Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 1 (1914)

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

schehens sich wegschaffen läßt. Man ist sich, man mag sagen, was man will, im geheimen bewußt, daß eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nur möglich ist, „wenn eines der Glieder der Kausalreihe dem anderen qualitativ angenähert wird". Dieser Vorwurf trifft Busse, Erhardt, Eisler und alle jene, welche Monisten und psychophysische Parallelisten zu gleicher Zeit sein zu können behaupten.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Albert Maria Weiß, O. P.: Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade.** 9. u. 10. Aufl. Freiburg i. B., Herder 1913.

Die neue Auflage des bedeutungsvollen und inhaltsreichen Werkes ist bereichert durch einen Anhang „über das Verhältnis von Natur und Übernatur" (p. 659—673). In diesem betont der Verfasser die Notwendigkeit der Hinordnung alles Natürlichen auf das übernatürliche Ziel des Menschen. Daraus folgert er: „Dann ist auch heute der Versuch, eine Wissenschaft, eine Sittlichkeit, eine Kultur ausschließlich mit Rücksicht auf die natürliche Aufgabe der Menschheit zu begründen, die Rücksicht auf das übernatürliche Ziel aber auf die Seite su schieben, kurz, dann ist das Streben nach einer rein irdischen Tätigkeit ohne Beziehung auf das letzte Ziel nicht bloß mangelhaft, sondern verkehrt, schuldbar, Gott mißfällig, und endigt mit Verderben für die irdische Aufgabe selber, zur gerechten Strafe für diese Verkehrtheit" (p. 673). Da der Verfasser inzwischen diesen Grundsatz, der schon früher das Leitmotiv seiner Apologie und der übrigen Schriften gebildet hatte, in einem anderen Werke „Liberalismus und Christentum" (Petrusverlag, Trier) in breiterem Rahmen behandelt hat, wollen wir hier nicht näher darauf eingehen.

Ebendort (p. 389 ff.) gibt der Verfasser auch eine Selbstbesprechung und -verteidigung seiner Arbeit an den „Herrlichkeiten der Gnade". Er nennt es die kleinste seiner Arbeiten, aber auch das liebste seiner Bücher (p. 389). „Das Wenige, was ich hineingearbeitet habe, ist der Inbegriff alles dessen, was ich in der Apologie und in den kleineren aus ihr hervorgegangenen Büchern ausgeführt hatte" (a. a. O.). In der Vorrede zu unserer Ausgabe nimmt der Verfasser Abschied von seinem teuren Buche mit den Worten: „Zum letztenmal nach menschlicher Voraussicht ist es mir gegönnt, meine unwürdige Hand an dieses teure Buch zu legen. . . . Somit entlasse ich dich aus meiner einsamen Arbeitsstube, o liebes, teures Buch. . . . Du machst die letzte Ausfahrt, aber in eine Welt, in der du dich als Fremdling fühlen wirst. Schon als ich dich das letztemal hinaus auf die Wanderung sandte, mußte ich dich darauf vorbereiten, daß du die Zeit werdest geändert finden und daß du einen Geist in dir trägst, der mit dem Geiste dieser Tage in großem Widerspruch steht. Das ist vielleicht auch einer der Gründe, warum du nochmals zu mir zurückgekehrt bist. Du hast wahrscheinlich gefunden, daß die täglich wachsende Entfremdung gegen alles Übernatürliche, gegen die Reinheit des Glaubens, gegen die Unterwürfigkeit unter die Autorität und unter den Geist der Kirche eine Atmosphäre

geschaffen hat, in der für dich wenig Willkomm und wenig Aussicht auf fröhliches Gedeihen ist. Nun gut, ich glaube, dich abermals und noch mehr denn früher mit jenem Geist erfüllt zu haben, dessen du bedarfst, um in so bedrängter Zeit fähig zum Widerstande und fähig zum Sieg deinen Weg zu machen" (p. V. f.).

Unseres Wissens hat es noch niemand gewagt, vom theologischen Standpunkt aus die Weißsche Darstellung des Verhältnisses von Natur und Übernatur anzugreifen — das ist kein geringes Zeichen der Wahrheit desselben.

P. Reginald M. Schultes, O. P.

2. **Dr. Konstantin Gutberlet: Der Gottmensch Jesus Christus.** Eine Begründung und Apologie der kirchlichen Christologie. Regensburg, Verlagsanstalt 1913. 325 S.

Die Art der Gutberletschen Theologie ist bereits hinlänglich bekannt, sie ist im grossen und ganzen thomistisch, aber mit starkem suarezischem Einschlag, die philosophische Seite steht stark unter dem Einflusse moderner, nicht immer einwandfreier Strömungen, die Darstellung gemächlich, die Tendenz vorwiegend apologetisch. Auch „der Gottmensch Jesus Christus" weicht von dieser Linie nicht ab.

Gutberlet stellt die kirchliche Theologie über den Gottmenschen fast durchwegs an der Hand der Summa des hl. Thomas dar, aus der er die Hauptstellen in extenso anführt. Der Einteilung der Summa folgend behandelt er so: die Menschwerdung im göttlichen Heilsplane, das Wesen der Menschwerdung, die Menschheit Christi, deren übernatürliche Ausstattung, die Funktionen des Gottmenschen sowie seine Verherrlichung. Bei gegebener Gelegenheit werden die hauptsächlichsten modernen Einwände widerlegt. Dazwischen liegen einige Exkurse, z. B. in cruce salus, der ganz den Charakter einer Predigt hat (p. 223 ff.). Für solche, die mit der Summa selbst weniger vertraut sind oder nicht gerne eine größere Dogmatik studieren, wird die neue Schrift gute Dienste leisten, vielleicht auch zur Einführung in die Summa selbst; aber auch für einen Thomaskenner, der lieber die Summa selbst zu Rate zieht, werden die apologetischen Ausführungen willkommen sein, wie z. B. das Kapitel: Das Sühneopfer Jesu Christi schließt unsere Genugtuung nicht aus (p. 267 ff.).

Obwohl der Verfasser im allgemeinen dem hl. Thomas als Hauptrepräsentanten der kirchlichen Theologie folgt, übt er doch gelegentlich nicht ungern Kritik an dessen Lehre; allerdings in maßvoller Weise, zuweilen ohne einleuchtenden Anlaß und durchwegs ohne überzeugende Gründe. So weist er Seite 18 die Ansicht des hl. Thomas, daß alle drei göttlichen Personen eine menschliche Natur hätten annehmen können, mit der Begründung zurück: „die Persönlichkeit ist ausschließend", und mit der Unterbegründung, daß in der Menschwerdung nur die Persönlichkeit, nicht aber die Natur Gottes mitgeteilt werde. Das letztere ist aber unrichtig. Wohl findet die Vereinigung nicht in der Natur statt, sondern in der Person, aber eben infolge der Vereinigung in der Person wird der Menschheit Christi auch die Natur Gottes mitgeteilt, so daß Christus per naturam Gott ist. Außerdem sagt der hl. Thomas: Est talis divinarum personarum conditio, quod una earum non excludit aliam a communione eiusdem naturae, sed

solum a communione eiusdem personae, d. h. während geschaffene Personen andere Personen von der Anteilnahme an ihrer Natur ausschließen — wie z. B. eine menschliche Natur nicht zweien verschiedenen menschlichen Personen gemeinsam sein kann — ist es eine Eigentümlichkeit der göttlichen Personen, daß sie einander nicht von der Anteilnahme an derselben Natur ausschließen. Wie das bezüglich der göttlichen Natur der Fall ist, so auch in bezug auf die menschliche Natur. Die göttliche Persönlichkeit ist also in dieser Hinsicht nicht „ausschließend".

Seite 68 ff. kritisiert Gutberlet die thomistische Auffassung der unio hypostatica. Er geht aber dabei von der irrigen Voraussetzung aus, daß die Thomisten die Vereinigung der Menschheit mit der Person des Wortes nach dem Verhältnisse von Materie und Form darstellten. Tatsächlich aber lehren die Thomisten nur ein Verhältnis von Potenz und Akt. Wenn nun auch Materie und Form zu einander im Verhältnis von Potenz und Akt stehen, so doch nicht umgekehrt Potenz und Akt im Verhältnis von Materie und Form. Darum hat auch hier die thomistische Lehre über die Funktion der forma substantialis nichts zu bedeuten. Aber auch die kirchliche Lehre deutet Gutberlet nicht richtig. Zu: sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus, bemerkt er: „Das eigentliche tertium comparationis ist die reale, substantiale, wesenhafte Einheit, die nicht weniger zwischen Gott und Menschheit wie zwischen Leib und Seele besteht" (p. 66). Das tertium comparationis ist in der angezogenen Stelle nicht „wesenhafte" Einheit, sondern unus homo — unus Christus, also die numerische persönliche Einheit. „Unus Christus subsistit in divina natura et humana", interpretiert darum auch der hl. Thomas, III, q. 2 a. 1 ad 2. Wer den Stand der christologischen Frage zur Zeit der Entstehung des Athanasianums kennt, wird in demselben wohl die Betonung des „einen Christus", nicht aber eine Erklärung der unio hypostatica erwarten.

Gutberlet verquickt ferner seine Erklärung der hypostatischen Union mit der Frage nach der Art der Existenz Christi. Überdies stellt er die Sache so dar, als ob die Thomisten die persönliche Einheit Christi dadurch erklären wollten, daß die Menschheit Christi in der Existenz des Wortes existiere. Thomas und die Thomisten behandeln jedoch die Frage der Existenz Christi als Korollar der hypostatischen Union.

Bei dieser Gelegenheit polemisiert Gutberlet auch direkt gegen die Lehre von der einen Existenz Christi. Man berufe sich für diese Auffassung mit Unrecht auf den hl. Thomas, denn mit dem einen Sein, das Thomas lehre, sei „nicht die Existenz, sondern das Sein: Personsein, Natursein gemeint" (p. 69). Das ist eine veraltete Ausrede, welche von den historischen Untersuchungen der letzten Zeit widerlegt worden ist. Die klare Lehre des von Gutberlet zitierten a. 2 der q. 17 ist die, daß in Christus nur ein esse, eine Existenz sei, weil wo eine Person sei, auch nur ein Existierendes, nur eine Existenz sei. Daß Christus eine Person sei und ein „Personsein" habe, hat Thomas schon früher gezeigt. Zum Schlusse bemerken wir noch, daß man theologisch zur Anerkennung der einen göttlichen Existenzweise der Menschheit Christi gelangen kann, ohne von der auf philosophischem Wege erkannten realen Unterscheidung von Wesenheit und Dasein

auszugehen. So hat ja auch der hl. Sophronius in seinem vom 6. allgemeinen Konzile approbierten Synodalbekenntnis es aus dem Begriff der hypostatischen Union abgeleitet, daß die Menschheit Christi ihr Sein (ὑπάρξις) im Sein des Logos habe[1]. Der hl. Thomas gibt nur den Gedanken der griechischen Väter wieder, wenn er aus der Einheit der Person die Einheit des Seins ableitet. Die Dualität der Naturen kann dagegen nicht ins Feld geführt werden, wenn man einmal richtig erkannt hat, daß das eigentliche und unmittelbare Subjekt der Existenz die Person, resp. Hypostase sei. Gutberlet ist auf die Frage der Persönlichkeit und damit der hypostatischen Union eigentlich gar nicht eingegangen (auch p. 71 behandelt er nur eine sekundäre Frage) — bei dem praktischen Zwecke des Werkes ist dies jedoch erklärlich.

Die Kritik an der Lehre des hl. Thomas über die Macht der Seele Christi (p. 165) erscheint unmotiviert, wenn man den Text des Heiligen aufmerksam liest. Zu S. 139 und 253 wäre zu bemerken, daß nach der geltenden Gnadenordnung auch die gratia creata für Christus unbedingt notwendig war, sowie daß, an den von Gott bestimmten Bedingungen gemessen, die Genugtuung Christi secundum rigorem iustitiae genügend war.

S. 149 ff. tritt Gutberlet für einen Gnadenzuwachs in Christus ein. Er beruft sich dabei auf Lc. 2, 22, mit der Bemerkung, vom Wortlaute dürfe man nur aus zwingenden Gründen abgehen. Das gilt natürlich vom Sinne des Wortlautes. Den Sinn einer Stelle, zumal einer dogmatischen, bestimmt aber für den Theologen vor allem die traditionelle Auslegung der Kirche, der Väter. Diese aber laute Lc. 2, 22 nicht im Sinne einer subjektiven Zunahme der heiligmachenden Gnade, wohl aber der äußeren Betätigung und Verdienste, die ja auch unter den biblischen Terminus „gratia“ und „vor Gott“ fallen. Gutberlet meint weiter, daß Christus die Gnadenfülle nicht notwendig schon von der Empfängnis an besitzen mußte. Wenn aber, wie auch Gutberlet zugibt, der eigentliche Grund der Gnadenfülle die hypostatische Union war, die unter der Voraussetzung der von Gott verfügten Gnadenordnung eben den höchsten Grad der Gnade als würdige Ausstattung der Menschheit des Logos verlangte, so mußte die Gnadenfülle auch schon mit der Empfängnis eintreten. Das gilt besonders in bezug auf die visio, die der mit Gott hypostatisch vereinigten Menschheit Christi im höchsten Grade der bestehenden Gnadenordnung zukommen mußte. Wenn Gutberlet gegen das Argument des hl. Thomas, daß Christus im statu termini gewesen sei, einwendet, er sei auch „in bevorzugter Weise“ (!) viator gewesen, so vergißt er, daß Christus in bezug auf die eigene, persönliche Gnadenausstattung nicht viator, sondern in statu termini war. Das ist aber ein uraltes Prinzip der ganzen Tradition, das später von der Scholastik nur in seine Teile zerlegt wurde (Visio beata, scientia infusa, Gnadenfülle usw.). Gutberlet argumentiert ferner, daß Christus durch sein tatsächliches Tugendleben seinem Vater notwendigerweise wohlgefälliger wurde. Das ist aber eine petitio principii, denn es wird dabei eine Vermehrung der Gnade vorausgesetzt, wie Gutberlet selber andeutet, wenn er sagt: „Der größeren Liebe Gottes entspricht eine größere Gnade.“ Wenn

[1] ἐν αὐτῷ γὰς καὶ οὐκ καθ' ἑαυτὴν (ἡ σὰρξ) ἔχε τὴν ὑπάρξιν, κτλ. Mansi, Coll. XI, 474.

aber Christus von Anfang an die Fülle der Gnade besaß, dann konnte er Gott nicht „wohlgefälliger" werden, was jedoch nicht ausschließt, daß Gott an seinen Werken immer größeres Wohlgefallen (extensio) hatte. Zum Schlusse führt Gutberlet an, daß seine Ansicht den „Vorzug" habe, „daß sie unseren Herrn unserem Herzen näher bringt, ihn nicht nur in seiner Erhabenheit, sondern auch in seinem ganz menschlichen Wesen zeigt, wodurch er erst als wirksames Vorbild uns vorgestellt werden kann". Das ist aber, rund ausgesprochen, kein theologisches Prinzip und wird Gutberlet dafür in der patristischen und scholastischen Literatur vergeblich nach einem Beleg suchen. Konsequent durchgeführt führte das Prinzip zur Leugnung der Visio, wenn nicht gar zur Leugnung der Unio bei der Empfängnis — es ist dies der Grundgedanke der sogenannten Bewährungslehre der Antiochener und Nestorianer. Aus moderner Zeit klingt der Entwicklungsgedanke nach. Es muß aber noch einmal betont werden, daß die Tradition — nicht nur der hl. Thomas, der hier nur Exponent ist — für die Gottwohlgefälligkeit Christi keine Entwicklung kennt. Wenn der Apostel sagt, daß Christus uns in allem gleichgeworden, die Sünde ausgenommen, so haben sowohl die Väter als besonders die Scholastiker unter „excepto peccato" nicht nur die eigentliche Sünde, sondern auch jede Unvollkommenheit, jeden Mangel und jede Lücke in der Gnadenausstattung Christi verstanden. Dessenungeachtet bleibt Christus immer noch unser Vorbild, und zwar ein vollkommenes, allerdings nicht das eines noch moralisch ringenden und zur Tugend emporstrebenden, auch nicht eines aus den Tiefen der Unvollkommenheit emporsteigenden Menschen, sondern das Vorbild des vollkommenen, mit Gott vereinten Menschen, der menschlichen Vollkommenheit — Christus ist eben auch hierin in statu termini; er ist nicht unser Vorbild als streitender, kämpfender, werdender Mensch, sondern als vollendeter Typus, mit einem Worte als Erlöser. Wenn der Verfasser sich auf seine theologischen Prinzipien besinnen wird, kann es ihm nicht schwer fallen, seine abweichende Ansicht preiszugeben. Ein liebevolleres Eingehen auf den Sinn des hl. Thomas wird ihm vieles erleichtern.

Möge die neue tüchtige Schrift Gutberlets manchem Prediger Dienste leisten und noch mehr zum Studium des Geheimnisses des Gottmenschen anregen.

P. Reginald M. Schultes, O. P.

3. **Ludwig Coellen: Das Sein als Grenze des Erkennens.** Köln, M. Du Mont-Schauberg 1911. 215 S.

Die Schrift Coellens ist ein Versuch, den Kritizismus Kants zur Vollendung zu führen. Das Kantische „Ding an sich" auf der einen Seite und die „transzendentale Apperzeption" auf der anderen sollen als letzte metaphysische Reste völlig überwunden werden. Transzendenz für das Begreifen, Bewußtseinsjenseitigkeit und damit Metaphysik ist an sich ein Unsinn; alles muß in den Erkenntnisprozeß hineingezogen werden. Damit soll an die Stelle der subjektivistischen und der realistischen Ansicht eine dritte davon verschiedene gesetzt werden, welche zwischen beiden vermittelt. Das Unterscheidende an der neuen Ansicht ist die Auffassung des Seins als Grenze des Erkennens. Das Sein ist nur als Produkt der Erkenntnis-

tätigkeit, als Bewußtsein; aber es bestimmt nicht das Sosein des Produktes, es ist einfach ein besonderes Moment am Produkt. Das Sein ist keine feste Größe, sondern eine Funktion der Bewußtseinstätigkeit und ändert sich folgerichtig mit der Art des Bewußtseins: Das Sein ist jenes Moment am Produkt der Bewußtseinstätigkeit, welches die Artbestimmtheit der Tätigkeit zum Ausdruck bringt. Das Sein ist Grenze des Erkennens nicht „als eine dem Bewußtsein als solchem gezogene fremde Schranke, sondern vielmehr als ein Moment, in welchem sich die Organisationsenge des Erkennens selber äußert".

Zu diesem Resultat gelangt der Verfasser, indem er von der „Tatsache" des doppelten Erkennens ausgeht, dem „subjektiven Erkennen" des gemeinen Mannes und dem „transsubjektiven" des Künstlers und Philosophen. Beide Arten des Erkennens sind wesentlich von einander verschieden. Alles Erkennen ist eine Bewußtseinstätigkeit. Bewußtsein ist die unmittelbare Dieselbigkeit von Tun und Getätigtem, von Prozeß und Produkt. Das subjektive Erkennen hat nur jene Empfindungen unmittelbar als Produkte, deren Gesamtheit den Leib ausmacht. Die Außenwelt aber ist dem subjektiven Ich nicht als Produkt der eigenen Tätigkeit offenbar. Auf der transsubjektiven Stufe des Erkennens verhält sich die Tätigkeit in bezug auf das Außenweltprodukt so wie auf der subjektiven Stufe zum Leibe: Sie erscheint unmittelbar als Produkt der Bewußtseinstätigkeit. Coellen weist nicht nur auf die „Tatsache" dieser doppelten Erfahrung hin, er versucht einen eigentlichen Beweis ihrer Notwendigkeit: Nur dem transsubjektiven Erkennen ist die Reflexion auf das Ich und seine Erkenntnis vergönnt, dem subjektiven Erkennen des gemeinen Mannes ist sie völlig verschlossen. Die Reflexion auf das Erkennen kann sich nämlich nicht auf das im Leibe gewirkte Tun beschränken, sie muß sich auch auf die Außenweltdinge beziehen, denn diese sind im Erkennen enthalten. Das aber setzt voraus, daß die Außenweltdinge unmittelbar Bewußtseinsinhalte sind, d. h. daß sie in der Bewußtseinstätigkeit und als durch sie getätigte da sind. Die Entwicklung verlangt die Auffassung der subjektiven Stufe des Erkennens als eines Übergangsgliedes zwischen der transsubjektiven und einer früheren, dem „untermenschlichen Erkennen". Dort verhalten sich auch die Leibesempfindungen zur Tätigkeit ganz gleich wie auf der subjektiven Stufe die Außenwelt: Sie erscheinen nicht unmittelbar als Produkte der Tätigkeit; das Erkennen hat jene Produkte einfach in passiver Tätigkeit. Jede folgende Stufe schließt die vorhergehende als aufgehobenes Moment in sich. Das einfache Bewußthaben der Außenweltdinge auf der subjektiven Stufe (und aller Erfahrung überhaupt im untermenschlichen Erkennen) setzt die Produkte als fremdes Sein. Das Seinsmoment jener Produkte ist der Begrenzung der Tätigkeit verdankt: Das besondere Sein der Außenweltdinge entspricht der besonderen Art des subjektiven Erkennens, in welchem die Offenbarung der Tätigkeit auf das Ich begrenzt ist. Das subjektive Bewußtsein in bezug auf den Leib und alles Bewußtsein überhaupt im transsubjektiven Erkennen setzt seine Produkte unmittelbar als seine Produkte. Aber diese Tätigkeit ist nicht ein freies Schaffen, das Produkt erscheint als ein mit der Tätigkeit und in ihr gegebenes, und diese Gegebenheit, welche eine Artbestimmtheit des Erkennens, eine Organisationsenge verrät, ist das Seinsmoment, welches dieser

Art des Bewußtseins entspricht. Die Reflexion zeigt uns die Gegebenheit, Bestimmtheit, Endlichkeit des kategorial gebundenen Erkennens unmittelbar als Gegensatz zur Unbedingtheit, zum absolut freien, unendlichen Tun, d. h. zur unwirklichen Idee. Die Idee ist somit der endlichen Natur immanent. Die Natur oder das Erkennen wird in der Selbstreflexion begriffen als die endliche Verwirklichung der Idee und in diesem Sinne ist die unwirkliche Idee das Prinzip des Begreifens der Wirklichkeit. In der Idee sind die beiden Momente, Prozeß und Produkt, zu absoluter Dieselbigkeit aufgehoben, die Idee ist die absolute Selbstoffenbarung, das absolute Selbstbewußtsein. „Die Wirklichkeit ist zu begreifen als eine Entwicklung, in welcher die Produktbesonderung in der Wesensbeziehung zu ihrem Grunde, dem Prozeß, dem Tun offenbar wird, so zwar, daß die vollendete Offenbarung als Aufgabe, als unendliches Ziel erscheint."

Von grundlegender Bedeutung in der Erkenntnislehre Coellens ist die Ausschaltung des Ichs. Die Ich-Individualisierung ist der subjektiven Stufe des Erkennens eigen. Sie entsteht einfach durch die Gegenübersetzung des Leibes als des offenbaren Produktes der Tätigkeit und der Außenwelt als des nicht offenbaren Produktes der Tätigkeit, deren Wahrnehmung immer verbunden ist mit Bewußtseinsveränderungen im Leibe. Daher die Gegenübersetzung von Subjekt und Objekt in der gewöhnlichen Auffassung und in der Philosophie, welche gemäß der neuen Kritik aufzulösen ist in das Verhältnis von Prozeß und Produkt. Der Subjektcharakter des Erkennens kommt nur der subjektiven Auffassung zu. In Wahrheit ist das Erkennen ein subjektloses Tun. Dem Ich kommt somit keineswegs jene Bedeutung zu, welche ihm bisher in der Philosophie eingeräumt wurde. Und das ist einer der wesentlichsten Punkte, in welchem der Verfasser die Lehre Kants und nach ihm Fichtes überwunden zu haben glaubt.

Auf den grundlegenden Teil des Werkes folgt ein konstruktiver, in welchem auf den gegebenen Voraussetzungen die Erfahrung auf deduktivem Wege aufgebaut wird. Von besonderem Interesse ist die Konstruktion von Zeit und Raum und Gedächtnis. Die Zeit ist die Form, in welcher die Begrenzung des Prozesses, der Raum die Form, in welcher die Begrenzung der Produkte erscheint. Das Gedächtnis wird gefaßt als Zeit-Raum-Verein. Die drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sind der subjektiven Stufe eigen, keineswegs dem Gedächtnis wesentlich; sie finden sich nicht im Gedächtnis der untermenschlichen und transsubjektiven Stufe.

Der Rahmen einer Besprechung verbietet es, im einzelnen auf eine Fülle von großen und fruchtbaren Gedanken hinzuweisen, welche Coellens Versuch enthält, ebenso am Gedankengange eine auch nur auf alle wesentlichen Grundgedanken eingehende Kritik zu üben. Wenn auch der ganze Gedankenbau mit einer gewissen Konsequenz auf einfachsten Grundvoraussetzungen aufgeführt ist, so kann trotzdem das Vorgehen nicht auf lückenlose logische Stringenz Anspruch erheben. Es wäre kaum unmöglich, auf denselben Voraussetzungen nach ähnlicher Methode zu einem verschiedenen Resultate zu gelangen. Nur ein paar Hauptmomente seien der Prüfung unterzogen.

Es ist merkwürdig, was die alte, schöne Wahrheit sich gefallen lassen muß, die schon Aristoteles ausgesprochen: Anima est quodam-

modo omnia, quia nata est, omnia cognoscere. Die einen Philosophen — und hieher gehören fast vollzählig die Verfasser philosophischer Lehrbücher im scholastischen Sinne — verzichten so ziemlich vollständig auf die tiefere Erfassung und spekulative Ausbreitung dieser Wahrheit und damit auf das Verständnis einer der wichtigsten, schönsten und weitesttragenden Erkenntnis im gesamten Gebiete der Philosophie, die ein mächtiges Licht verbreitet bis hinein in die Lehre von Gott und dessen metaphysischer Wesenheit. Auf der anderen Seite wird das in jenem Satze ausgesprochene Verhältnis zwischen Erkennen und Sein durchaus als Grundproblem der Philosophie betrachtet, aber im idealistischen Sinne gedeutet, um so den Grundstein einer bestimmten Weltanschauung zu bilden. Anima est quodammodo omnia, das ist der wahre Kern der Coellenschen Definition des Bewußtseins (Bewußtsein ist bei Coellen gleichbedeutend mit Erkenntnis im gewöhnlichen Sinne): Dieselbigkeit von Tun und Getätigtem. Es ist eine dem Thomisten geläufige Wahrheit, daß die Seele im Erkenntnisakt sich in einem wahren Sinne zum Erkannten macht, daß tatsächlich eine Identität zwischen Erkennendem und Erkanntem besteht. Das erkennende Ich wird gewissermaßen erhöht und erweitert und umfaßt alles Erkannte, besitzt, sofern es das Universum erkennt, alle seine Vollkommenheit in sich selbst. Da die Seele durch einen Akt sich zum Erkannten macht, das sie vorher nicht gewesen, so kann man mit einigem Vorbehalt das erkannte Objekt auch das Produkt der Erkenntnistätigkeit nennen und die Erkenntnis als unmittelbare Dieselbigkeit von Tun und Getätigtem definieren. Wir haben dann in der scholastischen Definition der Erkenntnis: Actio, qua actus ut actus habet formam (vgl. Gredt, Elementa 2, Nr. 410) einfach das Moment des Tuns in den Vordergrund gerückt. Wenn hier das Übereinstimmende der beiden Definitionen herausgestellt wird, so geschieht das keineswegs zum Zwecke der Verwischung der beiden Auffassungen, sondern zur Anerkennung des tiefen, von modern-scholastischer Seite so oft vernachlässigten Wahrheitsgehaltes einer Definition, an der ein Mangel freilich die verhängnisvollsten Folgen nach sich zieht. Dieser Mangel besteht darin, daß zwei wesentlich verschiedene Arten von Tun und Getanem und von Identität nicht auseinandergehalten werden. Coellen beruft sich für seine Definition auf die Erfahrungstatsache und verpönt alles Mitsprechen von naturwissenschaftlichen Auffassungen in dieser Frage und das mit vollem Recht. Aber dann heißt es, die Erfahrung genommen wie sie ist. Jene doppelte Art von Tun und Getanem und von Identität wird nämlich unmittelbar von der Erfahrung dargeboten. Ich spreche ein Wort aus und bin mir bewußt, daß ich das Wort produziert habe: Ohne mein Tun wäre das Wort nicht. Ich höre das gesprochene Wort und bin mir dabei wieder eines Tuns bewußt, ohne welches jenes Wort nicht in meinem Bewußtsein wäre, ohne welches es für mich und in mir nicht existieren würde. Der Unterschied zwischen natürlichem Tun und erkenntnismäßigem Tun steht unleugbar als Erfahrungstatsache. Jenes Tun, welches im Gegensatz zum erkenntnismäßigen natürliches genannt wurde, wird vom gemeinen Mann niemals als Erkennen oder Bewußtsein gefaßt. Wenn er sich des Sprechens bewußt wird, so hat er dabei ganz und gar nicht die Überzeugung, daß zwischen seiner Sprechtätigkeit und dem sie auf-

fassenden Erkenntnisakt irgendein innerer Zusammenhang bestehe. Und das gilt von allen Leibesempfindungen. Ein Schmerz wird ununmittelbar als Affektion des eigenen Ichs empfunden, aber er ist als solche Produkt der eigenen Tätigkeit in einem ganz anderen Sinne, als wenn ich den Schmerz etwa durch den Druck der Hand in mir hervorbringe. Für die Auffassung des gemeinen Mannes setzt die Erkenntnis das Vorhandensein eines Objektes voraus, das nicht erst in der Erkenntnis und mit der Erkenntnis gegeben ist, sondern unabhängig von der es auffassenden Erkenntnistätigkeit besteht. Jeder Versuch, dem gemeinen Mann etwas anderes beizubringen, würde den Verdacht eines abnormen Geisteslebens erwecken. Dieser Begriff des Erkennens erleidet durchaus keinen wesentlichen Unterschied, ob er auf die Erkenntnis subjektiver Zustände oder der Außenweltdinge angewendet wird. Ja, das Erkennen sagt Tun und Getanes und eine Dieselbigkeit beider Momente. Aber das erkenntnismäßige Tun ist keine Produktion des Seins schlechthin, das Getane ist nicht abhängig vom Tun in jeder Beziehung, sondern wird als Sein geradezu vorausgesetzt. Die Dieselbigkeit beider Momente sagt nicht, daß das Getane lediglich als Produkt der Erkenntnistat bestehe, als Bestimmung des Erkennens (Bestimmung des Erkennens als Potenz), sondern das Produkt ist dem Tun gegenübergestellt als eigenes, gleichberechtigtes, von ihm unabhängiges Sein, das Erkennen läßt trotz der Vereinigung mit dem Erkannten jenes in seinem Anderssein (nimmt auf als Akt). Hätte die moderne Erkenntniskritik und Psychologie die Tatsache der Erkenntnis einfach so hingenommen wie sie ist und nach der in allen Wissenschaften verwandten Methode zur Erklärung der feststehenden, hier ganz eigenartigen Tatsache befriedigende Erklärungsgründe gesucht, es wären ihr unzählige Irrgänge erspart geblieben. Statt dessen fragte man sich a priori, ob Erfahrung und Erkenntnis möglich sei und ging an die Untersuchung der Frage mit Begriffen, die aus der physischen Welt geschöpft sind. Da allerdings fand man, daß, wo zwei Faktoren zusammenwirken, das Resultat notwendig von beiden abhänge. Daraus ergab sich der Schluß: Wir können die Welt nicht so erkennen wie sie ist, sondern nur wie sie erscheint, man gelangte zum Idealismus. Coellen will nur von der Erkenntnistatsache ausgehen. Trotzdem fällt er einigermaßen in den Fehler, den er vermeiden wollte: Er legt seinem Gedankengang nicht jenes Produzieren zugrunde, welches in der Erkenntnistatsache unmittelbar als ihr Wesen enthalten ist, sondern einen mit der naturwissenschaftlichen Kausalität verwandten, den wir erst in den Objekten der Erkenntnis — also erst nachdem die Erkenntnis schon vorher besteht — finden.

Aus der Analyse des Erkenntnisaktes ergibt sich sogleich, daß dem Erkennen der Gegensatz von Subjekt und Objekt wesentlich ist. Das Sein ist Grenze oder Terminus des Erkennens im Sinne eines von außen gegebenen Objektes, auf welches hin das Erkennen sich betätigt. Man mag immerhin das Erkennen ein substraktloses Tun nennen, an sich liegt darin kein Widerspruch. Ist die Erkenntnistätigkeit nicht Affektion eines darunter liegenden Trägers, so ist sie eben selbständig und damit Tat und Träger in einer Person. Daß das menschliche Erkennen der Akt eines Trägers ist, erhellt unter anderem aus der Vereinigung der verschiedenen Erkenntnisse im Bewußtsein. Es geht nicht an, diese Einheit einfach als Produktzusammen-

hang hinzustellen, denn was die Produkte zur Einheit zusammenschließt, finde ich gar nicht auf seiten der Produkte als solcher, sondern auf seiten des Tuns, und auch hier nicht im einzelnen Erkenntnisakt, sondern in einer tieferliegenden Einheit, welche verschiedene Erkenntnisakte verbindet.

Wenn die Erkenntnis beim gemeinen Mann in bezug auf die Leibesempfindungen nicht die Dieselbigkeit von Tun und Getanem im Sinne von Coellen ist, so kann dieser Begriff auch nicht erweitert werden auf die Außenweltdinge. (Zu zeigen, daß auch die Außenwelterkenntnis der subjektiven Stufe Erkennen nach der Definition des Verfassers sei, ist diesem nach unserer Ansicht nicht gelungen.) Der Unterschied zwischen dem Erkennen des gemeinen Mannes und des Philosophen besteht ja freilich in gewissem Sinne. Es ist schwer, einem Anfänger in der Philosophie den Begriff des Erkennens beizubringen als einer Identität zwischen Erkennendem und Erkanntem. Allein das rührt von der Neuheit der Anwendung allgemeinster Begriffe auf ungewohnte Gegenstände her. Daß trotzdem der gemeine Mann mit der Definition sachlich einverstanden ist, ließe sich an der Hand einer Menge von Redensarten nachweisen. Wenn zum Beweise der Existenz der transsubjektiven Erfahrung auf die Erkenntnis des Künstlers hingewiesen wird, so genügt auch zur Antwort der Hinweis auf den Unterschied zwischen der beobachtenden Auffassung der Außenwelt und dem Phantasieren und phantasierenden Auffassen der Außenwelt. Der Beweis aus der Tatsache der Selbstreflexion ist hinfällig, weil bei der Selbstreflexion nicht ein Akt die subjektive Seite des Erkennens und die Objekte deutlich umfaßt. Die Selbstreflexion faßt das Ich und sein Tun auf, die direkte Erkenntnis der Außenwelt. Trotzdem können wir die beiden Gegenstände, Subjekt und Objekt, mit einander vergleichen, wie wir andere nach einander und an verschiedenen Orten beobachtete Dinge mit einander vergleichen können.

Coellen wollte das kantische „Ding an sich“ und die „transzendentale Apperzeption“ ins Bewußtsein aufnehmen, um mit allem Transzendentalen aufzuräumen: „Falls im Menschen ein Vermögen zu begreifen da ist, so ist es in sich notwendig vollendungsfähig, so ist sein Gebiet ein in sich beschlossener Organismus, so ist Transzendenz für es ein Unbegriff. Auch noch die Grenzbegriffe Kants waren metaphysiche Reste. Denn sie setzten dem Begreifen Schranken, die es nicht haben kann; sie setzten noch für das Begreifen eine jenseitige Welt, in die es nicht einzudringen vermöchte; sie ließen noch trotz aller Vorbehalte den Begriff der Metaphysik zurück.“ Ohne Zweifel wäre der Menschheit ein großer Dienst geleistet, wenn ihr alle Rätsel des Seins erschlossen würden, wenn alles, was der Menschengeist je und je jenseits des unmittelbar Begriffenen als existierend anzunehmen sich gezwungen sah, in den Bereich des unmittelbar Geschauten und Erlebten gezogen würde. Doch möchten wir bezweifeln, ob einer sich im Besitze dieses Glückes fühlt, wenn ihm auseinandergesetzt wird, die Bestimmtheit des Seienden und die des Erkennens rühre in letzter Linie nur her vom Gegensatz zur unendlichen, unwirklichen Idee, welche dem Endlichen immanent sei; Endlichkeit des Begreifens könne nicht Beschränkung, sondern nur Organisationsbestimmtheit bedeuten und das Unendliche sei in dem endlichen Begreifen für das Begreifen ohne jeden Rest beschlossen.

Wer Lust und Muße hat, glänzenden Irrgängen eines tief denkenden deutschen Philosophen zu folgen, wer es wieder recht lebendig verstehen und fühlen will, warum die großen deutschen Konstruktionsphilosophen des letzten Jahrhunderts einen so aufrichtigen Abscheu gegen alle Philosophie zurückließen, der greife zum Buche Coellens, er wird das Gesuchte finden.

Engelberg (Schweiz). *P. Sigisbert Cavelti, O. S. B.*