

Sachlich ist in dieser Angelegenheit wohl noch nicht das letzte Wort gesprochen. Hessens Urteil läßt sich jedenfalls nicht etwa nur mit einer leichten Geste abweisen; er hat sich schon in mehreren Schriften speziell mit Augustinus Erkenntnislehre befaßt und sich als sehr klaren und in Augustinus, wie auch in scholastischen Werken wohl versierten Denker erwiesen. Zudem hat auch v. Hertling schon 1904 in seinen „Augustinuszitate bei Thomas von Aquin“ sich dahin ausgesprochen, es sei öfter bei solchen Zitaten „so gut wie nichts von der ursprünglichen Denkweise des Kirchenvaters übriggeblieben“. Und auch M. Grabmann gesteht, er sei diesbezüglich zu einem Ergebnis gelangt, das „in der Richtung der von Hertlingschen Auffassung liegt“. Desungeachtet braucht man aber das Vorgehen des heiligen Thomas doch noch nicht als unberechtigt und „versehlt“ zu bezeichnen. Fürs erste sind die augustiniischen Einzeltexte nicht immer gleichen Inhalts; besonders die sinnliche Erkenntnis wird an verschiedenen Stellen ungleich bewertet. Ueberdies scheint sich Augustin über die „göttliche Erleuchtung“ des Menschen bei der Verstandeserkenntnis wohl selbst nicht ganz klar und sicher gewesen zu sein: den Hessen selbst gesteht (S. 27), daß Augustin den Gedanken „in tausend Wendungen umschreibt, ohne ihn jedoch auf eine klare und bestimmte Formel gebracht zu haben“. Daher ist die Auslegung des heiligen Thomas, die „göttliche Erleuchtung“ bei Augustin sei nur als eine mittelbare zu verstehen, insofern nämlich unser Verstand ein „Geschenk“ Gottes sei und ein „Abglanz“ des göttlichen Lichtes, zumindest möglich zu nennen. Und wenn es Thomas unter solchen Umständen gut fand, Augustin aristotelisch zu interpretieren, ohne die gegenteilige Interpretation unmöglich zu nennen, so wird sich dagegen wohl nicht viel einwenden lassen. — Man könnte daher vielleicht sagen, der ganze Streit, den Hessen in der vorliegenden Schrift behandelt, drehe sich nicht so sehr um die Sache, sondern mehr nur um Worte. Es fragt sich ja doch nicht im Ernst darum, ob Thomas die augustiniischen Texte nicht richtig zu erfassen vermochte, sondern nur, ob er diese Texte nicht auch im aristotelischen Sinn auslegen durfte.

Dr Josef Vordermahr.

Salzburg.

- 7) **Die Existenzberechtigung einer christlichen Philosophie.** Vortrag, gehalten in der Leo-Gesellschaft zu Wien am 14. Dezember 1921. Von Dr Josef Uhlmann. 12^o (24). Wien 1922, Wagner u. Co. K 300.—

Der Verfasser dieser Broschüre will den Nachweis erbringen, daß die „christliche“ Philosophie, für die es bekanntermaßen an unseren theologischen Fakultäten eine eigene Lehrkanzel gibt, „tatsächlich Philosophie und nicht Dogmatik ist, daß also der christlichen Philosophie als einer philosophischen Wissenschaft volle Existenzberechtigung zukommt“ (S. 3/4). Ebenfalls verfißt er das Wort „katholische Philosophie“ (S. 14). Veranlassung zu dieser Broschüre scheint dem Verfasser der Ausspruch des brasilianischen katholischen Professors Karl Sentroul gewesen zu sein, der im Sinn seines Lehrers Kardinals Mercier 1909 in eine Broschüre über neu-scholastische Philosophie schrieb: „Man muß den Mut haben, es klar zu sagen: eigentlich gesprochen, gibt es keine katholische Philosophie“, und diesen Ausdruck als „falsch und schädlich“, weil zu „Mißverständnissen“ führend, verwarf. Die Beweispunkte, die Uhlmann anführt, sind: Die Forschungsmethode des christlichen Philosophen (Anwendung des rein natürlichen Denkens mit dessen Gesetzen), der Entwicklungsprozeß eines Denkers zum christlichen Philosophen (er gelangt mit dem natürlichen Denken zur Annahme eines höchsten Wesens, sowie auch der christlichen Offenbarung, die ihm dann Leitstern ist) und das Zeugnis der Geschichte (die berichtet, daß die Menschheit, vom natürlichen Denken geleitet, im allgemeinen doch schon von jeher sich zum Glauben an ein höchstes Wesen bekannt hat). Der „christliche“ Philosoph sei also derjenige, der sich in natürlich-philosophischem Denken die Ueberzeugung von

der Wahrheit der christlichen und katholischen Religion erworben hat und diese nun auch in seinem übrigen Philosophieren als führenden Leitstern benützt.

Diese Beweispunkte sind nun an sich gewiß richtig und zeigen auch, daß die „christliche“ Philosophie nicht „dogmatisch“ beweist. Was aber die Separatstellung der christlichen Philosophie betrifft und die Stellungnahme Uhlmanns gegen Sentroul und Mercier (S. 14 ff.), so ist dieser Streit meines Erachtens ziemlich grundlos, denn es handelt sich doch nur um die Auffassung der Sache. Dafür bürgt doch schon die philosophische und kirchliche Autorität von Cardinal Mercier. Eine christliche Philosophie mit speziell christlicher oder katholischer Methode gibt es zweifellos nicht und kann es nicht geben; in dieser Hinsicht gibt es einzig die vernunftmäßig-philosophische Methode, die auf den natürlichen Denkgesetzen beruht. Versteht man aber unter „christlicher“ Philosophie einfach die Philosophie gläubiger Lehrer, soweit diese behaupten, das natürliche Denken beweiße schon aus sich in solider Weise die Grundlagen von Religion und Offenbarungsglauben, so kann man die Bezeichnung „christlich“ berechtigt gebrauchen; aber man sieht doch, daß diese christliche Philosophie sich von der ungläubigen nicht als Philosophie unterscheidet, sondern nur in der Bewertung der Frage nach dem Wert unseres übersinnlichen Erkennens, also in der Beurteilung eines Problems, das aber allerdings von größter Wichtigkeit ist. Und da die Behauptung, das übersinnlich-religiöse Denken sei objektiv verläßlich, und damit christliche Philosophie in diesem Sinne berechtigt ist, so ist damit auch die Berechtigung einer Lehrkanzel für solche Philosophie schon gegeben. Und in diesem letzteren Sinne ist die „christliche“ Philosophie an den theologischen Fakultäten auch gewiß zu verstehen.

Salzburg.

Dr Josef Vordermahr.

- 8) *Quaestiones selectae ex philosophia scholastica fundamentali*, imprimis destinatae ad usum auditorum. Auctore Bernardo Franzelin S. J., S. Theol. Doctore et in Instituto Philosophico Collegii Maximi S. J. Oenipontani Professore. (IV et 584). Oeniponte 1921. Fel. Rauch. Cor. 450.

Bei Fel. Rauch in Innsbruck ist unlängst unter obigem Titel eine Schrift erschienen, die eine Reihe wichtigerer Fragen aus der Ontologie (S. 1 bis 393) und der Kritierologie (Metik) (S. 394 bis 568) behandelt, und zwar in strengem Anschluß an die Scholastik, sowohl nach dem Inhalt als auch nach der Darstellungsform. Es ist zwar kein Mangel an tüchtigen Lehrbüchern scholastischer Richtung; gerade Ordensgenossen des Verfassers waren und sind noch auf diesem Gebiete ja hervorragend tätig. Aber doch ist diese Neuerscheinung nicht überflüssig zu nennen; denn der Verfasser erweist sich als sehr klaren Denker, der zugleich auch in der philosophischen Literatur scholastischer wie moderner Richtung reichlich Bescheid weiß, und bietet eine selbständige, teilweise auch vertiefende Bearbeitung des an sich traditionellen Stoffes. Zudem sind auch moderne Themen eingeflochten und ziemlich ausführlich behandelt, z. B. der Aktualismus, die Substanzlehre Ostwalds, die Werttheorien von Münsterberg, Meinong und Schuppe. Auch ist außer dem Inhaltsverzeichnis noch ein sehr brauchbarer Index rerum alphabeticus (569 bis 578) beigegeben, dessen Stichworte sorgfältig nur auf das wirklich Nützliche eingestellt sind. Bei der Erklärung von Thesen oder Begriffen wäre vielleicht hier und da eine Kürzung des Inhaltes von Vorteil; so führt Verfasser zur Erklärung des non esse in alio der Substanz gleich acht modi an, wie nach Aristoteles etwas in alio sein kann (S. 241/2). Bei den Beweisführungen mag modernen Lesern dieses Buches wohl das starke Hervortreten des knöchernen atqui und ergo auffallen, die Frohschamer spottend als zwei „Stelzen“ bezeichnet hat. Aber man wird nicht leugnen können, daß durch diese vielleicht etwas knöcherne Form die Klar-