Aus Theologie und Philosophie

Autor(en): **Gloszner, M.**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **21 (1907)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761739

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

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

http://www.e-periodica.ch

AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.

Von Dr. M. GLOSZNER.

1. E. Commer, Relectio. Viennae, 1906. 2. Dr. Ihmels, Die Auferstehung Jesu Christi. Leipzig, 1906. 3. Cultura Española. Madrid, 1906. 4. Zühlsdorff, Die Psychologie. Hannover-Berlin, 1905. 5. Regener, Elemente der Logik. Breslau, 1903. 6. Dessoir-Menzer, Philosophisches Lesebuch, 2. Aufl. Stuttgart, 1905.

In einer der Ausführung und Begründung nach neuen Weise führt Prof. Commer in der Schrift (1) Relectio de Matris Dei munere in Ecclesia gerendo den Gedanken durch, daß die Mutterschaft Mariens, da sie durch die Worte der Zustimmung zur Menschwerdung des Sohnes Gottes die göttliche Gnade sowohl bedeute als in einem gewissen Sinne bewirke, als sacramentum maius, eminens zu bezeichnen sei. Eine Gefahr, damit ein achtes Sakrament im Widerspruch zur ausdrücklichen Lehre der Kirche einzuführen, ist ebensowenig zu befürchten, als in der Behauptung des sakramentalen Charakters der Menschwerdung selbst eine solche liegt; denn wie das Licht zu den Farben, so verhält sich das sacramentum maius und eminens der Menschwerdung, in welchem die Mutterschaft Mariens als integrierendes Moment eingeschlossen ist, zu den speziellen Sakramenten als ebensovielen Kanälen, durch welche die im Sohne und der Mutter der Menschheit zuteil gewordene Gnade dieser zuströmt und den verschiedenen Bedürfnissen und Phasen des übernatürlichen Lebens vermittelt wird.

Vernehmen wir hierüber den Vf. selbst: Mater Dei ratione Maternitatis divinae est nobilissimum perfectissimumque ac divinissimum et ideo potentissimum et maxime efficax instrumentorum omnium, quibus Christus Deus homo tamquam Redemptor omnium in Ecclesia gratiam sanctificantem perenniter agit. Atqui si sacramenta illa a Christo instituta, quia eiusdem instrumenta sunt exercita, ex virtute divina passionis Christi gratiam vere causant; a fortiore ipsa Mater Dei divinam Maternitatem possidens,

ex eadem virtute passionis primo ac maxime secum communicata tamquam praecipuum Dei instrumentum sive maius sacramentum potens est valensque ad gratiam quoque causandam, servata quidem differentia in modo agendi, qui unicuique sacramentorum ex natura sua proprius convenit (p. 135).

Wenn der Sakramentsbegriff schon den speziellen, die Erlösungsgnade applizierenden Sakramenten nicht im gleichen, sondern im analogischen Sinne zukommt, wie die Einteilungen in sacramenta vivorum et mortuorum, in sacramenta in fieri und sacramentum in esse, wobei es sich um innere, nicht aber um accidentelle Unterschiede handelt, bereits lehren: so leuchtet ein, daß auch die Sakramentalität der göttlichen Mutterschaft im analogischen Sinne zu verstehen ist; sie ist ein sacr. maius, eminens, unbeschränkt in der Vermittlung der Gnade des Gottessohnes.

Von den Antworten auf die zahlreichen, in erschöpfendem Maße berücksichtigten Einwendungen möge nur die folgende angeführt werden. Der Einwand lautet: neque materiam neque formam huius sacramenti maioris gratiam conferre, worauf die Antwort gegeben wird, es sei zwar einzuräumen, daß die Gottesmutter als homo purus keine Macht habe efficienter causandi gratiam, daß sie aber wegen der göttlichen Mutterschaft quasi materialiter zur Bewirkung der Gnade konkurriere per consensum, in quo vis instrumentalis atque administra continetur ad gratiam cum principali auctore producendam (p. 150).

Bekanntlich schreibt der hl. Thomas den Sakramenten eine physische Kausalität zu nach Analogie von Werkzeugen. Wie eine solche menschlichem Worte zukommen könne, wird mit denselben Worten desselben englischen Lehrers gezeigt: „In re corporali non potest esse vis spiritualis secundum esse completum: potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis; et sermo audibilis existens causa disciplinae ... continet intentiones animae quodam modo; etiam in motu est virtus substantiae separatae moventis secundum philosophos; et semen agit in virtute animae.“ Diese Beispiele bedeuten aber certo certius instrumenta physica (p. 151).

Außer der theologischen Tiefe, mit welcher der Gegenstand behandelt wird, ist die Vertrautheit mit der scholastischen Literatur hervorzuheben, die sich nicht mit den

Schriften der hervorragendsten Vertreter derselben begnügt, sondern auch auf wenig bekannte und zugängliche Autoren erstreckt.

Auf das apologetische Gebiet führt uns die kleine Schrift Dr. Ihmels: Die Auferstehung Jesu Christi (2), worin die für die leibliche Auferstehung sprechenden Gründe kurz und treffend zusammengestellt werden. Anerkennenswert ist der den Prinzipien des Protestantismus keineswegs konforme objektive Standpunkt, den der Vf. einnimmt. Gleichwohl verrät sich sein Protestantismus durch die Betonung der Erfahrung und des „eigenen religiösen Erlebens" (S. 30), wodurch erst die Osterbotschaft aus einem innerlich Fremdartigen verständlich und glaubwürdig werde. Der Standpunkt, den wir in dieser Frage einnehmen, hält einerseits an der Unmittelbarkeit des Glaubens, der als übernatürlicher, als ein gottgewirkter anerkannt werden muß, fest; anderseits aber steht uns die Unabhängigkeit der apologetischen Motive und ihre moralische Beweiskraft fest, die von der Art ist, daß sie die Freiheit des Glaubens nicht beeinträchtigt, wohl aber denselben als vernünftig und pflichtgemäß erscheinen läßt.

Bekannt sind die Versuche, die Auferstehung „geistig" zu deuten; dagegen steht fest, daß das „Neue Testament und auch Paulus" sie als eine leibliche dachten (S. 7). Zweifellos ist, daß die Jünger überzeugt waren, Erscheinungen des Herrn erlebt zu haben (S. 11). Die Betrugshypothese gilt heutzutage als abgetan. Daß Wunder möglich und wirklich seien, ist nicht a priori, sondern geschichtlich auszumachen (S. 12 f.). Die Annahme von Visionen ist unzulässig. „Erst die Erscheinungen des Auferstandenen haben den Osterglauben hervorgerufen," nicht der Osterglaube die Erscheinungen (S. 19). Auch in objektiver Fassung genügt die Visionstheorie nicht (S. 21). Die Annahme einer Ergänzung der Visionen durch göttliche Einwirkung würde den Betrug von den Jüngern auf Gott übertragen (S. 23). Und wie wäre das leere Grab zu erklären? „An dem Felsengrab von Jerusalem wird zuletzt zwischen zwei völlig verschiedenen Weltanschauungen die Entscheidung fallen" (S. 27).

Es ist eine erfreuliche Tatsache, daß von positivprotestantischer Seite das Fundament des christlichen Glaubens mit solch entschiedener Ablehnung aller „Vermittlungsversuche" verteidigt wird. Wir möchten nur

wünschen, daß hieraus auch die Konsequenzen bezüglich der auf den Glauben an den Auferstandenen gegründeten Kirche gezogen werden möchten.

Indem wir uns vom apologetischen Gebiete dem allgemein wissenschaftlichen zuwenden, sei es uns gestattet, die Aufmerksamkeit des Lesers auf die in Madrid erscheinende Zeitschrift: Cultura Española, eine Fortsetzung der Rivista de Aragón, zu lenken. Aus dem reichen Inhalte heben wir die der Philosophie gewidmete Abteilung hervor. Die Leiter derselben A. Gomez Izquierdo und M. Asín sprechen sich über ihr bereits in der Rivista de Aragón festgehaltenes Programm dahin aus, daß es ihnen ohne Exklusivität, aber auch ohne Neutralität und Indifferenz darum zu tun sei, „ohne Vorurteil jede fremde Ansicht zu prüfen und Wahres und Irrtümliches nach ihren persönlichen, aufrichtig bekannten und loyal auseinandergesetzten Ideen zu unterscheiden" (p. 193).

Die Geschichte des „iberischen" Gedankens in einigen der weniger bekannten Epochen werde einen hervorragenden Platz in ihren Arbeiten einnehmen. Dementsprechend bringt denn schon das vorliegende erste Heft eine interessante Abhandlung: Die Psychologie der Ekstase in zwei großen moslimischen Mystikern, Algazel und Mohidin Abenarabi.

Derselben voransteht ein Überblick über die neuesten Anwendungen der Logik (S. 195 ff.). Der Vf., Izquierdo, konstatiert, mit spezieller Rücksicht auf Frankreich, die positivistische Tendenz, an die Stelle der Philosophie des Seins, des Absoluten, Ewigen die des Relativen, Kleinen, Flüchtigen und Veränderlichen zu setzen. Die Geringschätzung der Metaphysik und der großen Synthesen habe die Geister auf die Wege der Analyse und Beobachtung geführt, daher die Zersplitterung der Psychologie in viele Departemente: Psychologie des Kindes, des Tieres, der Massen, der Völker, der Gefühle, der Mystiker usw. Dazu kommt die Zersplitterung der Methode in den psychologischen Untersuchungen; wie von einer besonderen Logik in der Moral, so redet man von einer Logik des Willens, der Gefühle.

Als Vertreter der Willenslogik ist genannt Lapie, der die selbständige Bedeutung der aufeinander nicht zurückführbaren Seelenvermögen: Verstand und Wille leugnend, in seiner: Logique de la volonté zwischen dem

Willen und seinen intellektuellen Voraussetzungen einen derartig strengen Parallelismus annimmt, daß sich die Schwächen des Willens vollständig durch die intellektuellen Defekte erklären (p. 197). Wie bei Spinoza gilt hier der Satz: Intellectus et voluntas unum et idem sunt.

Die Untersuchung zerfällt in zwei Teile: Analyse der Willenshandlungen in ihren logischen Antecedentien und Synthese des Urteils mit der Handlung. Wo beides versagt aus Mangel an den Zwischengliedern, tritt das bekannte asylum ignorantiae ins Mittel. Die Zwischenglieder sind vorhanden, bleiben uns aber unbekannt.

Der Vf. gesteht, daß die Zurückführung der Willensphänomene auf die intellektuellen für die menschliche Vernunft große Reize besitze, erklärt aber seinerseits, daß das Wollen, wie es Lapie auffasse, ein ideales sei; in Wirklichkeit ist die Funktionsweise des Willens, sind unsere Entschlüsse, wenn auch noch so gereift und durchdacht, nicht das Resultat solcher komplizierter Räsonnements. Instinkt, Leidenschaft, Wunsch, Sympathien und andere Erreger der Handlung lassen nicht auf so lange Zeit hoffen, wie sie die Induktionen und Räsonnements Lapies erfordern würden.

Das Kriterium Lapies ist dem positivistischen nahe verwandt. „Wird man sagen, fragt Lapie, daß da mehr die Freiheit als die Phänomene herrsche, und sich wie die Kraft zur Bewegung verhalte? . . . Was ist die Kraft, wenn abstrahiert wird von der Bewegung? Eine geheimnisvolle Spontaneität. Warum in diesen metaphysischen Abgrund eintreten? Wir nehmen zwischen positiven Tatsachen bestimmte Beziehungen wahr, wozu mehr verlangen?“ (S. 206.)

Also was diesen Intellektualismus beherrscht, ist Flucht vor der Metaphysik; daher Ausschaltung nicht nur der Freiheit des Willens, sondern auch des Willens selbst als einer Kraft, als Spontaneität, als eines selbständigen Seelenvermögens, und die Annahme eines kontinuierlichen Fortganges von der Vorstellungskette zur Handlung. Diese Art, den Tatsachen Gewalt anzutun, nennt man Positivismus, d. h. Tatsachenstandpunkt!

Die zweite oben erwähnte Abhandlung (La psicologia del extasis) von Asín y Palacios knüpft an W. James' Schrift: The varieties of religious experience an, die einen Umschwung in der Beurteilung der „Ekstase“ zu bewirken

geeignet sei. Der Wert, den diese abnormen Tatsachen des Geistes für Wissenschaft und Leben haben, könne nicht mehr geleugnet werden, und nur der ihnen anhaftende oberflächliche pathologische Schein habe die Psychologen verleiten können, sie mit der Hysterie zusammenzuwerfen.

Seitdem habe die Forschung, bemerkt unser Gewährsmann, sich mehr den gewöhnlichen und den anormalen Zuständen der religiösen Erfahrung zugewendet, fast nur jedoch den Erscheinungen der christlichen Mystik. Um aber das Feld der künftigen Induktionen zu erweitern, wäre es von Interesse, die vom christlichen Mystizismus gewonnenen Beobachtungen anderen nicht weniger reichen, welche der moslimische Sufismus darbietet, gegenüberzustellen (p. 210). Hierzu geeignet erscheinen Algazel, dessen psychologischer Typus dem der orthodoxen christlichen Mystiker, eines hl. Bernhard, Bonaventura usw. sich vergleichen läßt, und Abenarabi, der hingegen eine mehr anormale und gelegentlich selbst pathologische Geistesart darstellt. Bei ihm streift die mystische Vereinigung der Seele mit Gott die Grenzen des rohesten (mas crudo) Pantheismus.[1]

Sich beschränkend auf den Gipfel des inneren Lebens, die Ekstase, sucht der Vf. aus den zerstreuten Stellen in Algazels Schriften ein Gesamtbild seiner Ansicht hierüber zu gewinnen. Sie sei ihm ein Werk der göttlichen Gnade, setze aber gewisse Übungen voraus, wie Gebet, Fasten, Schweigen, vollkommene Selbsteinkehr. Auf dem Boden sitzend, beginne man das Wort Allah zu wiederholen, bis die Lippen von selbst schweigen und schließlich nur die Vorstellung im Geiste bleibt. Eine dem Koran und Islam fremde Rolle wird dem Einfluß des Gesanges zugeteilt (p. 213). Die erzeugte Stimmung wechselt zwischen ruhiger Sicherheit und Unmöglichkeit oder Schwierigkeit, die Vereinigung zu erlangen, und äußert sich, gesteigert bald in organischen, anscheinend anormalen oder pathologischen Bewegungen (Schrei, Klang, Sprung, Zerreißen des Kleides), bald in einem gleich anormalen Stillstand der Beziehungen nach außen, besonders im Sehen und Sprechen (Aphasie).

Die ekstatischen Zustände werden unter allegorischer und symbolischer Hülle dargestellt. Es erinnert an die

[1] Ihm, meint der Vf., gleichen nicht wenig Eckhart und Suso, was mindestens bezüglich des letzteren entschieden zu bestreiten ist.

Neuplatoniker, wenn die Schauung verglichen wird mit dem raschen Leuchten des Blitzes, dem sanften Licht des Neumondes, dem blendenden Reflex einer Metallplatte.

Algazel gesteht, daß es ihm nicht gegönnt war, in seinem mystischen Leben alle göttlichen Gunstbezeugungen zu erfahren, und schreibt dies dem Gegensatze zu, in welchem die Methode des Philosophen und des Sufi inbezug auf die Erwerbung der Wahrheit stehen. Nicht auf das Studium, sondern auf die Reinigung des Herzens ist das Streben der Sufis gerichtet, um es wie einen Spiegel zu glätten, sowie auf die Lostrennung von allem Sinnlichen, um die Schleier zu zerreißen. „Das ist die Theorie von der mystischen Erleuchtung, deren plotinische Elemente kombiniert erscheinen mit evangelischen Ideen, die Algazel vertraut waren: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt" (Ichja III, 237).[1]

Der Einfluß des Christentums auf A. steht außer Zweifel. Er selbst äußert sich hierüber: „Der Christ ist nur zu verabscheuen (detestable) wegen des Dogmas der Trinität und weil er die göttliche Sendung Mohammeds leugnet; alle übrigen Dogmen sind die wirkliche Wahrheit" (S. 218). Mystisch-aszetische Gedanken der indischen Yogis, jüdisch-essenische Elemente in den erbaulichen Beispielen und plotinianische Erbstücke lassen sich (außer den christlichen Einflüssen) leicht unter seinen Erleuchtungstheorien erraten. Unter dem Titel: Die Theologie des Aristoteles existierte im dritten Jahrhundert der Hedschra in arabischer Übersetzung ein Teil der Enneaden des Plotin, das Werk eines Christen aus Emesa.

Übergehend auf Abenarabi, bezeichnet der Vf. dessen Fotuhat[2] als eine Zusammenfassung der zahllosen Gesichte (intuiciones), die ihm zuteil wurden während der wiederholten rituellen Umkreisungen der Caaba. Nach Ab. ist die Ekstase eine freie göttliche Gabe, was gewisse Vorbedingungen nicht ausschließt, die in der kleinen Schrift: Tohfa angegeben sind und im einsamen Verweilen in dunkler Zelle, in Waschungen, völliger Abkehr von allen weltlichen Geschäften, beständigem Fasten, wenig Schlaf, absolutem Schweigen, abgesehen von Fragen des

[1] Ichja, d. h. Wiederbelebung, nämlich der Religionswissenschaften (Algazels Hauptwerk).

[2] Der Vf. zitiert dieses Hauptwerk Abenarabis nach der Ausgabe Cairo 1393 H. 4 Bde.

geistlichen Führers, dem alle Gedanken und Regungen zu bekennen sind und dessen Willen man sich wie ein Leichnam zu unterwerfen hat, endlich volle Ergebung in den Willen Gottes.

„Wenn der Novize beten will, mache er die Abwaschung, reinige seine Kleider, bereue seine Sünden und setze sich mit gekreuzten Beinen in der Zelle gegen Mekka gerichtet, lege beide Hände auf die Knie und beginne mit geschlossenen Augen den Satz: es ist kein Gott, wie wenn er sie aus dem Nabel zöge, und endlich spreche er die Worte: außer Allah über das Herz hinauf, so daß der Eindruck des Satzes zu allen Gliedern gelangt und sich ihnen einprägt" (S. 221).

Interessant ist folgende Beschreibung der die Ekstase charakterisierenden Bewußtlosigkeit, wie sie dem Mystiker der zuvor ungläubige Grammatiker Abdelaziz als eigene Erfahrung gegeben. Beim Einzug des Emirs Almuminim in Fez habe er die Augen auf den Emir gerichtet, bis alle Sinneseindrücke der Umgebung schwanden. „Ich blieb wie festgenagelt stehen mitten im Strom der vorüberziehenden Reiterei und der sich drängenden Menge; ich verlor vollständig das Bewußtsein meiner selbst und alles Gegenwärtigen, ganz versenkt in den Anblick des Emirs. Nachdem dieser meinem Blicke verschwunden war, bemerkte ich, daß die Reiterei über mich hinweggesetzt (se me echaba encima) habe, daß die Menge mich bedrängte und mich von meinem Platze zog, so daß ich mich nur mit großer Mühe von dem Gedränge befreien konnte . . . So überzeugte ich mich, daß wahr sei, was man von der Bewußtlosigkeit der Ekstase behauptete, und begriff, wie in diesem Zustand das Wesen des ekstatischen Menschen von jedem Einfluß frei ist, der von jenen Gegenständen kommen kann, auf welche die Bewußtlosigkeit sich bezieht" (S. 223).

Von den Graden der Bewußtlosigkeit besteht der vierte im Verlust der Erkenntnis der Welt wegen der Betrachtung Gottes oder des Selbst. Im fünften verliert der Ekstatische die Erkenntnis von allem außer Gott. „Um zu diesem Grade zu gelangen, muß er Gott als frei von jeder Beziehung zur Welt betrachten." Im folgenden, sechsten, geht auch die Erkenntnis der göttlichen Attribute verloren. Abenarabi bedient sich hier derselben Unbestimmtheit und Homogeneität, die dem ekstatischen

Trance eignet, zur Bildung der Gott-Essenz, wie die Alexandriner.[1]

Bevor aber der Mystiker die repräsentative Kraft seines Bewußtseins vollständig verloren hat, erfährt er Gefühlserregungen, die Offenbarung der Süßigkeit im Geiste, deren sich Gott bedient, um die Seele an sich zu ziehen: ein Gefühl, das kein sinnliches Objekt hat, ideal und geistig ist, dessen Einfluß aber auch in den Organen sich äußert. Auf sein Schwinden folgt unmittelbar die Ermüdung der Glieder (S. 227). Doch ist nicht dieses Gefühl, sondern die Intuition, die göttliche Offenbarung das Charakteristische in der Ekstase.

Darauf, daß sich in diese Ekstase Gesichts- und Gehörshalluzinationen hineinmischen, deutet die Vision vom Throne Gottes, der auf feurigen Stützen ruhe und sich in einen unermeßlichen Schatten hülle, sowie die Worte, die der mystische Philosoph aus dem hl. Hause und dem Brunnen von Semsem zu vernehmen glaubte (S. 229).

Zweifach ist die Ordnung dieser sc. infusa, die Gott dem Menschen mitteilt, prophetische Erleuchtung (alwahi) und gewöhnliche Inspiration (alilham), eine Unterscheidung, die psychologisch nicht gerechtfertigt ist.

Der pathologische Charakter des ekstatischen Trance tritt deutlich zutage in der Auffassung der Stumpf- oder Irrsinnigen (estupidos ó locos) als Werkzeuge der Macht und Weisheit Gottes, der sich ihrer bediene, im Augenblick des pathologischen Anfalls die übrigen Menschen zu unterrichten. Diese Auffassung findet sich noch heutzutage in Marokko, wo die Irrsinnigen und Idioten für Heilige und Seher gehalten werden. Ab. bekräftigt seine Deutung durch das Beispiel Mohammeds, der die gleichen Erscheinungen an sich erfuhr, die ihm ein entsetzliches Gebrüll, wie das eines Kamels, erpreßten, bis die Inspiration dem normalem Zustande wich und er die Offenbarung den anderen mitteilen konnte. Doch anerkennt Ab., daß solche Erschütterungen nicht notwendig mit der Ekstase verbunden seien.

Unverkennbar ist die Rolle, die in solchen Erscheinungen Autosuggestion und Hypnotismus spielen. Als Illustration führt der Vf. einen Fall von „hypnotischem

[1] Wir erinnern an die Mystik Eckharts und dessen mit dem eleatischen verwandten, spekulativen Gottesbegriff.

Automatismus und Persönlichkeitsverdoppelung" an, den Ab. als selbsterlebten erzählt: er habe in einem Zustande der (relativen) Bewußtlosigkeit sein eigenes Wesen, versenkt in den Schoß des universalen Lichtes, am Throne der göttlichen Majestät gesehen. „Dieses Licht war dasselbe, das in meiner Person betete, und ich — unbeweglich — war nicht derselbe; ich sah also mein eigenes Wesen niedergeworfen und kniend vor dem Throne Gottes; dann erkannte ich, daß ich es selbst war, der sich niederwarf und kniete, wie es ein Träumender erkennen würde. Ich stützte meine Hand mit meiner Stirne und wunderte mich über dies alles, indem ich erkannte, daß dies nicht etwas von mir Verschiedenes, ebensowenig aber ich selbst war" (S. 234).

Auf die Verwandtschaft dieser Phänomene mit den von der neuesten Psychologie vielfach ventilierten besonders hinzuweisen, halten wir für überflüssig.

Eine eigene Besprechung dürfte auch die Mystik der großen persischen und arabischen mystischen Dichter, wie Dschelal-eddin Rumi, Feridedin Attar, Schebisteri und Ibno'l Faredh (Taijet)[1] verdienen. Eine tiefe Kluft trennt diese wie jene der Philosophen von der unter der Sonne der christlichen Offenbarung zu gesunden Blüten entfalteten katholischen Mystik.

Dieselbe Zeitschrift berichtet S. 247 ff. über einige die arabische Philosophie betreffende Schriften in spanischer Sprache. Wir entnehmen daraus, daß Spanien eine theosophische Zeitschrift besitzt, die sich Sophia betitelt. Ein H. Urban veröffentlichte darin eine, wie der Vf. des Artikels nachweist, aus zweiter Hand stammende Übersetzung der autobiographischen Schrift Algazels: Almonquid, die für die Kenntnis der psychologischen Bildung seines komplizierten mystischen Geistes und anderseits, um die enge Beziehung zwischen der Apologetik Algazels und dem pugio fidei des Dominikaners Raymund Martin zu studieren, von Interesse ist.

Beachtung verdienen zwei in den letzten Jahren erschienene Lehrbücher, das eine der Logik, das andere der Psychologie, sofern sie der Absicht dienen, die modernen Ideen in die weiten Kreise der angehenden Pädagogen zu

[1] Auch Sadi (Fruchtgarten, Kapitel von der Liebe) und nach Nicolas (la divinité et le vin, 1894) selbst Omar Chayyam gehören hierher.

tragen, indes die Bestrebungen jener, die im Anschluß an die durch Descartes und Kant unterbrochene philosophische Tradition der Volksschulpädagogik eine solide Grundlage zu geben suchen gegenüber den Anhängern Herbarts, Pestalozzis, Dittes', Diesterwegs leider vereinzelt dastehen.

Das Lehrbuch der Psychologie (4) von Zühlsdorff legt Gewicht auf die „Verwertung der praktischen Ergebnisse" und widmet daher die „Hälfte der gesamten Ausführungen" diesem Zwecke (S. V). Dabei sollten auch wenigstens die Hauptpunkte der Didaktik erörtert werden (S. VI). Der moderne Standpunkt verrät sich bereits in der bekannten Dreiteilung von Vorstellungs-, Gefühls- und Willensleben, sowie in der dem modernsten Produkt, nämlich der positivistischen sog. Aktualitätspsychologie entlehnten Auffassung der Seele als einer „Summe des gesamten Innenlebens" (S. 2). Der Vf. geht hierin soweit, daß er die Seele fast nie anders als unter Anführungszeichen erwähnt, damit der arme Volksschullehramts-Kandidat ja nie vergessen möge, daß nach den neuesten Errungenschaften der „Wissenschaft" weder er noch die ihm einst anvertrauten Zöglinge ein derartiges „Ding" besitzen.

Wie doch diese „Pädagogen" es eilig haben, die zweifelhaftesten Errungenschaften originalitätssüchtiger Philosophen als ausgemachte Wahrheiten weiterzutragen und damit die Köpfe der zukünftigen Väter und Mütter zu verwirren! Man sollte meinen, daß, wenn es irgendwo als Pflicht erscheint, vor überstürzenden Neuerungen sich zu hüten, dies in der Volksschulpädagogik der Fall sein sollte. Oder glaubt man, der Volksschullehramts-Kandidat werde die ihm eingetrichterte Weisheit sorgfältig für sich behalten? Das hieße sich schlecht auf „praktische Psychologie" verstehen und den allgemein menschlichen Drang verkennen, für die eigene Überzeugung Propaganda zu machen.

Das ganze widerspruchsvolle Verfahren des Vf.s illustriert der Satz: „Der Tradition entsprechend werden wir in unseren Darlegungen die Summe des gesamten Innenlebens unter dem Namen „Seele" zusammenfassen und der „Seele" als zu ihr in ganz besonderer Beziehung stehend den „Körper" gegenüberstellen — den „Körper" als Teil der Außenwelt. „Körper" und „Seele" unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung betrachtend, werden wir die an uns herantretenden Probleme weder rein

psychisch noch rein physisch, sondern im Lichte der Psycho-Physik zu lösen suchen, wobei speziell der experimentellen Psychologie ein tunlichst weiter Raum gewidmet werden soll" (S. 2).

Nicht ganz im Einklang mit jener Dreiteilung steht die Ausscheidung zweier Teile, von denen der eine „das werdende Menschenkind als ein auf Eindrücke (objektiv) reagierendes Individuum", der andere dasselbe als „passiv-subjektiv und aktiv-subjektiv reagierendes" betrachtet. Es liegt hier ein dunkles Gefühl jenes Unterschiedes des psychischen Verhaltens von Erkennen und Begehren zugrunde, das der hl. Thomas als eine verschiedene Weise des Inneseins des sei es der Ähnlichkeit nach oder durch die Hinbewegung zu ihm aufgenommenen Objekts bezeichnet: eine Unterscheidung, die der hl. Thomas in origineller Weise auf das Geheimnis der Trinität anwendet.

Daß der Vf. die „Seele" nicht entbehren kann, ist von selbst einleuchtend, und er behandelt sie tatsächlich als eine in den „psychischen Phänomenen" sich manifestierende Substanz. Naturam expellas furca etc. Mit Recht verwirft er sowohl den Herbartschen Vorstellungsmechanismus, als auch den neuerdings wieder auftretenden Voluntarismus. Unrichtig ist die Auffassung der Wahrnehmung als Empfindungskomplex. Was den Sinnen von außen zugehe, sei nichts als Bewegung (S. 5). Also immer wieder die längst als falsch erwiesene idealistische Theorie der Sinnesqualitäten! Der Vf. hat keine Ahnung, wie es scheint, von dem Widerspruch, der in der Annahme liegt, daß Wahrnehmungen Projektionen von Empfindungen seien, die nach außen verlegt und räumlich gestaltet werden (S. 30). Wie kommen wir zu einem „Außen", wenn Wahrnehmungen Empfindungskomplexe sind, die doch ganz und ausschließlich ein Innen sind?

Die Einteilung der Gefühle konnte dem Vf. nicht gelingen, da er kein Einteilungsprinzip anzugeben weiß; dieses ist aus der Beziehung auf das Formalobjekt zu entnehmen, nämlich auf das Gute und seinen Gegensatz, das Übel, worauf sich auch das Begehren und Wollen beziehen, zu denen sich das Fühlen wie die Ruhe zur Bewegung verhält. Liebe, Haß, Trauer sind wirkliche Arten der Gefühle, nicht aber Ästhetisches, Ethisches, Religiöses. Dies sind Beziehungen auf die Materialobjekte, nicht aber auf das, scholastisch gesprochen, Formalobjekt des Gefühls.

Geistige und sinnliche Gefühle aber unterscheiden sich wie Wollen und (sinnliches) Begehren respektiv durch organische Freiheit oder Bedingtheit. Im Wollen ist die Seele ebenso wie im Denken an kein Organ gebunden.

Wesentlich nominalistisch ist die Begriffstheorie des Vf.s. Die Religion wird einseitig als Gefühlssache behandelt. Die Abhängigkeit von der modernen Philosophie tritt überall zutage, zwar nicht von einem bestimmten System, sondern in der eklektischen Art, wie sie der modernen Pädagogik am besten zuzusagen scheint.

Trotz der praktischen Einrichtung und des Trefflichen im einzelnen können wir deshalb das vorliegende Lehrbuch für katholische Lehrerbildungsanstalten nicht empfehlen.

Das Lehrbuch der Logik (5) von Regener enthält weit mehr, als der Titel: „Elemente der Logik" besagt, nämlich vieles, was in andere philosophische Disziplinen einschlägt, in Psychologie, Ontologie und Naturphilosophie. Wie der Vf. des oben besprochenen Lehrbuches der Psychologie, ist auch R. im Nominalismus befangen, in einem Grade, daß er den Grundbegriff des menschlichen Denkens, den des Seins, als ein bloßes Wort erklärt. Es ist dies das eine Extrem zu dem entgegengesetzten Irrtum der Eleaten und Hegels, die denselben Begriff hypostasieren und damit die Vielheit des objektiv-realen Seins in Schein auflösen. Nicht zu rechtfertigen ist, daß das Urteil vor dem Begriff behandelt wird, obgleich dasselbe den Begriff als sein Element voraussetzt; denn das Urteil ist zwar, psychologisch betrachtet, ein einfacher Denkakt, ein Bejahen oder Verneinen, dagegen vom logischen Gesichtspunkt zusammengesetzt und besteht in Trennung und Wiedervereinigung (Analyse und Synthese) des im Objekt Verbundenen. Es hängt dies zusammen mit dem Mangel an Orientierung über das Objekt der Logik, die es weder mit seelischen noch mit außerseelischen Objekten zu tun hat, sondern mit der von den Denkakten in den Gegenständen des Denkens hervorgebrachten künstlichen Ordnung, dem sog. ens rationis. Leider ist es umsonst, dies den Modernen immer und immer wieder in Erinnerung zu rufen. Das ens rationis, erwidern sie, ist eine scholastische Fiktion; nun gibt es aber für einen Modernen keinen schlimmeren Vorwurf als den, scholastisch zu lehren.

Der Vf. führt alle Schlüsse auf Bedingungsschlüsse

zurück, was entschieden verfehlt ist. Die Mehrzahl der aristotelischen Schlußweisen erklärt er für wissenschaftlich wertlos. Aus Überwegs Logik könnte er sich eines Besseren belehren. Der verhängnisvolle Einfluß Kants macht sich auch in diesem Lehrbuch geltend. Zum Belege diene folgende Erörterung über Raumanschauung, mit deren wörtlicher Wiedergabe wir unser Referat schließen: „Die Raumanschauung ist vor aller Erfahrung gegeben, zunächst in dem Sinne, daß es in der Natur des Geistes liegt, die sinnlichen Eindrücke räumlich zu ordnen. In keiner Weise lernen wir die Raumanschauung, sie ist bei allem, was wir wahrnehmen, schon vorhanden, und wir können uns keinen Zustand unseres Bewußtseins denken, der etwa vor der Raumanschauung vorhanden wäre. Die Raumanschauung ist auch gegeben in dem Sinne, daß wir an eine bestimmt geartete Raumanschauung, an die von drei Dimensionen tatsächlich gebunden sind. Eine vierte Dimension ist für uns unvorstellbar. Insofern als der menschliche Geist selbsttätig die Empfindungen räumlich ordnet, wird der Raum von ihm erzeugt, und nur indem er es tut, ist die Erfahrung möglich“ (S. 47). Eine vierte Dimension ist nicht nur unvorstellbar, sie ist auch unmöglich, weil sie der Natur des Raumes, der nach allen Richtungen ausgedehnt, aber durch Länge, Breite und Tiefe vollständig bestimmt ist, widerspricht. In obigen Worten aber spielen Raum und Raumvorstellung, Objektives und Subjektives wirr durcheinander. Der Grund liegt in der schwankenden Stellung, die der Vf. in der Frage der sensiblen Qualitäten einnimmt. Auch er redet von Empfindungen, „die wir von einem Gegenstande in der Wahrnehmung haben, in den Raum projizieren und zu einem Raumbilde zusammenordnen“ (a. a. O.). Etwas mehr Aristoteles und Scholastik und weniger Kant oder andere Moderne: so ist man versucht, diesen Pädagogen zuzurufen, die ja gewiß das Beste wollen, aber, von fast unüberwindlichen Vorurteilen eingenommen, es nicht am richtigen Orte suchen.

Das „philosophische Lesebuch“ von Dessoir und Menzer (6) liegt nunmehr in zweiter Auflage vor. Zu den Lesestücken der ersten Auflage sind solche aus der aristotelischen Ethik und Politik, aus Sextus Empiricus (dem Vertreter eines empiristischen Skeptizismus), aus Seneca, aus Comte und Mill hinzugekommen. Sie sind als von geringer oder mittlerer Schwierigkeit bezeichnet.

Zu den aristotelischen Bestimmungen über die Tugend (S. 27) ist richtig bemerkt, daß sie „über eine etwas mechanistische, aber übliche Auffassung der A. Lehre hinausführe“ (S. 44). Die Tugendmitte ist im aristotelischen Sinne in der Tat nicht mechanisch gemeint. Ebenso richtig wird die Glückseligkeit, die das Ziel der Tugend bildet, von der Lust unterschieden (S. 45). Eudämonismus ist nicht Hedonismus.

Aus des Sextus „Empirischen Grundzügen“ sind die Tropen (Reden, Gesichtspunkte), aus Seneca der Abschnitt über ein glückseliges Leben ausgewählt, der mit den Hauptgedanken der stoischen Schule bekannt machen soll.

Der Abschnitt aus Comte behandelt „Wesen und Bedeutung der positiven Philosophie“; J. St. Mill hinwiederum spricht sich über das der positivistischen Richtung in praktischer Hinsicht entsprechende Nützlichkeitsprinzip aus. Die Auswahl ist, wie man sieht, für die betreffenden Systeme charakteristisch. Zweifellos wird sich das Lesebuch, in welchem, wie den Lesern des Jahrbuchs erinnerlich, Thomas von Aquin durch einen Beitrag Prof. Commers vertreten ist, auch in dieser neuen vermehrten Auflage zahlreiche Freunde gewinnen, solche, die aus der Quelle schöpfen wollen, ohne imstande zu sein, dies aus den Werken der Philosophen selbst zu tun.

REUE UND BUSZSAKRAMENT.

Die Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis von Reue und Bußsakrament.

(Fortsetzung aus Bd. XXI S. 72.)

Von P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

VI. Die Reue als Disposition.

50. Obwohl der Aquinate die gnadenwirkende Kraft des Bußsakramentes, vor allem der Absolution, so energisch betont und konsequent durchführt, so fordert er doch vollkommene Reue als unerläßliche Bedingung und Disposition von seiten der Seele zur letztgültigen Erlangung der Gnade und Sündennachlassung.