Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 23 (1909)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Dr. E. Meumann.* **Einführung in die Ästhetik der Gegenwart.** Leipzig, Quelle und Meyer 1908. kl. 8⁰. 151 S.

Das Bändchen will mit den Ästhetikern der Gegenwart und den Resultaten ihrer Arbeit in einem Überblick vertraut machen; ein folgendes Bändchen soll dann „das System der Ästhetik" auf Grundlage der empirischen Forschung der Gegenwart zur Darstellung bringen. Der Verf. geht im einzelnen die Ansichten der verschiedenen Ästhetiker durch. Wohl an jedem findet er zu tadeln und zu loben; daher er auch die Aufgabe des Systems der Ästhetik darin erblickt, die wahren Momente aus den verschiedenen Meinungen herauszuschälen. Verfehlt ist jedenfalls die Kritik, welche Meumann an der hergebrachten Ansicht übt, die Kunst sei Nachahmung der Natur. „Die älteste und zugleich verfehlteste Theorie (über das künstlerische Schaffen) ist die Nachahmungstheorie." Das Wort Nachahmung bedeute das Nachmachen der Gebärden und des Mienenspieles eines anderen Menschen mit Mienen und Gebärden; der Ausdruck treffe höchstens für die schauspielerische Kunst zu. Dann sei das echte Kunstwerk nie ein bloßes Abbild der Natur, sondern auch seinem Effekt nach eine schöpferische Neugestaltung der Wirklichkeit. Der Begriff der Nachahmung verkenne die wesentlichste Eigenschaft des künstlerischen Darstellers: seine neugestaltende, schöpferische, kombinatorische und originelle Seite. Vgl. S. 96 ff. Diese Auslassungen sind einerseits eine Wortklauberei, anderseits unterschieben sie den Alten die Ansicht des modernen krassen Realismus, von welchem diese weit entfernt waren.

Hätte Meumann den Begriff des Schönen metaphysisch schärfer und tiefer erfaßt, so würde seine Schrift jedenfalls an Klarheit und Gründlichkeit viel gewonnen haben. Der Verf. ist im Irrtum, wenn er meint, daß, wenn es überhaupt eine Metaphysik des Schönen gebe, diese sich nur auf dem Unterbau empirisch psychologischer Detailuntersuchung erheben könne. Wohl muß jede metaphysische Spekulation einen empirischen Untergrund haben, aber es genügt zur metaphysischen Bestimmung des Begriffes vom Schönen die ganz gewöhnliche, einfache Erfahrung ohne weitere wissenschaftliche Detailuntersuchung. Aus ihr kommt man, wie zum Begriff des Guten, so auch zu dem des Schönen: Das Schöne ist das dem Erkennen rein objektiv entsprechende. Freilich ist nun wahr, daß wir im Detail nicht a priori angeben können, was für unsere Erkenntnisfähigkeiten entsprechend ist. Dies müssen wir aus der Erfahrung entnehmen, und hier eröffnet sich, soweit die Sache nicht an sich gleich ohne weiteres klar ist, ein Gebiet für die empirische Psychologie. Ihre Aufgabe ist es zusammenzustellen, welche Verhältnisse von Linien, Farben usw. gefallen, und die allgemeinen Gesetze ausfindig zu machen, nach denen im Besonderen die Dinge uns gefallen.

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

2. *Tilmann Pesch S. I.* **Die großen Welträtsel.** Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten. 3. verbesserte Aufl. I. Bd. Philosophische

Naturerklärung. XXIII u. 781 S. II. (Schluß-) Bd. Naturphilosophische Weltauffassung. XII u. 592. S. Freiburg, Herder 1907.

Die dritte Auflage der Welträtsel erscheint sieben Jahre nach dem Tode des Verfassers. Der Verf. „der Welträtsel", P. T. Pesch, war ein entschiedener Vertreter der aristotelisch-scholastischen Weltanschauung, der es vorzüglich verstand, die großen Wahrheiten der peripatetischen Philosophie in Beziehung zu bringen zu den modernen Problemen und zu verwerten im Kampfe mit der ungläubigen Philosophie. Insbesondere entwickelte er die Grundsätze der alten Naturphilosophie in einer den Fortschritten der Naturwissenschaften entsprechenden Weise. Dem Rezensenten ist P. Peschs Philosophia naturalis, von welcher „die Welträtsel" eine mehr allgemein verständliche Darstellung sind, diesbezüglich ein Führer gewesen.

Bedeutende Veränderungen haben „die Welträtsel" durch diese Neuauflage nicht erfahren. Der Herausgeber hat mehr die naturwissenschaftlichen als die philosophischen Novitäten berücksichtigt. Im Anschluß an P. Wasmann wird eine Entwicklung als Umbildung der Species im Reiche der Lebewesen für zulässig erklärt, mit Recht aber die Vielstämmigkeit dieser Entwicklung betont. Daß die Tatsache der substanziellen Veränderungen im chemischen Prozeß als zweifelhaft dasgestellt wird, erscheint als wenig folgerichtig, nachdem nun einmal schon die Anwendung der mechanischen Naturauffassung auch nur auf die anorganische Natur abgelehnt worden. Der Grund, daß bezüglich der Eigenschaften nur ein gradueller Unterschied bestehe zwischen den Elementen und den aus diesen entstandenen Verbindungen, ist wohl nicht durchschlagend. Die abrupten Typen der chemischen Verbindungen und die strenge Gesetzmäßigkeit, nach welcher sie stattfinden, geben Zeugnis einer neuen substantiellen Gestaltung.

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

3. *Georg Simmel.* **Die Religion.** (Die Gesellschaft, Sammlung sozialpsychologischer Monographien, herausgeg. von Martin Buber. Bd. II.) Frankfurt a. M., Literarische Anstalt. 8⁰. 79 S.

Das Problem der Religion scheint manchen Denkern zahlreiche Widersprüche mit anderen Problemen zu enthalten. Als z. B. das Problem der Wechselwirkung körperlichen und geistigen Daseins die Denker zu beunruhigen begann, löste Spinoza die in demselben enthaltenen Widersprüche so auf, daß die Ausdehnung auf der einen Seite, die Bewußtheit auf der andern das ganze Dasein je in ihrer Sprache ausdrückt; sie vertrugen sich, sobald sie nicht mehr als relative Elemente aufgefaßt wurden, sondern jedes die Totalität der Welt für sich beanspruchte und auf seine Art lückenlos darstellte. Simmel hofft nun, daß diese Entwicklung ebenso aus gewissen theoretischen Schwierigkeiten der Religion heraushelfen wird, wie sie schon den Konflikten des realen religiösen Lebens oft zur Auflösung geworden ist.

Nach Simmel ist die Wirklichkeit keineswegs die Welt schlechthin, sondern nur eine, neben der die Welt der Kunst wie die der Religion stehen, aus dem gleichen Material nach anderen Formen, von anderen Voraussetzungen aus zusammengebracht (S. 9). Erst wenn man das eingesehen hat, daß nämlich die Religion eine Totalität des Weltbildes ist, koordiniert sie an anderen theoretischen oder praktischen Totalitäten, gewinnt sie,

und mit ihr diese anderen Systeme des Lebens, die Ungestörtheit inneren Zusammenhanges (S. 11). Die Transponierung in die religiöse Tonart tritt vor allem an drei Segmenten des Lebenskreises hervor: am Verhalten des Menschen zur äußeren Natur, zum Schicksal, zur umgebenden Menschenwelt. Das letztere zu entwickeln ist die Hauptaufgabe, die sich Simmel in der vorliegenden Studie stellt. Simmel betont, „daß die religiöse Färbung nicht von einer geglaubten transzendenten Macht auf das Erleben ausstrahlt, sondern eine besondere Qualität des Gefühles selber ist, eine Konzentration oder ein Schwung, eine Weihe oder eine Zerknirschung, die in sich religiös ist; jenen Gegenstand der Religion erzeugt sie als ihre Objektivation oder ihr Gegenbild, wie die Sinnesempfindung ihr Objekt das ihr doch gegenübersteht, aus sich entläßt" (S. 16). Das ist nun freilich eine bloße Behauptung, für die der Verf. auch nicht den Schatten eines Beweises beibringt. Die anthropomorphistische oder projektionistische Theorie der Religion und des Gottesglaubens wird zwar von manchen Religionsphilosophen vertreten, widerspricht aber sowohl der Religionsgeschichte der Menschheit als auch der Erfahrung im allgemeinen und dem wissenschaftlichen Denken. Einen Beweis können wir auch in dem Satze nicht entdecken, den der Verf. S. 17 aufstellt: „Wie nicht die Erkenntnis die Kausalität schafft, sondern die Kausalität die Erkenntnis, so nicht die Religion die Religiosität, sondern die Religiosität die Religion." Dieser Satz, der in seiner antithetischen Form für geistreich gelten soll, birgt geradezu ein ganzes Nest von Ungenauigkeiten, Unklarheiten und Irrtümern, abgesehen davon, daß der Verf. nicht sagt, was er eigentlich unter Religiosität und was er unter Religion versteht. Und wenn im folgenden Simmel die Religion (oder vielleicht Religiosität?) aus verschiedenen sozialen Verhältnissen ableiten will, aus der Beziehung des pietätvollen Kindes zu seinen Eltern, des enthusiastischen Patrioten zu seinem Vaterlande oder des ebenso gestimmten Kosmopoliten zur Menschheit; aus der Beziehung des Arbeiters zu seiner sich emporringenden Klasse oder des adelsstolzen Feudalen zu seinem Stande; aus der Beziehung des Unterworfenen zu seinem Beherrscher oder des rechten Soldaten zu seiner Armee u. dgl. m., so sind das ebenfalls leere und in ihrem dogmatischen Gewande geradezu lächerliche Behauptungen. Selbst das noch unentwickelte Kind wird nie die Liebe und Hochachtung gegen die Eltern mit dem religiösen Verhältnis zu Gott verwechseln. Überhaupt leidet die Arbeit viel zu sehr an Unklarheit der Begriffe, an einem Mangel an Kritizismus und strenger wissenschaftlicher Methode, als daß sie als ein positiver Beitrag zur Lösung des Religionsproblems gelten könnte. So ist z. B. der Satz S. 40: „Da nun aber Gott der Seele nicht empirisch gegeben ist, da er ihr nicht als ein differenziertes Einzelwesen gegenübertritt, so ist er das reine Produkt der Liebesenergie überhaupt" geradezu ein logisches Monstrum. Wie folgt denn daraus, daß Gott der Seele nicht empirisch gegeben ist, daß er das reine Produkt der Liebesenergie überhaupt sein soll? Ist der Äther vielleicht deswegen, weil er uns nicht empirisch gegeben ist, das Produkt der Ätherenergie oder meinetwegen der Vernunftenergie überhaupt oder sonst einer subjektiven, im Menschen gelegenen Energie? Und was ist dann diese „Liebesenergie überhaupt"? Der Verf. scheint der Ansicht zu huldigen, das Verständnis der Religion könne nur aus Elementen heraus gewonnen werden, die für sich noch nicht Religion sind (S. 79). Es ist derselbe salto mortale der Logik, mit dem man die Vernunft aus der Unvernunft, das Bewußtsein aus dem Unbewußten, das Leben aus der anorganischen Materie, und allgemein das Sein aus dem Nichtsein erklären will.

Krakau. Friedrich Klimke S. I.

4. **Systematische Philosophie.** Von ***W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt, W. Ostwald, H. Ebbinghaus, R. Eucken, Fr. Paulsen, W. Münch, Th. Lipps.*** (Aus: Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, herausgegeben von Paul Hinneberg. Teil I, Abteilung VI.) Berlin u. Leipzig, Teubner 1907. Lex. 8⁰. 432 S.

Nicht nur die wissenschaftliche, sondern auch die rein philosophische Arbeit hat in der Gegenwart eine so ungeheuere Ausdehnung gewonnen, die philosophischen Einzelgebiete und Spezialprobleme sind so zahlreich, die verschiedenen Theorien in denselben so unübersehbar geworden, daß es heute für den Gelehrten, geschweige denn für den Laien, immer schwieriger, ja geradezu unmöglich ist, sich auf allen Gebieten auch nur einigermaßen zu orientieren. Aus dieser Lage ist das Bedürfnis immer dringender geworden, die Ergebnisse der modernen Forschung in kurzer und prägnanter Form zusammenzufassen und so dem größeren Publikum leichter zugänglich zu machen. In der Tat haben wir bereits eine ganze Reihe vorzüglicher Sammlungen, welche auf möglichst geringem Raume eine streng sachliche Darstellung der einzelnen Wissensgebiete, ihrer Hypothesen, Theorien, Methoden und Ergebnisse bieten. Was die Philosophie anlangt, so sind in den letzten Jahren zahlreiche und vorzügliche Arbeiten erschienen, so z. B. die Einleitung in die Philosophie von Cornelius, Eisler, O. Flügel, Jerusalem, Külpe, Paulsen, Riehl, Strumpell, Wundt; die Lehrbücher der Philosophie von Hagemann, Gutberlet, Lehmen, Steuer u. a.; Windelband, Die Philosophie des 20. Jahrhunderts; L. Stein, Philosophische Strömungen der Gegenwart; Abel Rey, La philosophie moderne sowie desselben: Les sciences philosophiques, leur état actuel; Emilio Morselli, Introduzione alla filosofia moderna u. a. m.

Unter diesen Arbeiten nimmt der vorliegende Band der „Kultur der Gegenwart“ eine hervorragende Stellung ein, nicht nur wegen des ausgezeichneten Rufes der Mitarbeiter, sondern auch wegen der Art und Weise der Behandlung der einzelnen Gegenstände. Da es sich hier nicht um eine geschichtliche Übersicht der modernen Philosophie, sondern um die Darstellung der systematischen Philosophie in ihren Hauptgebieten handelt, sind die einzelnen Fächer von ihren bedeutendsten Vertretern in der Gegenwart einer Bearbeitung unterzogen. Man kann in der Tat die Wahl der einzelnen Mitarbeiter für die verschiedenen Fächer eine sehr glückliche nennen, da schon auf diese Weise ein guter Einblick in die gegenwärtige Lage der Philosophie gewonnen wird. Zunächst gibt Wilhelm Dilthey eine tiefgründige Untersuchung über das Wesen der Philosophie. Alsdann werden die einzelnen Gebiete bearbeitet, u. a. die Logik und Erkenntnistheorie von Alois Riehl, die Metaphysik von Wilhelm Wundt, die Naturphilosophie von Wilhelm Ostwald, die Psychologie von Herm. Ebbinghaus, die Philosophie der Geschichte von Rudolf Eucken, die Ethik von Friedrich Paulsen, die Pädagogik von Wilhelm Münch und die Ästhetik von Theodor Lipps. Am Schlusse behandelt Friedrich Paulsen, noch die Zukunftsaufgaben der Philosophie. Es ist allerdings eine andere Frage, ob diese Einteilung vollständig ist; so hätten gewiß noch Religionsphilosophie, Rechtsphilosophie, Kulturphilosophie und Philosophie der Geschichte der Philosophie behandelt werden können.

Auf eine eingehende Darstellung und Kritik der einzelnen Arbeiten müssen wir an dieser Stelle verzichten, einmal, weil dies schon in

verschiedenen Zeitschriften des In- und Auslandes geschehen ist, andermal, weil die Autoren aus ihren Hauptwerken zu bekannt sind, als daß hier auf ihre eigentümliche Weltanschauung hingewiesen werden müßte. Wer sie nicht kennt, wird sich allerdings aus dem vorliegenden Bande einen ganz guten Begriff von ihnen bilden können, aber immerhin genötigt sein, zum Zwecke genauerer Kenntnis auf ihre Hauptwerke zurückgreifen. Nur einige allgemeine Bemerkungen seien uns gestattet.

Man würde in einem gewaltigen Irrtume befangen sein, wenn man glauben wollte, der vorliegende Band gebe wirklich eine auch nur in den Hauptumrissen erschöpfende Darstellung der systematischen Philosophie. Denn abgesehen davon, daß mit gleichem Rechte noch einige andere Gebiete behandelt werden könnten, die wir oben flüchtig erwähnt haben, muß vor allem darauf mit allem Nachdruck hingewiesen werden, daß mit der Person des Verfassers immer nur eine ganz bestimmte Richtung in dem betreffenden Gebiete zur Sprache kommt. Wenn z. B. die Metaphysik nicht Wilhelm Wundt, sondern etwa Paul Deussen, Eduard von Hartmann oder Heymans bearbeitet hätten, so würden wir einen ganz anderen Begriff von der Metaphysik gewinnen. Das gleiche gilt von der Naturphilosophie, Ethik, Psychologie usw. Man stelle nur Wilhelm Ostwald einen Ernst Haeckel oder Johannes Reinke, Ebbinghaus einen Johannes Rehmke, Joseph Geyser oder Friedrich Jodl, Paulsens Ethik einen Wentscher oder Cathrein gegenüber, und man wird sich sofort überzeugen, welch tiefgreifende Unterschiede mit diesen Namen ausgesprochen sind. Und hierin liegt das Einseitige, das mit der Bestimmung der Aufgabe, wie sie in diesem Bande gegeben wird, notwendig verknüpft ist. Dazu kommt noch, daß die einzelnen Mitarbeiter ihren Gegenstand nicht in gleicher Weise behandeln. Die einen, wie W. Ostwald, fassen das Thema individuell von ihrem persönlichen Standpunkte aus, andere, wie W. Wundt, mehr historisch, andere wieder, wie A. Riehl, mehr objektiv-systematisch. Ich glaube, zur Darstellung der Kultur der Gegenwart dürfte die letztere Art, verbunden mit historischen Ausblicken in die Gegenwart und Vergangenheit, am entsprechendsten sein. Ostwalds Arbeit über die Naturphilosophie z. B. gibt uns absolut keinen Einblick in die Naturphilosophie der Gegenwart, sondern nur in seine eigene Naturphilosophie.

Wenn wir noch die einzelnen Abhandlungen so nehmen, wie sie vorliegen, so müssen wir die wahre Meisterschaft voll und ganz anerkennen, die sich in ihrer Abfassung kund gibt. Die Art der Durchführung, die Behandlung des Gegenstandes, die Hervorhebung des Wichtigen und Wesentlichen, die Nüchternheit und Reife des Urteils, das Fernhalten alles Gelehrten, Schulmäßigen und Pedantischen, die Klarheit und selbst in den untergeordneten Satzteilen sich gleichmäßig kundtuende Sorgfalt des sprachlichen Ausdrucks: dies alles drückt den einzelnen Abhandlungen den Stempel des Klassizismus auf. So nimmt die „Systematische Philosophie" einen würdigen Platz unter den anderen Bänden der Sammlung ein.

Krakau. Friedrich Klimke S. I.

5. *P. Gillet.* L'éducation du caractère. Nouvelle édition. Paris, Desclée 1909. 8⁰. XII u. 296 S.

P. Gillet gibt in diesem beachtenswerten Buche, welches eine Widergabe von an der Löwener Universität gehaltenen Vorträgen über Charakterbildung ist, einen sehr guten Einblick in die Geisteswerkstätte des jungen Mannes, vor allem des Universitätsstudenten, aus der nach jahrelanger, mühevoller und systematischer Arbeit ein einheitlicher, ausgebildeter und

starker Charakter hervorgehen soll. Es ist bereits manches treffliche Buch über Bildung des Willens und Charakters in den letzten Jahrzehnten erschienen; was jedoch dem vorliegenden vor den anderen einen Vorzug gibt, das ist seine Vollständigkeit. P. Gillet beschränkt sich nicht auf die experimentell-psychologischen Methoden noch auf den rein natürlichen Standpunkt, sondern zieht auch eine reiche Lebenserfahrung und besonders das übernatürliche Leben mit seinen Gnadenmitteln heran. Wenn er von Charakterbildung spricht, so versteht er darunter nicht nur die Erziehung zum ganzen Menschen, sondern vor allem die Erziehung zum vollen, ganzen Christen. Denn wer ein ganzer Christ ist, der ist auch ein ganzer Mensch. Dabei enthält das Buch eine Reihe vorzüglicher Partien, die demselben den Reiz der Originalität und den Zauber einer tiefen Seelen- und Lebenserfahrung verleihen. So sind, um nur zwei Beispiele herauszugreifen, die Ausführungen über die äußere und innere Erfahrung S. 49—54, und die über wahren und falschen Egoismus S. 167 vorzüglich und ungemein lebenswahr. Möge das Buch auch in Deutschland unter der akademischen Jugend und in pädagogischen Kreisen viele Freunde finden.

Krakau. Friedrich Klimke S. I.

6. *Prof. Dr. Jos. A. Endres.* Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im Abendlande. Kempten, Kösel 1908.

Die Hist.-polit. Blätter (143.[3]) bringen einen Artikel „von Dr. Georg Freiherr von Hertling: Aus dem Geistesleben des Mittelalters". Zuerst ein Lob Ehrhards. Zum Schluß: „Auf den spekulativen Inhalt der mittelalterlichen Theologie einzugehen, lag kein Anlaß vor, ebensowenig auf die scholastische Philosophie. Mit ihr haben sich in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Einzeluntersuchungen beschäftigt, und es war an der Zeit, die Ergebnisse derselben zusammenzufassen und mit ihrer Hilfe ein berichtigtes und vervollständigtes Gesamtbild zu entwerfen. Professor Endres in Regensburg, der sich durch eine Reihe von Arbeiten auf diesem Gebiete vorteilhaft bekannt gemacht hat, ist nunmehr dieser Aufgabe nachgekommen. Seine Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande ist nicht etwa eine bloße Kompilation, sondern eine originale Leistung, welche auf jeder Seite die Vertrautheit des Verfassers mit dem gegenwärtigen Stande der Forschung und Selbständigkeit des Urteils verrät."

Spielte bei diesen Worten, mit kluger Vorsicht gewählt, z. B. „nicht etwa eine bloße Kompilation, sondern eine originale Leistung" vielleicht ein kleines Lächeln um die Mundwinkel des gewandten Hofmannes und feinen Diplomaten? Warum ich das meine?

Endres fängt nämlich an S. 1: „Die alte Kultur des Abendlandes war unter den Fluten der Völkerwanderung begraben worden. Nicht nur das heidnische Geistesleben erlosch mit den dahinsterbenden alten Kulturvölkern, auch alle die blühenden Schulen in Asien, Afrika und Europa, in denen die alten Völker, mit dem neuen Pfropfreis des Evangeliums gleichsam[1] okuliert, ihre glänzenden Geistesgaben noch einmal hatten aufleben lassen, schlossen sich und verfielen. Keine von ihnen hatte eine unmittelbare Fortsetzung im Mittelalter gefunden. Wohl reichen die Wurzeln klösterlichen Lebens, das in späteren Jahrhunderten erst seine

[1] Von mir gesperrt. Dieses ist immer der Fall, wenn nicht gesagt wird: vom Autor gesperrt.

volle Entfaltung erfahren (?), noch in die Zeit der „Väter", zurück — wer denkt hier nicht vor allem an den hl. Benedikt —, aber keine der geistesgewaltigen Größen der Patristik, auch nicht der hl. Augustinus, so sehr seine Lehre als ein tatsächlicher Kristallisationskern und Einheitspunkt der Folgezeit sich erwies, vermochte sein geistiges Erbe einer ununterbrochenen Abfolge von Schülern zu vermachen.

In nationaler, sozialer und allgemein kultureller Beziehung war sonach das Mittelalter darauf angewiesen gleichsam von vorn zu beginnen, neu anzufangen.

Diese Tatsache macht sich wie im gesamten Geistesleben der nunmehr in die Geschichte eingetretenen Völker, so insbesondere auch in der Philosophie geltend.

Die alte Philosophie steht in ihrer Gesamterscheinung als das Werk intensivster und umfassendster Geistesarbeit als ein unvergleichliches Monument edelsten Erkenntnisstrebens vor uns. Die Frühzeit des Mittelalters mutet uns an, als wäre der kühne Gedankenflug Platos ins Reich der Ideen nie geschehen, als hätte nie ein Aristoteles sein ebenso weit ausgedehntes, wie tief gründendes Wissen geschaffen."

Hertling referiert: „Das zweite Moment ist die Anlehnung an das aus dem Altertum überlieferte Material . . . Der altchristlich-lateinische Faktor übermittelte den jugendlichen Völkern nicht nur das Christentum, sondern auch das, was von den Errungenschaften der untergegangenen Kulturperiode die Stürme der Völkerwanderung überdauert hatte. Das gilt nicht nur von den Werken der Kirchenväter, in die in jener frühen Periode geistliche Ausbildung gelangt war, sondern auch von der profanen Literatur . . . Für den schulmäßigen Unterricht in der Dialektik aber bildete ein enger Kreis von Schriften die feste Grundlage Marianus Capella, Marius Viktorinus und vor allem Boethius, durch welchen das frühe Mittelalter wenigstens einen Teil der aristotelischen Logik kennen lernte."

Ist die Schreibweise: „Marianus" statt Martianus oder Marcianus, — „Willibald" statt Wibald ein Schreib- oder Druckfehler, oder vielleicht wieder eine auf gründlichen Quellenstudien beruhende Umtaufe dieser alten Herren, wie man z. B. nicht mehr: Scotus Erigena, sondern: „Skottus Eriugena" schreiben will?

Freiherr von Hertling zitiert aus Endres: „Die Philosophie des Mittelalters ist, was nur ungenügende Einsicht in ihr Wesen bestreiten konnte, eigentliche Philosophie, d. i. ein auf die prinzipiellsten Probleme alles Denkens und Seins, [und] der von Gesetzen beherrschten praktischen Betätigung gerichtetes Erkenntnisstreben. In ihr ringt nicht minder als im Altertum und in der Neuzeit die menschliche Vernunft nach einer Erklärung und einem Verständnis jenes rätselvollen Universums, als dessen lebendiges Glied der Mensch sich fühlt."

Auf diese „rätselvollen" Worte läßt Hertling dieses folgen: „In dem Bewußtsein der christlichen Denker aber bildete der Glaube an einen persönlichen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, Ausgang und Ziel aller Weltwirklichkeit, Quelle und Maßstab jedes Wertes, den festen Hintergrund, von dem sie gar nicht absehen konnten und in den sich ganz von selbst hineinziehen mußte, was ernste Forschung oder grüblerischer Sinn über die Zusammenhänge der Dinge und die Schicksale des Menschenlebens ausdenken mochte. Mit vollem Bedacht aber knüpfen sie an die Lehren des Glaubens an. Diese dem Verständnisse näher zu bringen, die einzelnen Verlautbarungen der heiligen Urkunden zu einem licht- und lebensvollen

Ganzen zu verknüpfen, das war die vornehmste Aufgabe, die sie sich stellten. Aus ihrer Lösung ergab sich alles weitere."

Hertling zitiert weiter aus Endres: „Eine psychologische Kontroverse schwebt zwischen Fredegisus und Agobard."

Endres schreibt S. 16: „Auf eine Reihe absonderlicher Ansichten, die Fredegisus verfocht, macht uns der umsichtige Bischof von Lyon, Agobard aufmerksam in einer Schrift, die er gegen Fredegisus richtet. Er bestätigt darin zum Teil, was wir dem einzigen erhaltenen literarischen Dokument des Fredegisus selbst entnehmen können, einer Schrift De nihilo et tenebris . . . er versuchte zu beweisen, daß nicht nur die Finsternis ein wirkliches, mit bestimmten Eigenschaften ausgestattetes Sein darstelle, sondern das Nichts überhaupt. Jeder Begriff, so meinte er nämlich, bezeichne etwas, das ist aber eine existierende Sache, so auch der Begriff des Nichts. Als ob unsere Begriffe stets nur auf ein Reales gehen müßten. Nachdem er aber das Nichts einmal als Realität gefaßt, war es nur folgerichtig, es als die Grundlage, als allgemeinen, nicht näher bestimmbaren Stoff für alle körperlichen und geistigen Geschöpfe zu denken."

Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der . . . scholastischen Zeit. 7. Auflage, bearbeitet von Heinze. Berlin 1886, S. 126 schreibt: „Fredegisus, welcher Alcuins Nachfolger war, sucht in seiner Schrift De nihilo et tenebris nachzuweisen, dass Nichts nicht reine Negation, sondern etwas Reales sei, ebenso wie die Finsternis. Jeder Name bezeichne Etwas, folglich müsse auch mit dem Namen „Nichts" Etwas bezeichnet werden und ihm ein Sein zukommen. Offenbar war ihm das Nichts der unbekannte Stoff, aus dem Alles gebildet, die gestaltlose Materie" usw.

Hertling zitiert aus Endres: „Durch sie (griechische Literatur) kam seine (Skottus) Denkweise hauptsächlich in Abhängigkeit von griechischen Vätern, von einem Origenes, Gregor von Nyssa und von Nazianz, von Maximus und dem angeblichen Dionysius vom Areopag."

Heinze l. c. S. 130 schreibt: „Johannes Scotus oder Erigena, . . . von schottischer Nationalität, aber wahrscheinlich in Irland geboren, . . . schloß sich zunächst an Dionysius den Areopagiten an . . . ferner an Gregor von Nyssa und andere griechische Kirchenlehrer."

Die in letzter Zeit im Auslande viel behandelte Frage, ob man die Schriften Dionysius dem Areopagiten oder einem Pseudo-Dionysius zuzuschreiben habe, und wobei namhafte Vertreter der philosophischen Wissenschaft für den Areopagiten eintreten, z. B. der ehemalige Professor der Philosophie an der Staats-Universität von Lüttich, Dr. Schwartz — wird hier von Endres als endgültig gelöst betrachtet. Und hier ist Endres noch mehr „Theologe als Philosoph". Was Thomas von Aquin, Bonaventura und anderen entgangen ist, hat sein scharfer Blick gleich entdeckt. Dionysius war ein Pantheist, der Vater des Monismus.

S. 171 schreibt Endres: „Dies die Leitgedanken der Eckhartschen Mystik, jener monistisch-emanatistischen Weltauffassung, die auf gleiche Quellen zurückweist, wie alle ähnlichen Gedankensysteme seit Eriugena, nämlich hauptsächlich auf Pseudodionys und eine Übertreibung der in der kirchlichen Literatur enthaltenen Anknüpfungspunkte für eine pantheistische Denkweise."

Am Schluß spricht Hertling ein goldenes Wort. Es heißt: „Endlich aber ist zu sagen, daß, wie ungeheuer auch der Fortschritt ist, welchen unser Wissen auf allen anderen Gebieten erfahren hat, wir, was die letzten Fragen der Weltanschauung betrifft, auch heute noch nicht über das hinaus-

gekommen sind, was darüber Thomas von Aquin, der größte Scholastiker gelehrt hat."

Von diesen herrlichen Worten ist aber bei Endres keine Spur. Er urteilt über Thomas ganz anders.

S. 125: „Bei Thomas von Aquin bewundern wir nicht eine gleiche Vielseitigkeit des Wissens und der Interessen wie bei Albert."

S. 139: „Das empirisch-naturwissenschaftliche Interesse, durch das sich bei Albert dem Großen und einigen Repräsentanten der Oxforder Schule die Keime einer künftigen Zeit regten, hatte über ihn nicht in gleichem Maß Gewalt wie über jene . . . Er überschaute die Literatur nicht in dem gleich weiten Umfange wie Albert und Vinzenz von Beauvais."

S. 143: „Er verwendet noch zahlreiche Augustinus entlehnte und mit seinem neuen Standpunkte an sich nicht mehr übereinstimmende Sätze. Er wahrt nun aber die Eigenart seiner Auffassung durch eine dem modernen Gefühle allerdings unerträgliche Methode." „Die Augustinuszitate werden umgedeutet durch stillschweigende Assimilierung, durch leise Korrektur oder auch durch völlig gewaltsame Interpretation."

Dem heiligen Kirchenlehrer Petrus Damiani geht es bei Endres nicht besser. Er schreibt S. 33: „Den einseitigen Dialektikern dieses Zeitalters standen kaum minder einseitige Theologen gegenüber. Ihre Stimmung gegen das weltliche Wissen erklärt sich aus dem nachwirkenden Einfluß jener Väter, welche den Kampf gegen das alte absterbende Heidentum und dessen Wortführer, die Philosophen, führten . . . Als die Hauptrepräsentanten finden wir im elften Jahrhundert auf dieser Seite Petrus Damiani . . ."

„In Otloh machte sich im Gegensatz zu seiner natürlichen Veranlagung ein so überspanntes Ideal vom Mönchsleben geltend, daß er für die von der Welt Abgekehrten die Beschäftigung mit den freien Künsten für unerlaubt erachtete. Er gehörte zu jener extremen Partei, welche nach dem Zeugnisse Wilhelms von Hirsau von dem bisherigen Jugendunterrichte am liebsten alle freien Künste ausgemerzt hätte.

Diesen Standpunkt sucht auch Petrus Damiani zu rechtfertigen. Wie bei Otloh lassen sich auch bei ihm gewisse, dem extremen Fideismus stets anhaftende skeptische Anwandlungen nachweisen. Wenn er verlangt, die Vernunftwissenschaft solle wie eine Magd ihrer Herrin in einer Art Dienstverhältnis untergeordnet bleiben, damit sie nicht, wenn sie vorangehe, irre, so hat er hier nicht etwa wie die Männer der Hochscholastik, wenn sie einem gleichen Gedanken Ausdruck geben, positive Dienste der Vernunftwissenschaft zugunsten des Glaubens im Sinne. Seine Meinung ist vielmehr, daß es endgültige und entscheidende Wahrheiten nur in der Glaubenswissenschaft gebe. Dieser Standpunkt ergibt sich als natürliche Folge aus der Voraussetzung, daß eine Konstanz der Naturgesetze nicht bestehe, daß das Widerspruchsgesetz nicht von allumfassender Geltung sei." (Möglichkeit der Wunder?!) „So kann er denn allerdings die freien Künste als ein entbehrliches superfluum bezeichnen."

Der protestantische Überweg-Heinze spricht sich hier viel gemäßigter aus, und gibt auch den lateinischen Text an: S. 145. „Es begann um jene Zeit bereits die Gefahr einer Erhebung der Dialektik über die Autorität der biblischen und kirchlichen Aussprüche, weshalb auch von kirchlicher Seite ausdrücklich die dienstbare Stellung gefordert wird. Petrus Damiani, der Apologet mönchischen Lebens und mönchischer Askese, sagt: „quae tamen artis humanae peritia si quando **tractandis sacris eloquiis** adhibetur, **non debet ius magisterii sibimet arro-**

ganter arripere, sed velut ancilla dominae **quodam** famulatus obsequio subservire, ne si praecedit oberret." **In gleichem** Sinne beklagt sich um jene Zeit der Mönch Otlo, es gebe Dialektiker, die dies so exclusiv seien, daß sie selbst die Aussprüche der Hl. Schrift nach der Autorität der Dialektik einschränken zu müssen wähnten und **mehr dem Boethius als den heiligen Schriftstellern Glauben schenkten.**"

Sagt dies nicht jeder katholische, ja jeder gläubig-protestantische Philosoph, wie wir oben auch von **Hertling** hörten? Sagt dies nicht auch Papst Pius X. in seiner Enzyklika und Syllabus gegen den **Modernismus?** — Bei Endres heißt es weiter S. 52: „So hatte Petrus Damiani im vorausgehenden Jahrhundert Gott die Macht zugeschrieben, Geschehenes ungeschehen zu machen."

Eine gleiche Verurteilung muß sich der heilige Kirchenlehrer Bernardus von Endres gefallen lassen. Er schreibt S. 40: „. . . der hl. Bernhard steht als Erbe jener Richtung, die jegliches weltliche Wissen um seiner selbst willen ablehnt." S. 64: „Aufgezehrt durch Arbeit und ein Übermaß von Aszese . . . hat der hl. Bernard etwas von der Art des Antidialektikers Petrus Damiani an sich."

Über Scotus Erigena schreibt Endres S. 11: „In der ganzen Anfangsperiode der Scholastik bildet Joannes Skottus Eriugena eine vereinzelte Erscheinung mit seiner durchgeführten Weltansicht. Hätte sein System von der Kirche nicht abgelehnt werden müssen, so wäre vielleicht Eriugena der Mann gewesen, dem philosophischen Denken einen reicheren Inhalt zu geben." S. 21: „Während seine großen theologischen Kenntnisse für seine geistliche Eigenschaft zu sprechen scheinen, ist bestimmt überliefert, daß er keinen kirchlichen Weihegrad besaß. — „Er, ein über den **Kanal** gekommener Gelehrter, ist der erste Begründer einer systematisch aufgebauten und geschlossenen Weltansicht im Mittelalter. Aber sein kühner Gedankenbau ragt in einsamer Größe auf . . ." S. 25: „Die Rückkehr alles Erschaffenen in Gott nennt er **Vergottung.**" S. 26: Das Hauptwerk des Skottus E. steht, an dem philosophischen Kleinbetrieb gemessen, als große schriftstellerische Leistung in der Frühperiode der Scholastik."

Über Abaelard finden wir ebenfalls bei Endres S. 49: „In der Sentenzenliteratur nimmt A. eine grundlegende Bedeutung für sich in Anspruch . . . Er war wie geschaffen, um durch seine Methode von dem sklavischen Festhalten einmal ausgesprochener autoritativer Meinungen zu befreien und die Selbständigkeit und Mündigkeit des Urteils zu fördern. Die Folgezeit hatte dem Verfahren A. nur wenig hinzuzufügen . . ." S. 51: „Das bildet das Neue in seinem Verhältnisse zu den heidnischen Weisen, wodurch er sich strenge von den einseitigen Theologen des 11. Jahrhunderts, den Antidialektikern und Antihumanisten, ja selbst noch einem Anselmus unterscheidet, daß er die Weisheit dieser prophetantes philosophi hochachtet, daß er ihren Lehren und ihrem Leben lebhafte Sympathie entgegen bringt. Er erfüllt hierin geradezu eine providentielle Aufgabe." S. 53: „Von der Willensfreiheit sagt er richtiger als Anselm, sie sei überall da vorhanden, wo jemand, was er mit Vernunft beschlossen, mit Willen und ohne Zwang ausführen könne." S. 45: „Anselm kommt von dem Ideale der Freiheit, wie sie in Gott und den bewährten Geistern besteht, nämlich dazu, das Sündigenkönnen aus dem Bereiche der Willensfreiheit auszuschließen, sie einzuschränken auf das Vermögen, nur das Gute zu wollen."

Wir möchten hier Prof. Endres fragen, ob er die Potenz der Willensfreiheit darin finden würde bei einem begabten Schüler, daß er so

viele und so schwere Fehler machen könne als der unbegabte und unfleißige. Wir halten dies mit Anselm für eine Impotenz. Die Schule kennt den Unterschied zwischen voluntarium et liberum!

Mancher Leser seufzt und sagt: „Genug des Guten!“ Wir müssen aber die Geduld noch auf eine kleine Weile uns erbitten. S. 3: „In dem Studium der neuzeitlichen Philosophie haben die christlichen Kulturvölker unter dem pädagogischen Einfluß der Kirche gleichsam ihre Mündigkeit, geistige Selbständigkeit und Reife erlangt. Diese Philosophie ist beherrscht von dem Streben auf eigene Faust, ohne die Leitung der kirchlichen Autorität, im Vertrauen auf die Kraft der Vernunft die Wahrheit zu erringen. An die Stelle des Fideismus tritt der Rationalismus . . .“ — Wie fruchtbar ist die moderne Philosophie, sie schafft beständig neue Ausdrücke. S. 5: „Wie fast die ganze mittelalterliche Kunst, so lag auch die mit der Theologie verschwisterte Philosophie in **klerikalen** Händen.“ „. . . bei der fortschreitenden Emanzipation der Vernunft vom Glauben war ein stets wachsender Spielraum offen. Die Philosophie gewann ein mehr **weltmännisches** Gepräge . . .“

„Die ganze mittelalterliche Philosophie ist so mit Recht scholastisch genannt worden. Diese Bezeichnung besteht auch mit ihrer tadelnden Nebenbedeutung, welche aus der Zeit der Humanisten stammt, zu Recht, sofern allmählich die unterscheidenden Schulmeinungen einen bevorzugten Gegenstand des Interesses und der Behandlung bildeten. Die einseitige Rücksicht auf die Schulkontroversen beschränkte nicht nur den Blick auf die allgemeinen und umfassenden Probleme der Wissenschaft, der unfruchtbare Schulstreit unterband auch die Fühlung mit den Fragen und Forderungen der Neuzeit.“ S. 6: „Erst in dem historischen Jahrhundert, dem neunzehnten nämlich . . .“ S. 14: „Einen interessanten Einblick in die voranselmische Behandlung der Satisfaktionstheorie...“ S. 18. „Von der Philosophie hat Hrabanus keine allzu hohe Meinung. Er ist durchaus Theologe . . .“ „Wohl war es großes Verdienst für seine Zeit, in einiger einzigen Schrift ein Gesamtbild des damaligen Wissens aufzurollen. Hrabanus ist damit in der Frühperiode der Scholastik ein Zeuge für den im Mittelalter nie fehlenden Blick auf das Ganze.“ Wer gibt sich die Mühe aus Endres Buch eine Concordantia discordantium zusammenzustellen? S. 28: „Remigius war mehr Theologe als Philosoph.“ S. 32: „Daß der Rationalismus auch ernstere Erscheinungen zeitigte, lehrt Berengar, der mit allgemeinen Vernunftgründen die **herkömmliche Abendmahlslehre** bestreitet.“ „In B. lebt die von Joannes Skottus angeregte rationalistische Tendenz fort und erreichte für diese Zeit ihren Höhepunkt. Aber auf eine theologische Einzelfrage eingeengt und in sophistischer und widerspruchsvoller Weise verfochten, war ihre Wirkung lediglich von zeitgeschichtlicher Bedeutung, ohne **das große Problem** von Wissen und Glauben zu fördern und zu klären.“ S. 122: „Dem **Machtgebote** der Bischöfe stellte sich jenes der berufenen Autoritäten im Dominikanerorden entgegen . . . So entschied scheinbar die äußere Gewalt über wissenschaftliche Richtungen. Im Grunde waren es die Ideen.“ S. 125: „Thomas machte mit der Einheit der menschlichen Natur Ernst durch die Annahme einer einzigen, alle psychischen Funktionen ausübenden Wesensform. Diese neue, fortgeschrittene Lehre erregte bei der konservativen Richtung allenthalben lebhaften Widerspruch, ja sie bildete noch den Gegenstand **kirchlicher Verurteilung** nach dem Tode des hl. Thomas.“ S. 150: „Wie sein Kommentar, so sind auch seine staatstheoretischen Doktrinen nicht zum Abschluß und zur vollen Ausgestaltung gelangt.“ S. 151: „Über das Zustandekommen der Staatsgewalt hat sich

Thomas nicht in **hinreichend klarer** Weise ausgesprochen." „Schon zu Lebzeiten des hl. Thomas hatten einzelne seiner Anschauungen Anstoß erregt und einige Jahre nach seinem Tode waren mehrere derselben fast gleichzeitig zu Paris und Oxford von **autoritativer** Seite zensuriert worden."

Aber genug. Eine Widerlegung wäre nicht am Platze. Erstens, weil dazu ein Buch nötig wäre, das Endres Büchlein an Umfang weit übertreffen würde. Auch unnötig, weil quod gratis asseritur, gratis negatur; umso mehr, da Endres nicht allein keine Beweise bringt für seine kühnen, schroffen Behauptungen, sondern überhaupt (abgesehen vielleicht von Honorius Augustodunensis) nichts Neues bringt. Eine Widerlegung könnte fast für den Leser dieses Jahrbuches beleidigend erscheinen, als ob er selber schon nicht wisse, wer Scotus Erigena, Abaelard u. a. in Wirklichkeit gewesen sind. Vermessenheit, Anmaßung wäre es zu nennen, wenn ich nach den herrlichen Enzykliken der Päpste Leo XIII. und Pius X. über Beda, Thomas von Aquin, Petrus Damiani, Anselm von Canterbury noch ein Wort zu ihrer Verteidigung gegen Endres verlieren würde.

Regensburg. Dr. Vermeulen.

7. ***Dr. Gerhard Rauschen.*** **Eucharistie und Bußsakrament** in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. Freiburg, Herder 1908. 200 S.

Rauschen bietet in der vorliegenden Schrift eine Auswahl von Äußerungen und Lehren der ersten sechs Jahrhunderte über Eucharistie und Bußsakrament mit dogmengeschichtlicher Würdigung. Als solche ist die Schrift zu begrüßen. Keineswegs aber bietet sie ein vollständiges Bild der alten Kirchenlehre. In der Beurteilung müssen wir die beiden Teile über die Eucharistie und das Bußsakrament unterscheiden.

Bezüglich der Eucharistie liegt das Hauptgewicht in der Frage nach der realen Gegenwart, resp. der Wesensverwandlung. Rauschen findet beide sowohl in der abend- wie morgenländischen Kirche klar ausgesprochen. Auffallen muß dabei die skeptische Haltung bezüglich Augustins, indem es nur als „wahrscheinlich" hingestellt wird, daß Augustin „die reale Gegenwart nicht ausschließen wollte" (S. 21). Rauschen scheint in dieser Richtung doch mehr als gebührlich von Dorners Dogmengeschichte abhängig zu sein. Wenigstens sind mit Ausnahme einer Stelle sämtliche bei Augustin als fraglich bezeichneten Aussprüche bereits von Dorner in diesem Sinne verwertet worden, wie schon O. Blank, Die Lehre des heil. Augustin vom Sakramente der Eucharistie (Paderborn 1906) auf sie aufmerksam macht (S. 3). In eben dieser Schrift wurde auch eine u. E. vollkommen genügende Antwort darauf gegeben, so bezüglich Enarrat. in psalmos 3, 1 S. 69 ff.; cont. Adimant. 12, 3 S. 9 f.; Ep. 98, 9 S. 35 ff. Rauschen, der zwar die Schrift zitiert, geht doch über deren Ausführungen hinweg. Wenn Rauschen dazu noch de doctrina christ. III, 16 anführt, wo Augustin das Wort „das Fleisch des Menschensohnes essen" (Joh. 6, 54) als eine „figürliche Redeweise" bezeichnet, so verweisen wir hier außer auf Blanks Erklärungen (S. 10 ff.) auch darauf, daß Augustin selbst in seinen Retractationes (I, 18) bemerkt, daß er in dieser Schrift die Worte der Hl. Schrift „secundum allegoricam significationem" behandelt habe, „non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere"; damit erklärt Augustin selbst das „Auffallende" seiner dortigen Erklärung. Übrigens hat Augustin in den Tractatus in Ioannis Ev. eine klare und entschiedene Interpretation eben dieser Johannesstelle gegeben (26, 6 n. 15, Migne 35,

1613 f.). Bei den anderen Texten, wo Augustin das Abendmahl „ein Zeichen seines Leibes“ und ein „Bild seines Leibes und Blutes“ nennt, hat sich Rauschen durch eine falsche Auffassung des Terminus „Sakrament“ irreführen resp. beeinflussen lassen. Schon Blank hatte auf die technische Bedeutung von „Sakrament“ bei Augustin als signum rei sacrae, das aber den Inhalt nicht ausschließt, sondern voraussetzt, hingewiesen (S. 5). Wir verweisen außer auf die Texte bei Blank (a. a. O.) auf Ep. 138, 1, 7 (Migne 33, 527), wo Augustin sagt, daß „die Zeichen, wenn sie sich auf göttliche Dinge beziehen, Sakrament genannt werden“. Ebenso auf de Civ. Dei 10, 5 (Migne 41, 282) wo Augustin direkt sacramentum = sacrum signum setzt. Augustin hat eben den Begriff des Sakramentes als signum bereits so scharf festgestellt, daß man ohne dessen Berücksichtigung Augustins Sakramentenlehre, die über die Eucharistie nicht ausgenommen, nicht verstehen kann. Sonst konfundiert man eben mit Harnack und Dorner die zwei Aussagen: „Das Sakrament ist ein Bild des Leibes Christi“ und „Im Sakrament ist nur ein Bild des Leibes Christi gegeben.“ Als signum muß dann auch das „Sakrament“ eine gewisse Ähnlichkeit mit dem von ihm Bezeichneten haben, also in der Eucharistie mit dem Leibe Christi, in der Taufe mit dem Glauben. Es geht denn doch nicht an, Augustins Worte rein grammatikalisch auszulegen, wo evident ein technischer Ausdruck vorliegt, auch dann nicht, wenn dieser mit der Sprechweise der Scholastik übereinstimmt.

Nicht ersichtlich ist, warum Gregor von Nyssa in seiner großen Katechese, c. 37, wo er die Verwandlung in der Konsekration mit der natürlichen Verwandlung von Speise in Fleisch und Blut vergleicht, „nicht eine Verwandlung des eucharistischen Brotes in den schon existierenden Leib Christi, sondern vielmehr in einen neuen Leib Christi, also die Schaffung eines weiteren Leibes Christi aus dem Brote durch den Logos“ annehmen soll (S. 32). Die Supposition, als ob Gregor, wenn er den Leib Christi nennt, dabei an einen andern als den einen wirklichen Leib Christi denke, ist gänzlich unbegründet, darum auch dem „Theologen“ Gregor nicht so leichterdings zu imputieren. Der Vergleich hat übrigens als tertium comparationis eben den existierenden Leib, in den die Speise durch Essen, das Brot durch die Konsekrationsworte verwandelt wird. Wenn ferner Cyrill von Alexandrien sagt, daß das daliegende *πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός* d. h. Christi umgewandelt werde, so ist das nicht zu übersetzen: zur Wirksamkeit seines Fleisches verwandelt werden, sondern: in sein wirksames Fleisch. Eine „nur dynamische Gegenwart Christi“ (S. 34) wird schon durch den von Rauschen (S. 35) zitierten Text ausgeschlossen, wo Cyrill eine wahre Verwandlung in Christi Fleisch und Blut betont. Unrichtig ist auch die Behauptung, daß die Thomisten „die Transsubstantiation als eine Schöpfung oder besser Wiederschöpfung (reproductio) des Leibes Christi“ erklären (S. 37). Der hl. Thomas erklärt sie vielmehr als eine conversio substantialis d. h. eine Verwandlung der ganzen Substanz von Brot und Wein in den bestehenden Leib resp. das Blut Christi — Summa theol. III q. 75 a. 3 und 4.

Der Paragraph über die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus (S. 38—46) bietet eine leichte Kritik über die Anschauungen von Jülicher, Spitta, Axel, Andersen und Joh. Hoffmann ohne Referate aus den ersten Jahrhunderten. Ähnlich enthält der § 4 über das Wesen des heil. Meßopfers fast nur eine Meinungsäußerung zur Kontroverse Renz-Wieland (S. 46—69). Rauschen legt dabei Protest gegen die Behauptung von Renz (I, 154) ein, daß man sowohl im patristischen wie im scholastischen Zeitalter den Sakrifikalakt nicht von der Konsekration auszusagen pflegte

(S. 52 ff.); ebenso versteht er nicht „die fast krampfhaften Bemühungen (von Renz), den Opfercharakter der Eucharistie aus der Hl. Schrift hinauszuinterpretieren“ (S. 57). Auch Wieland habe seine These, daß man vor dem Jahre 150 bei den Christen keine Opferhandlung im Sinne einer objektiven Darbringung gekannt habe, nicht bewiesen, wofür auch Beweise erbracht werden (S. 66 ff.).

Bezüglich der Epiklese bietet Rauschen eine sehr annehmbare Hypothese, die er aber leider mit einer andern nicht annehmbaren verbindet. Er findet nämlich einerseits, daß unter dem Eucharistiegebet, das die Väter erwähnen, der ganze Kanon zu verstehen sei. „Man muß sich also hüten, da, wo von Epiklese die Rede ist, immer an die bestimmte Formel zu denken, die später Epiklese hieß“ (S. 99). „In dieser Zeit haben sich die kirchlichen Schriftsteller über den Augenblick, in welchem die Konsekration vor sich geht, wie es scheint, gar nicht ausgesprochen; sie begnügten sich damit zu sagen, daß nach Vollendung des großen Gebetes Brot und Wein der Leib und das Blut Christi geworden seien“ (a. a. O.) Zur Erklärung der Texte ist diese Deutung sehr akzeptabel, über die Frage selbst wird dadurch freilich noch nichts entschieden. Dagegen ist die andere Voraussetzung, daß der Moment der Konsekration sich nach der Intention des Priesters richtet und daß die Kirche die Gewalt besitzt, hierfür Anweisungen zu geben (S. 100), unhaltbar und nicht vereinbar mit der Einsetzung der Sakramente resp. deren Form durch Christus. Die Hypothese Rauschens kann darum auch nicht „die einzig mögliche Lösung der Epiklesefrage“ sein. Bezüglich der Maroniten, auf die sich der Verf. beruft, teilte mir auf eine mündliche Anfrage der gegenwärtige Prokurator in Rom mit, daß sie keine Epiklese haben. Mit verschiedenen Texten zur Epiklesefrage schließt der erste Teil.

Der zweite Teil behandelt einzelne Fragen über die altkirchliche Bußlehre, besonders die kirchliche Vergebung der Kapitalsünden in den ersten drei Jahrhunderten, das öffentliche Bußwesen, die öffentliche und geheime Beichte. In der ersten Frage polemisiert Rauschen besonders gegen Stufler, der aber seinen Standpunkt in der Zeitschrift für katholische Theologie, 1908 S. 536—544 mit Glück verteidigt, besonders bezüglich des „Hirten“ und des Origenes. Bezüglich aller Punkte kann man bei aller Anerkennung der neuen Gesichtspunkte, die Rauschen bietet, der Anschauung Stuflers zustimmen. Er schreibt: „Eine definitive Geschichte des altkirchlichen Bußwesens läßt sich nach dem jetzigen Stand der Wissenschaft noch nicht schreiben“ (a. a. O., S. 544). Immerhin aber wirken die Untersuchungen Rauschens sehr anregend und belehrend.

P. Reginald M. Schultes O. P.

8. *Axel Hagerström.* Das Prinzip der Wissenschaft. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung. I. Die Realität. Upsala 1908. 134 S.

Der Verf., unzweifelhaft ein tiefer Denker, verlangt eine Umkehrung der gewohnten Problemstellung in der Erkenntnisfrage. „Man glaubt, sagt er, es sei Erkenntnistheorie, wenn man in Übereinstimmung mit Hume und einer psychologischen Auffassung von Kant eine psychologische Konstruktion der Erfahrung geben kann, sei es genetisch oder analytisch. Damit wird die Erkenntnis als psychische Tatsache behandelt und diese Tatsache als solche erklärt. Teils aber wird auf diese Weise die Frage nach der Möglichkeit der Objektivität der Erkenntnis nie berührt. Man gelangt nicht weiter als bis zu einfachen Vorstellungsakten, aus denen die komplizierteren erklärt werden sollen.

Teils wird bei der Erklärung die Selbsterkenntnis des Subjektes vorausgesetzt . . . das ganze läuft auf eine psychologische Untersuchung hinaus, die nicht mehr erkenntnistheoretisch ist als eine Untersuchung der Natur der Willensäußerung" (S. 10 f.) Von der rein subjektiven Methode schreibt er, sie sei „nur ein System von Klugheitsregeln für das subjektive Denken, bestimmt teils durch die Sache selbst, teils durch die Natur des denkenden Wesens" (S. 16). Der Verf. fordert darum ein absolutes Wahrheitskriterium, das er in der Selbstidentität der Wirklichkeit findet: „Das criterium veri ist nur die Sache selbst" (S. 3—26).

In zwei Abteilungen wird nun vorerst der Realitätsbegriff, dann das Wissen behandelt. Der Begriff der Wirklichkeit wird bei jedem Wissen vorausgesetzt (S. 27), d. h. in jedem Urteil wird etwas als wirklich Seiendes, als möglich Wirkliches, als wirklich sein Sollendes oder als Nicht-Wirkliches bezeichnet (I. Thesis). Hierzu wäre nur zu bemerken, daß man etwas als wirklich bezeichnen kann, ohne dabei an den formellen „Begriff" der Wirklichkeit zu denken oder diesen auch nur zu besitzen; denn, wenn ich sage, die Wiese ist grün, spreche ich der Wiese keine abstrakte Wirklichkeit zu, sondern eine ganz konkrete Eigenschaft. — Die zweite These bezeichnet den Empirismus, im strengsten Sinne als von der Empfindung ausgehend, als in sich widersprechend (S. 27—37). Der erste dafür vorgebrachte Grund ist zwar nicht stichhaltig. Der Verf. sagt, daß die Empfindung durch die Tätigkeit des Bewußtseins erst zu einer Einheit verbunden werden müsse, Selbstidentität aber das den Begriff Kennzeichnende sei. Hier liegt ein Irrtum und ein Fehlschluß vor; ein Irrtum, weil Empfindung nicht etwas rein Passives, ein reines Empfangen, sondern bereits eine Tätigkeitsäußerung des Erkenntnissubjektes ist, während das rein passive nur physikalisch-biologische Resultate besagt (z. B. Veränderung der Netzhaut), die an sich noch nicht in das Gebiet der Erkenntnis gehören; ein Fehlschluß, insofern Einheit und Selbstidentität einander gleichgestellt werden. Dagegen sind die weiteren Gründe wenigstens der Sache nach durchschlagend. Der Verf. hebt nämlich hervor, daß Notwendigkeit, Allgemeinheit usw. einer empirischen Eigenschaften nicht empirisch gegeben seien noch auch abgeleitet werden können ohne Zuhilfenahme abstrakter Begriffe. Wenn aber Hagerström noch weiter geht und der Erfahrung gar keine selbständige Evidenz zugesteht, so liegt der Grund wiederum in der irrigen Voraussetzung, daß eine Wirklichkeit nur mit Hilfe des Begriffes der Wirklichkeit erkannt werden könne. Übrigens unterscheidet Hagerström nicht genug zwischen der rein sensitiven Erfahrung und dem vernünftigen Urteil darüber. Ein Urteil des Verstandes ist freilich ohne irgendwelche Begriffe undenkbar.

Können wir somit Hagerström zustimmen, daß der Begriff der Realität durch reinen Empirismus nicht gewonnen werden könne, so doch nicht der weiteren Folgerung, daß ein giltiger Begriff der Realität lediglich apriorisch sein müsse (S. 38—42). Der Fehler der Beweisführung liegt hier darin, daß der Terminus „apriorisch" in zweifachem Sinne genommen wird. Die Realität ist zwar apriorisch in dem Sinne, als sie vorausgehend und unabhängig von jeder menschlichen Erkenntnis gegeben ist, diese Apriorität der Wirklichkeit hindert aber nicht, daß die Realität sensitiv empfunden werde (S. 40 f.), noch weniger, daß dann weiter aus der wahrgenommenen konkreten Wirklichkeit der abstrakte Begriff der Wirklichkeit abgeleitet werde. Wenn aber Hagerström folgert, Wirklichkeit sei apriorisch in dem Sinne, daß sie vor jeder Erfahrung im Verstande gegeben sein müsse, so haben wir den Beweis dafür bereits als mißlungen erkannt und verwechselt Hagerström wiederum den Begriff der Wirklichkeit mit seinem Objekte, d. h. sowohl mit der allgemeinen als der besonderen Wirklichkeit.

Es macht sich hier überhaupt der Grundfehler der ganzen Ausführung geltend, daß die Identität, welche der Begriff resp. das Urteil ausspricht, als Eigenschaft des Begriffes bezeichnet wird. Nicht der Begriff ist identisch mit seinem Objekt, sondern das im Begriffe bezeichnete Subjekt mit seinen Attributen. Immer aber ist zu bedenken, daß diese Bezeichnung wirklich nur im Urteil stattfindet.

Die beiden weiteren Untersuchungen: (IV.) über die Möglichkeit der apriorischen Vermittelung des Realitätsbegriffes und (V.) über die Möglichkeit, daß der Realitätsbegriff zugleich a priori unmittelbar und a priori vermittelt wäre (S. 43—53) bewegen sich in Gedankengängen von Hegel, Fichte und Spinoza. Auch hier muß zum Resultat, daß jedes beliebige Ausgehen von einem Begriffe, ohne daß darin der Realitätsbegriff als giltig gedacht ist, unmöglich sei (S. 53), bemerkt werden, daß jeder (positive) Begriff sein Objekt als etwas Reales, wenn auch eventuell nicht Existierendes bezeichnet, nicht aber daß bei jedem Begriff auch der Begriff der Wirklichkeit vorausgesetzt sein müsse. Darum ist eine Ableitung des Wirklichkeitsbegriffes von einem anderen ganz gut denkbar, freilich nicht als eines Objektes, das außerhalb der konkreten Wirklichkeit läge, sondern durch eine abstrakte Analyse der konkreten Wirklichkeit. Der Begriff der Wirklichkeit bildet nicht den Anfang, sondern den Abschluß in der Erkenntnis der Wirklichkeit.

Der VI. Abschnitt versucht eine positive Darstellung der Giltigkeit des Realitätsbegriffes (S. 54—128). Dieser Realitätsbegriff besagt aber beim Verf. nicht nur, daß die Realität mit sich selbst identisch sei, sondern wie oben bereits erwähnt wurde, auch die Identität von Begriff und Objekt im Sinne Hegels. Infolgedessen ist die ganze Darstellung auch eine ununterbrochene Vertauschung von Identität im logischen und im metaphysischen Sinne. Es ist ja ganz richtig, daß die Realität nicht als irreal gedacht werden kann, daß sie „unbedingt mit sich selbst identisch sein muß“ (S. 55), aber dieses gilt doch nur von der metaphysischen Realität, nicht aber in dem Sinne, als ob der Begriff und das Objekt des Begriffes unbedingt identisch sein müßten. Ebenso gewiß ist es, daß die Realität als mit sich selbst identisch das criterium veri sei (S. 61), aber wieder mit der eben gegebenen Distinktion. Nicht richtig ist es aber, daß „der einzig sachliche Grund zur Annahme objektiver Realität bei einer empirischen Anschauung die Notwendigkeit des Gegenstandes als Glied in dem allgemeinen gesetzmäßigen Zusammenhange ist“ (S. 64). Wir können vielmehr Realität im Sinne von Existenz auch unmittelbar konstatieren. Wenn es ferner auch richtig ist, daß der Mensch nicht primär gewußt sei, wie es der Subjektivismus will (S. 77), so doch auch anderseits ebenfalls nicht durch den absoluten Begriff. Die nun folgende Ableitung des Non-A aus dem A übergehen wir als eine bekannte Sache.

Wir bemerken zum Schlusse nur noch ein Zweifaches. Erstens verwendet der Verf. den Begriff Wirklichkeit resp. Realität bald im eigentlich strengeren Sinne, bald im Sinne für Existenz. Zweitens ist das richtige in seinem Gedanken dies, daß das höchste criterium veri weder die subjektive Gewißheit noch Notwendigkeit, so und nicht anders zu denken, noch die Geschlossenheit der Denkfolgerung, überhaupt kein subjektives Element sein könne, sondern nur die Sache selbst, die Identität. Diese Identität darf und muß aber dann nicht wieder subjektivistisch eine sachliche Identität von Begriff und Objekt sein, sondern nur eine Identität zwischen dem, was der Gedanke ausspricht und was objektiv ist: also die Gleichung von Urteil und Gegenstand. Das criterium dafür bietet die Sache selbst durch die evidentia obiectiva. So ist zwar die Realität, die Sache selbst, das criterium

veri und damit das Prinzip der Wissenschaft, aber nur soweit im Denken und Wahrnehmen der objektive Tatbestand unserem Verständnis erschlossen wird. So ist die gesamte Realität, die obwohl so vielgestaltig doch durch die Analogie des Seins eine geordnete Einheit bildet, das objektive Prinzip der Wissenschaft. Die Beschränktheit des menschlichen Verstandes läßt es nicht zu, daß wir aus einem logischen Prinzip alle Erkenntnis ableiten, wir bedürfen dazu vielmehr einer bedeutenden Anzahl, die aber unter sich wieder ebenso geordnet sind wie die Dinge des Universums. An dieser Tatsache allein schon scheitert die Hegelsche Theorie von der absoluten Idee und damit auch der Versuch diese als Prinzip der Wissenschaft durchzuführen.

P. Reginald M. Schultes O. P.

9. ***Dr. Oskar Streintz.*** **Die Form in der Kunst.** 19 S. Graz 1908. Selbstverlag des Verf.

Dr. Oskar Streintz hat sich durch seine verschiedenen Studien über das Wesen und die Bedingungen wahrer Kunst bereits einen Namen erworben. Die vorliegende neueste Untersuchung präsentiert sich wieder als eine wertvolle Frucht eindringenden Denkens.

Streintz unterscheidet in der Kunst mit Recht Figur und Form. Die Figur ist nur ein Teil der Form, nämlich die äußere Abgrenzung. Darum ist die Figur auch nichtssagend. Wenn die Figur in unseren Tagen ungebührend geschätzt wird, so ist das leider ein Beweis von Mangel an echtem Kunstverständnis. Die Form dient der Kunst dazu, um einen Stoff zur Veranschaulichung und Erkenntlichmachung einer Idee, von etwas Idealem zu verwenden, sie soll ein Material so umgestalten, daß diesem ein sonst fremder Sinn beigelegt wird. Wenn die Kunst nur das Wohlgefallen der Sinne erstrebte, so könnte die Figur genügen; da aber die Kunst auch das höhere Erkennen befriedigen, dem Verständnis des Idealen und der Begeisterung für dasselbe dienen soll, ist auch die Form notwendig.

Durch die eben gegebene Zweckdefinition der Kunstform wird nun auch die Beantwortung der zweiten Frage, welche Beweggründe uns leiten, eine Form als schön zu bezeichnen, erleichtert. Das Schönsein ist nicht gleich mit Gutsein. Ein Apfel kann schön sein, aber doch nicht gut, wenn er z. B. wurmstichig geworden. Ein Objekt ist gut für uns, wenn es zu unserer Vollendung beiträgt, es ist aber schön, wenn es die Erkenntnis seiner inneren Vollendung in uns erweckt. Die Schönheit bezieht sich auf unsere Erkenntnis. Die erforderte Vollendung wird mit dem hl. Thomas auf Vollständigkeit, Einheit in der Mehrheit und Glanz zurückgeführt. Auf Grund dieses Resultates verwirft der Verf. entschieden den rein individualistischen Standpunkt in der Kunst. Er bringt folgende Gegenüberstellung: „Thomas beurteilt die Formen danach, inwieweit an ihnen Vollendung, Einheit und Glanz zu erkennen ist; andere beurteilen die Formen, ob dieselben tierische Triebe, die sie rein menschliche Gefühle nennen, zu erregen geeignet sind; wieder andere, ob dieselben eine Abwechslung oder doch Abweichung vom Bisherigen bringen; und auch solche gibt es, welche verlangen, daß dieselben einen Widerspruch mit Althergebrachtem zeigen“ (S. 13). Der Mensch ist eben frei in der Wahl seiner Motive, aber nicht alle sind auch vernunftgemäß.

Wie sollen wir es aber erklären, daß gerade jene Formen gefallen, die Vollkommenheit, Einheit und Glanz bieten? Das ist die dritte Frage, die sich Streintz stellt. Weil dadurch der Zweck des Schönseins, die Befriedigung unserer Erkenntniskraft erfüllt wird, lautet die Antwort. Das

ist gewiß richtig, doch wie sollen wir es erklären, daß in allen Künsten bestimmte Maßverhältnisse vorhanden sein müssen, wenn das Werk gefallen soll? Auch hierauf gibt Streintz eine tiefe Belehrung. Wir erkennen jene Verhältnisse am besten, welche jenem Stoffe eigen sind, mit dem sie dauernd verbunden sind. Als absolut schön erkennen wir in der sichtbaren Natur den Menschen. An den Maßverhältnissen der Natur und besonders des Menschen nimmt nun die Vernunft den Maßstab für die Beurteilung anderer künstlicher Maßverhältnisse. „Schafft der Mensch selbst ein Werk, so verlangt er gemäß seiner Natur auch in diesem Werke die Ähnlichkeit mit jenen Eigentümlichkeiten, welche an ihm das Schönsein bewirken; jede Abweichung von dieser Richtschnur, jede willkürlich ersonnene Absonderlichkeit mag zwar sein Erstaunen, kann aber nie seine Bewunderung erregen" (S. 17). „Das vom Menschen Geschaffene kann nur dann den Anspruch des Schönseins erheben, wenn es in dem Sinne jener Schönheit gewirkt wurde, die uns Gott in seiner Schöpfung vorgestellt hat" (S. 18). Nur jene Formen können als schön gelten, die der Natur gleich sind oder auf natürliche Formen zurückgeführt werden können.

Maß, Ebenmaß ist darum auch die Forderung, die Streintz an die Kunst stellt. Er verweist dabei darauf, wie Joh. Bochenek (Das Gesetz der Formenschönheit) im Aufbau des menschlichen Körpers den sog. goldenen Schnitt nachgewiesen, wie dessen Vorkommen in der übrigen Natur durch die naturwissenschaftliche Forschung wiederholt festgestellt wurde und daß die Griechen in ihren Kunstwerken davon Gebrauch gemacht haben.

Die Ausführungen von Dr. Streintz seien der Beachtung der Kunstfreunde sehr empfohlen.

P. Reginald M. Schultes O. P.

10. *Dr. Matthias Hamma.* Geschichte der Philosophie im Grundriß dargestellt. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Münster, Theissing 1908. 84 S.

Dr. Hamma starb 1874 als Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen. Ein Ungenannter (Cöln) hat die im Jahre 1876 aus dem Nachlaß in erster Auflage erschienene Schrift neu herausgegeben und es versucht, sie „durch bio-bibliographische Fußnoten zu einem brauchbaren Repetitorium für Examenskandidaten auszugestalten". Dies erklärt es uns auch, daß die Darstellung der Geschichte der Philosophie sich noch auf dem Niveau der siebziger Jahre befindet. Eben daraus ist es wohl auch zu erklären, daß ausschließlich Erkenntnistheorie und Metaphysik berücksichtigt werden. Die Darstellung selbst bietet mehr eine geschichtsphilosophische Würdigung der Entwicklung der Philosophie als eine eigentliche Geschichte. Nicht haltbar ist der Bericht über Form und Materie bei Aristoteles (S. 12 f.). Thomas von Aquin hat keine Trichotomie gelehrt (zu S. 30). Auffallend berührt das Urteil über die Neuscholastik (S. 80 f.). Die von Hamma geforderte und von ihm bei der Neuscholastik vermißte Trennung von Philosophie und Theologie ist bereits genügend durchgeführt. Wenn er sagt: „Der eigentliche Weg der selbständigen christlichen Philosophie ist noch wenig betreten" (S. 83), so konnte das im Jahre 1876 noch angehen, aber heute doch nicht mehr. Jedenfalls können wir nicht dem Herausgeber zustimmen, der in dem „System der Philosophie" von Dr. Josef Müller eine solche „hervorragende Leistung, die ganz auf der Höhe geschichtlicher Entwicklung und Betrachtung steht", sieht. Ein guter Grundriß der

Geschichte der Philosophie im christlichen Sinne steht zwar noch aus, aber er darf keine reaktionären Tendenzen gegen die Scholastik aufweisen wie der vorliegende. P. Reginald M. Schultes O. P.

11. *Prof. Dr. Anton Seitz.* **Das Evangelium vom Gottessohn.** Eine Apologie der wesenhaften Gottessohnschaft Christi gegenüber der Kritik der modernsten deutschen Theologie. Freiburg, Herder 1908. XII u. 546 S.

Christus fragte einst die versammelten Pharisäer: „Was glaubt ihr von Christus? Wessen Sohn ist er? Sie sprachen: Davids.“ (Matth. 22, 42). Der Heiland brachte sie durch eine Gegenfrage so zum Schweigen, daß sie es nicht mehr wagten von nun an ihn noch um etwas zu fragen. Christus hat ausdrücklich den Glauben verlangt, daß er nicht bloß Davids, nicht bloß eines Menschen Sohn, sondern wahrer, wesensgleicher Gottessohn sei. Und von Christus belehrt und geleitet, hat die katholische Kirche diese Glaubensüberzeugung treu gehütet und durch den Zeitstrom der Jahrhunderte zu allen Völkern getragen. Infolge der alles subjektivierenden Zersetzungsarbeit des Protestantismus ist die Gottheit Christi, die den älterern Bekennern des Luthertums feststand und einer immer kleiner werdenden Schar von orthodoxen Protestanten auch heute noch feststeht, zur ungelösten, ja selbst unlösbaren Frage geworden. Solchen, die sich als Christen betrachten und Christen nennen, gilt Christus wieder als ein Problem, dem man mit vielen, voneinander oft sehr verschiedenen Lösungsversuchen nahezukommen sucht. Der Straßburger Privatdozent Albert Schweitzer hat im Jahre 1906 in Tübingen unter dem Titel „Von Reimarus zu Wrede“ eine Geschichte der protestantischen Leben-Jesu-Forschung im verflossenen Jahrhundert gegeben. Darin bemerkt er im Vorwort, daß die bloße Aufzählung aller Leben Jesu „selber fast ein Buch ausmachen“ würde (S. VIII). Leider sind die Ergebnisse dieser kolossalen Arbeit fast durchgängig von negativem Werte für das „Christentum“. Die Autoren stehen fast alle auf dem Standpunkt des modernen historischen Kritizismus, der alles Geschehene grundsätzlich nur natürlich erklären will und alles Wunderbare und Übernatürliche a priori leugnet. Ja, die äußerste Linke dieser modernen Bibelforscher steht sogar auf dem evolutionistisch-monistischen Boden. Diese Tatsache erheischt eine wissenschaftliche Abwehr von katholischer Seite, umsomehr als die negativen Resultate der modernen Pseudo-Kritik durch eine Unzahl von populären „Leben Jesu“ auch ins Volk eindringen, ja selbst in belletristischer Form, wie Frenssens vielgelesener Roman „Hilligenlei“ beweist, in weitesten Kreisen Verwirrung stiften, leider auch in katholischen. Es ist daher eine ebenso verdienstliche, als mühevolle Arbeit, der sich der Münchener Professor der Apologetik Dr. Anton Seitz unterzogen hat, die wesenhafte Gottessohnschaft Christi, und damit das Christentum selbst in seinem innersten Kerne gegenüber der Kritik der modernen deutsch-protestantischen Theologie zu verteidigen. Seine Arbeit erschien unter dem Titel „Das Evangelium vom Gottessohn“ als eine der bedeutendsten Gaben des verflossenen Jahres auf katholisch-theologischem Gebiete.

Eine nähere Betrachtung müssen wir zunächst dem ersten, einleitenden Kapitel widmen. Dieses gibt uns eine Übersicht über die Hauptrichtungen der modernen protestantischen Christus-Forschung und deren bedeutendsten Vertreter. Der widerspruchsvolle Titel „Christentum ohne Christologie“, den der Verfasser diesem Abschnitte geben mußte, zeigt uns schon, wessen

wir uns vonseiten dieser Forschung zu versehen haben. Sie stellt uns einen fortlaufenden Selbstzersetzungs-Prozeß des Christentums innerhalb des protestantischen Bekenntnisses dar. Als durch Kant die metaphysischen Grundlagen der Religion vermeintlich zerstört waren, erkor sich die Schule Schleiermachers, dem später Ritschl folgte, den reinen Gefühlsglauben ohne dogmatischen Untergrund zum Rettungsanker für das Christentum, für die christliche Religion. Diesem Gefühlsglauben huldigt auch der aus Ritschls Anhängerkreis hervorgegangene Adolf Harnack, dessen Aufsehen erregendes Werk „Wesen des Christentums" seinerzeit viel besprochen und widerlegt wurde und das auch heute noch viel gelesen wird. Treffend hat Prof. Reinhold[1] das Werk charakterisiert als „mosaikartig zusammengesetzt aus Naturalismus, Humanitätsmoral und Pietismus, die durch eigens dazu ausgewählte Texte eine christliche Färbung erhalten". Es „hat eigentlich nur ein Dogma, die Existenz Gottes, des gütigen Vaters, und verlangt somit nicht mehr theoretische Erkenntnisse als z. B. der Islam oder die Religion der indianischen Rothäute". Harnack kann seinem Standpunkte zufolge einen wesensgleichen Gottessohn nicht anerkennen. Der Sohn gehört nach seiner Ansicht gar nicht in das Evangelium Christi hinein, sondern allein der Vater (S. 87 f.). Das Evangelium Jesu ist nicht Gottes Offenbarung, sondern nur inneres Erlebnis. „Das Bewußtsein Jesu, Gottes Sohn zu sein, ist nichts anderes als die praktische Folge seiner Erkenntnis Gottes als des Vaters und seines Vaters."[2] So hatte es früher auch schon David Strauß gefunden. Harnack ist bei seiner Darstellung des Christentums von dem eingestandenen Bestreben geleitet, die engen Pforten des Christentums weit zu öffnen für alle Welt, einen möglichst einfachen alle Unterschiede überbrückenden Heilsglauben zu statuieren.[3] Verfänglich (S. 95) ist dabei, daß die wenigen Wahrheiten der natürlichen Religion, die Harnack als Grundzüge des Evangeliums hinstellt, in demselben tatsächlich enthalten sind. Aber es ist eben im Evangelium noch viel mehr enthalten, was Harnack vollständig ignoriert oder geradezu umwertet. Das von Christus geforderte Bekenntnis seiner Persönlichkeit (S. 97 f.) soll nichts anderes sein, als die Erfüllung des göttlichen Willens in der Gesinnung, daß er unser Vater und Vergelter sei. Das und nichts anderes denke Christus, wenn er sagt: „Wer mich bekennt vor den Menschen." So charakterisiert sich also der Standpunkt Harnacks als das pietistische Hineinprojizieren des bloß natürlichen Gottesglaubens in die Geschichte des Evangeliums und als Festlegung dieses nur allzu dürftigen evangelischen Kernes für alle Zeiten.

Dagegen muß sich der Evolutionismus aussprechen. So hat Harnack an Eduard von Hartmann und Pfleiderer rücksichtslose Kritiker gefunden. „Das Wesen des Christentums steckt entweder in der Christologie oder nirgends. Wer die Christologie hinauswirft, der wirft das Wesen des Christentums mit hinaus (S. 126).[4] Soweit müssen wir Hartmann gegen Harnack rechtgeben. Aber diese Christologie, wie sie Hartmann und Pfleiderer verstehen, ist eine rein natürliche Entwicklung, die obendrein noch immer weiterschreitet. Schon die Stufe des Judentums ist zur Zeit Jesu durch die hellenische Metaphysik in eine höhere christliche übergeführt worden, und so muß auch diese christliche, religiöse Stufe durch

[1] Das Wesen des Christentums, eine Entgegnung auf Harnacks gleichnamiges Buch. Stuttgart u. Wien 1901. S. 92 f. (Seitz, S. 71).

[2] Harnack, Wesen des Christentums S. 81.

[3] Vgl. Harnack, Wesen. S. 90 (Seitz, S. 93 f.)

[4] Die Gegenwart 1901. 7. 210 f.

eine der hellenischen überlegene Metaphysik über sich selbst herausgehoben werden (S. 109).[1] Diese Metaphysik soll der moderne Monismus sein. In dieser evolutionistischen Betrachtungsweise wird schließlich die Gottessohnschaft zur idealistischen, pantheistischen Selbstvergötterung umgestempelt (S. 113). Die Lehren Jesu werden nur mehr gewürdigt als ein Ergebnis des Eindruckes, den die Person Jesu auf seine Jünger und die einzelnen Bekenner des Christentums in den verschiedenen Zeitaltern gemacht hat. Und der historische Christus, der zu dieser Entwicklung den Anlaß gegeben hat — der bleibt, nach Hartmann, für uns immer eine problematische Gestalt (S. 136 a.).[2] Ja O. Ritschl bedeutet uns: Was Christus sei, das wird die Menschheit erkennen, wenn sie den unendlichen Prozeß wissenschaftlicher Entwicklung durchlaufen hat, d. h. eben weil derselbe unendlich ist, nie (S. 7).[3] Auch Religionsstifter ist Christus eigentlich nicht gewesen, er muß sich darin von Paulus verdrängen lassen. Denn „hätte kein Paulus sich des Kreuzestodes Jesu bemächtigt, um seine neuen dogmatischen und religiösen Ideen von diesem Punkte aus weiter zu spinnen, so wäre die Lehre Jesu im Judentum stecken geblieben und die Jüngergemeinde Jesu nicht einmal als jüdische Sekte lebensfähig gewesen“ (S. 17).[4] So will es der Entwicklungsphilosoph Hartmann und ähnlich der radikale Georg Wobbermin.

Es sind also nach diesen Philosophen und Theologen, denn Hartmann hat auch theologische Nachbeter seiner Weisheit, nur die Lehren des Christentums echt, so daß der radikalste Schüler dieser Richtung Alb. Kalthoff[5] (S. 38 f.) sich bis zur vollständigen Leugnung der geschichtlichen Existenz Christi versteigt und damit wieder auf die alte Tübinger Mythenhypothese zurückgreift. Kalthoff beruft sich auf einen von Pastor Köhler auf einem theologischen Diskussionsabend gefallenen Ausspruch „daß wir kein einziges, sicheres, authentisches Wort Jesu besitzen“. Für ihn selbst liegt der Grundgedanke des Christentums in einem sozialen Problem, in dem Hineintragen der messianischen Zukunftshoffnung in die Massen der Proletarier.[6]

Man weiß nicht, ob diese Nebelphantasien, die uns jeden historischen Boden in dem Evangelium unsichtbar machen, den größten Tiefstand der modernen, protestantischen Christusforschung bedeuten, oder ob wir den Rekord jenen Männern zugestehen müssen, die wie Rasmussen, de Loosten, Oskar Holtzmann, den historischen Christus zwar bestehen lassen, aber sein Wirken und besonders sein göttliches Selbstbewußtsein vom psychopathischen Standpunkt aus erklären. (Vgl. Kneib, Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie. Mainz, Kirchheim 1908.)

So erscheinen uns als die Grundlinien der modernen protestantischen Christus-Forschung exzessiver Subjektivismus, Naturalismus, Evolutionismus, Kritizismus (S. 1 f.), ihre äußere Erscheinung aber bietet uns ein Gewirre der verschiedensten, sich selbst aufhebenden und einander in schärfster Form bekämpfenden Meinungen, die nur in der Ablehnung des Dogmas übereinstimmen.

---

[1] Die Gegenwart 1901. 1. 6—8.

[2] Das Christentum des N. T. S. 20.

[3] Das historische Christentum in Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1893, S. 402.

[4] Selbstzersetzung des Christentums S. 56.

[5] Die Entstehung des Christentums S. 1, 6, 7.

[6] Kalthoff a. a. O. S. 32—39.

Gegen eine solche Gegnerschaft hat nun Seitz den Kampf eröffnet. Weil die moderne Christus-Kritik als prinzipielle Feindin aller Wunder den Grundsatz festhält, daß bei der Beurteilung von Jesu Person von seinen Selbstaussagen allein auszugehen sei, folgt ihr Seitz auf diesen Standpunkt und führt in den weiteren vier Kapiteln seines Buches den Beweis für die wahre Gottessohnschaft des Heilandes aus seinem Selbstbewußtsein, wie es sich in seinen Selbstzeugnissen kundgibt. Für diese Teile der Arbeit können wir (im Rahmen eines Referates) nur eine allgemeine Übersicht bieten, an die sich aber als Probe der Seitzschen Behandlungsweise des Themas eine nähere, wohl auch nur übersichtliche Darstellung des wichtigsten Selbstzeugnisses Jesu vor Kaiphas anschließen soll. Das zweite Kapitel des Buches bespricht die ideale, d. h. in lehrhafter Form geäußerte Selbstbezeugung Jesu als metaphysischen Gottessohnes. Zuerst wird als prinzipielle Voraussetzung die Beweiskraft des Selbstzeugnisses Jesu überhaupt erörtert und zwar nach der überzeugenden Antwort, die der Heiland selbst auf den Vorwurf der Pharisäer gegeben hat: „Du gibst von dir selbst Zeugnis. Dein Zeugnis ist nicht wahr“ (Joh. 8, 13). Nach dieser wichtigen Vorfrage werden die einzelnen Selbstoffenbarungen des Gottessohnes der Reihe nach vorgenommen. In genauer text-analytischer Besprechung werden die einzelnen Schriftstellen erklärt und durch Gegenüberstellung und bündige Widerlegung der widerspruchsvollen, subjektiven modern-kritischen Erklärung erscheint die einfache, dem vollen Kontext entsprechende katholische Exegese von selbst mit dem Siegel der Wahrhaftigkeit ausgestattet. So bespricht Seitz das erste Selbstzeugnis des Heilandes als zwölfjährigen Knaben im Tempel, seine Aussage über sich und sein Werk vor Nikodemus, ferner die für Christus zeugenden himmlischen Stimmen bei der Taufe, bei der Verklärung und vor seinem Leiden, die als Bekräftigung seines Selbstzeugnisses von großer Bedeutung sind. Ferner wird bewiesen, daß eine direkte Selbstbezeugung der Gottheit Jesu, wie sie die Kritik nur als „johanneisch“ gelten lassen will, auch schon bei den Synoptikern zu finden ist, und zwar in den bedeutungsvollen Worten: „Alles ward mir von meinem Vater übergeben und niemand kennt den Sohn als der Vater, und auch den Vater kennt niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will“ (Matth. 11, 27; Luk. 10, 22). Im dritten Kapitel geht der Autor über auf die Zeugnisse anderer über die wahre Gottessohnschaft Jesu. Diese Zeugnisse sind ein Reflex der Selbstbezeugung des Herrn und obendrein entweder von ihm selbst gefordert oder doch nachträglich bestätigt und werden so zu praktischen Zeugnissen Jesu selber. So hat sich die Anerkennnng Jesu als Sohn Gottes selbst bei manchen seiner ferner stehenden Anhänger bis zur Anbetung gesteigert, so bei dem geheilten Blindgebornen, bei den Jüngern nach Stillung des Seesturmes und bei einem der geheilten Aussätzigen. Die Vertrauten Freunde des Herrn aber, so der „ungläubige“ Thomas, die trauernde Martha, und besonders Petrus, der Felsenmann, geben uns ein volles, unzweideutiges Bekenntnis des christologischen Dogmas. Das entscheidenste Selbstzeugnis aber legt Jesus ab, als ihn Kaiphas, der Vorsitzende des hohen Rates, auf Leben und Tod vor die Schranken ruft. Wir werden dasselbe später noch eingehender betrachten, es ist zugleich ein praktisches Zeugnis durch die Feinde Jesu selber, welche durch ihr Verhalten einen nicht mißzuverstehenden Kommentar dazu bieten, in welchem Sinne sich Jesus als Gottessohn bezeichnet hat. Ja selbst der Widersacher von Anbeginn muß durch die Dämonen mehr als einmal für Christi Gottheit Zeugnis ablegen. Es gibt aber auch indirekte Selbstzeugnisse Jesu über seine Gottheit, und von denen handelt der Autor unseres Werkes im vierten Kapitel. Der Herr hat sich nämlich

öfter ohne weitere Auseinandersetzung direkt göttliche Eigenschaften, tatsächliche und unübertragbare Attribute der Gottheit beigelegt; diese behandelt Seitz sehr ausführlich, indem er sie alle in geistreicher Weise nach dem Ausspruche des Heilandes gruppiert: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14, 6). Ein letztes, fünftes Kapitel, behandelt endlich jene Zeugnisse anderer über die Gottheit Jesu, welche mit seinem Selbstzeugnisse nicht in direkter Verbindung stehen, die aber als Aussagen der in persönlicher Beziehung zu ihm stehenden Sendboten seiner Lehre von maßgebender Bedeutung sind für den Sinn der messianischen Gottessohnschaft. Dargestellt sind die Zeugnisse des Vorläufers Jesu, der Evangelisten bei Schilderung der Kindheitsgeschichte des Herrn und des großen Völkerapostels Paulus.

So interessant es nun wäre, alles oder wenigstens mehrere dieser Zeugnisse in ihrer Beweiskraft zu betrachten, und die Meisterschaft unseres Autors in der scharfsinnigen Zurückweisung der gegnerischen Einwände zu bewundern, gestattet uns die Kürze des Raumes nur eine Probe vorzuführen. Wir wählen das Zeugnis Christi vor Kaiphas. Gerade Johannes, der nach der modernen Kritik erst später als die Synoptiker die Logoslehre und mit ihr die metaphysische Gottessohnschaft Christi ins Evangelium hineingetragen haben soll, berichtet dieses wichtigste Zeugnis nicht. Er deutet nur indirekt darauf hin bei der Anklage vor Pilatus: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetze muß er sterben, weil er sich selbst zum Sohne Gottes gemacht hat“ (Joh. 19, 17), während die Synoptiker dieses Zeugnis direkt und ausführlich bringen. Kaiphas versammelt den Hohen Rat. Die falschen Zeugen treten wider Christus auf. Doch ihre Zeugnisse sind widersprechend und darum nicht beweiskräftig. Jesus hält es unter seiner Würde, über sie auch nur zu sprechen. Da stellt der Hohepriester die kritische Frage, mit deren Bejahung das Leben Jesu verwirkt ist: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgebenedeiten?“ Jesus antwortet: „Ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Kraft (Gottes) sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen.“ So erzählt Markus. Matthäus hebt die Feierlichkeit des Aktes noch besonders hervor durch die Erwähnung der förmlichen, gerichtlichen Beeidigung: „Ich beschwöre dich bei Gott dem Lebendigen, daß du uns sagest, ob du bist der Messias, der Sohn Gottes?“ Worauf Jesus antwortet: „Du hast es gesagt. Von nun an werdet ihr usw.“ Ähnlich berichtet Lukas, doch bringt er mehr einen summarischen Bericht von der Aufforderung des Hohen Rates. Bei ihm fragen alle: „Du bist also der Sohn Gottes?“ Und Christus antwortet: „Ihr sprecht es aus, daß ich es bin.“ Christus erklärt sich hier als Gottessohn, weil er die Frage des Hohenpriesters bejaht, die in diesem Sinne an ihn gerichtet ist; zugleich aber auch als Menschensohn, denn von diesem sagt er ausdrücklich das Kommen in den Wolken des Himmels voraus. Beides ist von der Kritik zueinander in Gegensatz gebracht und mißdeutet worden. Darum bespricht Seitz diese beiden Behauptungen jede für sich. Was zunächst den Gottessohn betrifft, so sagt Christus klar und deutlich bei Markus: „Ich bin es.“ Bei Matthäus sagt er zum Hohenpriester: „Du hast es gesagt“, bei Markus zu den Ratsmitgliedern: „Ihr habt es gesagt, daß ich es bin.“ Was macht nun die Kritik aus diesem klaren Selbstzeugnisse? Sie klammert sich an die Form: „Du sagst es, ihr sagt es“ und stellt die verblüffende Behauptung auf, damit habe Christus jede Diskussion über die Messiasfrage abgewiesen und im folgenden seine Richter einfach auf die Zeit des Gerichtes verwiesen, als wollte er sagen: „Wir werden uns einst vor Gottes Gericht

wiedersehen";[1] dagegen sei die klare Bejahung seiner Messianität bei Markus schon von dogmengeschichtlichen Faktoren beeinflußt. Merkwürdig, und sonst gilt gerade Markus als der Evangelist, der historisch am getreuesten berichtet. Auch sieht eine große Zahl der Kritiker im Markusevangelium wenigstens in seiner angeblichen Urform das ursprüngliche Evangelium. Doch wird jeder vernünftig Denkende dem Urteile unseres Autors beipflichten müssen: Es ist klar, daß hier die Betonung der Person der Fragesteller keineswegs beweist, daß sich der Befragte von deren Meinung ausschließt, sondern vielmehr, daß er sich ihr in jeder Hinsicht vollkommen anschließt, etwa in dem Sinne: du hast, resp. ihr habt ganz und gar meine Meinung getroffen, die so zweifellos ist, daß ich darüber weiter nichts zu sagen brauche. Hätte Jesus sich der Verurteilung entziehen wollen, dann konnte ihm ein Ausweichen vor der Hauptfrage nichts nützen, sondern nur die strikte Verneinung seines messianischen Charakters (S. 291). Und so hat auch das Synedrium selbst die Worte Christi als Bejahung der Frage aufgefaßt. Selbst eine protestantische Stimme,[2] welche Seitz anführt, muß zugestehen: „Die den höchsten Affekt bekundende Entrüstung des die Kleider zerreißenden Hohenpriesters wird unverständlich, mutet beinahe wie bewußt gespielt an, wenn nicht ein Wort affektvoller Selbstbehauptung Jesu voranging." Und wirklich gilt bei einem großen Teil der protestantischen Kritiker die Bejahung der Messiaswürde an sich nicht als fraglich, umsomehr aber wird herumgenörgelt an der Bedeutung, an dem Inhalte der damit konstatierten Gottessohnschaft.[3] Selbstredend fehlt es auch hier vollauf an der Übereinstimmung. Während Wrede noch den Versuch wagt, daß Jesus niemals Messiasansprüche geltend gemacht habe, sagt Oskar Holtzmann, man würde das Rückgrat des Christentums zerbrechen, wenn man den Messiasglauben aus ihm wegnehme. Heinrich Holtzmann sagt: „Jesus hat sich als Messias bekannt, ist als Pseudo-Messias verurteilt und als Prätendent hingerichtet worden." Schmiedel kalkuliert ganz richtig: „Wenn Jesus sich nicht bei Lebzeiten als Messias bekannt hat, so muß der Glaube der Jünger an seine Messianität als ein absolutes Wunder aufgefaßt werden. In diesem Falle ist die Wunderscheu, an der ja die modernen Evangelienkritiker im höchsten Grade leiden, wirklich einmal berechtigt. Nur mühen sich die protestantischen Exegeten, welche hier an der Messiasbezeugung nicht mehr vorbeikommen können, vergeblich ab, wie sie dann dieses auf die Spitze getriebene „Selbstgefühl" Jesu erklären können. Einige versuchen es durch die Verbindung einer bestimmten religiösen Überlieferung (des alttestamentlichen Messiasbildes) mit der einzigartigen, persönlichen, religiösen Erfahrung Jesu, während andere auch noch ekstatische Exaltationszustände, ja selbst Wahnideen zu Hilfe nehmen. Wie wenig sich dies mit dem einfachen und doch so majestätischen Bilde deckt, das uns die Evangelisten vom Heilande zeichnen, leuchtet von selbst ein. Wir finden das Selbstzeugnis der Messianität Jesu mit derselben Klarheit und Einfachheit ausgesprochen vom zwölfjährigen Knaben, wie vom gottgesandten Lehrer vor Freund und Feind in gleicher Weise. Die Ruhe, die er dabei bewahrt gegenüber seinen oft nichts weniger als gelassenen Gegnern zeigt uns, daß Exaltationszustände eher auf Seite seiner Feinde zu suchen sind. — Doch enthalten die Worte Christi vor dem Synedrium auch die Selbstbezeichnung als Menschensohn. Wiederholt hat

[1] Die Belege bei Seitz, S. 290.
[2] Prot. Monatshefte 1906, 438.
[3] Für das folgende vgl. Seitz, S. 292 f.

sich Christus als Herrn des Weltgerichtes bezeichnet der auf den Wolken des Himmels kommen soll: ein Hinweis auf die Danielsche Weissagung (Matth. 9, 27 ff.; 20, 30 ff.; Mark. 10, 47 ff.; Luk. 18, 38 ff.; Matth. 10, 10; Mark. 11, 10; Luk. 19, 36—40). In dem vorliegenden Zusammenhange konnte im Hohen Rat gar kein Mißverständnis mehr obwalten über den wesenhaft göttlichen Charakter dieses Menschensohnes. Die tragische Bedeutung der Selbstaussage des Menschensohnes vor dem obersten jüdischen Gerichtshof liegt darin (S. 300 f.): Jesus steht gefesselt in der ganzen äußeren Ohnmacht seiner Menschlichkeit der ihn verurteilenden jüdischen Hierarchie gegenüber. Aber der äußere Schein trügt. In dem nämlichen Augenblick, wo der Hohe Rat seinen vollendeten Triumph über den verhaßten Nazarener erreicht zu haben wähnt durch das Todesurteil über ihn in dieser irdischen Lebenssphäre, hat er das Todesurteil über sich selbst gesprochen für die Ewigkeit. Das Gericht tritt bereits innerlich in Kraft. Von nun an gilt es. Auch Schell hat diese welterschütternde Szene verkannt und abgeschwächt, wenn er schreibt: „In welchem Sinne der Hohepriester und das Synedrium die Gottessohnschaft verstanden, beweist die Wirkung ihrer Anklage bei Pilatus und seiner Formulierung der Verurteilung. Es handelt sich in der Anklage um den Anspruch, der König der Juden zu sein, nicht um den Anspruch auf göttliche Natur.“[1] Dem widerspricht aber direkt der Ausspruch der Juden vor Pilatus: „Wir haben ein Gesetz, und nach unserem Gesetz muß er sterben, weil er sich zum Sohne Gottes gemacht hat“ (Joh. 19, 17). Den eigentlichen und in der Not wirklich verratenen Grund des Todesurteils haben die Pharisäer deshalb zurückgezogen, weil sie merkten, daß Pilatus sich auf einen religiösen, jüdischen Gesetzeshandel nicht einlassen wollte, und weil sie um jeden Preis die Verantwortung für den Justizmord auf den Statthalter abwälzen wollten. — Das Gesetz bestimmte, daß man einen falschen Propheten, welcher das Volk verleitete fremden Göttern nachzugehen, steinige, damit nicht Jehovah in seinem Zorne das Volk vertilge von der Oberfläche der Erde (Deut. 6, 15). An diese Gesetzesbestimmung klingt an der Ruf des Volkes vor Pilatus: „*Αἶρε*“, „tolle“, „hinweg mit ihm!“ Schon längst wollten die Führer des Volkes sich wegen gotteslästerlicher Anmaßung an Jesus vergreifen, aber jedesmal hatte er sich ihren Anschlägen entzogen. Nun, da seine Stunde gekommen war, konzentriert sich die Anklage wegen todeswürdiger Schuld vor dem religiösen und vor dem politischen Tribunal in die Worte: „Ihr habt die Gotteslästerung gehört“ und „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetze muß er sterben, weil er sich selbst zum Sohn Gottes gemacht hat.“

Wie stellt sich nun wieder die Kritik zu dieser klaren, dem Sinne und Zusammenhange des ganzen evangelischen Berichtes vollkommen und einzig entsprechenden Auslegung? (S. 305 ff.). Einfach macht es sich der Amsterdamer Prof. Wilhelm Brandt, ein Fortsetzer von D. F. Strauß, durch den radikalen Kanon: „Was in der Leidensgeschichte Jesu eine Parallele aus dem Alten Testamente hat, ist als Nachbildung auszuscheiden.“ Er stellt sich überhaupt skeptisch zu dem ganzen Prozeß Jesu, den die Jünger nicht mehr aus eigener Anschauung hätten verfolgen können. Als ob ihr von Augen- und Ohrenzeugen geschöpfter Bericht nicht unter der Kontrolle der breiten Öffentlichkeit und besonders der Pharisäer gestanden wäre? Bernhard Weiß bleibt mit seiner Erklärung auf halbem Wege stehen, wenn er schreibt:[2] „Aus dem Messiasbekenntnis ließ sich doch immer nur indirekt

[1] Apol. des Christentums II. S. 201. Vgl. Seitz, S. 301 ff.
[2] Leben Jesu II[4]. S. 517.

eine Gotteslästerung herausdeuten, sein Anspruch auf die Teilnahme an göttlicher Ehre und Herrschaft involvierte dieselbe vom Standpunkte des Synedriums auch unmittelbar.“ Doch wenn Jesus auch nur als theokratischer, d. h. kraft seines Amtes mit göttlicher Autorität ausgerüsteter, Gottessohn galt, so involviert schon dieser theokratische Charakter „eine Teilnahme an göttlicher Ehre und Herrschaft.“ Wie soll Gotteslästerung sein, was kein widerrechtlicher Anspruch ist? Nur die Teilnahme am absoluten, und keinem geschaffenen Wesen mitteilbaren göttlichen Wesen selbst, also der Anspruch auf metaphysische Gottessohnschaft konnte von der jüdischen Hierarchie als Gotteslästerung empfunden werden.

Darum schließen wir diesen kurzen Überblick mit der von Seitz mit vollem Rechte gezogenen Schlußfolgerung (S. 343): „Wenn aus dem ganzen Zusammenhange des Lebens Jesu . . . erwiesen ist, daß Jesus sich nur im vollen Sinne der metaphysischen, göttlichen, dem Vater im Himmel wesensgleichen Persönlichkeit als Menschensohn oder Gottessohn oder Messias bezeugt haben kann, und wenn er dieses eidlich bekräftigte Selbstzeugnis seiner Gottheit trotz der Verurteilung zum Tode wegen des schwersten religiösen Verbrechens, der Gotteslästerung, trotz der empörendsten Verhöhnung und Mißhandlung, und trotz der unaussprechlichsten körperlichen Martern und seelischen Qualen am Kreuz bis zum letzten Atemzuge nicht widerrufen, sondern treu bis in den Tod festgehalten und dadurch den edelsten Teil der Menschheit zu dem nämlichen Bekenntnis und ähnlicher opfervoller Kreuzesnachfolge um dieses Bekenntnisses willen gebracht hat, was folgt daraus? Sicherlich kann kein vernünftiger Mensch mehr zweifeln, daß dieses so folgenschwere und feierliche Selbstzeugnis objektiv im vollsten Ernste zu nehmen ist.“

Nach dieser Probe der Seitzschen Darstellungs- und Argumentationsweise sei schließlich noch kurz die Frage erörtert nach dem wissenschaftlichen Ertrag seines Werkes. Dieser ist ein zweifacher, ein negativer und ein positiver. Negativ für die moderne Hyperkritik, positiv für die katholische Apologetik und Dogmatik. Was Pfleiderer an Harnacks Christusbild tadelt, gilt, wie Seitz gezeigt hat, mehr oder minder von allen Darstellungen desselben durch die modern-protestantische Kritik. Dieses Christusbild ist nicht christlich, ist nicht evangelisch, es ist nicht einmal mehr religiös (S. 106). Das im Zusammenhange gezeigt zu haben, ist das Verdienst der Arbeit von Seitz. Klar und einfach, und doch mit überwältigender Majestät spricht die katholische Kirche, in diesem Urteile sich immer gleich bleibend, seit fast zwei Jahrtausenden, das Petrus-Wort nach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Es ist eben die Antwort auf dieses Peterswort, es ist das Herrenwort: „Du bist Petrus, ein Fels“, welches der Kirche die feste Stütze in ihrer Lehrautorität gibt. Wo das Wort: „Du bist Petrus“ nicht mehr anerkannt wird, verliert sich um so leichter das Bekenntnis: „Du bist Christus“. Wie Christus vor dem Synedrium, so spricht auch die katholische Kirche heute noch zu Christus mit unwandelbarer Zustimmung: „Du hast es gesagt“, und so sagen es die kommenden Generationen katholischer Weltanschauung den vergangenen: „Ihr habt es gesagt“, es ist kein Zweifel möglich an Christi Gottheit. Dagegen erscheinen die sich gegenseitig befehdenden Stimmen der protestantischen Kritik wie ein Nachhall jener falschen Zeugnisse, die einstmals ebenfalls durch Verdrehung von Herrenworten wider den Menschensohn zu zeugen sich vermaßen. Und so gilt auch von ihnen: „Non erat conveniens testimonium illorum“ (Mark. 14, 59). So können wir den negativen Ertrag des Seitzschen Buches zusammenfassen in den Worten, mit denen Prof. Dr. Gerhard Esser aus Bonn einen seiner herrlichen Vorträge auf dem

Hochschulkurse zu Freiburg im Breisgau im vergangenen Jahre beschlossen hat: „Vor dem ebionitischen Christus (und wir können ergänzend hinzufügen: auch vor dem monistisch-pantheistischen) der modernen Christologie wird die Welt sich nicht beugen. Er imponiert keinem, weder den Ungläubigen, noch den Gläubigen. Er wird keinen gewinnen von denen, die ihm fernstehen, und er würde die Seinen verlieren, die ihm in Liebe anhängen. Wenn Christus lebt in der Geschichte der Menschheit, wenn sein Kreuz auf die Türme unserer Kathedralen kam und auf die Gräber der Verstorbenen, auf die Kronen der Kaiser und in die zitternden Hände der Sterbenden, auf den breiten Markt des Lebens, in das Heiligtum der Familie und in die stille Klosterzelle, wenn Christus segnend schreitet über Länder und Meere, wenn heldenmütige Begeisterung für ihn und sein Reich den Missionar hintrieb bis zur Insel der Aussätzigen, stille Ergebenheit einzog in das Herz des Leidenden und heiliger Gottesfriede in die Seele des Sünders, so verdankt er das dem alten Glauben der alten und wahren Christologie, nicht dem neuen Ebionitismus (und monistischen Pantheismus) der neuen Christologie. Aus dem tiefsten Glaubensbewußtsein der alten Kirche rief der Zerstörungsarbeit des alten Gnostizismus Tertullian[1] das Wort zu, das auch wir dem modernen Gnostizismus zurufen: „Parce unicae spei totius mundi."[2]

Das Buch von Seitz liefert aber auch ein sehr wichtiges positives Ergebnis für die katholische Dogmatik und Apologetik. Die Betrachtung des Selbstbewußtseins Jesu über seine Person und sein Werk schien die protestantische Kritik bisher als ihre unbestrittene Domäne zu betrachten, wo sie ihren exegetischen Phantasien freien Spielraum lassen durfte. Fast schien es bisher, als ob es dasselbe wäre, die Reden des Herrn subjektiv von seinem Selbstbewußtsein aus betrachten und sie in der unverantwortlichsten Weise zu verdrehen. Nicht als ob die katholische Theologie die Herrenworte niemals vom Standpunkte seines gottmenschlichen Selbstbewußtseins gewertet hätte, es geschah dies in einzelnen Fällen häufig genug.[3] Seitz aber hat das Verdienst, alle Selbstzeugnisse Jesu systematisch in dieses Betrachtungsfeld gerückt zu haben. Er hat allerdings nicht unterlassen nach dem Vorgange des Heilandes selbst, die Bedeutung seiner Selbstzeugnisse vorerst ins rechte Licht zu setzen, und sie durch Verbindung mit den Zeugnissen der Schrift und der Wunderwerke des Herrn, mit dem Zeugnisse des Hl. Geistes und des Vaters, wie er feinsinnig bemerkt (S. 180), zu stützen und zugleich zu schützen gegen willkürliche Verdrehung durch ausschweifenden Subjektivismus. Auf diesem sicheren Boden kommt Seitz zu einem Resultate, welches das gerade Gegenteil zur modern-kritischen Willkürexegese darstellt. Seine Auslegung bleibt christlich, denn sie hält fest an dem Glauben an die Erlösung durch den wahren Gottessohn, sie ist wahrhaft evangelisch, denn der Christus, von dem die Evangelien reden, ist ganz gewiß mehr als ein bloßer Mensch, sie bleibt religiös, denn sie verflüchtigt nicht die Religion zu einem höchstens noch ästhetisch oder ethisch bedeutsamen Kult einer bloß menschlichen Ideal-Persönlichkeit. So hat Seitz mit Glück gezeigt, daß auch die Betrachtung und die Analyse des Selbstbewußtseins Jesu, wenn sie nur mit Wahrheitsliebe und im Lichte des Evangeliums selbst angestellt wird, hinführen

[1] De carne Christi c. 5.

[2] Jesus Christus. Vorträge auf dem Hochschulkursus. Freiburg 1908. S. 264.

[3] Card. Zigliara, Propaedeutica ad s. Theologiam[4], Romae 1897, Lib. 3 cap. 15, p. 298 sqq.

muß zur Erkenntnis der gottmenschlichen Würde Jesu, zum katholischen christologischen Dogma.

Warum hat Seitz sein Buch geschrieben? Das Motto, welches er voranstellte und das dem Buche Schweitzers: ‚Von Reimarus zu Wrede' entnommen ist, sagt es uns: „Die moderne Theologie wird einmal ganz ehrlich werden." Diese Ehrlichkeit kann nur darin bestehen: entweder zum vollen Unglauben oder Rückkehr zum christologischen Dogma, zur katholischen Kirche. Sind auch die Aussichten auf baldige Erfüllung nicht die besten, so glauben wir doch für die Zukunft an die schönen Worte unseres Autors (S. 537 f.): Durch all' das innerlichste und tiefste Erleben seines eigenen, trostlosen Elendes hindurch wird der moderne Kulturmensch und die von ihm ins Schlepptau genommene moderne Theologie am Ende ihrer langen, qualvollen Selbstentwicklung und nach radikaler Überwindung ihres göttergleichen Selbstgefühls schließlich doch wieder zurükkehren zum allein wahren, göttlichen Urgrund, Lichtquell und Heilshort: dem Gottmenschen Christus, welcher Weg, Wahrheit und Leben im absoluten Sinne des Wortes ist. Und jene als rückständig erachtete, ja mit ihrem gekreuzigten Meister verfolgte Gotteskirche, welche als die allein wahre den Gottmenschen von ihrem Ursprunge an ohne alle Abschwächung als rein übermenschlichen und überweltlichen Lebensborn unentwegt festgehalten hat, wird mit ihrer unversieglichen Lebenskraft zu guter Letzt auch die machtvollste moderne Irrlehre, das Trugbild des Monismus, überwinden und die durch dessen Blendwerk völlig enttäuschte Welt in ihre alleinseligmachende Gemeinschaft zurückführen."

Wien. Dr. Jos. Lehner.

12. ***P. Michael Hetzenauer O. C.,*** professor exegesis in universitate pontificii seminarii Romani ad S. Apollinarem. **Theologia biblica** sive scientia historiae et religionis Utriusque Testamenti catholica. Tomus I. Vetus Testamentum. Imaginibus 100 et tabulis illustrata. Friburgi Brisgoviae, Herder 1908. gr. 8⁰. XXXI u. 654 S.

Hetzenauer, besonders durch seine Vulgataausgabe rühmlichst bekannt, behandelt im ersten Teile (21—367) die Geschichte und im zweiten Teile (369—640) die Religion des A. T. und bietet in einem Anhang eine kurze Schilderung des Heiligen Landes (641—649). Der Verf., der einen mehr konservativen Standpunkt vertritt, will in seinen Ausführungen nicht einfach referieren, was die heiligen Bücher über die Geschichte und Religion des A. T. berichten, sondern die verschiedenen Ansichten in einer Frage wissenschaftlich untersuchen, um sich dann für eine bestimmte Meinung zu entscheiden. Große Sorgfalt verwendet darum H. auf die Widerlegunng der verschiedenen gegen die Glaubwürdigkeit der Bibel vorgebrachten Einwände, so daß das apologetisch-polemische Moment sehr in den Vordergrund tritt. Der zweite Teil, aus dem ich besonders den Abschnitt über die messianischen Weissagungen hervorheben möchte, hat nicht bloß für den Biblisten großes Interesse, sondern bietet auch dem Dogmatiker und Prediger reiches Material.

In Einzelheiten wird man allerdings hie und da, z. B. in der Pentateuchkritik, ein tieferes Eingehen wünschen und zu manchen Aufstellungen ein Fragezeichen machen müssen, z. B. daß die Arche wahrscheinlich auf dem Ararat stehen geblieben sei (S. 39), oder daß die Zoologie gegenwärtig

mindestens 8500 Tierarten kenne (S. 43), während man doch von ungefähr 500000 Tierarten jetzt spricht. Die Gleichsetzung Amraphels mit Hammurabi wird man kaum mehr bezweifeln dürfen.

Wenn auch das Buch zunächst in usum scholarum geschrieben ist, so wird es doch auch dem Fachgelehrten große Dienste leisten.

Wien. J. Döller.

13. *Zapletal V. O. P.* **De poesi Hebraeorum** in Veteri Testamento conservata. In usum scholarum. Friburgi Helvetiorum, sumptis bibliopolae Universitatis (Otto Gschwend), 1909. 8⁰. 46 S.

In gedrängter Darstellung bietet der Verf. einen guten Überblick über das Wesen der alttestamentlichen Poesie. Zunächst bespricht er die Rolle, die die Poesie in Privat- und öffentlichen Leben, besonders im Kulte gespielt hat, worauf er zur Metrik, Strophik und anderen Kunstmitteln der hebräischen Poesie (Reim, Akrostichon, Alliteration, Paronomasie) übergeht. Die einzelnen Ausführungen werden durch passend gewählte Beispiele näher beleuchtet. Mit Recht hält Z. daran fest, daß der Wortakzent in der Regel auch der poetische Akzent sei. Längere Wörter können auch einen zweiten Iktus haben. In der Regel sind nicht mehr als vier unbetonte Silben zwischen zwei Hebungen. Kurze Partikel oder Wörter, die mit den folgenden innig zusammenhängen, können auch ohne Akzent gesprochen werden. Gleich Sievers tritt auch Z. für eine Zurückziehung und Verschiebung des Akzentes in manchen Fällen ein. Der von vielen angenommenen Responsion in der biblischen Poesie steht der Verf. skeptisch gegenüber.

Da schon die verschiedensten metrischen Systeme aufgestellt worden sind, so wäre es vielleicht angezeigt gewesen, wenn das eine oder andere Werk namhaft gemacht worden wäre, welches darüber Aufschluß gibt. Gleich Haupt gibt Z. die gewöhnliche Erklärung des hebräischen maschal mit Gleichnis nach dem assyrischen maschalu = gleich sein, vergleichen auf und stellt maschal mit dem assyrischen mischlu = Hälfte zusammen. „Cum versus hebraicus saepissime duobus stichis constet, mašal, quod „dimidium“ significat (cf. assyriacum mišlu), carmini nomen dare potuit“ (S. 8). Doch scheint mir der Name nicht vom Umfang, sondern vom Inhalte hergenommen zu sein. Denn nicht jeder maschal ist distichisch gebaut, sondern es bildet mitunter auch ein einfacher Satz einen maschal (1 Sa 10, 12; 24, 13), wie auch umgekehrt tristichisch und länger gebaute maschale (z. B. Is 14, 4 ff.) vorkommen.

Z.s neueste Schrift wird nicht bloß den Theologie-Studierenden, für die sie zunächst bestimmt ist, sondern auch dem Fachmann eine sehr willkommene Gabe sein.

Wien. J. Döller.

14. *Joseph Hontheim S. I.* **Das Hohelied.** Übersetzt und erklärt (Biblische Studien, XIII. B., 4. H.). Freiburg i. B., Herder 1908. gr. 8⁰. 111 S.

Der Verf. vertritt mit Recht die traditionelle katholische Auffassung vom Hohenliede, indem er in ihm eine Allegorie sieht, die in ihrem geistigen Sinne eine höhere übernatürliche Wahrheit: die Vereinigung Jahwes mit seinem Volke, folglich auch die Verbindung Christi mit der Kirche, die Verbindung Gottes mit jeder menschlichen Seele, besonders

mit einzelnen hochbegnadeten Seelen, z. B. der allerseligsten Jungfrau darstellt. H. beschäftigt sich aber ausschließlich mit dem materiellen Sinne der Dichtung, indem er die höhere Ausdeutung anderen überläßt. Und doch wäre ein tieferes Eingehen in die allegorische Deutung erwünscht gewesen. Gegenüber der weitverbreiteten Ansicht, die im Hohenliede nur eine Sammlung volkstümlicher Hochzeits- und Liebeslieder sehen will, zeigt H., daß das Buch zwar vielfach auf die im Orient üblichen Hochzeitsspiele, die eine Woche dauern, Rücksicht nimmt, aber sonst ein zusammenhängendes Ganzes bildet, das zunächst aus zwei Teilen mit je 3 Gesängen, je 21 Strophen und je 100 Zeilen besteht, so daß das ganze Buch 6 Lieder, 42 Strophen und 200 Zeilen umfaßt. Die Zeilen zerlegen sich, wie H. weiter ausführt, gewöhnlich in 2 Stichen und der Stichus bestehe aus 2 oder 3 tontragenden Wörtern (Metren). Es kommen aber auch Stiche mit 4 Wörtern vor. Niemals zähle ein Stichus 5 oder mehr tontragende Wörter oder nur eines. Wenn die beiden Stichen einer Zeile eine ungleiche Anzahl von Metren haben, so finde sich gewöhnlich die Mehrzahl im ersten Stichus. Wie die Zeile durch Analyse uns zu den Stichen und Metren führe, so bilde sich umgekehrt die Strophe durch Synthese von 3 oder mehr Zeilen. Die 6 Gesänge des Hohenliedes sind nach H. sämtlich chorische Dichtungen, d. h. sie bestehen aus Strophenpaaren. Die erste Strophe eines jeden Paares nennt er Vorstrophe, die zweite Gegenstrophe, die ihrem Inhalt nach parallel und außerdem durch die Anzahl der Zeilen einander gleich sind.

Die andern Strophen nennt er Zwischenstrophen, die im Hohenliede sämtlich, mit Ausnahme von zweien, Wechselgespräche sind. Alle Strophen sind symmetrisch. Die Frage nach dem Verfasser des Hohenliedes läßt H. offen.

An die Prolegomena (1—32) reiht sich der Kommentar. Der Verf. gibt zuerst textkritische, dann sachliche Erläuterungen und schließlich eine Analyse der einzelnen Gesänge und zuletzt eine stichisch und strophisch gegliederte Übersetzung.

Wie Ref. an einer anderen Stelle angeführt hat, wird man wohl hie und da ein Fragezeichen machen müssen. Indes derartige kleinere Bemängelungen sollen nicht den Wert der ganzen Arbeit herabsetzen.

Wien. J. Döller.