

Recensionen und Referate.

Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Dargestellt und geprüft von Fr. Thomas Esser O. P. Münster, Aschendorf. 1895. 8^o. VIII, 176 S. *N.* 3.

Die schwierige und verwickelte Frage über die Möglichkeit einer ewigen Welt hat man in jüngerer und jüngster Zeit von verschiedener Seite wiederholt untersucht und nachgeprüft. Im Commer'schen Jahrbuch waren dem Problem neustens fünf Aufsätze gewidmet: 1891 (129, 398), 1892 (172, 396), 1893 (180), die auf den Wunsch mancher Freunde des Verfassers wenig verändert nunmehr als Monographie auftreten.

Wenn ein grosser Philosoph des grauen Alterthums in einer trüben Stunde alles Philosophiren für ein gar schlimmes Geschäft halten konnte, das Gott den Sterblichen auferlegt und mit Geistesqual gesegnet habe (Eccl. I, 13. 14), so gilt das besonders von jenen Problemen, die wuchtig lastenden Kolossen vergleichbar jeder Verrückung durch den kleinen Menschen zu spotten scheinen, nichtsdestoweniger jedoch mühevoll und seufzend in erschrecklicher Langsamkeit durch die Jahrhunderte von ihm gewälzt werden müssen. Das Problem einer ewigen Welt ist sicher eines von dieser Art. An derlei Fragen seine Kraft und seinen Schweiss zu wenden, ist eine wenig lockende und noch viel weniger lohnende Aufgabe. Leichten Sinnes lehnen eine Betheiligung jene ab, die sich einreden, solche Dinge seien hübsch bedeutungslos. Andere werden zum Daranwagen um so mehr gereizt, je geringer die Erfolge derer sind, die vor ihnen sich abgemüht. Wieder anderen gibt den Anstoss eine lebendige Pietät gegen die Vorfahren; eine Art Familiengeist beseelt ihren Muth, auf dass sie den alten Spuren nachwandelnd der Mitwelt zu zeigen suchen: Seht, ganz umsonst haben unsere Vordern denn doch nicht gearbeitet. Zu den letzteren gehört offenbar unser Herr Verfasser, da er voll Interesse für das Ansehen des hl. Thomas von der kritisch-historischen Seite aus zu einem meritorischen Reingewinn für unser Problem zu gelangen hofft.

Was der Verf. gewonnen zu haben glaubt, ist dies:

1. In der Frage über die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung hat der hl. Thomas rein kritisch, nicht aber thetisch sich verhalten.
2. Es ist daher nicht erlaubt, ihn unter die positiven Vertheidiger einer ewigen Welt einzureihen und als solchen zu bekämpfen.
3. Dies um so weniger, als der Aquinate jene selbstgezogenen engen Schranken nicht durchbrach, die von seiner Forderung bestimmt wurden, keine anderen als durchaus apodiktische Beweisgründe zu hören, solche nämlich, welche durch eigentlichste *demonstratio* gewonnen (ich will sie die ontologische Beweisführung nennen) nicht nur höchste Wahrscheinlichkeit oder auch moralisch-physische Gewissheit, sondern völlig einwandfreie und zwingende Evidenz erzeugen.
4. Derartige ontologisch-demonstrative und Evidenz bewirkende Argumente gegen die Möglichkeit einer von Ewigkeit geschaffenen Creatur sind bis zur Stunde von Niemandem gefunden.
5. Demgemäss ist auch heute noch wahr, was der Meister von Aquino seinerzeit vertrat: Zweifellose Gewissheit über die thatsächliche Zeitlichkeit unserer Welt bietet uns nicht die Philosophie, sondern nur der Offenbarungsglaube mit seinem Dogma.

Die entsprechenden Ausführungen des Vf. charakterisiren sich nach Art und Tendenz theils als historisch-kritische, theils als apologetisch-polemische, theils als exegetische und werthschätzende.

In ersterer Hinsicht verdient besonders Anerkennung die ebenso fleissige als reichhaltige Uebersicht der Meinungen, welche im Kreise der Scholastiker bei der thetischen Behandlung unserer Controverse zu tage traten. (S. 28—31.) Sie werden in vier Classen vertheilt, die allerdings nicht ausreichen würden, wollte man die einzelnen Modificationen und Beschränkungen auffälliger hervorheben. Diese Uebersicht, die nicht leicht anderswo dürfte gefunden werden, erstreckt sich auf die Litteratur von der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts abwärts; hinter diese Zeit geht sie nicht zurück.¹⁾

In apologetisch-polemischer Beziehung ist der Vf. offenbar, sei es bewusst, sei es unbewusst, von der Anschauung durchdrungen, derlei Controversen müssten oder könnten einmal damit enden, dass die eine Partei siegt, und die andere auf's Haupt geschlagen wird. Deshalb sind die Auseinandersetzungen mit den Gegnern nicht immer so friedlich wie diejenigen wünschen möchten, welche solchen Schulstreitigkeiten als kühle Eklektiker gegenüberstehen. Ob diese, ob jene Schule mit ihren Häuptern Siegerin oder Besiegte sein soll, ist Eklektikern kein Gegenstand der Sorge; sie denken ganz anders, nämlich so: Das Ziel und Ende allen

¹⁾ Vgl. dazu Commer, Jahrb. X (1896), 498.

Streites muss doch der Friede sein. Zum Frieden führt aber nicht nur der Sieg, sondern auch ein Ausgleich mit den Waffen in der Hand, der auf der Wahlstatt selbst jedem das seine sichert und in die erlittenen Schäden und Unbilden beide Parteien sich theilen macht. Warum doch soll Thomas allein recht haben, warum nicht auch Bonaventura? Warum soll nur die Dominicanerschule Lorbeeren haben und nicht auch die der Jesuiten? Nein, alle sammt und sonders sollen befriedigt werden. Das Mittel dazu wird sein, die formalen Gesichtspunkte der streitenden Meinungen ganz genau zu fixiren und heraus zu stellen und säuberlich gegen einander abzugrenzen. Einige Sonnen- und Mondfinsternisse sind dabei allerdings nicht zu vermeiden. Aber dem Zusammenstoss der alten Gestirne wird dadurch vorgebeugt, und neue, die auftauchen wollen, finden leichter die ihnen nöthige Bahn.

Exegetisch betrachtet kann die Schrift als ein Commentar zu den einschlägigen Stellen des hl. Thomas bezeichnet und begrüsst werden, der gute Dienste leistet und treffliche Winke gibt. Schade, dass die Stellen nirgends übersichtlich alle verzeichnet sind. Dass gerade mit jeder Erklärung der Vogel abgeschossen wurde, soll nicht behauptet werden. Manches bleibt mehr oder weniger dunkel und erzeugt kein volles Behagen. Auf Aristoteles war wohl genauer einzugehen. Was will es viel bedeuten, zu bemerken: „Aristoteles hat eine wirkliche Ewigkeit der Welt gelehrt?“ Es gibt eine doppelte Wirklichkeit, eine reale und eine actuale oder objective. (Von der rein subjectiven Actualität, die jedes Gedachte im denkenden Geiste hat, sehe ich ab.) Welche nun ist gemeint? Der Sprachgebrauch des hl. Thomas ist für diese ontologischen Dinge so stark aristotelisch, dass es häufig auf das gleiche hinausläuft, ob man den Aquinaten oder den Stagiriten erkläre. Nun bedeutet aber bei Aristoteles das *actu* gewiss nicht überall die extramentale, greif- und messbare Realität, sondern öfters nur fest bestimmte und geschlossene Objectivität intramentaler Art. Das Gleiche ist nach meiner Beobachtung bei Thomas (und überhaupt den älteren Scholastikern) der Fall. Es war also der Sprachgebrauch in dieser Beziehung sorgsamer zu untersuchen und über den so frappanten und so entscheidenden Satz *contra murmurantes* unstreitig mehr zu sagen: „*adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu*“: Welche hypothetische Creaturen bei diesem Satz der Phantasie des Aquinaten vorschwebten, möchten wir doch gar zu gern wissen, hören es aber nicht genügend aus dem Munde der Commentatoren. Auch unsere Schrift lässt eine Lücke. Es wäre aber doch möglich, darüber eine ziemliche Vorstellung zu gewinnen, wenn die verschiedenen Einschränkungen und die merkwürdig disparaten Gesichtspunkte, mit denen S. Thomas arbeitet und Einwürfen ausweicht, passend beachtet und herangezogen würden. Ausser dem Gewinn für die Thomas-Exegese brächte die Spaltung des *actuale* der Alten in ein *actuale reale*

und ein *actuale obiectivum* (oder kürzer: in ein *reale* und ein *actuale* gegenüber dem *potentiale*) wohl noch andere Vortheile. Nicht nur die vorliegende Controverse, sondern auch andere Fragen (z. B. über die *distinctio realis*) fänden hierin ein Förderungsmittel des Ausgleiches und für manche erkenntnisstheoretische Erörterung mit Nicht-Scholastikern erhielten wir eine bequemere Lage.

Unbefriedigt lassen die Erklärungen über die so verschiedene Taktik des hl. Thomas, womit er in unserer Frage den Satz: *infinitum pertransiri nequit* zu suspendiren scheint, bei den Gottesbeweisen und anderen Fragen aber als selbstverständliches und durchaus unerschütterliches Fundament annimmt. Diese Schwierigkeit ist denn doch etwas grösser als unsere Schrift einräumt. Bedauern wird man ferner, dass der Vf. jenen bekannten Worten *contra murmurantes* keine neue Seite abgewann, in denen der hl. Thomas seines eigenen Charakters vergessen zu haben scheint, da er scheinbar so bitter und so beissend über seine Gegner bemerkt: „Illi, qui tam subtiliter eam (sc. repugnantiam) percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia.“ Können diese Worte wirklich nur einen einzigen Sinn haben, jenen ironisch-sarkastischen nämlich, in dem sie gemeinlich gefasst werden? Hier muss doch erinnert werden: „Si duo dicunt idem, non est idem.“ Mit verschiedenem Sprachton versehen, machen diese gleichen Worte einen wesentlich andern Eindruck. Spricht sie ein überlegener Geist, ruhiger Kopf, friedlicher Charakter, gemessener Mann, so sind sie entweder der Ausdruck eines verständigen Bedauerns ob der Kurzsichtigkeit damaliger Disputirhelden, das sich mit einer entsprechenden Ergebung ins Unvermeidliche verbindet, — oder sie bedeuten einen zuversichtlichen und gemüthlichen Appell an alle Urtheilsfähigen, die auf Achtung vor Autoritäten etwas halten, die Mühsale grosser Denker verstehen, den Schweiss der Jahrhunderte zu würdigen wissen. Der Sprachton mit seinem Leben und seinen Farben konnte freilich den Worten bei der Niederschrift nicht mitgegeben werden. Es genügt aber wohl die flüchtigste Bekanntschaft mit dem Charakter des hl. Thomas, um zu wissen, welcher Ton anzunehmen ist. Solcher gemüthlichen Auffassung hat unser Vf. leider den Weg noch stärker dadurch verlegt, dass er für seine eigenen Gegner diese Worte ironisch-sarkastisch wiederholt und anwendet.

Die meritorische oder werthschätzende Seite anlangend, mögen die Auslassungen des Vf.'s bei rückhaltslosen Anhängern der Dominicanerschule durchaus unbefangen und natürlich gelten. Wer aber ausserhalb steht, kommt an mehr als einer Stelle zu anderen Eindrücken und Empfindungen und wird wünschen, dass der Meister seltener mit den Schülern und den einzelnen Entwicklungsstadien der Schule identificirt werde, dass man ein offenes Auge sich wahre, um Lücken und Mängel des eigenen Lagers durch das Eingreifen eines andern ergänzt zu sehen,

dass die Bevorzugung einer bestimmten Terminologie und einer particulären Problemanfassung nie zur Aechtung oder Unterschätzung fremder Betrachtung und Ausdrucksweise sich verdichte, dass Bemerkungen der Gegner, die ebensogut harmlos wie bitter gefasst werden können, vor dialektischem Quetschen, Pressen und Dehnen verschont bleiben, dass überhaupt alles vermieden werde, was jene Richtung verstärkt, die den hl. Thomas für eine Schule zu monopolisiren Neigung zeigte. Der hl. Thomas ist ein Lehrer für alle und soll es bleiben. Es könnte daher nicht gebilligt werden, wollte man die Empfehlung des Aquinaten durch Kirche und Päpste gleichwerthig hinstellen mit einem unverletzlichen Patent, das der Schule der Dominicaner für ihre Gesammtheit wie für ihre Glieder verliehen wurde. Das wäre gegen jene Grundgesetze, die St. Paulus I. Cor. 13 so trefflich schon vorgelegt hat. Ich sage nicht, dass der Vf. die Forderung des Monopols und Patents erhob. Dass aber die Friedlichkeit des öfteren zu wünschen übrig lässt, kann man (um andere Beispiele zu übergehen) genugsam aus manchen Schlussbemerkungen (S. 168 ff.) ersehen, die besser unterblieben wären.

Dagegen hätten wir es recht gerne gesehen, wenn über die vom hl. Thomas eingenommene Stellung ein oder das andere meritorische Wörtchen verlautet hätte. Es ist eben doch keine absolut vollkommene, nach jeder Seite abgeschlossene, für alle Zeiten ausreichende Behandlung, wenn ich die concret kosmologische Frage über die Zeitlichkeit der Welt ganz überwiegend zur abstract-ontologischen über Möglichkeit, Unmöglichkeit u. dgl. mache, wenn ich an den negativen Grenzbestimmungen Genüge finde, um die positive Lösung rationeller Art aber mir wenig Sorge mache und die Sache einfach dem Dogma überweise? Verlangte eine derartige Behandlung des Problems nicht nach einer nothwendigen Ergänzung? Wenn solche Ergänzung in anderen Lagern vorgenommen wurde, so waren deren Verdienste doch ebenso herzhaft zu loben wie die des Aquinaten. Hätte Vf. auf dieses Capitel der Ergänzungen nicht nur stellenweise, sondern immer und überall peinlich geachtet, so wären wir noch ein gutes Stück weiter gekommen als dermalen der Fall ist.

Aber, sind wir denn überhaupt durch unsere Schrift weiter gekommen? Diese Frage beantworte ich im allgemeinen mit „Ja“ und erkläre dieses „Ja“ in der Weise, dass ich die oben aufgeführten fünf Resultate im einzelnen der Kritik unterziehe.

1. Hat der hl. Thomas in der Frage über die Möglichkeit einer ewigen Welt wirklich nur kritisch, nicht aber auch thetisch sich verhalten, wie Vf. behauptet?

Durch den Abschn. III. S. 9 ff. scheint mir das völlig sicher gestellt. Das nämliche haben vor P. Esser auch andere schon gesagt, ältere sowohl als neuere. Unter letzteren sind namentlich drei Artikel im ‚Katholik‘ 1861 (I. 544, 641. II. 129) zu erwähnen, auf die vom Vf. öfter

Rücksicht genommen wird. — Statt zu sagen, nur kritisch sei S. Thomas verfahren, könnte die Bezeichnung mit vor- oder überwiegend ausreichen, da er selber den „Convenienz“-Gründen einen stärkeren beifügte c. gent. II,38 (S. 19) und überhaupt bei der concreten Frage für die Zeitlichkeit auch philosophisch eintrat (Vgl. S. 19 f.). — S. 31 äussert Vf.:

„Wir kennen keine andere Frage, in welcher Freund und Feind so wenig Rücksicht auf den wirklichen Standpunkt des hl. Lehrers genommen haben. Daraus erklärt sich die eigenthümliche Thatsache, dass manche in beiden Lagern im Widerspruch mit demselben zu sein vermeinen, die es wirklich nicht sind.“

Ist es nicht ebenso mit S. Thomas im Verhältniss zu S. Anselm, namentlich bezüglich des Gottesbeweises?

2. Mit der Zustimmung zur kritischen Stellung ist von selbst die Annahme des weiteren Resultates gegeben, man dürfe den Aquinaten nicht unter die thetischen und positiven Vertheidiger einer ewigen Welt einreihen. Je nach der verschiedenen Betrachtung ergibt sich eben auch eine verschiedene Lösung. (S. 12 ff.)

3. Ganz gut sagt Vf. S. 50:

„In der thetischen Behandlung unserer Frage vertreten . . . viele hervorragende Philosophen die Ansicht, dass eine ewige Wertschöpfung unmöglich sei. Diese Ansicht steht mit dem Standpunkt des hl. Thomas durchaus nicht in Widerspruch, so lange für dieselbe nicht »demonstratio« im vollsten Sinne des Wortes und »rationes usquequaque de necessitate concludentes« in Anspruch genommen werden. Im Gegentheil, so lange man, wie die meisten späteren Philosophen thatsächlich thun, die Streitfrage durch Uebergewicht der Gründe zu gunsten der Unmöglichkeit einer ewigen Welt zu entscheiden sucht, ohne denselben Evidenz zuzuschreiben, ist man im vollsten Einverständnis mit dem hl. Thomas.“

Diese Norm wendet der Vf. sogleich (S. 51) auf Sylvius und seine Stellung an. Dessen These ist:

Probabilis videtur, quod nulla creatura potuerit esse ab aeterno.
„Sylvius gesteht ausdrücklich ein, dass sein Beweis es nicht bis zur Evidenz bringt . . . und doch glaubt er im Widerspruch (mit Thomas) zu sein. In derselben Lage wie Sylvius sind manche andere Philosophen, die als Gegner des hl. Thomas angesehen werden, und die auch selbst glaubten, es zu sein. Wie er, so übersahen auch sie den eingeschränkten Standpunkt, auf den S. Thomas sich stellte.“

Damit gibt uns der Vf. ein ganz ausgezeichnetes Mittel der Pacification für eine stattliche Reihe von scheinbaren Gegnern an die Hand. Bis einer wirklich als Widersacher des Aquinaten gelten kann und umgekehrt, müssen also drei Dinge gegeben sein: es muss sich um evidenzbewirkende Gründe handeln; es muss eine ontologische und eigentlichste Demonstration angesprochen werden; es muss sich direct um Möglichkeit oder Unmöglichkeit, nicht um zufällige Thatsächlichkeit handeln. Werden alle Autoren sorgsam auf diese drei Bedingungen geprüft, so verändert sich das Bild von den Bahnen der Controverse noch

viel mehr als es beim Vf. bereits geschah. Warum doch hat P. Esser seine ausgebreitete Litteraturkenntniss nicht dazu verwendet, um für jede Persönlichkeit, die er anführt, dieses dreifache Verhalten genau festzustellen? Für eine bestimmte Zahl that er es. Bisweilen aber vergass er. Oder ist es ohne Vergessen und ohne Uebersehen gekommen, dass S. Bonaventura als entschiedener Gegner des hl. Thomas angesehen wird? (S. 133 f.) Seine Frage ist m. E. doch gewiss keine rein ontologische, ebenso wenig als seine Argumente. Wenn er zweifellose Gewissheit anspricht, so kann das geschehen ohne Anspruch auf jene höchste vom Aquinaten verlangte Evidenz. Es genügt zu leugnen, die Zeitlichkeit unserer dermaligen Welt habe nur Wahrscheinlichkeitsgründe für sich. Von anderen Scholastikern darf dergleichen betont werden, dass die Zuversicht ihrer Formel ausdrücke keineswegs immer identisch ist mit ontologischer Evidenz-Behauptung. Vielleicht würde auch die Untersuchung des verschiedenen Sprachgebrauches von Probabilität und Convenienz bei den einzelnen Scholastikern dazu beitragen, die vermeintliche Schaar von Gegnern herabzumindern.

4. Wir kommen zum folgenden Punkt und stehen vor der Frage: Hat Vf. recht, wenn er findet, bis heute seien noch keine Argumente gefunden, wie S. Thomas sie verlangte?

Um darüber eine Verständigung zu erzielen, ist auf die allmähliche Problemverschiebung zu merken. Das Problem hat, wie gesagt, eine doppelte Seite: eine abstract-ontologische und eine concret-metaphysische. In letzterer Beziehung ist der eingetretene Wandel leicht merkbar, wenn auf die empirischen Stützen geachtet wird, die man den alten oder neuen Gründen zu geben sich bemühte. Die aprioristische Speculation über Möglichkeit oder Unmöglichkeit wich zurück vor dem Bestreben, die thatsächliche Zeitlichkeit der Welt anderweitig zu begründen. Wurden auch die aprioristischen Momente nicht völlig aufgegeben, so verbanden sie sich doch immer lieber und fester mit Gesichtspunkten, die man (bewusst oder unbewusst) *a posteriori*, sei es mehr deductiv, sei es mehr inductiv, gewann. Diesen Gang in der Problembehandlung kann man aus den jeweils betonten Argumenten füglich abnehmen.

Für unsere Schrift handelt es sich um die ontologischen Momente. Zwar nennt Vf. auch sechs aposterioristische Beweisversuche (S. 99 ff.), um sie zu prüfen. Aber diese sechs Gründe, „hergenommen aus einer angeblich unendlichen Zahl von Geschöpfen“, sind thatsächlich doch wohl ontologisch, mindestens *a simultaneo*. Der hl. Thomas, der sicher die abstracte Seite behandelte, befasste sich ja auch damit. P. Esser gebraucht also hier den Terminus offenbar in einem minder gewöhnlichen Sinn. Jedenfalls aber betrachtet er eine Reihe von Scholastikern als unzweifelhafte richtige Gegner des hl. Thomas, unter den Neueren auch zwei meiner ehemaligen Lehrer, den sel. P. Wieser und ganz besonders P. Stentrup.

Es ist wahr, beide Gelehrte bezeichnen sich selbst als Gegner des Aquinaten. Aber das entscheidet noch nichts, wie Vf. selber gelegentlich des Sylvius bemerkte. Der sel. P. Wieser nun scheint mir diese Gegnerschaft irriger Weise bei sich angenommen zu haben.

Denn seine Beweisführung geht von dieser concreten Welt mit ihrer Entwicklung und mit ihren realen Zeitschichten aus¹⁾, der hl. Thomas aber abstrahirt in seiner Frage von allem nicht nur Accidentalien, sondern auch Integralen, so dass der reine Begriffsinhalt einer Creatur bleibt. Ueberdies sind P. Wieser's Beweisgründe, genauer betrachtet, keineswegs rein ontologischen, sondern gemischten (kosmologischen und psychologisch-kritischen) Charakters. Was endlich die Sicherheit anlangt, mit der P. Wieser seine These vertritt, so ist diese auch ohne Prätension der Evidenz möglich: es genügt die Erzeugung der Gewissheit. Oder, wenn seine Ausführungen evident sein wollten, so sind sie das sicher nicht mit jener Evidenz, die S. Thomas verlangte, sondern höchstens mit Evidenz in einem sehr weiten Sinne. Somit fehlt es an jeder der oben geforderten drei Bedingungen mehr oder weniger, um den sel. P. Wieser unter die Nachfolger der *murmurantes* einstellen zu dürfen. Wie andere, so hat eben auch er den Fehler nicht vermieden, den springenden Punkt beim Aquinaten mit seinem eigenen sorgfältigst zu vergleichen.

Anders liegt freilich die Sache bei P. Stentrup, der wohl zum theil auf ontologische Argumente abzielt, obwohl auch bei ihm Beweise vorkommen, die man als gemischte bezeichnen muss. Was die ontologischen betrifft, kann Referent bis jetzt zwingende Evidenz denselben nicht beilegen und stimmt dem Vf. unserer Schrift bei, diesbezüglich ständen wir noch eben dort, wo man im 13. Jahrhundert stand. Was dagegen die sonstigen Argumentationen angeht, so muss Ref. bekennen, dass er weder seinem verehrten Lehrer noch dem befreundeten Verf. völlig beipflichten kann, und daher mit dem herzlichen Wunsche sich bescheiden muss, beide gelehrte Gegner möchten eines Tages dazu kommen, dass sie Licht und Schatten unter sich zur gegenseitigen Zufriedenheit vertheilen.

Auf die anderen Gegner, mit denen sich Vf. auseinandersetzt, findet das Gesagte *mutatis mutandis* desgleichen seine Anwendung. Ich übergehe sie, um einige andere Punkte herauszugreifen.

Der Vf. hat die Formel gewählt: „Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung.“ Der Ausdruck „anfangslos“ scheint mir nicht der glücklichste. Mit dem Begriffe Anfang ist für unsere Denkweise der Correlatbegriff des Endes und zumeist auch der Mitte so innig verbunden, dass wir

¹⁾ Vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. Innsbruck, 1878 (Bd. II), 474. P. Wieser beginnt Abschn. I mit den Worten: „Dass die Welt, wie sie gegenwärtig sich uns darstellt, eine successive und somit zeitliche Dauer habe, wird von allen zugegeben, welche nicht die Realität der Welt selbst entweder leugnen oder für schlechthin unerkennbar gehalten wissen wollen.“

den einen kaum erfassen können, ohne den anderen irgendwie mitzudenken. Das hat zur Folge, dass wir mit dem Begriff „Anfang“ auf die Bahn der successiven Bewegung wohl oder übel geschoben werden. Sind wir aber einmal dort, so sind wir bereits im Machtbereich und unter dem Atmosphärendruck der Zeit. Wenn aber das, wird die Vertheidigung schwierig und die Lage bedenklich; es bleibt allerdings noch der Ausweg, die virtuelle Zeit von der actual-realen zu unterscheiden und richtig zu erklären. Besser aber scheint es, damit von vorne herein zu operiren und daher von einer real zeitlosen Schöpfung zu sprechen, weil die Ewigkeit real zeitlos, virtual aber, insofern man sie endlos aufgerollt denkt, unendlicher Zeit wie in einer algebraischen Gleichung äquivalent gesetzt werden darf. Diese Gleichungszeit hat actuale Unendlichkeit d. h. Grenzlosigkeit, keine reale, keine bloß ideale. Diese unendliche Zeit ist nicht bloß ideal (oder logisch, wie manche sich ausdrücken), weil sie vom Belieben und der Willkür des einzelnen Kopfes nicht abhängt sondern das Wahrzeichen eines Denktriebes ist, den alle erfahren. Sie ist daher mindestens actual, denn sie tritt als etwas objectives vor unseren Geist und wirkt auf uns wie etwas überlegenes, dem gegenüber wir botmässig sind. Sie ist aber nicht real, weil es nur eine einzige und volle Ewigkeit geben kann, die als geschlossenste Einheit jeder realen Aufrollung spottet.

Es hat somit keine Schwierigkeit, von grenzenloser oder unendlicher Zeit zu sprechen, insofern man die actuale Zeit meint. Desgleichen macht uns reale Zeitlosigkeit keinen Kummer, wenn man von einer Creatur alle reale Bewegung wegdenkt. Auch die Combination von real endlicher Zeit mit realer Zeitlosigkeit und mit actual unendlicher Zeit können wir getrost vornehmen. Eine ruhende Creatur wird geschaffen ohne reale Bewegung, also zeitlos; sie ruht, also gibt es keine reale Zeit; sie wird in Bewegung gesetzt nach einem bestimmten Maas, und wir haben gemessene reale Bewegung d. h. reale Zeit. Die gleiche Creatur, die aus einer zeitlosen zur zeitlichen wurde, war ehevor wie noch und in alle Zukunft eine transtemporale (d. h. grenzenlose oder unendliche) oder transfinite, soweit es sich um die actuale und durchaus objective, nicht eingebilddete, sondern (beim göttlichen wie geschaffenen Geist) wahrhafte und wirkliche Möglichkeit handelt, die Zeitlosigkeit mit der Zeitlichkeit nie zu verbinden, lieber so als anders zu verbinden, lieber in vielen als wenigen Formen darzustellen, lieber in diesem als einem andern Maasverhältnisse die Einzelheiten zu bestimmen.

Unüberwindbare Hemmnisse dagegen bieten die Vorstellungen einer realen Zeit ohne Anfang und einer virtuellen Zeitlosigkeit der Creatur.

Man versuche es nur, eine transfinite oder grenzen- und endlose Zeit von einem fixen Punkte der Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit aus gegen den Anfang hin zu denken: man wird finden, so lange man trans-

finite, also anfangslose Zeit denkt, denkt man keine reale, sondern nur actuale Zeit. Denkt man aber je einmal reale Zeit, so hat man eine gemessene Bewegung mit Anfang, mit Mitte, mit Ende gedacht, die für keine ihrer drei Momente unmessbar und grenzenlos ist: man täuschte sich also, wollte man glauben, real unendliche Zeit wirklich gedacht zu haben. Somit ist Real-Zeit ohne Anfang undenkbar.

Der Vf. scheidet die ruhende Creatur nicht von der bewegten, gebraucht auch den Ausdruck Welt bald von irgend einer hypothetischen, bald von der wirklichen Welt, welche reale Zeit in sich schliesst, und spricht doch von der Welt ohne Anfang. Dies ergibt eine beständige Unsicherheit für die Auffassung des Lesers und eine unbequeme Lage für den Vf. gegenüber manchem Argumente von P. Stenstrup. Es muss von der These einer ewigen Welt (d. h. Creatur) durchaus der verhängnissvolle Gedanke fern bleiben, als würde damit die Unendlichkeit oder Anfangslosigkeit der realen Zeit mitbehauptet.

Setzen wir aber statt „Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung“ Möglichkeit einer zeitlosen Schöpfung, so darf keine virtuelle (oder juridische), sondern nur eine reale (oder factische) Zeitlosigkeit verstanden werden. Manche Rede und Gegenrede über unsere Frage achtet darauf zu wenig oder hebt den Unterschied zu schwach hervor und verliert damit an Eindringlichkeit.

Jede Creatur als solche ist innerhalb der gegenwärtigen Weltordnung wesentlich und ihrer Natur nach real bewegungsfähig. (Ob es absolut zur Creatur als solcher für jedwede hypothetische Ordnung gehört, real bewegungsfähig zu sein, braucht hier nicht untersucht zu werden.) Diese Bewegungsfähigkeit ist virtuelle Bewegung bei einer ruhenden Creatur so gut wie bei einer bewegten und kann bei beiden nur gemessen werden durch irgend eine reale Bewegung, die als Maasstab angenommen wird. Der Unterschied ist ein äusserlicher und accidentaler. Jede Bewegungsfähigkeit folgt aber den Grenzen des beweglichen Individuums und den Bedingungen seiner Aussenwelt. Also ist diese Bewegungsfähigkeit im realen Wesen immer messbar, sobald nur ein Maasstab vorhanden. Der Maasstab kann beim Schöpfer nie fehlen, und bei uns fehlt er thatsächlich nicht, weil wir ja reale Zeit kennen. Also hat jedes Geschöpf in sich messbare Bewegungsfähigkeit d. i. virtuelle Zeit. Somit können wir von einer zeitlosen Schöpfung nur sprechen im Sinne einer realen, nicht aber virtuellen Zeitlosigkeit. Eine reale Zeitlosigkeit ist Ewigkeit im Sinne von Bewegungslosigkeit, die sich mit der Creatur verträgt, insofern sie factisch ohne Bewegung sein kann. Virtuelle Zeitlosigkeit aber wäre Ewigkeit und Bewegungslosigkeit im Sinne von rechtlicher Unveränderlichkeit, die der Creatur nicht zukommen kann.

Die praktische Verwendung dieser Gesichtspunkte ergibt sich un schwer und dürfte namentlich bei den Versuchen sich empfehlen, aus dem

natura prius und aus der Contingenz ein Postulat von Real-Zeit abzuleiten. P. Stenstrup's diesbezüglichen Beweisen hat P. Esser die Spitze meinem Ermessen nach nicht völlig abgebrochen.

Was S. 123 über Kategorematisch und Synkategorematisch zwischen beiden Gegnern verhandelt wird, kann zur Beleuchtung dienen, wie die grösste dialektische Tüchtigkeit ebenso wenig vor Misverständniss wie vor Schwankungen im Gebrauch der Kunstausdrücke bewahrt. Warum doch hat Vf. das alte, unbequeme Rüstzeug dehnbarer Ausdrücke nicht lieber mit jenem vertauscht, das Gutberlet¹⁾ darbot? Eine Reihe anderer Punkte muss übergangen werden, damit die Besprechung nicht selber der Endlosigkeit in die Arme falle.

5. Mit der letzten Aufstellung des Vf.'s, die Zeitlichkeit unserer Welt stehe nur aus dem Glauben und als Dogma fest, kann ich mich nur unter Vorbehalt einverstanden erklären.

Ich sehe nicht ein, warum vor das Forum der Philosophie nur Wahrheiten gehören sollen, die mit Evidenz sich demonstrieren lassen. Neben der Evidenz gibt es doch auch Gewissheit in verschiedener Abstufung. Zwischen Gewissheit aber und bloser Wahrscheinlichkeit ist ein grosser Unterschied. Wenn also immerhin von mir gerne zugegeben wird, demonstrative Evidenz sei nicht erreicht, so ist damit noch lange nicht eingeräumt, es stünden blos Convenienzgründe mit Wahrscheinlichkeitswerth zu gebote. Dieser Unterschied war also hervorzukehren.

Ich sehe weiter nicht ein, wie alle die verschiedenen Argumente gemischter Art keine hinreichende Gewissheit erzeugen sollen. Ob man sie physische oder moralische Gewissheit erzeugen lässt, thut wenig zur Sache. Wir müssen in den fundamentalsten Fragen mit moralischer Gewissheit zufrieden sein. Wer z. B. kann den Satz: *nihil annihilatur* höher beweisen? Und doch ist ohne ihn die Unsterblichkeit der Seele unbeweisbar. Aehnlich liegen die Dinge in unserer Frage. Nehmen wir z. B. das Argument: Eine ewige Bewegung *a parte rei* ist unmöglich; es gibt ja kein real Transfinites. Nun ist die Welt immer bewegt gewesen. Also ist sie zeitlich.

In diesem Argument ist der Untersatz mit moralischer Sicherheit beweisbar: alles drängt uns, denselben anzunehmen. Mithin führt das ganze Argument zur moralischen Gewissheit, nicht zur blosen Wahrscheinlichkeit.

Andere Argumente betonen die Schwierigkeiten, die unser Denken über der Annahme einer zeitlosen und doch zeitlichen, weil bewegten Welt, uns macht. Diese unüberwindlichen Schwierigkeiten sind objectiver Art. Sollen sie blos unserm Geiste eingeboren sein, oder stehen sie mit der ganzen Realwelt in sozusagen organischem Verband? Offenbar letzteres.

¹⁾ Vgl. Metaph. 1890². S. 157 ff. 227 ff. — Das Unendliche. — Der mechan. Monismus.

Also muss im Interesse der Objectivität unserer Erkenntnisse die Zeitlichkeit der Realwelt als *ratio sufficiens* angesetzt werden. Diesem Gesichtspunkt hat der hl. Thomas selber schon durch seine pädagogisch-didaktische, oder wenn man lieber will, organisch-kritologische Betrachtung vorgearbeitet, da er meinte: „Potest autem efficacius procedi . . . ex fine divinae voluntatis . . .“, Cont. gent. II, 38 (vgl. dazu S. 19 f. d. Schrift). Dieses Postulat aber wird doch offenbar nicht nur mit dem Rechte der Wahrscheinlichkeit erhoben; seine Ansprüche wurzeln tiefer.

Derlei und sonstige Gründe brauchen in ihrem Werthe nicht herabgedrückt zu werden, damit S. Thomas in seiner ontologischen Sphäre recht behalte. Dieses Gebiet der Frage fest umzäunt zu haben, bleibt sein dauerndes Verdienst.

Auch brauchen wir nicht von der Evidenz unmittelbar zur Wahrscheinlichkeit überzuspringen, damit wir begreifen, wie S. Thomas von seiner Stellung aus an den Glauben und das Dogma appellirte.

Sollten wir aber heutzutage ohne weiteres die Zeitlichkeit unserer Welt aus dem Verzeichniss philosophischer Wahrheiten streichen, so reichten dazu weder die in S. th. 1. p. q. 46. a. 2. gegebenen Gründe aus, noch auch vermöchten die aphoristischen Bemerkungen in der Einleitung (S. 1—5) und die sonstigen gelegentlichen Erklärungen (z. B. S. 19) des Vf.'s das Bedenken zu verscheuchen, dass bei der consequent durchgeführten Forderung des hl. Thomas und ohne kreuzende Einschränkungen das Gebiet der Philosophie bald zur kaum beachtenswerthen Winzigkeit einschrumpfen müsste.

Suum cuique: dem Glauben und Wissen, dem hl. Thomas wie dem hl. Bonaventura, der Vorzeit wie der Mitwelt, dem Streite wie dem Frieden. Möge des Vf.'s fleissige Studie überall jener ruhigen und wohlwollenden Erwägung begegnen, welche allein dem so erwünschten Ausgleich uns näher zu bringen vermag.

Rom.

Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B.

Das Wesen des Denkens. Beiträge zu einer Grundlegung der Logik von Dr. R. Wrzcionko. Wien und Leipzig, Braumüller. 1896.

„Denken ist urtheilen und urtheilen ist denken.“ Inbetriff des Urtheils stehen sich aber besonders zwei Theorien gegenüber: Die Subsumtions- und die Einordnungs- bzw. Identitätstheorie. Erstere, nach welcher der Umfang des Subjectes unter den des Prädicates subsumirt wird, ist besonders von Hegel ausgebildet worden. Auf den Inhalt der Begriffe gehen die beiden anderen Theorien und zwar definirt B. Erdmann das Urtheil: „Das Urtheil ist die durch den Satz sich vollziehende, durch die Inhaltsgleichheit der materiellen Bestandtheile bedingte, in logischer Immanenz vorgestellte Einordnung eines Gegenstandes in den

Inhalt eines andern:“ Nach Lotze dagegen ist das Urtheil: S ist P , falsch; es muss aufgelöst werden in die richtigen Urtheile S ist S , P ist P und S ist nicht P ; nämlich alle Urtheile sind eigentlich Identitätsurtheile. Dagegen kommt der Vf., von Kant ausgehend und dessen Einseitigkeit berichtend, zu folgender Formel:

„Das Symbol des Denkens ist $ab = b$ oder wenn wir es in seinem Fortgang in Verbindung mit der Urthatsache des menschlichen Gemüthes betrachten $a = a$, $ab = b$, $ab = ab$, $abc = c$ usw. Das Denken besteht darin, dass das Ganze seinem Theil identisch gesetzt wird. Nur auf diese Weise wird erkannt. So ist das Denken, wenn man es in sich auffasst, ein Widerspruch in sich selbst. Es ist aber vom Standpunkt der Wirklichkeit aufzufassen. Das Denken ist vernünftig, weil es wirklich ist.“

Damit glaubt der Vf. auch den Streit, der zwischen den Logikern inbezug auf die analytische oder synthetische Natur des Urtheils besteht, geschlichtet zu haben. Die hohe Achtung, welche der Vf. der Metaphysik in seiner logischen Untersuchung beweist, können wir nur loben, wenn er dagegen die Wahrheit im Gefühle der Menschheit finden will, verlässt er den Boden verstandesmässiger Erkenntniss und wendet sich gemüthvollen Phantasien zu. So wenn er sagt:

„O hätten wir nur eine Metaphysik der Ameisen! Ein solches Buch wäre mehr werth, als alle Werke des Aristoteles und seiner Nachfolger. Wüssten wir nur, wie dem unentwickelten Gemüthe der unendlichen Menschheit, wie es repräsentirt wird durch das Innere eines Thieres, der unendliche Raum oder die ewige Zeit entrongen! Könnten wir mitfühlen diesen heiligen Werdeact, wir wüssten was Raum und Zeit ist. Dasselbe Gefühl, das die unendliche Menschheit durchfuthet, ist auch mein Gefühl, aber leider wird dieses Gefühl selten Erkenntniss. Ein exacter Forscher, der über Insectenaugen geschrieben und durch diese Erkenntnisspforte in das Herz der unendlichen Menschheit eindringen wollte, hat für die Erkenntniss der Wahrheit mehr geleistet als Philosophen, die Bände über die Geschichte verfehlter philosophischer Meinungen schreiben, selbst aber keine haben und das Heiligste, was die Menschheit besitzt, die Metaphysik, als Märchen darstellen.“ — „Das Wesen eines Dinges ist das, was der Mensch in das Ding hineinlegt. Wenn mich Gott in sein Herz geschlossen hätte, als sich ihm die Welt entrang, und ich die Acte des Weltwerdens hätte schauen können, so würde ich wissen, was die Welt ist. Wenn ich mich in das Herz der unendlichen Menschheit versetze und mitfühle, wie der Gefühlsgrund die Erscheinungen schafft, dann weiss ich, was die Erscheinungen sind . . .“

Aber wo ist denn die unendliche Menschheit? Wo schlägt ihr Herz?

Die Lehre von den specifischen Sinnesenergien. Von Dr. R. Weinmann. Hamburg und Leipzig, Voss. 1895.

Das Princip der specifischen Sinnesenergien wurde von J. Müller in die Physiologie und Psychologie eingeführt. Von einzelnen abnormen Thatsachen ausgehend, wie dass ein Schlag auf das Auge Licht, auf das

Ohr einen Schall erzeuge und der elektrische Strom in allen Sinnen nur in der einem jeden Sinne spezifischen Qualität empfunden werde, veranlasste Müller, den Satz aufzustellen, dass der Reiz bei der qualitativen Empfindung gleichgiltig, und nur die Energie des Sinnes maasgebend sei. Schon Lotze erklärte indes jene Thatsachen anders: Der Schlag auf das Auge erregt Lichtwellen, auf das Ohr Schallwellen, und ebenso kann man annehmen, dass der elektrische Strom chemische Prozesse auf der Zunge, Lichtwellen im Auge usw.¹⁾ erzeuge, und so ist der Reiz durchaus nicht gleichgiltig, sondern nur durch den „adäquaten“ Reiz wird jedesmal das Organ gereizt. Helmholtz u. A. glaubten bei ihrer Erweiterung der Müller'schen Theorie ganz auf ihrem Boden zu bleiben, haben ihn aber ohne es zu merken, gänzlich verlassen. Denn wenn für die drei Grundfarben drei verschiedene nervöse Elemente, für jeden Ton eine besondere Corti'sche Faser angenommen werden, wenn man für die verschiedenen Geschmacksqualitäten verschiedene Stellen der Zunge empfindlich fand, wenn selbst besondere Schmerz- und Lustnerven unterschieden, Kälte und Wärmepunkte in der Haut nachgewiesen wurden, so steht das im directen Gegensatz zur Müller'schen Gleichgiltigkeit des Reizes für die Empfindung; es spricht sich vielmehr darin die vollkommenste Anpassung des Reizes an die Empfindung und umgekehrt aus, wie sie auch von den Physiologen allgemein anerkannt ist, und von der Entwicklungslehre, welche mit der Teleologie nicht streitet, gefordert werden muss. Jene seltenen Erscheinungen von Erregungen eines Sinnes durch fremde, „inadäquate“ Reize, ändert daran nichts.

Der Vf. fasst die Ergebnisse seiner historisch-kritischen Darlegungen in folgenden Schlussbemerkungen zusammen:

„1. Die Thatsachen spezifischer Reaction auf beliebige Reize verlangen eine Erklärung im Sinne Lotze's. Das bloße Operiren mit »spezifischen Sinnesenergien« bedeutet die Einführung geheimnissvoller Kraftprincipien — es bedeutet den Verzicht auf eine Erklärung.

„2. Die Lehre von den spezifischen Energien trüge richtiger den Namen: »Lehre von der verschiedenen Beschaffenheit der physiologischen Träger der Empfindung«.

„3. Die sogen. neuere Lehre von den spezifischen Energien steht in directem Gegensatz zum Kernpunkt der Mutterlehre. — Uebrigens erscheint sie an sich unberechtigt.

„4. Die qualitative und quantitative Seltenheit, der durchaus anormale Charakter der Thatsachen der Lehre muss entschieden betont werden.

„5. Die Lehre von den spezifischen Energien vermag weder dem — unberechtigten — Subjectivismus der modernen Sinnesphysiologie als Stütze zu dienen, noch bildet sie den empirischen Nachweis für die — be-

¹⁾ Lotze freilich meint, die Elektrizität sei ein adäquater Reiz für Geruch und Geschmack. Elektrizität ist ihm ebenso schmeck- und riechbar, wie die Schallschwingungen hörbar.

rechtigte — Lehre von der Subjectivität der secundären Qualitäten. Die Lehre von den specifischen Energien hat lediglich physiologisches Interesse:

Beiträge zur Psychologie und Philosophie. Herausgegeben von

Dr. Götz Martius. I. Bd., 1. Heft. Leipzig, Engelmann. 1896.

Das erste Heft dieser der experimentellen Psychologie gewidmeten „Beiträge“ enthält drei Abhandlungen, welche über Methode und Resultate der vom Herausgeber, Professor in Bonn, in dem von ihm an der dortigen Universität begründeten psychologischen Laboratorium angestellten Experimente berichten: 1. „Das Gesetz des Helligkeitswerthes der negativen Nachbilder“; 2. „Eine neue Methode zur Bestimmung der Helligkeit der Farben“; 3. „Ueber den Begriff der specifischen Helligkeit der Farbenempfindung.“ Nur eine Abhandlung rührt von einem anderen Verfasser, F. K. Kretzmann, her: „Einiges über die Helligkeit complementärer Gemische.“

Mehr als diese Detailfragen, welche zudem mehr der Physiologie als der Psychologie als solche zufallen, wird die Leser unseres Jahrbuches die Darlegung des allgemeinen psychologischen Standpunktes des Herausgebers der Beiträge, welche er in der „Einleitung“ präcisirt, interessiren:

„Die Psychologie ist die Wissenschaft des Seelischen oder Bewussten, nicht die Wissenschaft der Seele oder des Bewusstseins. Dass die Anwendung des Substanzbegriffes auf das Ich oder das Bewusstsein eine falsche Uebertragung einer äusseren Erfahrungskategorie auf die innere Erfahrung ist, hat uns Kant gelehrt. . . . Psychologie als Wissenschaft ist die Nachforschung, welches die in der inneren Erfahrung gegebenen Bewusstseinserscheinungen oder Erlebnisse sind, welches die einfachsten Bewusstseins-elemente, welches die zusammengesetzten Bewusstseinsvorgänge und welches die Beziehung und das Verhältniss der einfachsten Elemente zu den zusammengesetzten. Die Psychologie wäre demnach eine rein beschreibende Wissenschaft; etwas in seiner Eigenart Bestimmtes, die in der inneren Erfahrung gegebenen Bewusstseinsvorgänge sind ausreichend zu beschreiben.“

Stellt sich damit die Aufgabe der Psychologie als eine sehr einfache heraus, so wird dieselbe doch durch mancherlei Umstände erschwert. Das innere Leben, insbesondere dessen letzte Elemente, sind abhängig von der Aussenwelt.

„Die psychologische Aufgabe wird aber viel verwickelter und erhält eine in ihr und der Methode der inneren Erfahrung als solcher nicht liegende Beziehung zu anderen Wissenschaften (den Naturwissenschaften), zugleich auch die Möglichkeit, allgemein gültige Gesetze von allerdings besonderer Eigenart aufzustellen, sobald auf die allgemeinen Bedingungen Rücksicht genommen wird, von welchen das Entstehen der zu beobachtenden psychischen Erscheinungen abhängt: eine Erweiterung der psychologischen Aufgabe, welche als eine der fruchtbarsten und aussichtsreichsten Errungenschaften der Neuzeit anzusehen ist.“

Aber dabei stösst die Psychologie auf die Frage nach dem Verhältnisse vom Subject zum Object, vom Geist zum Körper, d. h. auf Metaphysik. In der That ist Psychologie ohne eine Metaphysik nicht nur nicht möglich, sondern kommt auch nicht vor; alle Psychologen sind entweder einseitige Spiritualisten oder Materialisten. Das mathematische Functionsverhältniss, was manche zwischen beiden Erscheinungsgebieten statuiren, ist hier nicht anwendbar.

Die Forderung, seinerseits nun eine bessere Erklärung dieser gegebenen Thatsache zu liefern, glaubt der Vf. ablehnen zu können. Die Psychologie als empirische Wissenschaft hat solche metaphysische Aufgaben nicht. Die Schwierigkeit in der Frage „beruht wesentlich auf der langen Gewöhnung, die rastlose Einordnung des Psychischen in die mechanische Welterklärung als eine selbstverständliche Forderung anzusehen.“

„Der Fehler, der hier begangen wird, ist der, dass man der mechanischen Erklärung der Dinge mehr zumuthet als sie leisten kann. Sie erklärt nicht einmal die Formen, die organischen und unorganischen Gebilde, von denen sie ausgeht, eine Thatsache, über die keine Darwinistische Anpassungstheorie hinwegtäuschen kann. Wohl sind die mechanischen Gesetze die Mittel der Natur zur Hervorbringung der Formen. Aber dieselben mechanischen Gesetze werden Formen ganz anderer Art genau so gut erklären, wie diejenigen, welche unsere Erde schmücken. Viel weniger noch ist das geistige Sein ein einfaches Product der mechanischen Mittel, die vielmehr selbst ihrer Form nach ein Erzeugniss des erkennenden Verstandes sind. Die ewigen Gesetze der Natur haben an sich keinen Werth, wie die rationalistische Philosophie verschiedener Schattirung uns glauben machen will; sie sind nur die erkennbaren Mittel, durch welche die Gesamtheit der Dinge und ihrer Veränderungen sich wieder erzeugt, Mittel, die auch zur Hervorbringung der Formen und geistigen Phänomene nothwendig sind. Es hindert uns aber nichts, in ihnen eben nur Mittel, in diesen jedoch den Zweck des Seins zu sehen, und damit zu einer lebensvolleren Auffassung der Natur, wie sie den Griechen vorschwebte . . . zurückzukehren.“

Das andere Leben. Ernst und Trost der christlichen Welt- u. Lebensanschauung. Von Prälat Dr. W. Schneider. 4. verb. Aufl. Paderborn. Schöningh. 1896.

Die vorliegende nun schon in vierter Auflage erscheinende Schrift behandelt das Jenseits nicht blos vom Offenbarungsstandpunkte aus, sondern verbindet in glücklicher Weise Philosophie und Theologie, um nicht nur den Gläubigen Trost und Aufmunterung zu bieten, sondern auch die christliche Eschatologie der Vernunft als die allein befriedigende erscheinen zu lassen. Darum werden insbesondere die derselben feindseligen Systeme eingehend berücksichtigt und widerlegt. Diese Polemik hat sogar bestimmend auf die Formulirung theologischer Meinungen eingewirkt. Sehr treffend bemerkt z. B. der Vf., dass die Annahme rigoristischer Theologen, nur

sehr wenige würden selig, dem modernen so weit verbreiteten Pessimismus Wasser auf die Mühle bietet; dies ist in der That ein Grund mehr, mit dem Vf. eine mehr weitherzige, Gottes würdigere Auffassung von der Zahl der Auserwählten zu adoptiren. Hie und da mag ja die rigoristische Meinung mit gewandter Rhetorik, wie von Massillon, vorgetragen momentan einen guten Eindruck machen, blitzartig einschlagen; aber die Blitzwirkungen sind nicht dauernd und nicht die regelrechten.

In einem Punkte könnte die philosophische Darstellung des Vf.'s, nämlich in der Auffassung von der Erkenntniss der abgeschiedenen Seele, die übrigens auch bei anderen Autoren meistens ebenso sich wiederfindet, Misverständnisse hervorrufen. Man stellt die Sache gewöhnlich so dar, als wenn die Seele, vom Körper getrennt, mit einer inneren Nothwendigkeit ein weit vollkommeneres, geistigeres Leben führen, von den Schranken des Körpers befreit ihr früheres Wissen nicht nur behalten, sondern noch vollkommener bethätigen könne. Mir scheint diese Auffassung nicht ganz zutreffend zu sein. Im Gegentheil: die vom Körper getrennte, sich selbst überlassene Seele würde ebenso wenig Bewusstsein haben, als im Zustande der Ohnmacht, des Schlafes. Denn da sie kein reiner Geist ist, kann sie nur durch die sinnlichen Vorstellungen zu einer geistigen Thätigkeit gelangen. Freilich ist es ihr, wie der hl. Thomas bemerkt, natürlich, wie hier nach unten, dort nach oben zu blicken und ihre Erkenntniss zu erhalten. Und in diesem Sinne kann man allerdings von einem naturgemässen Eingehen der abgeschiedenen Seele in eine höhere Erkenntnissphäre reden: Gott muss ihr ersetzen, was sie früher nur durch die Sinne haben konnte.

Im übrigen wünschen wir, dass recht viele Leser ebenso viel Trost aus der Lectüre des Buches wie wir schöpfen mögen.

Das Beharrungsgesetz. Von P. Johannesson. Berlin, Gärtner. 1896. (Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht des Sophien-Realgymnasiums in Berlin. Ostern 1896.)

Das Beharrungsgesetz hat dem Vf. schon viel Verlegenheiten bereitet, er ist inbetreff desselben sogar durch Schülerfragen beschämt worden: Darum handelt es sich ihm in dieser Abhandlung „um eine Zerpflückung des Beharrungsgesetzes in seine gedanklichen Bestandtheile, um die Frage, ob letztere sich irrthumsfrei zu einem Satze vereinigen lassen, und die Quelle, aus welcher die etwaigen Irrthümer geflossen sind, um den Werth, den gleichwohl die Beharrungsregel hatte, und schliesslich um den Versuch, ihr seine Form zu geben, die in sich aufzunehmen dem Geist zwanglos gelingt.“

Die Bekämpfer des Beharrungsgesetzes müssen sich gegen keinen geringeren als Newton wenden, aus dessen „Mathematischen Principien

der Naturlehre“ dasselbe in die Lehrbücher der Physik und Mechanik übergegangen ist. Bei Newton kommt das Gesetz in doppelter Form vor, einmal als Definition des Stoffes: „Die Materie besitzt das Vermögen, zu widerstehen; deshalb verharret jeder Körper, so weit es an ihm ist, in einem Zustande der Ruhe oder gleichförmigen gradlinigen Bewegung.“ Sodann ist es für Newton Naturgesetz: „Jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder gleichförmigen gradlinigen Bewegung, wenn er nicht durch einwirkende Kräfte gezwungen wird, seinen Zustand zu ändern.“ Dieses letztere hält der Vf. für eine „leere Selbstverständlichkeit.“ Denn Newton definirt die Kraft: „eine angebrachte Kraft ist das gegen einen Körper ausgeübte Bestreben, seinen Zustand zu ändern, entweder den der Ruhe oder den der gleichförmigen gradlinigen Bewegung.“ Setzt man diese Definition an die Stelle der „einwirkenden Kräfte“, so ergibt sich als Naturgesetz: Der durch Geschwindigkeit und Richtung bestimmte Bewegungszustand aller Körper bleibt, wenn nichts da ist, was geeignet wäre, ihn zu ändern, d. h. der Zustand bleibt, wenn er bleibt. Die Verwunderung über eine solche Tautologie bei einem so scharfsinnigen Denker beschwichtigt der Vf. dadurch, dass er entschuldigend erklärt: „Das Beharrungsgesetz bedeutete für Newton das Glaubensbekenntniss, dass jede Veränderung ihre Ursache haben müsse; . . . und wenn auch die Leere dieses Bekenntnisses von Hume enthüllt wurde, als er die im Ursachenbegriff vorhandenen Nebel klärte, so ist es doch für Newton die Triebfeder gewesen, die ihn zur Entdeckung der allgemeinen Massenanziehung geleitet hat.“ — Da kann man aber doch mit Fug fragen: Hat denn auch die Hume'sche Leugnung der Causalität einmal zu einer wissenschaftlichen Entdeckung geführt? Die Leugnung des Causalitätsgesetzes ist Aufgeben jeder Erklärung, ist der Tod aller Wissenschaft.

Es ist ganz richtig, dass das Trägheitsgesetz nur ein besonderer Fall des Causalitätsprincipes ist: Es wäre ein absoluter Zufall, wenn einmal ein Körper ohne irgend welche äussere Ursache von Ruhe in Bewegung, von einer Bewegung in die andere übergehen würde. Aber es ist nicht blos das Causalitätsgesetz, sondern es macht noch die Voraussetzung, dass diese Ursache der Bewegung und Ruhe nicht im Körper selbst liege: und dieses lässt sich nur durch Erfahrung constatiren. Darum ist die Behauptung, die erwähnte Newton'sche Fassung des Trägheitsgesetzes sei eine Tautologie, aus doppeltem Grunde irrig. Erstens ist das Causalitätsgesetz keine Tautologie, selbst wenn man es als analytisches Urtheil fasst, noch viel weniger, wenn man es mit Kant, als dessen Anhänger sich der Vf. bekennt, als synthetisches Urtheil *a priori* nimmt. Zweitens fügt es dem unbestimmten Causalitätsgesetz die genaue Bestimmung hinzu, dass nur eine äussere Ursache den aus sich trägen Stoff verändern könne.

Den Inhalt des Beharrungsgesetzes will der Vf. aus der ersten der beiden Formulierungen Newton's ableiten. Dieselbe legt der Bewegung des

Massentheilchens (die Ruhe als Grenzfall der Bewegung mit eingeschlossen) drei Eigenschaften bei: „Erstens die Unabhängigkeit von anderen Massen, zweitens die Gradlinigkeit und drittens die Gleichförmigkeit. Alle drei Eigenschaften seien untrennbar mit einander verbunden und zwar dergestalt, dass die erste die Bedingung der zweiten und dritten sei!“

Schon verschiedene Stimmen sind gegen diese Bestimmung laut geworden: C. Neumann, Streintz, L. Lange, E. Mach, L. Weber haben daran Kritik geübt, indem sie entweder die Existenz von gradliniger und gleichförmiger Bewegung, sowie der Unabhängigkeit eines Massentheilchens des Weltalls von jeder Einwirkung leugneten. Oder sie meinten, das Gesetz verlange absolute Bewegung, während wir nur relative kennen; denn einen festen Punkt, etwa ein festes Achsenkreuz, das als Coordinatensystem eine absolute Bewegung bestimmen könne, gebe es nicht; auch sei für uns unerkennbar, ob der Körper *A* sich gegen *B*, oder *B* gegen *A* bewege usw. Der Vf. stimmt dieser Kritik theilweise bei, findet aber die Vorschläge, welche diese Autoren zur Verbesserung des Beharrungsgesetzes gemacht haben, für unbefriedigend.

„In allen mitgetheilten Vorschlägen müssen die beharrenden Körper die Eigenschaften besitzen, dass »sie nicht unter dem Einfluss fremder Massen stehen« . . . Nach unserer Zergliederung der im Beharrungsgesetz vorhandenen Gedanken können jene Beschränkungen nur bedeuten: »ohne räumliche Beziehung zu anderen Massen«, weil sonst unser Gesetz zu einer leeren Selbstverständlichkeit entartet. Und somit findet sich: Jede gradlinige Bewegung, sofern sie in unser Wahrnehmungsgebiet fallen soll, ist eine Beziehung des Bewegten zu anderen Massen; die Beharrungsbewegung aber schliesst solche Bewegung aus; also wird durch die Bedingung des Beharrungsgesetzes das verneint, was seiner Aussage erst einen Sinn verschaffen könnte!“

Diese Beweisführung leidet an einem offenen logischen Fehler: Um Bewegung wahrzunehmen, müssen wir allerdings Beziehungskörper haben, gegen welche die Ortsveränderung stattfindet. Das Beharrungsgesetz schliesst aber, indem es die Gleichförmigkeit der Bewegung bei Ausschluss anderer störender Ursachen behauptet, nur solche Massen aus, welche einen solchen störenden Einfluss ausüben, nicht aber Massen, an denen man als Merkzeichen die Bewegung erkennt.

Wenn übrigens das Beharrungsgesetz einen solchen Widerspruch enthält, dann sollte man es doch aufgeben; denn ein so widerspruchsvolles Princip kann die Wissenschaft doch nur auf Irrwege führen.

„Darnach bleibt von Newton's Beharrungsgesetz für die Gegenwart nur der Erkenntnissrest, dass die Bewegungen der Massen bequem durch ihre Beschleunigungen sich beschreiben lassen.“ Und doch erklärt der Vf. wieder: „Dass ein Massentheilchen gleichförmig fortschreite, hatte Sinn nur für Newton . . . nicht mehr für uns, die wir über ein Massentheilchen jede Bewegungsaussage undenkbar finden.“ Aber warum soll

ein Massentheilchen sich nicht bewegen können, es muss mit Nothwendigkeit sich bewegen, wenn es einen Anstoss bekommt. Es kann ja keine Kraft verloren gehen.

Darnach ist dem Vf. das Beharrungsgesetz nur eine willkürliche Vereinbarung, „es drückt keine Erkenntniss, sondern eine Vorschrift, eine sogen. Forschungsregel aus. Diese Einsicht, dass unbedingte Naturerkenntnisse unmöglich sind, ist das Ergebniss des Kant'schen Denkens.“

Freilich geht er noch über Kant hinaus, auf Protagoras zurück, indem er selbst die Raumform der Sinneswahrnehmung eine willkürliche Schöpfung des menschlichen Geistes nennt, die von Geschlecht zu Geschlecht vererbt wird. „Dass alle menschliche Erkenntniss im letzten Grunde Willkür sei, hat schon Protagoras geglaubt; die Erziehungsregel, die solcher Willkür den Gehorsam der Unmündigen und damit die allgemeine Geltung sichert, durch welche also erst die „subjective“ zu einer „objectiven“ Willkür wird, hat erst Sokrates geschaffen.“

Auf solch extrem positivistischem, geradezu skeptischem Standpunkte kann man freilich den Vf. nicht treffen; man braucht aber auch nicht mit ihm zu verhandeln: denn gegen willkürliche Vereinbarungen und ererbte Denkgewohnheiten anzukämpfen, lohnt sich nicht der Mühe. Jedenfalls wird durch solche Willkürlichkeiten die mustergiltige Behandlung der Naturgesetze in der streng mathematischen und experimentell exacten Methode, wie sie Newton so glücklich und mit so gutem Erfolg geübt, nicht angetastet. Er hatte zunächst darin ganz recht, dass er das Beharrungsgesetz sowohl als Princip, wie auch als empirisches Naturgesetz ausspricht. Denn es ist *a priori* einleuchtend, dass todte Materie, wenn sie nicht von einem Lebensprincip beseelt ist, aus sich nicht eine Veränderung oder Bewegung erlangen kann, dass sie von einer äusseren Ursache angestossen werden muss und dann eine gradlinige gleichförmige Bewegung in der Richtung des Stosses so lange einhalten muss, bis eine äussere Störung die Richtung oder Schnelligkeit ändert. Bei dieser theoretischen Fassung des Beharrungsgesetzes kommt es gar nicht darauf an, ob in der Welt gleichförmige, gradlinige und absolute Bewegung vorkommt, man kann sich dieselbe so gleichförmig usw. denken, wie man will. In dieser Form kann das Beharrungsgesetz als Definition des Körpers oder doch die Trägheit als ein Moment seines Wesens angesehen werden. Freilich würde eine solche Definition für die Welterklärung wenig Werth haben, sie würde eine Selbstverständlichkeit, eine willkürliche Construction sein, wenn man nicht wüsste, dass es wirklich träge, beharrende Materie gebe. Darum muss die empirische Fassung des Gesetzes allerdings hinzukommen. Es muss durch Induction gezeigt werden, dass es Körper gibt, die in der Weise sich verhalten, wie es das Beharrungsgesetz aussagt. Dazu bedarf es aber keiner genau gradlinigen, gleichförmigen, absoluten Bewegung, es braucht kein ganz isolirtes Massentheilchen zu existiren,

sondern jede Abweichung von der Gleichförmigkeit und Gradlinigkeit, auch die relative Bewegung beweist das Beharrungsgesetz. Denn wir beobachten, dass von der scheinbaren Gleichförmigkeit und Gradlinigkeit, welche von einem einmaligen Anstoss herrührt, nur eine merkliche Abweichung durch andere Anstösse und Kräfte eintritt. Genau in dem Maasse, als das Massentheilchen sich selbst überlassen bleibt, behält es die einmal empfangene Bewegung bei, genau in demselben Verhältnisse wird es aus seiner Richtung und Geschwindigkeit herausgerissen, als es anderen äusseren Einflüssen unterliegt. Ob die Bewegung dabei eine absolute oder relative ist, kommt gar nicht in Betracht. Wenn die Bewegung einer Kanonenkugel, der Sonnen- und Erdbewegung entgegen, selbst so stark wäre, dass sie im Weltraume nicht fortschritte, sondern in absoluter Ruhe bliebe, es zeigte sich doch das Gesetz, dass die Kugel nur in dem Maasse von der geraden Linie und der gleichförmigen Bewegung abweicht, als der Widerstand der Luft und die Erdschwere störend eingreifen.

So können also positivistische Bemängelungen das oberste Princip der Mechanik, das Beharrungsgesetz des grossen Newton nicht erschüttern.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

1. **Geschichte der Philosophie im Umriss.** Von Dr. Ed. Löwenthal. Berlin, Hannemann. 51 S.
2. **Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart.** Von Lic. Dr. Fr. Kirchner. 3. Aufl. Leipzig, J. J. Weber. 1896. 432 S. *№. 4.*

Ad 1. Diese kurze, nicht ohne Geschick verfasste Skizze verräth uns am Schlusse, auf welchem Standpunkt ihr Verfasser stehe, und welches persönliche Interesse ihn bewege. Nachdem S. 47 die „in neuester Zeit“ gemachten Versuche, „die Darwin'sche Arten-Entstehungs- und Entwicklungslehre unter der Flagge des Monismus philosophisch schulgerecht zu machen“, ihrer Oberflächlichkeit wegen für unbefriedigend erklärt worden sind, kommt L. auf seine eigenen philosophischen Leistungen zu sprechen und fährt also fort:

„In meinem »System des Naturalismus« und in meiner neuesten Schrift »Der letzte Grund der Dinge und die Entstehung der geistigen Organismen« reichen sich Philosophie und Naturwissenschaft die Hand. Die Fragen der Transcendentalphilosophie werden hier in kosmo-physiologischer Weise behandelt und ihrer exacten Lösung entgegengeführt. Damit dürfte für die Philosophie der Zukunft fester Boden gewonnen sein.“

Bei solcher Selbsteinschätzung war naturgemäss die Fähigkeit L.'s, unparteiisch zu urtheilen, suspendirt. Die Blüthezeit der christlichen Philosophie kommt ihm daher wie ein winziger Lichtstreif vor. Albertus

Magnus und Thomas werden eben noch genannt, dem hl. Augustinus wird auch diese Ehre nicht zu theil. Mangel an Raum kann L. nicht vorschützen. Das verbieten die höchst überflüssigen Bemerkungen, die er anderswo macht, z. B. S. 8 die rabbinistische Glosse: „Das täuschende Spiegelbild der Welt im Geiste Brahma's war Maja, „die buddhistische Maria oder Mutter Gottes.“ Damit ist die Richtung des jüdischen Herrn Löwenthal genügend charakterisirt. Seine Zuverlässigkeit anlangend, dürfte der verehrl. Leser des „Phil. Jahrb.“ an dem Musterbeispiel genug haben, welches die Bestimmung des Unterschiedes zwischen der Energie und Entelechie des Aristoteles (S. 22) darbietet. Die *ἐνέργεια* wird da „die Thätigkeit als das formgebende Princip“ genannt, die *ἐντελέχεια* als „die Einheit der *δύναμις* und der *ἐνέργεια* in dem besonderen Acte der Selbstvollendung“ bestimmt!! Das ganze Werkchen ist eine Collection aphoristisch hingeworfener Notizen.

Ad 2. Ganz anders präsentirt sich die an zweiter Stelle genannte „Geschichte der Philosophie“ F. Kirchner's, welche unter Nr. 78 der „illustrirten Katechismen“ J. J. Weber's angezeigt ist. Dieses schön ausgestattete Buch ist in gefälligem Deutsch geschrieben und enthält nicht nur eine relativ vollständige geschichtliche Darstellung der philosophischen Forschung, sondern auch zahlreiche, mitunter recht scharfsinnige kritische Bemerkungen, welche den verständigen Leser in den Stand setzen, sich über die bezüglichen Philosophen und philosophischen Systeme ein Urtheil zu bilden. Schade nur, dass der Verfasser, der „auch Theologe“ sein soll, in den modernen Vorurtheilen so befangen ist, dass er das Christenthum, den einzigen Leuchthurm, der in dem Gewoge sich drängender Irrthümer den rechten Ausweg zeigen kann, in seiner Bedeutung für die Philosophie nicht nur nicht erkennt, sondern im Gegentheil als die Quelle und Ursache geistiger Finsterniss ansieht. „Wir haben“, so schreibt er S. 194, „eine ebenso breite Lücke im Gange der philosophischen Entwicklung anzuerkennen, als die Macht des Christenthums als Weltanschauung dauert. Manchem ist es noch heute räthselhaft, wie diese Religion, welche einen gekreuzigten Gott verkündigt, welche die Welt für ein Jammerthal und alle Menschen für verlorene Sünder erklärt, welche das Fleisch zu kreuzigen und so viel Widersinniges zu glauben befahl, wie solche Religion, die „den Juden ein Aergerniss und den Heiden eine Thorheit“ war, überhaupt Anklang finden konnte!“ Das „dunkle Mittelalter“ beginnt demnach bei K. mit dem 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. (S. 164.)

Für die Gedankentiefe eines Augustinus hat er absolut kein Verständniss. Die wüthendsten Bekämpfer der kirchlichen Autorität dagegen, die radicalsten Feinde der christlichen Offenbarung scheinen ausser ihrer antichristlichen Gesinnung einer weiteren Legitimation nicht zu bedürfen, um in die Fr. Kirchner'sche Walhalla aufgenommen zu werden. Während

Thomas von Aquin „weder ein selbständiger noch ein genialer Denker“ (S. 239) genannt werden soll, und Duns Scotus, obwohl er (S. 242) „der grösste Scholastiker“ heisst und nach K.'s Urtheil „viel selbständiger, gründlicher und consequenter“ ist, als Albertus Magnus und Thomas, doch offenbar nur deshalb „Gelehrsamkeit, Umsicht und Scharfsinn“ an den Tag legt, weil er „seine scholastischen Vorgänger“ bekämpft: gehört schon Meister Eckhart infolge seiner Opposition gegen die Kirche „zu jenen seltenen Geistern, welche von unmittelbarem Gottesbewusstsein durchdrungen sind.“ (S. 256.) Noch weit „erhabener“ ist selbstverständlich „Italiens philosophischer Genius“ (S. 258), Giordano Bruno, der „die Gedanken des Cusaners“ „zu einem kühnen System ausgebildet“ haben soll.¹⁾ Bruno gilt als „der kühnste Vorläufer der Neuzeit.“ Denn in der Neuzeit, da „entfalten sich die Wissenschaften, befreit vom Alldruck der Kirche, eine nach der anderen, immer weiter wird der Gesichtskreis, immer tiefer die Einsicht (!) in den Zusammenhang der Dinge!“ (S. 266.) Welches Gefunker! Viel Geschrei und wenig Wolle! Oder sollte man nach solcher Prognose nicht erwarten müssen, die „rastlos gegen die Autorität“ kämpfende Vernunft sei in den Jahrhunderten ihrer „Unabhängigkeit“ mit Riesenschritten bis zur Lösung der letzten philosophischen Probleme vorgedrungen? Und was sagt die Geschichte? Der Vf. selbst kann nicht umhin, das bisherige Resultat der „vom Alldruck der Kirche befreiten“ Vernunft als klägliches Fiasco zu bezeichnen: „Wir stehen am Schlusse unserer Darstellung“, schreibt er S. 427, „welches ist das Resultat? Erstens das Gefühl der Wehmuth, dass die angestrengte Arbeit so vieler Denker so wenig absolut Sicheres ergeben hat. Die meisten Leser werden, nachdem sie diese Entwicklungsgeschichte aufmerksam verfolgt haben, vielleicht skeptischer sein, als vor der Lectüre . . .“ Auch seinen eigenen, auf S. 425 erwähnten Versuchen, „Glauben und Wissen, Vernunft und Erfahrung, Idealismus und Realismus zu versöhnen“, scheint demnach K. keinen grossen Werth beizumessen, obschon dieselben zur Aufstellung folgender Thesen berechtigen sollen: „Wir vermögen die Welt zu erkennen, wenn auch nicht das Sein selbst. Unser Geist ist das Maas aller Dinge, auf Grund derselben (!) er selbst entstanden ist. Alle Wesen umfasst eine absolute Vernunft, welche ebenso in den Naturgesetzen, wie in den logischen und moralischen zur Erscheinung kommt.“

Mit diesem authentischen Referate über die philosophischen Anschauungen des Vf.'s müssen wir schliessen. Wenn alle Wesen von einer absoluten Vernunft umfasst werden, und trotzdem unser Geist das Maas

¹⁾ Die Richtung des Nikolaus von Cusa wird mit Unrecht als „entschieden pantheistische“ (S. 254) bezeichnet. Nicht nur unrichtig, sondern einfältig ist die weitere Bemerkung, Nikolaus zeige sich als Scholastiker, „indem er die Nothwendigkeit des Gottmenschen . . . aus Vernunftgründen darzuthun“ suche.

aller Dinge sein kann; wenn ferner „unser Geist auf Grund der Dinge entstanden“ und dennoch in seiner Erkenntnissthätigkeit von denselben Dingen unabhängig ist, dann können auch Vorurtheile gleich Principien, subjective Phantasien gleich mathematischen Demonstrationen sein; ja, dann ist eine objective Darstellung der Geschichte geradezu undenkbar.

Fulda.

Dr. J. W. Arenhold.

Der alte Christusglaube voll und ganz auf der Höhe des neunzehnten Jahrhunderts. Skizzen über Cultur u. Dogma. Von Herm. Jos. Fugger-Glött S. J. Mainz, Kirchheim. 12. XXI, 261 S. *M.* 4.

Dieses zweite Bändchen der »Kreuzfahrerblätter« soll „den Urtheilsfähigen der Zeitgenossen einen Einblick in die wissenschaftliche Berechtigung alles dessen geben, was als Christusglaube durch die Jahrhunderte unserer Geschichte gegangen ist.“

Ueberzeugt, dass zu dem Gebiete der geoffenbarten Wahrheit nicht Ahnungen oder Einbildungen, sondern einzig und allein die Gesetze consequenten Denkens sichere Führung bieten können, damit dann im Glauben der Geist deren vollen Inhalt in ruhiger Gewissheit umfange und ungestört fortbesitze, wendet der gelehrte Vf. sich zunächst einer besonnenen, auch die neueren Anzweifelungen berücksichtigenden Prüfung jener That-sachen zu, welche die nothwendige vernünftige Voraussetzung des christlichen Glaubens bilden: Realität des Wunders (S. 1—26), historische Unanfechtbarkeit der Erscheinung des Gottmenschen auf unserer Erde (S. 27—72), wunderbarer Gang der Kirche als der Trägerin des Christusglaubens durch die Geschichte (S. 73—102). Stellt sich die Annahme dieser Fundamentalthatsachen als eine reine Forderung vorurtheilsfreien Denkens dar, so zeigt sich anderseits der erhabene Inhalt des Glaubens in vollstem Einklang mit dem, was der fortschreitende Gang unserer Cultur als berechnete Forderungen unseres Denkens, Wollens und Lebens geltend zu machen imstande ist, wie aus einer Betrachtung gerade jener Dogmen, welche am meisten feindlichem Widerspruche begegnet sind: der Menschwerdung (S. 103—134), der jungfräulichen Geburt (S. 135—158) und des Kreuzestodes des Herrn (S. 159—182), sowie des Geheimnisses der Eucharistie (S. 183—216) und des Sacramentes der Versöhnung (S. 217—244) sich ergibt.

Die Lectüre vorliegenden Schriftchens, in welchem feste, nüchterne Beweisführung mit Wärme der Empfindung sich vereint, wird die Mühe ruhigen, ernsten Nachdenkens, welche es allerdings fordert, reichlich lohnen. Es sei gleich dem ersten Bändchen der »Kreuzfahrerblätter« („Diesseits und Jenseits im Lichte modernen Wissens“) gebildeten Männern bestens empfohlen!

Fulda.

Dr. J. D. Schmitt.