

Rezensionen und Referate.

De actibus humanis moraliter consideratis. Auctore V. Frins
S. J. Freiburg i. B., Herder. 1904. gr. 8. XII, 563 p.

Vorliegendes Buch bildet den zweiten Band eines Werkes „De actibus humanis“. Der erste Band war erschienen im Jahre 1897, und behandelte die Akte des freien Willens von ontologischem und psychologischem Standpunkte in ihrer Beziehung zum sittlichen Handeln. Er wurde besprochen im Jahrgange 1898 dieses Jahrbuches, S. 202—204. Nunmehr folgt eine Abhandlung über die freien menschlichen Akte als sittliche in der Ordnung der Natur. Der Verfasser bestimmt in der Vorrede die Grenzen seines Traktates dahin, dass er die neueren Gelehrten nur wenig berücksichtigt habe, und fast ausschliesslich die Scholastiker und die ihnen folgenden Auktoren; dies sind seine Worte:

„Volui enim nihil aliud quam ex latebris et pulvere excitare multa illa et varia, quae olim scholastici doctores de his quaestionibus diligenter, profunde, subtiliter investigarunt.“

Dabei nimmt er Umgang von den verschiedenen Meinungen über die natürliche Norm der Sittlichkeit, über welche in neuester Zeit bereits viel Vorzügliches geschrieben worden ist. Das Buch hat also eigentlich zum Gegenstande die scholastischen Doktrinen über Wesen und Arten der Moralität. Diese sind mit unübertrefflichem Fleisse zusammengetragen. Es fehlt kaum eine über die darauf bezüglichen Fragen in der scholastischen Literatur vorfindliche Meinung. Alle sind klar und erschöpfend dargelegt und in massvoller Kritik gewürdigt. Sein eigenes Urteil spricht der Auktor ruhig und lichtvoll aus unter überzeugender Begründung, fast durchweg im Einklang mit dem hl. Thomas und Suarez und unter sachgemässer Widerlegung der Einwürfe. Nachstehend folgt eine kurze Uebersicht des Traktates.

Die *I. Sectio* behandelt das Wesen der Moralität der *actus humani*. Nach Darlegung sechs verschiedener Ansichten über das Wesen der *moralitas actuum* entscheidet sich der Verfasser n. 58 sqq. mit Suarez dafür:

„moralitas actus humani interni constituitur in hac re, ut sit actus voluntarius, libere elicited cum sufficienti notitia, quale objectum actus atque ipse actus secundum regulam morum sit.“

Darnach schliesst der Begriff der Sittlichkeit eines Aktes ein Dreifaches in sich:

- a. die physische Beursachung durch den Willen mit einer ihm wesentlichen innerlichen Hinneigung zum Objekte oder Abwendung von ihm;
- b. freie Selbstbestimmung;
- c. genügende und dem Akte vorhergehende Kenntnis des moralischen Charakters des Objektes und des Aktes selbst, in Folge der Advertenz der Vernunft auf die Sittengesetze.

Die *II. Sectio* beschäftigt sich mit der Untersuchung, welches eigentlich die natürliche Sittenregel für den Menschen sei, und kommt zu dem Resultat (n. 65 sqq.): Die Vernunft ist das Licht, unter welchem wir alles, was sich dem Willen als begehrenswert darstellt, prüfen können, ob es für uns, insoweit wir vernünftige, freipersonliche Wesen sind, wahrhaft gut ist oder nicht, und Gott, der Schöpfer der Natur, will, dass wir diese Prüfung anstellen und dem Lichte der Vernunft folgen. Sie schöpft aber ihr Urteil aus der Würde, die der menschlichen Natur inne wohnt, und deren Beziehungen zu den verschiedenen anderen Wesen ausser ihr. Es ist daher die menschliche Natur selbst, insoweit sie vernunftbegabt ist, die objektive Sittenregel. Dies wird weiter ausgeführt in nachfolgendem Sinne (n. 85 sqq.):

Die Vernunft erkennt auch Gott als den Urheber der Natur, und der vernünftige Geist trägt in sich das Bewusstsein des göttlichen Willens, dass vernunftgemäss gehandelt werde. Insoweit etwas als der vernünftigen Natur zuwider erkannt ist, ohne an Gott ausdrücklich zu denken, redet man von einer philosophischen Sünde; insoweit aber das vernunftwidrige Handeln auch als Gegensatz gegen Gottes Willen aufgefasst wird, von theologischer Sünde. Der hl. Augustin und der hl. Thomas bezeichnen es auch als Gegensatz gegen die *lex aeterna*, woraus sich der Satz des hl. Thomas erklärt: „omne peccatum malum est, quia prohibitum“. Aber jedenfalls (so wenigstens nach der Doktrin des hl. Thomas und der Thomisten) ist der *rectus ordo rationis* für sich allein schon ohne formelles Bewusstsein des göttlichen Gebotes oder Verbotes Regel für das sittliche Handeln. Denn in der Konformität oder Difformität eines *actus humanus* mit dem *rectus ordo rationis* liegt auch *implicite* die Konformität oder Difformität mit dem Willen seines Schöpfers. Und entspricht der Akt den Anforderungen des Naturgesetzes, so ist er in der Ordnung der Natur sittlich gut, ist er ihnen entgegen, so ist er sittlich schlecht. Dafür spricht auch klar das Wort des Apostels *Rom. 2, 14*.

Die *III. Sectio* (n. 121—523) handelt sehr ausführlich über die verschiedenen Arten der moralischen Akte, und zwar zunächst über die moralische Güte und die moralische Schlechtigkeit. Die erste Frage ist, woher im allgemeinen die objektive Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der *actus humani* herzuleiten sei. Die Antwort liegt in folgender Ausführung:

Zu einem moralisch guten Akte ist vor allem erfordert ein Objekt, welches sittlich gut ist, und nichts Unsittliches in sich schliesst. Der freie Akt ist ja

eine Bewegung zu einem Objekte. Die Species einer Bewegung aber wird bestimmt durch den Terminus, auf welchen sie gerichtet ist. Soll daher ein Akt der Species des moralisch Guten angehören, so muss die moralische Güte schon seinem Objekte als seinem Terminus inne wohnen. Diese aber findet sich nicht in dem, was man *bonum utile* nennt, an sich, da es seinen sittlichen Wert ganz aus dem Zwecke gewinnt, welchem es dient. Noch weniger liegt die *ratio boni moralis* im *bonum delectabile* an sich. Die rein sinnliche Befriedigung als solche ist niemals ein des vernünftigen freien Wesens würdiges Gut. Es bleibt mithin nur das *bonum honestum* übrig als Objekt, aus welchem die *actus humani* ihre moralische Güte gewinnen können. *Bonum honestum* aber ist das, was der vernünftigen Natur als solcher ganz gemäss ist, und sie entweder in ihrer Komplettheit befriedigt und vervollkommenet, oder nur nach einer Seite hin, jedoch in einer Weise, durch welche sie in ihrem höheren Teile weder an sich noch in seinen Beziehungen zu dem, was seiner Vervollkommnung dienen soll, Schaden leidet.

Ebenso ist die moralische Schlechtigkeit eines Aktes *primarie* herzuleiten aus dem Gegensatze seines Objektes gegen den *rectus ordo rationis*.

Zur sittlichen Güte eines Aktes ist also erforderlich, dass sein Objekt als *bonum honestum* erkannt und auch als solches gewollt, und nicht etwa zu einem unsittlichen Zwecke missbraucht wird.

Ein zweiter Artikel dieser *Sectio* verbreitet sich zuerst über die moralische Güte in subjektivem Sinne oder darüber, worin eigentlich die sittliche Güte des Menschen besteht, und sodann in der ausführlichsten Weise über den Einfluss, welchen die Umstände auf einen spezifisch moralisch guten Akt zur Erhöhung seines Wertes üben können. Besonderer Beachtung wert scheinen die sich daran schliessenden Ausführungen über den Einfluss des *bonus extrinsecus finis* auf die sittliche Güte eines *actus formaliter et intrinsecus bonus* (n. 256—309).

Hierbei kommt die Frage zur Erörterung, ob es eine Bedingung für die sittliche Güte eines *actus humanus* in der natürlichen Ordnung sei, dass er auf den höchsten Zweck, auf die Liebe Gottes bezogen werde. N. 290 wird geantwortet:

„Nihil opus est omnem actum liberum et deliberatum nostrum, ut bonus sit, ad finem extrinsecum, sc. Deum, actu signato et explicito referri; cavendum tamen, ne ad finem extrinsecum malum referatur.“

Die von den Jansenisten, Bajus und rigoristischen Auktoren behauptete Notwendigkeit des Handelns rein aus Liebe zu Gott wird zurückgewiesen und widerlegt (298—309).

Im Anschlusse daran (p. 310) werden Stellen des hl. Thomas, welche für die fragliche Notwendigkeit zu sprechen scheinen, auf ihren wahren Sinn einer *relatio objectiva et implicita in Deum* zurückgeführt, und die falschen Deutungen des Wortes „*Quod non est ex fide, peccatum est*“ (Rom. 14, 23), gleich als wäre alles Handeln, das nicht auf übernatürlichen Motiven beruht, Sünde, zurückgewiesen und widerlegt (p. 311—331).

Verschiedene Arten menschlicher Akte sind endlich auch die *actus eliciti et imperati*. Es ist die Frage, ob der äussere Akt (*act. imperatus*) die moralische Güte oder Schlechtigkeit des ihn hervorrufenden inneren Aktes (*act. elicitus* oder *imperans*) verändere. Weitläufig (p. 332—344) wird der Satz verteidigt, im Einklang mit der Lehre des hl. Thomas, die ganze spezifische moralische *bonitas* oder *malitia* eines Aktes sei im Willensdekrete vollendet, gegen die Skotistische Lehre, es liege eine grössere formelle moralische Güte resp. Schlechtigkeit im Vollzuge des Willensdekretes (*in utroque simul actu*), als im inneren guten oder bösen Willensdekrete allein.

Der 3. Artikel der *III. Sectio* handelt n. 344—486 von dem Wesen des moralisch Bösen im freien menschlichen Handeln. Der Verfasser bezeichnet dies (n. 391) mit den Worten:

„malitia formalis et essentialis pravi formaliter actus recte collocatur in aliquo positivo, sc. in ipsa intentionali tendentia voluntatis in objectum, quod ab agente sufficienter cognoscitur ut moraliter malum, quatenus praecise et formaliter ejus volitio est, non vero in ulla consequente privatione,“

und sagt, dies sei die Ansicht der meisten und besten Auktoren. Es fehlt aber auch nicht an anderen Theologen von grossem Ansehen, welche glauben, das moralisch Böse sei nur zu bestimmen als eine *privatio*, als Beraubung und Verlust der *rectitudo*, welche der Mensch in sich tragen muss durch Konformität mit der rechten Ordnung der Vernunft. Beide Ansichten wollen von ihren Anhängern aus dem hl. Thomas bewiesen werden.

Die letzte Klasse von Akten vom Standpunkte ihres moralischen Wertes ist die der *actus in genere morum indifferentes*.

Der Verfasser verteidigt die gewöhnliche Lehre der Scholastik und der neueren katholischen Schulen, es lasse sich in der Ordnung der Natur nur von einer Indifferenz der menschlichen Akte reden, insoweit lediglich das Verhältnis ihres Objektes zur Sittenregel in Betracht kommt, welche dasselbe weder gebietet oder als vollkommener innerhalb des moralisch Guten erklärt, noch es verbietet (n. 492 sqq.). Er ist aber der Ansicht, man sage besser (n. 489 sq.), es gebe eine dritte Klasse moralischer Akte, und dahin gehören alle, welche ihrem Objekte nach sittlich gestattet sind, und nur von seiten des Zweckes des Handelnden oder der Umstände in eine der beiden anderen Spezien der moralischen Akte transferiert werden können, als nur negativ ihnen jeden Platz auf dem Gebiete der Moralität abzusprechen. Er beruft sich hierfür auf S. Th. 1, 2, 9. 92, a. 2.

In einem dritten Bande wird der hochw. P. Frins nach gleicher Methode die Tractate *De conscientia formanda et de peccatis* folgen lassen.

Eichstätt.

Dr. Joh. Ev. Pruner.

P. Angelo Secchi S. J. Ein Lebens- und Kulturbild aus dem neunzehnten Jahrhundert. Von Dr. Joseph Pohle, o. ö. Professor an der Universität in Breslau. Zweite, gänzlich umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. (Mit einem Porträt und Faksimile Secchis, einer farbigen Spektraltafel und 37 Abbildungen im Text). Köln, J. P. Bachem. 1904. 288 S. Geheftet *Nb* 4.

Die hier in zweiter Auflage vorliegende Lebensbeschreibung des bekannten Römischen Astrophysikers, aus der Feder Pohles, erschien zuerst als Vereinskchrift der Görres-Gesellschaft für 1883. Der Stoff zu einem solchen Werke musste damals noch mit ziemlicher Mühe gesammelt und zusammengestellt werden. Dass Prof. Pohle sich dieser Mühe unterzog und seine Aufgabe mit grossem Geschick löste, dafür haben zahlreiche Leser des schönen Buches ihm reichen Dank gewusst. Ja, wir können ohne Uebertreibung hinzufügen, dass unter den vielen, unterdessen in den verschiedensten Sprachen abgefassten kürzeren oder längeren Lebensbeschreibungen Secchis das Pohlesche Werk so ziemlich das beste geblieben ist, und daher (nach der längst vergriffenen ersten Auflage) eine Neuausgabe desselben durchaus wünschenswert war. Dazu kam, dass die 25jährige Wiederkehr des Sterbetages Secchis (am 25. Februar 1903) und die damit verbundene ausserordentliche, in Rom abgehaltene Gedächtnisfeier die Erinnerung an den grossen Gelehrten und das Interesse an seinen wissenschaftlichen Leistungen neuerdings in den Vordergrund stellte. Bei dieser Gelegenheit wurde auch unter den Freunden und Bewunderern Secchis manche vielleicht der Vergessenheit anheimfallende Tatsache aus dessen bewegtem Lebenslaufe wieder aufgefrischt, mancher Charakterzug neu beleuchtet, manches im Privatbesitz verborgene Aktenstück veröffentlicht. Pohle hat alles dieses bei seiner neuen Auflage in bester Weise verwertet, so dass sein Buch eher einem neuen Werke, als einer Neuauflage gleichkommt. Die ursprünglich nur 156 Oktavseiten umfassende Schrift ist nach dieser gänzlichen Umarbeitung auf 288 Seiten angewachsen, statt der ehemaligen 13 Kapitel liegen deren nunmehr 16 vor. Besonders beachtenswert ist auch der neue Anhang (S. 268—288), der Titel sämtlicher Schriften Secchis, so weit dieselben bisher ermittelt werden konnten. Dazu ist durch Hinzufügung passenden Bilderschmuckes dem Werke auch jene äussere Ausstattung beigegeben, die wir besonders bei Lebensbeschreibungen nur ungern vermissen. Es kann daher die neue Auflage allen, die für den wahren Fortschritt von Kultur und Wissenschaft ein warmes Interesse hegen (selbst den Besitzern der ersten Auflage) nur bestens empfohlen werden.

Was das Interesse weiterer Kreise für die äussere Lebensgeschichte und die innere Bedeutung Secchis wachzurufen und lebendig zu erhalten geeignet ist, das sind besonders die vielen Belege, die sein Lebenslauf

bietet, gegen die heutzutage noch ebenso, wie vor 25 Jahren, künstlich gezüchteten und über Gebühr aufgebauschten Vorurteile, als ob zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Naturforschung, zwischen Kirche und Staat ein notwendiger Zwiespalt bestände. Besonders diejenigen, welche so viel von Rückständigkeit und Minderwertigkeit katholischer Wissenschaft reden, finden in Secchi ein leuchtendes Beispiel, was diese Wissenschaft selbst auf profanem Gebiete vermag, wenn man ihr nicht die Lebensadern unterbindet, und ihr ein auch nur bescheidenes Mass von Luft und Licht innerhalb der Landesgrenzen gönnt. Der Antagonismus zwischen Glauben und Wissen, bemerkt mit Recht Prof. Pohle (S. 263), ist kein natürlicher, sondern ein künstlicher. Er geht nicht aus dem innern Wesen der Wissenschaft oder des Glaubens hervor, sondern hat seine eigentlichen Wurzeln im Herzen desjenigen stecken, der jenen Konflikt behaupten zu müssen glaubt. Handgreiflich widerlegt wird die vorgebliche Unvereinbarkeit von Natur und Offenbarung durch die Geschichte, durch grosse historische Gestalten, durch wissenschaftliche Männer. Die glorreiche Kette solcher bis zum Throne Gottes hinaufreichender Männer, in denen der Glaube mit dem Wissen wetteiferte (S. 265), setzte sich in P. Secchi ununterbrochen fort, um vermutlich hinabzureichen bis ans Ende der Zeiten.

Secchi, schliesst Pohle, ist wie ein Prediger in der Wüste für die moderne Naturforschung. Seine Zunftgenossen weist er, eine lebendige Busspredigt, auf das Licht des Glaubens und des Christentums hin, ohne welche die stolzeste Wissenschaft doch immer nur elend im Dunkeln herumtappt (S. 267). Besondere Beachtung verdienen die Schilderungen (S. 246), wie man gegnerischerseits die wahre Gesinnung des grossen Mannes durch ehrenrührige Zweifel zu verdächtigen suchte, und wie mannhaft der sonst so bescheidene Ordensmann derartigen, selbst in die Oeffentlichkeit sich hervorwagenden Anschuldigungen entgegentrat. Dagegen muss es jedes edeldenkende Herz schmerzlich berühren, zu erfahren (S. 236), wie die Verfolgungswut Jungitaliens die letzten Lebensjahre eines solchen Mannes vergällte, der es sich zur Ehre anrechnete, der bestgehassten und verfolgten Gesellschaft Jesu anzugehören, dem es selbst in der Sterbestunde zum Troste gereichte, im Römischen Kolleg, dieser berühmten Pflanzstätte seines Ordens, in der Nähe seiner zur Ehre der Altäre erhobenen Mitbrüder sterben zu können (S. 259).

Dass Prof. Pohle bei all den schönen Charakterzügen aus dem Leben Secchis, es nicht unterlässt, dessen vielseitige, geradezu ans Erstaunliche grenzende wissenschaftliche Tätigkeit gebührend zu schildern und zu würdigen, ist aus der ersten Auflage hinreichend bekannt; dennoch ist in gegenwärtiger Ausgabe auch in dieser Hinsicht ein tieferes Eindringen in die einzelnen Zweige der von Secchi gepflegten Naturwissenschaften zu verzeichnen, wobei die gut gewählten Illustrationen das Verständnis

auch denen erleichtern, die den hier angeregten Wissenszweigen vielleicht ferner stehen. Secchi hatte freilich das seltene Glück, zu einer Zeit zu leben, wo der von ihm bevorzugten Sternkunde ein neues mächtiges Hilfsmittel im Spektroskop zur Verfügung gestellt wurde. Wie Galilei einst durch fleissiges Ausnützen des eben (nicht von ihm) erfundenen Fernrohrs sich bald einen grossen Namen unter den Sternforschern seiner Zeit erwarb, so wusste Secchi das neue wunderbare Leseglas seiner Himmelforschung derart dienstbar zu machen, dass er der erstaunten Mitwelt immer wieder neue Resultate seiner Beobachtungskunst mitteilen konnte, der Wissenschaft neue Bahnen wies, ja sich das Verdienst erwarb, zu den Mitbegründern der Spektralanalyse der Gestirne gezählt zu werden (S. 143). Dabei verstand er es, eine ganze Reihe von Hilfswissenschaften, die Lehre von der Physik, Chemie, Meteorologie und den Erdmagnetismus, in bisher ungeahnter Weise, in den Dienst der Astronomie zu stellen, und zwar mit solchem Erfolge, dass sein bescheidenes, nach seinem Tode verstaatlichtes Observatorium eine Musteranstalt für alle derartigen, seitdem allenthalben im In- und Auslande errichteten astrophysikalischen Warten geworden ist (Kap. 5—10). Das Universalgenie Secchis wusste nicht bloss die verschiedensten selbstregistrierenden Apparate mechanisch (in seinem Meteorograph, S. 183 ff.) zu einem Ganzen zu vereinen, sondern in ebenso geistreicher Weise gelang es ihm, mit philosophischem Scharfblick die scheinbar so verschiedenen Naturkräfte mit dem Bande der Einheit zu umschlingen (Kap. 12). Dabei blieb er nicht in stumpfsinnig materialistischer Weise an der toten Materie haften, sondern erhob sich in kühnem Ideenfluge zur *Causa prima* alles Irdischen:

„Wenn wir in uns eine Kraft besitzen (so schreibt er in dem erwähnten Werke), die sich vom Stoffe unterscheidet; wenn der Mensch selbst in seinem edleren Teile durch dieses Prinzip gebildet ist, und wenn er nicht sein eigener Urheber ist, so muss notwendig die Ursache, die ihn ins Leben rief, mindestens gleiche Wesenheit und gleiche Fähigkeiten haben, sie muss also persönlich, vernünftig und verständig sein: allein da wir in der Reihe der Ursachen nicht bis ins Unendliche zurückgehen können, so muss schliesslich eine existieren, welche alle Eigenschaften, die wir durch einfache Uebertragung empfangen haben, in eminentem Sinne besitzt. Und diese Ursache, dieses Wesen nennen wir Gott . . . So führt uns das Studium der physikalischen Kräfte zur Erkenntnis, dass notwendig die unmittelbare Tätigkeit eines Wesens wirksam sein muss, welches über dem Stoff erhaben ist“ (S. 224).

Als ein Russischer Ungläubiger in der Uebersetzung des Secchischen Werkes über die Einheit der Naturkräfte es sich beikommen liess, alle auf Gott und den Geist bezüglichen Stellen zu unterdrücken, erliess der Verfasser desselben eine öffentliche Verwahrung von energischer Schärfe gegen eine solche willkürliche Uebertragung seines Werkes (S. 226). Für Secchi war die moderne Naturwissenschaft und ihr in vieler Hin-

sicht unlegbarer Fortschritt nur ein neues Hilfsmittel, seine Ideen über die Macht, Unermesslichkeit und Güte Gottes zu erweitern, seine Empfindungen und Wünsche bezüglich des Jenseits höher zu stimmen (S. 231).

Diese kleine Blumenlese aus der vortrefflichen Schrift Prof. Pohles möge genügen, um die Fülle des Stoffes zu kennzeichnen, der in derselben in schöner edler Darstellung zu einem wirklich zutreffenden Lebensbilde verarbeitet ist. Der Verfasser selbst gesteht gerne, dass auch diese erweiterte Lebensbeschreibung des berühmten Gelehrten noch keineswegs auf Vollständigkeit Anspruch machen kann. Die in der ersten Ausgabe in Aussicht gestellten „Memoiren Secchis“ blieben leider bis heute ebenso unveröffentlicht, wie eine damals als bevorstehend gemeldete grössere „Biographie“. Schreiber dieser Zeilen weiss am besten, welche Verkettung von misslichen Zeitumständen und persönlichen Hindernissen sich der Verwirklichung dieses Unternehmens in den Weg stellten; doch hat er allen Grund zu hoffen, dass sich auch hier das Sprichwort bewahrheiten wird: „Aufgeschoben ist nicht aufgehoben“.

Schliessen wir diese kurze Empfehlung der Schrift Pohles mit den Worten eines Festredners bei Gelegenheit der Gedächtnisfeier des fünf- und zwanzigjährigen Todestages Secchis:

„Das Schauspiel eines auserwählten Geistes, der sich volle 30 Jahre hindurch der Erforschung und Ausbreitung der Wahrheit und Wissenschaft widmet, erweckt unsere Anerkennung. Zum Gefühle der Achtung gesellt sich das der Dankbarkeit, wenn die mit solchem Eifer betriebene Wissenschaft eine weitverbreitete Anwendung findet. Kommt aber zu all diesen Gaben und Vorzügen auch noch der moralischer Vollkommenheit, der milde Glanz der Herzensgüte, der blütenreiche Kranz der Frömmigkeit, der Tugend, des Glaubens, der Religiosität, so blicken wir mit Ehrfurcht auf zu dem Träger all dieser Vorzüge. Ein solches Gefühl ehrfurchtsvoller Bewunderung ist es, das alle jene erfasst, die das Glück hatten, den grossen Astronomen des Römischen Kollegs kennen, schätzen und lieben zu lernen, ja selbst jene, die nur von dem Leben und dem Wirken dieses trefflichen Mannes, dieses ebenso gelehrten wie frommen, bescheidenen wie demütigen Ordenspriesters, gehört haben.“

Letztere verdanken nicht an letzter Stelle ihre Hochachtung dem Werke Pohles, der durch seine zeitgemässe Schrift dem Andenken Secchis ein schönes Monument gesetzt hat, das hoffentlich noch manchen jungen Gelehrten zu eifriger Nachahmung anspornen wird.

„Meritis viro insigni honores doctrina et religio certatim instaurent“ (so schrieb Leo XIII. eigenhändig bei Gelegenheit der obenerwähnten Feier), „ediscatque progenies succrescens, quid acies possit humani ingenii, duce et auspice Fide.“

R o m.

Adolf Müller S. J.

Lehrbuch der Philosophie auf Aristotelisch-scholastischer Grundlage. Von Alfons Lehmen S. J. Erster Band: **Logik, Kritik und Ontologie**. Zweite, verbesserte Auflage. Freiburg i. Br., Herder. 1904. XVI, 447 S. Ungeb. *M* 5; geb. *M* 6,80.

Gelegentlich einer Besprechung der *Elementa philosophiae scholasticae* von Reinstadler hatte der Unterzeichnete nebenbei auch auf die hervorragende Brauchbarkeit des Lehrbuchs der Philosophie von Lehmen hingewiesen; ¹⁾ er ist erfreut, dass auch die breitere Öffentlichkeit diese Brauchbarkeit bestätigte, indem sie dem ersten Bande bereits zu einer zweiten Auflage verholfen hat.

Sachlich bringt Lehmen nichts wesentlich Neues vor, das man nicht auch schon in anderen, auf gleicher Grundlage ruhenden guten Lehrbüchern ähnlich gelesen hätte; es ist die *philosophia perennis*, aufgebaut und entwickelt unter steter Berücksichtigung der modernen philosophischen Strömungen und Kämpfe. Ich wüsste auch nicht, warum er sich hätte trennen sollen von dieser altbewährten Führerin, da sie doch, nach aller Billigdenkenden Urteil, auch heute noch, zum wenigsten in ihren grundlegenden Sätzen, durchaus befähigt ist, jedes gesunde Denken zu befriedigen. Sie verkaufen, bloss für den Preis der Neuheit und Originalität, wäre ein des ernststen Philosophen unwürdiger Handel. Die Eigenart des Lehmenschen Lehrbuches konnte darum nicht sowohl in der Sache liegen, als vielmehr a) in der gründlichen Geltendmachung der alten Philosophie für und wider das moderne Denken, sei es durch Verassimilierung des Brauchbaren und Neuen, das die moderne Philosophie und Empirie der scholastischen Philosophie zu bieten weiss, mit der letzteren, sei es durch Zurückweisung ihrer die Philosophie direkt oder indirekt verletzenden philosophischen wie naturwissenschaftlichen Irrungen. Dieser Inhalt musste sodann b) in eine den Methodiker wie Stilisten gleichermaßen befriedigende Form gegossen werden.

ad b) Was diesen letzten Punkt betrifft, so kenne ich kein philosophisches Lehrbuch auf gleicher Grundlage, das sich mit Lehmen völlig messen könnte. Wohl findet man auch anderswo jene klare Feststellung des *status quaestionis*, jene streng logischen Begriffsbestimmungen, Einteilungen und Beweise; aber so anschaulich wie Lehmen schreiben wenige, und in der genetischen Entwicklung des Lehrstoffes tuts ihm keiner (so weit ich unterrichtet bin) zuvor. Darum ist sein Buch auch in den schwierigsten Materien so verständlich und wie kein anderes geeignet, dem Selbststudium auch weiterer Kreise zu dienen, speziell den Studierenden auch nicht philosophischer Fakultäten. In dieser Hinsicht ist im 1. Band besonders die Kritik gut geraten.

¹⁾ In dieser Zeitschrift, 15. Jahrg. (1902), Heft 2, S. 197.

Wenn ich trotzdem zur Kritik einige methodologische Wünsche äussere, so will ich von vornherein erklären, dass sie den soeben anerkannten Wert des Buches m. E. nicht merklich einzuschränken vermögen, da ja, wenn meine Wünsche berechtigt sind, nicht etwas Fehlendes zur Stelle gebracht, sondern Vorhandenes nur distinkter hervorgehoben oder ein wenig anders geordnet zu werden braucht. Um meine Bemerkungen eventuell auch für die in Aussicht stehende zweite Auflage der folgenden Bände nutzbar zu machen, sei ihnen eine etwas weitere Fassung gegeben.

Nach Kant ist Philosophie schliesslich nur Erkenntnistheorie. So falsch diese Behauptung jederzeit ist, wenn sie exclusiv verstanden wird, so richtig ist sie durch die Zeitumstände jetzt geworden, wenn sie affirmativ gefasst wird. Unser hyperkritisch orientiertes Denken von heute will nun einmal auch in den metaphysischen Traktaten (in der Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie und Theodizee) sich nicht zufrieden geben mit der metaphysischen Betrachtungsweise allein, es will selbst hier immer wieder an die Erkenntnistheorie erinnert, im erkenntnistheoretischen Untergrund verankert werden. Brauchte für die Zeit vor Kant, nach dem tiefen Gedanken des Aristoteles, die Philosophie nur die Zurückführung alles Seins auf die vier Grundursachen (Material-, Formal-, Wirk- und Zweckursache) zu sein, womit in der Tat die metaphysische Ergründung des Seins in sich und nach aussen als erschöpft zu gelten hat, so muss sie heute zudem noch von der Erkenntnistheorie gleichsam durchsäuert werden. Daraus ergeben sich sofort zwei Folgerungen:

1. Auch in den metaphysischen Traktaten ist die Erkenntnistheorie durchaus zu berücksichtigen.

2. Ihre eigene Darstellung aber erheischt die allergrösste Sorgfalt und Bedachtsamkeit. Nicht nur dass der methodische Aufbau selbst von folgenswerter Bedeutung ist, — wer wüsste nicht, dass durch ungeschickte Entwicklung der Noëtik Skeptiker grossgezogen, statt ertötet wurden —, auch Inhalt und Umfang der einzelnen Erkenntnisquellen ist aufs genaueste festzustellen und zu umgrenzen. Wie oft wird z. B. in der Metaphysik (z. B. bei der Begründung des Substanzbegriffs) und gar erst in der Psychologie das Zeugnis des Bewusstseins angerufen? Wie leicht kann es aber geschehen und geschah es schon, dass sein Zeugnis verwertet wurde für Dinge, in deren Bereich es nicht mehr heimisch ist! Ferner: Von einem ruhigen Naturphilosophen kann z. B. der Dynamismus neben dem Atomismus und Hylemorphismus als eine probable Ansicht hingenommen, muss die Diskontinuität des Stoffes auch da zugegeben werden, wo die Sinne das Gegenteil bezeugen u. s. f. Was aber dann in bezug auf die Wahrhaftigkeit der zweiten Erkenntnisquelle? Darum die Notwendigkeit einer solchen Abgrenzung der Zeugniskraft der einzelnen Erkenntnisquellen,

dass sie auch selbst durch die Annahme gewisser Wahrheiten oder Hypothesen (mag der Verf. selbst sie auch für falsch halten) in nichts erschüttert werden kann. Und im Interesse des Lernenden ist es geradezu geboten, diese Beziehungen auch *explicite* hervorzuheben. — Ich komme zum methodischen Aufbau. Alle besseren Lehrbücher, auch das Lehmsche, beginnen die Kritik mit den Fragen über Wahrheit, Irrtum und Gewissheit, Skeptizismus und Dogmatismus. Aber, fragt man sich, welchen Anspruch auf Gewissheit können all diese Ausführungen erheben, wo die Untrüglichkeit und die Grenzen der uns diese Behauptungen und Beweise vermittelnden Erkenntnisquellen erst festgestellt werden sollen? Es dürfte also wohl methodisch richtiger sein, sofort und allein mit den drei Grundwahrheiten zu beginnen, — natürlich nicht als ob sie die einzigen unmittelbar gewissen Wahrheiten wären, wohl aber weil sie die fundamentalsten sind, die notwendigen (zugleich aber auch die einzigen, wie ich gegen Lehmen S. 150 Anm. fest überzeugt bin, notwendigen) Voraussetzungen für den Nachweis der Untrüglichkeit der ersten Erkenntnisquelle —, ihren Sinn und ihre Richtigkeit zu erläutern, nicht durch Beweise (beweisen lassen sie sich nicht, und gegen Beweise schon vor der Untersuchung über die solche Beweise bewerkstelligenden Prinzipien erhebt sich der obige Einwand mit erneuter Dringlichkeit), sondern durch den Hinweis, dass, wer hier schon zu leugnen oder zu zweifeln beginnt, jedes Denken von vornherein unmöglich macht, abgesehen davon, dass er durch sein Leugnen oder Bezweifeln jene Wahrheiten selber anerkennt. Ganz besonders wäre der Sinn der dritten Grundwahrheit zu erklären, d. h. wie weit *ad minimum* die Fähigkeit der Vernunft, Wahres mit reflexer Gewissheit zu erkennen, sich erstrecken müsse, damit das allerbescheidenste Denken möglich sei. Dieses *Minimum* wäre a. inbezug auf die erste Erkenntnisquelle: 1^o Die Möglichkeit irgend eines gedanklichen Fortschritts, speziell die Fähigkeit, jene Wahrheiten, welche mit den drei Grundwahrheiten unmittelbar zusammenhängen, als unmittelbar mit jenen zusammenhängend mit reflexer Gewissheit richtig zu erkennen, nämlich den, meiner Auffassung nach, wirklich unmittelbaren noëtischen Zusammenhang der Existenz des Bewusstseins mit der ersten, der Untrüglichkeit des unmittelbaren Bewusstseins mit der zweiten und dritten Grundwahrheit. 2^o Die Fähigkeit, den durch das unmittelbare Bewusstsein als untrüglicher Quelle durchaus richtig erkannten zusammengesetzten gedanklichen Inhalt in wenigstens zwei bestimmte Merkmale (z. B. Ich — Schmerz habend) mit reflexer Gewissheit richtig zu zerlegen. 3^o Die Fähigkeit, einen Bericht als vom Bewusstsein und nicht (z. B.) als von der Phantasie, von dem Gedächtnis herrührend dann wenigstens richtig zu erkennen, wenn diese Erkenntnis mit aller Deutlichkeit sich aufdrängt; b. inbezug auf die zweite Erkenntnisquelle: 1^o Die Fähigkeit, den unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Zeugnis der ersten Erkenntnis-

quelle und der Existenz dieser zweiten mit reflexer Gewissheit richtig zu erkennen. 2^o Die Fähigkeit, wenigstens irgend ein Kausalitätsverhältnis mit reflexer Gewissheit richtig zu erkennen, denn nur auf dieser Brücke (nicht durch das Zeugnis des Bewusstseins) gelange ich von meinem Ich zur Aussenwelt; c. inbezug auf die dritte Erkenntnisquelle: besonders die Fähigkeit, zwei bekannte gedankliche Inhalte als mit einander übereinstimmend oder nicht übereinstimmend zu erkennen u. s. f.

Natürlich ist zur Lösung der Einwände gegen die Existenz, Erkenntnisvermittlung und Untrüglichkeit der einzelnen Erkenntnisquellen eine noch weiter gehende Wahrheitserkenntnisfähigkeit anzunehmen, speziell auch zur Widerlegung des objektiven Idealismus. Aber es ist zu beachten, dass, wer solche Einwände formuliert, wer von Gott als der Ursache aller unserer Sinneswahrnehmungen spricht usw., bei der Formulierung seiner Einwände auch selber *eo ipso* die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft in weitestem Masse gebraucht, oft weiter noch, als wir sie zum Zwecke der Widerlegungsmöglichkeit annehmen müssen, z. B. wenn er das Dasein Gottes als erkennbar und erkannt voraussetzt.

Wie es nach dem Gesagten von der grössten methodologischen Bedeutung ist, distinkt hervorzuheben, welche Voraussetzungen wir vor der jemaligen Behandlung einer einzelnen Erkenntnisquelle zu machen haben, so ist es ebenso wichtig, distinkt hervorzuheben, was wir noch nicht voraussetzen dürfen, wenn wir von einem möglichst vielen Philosophen gemeinsamen Boden ausgehen wollen. Unentschieden also bleibt vorläufig z. B., ob das Bewusstsein nur Akt ist oder auch eine Fähigkeit, ein Vermögen verlangt —, Vermögen sind ja für viele nur Heinezmännchen; ob das Bewusstsein Gefühl oder Wille (Voluntaristen) oder Erkenntnis ist; ob das Ich des reflexen Bewusstseinsurteils Akt oder Substanz ist —, die Aktualitätstheorie kennt ja nur Akte; ob das Bewusstsein etwas nur Geistiges oder nur Stoffliches ist, ob es ein geistiges und sensitives Bewusstsein gibt, ob das Bewusstsein ein göttliches oder ein geschöpfliches Ding ist —, die Materialisten leugnen das eine, die extremen Spiritualisten das andere, die Pantheisten behaupten das letztere; schliesslich, ob Bewusstsein eine Vollkommenheit ist oder, wie Ed. v. Hartmann will, die tiefste Seinsstufe bedeutet. Aehnlich bei den anderen Erkenntnisquellen.

Noch ein methodologischer Wunsch. Es sind drei verschiedene Dinge: Existenz, Erkenntnisvermittlung und Untrüglichkeit der betreffenden Erkenntnisquelle. Jede dieser Fragen ist darum gesondert von der anderen zu behandeln. Dadurch wird sich auch Gelegenheit bieten, noch tiefer in die Werkstätte der „modernen“ Philosophie einzuführen, etwa nach folgendem Schema: Existenz (z. B.) des Bewusstseins. Gegner: Wundt = Bewusstsein ist der rein logische Zusammenhang der

psychischen Akte. Erkenntnisvermittlung des Bewusstseins. Gegner: Kant — die Bewusstseinsurteile erweitern in nichts unsere Erkenntnis usw.

Erst jetzt, nach einer solchen Sicherung der Erkenntnisquellen und dem damit konkret erbrachten Beweis der Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Gewissheit und dem Aufzeigen ihrer Grenzen, würde ich die Fragen aufrollen über Gewissheit, Wahrheit und Irrtum, Skeptizismus usw. Durch diese Anordnung des Stoffes würden viele, bei einer anderen Anordnung ganz unvermeidliche, Wiederholungen vermieden.

ad a. Was den ersten Punkt betrifft, so ist anzuerkennen, dass Lehnen zeitgemäss zu schreiben versteht. Das zeigt sich gleich im ersten Band in der Kritik und Metaphysik (in letzterer dürfte bei der ausgezeichneten Entwicklung des Seinsbegriffes (S. 295—367) das Ziel der Abwehr noch etwas deutlicher hervortreten). Die doppelte Infuenza, an der das moderne Denken vor allem krankt, der Kritizismus und der Pantheismus, wird scharf ins Auge gefasst und meisterhaft behandelt.

Die eingestreuten geschichtlichen Notizen sind sehr dankenswert, und das Verständnis fördernd. Es wäre zu wünschen, dass sie in den folgenden Bänden noch um ein Gutteil vermehrt würden; weiter, dass besonders in der Psychologie und Naturphilosophie die moderne Philosophie und Naturwissenschaft noch reichlicher herangezogen würden, als es in der ersten Auflage geschehen ist. Gerade den Studenten der Medizin, des Rechtes, der Naturwissenschaften würde damit ein grosser Dienst erwiesen. Gutberlets Philosophie und Apologetik dürften hier als Vorbild dienen. Freilich bin ich auch der Ansicht, dass der Umfang des Buches nicht vergrössert werden darf. Aber durch Weglassung einiges Minderwichtigen, besonders aber durch grössere Anwendung des Kleindrucks (z. B. für sämtliche geschichtliche Notizen) liesse sich wohl immer noch Platz gewinnen.

Vermisst habe ich in der Noëtik eine Abhandlung über den *consensus communis*. Wie oft wird er nicht verwertet als Wahrheitszeuge zunächst für alle fundamentalen Wahrheiten, sodann aber auch für schwierigere Thesen, z. B. für das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele usw. Und doch ist er so vielen Angriffen ausgesetzt, man denke an die „Völkerirrunge“ auf intellektuellem wie moralischem Gebiet, an den geozentrischen Standpunkt usw. Gewiss wird an Ort und Stelle jedesmal seine Beweiskraft nachgeprüft, aber eine prinzipielle Erörterung in der Kritik wäre trotzdem sehr erwünscht. — Wie lässt sich die Evidenz als untrügliches Wahrheitskriterium mit der *ignorantia invincibilis*, also der Irrtumsevidenz, vereinbaren? In keinem Lehrbuch habe ich darüber etwas gefunden. Die Unterscheidung in subjektive und objektive Gewissheit löst den Zweifel nicht, da jede objektive Gewissheit für uns nur vermittels der subjektiven Gewissheit besteht. — Die Definition des direkten Bewusstseins (S. 159) scheint mir, durch die Ein-

beziehung des äusseren Objektes, der Untrüglichkeit desselben direkten Bewusstseins sehr im Wege zu stehen. Gutberlets Definitionen des direkten und reflexen Bewusstseinsaktes scheinen richtiger zu sein. — S. 14, 4. gehört besser zu S. 11, 2; desgl. S. 139, B. zu S. 137, II. — Die Definition der Philosophie S. 3 sollte noch deutlicher auch die Logik und Ethik einschliessen.

Rezensent schliesst diese Besprechung mit dem Ausdruck seiner, wie ihm scheint, wohlbegründeten Ueberzeugung, dass wir in Lehmen eines der besten philosophischen Lehrbücher auf Aristotelisch-scholastischer Grundlage vor uns haben, die es gibt.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Friedrich Nietzsche. Von Rudolf Willy. Zürich, Schulthess. 1904. 274 S.

Der Verf. erzählt die Geschichte seines geistigen Interesses an Nietzsche: Was andere über diesen geschrieben haben, kommt für ihn wenig in Betracht. N. sei ein schwellendes, höchstes Leben und ein grosser Missklang, ein Riss durch eben jenes überfliessende Leben. Dieser Riss habe das Interesse des Vf. auf das höchste gesteigert. Wir müssen gestehen, auch uns erging es bei der Lektüre N.s ähnlich wie dem Vf. Der durchgehende Widerstreit in N. spannte uns auf die Folter, und wir wussten oft nicht, worin der Zauber lag, der auf uns überging. Wir danken es Rudolf Willy, er hat uns Klarheit über die Denkungsart N.s verschafft. N. verfügt, wie so viele zur Geistesgestörtheit neigende Personen, über eine Phantasie, die immer das Masslose bevorzugt, über eine scharfsinnige Kombinationsgabe, die bis in die tiefsten Abgründe steigt, N. schaut alle Welt beständig durch ein ausserordentlich scharfes Mikroskop an, so dass er den richtigen Blick in die Verhältnisse gänzlich verliert. Nach dem Vf. befindet man sich bei der Lektüre N.s immer in einem furchtbaren Gewitter von helleuchtenden Gedankenblitzen, die uns von allen Seiten umzucken, während doch die Wissenschaft der Sonne gleichen sollte, die mit ihrem gleichmässigen, erträglichen, nicht blendenden Lichte die Welt erleuchtet. Bei N. findet man besonders in den späteren Schriften, aber auch schon im Anfang, Genialität neben dem Irrsinn. Das hat schon Dr. Möbius in Leipzig hervorgehoben. Wenn wir für diese Erkenntnis dem Vf. dankbar sind, so möchten wir doch auch bemerken, dass wir den Standpunkt, von dem aus er an N. herantritt, nicht billigen. Man lese den Abschnitt 12 über prinzipielle Orientierung und man wird finden, wie schwach die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Positionen des Verfs. sind: „Die Welt ist meine menschliche Erfahrung“. Infolge dieses Subjekti-

vismus, von dem leider unsere moderne Philosophie nicht mehr zu heilen ist, erscheint dem Vf. auch alles Moralische als ganz und gar relativ. Weil er keine allgemein gültige Vernunft in der Welt anerkennt, deshalb auch keine allgemeinen bindenden Gesetze. Wir wollen nicht sagen, dass der Vf. alle Konsequenzen aus seinen so offenbar falschen Prämissen gezogen hat, aber wenn er nicht gar so sehr individuell, skeptisch und voraussetzungslos an N. herantreten wäre, er hätte eine um vieles bessere Beleuchtung der N.s Ideen geben können. N. hat bekanntlich in blasphemischer Weise über Christus und die Religion geschrieben. Willy weiss das auch, aber er verwässert den ächten N. um vieles, besonders in den Ausführungen in No. 22 „Der Menschenschilderer“. Gerade in diesem Abschnitt und auch sonst, wenn von Gott und der Religion die Rede ist, hätte Willy mehr der objektiven Wahrheit die Ehre geben müssen, aber das konnte er nicht, weil er sonst die Falschheit seines Massstabes eingestehen musste. Seinen Voraussetzungen untreu geworden zu sein, scheint uns aber der Vf. in No. 8, wo er eine so präzise und durchaus richtige Schilderung des Verhältnisses von Egoismus und Altruismus gibt. Wie gut die katholische Kirche daran tat, den extremen Augustinismus eines Luther und Calvin abzulehnen, ebenso die Lehre von dem alleinseligmachenden Glauben ohne die Werke, das leuchtet an vielen Stellen unseres Buches deutlich hervor, so sehr es auch zu missbilligen ist, wenn der Vf. die Empfindungen der Reue und der Demut mit N. verwirft, das Bewusstsein von Schuld und schlechtem Gewissen als Hysterie hinstellt. Seltsam berühren die Trugschlüsse, mit denen die Fragen nach der Willensfreiheit und der Verantwortlichkeit behandelt werden, dagegen ist jedem Moralisten die Lektüre jener Stellen anzuraten, in denen geschildert wird, wie sehr der Mensch zur produktiven Kraftbetätigung durch die Lehre N.s von dem Willen zur Macht angehalten wird. Der Vf. bemüht sich, in die Schrift „Zarathustra“ etwas Zusammenhang zu bringen, nicht ohne Erfolg. So wie der Verf. uns das Weib bei N. darstellt, können wir uns nicht ganz ablehnend dazu verhalten, einzelne Spitzen abgebogen, und die Menschen der Emanzipation werden beschämt abziehen. Das Weib ist für den Mann, für die Familie, für die Liebe da, nicht für den Markt des Lebens. Ebenso wenig können wir den Grundgedanken N.s von den Nachteilen der allgemeinen Demokratisierung und Gleichmacherei verwerfen; es hätte sich der Mühe gelohnt, diesem Punkt einen eigenen Paragraphen zu widmen. — So offen im allgemeinen die Geistesunruhe, ja die Geistesstörung N.s zugegeben wird, verrät der Vf. doch, wir möchten sagen, eine gewisse Freude an dem zerstörenden Schaffen seines Helden. Niemand wird den Abschnitt 9 „N.s eigener Typus“ lesen, ohne tief ergriffen zu werden von der Erhabenheit des Nietzscheschen Denkens und Strebens auf der einen, von seinem tragischen Geschehisse auf der andern Seite.

Stände, wie schon gesagt, der Vf. selbst auf einem positiveren Standpunkt, sein Buch könnte viel Gutes stiften und wäre als ausgezeichnete Arbeit zu empfehlen.

Hechingen.

W. Ott,

Die Psychologie Alberts des Grossen. Nach den Quellen dargestellt. Von Arthur Schneider. I. Teil. Münster, Aschendorff. 1903. *№.* 9,50.

„Nach den Quellen dargestellt“ ist diese Psychologie des in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie so hochbedeutsamen Mannes. Die dem Buche charakteristische Anlage ist damit treffend bezeichnet. Der Verfasser hat die Albertinische Psychologie sezirt und die verschiedenartigen Elemente, aus denen sie zusammengewachsen ist, herausgestellt und getrennt zur Darstellung gebracht. Der erste Band behandelt die peripatetischen Elemente. Ob diese Methode, „nach den Quellen“ darzustellen, besser ist als die „auf Grund der Quellen“? Manches Zusammengehörige musste auseinander gerissen werden, und für den Kritiker namentlich war es oft nicht leicht, ein Urteil zu gewinnen, da die Hinweise auf spätere Bände noch nicht nachgeprüft werden konnten. Der Verfasser meint allerdings, ohne diese Methode lasse sich gar keine Uebersicht gewinnen.

Die Psychologie Alberts zu bearbeiten, war eine schwere Aufgabe. Wer in den Schriften Alberts einigermaßen bewandert ist, wird wissen, welche Wandlungen seine Ansichten durchgemacht haben, wie ungenau vieles aufgefasst und dargestellt ist, wie oft in demselben Werke sich Widersprüche finden, die für uns tatsächlich unlösbar sind.

Man darf dem Verfasser das Zeugnis geben, dass er den schwierigen, fast nicht zu bewältigenden Stoff dennoch bemeistert hat. Eine Unsumme ernstester Geistesarbeit steckt in diesem Buche, das allerdings keine leichte Lektüre bietet.

Allzuviel Gewicht legt der Verfasser unseres Erachtens auf die Stelle: *S. theol.* p. I. qu. 79. m. 1. sol. Der Verfasser nimmt an, Albert lehre in ihr das „Ueberfließen“ der Willensfreiheit vom *intellectus adeptus* im Sinne des Arabischen Neuplatonismus. Man kann diese Ansicht verfechten, obwohl die Stelle sehr dunkel ist. Unter der Unmasse der anders lautenden Stellen verschwindet diese eine fast vollständig. Zudem handelt Albert hier nicht *ex professo* über die Willensfreiheit, sondern will die Frage lösen, ob Gott einen Willen besitze. Man darf diese Stelle also nicht als gleichgeordnet mit der weitaus zahlreicheren Gruppe der von ihr abweichenden Ausführungen behandeln, wie der Verfasser es tut (*S.* 274 f.).

Nachdem zwei Ausgaben der Werke Alberts existieren, geht es wohl nicht mehr an, nach der Seitenzahl der älteren Ausgabe zu zitieren. Der

Verfasser gibt zwar auch noch die Zitierung nach der sachlichen Einteilung, indes vielfach nicht bis in die letzten Glieder. Albert ist gewiss recht umständlich, aber das kann die Späteren der Aufgabe nicht entheben, ihm auf seinen verwickelten Gängen zu folgen.

An kritischer Würdigung der Ausführungen Alberts hat es der Verfasser nicht fehlen lassen. Gerade dadurch vermittelt er uns einen Einblick in das Denken und Forschen Alberts, in das Fortschreiten seiner Erkenntnis, wie in die mannigfaltigen Unklarheiten, die er nicht zu beseitigen vermochte.

Den folgenden Bänden, die insbesondere auch das Verhältnis Alberts zu Augustin behandeln werden, kann man mit Spannung entgegensehen.

Donaueschingen.

H. Lauer.

1. **Dictionnaire Français-Kirundi** avec l'indication succincte de la signification suahili et allemande. Par P. J. M. Van der Burgt, des Missionnaires d'Afrique (Pères-Blancs). Bois-le-duc, Société „L'illustration Catholique“. 1903.
2. **Un grand peuple de l'Afrique Équatoriale.** Éléments d'une monographie sur l'Urundi et les Warundi. Par le même.

Wir bringen diese beiden gelehrten, auch äusserlich brillant ausgestatteten Werke hier zur Anzeige, nicht um an ihnen Kritik zu üben, dazu sind wir ganz und gar inkompetent, sondern um aufs neue zu konstatieren, wie viel die Missionäre ausser der Hauptaufgabe, Zivilisierung und Christianisierung der Heiden, auch für die Wissenschaft, Linguistik, Ethnographie, Geographie geleistet haben und immer wieder leisten.

Das erste Werk, ein stattlicher Band von 648 Seiten, bietet ausser dem eigentlichen Lexikon in einer Einleitung *Africana* und 196 Artikel ethnologischen Inhalts, eine geographische Karte, 7 Abbildungen im Text und 252 im Anhang.

Das zweite Werk ist ein Auszug aus dem ersten. Die ethnologischen Abhandlungen orientieren über das Land, die Sitten, die Gebräuche, die Religion, die Handwerke der Afrikanischen Stämme des Deutschen Ostafrika.

Der Verfasser hat auch bereits eine Grammatik der Sprache dieses Volkes „*Essai de grammaire Kirundi*“ herausgegeben.

Das Werk dürfte für Deutschland von besonderem Interesse sein, weil es gerade über das Volk des Deutschen Schutzgebietes aus eigener und bester Erfahrung zuverlässig orientiert.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Wissen und Glauben. Sechzehn Vorträge. Von Dr. C. Güttler, a. ö. Prof. an der Universität München. München, C. H. Beck'sche Verlagshandlung. VII, 210 S. Geb. M 4.

Ueber die Geschichte dieser Vorträge unterrichtet das Vorwort zur ersten Auflage (S. V):

„Die nachstehenden Vorträge sind an der Universität München vor einem zahlreichen Hörerkreise, bestehend aus Studierenden aller Fakultäten wie aus Freunden der Wissenschaft, wiederholt gehalten und mit Beifall aufgenommen worden (in den Wintersemestern 1887/88, 1889/90, 1891/92).“

Von welchem prinzipiellen Standpunkte aus und zu welchem Zwecke das geschah, wird gleichfalls mitgeteilt:

„Meinen Standpunkt kennzeichnet der Einleitungsvortrag. Wer daran rütteln will, möge bedenken, dass es dem Wesen der Philosophie wie dem Berrufe der Deutschen Universität entspricht, die verschiedenen konfessionellen und wissenschaftlichen Horizonte in einem einzigen Rahmen zu umspannen. Dass innerhalb desselben auch die Sphäre des religiösen Glaubens, unbeschadet der Selbständigkeit des Wissens, ihren Platz finde, das zu zeigen, war der Hauptzweck der Vorträge“ (S. V f.).

Bestimmteres finden wir im 1. Vortrag „Wissen und Glauben in der Gegenwart“; da heisst es (S. 3 ff.):

„Welches sind die Wege und Stege, die man behufs Erreichung des Zieles einer ideellen Harmonie (zwischen Glauben und Wissen) vorschlagen möchte? Wir können deren vier unterscheiden.“

„Den ersten Weg wollen wir den scholastischen nennen; er ist ausgeprägt in dem mittelalterlichen Satze: *philosophia theologiae ancilla* ... über jedem menschlichen Profanwissen (tront) der vom göttlichen Wahrheitsquell geoffenbarte, durch Wunder und Weissagungen bezeugte, in den kirchlichen Symbolen niedergelegte Glaubensinhalt ...“

„Und doch ist dieser Weg für uns nicht gangbar. Warum nicht? Weil er nicht rein wissenschaftlich, weil er historisch überwunden ist. Wir begegnen hier nicht dem „Worte Gottes allein“, sondern es gesellt sich zu ihm eine sichtbare, teilweise menschliche Interpretin, die Kirche“, in dem Sinne, „dass die göttlich beglaubigten Organe der Kirche, die Hüter und Verwalter des *depositum fidei*, den Vertretern des Profanwissens Warnungen und Befehle für ihr Forschen zu geben haben, ja noch mehr, dass diese Organe unter Umständen verpflichtet sind, das Wissen zu negieren, sobald bestimmte Glaubenssätze dadurch verletzt erscheinen ...“

Dieser „scholastische Weg kirchlicher Bevormundung ist, wie gesagt, überwunden“ (S. 5).

Der „zweite Weg wäre der des Positivismus. Jene, die ihn beschreiten, leugnen ebenso die Möglichkeit wie die Notwendigkeit einer Versöhnung von Wissen und Glauben (S. 6) ... Ist dieser Weg immerwährender Scheidung der gangbare? Nein“ (S. 7).

„Es scheint, wir müssen einen dritten Weg aufsuchen, den wir als jenen der gläubigen Skepsis bezeichnen. Keineswegs kann es genügen, bei allgemeinen

Aussprüchen, wie etwa bei dem Kanon des Vatikanischen Konzils stehen zu bleiben, dass unser religiöser Glaube mit keinem wahren Resultate der Wissenschaft jemals in Widerspruch geraten könne, weil der eine Gott Urheber von Vernunft und Offenbarung sei und Gott sich nicht selbst widerspreche“ (S. 8 f.).

Welches ist der vierte Weg, derjenige, den G. geht? Er liegt auf der Verlängerungslinie des soeben gezeichneten:

„Wenn diese Lehre der religiösen Skepsis ehemals zur Versöhnung der Konflikte für ausreichend gelten dürfte, so ist heute ein Fortschritt zu verzeichnen, es erhebt sich nämlich immer dringender die Frage nach den tieferen Gründen des Dogmenglaubens. Beruht derselbe wirklich auf den *praeambula fidei* der Scholastik . . . lässt sich der religiöse Glaube mit Hilfe einer erkenntnistheoretischen Schablone durch Belehrung und Disputation erzwingen, oder wehen Geist und Gnade Gottes, wo sie wollen? Und wenn der Dogmenglaube nicht aus dem Erkennen hervorgeht, wurzelt er im Willen oder Gefühlsleben?“

„Damit ist das Ziel dieser Vorträge gekennzeichnet . . . es soll ihm (dem Glauben) als einem übermächtigen Faktor des Seelenlebens¹⁾ seine volle individuelle Bedeutung gesichert werden . . . Universell ist die Wissenschaft, universell der religiöse Glaube, nichtuniversell, sondern individuell der Glaubensinhalt“ (S. 10 f.).

Damit ist die philosophische Methode des Verf. beschrieben, sie ist der methodische Verzicht auf die leitende Kraft religiöser Dogmen und des kirchlichen Lehramtes: die „gläubige Skepsis“ (S. 11); das ist, nebenbei bemerkt, jene notwendige Voraussetzungslosigkeit, für welche Mommsen mit Recht eingetreten ist (S. 11):

„Man hat den Sinn des Wortes entstellt, indem man ein heterogenes, von niemand bezweifelt Gebiet, jenes der Erkenntnislehre, gewaltsam hereinzog“ (S. 12). „Eine wahre Voraussetzungslosigkeit in noëtischer Beziehung, d. h. in der Grundlage des Erkennens, kann es . . . natürlich nicht geben und hat es niemals gegeben“ (S. 18).

In diesen als notwendig anerkannten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zieht sich G., in dem Bestreben, unantastbare Objektivität und unbestreitbare Positionen zu gewinnen, bis an die äusserste Grenze zurück; manchmal scheint es, dass er auf diesem Rückzuge endlich doch Halt mache vor dem Idealismus und ihm das Bekenntnis wenigstens eines kritischen Realismus entgegenrufe, allein ein bestimmtes Urteil konnte ich aus dem Studium der vorliegenden Schrift hierüber nicht gewinnen, möchte aber mehr der Meinung zuneigen, dass er in erkenntnistheoretischer Hinsicht auf der Strasse zwischen Berkeley'schem Idealismus, Hume-Millschen Phänomenalismus und Kantschem Kritizismus sich nicht gerade als Fremdling fühlt.

Die philosophischen Anschauungen G.s zeichnen sich aus durch ihre gegensätzliche Stellung zur Scholastik und ihre Annäherung an Occam und die Nominalisten, an Descartes und Kant. Das zeigt

¹⁾ Von mir unterstrichen.

sich namentlich in der Psychologie und Theodizee. Die Kritik der scholastischen Gottesbeweise ruht hauptsächlich auf dem Vater des Nominalismus und dem Königsberger Kritiker; sie wird, was anzuerkennen ist, durchaus massvoll und gründlich geführt; dass sie uns aber trotzdem nicht überzeugt hat, wollen wir nicht verschweigen. Auch die übrigen bekannten Gottesbeweise, wie sie von Fichte, Hegel und Schelling, von den Mystikern (Gott erkannt aus dem unmittelbaren Kontakt mit dem Göttlichen) oder von Jacobi, Herder, Schleiermacher, Herbart (Beweis Gottes aus dem ästhetischen Gefühlsglauben) aufgestellt wurden, werden dargelegt, geprüft, und alle schliesslich folgendermassen begutachtet:

„Ich behaupte erstens. Das Urteil über die Gottesbeweise ist ein relatives, es wird sich nach Erziehung, nach dem Umgang mit Menschen und Büchern, zum Teil auch nach persönlichen Lebenserfahrungen richten . . . Zweitens behaupte ich, dass eine lebendige Vorstellung vom Göttlichen . . . niemals aus der grauen Theorie der Büchermetaphysik, sondern am grünenden Baum des Lebens, vorzugsweise in der Natur zu gewinnen sei . . .“

„Was nun aber die kritische Beurteilung der Beweise im einzelnen anlangt, so ist Kant im Rechte, wenn er sagt, dass die alten Schulbeweise sämtlich zu bemängeln seien“ (S. 73).

„Allein wie kommt es, dass der Geist des Menschen sich beim endlos Endlichen der gegebenen Welt, beim *regressus in indefinitum* nicht beruhigt, dass er einem unendlichen übersinnlichen Wesen zustrebt? Noch mehr, könnte der endliche Mensch überhaupt den Gedanken eines positiv Unendlichen und Absoluten gewinnen, wenn sein Geist einer leeren Tafel gliche, auf welche die Aussenwelt ihre Züge einträgt? Schwerlich. Das Unendliche würde, wie dies Descartes richtig eingesehen und Kant nicht widerlegt hat, nur eine Negation des Endlichen sein, Gott wäre in der Tat ein von uns geschaffener Götze, wenn der Mensch die Disposition zur Gottesidee nicht auch positiv in sich trüge. Gott muss sich im menschlichen Geiste als „der Seiende“ ebenso offenbaren, wie in der empirischen Aussenwelt. . .“

„So läuft allerdings das kosmologische und teleologische Verfahren in das ontologische zurück, aber nicht in der getadelten Anselmischen Schlussweise“ (S. 76), sondern, fügen wir hinzu, im Sinne Descartes'; dann auch des theologischen Psychologismus in der Apologetik, wie ihn Blondel begründet, Schanz bei uns verbreitet und Schell in „Gott und Geist“, 1. Teil, angedeutet haben.

Es muss anerkannt werden, dass der Verf. innerhalb seines prinzipiellen Standpunktes und seiner philosophischen Ueberzeugungen, — deren beider Richtigkeit oder Unrichtigkeit hier nicht untersucht werden soll, — die aufgeworfenen Fragen (Gott, Schöpfung, Seele, Freiheit und Unsterblichkeit) in durchaus bemerkenswerter Weise zu behandeln verstanden hat. Eine wirklich achtungswerte Fülle von philosophischem, naturwissenschaftlichem und geschichtlichem Wissen hat er auf engem Raum zusammengehäuft und gründlich gesichtet, geprüft und beurteilt. Dabei berührt — mit einigen Ausnahmen — wohlthuend die sachliche Sprache, die vor-

nehme Zurückhaltung und der nüchterne Blick, besonders da, wo die Grenzen der Naturwissenschaften besprochen werden; diese Darlegungen sind recht geeignet, die überspannten Befürchtungen vor dem Ansturm der Naturwissenschaften gegen den Glauben herabzudrücken. Aber ist G. nicht selbst ähnlichen Befürchtungen zum Opfer gefallen?

Wie anders soll man sich jene doch allzu bescheidene Resignation bezüglich der Erkenntnis des Uebersinnlichen erklären, die er wiederholt ausdrückt, und die ihn in der „gläubigen Skepsis“ alles Heil der Wissenschaft erblicken lässt, sodass schliesslich, wenn auch nicht mit Willen, so doch in der Tat, einer Scheidung zwischen Glauben und Wissen das Wort geredet wird (S. 8, 36 u. ö., denen allerdings S. 42 wieder gegenübersteht)? Diese Scheidung zwischen Glauben und Wissen, deren am meisten beachteter Wortführer neuestens Ziegler (Strassburger Rektoratsrede) wurde, leistet dem Glauben den denkbar schlechtesten Dienst. Gewollt hat sie Güttler sicher nicht, da er offensichtlich mit aller Ehrlichkeit und Religiosität dem Glauben zu dienen, ihn mit dem Wissen zu versöhnen trachtete, erfüllt von warmer Hingabe an die Religion, an das Schöne und Gute. — Vielleicht wird eine eingehendere historisch-kritische Prüfung des Satzes *philosophia ancilla theologiae* den Verf. zur Erkenntnis führen, dass dieser Satz durchaus nicht wissenschaftsfeindlich gemeint ist, dass er keine formale, sondern bloss eine materiale Unterordnung der Philosophie unter die Theologie bedeutet, insofern es gewisse Wahrheiten gibt, in denen die Philosophie, (wenn sie selber wahr sein will), der Theologie nicht widersprechen kann, dass beide Wissenschaften also die Unabhängigkeit in den Prinzipien völlig bewahren, und die von der Theologie geübte Kontrolle viel mehr eine negative ist und keineswegs die freie Bewegung der Philosophie in bezug auf Prinzipien und Methode hindert, dass somit die „scholastische Methode“ am Ende doch nicht ein so „ungangbarer Weg“ ist, wie es dem Verf. scheinen mochte. Auch wird es dem in den Naturwissenschaften so bewanderten Geist des Verf. auf die Dauer sicher nicht entgehen, dass zwischen der scholastischen Philosophie in ihren Grundtheorien, (wozu ich nicht die Körperlehre rechne), und dem kirchlichen Dogma einerseits, den Resultaten oder gesunden Hypothesen der Naturwissenschaft andererseits (z. B. Weltbildungs- und Deszendenztheorie) gar nicht jener Zwiespalt besteht, der uns mahnen müsste, den Glauben bei Zeiten aus dem Bereiche des Wissens in das welt- und wissenschaftsfremde Kämmerlein des Gefühles und Gemütes zu flüchten. Gemäss ihrer ureigenen Methode und ihrer Forschungsmittel kann die Naturwissenschaft überhaupt nicht hineinleuchten in das Wesen der körperlichen Dinge und erst recht kein Urteil fällen über Existenz oder Nichtexistenz, über Wesen und Fortbestand der geistigen Seine (Seele, Gott, Unsterblichkeit), noch über den letzten Ursprung irgend eines Dinges: hier sind nur die Philosophie

und der Glaube zuständig, jener Glaube, der allerdings auch, und zwar in hervorragendem Masse, Sache des Gemütes und Willens und sonstiger ausserhalb der Erkenntnis liegender psychologischer Faktoren sowie der Gnade Gottes ist, aber bei einem vernünftigen Wesen ohne zuvorige spekulative Grundlegung ein Afterglaube bleibt. Dass diese spekulative Grundlegung geschehen müsse im Sinne des theologischen Psychologismus, nicht aber durch die herkömmlichen objektiven Gottes-, Wunder- und Weissagungsbeweise, scheint mir eine zu grosse Konzession an den Subjektivismus des einzelnen zu sein, als dass sie auf allgemeine Gültigkeit und Objektivität Anspruch erheben könnte, von anderen Bedenken ganz zu schweigen.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Index philosophique. Par N. Vaschide et v. Burschan. Publication de la *Revue de Philosophie*. 1903. gr. 8. 345 p. Paris, Naud. Fr. 10.

Vorliegende Publikation der *Revue de Philosophie* bringt eine Zusammenstellung der philosophischen Neuheiten des Jahres 1902. Das Buch enthält in 54 Klassen geordnet 4623 Titel philosophischer Abhandlungen, die während des genannten Jahres entweder in Buchform oder in Zeitschriften erschienen sind. Es ist dem seit 1895 von der *Psychological Review* alljährlich herausgegebenen *Psychological Index* nicht unähnlich, zumal es in erster Linie die Erscheinungen auf dem Gebiete der Psychologie und deren Hilfswissenschaften berücksichtigt. Der Wert des *Index philosophique* wird sich noch bedeutend erhöhen, wenn in Zukunft, wie es in der Absicht der Verfasser liegt, den Titeln der wichtigeren Werke eine kurze Analyse des Inhaltes beigelegt wird.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.