

Litterarische Besprechungen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **6 (1892)**

PDF erstellt am: **15.09.2024**

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.e-periodica.ch>

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen.

Von Prof. Dr. Baumann. Gotha, Perthes. 1890.

Die besondere Tendenz der vorliegenden Schrift ist schon durch den Titel derselben angedeutet und wird vom Verfasser in der Vorrede des weitem ausgeführt. „Diese Geschichte der Philosophie“, erklärt sich derselbe S. III, „ist in philosophischer Absicht verfasst, d. h. sie soll den Ideengehalt und die Beweise derjenigen Philosophen zur deutlichen Anschauung bringen, welche Eigentümliches in der Philosophie gebracht haben und insofern imstande sind, teils philosophischen Sinn überhaupt anzuregen, teils die verschiedenen Richtungen inhaltlicher oder formeller Art herauszustellen, welche in der Philosophie eingeschlagen wurden und mit mehr oder minder Anwandlungen noch immer eingeschlagen werden.“ „Mein Gesichtspunkt war streng dieser: wenn jemand sich für Geschichte der Philosophie philosophisch interessiert, was ist ihm aus demjenigen, was bisher von solchen Bestrebungen da war, als eigentümlich in Inhalt und Form vorzuführen, und zwar so vorzuführen, dass Gedankeninhalt und Beweise möglichst deutlich erscheinen und, falls er Lust bekommt, den betreffenden Philosophen in seinen Quellen selbst zu studieren, er zugleich an der gebotenen Darstellung einen Leitfaden des Verständnisses habe“ (S. IV).

Die Absicht des Verfassers ist also nicht, den Leser zur historischen Forschung, sondern die, ihn zum sachlichen Philosophieren anzuleiten. Ohne, wie es kürzlich Windelband gethan, den Versuch zu machen, die Aufeinanderfolge der Probleme zum leitenden Faden der Darstellung zu machen — ein Versuch, der in vielen Fällen zur einseitigen Betonung untergeordneter, zur Zurückdrängung wesentlicher Momente führen muß — sucht er überall die Probleme herauszuarbeiten und durch Angabe der vielfachen einander durchkreuzenden Lösungsversuche dem eigenen Denken des Lesers Anregung zu geben und es von der Schwerflüssigkeit zu befreien. Trotz der verhältnismäßigen Kürze des Buches ist dieser Versuch im ganzen wohl gelungen, da durch Ausscheidung philologischer Forschungen und solcher Erscheinungen, die ein bloß kulturhistorisches Interesse bieten, für die Darstellung des philosophisch Wertvollen, anderweitigen Darstellungen gegenüber, ein beträchtlicher Raum frei wurde. Übrigens sei hier ausdrücklich bemerkt, dass das Fernhalten philologischer Untersuchungen von dem Buche keineswegs seinen Grund in einer mangelhaften Rücksichtnahme auf dieselben hat. Wirklich durchschlagende Resultate jener Forschungen sind vielmehr stillschweigend für die Darstellung benutzt. So ist z. B. S. 14 das bekannte Fragment des Pherekydes von Syros mit Recht in der von Diels (Archiv für Gesch. der Philos. I, S. 11—15) nach den Handschriften des Laertius Diogenes verbesserten Gestalt gegeben.

Die Darstellung selbst ist durchweg sachkundig und gründlich. Über einzelnes wird man natürlich verschiedener Meinung sein können. So

hätte nach Ansicht des Referenten S. 53 der durch Plato Theaet. 155e, Phaed. 81b bezugte Materialismus des Antisthenes nicht übergangen werden sollen, da er für die Stoiker, die in der Ethik an Antisthenes sich anschlossen, auch hinsichtlich der Naturphilosophie einen nicht unwichtigen Anknüpfungspunkt bot. Als ein historisch nicht völlig berechtigtes Hineintragen Platonischer Gedanken in den Deismus des Aristoteles erscheint es, wenn nach S. 85 dieser dem menschlichen Geiste gleichsam die Fähigkeit zuschreiben soll, nach Vorbereitung durch die Erfahrung mit unmittelbarer Evidenz die allgemeinen Gesetze zu erfassen, „welche in den Dingen als Keime vorhanden waren und die unter Anregung des göttlichen Geistes, dem unser Geist verwandt, d. h. ähnlich ist, von Ewigkeit her verwirklicht sind.“ Zu dürftig ist die Behandlung der mittleren Akademie S. 125, deren genauere Kenntnis doch für das Studium vieler Ciceronianischer Schriften unentbehrlich ist.

Anerkennung verdient es, daß Baumann auch über Patristik und Scholastik eine Übersicht geboten hat. Seine Auffassung vom Inhalte des Christentums deckt sich im ganzen mit der Harnacks; doch hat sie auf die Darstellung des Philosophischen keinen sonderlichen Einfluß. Bei der Darstellung Justins treten S. 164 neben den Sätzen, in welchen sich eine warme Bewunderung des bleibenden Wahrheitsgehaltes der antiken Philosophie ausspricht, zu sehr die anderen für Justin gleich wesentlichen zurück, welche das Ungenügende selbst der Platonischen Philosophie betonen (z. B. Dial. c. Tryph. c. 4—5). Die Schilderung des Gnosticismus S. 165 übergeht ganz den gnostischen Gottesbegriff, welcher an die Stelle des *ens actualissimum*, der lauterer Energie, in der Weise der Neupythagoreer und der freilich zeitlich späteren Neuplatoniker in Gott eine Entwicklung aus dunklem Grunde setzt. Auch hätte bei Besprechung der gnostischen Ethik (S. 166) nicht übergangen werden dürfen, daß den Systemen, welche durch die Lehre von der Unreinheit der Materie die Forderung strenger Askese begründen, doch auch andere gegenüberstehen (Epiphanes, Valentin u. s. w.), welche aus der Minderwertigkeit des Körperlichen seine Gleichgültigkeit folgern und so schließlich zu einem vollen Antinomismus gelangen. Der Ursprung der Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita wird S. 181 gegen 500 angesetzt; dem Referenten erscheint die Ansicht von Franz Hipler am wahrscheinlichsten, nach der sie im letzten Drittel des 4. Jahrh. entstanden sind. Das Christentum des Boëthius hätte S. 183 nicht in Zweifel gezogen werden sollen. Wenn auch die Beweiskraft des von Usener herausgegebenen Anecdoton Holderi durch Schepps (Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde, XI, S. 125 ff.) in Zweifel gezogen war, so hat doch J. Dräsecke gegen Schepps den Cassiodorischen Ursprung des Zeugnisses aufs neue gestützt (Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie XXXI, S. 44—104).

Die Darstellung der neuern Philosophie büßt dadurch sehr an Übersichtlichkeit ein, daß dieselbe ohne Gliederung in Unterabteilungen, wie solche im ersten und zweiten Teile gemacht sind, 151 Seiten hindurch ununterbrochen weiter läuft. Nur die Seitenüberschriften ermöglichen einigermaßen die Orientierung. Es wäre sehr zu wünschen, daß diesem Mangel in einer neuen Auflage abgeholfen würde. Mit der Disposition dieses Abschnittes kann ich mich nicht in allweg einverstanden erklären. Ich halte es für eine unnatürliche Auseinanderreißung, wenn z. B. Berkeley und Hume von Locke getrennt und erst nach den auch zeitlich späteren französischen Sensualisten und Materialisten Helvetius, La Mettrie, dem *Système de la nature* und der *Encyclopédie* behandelt werden. Auch in Einzelheiten kann Widerspruch erhoben werden. So ist der Gegen-

satz zwischen Hobbes und Descartes S. 240 zu scharf betont. So vieles sie scheidet, so kommen sie doch auch in manchem Wichtigem überein. Die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten möge als Einzelheit nicht betont werden. Aber die mechanische Weltanschauung, welche von Hobbes freilich auch auf die Psychologie und die Lehre vom Ursprung der staatlichen Körperschaften ausgedehnt wird, wird wenigstens für das ganze Gebiet der sinnfälligen Natur doch auch von Descartes angenommen und erweist ihre Übereinstimmung in dem Forschungsgebiet, welches gerade jene Jahrzehnte von den verschiedensten Seiten her in Anbau nahmen.

Noch gegen einen andern Gesichtspunkt in Baumanns Darstellung möchte ich durchgängigen Widerspruch erheben. Ich meine seine kulturhistorischen Schilderungen der Eigenart der verschiedenen Völker und deren Einfluß auf ihr Philosophieren. Meiner Ansicht nach findet sich dabei viel Einseitiges und Gekünsteltes. Einseitig ist es z. B., wenn S. 5 ff. Formensinn und heitere Freude am menschlichen Dasein als Grundzüge des hellenischen Wesens bezeichnet werden und der Trieb zu subtiler Begriffsspaltung, der sich u. a. so lebhaft in der Vorliebe namentlich der Athener für das Anhören von Prozefsreden zeigt, daneben nicht eigens erwähnt wird. Dafs die keltische Abstammung von bestimmendem Einfluß auf die Gedankenwelt des Johannes Scotus Ierugena (so, nicht Erigena, sollte der Mann nach den Handschriften genannt werden; vgl. H. J. Flofs in seiner Ausgabe, Migne, Patrol. lat. CXXII. S. XIX) gewesen (S. 187), ist schwerlich nachzuweisen. Giordano Bruno und Spinoza haben aus ähnlichen Prämissen ähnliche Folgen gezogen, ohne doch eine Spur keltischen Blutes in ihren Adern zu haben. Ebenso ist mehr geistreich als wahr, was wir S. 192 über den Ursprung von Nominalismus und Realismus lesen. „Beide Richtungen nehmen teil am germanischen Grundgefühl; der Nominalismus vertritt die freie und kraftvolle Persönlichkeit, der Realismus den Zug, einem Idealen zu dienen.“ Aber unabhängig von allem „germanischen Grundgefühl“ hat doch auch die griechische Philosophie den gleichen Gegensatz von Nominalismus und Realismus entwickelt, bei Antisthenes und Plato, bei den Stoikern und den Neuplatonikern. Überhaupt kann ich der Ableitung der Scholastik aus dem germanischen Geiste (S. 183 ff.) nicht zustimmen; Italiener und Franzosen — man denke an Anselm, Abälard, Thomas von Aquin — haben ebenso ihren Anteil daran, wie der deutsche Albert. Will man aber die Eigentümlichkeit auch der romanischen Völker aus dem Einfluß des germanischen Wesens auf sie erklären, so kommt man schliesslich auf ein Gebiet, wo man aus jedem alles machen kann.

Die Darstellung Baumanns ist zwar nicht immer leicht fließend, aber klar, verständlich und sachgemäfs. Sätze wie S. 88: „Ein Schluss ist, wenn . . .“ oder S. 177: „Die Lehre von der ewigen Schöpfung und der Unbegreiflichkeit des Unendlichen stellt Gott nach sich vor“ sind vereinzelte Ausnahmen. Der Druck ist korrekt. S. 126 war der Herausgeber des Sextus Empirikus Bekker, nicht Becker, zu schreiben.

Breslau.

Clemens Baeumker.

Katholische Dogmatik in sechs Büchern von Dr. Herman Schell. II. Band. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1890.

Tiefe der Spekulation, konsequente systematische Durchführung des eingenommenen philosophisch-theologischen Standpunkts, ein reiches exegetisches Material und eine edle, gewählte, dem Gedanken sich vollkommen

anschmiegende Sprache bilden die Vorzüge auch des vorliegenden zweiten Bandes der Schellschen Dogmatik. — In zwei Büchern (d. 3. u. 4.) werden die „Theologie des dreieinigen Gottes“ und die „Kosmologie der Offenbarung“ behandelt. Die spekulative Trinitätslehre des Verf. ist auf dem Begriffe der Aseitität in der Auffassung, die wir bei Besprechung des ersten Bandes kennen gelernt haben (Jahrbuch Bd. V. S. 231 ff.), aufgebaut. Die Annahme, die Erkenntnis des Wesens Gottes sei von der des göttlichen Daseins unzertrennlich, trägt hier ihre ersten — sagen wir es aufrichtig — verhängnisvollen Früchte. Mit dem Gedanken, die christliche Trinitätslehre enthalte nichts anderes als die konkrete Fassung des Vernunftbegriffs der Selbstverwirklichung des ersten Seins, stellt sich die Schellsche Trinitätslehre in einen unverkennbaren Gegensatz zur traditionellen Auffassung der theologischen Schulen und tritt in ein nach unserer Ansicht bedenkliches Abhängigkeits- oder wenigstens Verwandtschaftsverhältnis zu den Spekulationen Günthers und Kuhns. Zwar unterscheidet sich die Auffassung des Verf. zu ihren Gunsten dadurch entschieden von der des Tübinger Dogmatikers, daß jeder Gedanke einer Potenzialität, eines vom Fürsichsein verschiedenen Ansich von Gott ferne zu halten gesucht wird; andererseits aber liegt eben darin eine klaffende Inkonsequenz, daß der Begriff des Verursachens (im Sinne einer Selbstverursachung) auf das göttliche Sein angewendet und doch der davon unzertrennliche Gedanke eines Prozesses und Übergangs von der Potenz in den Akt ausgeschlossen wird. Die Eintragung einer Bewegung aber, einer Potenzialität in Gott impliziert einen entschiedenen Abfall von der Reinheit und Erhabenheit des christlichen Gottesbegriffs und zieht für die Auffassung des Christentums und seines übernatürlichen Charakters die destruktivsten Folgen nach sich. Nimmt man nämlich eine göttliche Selbstverursachung an, was, wie uns wenigstens scheint, mit einem Geist- und Persönlichwerden Gottes gleichbedeutend ist, so wird der Gegensatz, den das Dogma ausschließlicly nur von Person zu Person anerkennt, in das Wesen und die Natur Gottes selbst hineingetragen und damit der Wesensunterschied zwischen Gott und Geschöpf gefährdet und in Frage gestellt. Der Gedanke eines solchen Prozesses in Gott bildet das gemeinsame Merkmal der theologischen Spekulationen außerhalb des Christentums oder wenigstens außerhalb der traditionellen Lehre, angefangen von der Tao- und Vedantaphilosophie (vgl. Manu, I. Buch, V. 12 b: Selber dann durch des Geists Sinnen hat er das Ei entzwei geteilt, d. h. Gott ist Geist durch einen Prozess der Selbstdifferenzierung, in den zugleich der Prozess der Weltbildung verschlungen ist) bis zu den theosophischen Spekulationen Baaders und Schellings. Mit der gewohnten Prägnanz hat der hl. Thomas diesen principiellen Unterschied da, wo er den Grund angibt, warum wir die erste Person in der Gottheit nicht Mutter, sondern nur Vater nennen, ausgesprochen: *quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum, ideo in generatione verbi non competit ratio matris, sed patris.* *Cont. Gent. l. IV. c. 11 c. fin.* (Vgl. dagg. F. Hoffmann, *Spekulative Entwickl. der ewigen Selbsterzeugung Gottes* aus F. v. Baaders Schriften u. s. w. S. 23). Obgleich der Verf. alle Kraft aufbietet, diese Klippe zu vermeiden, so müssen wir doch der scholastischen Exposition des Trinitätsgeheimnisses, die der Verf. ähnlich wie Kuhn als eine abstrakt-begriffliche kennzeichnet, nicht allein aus dogmatischen, sondern auch aus philosophischen Gründen entschieden den Vorzug geben. Der positiv gefasste Begriff der Aseitität, der Gedanke einer Selbstverursachung und Selbstverwirklichung widerspricht dem obersten Grundsatz der Vernunft;

denn es ist in sich selbst widersprechend, daß ein Wesen sich selbst verursache, sich selbst ins Dasein setze. Sucht man aber diesen Gedanken durch die Erwägung zu stützen, daß der Negation des ab alio esse eine positive Vollkommenheit in Gott entsprechen müsse, so geben wir dies zwar zu, betrachten aber als dieses Positive eben das uns verborgene, unbegreifliche und unnennbare Wesen Gottes selbst. Schell zwar appelliert unmittelbar an das Kausalprincip: „Würde die Aseität nur negativ abstrakt als Ursachlosigkeit gedacht, so wäre die Annahme Gottes auf Grund des Kausalgesetzes die Leugnung des Kausalgesetzes und seiner Wahrheit für Gott.“ (S. 20.) Wir erwidern: Das Kausalgesetz verlangt, daß alles, was entsteht, vergeht, wird, sich bewegt, sich verändert, eine Ursache seines Entstehens u. s. w. haben müsse, keineswegs aber, daß alles, was ist, eine Ursache habe. Was aber die theologische Seite der Frage betrifft, so vermeiden die Theologen selbst das Wort: *causa* in der Anwendung auf die trinitarischen Ausgänge, und der hl. Thomas will nicht einmal den Ausdruck: *principiatum* vom Sohne gebrauchen (1 qu. 33 art. 1 ad 2). Das Hervorgehen des Sohnes ist kein Verursachtwerden und von einem Widerspruch zwischen Hervorgang und Nichtverursachtsein kann deshalb keine Rede sein. Daß mit dem Begriff des Verursachtseins eine passive Potenz in Gott eingetragen würde, wurde bemerkt, und es ist reine Willkür, wenn der Ausdruck *actus purus* beibehalten und ihm der Sinn einer freien, d. h. unabhängigen Selbstverwirklichung unterstellt wird (S. 213 u. an viel. and. Ort. Vgl. hierzu Schäßler, Natur- und Übernatur S. 437 ff.).

Um der Konsequenz zu entgehen, daß die göttlichen Personen nur Momente eines einpersönlichen Wesens seien, sieht sich der Verf. genötigt, den Begriff der göttlichen Persönlichkeit formell in die Relation zu setzen. Das Wesen der göttlichen Persönlichkeit beruht ihm nicht im Fürsichsein, sondern im Füreinandersein. „Die Dreipersonlichkeit ist die Form der absoluten Persönlichkeit; weil in Gott eine Dreiheit von Personen ist, deren Leben der Ursprung von einander und die Hingebung an einander, kurzum das vollkommenste Füreinander ist, deshalb hat Gott wahrhaft und ganz den Grund und Zweck seines Lebens in sich und ist die vollkommene Persönlichkeit.“ (S. 19.) Anders der englische Lehrer: *Persona divina significat relationem in recto et essentiam in obliquo; non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis* (1 qu. 29 art. 4. Vgl. Gonet *Manuale* tr. VI. c. V. § II. *Clyp. Thom. disp. IV. art. II. § II n. 25*). Die göttlichen Personen sind drei Fürsichsein, allerdings (worin wir dem Verfasser beistimmen) nicht als drei Selbstbewußtsein, wohl aber als drei unmitteilbare (relative) Subsistenzen; denn im Begriff der Persönlichkeit auch in seiner Anwendung auf Gott liegt wesentlich die Inkommunikabilität, woraus sich ergibt, daß durch die Annahme einer absoluten Subsistenz in Gott keineswegs eine vierte Person neben den drei relativen Personen statuiert wird. Nimmt man daher mit dem Verf. an, daß die göttlichen Personen nur im Füreinander Sein, Leben und abgeschlossenes Fürsichsein besitzen, so haben wir in der That nur eine Persönlichkeit und aus dem Prozeß der Selbstverwirklichung resultiert nur eine Person.

Nach scholastischer Exposition sind die innergöttlichen Relationen Subsistenzen und Personen, weil sie mit der seienden und subsistierenden Wesenheit identisch sind; nach der Darstellung des Verf. aber resultiert das Sein und die Subsistenz Gottes umgekehrt aus den Ursprüngen und Relationen, denn das Sein ist Produkt einer Erkenntnis- und Willensthat.

Eine notwendige Folgerung ist, daß die Personen sich wechselweise in ihrem Sein und Persönlichsein bedingen, wechselweise auseinander hervorgehen. „So gibt jede Person der andern Wirklichkeit und Persönlichkeit, obgleich nur der Vater dem Sohn das Wesen mitteilt.“ (S. 106.) Die letztere Beschränkung ist durch das Dogma gefordert. Stimmt sie aber zu den Prämissen und ist nicht vielmehr das Wesen das Produkt der Erkenntnis- und Willensthat? Oder was soll der positive Begriff der Aseität, der Selbstverwirklichung anders bedeuten?

Der Verf. lehrt, daß die Erkenntnisthätigkeit insofern sie Thätigkeit und Energie ist, selbst schon Willensthätigkeit sei. (S. 34.) Hieraus folgt, daß Vater und Sohn erst in ihrem relativen Gegensatze zum heil. Geiste Dasein und Subsistenz besitzen. (S. 33 ff.) Sollte nun nicht weiter geschlossen werden müssen, daß der hl. Geist mit viel größerem Rechte als Prinzip des Vaters und Sohnes zu bezeichnen sei, als umgekehrt, da Vater und Sohn erst der in der Spiration des hl. Geistes ausgeübten Willensthätigkeit ihr Sein und ihre Subsistenz verdanken?

Die Trinitätslehre Schells ist von dem Gedanken beherrscht, daß das erste Sein, das göttliche, das Erzeugnis einer freien Geistesthat sei; denn nicht das Sein, sondern die That, liches Erkennen und sittliches, heiliges Wollen seien das erste. „Die Freiheit ist eben die Form der absoluten Einheit und zwar als ausschließliches Vorrecht, . . . weil es ihr Vorzug ist, durch eigene Geistesthat zu bestehen.“ (S. 12.) „Auch die Dyas von Vater und Sohn ist als göttliche Thatsache nur denkbar vermöge der ewigen Willensthat, kraft deren Gott existiert, aus deren heiliger Innigkeit und Kraft der hl. Geist hervorgeht.“ (S. 15 vgl. S. 17.) „Die Dreieinigkeit ist im eigentlichen Sinne das Geheimnis des Daseins Gottes, der unbedingten Aseität in unendlicher Wesensfülle.“ (S. 40.) Die Prozessionen sind demnach die Bedingungen des göttlichen Daseins; ohne sie kann die Gottheit nicht als daseiend gedacht und begriffen werden. Prüfen wir diese Ansicht zunächst bezüglich ihrer ontologischen Voraussetzungen und darauf ihr Verhältnis zum Geheimnis selbst.

Schell beliebt die Notwendigkeit des göttlichen Seins, sofern es nach analogischer Denkweise begrifflich dem Erkennen und Wollen vorangehend gedacht wird, eine blinde zu nennen, indem er schreibt: „Es ist falsch in der blinden Notwendigkeit der Thatsache, welche dem Thun vorangeht, eine zuverlässigere Notwendigkeit zu sehen, als in der selbständigen freien und sittlichen Notwendigkeit der Willensthat, welche ja doch als das Urerste allem, was nur Thatsache und nicht zugleich That ist, vorangehen muß.“ (S. 26.) Zur Verteidigung dieser Ontologie wird bemerkt: „Es könnte widersprechend scheinen, daß das Sein durch Erkennen und Wollen begründet sein soll, allein ist es denn irgendwie verständlicher, wie Erkenntnis und Wille aus dem Sein hervorgehen kann? Gedachtsein und Gewolltsein sind die beiden Formen des Seins.“ (S. 66.) Diese Ontologie steht in voller Übereinstimmung mit der des Idealismus. Es wäre von Interesse zu vernehmen, wie man von diesem Standpunkt die Lehre Fichtes von der ursprünglichen That-handlung, die Annahmen einer „subsistierenden“ Idee, eines „subsistierenden“ Willens, wie sie sich bei Hartmann und Schopenhauer finden, zu widerlegen gedenkt. Wenn Gedacht- und Gewolltsein die Formen des Seins sind, können dann die Dinge etwas anderes sein als Erkenntnis- und Willensakte? Vielleicht göttliche Erkenntnis- und Willensakte, aber immerhin Erkenntnis- und Willensakte im Sinne des äußersten Idealismus? Es klingt allerdings sehr geistvoll, stellt aber zugleich alle Begriffe auf den Kopf, wenn uns gesagt wird: „Der selbständige Geist

ist dasjenige, was er in unendlicher Wesensfülle ist, nicht anders, als alles Seiende kraft des Gedankens, jedoch nicht kraft des Gedankens eines Höheren, sondern kraft eigener Denkthat. Diese Denkthat ist es, welche zum Personengegensatz von Vater und Sohn, von Wesensbildner und Wesensbild führt, insofern sie Denkbild und Wesensgestaltung in unendlicher Vollkommenheit ist. Sie enthält indes bereits als ideale Selbsterdenkung und Wesensgestaltung die Beziehung zu Gott den heil. Geist, insofern sie nämlich Denkthat ist. Die That gibt der Selbstgestaltung des unendlichen Wesens hinsichtlich des idealen Seins die Bedeutung einer ewigen Thatsache, der real energischen Existenz.“ (S. 27.)

Was die Abhängigkeit des Erkennens und Wollens vom Sein betrifft, so scheint uns dieselbe hinreichend verständlich, wenn das Sein als ein immaterielles, geistiges begriffen wird; dagegen enthält ein das Sein setzendes Denken im absoluten Sinne genommen einen handgreiflichen Widerspruch. Ebenso unverständlich und unmöglich finden wir ein Denken, das erst durch den Willen, von dem es doch vorausgesetzt wird, sich zur Denkthat gestaltet; es liegt darin eine offenkundige Verwechslung mit dem Idealen, dem esse objectivum, das ein erkennendes und erkennbares Sein voraussetzt und daher nicht Grund der Aktivität und Aktualität sein kann.

Fragen wir weiterhin, wie es bei dieser Auffassung der Trinität um das Mysterium steht? Die Antwort liegt nahe. Wenn das Wesen Gottes nur als Selbstverwirklichung durch immanente reale Beziehungen von Ursache und Wirkung gedacht werden kann, und wenn die Trinität nur den konkreten Ausdruck des Vernunftbegriffs der Aseität enthält, so ist das Trinitätsgeheimnis nach seiner inneren Möglichkeit und Notwendigkeit begriffen und hört auf, im vollen Sinne des Wortes Geheimnis zu sein. Was die Offenbarung hinzubringt, ist nur die Erkenntnis, daß die Relationen Personen seien. (S. 105.) Da uns nun aber die Spekulation über die Trinität dahin belehrt, daß die Personen in Gott formell Relationen seien und das göttliche Fürsichsein aus dem Füreinandersein der Personen resultiere, so sehen wir uns schließlic wieder auf den schon durch die Vernunft erkannten Begriff der Selbstverwirklichung durch Denken und Wollen zurückgeführt, mit andern Worten, das Trinitätsgeheimnis reduziert sich auf die (vorgebliche!) Vernunftwahrheit der göttlichen Aseität = Selbstverwirklichung. Dasselbe ergibt sich, wenn wir an die Lehre erinnern, daß das Dasein Gottes nicht ohne das Wesen Gottes erkannt werden könne; dieses aber bestehe in der Aseität, die in der Trinität ihren konkreten Ausdruck finde; nun erkennen wir aber durch Vernunft das Dasein Gottes, also auch die Dreiheit der Relationen oder Personen, ohne die Gott als daseiend nicht gedacht werden kann.

Die im Bisherigen gegen die spekulative Trinitätslehre des Verf. vorgebrachten Bedenken bestätigen vollkommen das Urtheil, das wir bei Besprechung des ersten Bandes über des Verf. Ansicht von der Daseinszur Wesenserkenntnis gefällt haben. Das Wesen Gottes ist das Geheimnis der Geheimnisse für die natürliche wie in gewissem Sinne selbst auch für die übernatürliche Glaubenserkenntnis, ein Geheimnis, das nur den Seligen im Lichte der Herrlichkeit enthüllt werden wird. Dagegen das Dasein Gottes ist für uns die aus dem Welt-dasein erschlossene Urthatsache. Diese Urthatsache aus dem Grunde aus einer Urthat ableiten wollen, weil eine notwendige Thatsache etwas Unfreies und Blindes sei, heißt das Geheimnis des Wesens des ersten Seins zu ergründen streben. Das göttliche Sein ist zweifellos in seinem tiefsten

Grunde ein durchaus geistiges und lichtiges; in ihm fallen Grund und Ziel, Anfang und Ende zusammen. Die endlichen Kategorien der mit Accidentien behafteten Substanz, der Thätigkeit u. s. w. finden auf dieses Sein streng genommen keine Anwendung. Da wir aber doch von Gott nach unserer Weise reden wollen und müssen, so werden wir von einer Denkhätigkeit Gottes, der Gottheit reden, nicht aber umgekehrt von einem durch Denken- und Willensthätigkeit gesetzten und hervorgebrachten göttlichen Sein und göttlicher Substanz; denn in diesem Falle würden wir, statt das göttliche Sein aufzuhellen und zu erklären, an seine Stelle ein Unding, den lebendigen Widerspruch setzen. Hier gilt das Wort: *qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria*, d. h. wer sich vermisst, das Wesen Gottes mit dem bloßen Licht der Vernunft, durch Vernunftbegriffe erfassen, wenn auch nicht umfassen zu wollen, verfällt in ungereimte und widersprechende Vorstellungen. Eine solche aber ist der Gedanke eines Seins, das sich „erdenkt“, „erschafft“ u. dgl. Will man im Ernst auf diesen Gedanken eingehen, so hindert nichts, ihn in dem Sinne der neueren Philosophie zu fassen. Alsdann ist das sich selbst setzende Sein nichts anderes als das Grundwesen alles Endlichen, das Ich Fichtes, das Subjekt-Objekt Schellings, der logische Begriff Hegels, das ewige, absolute, in sich selbst begründete Werden, dessen Inhalt das Endliche ist.

Der Gottesbegriff des Verf. hat eine weitere Probe in der im folgenden vierten Buche behandelten Schöpfungstheorie zu bestehen. Die zahlreichen Abweichungen von den hergebrachten Ansichten lassen deutlich genug erkennen, wie derselbe aus dieser Prüfung hervorgeht. Der Zweck des Schöpfers sei nicht zu unterscheiden von dem der Schöpfung, denn es dürfe nicht der Schein entstehen, als ob ein *malum creaturae propter bonum creatoris* zugelassen würde (S. 124): ein Bedenken, aus welchem, wie uns scheint, folgen würde, daß Gott das Böse überhaupt nicht zulassen könne, und worauf wir antworten, Gott könne das Böse nur unter der Bedingung zulassen, daß es dem Guten, d. h. zur Offenbarung der göttlichen Güte und Vollkommenheit diene. Ferner: die Welt sei in der göttlichen Idee nicht vollkommener als in der Wirklichkeit (S. 272), das Übel, die Unvollkommenheit in den geschaffenen Dingen aus dem Nichts oder aus der Materie abzuleiten und als ein von Gott *per accidens* Gewolltes und Verursachtes zu betrachten, sei unzulässig, Gott könne nichts nebenbei wollen, der thomistische Begriff der Materie sei ein dualistischer Überrest; daraus, daß die Geschöpfe aus Nichts sind, folge streng genommen nichts (S. 155); die Geschöpfe können mit der sittlichen Ordnung in Gegensatz kommen, nicht aber mit der Allursache, das Böse sei (wenn wir richtig verstehen) im Grunde nur das niedere Gut (S. 155 ff.). Im günstigsten Falle erscheint die Theodicee des Verfassers, die über das vermeintlich „unbesiegte“ Böse nicht hinwegzukommen weiß, als ein Schwanken zwischen der Ansicht, vom Standpunkte Gottes gebe es überhaupt weder ein Übel noch ein Böses und der gewöhnlichen Lehre, die die Rechtfertigung der Zulassung des Bösen darin ersieht, daß in der Hand Gottes auch das Böse dem Guten diene. Der Hinweis auf das „Stückwerk“ unseres Erkennens ist sehr am Platze und sollte man sich daran besonders auch dort erinnern, wo das Verhältnis unserer Erkenntnis des Daseins Gottes zur Wesenserkenntnis in Frage kommt.

Jene Abweichungen in der Theorie der Schöpfung, Erhaltung und Regierung erklären sich, wie es scheint, insgesamt aus dem durch den Gottesbegriff geforderten Schöpfungsbegriff des Verf. Wie der positive Sinn der Aseitität die Selbstverwirklichung ist, so ist nach Ansicht des

Verf. der positive Sinn der Schöpfung aus Nichts die Hervorbringung durch das Denken und Wollen Gottes. Nehmen wir hinzu, daß nach dem Verf. Denken und Wollen (Gedacht- und Gewolltsein) die Formen des Seins sind, so haben wir folgerichtig in den Dingen formell göttliche Denk- und Willensakte zu erkennen. In einer solchen Schöpfung muß freilich für die „höhere“ Betrachtung das Übel und die Sünde verschwinden. Ob man über diese Theorie, in der mit der thomistischen „Materie“ auch aller „Dualismus“ gründlich ausgemerzt ist, dasselbe Urteil fällen könne, das der Verf. in gerechter Würdigung über die thomistische Theorie ausspricht, daß nichts so grundsätzlich von Pantheismus entfernt sei, als die Lehre von der intensiv und extensiv allumfassenden Allwirksamkeit der absoluten Freiheit (S. 148), darüber möge der Leser entscheiden. Nur einen Fingerzeig wollen wir geben nach der Richtung, auf welche der Begriff der göttlichen Selbsterschaffung hinweist. Die Wendung, die Schöpfung des Endlichen sei von seiten Gottes eine freie, weil sich seine Schöpfermacht bereits an seinem eigenen Sein bethätige, scheint eine zweischneidige Waffe zu sein, die sich gegen denjenigen wendet, der sie handhabt. Denn ist das göttliche Sein selbst ein Geschaffenes, dann ist die Schöpfung der Dinge nicht bloß frei, sondern auch — überflüssig: eine überflüssige Verdopplung, da der Terminus der ersten Schöpfung als ein verursachtes, gewordenes Sein doch nur ein endliches Sein sein kann. Und welchen Sinn soll es haben, daß die zweite Schöpfung von der ersten durch die Freiheit sich unterscheidet, wenn schon die erste eine „freie“ Erkenntnis- und Willensthat der sich selbst verwirklichenden Gottheit sein soll?

Die Engellehre des Verf. ist von einer fortlaufenden Polemik gegen die der thomistischen Schule, deren strenger Begriff vom reinen Geiste als ein möglicher, aber dem biblischen Bilde von den Engeln inkongruenter bezeichnet wird, durchwoben. Wollte man aber die Erklärungsweise des Verf. auf die Gotteslehre anwenden, so würde der äußerste Anthropomorphismus die Folge davon sein. Die Ansicht des Verf. vom Wesen und Leben eines reinen Geistes hat jedoch einen tieferen, philosophischen Grund, nämlich einen ausgesprochenen Dynamismus, der das materielle und geistige Dasein einander so nahe rückt, daß ihre Grenzen ineinander fließen. Für die angeblichen „kontemplativen“ Monaden des hl. Thomas erhalten wir „praktische Weltbürger“, die nicht allein auf die Dinge wirken, sondern auch von ihnen leiden: eine Auffassung, die dem Verf. um so weniger Schwierigkeiten bietet, als er ein eigentliches Leiden überhaupt nicht zugibt und die Ansicht ausspricht, daß die Fortschritte der Naturwissenschaft zur Streichung der Kategorie des Leidens aus der aristotelischen Kategorientafel geführt haben. Leiden sei nur etwas Relatives, eine andere Art des Wirkens, ein abhängiges bedingtes Wirken. (S. 201 ff.) Das Überströmen einer Realität des Wirkenden zum Leidenden sei ein metaphysischer Aberglauben (S. 232), eine Bemerkung, die, nebenbei gesagt, wenn sie die scholastische Auffassung des Leidens treffen soll, auf einem völligen Mißverständnis beruht; denn das Übergeführtwerden von der Potenz in den Akt durch eine wirkende Ursache, die in eben dieser Beziehung im Akte ist, bedeutet etwas ganz anderes als den Aberglauben einer von der Ursache auf die Wirkung überwandernden Realität. Der Verf. scheut indes, um die scholastische Materie und die „reale Möglichkeit“ mit der Wurzel auszurotten, vor der letzten Konsequenz nicht zurück, die allen Kausalzusammenhang aufhebt und ihn auf eine gesetzlich geordnete Aufeinanderfolge der Erscheinungen, in der jedes Glied vertauscht werden könnte, reduziert: „Die

thatsächliche Bedeutung der Naturursächlichkeit wird nicht aufgehoben, wenn sie als gesetzmäßiger Zusammenhang und geordnete Aufeinanderfolge von Dingen und Zuständen kraft ihrer inneren Beschaffenheit verstanden wird. Es gibt kein Leiden, welches nicht in sich betrachtet, Wirken wäre; es gibt kein Mögliches als Erklärungsgrund des Wirklichen, sondern nur Wirkliches.“ (S. 288.) Nun gilt aber dem Verf. als das einzige reale Verhältnis das Kausalverhältnis, weshalb er auch die von den Thomisten auf das Erkennen der Engel in seinem wechselnden Verhalten zu den Dingen angewendete Unterscheidung vom Princip und Terminus verwirft; folglich besteht zwischen den Geschöpfen überhaupt kein reales Verhältnis und alle Realität löst sich in das einzig reale Verhältnis der Geschöpfe zu Gott auf. Der Dynamismus ist vollständig; die Dinge sind Erkenntnis- und Willensakte Gottes; Erkenntnis und Gewolltsein sind die Formen des Seins!

Wie es unter solchen Umständen mit der spekulativen Anthropologie des Verf. bestellt sei, bedarf einer weiteren Ausführung nicht. Die Definition des Vienger Konzils ist dem Verf. keine Bestätigung der *mat. prima* im aristotelisch-scholastischen Sinne. (S. 287.) Obgleich aber die Seele nicht im scholastischen Sinne als Wesensform zum Leibe sich verhalte, so seien doch die niederen Stufen der Körperlichkeit und Sinnlichkeit in ihrem tiefsten Grunde vom Geiste beseelt. Wir fragen wie? da sie doch vom Geiste nicht „leiden“ können. Wohl deshalb, weil sie in ihrem tiefsten Grunde schon geistig sind?

Von der Übernatürlichkeit der Anschauung Gottes gibt Sch. folgende Erklärung: „Die Anschauung Gottes ist ihrem Wesen nach schlechthin übernatürlich oder über Kraft, Bedürfnis und Würde jedes auch noch so vollkommen angelegten Geschöpfes erhaben, das heißt Gott ist abgesehen von seiner freien Selbsthingabe für keinen geschaffenen Geist erkennbar.“ Da nun aber Gott bereits in der Schöpfung sich frei selbst hingibt und dem geschaffenen Geiste sich erkennbar macht, so scheint alle Gotteserkenntnis eine übernatürliche zu sein und dies umsomehr, da nach dem Verf. die Erkenntnis des Daseins Gottes von der des Wesens nicht getrennt werden kann.

So erklärt sich denn auch, daß Sch. in der Lehre von der Empfänglichkeit für die Gnade — *potentia obedientialis* — wie die Äußerung S. 205 zeigt, nicht auf Seite der Scholastik steht. Die von ihm gebrauchte Unterscheidung von Ideal und Ziel ist hinfällig; denn ein Ideal sucht man wenigstens zum Teil zu verwirklichen; kein Vernünftiger wird einen Stern zu seinem Ideale machen wollen. — Wiederum versichert man uns, die patristische Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade sei die tiefere, die scholastische sei juristisch, und dies trotz der ungeheuren Kämpfe gegen die reformatorische Theologie und trotz der fortgeschrittenen dogmatischen Entwicklung! Doch auch dieses Urteil erklärt sich aus tieferen Gründen.

De minimis non curat praetor. Gleichwohl möge erwähnt werden, daß es S. 16 wohl heißen sollte: die vermeintlich Leibnizsche Formel; man vgl. nämlich Kuhn, *Kath. Dogmat.* B. II. S. 650 Anm. 1 u. S. 621. Endlich bedauern wir die unglückliche Erneuerung einer veralteten Erklärung von Gen. 6, 1 ff. und die unseres Erachtens noch unglücklichere Motivierung derselben.

München.

Dr. M. Glosner.

Sic et non. Die Probleme der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Wissenschaftlich erörtert in drei Gesprächen von Paul Gloatz, Lic. theol. Wittenberg, Herrosé, 1890.

Das „Jahrbuch“ hat nur insofern Veranlassung, sich mit vorgenanntem Schriftchen zu beschäftigen, als dieses sich wiederholt mit der katholischen Kirche und Lehre wenig freundlich beschäftigt; denn zu irgendwie nennenswerten Resultaten oder zur Versöhnung der im Protestantismus bestehenden zahlreichen Gegensätze gelangen die drei — oft in ungeheuerlangen Perioden geführten — „Gespräche“ thatsächlich nicht. Schon der erste (S. 1) 18 Zeilen lange Satz, womit das „wissenschaftliche“ Gespräch über „das Wesen des Christentums“ eröffnet wird, beginnt mit einem Angriff auf die katholische Kirche, welche „durch äußere (nicht auch innere?) Einheit zu imponieren strebt“ (d. h. wirklich imponiert) — auf den „unfreien, in seinem Autoritätsprincip positivistischen (!?) Katholizismus“, der freilich dem „schreckhaften Umsichgreifen einer der höheren religiösen, idealen und sittlichen Interessen völlig baren, prinzipiell sensualistischen, egoistischen und atheistischen Welt- und Lebensanschauung“ nicht Schach bieten könne. Beneidet der Herr Verfasser somit die katholische Kirche nicht um ihre imponierende Einheit, so haben wir noch weniger Ursache, seine „liebe evangelische Kirche und Theologie“ um die „Zerfahrenheit und Zerrissenheit“ zu beneiden, die er selbst als Gefolge des Rechtes bezeichnet, welches dieselbe „den einzelnen zur Schriftforschung, zu persönlicher Heilsaneignung und sittlicher, aber gesetzes- und satzungsfreier (sic!) Lebensführung einräumt.“ Dafs der „abendländische Katholizismus“ nach Herrn Lic. Gloatz (S. 5) der „ethischen Auffassung des Christentums unter der Idee des Reiches Gottes in seiner Art gerecht geworden“ sein und sie dennoch „hierarchisch korrumpiert haben“ soll, erscheint als wirklich staunenswerte Leistung. S. 6 begegnen wir der oft genug schon widerlegten Behauptung, dafs nach kathol. Lehre „die verdienstliche Gerechtigkeit dem Christen zugleich durch die göttliche Naturkraft mittels der Sakramente magisch eingegossen werde.“ S. 7 erfahren wir mit Staunen, dafs dem disputierenden B. „auch einmal ein katholischer Pfarrer gesagt habe, David Straufs hätte Recht, wenn der unfehlbare Papst nicht wäre“. Schade, dafs Herr B. den Namen dieses großen Theologen nicht nennt, der gewifs schon in der Sexta das Prädikat „ungenügend“ in der Religion erhalten hat. Auf S. 10 wird wieder einmal das Märchen berichtet, dafs die Protestanten nach katholischen Ansprüchen „schon durch ihre Taufe dem Papste verpflichtet“ seien. S. 78 heifst es, der Hallesche Pietismus sank „zu der von Luther überwundenen katholischen und jesuitischen Praxis zielloser Steigerung der Selbstprüfung (gesperrt gedruckt!) zurück, welche von neuem die Menschen zur Heuchelei oder Verzweiflung trieb“. Dabei soll (ebd.) die kathol. Kirche im Gegensatz zu Luther lehren, „erst die Vollkommenheit (sic!) der Reue berechtige zu dem Vertrauen auf die Sündenvergebung“ und die „wahre Reue und Buße“ sei möglich auch ohne „Kraft der Gnade“. Wir empfehlen dem Herrn C., der in seiner Disputation diese theologische Leistung zu Tage fördert, erstlich das Studium der Canones der gegen den Semipelagianismus abgehaltenen 2. Synode von Orange (529. Vgl. Denzinger, *enchiridion symbolorum et definitionum*. Nr. 147 ff.) und Tridentinum, sess. VI. Denn es kann nie schaden, wenn man gegen die katholische Lehre polemisieren will, dieselbe vorher kennen gelernt zu haben.

Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben von Dr. Ceslaus Maria Schneider. IX. und X. Band. Regensburg, Verlags-Anstalt.

Beide Bände bilden den Abschluß der von Dr. Sch. mit so vieler Mühe und Genauigkeit veranstalteten deutschen Übersetzung der Summa des hl. Thomas.

Mit Recht bezeichnet der gelehrte Verfasser diesen Teil der Summa als „den Weg zur Herrlichkeit“. Denn in diesem Abschnitte handelt der heil. Lehrer von den Mitteln, die den Menschen zu seinem wahren Ziele, zu seiner Bestimmung hinleiten, der Erlösung und den Sakramenten. Ist an und für sich diese Materie für den Theologen wie überhaupt für jeden Christen von größter Wichtigkeit, so gewinnt sie noch mehr Interesse in der Behandlungsweise des englischen Lehrers.

Mit der ihm eigenen Schärfe und Gründlichkeit dringt er nicht nur in die erhabensten Geheimnisse ein, sondern zieht auch die mehr untergeordneten Fragen, die mit den Geheimnissen in Verbindung stehen, in den Bereich seiner scharfsinnigen Erörterungen.

Und eben hierin liegt die Stärke des heil. Thomas, daß er nicht nur ein Gerippe, sondern etwas Ganzes schuf, daß er das theologische Wissen seiner Zeit zum Abschlusse brachte, und das Vorgefundene zu einem herrlichen vollendeten Bau vereinigte.

Was nun die III. pars anbelangt, so faßt der englische Lehrer die ganze Materie unter drei Gesichtspunkten zusammen.

Unter dem ersten behandelt er die Wiederaufrichtung der durch die Sünde von Gott abgefallenen Menschheit durch Christus; und reiht hier die Geheimnisse der Menschwerdung, der Empfängnis, Geburt, Leiden und Tod Christi, seine Genugthuung, Auferstehung und Himmelfahrt an.

Der zweite Gesichtspunkt umfaßt die Sakramente, als den aus dem Leiden Christi fließenden, zu unserem ewigen Heile notwendigen Mitteln. Nach einer allgemeinen Abhandlung über die Sakramente geht er zu den einzelnen Sakramenten über.

Leider ist in diesem Teile bei dem 90. Kapitel „über die Teile des Bußsakramentes im allgemeinen“, das großartige Werk des hl. Lehrers durch seinen frühen Tod unterbrochen worden.

Um das Werk nicht unvollendet zu lassen, wurden die fehlenden Teile aus dem Commentar des Heiligen zu den Sentenzen des Lombarden, herübergenommen.

Endlich wird unter dem dritten Gesichtspunkt der Zustand der Seele nach dem Tode und die letzten Dinge erörtert.

Was nun die Übersetzung selbst anbelangt, so ist dieselbe mit großer Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit gearbeitet.

Der gelehrte Verfasser schließt sich eng an den heil. Thomas an, und der Leser hat eine wortgetreue Wiedergabe des lateinischen Textes der Summa vor sich.

Obwohl eine allzu freie Übersetzung den Sinn verstellt, so hätte doch im vorliegenden Falle eine freiere Übersetzung, ohne dem Sinne der Summa Eintrag zu thun, stattfinden können. An vielen Stellen wäre dadurch das Verständnis erleichtert worden.

Daß ferner bei einem so großen Werke manche Unvollkommenheiten unterlaufen, ist leicht begreiflich. So ist: B. IX. S. 16. Z. 5 v. u. das Wort „Mensch“ ausgeblieben, S. 21. Z. 5 v. o. ist nach „was vom Mangel

in den Menschen“ anzufügen „die Christo nicht anhängen“. S. 148. a. VIII. arg. II. ist „magnanimus“, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nicht mit „hochherzig“, sondern „starkmütig“, zu übersetzen. S. 151 in corp. art. für „phantastischen Leib“, besser „Scheinleib“.

S. 153. a. II. arg. I. ist „incomunicabile“ nicht mit „unmittelbar“, sondern „unteilbar“ zu übersetzen. S. 409. a. III. ad 1 an Stelle „was empfangen etc. im reinsten Busen“, besser „im reinsten Schofse“. S. 415. a. III. ad II. für „die nach der Taufe sterben“, „die nach der Taufe sündigen“, zu lesen.

Ferner B. X. S. 21. ar. II. arg. II. für „die Mängel der Seele haben“, muß man lesen „die Mängel etc. heben“.

S. 157. a. II. arg. II. statt „dafs die Form des Leibes“, „die Form des Brotes“.

S. 238. a. VII. ad II. für „die Häretiker können nicht gültig konsekrieren“, zu lesen „nicht mit Recht; i. e. ist unerlaubt etc.“.

S. 317. a. III. statt „Zerkleinerung des Willens“ besser „Verdemütigung“; S. 611. a. I. in corp. art. statt „wenn der Mann ähnlich Unzucht treibt“, „wenn etc. gleichfalls Unzucht treibt“.

S. 616. a. V. ad II. für „So besteht hier eine unverbesserliche etc.“ muß man lesen „und desgleichen etc.“

S. 663. a. IV. in arg. sed contra ist „sinus Abrahae“ besser mit „Vorhölle“ als einfach „Hölle“ zu übersetzen.

Überdies ist in beiden Bänden das Wort „genus“ mit „Art“ und „species“ mit „Gattung“ übersetzt, was gegen den gewöhnlichen Gebrauch ist.

Bei einer neuen Auflage wäre es wünschenswert, wenn der gelehrte Verfasser einen Kommentar zu dem Texte beifügen würde, um die weniger bekannten Termini, sowie einzelne Definitionen weiter zu erläutern.

Dr. Schneider hat durch die Übersetzung der Summa ein großes Werk mit Glück vollendet, und ihm gehört das Verdienst, als der erste das herrliche Werk des englischen Lehrers ins Deutsche übertragen und es weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu haben. Nicht nur dem Theologen und Philosophen ist in dem monumentalen Werke des heil. Thomas eine ungetrübte Quelle reichen Wissens und ein festes unverrückbares Fundament für ihre wissenschaftlichen Arbeiten geboten, sondern auch den gebildeten Laien ist Gelegenheit geboten, sich durch eigenes Studium der Summa des englischen Lehrers mit den darin für das ethische Leben so notwendigen christlichen Grundsätzen bekannt zu machen, um so sich selbst und dem Nächsten zu nützen.

Dieses nämlich, die Lehre des hl. Thomas in weitere Kreise zu verbreiten, um so den immer mehr um sich greifenden materialistischen und rationalistischen Irrtümern auf wissenschaftlichem und praktischem Gebiete zu begegnen, war ja die Absicht des hl. Vaters Leo XIII. in seiner hierauf bezüglichen Encyklica „Aeterni Patris“ vom 4. August 1879.

Dr. Sch. hat durch die Übersetzung der Summa des englischen Lehrers dieser Absicht am besten entsprochen und dafür gebühret dem gründlichen Kenner und treuen Verehrer des hl. Thomas die volle Anerkennung. Wir wünschen nur, dafs die „katholische Wahrheit“ ein Gemeingut aller werde.

Graz.

P. Raymund Glund,
Ord. Praed.