

Literarische Besprechungen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **18 (1904)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

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.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Bibliothèque du Congrès International de Philosophie:
IV. Histoire de la Philosophie. Paris, Armand Colin.
 8°. 528.

Vorliegendes Werk, eine Frucht des 1900 zu Paris abgehaltenen philos. Kongresses, zeigt dem Leser ziemlich genau, was für eine Auffassung man heutzutage im Lager der antischolastischen Philosophen von Philosophie und Philosophiegeschichte hat.

Der Inhalt setzt sich aus 18 Artikeln zusammen, die geistreich vom Allgemeinen zum Speziellen fortschreiten. Den Anfang machen Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie überhaupt. Es folgen sieben Einzelstudien über die griechische Philosophie, eine über die Scholastik, sieben weitere über die moderne Philosophie.

Boutroux, Professor der Geschichte der neueren Philosophie an der Sorbonne, der die Serie eröffnet, macht mit Recht die Bemerkung, der Geschichtschreiber der Philosophie dürfe nicht den aktuellen Stand der Philosophie zum Maßstab für die Beurteilung der früheren Systeme nehmen. Die moderne Philosophie trägt sicherlich nicht das Merkmal immerwährender Dauer an sich, und mit Unrecht würde man in ihr die Entwicklung der Philosophie als abgeschlossen betrachten. Boutroux schließt mit der Bemerkung, daß man die Denker aus ihren eigenen Werken kennen lernen muß.

Freilich, wenn man im Besitze einer festen Doktrin wäre, hätte man wohl den Vorteil eines festen Maßstabes für die Beurteilung eines Systemes. Dies die Idee von Deußen. Auser dem individuellen Element gibt es nach ihm in jedem System einen Kern von Wahrheit. Norm für diese Wahrheit ist der Kantianismus, erklärt und in volles Licht gestellt von Schopenhauer. Seinen Vorgänger hat der Königsberger Philosoph in Plato. Die Ideen sind das unzerstörbare metaphysische Prinzip der Dinge. Platons „Materie“ entpuppt sich bei Kant als subjektives Phänomen. Sogar im Christentum sieht Deußen eine Vorstufe des Kantianismus. „Die metaphysischen Ansichten Jesu gehen denen Kants voraus wie die Morgenröte der Sonne.“ (!) Auch die Unterscheidung der Welt der Erscheinung und der Welt der Dinge an sich will der Schopenhauerianer der Sache nach irgendwie bei Jesus antizipiert finden in Form der trotz des empirischen Determinismus festgehaltenen Willensfreiheit (S. 22 f.)

Gourd, Professor an der Genfer Universität, neigt sich auf die Seite Hegels. Nach ihm besteht der philosophische Fortschritt in der organischen Verschmelzung aller Doktrinen. Alle haben ihre Berechtigung, alle müssen fort dauern. Darin besteht der Unterschied zwischen der Philosophie und den anderen Disziplinen, daß es in diesen nur eine Lösung gibt, während die Philosophie deren mehrere zuläßt (S. 77).

Die nun folgenden Einzelstudien sind im allgemeinen objektiver und weniger tendenziös gehalten. Wir begnügen uns mit einigen Andeutungen.

Berthelot, Prof. in Brüssel, hat über Physik und Mathematik der Griechen einige sehr plausible Ansichten. Andere scheinen uns weniger annehmbar. So bezeichnet die Zahl bei Pythagoras wohl kaum die Anzahl der Punkte, aus denen sich ein Körper zusammensetzt. Die Ehre, das Problem des Kontinuums gelöst zu haben, möchten wir eher Aristoteles als Plato zuerkennen; ebenso den Titel „des schärfsten Denkers, des Mannes, der die Dinge klarer als irgend einer je erfaßt hat“ (S. 10).

Brochard, Prof. an der Sorbonne, und Dauriac, Prof. in Montpellier, handeln vom Werden in der Philosophie Platos und vertreten einige wenig gerechtfertigte Hypothesen. Sowohl der Demiurg als die Materie selbst wären nach ihnen eine Mischung aus den Ideen. Vorübergehend bemerken wir, daß nach dem hl. Thomas die platonischen Ideen nicht die Ideen Gottes sind. Couturat, Prof. in Toulouse, verfolgt die historische Entwicklung von Platos System nach stilistischer Methode und kommt zu befriedigenden Resultaten. Ritchie, Prof. an St. Andrews University (Schottland), bemüht sich, die platonische Ideenlehre in ihrer letzten Entwicklung mit der Lehre des Aristoteles über Materie und Form in Einklang zu setzen: Des letzteren Polemik gegen die Ideen berechtigt sicher nicht hierzu. Schiller (Oxford) handelt von Aristoteles' *ἐνέργεια ἀκίνησις* und will diesen tiefen Begriff dem modernen Geiste mundgerecht machen. Er geht aus vom Gleichgewichtszustand, dem das ganze Universum durch Verwandlung der aktuellen Energie in potenzielle zustrebt. In diesem Endzustand sieht er ein Bild der *ἐνέργεια ἀκίνησις*. Tannery handelt von den Prinzipien der Naturphilosophie bei Aristoteles. Er könnte nach unserer Meinung dem Philosophen mehr Gerechtigkeit angedeihen lassen. Wir können kaum zugeben, daß bei Aristoteles die Präzision der wissenschaftlichen Sprache sich nicht vereint finde mit einer vollständigen Klarlegung der Begriffe. Was den Begriff der *φύσις* angeht, so findet sich sicherlich bei Aristoteles Phys. II. 1 eine gute Begriffserklärung und nicht nur, wie der Verfasser meint, eine formelle Sprachpräzision. Lyon bespricht die Logik der Schule Epikurs. Er zeigt, daß schon damals die noch jetzt bei den Positivisten herrschende Auffassung der Induktion in Geltung war. Picavet handelt vom Wert der Scholastik. Besser als die Mehrzahl unserer Zeitgenossen weiß er deren Bedeutung zu würdigen. Schade ist, daß er sich einen zu unbestimmten Begriff darüber bildet. Nach ihm beginnt nämlich die Scholastik ein Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung, denn sie richtet ihr Hauptaugenmerk auf die Fragen über Gott und Unsterblichkeit. Philosophie und Theologie unterscheiden sich nach ihm in der Scholastik nicht voneinander (S. 248). Auch schreibt er den naturwissenschaftlichen Ansichten der Alten zu großen Einfluß auf die Gestaltung des scholastischen Systems zu.

Es folgen nun Aufsätze über die neuere Philosophie. Landormy (Barle-Duc) legt dar, daß Cartesius im Menschen ein doppeltes Gedächtnis unterscheidet, ein körperliches und ein geistiges. Devolvé zeigt, daß Bayle vom Calvinismus das moralische Element des Glaubens loslöst und so ebenfalls die Autonomie Kants vorbereitete. Delacroix' Ansicht vom Einfluß Humes auf Kant ist wenig begründet. Recht hat er aber, wenn er behauptet, Humes Subjektivismus habe den Kritizismus überdauert und komme von neuem zur Geltung im modernen Phänomenalismus. Delbos stellt sich die Aufgabe, darzulegen, in welcher Bedeutung Kant das Wort „Erfahrung“ gebraucht. Er kommt zum Schluß, daß Kant viel mehr von der Objektivität der Erfahrung überzeugt ist als Hume. Es folgt sodann eine Beurteilung der schwedischen Philosophie in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts von Geyer (Upsala). Der Einfluß Kants, Fichtes, Schellings, Hegels ist bemerkenswert in Schweden. Doch kommt das nationale Element bei mehreren Denkern dieses Landes zur Geltung. In der Metaphysik zeigt sich nämlich ein mehr theistischer, in der Moral ein mehr persönlicher Charakter. Bélot schreibt gegen die Methode des Aug. Comte: Nichts ist falscher, als die Aufgabe der Wissenschaft auf die oberflächliche Darlegung der Tatsachen einzuschränken. Ihre Aufgabe ist es, weiter vorzudringen; wir fügen bei: Sogar weiter, als Bélot ihr zutraut, bis zur Metaphysik.

Prof. Vaihinger schließt das Werk ab mit einer sehr aktuellen Studie über Nietzsche. Bei Nietzsche finden wir unter Darwins Einfluß Schopenhauers Voluntarismus in eine affirmative Theorie verwandelt. Die Grundlage bildet der Wille zu leben. Antimoralistische, antisozialistische, antidemokratische, antifeministische, antiintellektualistische, antipessimistische und antireligiöse Tendenzen lassen sich logisch hieraus ableiten. Wie fast alle Mitarbeiter vorliegenden Werkes sich angelegen sein lassen, in den Systemen, die sie darstellen, etwas Wahres zu finden, so bemüht sich auch Vaihinger, sogar in diesem extremsten System etwas Gutes zu suchen.

Rom.

P. Raphael Proost O. S. B.

Ernest Lindl: Cyrus. Entstehung und Blüte der altorientalischen Kulturwelt. Mit einer Karte und 98 Abbildungen. (Bestandteil von: Weltgeschichte in Charakterbildern von Kampers, Merkle und Spahn.) München, Kirchheim, 1903. 121 S.

Auch bei diesem Bande der „Weltgeschichte in Charakterbildern“ zeigt sich wieder die Schwierigkeit, einen großen Zeitabschnitt durch den Namen eines einzigen Mannes zu charakterisieren. Dem großen Cyrus sind gegen Schluß des Buches etwa drei Seiten (93—95) gewidmet. Die früheren 90 Seiten enthalten ein Jahrtausende umfassendes Präludium, die nachfolgenden Seiten (95—121) einen Anhang kulturhistorischen Inhaltes. Die Gründe, die Lindl bewogen, trotz alledem sein Buch, das er einen „Abriß der altorientalischen Geschichte bis auf Cyrus“ hätte nennen können, durch das Stichwort „Cyrus“ zu kennzeichnen, sind folgende: Da sich die Monographien zur Weltgeschichte nicht so fast an Fachkreise als an ein weiteres Publikum wenden, so mußte ein der größeren Allgemeinheit bekanntes Titelwort gewählt werden. Gerade den Namen Cyrus zu wählen empfahl sich deshalb, weil dieser orientalische Herrscher es verstand, die klassischen Länder der antiken orientalischen Kultur für längere Zeit zu einem einzigen großen Weltreiche zu vereinigen. Cyrus kann als der letzte und beste Träger der Gesamtkultur des Orients (in der voralexandrinischen Zeit) gelten.

Nach einem sehr beachtenswerten einleitenden Kapitel bringt der erste Abschnitt des Lindlschen Buches die älteste Geschichte des Orients (bis etwa 1700 v. Chr.) zur Darstellung, wobei Abraham als Hammurabis Zeitgenosse eingeführt und seine Lebensdauer durch die Zahlen 2157—1982 v. Chr. fixiert wird. Der Einzug der Jakobssippe in Ägypten wird auf das Jahr 1867 v. Chr. angesetzt. — Der zweite Abschnitt schildert die so hoch interessante Amarna-Periode (sensu latiori, 1700—1100 v. Chr.), in welche der Auszug fällt. Lindl sieht, m. E. mit vollem Recht, in Amenophis II. den Auszugspharao. 1437 ist das Auszugsjahr. 1397 beginnen die Israeliten ihren siegreichen Einzug in Palästina. Die Chabiri-Leute der Amarnabriefe sind wohl die Hebräer. In diesem zweiten Abschnitte wird die israelitische Geschichte bis zum Ende der Richterperiode fortgeführt.

Der dritte Abschnitt (1100—600 v. Chr.) behandelt die Blüte und den Fall des assyrischen Weltreiches (daher „assyrische Periode“) und parallel dazu die Geschichte der Könige von Juda und Israel. — Der vierte Abschnitt beschäftigt sich mit der Zeit vom Falle Ninives (607 v. Chr.) bis zur Eroberung Babylons durch Cyrus (539 v. Chr.). Lindl bezeichnet diese Periode als die neubabylonische. In diese Zeit fällt die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (588 v. Chr.) und das babylonische Exil.

Ein Schlußkapitel bietet einen kulturgeschichtlichen Rückblick über die staatliche, künstlerische, wissenschaftliche und religiöse Entwicklung der orientalischen Völker. Angefügt ist eine Karte des Zweistromlandes und des Niltales und eine synchronistische Synopse der altorientalischen Geschichte. Gegen hundert treffliche und instruktive Illustrationen begleiten den Text.

Bei den vielen Berührungen, welche die Geschichte des Heilsvolkes mit der Geschichte der übrigen orientalischen Völker aufweist, ist für jeden, der ein genaueres Verständnis der historischen Partien des Alten Testaments erstrebt, eine gewisse Kenntnis der altorientalischen Geschichte notwendig. In dieser Beziehung wird Lindls „Cyrus“ als Handreichung vielen erwünscht sein.

Wien.

Seydl.

Giordano Bruno: Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Aus dem Italienischen übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Ad. Lasson. 3. verb. Aufl. Leipzig, Dürr, 1902. (Philosophische Bibliothek Bd. 21.)

Man kann für die vorliegende Übersetzung nur dankbar sein. Die lateinischen resp. italienischen Schriften Giordano Brunos haben in Deutschland bisher wenig Verbreitung gefunden; diese gut getroffene, glatte Übersetzung kann aber bereits (seit 1872) in 3. Auflage erscheinen.

Wir begrüßen dies freilich nicht aus dem Grunde, als ob wir von Giordanos Darstellung eine Bereicherung oder Vertiefung der philosophischen Erkenntnis erwarteten. Nur die Anhänger Spinozas glauben den Nolaner Philosophen als Vorläufer ihres Meisters begrüßen zu sollen. Indessen bemerkt der Übersetzer selbst, daß G. B. noch in alter Weise mit den gebräuchlichen Methoden und den in der Scholastik herkömmlichen Begriffen arbeite, nur lebe in ihm schon der Geist der neuen Zeiten, wenn auch verhüllt, so daß Brunos geniale Natur fast in der Form der Ahnung vielen Trieben des modernen Denkens gerecht werde und dadurch späteren, auf soliderer Basis errichteten Systemen vorarbeite (Anm. 12). Giordano Bruno inaugurierte also den Bruch mit der alten Philosophie. Um so schwerer fällt gegen ihn ins Gewicht, daß er die Lehre resp. die Schriften des Stagiriten falsch deutete, resp. nicht verstand. Vgl. des Verf. Anm. 19. 23. 30. 32. 39. 43. 65. 66. 70. Zu erwägen wäre dabei auch, daß Bruno seine Unkenntnis nicht entschuldigen kann. Hätte er hundert Jahre früher gelebt, so wäre seine Abneigung gegen Aristoteles und die Scholastik einigermaßen erklärlich. Zu seiner Zeit, besonders während seiner Studienjahre standen ihm aber die Werke eines Cajetan, Franz von Ferrara, eines Soto usw. zur Verfügung, und er lebte mitten in einer Blütezeit des philosophisch-theologischen Studiums, das zudem noch in Italien seinen Ursprung hatte. Die Ablehnung der aristotelischen resp. der scholastisch-aristotelischen Grundsätze basiert somit wie bei vielen mittelalterlichen Gegnern derselben auf Unkenntnis resp. falscher Deutung scholastischer Lehren. Auf dieses hin kann es uns keineswegs befremden, wenn Bruno auf neuplatonische (Plotin) und mystisch-pantheistische Ideen zurückgreift — er war eben kein gründlicher Denker, sonst hätte er bei seinen scholastischen Grundanschauungen seinen Irrtum leicht erkennen können. Mit Recht betrachtet ihn deshalb sein Orden in Hinsicht der Lehre — als ein aus eigener Schuld in die Irre geratenes Mitglied.

Ein gleiches gilt, wenn möglich noch sicherer, vom Charakter Brunos. In der kurzen Biographie, die Lasson seiner Übersetzung vorausschickt, wird G. B. als der Märtyrer gezeichnet, der für seine wissenschaftliche Überzeugung den Flammentod starb. Lasson stützt sein Urteil auf Berichte über das in Venedig gegen Bruno eingeleitete Inquisitionsverfahren; da aber Bruno in Rom verurteilt wurde, könnte sich ein definitives Urteil nur auf die römischen Akten stützen. Aber auch abgesehen davon, erscheint Brunos Charakter nicht im besten Lichte. Lasson hält es für wahrscheinlich, daß Bruno noch im Ordensstande das von Lasson selbst als unzüchtig beurteilte Lustspiel „Der Lichtzieher“ verfaßt habe. Hält man damit zusammen, daß Bruno selbst positive Glaubenszweifel in bezug auf die Transsubstantiation bekannte, so war doch das Mißtrauen gegen ihn zum wenigsten begründet. Brunos Flucht darf daher mit Fug eher als Apostasie, denn als Vorsichtsmaßregel angesehen werden. Nach den Bestimmungen des Konzils von Trient war er ohnehin wegen Ablegung des Ordenskleides exkommuniziert. Wenn sich nun Bruno trotzdem, wie Lasson hervorhebt, als treuen Sohn der Kirche bezeichnet, so bleiben uns nur zwei mögliche Erklärungen: entweder war G. B. ein Heuchler, oder er handelte gegen sein Gewissen, d. h. gegen seine Überzeugung. Auf jeden Fall fehlen ihm auf diese Weise die Vorbedingungen zu einem Märtyrer der Wahrheit. Es wäre wirklich zu wünschen, daß ein katholischer Schriftsteller G. B. einmal objektiv behandelte.

Fr. Reginald M. Schultes O. P.

4. **Fr. M. Schiele: Friedrich Schleiermachers Monologen.**
(Philosophische Bibliothek, Band 84.) Leipzig, Dürr,
1902. XLVI, 130 S.

Eine neue, beachtenswerte Ausgabe von Friedrich Schleiermachers Monologen. Nach einem Vorworte des Herausgebers, Lic. theol. Schiele-Marburg, folgt eine Einleitung über die Entstehung der Monologen, der sich eine Bibliographie zu Schleiermachers philosophischer Ethik anschließt.

Der Text ist von einem reichen kritischen Apparat begleitet. Seitenüberschriften orientieren über den Gedankenfortschritt der Monologen. Randziffern verweisen auf die Seitenzahlen der ersten Ausgabe.

Den Schluß bildet ein Index Schleiermacherianus. Seydl.

Schriften aus dem Gebiete der Logik.

1. **H. Kossuth: Was ist Wahrheit?** Die Lösung eines Grundproblems der Wissenschaft. Eisleben, Selbstverlag des Vf., 1902. 15 S.
2. **Gustav Oehmichen: Grundriß der reinen Logik.** Entwurf einer Neugestaltung. Berlin, Reuther & Reichard, 1901. 55 S.
3. **Carolus Frick: Logica.** In usum Scholarum. Ed. 3. em. Friburgi B., Herder, 1902. 323 S.
4. **Georg Hagemann: Logik und Noetik.** Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen, sowie zum Selbstunterrichte. 7. durchgesehene u. verbesserte Aufl. Freiburg, Herder, 1902. 224 S.

5. *Winfriidus Philippus Englert: Logica. Prima Pars Summae Philosophiae ex operibus angelici doctoris S. Thomae Aquinatis O. P. iuxta cursum philosophicum Cosmi Alamani instituta. Paderbornae, F. Schöningh, 1901. XVIII. 254 S.*

1. Was ist Wahrheit? Bis auf Kant verstand man beinahe allgemein unter dem Ausdrucke „Wahrheit“ (im logischen Sinne) die Gleichung von Erkenntnis und Wirklichkeit. Der Kantianismus hat wie viele andere auch diesen Ausdruck umgedeutet, statt ihn einfach fallen zu lassen, nachdem er den dabei zugrunde liegenden Gedanken verneinen mußte. Aber selbst nach der neuen Deutung ist es ihm noch nicht gelungen, eine befriedigende Antwort auf die Frage: Was ist Wahrheit? zu geben.

Kossuth, der offenbar auf dem Boden Kants steht, behauptet entschieden, daß das Wesen der Wahrheit bis anhin nicht zutreffend bestimmt worden sei, dafür glaubt er selbst im Besitze einer Antwort zu sein, welche sehr einfach sei (S. 3). Wahrheit ist ihm Übereinstimmung im Wissen (S. 5), Wahrheit ist Widerspruchslosigkeit im Wissen (S. 7), Wahrheit ist das widerspruchslose Denken (S. 12). „Eine wahre Tatsache muß mit sich und allen wahren Tatsachen übereinstimmen und eine unwahre Tatsache muß mit irgend welchen wahren Tatsachen in Widerspruch stehen“ (S. 7).

Wir geben unbedenklich zu, daß Übereinstimmung einer Behauptung mit anderen anerkannten Lehren oder Tatsachen ein Kriterium der Wahrheit ist; aber nicht, daß dies die Wahrheit selbst ausmache. Gerade dadurch, daß auch der Vf. diese Übereinstimmung als Kriterium und zwar als einziges Kriterium der Wahrheit hinstellt (S. 7), gibt er zu, daß das Wesen der Wahrheit anderswo zu suchen ist.

Ist aber die Übereinstimmung der Gedanken wenigstens das einzige Kriterium der Wahrheit, wenn schon nicht die Wahrheit selbst? Der Vf. behauptet es. Er wird indessen folgendes zugeben: Die Übereinstimmung einer Einzelbehauptung mit einer anderen Einzelbehauptung ist offenbar nur ein relatives Wahrheitszeichen. Die Übereinstimmung einer Einzelwahrheit mit allen übrigen anerkannten Lehren und Tatsachen ist an und für sich wiederum nur ein Anzeichen relativer Wahrheit. Es braucht ein Philosoph nur starrköpfig genug zu sein, um alle Erkenntnis von seinem Standpunkt aus umzudeuten, so ist ihm nicht leicht ein Widerspruch nachzuweisen. Ein klassisches Beispiel bietet ja gerade Kant, der an die Spitze seines ganzen Denkens die Hypothese stellt, daß es vor jeder Erfahrung Vernunfttätigkeit oder wenigstens Formen der Erkenntnis in uns gebe. Die Konsequenz führte ihn zum Idealismus. Diesem widerspricht wenigstens die Überzeugung von dem Dasein einer Außenwelt. Um diesen Widerspruch zu beheben, negierten jene, die Kants Gedanken weiterführten, einfach die Außenwelt, bis man bei Hegel anlangte und — nicht die Philosophie, sondern die gesunde, natürliche Vernunft endlich sich gegen eine solche Vergewaltigung empörte und sich von dieser Tyrannei befreite.

Schon dies belehrt uns, daß etwas anderes das eigentliche Kriterium der Wahrheit ist. Auf welches Kriterium hin löst denn der Vf. die Frage, ob zwei Wahrheiten übereinstimmen, ob ein ganzes System eine widerspruchslose Einheit bilde? Doch offenbar nicht mit dem Kriterium der Übereinstimmung! Was denkt sich übrigens der Vf. unter „Übereinstimmung“? Offenbar nicht Identität oder Äquipollenz der Urteile, wie etwa zwei übereinstimmende Resultate gleicher Rechnungen. Dann kann aber Übereinstimmung nur ein gewisses Verhältnis zweier Urteile bedeuten.

Positiv ließe sich dieses Verhältnis denken, daß ein Urteil Ursache oder Wirkung des anderen sei. In diesem Falle hängt aber alle Wahrheit von der Wahrheit des ersten Urteiles ab. Negativ läßt sich dieses Verhältnis als Widerspruchslosigkeit bestimmen. Auf diese rekurriert auch der Vf. Wer weiß jedoch nicht, wie leicht die Philosophen unwahre Widersprüche konstruieren, und andererseits scheinbare, aber doch nicht bestehende Widersprüche, oft so schwer zu lösen, zu beheben sind (man denke an die Aporien)? Was bezeugt mir somit die Übereinstimmung oder den Widerspruch zweier oder mehrerer Urteile?

Die Übereinstimmung unserer Gedanken ist ein negatives und relatives, aber auch untergeordnetes Kriterium der Wahrheit; insofern die Übereinstimmung mehrerer Wahrheiten auch die Erkenntnis ihres inneren Zusammenhanges einschließt, haben wir sogar ein positives Wahrheitskennzeichen, der letzte Grund der Wahrheit liegt im Urteil selbst, indem das wirklich ist, was es behauptet. So ist die Wahrheit Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Diese Antwort auf des Vf. Frage ist doch ebenso „einfach“ wie die seinige.

2. Nach dem Versuche einer neuen Definition der Wahrheit stellt sich uns ein „Entwurf einer Neugestaltung“ der Logik vor. Untersuchen wir die Gründe und das Wesen dieser „Neugestaltung“. Allgemeine Gründe werden keine angeführt, außer einer Klage im Vorwort, daß die Logik es sich habe gefallen lassen müssen, als Dienerin der Philosophie zu fungieren. Für einzelne neue Lehren begegnen wir Beweisen im Verlaufe der Darstellung. Betreffs des Wesens der Neugestaltung muß wenigstens eine bessere Erklärung und Ordnung unserer Denkprodukte verlangt werden, als sie bisher geboten wurde. Dabei muß vor allem Klarheit und Bestimmtheit der Darstellung einen Vorrang vor anderen Leistungen geben. Klarheit und Bestimmtheit können wir aber vorliegender Arbeit nur mit Beschränkung zuerkennen. Als Beleg diene nur eine Stelle, wo der dunkle Ausdruck „Urbegriff“ erklärt (?) werden soll: „Urbegriff nennen wir die vorgestellte Einheit, das heißt das Vorgestellte, das außer den Urmerkmalen der Identität und der Verschiedenheit noch ein drittes Merkmal in sich schließt, das oberste Unterscheidungsmerkmal, die Ganzheit oder Totalität“ (S. 3).

Die „logische Begriffsbeschreibung“ folgt der modernen Darstellung. Mit dem besten Willen können wir aber dieser Darstellung keinen Vorzug gegenüber der alten, scholastischen einräumen. Die Gedanken berühren einander oft sehr nahe, aber die Formulierungen und Definitionen, wie wir sie z. B. in den noch zu besprechenden Arbeiten von Frick und Hagemann finden, müssen doch auf den ersten Blick als schärfer, klarer und richtiger anerkannt werden. Auch die neue Terminologie, wie Vollbegriffe, Bruchbegriffe, Differenzialbegriffe usw., bedeutet keine Verbesserung, abgesehen von den vielfach schiefen Auffassungen, denen sie ihr Dasein verdankt. Hagemann z. B. hat mit unvergleichlich besserem Glücke einzelne alte lateinische Ausdrücke ins Deutsche übertragen. Seine Ausdrücke sind darum nicht nur klarer, sondern haben auch eine historische Grundlage. Die Polemik Oehmichens gegen die wohl unanfechtbare scholastische Lehre über Inhalt und Umfang der Begriffe beruht lediglich auf einem Mißverständnis in der Deutung der betreffenden Lehre, wie dies bei den meisten seiner Korrekturversuchen gegenüber der scholastischen Logik leider der Fall ist.

Das Urteil wird definiert als Entscheidung über die Identität des Vorgestellten mit Begriffen (?). Die Einteilung der Urteile ist die bekannte, nur wieder mit neuen Namen (Hauptbegriff für Subjekt; Zielbegriff für Prädikat; Vollurteile für allgemeine, Bruchurteile für besondere Urteile usw.).

Die Lehre vom Schluß wird unter dem Titel: Logische Urteilsableitung in zehn Nummern behandelt. Wir vermischen dabei vorerst die notwendige Scheidung und Behandlung des Schlusses im allgemeinen und seiner besonderen Arten als Syllogismus und Induktion. Zur Ausführung ist zu bemerken. Die „Ableitung äquipollenter Urteile“ (1) ist offenbar keine Ableitung im eigentlichen Sinne. Die „Ableitung quantitativ und qualitativ entgegengesetzter Urteile“ (2) erscheint als einfache Umkehrung von Sätzen. Wenn dabei der Vf. die Lehren der alten Logik über die *conversio propositionum* verwirft, so übersieht er eben, daß die alte Logik darin nie eine Urteilsableitung gesehen hat. Schon der technische Ausdruck *conversio propositionum* hätte ihn darauf aufmerksam machen sollen, daß die Scholastik ungefähr das gleiche besagen wollte, was er mit „rhetorischer Umstellung“ ausdrückt. Warum ein umgestellter Satz kein Urteil mehr sein soll, ist nicht einzusehen. Der angeführte Grund, daß zum Urteil die Entscheidung über etwas Strittiges gehöre, gilt vom richterlichen, aber nicht vom logischen Urteil. Bei der Erklärung der Ableitung vom Hauptbegriffe (3) verfällt der Autor in der Hitze des Kampfes gegen die Scholastik einem schweren, kaum entschuldbaren Irrtum. Er spricht von einem scholastischen Satze: Was vom Ganzen gilt, gilt auch vom Teile. Wie die Anwendung zeigt, soll damit eine Übersetzung des Satzes: *dictum de omni, dictum de singulis* gegeben sein. Es ist zu bedauern, wenn auf solche Weise die einleuchtendsten Lehrsätze der Scholastik verkannt werden.

Der eigentliche Schluß, der Syllogismus, wird uns vorgeführt unter der Überschrift: Ableitung durch Eliminierung des Hauptbegriffes (5). Dabei wird die Reihenfolge der zwei Urteile als unwesentlich erklärt und die diesbezüglichen scholastischen Regeln als überflüssig verworfen. Leider übersah der Vf., daß jene Regeln die Figuren und Modi der Schlüsse betreffen.

Zum Schlusse anerkennen wir den Scharfsinn des Vf., wofür vorliegende Arbeit Zeugnis ablegt, wie auch die geistige Kraft, mit welcher er es versucht hat, die wegen des irrigen philosophischen Standpunktes falsch gedeuteten Denkprodukte trotzdem auf ihre wahren Gesetze zurückzuführen; aber wir geben auch dem Gedanken Ausdruck, um wie viel leichter und erfolgreicher die Arbeit gewesen wäre, wenn er sich mehr in die Resultate zweitausendjähriger Vorarbeiten hineingearbeitet hätte.

3. Karl Frick steht auf dem Boden der alten Schule. Er will ein Manuale für die Studierenden der Logik bieten, und seine ganze Darstellung ist auch nach diesem Zwecke bemessen. Deutlichkeit und Klarheit sind jedenfalls diesem Werke ganz anders eigen als dem vorbesprochenen Entwurfe. Man wird ordentlich froh, den Satz wieder beim ersten Lesen zu verstehen und den Gedanken, wenn auch mit dünnen und trockenen, so doch scharfen Ausdrücken formuliert zu finden.

Über den Inhalt des Buches können wir uns kurz aussprechen. Frick lehrt, wie die meisten seiner Ordensbrüder, die aristotelisch-scholastische Logik mit jenen Modifikationen, wie sie ihr Suarez seinerzeit gegeben, und der Dominikaner Johannes a S. Thoma (Poinot) in seinen logischen Schriften so geistreich und tief kritisiert hat.

Ohne auf diesbezügliche Divergenzen einzugehen, bemerken wir im einzelnen: Die für die Definition der Logik angezogene Stelle aus Thomas, in *lib. I poster. Analyt. lect. 1*, definiert die Logik als *ars*; das eigenartige, formale Objekt der Logik und damit ihr Wesen bestimmt der Aquinate schärfer in *4. lib. Met. lect. 4*. Die vom Vf. angegebene Bestimmung des Formalobjektes der Logik stimmt freilich mit jener zweiten Stelle nicht

überein. Zu den *ideae universales reflexae* gehören außer den *praedicabilia* und *transcendentalia* auch die *ideae analogae*. Wir verweisen auf die Darstellung bei Zigliara (*Summa philosophica* vol. I. l. I. c. 1. a. 3) und Commer (*Logik*, I. Teil, 6. Kap. § 1). Die Definition der drei Arten des *concretum* ist deutlicher und richtiger bei Zigliara (l. c. l. I. c. 1. a. 2. n. VIII) geboten. Bei der Definition des *universale praedicabile* fehlt die wesentliche Bestimmung, daß die Prädikabilien ein Allgemeines bezeichnen, was allen gleichmäßig (*univoce*) zukommt. Die Definition der Substanz ist unvollständig oder wenigstens unklar, trotz der scharfen und bestimmten Definition des hl. Thomas in *Summa c. gent.* I. 25, wo dieser sogar die Definition des Vf. *expressis verbis* verwirft. Das Urteil zu definieren als *actus mentis, quo binas ideas aut affirmando componit aut negando separat* scheint uns gefährlich. Siehe die berechtigte Bemerkung von Commer, *Logik*, II. Teil, 1. Kap. § 1 n. 4.

In der Frage über die Wahrheit stellt Frick die Theses auf: *Veritas formaliter inest in simplici apprehensione, sed non habet eam perfectionem quam natura intellectus exigit*. Die Divergenz von der entgegenstehenden Ansicht erklärt er als *lis magis de verbo quam de re* (p. 109). Dann wäre es aber besser gewesen, sich einfach der klaren Distinktion des hl. Thomas zwischen logischer (nur im Urteil) und ontologischer Wahrheit (auch bei der einfachen Wahrnehmung) zu bedienen. *Summa theol.* I. q. 16. a. 2. Den hl. Thomas „certe“ für die These in Anspruch zu nehmen, geht angesichts des klaren Textes nicht an.

Die Erörterungen über die Gewißheit bilden eine Glanzpartie dieser Logik. Bei der Behandlung des methodischen Zweifels wäre ein weiteres Eingehen auf das, was an dieser modernen Forderung richtig ist, angezeigt. Unter die *veritates primitivae* hätte ruhig auch die Existenz einer Außenwelt aufgenommen werden dürfen.

Auffallen mußte bei der Durcharbeitung des Werkes notwendigerweise, daß neuere Arbeiten, mit Ausnahme solcher von Ordensbrüdern, keine Beachtung gefunden haben. Eine gewisse Einseitigkeit in der Darstellung war die unausbleibliche Folge. Darf sich schon der Scholastiker gegen Resultate anderer Schulen nicht zum vornherein ablehnend oder gar verachtend stellen, so dürfen dies gewiß noch weniger die verschiedenen scholastischen Schulen untereinander. Im übrigen anerkennen wir mit Freude die Logica des P. Frick als eine von hohem pädagogischen Verständnisse zeugende Darstellung der scholastisch-suarezischen Logik.

4. Für den „Leitfaden“ der Logik und Noetik von Prof. Hagemann spricht schon zum voraus der Umstand, daß er in kurzer Zeit es zur 7. Aufl. gebracht hat. Auch Hagemann steht im großen und ganzen zur Logik des Suarez. Nur muß ihm gegenüber der früheren Arbeit das wertvolle Verdienst zuerkannt werden, daß er von seinem Standpunkte aus Stellung nimmt zu den Versuchen der modernen Logik. Nicht nur behandelt er mit Vorliebe die von der Neuzeit aufgeworfenen Fragen, sondern akzeptiert auch nicht selten die moderne Form des Ausdruckes. Eine schöne Zahl von deutschen Übersetzungen alter Ausdrücke muß als sehr glücklich bezeichnet werden. Anderen Modernisierungen vermögen wir uns freilich nicht anzuschließen.

Die Philosophie wird als lauterer Streben nach vollkommener Erkenntnis der Wahrheit bestimmt (S. 2) und daraus die Folgerung gezogen, daß sich die Philosophie nur einem solchen Wesen eignen könne, das nicht im vollen Besitze der Wahrheit sei. Indes liegt das Wesen der Philosophie doch nicht so sehr im Streben nach Erkenntnis der Wahrheit, als vielmehr im Besitze dieser Erkenntnis, so daß jene Folgerung hinfällig

wird. Auch ist das Streben nach dem Besitze der Wahrheit noch keine Philosophie. Die Logik oder Denklehre wird bestimmt als die Wissenschaft, welche sich mit den Denkgesetzen befaßt. Dieser Standpunkt steht dem thomistischen schon näher als der von P. Frick, nur bezeichnet er nicht das ganze Gebiet der Logik. Nicht so sehr die Gesetze des Denkens bilden das Objekt der Logik, sondern das Gedankending (*ens rationis*). Was unter § 6 geboten wird, sind nicht Denkgesetze, sondern erste Wahrheiten, wie selbst der Autor zu deren Bezeichnung den Terminus *principium* (*identitatis, contradictionis, rationis sufficientis* usw.) verwendet.

Zur Definition des Urteiles haben wir das gleiche zu bemerken, wie bei Frick. Die Lehre vom Schlusse resp. der Schlußfolgerung wird geteilt in die Behandlung des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlusses. Die unter dem Titel des kategorischen Schlusses gegebenen Regeln, Schlußfiguren und Schlußweisen haben aber auch für die beiden anderen Schlußarten Geltung. In der Partie über die Methode vermischen wir die für die Gegenwart so wichtige Frage über die Verwendung von Hypothesen. Bezüglich des methodischen Zweifels wird nicht bemerkt, daß die Forderung, keinen Satz ohne hinreichende Begründung zuzulassen, nicht allgemein Gültigkeit hat (cf. diesbezüglich Frick op. cit. thesis X), aber auch, wo sie zulässig ist, nicht eine notwendige Voraussetzung der Gewißheit besagt, sondern nur eine Forderung der wissenschaftlichen Darstellung und Methode bildet.

Die Noetik oder Erkenntnislehre können wir nur rühmend erwähnen. Mehr und besser als bei Frick wird die psychologische und ontologische Seite der Frage einer späteren Würdigung vorbehalten. Die kurzen Übersichten des historischen Ursprunges der modernen idealistischen Systeme wiegen manches lange „Argument“ auf.

Der Gang der Darstellung ist, um es zu allfälliger Orientierung zu bemerken, folgender: In der Logik: I. Teil: Die Lehre von den Denkgesetzen (d. h. ersten Prinzipien, siehe oben). II. Teil: Die Lehre von den elementaren Denkformen: Begriff, Urteil, Schluß. III. Teil: Die Lehre von den systematischen Denkformen: Definition, Division, Beweis. In der Noetik: I. Wahrheit und Irrtum samt den Erkenntnisquellen (Sinne, Vernunft, Autorität). II. Gewißheit und Zweifel. III. Grenzen der Erkenntnis.

5. Nicht nur in sachlichem, sondern auch in historischem Zusammenhange mit den beiden eben besprochenen Schriften steht die verdienstvolle Arbeit von Prof. Englert.

Cosmus Alamannus war am Collegium Romanum Schüler der beiden Koryphäen Suarez und Vasquez gewesen. Es scheint, daß auch in der Gesellschaft Jesu die suarezische Modifikation der thomistischen Lehre nicht ohne Widerstand geblieben ist. Selbst Vasquez ist ein Beleg dafür, wenn auch seine Bekämpfung des Suarez doch dessen Hauptprinzipien nicht berührte und er nur an Stelle der Lehren seines Ordensgenossen seine eigenen zu setzen versuchte. Aus bekannten Gründen drang er aber gegen Suarez nicht durch. Cosmus repräsentiert den konservativen Teil der Gegenströmung. Direkt Suarez anzugreifen, wäre ihm wohl schwerer möglich geworden. Dafür reifte in ihm ein anderer Plan, nämlich, die ganze Philosophie des hl. Thomas aus dessen eigenen Werken und so weit als möglich mit dessen eigenen Worten in der Form und nach der Methode der *Summa theologiae* darzustellen. Kein geringerer als Leo XIII. hat ihm das Zeugnis ausgestellt, daß er dies *plene et fideliter* getan habe. Cosmus hatte offenbar die Absicht, die Lehren des hl. Thomas dadurch wieder mehr zur Geltung zu bringen, daß er sie in reiner und kurzer Form weiteren Kreisen vorlegte. Sein Kursus sollte ein Ersatz sein für

jene, welchen nicht genügend Zeit und Gelegenheit zur Verfügung stand, um die Werke des Aquinaten selbst systematisch zu studieren und infolgedessen dieselben meist nur aus zweiter Hand kannten.

Diese Verhältnisse sind bis auf unsere Tage geblieben, ja haben sich noch verschärft. Es war darum ein sehr glücklicher Gedanke von Prof. Englert, die Summa des Alamannus neu, wenn auch in verkürzter Form, herauszugeben, um es so möglichst vielen zu ermöglichen, den Gedanken des englischen Lehrers rasch in seiner unveränderten Gestalt und direkt kennen zu lernen.

Über die Ausführung haben wir wenig zu bemerken. Englert folgt Cosmus Schritt für Schritt. Nur einige wenige, minder wichtige oder nützliche Fragen werden beiseite gelassen. Die Quellenangaben sind genau und reich. Wir wünschen nur, daß der Autor mit seiner gewiß sehr mühevollen, aber auch verdienstreichen Arbeit guten Anklang finde und kräftige Unterstützung. Die Gedanken des hl. Thomas sind seit Cosmus in reichem Maße weiter eingedrungen, aber noch ein großer Teil derselben wartet auf Verständnis. Durch weitere Verbreitung der Philosophie des Aquinaten wird auch dessen Theologie immer mehr zu der ihr gebührenden Geltung und Stellung gelangen. So wie wir mit Freuden die Logik begrüßen, ebenso freudig sehen wir den weiteren Bänden entgegen.

Fr. Reginald M. Schultes O. P.

Adolf Dyroff: Über den Existenzialbegriff. Freiburg i. B., Herder, 1902.

Die eben genannte Arbeit will nicht untersuchen, was die Existenz im Unterschied zu anderen Attributen der Dinge sei, sondern die psychologische Herkunft des Existenzbegriffes erforschen. Orientierend wird aber eine Abhandlung über Inhalt und Umfang des Existenzialbegriffes vorausgeschickt (S. 1—23). Das Resultat dieser Untersuchung lautet: „Das Prädikat ‚Existenz‘ scheint sagen zu wollen, daß der Gegenstand des Gedankens mehr ist als eine bloße Fiktion, ein Erzeugnis reiner Willkür oder ein einfaches Gedankenerzeugnis“ (S. 2). Näher wird der Inhalt des Begriffes bestimmt in dem Satze: „Das Wort Existenz findet auf alle einzelnen Bewußtseinsinhalte Anwendung, die sich dem Denken in irgend einer Weise als gegenständlich zeigen“ (S. 4). Ein Rezensent im Philos. Jahrbuch (Bd. XVI, S. 61), Dr. Jos. Geysler, möchte an Stelle dieser Deutung lieber sagen, existieren bedeute so viel als: „auf jeden Fall ist es (das Existierende) ein Etwas, ist es nicht ein einfaches Nichts.“ Wir meinen aber, daß keine dieser beiden Deutungen den besonderen Sinn des Wortes „Existenz“ treffe. Jedenfalls besagt „Existieren“ etwas Bestimmteres als die Bejahung eines Etwas und „die Verneinung des reinen Nichts oder der absoluten Leere“.

Dagegen können wir einer anderen Bemerkung des genannten Kritikers nur zustimmen, daß nämlich in der Begriffsbestimmung des Vf., resp. in seiner Fragestellung bereits eine Theorie vorweggenommen sei. Die Fragestellung sollte nach der Forderung des genannten Kritikers einfach lauten: „Was ist der Sinn des Begriffswortes ‚Existenz‘?“ (S. 60). Der Vf. steht nämlich auf dem Standpunkt des Psychologismus. Er meint: „Der Naive und der Naturforscher stellen sich zwar oft (!?) vor, daß ein Ding existiere ohne jedes vorstellende Subjekt“ (S. 11). Diese Art zu denken — die übrigens nicht nur von „Naiven“ und Naturforschern, sondern auch von reflektierenden Philosophen geteilt wird und zwar nicht nur oft, sondern prinzipiell — will der Vf. mit folgendem Grunde abweisen:

„Allein man kann sich auch so etwas nicht vorstellen, ohne eben doch vorzustellen, und somit ist im Begriffe stets ein Verhältnis des Dinges zu unserem Denken mitausgedrückt“ (a. a. O.). Diese Begründung hat offenbar nur dann einen Sinn, wenn die Theorie resp. die Hypothese des Psychologismus vorausgesetzt wird, welche eben zu beweisen wäre. Andernfalls wird jeder zugeben, daß es ohne jedes denkende Subjekt einen Begriff von einem Dinge nicht geben kann, aber daß deswegen doch ein Ding existieren kann ohne jedwedes (geschaffene) denkende Subjekt.

Der Standpunkt des Psychologismus kommt naturgemäß auch in der zweiten, der Hauptabteilung, zur Geltung. Hier wird die Frage nach dem Ursprung des Existenzialbegriffes erörtert. Trotz des genannten Standpunktes, den wir prinzipiell ablehnen, können wir doch der zweiten Abteilung unsere Anerkennung nicht versagen. Der Wert der Arbeit liegt nach unserer Anschauung nicht so sehr in der Antwort auf die speziell vorgelegte Frage, als in der grundsätzlichen Stellungnahme zu derselben. Der Vf. gibt uns an der Hand dieser Einzelfrage eine Prüfung moderner Erkenntnistheorien. Nachdem die Erklärung der Schule Brentanos beurteilt worden, kommen der Reihe nach fünf Hypothesen zur Verwerfung. Das Resultat lautet: Der Existenzialbegriff ist 1. kein Resultat der unmittelbaren Erfahrung; 2. auch nicht vermittelt durch bloße Erfahrung; 3. nicht unmittelbar in der reinen Vernunft gegeben; 4. nicht durch Denkopoperationen der reinen Vernunft produziert; 5. nicht unmittelbar bei jedem Zusammenwirken von Erfahrung und Denken gegeben. Gerne zollen wir dieser Partei die Anerkennung großen Scharfsinnes. Es wird uns eine große Anzahl selbständiger und gut durchgeführter Argumente gegen die diesbezüglichen Erkenntnistheorien geboten. An sechster Stelle das positive Resultat: „Der Begriff Existenz ist durch mehr oder weniger Vermittlungen hindurch aus einem Zusammenwirken von Vernunft und Erfahrung entstanden“ (S. 38).

Diesem Resultate stimmen wir gerne zu, solange es in seiner Allgemeinheit betrachtet wird; in der speziellen Auffassung stellt sich der Vf. wieder auf den psychologischen Standpunkt. Davon ausgehend, daß „existieren“ ein Zugesehensein im Bewußtsein bedeutet (S. 52), erklärt er es als seine Aufgabe, „in der seelischen Erfahrung einen Akt aufzufinden, in welchem das Moment der Existenz sich von irgend einem Elemente des gegenwärtigen Bewußtseins irgendwie abhebt“ (S. 52). Die eine und Hauptfrage wäre aber auch hier wieder, wie das Moment der Existenz in das seelische Bewußtsein hineinkommt. Dann erst können wir untersuchen, wie und wann sich dieses Moment unserer Denkinhalte von anderen unterscheidet.

Der Vf. erklärt nun die Entstehung des Existenzialbegriffes durch das Denken des Gegensatzes von Existierend (im Bewußtsein) und Nichtexistierend. Dieser Gegensatz werde uns in und durch die Erinnerung gegenwärtig, die nur ein Objekt als im Bewußtsein gegenwärtig und ein anderes als nicht mehr gegenwärtig vorführt (S. 53 ff.). Diese Erklärung mag vom Standpunkte des Vf. aus die einzig mögliche und insofern auch richtige sein, sie setzt eben voraus, daß existieren identisch ist mit dem Zugesehensein im Bewußtsein. Immerhin hat der Gedanke auch weiterhin die Berechtigung, daß wir zur Unterscheidung von Existieren und Nichtexistieren und in der Folge zur Gewinnung eines Begriffes der Existenz nur durch die Beobachtung des Gegensatzes beider Aussagen und Erfahrungen gelangen. Daß dieser Gegensatz uns durch die Erinnerung vermittelt wird — wenigstens in vielen Fällen — ist sicher. Nur wird sich dieser Gegensatz nicht zuerst am Bewußtseinsinhalt als solchem offenbaren,

sondern an den realen objektiven Gegenständen unserer Erfahrung. Auch gibt es noch andere Wege zur Feststellung des Unterschiedes von Dasein und Nicht-Dasein. Das Resultat des Vf. kann so mit einer leichten Transponierung auch für den scholastischen Standpunkt fruchtbringend verwertet werden. Wertvoll sind die zahlreichen Anmerkungen und Zusätze im Anhang.

Fr. Reginald M. Schultes O. P.

D. Mercier: Ontologie ou métaphysique générale, 3^e édition revue et considérablement augmentée. Louvain-Paris. (Bibliothèque de l'institut supérieur de philosophie — Cours de philosophie vol. II.) 1902. p. 580.

Der Führer und Begründer der so tüchtigen Löwener Thomistenschule hat für den von derselben begonnenen philosophischen Kurs die Bearbeitung der Metaphysik übernommen. Es verstand sich bei seiner Stellung dies eigentlich von selbst, da in einer Ontologie, der ersten Philosophie, die für die ganze philosophische Weltanschauung leitenden Gedanken zur Sprache kommen, deren Formulierung naturgemäß auch dem geistigen Haupte zufiel.

Wir können diese Tatsache, wie das Werk Merciers nur willkommen heißen. Mit der ihn auszeichnenden Methode, Altes und Neues harmonisch zu verbinden suchend, hat Mercier aus alten gesicherten Lehren und aus Resultaten neuer Wahrnehmungen die aristotelisch-thomistische Ontologie in zeitgemäßes Denken übersetzt. Dabei hat er die neuen Einwände und gegnerischen Anschauungen durchweg mit soliden Gründen zurückgewiesen.

Wir beabsichtigen nicht, auf Details einzugehen, aus dem Grunde, weil Merciers Ontologie bereits von thomistischer Seite eine meisterhafte Würdigung gefunden hat. Wir erlauben uns daher die Leser des Jahrbuches auf dieselbe zu verweisen: *Revue Thomiste* 1903 p. 733—739.

P. Reginald M. Schultes O. P.

Georg Hagemann: Metaphysik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen, sowie zum Selbstunterrichte. 6. Aufl. Freiburg, Herder, 1901.

Die erste Auflage des vorliegenden Leitfadens erschien bereits im Jahre 1869. Seither hat sich das Buch fortwährend auf der Oberfläche erhalten, eine Tatsache, welche jedenfalls einen Beweis für die Vorzüge desselben bildet.

Wir finden die letzteren vornehmlich in der formellen Seite, in der leichtverständlichen Darstellung, die es ermöglicht, sich rasch und ohne besondere Anstrengung in philosophischen Fragen zurechtzufinden. Das Werk steht auf dem Boden der christlichen Weltanschauung, obwohl sein Verhältnis zur Scholastik kein besonders freundliches ist. Scholastische Ansichten werden viel zu leicht abgetan. Die Gründe, die für dieselben vorgebracht werden, bleiben unberücksichtigt, selbst die ganze Fragestellung wird öfters verkannt. Die Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein wird mit dem so oft schon widerlegten Einwurfe abgefertigt, in diesem Falle müßten sich beide dem Sein nach unterscheiden, und, wenigstens durch die Allmacht Gottes, eventuell auch getrennt werden können (S. 26). Die Lehre der Thomistenschule vom Individuationsprinzip der Körper wird mit Suarez aus dem Grunde verworfen, weil dasjenige, was die Entität eines Wesens bilde, auch seine Einzelheit ausmache. Hierbei wird übersehen, daß es sich den Thomisten

nicht so sehr um die Einzelheit oder individuelle Einheit schlechthin handelte, als vielmehr um den Grund jener unvollkommenen Einheit, die in der Einheit der Spezies noch eine Vielheit der Individuen zuläßt (S. 64). Die Widerlegung des Hylemorphismus erscheint uns unverständlich. Der Herr Vf. gibt (S. 84) zu, daß bei chemischer Mischung eine Substanzveränderung eintrete. Aber daraus folge nicht, daß in dem aus der Verbindung neu entstehenden Körper die Substanz der Elemente untergegangen sei. Die Schwierigkeiten, welche der Vf. gegen die *eductio formae e potentia materiae* erhebt, hätten sich mit beheben lassen, wenn er irgend ein ausführlicheres Lehrbuch der Scholastik zurate gezogen hätte.

Unserer Überzeugung nach wäre es dem Werke nur zugute gekommen, wenn dasselbe von dem Fortschritte, den die katholische Philosophie durch die Wiederbelebung der Scholastik gemacht, etwas mehr wäre beeinflußt worden. Die Ontologie repräsentiert sich im vorliegenden Buche in etwas magerer Gestalt als eine Art Erklärung der allgemeinsten Vorbegriffe der Philosophie. Daß sie mit der natürlichen Theologie die höchste und schwierigste aller natürlichen Wissenschaften sei, welche demnach die größte Anspannung der Geisteskräfte fordert, wird nicht einmal angedeutet. Der Grund davon ist die Nichtberücksichtigung dessen, was die Scholastik bereits geleistet. Der Vf. bezeichnet als Gegenstand der Metaphysik das wirkliche Sein abstrakt genommen. Wendet man hier die Unterscheidung zwischen der *abstractio totalis* und *formalis* an, so ergibt sich eine zweifache grundverschiedene Auffassung der Metaphysik. Nehme ich den durch die *abstractio totalis* genommenen Seinsbegriff — den allgemeinsten und inhaltleersten aller Begriffe — zum Gegenstande der Metaphysik, dann muß dieselbe allerdings zu einer Art Propädeutik der Philosophie herabsinken. Ist es jedoch Aufgabe der allgemeinen Metaphysik, in den wirklichen Dingen das zu ergründen, was in ihnen „Sein“ ist, als das Letzte und Innerste derselben, dann ist sie der Schlußstein und die Krone der Philosophie, und sollte, wie es die alten Scholastiker auch getan, zuletzt, nach den übrigen philosophischen Disziplinen vorgetragen werden.

Wir finden demnach in vorliegender Metaphysik so manches nicht, was im System der Philosophie einen wichtigen Platz beansprucht, z. B. eine gründliche Analyse des Seinsbegriffs, eine gute Erklärung der Analogie des Seinsbegriffs, eine relativ ausführliche Behandlung der Eigentümlichkeiten des Seins, der Kategorien und Ursachenlehre, wenn man nicht etwa die kurzen Begriffsbestimmungen, welche der Vf. bietet, dafür halten will.

Ein Scholastiker hätte sich auch viel präziser ausgedrückt, als es in unserem Buche geschieht. Er hätte z. B. das Wunder nicht einfachhin übernatürlich genannt, wie es der Vf. (S. 17) tut. Auch die Bestimmung des „Wirkens“ als metaphysischer Kategorie, als einer allgemeinsten Bestimmung des Seins wäre von demselben als unklar verworfen worden. Das Wirken ist weder ein Seinselement, das sich aus der Analyse des Seinsbegriffes ergibt, noch eine Eigentümlichkeit des Seins als solchen, welche man dadurch erhält, daß man das Sein in verschiedener Beziehung betrachtet, wie die Güte, Wahrheit usw.

Die Begriffsbestimmung der physischen und metaphysischen Wesenheit, welche der Vf. (S. 25) gibt, würden unserer Ansicht nach zum Konzeptualismus führen, wenn man die Konsequenzen daraus ziehen würde. Die physische Wesenheit wird definiert als „die Einheit derjenigen Bestimmtheiten, wodurch ein Ding einzig in seiner Art und von allen anderen Dingen derselben Art verschieden ist“. Die metaphysische als „die Einheit derjenigen Bestimmtheiten, welche ein Ding mit allen anderen Dingen

derselben Art gemeinsam hat“. Um von allem anderen abzusehen, ist das metaphysische Wesen, wie es hier aufgefaßt wird, nichts anderes als ein logischer Allgemeinbegriff. Da nun dasselbe, nach den Worten des Vf., „in ihrer Allgemeinheit nicht objektiv real, d. h. nicht eine und dieselbe in den Einzeldingen vorhandene Wirklichkeit, also nicht real verschieden ist von den ausschließlichen Eigentümlichkeiten, wodurch sich die unter denselben Begriff fallenden Einzeldinge unterscheiden“, so löst sich unser Wissen in ein Wissen leerer Begriffe auf, und das Ding an sich bleibt unserem Geiste für immer verborgen.

Der Wert des Buches soll aber nicht herabgewürdigt werden. Dasselbe nimmt eingehend Rücksicht auf die Irrtümer der Gegenwart, die Widerlegung derselben ist sehr klar und überzeugend. Die Ergebnisse der Naturwissenschaft werden reichlich verwertet. Auf die verständliche Darstellungsweise ist bereits anfangs hingewiesen worden.

Heute, da auch katholische Theologen und Philosophen ihre überhöflichen Verbeugungen gegen die moderne Weltanschauung durch verächtliche Behandlung der Scholastik auszugleichen suchen, muß jedoch auch betont werden, daß dieselbe dem, was man uns sonst als christliche Philosophie anbietet, überlegen ist, und ihm gegenüber einen wahren Fortschritt bedeutet.

Leitmeritz.

Fr. Hyacinth Amschl. O. Praed.

Viktor Cathrein: Philosophia moralis in usum scholarum. Ed. 4. ab auctore recognita. Friburgi Brig., Herder, 1902. XIX. 497.

Cathrein hat sich als Moralphilosoph einen Ruf ersten Ranges erobert. Glückliche Anlagen, eine hervorragende formale Bildung, vereint mit umfassenden Studien über die christliche Sittenlehre, haben ihn dazu befähigt. Die Kenntnis der modernen Moralsysteme und deren glänzende Bekämpfung mit den Waffen der Dialektik und objektiver Gründe sichern ihm auch das Verdienst eines Apologeten der christlichen Sittenlehre. Eine hervorragende Stelle wird ihm zudem in der Geschichte des modernen Thomismus gesichert sein, indem Cathrein es gewagt hat, nicht nur prinzipiell das Moralsystem des heiligen Thomas zu vertreten, sondern auch von diesem Standpunkte aus eine lange Reihe moderner Fragen zu beurteilen.

Die vorliegende vierte Auflage des lateinischen Kompendiums der *Philosophia moralis* verrät überall die sorgsame, verbessernde Hand, doch ist die Lehre dieselbe geblieben. Sie ist in diesem Jahrbuche schon des öfteren und ausführlich besprochen worden. Die deutsche „Moralphilosophie“ von Gloßner in Bd. VII, 247—253 und von Jansen C. S. R. in Bd. XIV, 486, 496, das lateinische Handbuch von Commer in Bd. X, 500, von C. Schneider in Bd. XV, 468. Wir begnügen uns darum mit dem Hinweis auf diese Ausführungen. Eine spezielle Frage wird von berufener Seite behandelt werden.

Die verschiedenen Anregungen, die in den oben angeführten Referaten gemacht wurden, hat der Vf. zum Teil berücksichtigt. So stimmt er Gloßner zu (cf. d. J. VII, 250), daß auch das sinnliche Begehrungsvermögen Subjekt von Tugenden sein könne (p. 111. 125). Inbezug auf desselben Kritikers Einwendung, der Wille des Gesetzgebers zu verpflichten, könne nicht das Wesentliche im Akte des Gesetzgebers sein (d. J. VII, 250), wird nun wenigstens richtiger gesagt, daß das Gesetz formalissime in den Akt des Verstandes zu setzen sei, quo (legislator) voluntatem obligandi ad subditos ordinat, nur wird hinzugefügt, daß dieser Verstandesakt wesentlich

den Akt des Willens voraussetze (p. 129). Die begründete Bemerkung, daß das Wesen der spezifischen honestas formell ebenso in der Beziehung zur Sittennorm bestehe, wie das Wesen der Sittlichkeit im allgemeinen (l. c. VII, 249), wurde leider nicht beachtet (cf. p. 87).

In der Frage über die Möglichkeit einer direkten göttlichen Dispens vom Naturgesetze hält der Vf. an seiner verneinenden Ansicht (p. 156) gegenüber Jansen (d. J. XIV, 487) fest. Wie uns scheint, mit Recht. Die Lehre über den Probabilismus ist die gleiche geblieben. Sie kommt übrigens, dem Zweck des Werkes entsprechend, nur kurz zur Sprache. Der von Jansen (XIV, 493) aus dem heiligen Thomas hervorgehobene Grund für das Privateigentum wird verwertet (p. 291), dessen erste Anregung dagegen nicht. Über die mögliche Entwicklung eines Staates aus einer patriarchalischen Familie (vgl. Jansen XIV, 493 f.) spricht sich der Vf. deutlicher aus (p. 379).

Fr. Reginald M. Schultes O. P.

Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte.

Herausgegeben von Ehrhard und Kirsch. Mainz, Kirchheim.

1. I. Bd. 2. u. 3. Heft. **Pseudo-Dionysius Areopagita** in seinen Beziehungen zum Platonismus und Mysterienwesen. Eine literarhistorische Untersuchung von Hugo Koch. XII. 276.
2. I. Bd. 4. Heft. Eine **Bibliothek der Symbole** und theologischer Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem 6. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur in Spanien. Von Dr. Karl Künstle. X. 181.
3. II. Bd. 1. u. 2. Heft. Das **Testament unseres Herrn** und die verwandten Schriften. Von Dr. F. X. Funk. XII. 316.

Die „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte“ sind in diesem Jahrbuche noch nicht begrüßt worden. Um so freudiger benutzen wir die Gelegenheit, dieses zu tun. Wenn auch das Jahrbuch programmäßig sich der spekulativen Theologie widmet, so sind dabei doch die historischen Studien nicht direkt ausgeschlossen. Die wissenschaftliche Erklärung der Dogmen beruht ja zu einem sehr bedeutenden Teil auf der Tradition. Die Geschichte soll aber im besten Sinne des Wortes eine Stütze der Tradition sein, indem sie deren Wert und Inhalt aufdeckt, aber auch im gegebenen Falle ihre Blößen deckt und ihre Schwächen heilen soll. Mögen darum die „Forschungen“ eine glückliche Entwicklung nehmen, damit dem Theologen dort, wo er jetzt vielfach nur bodenlosen Sumpf findet, fester Grund auch einen sicheren Standpunkt biete.

1. In aller Aufrichtigkeit begrüßen wir vor allem die Untersuchungen von Dr. Koch über die Dionysiusfrage. Zwar können wir den Dionysischen Schriften nicht jene allgemeine Bedeutung für die Philosophie und Theologie des Mittelalters zuerkennen, wie es vielfach geschieht. Wir sind vielmehr der Ansicht, daß ihr Einfluß auf die Bildung des Systems des hl. Thomas von nur sekundärer Bedeutung sei. Jedenfalls muß man einerseits bei D. zwischen dem christlichen Gedanken und der neuplatonischen Systematisierung und Ausdrucksweise derselben unterscheiden, wie man den historischen D. und seine Lehre keineswegs mit der Interpretation,

die ihm Thomas gegeben, identifizieren darf. Immerhin muß die Klärung und Entscheidung der historischen Fragen nicht nur als ein wertvolles Resultat der alchristlichen Literatur- und Theologiegeschichte, sondern auch als sehr dankenswerter Beitrag zum Verständnis des hl. Thomas und seiner Lehre anerkannt werden. In dieser Hinsicht sind wir auch sehr gespannt auf die in Aussicht gestellten Untersuchungen Stiglmayrs.

Dr. Koch hat die Frage von zwei Hauptpunkten ausgehend in Angriff genommen, gegen welche sich wohl nichts Stichhaltiges einwenden lassen wird. Wir können auch seine Resultate nur anerkennen. Die unter dem Namen des Areopagiten bekannten Schriften sind inhaltlich und formal abhängig vom Neuplatoniker Proklus. Die Terminologie und Erklärung der kirchlichen Hierarchie und Mystik sind dem neuplatonischen Mysterienwesen entnommen. Besonders dieser zweite Teil verdient die höchste Anerkennung. Da der Beweis überzeugend geführt ist, haben wir somit auch einen sicheren Standpunkt gewonnen, um die philosophische Lehre des D. zu erklären. Welche saure Mühe hat es nicht Hugo a S. Victore, Albert, Bonaventura, Thomas gekostet, um solche Partien zu erklären! Wie oft müßte nicht die höchste Spekulation aufgeboten werden, um einen Ausdruck zu rechtfertigen, der sich nur als einfacher Gedanke darstellt! Koch bezeichnet es als entschieden verfehlt, in unserem D. einen gewissenlosen Plagiator und geistlosen Abschreiber zu sehen. D. steht zwar mit seinem Systeme einzigartig da, aber man könne ihm die Anerkennung der Großartigkeit nicht versagen (S. 258). Als Zweck und Charakter der dionysischen Schriften erscheint dem Vf. folgender: D. zog den Hellenismus in seinen Dienst und führt ihn gegen den Hellenismus ins Feld. „Das geschieht nun nicht etwa in beständiger leidenschaftlicher Polemik gegen die heidnische Philosophie, sondern nach dem von Dionysius Ep. 7, 1 ausgesprochenen Grundsatz, daß eine gute These die beste Antithese ist. Um die heidnische Philosophie mit Erfolg zu bekämpfen, entnimmt er ihr selber die Waffen, und um dem neuplatonischen System, welches in Proklus einen für die Kirche geradezu gefährlichen Verteidiger erhalten hatte, Konkurrenz zu machen, stellt er ihm das christliche System gegenüber, welches an strikter Dreiteilung, an göttlicher Transzendenz und Supremenz, an Lichtströmen, die das All durchfluten, an Verachtung des Materiellen (?), an Streben nach Rückkehr von geteilter Vielheit zur Unterteiltheit und Einheit, nach Reinigung, Erleuchtung und Einigung mit Gott, nach mystischem Schauen und nach Ekstase, an Askese und Weltflucht, endlich an Vergottung, sowie an theurgischer Begründung und Auswertung des Ganzen hinter seinem Gegner nicht zurückbleiben darf“ (S. 257).

Zum Schlusse möge uns noch eine Anwendung erlaubt sein, die sich fast spontan aufdrängt. D. versuchte es und zwar mit Verwendung hoher Geistesgaben, die neuplatonische Philosophie durch sich selbst zu schlagen und sie insbesondere zum Ausbau eines christlichen Systems zu benutzen. Schon der Umstand, daß er allein geblieben, beweist, daß er damit sein Ziel nicht erreichte. Dies muß ein historischer Wink sein für alle jene, welche meinen, die moderne, auf glaubensfeindlichen Prinzipien aufgebaute Philosophie als Waffe der Apologetik und Instrument der Spekulation verwenden zu sollen. Wie D. zu Scotus Erigena führt, so Kant zur modernen protestantischen Theologie. *Historia vere est magistra vitae.*

2. Die „Bibliothek der Symbole“ ist enthalten in einem Manuskriptkodex der Hof- und Landesbibliothek zu Karlsruhe, aus dem Kloster Reichenau stammend. (Codex Augiensis XVIII, membr. fol. 2. col. foliorum 90 Saec. IX.)

Der Inhalt rechtfertigt vollauf den gewählten Titel. Es sind in der Handschrift 52 Texte enthalten, die entweder formelle kanonische Symbole sind oder wenigstens theologische resp. patristische Symbolerklärungen.

Der Vf. charakterisiert selbst den Wert und die Bedeutung der enthaltenen Bestandteile. a) Die Verteilung der einzelnen Artikel im Apostolicum ist einzigartig. b) Das Nicaenum und Constantinopolitanum erscheinen in selbständigen Übersetzungen. c) Dogmengeschichtlich nicht unwichtige Texte sind bis jetzt nur in diesem Kodex nachgewiesen: so das pseudoaugustinische Bekenntnis N. 13, die umfangreiche trinitarische Anthologie N. 42, die Gleichnisse zur Erklärung der Trinität N. 46. e) Für die Fides Faustini N. 16, die Exhortatio an Neugetaufte N. 29, die Expositio ‚Auscultate‘ N. 40 liegen in codex Aug. XVIII. die ältesten und besten Handschriften vor h) Unter N. 8 erscheint ein pseudoambrosianisches Glaubensbekenntnis. Aus inneren Gründen muß es in die Zeit des Papstes Damasus verwiesen werden. Damit stimmt vorzüglich die Adresse, die Augiensis XVIII allein überliefert hat: AD DAMASUM PAPAM.

Die größte Bedeutung der Handschrift besteht darin, daß sie den Namen einer frühchristlichen Bibliothek der Symbole verdient. Literaturgeschichtlich weist der Vf. nach, daß die Schrift spanischen Ursprungs ist und wohl über das Frankenreich nach Reichenau kam. Dogmengeschichtlich richtet sich der Inhalt gegen den westgotischen Arianismus, vor allem aber gegen den Priscillianismus.

Aus diesen und anderen Gründen ist der Ursprung der gebotenen Schrift ins 6. Jahrhundert zu verlegen. Für den Dogmatiker sind besonders von Bedeutung die Würdigung des „angeblichen“ Symbols des 11. Konzils zu Toledo im Jahre 675. N. 6. Der Vf. verneint entschieden, daß dieses Symbol wirklich das Produkt des 11. Konzils zu Toledo, aus dem Jahre 675, sein könne. S. 33. Wir lassen die Begründung in extenso folgen: Wenn die spanische Kirche im Zeitalter der allgemeinen Dekadenz sich auch einen höheren Kulturstand bewahrt hatte als alle übrigen Länder des Westens, wie sich aus der reichen konziliaren Tätigkeit deutlich erkennen läßt, so fehlen doch auch in ihr um diese Zeit die Voraussetzungen für die Entstehung eines Symbolums von so großen sprachlichen und theologischen Vorzügen. Als einen späten Bestandteil könnte man vielleicht die Stelle ansehen: *hic etiam filius dei natura est filius, non adoptione*; sie richtet sich aber gegen die Irrlehre des Bonosus; siehe Hefele, Konziliengeschichte III², S. 115. Auch daß die monotheletischen Streitigkeiten, die damals schon die ganze Kirche bewegten, nicht berührt werden, verdient Beachtung.

Das Symbol steht in der Einleitung zu den Akten des 11. Konzils von Toledo und außerhalb jeglichen Zusammenhangs mit diesen; es wird hier ausdrücklich hervorgehoben, daß der Metropolit Quiricius es verfaßt und seinen Mitbischöfen zur Genehmigung vorgelegt habe. Allein ein Symbol von der Art des hier vorliegenden ist unmöglich das gelegentliche Produkt einer kleinen Provinzialsynode, die durch ihre rein lokalen und unbedeutenden Kanones zur Genüge zeigt, daß ihr die großen theologischen Gesichtspunkte gänzlich ferne lagen. Die Wahrheit ist also wohl die, daß man das ehrwürdige Bekenntnis, das vielleicht schon seit 200 Jahren in Spanien existierte, bei der Synode von 675 übernahm und den Schlußsatz hinzufügte, der übrigens in unserem Augiensis fehlt: *Cuius sacrosanctum saporem sub triduo dierum ieiunio continua relationum collatione ructantes, ad ea, quae subnexa sunt, sequenti die discernenda transivimus*“ (S. 34). Der Vf. hält das Symbolum für ein Produkt des 5. Jahrhunderts.

Auch für das Symbolum Quicumque glaubt der Vf. mit Überzeugung spanischen Ursprung annehmen zu müssen (S. 42). „Spanien war im 5. und 6. Jahrhundert das klassische Land für die Bildung von Symbolformeln, die alle von großem Umfang, hoher Schönheit und Präzision sind“ (l. c.). Der reiche und bedeutende Inhalt, sowie die wichtigen neuen Resultate werden der Schrift die wohl verdiente Beachtung für lange Zeit sichern.

3. Als Rahmani, syrischer Patriarch von Antiochien, zum erstenmal aus einer Handschrift in der Metropolitanbibliothek des katholischen Syrer zu Mossul den ganzen syrischen Text des Testamentum Domini nostri veröffentlichte, knüpften sich große Erwartungen an dieses neue Dokument altchristlicher Literatur. Es wurde sogar als eines der ältesten Schriftstücke bezeichnet. Professor Funk, der durch frühere Arbeiten über verwandte Schriften, sowie durch historische Begabung wie kein anderer dazu berufen war, ermunterte nicht nur Rahmani zur Veröffentlichung der Schrift, sondern wandte ihr auch sofort seine besondere Aufmerksamkeit zu. Vorliegende Schrift ist das Resultat dieser Studien. Zugleich bildet sie aber auch abschließend das Resultat von Vorarbeiten über die verwandten Schriften, nämlich über die Constitutiones Apostolicae (VIII), die ägyptische Kirchenordnung, sowie die Kanones Hippolyti. Daraus erklärt sich der Titel. Die Schrift, unbestreitbar ein Muster für die Behandlung solcher Fragen, führt zum Resultate: Das Testament des Herrn und die Kanones des Hippolyt sind Abkömmlinge der ägyptischen Kirchenordnung, nicht aber deren Quelle. Nach den Angaben, die über die Zeit des Ursprungs in der Schrift selbst vorhanden sind, muß die Abhängigkeit des Testamentes des Herrn von der Kirchenordnung als ausgemacht gelten. Die Kirchenordnung ist bedingt durch den Paralleltext zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen und dieses selbst. Der Ursprung des Testamentes fällt in das letzte Quartal des 5. Jahrhunderts. Die abweichende Ansicht von Achelis ist nach den Ausführungen des Vf. nicht mehr haltbar. Wir können dem Vf. für seine mühevollen Untersuchungen nur dankbar sein; es ist nun Aufgabe der Theologen, vor allem der Geschichte der Liturgik, gestützt auf die festgestellten Daten an die Verwertung der betreffenden Schriften zu schreiten. Eine ausgezeichnete Inhaltsangabe sowie ein Personen- und Sachregister erleichtert sehr die Ausführung dieser Aufgabe.

Fr. Reginald M. Schultes O. P.

P. D. Zanecchia O. P.: *Scriptor sacer* sub divina inspiratione iuxta sententiam Cardinalis Franzelin. Responsio ad P. van Kasteren S. J. 8^o, p. 112. Romae (Ratisbonae), Pustet, 1903.

An die frühere Schrift: „Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis“ (dies. Jahrb. XIV. S. 497 f.) reiht sich dieser Nachtrag durchaus würdig an. Veranlassung zur Herausgabe bot ein Artikel in einer holländischen Zeitschrift (Studien. 34. Jaargang. Deel 58): „Franzelin en Zanecchia — Twee verklaringen van de natuur der schriftgeving.“ Der Artikel sucht die Meinung Franzelins (thesis 3^a de divinis Scripturis) mit der Zanecchias (a. a. O.) zu versöhnen. Gerne ist Zanecchia zur brüderlichen Eintracht geneigt, aber zu keiner bloß scheinbaren, sondern zu einer wohlbegründeten. Ebendeshalb nun weist er die im Artikel angebahnte Aussöhnung ab. Die da gebotene Verteidigung Franzelins ist eine vom Fundamente aus mangelhafte. Denn der Verteidiger selbst gesteht (a. a. O. S. 64), daß Franzelin bei der Lösung der Frage durchaus nicht glücklich war in der Auswahl der angemessenen Worte; daß er

seine Meinung gar nicht genau vorlegt (S. 74); daß der Beweis der These keineswegs klar und überzeugend, vielmehr vielfach unbestimmt und dunkel sei (S. 75). Zaneccchia seinerseits sagt über den Zweck seiner Antwort (S. VII f.): „Nos autem propositam defensionem non alio scopo examinandam suscipimus, nisi ut innotescant inconvenientia philosophica ac theologica inclusa in Franzelini sententia, quae 25 annis fere ubique in scholis catholicis viguit. et ut simul veritas occultae inspirationis naturae magis clarescat, hisce praesertim temporibus quibus plurimae excitantur quaestiones circa libros sacros, quin fundamentalis ratio qua sacri sunt merito perpendatur.“ Dieser Zweck ist gründlich erreicht. Wohltuend insbesondere berührt bei aller Schärfe der Beweisführung die ganz und gar sachgemäße Ruhe, sowie die so einfache Klarheit. Da vor allem (a. a. O.) die bei unserer Frage von Franzelin angewandte Methode zu rechtfertigen versucht wird, ist diese zunächst berücksichtigt. Demnach handelt vorliegende Schrift in drei Kapiteln: 1. de methodo investigandi biblicam inspirationem divinam; 2. de natura eiusdem inspirationis; 3. de extensione inspirationis biblicae in autographa Scriptura.

Den bestimmten Begriff der biblischen Inspiration glaubten viele Schriftsteller mit Franzelin aus dem Satze bilden zu können: Gott ist der Urheber der hl. Bücher. Die diesbezügliche 3. These Franzelins lautet: „Declaratur distinctius notio inspirationis per analysis formulae dogmaticae: Deus est auctor librorum sacrae Scripturae.“ Dem entgegen weist Zaneccchia aus fünf ganz zwingenden Gründen nach, daß Wesen und Eigenschaften der biblischen Inspiration durchaus nicht aus der angegebenen dogmatischen Formel erkannt werden können. Mit Recht wird deshalb die Methode Franzelins als unvernünftig, als unlogisch zurückgewiesen. Vielmehr ist die göttliche Inspiration der wahre, eigentliche und notwendige Grund, daß Gott in bestimmter und besonderer Weise Urheber der Hl. Schrift ist, wie auch der Verteidiger Franzelins ausdrücklich mit Zaneccchia lehrt. Dafür spricht auch offenbar die Praxis der hl. Kirche, z. B. das Concilium Florentinum (decretum pro Jacobitis), Vaticanum (sess. 3. c. 2. de revel.), Leo XIII. (Encycl. „Providentissimus Deus“). Die Unzulänglichkeit der Methode Franzelins gesteht der Verteidiger selber ein, wenn er (S. 75) sagt: „Exhibitio thesisi Cardinalis Franzelin neque evidens est neque clara, suspicarique nos facit, ideas sibi ipsi nondum fuisse omnino claras et evidentes.“

Betreff der Natur der biblischen Inspiration hält der Verteidiger Franzelins (S. 67, 70) dessen Meinung in den Hauptpunkten für übereinstimmend mit der Zaneccchias. Dagegen weist letzterer die Grundverschiedenheit zwischen beiden Meinungen nach. Obwohl Franzelin den concursus Dei simultaneous ausdrücklich als Ursache für die göttliche Urheberschaft der Hl. Schrift verwirft, vielmehr die praemotio divina im freien Willen des hl. Schriftstellers zuläßt, so bleibt es doch zweifelhaft, ob er diese praemotio als physische oder als bloß moralische faßt. Wahrscheinlicher ist letzteres. Dann aber muß Gott auch als nur moralischer Urheber der Hl. Schrift angesehen werden. Damit stimmt allerdings die Auffassung Franzelins vom hl. Schriftsteller, welche Zaneccchia (S. 45) kurz zusammenfaßt: „In theoria Cardinalis Franzelin habemus instrumentum rationale omnino indegestum atque incomprehensibile, quod est scribens seu exprimens scriptis verbis iudicia libri virtute propria et virtute ab auctore principali sibi derivata, et scribens voces ac expressiones iudiciorum virtute tantummodo propria! Qui potest capere, capiat.“ Ist Gott nur moralischer Urheber der Hl. Schrift, so ist diese innerlich Menschenwerk. Wer dies nicht zugeben will, muß Gott notwendig für

den physischen Urheber der Hl. Schrift halten. Darum schließt auch Zaneccchia (S. 54) seine Prüfung des Franzelinschen Inspirationsbegriffes: „Aut Franzelin retinet Deum auctorem moralem Scripturae, aut auctorem physicum; si primum, Scriptura est opus intrinsece humanum; si secundum, necesse est ut praemotionem et praedeterminationem physicam Dei in libera hagiographi voluntate admittat.“ So erweist sich denn die Inspirationslehre als Probe für die Stichhaltigkeit der Lehre von der praemotio physica. Betreff des hl. Schriftstellers darf dabei nicht übersehen werden, daß er stets ein mangelhaftes Werkzeug des Hl. Geistes bleibt. Sehr beachtenswert bemerkt dazu Zaneccchia (S. 60): „Demum animadvertendum est simplicem hagiographum et etiam hagiographum prophetam, lumine inspirativo et prophetico illustratum, semper deficiens Spiritus Sancti instrumentum manere, et ideo dum divinitus movetur ad aliquid scribendum, faciendum vel disponendum non semper cognoscit omnia quae in eius scriptis, factis, vel rebus dispositis Spiritus Sanctus intendit. Hoc numquam mente sapientis, qui digne de divina inspiratione agere intendit, excidere deberet, quod si ab eruditis nostri temporis id factum fuisset, numquam tot aberrationes de biblica inspiratione scripsissent“ (vgl. Summ. Theol. 2. 2. qu. 171. a. 2. et qu. 173. a. 2. 3. 4.).

Damit der hl. Schriftsteller wahrhaft und eigentlich Gottes Werkzeug ist, muß er tätig sein „effectrice virtute divina sibi impressa“, also wirken „virtute propria et maxime virtute principalis agentis sibi derivata“. Um Werkzeug im eigentlichen Sinne zu sein, muß eben die Wirkung die eigene Kraft des Werkzeugs übersteigen; denn sonst wäre es „non verum instrumentum sed agens quoddam principale“ (vgl. Zaneccchia S. 67 ff.), wie es Franzelin sub actione Dei, cum assistentia Spiritus Sancti, faßt: „Absque dubio per hanc assistentiam, illuminationem ac directionem divinam quamplura inconvenientia a sacra Scriptura eliminata fuerunt, certique reddimur hagiographum fideliter ac veraciter consilium divinum retulisse: inde tamen non tollitur inconveniens maximum consistens in reddendo Scripturam opus pure humanum, utpote sola virtute ac industria humana exaratum“ (a. a. O. S. 70 f.). Ebenso wenig wie mit Zaneccchia, stimmt Franzelin mit der Meinung Papst Leos XIII. (Enzykl. Providentissimus Deus) überein (a. a. O. S. 71 ff.): „In sententia Leonis XIII assistentia divina, etsi in executione operis scriptoris dumtaxat enuntietur, toti tamen operi inspirativo active et passive accepto praesidet. E contra in sententia Franzelini influxus Dei inspirativus in mente et voluntate, id est solummodo in internis hagiographi actibus coangustatur, in actibus vero externis loco influxus inspirativi assistentia divina ponitur sine ulla actione divina, hoc est sine ulla ratione formali ex qua talis assistentia consequatur. . . . Recte igitur sententiam Leonis XIII considerando, habetur omnes hagiographi actus tam internos quam executivos scriptionis extitisse supernaturales in inspiratione, utpote principaliter virtute divina emissos atque perfectos. Inde iudicare licet utrum calliditate an veritate in libro nostro sententiam Leonis contra Franzelin adhibuerimus“ (a. a. O. S. 76 f.). Was die Tätigkeit des Schreibens betrifft, so ist Gott wahrhaft und eigentlich scriptor ac conscriptor (S. 77 ff.): „Actio scriptionis Bibliorum aut ab hagiographis emissa est virtute dumtaxat humana, aut etiam virtute supernaturali divina a Deo inspirante in ipsis derivata; si primum, actio illa extitit pure humana, et effectus per illam productus id est liber neque divinus neque supernaturalis retineri potest; si alterum, actio scriptionis a Deo principaliter est, et effectus, hoc est liber ab ipso principaliter provenit; et quoniam actio virtute divina emissa est actio scriptionis, ideo ratione eius Deus vere ac proprie illorum Librorum scriptor atque conscriptor extitit, taliterque philosophice

ac theologice denominari nedum potest sed debet“ (S. 82). Daß der Verteidiger öfter weniger wahr und klar ist, hat auch seinen Grund darin, daß er ohne Rücksicht auf die Prinzipien nur die Schlußfolgen in Zaneccchias früherer Schrift beachtet. Dagegen sagt dieser (a. a. O.) ganz mit Recht: „Cum nihil gratuite in libro illo asseruimus, et omnia quae hic ad nostram defensionem exposuimus ibi demonstravimus, vera ac rationalis oppugnatio si facienda erat, non contra conclusiones erat dirigenda, quae separatim acceptae infirmae videri possunt, totumque robur ex unione cum principiis habent, sed instruenda erat contra principia ex quibus illas deduximus, eorum falsitatem probando vel illegitimitatem deductionis ostendendo. . . . Patet autem hunc processum parum veritati claritatisque favere, et thesis infirmitatem, quam auctor occultare conatur, satis aperte patefacere.“

Bei der Ausdehnung der biblischen Inspiration kommen hier wohl gemerkt nur die Originalhandschriften zur Sprache. Der Fragestandpunkt sowohl nach wie vor dem Rundschreiben *Providentissimus Deus* wird näher erörtert. Am Schlusse der ersteren Erörterung heißt es (S. 90 f.) kurz zusammenfassend: „Narrationes biblicae neque omnes historicam veritatem habent, neque omnes historica veritate destitutae sunt, et quamplures ex eis inveniuntur in quibus fundamentum designat veridicum atque historicum factum, forma vero et circumstantiae quibus traditur ex poetica arte proveniunt. Similiter omnes biblicae assertiones veritatem continent, haec tamen neque semper absoluta est, neque ubique relativa manet, sed in aliquibus absoluta est et in aliis relativa. Vera itaque intelligentia Scripturae maximam eruditionem requirit, ubi vero haec non sufficit expectandum est iudicium Ecclesiae, cuius est iudicare de vero sensu ac interpretatione Scripturarum.“ Vor dem Rundschreiben beschränkte man fast allgemein die biblische Inspiration auf die „sensus et res enuntiatas seu veritates“. Zu diesen zählte auch Franzelin. Quoad partem formalem nahm er die inspiratio an, quoad partem materialem nur die divina assistentia. Gewiß ein großer Unterschied gegenüber Zaneccchia, welcher die Inspiration auf alle Teile der Hl. Schrift ausdehnt, soweit es sich eben um die autographa handelt.

Statt Übereinstimmung findet sich zwischen der Meinung Franzelins und Zaneccchias offenbarer Gegensatz in den Schlußfolgen sowohl wie in den Prinzipien, welchen zu heben der gelehrte Verteidiger sich vergebens bemühte. Vom Grund aus fehlte Franzelin durch unlogische Aufstellung der These. Die wahre Frage mußte lauten: qualiter Deus Scripturarum auctor est? Darum ist auch das Endergebnis der trefflichen Schrift (S. 108 f.) klar und deutlich ausgedrückt mit den Worten: „Si Franzelin hoc modo quaestionem sibi proposuisset, ingenio quo praeditus erat illico falsam suae thesis positionem inspexisset, et non ex Deo Scripturarum auctore ea quae de intrinseca inspirationis biblicae natura sunt, illogica methodo motuque retrogrado, inquisivisset, sed ex iis quae de natura inspirationis erant, qualiter reapse Deus Scripturarum auctor sit determinasset: in qua hypothesi etiam inanitatem illius distinctionis inter formalem et materialem sacrorum Librorum partem perspexisset, et quin oblectaretur iis quae nullius momenti erant in inspiratione divina, huius naturam altius inspiciendo, vidisset utique inutilitatem recurrenti ad divinam assistentiam pro vocabulorum expressionumque electione, sive ut hagiographi infallibiliter sensa Dei scriberent, sive ut Scriptura infallibiliter liber Dei auctoris esset, verbum Dei contineret, et passive vel terminative inspirata esset. Haec quippe assistentia, utpote extrinseca scriptioni atque Scripturae, in se considerata, nullum elementum essentielle aut necessarium tum quoad inspirationem tum quoad modalitatem auctoris importare potest, solumque

utiliter inservit ad explicandum populo fideli sacros Libros sub Dei praesentia ac vigilantia ab hagiographis compositos esse, quin ei explicetur occultus ac metaphysicus Dei influxus inspirativus in scriptoribus sacris, qui influxus vera causa ratioque formalis divinae assistentiae importat.“

Wie die frühere Schrift, so ruht auch diese auf durchaus gediegenem philosophisch-theologischem Fundamente. Nur möchte sich der Wunsch (S. VI) erfüllen: „Esset utique valde desiderabilis fraterna concordia inter catholicos, praesertim circa fundamentales illas quaestiones, quibus occulta Dei actio in creaturis liberis explicatur; non parvum inde bonum sequeretur.“ Das aber wird sich dann erfüllen, wann nach Wunsch und Willen Papst Leos XIII. Höchstselig die aristotelisch-thomistische Philosophie wirklich den theologischen Studien zugrunde gelegt wird. Dann schwinden auch mit einem Schlage alle Schwierigkeiten, welche der inspiratio verbalis gemacht werden, wie sie Zanecchia in beiden Schriften so gründlich als notwendige Folge der Natur der göttlichen biblischen Inspiration erwiesen hat. Diese Natur aber ins helle Licht zu setzen war vor allem der Zweck der früheren Schrift, von welcher die Ordenszensoren mit Fug und Recht urteilen: „Putamus auctorem, principiis Divi Thomae innixum, disputare sapienter pro recte intelligenda ac propugnanda, circa inspirationem sacrarum Scripturarum, catholica veritate, quae tradita iam fuerat a Conciliis Florentino, Tridentino et Vaticano, quaeque demum confirmata et explanata est a Summo Pontifice Leone XIII per suam encyclicam Litteram Providentissimus Deus.“ Dem näheren Zwecke nach ist zwar die neue Schrift eine Ergänzung der in der früher gegebenen Kritik der Meinung Franzelins (zu S. 97 ff. u. S. 189 ff.), dient jedoch im Grunde genommen hauptsächlich der noch eingehenderen Erklärung der biblischen Inspiration, wie es treffend die Ordenszensoren bezeichnen: „Existimamus auctorem magis magisque explicasse atque tueri genuinum conceptum divinae inspirationis sacrarum Scripturarum, iam ab ipso defenso atque explicato in suo priori opere: Divina inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis.“ Beide Schriften sind demnach ganz und gar würdig eines alumnus des hochverdienten Ordo veritatis.

Königshofen.

P. Jos. a Leonissa O. M. Cap.

Petri Cardinalis Pázmány Theologia Scholastica seu Commentarii et Disputationes, quae supersunt in Secundam Theologicae S. Thomae Aq. Summae et Tertiam Partem. E codice Bibliothecae Universitatis Budapestensis, partim auctoris propria manu exarato, partim aliena manu scripto, sed ab ipso auctore multis in locis correcto et aucto. Ea, quae spectant ad 2. II. partis (recensuit Adalbertus Breznay, ea vero, quae spectant ad III. partem), recensuit Desiderius Bitá. Budapestini, Typis Regiae scientiarum universitatis, 1901. p. 808.

Der fünfte Band dieser Gesamtausgabe der Werke des hochverdienten Kard. Pázmány enthält den Kommentar über die 2. II. und III. P. der Summa des hl. Thomas, einschließlich bis zum Sakramente der Taufe. Die einzelnen Fragen sind ganz verschiedenartig ausgearbeitet; manche nur kurz, andere ausführlich, und man könnte sagen rhetorisch, so z. B

die Frage über die Angemessenheit der Menschwerdung Gottes und über die Notwendigkeit derselben zur Erlösung des Menschengeschlechtes.

Im Kommentar zur 2. II. behandelt Pázmány nur die Tugend der Gerechtigkeit, während er die anderen drei Kardinaltugenden übergeht. Aber auch über die Gerechtigkeit handelt er nur kurz, indem er „relicta D. Thomae methodo“ mehrere Fragen der Summa entweder gar nicht berührt oder sie zusammenfaßt. Seine Darstellung umfaßt so nur zwei Traktate: „de iustitia et iure“ und „de religione“. In der Behandlung und Erklärung der einzelnen Fragen hält sich Pázmány im allgemeinen an die Theologen seines Ordens, in einzelnen Fragen bewegt er sich dennoch frei und bekämpft Meinungen der Lehrer seines Ordens.

Aus dem Kommentar zur 2. II. sind folgende Fragen hervorzuheben, die auch historisches Interesse haben. So wird Seite 273 die Frage aufgeworfen, ob es erlaubt sei, ein Duell anzunehmen, wenn im Falle der Verweigerung desselben jemand für „infamis“ gehalten würde (An ad tuendum honorem, ne infamis quis habeatur, provocatus ad duellum possit licite prodire). Die Antwort ist bejahend: „Honorato viro ad tuendum suum honorem licebit acceptare duellum et exequi per provocationem, si non acceptetur, eum enim, qui iniuste vult laedere honorem, poterit innocens tanquam invasorem repellere.“ Seite 274 wird über den Tyrannenmord gelehrt, daß den rechtmäßigen Herrscher, der tyrannisch regiert, kein Privatmann aus dem Wege schaffen dürfe, „quamvis respublica possit contra eum armare, et si viribus polleat, ipsum debellare.“ Seite 321 fragt er, ob wir zu den armen Seelen im Fegfeuer beten können, damit sie für uns Fürbitte einlegen. Er antwortet verneinend, weil jene sich in einem Zustande befinden, in welchem ihnen das an sie gerichtete Gebet gewöhnlich nicht geoffenbart wird. Unser Gebet wäre also müßig und unnütz. Einzelne können für uns beten, aber dies sei eine Ausnahme.

Pázmány behandelt nicht die ganze Christologie, sondern auch hier nur die wichtigsten Fragen der Summa. Quaestio I. II. III. werden ausführlich behandelt. Die Quaest. IV. bis XVII. kürzer, die q. XVIII. wird wiederum ausführlicher dargelegt, aber nicht ganz vollständig, denn bei der Frage: „Quid nobis meruit Christus“ hört die Handschrift des Kommentars auf. Im Traktat über die hl. Sakramente sind die qq. 60. und 62. gründlich ausgearbeitet, die anderen nur kurz.

Pázmány tritt im Kommentar zur III. P. noch selbständiger auf. Was die positiven Gründe anbelangt, verweist er auf Suarez und Valentia. Im spekulativen Teile bekämpft er in wichtigeren Punkten die Lehren von Suarez. Dies zeigt sich sofort bei der Frage über den Zweck der Menschwerdung, wo Pázmány mit dem hl. Thomas lehrt, die Menschwerdung sei ganz und gar von der gegenwärtigen Gnadenordnung bedingt und habe ihren Zweck vor allem in der Erlösung. Zu den Beweisen Suarez' sagt er S. 451: „Aliud non est quam divinatio, absque ulla revelatione de iis rebus, quae ex sola voluntate dependent, nec ullam habent probabilitatem.“ Seite 506 lehrt Pázmány wiederum gegen Suarez, aber auch gegen die Thomisten, daß eine geschöpfliche Subsistenz auch eine andere Natur terminieren könne. Die Beweise seiner Gegner sind nach ihm ohne Beweiskraft.

Gegen Vasquez verteidigt er mit den Thomisten S. 525, daß die menschliche Natur des Heilandes physisch-instrumentale Ursache der Wunder gewesen sei. S. 543 wird die bekannte q. XVII. erklärt. Nach Pázmány besitzt die menschliche Natur in Christus ihr eigenes geschöpfliches Dasein, und so sei auch der Artikel des hl. Thomas zu verstehen. Die Beweisgründe bei Suarez hält er für ungenügend: „Multo minus roboris habent.“

Schlagender seien, meint Pázmány, seine eigenen Beweise. Die Freiheit des Erlösers mit der Sündenlosigkeit vereinigt Pázmány durch die Lehre, daß Christus nur im allgemeinen zum Guten bestimmt wurde, nicht aber zu diesem oder jenem guten Werke. So habe Christus das Gebot erhalten, etwas zu tun, aber das Motiv war nicht geboten. Deshalb konnte Christus frei handeln. Die Genugtuung des Erlösers war „superabundans“, aber nicht „ad apices iuris“, wie die Thomisten meinen, weil zwischen Gott und den Menschen keine strenge Gerechtigkeit sein könne. Seite 582 bekämpft er die Meinung des Suarez, daß der Heiland die hypostatische Union hätte verdienen können.

In der allgemeinen Sakramentslehre ist für uns nur seine Lehre über die Ursächlichkeit der Sakramente von Bedeutung. Pázmány tritt hier für den hl. Thomas und für die physische Ursächlichkeit ein. Diese Lehre sei die wahrscheinlichere und vom hl. Thomas ohne Zweifel gelehrt. Die Beweise, welche Suarez für seine entgegengesetzte Meinung bringt, beweisen nach Pázmány: „solum non posse dari qualitatem, quae sit causa principalis gratiae.“ Pázmány gibt zwar zu, daß die Sakramente im Sinne von Suarez auch ohne qualitas indita a Deo physische Instrumente sein können, aber de facto sei in ihnen eine solche (S. 677). Die Gründe, mit welchen Suarez die Unmöglichkeit einer solchen instrumentalen Kraft darlegt, setzt Pázmány fort: „partim minus quam topica sunt, partim, si quid probant, solum ostendunt non dari qualitatem huiusmodi, quae natura sua ordinata sit ad productionem omnium qualitatum supernaturalium. Non tamen ostendunt, non dari qualitatem, quae natura sua ordinata sit ad producendam gratiam ut instrumentum“ (S. 679). In der näheren Bestimmung dieser „instrumentalis virtus“ neigt er sich zu der Meinung jener Thomisten, welche diese Kraft als eine „virtus incompleta per modum motus trans-euntis“ auffassen. Die Meinung Bellarmins und Valentias hält er für unrichtig.

Diese theologischen Kommentare legen also von der Erudition, aber auch von der Selbständigkeit Pázmánys beredtes Zeugnis ab. Möge die sorgfältige Herausgabe seiner Werke besonders in seinem Vaterlande zur Hebung der ernsteren und selbständigeren theologischen, besonders dogmatischen Studien vieles beitragen.

Budapest.

Fr. Paul Paluscsák O. P.

P. Ludovicus Ciganotto a Motta O. F. M.: De summatione Sanctorum quaestio unica. Venetiis, Sorteni & Vidotti, 1902. (Pro manuscripto.)

Die quaestio unica dieser Schrift lautet: Utrum possibile et conveniens sit omnem creaturam rationalem glorificatam assumi, post finale iudicium, ad unionem hypostaticam Verbi. Die Antwort in drei Teilen: 1. Recitata unio videtur possibilis; 2. recitata unio videtur conveniens; 3. non est improbable recitatam unionem post finale iudicium compleri. Gegen die rein metaphysische Möglichkeit ist nichts einzuwenden; die Konvenienz muß dagegen schon aus vielfachen Gründen bestritten werden; die Wahrscheinlichkeit der Tatsache dagegen ist in keiner Weise vorhanden. Die angeführten Schriftstellen lassen sich rationellerweise nur auf die Verherrlichung durch die Visio beata und die Gotteskindschaft durch Adoption beziehen. Die ganze Tradition, mit Ausnahme einiger wenigen Theologen, welche sich die Visio beata unter einer Art hypostatischer Union vorstellten, spricht dagegen. Der Vf. tritt für seine Aufstellung mit sehr großem Geschicke ein, so daß wir uns der Hoffnung

hingeben, daß er seine vorzüglichen Geistesanlagen, sowie seine patristischen Kenntnisse auch dankbaren und notwendigen Fragen zuwenden werde.

Fr. Reginald M. Schultes O. P.

Julius Becker: Aberglaube und Mystik im 19. Jahrhundert. Heft 4 des Zyklus: Am Anfang des Jahrhunderts. Berlin W. 35, Verlag Aufklärung, 1902. 63 S.

Der Vf. beabsichtigt, „in gedrängter Kürze möglichst alles Wesentliche aus dem Aberglauben und der Mystik des 19. Jahrhunderts zu bringen, um den, der nicht mehr Zeit für diese Dinge hat, rasch zu orientieren“ (Vorwort). Zur Behandlung kommen Astrologie, Alchimie, Wahrsagekünste, die Occultisten des 19. Jahrhunderts: Emmanuel Swedenborg, die deutschen Pneumatologen, die Begründer des modernen Spiritismus, die wissenschaftlichen Spiritisten. Zuletzt ein Nachtrag.

Aberglauben und Mystik werden aber weder im historischen, noch im wissenschaftlichen Sinne aufgefaßt, sondern Aberglaube als das, was von den Anhängern des herrschenden Glaubens nicht aufgenommen wird, Mystik für alles das, was in den Rahmen einer gerade herrschenden wissenschaftlichen Anschauung absolut nicht hineinpaßt (S. 5). Die Ausführung wie die Auffassung ist nicht frei von antikirchlicher, ja antichristlicher Tendenz. Muß man auch dem Vf. für die gedrängte, wenn auch nicht immer einwandfreie Darstellung der Tatsachen dankbar sein; philosophische Bedeutung hat in der ganzen Schrift nur die Konstatierung, daß es Tatsachen gibt, welche die moderne materialistisch-positivistische Wissenschaft nicht zu erklären vermag und deshalb rundweg in Abrede stellt oder als „Mystik“ brandmarkt. Mit Recht verwirft der Vf. einen solchen Standpunkt als unwissenschaftlich.

Fr. Reginald M. Schultes O. P.

Engelbert Lorenz Fischer: Die modernen Ersatzversuche für das aufgegebene Christentum. Regensburg 1902.

Es war ein glücklicher Augenblick, welcher dem Herrn Prälaten Fischer den Gedanken eingab, die modernen Ersatzversuche für das aufgegebene Christentum philosophisch-apologetisch zu behandeln. Dank dem Fleiße und der Gewandtheit des Vf. entspricht die Ausführung der Höhe der Aufgabe.

Es werden uns vier moderne Religionsurrogate vorgeführt. Jedesmal gibt ein erstes Kapitel einen kurzen Lebensabriß des Stifters, ein zweites den Inhalt der neuen Lehre, ein drittes und letztes die Kritik derselben. In dieser Weise passieren vor uns Revue: 1. die Religion des Positivismus mit ihrem Stifter A. Comte, 2. die Religion des Materialismus mit ihrem Haupte David Strauß, 3. die Religion des Panmonotheismus mit E. v. Hartmann an der Spitze und 4. die Religion des Ethizismus mit ihrem Begründer M. v. Egidy.

Die Schrift ist offenbar für weitere Kreise bestimmt, diesem Zweck entspricht auch die leicht faßliche Darstellung und die praktische Wahl der Kritikpunkte und Gegenstände. Die biographische Schilderung ist mit hoher persönlicher Achtung durchgeführt, die Lehre anschaulich dargestellt, die Kritik treffend. Das Buch ist jedermann zu empfehlen, der sich rasch und kurz über den wahren Wert dessen orientieren will, was man an Stelle des Christentums setzen will: es ist Surrogat.

Fr. Reginald M. Schultes O. P.

Études Franciscaines. Tome VIII. 8^o, p. 672. Oeuvre St. François, 5, Rue de la Santé, Paris (13^e) 1902.

Mit dem 8. Bande schließt der 4. Jahrgang dieser Monatsschrift. Der reiche Stoff umfaßt alles, was die Verteidigung der hl. Kirche und der Wahrheit betrifft, aus dem weiten Gebiete der Theologie, Philosophie, Askese, Hl. Schrift, Geschichte, Naturwissenschaften, Literatur und Kunst (vgl. dies. Jahrb. XVII. S. 119, 367 ff.). Als Arbeiten dieses Bandes von besonderem Interesse nennen wir: „La Bible et les dernières découvertes modernes“ (3 Artikel). — „De la connaissance sensible d'après les philosophes scolastiques“ (2 Artikel). — „Possibilité ou impossibilité du monde éternel“ (3 Artikel). — „La prédestination éternelle de la Très Sainte Vierge.“ — „Travaux des Capucins de Paris sur l'Écriture Sainte.“ — Der Zweck der ersten Arbeit ist kurz angegeben (S. 119) mit den Worten: „Concilier la Bible avec les faits de la science et de la critique et non plus avec les systèmes et les hypothèses pseudo-scientifiques: tel devrait être le mot d'ordre de l'apologétique chrétienne.“ Der 2. Artikel behandelt mehr die biblische Chronologie im allgemeinen; der 3. die assyro-chaldäische Chronologie; die Fortsetzung wird die ägyptische Chronologie usw. bringen. Die zweite Abhandlung beweist die Zuverlässigkeit der Lehre der scholastischen Philosophen vom sinnlichen Erkennen. Insbesondere heißt es (S. 396) vom Realismus des hl. Thomas und des Aristoteles: „Il est la seule doctrine qui explique parfaitement et sans en rien diminuer le double fait de la subjectivité de nos sensations et de notre tendance à les objectiver. On lui a reproché d'être une doctrine du passé. Mais, il est pire pour une mauvaise philosophie d'être le présent que pour une bonne d'être le passé. „C'est une tendance de notre esprit de croire, quand on est mécontent du présent, qu'il n'y a qu'à retourner en arrière.“ Et qui nous empêcherait d'y retourner, si les données nouvelles de l'observation scientifique nous y poussent d'elles-mêmes?“ Betreff des dritten Themas wird der status quaestionis dahin festgestellt (S. 251 f.): „Notre problème à nous peut se formuler de la sorte: Le monde, tel qu'il est, peut-il outre les notes qu'il possède en propre, recevoir en plus la note ‚d'être ab aeterno‘? Nous prenons la question de la possibilité du monde, en premier lieu dans son sens passif; en d'autres termes, y a-t-il un rapport possible entre les constitutifs du monde, tel qu'il existe, et les constitutifs de l'éternité? Quant au sens actif de la question, sens que l'on exprimerait ainsi: Dieu aurait-il pu créer le monde de toute éternité, nous n'y toucherons qu'indirectement et par voie de conséquence. . . . Ceci posé, nous nous demandons: Que faut-il penser de l'opinion qui nie la possibilité de l'existence du monde, ab aeterno?“ Die Antwort und zugleich der Plan der Ausführung wird sofort kurz gegeben: „Pour nous, la réponse à cette question ne peut être douteuse. La sentence qui nie la possibilité de l'existence du monde ab aeterno, est la plus commune, en même temps que la plus probable. Double affirmation que nous voudrions justifier dans ces pages.“ Den hl. Thomas kurzum als Gegner zu bezeichnen (S. 252), geht wohl nicht an. Sein Standpunkt ist ein ganz anderer, ein rein kritischer (dies. Jahrb. V. S. 135 ff. u. Forts.; Esser, O. Praed.: Die Lehre des hl. Thomas über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster, Aschendorff, 1895). Thetisch vertritt der Aquinate nicht die Möglichkeit einer ewigen Welterschöpfung. Er beschränkt sich darauf, die gegen eine solche Möglichkeit vorgebrachten Gründe auf ihre allseitige Stichhaltigkeit zu prüfen. Diese erscheinen ihm nicht durchaus unanfechtbar und zwingend. Er erklärt den Lehrsatz,

daß die Welt angefangen hat, schlechthin für einen Glaubensartikel. Er ist keineswegs ein Verteidiger der Möglichkeit einer ewigen Wertschöpfung. Im Gegenteil hält er den zeitlichen Anfang der Welt für wahrscheinlicher (a. a. O. S. 143 ff.). In der thetischen, oder positiven, oder direkten Behandlung unserer Frage gehen die Scholastiker weit auseinander. Gewiß ein handgreiflicher Beweis für die Richtigkeit der Behauptung des hl. Thomas, daß in dieser Frage weder auf der einen noch auf der anderen Seite demonstrative Beweise vorhanden sind. Wären solche vorhanden, dann wäre diese große Meinungsverschiedenheit unmöglich. Selbst der hl. Bonaventura (II. Sent. dist. 1. p. 1. a. 1. qu. 2.) gibt zu, Gott hätte die Welt von Ewigkeit aus einer ewigen Materie „*praesupposita aeternitate materiae*“ hervorbringen können (vgl. zu dieser Stelle: Bannez, in I. qu. 46. a. 2.; Hurtado, *Physica disp.* 16. sect. 2. § 7; dies. Jahrb. V. S. 376). Jedenfalls entspricht es nicht der Wahrheit, den hl. Bonaventura in Gegensatz zu stellen mit dem hl. Thomas und in diesem Sinne zu reden von einer *doctrine thomiste* und *bonaventuriste*. Übrigens wird auch (S. 353, Note [1]) zugestanden: „*Le Docteur Angélique ne nie pas qu'on puisse démontrer avec probabilité (ou avec une probabilité supérieure) l'impossibilité de la création éternelle du monde; seulement il dénie aux arguments une force péremptoirement démonstrative*“ (!!). Wir wünschten bei solchen Arbeiten mehr den Nachweis der Übereinstimmung dieser beiden innigsten Freunde in ihrer Lehre der Sache nach. — Die Arbeit: „*Prédestination éternelle de la Très Sainte Vierge*“ wurde auf dem internationalen Marianischen Kongreß (18.—21. Aug. 1902) zu Freiburg (Schweiz) vorgelesen. — Bei den „*Capucins de Paris . . .*“ sind nur jene besprochen, welche in Paris geboren sind oder gearbeitet haben im Laufe der Zeit.

P. J. a Leonissa O. M. Cap.

M. De Wulf, Professeur à l'Université de Louvain: **Histoire de la Philosophie Médiévale**, précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1900. VIII, 480.

Über die Philosophie des Mittelalters haben zuerst A. Stöckl und B. Hauréau zusammenfassende Werke herausgegeben. Seit 15 Jahren ist sehr viel neues Material veröffentlicht worden. Es war deshalb an der Zeit, das M. A. in einem neuen Werke zu behandeln, zumal da Überweg-Heinzes Grundriß mehr ein Repertorium als Geschichte ist. In der Einleitung gibt De Wulf seine Auffassung der Geschichte der Philosophie. Man muß die Systeme in ihrer geschichtlichen Umgebung (*milieu*) darstellen und ihre Abstammung (*filiation*) zeigen. Unter einem philosophischen System versteht er eine Verbindung von Lehren über alle oder mehrere Probleme, welche die Erklärung des Universums durch ihre letzten Ursachen darbietet. Die einander folgenden Perioden sind enge verbunden. Auch die sogenannten Reformatoren, wie Baco und Descartes, entlehnten dem mißachteten M. A. doch sehr viel. Als weitere Gesetze stellt De Wulf folgende auf: 1. Die Geschichte der Philosophie bewegt sich in Zyklen. Nach einer periodischen reichen Entfaltung beginnt die Reflexion wieder von vorne. Das alte Griechenland und das Abendland im M. A. bieten klassische Beispiele davon; etwas weniger, aber immerhin noch deutlich sind der indische und der moderne Zyklus. 2. In jedem Zyklus treten die Probleme in der nämlichen Reihenfolge auf; zuerst die kosmologischen, dann die metaphysischen und zuletzt die psychologischen. Logik und Ästhetik gehen neben der Metaphysik oder der Psychologie einher, je

nachdem sie mehr vom objektiven oder vom subjektiven Standpunkt behandelt werden. Die Ethik folgt der Entwicklung der Psychologie. Die Herrschaft der letzteren zeigt die Reife des menschlichen Geistes an. 3. Die herrschenden Gesichtspunkte wechseln je nach Rasse, Klima und Umgebung. Die indische Philosophie sucht mit leidenschaftlicher Hingebung das Eine und Einzige, der griechische Genius behandelt mit Vorliebe die Ausgleichung des Bleibenden und Veränderlichen, das M. A. erforscht die Berührungspunkte der Philosophie mit der geoffenbarten Religion. Die Neueren bevorzugen die Kriteriologie. Die genannten Zyklen ergeben die natürliche Einteilung der Geschichte der Philosophie.

Unter den Semiten sind die Araber am meisten hervorgetreten, aber sie verschwinden beinahe neben der Entwicklung, welche die Philosophie bei den Indogermanen erlangte. Endlich muß hervorgehoben werden, daß die Philosophie mehr als vielleicht jedes andere Gebiet des menschlichen Lebens von jener großen Tatsache beherrscht wird, welche die Menschheit in zwei Lager teilt, der Menschwerdung Jesu Christi.

Wir übergehen das erste Buch (bis S. 22), worin im Anschlusse an Deußen die indische und chinesische, sowie das zweite Buch (bis S. 128), worin die griechische Philosophie meist nach E. Zeller behandelt wird. Das dritte Buch enthält die Zeit der Väter (bis S. 147) und die Philosophie des M. A. De Wulf bezeichnet die Scholastik als eine umfassende Synthese, deren geordnete Entwicklung einen selbständigen Zyklus in der Geschichte des menschlichen Denkens bildet. Die Einheit des Systems erdrückt keineswegs die Originalität seiner Vertreter; aber trotz der persönlichen Unterschiede herrscht in einer großen Anzahl von Thesen Übereinstimmung. Die Scholastik ist in ihrer vollkommensten Form das Ergebnis eines einsichtigen und unabhängigen Eklektizismus. Scholastik und mittelalterliche Philosophie sind nicht dasselbe; es gab auch eine Antischolastik, eine byzantinische und arabische Philosophie.

Die erste Periode umfaßt das 9., 10., 11. und 12. Jahrhundert. Das Gebiet der Philosophie muß erst abgesteckt und die Lösungen langsam vorbereitet werden, bis die Hauptrichtung gefunden ist. Anselmus unternimmt als der erste den Bau eines Systemes. Er ist für die Wissenschaft, was Gregor VII. für die Organisation der Kirche war. Diese Periode zählt nur einen Antischolastiker, Johannes Scotus Erigena.

Die Frage der Allgemeinbegriffe wird zwar eifrig erörtert, sie bildet aber nicht den ganzen Inhalt der damaligen Philosophie, wie Hauréau glaubte. Abälard nennt den übertriebenen Realismus *antiqua doctrina*, während deren Gegner *moderni* heißen. Diese sind zwar Antirealisten, aber keine Nominalisten, denn solche gab es nicht im M. A. Weder Roscelin noch Occam haben die Allgemeinbegriffe geleugnet. Der übertriebene Realismus hat die Ausbildung der Metaphysik mächtig gefördert; der Antirealismus wurde notwendigerweise auf das Gebiet der Psychologie hinübergeleitet. Ersterer wird im 12. Jahrhundert durch Abälard, den Gründer der scholastischen Methode, überwunden, dessen Lösung als die letzte Vorstufe zur thomistischen bezeichnet werden muß.

Die zweite Periode umfaßt nur das 13. Jahrhundert. Die Scholastik ist peripatetisch, aber in zwei Formen, einer älteren, die noch mehr das Gepräge des Augustinismus trägt, und einer jüngeren, die den Kampf mit ersterer aufnimmt. Man darf aber die ältere nicht einfach als Augustinismus bezeichnen. Der große Kirchenlehrer hat einige Lehren, und man schrieb ihm noch andere zu, die dem Geiste der peripatetischen Schule weniger entsprechen. Aber weder hielt die ältere Schule alle jene Lehren

fest, noch folgte die jüngere in allem Aristoteles. Zu S. 241 sei hier bemerkt, daß nach Guttman (Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur. Breslau 1902. S. 54, 44) der Liber de causis den Juden Avendavid, auch Johannes Avendehut oder Avendaut, oder Johannes Hispalensis, welcher häufig als Übersetzer und Mitarbeiter des Dominikus Gundisalvi genannt wird, zum Verfasser hat. Nach Steinschneiders Mitteilungen ist die handschriftlich in der Bodlejana befindliche *Metaphysica Avendauth* nichts anderes als der Liber de causis. Auch Albertus M. nennt als Verfasser einen Juden David.

De Wulf gibt mit der Darlegung des Systemes Albert d. Gr. und des hl. Thomas auch jene der Scholastik überhaupt, und mit vollem Rechte. Eine Schule kann man am besten in ihrem Gründer oder in ihrem vollkommensten Typus darstellen; das ist aber der hl. Thomas. Von dessen Neuerungen sind die wichtigsten: an Stelle der Mehrheit der Formen setzt er die strikte Einheit, an Stelle der rationes seminales die passive Entwicklung der Materie, an Stelle der hylemorphischen Zusammensetzung der Geister die formae subsistentes, an Stelle der augustinischen Theorie der Identität der Seele und ihrer Kräfte den realen Unterschied. Neben Thomas steht Bonaventura, Mystiker und spekulatives Genie zugleich. In der Philosophie setzt er die Überlieferungen der alten Franziskanerschule fort, aber er ist Peripatetiker im scholastischen Sinne des Wortes. Wie groß auch der Ruhm des englischen Lehrers war, seine Gedanken fanden nicht allgemeine Anerkennung, sondern bei seinen Lebzeiten und später wurden dieselben bekämpft. Wir können darauf nicht eingehen. Nur die Lehre des J. P. Olivi sei erwähnt: die Prinzipien des dreifachen Lebens im Menschen sind drei verschiedene Wesensformen, die in einer geistigen Materie wurzeln und zusammen die menschliche Seele ausmachen. Dasselbe lehrten zwar auch andere. Seine Neuerung bestand darin, daß die forma intellectiva nicht direkt den Körper informiere. Ihre Vereinigung mit dem Leibe sei zwar eine substantielle, aber keine formelle. Duns Scotus gab den Studien im Minoritenorden eine neue Richtung, er begründete eine neue Art des Peripatetismus, der jedoch nur eine Nüancierung der Scholastik war. Die Antischolastik des 13. Jahrhunderts ist durch den Averrhoismus vertreten. Hier findet man die Geschichte Sigers von Brabant, dessen Name zwar in Dantes göttlicher Komödie vorkommt, von dem aber bis in die neueste Zeit fast nichts bekannt war.

Die dritte Periode (1300—1450) ist die Zeit des Verfalles. Der Schulbetrieb breitete sich aus, aber man vermochte die erreichte Höhe nicht zu übersteigen, ja nicht einmal zu behaupten. Später wurden sogar Grundgedanken des Systemes preisgegeben oder einfach vergessen, während man sich gewissen dialektischen Spitzfindigkeiten hingab. Auch Methode und Sprache entfernten sich von der Schlichtheit des 13. Jahrhunderts. Die Hauptschuld trifft den Scotismus und Terminismus (so nennt De Wulf die Lehre Occams). Letzterer ist eine Reaktion gegen den scotistischen Formalismus, dem er indessen manche Züge entlehnte, so die skeptische Richtung. Der Kreis der durch die Vernunft beweisbaren Wahrheiten wurde immer enger. Occam wird jedoch gegen die Anklage des Idealismus verteidigt. De Wulf will sogar, daß derselbe die Entstehung unserer Erkenntnisse nicht anders als Thomas auffasse, weil er eine äußere Einwirkung auf den Verstand zuläßt. Rez. möchte hier die Bemerkung einschalten, daß eine größere Anzahl von Terministen sich in der Volkswirtschaftslehre rühmende Erwähnung verdient haben, so Nikolaus Oresmius, Heinrich von Hessen, Buridanus, Gerson, Gabriel Biel. Siehe Brants, *Les théories économiques aux XIII^e et XIV^e siècles.* pag. 19—21.

Die vierte Periode, welche sich von der Mitte des 14. bis zum 17. Jahrhundert erstreckt, ist die Zeit des Umsturzes und der Bildung der neuen Gesellschaften. Aber auch diese sind eine Fortsetzung der Vergangenheit, und dies gilt nicht minder von der philosophischen Bewegung. Es tobt zwar der Kampf gegen die Scholastik, jedoch aus Mangel an synthetischer Einheit konnte kein System jener Zeit dauernde Spuren hinterlassen. Es traten philologische Wiedergeburten der alten Systeme auf: Pythagoreismus, Platonismus, Aristotelismus, dessen Anhänger sich in Alexandristen und Averrhoisten teilten, Stoizismus und Atomismus. Zu den Aristotelikern gehört auch der mit Galilei befreundete Cäsar Cremonini, der, wie man erzählt, nicht wagte durch ein Fernrohr zu sehen, um nicht den Irrtum Aristoteles' erkennen zu müssen. Eine Reihe von Philosophen, die man der Mehrzahl nach sonst auch zu den Platonikern rechnet, faßt De Wulf unter der Benennung Naturalisten zusammen: Theophrastus Paracelsus, Cardanus, Telesius, Patritius, Giordano Bruno, Campanella. Die Scholastik dieser Periode beging zwei Fehler, sie beachtete die zeitgenössische Philosophie nicht und hielt sich vom Fortschritt der Wissenschaften fern. Die Theologie nahm entschlossen den Kampf gegen die Neuerer auf; die Philosophie fand aber nicht den nötigen Spielraum. In Spanien war Salamanca die Wiege des Neuthomismus, welcher in den Schulen die Sentenzen des Lombardus durch die Summa theologica des heil. Thomas ersetzte. Aber der Einfluß dieser Schule war vorübergehend; er drang kaum über die Pyrenäen hinaus. Die Entdeckungen des 17. Jahrhunderts zerstörten das astronomische Weltbild Aristoteles'. Dasselbe gehörte freilich nicht zum Wesen des Systems; aber da man sich fürchtete, auch nur einen geringen Teil preiszugeben, so verfiel die Schule der allgemeinen Geringschätzung und bot der neueren Philosophie, welche den Tatsachen mehr Rechnung trug, Gelegenheit, sich die Sympathien zu erwerben. Das war aber die Schuld der Personen, nicht der Ideen. Mit diesem Gedanken, der das Löwener Programm enthält, schließt das schöne Werk. Es wird sich neben Willmanns Geschichte des Idealismus auch in Deutschland Freunde erwerben. Letztere hat noch mehr die Eigenschaft, die auch De Wulf sich vorsetzte, nur die Ableitung der Ideen darzustellen und auf biographische und bibliographische Vollständigkeit zu verzichten. Man wird indessen dankbar annehmen, was der belgische Autor diesbezüglich bietet. Wir müssen noch lobend die Verfolgung einzelner Begriffe, wie der *rationes seminales* und der *species intentionales* durch die ganze Geschichte hervorheben, sowie die herrliche und wahrheitsgetreue Charakteristik des thomistischen Systems.

Linz.

Dr. Ignaz Wild.

Otto Willmann: Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung. 3. verbesserte Auflage. 2 Bände, gr. 8^o. (XVI u. 435, XXIII u. 605 S.) Braunschweig, Friedr. Vieweg und Sohn, 1903. 14 Mk., geb. 18 Mk.

Willmanns Didaktik, deren erster Band 1882, deren zweiter 1888 erschien, hat im Jahre 1894 eine zweite Auflage erlebt und liegt heute bereits in dritter Auflage vor. Das Werk ist auch in der neuesten Auflage im wesentlichen das gleiche geblieben. Im einzelnen ist manches hinzugefügt, erläutert, verbessert, umgestaltet worden.

Daß es im wesentlichen sich gleich bleiben durfte, ist ein Zeichen seiner Vorzüglichkeit, ein Zeichen der Tatsache, daß in ihm der festgewordene

Niederschlag jahrzehntelanger Geistesarbeit uns geboten wird. So schwer errungene und festgegründete Resultate der Forschung haben eben mehr Stabilität als Tagesmeinungen, die in stetem Wechsel sich ablösen.

Daß aber im einzelnen vieles geändert und gebessert wurde, das zeigt uns den Verfasser als Meister, der nicht rastet noch rostet. Wie frisch Willmann immer am Werke ist, das ersieht man auch aus der Fülle von Einzelpublikationen, die er in den letzten Jahren veröffentlicht hat und die er in den beiden Vorworten zur dritten Auflage (I. Band, S. IX u. II. Band, S. VIII f.) anführt. Was jene Einzeluntersuchungen an neuen Früchten ergaben, ist sorgfältig in das Hauptwerk eingearbeitet und eingefügt worden.

Gerne hätte der gefertigte Referent seine Anzeige der „Didaktik“ zu einer Inhaltsübersicht ausgeweitet, wie sie O. Frick in den „Lehrproben und Lehrgängen“ (23. Heft, März 1890, S. 15—83) geboten hat. Doch dabei müßten die Grenzen, die man einer Anzeige zu stecken pflegt, bedeutend überschritten werden.

So bleibt denn nichts übrig, als alle jene, welche dem Bildungswesen und Bildungserwerbe Interesse entgegenbringen und Willmanns „Didaktik“ noch nicht kennen, aufzurufen zur Lektüre und zum Studium dieses geradezu epochemachenden Werkes, das das Problem der Bildung historisch und systematisch zugleich, nach seiner individualen und nach seiner sozialen Seite behandelt. Es ist keine kleine Aufgabe, dieses Werk von über 1000 Seiten durchzuarbeiten, eine lohnende Aufgabe ist es auf jeden Fall.

Wien.

Prof. Dr. Seydl.

