

Recensionen und Referate.

Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Dargelegt von Sr. Eminenz Cardinal Pecci. Kritisch beleuchtet durch Fr. Gundisalv Feldner, S. Theol. Baccalaureus Ord. Praed. Graz, Moser 1889. gr. 8^o. 103 S. *M.* 1,40.

Die Absicht, in welcher Se. Eminenz Cardinal Joseph Pecci die Schrift von der Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die scientia media veröffentlichte, nämlich etwas zur Förderung des thomistischen Studiums beizutragen (S. 9 Anm. der bei F. Schöningh in Paderborn erschienenen deutschen Uebersetzung von Dr. G. Triller), scheint sich in erfreulicher Weise zu verwirklichen, sofern die genannte Schrift nach verschiedenen Seiten hin zu Untersuchungen über die thomistische Lehre in den betreffenden Punkten, der göttlichen Einwirkung auf die freien Handlungen und der scientia media, anregte. Hierher gehört eine zuerst in der Zeitschrift „Katholik“, dann auch selbständig (Mainz, Verlag von Franz Kirchheim 1888) unter dem Pseudonym Aurelius Adeodatus erschienene Abhandlung, deren Verfasser mit Recht auf ein gründliches Studium des Aristoteles als einer der wesentlichsten Voraussetzungen für das Verständniss der thomistischen Lehre dringt. Unseres Erachtens zwar brauchte gerade die „specifisch-thomistische“ Philosophie eine strenge Prüfung an den aristotelischen Principien nicht zu scheuen; denn eine solche würde sicherlich weder einer göttlichen Parallelaction, worauf schliesslich trotz alledem die der specifisch thomistischen Lehre entgegengestellte hinauskommt, noch einer durch sie geforderten mittleren Wissenschaft Stützen darbieten können. Andererseits aber darf so wenig als die vorhergehende Entwicklung, die Adeodatus betont, die nachfolgende oder nachthomistische vernachlässigt werden, in welcher, wie uns wenigstens scheint, der „goldene Faden“ nicht umspinnen, sondern ausgespinnen wurde. Der echt aristotelische Gedanke vom ersten Bewegter, in dessen Kraft jeder Uebergang von der Potenz in den Act von Seiten der Ge-

schöpfe sich vollzieht, ist gerade in dieser nachthomistischen Entwicklung in seiner ganzen Schärfe und Tiefe festgehalten worden. (A. a. O. S. 4 ff.) Die schwache Seite in den Anschauungen des Cardinals hat indess der geistreiche Verfasser richtig herausgefunden, wenn er die *scientia media* in Schutz nimmt und die Ansicht ausspricht: „Wenn es sehr schwierig und fast unmöglich scheint, etwas zu finden, wodurch Gott die bedingten contingenten Dinge mit Bestimmtheit vorauswissen kann, so dürfte vielleicht die kleine Möglichkeit, welche dem menschlichen Verstand offen bleibt, um dieses Geheimniss wenigstens in etwas zu enthüllen und unserem Verständniss anzunähern, eben in der *scientia media* liegen.“ (S. 64. Aehnlich S. 38 und 42 ff.) Denn in der That, wenn die particulären Handlungen, wie der Cardinal annimmt, sich der unmittelbaren wirksamen Bestimmung des höchsten Bewegers entziehen und dieselben weder aus ihren nächsten Gründen, den zweiten Ursachen, noch aus den unfehlbaren Willensentschlüssen der ersten Ursache mit Sicherheit erkannt werden können, so wird der Grund ihres Vorherwissens nur in einer „mittleren“ Wissenschaft gesucht werden können.

In ein völlig verschiedenes Verhältniss zum ersten Theile der Schrift Sr. Eminenz stellt sich der Verfasser der vorliegenden Abhandlung, der sich bereits durch eine Reihe von Artikeln über den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein im Commer'schen „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“ den Freunden der thomistischen Lehre vortheilhaft bekannt gemacht hat. Dieselbe kündigt sich nicht als Analyse, sondern als kritische Beleuchtung der Schrift des Cardinals an. P. Feldner tritt als Anwalt seiner Ordensgenossen auf und sucht sie gegen den Vorwurf, von der Lehre des Meisters abgewichen zu sein, zu vertheidigen. Diese Abweichung soll zwar nach der Ausführung des Cardinals zunächst nur durch den Gebrauch von minder geeigneten Ausdrücken, wie *concursum*, *praemotio* geschehen sein, an die neuen Ausdrücke aber hätten sich Consequenzen geknüpft, die zum offenen Widerspruch gegen die Lehre des hl. Thomas führten. Hierzu gehöre die Annahme eines doppelten *Concursum*, nämlich eines vorhergehenden, und eines nachfolgenden, von welchem keiner dem vom englischen Lehrer angenommenen Einfluss Gottes auf die freien Handlungen der Geschöpfe entspreche. Zu dem verhängnissvollsten Irrthum aber habe der Ausdruck „*praemotio*“ Veranlassung gegeben, indem sich damit die Vorstellung einer dem Willen aufgeprägten Form oder Qualität verbunden habe, die der Thätigkeit des Willens vorangehe und woran dieselbe mit absoluter Nothwendigkeit geknüpft sei. Während daher die vom hl. Thomas angenommene Einwirkung auf den Willen, die keine andere als die von Gott dem Willen eingepflanzte natürliche Neigung desselben zum Guten im Allgemeinen sei, die Freiheit unangetastet lasse, stehe die spätere specifisch-thomistische Vor-

stellung von einer physischen Vorausbewegung mit der Freiheit des Willens im Widerspruch.

Dem Gange der Schrift Sr. Eminenz folgend zeigt nun P. Feldner, dass der Ausdruck „concursum“ an und für sich indifferent sei und die vom Cardinal befürchteten Missverständnisse herbeiführen könne, nicht aber müsse. Der hl. Thomas bediene sich des wesentlich gleichbedeutenden Wortes: *cooperari*. Die allgemein anerkannte Lehre aber, dass Gott unmittelbar durch seine Substanz, nicht aber durch eine von ihr real verschiedene Action die kreatürlichen Wirkungen hervorbringe, habe mit der Frage, ob nur ein göttlicher Concursum, oder ob ein zweifacher anzunehmen sei, überhaupt nichts zu schaffen. Die Hereinziehung jener Lehre, dass Gott nicht *media aliqua actione* nach aussen wirke, ist in der That keine glückliche zu nennen. Selbst der von Bewunderung für den Cardinal erfüllte Adeodotus kann nicht umhin, zu bemerken, dass wenn auch das mit seinem Wesen real identische Wirken Gottes absolut einfach sei, doch bezüglich der Effecte desselben in der Kreatur gar wohl von mehreren Acten Gottes geredet werden dürfe; meint jedoch, dieser Einwand treffe hier nicht zu, weil es sich um ein und dasselbe Object des göttlichen Actes, den menschlichen Willen handle. (Aurel. Adeod. S. 15. Anm. 2). Nun besitzt aber der geschöpfliche Wille keineswegs die Einfachheit des Seins, die dem göttlichen Willen eignet, folglich bleibt die Frage offen, ob nach der Verschiedenheit der Zustände des Willens — in der Potenz — im Acte eine mehrfache göttliche Einwirkung anzunehmen sei. Diese Frage wird von P. F. nach einer eingehenden Erörterung des im System des hl. Thomas höchst wichtigen Begriffs der Instrumentalursache, die nicht nur nach ihrem Effect, sondern auch rücksichtlich ihrer Thätigkeit von der Hauptursache abhängt, bejaht. Da der Verf. durchweg den Willen als passives Vermögen bezeichnet, so möge hier die Frage berührt werden, inwieweit diese Bezeichnung aufrecht erhalten werden könne. Man könnte nämlich versucht sein, den Willen vielmehr als actives Vermögen zu betrachten; denn zweifellos kommt ihm nicht allein ein Leiden (Bestimmtwerden), sondern auf Grund der finalen Bestimmung durch das Gute und in Abhängigkeit von der höchsten bewirkenden Ursache eigene Thätigkeit und was mehr ist freie Thätigkeit, active Selbstbestimmung zu. Dessen ungeachtet ist der menschliche Willen nach einem wohlberechtigten Sprachgebrauch nicht ein actives sondern ein passives Vermögen zu nennen, denn *activ* sind jene Vermögen, die ihre Objecte hervorbringen (durch Umgestaltung wie z. B. die *vis nutritiva*), nicht aber durch sie formirt, bestimmt werden. Der Wille ist passiv, denn er wird durch das Gute, das er nicht selbst ist, bestimmt und ist dazu überdies zunächst in Potenz; dagegen ist seine Indifferenz in *ordine finalitatis* und objectiv betrachtet, nicht eine passive, sondern eine active. Diese

Auffassung unterscheidet sich demnach wesentlich von dem *servum arbitrium* Luthers und der von Bajus und Jansenius angenommenen Passivität des *liberum arbitrium*.

Kehren wir zu unserm Verf. zurück, so gelangt derselbe zu dem Resultat: St. Thomas hat nur einen *Concurs (ex parte Dei)* angenommen, dessen *Effect* oder *Terminus* jedoch ein dreifacher ist, die Wirkung, der *Act (voluntas in actu)* und das Ueberführen der *Potenz* in den *Act*, die durch eine *physische (reale)* Bewegung geschieht und der *Causalität* nach der Bewegung des *Beweglichen* vorangeht. (S. 28 ff.) Wir halten nun allerdings für erwiesen, dass der englische Lehrer eine göttliche Einwirkung nicht allein auf den *Effect* — im gegebenen Falle die immanente im Willen aufgenommene Thätigkeit, der vollendete Willensentschluss u. dgl. — sondern auch eine *Actuirung* des Willens oder Ueberführung aus der *Potenz* in den *Act* annimmt, eine Einwirkung also auf den *Thätigkeitsgrund (influxus in causam)*, die verschieden von der *moralischen* Bestimmung durch das *Object* und eine *reale, physische* ist. Dagegen dürfte es dem Gedanken des hl. Thomas nicht genau entsprechen, wenn der göttliche Impuls, kraft dessen der Wille frei thätig ist und frei thätig in einer bestimmten Richtung sich entscheidet, als eine der Willensbewegung vorangehende Bewegung aufgefasst wird, da nach einem bekannten Princip des hl. Thomas die Bewegung des *Bewegenden* im *Beweglichen* ist und mit der *Actualität* des *Beweglichen* als solchen real zusammenfällt. Denn die eine Bewegung ist *Thun* und *Leiden*, das eine nach dem Princip, das andere nach dem *Terminus*.

Dem hl. Thomas zufolge fließt Gott auf vierfache Weise auf das menschliche Handeln ein, durch Verleihung und Erhaltung der Kräfte, durch *Application* zur Thätigkeit und durch den der Kreatur ertheilten vorübergehenden Impuls. Die *Application* zur Thätigkeit setzt die Ueberführung der *Potenz* in den *Act* voraus, denn nur der Wille in *actu* kann die Thätigkeit vollziehen. Diese Ueberführung ist die *praemotio physica*. Die formelle Ursache verleiht nicht, dass das Vermögen *activ* werde, oder das Willensvermögen als solches ist aus sich nicht im Stande, sich aus der *Potenzialität* in die *Actualität* zu erheben. Die Ursache hiervon ist Gott allein (S. 94 ff.) Gegen die Annahme, der Wille werde vom obersten Beweger in keiner anderen Weise als durch die natürliche und nothwendige Neigung zum Guten im Allgemeinen zu den einzelnen freien Acten bewegt, wird geltend gemacht, es sei falsch, dass der Wille durch jene Neigung zu jeder einzelnen Thätigkeit hinreichend im *Acte* sei. Die allgemeine Hinneigung zum Guten ist nicht die göttliche Bewegung selbst, sondern ihre Voraussetzung, da sie der *Potenz* als solcher angehört, und Gott die *Potenz* nur ihrer natürlichen Neigung entsprechend bewegen kann. Die *Potenz* als solche ist durch ihr *Object*,

das Gute im Allgemeinen, bestimmt; verschieden aber hiervon ist schon die *actuelle* Bethätigung der natürlichen Neigung zum Guten; diese geschieht durch Acte, die nicht ohne realen göttlichen Impuls zu Stande kommen. Ferner ist der Wille durch die *actuell* bethätigte natürliche Neigung genügend im Act nur in Bezug auf einige Thätigkeiten, nicht auf alle, nämlich nur bezüglich der in nothwendigem Zusammenhang mit dem Endziel stehenden particulären Güter, nicht aber bezüglich solcher, die sich zum Endziel indifferent verhalten. (S. 54 ff.)

Auf den Einwand, die *praemotio* schliesse die Wahlfreiheit aus, wird mit dem hl. Thomas erwidert, die göttliche Bewegung entspreche der Natur des Willens und sei daher eine zweifache, eine nothwendige des Willens, sofern er Natur ist, und eine freie, sofern er wahlfrei ist, d. h. die göttliche Bewegung lässt der Contingenz Raum, oder besser schafft ihr Raum. Es kann also sicherlich nicht, wie Cardinal Pecci meint, Lehre des hl. Thomas sein, dass es nur eine nothwendige göttliche Bewegung des Willens gebe, durch welche das Wollen des Guten überhaupt bewirkt wird. (S. 65 ff.)

Der vom P. Goudin vertheidigte doppelte *Concurs*, der *simultane* und *vorangehende*, ist wohlbegründet; denn es ist unleugbar, dass die erste Ursache in uns sowohl den Effect bewirkt, als auch die zweite Ursache, den Willen zur Thätigkeit bewegt. (S. 67 ff.) Gleichgiltig ist der Ausdruck *praemotio*, wenn nur anerkannt wird, dass die Willenspotenz durch die erste Ursache in den Act der Selbstbestimmung übergeführt wird, eine Ueberführung, die der *actuellen* Selbstbestimmung der Natur nach vorangeht. Die vom hl. Thomas gelehrte Bewegung kann daher nicht die *Application* zur Thätigkeit sein, denn nur ein *actives* Vermögen, was der Wille nicht schon an und für sich ist, kann zur Thätigkeit applicirt werden.

Die entscheidende Frage in diesem schwierigen Gegenstande bleibt jene, ob für jeden particulären Willensact ein realer göttlicher Einfluss, eine *motio* anzunehmen sei, durch welche der Wille aus dem möglichen zum wirklichen Wollen übergeführt wird. Cardinal Pecci verneint, der Verfasser bejaht diese Frage. Der hl. Thomas dürfte auf der Seite des letzteren stehen; denn zweifellos ist ihm Gott nicht bloss *causa finalis* aller geschöpflichen Willensthätigkeiten, sondern auch *causa efficiens*, und das letztere nicht nur durch Verleihung der Kräfte und durch *Application* derselben zur Thätigkeit, sondern auch durch einen bewegenden, d. h. aus der Potenz in den Act überführenden Einfluss. Dass ein *passives* Vermögen, um thätig zu sein, der Actuirung bedürfe, und dass die Thätigkeit der so actuirten Potenz von der Potenz im Act zu unterscheiden sei, ist eine in den Grundsätzen des hl. Thomas wohlfundirte Lehre, wie schon aus dem angeführten Princip erhellt, dass die eine

Bewegung Thätigkeit des Thätigen und Leiden des Leidenden sei. Die göttliche Bewegung kann also nicht mit der Einflössung der natürlichen und nothwendigen Neigung zum Guten im Allgemeinen erschöpft sein; vielmehr scheint hinreichend bewiesen, dass dem hl. Thomas zufolge der menschliche Wille, gerade auch inwiefern er frei thätig ist und sich selbst bestimmt, der göttlichen Bewegung unterworfen ist.

Stimmen wir in diesem wichtigsten und entscheidenden Punkte dem Verfasser bei, so soll damit nicht zugleich ein vollkommenes Einverständniss in Bezug auf alle seine Darlegungen im Einzelnen ausgesprochen sein. Missverständlich ist die Behauptung, der Freiheit widerspreche nur der Zwang, nicht die Nothwendigkeit. Allerdings finden sich beim hl. Thomas dahin lautende Aussprüche; dieselben lassen sich auch rechtfertigen; denn die Nothwendigkeit widerspricht der Willensfreiheit nur formaliter, nicht auch fundamentaliter, während ihr der Zwang in beiden Beziehungen widerspricht. Gleichwohl werden wir Bedenken tragen, nach dem Auftreten des Jansenius und der kirchlichen Verwerfung der bekannten Lehrsätze, jene Ausdrucksweise, deren sich der hl. Thomas noch unbedenklich bedienen konnte, uns anzueignen. Daher können wir es auch nicht billigen, wenn die *praemotio* durch die Wendung vertheidigt werden soll, dass die Freiheit ihrem Begriffe nach nur den Zwang ausschliesse. (S. 96.) Denn die Nothwendigkeit, mit welcher der freie Act an die göttliche Bewegung sich knüpft, ist nicht absolute, sondern bedingte Nothwendigkeit, nicht *nec. antecedens*, sondern *consequens*, keine andere als jene (wie der Verfasser in der Vorrede hervorhebt), die der Wille sich selbst auferlegt, indem er die Indifferenz *ad utrumlibet* dadurch aufhebt, dass er sich frei zu dem einen mit Ausschluss des andern bestimmt, eine *necessitas quam res facit*, nicht eine solche, *quae rem facit* (Anselm.); denn die göttliche Bewegung des Willens ist eine Bewegung zu freier Selbstbestimmung. Treffend sagt der Verfasser: Läge die Freiheit in der Passivität, in der Unthätigkeit, so würde die *praemotio* die Freiheit aufheben. (S. 97.) Diese Voraussetzung aber trifft nicht zu. Die Freiheit liegt wesentlich in der objectiven Indifferenz, d. h. in der contingenten Beziehung der endlichen Güter zum höchsten Endziel.

Diese Contingenz lässt die *praemotio* nicht nur intact, sondern bewirkt vielmehr im Willen, dass sie zur vollen Geltung gelange. Oder ist nicht Gott selbst gerade deshalb unendlich frei, weil sein Wollen ein schlechthin *actuales* ist, zu dem sich alle aussergöttlichen Güter indifferent verhalten? Die *praemotio* hebt den Willen über die subjective Indifferenz, den unvollkommenen Zustand der Potenzialität empor: wie sollte sie die Freiheit, die eine Vollkommenheit ist, zerstören? (S. 87.)

Die göttliche Bewegung geschieht endlich nicht durch Einprägung einer dem Willen inhärenden Disposition oder Form, wie Cardinal Pecci fälschlich supponirt, sondern durch einen vorübergehenden Impuls; aber selbst wenn eine solche Form angenommen würde, so würde damit nach der Ansicht des hl. Thomas die Freiheit nicht aufgehoben; denn nach ihm sind nur solche Formen der Freiheit hinderlich, die in die Natur des Subjectes übergehen.

Der Verfasser beschränkt sich auf den ersten Theil der Schrift Sr. Eminenz; würde er (wozu eine unmittelbare Veranlassung jedoch nicht gegeben war) auch auf den zweiten Theil der von der sc. media handelt, reflectirt haben, so hätte sich aus des hl. Thomas Lehre vom Vorherwissen ein weiteres Argument für die echte Lehre des Aquinaten entnehmen lassen. Die Möglichkeit des Vorherwissens contingenten Handlungen nämlich begründet der hl. Thomas nicht nur durch die Ewigkeit des göttlichen Seins und Erkennens, kraft deren Gott Alles physisch präsent ist, sondern auch durch den causalen Einfluss, den der göttliche Wille auf die menschlichen Handlungen ausübt, ohne die Contingenz derselben aufzuheben, indem er diese Contingenz in ihnen selbst bewirkt. (1 S. Th. qu. 16. art. 7. ad 3. De Verit. qu. 2 art. 12 Sed Contra 4, 6. 1 Dist. 39 qu. 1 art. 1 ad 5. Cont. Gent. l. 1 c. 68 l. 3 (c. 56. n. 4.) Diese Auffassung des Vorherwissens ist entscheidend. Würde sich die freie Handlung dem wirksamen bestimmenden Einfluss der absoluten Causalität entziehen, so gäbe es ein contingentes Sein, das weder in sich noch in seinen Ursachen ewig gewusst werden könnte, da seine Wahrheit, wie schon Aristoteles erkannte und der hl. Thomas nicht in Zweifel zieht, keine ewige ist.

Da es uns nur um den Inhalt der Schrift und ihre objectiv wissenschaftliche Bedeutung zu thun ist, diese aber unseren vollen und fast ungetheilten Beifall verdienen, so wollen wir über manche formelle und stilistische Mängel hinwegsehen, da sie den Werth des vom P. Feldner geführten Nachweises der echten Lehre des hl. Thomas nicht wesentlich beeinträchtigen können. Dagegen können wir nicht umbin, mit dem Wunsche zu schliessen, der Verfasser und seine Ordensgenossen möchten sich recht häufig an der Controverse über das richtige Verständniss der Lehre der grössten wissenschaftlichen Leuchte ihres Ordens betheiligen. Die wahrhaft unparteiische Wissenschaft kann daraus nur Nutzen ziehen, wenn vor Allem auch jene zu Worte kommen, denen treues Festhalten an der echten Lehre des Aquinaten von jeher als die heiligste Pflicht gegolten.

Ingolstadt.

Dr. M. Glossner.

Wahrnehmung und Empfindung. Untersuchungen zur empirischen Psychologie. Von Goswin K. Uphues, Privatdocent der Philosophie an der Universität Halle. Leipzig, Duncker & Humblot 1888. gr. 8°. XIV, 289 S. 6 M. 40 Pf.

Eine exacte Wahrnehmungslehre ist nicht nur für die Psychologie, sondern noch mehr für die Erkenntnistheorie von grossem Werthe, da die Wahrnehmung die Basis aller Erkenntnissvorgänge bildet. Es ist daher wohl gerechtfertigt, dass der Verfasser dieses wichtige Problem zum Gegenstand einer Specialuntersuchung gemacht hat, zumal da gerade in der neueren Philosophie auf diesem Gebiete noch grosse Unklarheit und schiefe Ansichten herrschen.

Nach einer längeren Einleitung zerfällt die Schrift in zwei Abschnitte: in einen kritischen und einen positiven Theil. Die Einleitung (S. 1—41) handelt von der Wahrnehmung und Empfindung im Allgemeinen; im kritischen Theil (S. 42—222) wird eine Reihe andersartiger bezüglichlicher Auffassungen besprochen, während der positive Theil (S. 223—289) die eigene Ansicht des Verfassers enthält. Den weitaus grössten Abschnitt des Buches bildet die kritische Erörterung, in welcher die Wahrnehmungslehre von Th. Reid und K. Göring, J. Dewey und Platon, Lotze und Brentano, Tongiorgi und Gutberlet, Sully und Höffding, A. Bain und St. Mill einer eingehenden Prüfung unterzogen wird.

Wir sind der lichtvollen Auseinandersetzung des Verfassers mit regem Interesse gefolgt und freuen uns constatiren zu können, dass wir in vielen, die Wahrnehmungstheorie betreffenden Punkten mit einander übereinstimmen, wie unser letztes Werk über „die Grundfragen der Erkenntnistheorie“ (1887) sichtlich bekundet. Wie wir legt auch der Verfasser vor Allem grosses Gewicht auf die Unterscheidung von Wahrnehmungs-Thätigkeit und Wahrnehmungs-Gegenstand. Das ist heutzutage besonders nothwendig, da fast durchgängig in der neueren Philosophie diese beiden Seiten nicht gehörig auseinander gehalten werden, infolge dessen bedeutende Irrungen entstehen. Er betrachtet die äussere Wahrnehmung als eine unmittelbare (nicht durch Schluss vermittelte) Auffassung der durch äussere Reize ausgelösten Sinneseindrücke, sofern dieselben nicht zum Bewusstsein in Beziehung gesetzt oder nicht als bewusst aufgefasst werden. (S. 15). Wir gewinnen wohl durch die äussere Wahrnehmung ein Bewusstsein oder ein Wissen (dieses Wort im allgemeinsten Sinne genommen) von den Sinneseindrücken, aber werden dadurch nicht dieses Bewusstseins selber bewusst. Dazu bedarf es eines eigenen Actes, der dem äusseren Wahrnehmungsacte folgt und sich auf denselben richtet und der von dem Verfasser als „Empfindung“ oder innere Wahrnehmung bezeichnet wird. U. fasst also die äussere Wahrnehmung und die Empfindung als zwei verschiedene Vorgänge auf.

Die äussere Wahrnehmung hat ihm zufolge nur die Sinneseindrücke oder sinnlichen Qualitäten zum Gegenstand, nicht aber das Bewusstsein von denselben, während die Empfindung zwar auch die sinnlichen Qualitäten zum Objecte hat, aber insofern sie uns zum Bewusstsein gekommen oder Bewusstseinsinhalte sind (S. 53). — Sachlich haben wir gegen diese Distinction nichts einzuwenden; nur dürfte es bedenklich erscheinen, die in Rede stehende innere Wahrnehmung mit dem Namen „Empfindung“ zu belegen. Wenigstens harmonirt der allgemeine Sprachgebrauch nicht damit. Wenn wir z. B. einen Menschen im bewusstlosen Zustand antreffen und wirken durch äussere Reize auf ihn ein, indem wir ihn entweder anrufen oder rütteln, wenn er aber infolge dessen nicht das geringste Bewusstsein zeigt, sondern nach wie vor in starrer Ruhe bleibt, dann sagt man allgemein, er habe keine Empfindung; wenn er dagegen infolge der äusseren Einwirkung mehr oder weniger zum Bewusstsein kommt, so nennt man ihn empfindend, auch wenn er um die betreffende äussere Einwirkung nicht weiss. Demnach ist unter Empfindung derjenige eigenthümliche Bewusstseinszustand zu verstehen, der infolge der Reizung der Sinnesorgane und überhaupt der Nerven in uns entsteht. Die Empfindung ist also, rein für sich genommen, keine Wahrnehmung dessen, was in oder an uns vorgeht, sondern sie geht der Wahrnehmung als *conditio sine qua non* voraus. Die betreffende Ansicht des Verfassers halten wir auch deshalb für unzutreffend, weil die äusserlich wahrgenommenen Qualitäten in Wahrheit nie selbst zu Bewusstseinsinhalten d. h. zu etwas unserm Bewusstsein Immanentem werden, sondern nur die Vorstellungen von ihnen. Sind aber die sinnlichen Qualitäten nie selbst unserm Bewusstsein einwohnend, folglich auch nicht Inhalte desselben, dann können sie auch nicht Gegenstand der inneren Wahrnehmung oder wie der Verfasser sagt, der Empfindung sein. Das Object der inneren Wahrnehmung kann nur das sein, was im Bewusstsein ist oder vor sich geht, und das sind die psychischen Acte und Zustände.

Was dann die nähere Bestimmung der Gegenstände der äusseren Wahrnehmung anlangt, so nennt sie der Verfasser bald „Sinneseindrücke“, bald „sinnliche Qualitäten“, bald „physische Phänomene“ und behauptet von ihnen, dass sie „durch Einwirkung der äusseren Dinge in unserm Innern entstehen“ (S. 122). Sie seien zwar unabhängig vom Wahrnehmungsact und insofern etwas für sich Seiendes, aber nicht unabhängig von unsern Sinnesorganen, in denen sie durch die äusseren Reize erzeugt würden. (S. 133).

Wenn nun auch der Verfasser darin Recht hat, dass das Wahrgenommenwerden und das Bewusstsein keineswegs ein wesentliches und nothwendiges Prädicat der physischen Phänomene bildet, dass also die letzteren vorhanden sein können, ohne dass sie wahrgenommen werden,

so unterliegt doch seine weitere Ansicht, dass dieselben ihren „Ursprung den Sinnesorganen verdanken“ (S. 133), erheblichen Bedenken. Freilich fasst der Autor den Ausdruck „Sinnesorgan“ in diesem Falle nicht in der gewöhnlichen, phänomenalen, sondern in der metaphysischen Bedeutung, indem er bemerkt: „Wenn wir sagen, dass die Dinge unsern Sinnesorganen ihren Ursprung verdanken, so nehmen wir das Wort Sinnesorgan in einem ganz andern Sinne. Wir verstehen dann unter demselben nicht ein Object der äusseren Wahrnehmung d. h. einen auftauchenden und verschwindenden, immer nur momentan existirenden Complex von Sinneseindrücken, sondern Dinge, die ihren Ursprung nicht den Einwirkungen äusserer Reize auf unsere Sinnesorgane verdanken.“ (S. 32.) Er unterscheidet also zwischen Sinnesorganen, die äusserlich wahrgenommen werden und solchen, die an sich bestehen und „in keiner Weise Object der äusseren Wahrnehmung sein können.“ (S. 33.) Nur von den letzteren, den metaphysischen Sinnesorganen sagt er, dass ihnen die Sinnendinge ihren Ursprung verdanken. — Aber wenn diese Sinnesorgane nie wahrgenommen werden können, woher wissen wir von ihrer Existenz und mit welchem wissenschaftlichen Recht kann man kategorisch behaupten, dass die äusserlich wahrgenommenen Gegenstände in ihnen ihren Ursprung haben? Eine Begründung dieser Ansicht hat der Verfasser nicht gegeben, ebensowenig als er den auf seinem Standpunkt erforderlichen Nachweis geliefert hat, dass es wirklich äussere Dinge und äussere Reize gibt, durch deren Einwirkung auf unsere Sinnesorgane die Wahrnehmungsobjecte entstehen. (S. 122.) Zwar macht er einmal die Bemerkung: „Es ist in sich widersprechend, wenn wir behaupten, dass die physischen Phänomene unabhängig von den Sinnesorganen und Sinnesreizen existiren können — eine solche Existenz würde ihrer Natur widerstreiten.“ (S. 127); allein auch das ist nicht so ohne Weiteres einleuchtend, denn die weitaus grösste Mehrzahl der Menschen ist gegentheiliger Ansicht. Es bedarf deshalb jener Satz erst eines Beweises, der aber hier nicht gegeben wird.

Wohl ist es erfahrungsgemäss wahr, dass die äusseren Wahrnehmungsobjecte rücksichtlich ihrer phänomenalen Beschaffenheit mitbedingt sind durch die Organisation und den actualen Zustand unserer Perceptionsorgane, da die letzteren auch einen Theil der Factoren bilden, aus deren Zusammenwirken die äusseren Phänomene resultiren; aber darum kann man noch nicht mit Recht sagen, dass die letzteren nur in den Sinnesorganen ihren Ursprung und Bestand haben und dass ihnen ausserhalb derselben keine Existenz zukomme. Denn wenn die sinnlichen Dinge durch die äusseren Reize „in unserm Innern entstehen“ und existiren, warum nehmen wir sie dann nicht auch innerlich wahr, sondern stets in der Aussenwelt? Und wie ist es dann möglich, dass auch die

anderen Menschen dieselben Objecte draussen beobachten? Diese Fragen sind um so mehr berechtigt, als der Verfasser mit Recht sagt, dass im Wahrnehmungsacte keine Objectivation stattfindet (S. 281); wodurch soll also bei der Wahrnehmung das dieser Theorie zufolge an sich Innere den Charakter der Aeusserlichkeit erlangen, der factisch vorhanden ist? Das Alles erscheint uns auf dem in Rede stehenden Standpunkt räthselhaft.

Endlich möchten wir noch einen Punkt hervorheben, dem wir unsere Zustimmung nicht geben können; nämlich die Ansicht des Verfassers rücksichtlich unseres Ich. Ihm zufolge ist das Ich eine „Gruppe von Gefühlen und psychischen Thätigkeiten, die wir zu einer Einheit zusammenfassen; es setzt sich aus Vorgängen zusammen, die durch die Beziehung auf einen Inhalt oder ein Object charakterisirt sind.“ (S. 178. 242. 245. 269). Dagegen ist geltend zu machen, dass das Ich keineswegs eine Synthese unserer inneren Acte und Zustände ist; denn wir unterscheiden allgemein und constant unser Ich von allen unseren seelischen Functionen und Gefühlen, was sich in den bekannten Urtheilen ausdrückt: ich — nehme wahr, ich — stelle vor, ich — denke, ich — will, ich — empfinde Schmerz u. s. w. Allen diesen Vorgängen liegt sonach das Ich wohl als gemeinsames Princip zu Grunde, bildet aber nicht deren Summe oder Gruppe, sondern ist von ihnen allen sowohl im Einzelnen als insgesamt verschieden.

Abgesehen von diesen uns nicht befriedigenden Punkten ist an dem Buche die ruhige, stets nur auf die Sache gerichtete Objectivität zu rühmen, mit welcher der Verfasser die Ansichten Anderer bespricht. Auch verdient besondere Anerkennung, dass er nicht nur jene Philosophen und Autoren in Betracht zieht, die auf dem sog. „modernem“ Standpunkt stehen, sondern auch solche, die eine andere Richtung verfolgen und dem katholischen Lager angehören; findet man doch eine derartige Unparteilichkeit auf jener Seite sehr selten. Nicht minder zeichnet sich das Werk durch Klarheit der Diction, gründliche Behandlung des Gegenstandes und Schärfe der Analyse aus.

Würzburg-Oberdürrbach.

Dr. Engelb. Lor. Fischer.

1. **Lehrbuch der Religionsgeschichte** von Chantepie de la Saussay. 1. Bd. gr. 8^o. X, 465 S. Freiburg, Mohr 1887. 9 *M.*
2. **Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft** von Victor von Strauss und Torney. gr. 8^o. 224 S. Heidelberg, Winter 1879. 6 *M.*

1. Das ungeheure Material, welches die moderne religionsgeschichtliche Forschung aufgehäuft hat, findet sich in den vorliegenden Werken zu

einem systematischen Bau verarbeitet, dessen solide Durchführung zum guten Glück durch den Zweck nicht stark beeinträchtigt wird, zu dem er verwendet werden kann. Obwohl der Verfasser selbst den modernen entwicklungstheoretischen Principien huldigt, wie sie auf religionsgeschichtliches Gebiet nur durch Tylor Anwendung fanden, behält doch eine prägnante Darstellung und die nüchterne und natürliche Erklärung religiöser Erscheinungen ihren Werth auch für jene, welche zu andern Resultaten gelangen. Die Methode des Verfassers besteht darin, die sich in der Religionsphilosophie und -geschichte gegenüberstehenden Ansichten gegenseitig abzuwägen und zu prüfen, eine Methode, wie sie katholischerseits Schanz zu üben liebt.

Nach einer allgemeinen Einleitung gibt Ch. in § 7 eine sehr dankenswerthe Begriffsbestimmung religionsphilosophischer Begriffe. Der Animismus ist nach ihm die Lehre von Seelen und Geistern, welche entweder den Dingen eingekörpert sind (Fetischismus) oder in feiner Materialität (als Bild, Dampf, Schatten) erscheinen. Der Animismus bleibt bei biologischen Erscheinungen stehen und fasst weder den einheitlichen Begriff der Welt noch den Begriff kosmischer Kräfte und bleibt sittlichen Gedanken ferne. Der Begriff „Henotheismus“ wird wegen der unbestimmten wechselnden Bedeutung verworfen, u. E. mit Unrecht. Zunächst bedeutet er die auch mitten im Polytheismus auftretende Erscheinung, dass sich dem Beter der Gott, an den er sich eben wendet, zum alleinigen Gott erweitert, dem Alles unterthan ist. Es fragt sich nun nur, ob dies ein Rest eines früheren oder Keim eines erst zu bildenden Monotheismus ist, m. a. W. ob der Henotheismus das Uebergangsstadium von dem Einen Gott zu differenten Naturgöttern oder von den anthropomorphen Göttern zu dem der Vernunft allein entsprechenden Einen Gott darstellt. Ist dem Bewusstsein in jenen Hymnen von Osiris, von Jndra, Agni etc., welche sie als Weltschöpfer und Weltbeherrscher preisen, das Dasein anderer Götter entschwunden, oder sucht es sich in einer concreten intensiven Naturerscheinung zu vergegenwärtigen, was ihm allmählich zu abstract, zu entlegen und hoch geworden war? Eine einfache Entscheidung dieser schwierigen Frage scheint die auch von Ch. angedeutete Maxime zu geben, nichts entstehen zu lassen, wofür Grund und Voraussetzung fehlt, oder aus unzureichenden Ursachen nichts abzuleiten. Besonders schroff verletzt wird diese Maxime durch diejenigen, welche aus dem Fetischismus allmählich den Glauben an ein einheitliches welterfüllendes und weltüberragendes geistiges Wesen entstehen lassen. Allein nicht überall liegt der Widerspruch so klar zu Tage. Es ist nun einmal nicht abzuleugnen, dass es eine Entwicklung gibt. Die Menschheit entwickelt Ideen auf dem Gebiete des Rechts und der Sittlichkeit, der Philosophie und der religiösen Speculation, wovon vorausgegangene Zeiten höchstens Keime boten. Es gibt z. B. innerhalb

des griechischen und römischen Götterglaubens einen Fortschritt von einer naturalistischen zu einer ethischen Fassung des Göttlichen. Daher wird uns die Lösung unserer Hauptfrage auf religionsgeschichtlichem Gebiet erschwert. Diese lässt sich endgiltig nur auf breiterem historischem Boden im Zusammenhang mit anderweitigen Fragen über die Anfänge des menschlichen Geschlechts, der Religion u. s. w. entscheiden.

Unter der Rubrik: „Objecte der religiösen Verehrung“ wird der Reihe nach die Verehrung von Steinen (Betylien, *λίθοι ἁγιοί*, Kaaba), Bäumen (Cypressen, Eichen, *εἰρεσιώγη*, Maibäumen), Thieren (besonders der Totemismus d. h. Geschlechtscultus eines als Vorfahre betrachteten Thieres), sodann der Naturelemente, des Wassers, Feuers, der Luft bezw. des Sturmes, der Erde, Berge und des Himmels, endlich der Menschen, der Todten und Ahnen, der Heroen und Götter besprochen. Es lässt sich gegen diese Stufenleiter an und für sich nichts einwenden, allein sie gibt doch dem Gedanken Raum, nach ihr habe sich allmählich das religiöse Gefühl der Menschheit höher und höher erhoben, um so mehr als die Anschauung vertreten wird, die Steine, Pflanzen und Thiere seien als solche, ohne als Sitze oder Organe von Geistern zu gelten, verehrt worden. Bei der Erklärung dieser idololatrischen Erscheinungen kann doch nach Chantepie's eigenen Voraussetzungen nur die animistische Theorie in Betracht kommen. Diese selbst aber stimmt mit der mythologischen Theorie darin überein, dass nach beiden der Mensch sein geistiges Leben objectivirt, sei es in „greifbaren“, sei es in „ungreifbaren“ Objecten. Er sieht seelisches und persönliches Leben in terrestrischen Naturproducten, wie in siderischen und meteorologischen Naturerscheinungen. Eine Art naiver Pantheismus ist die natürliche Stimmung des Menschen, wie ihn die Animisten und die Mythologen fassen. Ist nun aber nach anderweitig beweisbaren Voraussetzungen der Monotheismus die wahre dem menschlichen Geist conforme Anschauung und trat der Mensch auch nur in einem dieser Voraussetzung entsprechenden Normalzustand ins Dasein, dann kann man diesen Animismus und die mythologische Stimmung nur als ein Secundäres, als einen Abfall des Gedankens, eine Versinnlichung und Veräusserlichung desselben gelten lassen.

Ausser dem Inhalt und Gegenstand religiöser Verehrung ist die Form der Verehrung einer allgemeinen Betrachtung zugänglich. Die religiösen Handlungen, wozu neben dem Opfer und Gebet auch die Magie und Divination, Tänze, Processionen, Fasten und Reinigungsgebräuche gehören, zeigen überall gewisse gleichförmige Typen, sie sind ferner überall an gewisse Zeiten und Orte gebunden und werden z. Th. von gewissen Personen ausgeübt (heilige Zeiten, Orte und Personen). In Betreff der heiligen Orte kommt vor allem der Tempel in Betracht. Anlass zum Tempelbau bot nach Ch. das Bedürfniss, für Götterbilder

oder Symbole Repositorien zu gewinnen (Bundeslade, Kaaba). Später und seltener ist der Zweck der Tempel, als religiöses Gemeindehaus zu dienen. Bezüglich der heiligen Personen bemerkt Ch. unter Anderem, von den Priestern der Wilden, ihren Zauberern, Wahrsagern und Aerzten seien zu unterscheiden die organisirten Priesterschaften der Culturvölker. Ihre Macht beruht auf der ständischen Absonderung, (Erblichkeit, sacrosancter Charakter, Immunität), in dem Vorrecht zu gewissen religiösen Einrichtungen (Opfer, Divination) und ihrer Tüchtigkeit, das Volk zu lehren und zu leiten. In letzterer Hinsicht wird mit grosser Anerkennung von der civilisatorischen Bedeutung des Klerus im Mittelalter gesprochen und bezüglich der „weltflüchtigen, negativ moralischen Askese“ der Mönchsorden betont, „dass die Isolirung von der Welt zugleich eine Concentrirung der geistigen Kraft bedeutet, um desto fruchtbarer und kräftiger für die Welt und sogar in der Welt arbeiten zu können.“ — Die älteste Cultusgemeinschaft ist die Familie; die Religion erhebt sich überhaupt erst in den sog. nomistischen Religionen (Brahmaismus, Mazdeismus und Judenthum), im Buddhismus, Islam und Christenthum über die Grenze des Volksthum und fühlt den Drang, Weltreligion zu werden.

Die Religion geht mit den Künsten einen Bund ein, um mit ihrer Hilfe ihre Gedanken und Ideen auszudrücken, concret darzustellen oder auszusprechen und zwar sind es höhere oder niedere Künste, je nachdem die Religion selbst unsinnlicher und geistiger wird. Nach Ch. charakterisirt der Tanz eine niedere, Architektur, Plastik und Drama eine mittlere, Poesie und Beredtsamkeit die höhere Stufe der Religionsentwicklung, während die Musik auf allen Stufen zu ihr sich gesellt. Wir haben hier nur zu bemerken, dass auch die geistigste Religion, welche wie keine den Charakter des Uebernatürlichen an sich trägt und den lebendigsten Begriff des Höchsten vermittelt, sich der Ausdrucksmittel aller, auch niedriger Künste bedient, um dem schwachen Sinn in kräftiger ergreifender Gestalt das Reinste, Freicste und Geistigste nahe zu bringen.

Auf den allgemeinen („phänomenologischen“) Theil, der die allgemeinen Züge jeder Religion zu geben sucht, folgt der historische Theil. Der Raum gestattet uns hier nicht, Ch.'s Ausführungen weiter zu folgen.

2. Es ist wohlthuend und höchst erfreulich, mitten aus dem Lager der „voraussetzungslosen Wissenschaft“ heraus eine Stimme zu vernehmen, welche die religiöse Forschung warnt, die christliche Religion mit allen übrigen religiösen Erscheinungen auf eine Stufe zu stellen.

Mit Recht behauptet Strauss gegenüber einem principienlosen Empirismus, der nur Thatsachen gelten lässt: „Ein selbständiger Forscher bringt seine Wissenschaft als Ganzes nur vorwärts durch eine neue eigenthümliche, tiefere Erfassung ihres Princip, und diese entspringt immer aus einer aller Induction zuvorkommenden grossen Wahrnehmung,

Anschauung oder wie man es nennen will, die wie eine Eingebung über ihn geräth, sich selbst vor allem Beweis als Wahrheit ihm aufdringend.“ (S. 210). Meisterhaft zeigt Strauss, wie die moderne Forschung ihrem Principe zu lieb die Thatsachen zwingt, nicht nach den Thatsachen die Theorie richtet, sondern nach der Theorie die Thatsachen deutet. Niemand kann auf Grund der Ereignisse von heute und gestern behaupten, dass nichts geschehen sein könne und geschehen könne, was über ihren Rahmen hinausgeht. Durch schriftliche Documente ist uns ein unmittelbares Eingreifen Gottes in den Weltlauf, ein unmittelbarer Verkehr und Umgang mit dem Menschen (Wunder und Offenbarungen) bezeugt. Ein objectiver Standpunkt würde dazu veranlassen, die Offenbarung als ein Gegebenes, Faktisches hinzunehmen, allein der subjective Begriff, den sich die Forscher auf eigne Faust von Gott und göttlichen Dingen bilden, hindert sie an der Anerkennung des Thatsächlichen. „Ein subjectives Denkbild von Gott kommt natürlicherweise nicht hinaus über die Erkenntniss des blossen Seins Gottes und der nothwendigen Kategorien des blossen Seins.“ „Das kann nichts anderes sein, als was, wenn Gott gedacht wird, nothwendig gedacht werden muss; und dies Nothwendige, Unveränderliche, ewig sich selbst Gleiche schliesst alsdann, seiner eignen Natur wie seinem Erkenntnissprincip, dem logischen Denken zufolge, Alles aus, wodurch Gott seinen Willen, seine Freiheit, sein Gemüth, sein Leben in und mit der Menschheit geschichtlich dargethan hat und für dessen Erkenntniss wir nicht an die ‚reine Vernunft‘, sondern an die Erfahrung gewiesen sind, an die eigene in uns, wie an die zuverlässig überlieferte ausser uns.“ (S. 214.)

Nach der originellen Ansicht des Verfassers besteht der Unterschied zwischen dem Vernunftbegriff und dem durch die positive Offenbarung gegebenen Begriffe Gottes darin, dass dort Gottes Sein, hier aber Gottes **Wesen** zum Begriffsinhalt wird, mit anderen Worten: in der natürlichen Offenbarung, in der Weltschöpfung und Weltregierung zeigt Gott, dass er ist, in der positiven Offenbarung, was er ist. Dort liegt der Schwerpunkt darauf, dass Gott der Offenbarende ist — das Wort Gottes deckt sich nicht mit seinem Wesen — hier darauf, dass Gott der Geoffenbarte ist; er zeigt hier seine Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, sein inneres freies Leben. Der auf sich selbst gestellte, auf sich, seinen Verstand angewiesene Mensch kann nur einen abstracten Einheitsbegriff fassen oder erfüllt die abstracte Gottesidee in ihm mit sinnlichem Inhalt. Den wahren lebendigen Inhalt kann nur Gott selbst dem Menschen geben, indem er sich ihm in einer positiven ausserordentlichen Weise offenbart. Lassen wir dahingestellt, ob auf diesem Wege der Unterschied zwischen der natürlichen und positiven Offenbarung richtig gefasst wird.

Unklar bleibt vor Allem, wie Strauss das Verhältniss der positiven äussern Offenbarung zu der innerlichen „unmittelbaren“ Offenbarung

Gottes im menschlichen Geiste sich denkt. Nach einem oben angeführten Satze stellt er die innere und äussere Erfahrung göttlicher Dinge auf gleiche Stufe; in beiden offenbart sich Gott in gleicher Weise unmittelbar. Wenn man indessen den Wortlaut der näheren Beschreibung der inneren Erfahrung beachtet, würde man eher auf die Vermuthung geführt, Strauss weise ihr eher eine Art Mittelstellung zwischen der natürlichen und übernatürlichen äusseren Offenbarung an. Er spricht in dieser Hinsicht etwas unklar von einer unmittelbaren Berührung durch Gott, einem unmittelbaren Inno- und Gewährwerden dieser Berührung. Dieses Innesein Gottes sei die Gottesidee, die sich aber der Mensch noch vermitteln und zum Bewusstsein erheben müsse. Er sagt u. A.: „Im Menschen ist die Gottesidee vom Anfang doch unmittelbar d. h. dem Menschen selbst unvermittelt und deshalb unbewusst“ (S. 18), ein Satz der sich vollständig mit der Ansicht Rosmini's deckt, nach welcher der Mensch Gott unmittelbar und beständig schaut, ohne doch dessen bewusst zu sein, und erst durch die Reflexion sich das unbestimmt Gegebene vermittelt.¹⁾ Es ist allerdings richtig, es kann uns etwas unmittelbar gegeben sein, dessen Dasein Einem mehr oder weniger bewusst ist, dessen Wesen man sich aber durch verwandte Begriffe (allgemeine Merkmale) noch nicht näher vermittelt hat. Zu diesen Objecten würde nach Strauss auch Gott gehören. Denn nach ihm kann sich Gottes Sein Niemand im Denken entziehen, die Seinskategorie des Absoluten ist unvertilgbar. Allein auch der abstracte Begriff des Unendlichen, sobald er sich nur irgendwie formell herausgebildet hat, ist nichts unmittelbar Gegebenes, sondern etwas Vermitteltes. Wohl hat unsere Seele vermöge ihrer Gottebenbildlichkeit etwas Unendliches an sich, sie ist auf Unendliches angelegt und dafür bestimmt, sie wird von Gott berührt, erregt und spiegelt sein Wesen wieder. Allein diese seelische Bestimmtheit, dieses Streben und Ahnen muss sich erst noch zu bestimmter Gestalt, zu einer „Idee“ verdichten und dies geschieht immer im Contact und im Anschluss an die sinnlichen Bilder der objectiven Wirklichkeit. Die innerlichen seelisch vermittelten Momente des Gottesbegriffs, der Begriff des geistigen, zeit- und raumlosen, unbedingten Seins erheben sich auf Grund der empirischen Thatsachen der Aussenwelt zu realer Consistenz. Das Unbestimmte und leicht Zerfliessende der inneren Ahnung erhält durch die Betrachtung der kosmologischen und teleologischen Beziehungen der Welt feste Umrisse und bestimmte Gestalt. Durch irdische, empirische und sinnliche Analogien machen wir uns Gottes Wesen verständlich und veranschaulichen uns das Unsagbare und Unsichtbare. Soweit sich Gottes Wesen in seiner welterschöpferischen und weltregierenden Thätigkeit ad extra enthüllt, gewinnt der abstracte Begriff in den Attributen der Macht, Weisheit und

¹⁾ Vgl. Stimmen aus Maria Laach 1888, S. 217 ff.

Gerechtigkeit einen wesenhaften, aber natürlich vermittelten Inhalt. Die übernatürliche Offenbarung führt uns dann tiefer ein in Gottes Wesen und inneres Leben.

Maihingen.

Dr. Georg Grupp.

Praelectiones Metaphysicae specialis, quas in Collegio maximo Lovaniensi S. J. habebat G. Lahousse e. s. nunc in eodem Collegio theol. dogm. lector. Vol. III: Theologia naturalis, Lovanii, Peeters 1888. 8^o 416 pag. Fr. 5.

Hiermit veröffentlicht der nunmehrige Dogmatikprofessor am Jesuitencollegium in Löwen den 3. Band seiner Vorlesungen, welche er früher in der Philosophie in demselben Colleg gehalten. Vorher erschienen bereits Kosmologie und Psychologie, welche wir in der „Litter. Rundschau“ ihrer Zeit zur Anzeige gebracht haben. Dieselben Eigenthümlichkeiten und Vorzüge, die wir an den ersten Bänden hervorzuheben hatten, finden sich auch hier: Klarheit, Bestimmtheit, Uebersichtlichkeit und Festhalten an den bewährten Grundsätzen der alten Speculation. Indem wir den letzten Punkt besonders hervorheben, wollen wir damit nicht an eine Repristination alter Anschauungen und abgedroschener Argumente gedacht wissen, sondern an eine Weiterbildung, Ergänzung und Beleuchtung der altbewährten Grundsätze durch die moderne Forschung. Wie wir das verstehen, wird sich am besten an einigen Beispielen zeigen lassen.

Die Grundfrage der ganzen natürlichen Theologie bildet die Existenz Gottes. Der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend führt der Verf. sieben unterschiedene Beweise aus: 1. Aus der Causalreihe der Welt Dinge ergibt sich die Existenz Gottes als der ersten Ursache. 2. Aus der Existenz contingenten Wesen folgt die Existenz eines nothwendigen Wesens. 3. Die Bewegung in der Welt setzt einen unbeweglichen Beweger voraus. 4. Der Anfang des Lebens auf Erden verlangt Gott als Ursache der ersten lebendigen Wesen. 5. Das thermo-dynamische Argument bekommt beim Verf. eine dreifache Fassung, die alle darauf hinauslaufen, dass der Weltprocess einem Ablauf entgegengeht, und also einen Anfang genommen haben muss. 6. Aus der Ordnung und Schönheit der Welt muss auf die Existenz einer höchsten Intelligenz und Macht geschlossen werden. 7. Die Uebereinstimmung aller Völker in der Anerkennung einer Gottheit beweist, dass ein verehrungswürdiges Wesen existirt.

Dagegen widerlegt der Verf. das argumentum a simultaneo sowohl in der Form, die ihm zuerst der hl. Anselmus, als in derjenigen, die ihm sodann Leibniz und Cartesius gegeben haben. Wenn er nun auch noch einen Schritt

weiter geht, und den Gottesbeweis aus der Beschaffenheit des Möglichen, als untriftig darzuthun sucht, so können wir ihm nur theilweise folgen; wir gehen gewiss keinen verfehlten Weg, wenn wir dem hl. Augustinus, der auf diesen Beweis den grössten Nachdruck legt, auf ihn immer wieder zurückkommt und kaum einen andern zu kennen scheint, wenn wir einem Leibniz und aus neuerer Zeit dem sehr vorsichtigen und kritischen P. Kleutgen folgen. Ich gebe übrigens zu, dass die verschiedenen Formen des Beweises, welche der Verf. hier berücksichtigt und entkräftet, auch auf meine Einsicht keine nöthigende Gewalt ausüben. Wenn es z. B. heisst: „Das ideale Reich des Möglichen ist unabhängig von den existirenden Dingen, unabhängig von unserm Denken, unveränderlich wahr und ewig und doch in sich rein ideell und ohne eigenen Bestand, weshalb es in sich nicht den letzten hinreichenden Grund haben kann“ — so mag ein kritischer Verstand sich immerhin dem Schluss auf ein reales ewiges nothwendiges Wesen zu entwinden vermögen. Zumal in unserer, allem Uebersinnlichen abgewandten und dem Empirismus verfallenen Zeit wird ein Argument, das sich so ganz und gar im Reiche des Unsinnlichen hält, wenig Eindruck machen. Ich muss gestehen, dass ich früher selbst den Standpunkt des Verfassers getheilt habe: erst nach dem Erweise der Existenz eines unendlichen Gottes lasse sich die Abhängigkeit des Möglichen von der Urwahrheit darthun. Ich habe aber sodann in den späteren Darlegungen dieses Gottesbeweises ein Moment hervorgehoben, welches meines Erachtens die Beweiskraft desselben im vollen Lichte erscheinen lässt. Es ist dies der thatsächliche Einfluss, den die Wahrheit, das intelligibele Gebiet auf alle Geister, auf alles Sein und Geschehen ausübt. Mit unbezwingbarer Gewalt beherrschen die metaphysischen Principien unser und aller Geister Denken. Nichts kann sich ihrer Allgewalt entziehen. Und doch sind sie nicht blosse Denkgesetze: es liegt nicht lediglich an einer Einrichtung unseres Denkvermögens, dass wir nur nach ihrer Norm urtheilen können, sie haben objective von unserm Erkennen unabhängige, ewige, nothwendige Geltung. Diese Geltung erzwingen sie sich von unserer und jeder Vernunft, mögen wir wollen oder nicht. Und doch sind sie in sich etwas rein Ideales, nichts Existirendes; sie sind im Gebiete der Existenzen ein thatsächliches Nichts. Ein solches kann aber keinen Einfluss in der wirklichen Welt, am allerwenigsten einen so allgewaltigen ausüben, wie es die Wahrheit vermag. Also muss hinter ihr eine reale Macht stehen, welche durch sie die Geister und die Dinge beherrscht. Eine solche reale Macht muss aber zum mindesten ebenso vollkommen sein, wie die Normen, welche sie auferlegt: sie muss ewig, nothwendig, unveränderlich, allgegenwärtig, unendlich sein.

Diese Beweisführung kann man nur dadurch entkräften, dass man das Sein der idealen Wesenheiten in Abrede stellt. Freilich sprechen

Viele, welche doch nicht zu den Nominalisten und Conceptualisten zählen wollen, in einer Weise von dem Sein der Universalien, dass ausser dem Denken und den existirenden Dingen kein Platz für dieselben bleibt. Wer aber den gemässigten Realismus nicht wieder preisgeben will, das Resultat mehrhundertjähriger heftiger Streitigkeiten und scharfsinnigster Erörterungen, wie sie mit einem gleichen Aufwande von Geistesstärke die Geschichte der Philosophie vorher und nachher nicht mehr hat aufweisen können, der kann das den Allgemeinbegriffen, den idealen Wesenheiten nebst den darauf gründenden methaphysischen Principien eigenthümliche Sein nicht in Abrede stellen.

Eine gleiche Bewandniss, wie mit dem Gottesbeweise aus dem Gebiete des Möglichen, hat es mit der Benutzung des Glückseligkeitstriebes. Auch hier stimmen wir dem Verf. vollkommen bei, wenn er ein darauf basirendes Argument nicht für schlagend enthält. Es ist zuzugeben, dass man aus dem wesenhaften Verlangen des menschlichen Willens nach vollkommener Glückseligkeit im unendlichen Gute an und für sich nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis für Gottes Dasein liefert. Denn dass wesenhafte Triebe nicht vergeblich sein können, kann man mit zwingender Evidenz erst dann darthun, wenn man sie als vom Schöpfer gepflanzte Strebungen erkannt hat. Ohne diese Erkenntniss ist es zwar auch schon schwer denkbar und noch weniger irgendwo nachweisbar, dass die Natur etwas Vergebliches schaffe. Am allerwenigsten aber kann die Spitze der Schöpfung in ihren Grundtrieben auf Widerspruch angelegt, und so der ganze Weltgang planlos sein; — aber dies Alles mag nur einen hohen Grad von Unwahrscheinlichkeit haben, so lange man nicht weiss, dass eine unendliche Weisheit den Weltgang leitet. Hierin stimmen wir dem Verf. bei. Man kann aber auch mit dem hl. Augustin die Glückseligkeit mit der Wahrheit in Verbindung bringen, und sodann, wie aus der Allgewalt des Wahren auf unsern Verstand die Existenz eines Urwahren, so aus der Macht des Guten auf unsern Willen die Realität des unendlichen Gutes darthun.

Diese Bemerkungen wollen nicht einen Tadel über die klare und bündige Beweisführung des Verfassers aussprechen, sondern nur unsere eigenen einigermaßen von ihm abweichenden Anschauungen rechtfertigen und in das rechte Licht stellen.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen der Neuzeit, mit besonderer Rücksichtnahme auf die Urzeugung erörtert von Dr. Joseph Schwertschlagler, Prof. d. Naturw. am bischöfl. Lyceum in Eichstätt. Eichstätt, Brönnler 1888. 135 S.

Die Frage über die erste Entstehung der lebenden Wesen und über die Urzeugung ist von so hoher Wichtigkeit sowohl für den Philosophen wie für den Naturforscher, sie hat namentlich in den letzten Decennien die Geister so vielfach beschäftigt, dass es von Interesse ist, den historischen Gang der Anschauungen über diesen Punkt in den hervorragendsten Philosophenschulen und bei den bekanntesten Forschern einer kritischen Darstellung zu unterziehen. Der Verf. vorliegender Schrift, dessen Bildungsgang ihn wie wenige mit der Naturwissenschaft bekannt machte, und der, wie seine Erstlingsschrift über Kant und Helmholtz zeigt, gerade das Grenzgebiet zwischen Philosophie und Naturwissenschaften zum Gegenstand seiner besonderen Pflege gemacht hat, war in vorzüglicher Weise befähigt, die Frage über die *generatio aequivoca* historisch-kritisch zu erörtern. Wie er uns in einer früheren Schrift¹⁾ die Anschauungen der Philosophen des Alterthums und des Mittelalters zur Darstellung gebracht, so fasst er in vorliegender Schrift alle späteren Stadien der Frage bis auf unsere Zeit zusammen. Er bringt alle Philosophen mit Rücksicht auf vorliegende Frage unter folgende Rubriken. **Erster Abschnitt:** Dualisten, die Scholastik, nichtscholastische Theisten, Dualisten mechanistischer Richtung, Leibniz und seine Schule, die Pambüisten, Kant und seine Schule. **Zweiter Abschnitt:** Monisten, der Pantheismus, der Materialismus mit verschiedenen Richtungen. Aus der grossen Zahl der Neuscholastiker wählt der Verf. die Conimbricenser, Suarez, Goudin, Hofer, Stattler und die neuesten Freunde und Vertreter der Scholastik.

Suarez reproducirt im Allgemeinen sehr treu die Vorstellungen der älteren Scholastik in Bezug auf die erste Entstehung der Thiere und über die Urzeugung. Er bekämpft die Ansicht des hl. Augustinus von den „*rationes seminales*“ und zwar unter Anderem durch den auch vom hl. Augustin aufgestellten Grundsatz, dass Wunder so wenig als möglich, natürliches Geschehen so viel als möglich vorausgesetzt werden müsse. Nach ihm lieferte die Erde mit ihren Elementen nur die *causa materialis* zu den lebenden Wesen, insbesondere das Element der Erde den Stoff für die Pflanzen und Landthiere, des Wassers für die Fische, der Luft für die Vögel. Gott allein ist die *causa efficiens* der Organismen, indem er die jeder Art entsprechenden Formen auf einmal aus dem Urstoff

¹⁾ Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen des Alterthums und Mittelalters. 1883.

herausführte. Die Erde vermochte das nicht, weil sie sonst vorher die Corruption der in ihr von Anbeginn befindlichen allgemeinen Formen selbst hätte hervorrufen müssen, ihr überhaupt als roher Masse eine wirkende, insbesondere Leben und Seelen auswirkende Kraft nicht zukommt. Auch die Engel vermögen nur Ortsbewegung an materiellen Dingen hervorzurufen. Aber auch die Sonne vermag den ersten Anfang des Lebens nicht zu setzen, wenigstens nicht auf einmal in so grosser Fülle.

Die vollkommenen Thiere insbesondere mussten also von Gott unmittelbar jedes in seiner Art hervorgebracht werden. Später entstehen sie nur mehr durch elterliche Zeugung. Anders verhält es sich mit den unvollkommenen Pflanzen und Thieren, „*quae non sunt quasi per se intentae ad ornatum vel commoditatem universi, quae non sint veluti per se requisita ad perfectionem universi.*“ Solche Wesen wurden nur insofern von Gott hervorgebracht, als sie zur ersten Nahrung höherer Thiere nöthig waren. Sonst reicht zu ihrer Erzeugung die Wirksamkeit der *causae secundae* und zwar der allgemeinen Ursachen hin. Ihre Materie ist Erde, Wasser, irgend welches Gemisch von Elementen und Stoffen, was besonders durch Fäulniss für die *generatio aequivoca* hergestellt wird, darum sind die Leichen der bevorzugte Herd jener Wesen. Die bewirkende Ursache, welche die Formen aus der Urmaterie hervorzieht, ist die Sonne nebst den übrigen Gestirnen. So ist die Sonne, gleichsam das erste Individuum, welches eminenter die verschiedenen Arten der unvollkommenen Lebewesen in sich enthält. Diese Hervorbringung ist nicht Lebensthätigkeit, sie ist vielmehr etwas Zufälliges und Nebensächliches; solche unvollkommene Wesen entstehen dadurch, dass zufällig mehrere allgemeine Ursachen zusammenstossen, sodass die Urzeugung von Gott eigentlich nur zugelassen wird. Von den so entstandenen Wesen haben manche Zeugungskraft, sodass die Individuen der Art theils spontan, theils durch elterliche Zeugung entstehen, andere aber immer wieder durch den Einfluss der Gestirne hervorgebracht werden müssen.

In dem Lichte unserer heutigen Naturkenntniss könnte eine solche Theorie Manchem ein mitleidiges Lächeln entlocken: aber man möge doch bedenken, dass der grosse Vorsprung, den wir vor jenen Männern voraus haben, nicht unser Verdienst ist. Was das consequente Denken anlangt, so stehen sie weit über unserer Zeit; dasselbe haben sie auch in einer Frage nicht verleugnet, welche ihnen wegen der angeblichen Entstehung anderer Thiere aus faulen Stoffen die grösste Verlegenheit bereiten musste. Nur wer im Lichte moderner Naturerkenntniss den Versuch macht, die scholastische Lehre dadurch zu retten, dass er wie Sanseverino, auf Bedenken von Pouchet gestützt, die Urzeugung als Thatsache noch aufrecht halten will:

den trifft mit vollem Rechte der Vorwurf von partiischer Voreingenommenheit und fordert den ganzen Hohn der scholastikfeindlichen Gelehrten heraus.

Was aber die innere Möglichkeit der Urzeugung anlangt, so kann ich dem Verf. nicht so unbedingt beistimmen, wenn er erklärt, dass neuere der Scholastik befreundete Philosophen, unter denen er auch mich anführt, nur mit Rücksicht auf die Auctorität der Alten sie noch zugeben. Meine Ansicht über die Frage ist kurz folgende.

Eine Urzeugung im Sinne der Materialisten, die Entstehung der organischen Wesen durch zufälliges Zusammentreffen unorganischer Stoffe und Kräfte ist eine Absurdität. Die Entstehung solcher Wesen kraft eines von Gott in die Natur gelegten Gesetzes ist zwar nicht thatsächlich, aber doch nicht unmöglich, wenigstens unter der Voraussetzung, dass das niedrigste Leben durch eine bestimmte, complicirte Anordnung der Stoffe ohne Lebenskraft hinlänglich erklärt werden könne. Nun ist es mir zwar überwiegend wahrscheinlich, dass auch das niedrigste Leben, das der einzelligen Pflanze, ohne ein einfaches Lebensprincip nicht erklärt werden kann. Da ich aber das Gegentheil nicht als ganz und gar unmöglich darthun kann, so kann ich auch nicht die Unmöglichkeit der Urzeugung in Bezug auf vegetatives Leben behaupten. Da die Thiere aber ganz gewiss ein einfaches Princip für ihre, wenngleich sehr unvollkommene Erkenntniss voraussetzen, so ist mir allerdings nicht ersichtlich, wie dieselben durch Urzeugung entstehen sollten; denn es scheint mir unbegreiflich, wie, selbst unter dem Einflusse eines eigens dafür aufgestellten Naturgesetzes, materielle Stoffe und Kräfte ein einfaches Wesen sollten hervorbringen können. Und wir wären an und für sich nicht abgeneigt, dem Satze des Verf. beizustimmen: „Ein Widerspruch, ein eclatanter Widerspruch besteht zwischen der richtigen Begriffsbestimmung von Leben, Elternzeugung u. s. w. und zwischen der aufgestellten Theorie der Urzeugung bei Aristoteles und den ihm folgenden Scholastikern.“ Denn die Scholastiker halten für alles, auch das vegetative Leben ein einfaches Princip für unerlässlich, noch mehr müssen sie ein solches für die Thiere und gerade auch für die von ihnen „unvollkommen“ genannten, Mäuse, Frösche, Fische u. s. w. voraussetzen, denn diese Thiere stehen auf einer so hohen Organisationsstufe, dass sie ganz gewiss eine vollkommene sinnliche Seele besitzen müssen. Nur die angebliche Thatsache der Entstehung solcher Thiere aus faulen Stoffen war den Alten Veranlassung, sie ohne allen Grund den niederen beizuzählen. Und doch verbietet uns die Achtung vor so grossen Denkern, den Vorwurf des Widerspruchs gegen ihre Lehre von der Urzeugung zu erheben; — und hier ist der Punkt, wo wir uns lediglich von der Auctorität bestimmen lassen. Ebenso sehe ich nicht ein, wie ein einfaches Wesen auch

nur per accidens getheilt werden könne; und doch lehren die Alten und mit ihnen viele neueren Scholastiker, die niederen Thiere, welche durch Theilung vervielfältigt werden, hätten so tief in die Materie versenkte Seelen, dass sie mit den Organismen zertheilt würden. Wie ich diese Annahme nur mit Rücksicht auf die Auctorität so bedeutender Denker nicht unbedingt als absurd zu bezeichnen wage, so will ich auch nicht so schroff behaupten, es sei undenkbar, sinnliche Wesen hätten eine der Materialität so nahestehende Seele, dass sie durch materielle Kräfte hervorgebracht werden könnte. Suarez hat die Schwierigkeit, welche die Unzulänglichkeit der materiellen Kräfte bietet, dadurch abzuschwächen gesucht, dass er die Sonne als *causa universalis* betrachtet, welche eminenter gleichsam die Individuen der niederen Thierarten in sich enthalte; damit wäre die Frage in ein anderes Gebiet übergeführt; es handelt sich nun um die Beschaffenheit der Himmelskörper. Die Erklärung der Urzeugung durch die *rationes seminales* des hl. Augustinus können wir nicht für so widersprechend halten wie Stöckl. Man vergleiche z. B. die Ausführungen des hl. Bonaventura über diesen Gegenstand, und man wird finden, dass der Gedanke eine sehr annehmbare Auslegung finden kann.¹⁾

Wer übrigens die Scholastiker wegen ihrer unvollkommenen Naturerkenntniss und der davon abhängigen ungenügenden Naturerklärung zu verachten versucht wird, der lese die abgeschmackten Erklärungen, welche der grosse Verächter der Scholastik und Begründer der neueren naturwissenschaftlichen Methode, Baco von Verulam, über diesen Punkt gibt. Eine Hauptrolle spielt bei ihm der *spiritus*, Hauchgeist, der wie die Luft von so dünner und feiner Beschaffenheit ist, dass er weder gesehen noch gefühlt werden kann. Derselbe findet sich in allen lebenden wie leblosen Körpern. Derselbe kann sich in dreifacher Weise zu den Körpern verhalten. Geht derselbe leicht aus dem Körper heraus, so verliert derselbe an Gewicht und Masse und wird trocken: Erde, Steine u. s. w. In den festeren Körpern findet er keine Poren, durch die er entweichen kann. Wird er trotzdem dazu gezwungen, so treibt er Körpertheilchen mit sich heraus, und gelangt mit ihnen an die Oberfläche; so rosten die Metalle. Lassen sich die Theilchen nicht hinauschieben, so dehnt der Geist den Körper aus, er wird flüssig. Wenn drittens der Hauchgeist nicht ganz herausgetrieben noch ganz zurückgehalten wird, sondern eingeschlossen einen gewissen Spielraum besitzt und nach verschiedenen Seiten drängt, entsteht der lebende Körper. Die Vorgänge erkennt man am besten bei der Entstehung der Organismen aus Fäulnisstoffen. Auf diese Weise entstehen Frösche, Ameiseneier,

¹⁾ S. die Lehre des hl. Bonav. etc. von J. Krause. S. 23 ff. Vgl. Philos. Jahrbuch I, 446 f. Fulda 1888.

Würmer, Moose, welche letztere Mitteldinge zwischen Fäulnisstoffen und Pflanzen sind. Bei der Bildung des Lebens ist besonders Wärme thätig, welche den eingeschlossenen Hauchgeist in die nöthige Unruhe und Lebensbewegung versetzt. Der Stoff selbst muss zäh sein, damit einerseits der Hauchgeist nicht ganz hinausfahre, anderseits durch Starrheit der Theilchen nicht festgehalten werde. Der Geist der Pflanzen heisst spiritus Ramosi, Geist des Aestigen, der der Thiere sp. Ramosi simul et Cellulati. Die lebenden Körper besitzen einen in sich zusammenhängenden, von einem Punkte aus sich über alle Theile verbreitenden sp. vitalis, während die leblosen spiritus mortuales besitzen.

Gewiss, wer solche abgeschmackte Erklärungen von dem Wesen und der Entstehung des Lebens gibt, hat keinen Grund, seine Vorgänger zu verachten, und unsere modernen Verehrer Baco's können daraus ersehen, dass auch hervorragende Denker bei mangelnder Naturerkenntniss weitgehenden Verirrungen ausgesetzt sind.

Die historische Unvollständigkeit seiner Darstellung erklärt der Verf. ausdrücklich und motivirt sie durch den Mangel einer grösseren Bibliothek sowie durch die knappe Zeit und den engen Raum, wie sie für eine Programmarbeit gegeben sind. Doch dürfte kaum eine bemerkenswerthere Anschauung über die Urzeugung vermisst werden; alle darüber geäusserten Meinungen vorzuführen dürfte ebenso zwecklos wie unmöglich sein. Der gegenwärtige Stand der Frage ist der, dass kaum Jemand mehr die Urzeugung mit irgend welcher Aussicht auf Erfolg zu vertheidigen wagt. Die Materialisten, welche ein besonderes Interesse daran haben, liebäugeln noch mit ihr.

Fulda.

Dr. Gutberlet.