

Litterarische Besprechungen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **16 (1902)**

PDF erstellt am: **02.07.2024**

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.

1. Philosophie générale et Metaphysique. Bibliothèque du congrès international de philosophie. Paris, Armand Colin. p. 460.

Im Jahre 1900 ward bei Gelegenheit der internationalen Ausstellung zu Paris auch ein internationaler Kongress der hervorragendsten Vertreter der modernen Philosophie in Paris abgehalten. Boutroux, Präsident des Organisationskomitees, bemerkte über den Zweck dieses Kongresses in der Eröffnungsrede, bei der ersten allgemeinen Ausstellung i. J. 1855 habe Ernst Renan gemeint, es sei zu fürchten, daß derartige prachtvolle Äußerungen der Industrie und der mechanischen Künste schließlichs zu bloßen Festen der Materie ausarteteten. „Diese Furcht“, so fuhr der Präsident fort, „hat Früchte getragen. Man hat sich bemüht, neben der Materie auch das rein Geistige zu Worte kommen zu lassen. Die Ausstellung von 1900 stellt wesentlich die Verbindung der Industrie und der Wissenschaft dar, der Arbeit und des Gedankens, des Nützlichen und des Schönen, der materiellen und der moralischen Kräfte, des Wirklichen und des Idealen. Dies wird von allem rings um uns herum bezeugt. Kein Zeugnis aber kann mit Bezug darauf glanzvoller sein wie die Gegenwart derjenigen, welche es sich ganz interessellos zur Lebensaufgabe gemacht haben, zu denken und zu forschen. Gestatten Sie, daß ich im Namen meines Landes in Ihnen die Philosophie begrüße, wie sie den Genien der Wissenschaft, der Künste, der Industrie und jeglicher praktischen Thätigkeit die Hand reicht, gewiß auch, um von ihnen Thatsachen, Erfahrungen zu erbitten, nicht minder aber, um ihnen die idealen Ziele des menschlichen Lebens ins Gedächtnis zu rufen.“

Der eben angezeigte Band enthält die Vorträge, welche über das Verhältnis und die Beziehungen der Metaphysik zur Philosophie im allgemeinen bei Gelegenheit dieses Gelehrtenkongresses gehalten worden sind. Berühmte Namen sind unter den Vortragenden. Wir nennen Bonnier, Boutroux, Calderonj, Halevy, Hodgson, Lalande, Natorp, Tchichérine, Tönnies, Weber. Die neunzehn Abhandlungen besprechen u. a. den psychologischen Ursprung unsers Glaubens an das Kausalitätsgesetz, das Ich und seine Erziehung, die Psychologie des Hypnotismus, die Feststellung der philosophischen Terminologie, Vernunft und Glaube, die positive Wissenschaft und die Philosophie, Zahl, Zeit, Raum in ihrer Beziehung zu den ersten Aufgaben des Denkens, die Frage, ob die Metaphysik eine Wissenschaft sei. Schon aus dieser kurzen Inhaltsangabe ist zu ersehen, daß die interessantesten Punkte metaphysischer Forschung im Kongresse erörtert worden sind. Fügen wir hinzu, daß diese Erörterungen stets auf vollkommener Kenntnis des heutigen Standes der Wissenschaft sich aufbauen, mit dem Gewande einer feinen, stets durchsichtig klaren, ja, soweit der Stoff es zuläßt, volkstümlichen Sprache bekleidet sind, das richtige Maß einhalten zwischen zu großer Kürze und langweiliger Weitschweifigkeit, auch für keine von den verschiedenen vorwaltenden Ansichten etwas Verletzendes enthalten. Es herrscht durchweg der ernste, nüchterne wissenschaftliche Ton.

Trotzdem aber wird aus dem Inhalte schwerlich jemand etwas Positives lernen. Überall nichts als Zweifel und Unsicherheit. Fortwährend

wird auf die Zukunft verwiesen, welche diese oder jene Aufgabe schon lösen werde. Viele Worte über die Erhabenheit der menschlichen Bestimmung, über den Einfluß des philosophischen Denkens auf das sittliche Handeln; und wenig, herzlich wenig von wirklichen fruchtbaren und fortan feststehenden Ergebnissen. Die Vergangenheit, die ja alle die hier behandelten Fragen bereits gelöst hat, wird möglichst unberücksichtigt gelassen, die Gegenwart tastet unsicher herum und die Zukunft? ist in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Woher kommt es, daß so reich veranlagte, durch lange ernste Studien gereifte, mit allen wissenschaftlichen Hilfsmitteln ausgerüstete Männer, die alle vom besten Willen, vom reinsten Streben nach Wahrheit beseelt sind, trotz alledem so wenig erreichen? Sie sind von dem engherzigsten, unvernünftigsten Vorurteil befangen. Dasselbe wird ihnen zum Verhängnis und drückt allen ihren Bemühungen den Stempel der Unfruchtbarkeit auf. Sie sind insgesamt von der Überzeugung durchdrungen, die Renan in der Vorrede zu seiner *histoire des origines du Christianisme* mit den Worten ausspricht: „Die Grundlage für die Erörterung aller dieser Gegenstände ist die Frage nach dem Übernatürlichen. Wenn das Wunder und die Inspiration, mit deren Hilfe gewisse Bücher geschrieben sein sollen, Thatsachen sind, dann ist unsere Methode eine abscheuliche. Steht aber das Wunder und die Inspiration gewisser Bücher nicht auf dem Boden der Wirklichkeit, sondern ist dieses alles bloßer Glaube, dann ist unsere Methode eine gute. Für uns nun existiert die Frage nach dem Übernatürlichen in keiner Weise. Wir haben darin vollständige Gewißheit erlangt. Dieser einzige Grund bereits ist völlig durchschlagend: Man darf an nichts glauben, wovon die uns umgebende Welt auf dem experimentalen Wege, nämlich in ihren den Sinnen zugänglichen Erscheinungen keinerlei Spur darbietet. Wir glauben ebenso wenig an ein Wunder, wie wir an Hexen, an Teufel, an Gespenster glauben.“

Mit solchen vorgefaßten Grundsätzen wird von vornherein dem reinsten und vollkommensten, dem einzig zuverlässigen Lichte der Eingang in die menschliche Erkenntnis versperrt. Plato hat, ehe das Christentum die Welt erleuchtete, sich nach einem Lehrer geseht, den der Himmel senden werde. Seine bloße Vernunft, die natürliche Weisheit, die er sich durch sein Forschen erworben, leitete ihn zu dieser Sehnsucht an. Die Unmöglichkeit eines übernatürlichen Lichtes zu leugnen, ist unvernünftig. Renan selbst spricht oft mit den emphatischsten Ausdrücken von Gott; er erkennt also einen Gott an. Dem höchsten vollkommensten Wesen aber das absprechen, was auch den niedrigsten Vernunftwesen erfahrungsgemäß zugeschrieben werden muß, widerspricht der regelrechten, durch die Erfahrung geleiteten Vernunft. Jeder Mensch, auch der geringste, kann seinen Willen, d. h. sein Innerstes, offenbaren: ja, jedes Ding in der Natur, selbst das leblose, vermag die in seinem Inneren waltenden Kräfte irgendwie zu enthüllen. Und Gott, der höchsten Vernunft, soll es unmöglich sein, sich selbst zu offenbaren? Er enthält in der sichtbaren, vor uns liegenden Welt, was er nicht ist; um so mehr muß er, über diese Schöpfung hinaus, offenbaren können, was er in seinem Inneren ist. Diese Notwendigkeit springt um so mehr in die Augen, wenn man, wie Renan mit seinen Anhängern die Welt gar nicht für eine Offenbarung Gottes ansieht. Dann bleibt eben nur übrig, daß er sich in höherer Weise, wie die Welt dazu anleitet, offenbaren kann; denn die Möglichkeit überhaupt, sich offenbaren, sich äußern zu können, muß dem höchsten vernünftigen Wesen, wie jedem anderen, zugeschrieben werden. Wir sprechen hier gar nicht von der Thatsächlichkeit der Offenbarung.

Es ist vollauf verkehrt, es ist ein engherziges Vorurteil, wenn man von vornherein den Bestand des Übernatürlichen leugnet, ihm die Möglichkeit abspricht, wie dies, mit Renan, die oben erwähnten Gelehrten thun.

Auch den Grund, den Renan für seine Behauptung angibt, ist falsch und eines Denkers unwürdig. Es soll keine Spur vom Übernatürlichen in der sichtbaren, durch die Erfahrung zu erfassenden Welt vorhanden sein. Solche Spuren sind vielfach. Wir haben auf eine bereits hingedeutet. Die sichtbaren Dinge führen zur Erkenntnis Gottes. Gott aber ist ein vernünftiges Wesen. Also muß er sich offenbaren können und er allein, wie jedes vernünftige Wesen, kann bestimmen, wie und bis zu welchem Grade er sich offenbart. Nur Gott selbst vermag zu sagen, daß seine Offenbarung bei einem gewissen Punkte abgeschlossen sei. Eine andre Spur ist unsre eigene Erfahrung. Wir erfahren es täglich und ohne Ausnahme, daß kein Gut im Bereiche der Natur uns völlig zu beruhigen, also endgültig zu beseligen vermag. Weder Goethe noch Plato noch irgend ein anderer von den Weltweisen waren von ihrem Wissen völlig befriedigt, so daß sie nicht noch mehr hätten wissen mögen. Im Gegenteile, je mehr ein Mensch weiß, desto größer ist der Hunger nach höherer Kenntnis, desto quälender die Unruhe. Dies drückt die Schrift mit den Worten aus: „Wer sein Wissen vermehrt, der vermehrt seine Qual.“ Diese selbe Wahrheit besagen die Worte des Sokrates: Je mehr einer weiß, desto mehr weiß er, daß er nichts weiß. Und Thomas hat den klassischen Ausspruch: Wer die Existenz einer Ursache erkennt, der verlangt auch, zu wissen, wie beschaffen diese Ursache in ihrem inneren Wesen ist; wer also die Existenz Gottes mit seinen Vollkommenheiten, d. h. wer das Höchste, was die Natur dem forschenden Verstande darzubieten vermag, erkennt, der ist dadurch bei weitem nicht endgültig beruhigt, sondern er verlangt danach, zu wissen und zu schauen, wie beschaffen das innere Wesen Gottes sei. Was hier von der Wahrheit gesagt worden, gilt von allen andern in der sichtbaren Natur enthaltenen Gütern. Ist man in den Genuß eines solchen Gutes getreten, so lehrt die tägliche Erfahrung, daß man durchaus nicht beseligt und ruhig ist, sondern, daß der Durst nach Mehr Stärkung empfangen hat. Von diesen Gütern kommt wohl schließlic Qual, Leere des Herzens; aber nimmer die endgültig befriedigende Vollendung des Menschen. Wenn also der letztere mit seinen natürlichen Kräften und sonach mit Hilfe der natürlichen Güter seine letzte Vollendung nicht findet, ja vielmehr das Gegenteil davon, Unruhe nämlich, Angst und Trauer, so muß etwas Übernatürliches bestehen, von dem aus der Mensch zum letzten Endzweck, über seine natürlichen Kräfte hinaus, erhoben und endgültig vollendet wird. Eine menschliche Natur annehmen, deren notwendiger letzter Zweck die Verwirrung und das Elend ist, verstößt durchaus gegen die Erfahrung, auf die Renan sich beruft. Die Natur bringt keinen Baum hervor, damit er verdorre; sie spendet kein Licht, damit es finster bleibe; jener Baumeister thäte etwas Unnatürliches, der ein Haus bauen wollte, damit es einfalle. Der Pessimismus schlägt als philosophisches System dem menschlichen Verstande ins Angesicht, der aus der Natur seine Kenntnis zu schöpfen hat.

Eine dritte Spur, welche die tägliche Erfahrung bietet und die zur Erkenntnis der Möglichkeit des Übernatürlichen führt: Der Mensch hat das Bewußtsein, daß er frei ist und frei zu handeln vermag. Nun wohl; eine solche Freiheit ist ein Hirngespinnst, wenn der Mensch von Natur kein Endziel hat, das er nur mit übernatürlichen Mitteln zu erreichen vermag. Ist das letzte Endziel des Menschen innerhalb der natürlichen

Güter, so ist er von Natur an ein beschränktes Gut, wie an seine letzte notwendige Vollendung, gebunden und darf das diesem gegenüberstehende Gut nicht begehren. Seine Freiheit ist eine beschränkte, also gar keine. Verlangt aber die Natur in uns, wie es thatsächlich der Fall ist, nach dem Unendlichen, Unbeschränkten und stellt sie sich mit nichts andrem zufrieden, so ist die Verbindung mit jenem einzelnen Gute, das zugleich alles Gute ohne Schranken einschließt, die Bürgschaft für die vollständige, durch nichts gestörte Freiheit gegenüber allen Gütern der Natur, die ja stets beschränkt sind. Dann muß aber etwas Übernatürliches bestehen, denn jede natürliche Kraft hat ihre Grenzen und kann nur zu Begrenztem führen. Folgt somit der Mensch der Stimme der eigenen Natur, die nach Unendlichem verlangt, und haftet er an keinem begrenzten Gute, als ob dieses seine abschließende Vollendung wäre, die jeden Hunger, allen Durst entfernen muß, so wird er, wie der Psalmist sagt, seine Hände ausstrecken zu Gott, dem einzigen unendlichen Gute, und wird unter dem Einflusse der zuvorkommenden Gnade zu Gott flehen, ihm übernatürliche Kraft mitzuteilen, auf das Gott selber in sein Herz trete und seine volle Freiheit stärke und behüte. Von Natur hat der Mensch das Vermögen, frei zu handeln. Soll aber dieses natürliche Freiheitsvermögen, der ganzen Natur mit ihren begrenzten Gütern gegenüber, voll bethätigt werden, so kann dies nur geschehen, wenn Gott selbst in die Seele tritt und diese durch übernatürliche Kraft mit der unendlichen Vollendung verbindet. Dies ist „die Freiheit der Kinder Gottes,“ die um so größer wird, je tiefer Gott in der Seele wirkt.

Wir könnten noch manche andre Spuren anführen, mit denen die Erfahrung selber die Augen auf die Möglichkeit der Existenz des Übernatürlichen lenkt. Renan hat vollständig Unrecht, wenn er ein für allemal vom Übernatürlichen nichts wissen will. Die Erfahrung, die er anruft, ist gegen ihn und gegen die gesamte Philosophie, die in dem oben angezeigten Werke vertreten wird. Es ist ganz unwissenschaftlich, ohne jegliche Prüfung zu erklären: Es kann keine Wunder und keine Inspiration geben, denn alles Übernatürliche sei unmöglich. Ein solches Vorurteil, das gegen jegliche Vernunft verstößt, beschränkt den Gesichtskreis; und es ist wirklich zu bedauern, wenn solche Geister, wie sie im Kongresse gesprochen haben, sich durch ein derartiges Vorurteil zur völligen Unfruchtbarkeit in ihrem philosophischen Forschen verurteilen lassen. Nichts ist nach einer gewissen Seite hin so natürlich, d. h. nichts ist der Natur so vertraut, auf nichts weist diese so eindringlich hin, nichts beruhigt sie in höherem Grade, wie gerade das Übernatürliche. Der Grund ist einfach: Das Übernatürliche enthält die letzte Vollendung der Natur, und jedes Ding verlangt nach nichts in höherem Grade wie nach seiner Vollendung; von nichts ist es mehr und rechtmäßiger beherrscht, wie von seiner Vollendung. Der übernatürliche Glaube mit allen seinen Bestimmungen kann nie das Wissen einschränken; denn er einigt mit jenem Lichte, das alles Wissen in sich enthält. Er kann die Schranken nur aufheben. Eine sog. voraussetzungslose Philosophie ist ein Unding. Sie bedeutet ebenso viel wie eine Astronomie, die damit beginnt, von Sonne, Mond und Sterne abzusehen, wie eine Pflanzenkunde, die von den wirklichen Pflanzen nichts wissen will. Der Gegenstand der Philosophie und zumal der Methaphysik ist das Sein. Gott aber ist die Fülle alles Seins, er ist kein Fremder, für das, was existiert; er ist die Vollendung von allem, das mit ihm in Liebe verbunden ist. Wie jener Astronom in seiner Wissenschaft vorangeht, der gute Beobachtungen an den Himmelskörpern macht, dem sich also die Himmelskörper

offenbaren; wie jener Naturkundige sein Wissen vermehrt, den gute Mikroskope in den Stand setzen, das Innere der Pflanze zu durchdringen: so wird nur jener Philosoph und zumal jener Metaphysiker zu sicheren Ergebnissen in seinem Forschen gelangen, der nicht von Gott, dem Sein selber, absieht. Dies ist die Sprache der einfachen vorurteilsfreien Vernunft, die für alles, was sie behauptet, Gründe vorzulegen weifs. Die gläubige Wissenschaft braucht nicht ängstlich zu prüfen, in welchen Punkten sie vom geoffenbarten Glauben unabhängig ist. Je mehr sie dem Lichte des Glaubens Zutritt gewährt desto freier, unbehinderter wird ihr Forschen. Nichts von dem hat sie zu fürchten, was auf Erden vorgeht; nichts von den Erscheinungen, welche die sichtbare Welt noch darbieten kann. Nur jene Philosophie ist auf allen Seiten beschränkt, die es als Freiheit betrachtet, von Gott abzusehen. Eine einzige wunderbare Thatsache, die sich den Gesetzen, wie sie der Natur eingeprägt sind, nicht unterordnet, bringt sie in Verwirrung. Es dürfen nach ihr keine Wunder existieren; trotzdem aber existieren sie, aufs eingehendste historisch und naturwissenschaftlich begründet. Es darf nach ihr keine Inspiration bestehen; und doch ist deren Bestand äufserst vernunftgemäfs nachgewiesen. Überall treten einer solchen Philosophie Widersprüche entgegen und besiegeln ihre Unfruchtbarkeit und Ergebnislosigkeit derart, dafs sie bereits in weiten Kreisen ihrer eigenen Anhänger nicht mehr als Wissenschaft gilt, sie, die der Sachlage gemäfs die erste aller Wissenschaften ist. Fruchtbar und reich an dauernden Ergebnissen ist nur die mit Gott verbundene und von Gott ausgehende Philosophie. Dies sagt sowohl die Vernunft selbst wie auch die Erfahrung.

2. Schanz: Ist die Theologie eine Wissenschaft? Rede, gehalten an der Universität Tübingen. Stuttgart und Wien. Jos. Roth, Verlag. 36 S.

Diese Rede, die bei Gelegenheit des Geburtstags Sr. Majestät des Königs von Württemberg gehalten wurde, verdient es, nicht der Vergessenheit anheim zu fallen. Sie beginnt mit dem Hinweise auf die Gründung der Tübinger Universität, welche durch Graf Eberhard i. J. 1480 vollzogen wurde, und thut dar dafs die theologische Fakultät jederzeit an derselben eine hervorragende Stellung einnahm. Die Berechtigung der Theologie, als Wissenschaft anerkannt zu werden, wird sodann an der Hand der Geschichte dargethan. Im höchsten Grade interessant und zeitgemäfs ist die an Thomas sich anschliessende Auseinandersetzung, dafs die theologische Wissenschaft sich von der Wissenschaft Gottes, also der höchsten Wissenschaft, ableite; wie die Optik ihre Principien aus der Geometrie entlehne und die Musik aus der Arithmetik, so empfangen die Theologie ihre Principien vermittelst des Glaubens aus der Wissenschaft Gottes. Es kann also gar nicht zwischen dem aus der Natur geschöpften Wissen und dem übernatürlichen ein sachlicher, unüberbrückbarer Gegensatz bestehen, denn von der Wissenschaft Gottes ist jegliches wahre Wissen nur ein Abbild, eine Spur. Mit Recht wird zudem betont, dafs Dun Scotus wohl den Worten nach dem hl. Thomas widerspreche, in der Sache aber mit ihm übereinstimme. Er will eben im allgemeinen einer Kenntnis, die ihre Principien von einer höheren Wissenschaft ableite, nicht den Rang einer Wissenschaft einräumen; denn nach ihm sei Wissenschaft nur da, wo die Principien

evident seien. Die Theologie bleibt also nach Scotus Wissenschaft für Gott, für uns aber werde sie erst wahre Wissenschaft, wenn wir Gott schauen werden, wie er ist. Es handelt sich da wesentlich blofs um den Namen. Es gilt hier wiederum der Ausspruch Sixtus' IV.: Thomas und Scotus differunt verbis potius quam re.

3. **Bautz: Grundzüge der katholischen Dogmatik. II. Teil:**
Die Lehre von Gott dem Schöpfer und von Gott dem Erlöser. 2. verbesserte Aufl. Mainz, Kirchheim 226 S.

Der Verf. behandelt hier in aller Kürze auch die Erbsünde und die unbefleckte Empfängnis. Vielleicht hinderte ihn die allzu grofse Kürze, deren er sich befeilsigt, die Frage nach allen Seiten hin zu beleuchten. Wir finden, dafs auch er, gleich so vielen andern Neueren, nur den heil. Thomas als den ausgesprochenen Gegner der unbefleckten Empfängnis berücksichtigt. Über Bernardus spricht er sich zweifelhaft aus, und dessen Standpunkt teilen nach ihm die älteren Scholastiker. Diese Anschauung ist falsch. Ganz ebenso entschieden wie Thomas und gestützt auf dieselben Gründe sprechen sich Bernardus, Anselmus, Albertus M., Bonaventura und alle grofsen Scholastiker, ohne jede Ausnahme, aus. Auch Scotus ist darin einzubegreifen. In diesem Jahrbuche hat in mehreren Artikeln P. Josephus a Leonissa eingehend und mit Anführung der betreffenden zahlreichen Stellen nachgewiesen, dafs sachlich zwischen Scotus und Thomas in diesem Punkte kein Unterschied besteht. Es geht dies noch weiter. Die Scholastiker berufen sich auf die Väter. Leo I., Gregor I., Augustinus haben dasselbe gesagt wie die Scholastiker; Chrysostomus ebenso aus der griechischen Kirche. Wir begreifen, dafs man diese Sachlage verschleiert. Denn sie bedeutet nichts andres als dafs man bei solcher Anschauung die ganze Tradition preisgibt, und dies ist kein katholischer Standpunkt mehr. Die Sache lohnt der Mühe, dafs man nachdenkt und aufmerksam prüft. Mit einigen Sätzen von „Pietät“, „Verehrung“ kommt man nicht darüber hinweg. Die Väter und die Scholastiker halten übereinstimmend diese beiden Sätze fest: „Maria war in der Erbsünde empfangen“, und: „Maria war vom ersten Augenblicke an mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet“. Thomas gibt die Erklärung: Gratia sanctificans non directe opponitur peccato originali, denn jene sei der einzelnen Person wesentlich eigen, diese der allen Menschen gemeinsamen Natur. Der Inhalt der Lehre der Väter und zumal des hl. Thomas stimmt durchaus mit dem heute deklarierten Dogma überein, besser und schärfer wie die heutige Theologie; diese kann nicht erklären, was Pius IX. im Dekrete sagt, Maria sei privilegio et gratia im ersten Augenblicke des Lebens von der Erbsünde befreit worden. Blofs die Terminologie hat sich, wie in so vielen Dogmen, um mit gröfserer Klarheit und Schärfe gegen die zu den verschiedenen Zeiten aufstehenden Häretiker kämpfen zu können, geändert. Die Verworrenheit in den heutzutage gebräuchlichen Darlegungen kommt von der schiefen Auffassung der Erbsünde. Wir haben hier ein Beispiel. Bautz erklärt, das Wesen, das Formale der Erbsünde bestehe in der habituellen sündhaften Abkehr von Gott als dem übernatürlichen Endziel, also im Mangel der heiligmachenden Gnade; er führt darauf zur Bestätigung des Gesagten den Text aus Thomas an: Peccatum originale est privatio originalis iustitiae homini inesse debita per inobedientiam Adae facta. Danach mufs man meinen, Thomas lehre, die iustitia originalis sei wesentlich gleichbedeutend mit

der heiligmachenden Gnade. So mißbraucht man Thomas. So verkehrt man ins Gegenteil die Lehre des engelgleichen, von der Kirche so sehr empfohlenen Lehrers, und sitzt dann auf Grund solcher Verkehrung zu Gericht über die Widersprüche dieses Heiligen, über seinen Gegensatz zum Dogma. Natürlich, wenn bei Thomas die *iustitia originalis* gleichbedeutend ist mit der heiligmachenden Gnade, so ist nach ihm die Erbsünde wesentlich der Mangel der heiligmachenden Gnade, und Thomas macht sich eines offenen Widerspruches schuldig, wenn er anderswo öfter erklärt, die Muttergottes sei vom Beginne an in der heiligmachenden Gnade gewesen und doch in der Erbsünde empfangen. Aber die Wirklichkeit verhält sich ganz anders. Thomas sagt nirgends und deutet nirgends darauf hin, daß die *iustitia originalis* die *gratia sanctificans* sei. Er hält im Gegenteil beides streng auseinander. Die *iustitia originalis* ist dazu bestimmt, durch die fleischliche Fortpflanzung auf die Nachkommen überzugehen; die *gratia sanctificans* wird von Gott in jedem einzelnen Falle unmittelbar gegeben. Die *iustitia originalis* ist eine Mitgift der Natur, die *gratia sanctificans* kommt der einzelnen Person zu. Die *iustitia originalis* ist eine Frucht, die *gratia sanctificans* ist die Wurzel. Die *iustitia originalis* schließt kein Verdienst für den Himmel ein, die *gratia sanctificans* verdient stets, auch wenn sie im geringsten Grade vorhanden ist, die Seligkeit der Anschauung Gottes. Mit der *iustitia originalis*, als einer fortzupflanzenden, hätte die schwere Sünde zusammenbestehen können, wenn ein anderer wie Adam, ein späterer Mensch gesündigt hätte; mit der *gratia sanctificans* ist dies nicht möglich. Die *iustitia originalis* ist übernatürlich bloß mit Rücksicht auf den Ursprung, auf die Wurzel, der sie entstammt; dem inneren Wesen nach ist sie die natürliche Vollendung des Menschen, wie das Sehen des Blindgeborenen im Evangelium dem Wesen nach ein natürliches war, dem Ursprunge nach ein übernatürliches. Die *gratia sanctificans* ist dem Wesen nach und dem Ursprunge nach übernatürlich, denn sie verdient den Himmel. Dies ist die klar vorliegende Lehre des hl. Thomas. Danach konnte die *iustitia originalis* dem Menschen mangeln und die *gratia sanctificans* konnte er besitzen. Das *peccatum originale* ist nun wesentlich die in Adam verschuldete *privatio iustitiae originalis*. Also steht an und für sich gar nichts dem entgegen, daß die Erbsünde, in ihrem Wesen allein betrachtet, in der Seele sich findet und zugleich die *gratia sanctificans*. In diesem Sinne schreibt Paulus: *Peccatum operatur in vobis, sed non regnet*. Und Augustin: *Peccatum originale remanet in baptizatis actu, transit reatu*. Die Erbsünde lebt, sie herrscht im Menschen, wenn ihr kein Hindernis entgegentritt. Ein solches Hindernis sind die *merita Christi*, die Erlösungsgnade. Dadurch wird der Erbsünde der Kopf zertreten, d. h. das Leben, die Herrschaft über die Seele wird ihr genommen. In diesem Sinne spricht sich das dogmatische Dekret Pius' IX. aus. Da heißt: *es intuitu meritorum Christi* ward Maria unbefleckt empfangen, war sie im ersten Augenblicke des Lebens voll der Gnade. Die nächste, unmittelbare Folge der Erbsünde, der Mangel der heiligmachenden Gnade, trat bei Maria vom ersten Augenblicke an nicht ein, weil die Erlösungsgnade in all ihrer Fülle sich dem Überströmen der Erbsünde in die für sich bestehende und für sich allein thätige vernünftige Seele entgegenstellte, gerade so wie es jetzt bei der Taufe geschieht. Maria war am vollkommensten erlöst, weil sie niemals unter der Herrschaft der Sünde stand. Das ist die Lehre der kirchlichen Tradition und es ist die Lehre des heutigen Dogma der unbefleckten Empfängnis. Es herrscht vollkommen ungezwungene

Übereinstimmung zwischen Thomas, der die Lehre der Väter vorträgt, und dem kirchlich definierten Glauben. Thomas mit den andern Scholastikern scheut den Ausdruck „unbefleckte Empfängnis“, der in der griechischen Kirche, welche jedoch denselben Sinn wie die Scholastiker festhielt, bereits gebräuchlich war. Denn Petrus Comestor, Kanzler der Universität Paris, hatte dem hl. Bernardus gegenüber diesen Ausdruck gemißbraucht, als ob Maria, gleich Adam, aus unbefleckter Erde geformt worden sei und somit der Erlösung nicht bedurft habe. Deshalb will auch Bernardus diesen Ausdruck nicht (Vgl. über Petrus Comestor: Malou, de l'immaculée conception). Als der Irrtum des Petrus Comestor durch Bernardus und die folgenden Scholastiker unwiderleglich als solcher nachgewiesen war und von demselben kaum mehr gesprochen wurde, hat Scotus den an sich unverfänglichen terminus wieder in die Theologie eingeführt, aber mit demselben Lehrinhalt gefüllt, den die vorhergehenden Scholastiker festhielten. (Vgl. die Artikel des P. Josephus a Leonissa im Commerschen Jahrbuch und meine Schrift gegen Többe.) Als später die Irrlehrer des 16. Jahrhunderts die Terminologie der Scholastik und der Väter mit Rücksicht auf die Erbsünde mißbrauchten und die Unmöglichkeit der wahren und wirklichen Heilung der Natur im Menschen, somit das Fortdauern der Herrschaft und des Lebens der Erbsünde in den Getauften behaupteten, hat die Kirche, der Klarheit halber, den einfachen Ausdruck „Erbsünde“, peccatum originale, auf das Wesen der Erbsünde und ihrer nächsten Folge, der Abkehr von Gott, mehr und mehr bezogen. Sie schließt in die Erbsünde nicht nur die privatio iustitiae originalis ein, die da geblieben ist und immer bleiben wird bis zur Verklärung der auferstandenen Leiber, — der in Adam verschuldete Tod ist ja durch Christus nicht aufgehoben worden —; vielmehr versteht sie unter Erbsünde zugleich das mit, was, um mit dem Konzil von Trient zu sprechen, darin veram et propriam rationem peccati hat, nämlich den Mangel der heiligmachenden Gnade. Und danach spricht das Dekret Pius' IX. einfach von der immaculata conceptio als von der Freiheit von der Erbsünde. Auch das ist nicht richtig, was Bautz sagt, daß, mit Rücksicht auf die Erbsünde, Thomas die Muttergottes auf dieselbe Linie stelle wie den Jeremias und Johannes den Täufer. Thomas legt ipsis verbis den Unterschied ausdrücklich fest: Jeremias und Johannes wurden derart geheiligt und in der Gnade gefestigt, daß sie läßliche Sünden später begehen konnten; Maria aber hat in ihrer unbefleckten Empfängnis solche Fülle der Gnade erhalten, daß sie später keinerlei läßliche Sünde beging. Dies ist gleichbedeutend damit, zumal nach der Lehre des hl. Thomas vom peccatum veniale, daß Maria im ersten Augenblicke die heiligmachende Gnade empfing und somit jede Äußerung des Erbes Adams und des fomes gehindert war. (Vgl. Zur Jahrhundertwende 29 und 30.) Schließlich heben wir noch hervor, daß auch Albertus M. und Bonaventura die Möglichkeit der ewigen Wertschöpfung, gleichwie Thomas und Augustin, lehren. Es gehen solche Angaben wie diese, daß nämlich Albertus M. und Bonaventura gegen Thomas seien, von einem Buche ins andere. Wahrscheinlich prüft niemand an der Quelle, wie sich die Sache verhält.

4. **Philipp Huppert**: Dr. J. B. Heinrich: Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Zweiter Halbband. Zweite (Schluß-) Abteilung. Mainz, Kirchheim.

Wir schließen uns vollständig den lobenden Kritiken an, welche von vielen andern Seiten bereits diesem opus posthumum des bekannten Jahrbuch für Philosophie etc. XVI.

Mainzer Dogmatikers zu teil geworden sind. Die Vorzüge überwiegen nicht bloß; wir wüßten nicht, wo ein Tadel einsetzen sollte. Wir gestatten uns einige Bemerkungen, die aber viel mehr persönliche Wünsche enthalten als Unrichtigkeiten nachweisen sollen.

Wir hätten gewünscht, daß das *opus operatum* der Sakramente schärfer umschrieben würde. Es ist nicht präcis die heiligmachende Gnade, denn der unwürdig Empfangende empfängt wohl das *opus operatum*, aber nicht die heiligmachende Gnade, die ja, wie in diesem Werke sorgfältig angegeben wird, zugleich von der *dispositio* des Empfängers abhängt. Es kann dieses *opus operatum* auch nicht die bloße *externa actio* auf seiten des Spenders und des Empfangenden sein, denn diese ist vielmehr Ursache des *opus operatum* wie dieses selbst. Thomas unterscheidet bei jedem Sakrament drei Dinge: *sacramentum*; das ist die *externa actio* oder das äußere Zeichen, *res et sacramentum*, dies ist das *opus operatum*, welches unabhängig von der moralischen *dispositio* gewirkt wird (*res*) und zugleich wieder seinerseits *andres* bezeichnet, nämlich die heiligmachende Gnade, welche Thomas bloße *res* nennt und die der eigentliche Zweck des Sakramentes ist. Dieses *opus operatum* ist so recht eigentlich die *gratia instrumentalis*. Thomas vergleicht diese Wirkung mit dem Schneiden der Säge, während der hervorgebrachte Gegenstand, Tisch, Stuhl, der Idee desjenigen entspricht, der die Säge gebraucht.

Beim hl. Mefsoffer scheint der Opfercharakter nicht genau bestimmt zu sein. Nach dem, was da ausgeführt wird, könnte man glauben, die hl. Messe sei ein eigenes Opfer neben dem Kreuzesopfer, was gewiß den Worten Pauli widerspricht: *Una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos*. Ich weiß wohl, daß der Verf. eigens hervorhebt, die hl. Messe sei dasselbe Opfer wie das Kreuzesopfer; daneben aber heißt es auch, sie habe für sich allein, abgesehen vom Kreuzesopfer, den Charakter eines Opfers. Nach unsrer Ansicht ist der ganze Opfercharakter einzig und allein im Kreuzesopfer zu suchen; deshalb muß die hl. Messe ein Opfer sein, weil eben das Kreuzesopfer ein solches war und ist. Der Unterschied besteht bloß in den Gestalten, resp. in der Trennung der Gestalten von Brot und Wein, dem „Andenken“ an das blutige Opfer. Damit würde stimmen, was Gregor d. Gr. in den *Moralien* sagt: „Wir sagen, Christus opfere sich täglich für uns auf, weil er beim unblutigen Opfer beständig auf sein Kreuzesopfer hinweist.“ Auch Augustin schreibt: „Wir sagen, Christus opfere sich täglich im hl. Mefsoffer für uns auf, wie wir zu Weihnachten sagen: Heute ist Christus geboren, obgleich diese Geburt in der That schon vor vielen Jahren stattgehabt hat.“ Unblutig wird die hl. Messe nur genannt wegen der Gestalten. Bei dem Sakrament der Ehe wird immer die Stelle des hl. Thomas citiert, wonach die betr. Worte der Brautleute die Form des Sakramentes sind. Es werden aber die darauf unmittelbar folgenden Worte übersehen, wonach die Akte der Brautleute, also ihre gegenseitige Zustimmung, ebenso zu betrachten sind wie die Akte des Pönitenten beim Bußsakrament, also als *materia sacramenti*. Man darf demnach aus dieser Stelle nicht den Schluß ziehen, Thomas sei für die Ansicht, die Brautleute selber seien die Spender des Sakraments. Spender des Sakraments ist die kirchliche Priestergewalt, vertreten durch die kirchliche Gesetzgebung allein oder durch sie und den Priester, der die Ehe schließt. Die *benedictio* ist bloß sacramentale. Die kirchl. Priestergewalt verhält sich da zum Ehekontrakt wie die staatliche Bekräftigung zu den Worten eines bürgerlichen Kontrakts. Der Staat kann durch Gesetze bestimmen, daß

Kontrakte unter gewissen Bedingungen, auch ohne Notar, gültig sind oder er kann die Anwesenheit oder die Unterschrift des Notars für nötig erachten. Immer ist es die staatliche Regierungsgewalt, die den betr. bürgerlichen Kontrakt erst zu einem wahren Kontrakt macht, der nämlich im Bereich des Staates gültig ist. Sie ist, um so zu sagen, die Spenderin der Gültigkeit dieses Kontraktes, wenn sie auch, wie dies die Natur des Kontraktes mit sich bringt, die Worte der Kontrahenten zu den ihrigen macht. Ähnlich verhält es sich mit der Ehe und der gesetzgebenden Gewalt der Kirche. (Vgl. Bd. XI. unsres Thomaswerkes.)

Mit Rücksicht auf den sakramentalen Charakter der sieben Weihestufen sind wir der Ansicht Glosners. Der Verf. drückt sich ungenau aus, der Charakter bei der Priester- (Bischofs-) Weihe bestehe darin, daß man andre Sakramente spenden kann. Dieser Charakter besteht vielmehr darin, daß er irgend eine Macht gibt über den wahren Körper Christi. Jede der sieben Weihestufen nun gibt, wie Thomas das eingehend feststellt, eine solche Macht, nicht aber die Tonsur und nicht die Bischofsweihe. Letztere gibt Gewalt über den mystischen Körper Christi, d. h. jurisdiktionelle, mit der einige Weihehandlungen nur zusammenhängen. Darum gibt die Bischofsweihe keinen neuen Charakter, ist keine achte Weihestufe, sondern sie erweitert den character sacerdotale oder weckt und bethätigt, was darin enthalten war.

5. *Platos Staat*: Übersetzt von Friedrich Schleiermacher.
2. Aufl. Bd. 80 der Philosophischen Bibliothek. Leipzig,
Dürr.

Das Buch enthält ein kurzes Vorwort vom Herausgeber v. Kirchmann und von demselben eine Skizze über Platos Leben und Schriften. Beide Einleitungen umfassen nur 7 Seiten. Dann folgt eine wörtliche, bei aller Genauigkeit gefällige und fließende Übersetzung des größten und vollkommensten unter den Werken Platos. Der Herausgeber hat, wie er mit Recht bemerkt, auf eine eingehendere Einleitung verzichtet, weil ihm daran liegt, daß der Leser sich unmittelbar zu dem Autor wendet und nicht veranlaßt oder gleichsam gezwungen werde, durch eine fremde Brille die Auseinandersetzungen des großen Philosophen kennen zu lernen. Ebenso sind wir mit dem Herausgeber der Meinung, daß bei Plato die mündliche Lehre zur Ergänzung der schriftlich niedergelegten Dialoge gedient hat. Deshalb erscheint uns, die wir nur die schriftliche Hinterlassenschaft Platos besitzen, so vieles in den letzteren dunkel und mangelhaft. Wir glauben überhaupt, die hochberühmten Philosophen des Altertums hätten in den späteren Zeiten niemals die allgemeine Anerkennung gefunden, deren sie sich erfreuen, wenn einzig und allein ihre Schriften auf die Nachwelt gekommen wären. Aber sie hatten Schüler, die begeistert an ihren Lippen hingen und die nach dem Tode ihrer Lehrer mit mündlichen Erläuterungen das erklärten, was in den Büchern nur angedeutet war. So pflanzte sich die Begeisterung für die alten Geistesriesen von Geschlecht zu Geschlecht fort und drückte sich auch in den bald zu den entsprechenden Worten verfaßten Kommentaren aus. Was im besonderen „den Staat“ angeht, so wird man das nicht in ihm finden, was man heute in einer staatswissenschaftlichen Abhandlung sucht. Dieser große Dialog enthält eine vollständige Darlegung der platonischen Ethik, und es fehlen auch nicht die Hauptpunkte der Dialektik. Alle Zweige der Philosophie sind in diesem im reiferen

Alter geschriebenen Werke vertreten, mit alleiniger Ausnahme der Naturwissenschaft, die in anderen Dialogen, zumal im Timaeus zur Darstellung gelangt. Die eingestreuten Anmerkungen sind für das Verständnis des Textes durchaus sachlich und wertvoll.

6. **Otto Albers: Aristotelische Philosophie in der türkischen Litteratur des 11. Jahrhunderts.** Neue Folge. Halle a. S., C. A. Kaemmerer u. Co. 1900. 28 S.

Der Verf. setzt höchst aner kennenswert in diesem Schriftchen den Nachweis fort, daß die in dem neu aufgefundenen, im nigurischen Dialekt (Kaschgar) geschriebenen Kudaktu bilik („das glücklich machende Wissen“) enthaltene Lehre mit den Theoremen Avicennas, bezhw. Aristoteles' übereinstimme und somit den Zweck habe, altgriechische Weisheit den Türken im islamischen Gewande vorzulegen. Der poetische Verf. des Kudaktu bilik hält an denselben Grundsätzen des Staatsrechts fest, wie sie die griechische Philosophie aufgestellt hatte. Alles und jedes soll der Staat leiten. Der Mensch gehört zuerst dem Staate, dann der Familie und sich selbst. Wenn dabei ein Vergleich mit unserm modernen sog. Rechtsstaat gezogen wird, so wäre doch zu berücksichtigen, daß bei den Griechen eine solche Staatsallmacht mehr in den philosophischen Theorieen zum Ausdruck kam als in der thatsächlichen Wirklichkeit, während in der Gegenwart die letztere überwiegt. Einen so durchgebildeten Bureaukratismus, Militarismus, Schulzwang und ähnliches kannten die Griechen nicht. Mit Recht wird hervorgehoben, daß die Menge (*οἱ πολλοί*) durchaus verachtet war. Die Republik bei den Griechen und Römern muß man nicht verwechseln mit dem, was man heute als Republik bezeichnet. Die Staatslehre des Aristoteles ist eine „aristokratisch zugespitzte“.

7. **C. Stumpf: Tafeln zur Geschichte der Philosophie.** 2. Aufl. Berlin, Speyer und Peters. 1900.
8. **Emil Lagenpusch: Grundrifs zur Geschichte der Philosophie.** 2. Teil: Die neuere Philosophie. Breslau, E. Trewendt. 1900.

Beide Werke verfolgen denselben Zweck. Sie wollen in möglichster Kürze die Hauptdaten der Geschichte der Philosophie zusammenstellen. Das erstere thut dies in anschaulichster Weise. Mit einem Blicke umfaßt der Leser die Lebenszeit der bedeutendsten Philosophen und von der Renaissancezeit ab auch die Zeit der Abfassung ihrer hauptsächlichsten Werke. Die Tafeln sind praktisch recht brauchbar. Der Verf. des an zweiter Stelle genannten Werkes stellt den Namen des betr. Philosophen an die Spitze der einzelnen Teile, gibt darauf in kurzen Sätzen die Lehre desselben an und reiht die Mängel dieser Lehre aneinander. Der erste, über den nach einer einleitenden Abhandlung vom Übergang zur neueren Philosophie gesprochen wird, ist Descartes; als der letzte steht E. v. Hartmann da. Es sind manche schiefe Anschauungen vertreten; doch würde es zu weit führen, darauf einzugehen. Scotus z. B. hat nicht geleugnet, daß die Theologie eine Wissenschaft sei, er hat nicht Glaube und Wissen getrennt oder gar gegenübergestellt. Nur den Charakter einer selbständigen Wissenschaft mit eigenen evidenten Principien hat er der Theologie abgesprochen. Auch Thomas nennt die Theologie eine abhängige Wissenschaft, weil sie ihre Principien einer höheren

Wissenschaft entlehnt, nämlich der Wissenschaft, die Gott von sich selber hat; wie z. B. die Musik ihre Principien der Arithmetik entlehnt und die Baukunst die ihrigen der Geometrie. Es ist da mehr ein Streit wegen des terminus wie wegen des sachlichen Inhalts. Auch machte die Scholastik keineswegs die Gegenstände des Glaubens zu Gegenständen des Denkens, sondern sie betrachtete dieselben als Principien des Denkens. Sie hob ebenso den Menschen nicht aus der Sphäre des blinden Glaubens; schon der hl. Petrus verwirft den blinden Glauben und mahnt, der Christ solle Rechenschaft geben können von dem, was er glaubt. Zudem brachte die Scholastik nicht „das Princip des denkenden Geistes in die Welt“. Der denkende Geist hatte, vom Anfange des Christentums an, dessen Entwicklung begleitet. Es genügt, die Namen des Areopagiten, des Justinus, Origenes, Basilius, Augustinus, Gregor des Großen, Damascenus zu nennen.

9. Jakob Horowitz: Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung. Marburg, N. S. Elwertscher Verlag.

Eine höchst interessante, von großer Gründlichkeit zeugende Dissertation. Sie bezweckt, das Verhältnis zwischen Philo und Plato mit Rücksicht auf die Lehre von der Weltschöpfung darzulegen. Alles dreht sich um die richtige Auffassung der beiden Begriffe *νοητὸν ζῶον* und *κόσμος νοητός*. Der erste Begriff ist der umfassendste Ausdruck für die intelligible Welt, für das Gesamtvorbild aller Sinnendinge in Gott. Der zweite weist auf die Ideenwelt hin, die Gott zuerst schuf, oder auch auf den „vollendeten, den Idealmenschen (*ἄνθρωπος οὐράνιος*). Es will uns scheinen, daß der Verf. zu noch größerer Klarheit gelangt wäre, wenn er die Traditionslehre des A. B., die sog. Kabbala, wie sie Pic de Mirandola darbietet, befragt hätte. Es ist dies die echte, gute Kabbala, die vor Christus bei den Juden anerkannt war; wohl zu unterscheiden von der verrufenen Kabbala, die im 1. Jahrhundert nach Christus anfang verbreitet zu werden und nichts anderes wie eine groteske Fälschung der ersten ist. (Vgl. auch Drach, *l'harmonie entre l'église und la synagogue*.) Der Verf. bezieht sich in einer Stelle wohl auf dieses von Moses mündlich überlieferte Verständnis der hl. Schrift des Alten Bundes; würde er aber den Zusammenhang zwischen dieser alten Lehre und Philo eingehend durchforscht haben, so dürfte es ihm nicht mehr so sonderbar vorkommen, daß nach Philo „die hl. Schrift die beste Erklärerin des Plato“ ist. Auch im Hebräerbrief (c. 11) findet sich beinahe wörtlich die entsprechende Stelle Philos, wonach die sichtbare Welt die Verbindung der unsichtbaren Ideen ist: *Fide intelligimus, heifst es da, aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Dionysius, der Areopagite, bringt ebenfalls ähnliche Äußerungen wie Philo in seinem Werk *de divinis nominibus*, zumal über das Gute als den schöpferischen Urgrund, über die Exemplarideen, ist aber klarer und entschiedener als Philo und Plato, weil er dem Licht des geoffenbarten Glaubens folgt. Plato hat, wie viele annehmen, seine wahre Meinung nicht klar und ohne Umschweife schriftlich niederlegen wollen, damit es ihm nicht ginge wie seinem Lehrer Sokrates. Es wird deshalb immer schwer bleiben, die wahre Lehre Platons über die Einheit und Erhabenheit Gottes sowie über das Ausgehen alles Seins von Gott wiederzugeben. Wir sind überzeugt, Platons Grundgedanken stammen aus der Kenntnis

der im A. B. geoffenbarten und teils mündlich, teils schriftlich überlieferten Wahrheit. Die Urquelle Platos und Philos ist dieselbe, daher in erster Linie ihre innige Verwandtschaft, die sich in den Worten kundgibt: ἡ Πλάτων φιλωνίζει ἡ Φίλων πλατωνίζει. Beides ist richtig, jenachdem der Grundinhalt der Lehre betrachtet wird oder die äufsere Form.

10. **Friedrich Paulsen: Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles.** Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus. Berlin, Wilh. Herz. 259 S.

Jeder Leser wird mit grossem Interesse von diesen geistreichen Aufsätzen Kenntnis nehmen, in denen Paulsen, wie dies gewöhnlich bei ihm der Fall, ausgetretene Pfade, die grosse Heerstrasse vermeidet. Die Aufsätze stimmen alle drei darin überein, dafs sie an packenden Beispielen den Pessimismus veranschaulichen. Diese blofse Veranschaulichung kommt einer Verwerfung gleich und ist wirksamer wie eine Reihe theoretischer Gründe gegen das verderblichste und die Würde der menschlichen Natur am meisten erniedrigende unter allen philosophischen Systemen. Der Persönlichkeit und der Philosophie Schopenhauers, des ausgeprägtesten Philosophen des Pessimismus, ist der erste Aufsatz gewidmet, der vielbesprochenen Tragödie Shakespeares der zweite und der Rolle des Mephistopheles im Goetheschen Faust der dritte. Schopenhauer ist nicht der Begründer des Pessimismus; er hat demselben blofs die erste eingehende Formulierung gegeben, ihn zu einem System gemacht. P. sagt mit vollem Recht, dafs „Wille und Vorstellung bei Schopenhauer genau dasselbe ist wie bei Kant die Erscheinung und das Ding an sich“. Wir können hinzufügen, auch dasselbe wie das allgemeine Wesen und die begrenzte Wirklichkeit in jedem Dinge, *essentia et existentia*. Das eine Element ist unbegrenzt, das andre begrenzt. Das eine ist Gegenstand der Erkenntnis und weist auf das Endlose, das andre dient dem Begehren und ist allseitig beschränkt. Daher der unheilbare Zwiespalt. Der Mensch versteht von Natur Grenzenloses und hat, ebenfalls von Natur, keine Kräfte, die da genügen, um ein grenzenloses Gut zu besitzen. Diesen Urgrund des Pessimismus drückte bereits Macchiavelli mit den Worten aus: „Das elendeste Wesen auf Erden ist der Mensch, wenn er auf seine Natur allein mit ihren Kräften angewiesen bleibt; denn sein Verstand zeigt ihm grenzenlos herrliches Gut und er hat keine Kräfte, um jemals solches zu besitzen; daher ist Unzufriedenheit, Ruhelosigkeit notwendig mit seiner Natur gegeben, er will immer mehr und kommt nie ans Ende.“ Dies ist der Grundfehler aller der modernen, vom übernatürlichen Glauben absehenden, philosophischen Systeme. An ihrer Spitze steht immer ein Unerkennbares, nicht blofs ein für unsre Vernunft Unbekanntes, sondern eine Gröfse, zu deren Wesen es notwendig gehört, unerkennbar zu sein. Das „Ding an sich“, das „allgemeine Ich“, das „Sein an sich“ und wie die anderen Wurzeln der neueren monistischen Theorien heifsen, sind notwendig unerkennbar; sie sind eine unverrückbare Schranke für den Verstand, der seinem ganzen Wesen nach auf das Allgemeine gerichtet ist, mit anderen Worten, der alles erkennen kann, für den es also, seiner innersten Natur nach nichts Unerkennbares gibt. Diesen Widerspruch, an dem alle diese monistischen Systeme krankten, bis sie der Auflösung verfallen, hat Hartmann ausdrücklich an die Spitze seines Systems gestellt, das er mit

dem Namen der „Philosophie des Unbewußten“, also des wesentlich Unerkennbaren, kennzeichnete und das er, ganz folgerichtig, münden läßt ins Nirvana, ins Nichts. Was unerkennbar ist, ist nicht, nur quod est, cognoscitur, sagt Thomas von Aquin; und somit muß auch das Ende aller Forschungen und Entwicklungen, die vom Nichts ausgehen, das Nichts sein. Schopenhauers „Wille“ ist etwas Unpersönliches, ebenso wie Fichtes „Ich“ und wie Kants „Ding an sich“; es ist da etwas Entwicklungsfähiges, das erst durch die Entwicklung zu Sein gelangen soll. Derartiges aber, ein bloßes Vermögen, um alles zu werden, während es nichts Wirkliches thatsächlich ist, kann nicht, allein für sich, existieren. Die Alten waren klüger, die da als Grundsatz aufstellten: „Aus Nichts wird Nichts.“ Die christliche Philosophie, die den Glauben als ihren Führer betrachtet, kennt keinen solchen Widerspruch, der den Tod alles Forschens und die Unfruchtbarkeit alles Handelns bedeutet.

Wohl schließt die christliche Philosophie ebenfalls einen Monismus ein; aber einen gesunden, lebenskräftigen, allem Pessimismus abholden. Der Apostel kennzeichnet denselben mit den Worten: *In Deo vivimus, movemur et sumus*, oder auch mit diesen andern: *Deus omnia in omnibus*. Dieser Monismus tritt in vollen Gegensatz zum ersten Princip des modernen Pantheismus. Der letztere will, daß aus etwas Unpersönlichem, aus einem reinen und bloßen Vermögen sich unabhängig, mit Notwendigkeit alles zur Wirklichkeit entwickle, und erzeugt dabei die oben erwähnten inneren Widersprüche zwischen Verstehen und Begehren, denen notwendig der Pessimismus folgt; der christliche Monismus aber weist durch die natürliche Kraft notwendiger Schlußfolgerung nach, daß eine volle, reine Wirklichkeit existieren muß, die nichts als Wirklichkeit ist und gar kein Vermögen, etwas noch werden zu können, in sich einschließt. Diese reine, alles umfassende Wirklichkeit gibt allem, was thatsächlich besteht, seinen wirklichen Bestand. Die pantheistischen Systeme fassen die Natur und das Wesen der wirkenden Ursache, insoweit sie wirkt, falsch auf; deshalb sträuben sie sich gegen die Existenz einer reinen, vollen Wirklichkeit, der die Wirklichkeit zukommt wie dem Lichte die Helligkeit, die also alles Wirkliche in sich einschließt. Keine wirkende Ursache nämlich macht, insoweit sie wirkt, daß etwas neben ihr, unabhängig von ihr existiert. Sie zieht bloß das entsprechende Vermögen zu sich herauf, und dieses gewinnt durch die Einheit mit der wirkenden Ursache entsprechende Wirklichkeit. Daß die sixtinische Madonna ein Raphael ist, dies ist der Einheit des betr. Stoffes mit Raphael gedankt, dies bleibt immer ein Eigentum Raphaels. Die Leinwand, die Farbstoffe, der Rahmen, d. h. alles in dieser Madonna, was neben und unabhängig von Raphael existiert, ist nicht von Raphael gewirkt; daß sie aber diese Madonna mit solch bestimmter Art von Kunst ist, dies bleibt immer die Kunst Raphaels, damit bleibt dieses Werk für immer innerhalb der Kunst Raphaels, tritt nicht aus ihr heraus. Mit Bezug darauf ist der rohe Stoff emporgehoben zur Kunst Raphaels und ist eins mit derselben. Bei solchen künstlerischen Werken — und dasselbe gilt von allem Gewirkten im Bereiche der beschränkten Ursachen — besteht außerhalb der wirkenden Ursache nur der Stoff, der nicht vom betr. Künstler ausgeht, mit seinem natürlichen Vermögen, eine derartige Kunstform zu tragen.

Ars imitatur naturam. Übertragen wir das über die künstlerische Ursache Gesagte auf die Wirklichkeit der natürlichen Dinge. Die eine, reine, volle Wirklichkeit, die ihrem Wesen nach nichts als Wirklichkeit, ist der Künstler. Wir dürfen uns nicht vorstellen, daß es zwei, unabhängig nebeneinander existierende Wirklichkeiten gibt: Eine verursachende

und eine verursachte. Alle Wirklichkeit bleibt in Gott, der reinen wesentlichen Wirklichkeit, gleichwie das Kunstwerk eines Raphaelschen Werkes in der Kunst Raphaels bleibt, gleichwie das Licht alles zu seiner Helligkeit erhebt und sichtbar macht, zugleich aber alle diese Helligkeit in sich behält. Der terminus technicus für diese Wirksamkeit Gottes heisst: Gottes actio nach aussen ist virtualiter transiens. Etwas für Gott äusseres, das Nichts, empfängt von Gott die Kraft, wirklich zu sein. Es wird emporgetragen zu der Ursache, ausserhalb der nichts Wirkliches d. h. keinerlei Sein existiert, und empfängt da als Vermögen für das Sein der Wirklichkeit das Wesen, kraft dessen es Stein ist oder Pflanze oder Tier oder sonst etwas. Alle Wirklichkeit dieser Wesenheit bleibt in der Kunst Gottes, ist gleichbedeutend mit der Kunst Gottes; es wird als wirklich bezeichnet, wie man die sixtinische Madonna einen Raphael nennt. Ausserhalb der reinen, vollen Wirklichkeit, also ausserhalb Gottes, ist in den Dingen alles das, was nicht ist, was von dem Nichts stammt, wie z. B., dass das eine nicht das andre ist, dass jegliches nicht alles ist, was es sein kann und somit der Entwicklung benötigt, dass jedes begrenzte Sein auch nicht sein und anders sein kann. Danach sind alle Dinge ihrem Wesen nach, das da Vermögen für bestimmtes Art- und Gattungssein im Dinge ist, getrennt vom Wesen Gottes, das nichts als Fülle der Wirklichkeit ist. Alle Wirklichkeit der Dinge aber, soweit auch immer etwas im Dinge thatsächlich besteht, bleibt in der wirkenden Kraft Gottes, so dass, wie das Licht die Sichtbarkeit der Dinge ist, so Gott als Wirklichkeit aller Dinge bezeichnet werden kann. In diesem Sinne sagt der grosse Areopagite: „Gott ist das wirkliche Sein aller Dinge als Ursache von allen“ und beim Psalmisten sowie bei den Propheten wird Gott genannt „unser Leben, unsre Stärke“ u. s. w. Da haben wir einen lebensvollen Monismus, der allen Bedürfnissen des forschenden Geistes gerecht wird. Die reine Fülle aller Wirklichkeit, wie Gottes Natur nach dem Gebote der bloßen Vernunft sie ist, kann auch andres zu wahrhaft Wirklichem machen durch die Teilnahme an ihr, wie das Licht andres zu Hellem macht durch die Teilnahme an ihm. Diese Wirklichkeit ist volle Freiheit und Selbständigkeit; also kann von ihr auch das Vermögen ausgehen, frei und selbständig zu handeln. Sie ist Vernunft; also kann sie auch vermögend machen, vernünftig zu erkennen. Mag da immerhin das vernünftige Wesen Grenzenloses zu erkennen vermögen; dies begründet keinen Widerspruch in seiner Natur. Denn es gibt eine volle, unermessliche Wirklichkeit, die, über die mit der bloßen Natur gegebenen Kräfte hinaus, das thatsächliche Vermögen geben kann, Unendliches zu besitzen. Nicht steht da an der Spitze des Seins eine machtlose, leere Möglichkeit, aus der sich am Ende nichts entwickeln kann, weil es nichts Wirkliches ist. Dieser christliche Monismus schliesst allen Pessimismus aus. Wir sagen, die Vernunft gebiete die Annahme der Existenz einer solch reinen vollen Wirklichkeit, die nur Wirklichkeit ist. Wie ein Zimmer nämlich nicht dadurch warm wird, dass es wohl warm, aber auch kalt sein kann, sondern schliesslich die Existenz eines Feuers fordert, um warm zu werden, weil das Feuer nie anders als warm sein kann, weil es notwendig, dem Wesen nach, warm ist; grade so verhält es sich hier. Niemand kann leugnen und der moderne Monismus am allerwenigsten, dass alles um uns herum möglich ist, zu sein oder auch nicht zu sein, besser oder schlechter zu sein. Also muss, damit das, was ist, in Wirklichkeit Sein habe, ein Sein existieren, das wesentlich Wirklichkeit, notwendig nichts andres ist als Wirklichkeit. Sonst könnte es auch keine Möglichkeit geben, zu sein.

Weil demnach an der Spitze alles Seins, als erste Quelle desselben, eine im höchsten Grade, d. h. unendlich vollkommene Wirklichkeit stehen muß, soll anders überhaupt etwas existieren, so ergibt sich zugleich, daß der christlichen Philosophie nicht nur aller Pessimismus fremd ist, sondern zudem, daß nach ihr alles von der Vollkommenheit ausgeht und den Drang hat, endgültige Vollkommenheit zu besitzen. — Es ist staunenswert, daß ein sonst so vorurteilsfreier, hochbegabter und unterrichteter Autor wie Paulsen noch immer den Buddhismus und dessen Pessimismus auf dieselbe Stufe stellen kann wie das Christentum, das dem Pessimismus vollständig den Rücken dreht. Das Christentum sagt mit dem Propheten: „Der Geist des Gerechten ist ein beständiges Gastmahl“ d. h. stete Freude und Erquickung, selbst inmitten irdischer Trübsal. Das Christentum kennt kein „absolutes Verderben“ der Natur. Es verabscheut keine Kreatur, es wendet sich von keinem körperlichen Wesen ab, es sagt mit dem Apostel: „Jegliches Geschöpf Gottes ist gut und nichts zu verwerfen, was mit Danksagung genossen wird.“ Die christliche Abtötung ist himmelweit, wie der Tag von der Nacht, unterschieden von der buddhistischen. Paulsen setzt in der 3. Abhandlung so schön auseinander, wie nicht im Genusse des Sinnlichen die Erniedrigung des Menschen besteht, sondern darin, daß der vernünftige Geist den Sinnen wie ein Sklave dient. Nun wohl; dasselbe besagt die christliche Moral: Sie erachtet es ebenso für falsch, zu wenig dem Körper zukommen zu lassen, so daß er nicht mehr dem Geiste dienen kann, wie sie es als verwerflich betrachtet, auf die Sinne allein zu hören. Sie weist nicht das Körperliche ab und will nicht, wie der Buddhismus, einzig und allein in der Kenntnis des forschenden Geistes, in der Abstraktion, d. h. in einem Phantom das Heil des Menschen suchen; vielmehr lehrt das Christentum, das richtige Maß im Gebrauche der beschränkten Güter zu finden. Dazu dient beim Christentum die Abtötung. Weil der Mensch mit seiner durch die Sünde verderbten Natur allzusehr zum Sinnlichen hinneigt, gibt die christliche Lehre Mittel an die Hand, um dieses Übermaß abzuschneiden. Der Mensch soll durch das Begehren der Sinne nicht etwa im dumpfen Dahinbrüten vermeintlicher Betrachtung gestört werden, wie der Buddhismus will; nein, das Begehren der Sinne soll eingeschränkt werden, damit die geistige Freude, der Friede, das Gastmahl des Gerechten keine Störung erleide. Die katholischen Heiligen sind niemals düster, abgeschlossen gewesen; die Heiterkeit, der innere Friede bezeichnet den Grad und die Stufe der Heiligkeit. Mürrische, verschlossene Leute sind keine Heiligen im katholischen Sinne, und mögen sie stundenlang auf den Knien betrachten. Die Tugend verbindet eben mit Gott, der nichts als Seligkeit, der die Wirklichkeit, d. h. der Trost und der Rückhalt alles Seins und alles Guten ist. Damit ist im selben Maße die Freude des Tugendhaften an den Geschöpfen Gottes gegeben. Wer den katholischen Glauben lebendig in seinem Inneren hat, ist nie Pessimist; ihm reichen alle Dinge zum Besten; er verachtet die Welt, wenn sie als Werkzeug des Bösen vor ihn tritt; er heiligt sie durch den guten Gebrauch der in ihr enthaltenen Dinge; die menschliche Natur in ihm betrachtet er als eine in Adam verdorbene, aber durch die von Christus verliehene Kraft zu heilende. Das Fleisch, die sichtbare Welt kann durch die Sünde gemißbraucht werden und wird gemißbraucht; aber es erwartet ebenfalls von Christus die Zulassung zur „Freiheit der Kinder Gottes“; denn der Prophet sagt und der Vorläufer des Herrn wiederholt es: „Alles Fleisch wird schauen die Herrlichkeit Gottes.“

Man möge doch endlich einmal aufhören mit solchen Fabeln, als ob Christentum und Buddhismus zwei gleichberechtigte, heilsame Religionen seien. Das Ziel des Christentums, wie letzteres in der kathol. Kirche lebt, ist Gott, der Besitz alles Guten, aller Seinsfülle, die Liebe zu Gott und die Nächstenliebe; das Ende des Buddhismus ist — Nichts. Ein schrofferer Gegensatz kann doch wohl nicht existieren. Die hier vertretene Anschauung findet sich in allen ernstesten katholischen Büchern, die von der christlichen Vollkommenheit handeln. Sie ist eine für katholische Christen ganz gewöhnliche. Und ebenso mag man damit aufhören, darauf zu pochen, daß die glaubenslose Wissenschaft frei sei. Das grade Gegenteil ist wahr. Sie zieht die allerengsten Schranken, hindert am meisten den Geist am freien Forschen, macht blind für die einfachsten Wahrheiten. Die Wissenschaft aber, die dem von Gott geoffenbarten Glauben folgt, macht den Blick des Geistes klar und nimmt die Hindernisse fort; denn an ihrer Spitze steht die Wahrheit selber, die Fülle aller Vollendung. Wie aber kann die Wahrheit das Erkennen einschränken? Wie kann die Vollendung alles Guten den freien Willen, d. h. das Streben nach Vollendung beengen?

Auch daß der Gegensatz die menschliche Entwicklung fördert, wie P. in der zweiten und dritten Abhandlung meint, ist nur dann wahr, wenn die menschliche Natur als eine solche vorausgesetzt wird, wie sie gegenwärtig wirklich ist, nämlich als eine durch die Sünde verderbte. Es freut uns, daß Paulsen diesen letzteren Begriff, nämlich die durch die Sünde verderbte Natur, mit hohem Ernst behandelt und mit ihm in seinen Darlegungen rechnet. Von diesem Standpunkt bis zur Anerkennung der Notwendigkeit eines einzigen, wahrhaft göttlichen Erlösers der menschlichen Natur ist nur ein Schritt. Wir hätten es deshalb lieber gesehen, wenn P. am Ende der 1. Abhandlung nicht grade „Jesus von Nazareth“ als den einzig wirksamen Erzieher des menschlichen Geschlechts bezeichnet hätte, sondern „Jesum Christum, den Eingeborenen, menschengewordenen Sohn Gottes“. Der Anhang über die ironische Redeweise des göttlichen Heilands paßt weder zum Vorhergehenden, noch zum Geiste Paulsens, den wir hochachten.

11. *Abraham Levys* Philosophie der Form. Berlin, Ebering. 1901.

Der Titel dieses Schriftchens lautete besser: Formlose Philosophie. Man sieht an diesen Auseinandersetzungen, daß es immerhin nützlich ist, ehe man Philosophisches schreibt, einigermaßen die Regeln des Denkens kennen zu lernen, die Bedeutung gewisser allgemein gebrauchter Ausdrücke sich klar zu machen, überhaupt zu wissen, was man schreibt. Manche meinen, Philosophie sei herrenloses Gut, das jeder als sein eigen ansehen kann. Wir führen bloß einige Leitsätze aus dem Werkchen an und überlassen alles Weitere dem Leser, bemerken indessen, daß die Erläuterung zu diesen Sätzen noch weit konfuser ist. „Zeit ist die Erkenntnis der Körperteile“. „Begierde ist der Gedanke von der Aufhebung der Zeit.“ „Wir sind Göttlichem entstammt und zur Freude geboren.“ „Bei jedem Freudenklang des Tambourins erbebt unsre Seele, daß sie leicht und leichter wird.“ Das Vernünftigste von allem ist noch das „Mysterium, daß im Tode das Leben und in diesem der Tod enthalten ist.“

12. **Albert Görland: Aristoteles und die Mathematik.** Marburg, Elwert. 1899.

Eine sehr bemerkenswerte Abhandlung. Sie gibt Zeugnis von der Gründlichkeit der philosophischen Forschungen des Verf. Es wird die Stellung untersucht, die bei den alten Philosophen die Mathematik unter den übrigen Wissenszweigen einnahm. Es wundert uns, daß der Verf. nicht auf die Zahlentheorie des Pythagoras zurückgegangen ist. Das Beste darüber sowie über die wesentliche Bedeutung der Mathematik im Reiche des Erkennens findet sich in den Kommentaren des heil. Thomas v. Aquin sowie des Albertus M. zu Aristoteles (Physik und Metaphysik). Der Verf. wäre zu sichereren und einwandfreieren Ergebnissen gekommen, wenn er dieselben ausreichend benutzt hätte. Der Gesichtspunkt dieser Scholastiker war umfassender und freier.

13. **Carl Schmidt: Beiträge zur Entwicklung der Kantischen Ethik.** Marburg, Elwert. 1900.

14. **Robert Reininger: Kants Lehre vom inneren Sinne und seine Theorie der Erfahrung.** Wien u. Leipzig, Wilh. Braumüller. 1900.

15. **Franz Sindheimer: Beiträge zur Geschichte und Kritik der Neukantischen Philosophie.** Berner Studien zur Philosophie, Bd. XXI. Bern, Sturzenegger. 1900.

Immer wieder Kant und immer wieder Kant. Die auf Kant sich beziehenden litterarischen Erzeugnisse häufen sich in unheimlicher Weise. Hat Kant wirklich so Großes und Positives geleistet? Würde man darauf Rücksicht nehmen, so wäre jedenfalls unter unsern deutschen neueren Philosophen Leibnitz oder auch Wolf der Mittelpunkt dieser Art Forschungen geworden. Aber das gerade Gegenteil ist der Fall. Wie Reininger treffend hervorhebt, stellt Kant nicht nur weittragende Probleme auf, sondern die Lösung, die er gibt, ist wieder ein Problem. Kant bietet keine positiven Resultate, seine Werke enthalten vielmehr „zahlreiche Widersprüche, Unklarheiten und Willkürlichkeiten“; aber eben deshalb reizt er, wie derselbe R. sagt, „zur Mitarbeit“, die allerdings immer wieder in „Widersprüche, Unklarheiten und Willkürlichkeiten“, bisweilen in größere, wie sie Kant bietet, mündet. Keiner von diesen Jüngern Kants räumt mit den falschen, unklaren, willkürlichen Principien Kants auf, sondern will auf Grund derselben zu wahren, klaren, in sich notwendigen Ergebnissen gelangen. Die erste Schrift beschäftigt sich mit der Ethik Kants. Sie anerkennt das Unzulängliche der „obersten Regel“ des sittlichen Handelns, wie Kant sie aufstellt: „Thue das möglichst Vollkommene, unterlasse das, wodurch das möglichst Vollkommene gehindert wird.“ Aber der Verf. zeigt nicht, wie eine solche Regel völlig unnütz ist, sobald nicht genau bestimmt wird, worin dieses Vollkommene besteht, welch' erste Quelle die verschiedenen Pflichten haben. Ist dies nicht festgestellt, so nützen alle Unterscheidungen zwischen Formalem und Materialem nichts; es bleibt die Grundlage aller Sittlichkeit in der Schwebe; es fehlt den Worten, „Pflicht“, „kategorischer oder hypothetischer Imperativ“ jeder falsbare Inhalt. Die alte Philosophie, die Kant zuerst systematisch aufgab, war darin praktischer und darum erfolgreicher. Sie bestimmt: „Gut ist es für jedes Ding, wenn es gemäß

seiner Natur thätig ist“, bonum est esse secundum naturam. Das leitende Element in der menschlichen Natur ist der vernünftige Geist. Gut also ist es für den Menschen, wenn er gemäß seiner Vernunft, d. h. gemäß der Stimme seines Gewissens handelt. Daraus leiten sich alle übrigen Regeln der Sittlichkeit ab. Die Vernunft sagt dem Menschen, daß kein beschränktes Gut ihm unbeschränkte, unerschütterliche Ruhe und Seligkeit geben könne; also darf er sich an kein Gut, wie es die Auffassung der Sinne dem Verstande darbietet, als an den letzten Endzweck hängen, auf den alles Übrige bezogen werden muß. — Ebenso räumt R. nicht mit dem „inneren Sinne“ Kants entschlossen auf, sondern möchte bloß manches an den Ausdrücken bessern, die Kant gebraucht. Gewiß ist da in der That vieles zu bessern; aber die Grundlage selber taugt nichts. Der innere Sinn soll das Innere der Thätigkeiten der Seele schauen. Bald wird derselbe als Geist hingestellt, bald als Gemüt, bald als Auffassung. Die Wahrheit ist, daß es überhaupt dem Sinne, weder dem äußeren noch dem inneren, zukommt, zu sich selbst zurückzukehren oder zu reflektieren, das vermag nur der vernünftige Geist. Das Auge sieht nicht das in ihm befindliche Lichtbild. Dem Sinne ist es wesentlich, einzig auf das Äußere sich zu richten. Einen solchen inneren Sinn, wie ihn Kant hat, gibt es nicht. Innere Sinne sind vorhanden, nämlich wie die alte Philosophie es streng wissenschaftlich begründet, vier: der Gemein Sinn, die Einbildungskraft, die Schätzungskraft oder der Instinkt, das Gedächtnis (Vgl. die theol. Summa des hl. Thomas von Aquin I, qu. 78, Art. 4; Übers. Bd. III, S. 343). — Auch die 3. oben angezeigte Schrift will das Kantsche System bloß weiterbilden. Sie enthält im besonderen eine Kritik über den Versuch des Neukantianers Hermann Cohen, die Transcendentalphilosophie Kants tiefer zu begründen. Der Erfolg solcher Versuche ist kein anderer wie die größere Anhäufung von „Widersprüchen, Unklarheiten und Willkürlichkeiten.“

16. *John Lockes: Versuch über den menschlichen Verstand.* Bd. II. Übers. und erläutert von J. H. von Kirchmann, 2. Aufl. v. Siegert.

John Locke ist für uns Deutsche dadurch besonders bedeutungsvoll, daß Kant sich in der Hauptsache an ihn anschließt. Wenigstens waren die Ideen Lockes die Veranlassung für die Forschungen, die in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt sind. Die Übersetzung verdient Lob und Anerkennung.

17. *E. Kretschmer: Die Ideale und die Seele.* Leipzig, Herm. Haake. 168 S.

Es ist erfreulich, daß sich der Verf. auf eigene Füße stellt. Mit aller Hochachtung vor verdienten Forschern, wie Wundt, erklärt er, den Theorieen desselben sich in Hauptpunkten nicht anschließen zu können. Mit Recht erblickt er in der Seele nicht eine von körperlichen Vorgängen ganz abhängige Maschine. Er durchwandert das ganze Gebiet des Seelenlebens vom sinnlichen Seelenleben an bis zum Selbstbewußtsein und zieht dann seine Schlüsse für das von Idealen geleitete sittliche Handeln. Ein Anhang „über das Urteil“ bildet das Ende. Das Werk verrät auf jeder Seite den gut vorgebildeten, ernstesten und gewissenhaften Forscher, der mit Liebe zur Sache an seine Arbeit gegangen ist. Jeder wird mit Nutzen von den Ergebnissen, die er gewonnen, Kenntnis nehmen. Keine

phrasenhafte Überschwenglichkeit stört, überall richten sich die Behauptungen nach kalten, nüchternen Gründen. Er nennt auf dem Titelblatt sein Werk „einen psychologischen Neuerungsversuch“. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß der Verf. nur die Neueren, die er verbessern will, berücksichtigt. Hätte er in den Bereich seiner Nachforschungen auch die alten Philosophen aufgenommen, wie Aristoteles, Thomas von Aquin, Albertus M., so würde er schärfer geschieden haben die rein geistige Wesenheit der Seele von den Thätigkeiten, die sich aus ihrer Verbindung mit dem Leibe und demgemäß mit den Sinnen ergeben. Die erstere ist in dem ihr wesentlich eigenen Wirken unabhängig von den Sinnen. Wie die Fertigkeit des Lesens unabhängig ist von dem Buche, das vorgehalten und aus dem gelesen wird; ähnlich ist das Erkennen in seinem innersten Wesen völlig unabhängig von den Sinnen und ihrer Thätigkeit; das Phantasiebild als Ergebnis der sinnlichen Thätigkeit ist wie das vorgehaltene Buch, selbständig erkennt darin die Vernunft die Wesenheiten der sichtbaren Dinge. Die rein geistigen Ideen sind keine durch Erfahrung und Gewohnheit gewonnenen Ergebnisse aus den Thätigkeiten der Sinne, sondern bilden vielmehr eine selbständig erworbene, leitende Richtschnur.

18. **Raoul Richter: Berkeleys drei Dialoge zwischen Hylas und Philoneus.** Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Leipzig, Dürr. 1901.

In der Kette der Häupter der modernen Philosophie nimmt Berkeley eine selbständige Stufe ein. Man kann sagen, er bedeutet die Mittelstufe zwischen Locke und Kant. Berkeley knüpft an Lockes Realismus an und erklärt die von den Sinnen direkt erfaßten Eigenschaften der Dinge als subjektive Folge der Wahrnehmung dieser Sinne. Er geht aber noch über Locke hinaus und will, daß auch die Grund- oder primären Eigenschaften, die sog. *sensibilia communia*, wie Ausdehnung, Gestalt, Bewegung nicht den Dingen selber zukommen, sondern auf dieselben infolge der sinnlichen Wahrnehmung übertragen werden. Kant betrachtet im allgemeinen Raum und Zeit als apriorische subjektive Anschauungsformen und begründet darauf seine synthetischen Urteile a priori. Diese Philosophen kommen zu solch unversiegbaren Quellen von Irrtümern, weil sie die unendlich vollkommene Substanz, die nichts als Sein und Kraft ist, in der alle Dinge als in der ersten wirkenden Ursache enthalten sind, nicht unterscheiden von den beschränkten, endlichen Substanzen, die an und für sich nur als Vermögen dastehen, um wirkliches Sein gemäß einer bestimmten Art und Gattung in sich aufzunehmen. Sie vermengen die Urvernunft, deren Kenntnis die wirkende Ursache der Dinge ist, mit dem bloßen Vernunftvermögen, wie wir ein solches besitzen; für die Kenntnis dieses letzteren sind die von der Urvernunft verwirklichten Dinge Maß und Richtschnur. Für die Urvernunft gilt das Axiom: *Res sunt quia ipsa scit*; für die abgeleiteten Vernunftvermögen aber ist das Gegenteil wahr: Sie erkennen, weil die Dinge sind. Für die Beurteilung der Geschichte der Philosophie ist obige Schrift sehr wertvoll.

19. **Dr. M. Ascher: Renouvier und der französische Neukriticismus.** Bern, Sturzenegger. 1900.

Es ist bekannt, wie sehr die deutschen Koryphäen der modernen Philosophie jetzt bei unsren Nachbarn jenseits des Rheines zu Ehren

kommen. Wir sehen aber dort das nämliche Schauspiel wie bei uns. Sie gehen von Kant aus, verehren ihn als den Begründer der neuesten Phase der modernen Philosophie; aber sie folgen ihm nur in dem Bestreben, der alten Philosophie, wie sie durch Plato, Aristoteles, Augustin, Thomas vertreten wird, den Rücken zu kehren und sie zur Lösung der modernen Probleme als unfähig zu erklären. Jeder will Kant „weiterführen“, eine Lücke ausfüllen, die er gelassen, möglichst wenig von den Ergebnissen seiner Forschung annehmen. Renouvier trennt sich, wie Ascher sagt, in so vielen Punkten von der Kantschen Lehre, daß sein System eine völlige Umarbeitung der Kantschen Philosophie genannt werden kann: „Etwas fehlt bei Hume, die Idee des Gesetzes; etwas ist zu viel bei Kant, die Idee der Substanz, die unter dem Namen Noumenon ihre Rolle spielt.“ Renouvier will den Apriorismus Kants mit dem Phänomenalismus Humes verbinden.

20. *Dr. Eugénie Dutoit*: Die Theorie des Milieu. Bern, Sturzenegger. 136. S.

21. *Dr. Adolph Meyer*: Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos. Bern, Sturzenegger. 114 S.

Das Wort Milieu hat in unsrer Sprache gewissermaßen Heimatsrecht erworben. Man gebraucht es überall. Die erste Schrift will das Verhältnis zwischen der Umgebung, in welcher ein Mensch lebt, und den Entschliessungen und Handlungen dieses selben Menschen erörtern. Zuvörderst wird die Theorie Taines besprochen, dann die andren Denker von Hippokrates an. Montesquieu, von dem Taine den Anstoß zu seiner Theorie entnommen hat, faßt seine Ansicht in die Worte zusammen: „Mehrere Dinge lenken den Menschen: Klima, Religion, Gesetze, Regierungsgrundsätze, Sitten, Begebnisse; gemäß allen diesen Dingen formt sich im allgemeinen als Ergebnis der Geist.“ Es ist von vornherein klar, daß, wenn diese Theorie auf die Spitze getrieben wird, die persönliche Freiheit nicht zugleich mit ihr bestehen kann. Die Verfasserin hebt mit Recht hervor, daß die Ansicht Taines einseitig ist. Nicht nur beeinflusst das Milieu uns, sondern wir beeinflussen auch das Milieu, „in dieser Reciprocität liegt das Geheimnis, das Taine nicht erfaßt hat.“ Die Bezugnahme auf Augustinus, der die Vorsehung mit der menschlichen Freiheit versöhnt, ist gerechtfertigt, aber zu wenig ausgeführt. Das Werkchen enthält eine große Menge gut geordneter und mit klarer Sprache vorgelegten Stoffes; es ist recht lesenswert.

Die zweite Abhandlung hat einen ähnlichen Inhalt: Die Außenwelt und die Innenwelt oder die Welt im großen und die Welt im kleinen. Der Mensch stellt mit seinen Zuständen, Verhältnissen, Existenzbedingungen ein Abbild des Weltganzen dar. Der Verf. legt das Hauptgewicht auf die geschichtliche Seite. Er findet in Anaximenes den ersten Philosophen, der ausdrücklich eine mikro- und eine makrokosmische Anschauung vertritt. „Wie unsre Seele,“ so Anaximenes, „welche Luft ist, uns zusammenhält, so umfaßt auch Luft das Weltall.“ Erst aber bei Platos „Timaeus“ und „Republik“ kann man von einer systematischen Anwendung des Mikro- und Makrokosmos reden. Die Stoa bildete diese Theorie aus. Unsres Erachtens hätte Augustin einen Platz in dieser Schrift verdient. Nach ihm ist zuvörderst alles in den Exemplarideen Gottes enthalten, das ist der eigentliche Makrokosmos. Dann hat Gott in die Engel die Grundideen des Geschaffenen niedergelegt. Und nach

diesen Ideen leiten die Engel (*intellectus separati* bei Arist., *ideae* bei Plato) als werkzeugliche Ursachen die sichtbaren Geschöpfe. Die beiden Gregore kommen hier weniger in Frage.

22. *Ant. Michelitsch: Philosophia Religionis. Elementa Apologeticae I.* Graz, Styria. 1900. 186 S.

Ein äußerst praktisches Handbuch der Religionsphilosophie als erster Band der Elemente der Apologetik. Wir sind überzeugt, daß es sich bald in den Händen vieler finden wird. Den Lehrern der Apologetik wird es als Text dienen, an den sie ihre Erläuterungen anschließen; den Schülern als wirksames Mittel, um das Gehörte im Gedächtnis festzuhalten oder gegebenen Falles es leicht wieder ins Gedächtnis zurückzurufen. Nach einer kurzen geschichtlichen Übersicht, die in der Einleitung gegeben wird, behandelt der Verf. die Praeambula der Religion: Die Existenz und Haupteigenschaften Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, das Wesen der Religion. Dieser Teil schließt mit dem Nachweis, daß nur eine die wahre Religion sein kann. Darauf werden kurz alle Religionen, die heute diesen Namen führen, gekennzeichnet. Der Verf. folgt der Reihenfolge der Rassen. Zuerst kommen die Religionen der mongolischen Rasse, darunter die Sekte des Confucius, des Tao, der Foismus; es folgen die Religionen der Negerrasse und endlich der kaukasischen mit dem Islam, Vedismus, Buddhismus, der griechisch-römischen Vielgötterei, der Religion der alten Kelten, Deutschen und Slaven. Eine Statistik der verschiedenen Religionen nach den fünf Weltteilen veranschaulicht dem Leser die Verbreitung einer jeden. Die hauptsächlichsten Einwürfe der Socialisten gegen die Notwendigkeit der Religion überhaupt werden widerlegt. Sehr interessant ist die Behandlung der Mythologien und die Zurückweisung einer Entwicklung der Religion, etwa nach darwinistischer Auffassung. Die Erklärung des Vatikanum über die Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung bildet den angemessenen Schluß des Bändchens. Der Leser sieht aus dieser kurzen Inhaltsangabe bereits, wie zeitgemäß der Verfasser seine Aufgabe auffaßt. Wir können hinzufügen, daß die Durchführung ebenso von seinem tiefen und ausgebreiteten Wissen Zeugnis gibt wie von seinem Talent, jeden behandelten Gegenstand einfach und doch fesselnd darzustellen.

23. *Dr. Jos. Geysler: Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen.* Bonn, Hanstein. 1899. 287 S.

An das Lesen von Büchern, die einen solchen oder ähnlichen Titel tragen, gehen wir immer mit einem gewissen Zagen. Es werden da nicht selten so viele Materien hineingezogen, daß man am Ende nicht mehr weiß, was eigentlich der Verf. bezweckt. Die Hauptwahrheit, die sich klar abheben sollte, erscheint nicht nur verdunkelt, sondern sie verschwindet. In einem derartigen Werke fanden wir sogar die Lehre von der Prädestination mit all den verschiedenen Streitpunkten erörtert. Seitenlang werden Stellen aus darwinistischen, materialistischen, pantheistischen Autoren angeführt, und man sucht vergebens nach einer Widerlegung, es sei denn, daß der Autor am Ende die Worte hinzufügt: „Solche Lehren sind gegen das Gefühl; man fühlt, daß sie falsch sind.“ Diese Verfasser meinen, es genüge bereits ihr katholischer Name,

damit auch der Leser von der Irrtümlichkeit gegnerischer Ansichten sich überzeuge. Als wir indessen das oben angezeigte Werk zu lesen begannen, verwandelte sich das Zagen bald in Genugthuung, und je mehr wir in der Lektüre fortschritten, desto mehr freuten wir uns, hier ein Werk vor uns zu haben, dessen Methode völlig sachgemäfs, dessen Inhalt stets ein wahrhaft begründeter, dessen Ausdrucksweise durchsichtig klar ist. Ein Vorzug der hier befolgten Methode ist es, dafs an die diesbezüglichen Ansichten der alten Philosophie die entsprechenden Theorien der Neuzeit angeschlossen werden. Das Urteil über letztere wird dadurch bedeutend erleichtert. Auf den Pantheismus der Eleaten z. B. folgt der Pantheismus der modernen Zeit. Mit Plato und Aristoteles wird die scholastische Lehre verbunden, und an die Beurteilung des Cartesianischen Rationalismus sowie des Kantschen Criticismus der richtige Mafsstab angelegt. Das eigene Forschen des Verf. verschwindet gleichsam mit all der Mühe, die es ihm gekostet; denn er weifs seine Behauptungen aus wörtlich angeführten, immer in hohem Mafse angemessenen Stellen der bedeutenderen Philosophen zu begründen. Die Diktion zeigt in ihrer leichten Verständlichkeit durchweg den gereiften Verstand, der den Stoff beherrscht. Wie der Verf. in der Einleitung bemerkt, soll das Buch eine Einleitung zur Theodicee bilden, „welche über die historische Entfaltung und die Voraussetzungen dieser Wissenschaft orientiert.“ Dieser Zweck ist vollständig erreicht. Wir sind überzeugt, dafs das Buch, zumal unter den Studierenden, reichen Nutzen stiften wird.

24. *Theodor Fechner*: Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 4. Aufl. Hamburg und Leipzig, Leopold Vofs. 84 S.

Wir haben schon öfter in diesem Jahrbuch Fechners Erwähnung gethan. So tief angelegt sein frommer Charakter war und so ausgebreitet und oft grundlegend seine Wissenschaft, so sehr mufs es bedauert werden, dafs seinem Glauben das positive christliche Fundament fehlt, wie dasselbe in seiner Reinheit nur in der katholischen Kirche zu finden ist. F. meinte, überall neu aufbauen zu müssen. Er mag in seinem hohen Alter das Vergebliche seines Bemühens eingesehen haben und auch, wie wir persönlich überzeugt sind, zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt sein; aber in seinen Büchern ist dies kaum ausgedrückt. Das oben angezeigte Büchlein hat er in jüngeren Jahren geschrieben und 30 Jahre nachher die 2. Auflage herausgegeben, in der er manches änderte. Die Begriffe von der persönlichen Unsterblichkeit, von reinen Geistern, von der Art des Lebens nach dem Tode, von Gott selber sind völlig unklar. Für die Unsterblichkeit der Seele wird z. B. angeführt, dafs Goethe, Napoleon und ähnliche grofse Männer nach ihrem Tode noch durch ihre Werke Einflufs ausüben. Die Geister sollen in der menschlichen Seele gegeneinander kämpfen. Die Ewigkeit der Strafen für die Sünden wird geleugnet, trotzdem die Schlechten nach dem Tode noch schlechter würden. Es sind gute, wohlthuende Gedanken in dem Werkchen, wie z. B. dafs man im Jenseits das findet, was man sich selber hier im Leben vorbereitet hat. Aber sie sind mit unbestimmten, unklaren und falschen Ideen derart verknüpft, dafs sie einen vollen Genufs nicht aufkommen lassen. F., der zur Mystik stark hinneigte, glaubte vielleicht, in der Behandlung von mystischen Dingen brauche man kein scharfes logisches Denken, man könnte da der Einbildungskraft die Zügel schiessen lassen. Dies ist ein Irrtum.