Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 20 (1906)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

Wie dem auch sei, er findet in der Analyse des „Klassischen Bilderschatzes von F. Bruckmann-München“, aus dem er zirka tausend Bilder nach dem Charakter gruppiert vorführt, seine allgemeine Hypothese bestätigt, deren Deutung zu geben uns noch erübrigt. „Eine Metapher, so konsequent sie auch durchgeführt wird, erklärt nichts“, und „niemand wird behaupten, daß die visuelle Vorstellung einer langen Linie mehr wiegt als die einer kurzen“. Das Gewicht bedeutet hier weiter nichts als der von den verschiedenen Elementen veranlaßte Aufwand von Aufmerksamkeit auf seiten des Zuschauers. „Ein großer Gegenstand und ein interessanter Gegenstand sind aus demselben Grunde „schwer“, weil sie die Aufmerksamkeit anziehen; eine tiefe Perspektive, weil das Auge in ihr ruht; weshalb, das ist eine andere Frage. Und Aufwand von Anstrengung ist auch Aufwand von Aufmerksamkeit; so wird ein Objekt an der Grenze des Gesichtsfeldes, weil es eines langen streifenden Blickes bedarf, um es zu erfassen, als „schwer“ empfunden . . . Aufwand von Aufmerksamkeit ist aber in physiologischen Terminis nur das Maß der Motorimpulse, welche auf den Gegenstand der Aufmerksamkeit hingerichtet werden.“ Ein letzter Abschnitt unter dem Titel „Prinzipien der Komposition“ behandelt unter demselben physiologisch-psychologischen Gesichtspunkte das Requisit der Einheit, die Einigung der Motorerwiderungen, und es wird dabei insbesondere durch eine natürliche Interpretation von Kunstwerken gezeigt, daß der Grundriß, der alle Elemente zusammenhält, nicht bloß mit dem Gegenstande und dem Zwecke der Bilder variiert, sondern auch damit in einem innigen Zusammenhang steht, ja, eigentlich den Grundcharakter der Bilder bestimmt. So ist der Pyramidaltypus charakteristisch für kontemplative Bilder; der Diagonaltypus für Darstellungen von Handlungen und, wenn eine Fernsicht hinzukommt, speziell für Bilder im „großen Stil“, der Tragödie vergleichbar, wo das Extrem der Bewegung sich verbindet, usw. Das alles wird nach derselben Methode mit physiologisch-psychologischen Gründen und Tatsachen aus der Kunstgeschichte erhärtet.

Mit dieser Abhandlung, welche mehr als sechzig Oktavseiten füllt, hat der Verfasser seine Hypothese sehr wahrscheinlich gemacht, und man kann nur wünschen, daß er, nach dem in der Einleitung entworfenen Plane, eine erschöpfende Darlegung der Ästhetik der Symmetrie in Buchform folgen lasse.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Aristoteles' Metaphysik.** Übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. ***Eug. Rolfes.*** Erste Hälfte. Buch I bis VIII. (Philos. Biblioth. Bd. 2.) Leipzig 1904. Buch VIII—XIV. Zweite Hälfte. Ebd. 1904. (Phil. Bibl. Bd. 3.)

Als ein erfreuliches Zeichen ist die Aufnahme einer neuen Übersetzung der aristotelischen Metaphysik aus der Feder des bewährten Aristotelesforschers Dr. Eug. Rolfes in die Dürrsche „Philosophische Bibliothek“ zu begrüßen. Nachdem bereits Brentano die Mißverständnisse aufgezeigt, denen die neueren Erklärer des Stagiriten in der Darstellung seiner

ontologischen und theologischen Lehren verfielen, und auf den hl. Thomas hingewiesen, der mit kongenialem Geiste in das Verständnis und den Zusammenhang der aristotelischen Philosophie wie kein Moderner eingedrungen: war es ein Bedürfnis, den bisherigen Übersetzungen, insbesondere auch der Kirchmannschen eine neue, auf der vom hl. Thomas in so tief eindringender und lichtvoller Weise gegebenen Auffassung begründete entgenzusetzen. Dieses Bedürfnis ist in der vorliegenden Arbeit glänzend befriedigt sowohl nach der philologischen Seite als nach der philosophischen. In der ersteren Beziehung stehen Übersetzung und Anmerkung auf der Höhe der gegenwärtigen Forschung; in der letzteren aber erhebt sich die Leistung Dr. Rolfes' weit über die von Zeller u. a. vertretenen Erklärungen.

Über sein Verhältnis zum hl. Thomas spricht sich der Autor selbst dahin aus, daß er dessen Kommentar das Beste verdanke, was er in seiner Arbeit zustande gebracht habe (S. 17). Vom lateinischen Kommentar Bonitz' urteilt derselbe, daß er den Gedanken und der Philosophie des Aristoteles mitunter nicht gerecht werde . . . Sein Standpunkt ist mit dem bekannten Ed. Zellers verwandt. Er kritisiert und meistert wohl den Philosophen aus Mißverständnis. Ähnliches findet sich auch bei Schwegler. Derselbe spricht gern z. B. vom angestrebten Monismus des Aristoteles, „als ob seine Prinzipien keinen einheitlichen Grund zuließen" (S. 18). Kantsche und Hegelsche Vorurteile sind eben nicht geeignet, ein richtiges Verständnis des „Philosophen" zuzulassen.

Der Text, den Dr. R. zugrunde legt, ist der Beckersche. Bonitz und Christ seien in der Kritik zu weit gegangen. Ein richtiges Erfassen des Sinnes zeige oft, daß es einer Änderung des Textes nicht bedürfe (S. 16).

Aus der Einleitung heben wir noch hervor die Bemerkung über des Aristoteles Stellung zu den vorausgegangenen Systemen, dem pythagoreischen und platonischen, die er irrig aufgefaßt haben soll (S. 3). Auch der hl. Thomas findet, daß Aristoteles in der Darstellung und Kritik der platonischen Ideenlehre sich zu sehr an den äußeren Wortlaut gehalten habe. Daß jedoch Aristoteles im wesentlichen die pythagoräischen und platonischen Lehren irrig aufgefaßt und dargestellt habe, ist nicht wahrscheinlich. Die wesenkonstituierenden Zahlen der Pythagoräer und die subsistierende Ideenwelt Platons dürften in jedem Falle dem geschichtlichen Tatbestande vollkommen entsprechen.[1]

Die bleibende Bedeutung — erklärt der Autor — der aristotelischen Metaphysik lasse sich um so wirksamer geltend machen, je bestimmter man das Veraltete und vielleicht von vornherein Verfehlte (die Sphären, Sphärengeister u. a.) ausscheide. Wie vorteilhaft hebe sich die aristotelische Definition der Metaphysik von der heutzutage üblichen ab! In der modernen Auffassung und Einteilung der Metaphysik gehe die Einheit derselben gänzlich verloren. Die bezüglichen Bemerkungen des Autors finden wir vollkommen zutreffend (S. 4).

Hierauf folgt eine Angabe des Inhalts der Metaphysik. Von den letzten fünf Kapiteln des 12. Buches heißt es, daß sie die Höhe und Vollendung des ganzen Werkes darstellen, soweit es sich nämlich um die Existenz einer ewigen unbewegten Substanz handelt. Am Anfange der Dinge steht die Tat. Diese Tat ist zugleich Substanz. Und diese Substanz ist auch das erste Intellegible und das erste Appetible, die lautere

[1] Dr. R. sucht S. 189 n. 17 seine Ansicht zu begründen und verweist auf seine Abhandlungen in Gutberlets Phil. Jahrbuch 1900 ff. Ein näheres Eingehen auf die Frage liegt nicht in unserer Absicht.

Wahrheit und das höchste Gut, das selbst unbewegt durch die Macht der Wahrheit und Gutheit alles an sich zieht und beherrscht. . . . Gott erkennt sich selbst, die lautere Wahrheit und Vollkommenheit, sonst nichts. (Hierzu vgl. man S. 181 Anm. 7: „Man sieht aus dieser Stelle [983 *a*. I, 2.], in welcher Gott gewissermaßen als der größte Philosoph bezeichnet wird, daß Aristoteles der Gottheit die Erkenntnis der nichtgöttlichen Dinge nicht abspricht, wie man vielfach behauptet, gestützt auf Metaph. XII, 9, wo es heißt, daß Gott sich selbst und nichts anderes denke. Da die Philosophie, deren vollkommener Besitz an unserer Stelle Gott allein zuerkannt wird, die Erkenntnis der Dinge aus ihren letzten Gründen ist, so ergibt der vergleichende Zusammenhalt beider Stellen, daß Gott, indem er sich selbst denkt und schaut, in sich, als letztem Grunde alles Geschöpflichen, auch alles andere denkt und schaut.“)

Gott ist Denken des Denkens (d. h. reiner Akt). Er umfaßt alles in reiner Anschauung und denkt nichts Zusammengesetztes, wie wir, wenn wir im Urteil verbinden und trennen. (Sonach ist aus dem Wesen sowie dem Denken Gottes alle Potenzialität ausgeschlossen, während in allem außer Gott Zusammensetzung von Potenz und Akt stattfindet. Folglich bedarf das außergöttliche Sein der Aktuierung durch den actus primus, purus, und die Gottheit ist nicht allein Zweck, sondern auch bewegende Ursache der Dinge.) Gott ist Endziel. Die Dinge entsprechen ihrer Bestimmung in doppelter Weise, einmal und vorzüglich dadurch, daß sie, auf das höchste Ziel hingerichtet,[1] mit diesem übereinstimmen, und dann dadurch, daß sie so die eigene Vollendung finden (S. 12 ff.).

Was die Echtheit betrifft, so ist durchaus glaublich, daß sämtliche Teile und Stücke Aristoteles selbst zum Verfasser haben, auch das zweite Buch und die zweite Hälfte des elften (S. 18).

Der Kommentar unseres Autors zu den beiden ersten Kapiteln ist kurz gefaßt, unterscheidet sich aber trotz seiner Kürze vorteilhaft von der Art und Weise, wie v. Kirchmann den Stagiriten schulmeistert. v. Kirchmann spricht von halbspielenden Betrachtungen, mit denen Aristoteles seine meisten Schriften beginne, mit denen man nachsichtiger sein könnte, wenn er sie nicht im Fortgange zu wirklichen Beweisen benutzte, und wenn nicht sein Beispiel durch das ganze Mittelalter und bis in das letzte Jahrhundert den Anstoß gegeben hätte, daß jedes Lehrbuch einer Wissenschaft mit einer solchen Einleitung voll äußerlicher Betrachtungen überladen wurde (v. Kirchmann, Die Metaph. d. Arist. S. 26).

Der Kommentar v. Kirchmanns scheint weniger der Absicht zu dienen, in das Verständnis der aristotelischen Lehren einzuführen, als dem Bestreben, für den „Realismus“ des Kommentators Propaganda zu machen. Als Beispiel diene die Art und Weise, wie v. Kirchmann die Begriffe von Form und Stoff in das Fahrwasser seines Realismus zu leiten sucht. „An sich ewig und unveränderlich steigt die Form nur durch ihre Verbindung mit dem Stoffe in das irdische Dasein und in die Vielheit und Ursprünglichkeit hinab. Damit war bei strenger Konsequenz der Stoff zu der Seinsform umgewandelt, wie sie von dem Realismus der Wissensform gegenüber gestellt wird. Der Inhalt des Wissens und Seins ist nämlich nach realistischer Auffassung identisch; darauf beruht die Wahrheit des Wissens; dieser Inhalt ist, wenn die Seinsform ihn durchdringt, ein Seiendes, und wenn statt dessen die Wissensform ihn durchdringt, so ist er ein Gewußtes“ (A. a. O. S. 29).

[1] Hingerichtet, nämlich durch die Tätigkeit Gottes, des actus purus als causa efficiens.

Ein anderes Beispiel betrifft die Einteilungen des Seins. v. Kirchmann kennt nur eine Art des Seins, welche den Gegenstand des Wissens bildet und nur durch Wahrnehmung vom Wissen erfaßt werden kann (S. 104). Ferner leugnet v. Kirchmann die realen Beziehungen. Die Beziehungen seien nur Formen im Denken, aber keine Bilder eines Seienden (S. 276): eine Ansicht, die alle Ordnung, allen Zusammenhang der Dinge aufhebt. So gestaltet sich der v. Kirchmannsche Kommentar zu einem fortgesetzten Meistern des griechischen Philosophen, so daß die Lektüre desselben eine nichts weniger als erquickliche Beschäftigung ist.

Aus Dr. Rolfes Kommentar möge nur einiges hervorgehoben werden. Wenn die (substantielle) Form auch „Wesenheit" heißt, so liegt der Grund darin, „daß von ihr jedes sein Sein hat" (Alexander v. Aphrodisias); diese Bezeichnung hebt in der Form hervor, daß man aus ihr das Ding, dessen Form sie ist, erkennt (S. 185 f.). In dieser Doppelbezeichnung wollte man eine Zweideutigkeit erkennen und machte daraus dem Philosophen einen Vorwurf, indem man für den aristotelischen Begriff der Materie, als reiner (realer) Möglichkeit, die von der Form das Sein empfängt, kein Verständnis besitzt.

Bezüglich des Beweises einer ersten Ursache verweist der Vf. auf seine Schrift: „Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles." Wie uns scheint, will Aristoteles sagen: Nimmt man, wie man muß, eine überseiende, die ganze Kausalkette bedingende und beherrschende Ursache an, so ist es gleichgültig, ob diese Kette aus endlich oder aus unendlich vielen Gliedern besteht. Die Erklärung des hl. Thomas dürfte demnach zu Recht bestehen (S. 189 f.).

Zu der Schwierigkeit: S. 68, 1 ff. der Übersetzung ist (S. 193) bemerkt, wenn Aristoteles dieselbe so groß nenne, so folge, daß er die Ursache aller Dinge, Gott nicht bloß als ruhende Zweckursache gedacht habe, sondern als wirkende und hervorbringende Ursache. — Zu 69, 11 der Übersetzung, der bekannten Einwendung gegen Enpedokles, wie der seligste Gott weniger wissen könne, als alles andere, sagt der Kommentar: Von Gottes intuitiver Erkenntnis sei die Welt nicht ausgeschlossen, woraus die weitere Folgerung sich ergibt, daß Gott auch wirkende Ursache sein müsse.

Der die Möglichkeit einer Wesenserkenntnis leugnende Agnostizismus findet sich bereits im Altertum und beruft sich auf dieselben Gründe wie der moderne (S. 94. S. 197). Gegen eine Äußerung Natorps, die Wissenschaft erreiche mit keiner ihrer Ansätze die absoluten Subjekte der Veränderung, bemerkt der Kommentar im Sinne des Philosophen, der Mensch sei kein Haufen stofflicher Atome, kein bloßer Rechnungsansatz, sondern eine Wesenseinheit, durch die Seele zur Einheit zusammengeschlossen. „Nichts was sich so mitten unter materiellen Veränderungen in seiner Identität behauptet als die Seele und das Bewußtsein" (S. 197).

Als neuer wichtiger Beleg für den Kreatianismus des Aristoteles wird die Stelle bezeichnet, daß die Gottheit Ursache des Sichtbaren unter den göttlichen Dingen (den Sphären) sei (S. 203).

Über das Verhältnis von Wesenheit und Individuum lesen wir: „Gewiß, Aristoteles sagt: das *τί ἦν εἶναι* ist nichts anderes als das Einzelding, insofern es definierbar ist. Das ist es aber nur insofern, als es sich einer Art einordnet, also insofern in ihm ein Allgemeines verwirklicht wird. Die Individualität selbst, die nach Aristoteles durch die unerkennbare Materie begründet wird, ist ebendarum auch ihrerseits begrifflich und wissenschaftlich unfaßbar, weshalb wenige Kapitel weiter ausdrücklich gesagt wird: Das einzelne hat keine Definition" (S. 208).

Genau dasselbe lehrt der hl. Thomas und erhebt sich damit über jenen Gegensatz des Nominalismus (Empirismus) und extremen Realismus, der die neuere Philosophie in zwei extreme Lager scheidet, deren Versöhnung nicht gelingen will. Man vergleiche unsere Schrift über das Prinzip der Individuation.

Zellers und Natorps Mißverständnis, als ob Aristoteles die Ewigkeit der Form lehre, sowie Zellers Vorwurf des Widerspruchs, dem Aristoteles verfalle, indem er sowohl das Allgemeine als auch des Einzelne als Substanz bezeichne, sind gebührend zurückgewiesen (S. 209 ff.). Die Anhänger der neueren Philosophie haben eben aus dem oben angeführten Grunde für den gemäßigten Realismus und die damit zusammenhängende Abstraktionstheorie des Aristoteles und der Scholastik kein Verständnis. Entweder das Allgemeine oder das Einzelne ist Substanz, lautet die moderne Losung. Intellektualismus oder Sensualismus!

Der Kommentar zum achten Buche erörtert die Begriffe von Aktus und Potenz. Wir können uns nicht versagen, folgende Stelle im Wortlaute mitzuteilen. „Der Gegensatz von Materie und Form, der den engeren Kreis des natürlichen oder sinnenfälligen Seins beherrscht, ist gewissermaßen ein Abbild des Gegensatzes von Potenz und Akt, der alles kreatürliche Sein umfaßt, indem jede geschaffene Substanz sich zu ihrem Dasein und ihrer Tätigkeit wie die Potenz zum Akte verhält.“ Ferner: „Dieser Begriff der realen und substantiellen Möglichkeit oder Potenz wird von manchen Neueren entschieden bestritten. So von Clemens Bäumker, das Problem der Materie in der griechischen Philosophie (S. 250 ff.); er sagt im Anschluß an Zeller, dieser Begriff enthalte einen inneren Widerspruch und sei unvollziehbar. Aber das mußte nicht bloß gesagt, sondern bewiesen werden, um so mehr, da man sich auf solchem Standpunkte mit den größten Denkern, nicht bloß mit Aristoteles, sondern auch mit Plato, Augustin und Thomas von Aquin in Widerspruch setzt. Zu sagen, zwischen Sein und Nichtsein ist kein Mittleres, ist kein Beweis. Wenn etwas nicht aktuell ist, so folgt noch nicht, daß es nichts reales ist, außer wenn man von vornherein Reales und Aktuelles identifiziert. Nach Aristoteles ist aber real und aktuell nicht dasselbe, sondern das Reale zerfällt in aktuelles und potentielles Sein. Das müßte also widerlegt werden. Man kann gegen den Beweis aus dem substantiellen Werden auch nicht die neueren Ergebnisse der Physik und Chemie anrufen, nach welchen die Körper aus kleinsten Massen und Atomen bestehen. Man übersieht, daß eben die Verbindung dieser Elemente zu einem einheitlichen Ganzen von bestimmter Natur und bestimmter psychischer Begabung zu erklären ist. Der Mensch, das Tier, die Pflanze ist mehr als ein Atomenkonglomerat“ (2. Hälfte S. 155f.). Indes, fügen wir bei, nicht etwa ein Atomenkomplex plus Menschen-, Tier- und Pflanzenseele, denn in diesem Falle käme die Form, z. B. das Sein der Pflanze oder des Tieres, nur „wie ein Accidenz zu ihr (der Materie) hinzu“ (A. a. O.), sondern ein einheitliches Sein, zu dem sich der Stoff als bestimmbares Substrat, die Form als wesenbestimmendes und daseingebendes Prinzip verhält.

Gegen die Ansicht, Aristoteles habe die Kunstformen mit den substantiellen Formen verwechselt, ist bemerkt, daß es sich nach der ausdrücklichen Erklärung der Philosophen um eine Analogie handelt, und daß die Kunstprodukte als solche auch in ihrem Verein mit dem Stoff keine Substanzen sind (S. 157).

Wiederum lesen wir über die reale Möglichkeit: „Wie der Gegensatz von Substanz und Accidenz, so ist auch der von Potenz und Aktus im Sinne des Aristoteles als realer, nicht als bloß logischer zu fassen.

Im letzteren Sinne wäre das Potentielle nur das nicht Wirkliche, das aber vielleicht einmal wirklich wird. Als realer Gegensatz gefaßt ist unter dem Möglichen ein Sein zu verstehen, das zwischen dem schlechthin Wirklichen und dem schlechthin nicht Wirklichen in der Mitte liegt" (S. 159).

Andere bedeutungsvolle Bemerkungen betreffen die Wahrnehmung, durch die das Wahrnehmbare nicht erst wahrnehmbar wird, indem alsdann folgen würde, „daß nichts wahrgenommen wird, als die Wahrnehmung, nichts Objektives, sondern nur die eigene Empfindung" (S. 160).

Ferner: „Es ist nichts Geringes, was von der Unterscheidung von Potenz und Aktus abhängt. Leugnet man den realen Charakter dieser Unterscheidung, so würde zuletzt alles Werden, nicht bloß das substantielle, alle „Entwicklung aufgehoben, und wir bekämen entweder eine Vielheit der Dinge ohne Einheit des Ursprungs, oder eine Einheit ohne Vielheit, Monismus und Pantheismus" (A. a. O.).[1]

Das Thema des ganzen letzten Kapitels des neunten Buches „ist von großer Wichtigkeit für die aristotelische Erkenntnislehre. Weil nur das aktuell Intelligible vom Geiste erkannt werden kann, die sinnlichen Dinge aber, die unsere Erkenntnissphäre ausmachen, nicht aktuell intelligibel sind, so postuliert Aristoteles eine eigene geistige Kraft in unserer Seele, die diese sinnlichen Vorstellungen aktuell intelligibel macht, den sogenannten tätigen Verstand, intellectus agens" (S. 165 f.).

So besteht zwischen Metaphysik und Psychologie des Stagiriten vollkommene Harmonie. Zugleich aber begreift sich, wie der Abfall von der in Aristoteles und Thomas von Aquin erreichten philosopischen Höhe zu den absurden Theorien des Positivismus und Empiriokritizismus einerseits und den luftigen und bodenlosen Spekulationen idealistischer Systeme anderseits führen mußte.

Wie Aristoteles über Idealismus, Phänomenalismus und Kritizismus sich erhebt, zeigt der Kommentar zum zehnten Buche: „Aristoteles ist Realist, nicht Idealist. Ihm zufolge richtet sich die Erkenntnis nach dem Sein, nicht umgekehrt. Er steht weder auf dem Standpunkt Hegels, der den Begriff zum Maß und Prinzip der Dinge macht, noch auf dem Berkeleys, der die Sinnenwelt in subjektive Empfindungen auflöst; auch nicht auf dem Kants, der die Realität der intelligiblen Welt dahinstehen läßt und bezüglich der sensiblen Welt unsicher zwischen Realismus und Idealismus hin und her schwankt" (S. 166 f.)

In der Frage der Universalien vertritt Aristoteles denselben gemäßigten Realismus wie Thomas von Aquin und entfernt sich damit gleichweit vom eleatischen Pantheismus wie vom Nominalismus. „Hierin liegt die Widerlegung des eleatischen Seins und des Pantheismus, der nur ein subsistierendes Seiendes annimmt, das sich in unendlicher Wiederholung besondert" (S. 169 f.).

Was die Unsterblichkeit der Menschenseele betrifft, so stellt sich der Kommentar auf Seite Brentanos gegen Zeller. Aristoteles lehrt weder eine Präexistenz der Seele, noch huldigt er dem Evolutionismus. „Die geistige Seele existiert nicht vor dem Leibe. Sie entsteht aber nicht durch Entwicklung oder Zeugung. Das lehrt er ausdrücklich in der Schrift de generat. anim. II, 3 ... So kann sie nur durch die Macht Gottes und, wie wir sagen würden, schöpferisch hervorgebracht werden" (S. 178).

---

[1] Als wir in einem auf der Versammlung des Görresvereins zu Coblenz gehaltenen Vortrag demselben Gedanken Ausdruck verliehen, wurden wir von Tübingen aus vor Übertreibungen gewarnt. Die moderne Philosophie will eben von einer realen Möglichkeit nichts wissen.

„Das letzte und höchste Prinzip der Bewegung muß seiner Wesenheit nach Aktualität, d. h. Tätigkeit sein. Es muß nicht bloß tätig sein oder bewegen können und nicht bloß tatsächlich bewegen, sondern auch kraft seiner Wesenheit. Sonst bliebe seine Tätigkeit unerklärt; es fehlte das aktive und aktuelle Prinzip, welches sein Vermögen in die Wirklichkeit überführte und machte, daß es viel mehr tätig ist als nicht. Das wäre der rechtmäßige Weg zu dem großen Ergebnisse, dem wir hier begegnen . . . Aristoteles hat aber in der Begründung eine überflüssige Bedingung aufgenommen, so daß die eigentliche Grundlage der Beweisführung etwas verschoben wird. Er sagt: Eine ewige und notwendige Bewegung erfordert eine ewige und notwendige Tätigkeit als ihr aktives Prinzip. Den Charakter der Ewigkeit und Notwendigkeit also, der sich erst im wirkenden Prinzip findet, legt er schon der Wirkung bei . . . Jedenfalls aber hat er (Aristoteles) darin recht, daß er das höchste Prinzip für wesenhafte Tätigkeit und lautere Wirklichkeit erklärt, und die Aufstellung dieses Gottesbegriffes, zu welchem sich freilich bei Plato ein Analogon finden möchte, gereicht ihm zu ewigem Ruhme“ (S. 180 f.).

Über den Unterschied zwischen dem physikalischen und metaphysischen Beweise für die Existenz eines ersten Bewegers spricht sich der Kommentar S. 182 aus.

„Das Wirken Gottes muß rein aus sich erfolgen — es ist sogar mit der Substanz Gottes identisch . . . So ist er . . . bei aller seiner Tätigkeit nach außen sich selbst Zweck, und die Liebe seiner selbst, seiner unendlichen Vollkommenheit, sein Beweggrund. Hieraus sieht man, daß es ein Mißverständnis ist, mit Zeller u. a. zu meinen, daß Gott nach Aristoteles die Welt nur als ruhendes und untätiges Ziel, dem alles zustrebt, nicht als lebendige Kraft, bewegt. Gott ist beides zugleich, Ziel und Wirkungskraft. Es bliebe sonst die Bewegung unerklärt. Denn abgesehen davon, daß nichts Endliches aus sich tätig sein kann, so bliebe unerklärt, wie der materielle Fixsternhimmel, von Liebe ergriffen, zu Gott sich strebend hinbewegen soll; unerklärt bliebe auch, wie Aristoteles in der Physik im letzten Kapitel und ebenso im gegenwärtigen Kapitel der Metaphysik (XII, 7) weiter unten sagen kann, daß die unendliche Wirkungskraft Gottes nötig ist, um die endlose Bewegung des Himmels zu bewirken. Denn das Zwecksein erfordert doch keine Kraft“ (S. 183 f.).

Im gleichen Kapitel spricht sich Aristoteles „gegen den . . Darwinismus und Evolutionismus aus. Sehr merkwürdig ist auch, daß er als das erste in der Reihe der Menschen den vollkommenen Menschen setzt . . . Wie konnte er das, ohne Kreatianist zu sein? Der vollkommene Mensch konnte doch nicht zufällig oder von selbst entstehen. Daß hier auch jede Entwicklung oder wie man sagt Selbstverwirklichung in Gott mit dem größten Nachdruck abgelehnt wird, ist schon in der Anm. 34 (S. oben über den Begriff der reinen Aktualität) bemerkt worden“ (S. 185).

„Das göttliche Denken und Wissen hat kein anderes Objekt als die göttliche Substanz, und da diese nicht nur das intelligible Licht, das erste Intelligible, sondern auch lauteres intellektuelles Schauen, also Denken ist, so ist das göttliche Denken Denken des Denkens. Daraus aber, daß Gott nur sich denkt und weiß, folgt nicht, daß er das Außergöttliche gar nicht weiß. Er weiß es, indem er sich selbst weiß, er, der Grund alles anderen ist, was ist und geschieht. Er erkennt also alle Dinge in seiner Wesenheit, was übrigens nicht hindert, daß er auch auf das vollkommenste erkennt, wie sie in sich sind.“ Wenn Aristoteles sagt, die Erkenntnis niederer Dinge sei eher zu fliehen als zu erstreben, so

spricht er diese Erkenntnis Gott nicht ab, indem jener Ausspruch nur von einem diskursiven Erkennen gilt, nicht von dem intuitiven Gottes, das in einem Akte alles erkennbare umfaßt. „Aristoteles kann auch aus dem Grunde Gott die Erkenntnis niedriger und geringer Dinge nicht absprechen, weil er alles in der Welt bis ins kleinste vom Zwecke beherrscht sein läßt“ (S. 186).

Das Angeführte dürfte genügen, um den im Kommentare wehenden Geist zu charakterisieren. Die treffliche Arbeit des Vf.s ist geeignet, dem aristotelischen Studium neuen Aufschwung zu geben. Wir schließen mit dem Wunsche, der Vf. möge in derselben Weise, wie die Psychologie und Metaphysik, von den logischen Schriften die zweiten Analytiken, diese Magna Charta des wissenschaftlichen Verfahrens, und von den naturwissenschaftlichen die phys. auscultat., in denen die wichtigsten Naturbegriffe in mustergültiger Weise erörtert sind. bearbeiten.

München (Bayern). Dr. M. Gloßner.

2. ***Hans von Lüpke:*** **Tat und Wahrheit.** Eine Grundfrage der Geisteswissenschaft. Leipzig Dürr 1903. 35 S.

Vorliegende Arbeit, aus einem Vortrage entstanden, kann als eine Apologie Eugen Kühnemanns, eines „bisher noch zu wenig bekannten Gelehrten“ (S. 3) und seiner „neuen, grundlegenden“ Methode der Geisteswissenschaften angesehen werden. — Das einzige Reale des Menschenlebens ist die Persönlichkeit; daher haben alle Gedanken nur Wert und werden nur verstanden, insofern sie Ausdruck der Persönlichkeit sind und nacherlebt werden, sonst bleiben sie schulgemäße, leere Wortspiele. Die Geisteswissenschaft hat die Persönlichkeit zum Objekt und wendet sich daher „den großen Genien der Menschheit zu; um an ihnen die Gesetze kennen zu lernen, nach denen alles Menschheitsleben verläuft. Ihr Leben ward das Gesetz der nachfolgenden Geschlechter, ein Quellpunkt neuer Menschheit“ (S. 11), und wird jedem neues Leben spenden, der es zu verstehen weiß.

Gewiß kann eine ernste Vertiefung in das Leben und die Gedanken großer Männer der Vergangenheit eine Quelle neuer Wahrheit und neuen Lebens werden, aber nur dann, wenn ihre Gedanken und Taten ihren Wert in sich selber tragen, insofern sie Ausdruck der Wahrheit und Verwirklichung des Guten sind.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

3. ***Johann Goldfriedrich:*** **Die Rechtfertigung durch die Erkenntnis.** Leipzig, Brandstetter 1903. 392 S.

Im Schlußworte zeichnet der Verfasser vorliegenden Werkes die Eigenart seines „einsamen Zwiegespräches“ mit folgenden Worten: „Ich habe mit mir selbst gesprochen; schreibend; denn wenn wir unsere Gedanken vollenden wollen, so müssen wir ihnen ein leibhaftiges sprödes Material geben, das ihnen als leibhaftig zu kneten und zu bewältigen gegenübersteht; wer im Denken nicht nur spielt, der wird so denken, daß er gestaltend denkt; nun hat sich der Gedanke erst als kräftig erwiesen, wenn er in die Materie eingemeißelt ist. . . . Allein was ich hier mit mir geredet habe, „eine Philosophie“ zu nennen, das wäre allzu kühn, und so anmaßend bin ich nicht. Wenn ich aber vielmehr zu jemandem sagen würde, die Relationsphilosophie sei nicht „eine Philosophie“,

sondern „die Philosophie“ — dann würde er mich natürlich anlachen, und ich würde mich natürlich nicht wundern. Und doch würde ich damit sogar nichts Anmaßliches, sondern äußerst Bescheidenes haben sagen wollen, nämlich daß sie nichts weiter sagt, als das notwendige und Allgemeingültige, was eigentlich jeder schon weiß . . . Es ist sehr nur in großen Umrissen, daß ich mir das Abenteuer dieser Rechtfertigung hier vorgeführt habe: aber eine bloße Eintrittskarte in den Garten des Seins, des Wissens und der Tat kann ja auch nicht wohl in einer ganzen Bibliothek bestehen. — Was ist es, was ich wollte, als ich, vor nun so vielen Jahren, dieses Gespräch mit mir selber begann? Ich wollte wissen, ob es eine Rechtfertigung meines Daseins, Wissens und Handelns gäbe und wenn es sie gäbe, so wollte auch ich ein Gerechtfertigter sein. Und was ist das Ergebnis des Gespräches mit mir selbst? Ich habe diese Rechtfertigung erlangt; allein das ist eine Rechtfertigung, die täglich und stündlich neu und immer neu erworben werden muß. Bin ich am Ende? Ich bin am Anfang. Dein Gedanke hat dich gerechtfertigt. Nun rechtfertige du deine Gedanken“ (S. 386 ff.).

In drei Büchern: „Sein“, „Wissen“, „Tat“ sucht der Verfasser ausgehend vom Zweifel an der gläubigen Weltanschauung seiner Jugend die Antwort auf drei Fragen: Wozu muß ich sein? Was kann ich wissen? Was soll ich tun? mit der letzten verbindet sich naturgemäß die Frage: Was darf ich hoffen? In einem Selbstgespräche führt er dem Leser den Gang seiner Gedankenentwicklung vor, die ihm zur „absoluten Relationssystematik“ führt. Von der allgemeinen „Klötzchenkrankheit“ geheilt, anerkennt er nur mehr Relationen; Stoff und Geist, Ausdehnung und Bewußtsein sind Relationen, und nur Relationen, und Systeme von Relationen. „Die Relationsphilosophie zeigt, daß das Sein der Dinge ihr Inbeziehungstehen ist, und daß diese Beziehung nirgends abreißt. Wenn so alles sich als Etwas, als dieser, als jener bestimmte Wirbel sich Heraushebende teilartig ist: wie kann es anders als im Ganzen verstanden werden? (S. 314) Das allen Relationen gemeinsam zugrunde liegende Identische ist das Absolute, welches die Einheit der Ercheinungsrelationen der Raumerfüllung und der Erscheinungsrelationen des Bewußtseins ist. Wie die Empfindung drei nicht weiter auflösbare Elemente umfaßt: Repräsentation, Wertung und Strebung, so sind Systematik, Insichwesen, Raumerfüllung „drei nicht weiter ableitbare Eigenschaften oder Abstraktionen Gottes-als-Absoluten“ (S. 316). Nichts ist begreifbar außer als Bestandteil der synthetischen Funktion Gottes (der absoluten Relationssystematik); denn das Bewußtsein zeigt uns, daß es keine absolute Substanz ist, sondern Funktion. „Alles Existierende sind ‚tätige‘ Gedanken Gottes, höhere und niedere, vergänglichere, vorübergehendere und dauerndere, zum Existieren notwendigere und freiere, edlere, höhere; und die Systematik der Welt ist Gottes (produktiv-) synthetische Funktion. Genau nach Analogie meines eigenen Innern. Die Urrelationsgröße ist sein Empfindungselement. — Wie ich in mir Reflexzentren und Muskeln habe, die in jeder Stunde dasselbe Sprüchlein sagen: so die Potenzen in Gott. — Alles Identische ist ein Überzeitliches, nämlich ewige (unzeitliche) synthetische Funktion Gottes. — Dieser metaphysische Synthesen-Funktions-Gott, das ist das Sein“ (S. 325).

Wenn der Verfasser die Ansicht, daß es außer Relationen auch selbständige Dinge gibt, die zueinander in Beziehung stehen, eine „Klötzchenkrankheit“ nennt, stellt er sich unter jene Philosophen, denen es „als das schmeichelhafte Kriterium der Tiefe ihrer Lehre gilt, dem gesunden Menschenverstande ein Ärgernis zu sein“ (S. 302); denn daraus, daß alle Dinge, die unserer unmittelbaren Erfahrung gegeben sind, vielfach bedingt

sind und zueinander in Beziehung stehen, daß Denken und Wollen wesentlich Beziehungen sind, läßt sich nicht abnehmen, daß es überhaupt nur Beziehungen gibt. Es fehlt somit dieser absoluten Relationssystematik der gesicherte Boden; damit fällt auch das monistische Gebäude. — Der Verfasser verfügt unstreitig über eine gestaltende Phantasie, die ihm zur Zeichnung innerer Vorgänge und äußerer Erscheinungen in Natur und Menschenleben oft prächtige Farben liefert; dies trägt mit der eigentümlichen Anlage des Werkes dazu bei, in dem Leser wirklich einen Eindruck hervorzubringen, daß der Ausdruck „das Abenteuer dieser Rechtfertigung" für das Buch recht entsprechend ist.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

4. ***Joseph Hontheim S. J.:*** **Das Buch Job.** Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt (Biblische Studien, IX. B., 1.—3. H.). Freiburg i. B., Herder 1904. gr. 8 (VII u. 365 S.).

Hontheim, Professor der Dogmatik am Ignatiuskolleg in Valkenburg, beschäftigt sich in seinen freien Stunden mit Vorliebe mit der Bibelwissenschaft, speziell mit den poetischen Büchern der Hl. Schrift. Eine Frucht dieser Studien ist vorliegendes Werk. Schon früher hatte der Verfasser über das Buch Job in der „Zeitschrift für katholische Theologie" eine Reihe von Artikeln erscheinen lassen, die umgearbeitet hier ihre Verwendung finden.

Auf die Frage nach einem Metrum wird nicht näher eingegangen, da ja der Verfasser sich bloß die Aufgabe gestellt hatte, die strophische Gliederung des Buches Job nebst einem Kommentar zu geben. Nur vorübergehend wird S. 53 ganz richtig angedeutet, daß der hebräische Vers durch die Zahl der Wörter charakterisiert werde. „Der Stichus besteht gewöhnlich aus drei tontragenden Wörtern (Metren). Es kommen aber auch Stichen mit zwei oder vier Wörtern vor. Niemals aber zählt ein Stichus fünf tontragende Wörter oder bloß eines. Die ganze Zeile hat also vier bis acht, gewöhnlich sechs Wörter" (Hexameter).

In den Prolegomena behandelt H. in klarer, instruktiver Weise die verschiedenen Einleitungsfragen, wie: die Personen der Dichtung, die Bewährung des Job, die Autorität, die spätere Umgestaltung, den Zweck und den Inhalt des Buches Job, die Echtheit der Eliureden. Einen hervorragenden Platz nimmt die Besprechung der Gliederung der Dichtung in Reden und Gegenreden ein. Diese wird von H. in vier Akte und diese wieder in zehn Szenen zerlegt, die aus verschiedenen Reden sich zusammensetzen, die strophisch gegliedert sind. Die Reden des Buches Job bestehen nach H. aus Strophenpaaren, von denen jedes Paar von dem folgenden durch eine alleinstehende Zwischenstrophe (Zenner nennt sie „Wechselstrophe") getrennt wird. Die erste Strophe heißt Vorstrophe, die zweite Gegenstrophe. H. nimmt dann auf Grund seiner Strophentheorie manche Verschiebungen im Texte an, von denen viele schon durch den Inhalt gefordert werden.

Der zweite Hauptteil enthält den Kommentar. Für jeden größeren Abschnitt (Prolog, Reden, Epilog) werden zunächst textkritische Verbesserungen (vielfach im Anschluß an andere Forscher) gegeben. Die Zahl dieser Emendationen ließe sich jedoch leicht vermehren, so z. B. möchten wir 27, 18 nach LXX, Syr. und vielen Neueren anstatt „gleich der Motte" lesen „gleich der Spinne". Hierauf folgen Erläuterungen

grammatikalischer und sachlicher Natur und schließlich eine Analyse des betreffenden Abschnittes. Daran reihen sich verschiedene Übersichtstabellen, und zuletzt folgt eine in poetisch freier Weise gehaltene und manchmal an die Übersetzung von Baethgen (in Kautzsch, Die Hl. Schrift) anklingende Übersetzung (vgl. z. B. 19, 14; 20, 8; 21, 6. 9), in der manche Verbesserungen vorgenommen worden sind, ohne daß dies in den Abschnitten „Textkritik" bemerkt worden wäre, so z. B. 23, 2; 28, 13; 38, 10. Erwünscht wäre auch die Beigabe eines Literaturverzeichnisses.

Ref. meint, daß das Hontheimsche Buch ein guter Führer sein wird, um in das Verständnis des Buches Job immer besser einzudringen und dasselbe als ein strophisches Kunstwerk kennen zu lernen und zu würdigen.

Wien. Dr. Johann Döller.

5. ***Br. Jósika Gyula:*** **Loisy egy „Kis Könyv"-e és a történelem.** Esztergom 1904. (Baron Julius Jósika: Das „Büchlein" von Loisy und die Geschichte. Gran.)

Die Bewegung, die sich an den Namen Loisy anknüpft und ihn als Kämpen einer freieren Richtung begrüßte, fand auch in ungarischen Kreisen ein lebhaftes Interesse. Der Verfasser der vorliegenden Broschüre macht es sich zur Aufgabe, den Rationalisten gegenüber den katholischen Standpunkt festzuhalten. Er beschäftigt sich kurz mit den Hauptirrtümern Loisys, um als Ergebnis seiner Untersuchung die hehre Gestalt des Herrn vor die Augen des Lesers zu führen, wie sie aus dem historischen Rahmen der Evangelien triumphierend der blassen Darstellung von Loisy gegenübertritt. Mit einigen großen Zügen beleuchtet er die Haltlosigkeit der positivistischen Richtung des französischen Schriftstellers, welche den Wert der übernatürlichen Tatsachen für den Geschichtsforscher herabsetzt und Christus in den Gang einer falsch aufgefaßten Evolution der Religion hineinstellt, ihn jedoch auf diese Art seiner transzendentalen Natur, seine Lehre aber ihres ursprünglichen Wesens beraubt. Jósika enthüllt mit sicherer Hand das Truggebäude, welches Loisy auf dem Boden unbewiesener und willkürlich zusammengefügter Hypothesen aufführt. Mit scharfem Blicke deckt er den Zwiespalt auf, in den Loisy gerät, wenn er den Christus der Geschichte dem Christus des Glaubens entgegenstellt. Indem sich Loisy zu sehr mit der menschlichen Seite des Erlösers beschäftigte, ging ihm dessen Heiligkeit nicht mit ihrer ganzen Macht zu Herzen; er wird in dieser Hinsicht sogar von einem Harnack und Werule überflügelt. Sein Christus bleibt farblos und kann seine Persönlichkeit nicht völlig zum Ausdruck bringen.

Das Heft ist in lebhafter, objektiver Sprache abgefaßt. Die Ausführungen sind bei aller Knappheit deutlich genug, nur hätten wir noch gewünscht, das Verhältnis Loisys zum vierten Evangelium stärker hervorgehoben zu sehen.

Wien. Joseph Koffler.