Literarische Besprechungen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **27 (1913)**

PDF erstellt am: **05.06.2024**

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Dr. Franz Xav. Kiefl*: **Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie; eine genetische Darlegung der philosophischen Voraussetzungen im Streit um die Christusmythe.** Mainz, Kirchheim 1911. Gr. 8⁰. XVI, 222 S.

Eine neue Entgegnung auf das vielbesprochene Buch von A. Drews „Die Christusmythe". Vieles ist schon gegen dieses berüchtigte Buch geschrieben worden, und fast hat es den Anschein, als ob die Literatur in dieser Frage immer noch im Zunehmen begriffen sei. Die Inkonsequenzen, die Fehler, ja wir stehen nicht an zu sagen, die Lächerlichkeiten des Drewsschen Elaborates sind eben so zahlreich, daß man schwerlich an ein Ende käme, wollte man allen nachgehen, sie mit ihren Wurzeln aufdecken und widerlegen. Mit Recht überläßt K. diese Aufgabe den protestantischen Theologen als den zunächst angegriffenen. Für den katholischen Theologen ist die Frage „Drews" nicht ein Einzelfaktum, er sieht in ihm vielmehr ein Warnungszeichen, das dem Protestantismus aufgesteckt wird. Denn — so heißt die vom Autor verfochtene These — Drews' Leugnung der Existenz Jesu ist die letzte Konsequenz; die sich mit eiserner Notwendigkeit aus der modernen Kant-Hegelschen Philosophie ergibt. Wer Kant zu seinem Vater und Hegel zum Lehrer hat, der wird, falls er nicht aus der Art schlagen will ein — Christusleugner. Manche blieben zwar dabei stehen, den historischem Christus von dem dogmatischen zu trennen, so Spinoza, die alte Kantschule, Hegel und der linke Flügel seiner Anhänger; ja Schleiermacher, der rechte Flügel der Hegelschen Schule, Neuhegelianer und Neukantianer suchten die Kluft zwischen historischem und dogmatischem Christus wieder zu überbrücken, beide zu verbinden und gemeinsam festzuhalten. Freilich sie gaben bald von dem historischen Jesus viel, fast alles preis, um das dogmatisch liebgewonnene Bild festhalten zu können, oder es schrumpfte der dogmatische Jesus zur Mumie zusammen, deren historische Existenz man froh und sicher zu beweisen hoffte. Allein das waren Männer, die auf halbem Wege stehen blieben. Wer einmal die Hegelschen Sätze zugegeben, „daß der Weltprozeß eine bloße Denkbewegung und die Baumeister der Weltgeschichte lediglich Handlanger der Ideen seien; daß im monistischen Sinn die Geschichte nur das Wechselspiel endlicher Kräfte, der Lebensgang der Menschheit nur die organische Abwicklung der in Wesen und Anlage des Menschen schon beschlossenen Potenzen ist", dem wird der Wert einer jeglichen Persönlichkeit und Individualität zunichte werden, dem wird weder an der geschichtlichen Existenz Jesu noch irgendeines andern Individuums etwas liegen, er wird dieselbe notgedrungen geringschätzen, ja leugnen, wenn er Gedanken bis zu Ende denken kann, er wird von David Strauß, durch die verschiedenen Mittelstufen hindurch zu Hartmann, ja zu Drews kommen und kühn die Existenz eines geschichtlichen Jesus d. h. eines Stifters der christlichen Religion als eine unbeweisbare, unhaltbare Hypothese brandmarken. Für konsequente und logische Denker

gibt es also nur die eine Alternative: entweder bleiben sie bei Kant und Hegel und leugnen die historische Existenz Jesu Christi, oder sie gehen mit Jesus, den die Evangelien und die andern Schriften des Neuen Testamentes und die Tradition als historische Persönlichkeit kennzeichnen, und weisen die Philosophie eines Spinoza, Kant, Hegel, mit einem Worte, die Prinzipien der modernen Philosophie zurück und suchen mit Eucken wieder nach Fühlung mit der Philosophie eines Aristoteles, Augustin und Thomas von Aquin.

Das dürfte in kurze Worte gefaßt der Inhalt vorliegenden Buches sein, das leider nicht immer ganz klar und durchsichtig in seiner Darstellungsweise ist. Vielleicht ist dieser Mangel zu entschuldigen mit der Absicht des Autors, die angeführten Autoritäten möglichst in ihrer eigenen Sprache vorzuführen. Die Tendenz des Verfassers ist klar. Er ist der vollen Überzeugung, daß jeder, der noch einen Funken christlicher Religion in sich trägt, die obgenannte Alternative in seinem Sinne beantworten wird: Auf zu dem historischen Christus, los von den Irrtümern der modernen Philosophie; in diesem Falle ist Ks. Buch nicht nur eine Widerlegung der Drewschen Dichtung, sondern eine wirksame Apologetik des Katholizismus und der aristotelisch-thomistischen Philosophie. Allein man darf begründete Zweifel hegen, ob die Mehrzahl der Leser sich im Sinne Ks. entscheiden wird. Des öftern ist ja schon der Gedanke ausgesprochen worden: Wenn uns Christus nicht mehr modern ist, wenn er nicht mehr mit Luther, Kant und dem germanischen Nationalgeist harmoniert, dann brauchen wir ihn auch nicht mehr von den Toten auferstehen lassen. Wer auf diesem Wege steht, der wird durch Ks. Buch gewiß nicht zur Umkehr bewogen, ja er wird in seiner d. h. in Drews' Position bestärkt werden. Es werden ihm ja in demselben immer und immer wieder der „Scharfsinn", der „weltgeschichtliche Scharfsinn" der Moderne, die „formell klassichen", „geistreichen" Werke, der „ersten modernen bedeutenden" Theologen rühmend vorgeführt. Dadurch muß der unbefangene Leser eine solche Achtung und Hochschätzung der modernen Philosophie und protestantischen Theologie gewinnen, daß es schwer sein wird, am Schlusse ihn von der Haltlosigkeit dieser so hochgepriesenen Moderne zu überzeugen. Auch auf den Vorwurf der Hegelianischen Geschichtsmethode wird sich K. gefaßt machen müssen. Die Geschichte der protestantischen Theologie ist nicht lediglich (wie es die Darstellung des Verfassers vermuten läßt) Entwickung einer von Kant oder Spinoza in die Massen geworfenen Idee. Es waren vielmehr mancherorts ganz andere Dinge, welche Luther in die Opposition gegen die katholische Kirche und moderne protestantische Theologen in die Fehde gegeneinander trieben. Ganz und gar treibt aber der Verf. seine Leser in die Lager seines Gegners, wenn er am Schlusse seiner Abhandlung das „Laienwort" H. Thomas' zitiert, „welches überhaupt das Tiefste und Schönste enthält, was in der Drewsdebatte gesagt worden ist". In demselben heißt es: „Ob es notwendig ist, Jesus historisch eng begrenzt festzunageln, das weiß ich nicht, Jesus ist doch, damit er auferstehen und weiterleben kann, für uns ein geistiges Element geworden, ein mildes Licht, das sich still in die Tiefen der Seelen gesenkt hat". Dieses Wort für das Tiefste und Schönste zu erklären, heißt doch nichts anderes als dem Leugner der historischen Persönlichkeit Christi die Hand zur Brüderschaft reichen.

Rom (S. Anselmo). P. Suitbert Birkle O. S. B.

2. *Dr. Erich L. Schmidt:* **Schopenhauer und die Mystik.** Vortrag gehalten auf dem III. internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg am 2. September 1908. Halle a. S., Marhold 1909. 16 S.

Es muß doch schlecht bestellt sein um die heutige Philosophie, wenn es gestattet ist auf einem internationalen Kongreß der Philosophen solche Denkmale der Ignoranz zu errichten. Daß der Verf. auf dem Gebiete der katholischen echten Mystik nicht bewandert ist, das möchte man ja noch gerne ertragen; allein die Art, wie er mit Eckhart umgeht, die Tatsache, daß er seine ganze Kenntnis von Eckharts Lehren aus Büttners Ausgabe des Textes und (was er nicht anführt) aus dessen Einleitung entnimmt, das muß jeden empören, der Eckhart aus eigener Lektüre oder aus den ernsten Forschungen gewissenhafter Gelehrten kennt. Schopenhauer fußt allerdings auf sog. mystischer moderner Weltanschauung, aber diese moderne Weltanschauung ist himmelweit unterschieden von der echten wahren Mystik, die sich im wesentlichen auch bei dem unverfälschten Eckhart findet.

Rom (S. Anselmo). P. Suitbert Birkle O. S. B.

3. *Karl Konrad Wild:* **Atom und Seele.** Philosophisch-metaphysische Studien. St. Gallen, Selbstverlag des Verf. 1910. 54 S.

Der „Philosoph" ist „ein Mensch der Selbstbestimmung, der sich anmaßt, den Glauben an eine göttliche Weisheit und ihre Offenbarung durch Wunder und Gnadenakte entbehren zu können und nur sich selbst und seinem Gewissen zu folgen" S. 27. Darum predigt der Verfasser eine Moral ohne Gott und ohne Jenseits. Das ist der Hauptinhalt des Büchleins. Daneben ist auch noch die Rede vom Atom mit seinen zwei sich entgegengesetzten Strebungen, dem Drang nach Bewegung und Ruhe, aus dem das ganze All erklärt werden soll. „Wir gelangen in unseren Auseinandersetzungen immer in kühnem Gedankenflug vom Atom zur menschlichen Seele und zurück, es dem Leser überlassend, die zahllosen Mittelglieder der Wirklichkeit wie der Logik selber einzufügen. Wir hätten sonst statt einem dünnen Büchlein hundert und etliche dicke Bände voll zu schreiben. Es handelt sich bei dieser grundlegenden Atomtheorie nicht um die bekannten positiven und negativen Strömungen des Magnetismus und der Elektrizität zum Beispiel, die schon zu den sekundären, komplizierteren Erscheinungen gehören; wir haben uns vielmehr vorzustellen, daß innerhalb jeder dieser verschiedenen Strömungen selbst wieder die beiden sich widerstrebenden Urkräfte enthalten seien, weil diese in jedem Atome wohnen. Das, was hier in Betracht kommt, ist auch nicht völlig zu identifizieren mit dem, was die Physiker Gesetz der Trägheit oder Beharrungsvermögen nennen, sondern in allen diesen Erscheinungsarten liegt das Hemmende teilweise schon in der ursprünglichen begrenzten Bewegungsmöglichkeit, und außerdem wirkt der metaphysische Drang nach dem absoluten Ruhezustand der aufgelösten Atome, ein Drang, der noch keine Ruhe hat und keine Ruhe gelten läßt, trotz aller physischen Trägheit und Beharrung. Drum wandeln selbst die sogenannten Fixsterne" S. 23. Der Verfasser gibt seine Zarathustra-Weisheit orakelartig von sich. Beweise sind bei ihm keine zu finden, außer etwa solche, wie folgender: „Die beiden sich scheinbar widersprechenden Lehren von der Begrenzung der Teilbarkeit des Atoms einerseits und von der Unbegrenztheit des Alls anderseits nehmen unser Denken gefangen, solange wir nicht

aus freiem Willen beide nebeneinander gelten lassen, trotz ihres Widerspruchs. Dann aber sind wir geistig frei; die Gegensätze sind überwunden" S. 29. Metaphysik bedeutet ihm eben die Freiheit von den Gesetzen der Logik und des Widerspruchs. Daß man um diesen Preis auch eine Ethik haben kann ohne Gott und ohne Jenseits, ist schon begreiflich.

Rom (S. Anselmo). P. Jos. Gredt O. S. B.

4. *Dr. med. C. M. Lechner:* **Das Wesen der krankhaften Veränderung.** Eine medizinisch-naturphilosophische Studie. München. Verlag der ärztlichen Rundschau. 42 S.

Der Verfasser, ein praktischer Arzt, der nicht nur auf vitalistischem, sondern auch auf aristotelischem Standpunkt steht und sich in der aristotelischen Philosophie ganz gut auskennt, bestimmt das Wesen der krankhaften Veränderung als „die (vorübergehende oder dauernde) Unfähigkeit der lebenden Substanz, das durch äußere oder innere Gründe hervorgerufene Überwiegen akzidenteller Formen zu verhindern" S. 42. Die Seele als Form des Körpers übt nämlich über alle Teile des Körpers und deren Akzidenzen einen beherrschenden Einfluß aus. Wird nun dieser Einfluß lahm gelegt, so werden die akzidentellen Formen selbständig. Die akzidentelle Selbständigkeit zieht aber die substantielle der verschiedenen Teile nach sich. „So schreitet dle krankhafte Veränderung von der Transformation der Bewegung zur Transformation der Masse fort, um in ihrem letzten Ende aus der anfänglich akzidentellen Veränderung zur substantialen über zu gehen" S. 41. Demselben Gedanken hat auch Rezensent Ausdruck gegeben in dem in diesem Jahrbuch XIX. 4. erschienenen Aufsatz: „Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit der Teile in der belebten und unbelebten Substanz und die Wiederkehr der Elemente in der chemischen Auflösung."

Rom (S. Anselmo). P. Jos. Gredt O. S. B.

5. *A. de Lapparent:* **La philosophie minérale.** Paris, Bloud et Cie. 1910. VI, 313 S.

Das Werk bildet einen Band der Sammlung „Etudes de philosophie et de critique religieuse". Es enthält Abhandlungen de Lapparents (gest. 1908), in denen der große Geologe sich über den Rahmen seiner Detailforschung hinaus zu mehr philosophischer Betrachtungsweise erhebt.

Der erste Teil behandelt die Zusammensetzung des Stoffes und die Kristallographie. De Lapparent vertritt den Atomismus d. h. die Zusammensetzung des Stoffes aus getrennten, von einander abstehenden Atomen. Denn die Zerteiltheit in sich einander berührende Atome wird kaum von jemand behauptet, da ja der Hauptgrund, weshalb man Atome annimmt gerade die Zwischenräume sind, durch welche man die Ausdehnbarkeit und Zusammenziehbarkeit der Stoffe erklären will, und de Lapparent macht wiederholt eben diesen Grund geltend für die Notwendigkeit der atomistischen Zusammensetzung des Stoffes.

A priori wäre auch vom Standpunkt der scholastischen Lehre von Materie und Form gegen eine solche Zusammensetzung der Körpermassen nichts zu sagen. Jedes Atom, als kleinstes Körperchen, bestände alsdann aus Materie und Form. Allein 1. müßte man die Atome als mit Kräften begabt sich denken; denn eine rein mechanische Natur-

erklärung ist, selbst wenn sie auf die Mineralwelt beschränkt wird, sicher nicht zulässig. 2. Wäre die atomistische Zerteiltheit vom lebenden Körper auszuschließen; denn der lebende Körper ist eine Substanz, die substantiellen Einheit würde aber würde durch das Zerteiltsein in Atome zerstört werden; wegen dieser Einheit hängen auch alle Zellen untereinander zusammen durch die protoplasmatischen Brücken. 3. Dürfte man die atomistische Struktur nicht auf das Molekül eines chemisch zusammengesetzten Körpers ausdehnen; dieses Molekül ist eine einzige neue Substanz, entstanden aus der Synthese der Elemente; denn die Formen der Elemente sind in der Sythese untergegangen und es ist eine neue substantielle Form entstanden, welche nun die ganze Masse des Moleküls informiert. De Lapparent selbst will diese substantielle Veränderung in der chemischen Verbindung zugeben, die Weise jedoch, wie er sich über die substantielle Form ausdrückt, (S. 119 ff,) läßt ersehen, daß er bis zur Erfassung dieses philosophischen Begriffes nicht durchgedrungen ist. 4. Dürfte man die Atome nicht durch leere Zwischenräume von einander trennen, weil man alsdann entweder zu einer Fernwirkung seine Zuflucht nehmen müßte oder aber die Wirksamkeit der Atome auf einander rein mechanisch erklären müßte. Man ist somit gezwungen, neben dem atomistisch zerteilten, einen andern, kontinuierlichen Stoff, den Äther anzunehmen, welcher die zwischen den Atomen bestehenden Zwischenräume ausfüllt. Es stellt sich also heraus, daß die atomistische Struktur auch in der Mineralwelt sich nicht durchführen läßt. Allein noch mehr. Der Atomismus ist auch ungenügend, um die Erscheinungen der Verdichtung und Verdünnung des Stoffes zu erklären. Denn zu diesem Zweck zu den leeren Zwischenräumen zwischen den Atomen seine Zuflucht zu nehmen geht nicht an, wie schon gesagt wurde. Nimmt man aber durch Äther angefüllte Zwischenräume an, so bewegt man sich im Kreis herum. Alsdann ist ein Stoff verdünnt durch den Äther d. h. durch den in den Zwischenräumen zwischen seinen Atomen enthaltenen verdünnten Stoff. Er ist umsomehr verdünnt, je mehr er von diesem verdünnten Stoff in sich schließt. Auch die Ausdehnbarkeit und Zusammendrückbarkeit des Äthers, dessen Elastizität bleibt ein unverständliches Rätsel. Die einzig mögliche Erklärung der Verdichtung und Verdünnung ist die scholastische: Das Verdichtet- und Verdünntsein ist eine Beschaffenheit des Stoffes, eine Qualität der Quantität oder Stoffmasse. Die Verdichtung und Verdünnung besteht in einer Veränderung dieser Beschaffenheit; derselbe Stoff, dieselbe Masse kann bald einen größern bald einen kleinern Raum einnehmen. Es ist somit die Atomhypothese überhaupt aufzugeben, denn sie wird grundlos angenommen und leistet nicht das, was sie leisten soll. Atome gibt es nur im Augenblick der chemischen Analyse und Synthese. Alsdann zerreißen die Körper in kleinste Teilchen. Abgesehen vom Augenblick der Analyse und Synthese sind Atome und Moleküle nur virtuell vorhanden, insofern die Natur der verschiedenen Körper es erheischt, daß sie durch die Analyse und Synthese nach ganz bestimmten Quantitätsverhältnissen zerreißen, sich auflösen und verbinden. Der Stoff ist somit kontinuierlich. Ein Zerteiltsein ist nur dann anzunehmen, wenn die Erfahrung ein solches aufweist. Und dies ist der Fall in der kristallisierten Masse. Hier zeigt sich uns erfahrungsgemäß eine Struktur aus getrennten Teilchen, welche die kleinsten unter sich zusammenhängende Kristalle sind. De Lapparent's Darstellung der Kristallographie ist vorzüglich, geeignet einen

Einblick in die Entwicklung und Ausgestaltung der Kristallographie zu geben. Leider fehlen erklärende Figuren.

Der zweite Teil des Bändchens enthält Vorgeschichtliches und behandelt insbesondere die Dauer der Existenz des Menschen in der Vorzeit. De Lapparent stützt sich hier vielfach auf die Veröffentlichungen Obermaiers. Die Existenz des Menschen während der Tertiärzeit ist eine Fabel. Derselbe existierte jedoch während der vierten Periode der Eiszeit und der dieser vierten Periode unmittelbar vorhergehen Interglacialzeit. Energisch geißelt de Lapparent die übereilten, phantastischen und tendentiösen Aufstellungen mancher Geologen und Anthropologen.

Rom (S. Anselmo). P. Jos. Gredt O. S. B.

6. ***Johannes Franz Thöne*: System der Metaphysik mit besonderer Berücksichtigung der Kosmologie.** Entwurf einer realistisch-spekulativen Weltformel. Dresden, Lincke, 1908. 300 S.

Aus diesem Buch spricht ein namenloser Dünkel in einer der Wissenschaft unwürdigen, burschikosen Sprache. Einige Stilproben mögen hier folgen: „Freilich handelt es sich schwerlich um eine Wesensverwandlung, wenn man um ein Uhr nachts in die Kneipe kommt und auf einem bestimmten Platze den Student A sitzen sieht, der singt: Wie ist das Leben doch so schön! und um zwei Uhr nachts den Student B, der singt: Wie ist das Leben doch so schön! Das ist bloßer Platzwechsel" S. 6. „Es ist ja leicht gesagt, die Form werde durch die Wirkursache beigebracht. Aber stellen wir uns das einmal plastisch vor. Ein Chemiker verwandelt durch Einfluß der Elektrizität Sauerstoff in Ozon. Dann ist seine Tätigkeit die Wirkursache. Wo nimmt er nun die Form her? Er hat sie doch nicht in der Tasche. Warum entsteht überhaupt bei Korruption und Generation nicht wieder dieselbe Form wie früher, z. B. beim Verbrennen einer Zigarre statt der Asche nicht sofort wieder eine neue Zigarre, was doch viel praktischer wäre?" S. 107. „Wären Akt und Potenz zwei Bestandteile des Dinges, so wären es chemische Elemente. Ein Chemiker bezw. Metachemiker würde also in seinem Laboratorium ein Stück Messing in diese beiden Teile zerlegen und sie gesondert in zwei Reagensgläschen tun können" S. 275. Der Verfasser kritisiert in pietätlosester Weise Philosophen, Theologen, Kirchenlehrer, kirchliche Entscheidungen. Die Entscheidung des Konzils von Vienne über die Seele als Form des Körpers ist ihm „kaum mehr als ein bloßes Wort" S. 264 vgl. auch S. 249. Herr Thöne ist nicht nur Philosoph; er ist auch Theolog, streift in seinen Auslassungen fleißig das theologische Gebiet und macht Vorschläge zu einer „Reformdogmatik". — Sein System der Metaphysik ist folgendes:

„Es handelt sich um die Aufstellung einer Weltformel: Die drei Grundbegriffe: Materie, Raum, Tätigkeit sind weiter nichts als die sichtbar gewordenen drei Kategorien: Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit. Hieraus folgt, daß sie in innerem logischen Connex miteinander stehen und sich logisch auseinander ableiten lassen. Speziell ist Materie realisierter Raum, d. h. der Raum ist eine Substanz, deren Subsistenz im Möglichsein besteht, und die Materie eine Substanz, deren Subsistenz im Wirklichsein besteht. Die Verwandlung des Raumes in die Materie ist die Schöpfung und dauernde Welterhaltung seitens Gottes (creatio antiqua und deren einfache Fortsetzung als creatio continua). Das Notwendige ist keine dem Möglichen und dem Wirklichen gleichgeordnete Kategorie, sondern nur die Relation zwischen diesen beiden.

Die Verwandlung des Raumes in die Materie ist demnach die Herstellung dieser Relation zwischen Möglichem und Wirklichem — durch das Notwendige, d. h. durch Herstellung der Tätigkeit, die die dritte Kategorie ist" S. 180. Die Möglichkeit kann wirklich werden. Durch die Tätigkeit aber wird sie notwendig wirklich: ist die Notwendigkeit zur Wirklichkeit gegeben. Da das Wirklichsein durch die Tätigkeit ist, so ist das Wirklichseiende notwendig tätig. „Das Tun hält die Materie im Sein. Die Materie existiert nur dadurch als eine Zeitlang dauernde, daß sie Tätigkeiten ausübt; sie würde sofort ins nichts zurücksinken, wenn sie die Tätigkeit einstellte" S. 226. Die Erhaltung der Welt ist somit identisch mit der Herstellung einer fortwährenden Tätigkeit im Stoff, und so muß die Welterhaltung und die göttliche Mithilfe zum Handeln (der concursus generalis) als identisch angesehen werden. Ebenso fallen in der Übernatur gratia habitualis und actualis in eins zusammen. Durch die fortgesetzte Tätigkeit ist der Stoff und dauert er in der Wirklichkeit fort. Diese Tätigkeit aber wechselt in ihrer Art und Weise, und so ist der Stoff bald so bald anders d. h. er ist bald so bald anders tätig, bald wärmend, bald leuchtend usw. — Raum ist juxtapositive Möglichkeit. Die Materie ist die Realisation dieser Möglichkeit. Außer dieser Möglichkeit gibt es eine nichtjuxtapositive Möglichkeit, deren Realisation der Geist ist. Nichtjuxtaposition ist aber Reflexion. Demnach ist der Geist „Realität der Reflexion, wie die Materie Realität der Juxtaposition, beides Verwirklichungen entsprechender Möglichkeiten, die Realisationen entsprechender Räume" S. 259 des juxtapositiven und des nichtjuxtapositiven. „Gott ist seinem Subsistenzmodus nach weder möglich noch wirklich, weil beides Kategorien sind, die nur für das Endliche passen. Gott steht über ihnen, ist ein Drittes von beiden verschiedenes" S. 277. Gott „ist weder Körper noch Geist" S. 287, sondern etwas höheres, unaussprechliches.

Wie man aus dieser Schilderung ersieht, ist Thöne bezüglich der Weltprinzipien Dualist. Gott, dem Weltschöpfer, steht ein ungeschaffenes Substrat, der unendliche, leere Raum gegenüber. Aus diesem bringt Gott die Dinge hervor. Es hilft Herrn Thöne wenig, den leeren Raum als ein bloß Mögliches darzustellen, denn diese Möglichkeit ist keine bloß gedachte, sondern eine in der Außenwelt vorhandene Möglichkeit. „Es handelt sich nämlich gar nicht um einen möglichen Raum, d. h. um einen bloß gedachten, den das denkende Subjekt, wenn es wollte, draußen irgendwie hervorbringen könnte, sondern um einen wirklich vorhandenen Raum, der nur die Eigentümlichkeit hat, daß er die Möglichkeit von dem ist, wozu die Materie die Wirklichkeit ist. Die Quelle vieler Mißverständnisse liegt leider darin, daß der Terminus Möglichkeit eigentlich nicht auf den Raum geht, sondern auf die Materie. Deshalb ist er für den Raum also terminus analogus. Aber über diese Unklarheit von seiten des sprachlichen Ausdruckes muß man hinwegsehen" S. 211. Thöne meint, seinen Gegnern schwebe „stets das Gespenst der objektiven Möglichkeit des Aristoteles d. h. das Gespenst der materia prima, des hypostasierten Begriffes vor. Ja, der ungeschaffene, leere Raum Thönes ist wirklich die materia prima als Gespenst. Die materia prima des Aristoteles ist kein Gespenst, da sie als solche d. h. als nicht aktuierte, bloße Möglichkeit nicht existiert. Die bloßen Möglichkeit Thönes hingegen existiert als solche. Das „Hypostasieren von Begriffen" ist eine Herrn Thöne sehr geläufige Phrase; fast auf jeder Seite seines Buches macht er den Scholastikern das Kompliment, daß sie Begriffe hypostasieren. Wir können Herrn Thöne diese

Ehre nicht antun. Er hypostasiert in seinem „System der Metaphysik“ keine Begriffe, sondern Widersprüche und Phantastereien. Der Begriff des ungeschaffenen, unendlichen leeren Raumes als einer substantiellen Möglichkeit ist in doppelter Weise widerspruchsvoll und als Begriff unvollziehbar. Einmal weil er, als bloße Möglichkeit, doch wirklich vorhanden sein soll, dann weil er, als Raum vor der Körperwelt vorhanden sein soll. — Anstatt über die Scholastik zu schimpfen und Systeme zu konstruieren, täte der Herr Kaplan weit besser seine freie Zeit dazu zu benützen, die Scholastik zu studieren und sich in den Grundbegriffen der Philosophie einigermaßen Klarheit zu verschaffen.

Rom (S. Anselmo). P. Jos. Gredt O. S. B.

7. 1. *Dr. med. H. Herz*: **Energie und seelische Richtkräfte.** Akadem. Verlagsges., Leipzig, 1909. Gr. 8. 105 S.
   2. *Fr. Lieder:* **Die psychische Energie und ihr Umsatz.** Eine Philosophie des Seelenlebens. E. Hofmann & Cie., Berlin. 1910. 8⁰. VII, 411 S.

1. Die erste der genannten Schriften, die beide von den Begriffen der naturwissenschaftlichen Energetik aus das Seelenleben verständlich machen wollen, ist im Grund genommen aus anti-materialistischer Tendenz heraus geschrieben. Hauptabsicht des Verfassers, der Psychiater in Breslau ist, war der Nachweis, daß zwar die Grundbegriffe der quantitaven Energetik für den Aufbau der Psychologie in vieler Hinsicht brauchbar, keinesfalls aber für sich allein ausreichend seien. Es seien neben den arbeitsleistenden Kräften oder Energien noch besondere, Richtung gebende Kräfte, die man Richtkräfte nennen könne, anzunehmen. Schon bei anorganischen Verhältnissen und Vorgängen sei die Annahme solcher Richtkräfte unentbehrlich, um z. B. die Körperbildung, die Struktur der einzelnen Stoffe, besonders der Kristalle zu erklären; besonders notwendig aber sei der Begriff der Richtkraft im Gebiet des Organischen, wo sogar eine eigenartige Über- und Unterordnung zahlreicher Richtkräfte angenommen werden müsse, desgleichen im Gebiet des Psychischen, auf dem die Unzulänglichkeit einer nackten Energetik an allen Punkten klar zutage trete. Den Richtkräften käme dabei die gesetzmäßige Zusammenordnung der Arbeitskräfte oder Energien zu, auf sie wäre die Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit besonders der organischen Gebilde zurückzuführen, aus ihnen die Eigenart des bewußten Lebens mit seinen subjektiven und objektiven Polen zu erklären, bei ihnen auch Licht zu suchen über die aufsteigende Bewegung in der Entwicklung des organischen Reiches von den einfachsten Lebewesen bis hinauf zum Menschen.

Sympathisch berührt in der Schrift die Entschlossenheit, mit der Verf. der Flachheit und Öde der materialistischen Weltansicht entgegentritt. Die generatio aequivoca wird abgelehnt, die Unzulänglichkeit der Atomistik für Erklärung des Seelenlebens betont, die Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit des psychischen, bewußten Geschehens gegenüber dem bloß Körperlichen hervorgehoben. An manchen Stellen klingen die Ausführungen des Verfassers ziemlich stark an Grundlehren der aristotelisch-scholastischen Philosophie an, bisweilen denkt man bei dem Begriffspaar: Energie und Richtkraft unwillkürlich an die scholastischen Korrelate von Materie und Form. Aber das vom Autor entworfene System läßt unbefriedigt. Trotz aller Vorsicht im Einzelnen waltet als Grundton eine mehr naturwissenschaftliche als philosophische

Denkweise. Es werden nicht so sehr metaphysische Erkenntnisse als naturwissenschaftliche Hilfsbegrife und Arbeitshypothesen geboten. Für das spezifisch Seelische werden keine wirklich erklärende Gerichtspunkte gegeben. Beim Versuch, das Erkennen irgend verständlich zu machen, wird gerade dessen wesentlicher Charakter der vitalen Immanenz übersehen. Auffällig ist, daß das intellektuelle Erkennen und das ihm entspringende Wollen so gut wie gar keine Beachtung findet, trotz der Stellungnahme gegen den Materialismus; die Hypothesen des Verf. überwinden eben den Materialismus keineswegs und vermögen daher dem spezifisch Geistigen nicht gerecht zu werden. Auch die höheren geistigen, sittlichen, religiösen Aufgaben des Menschen finden trotz der gegenteiligen Hoffnung des Verfassers keine befriedigende Begründung; zu einem festen und überzeugenden Pflichtbegriff läßt sich von den Richtkräften aus nicht gelangen; es fehlt schon die unentbehrliche Sicherung der menschlichen Willensfreiheit.

Bemerkt sei, daß S. 20, 3. Abschnitt ein ganzer Satz verdorben und der Gedankenzusammenhang dadurch unterbrochen ist.

2. Was das an zweiter Stelle genannte Werk Franz Lieders bieten will, ist im Titel angegeben. Vor allem handelt es sich um eine Philosophie des Seelenlebens, wobei der zweite Teil des Wortes besonders zu unterstreichen ist: nicht eine Erforschung dessen, was in der Psyche statisch ist, nicht eine Analyse der Kräfte und Eigentümlichkeiten der Seele je für sich und nach logischem Schema will hier vorgelegt werden; vielmehr möchte der Verf. der Seele von der Seite ihrer vollen Lebensbetätigungen nahe kommen, er will die Dynamik des seelischen Lebens in seinem tatsächlichen Ablauf, in seiner fortschreitenden Entwicklung und stetigen Komplizierung bei Individuum und Menschheit herausarbeiten und verständlich machen. Das leitende Motiv entnimmt er dabei der gegenwärtig auf naturwissenschaftlichem Gebiet so bevorzugten Energetik; und zwar behandelt er nicht so sehr die Frage, was denn die psychische Energie eigentlich sei, sondern wie sie sich umsetze, wie sie aus einer Form und Lage in eine andere übergehe und so die Lebensprozesse und mit ihnen das Bewußtsein auslöse und vorwärtstreibe.

Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Der erste behandelt die psychologischen Grundtatsachen: Gefühlsleben, Willensleben und Denken vom energetischen Standpunkte aus, während der zweite die gewonnenen Resultate auf die Gebiete der Logik und Erkenntnistheorie zu übertragen sucht.

Von weitverbreiteten psychologischen Anschauungen abweichend, statuiert der Verf. einen grundlegenden Unterschied zwischen Seele und Bewußtsein. Er tritt dafür ein, daß das Seelische keineswegs sich im Bewußtsein und den Bewußtseinstatsachen erschöpfe. Die Seele ist ihm der Inbegriff aller psychischen Energie. Diese Energie ist aber doppelter Art: potentielle Energie ist diejenige seelische Realität, welche psychische Arbeit zu leisten vermag, aktuelle Energie ist die Form der tatsächlichen psychischen Arbeitsleistung selbst. Dem Gebiet des Bewußtseins gehört nur die aktuelle Energie an. Aktuelle Energie aber ist nichts anderes als im Umsatz befindliche Energie. Alles seelische Geschehen ist letzten Grundes ein Umsatz psychischer Energie. Dieser Umsatz aber ist begründet in der allgemeinen Tendenz der Energiekomplexe, zum Ausgleich aller gegebenen Niveaudifferenzen und Spannungsunterschiede zu gelangen. Daher ist die Voraussetzung zu psychischem Geschehen das Hervorbringen von solchen Spannungsunterschieden oder Niveaudifferenzen: es müssen in der Seele Energiekom-

plexe aufgebaut werden, durch deren Abbau psychische Prozesse ermöglicht sind. Solche Niveaudifferenzen werden zunächst in schwachem Grade durch die Einwirkungen und Prozesse physiologischer Art bewirkt. Für den Verlauf und die Steigerung des psychischen Gesamtumsatzes aber ist es von grundlegender Bedeutung, daß die also hervorgebrachten psychischen Akte nicht etwa in ihrer momentanen Realität, sondern in den von ihnen hinterlassenen Dauerwirkungen ihre Hauptbedeutung haben. Alles psychische Geschehen, so lautet ein Hauptsatz Lieders, hat Dauerwirkungen; es hinterläßt Folgen, die für weitere Geschehensmöglichkeiten bestimmend sind. Diese Folgen, die als psychische Arbeit bezeichnet werden, sind doppelgegensätzlicher Art, insofern sie stets nicht nur zu besten psychischen Umsatzweisen hindrängen, sondern auch von anderen ebenso bestimmten Akten mehr oder weniger kräftig abhalten. Manche dieser Folgen sind umkehrbarer Art: die Energie ist durch den Umsatz in solche Form und Lage gebracht, daß sie abermals zu aktueller Betätigung kommen kann. Andere Folgen der psychischen Akte sind nicht umkehrbar: die umgesetzte Energie bleibt für immer in der einmal erworbenen Form und Lage. Da aller Energieumsatz solche nicht umkehrbare Folgen hat, gibt es im Gebiete der psychischen Energie wie in dem der physischen eine fortschreitende Energieentwertung oder Entropie, die jedoch bis zu einem gewissen Grade für die Funktionen höheren Geisteslebens eine günstige, ja notwendige Voraussetzung ist. Ihrem Wesen nach ist die psychische Energie schließlich nichts als eine Form, in welche die physiologische und letztlich physische Energie umgesetzt worden ist. Dieser Energieumsatz ist bedingt durch eigenartige Widerstände, die den physiologischen Energieströmen im Nervensystem, spez. im Zentralorgan desselben entgegentreten. — Die skizzierten Auffassungen werden vom Verf. auf den verschiedenen Gebieten des Seelenlebens näher entfaltet und entsprechend den besonderen Tatsachen der einzelnen Gebiete in verschiedener Weise modifiziert und determiniert. Bei dieser Durchführung seiner Ansichten im Einzelnen bekundet Lieder ausgedehnte psychologische Kenntnisse und unleugbar reiche Lebenserfahrung. Aus seinem eigenen Leben weiß er manche interessante Beobachtungen aufzuführen, um damit seine Sätze zu illustrieren. Interessant und berücksichtigungswert sind vom allg. psychologischen Gesichtspunkt aus seine Mitteilungen über die sog. Pseudohalluzinationen (234 ff). Viele Einzelfragen, die oftmals eine enge Berührung mit Problemen und Aufgaben des praktischen Lebens haben, werden im Lauf der Darstellung behandelt und in ein interessantes Licht gerückt. Dabei verfügt der Verf. über eine einfache, klare Schreibweise, welche die Lektüre nach Einprägung gewisser terminologischer Besonderheiten leicht macht.

Wollten wir ein allseitiges Urteil über den Inhalt des Buches abgeben, so müßten wir viele Seiten ausfüllen, Um bei den Hauptpunkten zu bleiben: wir glauben, daß man in der Tat beim menschlichen (und tierischen) Seelenleben mehr oder weniger durchgängige Analogien zu den Gesetzen der physischen Energiemassen konstatieren und daher das seelische Leben in der Terminologie der Energetik beschreiben kann. Wir glauben auch, daß die psychischen Dauerwirkungen von tiefster Bedeutung fürs Seelenleben und seine Entwicklung sind. Nur scheint uns die Bedeutung dieser Dauerwirkungen bisher nicht so unbeachtet geblieben zu sein, wie der Verf. öfters in seinem Buche und auch in einer „Berichtigung“ zu Gutberlets Rezension (Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft XXIV (1911) 143 f.) versichert. In Frankreich

arbeitet z. B. Henri Bergson seit Jahrzehnten an einer eigenen Philosophie der Dauer und Dauerwirkungen. Und die Scholastik hat in ihrer Lehre vom Habitus seit vielen Jahrhunderten, an Aristoteles anschließend, die Dauerwirkungen im Seelenleben berücksichtigt. — Gegen die Ansicht des Verf., daß die Wirkungen der psychischen Tätigkeiten stets von doppel-gegensätzlichem Charakter seien, also nicht nur positiv etwas setzen, sondern auch als besondere Wirkung und als positive Leistung die Ausschließung von anderen möglichen Erscheinungen bewirken, gegen diese Ansicht haben wir keine prinzipiellen Bedenken, halten sie aber im allgemeinen für unnötig, da eben die Setzung des einen Aktes (Habitus) die Nichtsetzung vieler anderen ohne weiteres ergibt. In manchen besonderen Fällen mögen besondere Gründe für jene Annahme vorliegen. Etwas verwandt ist diese Lehre mit dem Axiom der Scholastik: habitus contrarii (qualitates contrariae) se invicem expellunt ex eodem subiecto.

Die energetische Betrachtung vermag in vielen Dingen den Verlauf des Seelenlebens anschaulich und verständlich zu machen; aber sie versagt, wo es sich um die Erklärung der Natur dieses Lebens und seiner Funktionen handelt. Lieber weiß denn auch tatsächlich nichts herbeizubringen, was den Bewußtseinscharakter unseres Fühlens, Erkennens, Wollens irgend verständlich machte; was besonders auffällig ist: die Willensfreiheit wird nicht einmal erwähnt, obgleich von Willensakten, Motivierungen, Zielsetzungen u. dgl. oft und ausführlich die Rede ist. Gerade die Tatsache der Willensfreiheit macht eine psychologische Energetik, die alle Seelentätigkeiten auf bloßen Umsatz von Energie und die damit gegebenen Dauerwirkungen zurückführt, zu einer unmöglichen Sache. Immerhin mögen energetisch beschreibbare Phänomene auch die freien Willensakte begleiten, wie sie auch die Verstandesfunktionen begleiten: im Einzelnen läßt sich darüber meist nichts Genaues durch Beobachtung ausmachen, wohl aber wird der unlösbare Zusammenhang aller geistigen Funktionen mit sinnlichen und damit mit organisch-physiologischen Vorgängen, welch letztere allerdings energetischer Natur sind, dafür angerufen werden können, daß es sich so verhält. Dieser Zusammenhang der geistigen Funktionen mit der Körperlichkeit ist auch Grund und Erklärung dafür, daß wohl alle Seelenvorgänge eine energetische Seite aufweisen, ohne doch bloß Energieumsatz zu sein.

Eine mechanisch-materialistische Auffassung des gesamten Seelenlebens ist das Ergebnis des Psychoenergismus, wie ihn L. vertritt. Eine solche Auffassung aber ist unannehmbar. Und unannehmbar ist auch die erkenntnistheoretische Grundlage, die der Auffassung im vorliegenden Werk gegeben ist. Obgleich im Verlauf der Darstellung mehrfach Äußerungen vorkamen, die auf Anerkennung einer transsubjektiven Realität zu deuten scheinen, wird im Schlußkapitel „Erkenntnis und Wahrheit", dem Wahrheitsbegriff nur eine rein subjektive Bedeutung zugeschrieben. Zweckmäßigkeit und Brauchbarkeit einer Lehre sind die letzten und einzigen Kriterien des Wahren. Damit lenkt der Verf. in die pragmatische Richtung der Philosophie ein, mit welcher auch andere Energetiker der Gegenwart unleugbare Verwandtschaft haben. Der Pragmatismus aber führt in logischer Konsequenz zur Leugnung aller Wahrheit und Wissenschaft.

Abtei Erdington, Birmingham (England). P. Daniel Feuling O. S. B.

8. *Paul Volkmann:* 1. **Materialistische Epoche und monistische Bewegung.** — 2. **Naturwissenschaften und Monismus.** — 3. **Eigenart der Natur und Eigensinn des Monismus.** Leipzig, Berlin. Teubner.

Prof. Volkmann bespricht in den drei oben genannten Vorträgen (1909) das Verhältnis von Monismus und Naturwissenschaft vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus. Ohne uns mit seiner Erkenntnistheorie identifizieren zu wollen, halten wir seine Bemerkungen doch für zutreffend genug, um sie wenigstens nachträglich zu referieren.

In seinem ersten Vortrage hebt Volkmann hervor, daß der Materialismus zu seiner Grundlage die Übertragung der astronomischen Ideen vom Planetensystem auf den Mikrokosmos der Atome und Moleküle habe, daß aber bei keiner der großen Entdeckungen in der Physik und Chemie diese Verbindung eine Rolle gespielt habe, daß überhaupt der dem Materialismus zugrunde liegende Gedanke an den Grenzen seiner Leistungsfähigkeit angelangt sei. Der Monismus (als Geburtsjahr wird 1890 angegeben) erscheint als Suchen nach einer intellektuellen und religiösen Einheit, wobei aber jeder seine eigene Meinung haben darf und soll. Volkmann vermißt beim Monismus neue positive Standpunkte; statt dessen bemühe man sich sehr naiv, jede bedeutende wissenschaftliche Leistung der Gegenwart als Bestätigung und Bekräftigung monistischer Anschauungen in Anspruch zu nehmen (S. 18). Der Tendenz des Monismus widerspreche die Verschiedenheit und die kritische Arbeitsmethode der einzelnen Zweige der Naturwissenschaft. Er charakterisiere sich als Verwechslung intellektueller und künstlerischer (gestaltender) Momente (S. 22). Die richtige Mitte zwischen Materialismus und Monismus halte der von Kant inspirierte naturwissenschaftliche Phänomenalismus, fortschreitende Prüfung unserer „bildlichen" Naturerkenntnis mit Hilfe streng wissenschaftlicher Methoden (S. 12).

Dieser Gedanke wird im zweiten Vortrage weiter ausgeführt. Volkmann setzt mit einer Kritik des bekannten Vortrages von A. Ladenburg ein, den er als zum Fenster hinaus gehalten bezeichnet. Dann bespricht Volkmann entsprechend dem Untertitel seiner Schrift die Fähigkeit der Naturwissenschaft zur Bildung einer Weltanschauung. Sonderbarerweise vertritt er die Ansicht, daß nicht so sehr den biologischen Disziplinen als vielmehr der Physik ein unmittelbarer Einfluß auf die Weltanschauung zukomme (S. 12). Wir verstehen dies, wenn wir vernehmen, daß sich das Studium einer erkenntnistheoretischen Ausbeutung der Physik als besonders bedeutsam und ergiebig gezeigt habe (S. 15). Weltanschauung wird also so ziemlich mit Erkenntnistheorie gleich gesetzt. Wir halten aber die Ausbeute aus der Physik für die eigentliche Erkenntnistheorie für ziemlich unbedeutend, die besonders hervorgehobene Empfehlung der Induktion (S. 16 ff.) ergibt sich aus allen Wissenschaftszweigen. Wir halten es aber für beachtenswert, daß ein Naturforscher die Fähigkeit der Naturwisssenschaft für die Bildung einer Weltanschauung sehr gering einschätzt.

Volkmann hält nun von seinem Standpunkt aus strenges Gericht über den Monismus, besonders über den „vulgären" Monismus (S. 18 ff). Seine Vertreter, Haeckel miteingeschlossen, seien mit ganz wenigen Ausnahmen keine Philosophen, ihre Ideen unfertig und unreif. Volkmann bezeichnet es besonders als Unfug, wenn Gebildete, die nicht Naturforscher sind, sich unter Bezugnahme auf die Naturwissenschaften berufen fühlen, in der Anwendung des Entwicklungsgedankens als Führer aufzutreten, ja er nennt die Ansicht, „daß der entwicklungs-

geschichtliche Gedanke mit seiner Herkunft gerade in den Naturwissenschaften seinen erkenntnismäßigen Ursprung haben soll" einen verhängnisvollen Irrtum der Gegenwart (S. 21). Wir können dem nur zustimmen. Volkmann schließt darum mit den Worten: „Gerade die Physiker der Gegenwart dürften so gut wie einstimmig sich dagegen verwahren, den „monistischen Unfug" mitzumachen (S. 24).

Noch energischer rückt Volkmann dem „Eigensinn des Monismus" in seinem dritten und besten Vortrag zu Leibe. Er unterscheidet eine naive, klassische und kritische Naturwissenschaft (S. 10), je nachdem zum erstenmal Forschungen gemacht oder bereits gewonnene Theorien verwertet oder aber zur Lösung offener Fragen verwendet werden. Als charakteristisch für die kritische Höhe führt V. die Erkenntnis an, daß die Mechanik nicht gesondert von andern Teilen der Physik hingestellt werden könne. Aber auch auf ihrer Höhe sagt uns die Naturwissenschaft nichts von der Natur der „Natur".

Nur der eigensinnige Monismus will davon etwas wissen. Er steht darum überhaupt außerhalb der Wissenschaft. Er ist „von Bildungsphilistern ersonnen und kann dementsprechend auch nur Bedürfnissen von Bildungsphilistern genügen" (S. 29),[1] seine Geschichte ist eine Geschichte des Irrtums (S. 23), seine Werkzeuge erscheinen den Hilfsmitteln und Instrumenten der Wissenschaften gegenüber roh und plump, er „kann in dem Spiegel, in dem er die Natur betrachtet, gar nichts anderes als optische Verzerrungen erblicken" (S. 31). Dieses Vernichtungsurteil gegenüber dem Monismus findet auch die Scholastik von ihrem Standpunkt aus als gut begründet, mit der einen Reserve, daß das letzte Wort nicht der Naturwissenschaft, sondern der Philosophie zusteht.

Rom. P. Reginald M. Schultes O. P.

9. ***J. Bricout:*** **L'Histoire des religions et la foi chrétienne.** Paris. 128 p. (Collection „Science et Religion", Bloud).

Die kleine Schrift von Bricout ist gegen den „Orpheus" von Reinach gerichtet. Wie dieser alle Schwierigkeiten der vergleichenden Religionswissenschaft zusammenfaßt, so will Bricout im allgemeinen ein für allemall die perfide Mache desselben aufdecken und seine gefährlichen Irrtümer widerlegen. (p. 6.)

Im ersten Kapitel (p. 7—32) spricht der Verf. der Schrift die Vertrauenswürdigkeit damit ab, daß sie aus Haß und aus Rache wegen Dreyfus geschrieben sein soll und vor allem darauf ausgehe, die Katholiken lächerlich zu machen. So findet denn Reinach sowohl in den heidnischen Religionen wie auch im Juden- und Christentum nichts anderes als Animismus, Fetischismus, Totemismus usw. (1. und 3. Kap.), ja im 5. Kapitel (Natur und Zukunft der Religion) definiert er dieselbe: „Un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés" (p. 97). Das über die katholische Kirche handelnde 4. Kapitel ist ein geradezu widerlicher haßerfüllter Ausfall. Reinach ist denn auch von fachmännischen Gelehrten abgelehnt worden (siehe Bricout p. 80,

[1] Als Beispiel kann die zur Rezension eingesandte Schrift von F. Volkmann gelten: „die Reichweite menschlicher Kräfte". Die Schlußfolgerung lautet: „Es finden durch den Einfluß des Gemütes in unserem Erkennen, nach allen Seiten Erweiterungen über das Sehen hinaus statt und überall kommt Zusammenhang und Einheit zur Geltung. Es strebt also alles darnach, sich im Monismus zu vereinigen" (S. 32,

96 etc.). Bricout selbst faßt sein wohlbegründetes Urteil in die Worte zusammen: „Oeuvre pseudo-scientifique et malfaisante" (p. 123).

Rom. P. J. Vosté O. P.

10. ***Dr. Fr. Walther:* Vernünftiges Christentum.** Ein moderner Unterricht in dem alten lutherischen Glauben. Stuttgart, 1910. 8⁰. 120 S.

Der Verf. entwickelt an der Hand des „apostolischen Glaubensbekenntnisses" den alten lutherischen Glauben. Seine Darstellung geht dahin, daß die Lehren und Einrichtungen des positiven Luthertums der Vernunft entsprechen, ungeachtet einiger Übelstände, die damit verbunden seien (Staatskirchentum usw.). Zugleich wird betont, daß die jeweilige katholische Gestaltung der Lehre und des Kultus einer gesunden Einsicht widerspreche. Wir antworten aber umgekehrt: Was W. als „vernünftig" beweist, ist alter katholischer Besitz; was er als „katholisch" abweist, ist zumeist entstellte Lehre, für den Rest versagt der Beweis sowohl aus Vernunft wie aus der Schrift völlig; für den spezifisch „alten lutherischen Glauben" vermag er nur solche Konvenienzgründe zu erbringen, die bereits die Vernünftigkeit der lutherischen Auffassung voraussetzen. Immerhin begrüßen wir es, daß W. in manchen Fragen des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens deren Vernünftigkeit gegenüber dem seichten Rationalismus unserer Zeit mit Geschick und Erfolg dargetan hat. Manche seiner Ausführungen können sehr passend auch für die Apologie des wirklichen Katholizismus Verwendung finden.

Rom (Collegio Angelico). P. Reginald Schultes O. P.

11. ***Dr. K. Ziesché*: Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne.** (Separatabdruck aus Weidenauer Studien, 4. Bd.) 1911. 80 S.

Dr. Ziesché fügt seiner Untersuchung über „Verstand und Wille beim Glaubensakt" (speziell nach Bonaventura) eine systematische Darstellung der Sakramentenlehre Wilhelms von Auvergne hinzu, als einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Theologie des Mittelalters, speziell der Frühscholastik. Besonders lehrreich ist die Darstellung der Ehe- und Bußlehre. Wilhelm ist offenkundig ein Vertreter des sog. Augustinismus, der später durch Thomas von Aquin eine so gründliche Korrektur erfuhr. Auf eine historische Würdigung verzichtet Ziesché. Sonderbarerweise wird Wilhelm von Auvergne weder bei Schwane noch bei Harnack erwähnt, umsomehr kann man auf die Würdigung bei Grabmann gespannt sein; eine knappe Schilderung der Methode bietet Z. S. 5 f.

Rom. P. Reginald M. Schultes O. P.

12. ***Franz Rett:* Zur Frage über Materie, Form und Spender der Sakramente und die Gewalt der Kirche darüber.** (Separatabdruck aus Weidenauer Studien, 4. Bd. S. 273—332.) Wien 1911.

Retts Untersuchung wendet sich besonders gegen die Ansicht von Fr. Schmid, wecher der Kirche eine Dispositions- oder Determinationsgewalt inbezug auf Form, Materie und Spender der Sakramente zuschreibt, wenn auch nicht inbezug auf den eigentlichen Kern derselben. Gegenüber dieser Hypothesen-Theologie betont Rett mit Recht, daß sich alle offenen Fragen auch ohne Annahme jener Hypothese lösen lassen. Bezüglich der Firmung und letzten Ölung ist ihm der Beweis auch gelungen;

bezüglich der Weihe befriedigt der Verf. nicht, und inbezug auf die Ehe verfällt er selbst auf eine singuläre Hypothese, die der sicheren Lehre über Materie und Form der Sakramente widerspricht. In besonderer Weise greift Rett die thomistische Lehre über die Materie des Bußsakramentes an. Wir beschränken daher unsere Kritik auf die Partie über Ehe- und Bußsakrament.

Rett vertritt die Ansicht, daß bei der Eheschließung die Kontrahenten nicht Spender des Sakramentes seien, sondern daß die Sakramentalität von selbst, ohne daß die Kontrahenten es beabsichtigen, in alleiniger Voraussetzung des Taufcharakters zum giltigen Vertrage hinzutrete (S. 330 f.). Damit behauptet aber Rett ein Sakrament ohne eigentliche Materie und ohne jede wahrnehmbare Form sowie ohne Spender. Die von Rett vorgebrachten Beweise erledigen sich alle durch eine konsequente Würdigung des kontraktlichen Charakters der Eheschließung. Rett frägt: „Wo findet sich bei den anderen Sakramenten ein Beispiel, daß eines derselben nachträglich giltig wird, wenn das äußere Zeichen längst vergangen ist? Ferner: daß ein soches giltig wird in dem Augenblicke, da der Spender gar nicht daran denkt und gar nichts dazu beiträgt?" (S. 328.) Die Antwort liegt doch nahe. Abgesehen davon, daß eine nachträgliche Wirksamkeit auch bei anderen Sakramenten eintritt, kann ein Kontrakt eben seiner Natur nach auch dann giltig werden, wenn die (mündliche) Vereinbarung bereits vorüber ist; er kann giltig werden, ohne daß die Kontrahenten weiter darüber nachdenken (ein bedingter Vertrag bei Eintreten der Bedingung), ja sogar gegen den Willen der Kontrahenten. Da nun das Ehesakrament den Vertrag voraussetzt, richtet sich das Eintreten der Sakramentalität nach den Bedingungen der Giltigkeit eines Vertrages. Daraus ergeben sich für das Ehesakrament ganz eigenartige Konjunkturen, weshalb die oben angeführte Frage Retts ohne Bedeutung ist. Eine bereits geschehene Ablution kann allerdings nicht später noch eine Ablution werden, ein in Essig verwandelter Wein ist nicht mehr Wein, darum kann eine Taufe oder Konsekration nur im Augenblicke der Ablution oder des Vorhandenseins von Wein eintreten; ein anfänglich ungiltig gesetzter Vertrag kann aber nachträglich giltig und darum später sakramental werden. Das weitere Argument Rett's, daß unter Umständen das Ehesakrament zustande kommen kann, ohne daß die Kontrahenten die Absicht haben, ein Sakrament zu spenden oder zu empfangen, beantworten wir damit, daß nach dem gesetzgebenden Willen Christi jeder wirkliche Ehekonsens von Getauften auf das Sakrament hingeordnet ist, also Ehekonsens und sakramentale Intention unzertrennbar verbunden sind, — über den Fall einer absichtlichen Ausschließung des Willens zum Sakrament berichtet jedes Lehrbuch —. Ein Analogon haben wir in der staatlichen Gesetzgebung. Jeder Vertrag untersteht ohne weiteres den dafür erlassenen staatlichen Verfügungen. Diese durch den Willen Christi gegebene Hinordnung des Ehekonsenses auf das Sakrament ist auch das in der Ansicht Retts einzig Berechtigte. Mit nichten ergibt sich aber daraus, daß die Kontrahenten nicht die Spender seien, eher folgt daraus das Gegenteil. Richtig ist auch die Folgerung Retts, daß die Kirche keine Dispositionsgewalt über die Materie und Form des Sakramentes der Ehe habe.

Rett bestreitet ferner, daß die Akte des Poenitenten die materia proxima des Bußsakramentes seien. Hören wir seine Gründe. Der erste (S. 299 f.) beruht auf einer irrigen Interpretation des Catech. Romanus. Wenn dieser sagt: (hi actus) „eius generis materia non sunt, quae

extrinsecus adhibeatur", so sagt er offenbar, daß die Akte des Pönitenten keine außerhalb des Subjektes vorliegende Materie, wie z. B. Wein und Brot, seien; nicht aber sagt er, daß sie keine wahrnehmbare Materie seien, wie Rett interpretiert. Damit fällt auch das Bedenken, daß es kein Sakrament ohne sinnfällige Materie geben könne, da die inneren Akte des Poenitenten sinnfällig geäußert werden, wenigstens in der Beichte. Ein zweites Argument läuft auf eine Wortklauberei hinaus. Wenn das Tridentinum die Akte des Poenitenten partes poenitentiae nennt, so ergibt der Zusammenhang, daß es nicht (nur) die virtus, sondern (auch) das sacramentum poenitentiae darunter versteht. Als dritter Grund wird angeführt, daß die Dispositionsakte keineswegs die Befreiung von den Sünden bezeichnen und sie auch nicht kausal bewirken. Diese Behauptung ist doch bereits längst widerlegt. Vgl. unser: „Reue und Bußsakrament" (III. die Reue als Sakrament, S. 21—30). Nicht viel ernster ist der vierte Grund zu nehmen, daß nämlich nach der thomistischen Lehre der Poenitent Mitspender des Bußsakramentes wäre. Mit gleichem Rechte könnte man behaupten, der Öl-, Wein-, Hostien- oder Wasserlieferant sei Mitspender der Firmung resp. hl. Ölung, der Eucharistie, der Taufe! Der Poenitent setzt oder „liefert" ja allerdings die Materie des Bußsakramentes; die von ihm gesetzten Akte werden aber erst durch die Absolution formell und aktuell Teile des Bußsakramentes, ähnlich wie das Wasser erst im Augenblick der Ablution aktuelle Materie der Taufe wird. Darum ist auch der Priester der einzige Spender. Damit ist zugleich der fünfte Einwand erledigt, daß nämlich Anklage, Zeugenschaft formell nur vor dem Richter geschehen können. Das geschieht ja auch in der Beichte und der Absolution. Wenn Rett sagt, daß die Akte des Poenitenten durch die richterliche Kenntnisnahme zur materia proxima werden, so lassen wir das im oben angegebenen Sinne gerne gelten. Aber nicht die ganz unlogische Folgerung: also sei die applicatio compunctionis ad claves die materia proxima (S. 303). Der Schluß kann doch offenbar nur lauten, daß die actus als applicati nur formell aktuell die materia proxima seien. Rett sagt weiter, das Bußsakrament sei ein Gericht; dazu genügt aber, daß die Absolution ein richterlicher, vor Gott giltiger Spruch sei. Rett übertreibt die Analogie. Über den Fall der Bewußtlosigkeit des Sünders und die damit zusammenhängenden Fragen siehe die vortreffliche Studie von H. Strohsacker, zur Notwendigkeit des Bußsakramentes in „Theol.-prakt. Quartalschrift" 1910 und 1911.

Rom. P. Reginald Schultes O. P.