

in seiner unendlichen schöpferischen Tätigkeit. Meine Universalien — die eigentümlichen Formen — geben da auch keinem Pantheismus Raum, weil jede identische Bestimmtheit von Gott und Welt nur mit — unendlichem — Rangunterschied gilt, was dem alten scholastischen analogice im Wesen gleichkommt. Und meine Theorie von den Naturkräften läßt keinen Deismus aufkommen, weil diese Kräfte von Gott abhängige, zeitliche Geschöpfe Gottes sind, so wie unsere Seele.“

Um alle Mißverständnisse zu vermeiden, wäre es sehr wünschenswert, wenn die Gehalt- und Formenlehre in ihrem Verhältnis zur Lehre von den „absolut betrachteten Naturen“ scharf gekennzeichnet würde. Daraus ließen sich dann auch leichter die Beziehungen zwischen dem Problem des „Setzens“ und der „Kausalität“ und dem der „Kontingenz“ aufzeigen. Die — in den wichtigsten Fragen wohl nur scheinbaren — Unterschiede von der patristisch-scholastischen Philosophie würden dann vielleicht von selbst wegfallen. Um so fruchtbarer würde sich die metaphysische Intuitionskraft und Tiefe auswirken, die B. auch in diesem Bande offenbart. Fr. M. Sladeczek S. J.

Probleme der Gotteserkenntnis. Abhandlungen von Adolf Dyroff, Artur Elfes, Karl Feckes, Joseph Gredt, Artur Schneider, Gottlieb Söhngen (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. Bd. II, Heft 3). gr. 8° (224 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 8.70; geb. M 10.50.

Eine Reihe bedeutsamer und gegenwärtig sehr umstrittener Probleme der Gotteserkenntnis werden in diesen Abhandlungen erörtert.

Im ersten „Metaphysik und Gotteserkenntnis“ betitelten Beitrag kennzeichnet G. Söhngen die verschiedenen nachkantischen Auffassungen von „Metaphysik“. Indem Kant die Metaphysik aus dem Gebiet der theoretischen Vernunft in das der praktischen verwies, wurde er zum Vater aller neuzeitlichen irrationalen Metaphysik. Auch die philosophische Rückwendung zur Metaphysik im ersten Viertel unseres Jahrhunderts erweist sich der Hauptsache nach als ein Wiederaufleben nicht der Metaphysik als rationaler Wissenschaft im Sinne der Scholastik, sondern einer irrationalen Metaphysik unter dem Einfluß Kants, was besonders hinsichtlich Schellers und Nicolai Hartmanns gezeigt wird. „Der Vater der neuen, irrationalen Metaphysik ist Kant, wie Aristoteles der Vater und Altmeister der rationalen Metaphysik“ (49).

A. Schneider behandelt das so außerordentlich wichtige Thema „Kausalgesetz und Gotteserkenntnis“. In einleuchtender Weise wird die grundlegende Bedeutung des Kausalgesetzes für alle Gotteserkenntnis dargestellt. Ein doppeltes besagt dieses Gesetz: jedes Geschehen hat eine Ursache, und: jedes nicht notwendige Sein hat eine Ursache. Die Erklärungsversuche von Hume, Kant, J. St. Mill, Sigwart, Cohen, Hagemann, Stöckl, Franzelin, Geysler, Becher, Sawicki erscheinen nicht befriedigend. Sch. versucht darum einen andern, originellen, aber kaum befriedigenderen Weg: „Naheliegender und einfacher erscheint es vielmehr, das ontologische Kausalgesetz (und zwar sowohl seiner genetischen wie ontischen Fassung nach) als durch das logische Gesetz des Grundes gefordert anzusehen. Für jede Behauptung verlangt das Denken einen Grund und dementsprechend für das Geschehen oder (nicht notwendige) Sein eine Ursache. So erweist sich das Kausalgesetz als das objektive Korrelat des Satzes vom Grunde und läßt sich von diesem aus rechtfertigen“ (77). Die logische Rechtfertigung des Satzes, daß alle wahre Erkenntnis einen Wahrheitsgrund haben muß, wird in der Denknötwendigkeit dieses Satzes gesehen: „Der Umstand, daß diese Voraussetzung sich erkenntnistheoretisch als unbedingt notwendig erweist, gibt ihr den Stempel der Wahrheit“ (78).

Reich an vielen interessanten Einzelheiten ist A. Dyroffs Untersuchung „Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselmus in der Scholastik“.

Die Arbeit befaßt sich weniger mit dem gedanklichen Gehalt des Anselmischen Beweises als mit seiner geschichtlichen Umwelt, den geschichtlichen Voraussetzungen und Nachwirkungen. Es wird das Fazit gezogen: „Die Scholastik ist in ihrer Haltung zum Anselmischen Beweis bis in die neueste Zeit keineswegs einhellig. Sie ist es auch nicht in der Art der Widerlegung“ (114). — Angebracht und lehrreich wäre wohl ein Eingehen auf Hegels Stellungnahme zum ontologischen Beweis gewesen, zumal auf den in den Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes ausgesprochenen Gedanken: „Die Erhebung des Geistes zu Gott ist in Einem Bestimmen seines Begriffs und seiner Eigenschaften und seines Seins“ (7. Vorl.). In diesem Gedanken nämlich ist Hegel scholastisch und stimmt nicht nur mit dem hl. Anselmus, sondern auch mit der Lehre des hl. Thomas überein, wonach der „intellectus“ im strengen Sinne des Wortes, d. h. „secundum illam actionem, a qua nomen ‚intellectus‘ imponitur“, immer und notwendig wahr und immer und notwendig seiner Wahrheit sich bewußt ist (vgl. Quaest. disp. de ver. q. 1, a. 12).

Gegenstand der nun folgenden Untersuchung von J. Gredt ist „Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben“. Verfasser gesteht von sich, daß er lange Zeit wie Del Prado der Überzeugung gewesen sei, es könne außer den vom hl. Thomas Summa theol. 1, q. 2, a. 3 angegebenen fünf Gottesbeweisen keinen weiteren selbständigen und gültigen Gottesbeweis geben, und daß er auch heute noch den Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben in der Form, in der er gewöhnlich geführt wird, ablehne; jedoch habe ein eingehenderes Studium der Lehre des hl. Thomas von der im Menschen liegenden natürlichen Anlage zur natürlichen und auch übernatürlichen Seligkeit ihn dazu gebracht, diesem Beweis eine andere Form zu geben, und in dieser Form halte er ihn für einen selbständigen vollgültigen Beweis. Der Grundgedanke ist dieser: Es gibt ein unendliches Gut, Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit; dieses Gut aber ist Gott; also gibt es Gott. Daß das unendliche Gut, welches Gegenstand dieses Strebens ist, wirklich existiert, wird in recht eigenartiger Weise zu zeigen versucht: Wenn es im menschlichen Willen einen Naturtrieb gibt, der seine Artbestimmtheit empfängt vom unendlichen Gut als seinem Gegenstande, so ist dieses unendliche Gut nicht unmöglich, nicht in sich widerspruchsvoll (wäre es unmöglich, in sich widerspruchsvoll, so wäre auch das Streben nach ihm in sich widerspruchsvoll, unmöglich); wenn aber das unendliche Gut in sich nicht widerspruchsvoll ist, dann existiert es tatsächlich und notwendig. Die Durchführung dieses Beweisganges erscheint nicht immer frei von Künstelei. Wenn übrigens der Beweis aus den Möglichkeiten als selbständiger Beweis abgelehnt und auf den Beweis aus den Seinsstufen zurückgeführt wird, so sollte man meinen, es müsse nach des Verfassers Standpunkt von dem hier vorgeführten Beweis ein Gleiches gesagt werden.

Klar und tief leuchtet in unsere philosophische Gotteserkenntnis die Untersuchung von K. Feckes „Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung“. Nachdem erst mehr äußerlich Grundlagen und Tragweite unserer Gotteserkenntnis, ihr negativer Charakter, schließlich ihre affirmativ-analoge Natur gekennzeichnet sind, geht die Untersuchung im zweiten Teil zur Klärung der tieferen Natur der Analogie über. In engem Anschluß an die Lehre des hl. Thomas, unter Berücksichtigung der bedeutendsten Interpreten (besonders Joh. a S. Thoma und Cajetanus) und neuerer Spezialarbeiten (Ramirez, Garrigou-Lagrange, Rohellec) werden Wesen und Arten der Analogie in wohlthuender Klarheit bestimmt, womit der Weg zur Erklärung des analogen Charakters unseres Gotterkensens sich eröffnet und zuletzt die Bedeutung der analogen Gotteserkenntnis in metaphysischer und religiöser Hinsicht ersichtlich wird. Wenn wir in diesem letzten Abschnitt lesen: „Ohne die Lehre von der

Analogie sind unsere gesamten Gottesbeweise nicht tragbar“, so ist dies wohl nicht so zu verstehen, als ob zunächst die Analogie unserer Begriffe zu erkennen und daraufhin erst ein gültiger Gottesbeweis möglich wäre, da sich doch erst in und mit der Gotteserkenntnis die Analogie herausstellt; im Ontologischen freilich muß die Analogie vorliegen, damit unsere Erkenntnis den Weg zu Gott finde.

Den Abschluß der Abhandlungen bildet eine Arbeit von A. Elfes „Der Stufenbau der Gotteserkenntnis“. In weiter Schau werden hier Philosophie und Theologie ineins gesehen. Gotteserkenntnis im Licht der Vernunft, im Licht des Glaubens, in der mystischen Schau, im Glorienlicht, das sind die Stufen, die den Bau der Gotteserkenntnis ausmachen. Einen innern Zusammenhang in diesem Stufengefüge sieht der Verfasser in der Immaterialität, die je nach ihren verschiedenen Graden die verschiedengradige Erkenntniseinigung der Seele mit Gott bedingen soll. In der Ausführung dieser Idee erscheinen thomistische Motive mit Gedanken Nicolai Hartmanns und Schelers in nicht immer durchsichtiger Weise gemischt.

L. Claßen S. J.

Szymanski, J. S., Gefühl und Erkennen. gr. 8° (204 S.) Berlin 1926, Karger. M 12.—

Verfasser verwendet die pathologische Methode: er sucht aus den Krankheitsfällen, bei denen die Erlebnisse einseitig vergrößert sind, manche Gesetzmäßigkeiten klarer zu finden, als sie das normale Leben zeigen würde. Das erste Drittel des Buches betrifft das Gefühlsleben. Die (höheren) intentionalen „Gefühlslagen“ sind fünf: die beiden positiven, die die Psychologie Freude und Glück nennt, und die drei negativen, Kummer, Angst und Zorn. Neben dem Gefühlszustand werden bei den Kranken beschrieben die Selbstbewertung, die Neigung zur Tätigkeit, das Verhältnis zu Gott, zu den Menschen. Das Zentrale sieht Sz. in der Abart des Könnens: ob es ungehemmt erscheint oder bereichert oder im Gegenteil überhaupt nicht vorhanden oder gemindert oder gehemmt. Während die Gefühlslagen die ganze Persönlichkeit widerspiegeln, sind die „Gefühlszeichen“ (die sinnlichen Gefühle der Psychologie) an einzelne Empfindungen geknüpft und werden mit ihnen lokalisiert. Sz. vermutet, daß sie entsprechend ihren Empfindungen spezifisch verschieden sind. Da er keine Gründe gibt, wird diese Vermutung gegenüber den gewichtigen Gründen Kulpes kaum Eindruck machen; ebenso unwahrscheinlich ist, daß die Gefühlszeichen untergeordnete Teilerlebnisse ihrer Empfindungen und von ihnen unabtrennbar sind; die Stimmungslust Störriings beweist ja das Gegenteil. Unter „Antrieb“ (= Streben) wird je nach den Umständen bald das Gefühl, bald der Wille verstanden. — Die Psychologie wird sich mit all diesen neuen Ausdrücken wohl kaum befreunden; denn die klare Scheidung von Gefühl und Streben ist eine ihrer Haupterrungenschaften, die man nicht wird rückgängig machen wollen. Desto willkommener sind dem Psychologen die vielen schönen Beschreibungen pathologischer Gefühls- und Strebezustände.

Mit dem „Erkennen“ meint der Verfasser die Gewinnung von Überzeugungen. Bei den Kranken wird sehr einleuchtend die ausschlaggebende Rolle des „überwertigen Antriebes“ durchgeführt. Bisweilen ist sichere Überzeugung ohne Erkenntnis von Gründen da; oder man beruft sich auf Stimmen, deutet Träume oder nichtssagende Ereignisse; einer liest aus einem Datum heraus, daß er zu großen Taten berufen sei; Tatsachen, die nicht passen, werden gelegnet, Erinnerungen gefälscht. Sz. wendet die Ergebnisse auf die normale Überzeugungsbildung an. Manche Beispiele der Wissenschaftsgeschichte wie Beobachtung beweisen den Einfluß des Gefühles auf das Urteil: so der Einfluß der Leidenschaften, der Gegensatz der Philosophien, die Fehlschlüsse, die Widersprüche. — Leider wird hier der berechnete und unberechnete Einfluß von Gefühl und Wille nicht genügend auseinandergelassen. Keine größere Denkarbeit wird ohne hin-