

# Litterarische Besprechungen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **4 (1890)**

PDF erstellt am: **17.09.2024**

## **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.library.ethz.ch)

<http://www.e-periodica.ch>

## LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

**Dr. Ernst Melzer, Die theistische Gottes- und Weltanschauung als Grundlage der Geschichtsphilosophie.**  
Neisse 1888. 8<sup>o</sup> 80 S.

Die uns vorliegende Schrift bewegt sich ganz auf dem Boden der Güntherschen Philosophie. Sie will nur eine Grundlage für die Geschichtsphilosophie abgeben. In der That geht sie auch nicht über die allgemeinen philosophischen und theologischen Voraussetzungen hinaus. Sie bietet mehr einen kurzen, verständlichen und klaren Abriss der Güntherschen Philosophie, als eine philosophische Durchdringung des positiven Geschichtsstoffes.

Das erste Kapitel gibt die anthropologischen, das zweite die theologischen Principien einer Geschichtsphilosophie, die sich im ganzen nur mit Sünde und Erlösung, Kirche und Staat und der geschichtlichen Bedeutung des Christentums befaßt.

Die Günthersche Philosophie hat, wie überhaupt die nachkantische, die Tendenz, deduktiv und analytisch die Wissenschaft von der Welt, von Gott und den Menschen sich entwickeln zu lassen. Differenzierung, Kontraposition und Synthese sind die Formeln, mittelst deren sowohl der göttliche Lebensprozeß als die Entstehung der Welt begriffen werden will, wie bei Hegel Thesis, Antithesis und Synthesis. Gott Vater ist die Position, der Sohn die Kontraposition und der hl. Geist die Synthese, die Natur ist die Position, der Geist die Kontraposition und der Mensch die Synthese. Es ist richtig, soll keine bloße starre Einheit, nicht ein absolutes Eins bestehen, soll im Ersten und Letzten ein reiches Leben und lebendige Fülle wohnen, dann muß sich das eine Wesen in verschiedenen Momenten, Prozessen und Relationen entfalten oder eine Vielheit von Ideen oder persönlich seienden Wesen in sich hegen. Dies sagt uns die Vernunft. Allein, daß gerade die inneren göttlichen Lebensmomente und Relationen drei und die Prozesse zwei sein müssen, daß diese Prozesse, *filiatio* und *spiratio*, in dem Sohne und dem hl. Geiste, in göttlichen Personen gleichsam gipfeln und sich abschließen, daß das Absolute mit schöpferischer Macht aus nichts eine Fülle von für sich seienden Wesen und unselbständiger Stoffe erschafft, das sagt uns die Vernunft a priori nicht. Dazu bedürfen wir der Offenbarung und der Erfahrung. Ferner sagt uns die Vernunft, daß Person und Wesen, Idee und Einzelding verschieden sein müssen, aber was näherhin das Verhältnis sei, ob reale oder ideelle Unterscheidung, oder ob zwischen Natur und Geist ein kontradiktorischer oder konträrer Gegensatz bestehe, was endlich der Gesichtspunkt, das *εἶδος* ist, in welchem sich ihre Unterschiede bewegen, das vermag eine apriorische Betrachtung nicht zu lehren. Daß die theologische und kosmische Entwicklung eine dialektische, in Antithesen sich bewegende sei, dafür ist kein Grund einzusehen. Der immanente Lebensprozeß Gottes ist mit dem Weltprozeß gar nicht zu vergleichen. Ein Abbild des inneren Wesens Gottes findet sich in den unsterblichen Geistern, nicht aber in den gegenseitigen Relationen auseinanderliegender und gegensätzlicher Teile.

In dem Sündenfall entschied sich nach M. der Mensch anstatt für Gott für die Kreatur. Der Geist wurde der Natur unterthan und dem verderbten natürlichen Geschlechtszusammenhang gemäß bestimmte sich in jeder Neugeburt der Habitus des von Gott ausgehenden Geistes, der aber

immerhin frei und erlösungsfähig blieb. Christus ist der neue Adam, eine Neuschöpfung, kein Ergebnis des Geschlechtslebens. Als solcher mußte er wie der erste Adam eine Freiheitsprobe auf sich nehmen, er mußte sich für seine höhere Bestimmung als Erlöser und Mittler frei entscheiden. Zwar war er Messias und Gottessohn schon seiner Natur nach. Allein was er von Natur war, Gottessohn und Messias, das mußte auch für das menschliche Bewußtsein und den Willen vermittelt werden. Christus wurde sich seiner als Gottessohn bewußt, gleichzeitig mit dem Erwachen des menschlichen Bewußtseins und sobald ihm seine Gottessohnschaft ins Bewußtsein trat, erkannte und ergriff er mit freiem Willen seine Erlösungsaufgabe. Christus überwand den Versucher, vollendete sich selbst als Menschensohn und ermöglichte für die Menschheit die Selbstvollendung.

Man sieht leicht, was sich von seiten des Dogmas gegen diese Auffassung einwenden läßt. Der anthropologische Standpunkt hat den theologischen verdrängt. Anstatt der zweiten Person der Gottheit bildet das menschliche Bewußtsein das Medium der Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur. Das bleibende wesenhafte Verhältnis der beiden Naturen wird damit in den Prozeß des Werdens hineingezogen. Andererseits mag ja wohl zugegeben werden, daß in der bekannten Stelle Luc. 2, 40, die wie für ein körperliches, so ein geistiges Wachstum bei Christus spricht (cf. Schanz, Apologie II § 29) allerdings ein dringender Anlaß liegt, die ontologische Fassung des Dogmas durch eine genetische Betrachtung, sei es was immer für eine Art, zu ergänzen. Allein jedenfalls darf das Bedürfnis einer Vermittlung nicht über die dogmatischen Grenzen hinausführen. An diesen Grenzen aber ist Günther gescheitert und mit ihm scheitert Melzer.

Im übrigen veranlaßt die Schrift zu wenig Ausstellungen. Als eine Anmaßung erscheint es uns allerdings, wenn der antiken, scholastischen und modernen Philosophie als bloßer Begriffsphilosophie die Günthersche Spekulation als Idealphilosophie entgegengestellt wird, die anstatt des Begriffsallgemeinen den Realgrund alles Seins, die Idee zum Ausgangspunkte nehme. Nur engherziger Nationalitätsdünkel kann ferner glauben, die deutsche Nation vertrete vorzüglich die Geistesinteressen, die sarmatische die Naturinteressen und allzu weitherzige Irenik eine baldige Versöhnung der Konfessionen erhoffen. Indessen liegt es uns ferne, darüber mit dem Verfasser zu rechten, dessen idealem Sinn und religiöser Wärme wir alle Achtung zollen.

Maihingen.

Dr. Georg Grupp.

**Tractatus theologici de virtutibus Cardinalibus. Tractatus I De Prudentia, Fortitudine et Temperantia, Auctore G. J. Waffelaert, S. Th. D. Univ. Lovanens. Theol. Moral. Professore in Seminario Brugensi. Brugis 1889.**

Der Verfasser der uns hier vorliegenden Schrift hat schon durch mehrere andere Werke der Moralwissenschaft sehr gute Dienste geleistet. Mit Freuden begrüßen wir den Traktat über die Kardinaltugenden. Die Gerechtigkeit wird in einem speciellen Bande behandelt; hier finden die Klugheit, der Starkmut und die Mäßigkeit ihre Behandlung. Sie ist so ausführlich und gründlich, im engen Anschluß an S. Thomas von Aquin ausgefallen, daß wir eine ähnliche vergebens in irgend einem Handbuche über Moral suchen. Und doch sind diese drei Tugenden von solcher Wichtigkeit, daß sie eine ausführliche Darlegung verdienen. Der Autor kann darum des Dankes für seine schöne Arbeit gewiß sein.

Die Vorrede enthält einen Überblick über die theologische Summa des hl. Thomas. In der Einleitung, S. VI—XXXI. wird die Prima Secundae inhaltlich kurz skizziert und am Schlusse, zur besseren Übersicht, eine Tabelle über die behandelte Materie beigefügt. Dem eigentlichen Traktat über die genannten drei Kardinaltugenden geht die Abhandlung voraus über die sittlichen Tugenden im allgemeinen, die in erworbene und eingegossene abgeteilt werden (Kap. 1.); ferner wird die Existenz und gegenseitige Beziehung zu einander besprochen (Kap. 2); die Definition der übernatürlichen sittlichen Tugenden genau untersucht und festgestellt (Kap. 3); die Zahl und Zurückführung aller auf die Haupt- und Kardinaltugenden nachgewiesen (Kap. 4); endlich mit der Lehre über die Eigenschaften, den Zusammenhang aller untereinander, den Vorzug der einen vor der andern, die Anordnung und das Fortbestehen derselben im andern Leben der erste Teil des Werkes abgeschlossen. Der zweite zerfällt in drei Bücher entsprechend den drei genannten Kardinaltugenden. Wir haben beständig die Lehre des hl. Thomas mit dem Kommentar des Cajetan vor uns. Ein und das anderemal weicht der Autor von Cajetan ab. Von ganz besonderem Interesse ist die Darlegung des Martyriums, der Bedingungen um als wirklicher Martyr gefeiert zu werden, der Wirksamkeit resp. der geistigen übernatürlichen Effekte des Martyriums. Desbezüglich hat der Autor auch Benedikt XIV. zu Rate gezogen. Von speziell praktischer Bedeutung sind die beiden längern Abhandlungen über das Fastengebot und de Luxuria. Die spezielle Bedeutung liegt zumal bei letzterer Abhandlung in der Erörterung einiger Punkte, die man in andern Werken mehr oder weniger vermifft. Dafs indessen alle übrigen mit den Kardinaltugenden verbundenen Tugenden von ebenso praktischer Bedeutung sind, bedarf keines Nachweises.

**Schutz-Katechismus gegen die Irrtümer des modernen Heidentums. Die Kunst, jeden, der diese lehrt, mit seinen eigenen Antworten zu widerlegen; von Monsignore Dr. Wilhelm Wingerath. Einzig autorisierte Übersetzung des „Catechismo preservativo“. Donauwörth 1888.**

Der Inhalt dieser kleinen Schrift ist gegen das moderne Heidentum gerichtet, und verteidigt nicht Glaubenssätze, Dogmen, sondern jene Wahrheiten, die durch das Licht der nicht mißbrauchten Vernunft von allen Menschen erkannt und angenommen werden müssen. Der Autor leistet durch dieses Werk das Nämliche im kleinen, was Thomas von Aquin durch seine Summa gegen die Heiden im großen vollbracht hat: eine Widerlegung der Irrtümer gegenüber den natürlichen Vernunftwahrheiten. Man kann nicht sagen, daß die modernen Heiden etwas Besseres, Vernünftigeres gegen die Wahrheit vorzubringen wissen als ihre Vorgänger zu allen Zeiten. Nur die Form, das Kleid erscheint geändert, die Sache ist dieselbe. Es wird nicht einmal größerer Scharfsinn aufgeboten, im Gegenteil bleiben die modernen sehr häufig hinter den alten Heiden in dieser Beziehung sehr weit zurück. Es gibt eben nichts Neues unter der Sonne, was nicht schon dagewesen wäre.

Vorliegende Arbeit ist sehr populär gehalten und darum weiten Kreisen zugänglich. Wer die Summa contra Gentes des englischen Meisters gelesen, der wird in der Schrift unseres Autors nichts finden, was er nicht schon wüßte. Allein für solche hat unser Autor auch nicht geschrieben. Für alle andern aber wird sie im großen und ganzen eine willkommene Gabe bilden. Die Beweisführung erfolgt sozusagen durch Argumente ad homi-

nem. Die Antworten auf die gestellten Fragen, in der Form des Katechismus, sind kurz und zumeist treffend. In der Wahl des Ausdruckes und der angeführten Beispiele scheint der Autor etwas zu wenig skrupulös zu sein. Dafs manches originell ist, läßt sich nicht bestreiten. Allein es ist andererseits ebenso unleugbar, dafs wir auf diese Art von Originalität leicht ohne Nachteil verzichten könnten.

In der Einleitung wird dargethan, was dazu gehört, um Heide zu sein. Es ist die Leugnung des Unterschiedes zwischen Geist und Materie, zwischen Mensch und Tier, zwischen Gott und Welt, zwischen Glauben und Vernunft, zwischen Unabhängigkeit und Freiheit. Ob man alle oder nur einen dieser Unterschiede bestreitet, ist für das Wesen des modernen Heidentums ohne Bedeutung. Heide muß auch der genannt werden, welcher nur einen einzelnen dieser Unterschiede bekämpft.

In der Abhandlung selbst werden dann diese Unterschiede positiv bewiesen und verteidigt. Der Autor leitet manchmal, z. B. Seite 12, von einem Beweise auf den andern über mit der Frage, ob der erste Beweis genüge? Seine Antwort lautet: nein. Dieses Verfahren vermögen wir nicht gutzuheissen, denn ist der erste Beweis, wie gerade auf der citierten Seite, stringent, so kann man unmöglich sagen, er genüge nicht, obgleich es der Beweise mehrere gibt. Es hätte sich doch ohne Mühe ein anderer Übergang finden lassen. Wiederholt kommt der Ausdruck vor: „er kann es nicht wissen, noch weniger kann er Gewifsheit davon haben“. Liegt im Wissen keine Gewifsheit? Oder ist die Gewifsheit mehr als das Wissen? Auf Seite 33 lesen wir: „4. Fr. was will denn das eigentlich heissen: der Geist des Menschen ist unsterblich? Antw.: Dies will heissen, das der Geist des Menschen nicht sterben kann wie ein Tierkörper. 5. Fr. warum ist dem Geiste unmöglich zu sterben wie dem Tierkörper? Antw.: weil es unmöglich ist, dafs der Geist aufhöre zu thun, was er nie gethan hat. Der Geist hat nie geatmet: kann also auch nicht aufhören zu atmen; der Geist hat nie gegessen, folglich kann er auch nicht zu essen aufhören; der Geist hat nie Wein trinken können, also kann er auch nicht aufhören es zu thun; der Geist hat nie verdaut, also kann er auch nicht aufhören zu verdauen“. Dieser Beweis ist ganz und gar ungenügend, in sich unklar, und zudem widerspricht sich der Autor hier selber. Es kann nicht geleugnet werden, dafs ich atme, esse, Wein trinke u. s. w. Nun erklärt aber der Autor auf Seite 30, das Ich-Sein sei sein eigener Geist. Wenn letzteres richtig ist, so kann der Autor nicht bestreiten, dafs der Geist atmet, ifst, Wein trinkt, verdaut u. s. w. Solche Beweise werden dem modernen Heiden kaum imponieren. Auf uns macht es den Eindruck, als wäre dem Autor die Seele nicht Form des Körpers. Unmittelbar darauf beweist der Autor die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Einfachheit. Ein einfaches Wesen, das weder lang noch breit noch dick ist, wie der Gedanke, der Wille, der Geist, kann keine Lunge, keinen Mund, keinen Magen noch Eingeweide haben wie der menschliche Körper. Es kann auch keinen Bart haben.

Nun wie verhält es sich mit der Tierseele? Ist diese lang, breit, dick und ausgedehnt? Oder hat sie vielleicht einen Bart? Wenn nicht, dann muß sie unsterblich sein, wie die Seele des Menschen. Man möge sich denn doch nicht mit solchen unklaren, teilweise unrichtigen Beweisen begnügen. Ebenso ungenau wird auf Seite 35 angegeben, der Mensch könne ohne den Glauben an das Zeugnis Gottes und der Menschen nicht wissen, was aufser ihm, in der Welt, nur durch den Willen Gottes, der Menschen und der andern Geister existieren kann.

Seite 35 beweist der Autor die Unsterblichkeit der menschlichen Seele daraus, daß jedes Ding das verlieren kann, was es hat, nicht aber das was es ist. Das Goldstück, meint der Autor, kann das Metall nicht verlieren, denn das Gold hat kein Metall, sondern ist Metall, eben weil es die Natur des Metalls hat. In gleicher Weise kann der Diamant den Stein nicht verlieren. Daraus folgt, daß auch der Geist sein eigenes Sein absolut nicht verlieren kann, denn jedes Ding kann nur das verlieren was es hat, nicht aber das was es ist. — Diese Argumentation beruht auf einer totalen Verwechslung der Wesenheit eines Dinges mit seinem Dasein. Auf Grund des hier vorliegenden Beweises würde folgen, daß der Stein, das Gold unsterblich sind, und das die Wesenheit eines Dinges ein und dasselbe ist mit der Existenz. Das eine ist so unrichtig wie das andere. Gott allein ist seine Existenz, jede Kreatur hat die Existenz, die menschliche Seele macht davon keine Ausnahme. Die Argumentation des Autors, daß jedes Ding das verlieren kann, was es hat, als richtig anerkannt, würde zur notwendigen Schlußfolgerung hinführen, daß die menschliche Seele sterblich ist, oder daß es überhaupt nichts Sterbliches gibt, indem jedes unverlierbar das ist, was es ist. Bei der Unsterblichkeit der menschlichen Seele handelt es sich gar nicht darum, ob dieselbe ihre Wesenheit, ihr Ich, sondern darum, ob sie ihr Dasein, ihre Existenz nicht verliere. Wenn demnach der Autor sagt, der Geist könne keine Form verlieren, weil er keine hat, so beweist dies eben gar nichts. Die ganze eilfte Lektion des Autors ist ziemlich verfehlt angelegt und durchgeführt. Warum hat er sich nicht an die herrlichen, klaren Beweise des hl. Thomas gehalten? An philosophischer Schulung gebricht es dem Autor gar nicht selten.

Dies zeigt sich abermals auf Seite 38, wo der Autor sagt, jedes abhängige Wesen sei gezwungen, die Natur eines Diamanten, eines Geistes zu haben, wenn das unabhängige Wesen, Gott genannt, will, daß es diese oder die andere Natur habe. Also das Wesen, die Natur eines Dinges hängt von Gottes Willen ab! Die Philosophie legt gegen eine solche Behauptung Verwahrung ein.

Die Frage, warum Gott nicht ein Gehirn brauche wie der Mensch, beantwortet der Autor dahin, daß kein Geist eines Gehirns bedürfe, wenn alles, was außerhalb eines Geistes in der Welt existiert, vom Willen dieses Geistes abhängt. Seite 43. Nach dieser Theorie bedarf der Engel eines Gehirns, denn das, was außerhalb seines Geistes in der Welt existiert, hängt sicher nicht vom Willen seines Geistes ab. Auf Seite 52 lehrt der Autor, der Mensch könne die Existenz Gottes und der Welt nicht leugnen ohne sein eigenes Ich-Sein (?) zu leugnen. Auf Seite 80 wird unrichtig behauptet, zum Wesen der Freiheit gehöre die Freiheit, Böses zu thun. Darüber hat sich der hl. Thomas an mehr als einer Stelle ausgesprochen. Die Geister würden darum nicht aufhören Geister zu sein, wenn es nicht von ihrem Willen abhinge, sich gegen Gott zu empören oder nicht zu empören. Die Frage auf Seite 90 könnten wir nicht ohne schwere Bedenken unterschreiben. Der Autor sagt daselbst, um einem Heiden, einem Mohamedaner oder einem Juden zu zeigen, daß das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit nicht im Widerspruch steht mit der menschlichen Vernunft, müsse man zeigen, daß zwischen dem unabhängigen Wesen, welches Gott allein sein kann, und der Einheit seiner Natur, und daß zwischen der Einheit der göttlichen Natur und der Dreifaltigkeit der göttlichen Person ein solches Abhängigkeitsverhältnis existiert, daß es absolut unmöglich ist, die Existenz des unabhängigen Wesens zu behaupten, ohne die Einheit seiner

Natur und die Dreifaltigkeit der Personen zu behaupten. Die letzten Worte sind es gerade, die uns schwere Bedenken einflößen. Sollte denn die Dreifaltigkeit der Personen ebenso genau und stringent zu beweisen sein, wie die ihrer Existenz und die Einheit Gottes? Wir kommen fast auf den Gedanken, daß wir im Autor einen Anhänger der Güntherschen Schule vor uns haben. Schon an einer frühern Stelle, wie bemerkt, scheint der Autor den Geist nicht als Form des Körpers anzunehmen. Die ganze Beweisführung auf Seite 91 und 92, die stets mit den Worten beginnt: „weil es absolut unmöglich ist“, muß als eine verfehlte bezeichnet werden. Zudem schließt der Autor von dem Wirken Gottes nach aufsen, auf die Notwendigkeit der drei Personen! und bemerkt ferner, die Einheit der unabhängigen Natur Gottes sei nur in der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen möglich! Diese Partie ist sicher die schwächste und ungenaueste im ganzen Buche. Das ist das Mindeste, was wir darüber sagen wollen. Auf Seite 152, 153 kehrt derselbe Beweis (?) wieder. Die Ansicht des Autor über das „Geheimnis“ wollen wir ohne Kommentar hierhersetzen.

9. Fr. Hören Gott und die allerheiligste Dreifaltigkeit auf, ein Geheimnis für die Menschen zu sein, weil die Einheit der unabhängigen Natur Gottes nur in der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen existieren kann?

Antw. Nein, denn alles, was von der allerheiligsten Dreifaltigkeit und von jeder Person der allerh. Dreifaltigkeit abhängt, ist ein Geheimnis für alle jene Menschen, welche nicht an die unfehlbare Autorität Gottes und seines Stellvertreters glauben wollen, und kann nie, wie alles, was von einem fremden Willen abhängt, durch die Vernunft gewußt und bestimmt werden. Die ewige Existenz des unabhängigen Wesens, welche die Vernunft gezwungen ist anzunehmen, ist ein Geheimnis für die Vernunft, welche nie eine Wirkung ohne Ursache begreifen kann, noch viel weniger ein Wesen, welches von Ewigkeit existierte und niemals die Wirkung eines andern Wesens gewesen ist, ein Wesen, das durch seinen bloßen Willen einer unendlichen Anzahl von Welten und unendlichen Reihen abhängiger Wesen Dasein gibt, welche nie aufhören geboren zu werden und nie aufhören zu sterben . . . Die Existenz alles dessen, was durch den Willen Gottes in dieser Welt existiert, ist ein Geheimnis für denjenigen, der dem Zeugnisse Gottes und der andern Menschen, oder dem Zeugnisse der Sinne nicht glauben will. Gott und die Welt hören nicht auf, für den Menschen ein Geheimnis zu sein. — Diese Theorie enthält wahre Geheimnisse, vielleicht größere als die Trinität selbst. Seite 98 sagt der Autor, ein Mensch sei keineswegs frei, wenn er nicht seiner Natur und Bestimmung gemäß handeln will, sondern seiner Natur und Bestimmung entgegen handelt, und jede Sache, die er besitzt, nicht ihrer Natur und Bestimmung gemäß, sondern gegen ihre Natur und Bestimmung gebrauchen will(?). Nach dem Urteil des Autors auf Seite 102 ist es unmöglich, daß der Mensch frei sei, ohne den Besitz der Liebe und Freundschaft Gottes. Wozu diese Übertreibungen, die mit der Wahrheit nichts zu thun haben, indem die Freiheit überhaupt mit dem sittlichen, übernatürlichen Freiheitsgebrauche konfundirt wird. Man vergleiche z. B. Seite 103. Noch dazu, wahrscheinlich um jeden Philosophen zu ärgern, kommen bei dieser Gelegenheit fortwährend die Ausdrücke vor: „unumgänglich notwendig“, „absolut notwendig“, „unmöglich frei“. Ebenso beharrlich wiederholt der Autor die Ansicht, der Mensch sei gezwungen, an das Zeugnis seiner von Gott ihm gegebenen Sinne zu glauben. Zwang und Glaube erweisen sich stets als unvereinbare Gegensätze,

Manche Fragen sind sehr gut behandelt, z. B. über die Hölle, Erbsünde, Unfehlbarkeit des Stellvertreters J. Christi hier auf Erden. Es bedarf darum bei einer neuen Auflage nur einiger Verbesserungen, genauerer Ausdrucksweise, etwas mehr philosophischer Schärfe, und das Buch wird recht gute Dienste leisten, ohne allen Zweifel auch große Verbreitung finden.

Vom nämlichen Autor ist erschienen ein Werkchen mit dem Titel: Endgültige Lösungen aller Streitfragen der modernen Welt und Wissenschaft über Geist, Materie, Kraft, Tierseele, Gott, Welt, Schöpfung, Vernunft, Offenbarung, Wunder, Geheimnis, Unsterblichkeit, Hölle, Erlösung, Freiheit, Liberalismus, Radikalismus, Materialismus, Pantheismus, Darwinismus, Monotheismus, Christentum, durch die jedem Menschengenossen mit dem eigenen Ich-Sein angeborenen Unterscheidungsgesetze mit höchst einfacher, streng mathematisch-wissenschaftlicher Beweismethode und 40 höchst interessanten Geschichten und Anekdoten.

Der Inhalt dieser Schrift, 170 Seiten umfassend, ist wesentlich derselbe mit dem vorausgehenden, nur enthält er einige Abhandlungen mehr. Der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele erscheint auch hier nicht geändert resp. verbessert. Der Ungenauigkeiten finden sich verhältnismäßig weniger als im frühern, obgleich immer noch deren sind. Z. B. Seite 11 über die schöne Oliva, als könnten die Leidenschaften nicht oft dem Urteile der Vernunft zuvorkommen. S. 78 wird gesagt, Gott allein könne den vernünftigen Geist des Nabuchodonosor in eine unvernünftige Tierseele verwandeln und dergleichen mehr.

Graz.

Fr. Gundisalv Feldner  
Ord. Praed.

**Ultima critica di Ausonio Franchi, La filosofia delle scuole italiane.** Milano. Libreria Religiosa di Giuseppe Palma, 1889.

Wir lesen in Fr. Überwegs „Grundriss der Geschichte der Philosophie“, 5. Aufl., bearbeitet von Heinze, im 3. Bande S. 369: „Eine antikirchliche Richtung vertreten insbesondere Gius. Ferrari . . . und Ausonio Franchi, der Verfasser der Schriften: la filosofia delle scuole Italiane, 1852; il razionalismo del popolo, 1856; la religione del secolo XIX, 1853; su la teorica del Giudizio, 1871; raggi di critica et polemica, questioni filos., 1872; auch einer Wochenschrift la Ragione, 1854.“

Wir hatten nach dieser Bemerkung schon besorgt, wieder, wie bei P. Ceretti, ein Opfer der neudeutschen pantheistischen Spekulation vor uns zu haben. Um so mehr waren wir freudig erstaunt, durchweg im rein wissenschaftlichen Teile des Werkes die gesunden Grundprincipien des h. Thomas, d. h. der alten Philosophie, in klassisch feinem Italienisch, mit gereiftem Scharfsinne und tiefer Auffassungsgabe, mit vollendeter Klarheit und Gewandtheit entwickelt zu finden. Wir blickten noch einmal auf den Titel. Da fanden wir als Motto die schönen Worte Augustins aus seinen Retraktionen: „Und gewiss wird niemand so unklug sein, mich tadeln zu wollen, weil ich mich selbst wegen der begangenen Irrtümer tadle. Meint jedoch einer, ich hätte sie nicht sagen sollen, weil sie später, auch mir selber, mißfielen, so sagt er die Wahrheit und stimmt mit mir überein. Er ist nämlich ein Tadler dessen, wovon auch ich ein Tadler bin. Ich brauchte diese Irrtümer ja nicht zu tadeln, wenn ich recht gethan hätte, sie auszusprechen.“

Dem Herrn Verfasser sind in der langen Reihe von Jahren, während deren er nichts veröffentlichte, die Augen aufgegangen. Die Stille des Studiums, der Ernst im Lehramte, das Verderben, welches jetzt in Italien



ungestraft sich breit macht und das ein Ende nicht absehen läßt, haben ihn angeregt, über die Saat nachzudenken, deren faule Früchte in der Gegenwart geerntet werden und an welcher er selber, in politischer und wissenschaftl. Hinsicht, durch seine Reden und Schriften leider reichen Anteil hat. „Glücklich noch jene“, so schreibt er S. 51, „welche sich frei von jeglicher Furcht fühlen, durch den Anteil, den sie an der Revolution in Italien hatten, beigetragen zu haben, nicht einmal wider Willen, zu einem so unglückseligen Ausgange. Aber eine solche Furcht ist nur zu natürlich, um nicht zu sagen, unvermeidlich bei jenem, dessen Anteil daran in seinen Schriften bestand. Denn in der Hitze der Polemik läßt sich der Schriftsteller, wenn auch ohne und manchmal gegen seinen Willen, oft genug viel mehr von der Leidenschaft leiten, wie von der Vernunft. Und dann leugnet oder behauptet er bei weitem mehr oder viel weniger, als er sollte und müßte. Mag es sich nun mit den andern verhalten wie immer, für meine Person hatte ich eine solche Furcht, einen solchen Zweifel. Nur um mich davon zu befreien, habe ich mich daran gegeben, einer nochmaligen Prüfung die hauptsächlich jener Fragen zu unterwerfen, welche der Gegenstand meiner Schriften waren; gewissenhafter abzuwägen nicht allein die Entgegnungen der andern, sondern auch meine eigenen Antworten darauf, mit einem Worte, eine Kritik über die von mir verteidigten Lehren anzustellen, die nicht minder streng sein sollte, wie jene, die ich früher an meinen Gegnern übte. Und diese „letzte Kritik“ — e quest' „Ultima critica“ — ist in Wahrheit nichts anderes als das Ergebnis dieser letzten Gewissenserforschung, in welcher ich sowohl die Streitpunkte rein wissenschaftlicher Natur wie auch die aus dem politisch-sozialen Bereiche noch einmal geprüft habe. Ich forschte nach, ob in den ersteren ich eine Lehre begünstigt hätte, welche direkt oder indirekt zu jenem atheistischen und materialistischen Naturalismus führen könnte, der die moderne Wissenschaft verpestet hat, und ob in den zweitgenannten ich einer Ansicht meinen Schutz geliehen habe, welche, ausdrücklich oder mehr verborgen, zu jenem anarchischen und unchristlichen Liberalismus hinneigte, der die moderne Gesittung verdorben hat. Und wo ich fand, daß dies, wenn auch nur mit Rücksicht auf die möglicherweise zu ziehenden Konsequenzen, der Fall war, da hielt ich es für meine Pflicht und für eine Ehre, mein Unrecht nicht nur zu bekennen, sondern streng nachzuweisen. Es mag solches Unrecht unfreiwillig gewesen sein; dies hindert aber nicht, daß es ein Unrecht war und zwar, wegen der Tragweite des Inhaltes, ein solches, welches man niemals genügend sühnen kann.“

S. 267 gibt der Verfasser einen andern Grund für seine Publikation an, der in noch höherem Grade ihm Ehre macht und nicht nur die Aufrichtigkeit seines Charakters bezeugt, sondern auch die Liebe zu seiner Pflicht, nämlich zu den Schülern, deren eifriger Lehrer er als Professor der Geschichte der Philosophie ist: „Ich sage jetzt Nein zum Rationalismus; und dieses Nein erscheint mir ungleich zuverlässiger und berechtigter wie das Ja, was ich früher sagte. Denn das Ja war der Abschluß eines Kampfes, der 5 oder 6 Jahre gedauert hatte (46—51) mitten in der Hitze der Jugend und in den Stürmen der Revolution, die weit mehr die Seelen und die Gewissen getrübt hatten, wie die Städte und die Staaten. Dagegen ist das jetzige Nein der Abschluß einer Prüfung, die mehr als 20 Jahre gedauert hat (66—87) im reifen Alter, in der Ruhe der Seele und im Hafen des Studiums und der Lehrthätigkeit. Und da der nächste Anstoß, der vor allem mich bestimmte, die Prüfung zu beginnen, fortzusetzen und zu vollenden, die Liebe zu meinen Schülern war,

deshalb konnte ich eben mit gutem Rechte behaupten, daß dieselben in Wirklichkeit mehr Gutes mir erwiesen haben, als ich an ihnen hätte jemals thun können. Und dieses Gefühl meiner Dankbarkeit gehört zu jenen, die sich nie in Worten ausdrücken lassen. Es ist eine Liebe, die ihren Mittelpunkt hat in jenem, jedem väterlichen Herzen so recht teuren Wunsche: Möge Gott sie segnen.“

Das äußerst interessante Buch ist ein Denkmal, wie die Revolution, verbunden mit dem materialistischen Rationalismus, seit 40 und mehr Jahren in Italien die Herzen getäuscht hat. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit hat sie versprochen. Knechtschaft, Elend, den verbissensten Klassenhaß hat sie thatsächlich erzeugt. Und bricht sich endlich die Überzeugung von diesem Truge, der mit dem materialistischen, revolutionären Geiste verbunden ist, allgemein Bahn? Ist die Umkehr eine gründliche? Das erstere verneint der Verfasser selbst, der das sittliche Elend, in welches die Revolution, zumal die italienische Jugend, gestürzt hat, mit den Worten Dantes kennzeichnet: Non donna di provincia, ma bordello. Wir wollen weitere Einzelheiten übergehen, in welcher Weise „die Schule selbst anfängt, ein Seminar zu werden für die Herde Epicurs“; selbst Mantegazza hat die Folgen der Revolution in sittlicher Beziehung bitter beklagt (vgl. Thomasbl. Heft 22 S. 681).

Und ob die Umkehr in den aufrichtigen Herzen nach der politischen Seite hin eine gründliche ist, darüber gibt am besten das vorliegende Werk selber Aufschluß. Offenbar ist der Verfasser mit Bezug darauf noch zu keinem endgültigen Abschlusse gelangt. Bittere Bemerkungen über die „österreichische Herrschaft“, über Inquisition, Bücher- und Zeitschriftencensur, über Verletzungen der Freiheit vor dem Jahre 1848 wechseln ab mit den absprechendsten Urteilen über die Folgen der „Freiheiten“ vom Jahre 1789 und mit der scharfsinnigsten Entwicklung von Prinzipien, die zur ausdrücklichen Verwerfung derselben führen müssen. Wir machen daraus dem Verfasser nicht den mindesten Vorwurf. Es ist ja so schwer, die ganze so elastische Jugendzeit und das erste Mannesalter aufrichtigen Herzens mit glühender Liebe zu verkehrten Freiheitsideen angefüllt zu haben, und dann dieselbe Begeisterung den entgegengesetzten Grundsätzen zuzuwenden. Unsere Überzeugung geht dahin, daß Ausonio Franchi dazu gelangen wird, in ebenso entschiedener Weise die politischen Revolutions„freiheiten“ zu verabscheuen, wie er jetzt bereits die theoretischen Principien, aus welchen sie nur die Konsequenzen sind, offen verurteilt. Er sagt ja selbst im ersten Briefe, daß die in Italien stattgehabten politischen Änderungen nicht das Beste oder die wahre Freiheit des Volkes zum Zwecke hatten, wie er mit den aufrichtigen Anhängern der modernen Ansichten gemeint, sondern nur einer Klasse der staatlichen Gesellschaft das gesetzliche Recht gegeben haben, die andere schamlos zu unterdrücken.

Der rein wissenschaftliche Teil des Werkes verdient von seiten der Anhänger der alten Philosophie und speziell des h. Thomas uneingeschränktes Lob. Nach dieser Seite hin hat sich die Umkehr des Herrn Verfassers in zweifellos entschiedener Weise vollzogen. Er steht nicht nur auf dem Boden der kirchlichen Autorität, was übrigens auch beim politischen Teile der Fall ist, soweit kirchliche Entscheidungen in Betracht kommen; sondern er hat sich auch in den Geist der katholischen Wissenschaft hineingelebt; will ja doch „katholische“ Wissenschaft nichts anderes besagen, als jene Wissenschaft, deren Grundsätze allumfassende sind, sowohl mit Rücksicht auf die verschiedenen Zeiten und Länder, wie auch mit Rücksicht auf ihren berechtigten Einfluß auf alle

Zweige menschlichen Wissens und Könnens. Solche Wissenschaft hat Franchi bereits in der Jugend gesucht, aber an falscher Stelle, nämlich bei Kant. Er hat sie gefunden bei Thomas, der mit keinem „neuen System“ sich brüstet, nicht als Weltverbesserer auftritt, sondern Christentum und Heidentum, Vernunft und Glaube, Väter und Philosophen zu einer großartigen Einheit verbindet, damit alles, was jemals an Gutem und Wahrem in der Menschheit gewesen, gemeinsam diene dem Besten des Menschen und damit der Ehre Gottes, die nichts anderes ist wie seine Güte.

Der Verfasser behandelt zuvörderst und zwar im 2. Abschnitte, oder dem 1. Kapitel, die Principien einer christl.-gläubigen Philosophie, weist glänzend und in praktisch nachdrucksvoller Weise alle Einwände zurück, die von dem Gesichtspunkte ausgehen, als ob die Grundsätze des geoffenbarten Glaubens, als leitende Norm des menschlichen Denkens, dieses jemals beengen oder beschränken könnten, und zeigt, welche Philosophen in Wahrheit Feinde des Christentums sind und welche Christen Feinde der Philosophie. Besonders mit Recht ist der Gegensatz hervorgehoben zwischen dem Kantschen Ausspruche: „Das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen“ und dem des h. Thomas: *Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliud hujusmodi.* Kant macht den Glauben zum Gegenstande der Verzweiflung für die Vernunft; letztere kann ja eben nicht vom Wissen absehen, da jeder Mensch von Natur aus danach trachtet, zu wissen (*homo naturaliter scire desiderat*). Der h. Thomas aber stellt die innigste, der Natur selber, ganz angemessene Verbindung her zwischen Glauben und Wissen; denn die Vernunft eben zeigt die Vernünftigkeit des Glaubens überhaupt kraft ihrer Schlussfolgen und sie ladet ein, um der bestimmten, besonderen Offenbarung, die Gott gegeben, anzuhängen, auf Grund der Wunder und sonstiger Zeichen.

Die Folgen dieses Gegensatzes zwischen Kant und Thomas sind offenbar, die Wahrheiten, welche nach Kant Gegenstand des Glaubens oder Postulata sind und die er deshalb in die „praktische Vernunft“ verweist, wie die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, sind eben die einflussreichsten mit Rücksicht auf das praktische Leben. Stehen sie nun im Gegensatze zur Vernunft d. h. zur menschlichen Natur, da ja, um sie anzuerkennen, im selben Grade das Wissen der Vernunft aufgehoben werden muß, so sind sie die Grundlage des Zwanges und muß der Mensch sie von sich abzuschütteln suchen. Franchi ist nicht der erste, welcher vom Kantschen Systeme wirkliche Geistesnahrung erwartete und der bei eingehendem Forschen zur Überzeugung gelangte, gerade dieses System sei die Quelle von Anarchie und Revolution für solche, die dasselbe ernstlich auf das praktische Leben übertragen wollen.

Bei Thomas ist es ganz anders. Da tritt die vollständige Einheit hervor zwischen Wissen und Glauben. Nicht die mindeste Eifersucht kann da Platz greifen von seiten unsrer Vernunft, als ob sie in ihrer Thätigkeit ungehörige Hindernisse vorfände, sobald sie im Glauben das höhere Licht anerkennt. Der Verfasser hebt treffend hervor, wie doch die Vernunft des einzelnen Menschen, z. B. des Kant, noch nicht die Vernunft überhaupt ist, wie also diese Art Autoren sich täuschen, wenn sie das, was ihrer Vernunft hinderlich erscheint, nun gleich als der Vernunft hinderlich erklären. Die *ragione particolare* ist nicht gleichbedeutend mit der *ragione universale*. Für das kranke Auge ist das klare Sonnenlicht hinderlich; für das gesunde ist letzteres die kraft-

und trostvollste Stütze. Wer sagt denn diesen Philosophen, daß das Auge ihrer Vernunft nicht krank sei? Unsre Vernunft kann eben gehindert werden, weil sie nur ein Vermögen für das Erkennen ist, bald erkennt, bald nicht erkennt, bald mehr und bald minder erkennt. Gibt es aber ein solches Vernunftvermögen, so muß es auch eine Vernunft geben, die dem ganzen Wesen nach Erkenntnisakt ist, deren Sein notwendig nichts ist wie Erkennen; die da ebenso notwendig stets thatsächlich erkennt, wie wir notwendig nur ein Vermögen haben für das Erkennen, d. h. zu erkennen vermögen, aber auch es vermögen, nicht zu erkennen.

So ist der Schluß ganz gerechtfertigt: Es gibt verschiedene Grade von Wärme in den verschiedenen Zimmern. Also gibt es ein Sein, nämlich das Feuer, welches nicht anders als warm sein kann. Denn erst wenn ein absolut größtes Wärme angenommen wird, was in dieser Eigenschaft des Warmen nie wechselt, können verschiedene Grade unterschieden werden, in denen eine mehr oder minder große Näherung an dieses notwendig höchste Wärme ausgedrückt wird. Gibt es höhere und niedere Ämter im Staate, so muß ein absolut höchstes bestehen, dem man hier mehr, da minder nahekommt. Jedes Mehr oder Minder setzt eben ein unveränderliches Höchstes voraus, wonach der Grad des Mehr oder Minder bestimmt wird.

Besteht also eine Vernunft wie die unsrige, die jetzt mehr, jetzt minder, nun thatsächlich, nun gar nichts erkennt, so besteht ein thatsächliches Erkennen, was dies, nämlich eben das Erkennen, zu seinem unveränderlichen Wesen hat und das demnach im Bereiche des Erkennens in dem Sinne an der Spitze steht, daß alle andren vernünftigen Wesen nur ein Vermögen haben für das Erkennen, für dieselben also das Erkennen etwas Zufälliges, nämlich zum Wesen Hinzutretendes, ist und die somit mehr oder minder erkennen, während das an der Spitze stehende Erkennen seinem Wesen nach, also notwendig und stets thatsächlich erkennt. Damit ist aber auch schon der wesentliche Unterschied zwischen dem beiderseitigen Erkennen gegeben. Jenes, was vom Vernunftvermögen allein ausgeht, also das natürliche, ist immer einer weiteren Entwicklung oder Verminderung fähig; es kann eben mehr, aber auch minder werden, denn sein Quell ist reines Vermögen. Was aber von jenem Wesen ausgeht, welches nichts anderes ist seinem ganzen Sein nach wie Erkennen, das ist keiner Entwicklung mehr fähig. Das übernatürliche Erkennen steht immer an der leitenden Spitze. Die übernatürliche Wahrheit bleibt stets dieselbe. Die natürliche Kenntnis kann von ihr mehr durchdrungen werden, sie kann ihrem Einflusse mehr unterstehen und demnach kann es eine Entwicklung in der Glaubenswissenschaft geben. Aber nie kann eine noch höhere Wahrheit geoffenbart werden als die übernatürliche, insoweit sie übernatürlich ist; d. h. insoweit sie von Gott als dem wesentlich Sichselbsterkennen ausgeht.

Da kann also gar nicht von einer andern Beziehung die Rede sein zwischen der natürlichen Kenntnis und der übernatürlichen wie etwa zwischen dem Warmen und dem Feuer, zwischen dem königlichen Beamten und dem Könige, zwischen dem Zimmer und dem Lichte. Die übernatürliche Wahrheit ist die Bethätigung und Vollendung der natürlichen. Das Verhältnis ist das nämliche, wie zwischen dem bloßen Vernunftvermögen und der wahrhaft reinen, bloß in sich bestehenden Vernunft, welche nichts ist wie thatsächliches Erkennen. Je mehr die natürliche Wahrheit untersteht dem Einflusse der übernatürlichen, desto vollendeter wird sie.

Man darf deshalb auch nicht im allgemeinen sagen, das Wissen sei die Dienerin des Glaubens, *ancilla theologiae*. Das Wissen an sich steht immer höher wie der Glaube. Man darf nur sagen, unser Wissen, d. h. das natürliche Wissen, wie es dem jetzigen Zustande unserer Vernunft entspricht, sei tiefer als der Glaube. Das übernatürliche Wissen macht ja in uns nicht sich als Glaube geltend, insofern es in Gott ist; ist ja doch Gott, wie eben gesagt, das reinste, evidenteste Wissen. Das übernatürliche Wissen ist in uns, hier auf Erden, Glaube auf Grund des jetzigen Zustandes unsrer Vernunft, der es nicht möglich ist, den Glanz des übernatürlichen Wissens anders wie als Glaube aufzunehmen. Streng genommen also ist das Wissen nie *ancilla* des Glaubens, sondern das niedere natürliche Wissen dient dem höheren; nämlich das Wissen, was auf engere Principien sich stützt, dient dem Wissen, was auf allgemeinere Principien sich stützt. So ist die Arithmetik höher wie die Musik, welche, für sich betrachtet, die Principien der Arithmetik als gegebene — sagen wir als geglaubte, ohne sie nämlich eigens in ihrem Bereiche zu beweisen — annimmt; — und die Schiffsbaukunst ist niedriger wie die Baukunst im allgemeinen.

Deshalb spricht nie Th. so schlechthin, dafs das Wissen dem Glauben dient, sondern dafs die Philosophie d. h. die niedere, auf rein natürliche Principien gestützte, Wissenschaft die *ancilla* ist der Theologie. Denn letztere hat allgemeinere höhere Principien; sie ist die Glaubenswissenschaft, insoweit sie das Geschöpfliche betrachtet unter dem schlechthin höchsten Gesichtspunkte, unter dem Gesichtspunkte des göttlichen Seins, wie dieses in sich ist als alles Geschöpfliche dem ganzen Wesen nach überragend. Und dieser Gesichtspunkt findet seinen Ausdruck in den Glaubenssätzen.

Wir wollten an einem Beispiele zeigen, wie Franchi tief und mit wissenschaftlicher Schärfe seinen Gegenstand behandelt. Nach unserm Urtheile ist dieser 2. Abschnitt der lichtvollste in der ganzen Arbeit. Im 2. Kapitel behandelt der Verfasser den Stand der Philosophie in Italien, gibt eine Kritik seiner eigenen früheren Ansichten über Rosmini und Gioberti und schließt daran die Beschreibung des Standes der Religion in Italien. Es ist da besonders das Urtheil hervorzuheben, welches Franchi über die beiden modernen Koryphäen der italienischen Denker gibt. Franchi hat ein besonderes Recht dazu, denn er nahm bereits lebendigen und thatkräftigen Anteil an der Bewegung der Geister in Italien, als diese beiden Philosophen und Politiker ihren größten Einfluß ausübten. Für Gioberti war sein Abgott: Italien. Die Liebe zu Italien erklärt die Widersprüche, die wir zwischen den 3 Epochen seines schriftstellerischen Wirkens finden. Rosmini wollte der Thomas sein für seine Zeit; aber ohne einen Lehrer zu haben wie Thomas, ohne die Grundprincipien der Alten anzunehmen, wie Thomas that, ohne die Klarheit in den *termini*, die Thomas allen zugänglich macht. Wie wenig er Thomas verstand, thut Franchi an einigen drastischen Beispielen dar. (Vgl. dazu die St. Thomasblätter Heft 1, Jhrg. 1889; und Heft 23, Jhrg. 1888.)

Im 3. Kap. geht er auf das Natürliche und Übernatürliche speziell ein mit beständiger Anwendung auf das moderne Leben der Völker. Der Skeptizismus, Erscheinung und Wirklichkeit, die Existenz des absoluten Seins, der Begriff vom absoluten Sein, Folgerungen aus dem Gesagten bilden den Inhalt der übrigen 6 Kapitel. Wir betonen daraus die klassisch schöne, im höchsten Grade praktische Beweisführung für die Unzulässigkeit des Zweifels am wahren Glauben, wie solchen Zweifel die Kirche verbietet und als schwere

Sünde erklärt. Ehe man glaubt, müsse man zuerst die verschiedenen Religionen prüfen, ehe eine ausgewählt wird. Vom Zweifel müsse nach dieser Seite hin ein Mensch ausgehen, der seiner Vernunft treu bleiben wolle. So sagt die moderne Wissenschaft. Also, meint Franchi, das junge Mädchen muß erst zweifeln an ihrer Keuschheit; der ehrbare Mensch muß erst zweifeln, ob er stehlen solle oder nicht; die Mutter muß erst zweifeln, ob sie denn Mutterliebe wirklich übe oder nicht. Erst wenn zuvor gezweifelt wird an diesen Tugenden, darf man sie üben; wohlgemerkt, wenn der Zweifelnde endlich in der That aus seinem Zweifel herauskommt. Man übertrage diese Lehre auf den Staat. Ich muß erst zweifeln, ob denn dem Staatsoberhaupte zu gehorchen ist. Und natürlich muß ich, um aus diesem Zweifel herauszukommen, beide Seiten hören. Also alle revolutionäre Propaganda wird etwas Berechtigtes.

Wenn dies schon mit Rücksicht auf diese niedrigen Zwecke widerspruchsvoll ist und alle Sittlichkeit und staatliche Ordnung auflöst; wie kann man solche Lehren dann auf den absolut höchsten Zweck, von dem die letztgültige Vollendung unsrer ganzen Natur mit allen ihren Kräften abhängt, anwenden wollen? Mit unsrer Natur ist uns der Zweck gegeben, alles Gute besitzen und genießen zu wollen. Wenn wir also nicht das Recht und die Möglichkeit haben, über unsere Natur zu richten, ob wir nämlich Menschen sein wollen oder Steine oder sonst etwas, sondern vielmehr nur auf Grund unsrer Natur denken und wirken können; — wie sollen wir dann darüber richten können, was vom letzten Endzwecke unmittelbar ausgeht, ohne den, wie dies in der Natur selber liegt, diese nicht ruhig sein kann? Ist ja doch eben Gott allein in seinem Wesen jenes Sein, welches alles Gute in sich einschließt.

Wir schliessen mit der warmen Empfehlung des vorliegenden Buches. Der Leser kann sich für überzeugt halten, darin einen Schatz reicher Kenntnisse, diskretes Urteil, eine anschauliche Darstellung, Licht für die Vernunft und Nahrung für das Herz zu finden. Auf einzelnes werden wir in späteren Artikeln zurückkommen.

(Floisdorf bei Commern. Rheinpr.)

Dr. Ceslaus M. Schneider.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU.

### A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

*Annales de philosophie chrétienne* CXVIII, 5—6 CXIX, 1 f. 1889. *De Broglie*: Le principe de raison suffisante et l'existence de Dieu 393. *Ch. Huit*: Le platonisme au moyen âge (Fortsetzung: vgl. IV, 254 dieses Jahrbuches) 417. 489. CXIX, 31. *A. P.*: Note sur le hasard 432. *F. Duquesnoy*: L'âme spirituelle dans le corps; sensibilité et volonté libre 444. *Mgr. Rotelli*: Les puissances intellectives de l'âme: Commentaire de la question LXXIX, I. P. de la Somme 464. *J. Bulliot*: L'unité des forces physiques; réponse à M. Vicair 515. *Ausonio Franchi*: Une critique du criticisme 528. *F. Thomas*: Descartes et Gassendi 548. *J. M. Vacant*: La théorie de la connaissance selon S. Thomas et selon Duns Scot CXIX, 5. *Aus. Franchi*: Philosophie scientifique et philosophie chrét. 48. *A. Lelong*: La vérité sur l'hypnotisme 67. *De Broglie*: Le principe de contingence et l'univers matériel. 80. *A. P.* Note sur le criticisme 97. — Société de Saint Thomas D'Aquin: Séance du 19 juin. *Revue des Revues*.

**Divus Thomas.** Vol. III (Anno X, 6—8) 1889. *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III qu. 1—26 (Fortsetzung; vgl. IV, 254 a. a. O.) 661. 667. *J. B. Chabot:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I qu. 26—43 (Fortsetzung; vgl. IV, 254 a. a. O.) 662. 678. *J. Vinati:* De authentico christianae revelationis traduce (Fortsetzung; vgl. IV, 254 a. a. O.) 666. 695. *Cucchi:* Utrum, si beatitudo est intellectivae partis, sit operatio intellectus an voluntatis, dissertatio 669. 681. *P. F.:* De pontificiae infallibilitatis extensione (Fortsetzung; vgl. IV, 254 a. a. O.) 671. 684. *Tornatore:* De natura entis communis (Fortsetzung; vgl. III 384 a. a. O.) 688. *Ermoni:* Commentarium in Opusculum S. Thomae Aquinatis De verbo (Fortsetzung; vgl. IV, 254 a. a. O.) 693. *Valensise:* Enarratio in doctrinam S. Thomae Aq. de futura hominis resurrectione 696. — Bibliographia. Relationes Academiarum thomisticarum. Quaerenda in opera S. Thomae.

**Philosophisches Jahrbuch.** II. Bd. 3. u. 4. Heft. *Grupp:* Die Anfangsentwicklung der geistigen Kultur des Menschen (Fortsetzung und Schlufs; vgl. IV, 254 a. a. O.) 261. *Pohle:* Der neueste Sturmlauf gegen die heidnischen Klassiker und gegen die humanistische Bildung überhaupt (Fortsetzung; vgl. IV, 254 a. a. O.) 291. *Sierp:* Pascals Stellung zum Skepticismus (Fortsetzung; vgl. IV, 254 a. a. O.) 310. — *Cathrein:* das ius gentium im römischen Recht und beim hl. Thomas von Aquin 373. *Gutberlet:* Der Kampf um die Willensfreiheit 389. *Isenkrahe:* Der Grundirrtum der neueren Philosophie 410. *Illigens:* Die unendliche Menge 440. — Rezensionen und Referate. Philosophischer Sprechsaal. Zeitschriften-schau. Miscellen und Nachrichten.

**Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik.** XCVI, 1. Heft 1889. *Vaihinger:* Mitteilungen aus dem Kantischen Nachlasse 1. *Volkelt:* Das Denken als Hilfsvorstellungs-Thätigkeit und als Anpassungsvorgang 27. *Busse:* Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas 62. *Witte:* Kleine logische und methodologische Beiträge zur Philosophie der Gegenwart 99. — Rezensionen.

### B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

**Stimmen aus Maria-Laach.** XXXVII, 3. u. 4. Heft 1889. *Kreiten:* Ein Wort über „Jesus-Romane“ 409.

**St. Thomasblätter.** I Bd. 19.—24. Heft. II. Bd. 1.—3. Heft. 1889. Der natürliche Zweck des Menschen und die Notwendigkeit der wirk-samen Gnade 577. 609. 641. 673. 705. 737. Bausteine für die Erkenntnis-theorie 586. 619. 650. 686. 714. II, 11. „Der Liberalismus ist Sünde“ 593. Der Einfluß des Gesetzes auf die individuelle Freiheit 597. Die sog. Menschenrechte des Jahres 1789 und die Lehre des hl. Thomas 520. 654. 681. 752. II, 76. Gegen Wunderscheu 623. 658. 689. 720. 757. Wissenschaft und Christentum 16. Erläuterungen von Thomas - Artikeln aus Thomas selbst 39. 71. Die moderne Philosophie 47. Die Einheit des Seins in Christo nach der Lehre des hl. Thomas 78.

**Tüb. Theologische Quartalschrift.** LXXI, 3. Heft. 1889. *Schnell:* Die Gliederung der Kirchengewalten 387.

## NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

**Blanc:** Cosmologie et psychologie. Paris; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CVIII, 475.

**Cazan:** Polémique d'Aristote contre la théorie platonicienne des Idées; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXIX, 102.