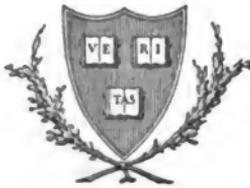


**Jahrbuch für
Philosophie
und
spekulative
Theologie**

Phil 19.17

Harvard College
Library



FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

OTTO HARRASSOWITZ
LIBRARY AGENT
LEIPZIG



STVDIO ET VERECVNDIA
VERI

XIV. BAND.

PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE
JAHRBUCH
FÜR
MITHILFUNG VON FACULTÄTEN

Herausgegeben

von

MITHILFUNG VON FACULTÄTEN

von

Dr. ERNST SOMMER,

Prof. der Philosophie an der Theologischen Fakultät

PADERBORN.

Verlag und Druck von Ferdinand Schöningh

1900

Digitized by Google

STUDIO ET VERECUNDIA
VERI

XIV BAND

PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE
PER
JAHRBUCH

HERAUSGEBEN

1874

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. ERNST COMMER,

ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT PADERBORN

PADERBORN

DRUCK UND VERLAG VON NEUMANND NEUDRUCK

1874

Neumann, Neudruck



JAHRBUCH
FÜR
PHILOSOPHIE
UND
SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. ERNST COMMER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN BresLAU.

XIV. JAHRGANG.



PADERBORN.

DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.

1900.

Phil 19.17



Great friend

Inhalt des vierzehnten Bandes.

Abhandlungen.

	Seite
1. <u>Quaeritur utrum episcopatus sit ordo. Scripsit P. Gregorius de Holtum O. S. B. monasterii Seccoviensis.</u>	1
2. <u>Scholastik, Reformkatholicismus und reformkatholische Philosophie.</u> (Forts. von Bd. XIII S. 385.) <u>Das System der Philosophie.</u> Von Kanonikus Dr. Michael Glofner in München	17
3. <u>Das Wesen der Quantität.</u> Von Dr. E. W. M. Minjon in Viersen	47
4. <u>Fra Girolamo Savonarola.</u> (Forts. von B. XIII S. 301, 460.) <u>Die Wahl Alexanders VI.</u> Von Dr. Ernst Commer	55
5. <u>Thomistische Gedanken über das Militär.</u> Von Dr. Franz von Tessen-Wesierski, Professor an der Universität in Breslau	125, 299
6. <u>Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums der thomistischen Philosophie mit besonderer Bezugnahme auf moderne Probleme.</u> Von Martin Grabmann in Neumarkt (Bayern)	137
7. <u>Zur neuesten philosophischen Litteratur.</u> (Kuno Fischer, Überweg-Heinze, H. Wolff, Spicker, Braig, T. Pesch, Hafsmann.) Von Kanonikus Dr. M. Glofner	155, 278
8. <u>Quaestiones Quodlibetales.</u> (Vgl. Bd. VII, 441; VIII, 129; XIII, 259.) <u>Ursache und Verursachtes.</u> Von Dr. Thomas Esser Ord. Praed., Sekretär der Indexkongregation in Rom	253
9. <u>Die Natur der Seelensubstanz und ihrer Potenzen.</u> Von P. Gregor von Holtum O. S. B. in Seckau	272
10. <u>Erasmiana.</u> Beiträge zur Korrespondenz des Erasmus von Rotterdam mit Polen. Mitgeteilt von Lic. Casimir von Miaskowski in Posen	331
11. <u>St. Bonaventura über die Heiligung der Gottesmutter.</u> Von P. Josephus a Leonissa O. Min. Cap. in Königshofen (Bayern)	341

	Seite
<u>12. Savonarola und Renaissance im Spiegel der »historischen Theologie«. Von Kanonikus Dr. M. Glofsner</u>	381
<u>13. Was ist die Logik? Von P. Gregor von Holtum O. S. B.</u>	390
<u>14. Die Lehre des hl. Thomas von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden. Von Martin Grabmann.</u>	413
<u>15. Des Areopagiten Buch von den göttlichen Namen nach St. Thomas. Von P. Josephus a Leonissa O. M. Cap.</u>	427
<u>16. Zur neuesten philosophischen Litteratur. (Überweg-Heinze, N. Kaufmann, Gredt, Eisler, Keutel, B. Adlhoeh, Ehrenfels, E. v. Hartmann.) Von Kanonikus Dr. M. Glofsner</u>	442
<u>Ein zweites Wort an Prof. Dr. Braig. Von Kanonikus Dr. M. Glofsner</u>	248
<u>Litterarische Berichte. Von Dr. Ernst Commer</u>	350
I. Philosophie	351
II. Theologie	365

Litterarische Besprechungen.

<u>C. Andresen: Die Lehre von der Wiedergeburt auf theistischer Grundlage. Von Prof. Dr. Franz von Tessen-Wesierski</u>	482
<u>M. Baumgartner: Die Philosophie des Alanus de Insulis. Von Dr. Anton Michelitsch, Professor an der Universität in Graz</u>	110
<u>G. Bülow: De immortalitate animae von Dominicus Gundissalinus. Von Prof. Dr. A. Michelitsch</u>	110
<u>Viktor Cathrein S. J.: Moralphilosophie. Von P. J. L. Jansen C. SS. R. in Wittem (Holland)</u>	486
<u>H. Cornelius: Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Von P. Reginald Schultes O. Pr. in Graz</u>	228
<u>Études Franciscaines. Von P. Josephus a Leonissa O. M. Cap.</u>	240. 498
<u>C. Gutberlet: Von der Gnade Christi (Heinrich, Dogm. Theologie 8. Bd.). Von Prof. Dr. A. Michelitsch</u>	111
<u>C. Gutberlet: Die Theodicee 3. Aufl. Von Prof. Dr. A. Michelitsch</u>	115
<u>Joh. Jörgensen: Das Reisebuch. Licht und Dunkel in Natur und Geist. Von Prof. Dr. Fr. v. Tessen-Wesierski</u>	484
<u>J. Kachnik: Historia Philosophiae. Von P. Reginald Schultes</u>	237
<u>C. M. Kaufmann: Die Jenseits Hoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften. Von Prof. Dr. Fr. v. Tessen-Wesierski</u>	481
<u>Mandonnet O. Pr.: Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII. siècle. Von Dr. Thomas Wehofer O. Pr.</u>	479
<u>Max Müller: Das Pferdeburla. Von Prof. Dr. Fr. v. Tessen-Wesierski</u>	483

	Seite
A. Nürnberger: Papsttum und Kirchenstaat. Von Dr. Ernst Commer	485
John Parker: Dionysius the Areopagite and the Alexandrine School. Von P. Josephus a Leonissa O. M. Cap.	498
Chr. Pesch S. J.: Praelectiones dogmaticae. Tom. II. IV. V. Von P. Reginald Schultes O. Pr.	212
Przegląd Filozoficzny. Von Lic. Casimir von Miaskowski	241
Jos. Regler: Die sieben Gaben des hl. Geistes. Von Martin Grabmann	500
J. Rehmke: Die Bildung der Gegenwart und die Philosophie. Von P. Reginald Schultes O. Pr.	226
J. Rülf: Metaphysik. 4. Bd. Von P. Reginald Schultes O. Pr.	233
Jos. Sachs: Grundzüge der Metaphysik. 2. Aufl. Von Prof. Dr. A. Michelitsch	117
C. M. Schneider: Die Wissenschaft des Heils. Von P. Josephus a Leonissa O. M. Cap.	496
P. Schwalm: Le dogmatisme du coeur et celui de l'esprit. Von P. Reginald Schultes O. Pr.	225
Surbled: Neurones cérébraux et psychisme transcendant. Von Dr. August Most, Oberarzt in Breslau	118
Surbled: Le cerveau et le siège de la sensation. Von Dr. A. Most	119
Surbled: Genèse cérébro-psychique du langage articulé. Von Dr. A. Most	119
Surbled: La mémoire, étude de Psycho-Physiologie. Von Dr. A. Most	119
Surbled: Le tempérament, étude de Psychologie nerveuse. Von Dr. A. Most	238
Surbled: La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène. Von Dr. A. Most.	238
Surbled: Le rêve. Von Dr. A. Most	504
Surbled: Cerebrologia iuxta recentiorum inventa et hypotheses. Von Dr. A. Most	504
Surbled: La psycho-physiologie, son passé et son présent. Von Dr. A. Most	505
Zanecchia O. Pr.: Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aq. Von P. Josephus a Leonissa O. M. Cap.	497
Zeitschriftenschau	120. 251
Neue Bücher und deren Besprechungen	122. 252. 379. 505



QUAERITUR UTRUM EPISCOPATUS SIT ORDO.

ORATIO IN SCHOLA THEOLOGORUM MONASTERII SECCOVIENSIS DIE 7. M.

MARTII A. 1899 HABITA

A P. GREGORIO DE HOLTUM O. S. B.

Inter laudes liturgicas, quibus s. Ecclesia in officiis huius festivi diei Doctorem Angelicum celebrat, nescio an ulla sit sublimior eâ, quae continetur in oratione propria. In ipsa s. Ecclesia non se sistit ut matrem gaudio exultantem quod tantum Sanctum tulit, non ut supplicem clientem quae Sanctorum meritis et intercessionibus in via ad patriam adiuvari desiderat et postulat, non ut magistram summam, quae infallibili eloquio suo nos edocet de virtutibus, meritis, coronis Beatorum; sed ut humilem discipulam, quae se demittens ad pedes filii sui, hoc unum enixe petit a Deo, ut, qui Ecclesiam B. Thomae mira eruditione clarificat, eidem quae docuit, intellectu conspicerere concedat. Quibus verbis dubium non est quin s. Ecclesia normam assignaverit de studiis philosophicis et theologicis tractandis, excolendis, perficiendis, quâ observata, omnia fausta feliciaque sperare liceat; quâ neglecta vel contempta, via ad quaelibet mala patescat. Quae persuasio iam adeo, tum Pontificibus RR., et imprimis Leone huius nominis decimo tertio, progressum studii thomistici impensis curis moventibus, tum ipsa historia studiorum philosophicorum et theologorum monente, animis eruditorum virorum insita residet, ut res theologica vel philosophica, si paulo gravioris, vel, ut Leo XIII in litteris Apostolicis iam citandis loquitur, alicuius momenti sit, contra auctoritatem Doctoris Angelici dirimi in scholis catholicis iam non permittatur, quam quidem regulam Leo Papa XIII Societati Iesu ut strictam legem in litteris Apostolicis die XXX Decembris anno 1892 datis imposuit. Quo factum est, ut de veritate doctrinae cuiuslibet a Divo Thoma sine ullo dubio prolatae iamiam disceptationes in scholis catholicis fere non habeantur, si res alicuius, ut diximus, est momenti. Relinquitur tamen dissidium sat diffusum de doctrina quadam sacramentum ordinis attingente, qua in re, hac festiva hora, S. Thomam exponere, defendere mihi propositum est.

Ponit autem s. Thomas in supplemento tertiae partis, in quaestione XL., articulum eumque quintum, hac de re: „Utrum Episcopatus sit ordo“, et respondet: „dicendum, quod ordo potest accipi dupliciter: uno modo secundum quod est sacramentum, et sic, ut prius dictum est (q. 37. a. 2. in corp. et ad 1., et art. 4.), ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum. Unde cum Episcopus non habeat potestatem superiorem Sacerdote, quantum ad hoc, Episcopatus non erit ordo. Alio modo potest considerari ordo secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum, et sic, cum Episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra Sacerdotem, Episcopatus erit ordo.“ Et ibidem: „Ad secundum dicendum quod ordo, prout est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur. Et ideo, licet detur aliqua potestas spiritualis Episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris. Et propter hoc Episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est sacramentum quoddam.“

Iam ordo tractationis hic erit, ut in prima parte quaedam necessario vel saltem apte praenotanda praemittamus, in secunda rationes utramque contradictoriam partem suadentes afferamus, in tertia tandem quaestionem sensu s. Thomae dirimere conemur.

In primis ergo sensus quaestionis sufficienter est exponendus.

Si quaeritur, utrum Episcopatus sit ordo an non, quaestio movetur, utrum necne Episcopatus sit ordo specificè distinctus in ratione sacramenti ab ordine Presbyteratus, uti v. gr. Diaconatus specificè differt a Presbyteratu.

Si negative respondetur cum s. Thoma, ordo Episcopatus intelligitur esse adiecta extensio et quoddam complementum Presbyteratus et characteris Presbyteralis, eo fere modo ut iudex, qui actum nobiliorem sentiendi habet, reciperet per regis decretum potestatem ad actus inferiores quidem, sed ipsi ex munere suo non convenientes, quibus receptis, eo ipso evaderet praefectus alicuius regionis. Sed hic extensionis modus alio loco fusius a nobis explicabitur. Deinde iam hic cum utilitate notandum esse videtur, quod s. Thomas duplicem potestatem in ordine distinguit, potestatem in reale corpus Christi in Eucharistia, qua formaliter sacerdotium novi testamenti constituitur, et potestas in mysticum corpus Christi, quae quidem potestas cum prima aliquam connexionem habet, quin tamen ad Eucharistiam tendat, ut in eo ut apice ordinis perficiatur, quod sane habetur in ordinibus Presbyteratu inferioribus, qui eo ipso sub specificè diversa habitudine

ad eum specificè diversi sunt. Haec altera potestas complectitur potestatem baptizandi, confirmandi, peccata remittendi in administratione sacramenti poenitentiae et potestatem roborandi animam hominis cum periculo vitae graviter aegrotantis per collationem extremae unctionis, tandem potestatem ordinandi. Et potestas ordinandi est potestas in mysticum corpus Christi, quamvis afficiat subiecta, quae in ipso sunt membra potiora i. e. collata tonsura vel aliis ritibus forte rationem sacramenti non habentibus electa. In haec Ecclesia quod suum est auctoritate sibi propria derivat. Billuart id illustrat optime his verbis: „Episcopatus non ordinat proprium subiectum ad Eucharistiam sicut alii ordines, sed alienum tantum subiectum“ (Summa s. Th. Suppl. tract. de sacr. ordinis dissert. IV art. II). Non tamen negandum est, ipsa ordinandi potestate denotari et importari indirectam quandam potestatem in Eucharistiam.

Potestas autem in reale corpus Christi alia est secundum s. Thomam consummata, quae quidem in solo Presbyteratu invenitur, alia inchoata in ordinibus maioribus et minoribus, quos omnes s. Thomas rationem veri sacramenti habere contendit. Potestates in mysticum corpus Christi vocat s. Thomas potestates hierarchicas, nullo modo intendens affirmare has absolute excludi a ratione sacramenti. Neque id salva fide facere potuit. Nam dogma iam aetate s. Thomae fuit, baptismum, confirmationem, remissionem peccatorum vere et proprie sacramenta esse, et sacerdotium novi testamenti ut sacerdotium has sacras partes in se continere ut quid additum et derivatum, pariter temporibus s. Thomae doctrina certissima et communissima erat. Unum, quod s. Thomas articulo citato ponere voluit, est: rationem formalem distinguendi in ordine singulos ordines sub ratione sacramenti, debere esse id quod in sacramento ordinis est culmen, apex et prout est hoc, Eucharistiam dico, nullo modo vero aliquam potestatem, quae perfecti rationem iam supponit, licet aliquid insuper addat per modum cuiusdam complementi, v. gr. ordinandi.

Ut consequens rigoris logici ex hac s. Thomae doctrina derivatur, ordines qui directam eamque specificè diversam ad s. Eucharistiam habitudinem important, esse ordines sacros specificè diversos; ordinem vero qui habitudinem, licet gravissimam, ad corpus Christi mysticum dicit, Episcopatum, esse alienum a numero ordinum specificè diversorum. Cave tamen credas ex doctrina s. Thomae talem ordinem nullo modo aut habere rationem sacramenti, aut nullo modo imprimere characterem. Nam in sententia s. Thomae ordo Episcopatus pertinet vere et proprie

ad sacramentum ordinis, non tamen per se, ut Presbyteratus et alii ordines, sed propter aliud, id est, propter Presbyteratum et in ordine cum hoc: imprimis quoque characterem sacramenti indelebilem, non tamen ex se nec specificè diversum a characterè Presbyterali. Consequens est, ordinationem Episcopi non ex toto aequivalere ordinationi Presbyteri, sed esse sacram ordinationem ex ordine ad characterem Presbyteratus extensi in Episcopatu.

Quibus expositis iam patet, omnino alienum esse a doctrina s. Thomae extensionem characteris intelligere ut Vasquez (in 3. p. disp. 240. c. 5., et disp. 239. c. 6. n. 51.), qui negat ordinatione Episcopali quid reali effici in subiecto, aliens, Presbyteratus ordini sive ex natura rei et necessario, sive congruenter praerequisito ad instar fundamenti et conditionis absolute necessariae addi relationem destinationis divinae ad hoc aut illud ministerium per modum extrinsecae cuiusdam denominationis. Eodem ergo modo se habet secundum Vasquez illa divina ordinatio ut regis decretum, quo civi, in quo ex praescripto legis praerequiritur v. gr. nobilitas ut conditio necessaria ad munus aliquod publicum capessendum, illud munus confertur: sane functiones a tali viro sine ordinatione regis omni effectu iuris carerent, et nihilominus illa ipsa nil reale in subiecto ponitur. Deinde ad pleniorè intelligentiam s. Thomae notandum est, secundum s. Thomam potestatem ordinandi directe ordinatam esse ad corpus Christi mysticum eiusque salutem, tum eo, quod sine sacra eaque perenni ordinatione Sacerdotum, ipsum populum fidelem perire necesse sit, tum eo, quod sine perenni subsistentia mysterii Eucharistici animas fidelium misere tabescere et salute privari sine dubio contingat.

Tandem dicendum est, quid, sententia s. Thomae relicta, absolute ab adversariis poni et defendi posset. S. Thomas, ut dictum est, affirmat, potestatem in reale corpus Christi esse potestatem specificè supremam in sacramento ordinis, ex quo omnis specificatio eorum graduum desumenda sit, qui et prout Presbyteratum tamquam ad apicem suum tendunt. Potest ergo primo modo contradictionis concedi s. Thomae, potestatem in reale corpus Christi esse potestatem specificè supremam, ita ut quaelibet alia sit inferior, sed negari Episcopatum esse eius accidentalem extensionem, aut ponendo, Episcopatum nullo modo nec intrinsece nec per aliquam extrinsecam ordinationem connecti cum Sacerdotio, sed referre se ad aliam potestatem, eo fere modo, ut ordo exorcistae secundum nonnullos non se refert ad potestatem in reale corpus Christi in Presbyteratu existentem, sed ad sacramentum baptismi; vel ponendo, Episcopatum supponere quidem

Presbyteratum, sed solum propter aliquam congruitatem, ita ut non sit eius intrinsecum complementum.

Prima positio impossibilis est, nec fit ab ullo auctore. Secunda positio est celeberrimi commentatoris Scoti, Hiquaei, qui l. IV sententiarum, dist. XXIV, q. unicum commentans in numero 49 scribit: „Episcopatus universalitate potestatis excedit reliquos. Unde sicut dicit maiorem potestatem super corpore mystico Ecclesiae, cuius compago s. unio maxime respicit corpus verum Christi . . . ita etiam congruum fuit, ut haec potestas tantum posset acquiri supposita potestate in verum corpus Christi.“ In hac sententia manifestum est excludi intrinsecam unitatem ordinum sacramentum ordinis constituentium: nam in ea posset per se et naturam rei attentam quis episcopus valide ordinari, qui nondum Presbyter factus esset: sola ratio invalidam illam susceptionem ordinis reddens esset positiva lex Christi. Consequens est, ipsum Episcopum per se, seu ex sua intima natura, constituere ordinem a ceteris ordinibus essentialiter distinctum, ut nullam cum iis habentem connexionem. Ergo iam non unum systema exhiberet sacramentum ordinis, sed duo. Quinimmo non immerito quis dixerit, in hac hypothesis novum sacramentum existere. Nam novum sacramentum adest, cum specificae nova gratia per signum sacrum confertur ita, ut subordinatio intrinseca quae in sententia s. Th. omnino affirmatur et salvatur, non simul importetur. Quod patet ex sacramentis baptismi et confirmationis, quae tamen aliquam veram intrinsecam connexionem ad invicem dicunt.

Nec valet, si opponas, Episcopatum et Presbyteratum convenire in una communi ratione, potestate administrandi sacramenta. Nam haec ratio unitatem quidem generis constituit, quin tamen specificam et numericam differentiam auferat. Etiam Confirmatio et Eucharistia in una communi ratione, in conferendo augmentum gratiae, conveniunt, et nihilominus sunt duo sacramenta.

Sed in hac ipsa sententia Hiquaei loco interni complementi ordinis presbyteralis per Episcopatum causati induceretur externum complementum, quia Hiquaeus concedit potestatem in verum corpus Christi esse potestatem supremam eamque solam non sufficere ad adaequatum bonum commune, i. e. Ecclesiae Christi. Ergo hanc sententiam s. Thomae doctrina non tam negatur, quam aliquo modo modificatur.

Secundo modo contradictoriae opinionis potest negari, potestati consecrandi aliam potestatem aequivalere non posse. Hoc ut probabile defendit Schell in secunda parte voluminis tertiae suae Dogmaticae scribens in pag. 646:

„Es ist nicht einleuchtend, daß die Gewalt in lebendigen, gottesebnbildlichen freien Personen unvergängliche geistliche Gnadenwirkungen hervorzubringen und ihnen Gott den heil. Geist selbst mitzuteilen irgendwie geringer sei als die Gewalt der Wandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut. Der mystische Christus läßt sich nicht dem realen Christus gegenüberstellen; der vernünftige Empfänger der sakramentalen Nahrung nicht geringer schätzen als das hl. Nahrungsmittel selbst.“

Etiam in hac sententia manifestum est non attendi ad statuendum aliquod principium internum, quod ordines, sacramentum ordinis per modum unitatis per se et non accidentaliter constituentes, ad hanc unitatem redigat. Non dico, hanc unitatis normam in illa sententia formaliter negari, sine dubio tamen nullo modo attenditur, Episcopatus et Presbyteratus ut aliquid sui iuris iuxta se ponuntur, coordinantur, non subordinantur, et cum aliis ordinibus, vel saltem Diaconatus in sententiâ sacramenti rationem ceteris ordinibus negante, propter respectum ad reale corpus Christi cum Presbyteratu unum systema efficiant, evidens est, duo systemata in uno sacramento ordinis existere. Insuper respondeatur oportet ad id quod obiicit Gonet (Clypeus: tract. VII. de ordine, disp. 4. a. 2. § I. n. 18.): „pares esse Episcopatum et Presbyteratum repugnat ex illa lege qua diversae rerum essentiae minus possint esse aequalis perfectionis quam diversi numeri pares, quorum tota ratio in aequalitate constat.“

Tertio modo contradictionis poni potest potestatem Episcopi esse potestatem specificè superiorem, eaque proinde constitui Episcopatum, ut ordinem specificè diversum ab ordine Presbyteratus. Id defendit Schell, loco citato, dicens:

„Wenn das Wesen des Priestertums formell in der Eucharistischen Opferfeier gelegen wäre, so würde immerhin noch gelten: Derjenige besitzt die Konsekrationsgewalt in vollkommener Art, der sie anderen mitteilen kann, wie der Bischof, der sie in ihrem Ritus näher bestimmen kann u. s. w.“

Verum est, qui potestate ordinandi gaudet, plus potestatis super Eucharistiam habere quam qui sola potestate consecrandi fruitur: nam, ut dictum est, potestati directae indirecta quaedam addita est. Proinde sub hoc respectu Schell omnino recte scripsit. Sed aliud est, habere plus potestatis, aliud, habere potestatem nobiliorem. Quisnam vero velit dicere, potestatem indirectam elevatiorem esse potestate directa, quisnam audeat asserere, si illae duae potestates in se inspiciantur et ad invicem comparentur, potestatem ordinandi nobiliorem esse potestate consecrandi? Schell omnino illas duas rationes confundisse videtur. Recte ergo

de eius assertione affirmamus: Haec sententia cum duas partes formaliter diversas in potestate Episcopi esse concedit, sed earum ad invicem relationem nullo modo considerat, extra statum quaestionis versatur, nullamque considerationem meretur.

Quarto modo contradictionis poni potest, Episcopatum simpliciter eo esse ordinem specificè diversum, quod, licet non maior, immo inferior, tamen nova potestas eo acquiratur.

Id iterum Schell, loco citato, ut probabile sustinet, sicuti iam Scoto, loco citato, probabile visum fuit. In eodem sensu scribit Dr. Ernestus Furtner in libello suo: „Das Verhältnis der Bischofsweihe zum hl. Sakrament des Ordo“ (München 1861) pag. 81: „Der formelle Unterscheidungsgrund der ordines wird zu eng gefasst, wenn man ihn mit solcher Ausschließlichkeit in die Beziehung zur hl. Eucharistie setzt. Er muß in der Spendung der Sakramente überhaupt gesetzt werden, und da alle Sakramente in der hl. Eucharistie sich konzentrieren und vom hl. Opfer ihre Kraft und Wirksamkeit herleiten, so ist allerdings die Rücksicht auf die Eucharistie vorzüglich maßgebend, aber nicht ausschließlich in Betracht zu ziehen.“

Manifestissimum est, in hac sententia omne principium unitatis internae singulos ordines attingentis auferri, et consequenter omne systema in ordinibus cessare, et numerum sacramentorum augeri. Postremo in hac prima parte aliquid dicendum est de historia ipsius controversiae.

Constat hanc quaestionem agitari coepisse temporibus nascentis Scholasticae. „Partem negativam“, dicit Scotus, loco citato, „docent omnes antiqui theologi, praeter solum Altisiodorensem.“ In hoc numero sunt imprimis Hugo a s. Victore, in l. 2. de sacramento fidei, part. 3. cap. 12., Petrus Lombardus, in l. 4. Sent. dist. 24., Alexander Halensis, in p. 4. Summae, q. 20. membr. 8, art. 1., et q. 21. membr. 4. ad 4. Albertus Magnus hanc rationem dat in favorem sententiae negantis: „Cum nullus posset esse actus excellentior, quam conficere corpus Christi, nullus potest esse ordo post Sacerdotium; sed iurisdictionum officia sunt . . . distincta super corpus mysticum cui intendunt, taliter officii, et quando consequenter accipiunt gratiam, non ad ordinem, sed ad executionem iurisdictionis in Ecclesia si sunt digni“ (in 4. dist. 24. a. 39.).

S. Bonaventura haec habet de re nostra: „Episcopatus, prout distinguitur contra Sacerdotium, dicit dignitatem quandam vel officium Episcopi annexum, et non est proprie nomen ordinis, nec novus character imprimitur, nec nova potestas datur, sed potestas data ampliatur . . . Hoc etiam tenet communis opinio, quod in

Episcopatu character novus non imprimitur, sed illi aliqua eminentia confertur, quae semper manet cum ipso characterе ordinis, ablata omni iurisdictione“ (in 4. dist. 24. p. 2. a. 2. q. 3.).

Post s. Thomam tota eius schola quasi unanimi consensu doctrinam Angelici sustinuit usque ad tempora nostra. Videantur nomina praecipua apud Scotum, loco citato. Usque ad saeculum decimum sextum sententia s. Thomae omnino in scholis praevaluit, si aliquot auctores excipias, ut Guilielmum Altisiodorensē (l. 4. Summae tract. 8. q. 1.).

E patribus Societatis Iesu a s. Thomae partibus steterunt teste Gonet, loco citato, Reginaldus, Henriquez, Comitulus, Amicus, alii. Suarez (in 3. p. disp. 11. sect. 5.) sententiam thomisticam probabilem censet esse. cf. Scotus, l. c.

Inde a saeculo decimo sexto usque ad nostram aetatem numerus theologorum et canonistarum s. Thomae in hac re ad-versantium, semper magis crevit. Sufficiat citare viros praestantiores, inter quos sine dubio praeeminet Caietanus, qui in tractatu undecimo opusculorum a s. Thoma recedit. Petrus Soto O. P. in opere „de institutione sacerdot. lect. 4. de sacramento ordinis“, scribit: „hoc, ut minimum, certa fide tenendum est, quemlibet horum ordinum verum esse sacramentum, et sacramento quoque vero tradi.“ Michael de Medina O. S. I., qui una cum Petro Soto interfuit Concilio Tridentino, periculosum esse ait defendere contrarium (l. I. de sacr. hominum continent. c. 15.). Navarrus (in Manuali c. 22. n. 18. et c. 27. n. 163.). Johannes Eck (l. I. de primatu Petri c. 22.). Johannes Puteanus (in Summam s. Th. q. unica de sacr. ord. dub. III. et VI. concl. III.). Estius (in 4. dist. 24. § 28.). Franciscus Sylvius (in 3. p. q. 40. a. 5. concl. 2.). Petavius (Theol. dogm. de eccles. hierarchia l. 2. — Dissert. eccles. de episc. dignit. et iure). Thomassin (Vet. et nov. Eccl. discipl. de benef. p. 2.). Ludovicus Habert (Theol. tom. VII. de sacr. ord. p. I. c. 4.). Tournely (de sacr. ord. q. 6. a. 1.). Benedictus Papa XIV. (de syn. dioec. l. 8. c. 9. n. 2.). Maldonatus (de sacr. ord. q. 4. init.) haec scribit: „In hac re videntur mihi iuris pontificii periti melius sentire, quod dicant plures esse quam ordines septem. Tota enim antiquitas plena est testimoniis, et Episcopatum quidem esse ordinem distinctum adeo perspicuum est ex omnibus conciliis vetustissimis et ex canonibus apostolorum, ut nemo negare possit, nisi qui non legerit.“ Et Bellarminus vocat hanc sententiam „assertio certissima“ (Disputationum tomus 3. contr. 5. libr. 2. de sacr. ord. c. 5.).

Et de nostra aetate, idest, usque ad renovata studia thomistica

se porrigente, testatur Perrone, eam esse nunc temporis communem, et ait, eam „esse omnino tenendam“ (vol. IX. tract. de ordine schol.).

Novissimis tamen temporibus theologi iterum sententiae s. Thomae adhaerere coeperunt, ut v. gr., Billot, in opere „de Ecclesiae sacramentis Commentarius in tertiam partem s. Th.“ tom. poster. thesi trigesima altera (p. 281) scribit: „Dicendum videtur novum characterem in consecratione Episcopali non dari, sed praesistentem ampliari ad eas sacrorum collationes, quae sed complete ac veluti cumulative per legem Novi Testamenti sacerdotio adscribuntur.“

Sed iam ad secundam partem tractandam accedere oportet, in qua rationes pro et contra afferri solitae ponendae sunt.

Et contra s. Thomam haec dicenda videntur.

Primo: In sacris scripturis exhibetur Episcopatus ut ordo specificè distinctus a Presbyteratu. Ergo est.

Prob. Antec. In ss. Scripturis non aliter Episcopatu quam Presbyteratu gratiam conferri invenitur, cum in epist. I. ad Timotheum c. 4. v. 14. dicitur: „Noli negligere gratiam, quae in te est,“ et in epist. II. ad eundem c. I. v. 6.: „admoneo te ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum.“

Secundo: S. S. Patres in innumeris locis Episcopatum ut ordinem specificè diversum exhibent. Ergo est.

Prob. Antec. S. S. P. P. Episcopatum in ratione sacramenti omnino aequiparant Sacerdotio. Atqui id nullum sensum habet, nisi propriam speciem exhibeat, cum id quod sui iuris et propriae speciei non est, non possit alteri absolute aequiparari.

Prob. Mai. S. Martyr Ignatius, in epist. ad Smyrn. scribit: „*Πάντες τῷ ἐπισκοπῷ ἀκολουθεῖτε ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς Ἀποστόλοις.*“ Est ergo secundum ipsum caput quidem Presbyterii, sed non continetur in ipso: est ergo Episcopatus ordo novus, ergo specificè distinctus. Idem exprimit s. Martyr in epist. ad Ephes. c. 3. (apud Furtner, l. c., p. 27.).

Optatus Milevit., de schism. Donatist. l. 1. c. 13. scribit: „quid commemorem laicos? . . . quid ministros plurimos? quid Diaconos in tertio, quid Presbyteros in secundo Sacerdotio constitutos? Ipsi apices et principes omnium, aliqui Episcopi, illis temporibus . . . instrumenta divinae legis impie tradiderunt.“

S. Augustinus in l. 2. contra epist. Parmeniaci, c. 13. n. 28., vocat ordinationem Episcopi simpliciter „ordinationis sacramentum“, cuius effectum indelebiter permanere asserit in ordinato.

S. Leo Papa, serm. 4. in anniversario assumptionis suae, scribit: „Ut unum celebretur in toto Ecclesiae corpore sacramentum pontificii, quod effuso benedictionis unguento copiosius quidem in superiora profluxit, sed non parce etiam in inferiora descendit.“

Censet ergo certe S. Pontifex, Episcopatum non esse solum sacerdotii extensionem.

S. Gregorius Magnus, libr. VI. in 1. Reg. c. 3., scribit: „Cornu pleno Sacerdotes unguuntur, qui ad summum gradum perveniunt cum plenitudine gratiarum.“ Censet ergo s. Doctor, gratiam sacramentalem conferri in ordinatione Episcopi, et consequenter ipsum esse sacramentum, certe non imperfectius ipso Sacerdotio, nam s. Gregorius sine ulla restrictione loquitur.

Tertio: Si differentia ordinum usque ad Presbyteratum sufficit ut ordines specificè diversi habeantur, differentia inter Episcopatum et Presbyteratum idem efficere valet.

Quarto: Habetur specifica differentia, si explicatio s. Thomae aliquid inintelligibile prae se fert. Atqui id verificatur. Ergo.

Prob. min. Extensio illa certe non intelligi potest, ut contingit in quantitate, quae non extenditur additione novi gradus ad priorem, sed ratione subiecti per novam dilatationem eiusdem formae prioris, accidentis quantitatis.

Neque aliquo analogo modo intelligi potest. Nam ens spirituale aliquo obiectivo modo in se vere extendi impossibile est. Potest sane potentiae spiritualis, ut est character ordinis, crescere intensitas, at, ut per se patet, in eodem specifico ordine remaneat oportet, et proinde absolute impossibile est, vim sacerdotii, quae ex natura sua nullo modo extenditur ad officia Episcopalia, recipere in se hanc novam energiam per aliquam sui ipsius extensionem. Ex quibus etiam iam patet, repugnare explicationem a relationibus sumptam, unam ad diversos terminos posse extendi, ut paternitas quae fuit ad priorem filium, extenditur ad ceteros. Similitudo enim, ut dicit Hiquaeus, loco citato, non currit, quia in eo casu requiritur, ut termini sint eiusdem rationis, nempe specificae, et procedant secundum eundem modum causandi a generante per generationem. Hic autem actus potestatis Sacerdotalis et Episcopalis sunt diversi ordinis et speciei; ergo nequit eadem potestas extendi ad utrosque . . . Per hoc etiam patet ad instantiam de extensione habitus scientiae totalis ad plures conclusiones, quia id affirmantes asserunt habitum non multiplicari in specie et ei correspondere ex parte obiecti aliquam

rationem unam formalem, quocumque modo explicetur, sub qua respiciatur ab habitu.

Hic autem neque character Sacerdotalis virtute includit Episcopalem . . . neque etiam character Sacerdotalis extendi potest ad actus Episcopales, sicut idem principium applicatum diversis conclusionibus quas includit, eas continet in seipso, quantum ad veritatem et extrema s. terminos invariatur. Ergo impossibilis est omnis extensio.

Quinto: Ratio extensionis non minus adest in sacramento confirmationis relate ad sacramentum baptismi, et nihilominus sunt duo distincta sacramenta. Ergo neque ratio extensionis ad nova sacra munia prohibet Episcopatum esse ordinem specificè distinctum.

Rationes sententiae s. Thomae suasivae hae afferri possint.

Primo: Tridentinum, sess. 23. cap. et can. 2, non nisi septem recenset ordines, incipiendo a Sacerdotio, nulla mentione facta Episcopatus, cuius solum meminit cap. 4. et can. 6., ubi loquitur de gradibus dignitatis. At, si consecratio Episcopalis esset ordo distinctus a Sacerdotio, non debuisset Concilium, recensendo ordines, istum praetermittere. Ergo.

Nec valet, si cum aliquibus recentioribus dicatur, ideo a Concilio inter ordines non numerari Episcopatum, quia est causa ceterorum ordinum. Nam si esset ordo distinctus, nihilominus debuisset assignari, tum quia ea res gravioris momenti in controversiis cum protestantibus erat, tum etiam quia absolute improbabile est, Patres in re adeo populum fidelem directe spectante proindeque eminenter practica talibus subtilitatibus voluisse uti, tum denique, quia ipsa ratio causae indeque effluentis eminentiae provocabat ad distinctionem huius ordinis declarandam.

Secundo: Potestas absolvendi a peccatis, quae est potestas realiter distincta a potestate consecrandi corpus Christi, et per specialem actum in ordinatione confertur, nulla est, non praemissa potestate consecrandi, quia non est character, sed characteris extensio et complementum intrinsecum. Ergo neque Episcopatus est ordo distinctus, quia alias, saltem per se et sine aliquo positivo decreto, consecratio Episcopalis esset rata et valida, etiam non praemisso Sacerdotio.

Tertio tandem, suaderi potest conclusio hoc discursu: „si verum est in naturalibus hoc axioma: non sunt multiplicanda entia sine urgenti necessitate: „a fortiori verum erit in supernaturalibus, cum gratia magis abhorreat a superfluo, quam natura; et ne dicamus Deum plures actiones supra naturam producere quam sint necessariae ad effectum quem intendit; sed Episcopus

potest munia Episcopalia exercere, puta conferre sacramentum confirmationis et ordinis, per characterem Sacerdotalem, ut habet adiunctum modum aliquem physicum et supernaturalem, quo completur et ad munia illa extenditur, ut . . . constat exemplo characteris Sacerdotalis, qui se extendit ad corpus Christi mysticum et potestatem recipit absolvendi a peccatis absque novi characteris additione per hoc solum quod modum aliquem supernaturalem recipiat: alioquin tot essent admittendi characteres quot sunt actiones supernaturales et hierarchicae, quae a Sacerdote vel Episcopo exercentur, et sic alius daretur character ad consecrandum corpus Christi, alius ad confirmandum, alius ad conferendum sacramentum extremae unctionis, alius ad absolvendum a peccatis, quod nullus theologorum dixit; ergo etc." (Gonet, loco citato, n. 31.)

Quibus dictis, iam tertiam partem aggrediamur.

In primis quaedam notare iuvat, quae praeparant solutionem quaestionis.

In sententia s. Thomae duplex, ut dictum est, sacra potestas distinguitur: „potestas ordinis in reale corpus Christi, et potestas ordinis in mysticum. Utramque ponit s. Thomas esse in subiecto illo affecto aliquid reale et indelebile: subordinat autem D. Angelicus illas duas potestates ad invicem ita, ut dicat, potestatem proprie Sacerdotalem esse absolute summam in Ecclesia, eaque constitui formaliter Sacerdotii Christi in Ecclesia continuationem ita, ut illa alia potestas sacris ministris competens et in se a prima essentialiter distincta, continuationem dicat primae potestatis complementumque connaturale. Nam cum potestate conficiendi mysterium corporis et sanguinis Christi cohaeret potestas illud fidelibus ministrandi; deinde ipsa Eucharistia ut sacramentum perenne medium requirit, ut semper omnium temporum fidelibus praesto sit. Ex consequenti potestas Eucharistica ad hoc noscitur se extendere primo, ut fideles etiam reddat aptos atque idoneos susceptioni huius sacramenti, quia, ut dicitur in l. 4. c. G. c. 74., eiusdem virtutis videtur esse, aliquam perfectionem tribuere et ad susceptionem illius materiam proximam praeparare. Redditur autem aptus et congruus fidelis ad huius sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis: non enim potest aliter Christo spiritualiter uniri, cui sacramentaliter coniungitur, hoc sacramentum percipiendo. Oportet ergo quod potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum, quae ordinantur ad peccati remissionem, cuiusmodi sunt baptismus et poenitentia“ (loco citato).

Secundo potestas Eucharistica intelligitur se extendere ad aliquam facultatem sacram, per quam potestas consecrandi in Ecclesia semper maneat, quae alia esse non potest quam potestas sacra ordinandi. Haec ab intrinseco et proinde necessario susceptionem sacramenti Presbyteratus supponit, tum quia iam ceterae sacrae potestates, ut absolvendi etc., eundem supponunt et Episcopatus ultimum complementum denotat, tum quia Episcopatus differenter a ceteris sacris facultatibus vere, licet indirecte, facultatem supra ipsum reale corpus Christi exhibet, et consequenter, cum respectus indirecti supponat quod in recto notatur, potestatem Presbyteratus supponit.

Quibus dictis, iam patet sacros ordines specificè inter se distare posse solummodo secundum diversitatem directae habitudinis ad Eucharistiam, minime vero ad sacras hierarchicas actiones: alioquin diaconatus differret a presbyteratu per duplicem speciem, quod nemo unquam dixit. Sed actus Episcopatus est actus hierarchicus; nam, cum nihil addat potestati consecrandi, sed per potestatem inferiorem, licet indirectam relationem ad reale corpus Christi inuenientem, ipsam ab extrinseco quasi compleat eo quod Christus quidem maneat in aeternum minime autem Sacerdotes ipsius, per consequens actus Episcopalis minime est actus stricti ordinis. Ergo Episcopatus est solum extensio et complementum.

Secundo notare libet iamiam in pluribus quae in parte prima et secunda allata sunt, exstare probationem nostrae theseos et refutationem sententiae adversae. Ad ea liceat hic advertere.

Tertio notetur, ordinem, quem forte demonstraveris nec esse extensionem ut complementum nec sufficienter importare directam habitudinem ad reale corpus Christi, non constitui in ratione sacramenti: nam certum est, sacros ordines efficere unum systema. Id dico ut obiectionem praeveniam, quam facit Schell, loco cit. Dicit enim: „Exorcismus und Lektorat haben viel mehr Beziehung zur Taufe als zur Eucharistie.“

Bene, si Schell id evidenter demonstraverit, consequens quidem est, illos non esse veros ordines, minime autem sententiam s. Thomae esse falsam.

Neque in animo est hic argumentum afferre quod depromitur e numero ordinum, qui septem recensentur, id quod saepe ab auctoribus instituitur. Nam sive solum Diaconatus, Presbyteratus, Episcopatus habent rationem sacramenti, sive etiam ceteri ordines, sententia s. Thomae semper intacta manet.

Sed iamiam argumenta sententiae s. Thomae demonstrativa afferre oportet.

1. arg. Sacramentum ordinis est unus ordo in pluribus rationibus, sacramenti notam habentibus, existens.

Atqui plenitudo huius sacramenti est Sacerdotium. Ergo ceteri solummodo ut eius quaedam participationes vel ut quaedam extensiones. Atqui Episcopatus ut Episcopatus non est participatio Sacerdotii. Ergo extensio. Ergo non ordo specificè distinctus.

Maior est de fide.

Prima min. est extra controversiam apud omnes theologos. Vide eius probationem si libet ap. Billot t. I. thes. XIX.

2. arg. est P. Billot, l. c., et sic sonat: „Unus ordo non pendet a precedenti quantum ad necessitatem sacramenti, quia singuli ordines in singulis subiectis possunt esse seorsum. Sed Episcopalis potestas dependet a Sacerdotali, quia nullus potest valide consecrari Episcopus, nisi prius Presbyter existat. Ergo potestas Episcopalis prout condivisa a Presbyterali, non est aliquid per se stans, sed merum complementum, sine eo, cuius complementum est, existere non valens, ac per hoc, Episcopatus adaequate sumptus non tam distinctus ordo dicendus est quam distincti ordinis . . . ultima consummatio. — Nunc autem cum character et ordo convertantur illud quoque consequens esse videtur: in consecratione Episcopali novum characterem non dari, sed praexistentem characterem Presbyteralem ulterius determinari ac perfici, pro quanto ad eas sacrarum ministrationes ampliatur, quas simplex Sacerdotium in sui muneris ambitu non habet.“

3. arg. Ut vera et intrinseca unitas sacramenti ordinis, ut oportet retineatur, principium intrinsecum huius unitatis efficiendae requiritur. Atqui sententia quae s. Th. adversatur, tale principium ponere non valet. Ergo falsa est.

Mai. evidens est.

Min. iam sufficienter illustrata et probata est in partibus praecedentibus.

4. arg. Id quod est in aliquo ordine supremum potest quidem specificare ea quae ad ipsum ut ad sui apicem tendunt et ordinantur, minime autem ea, quae ex ipso resultant. Sed in ordine Sacramenti Eucharistica facultas est supremum ad quam ceteri ordines quidem ut ad suum apicem ordinantur, ex qua autem Episcopatus resultat. Ergo.

Maior, ex qua pendet vis argumenti, patet ex eo, quod finis est specificare omnia, quae sub ipso continentur, ita ut horum species infima pendeat ex specificè diversa relatione ad finem, et ea, quae ex fine iam realizato resultant, sub relatione ad

finem non specificentur, sed ex se ut complementa sunt, ut patet in actibus humanis. Sed dicto modo se habet supremum in ordine aliquo relate ad ea, quae ad ipsum ut apicem tendunt, et ea quae consequuntur. Ergo.

5. arg. quod est clarissimi Mezger in sua theologia Scholastica de sacramento ordinis, disp. 41. a. 1. § III.: „Si Episcopatus esset a Sacerdotio adaequate distinctus, esset ipso inferior, siquidem potestas confirmandi et ordinandi est ignobilior quam potestas consecrandi corpus Christi: Consequens autem repugnat doctrinae Tridentini et Ecclesiae Catholicae, secundum quam primus gradus in hierarchia ecclesiastica est Episcopatus, iuxta textum Apostoli: „Posuit vos Episcopos regere Ecclesiam Dei.“

Postremo respondendum est ad argumenta adversariorum.

Ad primum ergo dicendum, minime in ss. scripturis Episcopatum exhiberi ut ordinem adaequate distinctum a Presbyteratu. Nam si in ipsis, nullâ differentiâ assignatâ inter Episcopum et Presbyterum, Episcopo gratiam conferri dicitur, id explicatur his verbis P. Billot, loco citato, p. 287.: „indiget gratia, qua non indiget Sacerdotium simplex, maximo propter munus et officium regendi, ad quod natura sua dicit habitudinem.“

Ad secundum dicendum, SS. PP. tantum magnificis verbis efferre aut eminentiam muneris Episcopalis iurisdictione sua regentis ecclesias particulares et centrum unitatis praestantis, aut eminentiam gratiae collatae, quae omnia nihil faciunt contra thesim.

Ad tertium neganda est paritas, ut ex omnibus hactenus dictis iam patet.

Ad quartum dicendum, responsum huius obiectionis vim enervans iam in secundo argumento sententiae s. Thomae suasivo fuisse datum.

Retineatur ergo, impressionem illam quae fit in collatione ordinis Episcopalis, in se solâ inspectam, non dicere characterem, bene tamen in illa intrinseca connexionione cum Presbyteratu eiusque continuatione ad quaedam munia sacra. Nam revera characterem imprimi iam post celebratum concilium Tridentinum sana fide negari non potest, quod in sess. 23. cap. 4. docuit: „Quoniam vero in sacramento ordinis, sicut in baptismo et confirmatione character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest, merito s. synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt novi testamenti Sacerdotes temporariam tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatos laicos effici posse.“ Postea subdit, id esse ecclesiasticam hierarchiam confundere: „Proinde s. synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus, Episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem

praecipue pertinere.“ „Haec verba, ait Hiquaeus, l. c. n. 24., ex causali referunt doctrinam in initio capitis datam de impressione characteris et eius indelebilitate. Item errores contrarios quibus in verbis praemissis per veritatis oppositae declarationem adversatur. Ergo supponit in ordinatione Episcopi imprimi characterem.“

Etiam in sess. 7. de sacramentis in genere can. 9., docet, praedicta tria sacramenta imprimere characterem in anima.

Ad quintum 1. dicendum, ex parte nobis aliquid concedi, ex parte ipsa obiectione nobis subministrari principium ipsam confutandi. Conceditur nobis, potestatem ordiuandi esse complementum potestatis consecrandi: subministratur autem principium confutationis tum eo, quod duo nova sacramenta certo existere oportet, ubi confertur nova gratia, quin intercedat subordinatio ad invicem: Atqui secundum assertionem adversariorum duae species gratiae sine subordinatione existunt. Ergo et duo sacramenta. Deinde nobis non relinquatur libertas, Episcopatum in se sola inque eâ, quae illi propria est, relatione ad Eucharistiam inspicere quin eum cum aliis ordinibus comparemus; nam una cum ipsis efficit unum sacramentum ordinis. Sed si illa comparatio instituitur, statim etiam manifestatur ratio, cur alii ordines Presbyteratu inferiores possint inter se specificè differre minime autem Presbyteratus et Episcopatus.

Ad quintum 2. dicendum, paritatem negandam esse. Nam neque baptismus neque confirmatione potestas activa ad sacra peragenda obtinetur, ex quo capite tota argumentatio s. Thomae fluit. Verum quidem est, confirmationem se sistere ut quoddam complementum baptismi, quia efficit hominem, qui per baptismum in vitam christianam regeneratur, expeditum ad luctam spiritualem; sed verum est etiam „ex similitudine corporalis vitae, quod alia est actio hominis statim nati, et alia actio, quae ei competit cum ad perfectam aetatem pervenerit. Et ideo per sacramentum confirmationis datur homini deputatio ad quasdam alias actiones sacras praeter illas, ad quas datur ei deputatio in baptismo. Nam in baptismo accipit homo munus ad ea agenda, quae ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum se ipsum vivit; sed in confirmatione accipit munus ad agendum ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei, sicut patet exemplo Apostolorum, qui antequam plenitudinem Spiritus s. acciperent, erant in coenaculo perseverantes in oratione, postmodum vero egressi non verebantur publice fidem fateri etiam inimicis fidei christianae.“ Billot, l. c. th. I. p. 275. Patet ergo simpliciter novum characterem imprimi. Nam sicut prudentia monastica

et politica specificè differunt, sic etiam vita christiana privata et publice manifestanda in pugna fidei. Sed Episcopatus et Presbyteratus non sunt duo vitae status, sed cum ceteris ordinibus unus in pluribus partibus, in quarum assignanda et declaranda differentia nunc laboramus.

Quibus responsis, iam tempus est concludere hanc minimam Doctoris Angelici apologiam. Et lubet concludere his verbis Innocentii VI. in quodam sermone prolatis: „Huius Doctoris doctrina habet prae ceteris proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuit, inveniatur a tramite veritatis deviasse, et qui eam impugnavit, semper fuit de veritate suspectus.“



SCHOLASTIK, REFORMKATHOLICISMUS UND REFORMKATHOLISCHE PHILOSOPHIE.

Von Dr. M. GLOSSNER.

II.

(Forts. von Bd. XIII S. 385.)

Das System der Philosophie.

Nicht ohne eine gewisse Scheu wird der gewissenhafte Kritiker an die Besprechung des Müllerschen „Systems“ herantreten, da er der dringenden Gefahr ausgesetzt ist, des Anspruchs der Kennerschaft und Fachmannschaft verlustig zu gehen. Es könnte nämlich der Fall eintreten, daß er sich genötigt sieht, einer der Überzeugung des Autors von der Vortrefflichkeit seiner Arbeit widersprechenden Ansicht Ausdruck zu geben. Um indes wenigstens den Vorwurf der Parteilichkeit von vornherein von uns abzuweisen, wollen wir vor allem den Leser mit der Selbstkritik des Vf.s bekannt machen, damit er frei zwischen unserem Urteil und dem eigenen des Autors wählen möge. In der Vorrede also versichert uns dieser, daß sein Buch eine wesentliche Lücke ausfülle, ferner, daß dem Kenner manch neuer Gedanke und die originelle Fassung der alten Probleme auf fallen werde, endlich, es werde „dem Fachmann nicht entgehen, daß das Gesamtgebiet des philosophischen Forschens von den ältesten Litteraturdenkmälern bis zu den neuesten Erscheinungen,

und zwar durchweg in den Originalausgaben, verarbeitet“ ist (S. III f.).

Es liegt also in der Hand des Lesers, den Kenner- und Fachmann-Ruf sich zu wahren; möge er selbst zusehen. Wir wagen es, ihn aufs Spiel zu setzen, und gehen tollkühn der Gefahr entgegen, jenen doppelten Ruf zu verlieren.

Wie uns scheint, handelt es sich vor allem um den Maßstab, der, um eine philosophische Arbeit, die mit solchen Prä-tensionen auftritt und der „systemlosen“ Scholastik ein „System“ entgegenstellt, gerecht zu beurteilen, angelegt werden muß. Wir sehen nun von der theologischen Norm vollständig ab und fassen nur den philosophischen Maßstab ins Auge. Als solcher aber gilt allgemein die Metaphysik. Wer, wie z. B. heutzutage die Positivisten, auf Metaphysik verzichtet, der verzichtet damit zugleich auf die Aufstellung eines philosophischen „Systems“. Kant selbst, der durch seine Kritik die Fundamente der alten Metaphysik erschüttert zu haben glaubte, konnte die Metaphysik nicht entbehren und fand diese in einer nach seiner Ansicht vollständigen und lückenlosen Darstellung der Begriffe und Ideen der reinen Vernunft. Alle Systematiker haben daher von jeher auf die Lehre von den Kategorien das größte Gewicht gelegt, und Hegel sucht sein Hauptverdienst darin, den ganzen Kreis der in der Vernunft enthaltenen intelligiblen Bestimmungen, den Gesamtschatz von Begriffen und Ideen systematisch entwickelt zu haben.

Was bietet uns Dr. Müller? Statt einer Ontologie die „Analyse einiger wichtiger Grundbegriffe“, unter denen gerade die wichtigsten: Sein, Potenz, Akt, Wesen, Dasein, Werden, fehlen, und statt einer natürlichen Theologie ein paar Worte über Gottesidee und einige „religionsphilosophische“ Bemerkungen! Und das nennt sich in präventiösem Gegensatz zu den systemlosen Scholastikern ein System der Philosophie!

Doch greifen wir nicht vor, und folgen wir dem Gange des Vfs, der — ganz im modernen Geiste, mit Erkenntnistheorie statt mit Logik beginnend, den Leser vom cartesianischen Ausgangspunkt des isolierten Ich bis zur Idee des persönlichen Gottes emporführt und der Meinung ist, durch eine Analyse desjenigen, was er, seinem subjektivistischen Standpunkt entsprechend, statt „Wahrnehmung“: Empfindung nennt, den Idealismus, der in jenem Anfange steckt, überwinden und eine realistische Weltanschauung begründen zu können. In diesem Gange soll wohl der Anspruch auf „Eigenartigkeit“ und Systemhaftigkeit — sit venia verbo — begründet sein.

Wie der ältere Fichte die Philosophie als Wissenschaftslehre, so definiert unser eigenartiger Systematiker die Philosophie als Wissenschaft des Wissens. Philosophie wäre sonach nichts weiter als Logik. Dr. M. wird uns zurufen: Ja, nach euren verrosteten scholastischen Begriffen! Nein, auch nach modernen Begriffen! Der Kantschen Kritik und der Fichteschen Wissenschaftslehre entspricht als ausgeführtes philosophisches System die Hegelsche Logik, freilich mit dem Anspruch, zugleich Metaphysik zu sein. Den Anstoß zu dieser Bewegung gab der das Ich, d. h. das Selbstbewußtsein als einzigen festen Anker bestehen lassende, alles andere, Sinnen- und Vernunftvidenz, in Frage stellende Zweifel des Descartes. Und diesen Ausgangspunkt eignet sich Dr. M. an. Der Erfolg kann nicht zweifelhaft sein. Inzwischen aber setzen wir der M.schen Definition der Philosophie die alte und bewährte entgegen, daß sie ist „Wissenschaft von den Dingen, ihren letzten und höchsten Gründen“, so daß also schon die Definition die objektive Realität des Gewußten ausspricht.

Wenn der Vf. an dem Zweifel des Descartes rühmt, daß er aus soliden Gründen alles Begründen bezweifle, so liegt hierin ein eklatanter Widerspruch, und gesetzt auch, dieser Zweifel an allem Begründen lasse das Ich als festen Punkt bestehen (was, wie sich zeigen wird, nicht einmal zutrifft, soweit ein substantielles, existierendes Ich, und nicht das aktuelle Selbstbewußtsein allein behauptet wird), so gibt es keine Brücke zum objektiven, außer dem Ich bestehenden Sein, nachdem Sinne und Vernunft als selbständige Quellen und Normen der Erkenntnis geleugnet worden sind. Die Verschiedenheit des Descartesschen Zweifels vom Skepticismus ist eine leere Phrase: methodisch genannt, führt er zum wirklichen Zweifel, da er auch auf die Principien und Axiome ausgedehnt wird. Die „Morgenluft der aufstrebenden Epoche“ führte auch thatsächlich zum äußersten Skepticismus und Nihilismus; denn dies ist in der That der aus dem Standpunkt Descartes' sich entwickelnde Idealismus. Man lerne doch von der Geschichte, die man sonst so gerne im Munde führt.

Auf zwei Irrwegen will jedoch der Vf. dem Descartes nicht folgen: 1. in seiner subjektiven Bestimmung des Erkenntnisprincips; 2. in der geringschätzigen Behandlung der sinnlichen Wahrnehmung (S. 10). Als ob diese beiden Punkte etwas anderes wären als die Konsequenzen jenes Ausgangs vom isolierten Selbstbewußtsein unter Bezweiflung der Sinnes- und Vernunftkenntnis in ihrem vollen Umfang! Und diesen Ausgangspunkt macht der Vf. zu seinem eigenen!

Unmittelbar sei nur das Ichbewußtsein gegeben. Die Analyse nun dieses Ichbewußtseins soll zur Erkenntnis der Substantialität des Ich führen. M. polemisiert gegen Hume, Kant, Herbart u. s. w. Seine Analyse leidet aber an dem Widerspruch, daß sie den Schein erweckt, es werde nur der „feste“ Punkt des aktuellen Selbstbewußtseins vorausgesetzt, thatsächlich aber mit lauter Vernunftbegriffen operiert, ohne einzusehen, daß damit der Standpunkt des Descartes bereits verlassen und im Widerspruch mit dem adoptierten methodischen Zweifel, dem die Vernunft als selbständige Erkenntnisquelle unterworfen wurde, eben diese Vernunft als solche stillschweigend anerkannt ist. Denn wenn sich das Ich im Selbstbewußtsein als Substanz erfafst, so bethätigt sich hierin eben jene Vernunft, die sich in der Erkenntnis der Principien bethätigt und in der Erscheinung das Wesen, in der Thätigkeit die Substanz erfafst. Folglich greift derselbe Zweifel, der sich gegen die Vernunft richtet, auch das Selbstbewußtsein an; mit anderen Worten, das Ich als Substanz geht selbst verloren, wenn man es zum ausschließlichen Ausgangspunkt der Erkenntnis machen will. Dieser Zusammenhang lehrt uns den geschichtlichen Gang von der Substantialitätsphilosophie der vorkantischen Periode zur Subjektsphilosophie durch den kritischen Phänomenalismus Kants hindurch verstehen.

Wie sehr dem Vf. selbst die Substanz hinter dem phänomenalen Bewußtsein zurücktritt, beweist seine Polemik gegen die Scholastik, gegen die ein Vorwurf erhoben wird, der den Vf. selbst trifft, nämlich daß die Seele vor lauter princ. proxima und remota in ihrer Bedeutung beeinträchtigt werde. Denn nachdem Herbart und andere „Aktualitätsphilosophen“ (zu denen der Vf., wie sich zeigen wird, selbst gehört) zurückgewiesen worden, wird auf einmal der nämliche Herbart gegen die Scholastik ins Feld geführt, der „das Spiel der Vorstellungen in seiner Wahrheit und Gesetzlichkeit dargelegt habe“. Ist es die Seele, die vorstellt, so kann es auch nur sie sein, die das „Spiel“ ihrer Vorstellungen leitet und beherrscht, in keinem Falle aber wird sie regungslos hinter den Vorstellungen zurückstehen. Die scholastische Vermögenstheorie aber bedeutet nichts anderes, als daß dieselbe Seele, die vorstellt, auch vorstellen kann, und daß dieses Können wegen des Wechsels der Vorstellungen irgendwie von den aktuellen Vorstellungen und der Substanz der Seele selbst verschieden, sonach als ein der Seele zukommendes Vermögen zu denken ist. Die Weise dieses Unterschiedes — ob derselbe als ein realer oder als bloß virtueller zu denken sei — ist Gegenstand einer besonderen Untersuchung, von der bei

M. allerdings keine Spur sich findet; begreiflicherweise, da er nur Aktualitäten kennt, aus diesem Grunde aber vergeblich gegen die Aktualitätspsychologie sich ereifert.

Wenn M. in dieser erkenntnistheoretischen Grundlegung auf die spezifischen Theorien der Seelenlehre einzugehen sich genötigt sieht, so beweist dies einerseits das Unmethodische seines Verfahrens, indem die von ihm erörterten Probleme in die Psychologie zu verweisen sind, andererseits aber liegt in diesem Verfahren ein schwerer Nachteil, da ohne logische und metaphysische Grundlage die Erkenntnistheorie selbst in der Luft schwebt. Es ist nun einmal unmöglich, an eine „Kritik“ und Theorie des Erkennens zu gehen ohne Anerkenntnis gewisser logisch-metaphysischer Grundsätze. Der Gang der neueren Philosophie kann geradezu als eine vernichtende Kritik des von der Erkenntnistheorie ausgehenden und durch sie Logik und Metaphysik begründenden Verfahrens bezeichnet werden.

Diese verkehrte Methode bringt es mit sich, daß M. statt einer Feststellung der höchsten Principien an dieser Stelle bereits von psychologischem Dualismus, Trichotomismus u. s. w. redet, ohne einen festen Anhaltspunkt in allgemein gültigen Principien zur Lösung solcher Probleme zu besitzen. Deutlich zeigt sich, daß nicht das isolierte, individuelle, aktuelle Selbstbewußtsein Ausgangspunkt der Philosophie sein könne. Die Verirrungen der neueren Philosophie, die aus dem Ichstandpunkt hervorgingen, haben gegen Descartes dem Stagiriten recht gegeben.

Ohne Anerkennung der Vernunft mit ihren evidenten objektiven Principien ist nun einmal über den Phänomenalismus nicht hinauszukommen. Die gesamte Polemik Müllers gegen Kant, Fichte u. s. w. ist daher trotz mancher vom Standpunkt der „gesunden Vernunft“ richtiger Bemerkungen von illusorischem Wert, da sie mit dem Müllerschen Grundprincip im Widerspruche stehen.

Wie wenig vertrauenswürdig das „auf rein empirischem Wege“ gefundene Fundament „aller Gewißheit“ dem Vf. erscheint, beweist seine Äußerung (S. 26): „Mag man dieses eine Substanz oder sonstwie nennen, das ist nicht von Importanz; genug, es existiert als der identische Grund unseres Seins, als das Princip der Personalität und ist verschieden von den einzelnen psychischen Akten und Bewußtseinserscheinungen.“

M. hat nicht den geringsten Grund, von einem im „aktualen“ Selbstbewußtsein unmittelbar gegebenen Grund, von einer in diesem Bewußtsein sich bethätigenden Substanz, einer Seele, einem geistigen Princip zu reden, da er ausschließlic auf der

aktuellen Bewusstseinsthatsache fußen will. Diese aber enthält nur die Thätigkeit, nicht aber den Grund, das Princip derselben. Vergebens würde er sich auf die Lehre des hl. Thomas berufen, daß im Selbstbewusstsein die Existenz des Ich unmittelbar erfaßt werde; denn der englische Lehrer erkennt darin eine reflexe Thätigkeit derselben Vernunft, die überhaupt in der Erscheinung das Sein und Wesen erfaßt, während M. glaubt, aus der Erscheinung selbst, durch Analyse des im aktualen Bewusstsein direkt enthaltenen nicht bloß die Existenz, sondern auch die selbständige Substantialität, ja die Geistigkeit der Seele herausklauben zu können: ein ganz erfolgloses Beginnen. Die Substanz wird nur durch Vernunft erkannt. Man kann daher nicht das Licht der Vernunft zuerst durch den methodischen Zweifel auslösen und es an dem individuellen empirischen Bewusstsein wieder anzünden.

Mit dem Phänomenalismus der Schuppe, Laas u. s. w. hat der „Scholasticismus“ und speciell die thomistische Theorie der Individuation (S. 23) schlechterdings nichts zu schaffen; jener ist vielmehr das legitime Enkelkind des cartesianischen Ichprinzips, das der Vf. selbst adoptiert. Denn ist das Ich absolutes Erkenntnisprincip, so ist es nur konsequent, das Ich auch zum absoluten Seinsprincip zu erheben, wie dies Fichte that. Da nun dieses Princip sich als eine Abstraktion erweist, der Dasein nur in den phänomenalen Ichen, d. h. in der idealisierten und phänomenalistischen Raum- und Zeitwelt zukommt, so sind wir, von Descartes ausgehend, durch Fichte hindurch thatsächlich bei Schuppe und Laas angekommen. Auch der vom Vf. fälschlich der Scholastik unterschobene „Ontologismus“ ist die natürliche Frucht der cartesianischen Philosophie, wie schon das System des Malebranche beweist, aus dem direkt das bekannte, ontologische Axiom fließt: *primum in ordine ontologico est primum in ordine logico*.

Wenn demnach der Vf. meint, seine Methode statuire die geistige Substanz als die primäre für die Erkenntnis, so ergibt sich aus dem Gesagten, daß seine Methode weder die Geistigkeit noch auch die Substantialität des Ich, sondern nur dessen Phänomenalität zu behaupten gestattet. Das Höchste, was sein Princip ihm erlaubt, ist die Kontinuität psychischer Erscheinungen, die durch das gemeinsame Band des Ichgedankens zusammengehalten werden.

Der Substanzbegriff, erklärt M., sei nicht von den äußeren Dingen auf das Ichsubjekt übertragen. „Übertragen“ gewiß nicht. Gleichwohl erfassen wir thatsächlich zuerst die äußeren

Dinge als Substanzen; denn sie sind das Ersterkannte. Wenn wir dann weiterhin durch Reflexion auf die eigene Erkenntnistätigkeit uns selbst als Substanzen erfassen, so ist dies kein „Übertragen“ des Substanzbegriffes auf das Ich, sondern beruht auf ein und derselben Thätigkeit der Vernunft, die sich wie in der Erkenntnis der äußeren Dinge so im Selbstbewußtsein bethätigt, d. h. durch die Erscheinung hindurch zum Wesen dringt. Nur von diesem Standpunkt — der objektiven Vernunft — ist der Solipsismus und der Phänomenalismus zu überwinden.

Wie die Analyse der unmittelbaren Bewußtseinsthatsache oder des phänomenalen Ich zu keinem befriedigenden Resultate führt, so sucht unser Neucartesianer gleich vergeblich von der Thatsache der Empfindung aus eine Gewähr für die Objektivität der Erkenntnis. Da die „Empfindung“ eine Zuständlichkeit des Subjektes ist, so kann die Analyse derselben über eine ideale Gegenständlichkeit nicht hinausführen. Nur dadurch gewinnt der Vf. einen Schein objektiver Realität, daß er die Empfindung als gleichbedeutend mit Wahrnehmung behandelt, wogegen schon der Sprachgebrauch protestiert, demzufolge z. B. die Farbe, resp. der farbige Gegenstand wahrgenommen, dagegen das Sehen, Hören, wie das Fühlen (Schmerz, Lust) als Thätigkeiten oder Zustände des Subjekts empfunden werden. Der Grundfehler liegt darin, daß M. mit den Modernen annimmt, der unmittelbare und nächste Erkenntnisgegenstand sei der Bewußtseinsinhalt, nicht aber der davon verschiedene äußere Gegenstand. M. ist daher auch nicht im stande, auf die Frage nach dem wesentlichen Unterschied zwischen Wahrnehmung und bloßer Phantasievorstellung die richtige Antwort zu geben, die keine andere sein kann, als daß die Wahrnehmung die wirkliche Gegenwart und reale Affektion durch das äußere Objekt impliziert, während dies bei der Phantasievorstellung nicht der Fall ist: ein Grundunterschied, aus dem erst die weiteren Unterscheidungsmerkmale fließen; dem Vf. kann daher die Überlegung des Idealismus nicht gelingen. Konsequenter hat Berkeley den solipsistischen Ausgangspunkt des Descartes fortgeführt, der, obgleich er nach des Vf.s Ansicht den wesentlichen Unterschied der „Empfindung“ von der Phantasievorstellung festgehalten hat, dennoch das Dasein einer Körperwelt leugnet. Hält nicht auch Fichte diesen Unterschied fest, indem er in der Empfindung einen Objektivitätszwang anerkennt, diesen aber gleichwohl subjektivistisch aus inneren Ursachen zu erklären sucht? Sollten diese beiden Denker die Macht und Tragweite des subjektivistischen Erkenntnisprinzips weniger richtig zu taxieren verstanden

haben, als der neueste Jünger des Descartes? Da aber von vornherein und principiell der Zusammenhang mit einer äußeren Welt abgeschnitten wurde, erscheint es eben unmöglich, einen solchen Zusammenhang wiederherzustellen.

Wie unsicher der Vf. selbst den Boden fühlt, auf den er sich stellte, zeigt die Äußerung: „Trotz aller Gewaltbarkeit muß man die Berkeley'sche Hypothese immerhin als möglich zugestehen, vorausgesetzt, daß das Dasein Gottes bewiesen sei“ (S. 33). Ich frage, ob vom cartesianischen Ichstandpunkt überhaupt ein Beweis für Gottes Dasein möglich ist? Die Antwort kann nur verneinend sein. Descartes' mißlungene Beweisversuche selbst beweisen dies.

Kant soll nach M. den Berkeley mißverstanden und selbst außerordentlich für den Idealismus gearbeitet haben. Das letztere trifft ja zu. Doch möge hier bemerkt werden, daß die ganze Art und Weise, wie M. diese berühmten Philosophen behandelt, schlecht zu den anderweitigen Lobeshymnen auf die moderne Wissenschaft und Philosophie stimmt. Unsere Ansicht geht dahin, daß unter der von M. gebilligten Voraussetzung des cartesianischen Ichkriteriums die Berkeley, Kant, Fichte nichts anderes thaten, als daß sie den Grundirrtum des Vaters des modernen Idealismus nach verschiedenen möglichen Richtungen hin ausgebildet haben. Nur von diesem Standpunkt ist eine gerechte Würdigung der modernen Philosophie möglich.

Wenn sich bei Fichte das Ich zum Weltbewußtsein erweitert (S. 34), so liegt darin nur eine Konsequenz des Irrtums Descartes', der das Ich zum Princip erhob, aus dem er die Gottesidee ableitet — nach Descartes nämlich schaut das Ich in sich selbst wie in einem vollkommenen Spiegel Gottes Wesen —, woraus also a fortiori auch alle Erkenntnis des Endlichen sich ableiten lassen muß.

Der angebliche Ontologismus des Aristoteles und der Scholastik wird S. 40 wiederum mit den Haaren herbeigezogen. Einen Beweis dafür zu führen, daß Aristoteles und die Scholastik Begriffe (d. h. doch wohl Universalien) hypostasieren, hält M. für überflüssig. Wenigstens sind wir nirgends einem derartigen Versuche begegnet.

Mit Emphase hebt M. (S. 41) hervor, daß der Idealismus eines objektiven Kriteriums entbehrt. Ihm selbst fehlt ein solches, da er vom isolierten Selbstbewußtsein ausgeht. Daher die zahlreichen Widersprüche, in die er sich verwickelt. Mit Leichtigkeit werden daher die Idealisten manche seiner an sich richtigen Argumente zurückweisen können. Wenn er sich z. B.

auf die „unmerklichen“ Wahrnehmungen beruft, so können ja diese auf seinem eigenen Standpunkte nur insofern in Betracht kommen, als sie Bewusstseinsthatsachen sind, sei es nun im „strengen“ oder nicht strengen Sinne.

Mit Unrecht tadelt M. (S. 44) Helmholtz' Bestimmung der Empfindung, daß sie sich auf Sinneseindrücke beziehe. Der Irrtum desselben ist vielmehr nur der, daß er auch Farben und Töne „empfunden“ werden läßt. Wie bemerkt wurde, unterscheidet der Sprachgebrauch genau zwischen Empfinden und Wahrnehmung, indem er nicht gestattet, von einer Empfindung der Farben u. s. w. zu reden. Der eingerissene Brauch ist eben idealistischer Mißbrauch. Farben, Töne nehmen wir wahr, Lust, Schmerz empfinden wir. M. aber wirrt alles durcheinander, indem er Empfindung und Wahrnehmung als gleichbedeutend nimmt und nun aus der „Empfindung“ durch Analyse die Objektivität herauszutüfteln sucht.

Die Polemik M.s gegen den „innern Sinn“ ist unzutreffend und erklärt sich aus der falschen Auffassung von der rein geistigen Natur aller Seelenzustände, die er ohne weiteres von Descartes entnommen hat. Es gibt eben außer dem geistigen Selbstbewußtsein ein sinnliches Bewußtsein, das wie die sinnliche Wahrnehmung organisch gebunden ist. Das sinnliche Bewußtsein ist nicht, wie Müller mit Descartes meint, ein Denken, sonst müßte es den Tieren abgesprochen oder auch das Denken ihnen zuerkannt werden. Descartes hat sich für die erstere Annahme entschieden und folgerichtig in den Tieren nichts weiter als Maschinen gesehen.

Die Bemerkung gegen Thomas von Aquin (S. 45) beruht auf einer Verwechslung der Erkenntnis eines existierenden Objekts in concreto und der Erkenntnis der Existenz als solcher; nicht jene spricht Thomas den Sinnen ab, sondern allein diese. Demnach besteht zwischen Thomas und Rosmini ein wesentlicher Unterschied, indem jener die Wahrnehmung als objektive Erkenntnis, dieser sie ausschließlichs als subjektive Zuständlichkeit faßt, die erst durch Synthese mit dem Seinsbegriff sich objektiv gestaltet. Nach der thomistischen Theorie ist es der Verstand, der formell über Dasein und Nichtdasein urteilt, jedoch auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung, die ihm die objektiven Daten in konkreter Form darbietet.

Die durch die Behandlung der Erkenntnislehre als besonderer Disciplin bedingte Vermischung der verschiedenen Teile der Philosophie führt den Verfasser auch zur Frage nach dem Verhältnis des Gefühls zur Wahrnehmung, die der Psychologie

zuzuweisen wäre. Sicherlich ist das Gefühl von der Wahrnehmung verschieden, gehört aber nicht in die Definition der Empfindung, die M. mit der Wahrnehmung verwechselt, da sie sich nicht als Accidens zu dieser verhält, sondern einen Seelenzustand von besonderer Art darstellt. — Mit der Auffassung der Wahrnehmung als eines reinen Seelenaktes hängt die Behauptung zusammen, daß in jeder „Empfindung“ ein Ichbewußtsein liege (S. 48).

Durch einen Machtspruch werden „Vorstellungspotenz“, „Disposition“ (Xylosidera nennt sie M.) aus der Psychologie verwiesen. Für den aristotelischen Begriff der realen Potenz hat M., der metaphysischen Untersuchungen möglichst aus dem Wege geht, kein Verständnis. Die Gedächtnisvorstellung soll unbemerkt, nicht aber unbewußt fortdauern! Wir werden auf diese originelle Distinktion des distinktionsfeindlichen Autors zurückkommen müssen. — In der Unterscheidung von Farben und Gerüchen sieht M. bereits die „höhere“ Abstraktionsthätigkeit (S. 51). Der Verstand ist ihm „formales“ Erkenntnisvermögen, also wohl nur Sinnliches ordnend, nicht Übersinnliches erkennend. Unverkennbar ist hier der Einfluß Kants, Jacobis, Kuhns. „Durch Vergleichung ähnlicher Gebilde gelangt der Geist zu Allgemeinamen“ (S. 51). Damit soll „die Entstehung des begrifflichen Denkens aus der Empfindung in den Hauptzügen gezeigt sein“! Wie einfach!

Des Affen „Handeln“ ist „Einübung einer Willensrichtung“ u. s. w. (S. 52). — Höchst oberflächlich urteilt M. über den Realismus des Aristoteles; der Begriff „wesentlich“ sei ungenau, das Wesen des Goldes sei für den Chemiker ein anderes als für den Nationalökonom. Wie da die Begriffe: Wesen, Bestimmung u. s. w. durcheinanderschwirren! Über „Wesen“ wird der Leser das „System“ des Dr. M. vergeblich konsultieren.

Der Intellektualismus, den M. dem Descartes zum Vorwurfe macht, hätte ihn doch bezüglich des Ausgangspunktes dieses Philosophen zur Vorsicht mahnen sollen. Waren denn wirklich die Aristoteles, Descartes, Kant die inkonsequenten Stümper, als welche sie in der Darstellung M.s erscheinen? Wir müssen aufs neue den Widerspruch konstatieren, in welchen sich der Anhänger und Bewunderer der modernen Wissenschaft durch die an der modernen Philosophie, also der Grundwissenschaft, geübte herbe Kritik mit sich selbst verwickelt.

Daß Aristoteles (S. 59) das Denken bloß aktiv nenne, ist pure Phantasie des Autors, der vom νοῦς *δυνάμει* — nach Aristoteles das begrifflich erkennende Vermögen — nichts zu wissen scheint und von der wirklichen Funktion des νοῦς *ποιητικῶς*

keine Ahnung hat. Auch „die Spaltung des Geistes in einen unvergänglichen und einen vergänglichen Teil“ ist nichts weiter als eine unbeweisbare Behauptung (Ebd.).

Die angeborenen Ideen des Descartes bekämpft M. — wohl um den Potenz- und Habitusbegriffen der Scholastik zu entgehen —, obgleich er anderwärts die „Ideenkeime“ preist, auf die Descartes seine Gottesbeweise stütze. Jener Kampf gilt also wohl nur dem Angeborensein aktueller Ideen, die wohl Descartes selbst in seiner modifizierten Ideenlehre fallen liefs? (S. 60.) Was sind aber nichtaktuelle Ideen in einer Psychologie, die nur Aktualitäten kennt, nicht aber Potenzialitäten und Habitus?

Mit der Streitfrage, ob Realismus oder Nominalismus, ist der Vf. schnell fertig, und da kommt sogar „Thomas“ mit seinem „gemäßigten Realismus“, den ja die Vögel auf den Dächern kennen, zu Worte. Nicht das „Wesen, sondern das erkannte Wesen“ sei allgemein. Es ist der vulgäre, seichte Konzeptualismus, der, ohne tieferes Eingehen auf den Zusammenhang der Frage mit der Theorie der Abstraktion und des princ. individuationis mit der Konstatierung eines Gemeinsamen in den Dingen, die Frage für erledigt hält (S. 61).

Der aristotelische Wesensbegriff wird S. 62 mit dem Seinsbegriff des Rosmini, den eingeborenen Ideen Descartes', der Substanz des Spinoza u. s. w. in einen und denselben Topf geworfen. Und doch kennt Aristoteles keine eingeborne Idee, auch nicht eine solche des Seins, und ist weit entfernt, allgemeine Begriffe zu hypostasieren, wie dies von Spinoza u. s. w. geschieht. Dieser summarischen Kritik gegenüber aber möchte man doch fragen, was sich der Vf. selbst unter seinen Ideenkeimen denkt, die er — da ihm der Verstand nur ein formales Vermögen ist — allem übersinnlichen Erkennen zu Grunde legt. Ob nicht in diesen Keimen derselbe Ontologismus steckt, den er mit Unrecht und solcher Nonchalance dem Aristoteles und der Scholastik in die Schuhe schiebt?

Unter die angeblichen „reinen Denkprodukte, die zu realen Weltgesetzen gestempelt werden“, wird der „scholastische“ Satz gerechnet: „Die Wirkung kann der Ursache gleichalterig (sic!) sein.“ Hier ist von einem Können die Rede. Nach M.'s Ansicht ist schon deshalb allein der Satz „reines“ Denkprodukt (S. 66). Ebendasselbst wird vor weitgehenden Folgerungen gewarnt und gesagt, daß stete Verifizierung durch die Erfahrung geboten sei. Sollte also wirklich eine von sicheren Prämissen aus streng logisch fortschreitende Schlussreihe täuschen können? Nach solchen Grundsätzen müfste eine „natürliche Theologie“ als

wissenschaftlich unmöglich erklärt werden. Es ist überall das moderne Erfahrungsprincip, das dem Autor im Nacken sitzt.

S. 67 ist vom Gehirn als Denkorgan die Rede. Während einerseits alles Psychische als etwas rein Geistiges hingestellt wird, erscheint andererseits selbst das begriffliche, über die materielle Erscheinung hinausgreifende Denken als organisch bedingt. Nach scholastischer Auffassung und dem Vorgang des Aristoteles dagegen gehört das Denken der Seele allein an, während die sinnlichen Seelenfunktionen *actiones*, bezw. *passiones compositi* sind. Die Scholastik weifs hier treffend zu unterscheiden und vermeidet derart Schwierigkeiten, die für die Modernen unüberwindlich sind.

Die Logik wird auf zweiundzwanzig Seiten abgethan. Überhaupt ist darin nur von der Gewifsheit, dem Urteil und dem Schlusse die Rede. Der Vf. hat sichtlich Eile, über alles, was nach Scholastik riecht, hinweg zur anderen Lieblingswissenschaft, der Psychologie — der er übrigens das Beste bereits vorweggenommen, zu kommen. Für die Lehre vom Begriff soll die Erkenntnistheorie wohl das Nötige schon beigebracht haben. Das scholastische Beiwerk einer Universalien- und logischen Kategorienlehre fällt natürlich ganz aus. Dafür erhalten wir eine echt scholastische Etymologie von *verbum*, das gleich ist *verum boare!* (S. 67.)

Da M. ein Formalobjekt der Logik nicht anzugeben weifs, kommt er zu keiner befriedigenden Bestimmung des Verhältnisses von Logik und Psychologie. Er polemisiert zwar gegen die Zurückführung der Logik auf Psychologie, übersieht aber dabei, daß sein erkenntnistheoretisches Grundprincip diese Zurückführung geradezu provoziert. Außerdem vergifst er, daß das Verhältnis der Logik auch zur Metaphysik bestimmt werden müsse. Beiden ist das Materialobjekt gemeinsam, und doch sind sie wesentlich verschieden, indem die eine das *ens rationis* (*logicum*), die andere das *ens reale* zum Formalobjekt hat. Durch diese Bestimmung ist die Logik gegen Psychologie und Metaphysik strenge abgegrenzt, ohne deshalb die Beziehung zur Realität zu verlieren und zu einer „formalen“ Disciplin zu werden, wozu sie M. macht, woher auch das Zusammenwerfen von logischen Gesetzen mit objektiven Principien (S. 68).

„Logische Gesetze psychologisch zu begründen, hat gar keinen Sinn“ (S. 70). Gewifs sind objektive Principien, wie z. B. das des Widerspruchs, nicht psychologisch zu begründen. Es gibt aber auch Gesetze, die aus der Art, wie der Mensch denkt und denkend sich der Wahrheit bemächtigt, entspringen,

und diese sind allerdings psychologisch, aus der Natur des menschlichen Denkens zu begründen. Auch ein reiner Geist ist in seinem Denken an das Widerspruchsgesetz gebunden; dagegen haben für ihn die Gesetze des diskursiven Denkens, z. B. die des Schlusses, keine Bedeutung. Übrigens möge der Autor bedenken, daß der erkenntnistheoretische Standpunkt des Descartes wie die psychologische Begründung der „Denkgesetze“, so auch die der objektiven Principien rechtfertigt. Fichte hat das erkannt und in seiner Weise ausgeführt.

Der Satz: „Das Denken gibt sich selbst seine Beglaubigung“ (S. 71) bedarf der Distinktion: nicht das „isolierte, formale“, in den eigenen Zauberkreis gebannte, sondern das durch den intelligiblen Gegenstand bestimmte, geleitete Denken. Übrigens wie stimmt derselbe Satz zu der Forderung der steten Beglaubigung durch die Erfahrung?

Unlogisch ist die Einteilung der Gewisheit in die der Sinne, des Denkens, der Erinnerung; es fehlt derselben das fundamentum divisionis, wie es die hergebrachte in metaphysische, physische und moralische besitzt. Die idealistische Deutung der sensiblen Qualitäten, die (im Anschluß an Schell, der jedoch nicht genannt wird) nicht Eigenschaften der Körper, wohl aber Ziel und Zweck der Natur sein sollen, hebt die Gewisheit der Sinnesaussagen auf. Sind die sinnlichen Qualitäten nicht Eigenschaften der Dinge, so hat man kein Recht, dem Idealismus einen Widerspruch gegen die Stimme der Natur vorzuwerfen; denn man steht in diesem Falle selbst auf der ersten Staffel des Idealismus und dementiert selbst die Natur, die uns Farben und Töne als den Dingen anhaftende accidentelle Bestimmungen zeigt. Ebenso wenig hat man ein Recht, gegen die Kantsche „Erscheinung“ zu polemisieren; denn entstehen jene Qualitäten erst in der Seele als Resultat der Verarbeitung äußerer Eindrücke, so sind sie eben etwas Subjektives, wenn man nicht etwa behaupten will, die Seele selbst habe diese Eigenschaften und sei farbig und tönend, also wohl auch eckig und rund, warm und kalt. Mag man immerhin von einem Zwecke der Natur, den sie für sich allein nicht erreichen könne, eine herrliche Welt von Farben und Tönen zu schaffen, reden: es bleibt doch bestehen, daß wir alsdann die Dinge nicht, wie sie sind, sondern nur wie sie uns zu sein scheinen, erkennen: ein erster Schritt auf der abschüssigen Bahn des Idealismus, auf der es keinen Halt mehr gibt.

Da M. die logischen Gesetze von den objektiven Principien nicht unterscheidet, wirft er in der Frage der Gewisheit des Denkens Wahres und Falsches durcheinander. Wäre der Satz

richtig: „Die realen Vorgänge haben logische, die logischen reale Bedeutung“ (S. 75), so wäre Hegel im Rechte, der die Weltentstehung als logischen Prozeß nach dem Typus des Schlusses betrachtet und die Denkformen zu welt schöpferischen Potenzen erhebt, umgekehrt aber in der Entfaltung des Begriffs (des begrifflichen Seins mit seinen Modifikationen) den ins Ideale verklärten Weltprozeß ersieht. Sätze wie der angeführte sind zu unbestimmt, um einen wissenschaftlichen Wert beanspruchen zu können. Man sollte sie dem philosophischen Dilettantismus überlassen.

Ein seltsames Mißverständnis liegt in der Behauptung, es sei richtiger zu sagen: die Rose hat das Rote, als: die Rose ist rot (S. 80). M. hätte von Schelling (ganz abgesehen von der Scholastik, die das kräftig einschärft) lernen können, daß ein Satz, wie „der Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sei in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den: dasselbe, was dieser Körper ist, sei, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau“ (Sch., Phil. Unters. üb. d. Wes. d. Freih. S. 11). Mit anderen Worten: Sätze der angeführten Art behaupten die Identität des Subjekts, nicht die der Form oder des Begriffs. In des müßte nach dem Obigen M. sagen: die Seele hat das Rote, nicht die Rose.

Sehr unglücklich ist die Wendung (S. 81): „Die coincidentia oppositorum ist der Kern aller Urteile.“ Richtiger wäre es zu sagen: ist die Logik der pantheistischen Systeme. Von den „Denkgesetzen“ (ebd.) ist das eine eine Eigentümlichkeit des Urteils, das andere in erster Linie ein objektives Princip, das ebendeshalb auch für das Denken bestimmend, also in zweiter Linie ein Denkgesetz ist.

In Bezug auf die Formulierung des Widerspruchsprinzips weicht die Scholastik durchaus nicht von Aristoteles ab. Daß die Formel $A = A$ scholastisch sei, ist uns unbekannt (S. Überweg, Logik, 4. Aufl. S. 189 f.). Wie sie liegt, enthält sie eine Tautologie. Im eleatischen Sinne verstanden führt sie auf den Irrtum des Identitätssystems, sei es auch in pluralistischer Form, wie bei Herbart. Das „Zugleich“ in der Formel ist vollkommen gerechtfertigt, denn dasselbe kann zu verschiedenen Zeiten entgegengesetzte Bestimmungen haben. — Der S. 84 gegen die Schullogik erhobene Vorwurf ist unzutreffend, da gerade diese den konträren Gegensatz richtig definiert, nämlich als Gegensatz der Endglieder (schwarz und weiß), während M. selbst (S. 83) Kontrarietät so erklärt, als sei sie nur wie die Kontradiktion im Urteil

zu finden. Ebenso ist die Polemik S. 84 sub 2 aus der Luft gegriffen. Wenn der Satz falsch ist: alle Engel sind gut, so folgt ganz sicher die Wahrheit des Satzes: einige Engel sind nicht gut, denn der erste Satz kann mit Rücksicht auf das Prädikat nur von existierenden Engeln verstanden werden, also nur den Sinn haben: alle Engel haben sich für das Gute entschieden. Wie in diesem Falle eine grundlos Ontologismus (der, wie wir sahen, ganz anderswo zu suchen ist) witternde Hyperkritik geübt ist, so auch an der vollkommen gerechtfertigten Lehre vom Verhältnis des Umfangs und Inhalts unserer — der menschlichen — Begriffe. Es handelt sich hier um Gattungen und Arten, nicht aber z. B. um den Begriff eines integralen Ganzen. Von ähnlichen Bedenken in Überwegs Logik geschieht bei M. keine Erwähnung.

Unklar sind die Bemerkungen über das Verhältnis des Willens zum Urteil (S. 77). Eben weil Urteil Verstandessache ist, kann die darin liegende Anerkennung oder Verwerfung nicht auf Willensbethätigung beruhen und ist daher richtiger als Zustimmung oder Nichtzustimmung zu bezeichnen. Da M. zwischen Realität und Existenz nicht zu unterscheiden weiß, sind ihm alle realen Urteile Existenzialurteile (S. 79). Demnach wäre der Satz: der Kreis ist rund u. dgl. entweder ein Existenzialurteil oder er würde nur über die Vorstellung des Kreises etwas aussagen. Jede dieser Annahmen ist falsch.

Ungenügend ist die auf ein paar Seiten abgemachte Schlusslehre, speciell, was über Induktion gesagt wird. Der Fehlschluss wird mit einigen Zeilen abgethan.

Nun sollte im „System“ der Philosophie die Metaphysik folgen. Statt dessen werden systemlos und ohne Unterscheidung metaphysischer und physischer Begriffe „einige Grundbegriffe“ analysiert. Dabei fehlen gerade die wichtigsten, vor allem der Grundbegriff des Seins. Obgleich von einer Untersuchung des möglichen und wirklichen Seins keine Spur sich findet, wird doch die aristotelische Unterscheidung aktueller Geteiltheit von potenzieller Teilbarkeit bei Erörterung des Raumbegriffs trotz der sonstigen Verwerfung des aristotelischen Potenzbegriffs acceptiert. Nach S. 92 soll Thomas durch die Annahme einer möglichen Schöpfung der Materie von Ewigkeit der Materie ein göttliches Attribut zugeschrieben haben. Thatsächlich lehrte jedoch Thomas nicht einmal positiv die Möglichkeit einer solchen Schöpfung von Ewigkeit, sondern bestritt nur die Beweisbarkeit der zeitlichen Schöpfung. Nach Suarez sei der Raum etwas Ungeschaffenes(!) Das alles wird ohne Beleg einfach behauptet.

Was nun das Wesen des Raumes betrifft, so hätte M. daraus, daß der Raum ein „integrierendes Moment der Empfindung“ ist, also etwas Subjektives, wie nach ihm die „empfundenen“ Farben u. s. w., schließen müssen, daß er selbst etwas Subjektives sei.

Grundlos und rein willkürlich ist die Behauptung, daß Kants Scheidung der Empfindung in Materie und Form ein „scholastischer Überrest“ sei.

Nach S. 99 soll der Raum eine reale Wirkung ausüben. Der längere Hebelarm verstärkt nicht, wie M. meint, die Kraftwirkung, sondern macht, daß die geringere Kraft in längerer Zeit die Wirkung hervorbringt. Ersparnis an Kraft ist Verlust an Zeit. Also ist es vielleicht die Zeit, die in diesem Falle den Aufwand an Kraft ersetzt? Auch das nicht. Der Kraftaufwand ist der gleiche, nur setzt im Falle der längeren Dauer die bewegende Ursache immer wieder neue Kraft ein, wie das Beispiel des Pferdes zeigt, das statt direkt über den Berg um ihn herum geführt wird.

Die positive Erörterung über den Raum ist gänzlich verfehlt, da die wichtigen Unterschiede, die sich in dem modernen Raumbegriff verbergen, wie Quantität, Ausdehnung, Lage, Ort, vernachlässigt sind.

Bezüglich der Zeit meint M., sie sei gegen Bewegung und Ruhe gleichgültig, und bestreitet die aristotelische Erklärung derselben. Aber eine Ruhe, die nicht durch Bewegung gemessen wird, kann überhaupt nicht mehr als zeitlich begriffen werden. Statt: „Alles wirkt in der Zeit“ will M. vielmehr sagen: „Alles wirkt durch die Zeit“ (S. 102). Suarez soll die Zeit mit dem Wechsel identifizieren. Kein Scholastiker thut das. Zeit ist etwas an der Bewegung, nämlich die Zahl, das Maß derselben, nicht selbst Bewegung. Nach Aristoteles sei die Zeit nicht nur bewegende, sondern vorzugsweise zerstörende Kraft. Hätte M. doch weiter gelesen; er würde die Worte gefunden haben: „Nichtsdestoweniger bewirkt auch dies nicht aktiv die Zeit, sondern es kommt eben nur vor, daß in einer Zeit auch diese Veränderung (das Vergehen) vor sich geht“ (Physik, in Prantls Ausgabe S. 223).

Nach S. 103 ist die Zeit eine Fundamentalkategorie alles Denkens und Geschehens. Auch des Denkens? Nicht einmal des menschlichen, wenn man den Gedanken selbst, abgesehen von seiner Verbindung mit der sinnlichen Vorstellung, ins Auge faßt. Wie könnten wir sonst die Zeit selbst denken, d. h. denkend uns über sie erheben, wenn der Gedanke vom Flusse der Zeit fortgerissen würde? Die Tragweite seines Ausspruches:

ein in jedem Augenblicke sich selbst gleiches Wesen würde die Erstarrung und den Stillstand des Lebens bedeuten, dürfte der Vf. kaum sich zu vollem Bewußtsein gebracht haben. Das vollkommenste, aktualste Leben ist in jedem „Augenblicke“ (menschlich gesprochen!) sich selbst gleich: *tota simul et perfecta possessio*. *Sum qui sum*, sagt von sich der Ewige.

Der Gedanke braucht Zeit, meint der Vf.: ein für ein „System der Philosophie“ sehr beherzigenswerter Satz. M. verlangt ein beharrendes Moment in der Zeit, zeigt aber in der That ein solches nur über der Zeit auf. Wie viel tiefer ist die Erörterung des Stagiriten über das Jetzt der Zeit, inwiefern es eines und wiederum ein verschiedenes ist! Unser Autor kommt über das Phantasiebild des Zeitflusses nicht hinaus; seine Darstellung ist mehr Produkt der Phantasie als begrifflicher Bestimmung.

Zum Resumé auf S. 106 sei kurz bemerkt: Nicht die Seele selbst ist räumlich, wohl aber nimmt sie infolge ihrer wesenhaften Verbindung mit dem Leibe mit ihren sinnlichen Vermögen räumlich und den Raum wahr und stellt deshalb auch räumlich vor. — Nirgends feiert die Besonnenheit des aristotelischen Denkens grössere Triumphe als in der Bestimmung von Raum und Zeit.

„Den Begriff der Ursache, so lesen wir (S. 108), gewinnen wir nicht aus äusserer, sondern aus innerer, psychischer Erfahrung.“ „Im Bewußtsein der Willenskraft ist der Begriff Ursache unmittelbar gegeben.“ „Das Selbsterleben des Ichs als substantieller Kausalität ist das Primäre“ u. s. w. Wie kommt es aber, daß der Empirismus im Ich und in der Willenskraft und deren Bethätigung ebenfalls nur Succession, nicht Kausalzusammenhang findet? Und wie will man vom phänomenalen Ich, der individuellen, aktuellen Bewußtseinsthatsache aus zu dem allgemeinen Begriffe der Ursache und dem allgemeinen Princip der Kausalität gelangen? In der That entstammt der Begriff der Ursache der abstrahierenden Vernunft und das Kausalitätsprincip jener Vernunftseinsicht, die der methodische Zweifel unterminierte, um von dem Schneckenhaus des solipsistischen Ich angeblich die preisgegebenen Principien wieder zu gewinnen.

Von Kant schweigt hier der Vf.; die aristotelische Einteilung der Ursachen wird nicht berührt. „Die *actio in distans* ist durch die Schwerkraft bewiesen“ (S. 111). Wie einfach! Im Gegenteil: eine unvermittelte *actio in distans* ist aus Vernunftgründen unmöglich.

An Kraftsprüchen reich ist auch der Abschnitt über die Substanz. Des Aristoteles vollkommen richtiger Ausspruch, die

Erkenntnis der Substanz sei eine tiefere als die der Akte, wird eine „Phrase“ genannt. Wieder bildet den Ausgangspunkt die „Substantialität des Ich“ (S. 112). Wir wissen indes und der Entwicklungsgang des modernen Gedankens bestätigt es, daß das Ich des Descartes die Objektivität des Substanzbegriffs sowenig zu verbürgen vermag als die des Kausalitätsbegriffs.

Auch der „Zweckbegriff“ bietet eine Gelegenheit, dem Stagiriten einen Seitenhieb zu versetzen: er soll den Zweckbegriff hypostasiert haben. Wie? Wo? Der Zufall ist „nicht erwartete Vernünftigkeit.“ Doch nicht! Der (relative) Zufall entsteht aus einer Kreuzung voneinander unabhängiger Kausalreihen und besteht nur für partikuläre Ursachen, nicht für die höchste, alle Kausalreihen beherrschende Ursache.

Nach diesen „einigen“ Grundbegriffen werden unter dem Titel: „Weltzusammenhang“ Materialismus, Hylozoismus, Pantheismus und Theismus abgehandelt, was wohl ein Ersatz sein soll für die wichtigsten Teile einer systematischen Metaphysik, die Lehre vom Sein, von den metaphysischen Wesenheiten, von Gott, seinem Wesen, seinen Attributen u. s. w.

Ebenso unmotiviert als — wie solleu wir sagen? — ist die Äußerung über das angebliche Problem der Scholastik, ob auch ein Kürbis uns hätte erlösen können (S. 122). Eines Beleges bedarf es für Dr. M. nicht. Wir überlassen es dem Leser, den ihm passend scheinenden Ausdruck für dieses Gebaren zu finden. Ohne tiefere Untersuchung des Geistbegriffs wird ganz allgemein eine wechselweise Abhängigkeit von Geist und Materie behauptet. Dem Hylozoismus wird unwissenschaftliches Schwanken zwischen Physik und Metaphysik vorgeworfen. Mag ja sein! Aber wo findet sich denn bei M. selbst ein deutliches Wort über das Verhältnis dieser beiden philosophischen Disciplinen?

Den Schluß dieses Abschnitts bildet der „Theismus“. Wer hier eine philosophische Gotteslehre erwartete, wird bitter enttäuscht. Wir finden da nichts weiter als eine elastische „Gottesidee“, die Postulat der Vernunft ist (S. 131). Bezeichnend! Der Ausgangspunkt des solipsistischen Ich hat in der That als äußersten Endpunkt nur eine unbestimmte „Idee“ als „natürliches Postulat der gründlichen (?) Betrachtung des irdischen, materiellen und geistigen Seins.“ (Ebd.)

Während Naturphilosophie gänzlich ausfällt, und in sie einschlagende Fragen nur ganz gelegentlich berührt werden, nimmt die Psychologie den weitaus größten Raum ein. Wie zu erwarten, wird auch hier die Polemik gegen die Scholastik, wo es angeht und nicht angeht, vom Zaune gebrochen. So möchte man fragen,

was denn die Vermögenstheorien (S. 138) mit der „gefähr“vollen Methode eines Ebbinghaus zu schaffen haben? Der Gegner der Vermögenstheorie nimmt indes keinen Anstand, sofort und ohne jede Rechtfertigung in vier Abschnitten von Empfindung, Vorstellung, Gefühl und Willen zu handeln, als ob in dieser Einteilung nicht schon eine Vermögenstheorie — freilich eine unzureichende und unlogische — steckte! Oder sollen damit nur die Akte klassifiziert werden? Aber es sind doch Seelenakte, d. h. Akte und Zustände, die ein und derselben Seele zukommen, in denen sie sich auf mannigfaltige Weise thätig oder leidend verhält, die in ihr wechseln, zu denen sie also doch wohl die bleibende Kraft, d. h. das Vermögen besitzt! Oder huldigt M. der Ansicht Herbarths und betrachtet die Seele nur als den Tummelplatz der durch fremden Kontakt entstandenen Vorstellungen? Wenn nicht, so wird er nicht umhin können, in irgend einer Form die verpönten Vermögen wieder einzuführen. Sah sich doch schon Beneke wieder genötigt, wenigstens ein Grundvermögen der Seele zuzuschreiben, aus dessen Bethätigung sich die weiteren Vermögen bilden sollen!

Empfindung wird definiert als durch Reizung eines sensiblen (!) Nerven hervorgerufene psychische Auffassung eines Objekts (S. 138). In dieser Definition ist sowohl die Zweideutigkeit des Wortes Objekt als auch die Aufnahme des Ausdrucks „sensibel“, der das zu Definierende enthält, zu beanstanden. Dazu kommt die schon gerügte Verwechslung von Wahrnehmung und Empfindung, die schon in den Überschriften: „Tonempfindung“, „Gesichtswahrnehmung“ grell hervortritt. Auf das Detail dieser Abschnitte können wir uns begreiflicher Weise nicht einlassen. Der Vf. zeigt da große Belesenheit, die uns leider für die systematischen und philosophischen Mängel seines „Systems der Philosophie“ nicht schädlos halten können. Philosophie ist denn doch etwas anderes als eine Sammlung physikalischer und physiologischer Beobachtungen und Hypothesen. Vom philosophischen Gesichtspunkte genügt es, zu konstatieren, daß der Verfasser kein anderes objektivreales Korrelat der „Empfindung“ kennt als die Bewegungen und Schwingungen der Physiker.

Als bemerkenswertes Zugeständnis sei erwähnt der Satz: „Freilich von Formulierung psychischer Gesetze in mathematisch berechenbarer Form sind wir weit entfernt.“ „Von einer quantitativen Analyse haben wir kaum die ersten Anfänge“ (S. 137).

Nichts Neues sagt uns der Vf. S. 159: „Bei der Einübung im räumlichen Orientieren, zur Feinheit der Wahrnehmung, der Vergleichung und Umsetzung räumlicher Verhältnisse spielen die

von den Empiristen betonten Momente, die Muskelbewegungen, eine große Rolle, für die Entstehung der Vorstellung leisten sie nichts.“ Die Tiefenwahrnehmung haben wir ebenso längst als eine ursprüngliche verteidigt und im Anschluß an die Scholastik die Sinnestäuschungen aus der Relativität der Wahrnehmung erklärt. „Unsere Wahrnehmungen, sagt der Vf., sind relativ, aber nicht rein subjektiv.“ (S. 174.) Sie sind vielmehr objektiv, was wir mit vollem Rechte sagen können, da die sensiblen Qualitäten uns, nicht aber dem Vf. Qualitäten der Körper selbst sind.

Zu anderen Unklarheiten gesellt sich der „Muskelsinn“ (S. 175). Da es an einem festen Princip der Bestimmung der Seelenvermögen fehlt, bleiben die Grenzen der äußeren und inneren Sinne unbestimmt.

Gänzlich aus der „objektiven“ Rolle heraus fällt M., wo er den „specifischen Energieen“ gegenüber Stellung nimmt. Er betont den Einfluß der peripherischen Sinnesorgane gegen Joh. Müller, meint aber dann doch, „specifische Energieen seien ein nicht zu umgehendes Postulat, ja man könne soviel specifische Energieen annehmen, als es Nüancen in jedem Sinne gibt“ (S. 178 f.). Wie diese Ansicht mit M.s Theorie der sensiblen Qualitäten stimmt, bedarf keiner weiteren Ausführung. Wir müssen derselben die Passivität und Potenzialität der sinnlichen Vermögen entgegensetzen.

Gegen M.s „Empfindungs“theorie spricht die Thatsache der Hallucination, die Empfindung und doch von der Wahrnehmung wesentlich verschieden ist, woraus deutlich erhellt, daß sich die Wahrnehmung allein durch die Gegenwart des Objekts wesentlich von der subjektiven Empfindung unterscheidet.

Den Traum weiß M. zu beschreiben, nicht aber zu erklären. Was M. Umsetzung der vegetativen Prozesse in Traumerlebnisse nennt, ist vielmehr Association von Empfindungen mit Vorstellungen, z. B. der Druckempfindung mit der Vorstellung einer schweren Last. Der Traum lebt von den im wachen Zustande aufgenommenen Sinnbildern, von Gedächtnisvorstellungen. Die Traumercheinung erklärt sich aus der Bindung des Gemeinsinns (im aristotelischen Sinne), wodurch der Zusammenhang mit der wirklichen Welt abgeschnitten wird. Daher die relative Selbstständigkeit der Phantasie. Die Seele bewegt sich in einer phantastischen Welt, wo die Phantasie den Zügel führt und die Vernunft gehorcht. — S. 187 ist in bezeichnender Weise von einer Naturpsyche die Rede, die sich zum Hellsehen erheben könne. Auch die Ekstase wird herbeigezogen.

Ratlos ist M. dem Gedächtnis gegenüber. Bei dem scholastischen „Habitus“ kann er sich nichts denken. Der Potenzbegriff findet in Ms. Ontologie (d. h. unter den uns bekannten „einigen Begriffen“) keine Stätte, er ist nicht anschaulich, also auch nicht denkbar. Uns zwar scheint, er müsse gebildet werden, also auch denkbar sein, wenn es ein objektiv reales Werden geben soll. M. selbst kann seiner nicht entraten, da ja seine „Ideenkeime“ nicht aktuale, eingeborne Ideen sein sollen. Was ist ein Keim? Ein Organismus in Potenz! Wir wissen allerdings, daß die gesamte neuere Philosophie den aristotelischen Potenzbegriff perhorresciert. Schon Leibnitz setzt an die Stelle desselben den latenten, inchoativen Akt. Die Folge war eine in alle Probleme eingreifende Verwirrung.

Seltsam klingt die Bemerkung bezüglich der vegetativen Prozesse (S. 194). Gegen das „Unbewusste“ wird heftig deklamiert, aber die tiefere Einsicht fehlt. Wie viel schärfer und richtiger sind Sanseverinos Untersuchungen über das Bewußtsein in seiner *Philosophia christiana*! Wir müssen der Kürze wegen auf unsere ausführliche Besprechung der Schrift Wolffs über das Bewußtsein im Jahrbuch (Bd. VI. S. 235 ff.) verweisen. Wie tief übrigens der Begriff des real Möglichen im menschlichen Denken wurzelt, oder vielmehr mit welcher Macht er sich angesichts der Thatsachen demselben aufdrängt, zeigt das Beispiel der S. 198 von M. citierten Autoren. M. bemerkt dazu: „Die schlimmsten Auswüchse der Scholastik tauchen bei den modernen Philosophen wieder auf.“ Diese Angst, die überall Scholastik wittert, wirkt nachgerade komisch.

Eine ganz unzureichende Darstellung gibt M. von dem Vermögensbegriff der Scholastik. Das Vermögen fällt unter den Begriff der Qualität. Das intellektuelle Gedächtnis aber ist nach scholastischer Auffassung kein besonderes, vom Intellekt verschiedenes Vermögen. Besondere Orts-, Zahl- u. s. w. Gedächtnisse zu unterscheiden, blieb der modernen Psychologie vorbehalten. Richtig ist nur, daß die Begriffe: Vermögen und Habitus mit der Unterscheidung von *δύναμις* und *ἐνέργεια* zusammenhängen: eine Unterscheidung, die allerdings das spekulative Vermögen unseres Autors überschreitet (S. 200). Leugnet doch M. den Begriff des Leidens überhaupt und sieht darin ein „Thun“: eine moderne Weisheit, die uns längst bekannt, und an der, wie bemerkt wurde, selbst Leibnitz nicht ohne Schuld ist. Besondere Mühe gab sich Lotze, den Begriff des Leidens zu eliminieren. Die Strafe folgt indes auf dem Fuße, die verkannte Wahrheit rächt sich, wie Müllers Ausspruch beweist: „die Associationsgesetze

seien die eigentlichen Lebensthätigkeiten des Geistes“ (S. 201). Wie weit ist von da zum Mechanismus der Herbart'schen Apperception?!

Die vom Vf. selbst gegebene Erklärung des Gedächtnisses, die Gedächtnisvorstellung „werde unbemerkt, aber nicht unbewußt“ (S. 148), ist doch kaum ernst zu nehmen. Wie einfach wäre da der Prozeß der Erinnerung!

Bezeichnend ist die vom Charakter gegebene Erklärung S. 204. Die Nichtunterscheidung des sinnlichen und geistigen Gedächtnisses führt zu einer Auffassung des Denkens, die sich auch der Sensualist aneignen könnte. Wie wir bereits von der „Erkenntnistheorie“ her wissen, huldigt M. einem vagen Konzeptualismus, der nur eine inkonsequente Form des Nominalismus ist. Wir können hier die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die endlosen modernen Kontroversen über Bewußtsein und Unbewußtsein ihren Grund in dem Mangel einer klaren und bestimmten Ontologie haben.

Da M. ein bestimmtes Einteilungsprincip nicht kennt, verschwimmt ihm auch der Unterschied von Phantasie und Verstand (S. 210). Was die Einbildungskraft im Dienste der Vernunft wirkt, erscheint ihm als Thätigkeit der Vernunft. Die Phantasie scheint sein Lieblingskind zu sein: „ihre poetische Welt hat sogar im Grunde höhere Wahrheit als die nackte Fakticität.“ Was von der „idealen“ Wahrheit gilt, ist hier auf die Phantasie bezogen. Dem Vf. schwebt vielleicht eine mißverständene Äußerung des Aristoteles über das Verhältnis der Tragödie zur Geschichte vor. Ein Muster von Oberflächlichkeit ist die Auslassung über Begriffsbildung, von deren wirklichem Wesen dem Vf. jeder Begriff fehlt. Daß das „Sein“ Element aller Begriffsbildung ist, würde der Vf. wohl als „Ontologismus“ mit Entzürstung zurückweisen. Die Bildung des Zeitbegriffs (S. 213 ff.) beweist deutlich die Abhängigkeit desselben von der Bewegung und damit die Richtigkeit der vom Vf. bestrittenen aristotelischen Erklärung der Zeit.

Ziemlich ausführlich ist die Sprache behandelt und ihr Verhältnis zur Vernunft richtig bestimmt. Unter dem sprachlichen Material hätte auch der „pathognomische“ Laut erwähnt werden können. Das Urteil über die chinesische Sprache stimmt nicht mit demjenigen wirklicher Kenner (W. v. Humboldt, Abel Remusat, v. d. Gabelentz) überein.

Nichtssagend ist die Erklärung des Gefühls (S. 231), da ja gerade das anzugeben ist, was für ein Zustand das Gefühl sei; denn Zustand ist ein generischer Begriff für psychische Erschei-

nungen. Der Vf. unterscheidet zwar sinnliche und geistige Gefühle, faßt aber jene als unmittelbare Momente der „Empfindung“, diese als beruhend auf Vorstellungen. Das eine ist falsch; denn Gefühl als eine Zuständigkeit des Begehrungsvermögens beruht auf einem eigentümlichen psychischen Verhalten; das andere aber ist ungenau, denn nur intellektuellen Vorstellungen entsprechen geistige Gefühle und gehören deshalb dem Willen als dem geistigen Begehrungsvermögen an. Wie vorteilhaft sticht die feinsinnige Erörterung und Einteilung der Gefühle durch den hl. Thomas gegen die vorliegende ab!

Eine Prüfung der „Gesetze des Gefühls“ würde uns zu weit führen. In diesem subjektiven, von leiblichen Dispositionen abhängigen Gebiete kann von „Gesetzen“ nur in einem sehr eingeschränkten Sinne geredet werden.

Die Frage nach dem Verhältnisse des Gefühls zum Begehrungsvermögen bleibt unbeantwortet. Ebenso wenig befriedigt, was über das Verhältnis des Gefühls zum Willen gesagt wird. Im Unklaren schwebt das Verhältnis des Willens zum sinnlichen Begehren. Die Bemerkung, es gebe keinen negativen Willen (S. 244), kann doch nicht genügen. Gibt es denn ein negatives Gefühl? Unlust ist nicht Negation, sondern Zuständigkeit eines widerstrebenden Begehrens und hat zum Objekt ein Übel. M. steht auf dem Kantschen Standpunkt eines rein formalen Willens. Und doch ist auch im Willen Liebe, Freude, Trauer, allerdings nicht als *passiones*, wie die Zuständigkeiten des sinnlichen Begehrens, sondern als rein geistige Zustände. Ein Mangel ist die Nichtunterscheidung des natürlichen Triebes von dem psychischen, sei es geistigen oder sinnlichen, der durch Vorstellung bedingt ist. Der Erklärung des Triebes („Instinktes“ S. 246) zufolge käme auch den Tieren „Willen“ zu. Die „Disposition“, die M. aus dem apprehensiven Gebiete ausgewiesen, wird im appetitiven wieder eingeführt (S. 247).

„Aufmerksamkeit ist nichts als regsamer Wille“ (Ebd.). Nicht doch! Aufmerksamkeit ist gesteigerte Thätigkeit apprehensiver Vermögen unter dem stärkeren Einflusse des Objekts oder unter dem des Willens (Interesses).

Die ausführliche Verteidigung der Willensfreiheit enthält gleichwohl Lücken und wird durch die anderweitige Leugnung des Zufalls (der Kontingenz) wieder in Frage gestellt. Kontingenz ist das Korrelat der Freiheit. Ohne Kontingenz (des Objekts) gibt es keine Indifferenz (des Subjekts). Die Indifferenz ist übrigens nicht *ind. aequilibrii*, da der Wille von Natur dem Guten zugeneigt ist. Um die Natur der Freiheit richtig zu

bestimmen, müßte das Verhältnis von Zweck und Mittel ins Auge gefaßt werden, da eine Freiheit (*libertas specificationis*) nur in Bezug auf die (indifferenten) Mittel, nicht aber in Bezug auf den letzten Zweck angenommen werden darf.

Unvereinbar mit der geschöpflichen Freiheit ist eine Auffassung des göttlichen Vorherwissens, die (wie diejenige Kuhns) den Grund desselben in die vollkommene Erkenntnis der „verborgenen Zusammenhänge“ setzt (S. 260). Eine solche Erkenntnis könnte, wie anderwärts bemerkt wurde, soll die Freiheit ernstlich gewahrt bleiben, nur eine konjekturale sein.

S. 266 findet es Müller wahrscheinlich, daß nur für sinnliche Wahrnehmungen und Vorstellungen eine Mitwirkung des Gehirns besteht. Warum nur wahrscheinlich? Weil es auch hier dem Vf. an Vernunftgründen fehlt, Empirie aber nicht ausreicht. Für uns ist es aus Vernunftgründen gewiß, daß die Vernunft- und Willensthätigkeit an sich an Gehirnvorgänge, überhaupt an organische Bewegungen nicht gebunden ist.

In dem an sich vollkommen berechtigten Streite gegen den psychologischen Monismus und Phänomenalismus vergißt der Vf. wiederum ganz und gar auf seinen subjektivistischen Ausgangspunkt, der geschichtlich sowohl für die Hypostasierung des Denkens (in dem Subjekt und Objekt aufgehen — Fichte, Hegel) als auch für den empiristischen (positivistischen) Phänomenalismus (der nur das sinnliche Bewußtsein als das ausschließlich Gegebene und wahrhaft Seiende gelten läßt — Mill, Taine) verantwortlich ist.

Schweres Bedenken zu erregen geeignet ist der Satz (S. 275): „Wie der göttliche Logos, die Weisheit, das gestaltende Princip der Welt, so ist es im Mikrokosmos die Psyche.“ Also wäre der Logos Weltseele? Oder stünde die menschliche Seele zu ihrem Leibe nur im Verhältnis einer *c. efficiens* und *finalis*, nicht in dem einer *c. formalis*? Wie haben wir jenen Ausspruch zu verstehen? Er führt uns hinein zwischen Scylla und Charybdis!

„Die Seele ist organisierende Kraft“ (dabei werden wir mit einer Vorlesung über Physiognomie regaliert): mag sein! Aber sie ist doch vor allem Substanz! Der Vf. glaubt sich in diesem Punkt mit Aristoteles in Übereinstimmung. Nach Aristoteles aber ist nicht die Seele organisierende Kraft, sondern Formalprincip eines organischen Körpers. Organisierend ist die im Fötus in Kraft des zeugenden Principis wirkende Kraft. Die Seele besteht in und mit dem Organismus. Sie steht nicht zu ihm im Verhältnis des Architekten, der sein eigenes Haus baut und es zugleich bewohnt. Auf die Frage, wie M. die Verbindung von

Leib und Seele zu einer substantiellen Einheit zu begreifen sucht, vermissen wir die Antwort. Wie denkt er sich den Stoff überhaupt? Wie die wesentliche Form? Wie ihre Verbindung? Wir sehen nicht ein, wie M. über den geschichtlich verurteilten und den Thatsachen nicht kongruierenden influxus physicus der Cartesianer hinauszukommen vermag.

Was die Entstehung der Menschenseele betrifft, so steht die Sache so, daß die Wahrheit des Kreatianismus viel bestimmter, als von M. geschieht, behauptet werden kann und muß. (S. 281 f.)

Über den Ursprung der Tierseele vermissen wir jede Äußerung. Es zeigt sich hier das Mangelhafte der M.schen Seelenlehre, die, wie die moderne Psychologie überhaupt, einseitig die menschliche Seele ins Auge faßt und daher zu keiner klaren Begriffsbestimmung der Seele nach ihren generischen und spezifischen Merkmalen gelangt. Mit dem Seelenbegriff schwankt auch der des Geistes. Über den Begriff der reinen Geistigkeit vernehmen wir kein Wort. Alle Formbestimmtheit scheint nach M. ein Werk des „Geistes“ zu sein. Erklärt er doch den göttlichen Logos selbst als analog der Seele gestaltende Kraft, d. h. doch als Seele des Makrokosmos.

Noch einmal kommt M. S. 288 (in einem Nachtrag zur Psychologie) auf seine Theorie der Erinnerung zurück. Er bereue es nicht, den „fruchtbaren Begriff“ der bewußten, aber unbemerkten Vorstellung auf die Erinnerung angewendet zu haben, obgleich er zur Zeit der einzige Vertreter dieser Ansicht sei. Nur in Beneke glaubt er einen Vorgänger zu haben. Überzeugende Gründe weist er auch hier nicht vorzubringen. Es ist nur ein Spiel mit Worten. Denn in dem Grade, in welchem etwas bewußt ist, ist es auch bemerkt. Bemerktheit heißt eben im aktuellen Bewußtsein sich befinden. Hätte M. mit seinem „Kolumbus-Ei“ recht, so stände der gesamte Gedächtnisschatz im Horizont des Bewußtseins und es bedürfte zur Erinnerung nur einer Art von psychischer Blickwendung, eines Herausgreifens aus dem unmittelbar Vorliegenden, nicht aber einer vielfach mühevollen und selbst vergeblichen Untersuchung nach Art eines kombinierten Schlußverfahrens. „Modernität“ jedoch wollen wir der Müllerschen Ansicht nicht absprechen. Der Satz: Realität kommt nur der Aktualität zu, ist in der That vollkommen modern.

Die Moral M.s geht aus vom Begriffe des Wertes, dessen Maßstab im Gefühl liegen soll. Dagegen spricht, daß, wenn das Gute Verwirklichung des Wahren ist (S. 293), der Maßstab nicht im Gefühl, sondern nur in der Vernunft liegen kann. Im

übrigen ist das Gute vielmehr das Wahre und Seiende selbst in seiner Bezogenheit auf den Willen. Es muß also erkannt sein, um gewollt und „verwirklicht“ werden zu können. Nicht zustimmen können wir der Behauptung (S. 295), die (aus der Freiheit (?) stammende) Hoheit und Wichtigkeit der Moralität gebe dem sittlichen Gesetz den Charakter des Autoritativen, Gebietenden, Verpflichtenden. So mag Kant lehren — die Wahrheit ist das nicht. Die absolut verpflichtende Kraft des Sittengesetzes ist im göttlichen Willen, nicht aber in der „Hoheit“ menschlicher Freiheit begründet. — Anderswo ist es doch wieder die Reflexion, nicht das Gefühl, was die ethischen Werturteile bestimmt.

Ausführliche Belege für die theoretischen Verirrungen der Modernen im Gebiete der Moral bringt der Vf. bei, um dagegen zu polemisieren, ohne auch in diesem Falle zu bedenken, daß die egoistische, die Nützlichkeits-, die Gefühlsmoral, der moralische Solipsismus die natürliche Frucht des theoretischen Solipsismus, die letzte Konsequenz des unaufhaltsam abwärts rollenden von Descartes inaugurierten Subjektivismus sind. Über der Menge verkehrter Moralsysteme aber vergißt der Vf. des Systems der Philosophie seine eigene „systematische“ Moral zur Darstellung zu bringen. Wie M. dazu kommt, von Aristoteles zu behaupten, er betrachte das beschauliche Leben als „minder“ im Vergleich zum praktischen Wirken, wissen wir nicht. Nach Aristoteles entfaltet der Menscheng Geist gerade in der Kontemplation seine höchste „Energie“. Das Leben Gottes besteht ihm daher in der vollkommensten Erkenntnis seiner selbst.

Die an die Darstellung der falschen Moralsysteme unmittelbar geknüpfte Widerlegung, so treffend manche Bemerkungen sind, bietet den Nachteil, daß ein Maßstab im richtigen Moralprincip noch keineswegs wissenschaftlich gesichert ist. Die thetische Erörterung mußte vorausgehen. Ohne solche haben Widerlegungen nur dialektischen Wert und können eine selbständige Beweisführung nicht ersetzen.

Vom Zaune gebrochen und ohne jede Berechtigung ist die Polemik gegen die scholastische *συντήρησις*, die im Unterschied vom dictamen conscientiae als habitus der praktischen Grundsätze bestimmt wird. Diese Polemik beweist nur die widerspruchsvolle Unklarheit des Vf., der gegen die Gefühlsmoral eifert und doch behauptet, das sittliche Gefühl sei selbstverständlich die Grundlage des sittlichen Handelns. Ebenso unverständlich und unberechtigt aber — vom Standpunkt des Verfassers — ist die Polemik gegen die Auffassung des Gewissens als eines „mysti-

sehen Orakels," als einer Art unmittelbarer Offenbarung und „Stimme Gottes“; denn beruht, wie M. annimmt, alles höhere Erkennen auf „Ideenkeimen“, d. h. auf Intuition, so würde sich ja im Gewissen unmittelbar die Stimme Gottes kundgeben.

Wenn aber dann weiterhin gesagt wird, das Gewissen sei „die Reaktion der wachgerufenen Vorstellungsmassen auf eine gegebene Situation, so ist ja das der nackteste Herbart'sche Apperceptionsmechanismus! So begreift es sich, wie der Vf. das Widerstreben des Geizigen, „den Stumpf einer Cigarre“ wegzuworfen, als „Erregung seines Gewissens“ hinstellen kann (S. 335). Sehr bescheiden klingt die Behauptung, dafs infolge der Vernachlässigung der Psychologie des Gewissens durch die Moralisten eine befriedigende Theorie desselben nie Platz gegriffen habe (S. 337). Diese armen Moralisten, unter die wohl auch die theologischen zu rechnen sind, wußten eben nichts von cartesianischen Ideenkeimen, Kantschem Verstandesformalismus, Herbart'schen Vorstellungsmassen, Lotzeschen Gefühlsbewertungen und anderen modernen Errungenschaften und meinten, mit Vernunftprincipien und deren Anwendung auf die menschlichen Handlungen ein Moralsystem konstruieren zu können!

Als aristotelisches Moralprincip wird „die richtige Mitte“ genannt und bekämpft mit längst widerlegten Gründen. Nicht Princip der aristotelischen Ethik ist die richtige Mitte — dieses ist vielmehr das höchste Vernunftgut —, sondern das generische Merkmal nicht einmal der Tugend überhaupt, sondern der moralischen Tugend. Und zwar ist diese richtige Mitte — nach der unzweideutigen und ausdrücklichen Lehre des Stagiriten selbst — *medium rationis*, nicht aber quantitative, mechanische Mitte. Man gestatte uns, auf unsere Schrift vom Princip der Individuation (S. 179) zu verweisen. Die zur Ausschmückung dienenden Citate über Chinesentum S. 339 sind um so weniger am Platze, als selbst die von den großen Philosophen Chinas befürwortete Mitte nicht das vom Vf. lächerlich gemachte Phantasiebild ist.

Dieser Polemik gegenüber erscheint die eigene Lehre des Vf. in einem um so seltsameren Lichte, nämlich dafs die Tugend nach mehreren Seiten ausarten könne (S. 339). Höchst neu und originell! Weifs Dr. M. denn nicht, dafs von der Tugend das augustinische Wort gilt: *qua nemo male utitur?*

An Stelle der „Vernunftprincipien“ stellt der Vf. „lebendige Autoritäten“ (S. 341). Aber diese müssen doch als solche von der Vernunft erkannt werden. Sind es äufsere Autoritäten, wie und warum können sie innerlich verpflichten? M. rekuriert doch

selbst wieder auf die Einsicht der Vernunft. Nun soll aber die Vernunft — selbst als ideales Vermögen (ebd.) — wie der Verstand, rein formal sein, „leeres Wissen“ (!) geben. Wie soll alsdann jener „höhere Wille“, der allerdings der tiefste Grund des Sittengesetzes ist, erkannt werden, damit der Wille sich ihm unterwerfe? M. schließt von den sittlichen Ideen und Gefühlen auf den göttlichen Gesetzgeber, aber sein Schluß entbehrt der objektiven, metaphysischen Grundlage und schwebt daher ohne Halt in der Luft. Sein einziges Fundament ist die subjektive Idee, die Gottesidee des Descartes, die allein die solide Basis der Gottesbeweise bilden soll. Hier, in der Ethik, versagt dieses Fundament, daher das Hinüberschwanken auf den traditionalistischen Standpunkt der geschichtlich gegebenen Autoritäten. Mit Recht hält dagegen die Scholastik fest, daß der nächste verpflichtende Grund in der Vernunft, d. h. in der durch Vernunft erkannten objektiven Ordnung liegt. Diese Ordnung aber ist das Werk göttlicher Weisheit und göttlichen Willens und dieser also der letzte Grund des absolut verpflichtenden sittlichen Gesetzes.

Wenn daher Gott das oberste Princip der Ethik genannt wird (S. 344), so ist dies schön und auch wahr, kann aber auch falsch verstanden werden, nämlich in dem Sinne einer Verwechslung der Ordnung des Erkennens mit der Ordnung des Seins. Gott ist freilich der Grund der sittlichen Ordnung, wie er der Grund der physischen und metaphysischen ist. Er ist aber keineswegs die erste, von uns erkannte Wahrheit oder oberstes Princip in der Ordnung menschlicher Erkenntnis.

Stellt man als oberstes Moralprincip auf: „Thue, was Gott will“, so kann dies auf philosophischem Standpunkt nur den Sinn haben: Handle der durch deine Vernunft erkannten, von Gott gesetzten und gewollten Ordnung gemäß. Dies und nichts anderes besagt der oberste sittliche Grundsatz: Thue das Gute, meide das Böse. Er ist gleichbedeutend mit: Handle vernunftgemäß, nicht vernunftwidrig.

Die richtige Bestimmung des Verhältnisses der moralischen Ordnung zu Gottes Wesen wird durch die absurde Behauptung entstellt und illusorisch gemacht, daß Gott sein Wesen (!) mit Freiheit aktualisiere (S. 347), eine Behauptung, in der sich eine Nachwirkung der Schellschen „Selbstursache“ kundgibt, die doch M. sonst ausdrücklich verwirft.

Wiederholt schreibt M. dem hl. Thomas (und dem heil. Augustin!) die Lehre zu, das Böse sei bloßer Defekt, Negation: wie wir früher bemerkten, ohne jeden Grund. Dagegen ist die

Erklärung, die M. selbst vom Bösen gibt, „der eigentlichste Gegensatz im Sittlichen sei göttlicher Wille und menschliche Freiheit,“ wenigstens so wie sie liegt, durchaus verkehrt (S. 349). Allerdings findet sich der Zusatz: die Freiheit als positive Willensrichtung gegen den Schöpfer gerichtet. Dafür wird der heil. Thomas citiert, obgleich er das Wesen der Sünde in den bloßen Defekt setzen soll. Zweifellos lehrt der hl. Thomas, die Sünde (als That) sei nicht bloß Privation, sondern stehe zum Guten (als That) in konträrem Gegensatz. Gleichwohl ist ihm die Sünde als solche, d. h. ihrem Wesen oder vielmehr ihrem Unwesen nach Privation (nicht Negation) und zwar mit vollem Rechte. M. verwechselt die sündhafte Handlung mit der Bosheit derselben, mit dem, was sie böse macht. Dies kann unmöglich ein Sein, eine Position sein, sondern Defekt, Mangel dessen, was sein sollte.

Verschwommen ist der Tugendbegriff des Vfs.; er definiert: „Tugend ist Geneigtheit, das Sittliche zu üben ohne Einschränkung auf die vorgeschriebenen Pflichten“ (S. 351). Wozu dieser Zusatz, ist nicht abzusehen. Das eigentliche Wesen der moralischen Tugend aber ist darin gar nicht berührt. Ferner wird zwar mit Recht auf Neigung, Liebe Gewicht gelegt, jedoch im Widerspruch mit dem früher in Abhängigkeit von Kant aufgestellten Willensbegriff. Zur Tugendlehre der „Moralisten“ verhält sich die des Vfs. wie ein Pinselstrich zu einem farbenreichen Gemälde. Keine Ausscheidung des der theologischen Moral Angehörigen von dem, was der philosophischen Ethik zufällt, keine Unterscheidung intellektueller und moralischer Tugenden u. s. w. Die sittliche Bedeutung des amor concupiscentiae und amor benevolentiae sowie der unvollkommenen und vollkommenen Motive wird hervorgehoben, jedoch nicht befriedigend begründet.

Den Schluss des „Systems der Philosophie“ bildet die „Religionsphilosophie“. Statt einer wissenschaftlichen Exposition erhalten wir poetische Ergüsse. Daher zuweilen Äußerungen, in denen die Logik mit der Rhetorik nicht gleichen Schritt hält. So ist es unerfindlich, wie eine auf wahren Offenbarungen beruhende Religion möglicherweise doch der Vernunft widersprechen möchte (S. 360). Die in sich ja wohlberechtigte Polemik gegen Schleiermachers Gefühlsreligion wirkt nicht überzeugend, da es in der Konsequenz des subjektiven Principis liegt, die Religion auf das Gefühl oder auf Ideen, die zunächst in Gefühlsform sich kleiden, zu begründen.

Auf eine Vermischung des Natürlichen und Übernatürlichen deutet die Äußerung (S. 361): „dafs die Religion, weil das

Geheimnis des Daseins am tiefsten berührend, einen mystischen Kern besitzt, der dem Verstand unergründlich bleibt“ u. s. w.: derzufolge das „Mystische in der Religion“ nur dem Verstande unzugänglich bleibt, nicht aber dem natürlichen Gefühl, auf das Schleiermacher rekurriert.

Wie soll man aber den Satz verstehen: „So erwuchs dem Talmudismus der Pharisäer die erhabene Tiefe des Christentums, der spitzfindigen Scholastik, die das Gras wachsen zu hören glaubte, die Gegenkraft der Mystik“ u. s. w.? Hält etwa M. das Christentum für das Werk einer „objektiven Dialektik“? Und was den Ausfall gegen die Scholastik betrifft, so waren die großen Scholastiker, wie Albertus, der hl. Thomas, zugleich tief sinnige Mystiker — schon ihre Gnadenlehre beweist dies, abgesehen von ihren mystisch-ascetischen Schriften — ebenso wie die hervorragendsten Mystiker (genannt sei nur der hl. Bonaventura) bekanntlich auch scharfsinnige Scholastiker waren.

Das letzte Wort der Religionsphilosophie und des gesamten „Systems der Philosophie“ ist Gott, da doch Gott, obgleich das letzte Wort der Metaphysik, das erste der Religionsphilosophie hätte sein sollen; denn der Begriff der Religion schließt den Gottes in sich. Religion ist innerer und äußerer Dienst Gottes.

Über die reformkatholischen Expektationen des Vfs., mit denen seine Verteidigung der Religion endet, brauchen wir kein weiteres Wort zu verlieren.

Noch die Frage möchten wir an den Vf. richten, was wir unter dem „göttlichen Weltgeiste“ zu verstehen haben, dessen „reale Kundgebungen die kulturgeschichtliche Betrachtung zu erforschen und zu prüfen haben soll“. (367).

Obgleich im gesamten „System“ eine wissenschaftliche Gotteslehre in systematischer Ausführung nicht zu finden ist, schließt doch der Vf. mit den Worten: „Wir haben den wissenschaftlichen Beweis Gottes erbracht: 1. kosmologisch und teleologisch . . . 2. als sittlichen und logischen . . . 3. „Es kann noch die unausfertige, aber nicht ableitbare Idee von Gott, die das erwachte Bewußtsein mit psychologischer Notwendigkeit aus dem Anschauen der körperlichen und geistigen Welt gewinnt, als weitere Instanz geltend gemacht werden.“ (S. 272).

Also die „Idee“ kann noch geltend gemacht werden! Die Idee, die doch als Grundlage allen Beweisen dienen soll; denn Descartes' Verdienst besteht ja nach M. gerade darin, „dafs er den Gottesbeweisen ein weit solideres Fundament gab, als die ganze Scholastik kannte, indem er an die Natur des Geistes, an

die eingebornen noetischen, ethischen und religiösen Ideenkeime anknüpfte“. (Der Reformkatholicismus S. 78.)

Sehen wir hiervon ab, so interessiert uns die Art, wie die Idee von Gott gewonnen wird; denn sie wirft ein überraschendes Licht auf gewisse dunkle und mehrdeutige Aussprüche vom „göttlichen Weltgeiste“, vom Logos als dem beseelenden Princip der Dinge. Jene Idee also entspringt „mit psychologischer Notwendigkeit aus dem Anschauen der körperlichen und geistigen Welt“. Durch Anschauung! Also ist sie nicht Erzeugnis der Abstraktion, und unsere Gotteserkenntnis nicht abstraktive, sondern intuitive Erkenntnis. Und doch gewonnen aus der Anschauung der Welt! Dies stimmt zur Auffassung des Verstandes als eines formalen Vermögens, das zur realen Erkenntnis der Ergänzung durch ein höheres anschauendes Vermögen bedarf. Die Neueren nennen dies sonst Vernunft. Nun kann aber Gott in den Dingen nur geschaut werden, wenn er ihnen mit seinem Wesen immanent ist, in ihnen zur Erscheinung kommt. Welche Perspektive eröffnet sich da!

Fassen wir unser Urteil über Ms. System der „Philosophie“ zusammen, so erfüllt dasselbe weder in formeller noch inhaltlicher Beziehung die Anforderungen, die an ein „System“ gestellt werden müssen. Ausgehend vom isolierten, phänomenalen Ich entgeht der Vf. dem extremsten Phänomenalismus und Idealismus nur durch fortlaufende Konzessionen an den gesunden Menschenverstand und an die traditionell überkommenen und „unbewußt“ von ihm festgehaltenen Anschauungen einer scholastisch theologischen Bildung. Das Gute, das diese Lesefrüchte aus Philosophen, Dichtern und Schriftstellern aller Art etwa enthalten mögen, verdankt der Autor einer glücklichen Inkonsequenz und — wie gesagt — der von ihm genossenen theologischen und scholastischen (!) Bildung. —

DAS WESEN DER QUANTITÄT.

(S. Thom. in V. Metaph. l. 15., Arist. Metaph. A, 13.)

Von Dr. E. W. M. MINJON.

„Aristoteles primo ponit rationem quantitatis dicens, quod quantum dicitur, quod est divisibile in ea, quae insunt, secundo ponit species quantitatis, inter quas primae sunt duae, sc. multitudo

s. pluralitas et magnitudo s. mensura, tertio distinguit modos quantitatis (id quod est quantum per se et quantum per accidens).“ Dies ist die kurze Disposition der 15. Lesung des hl. Thomas in dem V. Buche seines Kommentars zur Metaphysik des Philosophen von Stagira, in deren erstem Teil derselbe die vielumstrittene Frage nach dem Wesen der Quantität bespricht. Werfen wir auf denselben wegen der grundlegenden Bedeutung dieser Frage einen kurzen Blick!

§ 1. Zunächst sind alle Deuteleien auszuschließen, als ob es sich hier nur um eine logische Untersuchung oder allgemeine Begriffsbeschreibung handele. Nein, Aristoteles sucht hier offenbar das eigentliche Wesen der Quantität, wie es objektiv in den körperlichen Dingen oder Substanzen sich findet. Dafür spricht schon der Ausdruck „λέγεται“, der öfters in der Metaph. wiederkehrt. Derselbe besagt: Was so und so genannt, mit diesem oder jenem Worte bezeichnet wird, ist in Wirklichkeit oder seinem eigentlichen Wesen nach das und das. Also Ar. untersucht das Wesen jenes ens, welches dem Worte „ποσόν, quantum“ in der Wirklichkeit entspricht. Dafs dies auch die Auffassung seines hl. Kommentators ist, beweist entschieden die klare Gegenüberstellung am Schlufs der l. XV.: „In Praedicationis Philosophus distinxit species quantitatis secundum diversas rationes mensurae, hic, quantum ad ipsum esse quantitatis“, Worte, welche die Definition der Quantität secundum logicam intentionem der Untersuchung über das Wesen derselben secundum rem et veritatem gegenüberstellen (cf. Summa Log. tr. III. c. 3). Man muß eben die logische und die physische Wesensbestimmung auseinanderhalten, d. h. den Begriff, den unser subjektives Denken von einem Dinge gerade sich gebildet, und das Wesen desselben in der objektiven Wirklichkeit. Wollen wir z. B. das physische, reale Wesen der roten Farbe erklären, so müssen wir dasselbe nach der Lehre der Physik als Lichtstrahlen von bestimmter Schwingungszahl bezeichnen; das Wort und unser Begriff „rot“ logisch genommen haben aber doch einen ganz anderen Inhalt, ohne von Schwingungen etwas zu besagen. Daher ist zu einer methodischen Untersuchung durchaus erforderlich, dafs man zuerst die subjektive Genesis des Wortes und Begriffes, um den es sich handelt, etwa auf Grund der Etymologie untersucht und sodann genau feststellt, was allgemein bei richtiger Anwendung des betreffenden Wortes mit demselben in den wirklichen Dingen bezeichnet wird. Dann erst kann man das eigentliche Wesen desselben „secundum rem et veritatem“ untersuchen. Der Begriff „Ausdehnung“

ist nun offenbar gebildet von der Thätigkeit des Ausdehnens, Ausspannens, durch deren Anwendung auf körperliche Größen wir die Vorstellung derselben unserer Anschauung näher zu bringen suchen. Vergessen wir aber nicht, daß wir in Wirklichkeit mit dieser „Ausdehnung“ eine körperliche Substanz von bestimmter Quantität oder Größe bezeichnen! Aber genauer, welches ens an den Dingen der Wirklichkeit verstehen wir denn unter den Namen Quantität, Größe, Menge (Zahl)? Zunächst ist die Qu. ein *sensibile*; direkt und unmittelbar wird sie von den Sinnen wahrgenommen und zwar als ein *sensibile commune* in dem *sensibile proprium* der 5 Sinne, (cf. S. Thom. II. de An. l. 13). Wir sehen z. B. den so und so großen Baum, wir hören 3 Schläge einer Uhr und dgl. Wir sehen, hören u. s. w. also die Qu. nicht rein für sich, sondern stets mit jenen *Accidencien* (*Figur, Farbe etc.*), deren Subjekt sie ist. Abstrakt von diesen können wir uns nur in unserer Phantasie Größe und Zahl vorstellen, wenn wir uns z. B. bemühen, in dem Phantasiebilde eines Baumes, eines Goldklumpens oder dgl. nur das zu beachten (*abstractione praecisiva*), was wir an dem Baum oder Goldklumpen als seine „Größe“ oder bei vielen Bäumen oder Goldkörnern mit dem Worte „Vielheit“ an denselben bezeichnen, alles andere aber außer acht lassen, wie mathematische Figur (*qualitas circa quantitatem*), Farbe u. s. w. In solchen Phantasiebildern haben wir eine materielle Substanz, Gold oder welche immer, mit dem *Accidencz* der Quantität. Hier aber müssen wir uns vor einem Irrtum hüten. Wenn wir das Phantasma eines Baumes oder Goldklumpens betrachten, um seine Größe oder Quantität zu erfassen, haben wir stets eine individuelle, bestimmte Größe desselben im Auge, z. B. einen Baum von 3 m oder dgl. Bei der Erklärung des Wesens der Qu. in der Philosophie lassen wir aber diese individuell bestimmte Qu., wie sie sich in den wahrnehmbaren Dingen darstellt, außer acht. Wir müssen in unsern Phantasiebildern demnach von jeder bestimmten Größe des Baumes, Goldes etc. absehen und nur beachten, daß der Baum, das Gold überhaupt (irgend eine) Größe, Ausdehnung haben. Diese Qu. als solche oder in genere genommen wollen wir hier erklären. Wir müssen uns also fragen: Welches ist das eigentliche Wesen dieses physischen, realen ens (*Accidencz*) an den körperlichen Dingen, welches wir als seine „Quantität“ bezeichnen?

Aber ist die Lösung dieser Frage nicht vielleicht Aufgabe der Physik oder Mathematik? Nein, denn jene untersucht das ens mobile, die körperlichen Dinge, insoweit sie mobilia sind,

sie klassifiziert und erklärt ihren Gesetzen nach die wahrnehmbaren Dinge der Natur mit ihren Eigenschaften, Thätigkeiten, Bewegungen; die Mathematik aber abstrahiert zwar von der *materia sensibilis* und erforscht die Gesetze der körperlichen Dinge, insofern sie vorstellbar sind, nämlich des *corpus quantum* und dessen „*qualitates circa quantitatem*“, die (mathematischen) Figuren. Vielmehr verhält sich, wenn wir festhalten, daß es (abgesehen von Logik und Ethik) drei und nur drei wirklich verschiedene, natürliche Wissenschaften gibt (Metaphysik, Mathematik, Physik), die Kosmologie zu beiden, wie ein *sg.* allgemeiner Teil einer Disciplin zu ihrem speciellen. Jener untersucht das Wesen des Subjektes der betreffenden Wissenschaft in *genere* genommen, während letzterer die einzelnen *Species* in ihren Artunterschieden behandelt. So betrachtet auch die Mathematik die einzelnen mathematischen Größen in *specie*, setzt aber die Untersuchung über das Wesen derselben in *genere* voraus, d. h. überläßt sie der Kosmologie.

§ 2. Durchaus notwendig ist aber, daß wir die Grenzen unserer Erkenntnis nicht aus den Augen verlieren und vor allem klar sehen, was wir denn eigentlich zu suchen haben, wenn wir das Wesen jenes eben beschriebenen *ens* der Quantität erkennen wollen. Sicherlich haben wir dasselbe nicht in derselben Weise zu erklären, wie wir z. B. ein Haus definieren. Da konstruieren wir gleichsam aus andern uns bekannten Begriffen heraus den unbekanntem; denn wir durchdringen ihn innerlich durch die Begriffe seines *genus proximum* und seiner *differentia specifica*. Ein solches Verfahren ist aber bei der Qu. unmöglich. Denn diese ist einer jener einfachen Begriffe, welche man mit dem Namen der „*praedicamenta*“ bezeichnet, und diese können wir nicht durch bekanntere, einfachere Begriffe erklären. Unsere Erkenntnis geht eben von den Sinnen aus. Deshalb haben wir Vorstellungen und daraus genommene allgemeine Begriffe entsprechend den Grundeigentümlichkeiten der körperlichen Dinge. Diese kennt ein jeder aus der fortwährenden eigenen Anschauung unmittelbar, und auf Grund derselben erstrebt er andere Wahrheiten, z. B. geistige Wesen und Eigenschaften, in analoger Weise zu erfassen. Deshalb können wir jeden Menschen fragen: Was ist eine Vielheit oder Menge? Was ist GröÙe oder Ausdehnung? Er wird antworten können: „Sieh dir doch den Baum da an, seine Höhe, Dicke! da hast du „GröÙe.“ Wir kennen also dieses *Accidens* der Qu., wir erfassen es in der Anschauung der täglichen, materiellen Dinge. Ja, wir sind so gewöhnt an dasselbe, daß wir die Begriffe „GröÙe, Zahl“ u. dgl. selbst auf

geistige Verhältnisse anwenden, z. B. in Ausdrücken, wie die Menge der Engel, die Größe Gottes etc. Also was Qu. eigentlich ist, brauchen wir hier nicht erst klarzumachen. Vielmehr haben wir bei der philosophischen Untersuchung über das Wesen derselben ihre eigentliche Bedeutung, ihren Zweck für die Substanz zu erkennen, mit andern Worten ihren effectus formalis. Denn die Wissenschaft ist ja eine „cognitio rerum per causas,“ und die Substanz ist die causa finalis und „quodammodo efficiens“ der Qu. (S. Thom. S. Theol. p. I. qu. 77 a. 6). Welches ist aber das Wesen der Substanz der Dinge? Ihr metaphysisches Wesen ist das eines „ens in se“, das kosmologische Wesen der körperlichen Substanz ist das der Komposition von materia und forma substantialis, zweier Wesensbestandteile, deren Begriff die Kosmologie (in Anwendung der metaphysischen Principien auf die aus Materie — Form zusammengesetzte Substanz, auf das ens mobile und seine Eigenschaften) erklärt. Daher fragen wir in unserer Untersuchung über das Wesen der Qu., um nochmals den status quaestionis kurz vor Augen zu stellen: Welche reale Eigentümlichkeit fügt die Qu. der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanz hinzu? Dabei ist die Qu. aber nicht logischer Auffassung oder nach ihrer metaphysischen Bedeutung zu betrachten, also nicht abstrakt von jeder materiellen Verwirklichung, sondern in ihrer physischen Wirklichkeit in den materiellen Dingen, d. h. das ureigentliche Wesen der „Größe“ im prädikamentalen (nicht transcendentalen) Sinne. Dieses aber erkennen wir, nicht wenn wir erst darlegen, was Qu., Größe überhaupt ist, da dieselbe einem jeden bekannt ist, sondern wenn wir die reale Bedeutung der Qu. in Hinsicht auf die Substanz oder ihren effectus formalis erfassen.¹

§ 3. Nach Aristoteles und S. Thomas ist das ens, welches wir unter dem Namen Quantität oder Ausdehnung verstehen, in Wirklichkeit nichts anderes als dasjenige Accidens, welches den körperlichen Substanzen ihre „divisibilitas“, Teilbarkeit, verleiht „in ea, quae insunt“, in ihre (materiellen) Teile, derart, daß jeder derartige Teil ein für sich seiendes, individuelles Ding, ein Suppositum derselben Art sein kann („quorum unumquodque „unumquid et hoc aliquid“ aptum est esse“). Was schließt zunächst der Begriff „divisibilitas“ in sich? „Divisio“ ist einer der

¹ Es ist deshalb eine volle Verkenning des status quaestionis, wenn man das kosmol. Wesen der Qu. als extensio bezeichnet. Es ist vielmehr zu untersuchen, welches der reale effectus formalis der Ausdehnung (= Qu.) ist, d. h. jenes realen ens, welches wir unter dem Namen „Ausdehnung oder Größe“ verstehen.

einfachsten, ersten Begriffe für das menschliche Erkennen, da dieses zunächst den Begriff des ens, dann den des non-ens erfafst und sodann bei der Gegenüberstellung beider den der divisio (cf. S. Thom. in X. Met. l. 4. und al.). Daher schließt dieser Begriff „divisio“ nichts anderes in sich als: „hoc non est illud“ (S. Thom., Log. Summ. tr. III., c. 1: „Divisio est distinctio per ens et non-ens“). Somit bedeutet obige Definition der Qu.: Ihre wesentliche Wirkung liegt darin, daß jedes „hoc signabile“, d. h. jeder irgendwie determinierbare (mathematische) Teil der Substanz nicht jener ist, oder daß er etwas anderes ist als jener, d. h. von jedem andern trennbar, divisibilis, ist. Wir können daher den Begriff der Qu. auch so aussprechen: Sie ist jenes Accidenz der körperlichen Substanzen, welches bewirkt, daß ein Körper Teile hat, wie wir dieselben als materielle und mathematische (arithmetische, geometrische etc.) Teile bezeichnen,¹ so daß ohne Qu. das körperliche Ding keine Teile hat. Hierfür können wir auch sagen, die Qu. individualisiert die körperlichen Wesen in ihren wirklich oder doch möglicherweise für sich bestehenden, materiell verschiedenen Teilen oder zu jedem „unumquid et hoc aliquid“ derselben, z. B. zu den verschiedenen existierenden oder noch möglichen Goldklumpen. Die Qu. bewirkt also, daß überhaupt viele Individuen eines und desselben körperlichen Dinges existieren können, sie individualisiert dieselben. Daher nennt denn auch der hl. Thomas die Qu. oder extensio das „secundarium principium individuationis“. (In III. Sent. d. 12 q. 1. a. 1 ad 3.)

Es ist die Definition des Arist. aber zunächst zu verstehen von jeder materiellen Substanz als solcher, d. h. zunächst abgesehen von einem bereits verwirklichten (geschaffenen) bestimmten Teil derselben, z. B. eines bestimmten Klumpens Gold. Denn dieselbe bezieht sich auf jedwede Substanz, jedwedes ens, welches „irgendwie groß“ genannt werden kann, also auf die materiellen Substanzen in genere, da sie ja alle Quantität haben. Wir müssen deshalb unsere Definition tiefer auffassen und sagen: Jede körperliche oder materielle Substanz muß, sobald sie mit denjenigen Accidencien aufgefaßt wird, die sie infolge ihres materiellen Wesens noch haben muß, um überhaupt existieren zu können

¹ Unter materiellen Teilen sind alle möglichen Teile eines körperlichen Dinges zu verstehen, die nicht eine formelle Teilung begründen (d. h. in ein Ding einer andern Art, also in ein anderes Wesen, z. B. Gold in Silber oder Kupfer etc.), noch chemische Teile desselben sind. So sind z. B. 10 Goldklumpen materielle Teile der einen Substanz Gold, jede Hälfte derselben ebenfalls u. dgl.

(d. h. um ein „hoc aliquid“ zu sein), in irgend einer Gröfse (Masse) resp. Menge gedacht werden, d. h. als ein „quantum“. Diese Notwendigkeit begründet für die Substanz aber eine reale divisibilitas in partes continuas oder discretas, d. h. die betreffende Substanz kann (und muß) aus dem angeführten Grunde in vielen Teilen existieren, die sich materiell unterscheiden, nicht aber spezifisch oder formell. Nehmen wir ein Beispiel! Denken wir uns den Begriff „Gold“. Zu seinem eigentlichen (formellen) Wesen gehört alles das, was das Gold seinem Wesen nach konstituiert, weshalb wir dieses ens eben „Gold“ nennen und nicht etwa Kupfer oder sonstwie. Zu demselben gehört nicht eine bestimmte Gröfse oder Masse des Goldklumpens (ebensowenig wie seine Gestalt, Farbe etc.), noch eine bestimmte Anzahl. Denken wir nun aber, es soll dieser Begriff „Gold“ verwirklicht werden, es soll Gold thatsächlich erschaffen werden, so muß sofort das zu erschaffende Gold in (irgend einer) Quantität gedacht werden, weil nur immer eine bestimmte Masse Gold, eine bestimmte Anzahl Goldklumpen, und zwar jeder derselben in irgend einer Gröfse existieren kann. Schon unsere tägliche Anschauung lehrt uns diese Wahrheit. Sie folgt aber aus dem Wesen des materiellen ens, z. B. des Goldes selbst. Denn eine forma materialis, ein materielles, körperliches Wesen kann nicht rein für sich selbst subsistieren, wie ein geistiges Wesen, sondern nur in der Materie verwirklicht werden (Sein erhalten), d. h. es fordert eine pura potentia, etwas Reales und Substantielles, dem es Form und bestimmte aktuelle Wesenheit verleiht, z. B. die des Goldes, während dieselbe aus sich nur pura potentia und noch kein formell bestimmtes Wesen ist, sondern nur die reale Potenz oder Materie ist, aus der irgend ein derartiges Wesen einer forma materialis geformt, hervorgebracht werden kann. Wegen des Begriffes dieser pura potentia können aber alle materiellen Wesenheiten (formae materiales) nie vollkommen verwirklicht werden, so dafs nicht noch die Möglichkeit wäre, dafs noch mehr Gold etc. erschaffen würde. Denn sonst wäre der Begriff der reinen Potentialität, welche das Wesen der Materie ist, aufgehoben, da derselbe aus sich keinerlei Grenzen eines individuell bestimmten ens besagt. Diese Grenzen erhält die materielle Substanz vielmehr erst durch und in der Quantität. Dies heifst mit andern Worten: die körperlichen Dinge müssen stets in einer bestimmten Gröfse und Menge existieren. Somit folgt die Quantität „per quamdam naturalem resultantiam“ (S. Thom. I. c.) aus der Natur der materiellen Substanzen selbst in Rücksicht

auf ihre Verwirklichung.¹ Das Wesen derselben aber ist damit als „divisibilitas“ gekennzeichnet. Denn die Möglichkeit und zugleich Notwendigkeit irgend einer Größe und Menge in Hinsicht auf individuelle Existenz ist für die Substanz doch nichts anderes als eine reale divisibilitas, Teilbarkeit. Sie kann eben nie vollkommen, also nur teilweise verwirklicht werden, mit andern Worten, es können nur bestimmte (kontinuierliche und diskrete) Teile derselben existieren, viele Individuen der einen Species (weil Art und Individuum sich nicht decken, wie z. B. bei den Engeln), während sie ihrem Wesen nach (abgesehen von dem Accidens der Quantität) keine solche Teile hat, da die mathematischen Begriffe „Ganzes, Teil“ nicht in ihr Wesen eindringen, nicht in die Definition gehören. Der Begriff „Gold“ wird also durch die Qu. insoweit komplotiert, als er mit derselben in einer Reihe von Einzel-exemplaren, z. B. einzelner Goldklumpen, existieren kann. Ohne Qu. gedacht, haben wir nur den Begriff „Gold“; „dieses Gold, jenes Gold“ können wir nur sagen, wenn wir verschiedene Teile dieses einen Wesens „Gold“ unterscheiden, die aber nicht formell, wesentlich differieren — sonst wären sie nicht alle Gold, sondern z. B. Gold und Kupfer oder Blei etc. —, sondern nur materiell, d. h. durch die verschiedene Materie, Masse, welche zwar bei allen Gold ist, aber doch als „dieses Gold hier, jenes da“ unterschieden ist. Diese Teilbarkeit erhält die Substanz nun durch nichts anderes, als durch das aus dem materiellen Wesen des Begriffes „Gold“ fließende Accidens der Quantität. Diese bringt dem einen formellen Wesen „Gold“ (materielle) Teile, die wir als „dieser Goldklumpen, jener da etc.“ unterscheiden. Dies ist demnach das tiefste und eigentliche Wesen, die kosmologische Bedeutung, der effectus formalis jener in der Vorstellung von „Größe (Ausdehnung und Vielheit)“ allbekanntem Grundeigentümlichkeit der körperlichen Dinge, dies der Sinn der aristotelischen Definition: „Größe oder Quantität besitzend wird die Substanz genannt, welche teilbar ist in (materielle) Teile, deren jeder als eine individuelle Substanz der betreffenden Species (z. B. Gold) existieren kann.“

Da die Quantität ihrem Wesen nach Teilbarkeit ist, so haftet diese Teilbarkeit jeder Substanz, welche verwirklicht wird, naturnotwendig an. Es ist dieselbe aber rein begrifflich oder mathematisch genommen eine divisibilitas in infinitum, weil der Begriff

¹ Gleichzeitig erweist sich aus dem Gesagten die Qu. als ein accidens reale, realiter distinctum a natura sui subiecti, wie eine nähere Betrachtung von selbst ergibt.

derselben aus sich keine Grenzen kennt, und sie aus dem materiellen Wesensbestandteile der Substanz erwächst. Hieraus folgt aber nicht, daß die Körper nun auch physisch ohne Ende teilbar seien. Denn die wirkliche materielle, physische Teilung der Körper setzt allerdings voraus, daß der Begriff der Teilbarkeit der Natur desselben konform ist — so ist ja z. B. ein Geist unteilbar, weil Teilbarkeit seinem Wesen widerspricht — aber sie wird doch aktuell bestimmt von dem *actus formalis* der Substanz und hängt thatsächlich von physischer und rein begrifflicher (mathematischer) Thätigkeit ab. Somit wird der Grad physischer Teilbarkeit der körperlichen Dinge bedingt von der ganzen Ökonomie der Natur und den Mitteln, welche in derselben zu Gebote stehen. Da beide Forderungen Grenzen ziehen, so besteht die Annahme von physisch unteilbaren körperlichen Dingen sehr wohl zu Recht.



FRA GIROLAMO SAVONAROLA.

Von Dr. E. COMMER.

(Fortsetzung von Bd. XIII, S. 301. 460.)



Die Wahl Alexanders VI.

6. Die Ungültigkeit einer simonistischen Papstwahl folgt aus den früher entwickelten Principien des hl. Thomas, an welchen Savonarola festhielt. Diese Ansicht ist daher eine theologisch durchaus begründete. Wir haben jetzt zu zeigen, daß dieselbe auch in der Tradition der theologischen Schule enthalten ist. Da wir jedoch diese Frage hier nach ihrer dogmengeschichtlichen Seite nicht ausführlich behandeln können, so bescheiden wir uns damit, nur einige namhafte Zeugen anzuführen.

Schon der Dominikaner Guilelmus Durandus a S. Porciano, Bischof von Meaux († 1332), lehrte, daß jede Simonie gegen das *ius divinum* verstößt.¹ Daraus folgt aber evident, daß ein simonistischer Akt keine Gültigkeit besitzt. Der Dominikaner Petrus de Palude (de la Palu, Paludanus, geb. zwischen 1275 und 80, gestorben 1342), Patriarch von Jerusalem und *episcopus Nimosiensis*, erklärte in seinem Sentenzen-

¹ In *sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*. Parisiis 1508. Lib. 4. dist. 25. qu. 5. a. 11.

kommentar,¹ welchen der hl. Antoninus wegen der Kasuistik sehr hoch schätzte,² jede Simonie sogar als eine Verletzung des *ius naturale*. Deshalb führt Jacobatius ihn als Zeugen für die Ungültigkeit der simonistischen Papstwahl an.³

Auch der Minorit Alvaro Pelayo⁴ († 1352), Bischof von Silves, lehrt in seiner *Summa de planctu ecclesiae*, die er im J. 1332 zu Avignon als päpstlicher Pönitentiar vollendete, die Ungültigkeit einer solchen Wahl ausdrücklich. „Quia usque adhuc de vitiis maxime simonia corruptorum membrorum ecclesiae locutus sum generaliter: Nunc ad speciales status ecclesiae ut promisi superius, descendendo: tangam vitia et defectus eorum. ut in hoc tractatu se de illo statu speculantes, et vitia sua videntes, et corrigentes, ut sanctam ecclesiam amplius non scandalizantes, in ecclesia existentes vere filii ecclesiae censeantur... § D. Prima ergo consideratio Romani pontificis erit. An canonice sit electus. ut vitet perpetuum anathema. scz a duabus partibus cardinalium consentientibus in eum: eo non computato. Cessantibus iuramentis, pactionibus, conventionibus, obligationibus, conductis, intendimentis, simoniaca haeresi, violenta intrusione, nullo alio vero papa supersite, et quod ipse electus catholicam teneat unitatem. alias non apostolicus, sed apotaticus haberetur.“⁵

Von besonderem Interesse für uns ist die Lehre des ebenso als Theologen wie Juristen berühmten Dominikaners, des Kardinals Juan Torquemada († 1468), wegen seines engen Anschlusses an den heiligen Thomas, dem er in den einschlägigen Fragen folgt, wie er ausdrücklich versichert.⁶ In der Rede, welche er noch als Magister S. Palatii auf dem Konzil zu Florenz i. J. 1439 vor Eugen IV. gehalten hatte, beruft er sich auf zwei Glaubensartikel, die in Konstanz gegen Hus definiert worden waren:⁷ „Primus est quod Papa sit caput Ecclesiae catholicae. Secundus qui inter interrogatoria fienda haereticis continetur,

¹ Venetiis 1493. Lib. 4. dist. 25. qu. 4. a. 3.

² S. Antoninus: *Summa historialis*. P. III. Lugduni 1586 p. 681.

³ Dominici Card. Jacobatii de concilio tractatus. Romae 1538. Lib. 4. a. 4. fol. 232 D.

⁴ Vgl. Sigmund Riezler: *Die Literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers*. Leipzig 1874. S. 283 f.

⁵ Alvares Pelagii de planctu ecclesiae desideratissimi libri duo. (ed. Joannes Theodericus Bellovacus.) Lugduni 1517. Lib. 2 art. 1. fol. 110. Die erste Ausgabe erschien zu Ulm 1464 stanneis characteribus.

⁶ *Summa de Ecclesia* D. Joan. De Turrecremata Tituli Sancti Sisti presbyteri Cardinalis. Venetiis 1561. Lib. 4. P. 2. c. 20 in., fol. 393.

⁷ Denzinger: *Enchiridion Symbolorum et definitionum* n. 568 sq.

est quod Papa canonice electus habeat auctoritatem supremam in Ecclesia.¹ Es ist also Dogma, daß nur der kanonisch gewählte Papst wahrer Papst ist und als solcher die höchste Gewalt hat: „a cunctis fidelibus indubitata fide credendum est, quod Papa canonice electus, habeat supremam potestatem in Ecclesia Dei.“² Die kanonische Wahl ist aber die unerläßliche Bedingung der Legitimität. Wenn sie erfüllt ist, ist der Romanus pontifex verus et indubitatus,³ certificatus⁴ vorhanden, dem der intrusus seu contra fas ordinatus⁵ und dubius gegenüber steht. So lehrt er z. B.: „quod Romanus pontifex verus et indubitatus extra casum haeresis pro sublimitate principatus sui iudicem non habeat in terris.“⁶ „Apparet autem nobis salvo semper meliori iudicio quod stante in sede apostolica vero et indubitato pontifice universale concilium non debeat indifferenter se intermittere de singulis causis sed tantum de his ad quorum determinationem et diffinitionem extitit congregatum.“⁷ Das Konzil hat keine Gewalt über den papa verus et indubitatus,⁸ aber doch über den papa dubius. Daher kann das Konzil auch über die Wahl des Papstes entscheiden.⁹

In seinem Kommentar zum Unionsdekret Eugens IV. lehrt er, daß der römische Papst Bischof ist: „papa se episcopum nominat, quia nullus in ecclesia militante gradus superior est dignitate episcopali, quantum ad ea quae sunt ordinis episcopalis, omnes episcopi sunt aequales, sicut enim in potestate ordinis, Apostoli pari cum beato Petro praediti sunt honore, ut in cap. loquitur ait Cyprianus XXIII. qu. 1.¹⁰ ita omnes episcopi in potestate officii episcopalis Romano pontifici pares sunt, unde omnem actum hierarchicum quem potest facere Papam (sic!) in administratione sacramentorum potest facere episcopus, ait sanctus Tho.¹¹

¹ De Pontificis Maximi Conciliiq. Generalis Auctoritate. Ad Basileensem Oratorem responsio. — Per Joannem A' Turre Cremata Presbyterum Cardinalem S. Xisti. Nunc primum in luce edita — Opera Camilli Campegii Theologi Parisiensis. Venetiis 1563. fol. 9. n. 12.

² Ib. fol. 9^{vo}. Ebenso Summa de Ecclesia lib. 2. c. 93. 4. via fol. 229.

³ Summa de Ecclesia, lib. 3. c. 40 fol. 321: stante unico et indubitato Romano pontifice in sede Petri.

⁴ Summa de E., lib. 3. c. 8. ad 3. fol. 281^{vo}. ; ib. ad 6 fol. 282^{vo}.

⁵ Summa de E., lib. 4. P. 1. c. 13. fol. 370^{vo}.

⁶ Summa de E. l. 2. c. 93. fol. 226.

⁷ Summa de E., lib. 3. c. 38. fol. 319.

⁸ Summa de E., lib. 3. c. 46. ad 9. fol. 329; ib. c. 50. fol. 336.

⁹ Summa de E., lib. 3. c. 9. undecimo fol. 285.

¹⁰ Can. Loquitur Dominus. 18. C. 24. q. 1.

¹¹ S. Thomas Aq.: Sent. 4. dist. 24. q. 3. a. 2. quaestiunc. 3. ad 3: Papa et omnes alii episcopi sunt aequales in collatione sacramen-

quarto sententiarum, dist. XXIV.¹ Demgemäß ist der kanonisch gewählte Papst nur derjenige, bei dessen Wahl die Rechtsvorschriften über die Gültigkeit einer Bischofswahl eingehalten sind: diese annullieren aber eine simonistische Wahl.² Das Torquemada als Theologe, wie er sich selber nennt,³ dieser Ansicht war, geht klar aus seiner Summa de Ecclesia hervor: „Item nec facit pro adversariis quod legitur de Benedicto nono qui successit Stephano qui eiectus est a papatu, et factus est episcopus Sabinen. qui vocatus est Silvester: qui cum per symoniam esset promotus eiectus est et Benedictus restitutus est.⁴ . . . Item nec favet adversariis, quod de Joanne 12. dicit:⁵ diversae enim historiae diversimode narrant gesta huius Joannis . . . Aliae historiae dicunt quod iste non fuerit verus apostolicus sed magis apostaticus cum non intraverit canonice; dicitur enim quod adhuc vivente Agapito papa pater suus qui potens erat prece, et precio induxit nobiles, et potentes Romanos, et iuramento adstrinxit, ut mortuo Agapito procurarent filium suum fieri papam sicut factum est contra pap.

torum, seu quoad ea quae sunt episcopalis ordinis. Ideo quilibet potest alium consecrare. — Vgl. Rufinus, can. 2. Dist. 21. (Cod. Goetting bei Fr. v. Schulte, Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe u. s. w. Prag 1871. Anhang S. 254 n. 301 c.): Igitur Petrus ex praerogativa consecrationis apostolorum primorum neminem excellebat, quia omnes in pontificatus apicem consecrati sunt. Itidem propter dignitatem minoris ordinis non submittebantur ei, omnes enim sacerdotes erant, quo ordine nullus superior invenitur, episcopatus enim et huiusmodi non proprie sunt ordines, sed dignitates. Ex dispensationis autem dignitate ceteros anteibat, quia ipse aliis praedicandi officia et alia huiuscemodi dispensabat; in duobus itaque prioribus ceteri apostoli cum eo pari consortio honorem et potestatem acceperunt, sed in hoc ultimo impares ei fuerunt. — Stephan von Tournay, Dist. 21: Sic et Petrus aliis praefuit apostolis administratione non consecratione vel ordinatione. (Cod. lat. Monacens. 17. 162; bei Schulte a. a. O. S. 256 n. 302.) Vgl. Johannes Faventinus, Summa 1. ad Dist. 21 (Cod. Monac. 3873 fol. 9; bei Schulte a. a. O. S. 257 n. 304 b.). Summa Lipsiensis ad can. 2. D. 21 (Schulte S. 258 n. 307 b.). Huguccio ad D. 21. (Cod. Monacens. lat. 10247, Schulte n. 308. S. 259 f.).

¹ Apparatus D. Jo. de Turrecremata. Super decreto Vnionis Graecorum, in sacrosancto oecumenico Concilio Florentiae celebrato, Ab Eugenio Papa III. promulgato, nunc primum in lucem emissus. Venetiis 1560 fol. 3.

² Vgl. Rayneri de Pisis, Ordinis FF. Praedicatorum, Pantheologia. (Lyon 1519.) 2. ed. per Fr. Joannem Nicolai: Lugduni 1670. Electio c. 14. p. 19.

³ „Theologi, de quorum facultate sumus.“ Apparatus l. c. fol. 3.

⁴ Vgl. J. Hergenröther: Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. I. Freiburg i. Br. 1876. S. 612 f.

⁵ Vgl. Hergenröther, a. a. O. I. S. 600.

nullus pontifex distinct. 79.¹ unde cum iste iuxta cap. si quis pecunia² magis censendus veniret apostaticus quam apostolicus non mirum si per concilium fuit provisum intenta maxime sua scandalosissima vita, et ita si hoc sit verum ratio etiam adversariorum non est ad propositum.³

Allerdings interpretiert Torquemada die positiven Bestimmungen der späteren canones dahin, daß nur wegen eigentlicher Häresie eine exceptio gegen die Wahl des Papstes erhoben werden könne,⁴ aber nicht wegen Simonie, weil letztere keine eigentliche Häresie sei.⁵ Allein daraus würde immer noch nicht folgen, daß eine simonistische Wahl an sich gültig sei. Die Entziehung der exceptio ist eine rein processualische Frage in foro externo. An und für sich betrifft sie nur die äußeren Folgen einer Wahl und schützt den Besitzstand, vermag aber nicht dem Wahlakt selbst mehr Recht zu verleihen, als er aus sich hat. Jedenfalls würden die theologischen Principien für die Beurteilung der Wahl dadurch nicht geändert; ebensowenig wie nach unseren heutigen Anschauungen ein Totschlag deshalb thatsächlich keine verbrecherische Handlung ist, weil er wegen eingetretener Verjährung nicht mehr gerichtlich bestraft werden kann. Übrigens hat die auf Grund einer exceptio vorgenommene cognitio überhaupt nicht die ordentliche Strafe, also hier die Absetzung, zur Folge; diese tritt vielmehr nur als Wirkung der accusatio ein. Daher sagten Innocenz IV., Bernard von Compostella und Guido de Baysio (Archidiaconus), daß der Papst wohl wegen Häresie angeklagt, aber daß deswegen keine exceptio gegen ihn erhoben werden könne.⁶

Torquemada sagt selbst, daß der Papst, wenn er in Häresie verfällt, ipso facto den papatus verliert. Er führt nämlich die beiden extremen Ansichten über diese Frage an: „Quidam enim

¹ Can. Nullus potifex 7. Dist. 79.

² Can. Si quis pecunia 9. Dist. 79.

³ Turrecremata, Summa de Ecclesia lib. 2. c. 103. fol. 243^{vo}.

⁴ Joannes de Turrecremata: Super decretum Gratiani. Lugduni 1555. P. I. can. Si quis pecunia D. 79. n. 1—10; can. Si papa D. 40. n. 1—4.

⁵ Super decretum, l. c. P. II. Causa 1. quaest. 1.

⁶ Archidiaconus super Decreto. Lugduni 1549. ad c. Si papa. D. 40 § devius: Cum hic pateat, apostolicum (der Papst) posse accusari de haeresi, dicunt quidam, quod quia contra electum potest excipi de hoc crimine: nam cui damus actionem, multo fortius exceptionem. Sed In. (Innocentius IV.) dicit, quia de hoc crimine bene potest accusari sed contra eum non potest excipi et hoc forte verius est secundum ipsum et b. compo. (Bernardum Compostellanum).

dicunt quod sic, quidam quod non. Primi vero dicentes quod praelatus sive papa sive quicumque alius inferior factus haereticus sive manifestus sive occultus est ipso facto praelatione et potestate iurisdictionis privatus, nituntur opinionem suam veram ostendere et roborare primo auctoritatibus sacrae scripturae et ita iure divino“ . . .¹ Dieser ersten Ansicht stimmt er selbst bei: Quoniam nobis salvo semper meliori iudicio rationabilior videtur primus modus dicendi atque beati Thomae doctrinae quem ducem et magistrum in omnibus huiusmodi dubiis sequendum duximus conformior apparet: respondebimus ad rationes iuductas pro secundo modo dicendi.² Schon der papa suspectus de haeresi ist dadurch dubius in papatu.³ Auch der occultus haereticus ist nicht verus papa.⁴ Aber diese occulte Häresie, welche bewirkt, daß der Papst aufhört, verus papa zu sein, bringt doch keine Unordnung in der Kirche hervor,⁵ weil dieser Mangel eines rechtmäßigen Papstes suppliert wird. Dasselbe ist der Fall, wenn ein Jude gewählt und für den rechtmäßigen Papst gehalten würde, ohne verus papa zu sein.⁶ Dasselbe würde daher bei der simonistischen Wahl gesagt werden müssen, selbst wenn gegen dieselbe keine exceptio zulässig ist. Außerdem zeigt Torquemada, wie in einem solchen Nottalle die kirchliche Gewalt sowohl des allgemeinen Konzils wie der Kardinäle erweitert wird,⁷ was dann ebenso für die Zeit eines wegen simonistischer Wahl illegitimen Papstes Geltung haben muß.

Der hl. Antoninus († 1459) aus dem Dominikanerorden, Erzbischof von Florenz, hat durch seine moraltheologischen Werke bekanntlich einen großen Einfluß auf Savonarola ausgeübt. Wir dürfen daher seine Lehre nicht übersehen. Die Ungültigkeit der simonistischen Papstwahl ist durchaus eine Konsequenz seiner Principien.⁸ In seiner Summa maior schreibt er: „De his in quibus possunt offendere cardinales. Et primum est quod in electione ipsius pape. Si contra conscientiam eligant minus idoneum vel propter pecuniam: vel ad preces aliorum: vel ut habeant personam magis sibi favorabilem: vel alio re-

¹ Joan. de Turrecremata: Summa de Ecclesia Lib. 4. P. 2 c. 18. fol. 390^{vo}.

² Summa de E., l. c. 20. fol. 393^{vo}.

³ Summa de E., l. 3. c. 8. ad. 3. fol. 28^{vo}.

⁴ Summa de E., l. 4. P. 2. c. 20. fol. 394.

⁵ Summa de E., l. c. fol. 394.

⁶ Summa de E., l. c. ad 1. probat. fol. 394^{vo}.

⁷ Summa de E., l. 3. c. 41. fol. 322^{vo}.

⁸ Vgl. H. Grauert, Wissenschaftl. Beilage zur Germania Nr. 39. S. 308.

spectu irrationabili: quod est gravissimum peccatum.“¹ Ferner: „Secundo si querit ipse et procurat diuersis viis eligi per se vel per alios: quod est maxime ambitionis. nam si appetere episcopatum vel ecclesiam curatam: non est absque ambitione et praesumptione secundum Thomam. quanta erit in ambiendo et procurando curam omnium fidelium. ar. 1. q. 1. principatus.“² Auf die Frage: „utrum appetere episcopatum est licitum: et si est mortale peccatum,“ antwortet er mit dem hl. Thomas³ und fügt hinzu, den primatus dignitatis dürfe man nicht erstreben: „et sic videtur dicendum simpliciter esse illicitum.“ Er beruft sich auf den hl. Augustinus, daß darin ein peccatum mortale liege: „Dicit enim ibi quod preces pro se porrecte pro dignitate vel beneficio habente curam animarum symoniam inducunt. Raymondus. Hugo. Hostiensis et Gofredus et quidam alii idem sentiunt. Et ratio eorum est: quia reputatur pro indigno ratione praesumptionis. etiam si alias esset dignus. Sed nullus reputatur indignus beneficio ecclesiastico indignitate culpe: nisi propter mortale. ergo talis presumptio est mortalis.“⁴ Über die Papstwahl selbst gibt er folgende Vorschriften: „In electione summi pontificis Cardinales adiucem facere tractatum et primariam (alias prematuram) collationem antequam procedant ad electionem pape congruum est . . . Dum igitur pape electio habeat maximam arduitatem: quia est opus maxime importantie. habeat etiam et varietatem mentium et affectionum: et opinionum cardinalium et actionis liberam potestatem: quia liberi sunt ad eligendum quem volunt: ideo congruum est precedere adiucem tractatum ipsorum cardinalium. Hoc etiam iura insinuant . . . In huiusmodi autem tractatibus eligentes debent attendere et observare quod mandatur strictissime. de elec. c. vbi periculum. l. VI. videlicet obtestamur ut pensantes attentius quod eis imminet cum agitur de creatione vicarii iesu christi successoris petri rectoris ecclesie universalis gregis dominici directoris omni priuate affectionis inordinatione deposita: et cuiuslibet pactionis: conventionis: obligationis: necessitate. nec non conditi et intendimenti contemplatione cessantibus: non in se reciprocent considerationis intuitum vel in suos: non que sua sunt querant: non commodis priuatis intendant. sed nullo artante ipsorum in eligendo iudicium: nisi de puris et mentibus liberis: nuda electionis conscientia:

¹ Tertia pars totius Summe maioris beati Antonini. Lugduni 1506. Tit. 21 c. 2. § XI.

² L. c.

³ S. Thomas Aq.: Summa theol. 2. 2. q. 185.

⁴ S. Antoninus, Summa maior P. II. Tit. 3. c. 5. §. III.

vtilitatem publicam libere prosequuntur. et paulopost omnes circa hoc pactiones: conuentiones: obligationes condita et intendimenta etiam iuramento formata: annullantur et absoluitur quilibet et obligatio eorum et liberatur.¹ Endlich verwirft er ausdrücklich die simonistische Erlangung der päpstlichen Gewalt: „Quod abusus pape non sit a deo: sed a malicia et prauitate hominis. probatur ex hoc quod dicit dominus per prophetam. Ipsi regnauerunt et non ex me principes extiterunt et non cognoui. Fit autem abusus potestatis secundum Augustinum de anchona tripliciter. Primo per prauam ademptionem. sunt enim aliqui qui potestatem et principatum prauè adipiscuntur: quia vel per symoniam vel per minas: vel per ambitionem: in quorum persona dicit propheta. In fortitudine nostra sumpsimus nobis cornu. etiam Leo papa l. q. l. c. Principatus. ubi ait. Principatus quem metus extorsit: aut ambitus occupauit: etsi actibus vel moribus non offendat. ipsius tamen initii sui est perniciosus exemplo.“²

Er müßte daher konsequent nach den Principien seiner Schule auch den Grundsatz a fortiori auf die simonistische Papstwahl anwenden, den er für die Bischofswahl selbst aufgestellt hat: „Cassanda est electio illius qui requisitus antequam erat electus consentit electioni de se faciente: quia praesumitur ambitiosus ex eo. cum post petitionem.“ Um so mehr muß es uns befremden, wenn er bei einer anderen Gelegenheit den simonistisch gewählten Papst offen als verus papa bezeichnet. Die Stelle lautet so: „Sed quid cum duo vel plures in Ecclesia sunt gerentes se pro papa et quilibet eorum habet suam sequelam. quis eorum dicatur scismaticus cum suis sequacibus. Et nota quod ex hoc quod electio pape symoniace facta esset a cardinalibus dummodo alias rite cassari non potest. nec tolli quin sit verus papa.“³ Antoninus folgt hier den Kanonisten, welche in diesem Specialfalle die exceptio gegen die Wahl für unzulässig hielten.⁴ Wir müssen die Worte Antoninus' so verstehen, wie die von Torquemada vertretene Ansicht: d. h. nach Antoninus kann bloß wegen

¹ Summa maior P. III. Tit. 21. c. 2. §. V.

² Summa maior P. III. Tit. 22. de potestate pape c. 2. §. I.

³ Summa maior P. II. Tit. 3. de scismate c. 11. §. VI.

⁴ Vgl. Rufinus ad Caus. II. q. 6.: Quod ubi concurs fit electio (scil. papae) vel omnium vel maioris partis, item si duo in contentione iniuste ordinati fuerint duobus reprobatis tertius eligitur, si unus perverse alter canonice, tunc illo deiecto iste cathedram obtineat, qui deinceps nisi pro haeresi damnari non poterit. (Aus Codex Goetting. mitgeteilt bei Fr. v. Schulte, die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe u. s. w., Prag 1871. Anhang n. 301 i. S. 255.)

der bei der Wahl vorgekommenen Simonie keine *exceptio* mehr erhoben werden, falls die Wahl im übrigen kanonisch zu stande gekommen ist; der simonistische Charakter derselben hebt infolge dessen nicht den Besitzstand der so Gewählten auf, der deshalb als *verus papa* zu praesumieren ist, solange der Besitzstand unangefochten fortbesteht. Dafs diese Erklärung allein den Sinn der Worte des hl. Antoninus wiedergibt, geht deutlich aus seiner Erklärung der Worte Christi „*tibi dabo claves*“ hervor, welche die Übertragung der Schlüsselgewalt, d. h. im Sinne unseres Autors der päpstlichen Machtfülle bezeichnen; denn er sagt: „*Christus est qui ait dabo non vendam.*“ Die *claves* sind also unverkäuflich; derjenige, welcher sie zu kaufen versucht, empfängt sie nicht, wird dadurch nicht Nachfolger des hl. Petrus, nicht *verus papa* vor Gott.

7. Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die nachsavonarolianische Zeit. Die *communior sententia* der Theologen¹ ging dahin, dafs die Simonie bei Beneficien durch das göttliche Gesetz verboten sei. So lehrte mit Caietan² auch Victoria³ († 1546) mit Berufung auf Paludanus (Petrus de Palude), Armachanus (Richard Rodulfi) und Adrianus (Hadrian VI.) und erklärt das Gegenteil als Glaubensirrtum: „*Sed totus iste error emanavit, quod isti crediderunt, quod illa, quae sunt iuris positivi, non sint vere spiritualia, in quo vehementer erratum est. sicut enim spiritualis consecratio Ecclesiae, aut consecratio sacerdotis, benedictio aquae, absolutio sacramentalis, non sunt temporalia, sed spiritualia, ita licet beneficium canonicorum sit de iure positivo, est ita spirituale, sicut officium sacerdotis; et idem est iudicium de aliis spiritualibus; et contrarium dicere est erroneum.*“⁴ Ebenso Dominicus Soto († 1560): „*Nam utrumque ius (divinum et naturale) prohibet quod vaenale non est precio vendi: cum ergo illud sit spirituale quamvis iure positivo factum sit spirituale, iuri nihilominus divino et naturali repugnat eius venditio.*“⁵

¹ Vgl. Pauli Laymann e Societate Jesu . . . Theologia Moralis. Ed. 3. ab auctore recognita (er starb 1635). Monachi 1630. Lib. 4. Tr. X. c. 8. de simonia §. 5. n. 44. — Nicolai Garciae Tractatus de beneficiis. Tom. I. P. I. c. II. n. 10. Coloniae Allobrog. 1701 p. 3.

² Caietanus: Opuscula Tom. II. Tr. 9. q. 1. (S. dieses Jahrbuch Bd. XIII. S. 474 f.) Vgl. Summula Peccatorum, R. D. D. Thomae de Vio Caietani. Coloniae 1529. Simonia p. 519 sqq.

³ Francisci Victoriae Relectiones tredecim. Tom. II. Rel. 11. de simonia n. 44. Ingolstadii 1580 p. 508.

⁴ Victoria l. c. p. 510.

⁵ Dominicus Soto: Libri decem de Justitia et de Jure. Lugduni 1559. Lib. 9. q. 5. a. 2. p. 624. Das Weitere: l. c. q. 7. a. 1. p. 635—37.

Ebenso Petrus de Aragon (1585),¹ der sich der strengeren Ansicht des Durandus anschliesst; Gregor de Valentia († 1603),² Paul Laymann († 1630).³ Ferner sind derselben Ansicht Ludovicus Lopez (1595), Cosmas Filiarchus a Valeria (1597), Joannes Azor († 1603) Raphael de la Torre († 1612), Manuel Rodriguez († 1615), Petrus Ledesma († 1616), Manuel Vega (1648), Cantaretus,⁴ Dominicus Viva (1710)⁵ u. a. Auch der berühmte Thomas Campeggi, Bischof von Feltri († 1564), der nach Pallavicinos Bericht⁶ ein so großes Ansehen auf dem Tridentiner Konzil genoss, daß sich die Mehrheit der Väter ihm anschloß, war der strengen Ansicht, daß jede Simonie gegen das *ius divinum* verstosse.⁷ In den Eingangsworten zu seinem Traktat „An papa labem simoniae incurrere possit“ spricht er deshalb einen strengen Tadel über die von den Kanonisten gemachte Unterscheidung aus: „Cum in his, quae ad salutem animarum pertinent, tutior semper via amplectenda sit, ut abstinemus etiam ab his, de quibus incerti sumus, quod peccatum sit, aut reprehensibile. c. Juvenis. de sponsa. c. Ad audientiam. de homi. c. Sicut XIII. di. glo. In c. 1. De scruti. dissentiantque inter se tam sacrae theologiae professores, quam Canonum interpretes, an pro beneficiis carentibus cura animarum liceat aliquod temporale recipere, cum de curatis sint concordēs; tutiorem sententiam amplectendam duximus, non licere. Nec placet distinctio glossatoris in c. Ex parte de offi. de leg. aliqua esse prohibita, quia simoniaca, et alia simoniaca, quia prohibita: quam plures plus nimio faventes, ne dicamus adulantes Rom. Pontifici, sequuntur, idque pluribus rationibus.“⁸

¹ Petri de Aragon De iustitia et de iure. Venetiis 1595. Qu. 100. de simonia a. 1. p. 802. col. 2 E.

² Gregorius de Valentia: Commentariorum Theologicorum Tomus Tertius. Ingolstadii 1595. Disp. 6. q. 16. de simonia, punct. 2. p. 2032 sq.

³ oben S. 63. Anm. 1.

⁴ Garcias l. c. oben S. 63. Anm. 1.

⁵ Dominicus Viva S. J.: Opuscula Theologico-Moralia. Op. 3. de beneficiis ecclesiasticis, ubi de simonia. Patavii 1721. Qu. 8. a 1. n. 2. p. 115.

⁶ Sforza Pallavicino: Istoria del Concilio di Trento 3. ed. Roma 1664. P. I. Lib. 6. c. 7. n. 5. p. 604: uomo quiui di grande autorità . . . seguitato della maggior parte.

⁷ Opus Thomae Campegii Bononiensis, Episcopi Feltrensis, De Auctoritate et Potestate Romani Pontificis, et alia opuscula. Venetiis 1555. p. 168.

⁸ Thomas Campegius l. c. p. 162.

Auch unter den Kanonisten hatte die strengere Ansicht viele Vertreter; ja Sahagun¹ sagt sogar, es sei *communior sententia*, daß die Simonie nicht nur bei *ordines*, sondern auch bei Beneficien durch das göttliche Gesetz verboten sei. Ebenso lehren Martinus Azpilcueta (Navarrus), Didacus de Covarrubias und Gonzalez Tellez.² Andere, wie Nicolaus de Tudeschis (Abbas), Bellencinus, Rebuffus, Cassador, Redoanus,³ Jacobus de Graffiiis,⁴ folgen dieser Ansicht wenigstens bei solchen Beneficien, welche eine *administratio ordinis* oder *executio clavium* haben.⁵

Aus der Annahme der strengen Ansicht über die Simonie bei Beneficien folgt aber unbedingt die Ungültigkeit der simonistischen Papstwahl nach den Principien, welche der hl. Thomas lehrt. Daß aber diese Konsequenz theologisch berechtigt ist und deshalb auch durchaus orthodox ist, folgt aus dem Zeugnis des hl. Alfons de Liguori, welcher ebenfalls die Ungültigkeit einer solchen Wahl *ex communiore sententia* lehrte, und dessen Autorität selbst vom heiligen Stuhle anerkannt worden ist. Seine Worte lauten:

„Quaeritur 4. an electio summi pontificis simoniaca sit invalida. Negant Suarez⁶ ac Fill.⁷ etc. ap. Viva⁸ et probant ex cap. ‚Licet‘, 6. de elect. . . . Ratio, quia si talis electio esset irrita, posset facile ecclesia esse sine capite; saltem esset aliquando incerta. Affirmant tamen verius Cabass.⁹ Bon.¹⁰ et

¹ Diego de Sahagun: In Decretal. c. Ex. parte X. de off. deleg. n. 5. (Opera iuridica, Parisiis 1605).

² Gonzalez Tellez: Commentaria in Decretales Gregorii IX. Lugduni 1715. Tom. V. p. 74. n. 5: Communiter placuit, omnem simoniam spiritualium bonorum repugnare iure divino et naturali. Hadrianus Quodlibet 9. lb. p. 75: Unde simonia, quae committitur in venditione beneficiorum ecclesiasticorum est iure divino prohibita.

³ Guilelmi Redoani Januensis a Vernatia . . . Opera omnia. Coloniae Agrippinae 1618. Tom. III. Tr. de simonia P. I. c. 13. n. 48. p. 122.

⁴ Decisiones Aureae Casuum Conscientiae . . . D. Jacobo de Graffiiis a Capua . . . Authore (Venetiis 1573.) Antverpiae 1604. Lib. 2. c. 96. n. 14.

⁵ Garcias l. c. n. 11. p. 3.

⁶ Franciscus Suarez: Tr. de religione. De simonia c. 87.

⁷ Vincentii Filliucii Senensis, e Societate Jesu, Moralium Quaestionum de Christianis Officiis et casibus conscientiae, ad formam cursus. Tom. III. Coloniae Agrippinae 1629. Tr. 47. c. XI. n. 14. fol. 534.

⁸ Dominicus Viva: l. c. (oben S. 64 Anm. 5). Op. 3. Qu. 10. a. 1. n. 8. p. 139.

⁹ Joannes Cabassutius: Juris Canonici Theoria et praxis. Lugduni 1719. Lib. 5. c. 5. n. 17. p. 432.

¹⁰ Martinus Bonacina: Tractatus de Clausura, cui subnectuntur Tractatus varii. Lugduni 1626. De simonia q. 7. punct. 2. a. 16. p. 182.

Viva¹ ex communiore sententia. Probatur clare ex cap. Si quis, dist. 79. ubi Nicolaus II. sic sancivit: ‚Si quis pecunia vel gratia humana, sine concordia et canonica electione cardinalium et sequentium religiosorum clericorum fuerit apostolicae sedi inthronizatus; non apostolicus, sed apostaticus habeatur.‘ Clarius confirmatur ex concil. later. IV. sub Julio II. . . . Nec obstat textus in cap. ‚Licet‘ supra allatus, nec ratio adducta quod ecclesia remaneret sine capite; nam, ut recte dicunt Lessius² et Viva cum sententia communi, ex vi l. ‚Barbarius‘, posito communi errore cum titulo colorato, si occulta esset simonia, eo casu ecclesia suppleret iurisdictionem; unde omnes actus huiusmodi pontificis bene erunt validi, et eius definitiones adhuc infallibilem habebunt auctoritatem, ut declaratur in citato cap. ‚Licet‘. Quod autem bulla Julii II. ut supra non sit recepta, ut ait Suar., dicit Viva frivolum esse effugium.“³ Der hl. Alfons hielt also die simonistische Papstwahl auch vor Julius II. für ungültig. Er mußte demnach diese positive Bestimmung des 5. Laterankonzils nur für eine ausdrückliche Erklärung des ius divinum halten.

8. Wenden wir uns jetzt zu den eigentlichen Kanonisten des Mittelalters, aus deren Tradition Savonarola schöpfen konnte, so können wir trotz der vielfachen Differenz zwischen der theologischen und der juristischen Behandlung in der Lehre von der Simonie dennoch eine Reihe von Zeugen für die Ungültigkeit der simonistischen Papstwahl nachweisen. Ich begnüge mich auch hier, nur wenige Stellen anzuführen, die zum Beweise vollständig genügen; denn eine geschichtliche Darstellung dieser Frage kann hier nicht versucht werden.

In den *Exceptiones Decretorum Gratiani*, die wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden sind, findet sich folgende Stelle, welche die Folgen der Simonie allgemein charakterisiert: „Qui sacros ordines vendunt aut emunt. sacerdotes esse non possunt. Unde scriptum ~ anathema danti. vel anathema accipienti. Quomodo ergo secundum auctoritatem gg apud simoniacos sacerdotium non subsistit. benedictio eorum vertitur in maledictionem. cum secundum gg nanxianzenum in

¹ Viva l. c.

² Leonardus Lessius S. J.: *De iure et iustitia ceterisque virtutibus cardinalibus*. Lovanii 1605. Lib. 2. c. 35. n. 46 od. 145.

³ S. Alphonsus M. de Ligorio: *Theologia moralis*, Lib. III. Tr. 1. c. 2. dub. 3. a. 2. nr. 112. qu. 4. (Augustae Taurinorum. Vol. I. p. 301 sq.). Vgl. die Grundsätze, die Benedikt XIV. allgemein aufstellt: *Institutiones ecclesiasticae*, Romae 1747, Instit. XII. p. 49 sqq.

sacro ordine permanere aut renovari non possunt. a petro in perditione dampnantur. a Christo vero in templo eiiciuntur. Manet apud vos anathema danti et accipienti.“¹ Wenngleich diese Worte nur bezüglich der simonistischen Weihe gesagt sind, so haben dafür die folgenden eine principielle Bedeutung, indem sie die Simonie mit der infidelitas gleichstellen: „Simoniaci etsi fidem tenere videantur. infidelitatis tamen perditioni subiiciuntur.“²

Der hl. Raymund de Pennafort († 1275) aus dem Dominikanerorden, der die *Libri Extra* im Auftrag Gregors IX. verfaßte, sagt in seiner i. J. 1236 abgeschlossenen Summa ausdrücklich: „Electio est canonica si . . . nec intercessit simoniaca pravitas . . . alios tamquam fur et latro retinebit cum periculo animae dignitatem unde non est sibi via nisi ut resignet.“³

Auch der berühmte Kardinal von Ostia Henricus de Segusio (Susa)⁴ wurde schon von Bellamera als Zeuge für die Ungültigkeit der simonistischen Papstwahl angeführt.⁵ Dieser Auffassung entspricht die Glosse des Abts Martinus: „Item simoniacus est, et ipso iure excommunicatus, qui non gratuito, sed per seductionem vel praesumptionem electus est in summum Pontificem, aut etiam ordinatus, aut inthronizatus, sed et factores et sequaces illius. Is a limine sanctae Dei ecclesiae separatus cum praedictis abiiciatur, sicut Antichristus, inuasor et destructor totius Christianitatis. 23. distinct. in nomine Domini si quis.⁶ et 79. dist. si quis pecunia.⁷ Martinus.“⁸

Ebenso lehrte Guido de Baysio (Archidiaconus),⁹ wie

¹ Friedrich Schulte: Über drei in Prager-Handschriften enthaltene Canonensammlungen. Sitzungsberichte der philos.-histor. Cl. der Kais. Akademie der Wissenschaften, Wien 1867, Bd. LVII S. 224.

² A. a. O. 225.

³ S. Raymundi de Pennafort O. Pr. Summa. Veronae 1744. Lib. III. Tit. XXVI. §. I. Vgl. Lib. I. Tit. I. §. V. — Vgl. den von Frater Adam verfaßten Auszug aus der Summa Raymundina: *Summula Raymundi*, ed. Joannes Chappuis. Venetiis 1558. Tr. de simonia p. 770: *Insuper ecclesiae occupatae per symoniam dominus nec custodit introitum nex exitum.*

⁴ Er starb 1271. Vgl. Fr. Schulte: Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. II. Bd. Stuttgart 1877. S. 123 ff.

⁵ Henricus de Segusio: *Lectura super Decretales*, 1512. c. Licet de vitanda 6. X. 1, 6. fol. 37—39. — Vgl. Grauert, a. a. O. S. 307.

⁶ Can. In nomine Domini 1. §. 7. Dist. 23.

⁷ Can. Si quis pecunia 9. Dist. 79.

⁸ Henrici de Segusio Cardinalis Hostiensis *Summa aurea*. Venetiis 1574. Lib. V. de Simonia p. 1491, Adnot. Fr. Martini Abbatis.

⁹ Guido de Baysio wurde 1296 Archidiaconus der Kathedrale von

Joannes de Grassis¹ zustimmend bezeugt: „Sed circa hanc glossam quaerit Archi. utrum Papa electus per pecuniam possit accusari de simonia, et deponi? Videbatur quod non, per cap. nemo.² etc. patet³ cum sim.⁴ 19. quaest. 3. tamen in contrarium arguit ipse (Guido) argu. in cap. primo⁵ et c. si quis pecunia 79. distinct.⁶ et ibi remittit. Et pro ista opin. facit, quod simonia reputatur haeresis, ut hic est casus. Sed pro haeresi potest accusari. cap. si Papa 40. distinct.⁷ et ista opinio mihi placet, quia non tam est Papa, quam apostolicus, ut in dicto cap. 1.⁸ et ideo non habet privilegia apostolici, de quibus in dicto cap. nemo cum simil.⁹ et sentit ille text. in dicto cap. si quis pecu.¹⁰ quod per coetum Cardinalium, et etiam per laicos deponatur et anathematizetur: et facit haec gl. quae dicit, quod ab haeretico imperatore est depositus.“¹¹ Dieselbe Lehre finden wir bei dem „Fürsten unter den Kanonisten Bolognas“, Johannes Andreae¹² († 1348).¹³

Am entschiedensten ist aber der Bischof von Avignon Aegidius Bellamera¹⁴ für die Ungültigkeit einer simonisti-

Bologna, später päpstlicher Capellanus und Scriptor literarum contradictoriarum in Avignon, † 1313. Vgl. Schulte, G. II, 186.

¹ Seine Lectura in Decretum setzt Schulte, G. II, 302 f. ins Jahr 1446.

² Can. Nemo iudicabit 13. C. 9. q. 3.

³ Can. Patet profecto 10. C. 9. q. 3.

⁴ Can. 14—17. C. 9. q. 3.

⁵ Can. Primo semper 13. C. 2. q. 1.

⁶ Can. Si quis pecunia 9. Dist. 79.

⁷ Can. Si papa 6. Dist. 40.

⁸ Can. 1. Dist. 23.

⁹ Can. 10. C. 9. q. 3., s. oben Anm. 4.

¹⁰ oben Anm. 6.

¹¹ Joannes de Grassis: Repetitio in cap. In nomine XXIII. distin. (Repetitionum etc. 1618. Tom. I. p. 67.)

¹² Vgl. über ihn Schulte, G. II, 205.

¹³ Joannes Andreae: Novella super Decretales. Venetiis 1489. c. Licet X. 1.6. Vgl. Grauert a. a. O. S. 307 f.

¹⁴ Unter Gregor XI. wurde er 1374 Auditor literarum contradictoriarum, später Bischof von Lavaur und Le Puy; Clemens VII. machte ihm zum Bischof von Avignon, wo er im Jahre 1392 starb. Schulte, G. II, 274, führt folgende Werke von ihm an: Praelectiones in decretalium libros, Lugduni 1548. Tractatus permutationum beneficiorum ecclesiasticorum, s. a. et l. Decisiones Rotae, Romae 1474, Venetiis 1496. Die Vorlesungen in Clementinas kennt Schulte nur handschriftlich; abgedruckt sind aber folgende sechs in dem Sammelwerke: Repetitionum ad Constitutiones Clementis Papae V. ad nonnullasque Extravagantes. Volumen Sextum. Coloniae Agrippinae 1618: In proemium Clementinarum p. 1; in Clem. Fidei de summa Trinit. et fide cathol. p. 19; in Clem. Abates de rescript. p. 25; in Clem. Judices de offic. deleg. p. 66; in

schen Papstwahl eingetreten. Nach ihm hat Kardinal Domenico Jacovazzi die Rechtsfrage nochmals untersucht und dabei Bellameras Argumente eingehend kritisiert. Da es nun hier darauf ankommt, die Rechtsanschauung im Zeitalter Savonarolas genau kennen zu lernen, so will ich den betreffenden Traktat Jacovazzis mitteilen, zumal er den wenigsten bekannt sein dürfte. Ich wählte gerade diesen Traktat, der die Ansicht Bellameras angreift, um ein ganz unparteiisches Urteil zu ermöglichen. Jacovazzis Wiedergabe der Argumente seines Gegners erspart uns auch die Anführung der Worte Bellameras. Die Stellung des Verfassers ist aber nicht bloß wegen seiner anerkannten kanonistischen Gelehrsamkeit, sondern auch aus andern Gründen für uns äußerst interessant. Domenico Jacovazzi¹ wurde schon im Jahre 1485 Konsistorialadvokat, seit 1493 war er Auditor Rotae Romanae und wurde bald Dekan desselben. Pius III. gab ihm 1503 ein Kanonikat an S. Pietro. Später wurde er Bischof von Luceria und nahm als solcher teil am 5. Laterankonzil, auf welchem er 1513 der 5. Subkommission (für die Reform der Poenitentiarie) zugewiesen wurde. Leo X. ernannte ihn zu seinem Vikar und zum Praetor Gymnasii Romani. Im Jahre 1517 erhielt er den Purpur und starb am 2. Juli 1527. Als Kollege des berühmten Fellinus Sandaeus, Auditors der Rota, der mit Savonarola befreundet war, konnte ihm die Sache desselben sehr wohl näher bekannt geworden sein. Als Günstling Julius II. konnte er ferner von der Vorbereitung der Bulle desselben über die simonistische Papstwahl genauere Kenntnis haben. Seine eigene Auffassung der Frage ist eine formal juristische, dennoch konnte er die theologischen Bedenken nicht ganz überwinden. Ich habe im Text seines Traktats nur die Auflösungen der für Nichtkanonisten schwierig zu lesenden Abkürzungen gleich hinzugefügt.

Dominici Card. Jacobatii De Concilio Tractatus.

Lib. 4. art. 4. An simonia cadat in papam (p. 230—238).

Jacovazzi bejaht die Frage für den Verkauf von Beneficien

Clem. Si plures de praebend. p. 118; in Clem. Si una de rebus eccles. non alien. p. 130. Über sein Leben vgl. Stephanus Baluzius: Vitae Papparum Avenionensium, Parisiis 1693, vol. I. p. 684. 958. 1135. 1230. 1286. 1289. 1297. 1311. 1398.

¹ Vgl. über ihn: Hergenröther, Conciliengeschichte VIII, 578. Schulte, G. II, 342. Augustinus Oldoini, Vitae et res gestae pontificum Romanorum etc. Romae 1677. T. III. p. 383 sq.

durch den Papst und geht dann p. 230 zur Erörterung der simonistischen Papstwahl über:

§ Idem (et clarum est) si emeret pontificatum: ut ponit ostiensis¹ et doctores in c. pro humani de homi. in 6.² Et eo magis illaqueatur hoc casu, quia committitur eo tempore quo non est papa. Facit quod dicitur in c. sicut de iureiuran.³ et quod ibi notat abbas⁴ de iuramento praestito aute promotionem. et quod in c. de hoc de simo.⁵ de pecunia data in electione. Omais enim potestas est a deo: ut 22. q. 2.⁶ sicut etiam, et 23. q. 1. quid culpatur circa finem.⁷ 2. q. 4. quaesitum.⁸ et apostolus ad ro. 13. non est potestas nisi a deo.⁹ Ideo non est acquirenda per pecuniam. v¹⁰ Et licet dicatur quod lex iulia de ambitu non habeat locum in curia (ut in l. 1. ff. ad l. iul. de ambitu,¹¹ et supra est dictum) illud dicitur respectu principis qui electus est canonice, et est super omnes, et est solutus legibus: ut in l. princeps legibus. ff. de ll.¹² et c. cuncta per mundum. 9. qu. 3.¹³ ut dicunt doctores post ioannem anania¹⁴ in dicto capitulo 1. de homi. in 6. Et intelligo sicut supra dixi. Et ibi in dicto c. 1. dicitur quid de imperatore qui emit imperium. Ante ergo quam sit electus, incidit in simoniam: imo et in poenas a iure positivo statutas contra simoniacos. Unde videretur quod et in poenas c. in nomine domini 23. di.¹⁵ Inde dicunt glossa et doctores in c. cum non liceat de praescrip.¹⁶ quod potest a praelato recedi quando est notorius simoniacus. et glossa in c. sacerdos. 2. q. 7.¹⁷ Et vide in c. per tuas et de simo.¹⁸ et vide de poena in episcopo textum notabilem in l. si quenquam C. de episcopis et cle.¹⁹ Unde

¹ Henricus de Segusio, s oben S. 67.

² c. Pro humani 1. de homicidio in VI. 5, 4.

³ c. Sicut 27. X. de iure iurando 2, 14.

⁴ Wahrscheinlich Nicolaus de Tadeschis, Abbas modernus, Erzbischof von Palermo seit 1414, † 1453. Vgl. Schulte, G. II, 312.

⁵ c. De hoc 5. X. de simonia 3, 11.

⁶ C. 22. q. 2. per totum.

⁷ can. Quid culpatur 4. C. 23. q. 1.

⁸ can. Quaesitum 45. C. 23. q. 4.

⁹ Ep. ad Romanos 13, 1.

¹⁰ v = versiculus.

¹¹ L. Haec Lex 1. ff. de lege Julia ambitus 48, 14.

¹² L. Princeps legibus 31. ff. de legibus 1, 3.

¹³ can. Cuncta per mundum 17. C. 9. q. 3.

¹⁴ Joannes de Anania (Anagni), † 1457. Vgl. Schulte, G. II, 320.

¹⁵ can. In nomine Domini 1. Dist. 23.

¹⁶ c. Cum non liceat 12. X. de praescript. 2, 26.

¹⁷ can. Sacerdos 8. C. 2. q. 7.

¹⁸ c. Per tuas 32. X. de simonia 5, 3.

¹⁹ L. Si quenquam 31. Cod. de episcopis et clericis, 1, 3.

licet exceptio simoniae commissae in electione non possit obiici papae, postquam reperitur electus a duabus partibus cardinalium et receptus (ut in c. licet post glossam de elec.¹) tamen non dubitatur quin possit obiici cardinalibus qui per simoniam elegerunt: ut in c. si transitus 79. di.² et ponit iohannes anania in dicto c. licet in glossa in verbo exceptione, quae incipit et sic. et idem ibi cardinalis.³ antonius.⁴ iohannes de imola.⁵ et abbas.

§ Nec obstat quod papa non ligatur iure positivo, ut in c. proposuit:⁶ quia potest dici quod cum agitur ante papatum adeptum de incurrenda poena, supponitur quod non sit papa, et ita bene ligetur (quia nondum est papa) sicut quilibet alius. Ad quod facit quod dicitur quod contra papam electum a duabus partibus cardinalium potest opponi omnis exceptio per quam infertur naturaliter, hoc est de iure divino ipsum non esse papam: ut dicunt doctores maxime abbas in dicto c. licet. Sed talis est ista: quia in iure divino erat prohibitum emere pontificatum: ut in cap. eos l. q. 1.⁷ et dictum est supra: igitur. v. Quinimo egidius bellamera in cap. in nomine domini 23. di. plus voluit: quod etiam si simonia sit occulta, quo ad deum et in foro conscientiae electus incidit in poenas illius capituli nec habebitur pro papa. Quod et videtur admittere alexander⁸ ibidem. Emere enim summum sacerdotium maxime abhorrebant in veteri lege: ut patet in cap. sicut eunuchus. l. q. 1.⁹ et vide glossam nicolai de lucae cap. 1., cum dicit de caipha quod emerat pontificatum.¹⁰ v. Et quod papa involvatur in crimine simoniae emendo vel dando pecuniam pro papatu, vide textum glossam et doctores in c. si quis pecunia. 79. di.¹¹ Et notat alexander in c. in nomine domini. 23. di.¹² quod dare pecuniam pro pon-

¹ c. Licet l. X. de electionibus I, 6.

² can. Si transitus 10. Dist. 79.

³ Wahrscheinlich Cardinalis Gratianus, Kardinaldiakon von 1178—1197. Vgl. Schulte I, 145.

⁴ Antonius de Burgos, 1450—1525. Vgl. Schulte, G. II, 365.

⁵ Iohannes de Imola, † 1436. Aeneas Sylvius nannte ihn: sui temporis lumen iuris. Vgl. Schulte, G. II, 296.

⁶ c. Proposuit 4. X. de concessa. praebendae 3, 8.

⁷ can. Eos l. C. 1. q. 1.

⁸ Rolandus Bandinellus, Papst Alexander III. von 1159—1181. Vgl. Schulte I, 144.

⁹ can. Sicut eunuchus 29. C. 1. q. 1.

¹⁰ Vgl. Giovanni Palafox e Mendoza: († 1659): Dell' Eccellenza di S. Pietro. Roma 1788. Tom. 1. Lib. 3. c. 28. p. 397.

¹¹ can. Si quis pecunia 9. Dist. 79.

¹² can. In nomine Domini 1. Dist. 23.

tificatu sit species haeresis. Et quod emendo pontificatum incurratu simonia, tenet idem alexander in dicto c. latorem.¹

§ Utrum autem papa possit accusari de simonia, et si per simoniam est electus an possit amoveri, et quid in cardinale, dicemus in loco proprio. Et inducitur ille textus c. si quis pecunia² (maxime intelligendo de electione facta a cardinalibus: quia est pars c. in nomine domini 23. di.) ad ostendendum quod ista sola causa est legitima causa congregandi concilium quando per pecuniam aliquis est inthronizatus in papatu sine concordia cardinalium: quia non apostolicus sed apostaticus est censendus, ut dicit ibi textus, qui etiam subdit liceat cardinalibus et aliis clericis et laicis deum timentibus invasorem illum anathematizare: qui non sunt aliud quam concilium. Et intelligitur de concilio quod constat ex cardinalibus et aliis clericis et laicis fidelibus: ut dicit rosellus³ ut supra retuli. Unde et in veteri legi numeri 16. legitur quod core qui summum sacerdotium ambiebat, terra vivum diglutivit cum dathan et abiron:⁴ ut referunt doctores in dicto c. licet de elect.⁵

§ Et licet ille textus in c. si quis pecunia⁶ intelligatur communitur quod quando aliquis est simoniace electus non in concordia nec a duabus partibus cardinalium, tunc debeat omni conatu eiici et tunc obstet simonia, ut probat textus in §. patet 3. q. 1. versi. sed hoc.⁷ tamen crederem quando quis esset a duabus partibus cardinalium electus per simoniam, quantumcumque ex hac causa non possit amoveri quod nihilominus est sufficiens causa congregandi concilium ex supradictis: ad providendum ne similis abusus in ecclesia dei pullulet, et ut in posterum saltem non fiant similes electiones. v Quod intelligo esse clarum in papa electo et nondum recepto nec administrante, propter dicta in c. licet de elec.⁸ et quae infra proxime dico. Et in electo et recepto videretur quod forte in foro conscientiae electus per simoniam non est verus papa, per rationes praedictas et per dicta egidii quae infra refero, quod videtur sequi alexander in c. in nomine domini 23. di.⁹ Unde etiam in papa electo et recepto erit sufficiens causa ad congregandum concilium, licet

¹ can. Latorem 121. C. 1. q. 1.

² Can. Si quis pecunia 9. D. 79.

³ Antonius de Rosellis, † 1466. Vgl. Schulte G. II, 247.

⁴ Numer. 16, 1—33.

⁵ c. Licet 1. X de elect, 6, 1.

⁶ can. 9. D. 79.

⁷ can. 6. C. 3. q. 1.

⁸ c. 1. X. 1, 6.

⁹ cau. 1. Dist. 23.

non ad deponendum. quod enim dicitur, non posse obiici exceptionem simoniacae electionis (ut dicto c. licet in glossa et in clem. ne romani)¹ illud videtur intelligendum quominus possit administrare et habeatur pro vero papa: non tamen supra dicta de causa possit congregari concilium. et saltem ut supra dico erit sufficiens causa ad providendum futuris electionibus, et ad puniendum cardinales similes electiones facientes, et de ipsa simonia sic commissa eos accusandum: ut in c. si quis pecunia 79. di. dicit immola in dicto c. licet.² Ad quod facit illa glossa in dicto c. si quis pecunia.³

§ Quibus addo unam rationem irrefragabilem ultra iam dicta: videlicet quod textus in c. in nomine domini⁴ excommunicat electum per venalitatem, ex quo habeo quod exceptio excommunicationis quae insurgit ex constitutione disponente de papali electione potest obiici contra papam, et reddit electionem nullam: ut latius infra dico, et fuit opinio innocentii,⁵ ostiensis et iohannis anania in dicto capitulo licet. ergo per simoniam electus quia excommunicatus ex illa constitutione non videtur verus papa saltem in foro poli. Super quo bene cogitandum existimo. et pro nunc non decido: sed dicam in illa quaestione an papa possit accusari de simonia et deponi: ibi videbimus et vide infra ubi refero per egidii dicta et rationes eius, quae magis ampliant istam opinionem. Et si bene consideretur ille textus in c. in nomine domini⁶ (qui habet decretum irritans nec reperitur correctus) principaliter est factus propter simoniam; ut patet ibi in principio „per simoniae haeresis trapezitas“. v Nec obstat quod textus in dicto c. licet vult non posse opponi aliquam exceptionem electo a duabus partibus (et sic nec excommunicationis nec simoniae) nec etiam contra cardinales, ut in cle. ne romani;⁷ quia illud fuit statutum sic pro evitanda discordia et schismate, quae ut plurimum propter similes exceptiones et contentiones continebant: ut probat textus in sui principio, non autem per hoc fit quin electus remaneat excommunicatus et simoniacus: et quin debeat ex hoc posse congregari concilium ut cessent similes abusiones. v Nec obstat textus in c. agatho. 63. di.⁸ ubi dabatur

¹ Clem. c. Ne Romani 2. de electione et electi potestate 1, 3.

² c. 1. X. 1, 6.

³ can. 9. Dist. 79.

⁴ can. 1. Dist. 23.

⁵ Sinibaldus Fliscus, Kardinalpriester von S. Lorenzo in Lucina, Papst Innocenz IV. von 1243—1254. Vgl. Schulte, G. II, 91.

⁶ can. 1. Dist. 23.

⁷ Clem. c. 2. de elect. et electi potestate 1, 3.

⁸ c. Agatho 21. Dist. 63.

certa quantitas pecuniae imperatori pro consecratione papae. quia ut ibi dicunt doctores non dabatur pro consecratione: sed tempore consecrationis quando praesentabatur electio imperatori, solvebatur antiquitus certum quid pro recognitione multorum beneficiorum receptorum ab imperatoribus: et illo tempore videbatur convenientius quam alio. sicut hodie datur romanis in coronatione pecunia pro iucunda assumptione.

§ Item facit alia ratio difficilis. in electione simoniaca papae nihil aliud est nisi venalitas voti et iustitiae in dando votum: ut probatur dicto capitulo in nomine domini. Sed istud est de prohibitis quia simoniacis: ut patet in veteri lege amos c. 2. ibi pro eo quod vendiderit pro argento iustum.¹ quod glossa exponit i. e. iustitiam. et sic ibi prohibetur venditio iustitiae: quae virtualiter fit in papa cum per simoniam eligitur: cum ipse ratione papatus habeat ministrare iustitiam et sit futurus vicarius christi. Facit quod legitur de demetrio, qui constituit alchimum summum sacerdotem pro pecunia: ut patet 1. macca. 7.², et de bachide 1. macca. 9. et de iasone qui summum sacerdotium emit ab antiocho 2. maccabaeorum 4.³ et quia fecit ritum gentium, ideo simonia haeresis nuncupatur quod refert frater antonius ampingollus in libro introductorio qui aurea de biblia nuncupatur, in c. de praelatis et principibus malis. Igitur ex quo papa illaqueatur huiusmodi prohibitis quia simoniacis (ut supra satis dictum est) ipse non poterit secum dispensare postquam erit receptus. Confirmatur hoc per illum textum in dicto c. in nomine domini:⁴ qui cum loquatur de electione papae, loquitur per verbum haeresis simoniacae. quasi velit ostendere quod proprie et stricte ista simonia in electione papae commissa dicatur haeresis. Et sicut haeresis proprie dicta reddit papae electionem nullam (ut dicitur in c. licet de elec.⁵) sic et simonia ista: quia qui vendit votum, vendit gratiam sibi a deo datam, ergo prohibitum quia simoniacum: ut in c. gratia l. q. 1.,⁶ et emens vota a cardinalibus, virtualiter emit vicariatum christi: et sic facultatem ligandi et solvendi et sacramenta ministrandi. quod est de stricte prohibitis quia simoniacis: ut iuribus supra allegatis patet. Facit textus in dicto c. sicut eunuchus l. q. 1.⁷ et quod

¹ Amos 2, 6.

² 1. Mach. 7, 9. 21.

³ Mach. 4, 7 sqq.

⁴ can. 1. Dist. 23.

⁵ c. 1. X. 1, 6.

⁶ can. Gratia 1. C. 1. q. 1.

⁷ can. Eunuchus 29. C. 2. q. 1.

dictum est de prohibitione emptionis sacerdotii in veteri testamento. Item facit quod legitur gene. 25. c.¹ et ibi glossa nicolai de lira² ubi quaeritur utrum iacob qui emerat primogenituram ab hesau commiserit simoniam, ex quo primogenitura habebat annexum sacerdotium quod debebatur primogenito.³ Et ibi tantum excusat eum quod non commiserit simoniam, quia divina voluntate sacerdotium erat destinatum iacob: iuxta illud iacob dilexi hesau autem odio habui.⁴ Et ita etiam ponit beatus Thomas in secunda secundae q. 100. art. 4. ad tertium.⁵ Hesau autem bene peccavit, ut ibi. Unde ibi patet quod etiam in veteri testamento erat prohibitum emere temporalia quae habebant annexum sacerdotium: prout erat primogenitura. multo magis videtur in proposito in emptione pontificatus principaliter et votorum quae creant pontificem, ex quo videtur sibi quaerere titulum papatus. Et pro hoc fortiter facit textus in c. cito turpem, in sua ratione l. q. 1.⁶ ubi ponderat quod maius crimen est simonia quam idolatria arguendo a gravitate poenae. sed idolatra si eligatur, electio est nulla: sicut dicitur de haeretico in dicto c. licet.⁷ ergo et electio simoniaca est nulla.

§ Nec obstat quod ista ratio militat etiam in inferioribus electionibus in quibus vendere votum non est proprie de prohibitis quia simoniacis, et in quibus papa dispensat ut satis supra dictum est. Quia respondetur quod facultas quae super talem electionem tribuitur romano pontifici, descendit immediate a deo per traditionem clavium factam petro: ut patet matth. 16.⁸ Sed in aliis inferioribus descensive a petro: et sic mediante persona petri, et consequenter papae. Clarum est autem quod plus attenditur causa immediata quam mediata: ut in l. si mulier ff. rerum amo.⁹ ca. de caetero de homic.¹⁰ et ubi causa immediata est certa, mediata non curatur 16. q. 7.¹¹ et hoc 28. q. 1. idolatria¹² de

¹ Genes. 25, 31 sqq. Vgl. Hebr. 12, 16.

² Nicolaus de Lyra (Lire in der Normandie), Minorit, Verf. der Postilla, † 1340.

³ Vgl. S. Thomas: Summa theol. 2. 2. q. 100. art. 4. in 3.

⁴ Malach. 1, 2.

⁵ S. Thomas l. c. ad 3.: et ideo Esau peccavit primogenita vendens. Jacob autem non peccavit emendo. quia intellegitur suam vexationem redemisse.

⁶ can. Cito turpem 16. C. 1. q. 1.

⁷ c. 1. X. 1, 6.

⁸ Matth. 16, 19.

⁹ L. Si mulier 21 ff. de actione rerum amotarum 25, 2.

¹⁰ c. De cetero 11. X. de homicidio 5, 12.

¹¹ C. 16. q. 7.

¹² can. Idolatria 5. C. 28. q. 1.

consecr. di. 4. nemo tollit.¹ l. q. 1. ut evidenter.² de ver. sig. abbate in fi.³ Item facit quod dicit textus in c. salvator l. q. 3.⁴ cum dicit simoniam committi ambitione et spe lucri: et sic per avaritiam quae est idolorum servitus. unde dicit simoniacum esse idolatram: et consequenter haeticum.

§ Item facit quod dicit petrus de palude⁵ in 4. sen. di. 25. in 4. q. ubi probando quod papa illaqueatur vitio simoniae, dicit omne peccatum est deviatio ab aliqua lege, naturali vel divina vel humana recte posita. unde augustinus⁶ dicit quod peccatum est dictum vel concupitum vel factum contra legem aeternam. quaecumque autem lex loquitur, iis qui sub lege sunt loquitur: ut dicitur ad ro. 3.⁷ Ex quo potest sic argui. omnis homo faciens contra legem cui subiectus est peccat: sed omnis homo vendens spirituale pro temporali peccat contra legem naturalem divinam, cui omnes subiecti sunt tam papa quam alii: huiusmodi est emens votum pro adipiscendo pontificatu: ergo talis peccat et non nisi peccato simoniae in eo quod est prohibitum quia simoniacum. ideo etc. Sed ista ratio videtur generalis, et non propria in proposito ubi agitur de pontificatu: sed tamen infert quod papa involvitur peccato simoniae, sicut dicit beatus thomas⁸ et dixi supra. Unde ista ratio convenit ibi in illo articulo utrum dando beneficia pro pecunia papa committat simoniam.

§ Similiter pro hoc facit quod dicit egidius in dicto c. licet,⁹ et in dicto c. in nomine domini 23. di.¹⁰ quod ille textus ponit tria substantialia per quae vult electionem esse nullam et per quae imponitur poena illius textus. alia ait esse ad bene esse. Primum quod electio fiat per cardinales. secundum quod electio fiat sine venalitate: et sic quantum ad hoc pure et syncere atque gratuite celebretur. Et sic intelliguntur verba in narrativa illa posita, ibi „simoniace haeresis“. et in §. quapropter in prin. decreti sive canonis illius textus ibi¹¹ „nimirum praecavententes

¹ can. Nemo tollit 141. Dist. 4. de consecr.

² can. Ut evidenter 82. C. 1. q. 1.

³ c. Abbate 25. X. de verborum signif. 5, 40.

⁴ can. Salvator. 8. C. 1. q. 3.

⁵ Vgl. oben S. 55.

⁶ S. Augustinus: Contra Faustum lib. 22. c. 27.

⁷ Rom. 3, 19: Scimus autem, quoniam quaecumque lex loquitur, iis, qui in lege sunt, loquitur . . .

⁸ S. Thomas Aq.: Summa theol. 2. 2. q. 100. a. 1. ad 7.

⁹ c. 6. X. 1, 6.

¹⁰ c. 1. Dist. 23.

¹¹ e. 1. §. 2. Dist. 23.

ne venalitatis morbus aliqua occasione surreperet,¹ et in §. quod si pravorum, ibi² „pura sincera atque gratuita“. Ita quod ille textus pro maiori parte videtur factus propter simoniam. Tertium est quod huiusmodi electio sincere et non per seditionem ministratur. et hoc manifeste demonstrant verba literae in dicta §. quod si pravorum, ibi „pura sincera atque gratuita.“ quia illa quae fiunt per seditionem et coactionem, non dicuntur fieri pure et sincere.

§ Et similiter facit dictus textus in § quod si quis,³ ibi „per seditionem vel praesumptionem aut aliquod ingenium“.⁴ nam in qualibet coactione intervenit praesumptio, et in qualibet simonia intervenit pravum ingenium. Et hoc videtur clare probare textus in c. si quis pecunia 79. di.⁵ qui textus est pars c. in nomine domini:⁶ et in aliquibus addit. Nec videtur verum quod dicitur quod ille textus loquitur de electione facta per alios quam per cardinales. quod patet per illa verba „sine concordia et canonica electione cardinalium“: ergo loquitur de electione facta per cardinales. Sicut nec capitulum in nomine domini: quia verba eius ostendunt contrarium, ibi „in primis cardinales episcopi diligentissimi“ sint „simul de electione tractantes“. et ibi „mox christi clericos cardinales adhibeant“. et in dicta §. quod si pravorum,⁷ ibi „cardinales episcopi cum religiosissimis⁸ clericis“, subaudiendo praesbyteris et diaconibus cardinalibus. Item si sic intelligeretur c. si quis pecunia,⁹ illa verba „pecunia vel gratia humana“ superflua essent, vel saltem deberet subaudiri maxime. quod videtur absonum: et esset restringere mentem illius textus. Nec obstat quod dicitur, quod contra electum per cardinales si habet consensum duarum partium non potest opponi aliqua exceptio, ut in dicto c. licet. quia ille textus tempore capituli in nomine domini nondum emanaverat: et quia ille textus capituli licet evacuaretur ex toto capitulo in nomine domini, quod est contra voluntatem doctorum. v Et per hoc dicit egidius in dicto c. in nomine domini,¹⁰ in versiculo secundo quaeritur, quod textus ibi debet intelligi in verbo „electus“ generaliter: hoc est sive per cardinales sive per alios fuerit facta electio: sed si per cardinales, tunc si celebrata fuerit per seditionem vel impressionem vel simoniam contra decretum ibi positum, erit nulla ratione impressionis vel simoniae: sed si per alios quam per cardinales fuerit

¹ subrepat.² can. 1. §. 5. Dist. 23.³ can. 1. §. 7. Dist. 23.⁴ aut quolibet ingenio electus.⁵ can. 9. Dist. 79.⁶ can. 1. Dist. 23.⁷ can. 1. §. 5. Dist. 23.⁸ religiosus.⁹ can. 9. Dist. 79.¹⁰ can. 1. Dist. 23.

celebrata, tunc in omni casu erit nulla etiam si impressio et simonia cessarent. Et iste videtur verus sensus illius textus qui loquitur generaliter de electione contra decretum ibi positum, et nulliter si per impressionem vel simoniam: alias frustra totiens repetit de venalitate. Et inspiciendo principium ipsius textus venalitas et simonia dedit causam illi edicto. in dubio autem debet stari verbis edicti. ff. de exerci. l. 1. §. si is.¹ l. prospexit. ff. qui et a quibus.² et l. non aliter. ff. de lega. tertio.³ v Accedit quod ex illo textu communiter elicitur quod electio facta per impressionem est nulla, nec potest assignari ratio diversitatis quare similiter non sit nulla electio facta per simoniam: maxime cum magis ille textus fundet se super simonia. et idem replicatur in c. si quis pecunia 79. di.⁴ Et iura idem volunt in electionibus aliorum inferiorum l. q. 1.⁵ per totum. de simonia. cum in ecclesiis,⁶ et c. matthaeus,⁷ cum similibus et c. penultimum de elec.⁸ et c. quisquis eodem titulo.⁹

§ Et ad glossam in dictum c. si quis pecunia,¹⁰ respondetur quod vel est opus illam intelligere in aliis inferioribus electionibus vel illam negare secundum egidium. Sed hoc ultimum repugnat: quia dictum est quod electio per simoniam est nulla: ut patet et dictis doctorum in c. cum pridem de pac.¹¹ et in c. nisi de renun.¹² et in iuribus supra allegatis. et ex extravaganti martini inserta in gestis concilii constantiensis in 43. sessione.¹³ In dubio autem ut dictum est melius est intelligere textum secundum proprium sensum quam trahere ad sensum subauditum per dictionem maxime l. 1. §. si is qui navem. ff. de exerci.¹⁴ cum similibus. Item illa verba in textu c. si quis pecunia (videlicet „sine concordia et canonica electione“) sunt copulative coniuncta et cum qualitate: non debent igitur divisim et sine qualitate intelligi. Facit quod dicitur in glossa in cle. dudum

¹ L. Utilitatem l. §. si is qui navem 19. ff. de exercitoria actione 14, 1.

² L. Prospexit 12. ff. qui et a quibus manumissi liberi non fiunt 40, 9.

³ L. Non aliter 69. ff. de legatis et fideicommissis (lib. 3.) 32, 1.

⁴ can. 9. Dist. 79. ⁵ C. 1. q. 1.

⁶ c. Cum in ecclesiae 9. X. de simonia 5, 3.

⁷ c. Matthaeus 23. X. de simonia 5, 3.

⁸ c. Si alicuius 59. X. de electionibus 1, 6.

⁹ c. Quisquis 43. X. de electionibus 1, 6.

¹⁰ can. 9. Dist. 79.

¹¹ c. Cum pridem 4. X. de pactis 1, 35.

¹² c. Nisi 10. X. de renunciat. 1, 9.

¹³ 21. März 1418. Vgl. C. J. Hefele: Conciliengeschichte. VII. Bd. 1. Abt. 1869 S. 350. 339.

¹⁴ L. 1. §. 19. ff. de exercitoria actione 14, 1.

de sepul.¹ in verbo „pacta“. Item textus non loquitur simpliciter de electione facta sine cardinalibus, sed cum qualitate sine concordia et canonica electione cardinalium. non enim diceretur canonica electio quae per impressionem aut popularem tumultum vel per pecuniam fieret.

§ Et si dicatur ergo sequitur ex textu dicti. c. si quis pecunia,² quod si electio papae fiat ex humana gratia erit nulla. quod videtur absonum: cum et in inferioribus sit secus: ut in cap. tuam de aeta. et quali.³ et in c. finale de simonia.⁴ Respondetur quod illud verbum „humana gratia“ intelligitur de gratia humana ad actum deducta per dationem et receptionem seu per promissionem vel pactionem interventum pecuniae vel rei temporalis etc. quae inducunt expressam simoniam. Et quod ita intelligi debeat patet, quia cum iste textus sit extractus ex corpore c. in nomine domini,⁵ illa verba „humana gratia“ videntur addita per gratianum secundum egidium in dicto c. si quis pecunia in 3. et 5. columna. quia non sunt in c. in nomine domini. Et sic videtur egidius velle quod electio facta a cardinalibus per simoniam sit nulla. quod et latius pono infra referendo dicta eius quae posuit in c. licet de electione. Et opinionem eius videtur clare probare textus in §. patet 3. q. 1.⁶ qui allegat illum textum in dicto c. si quis pecunia. v Sed tu dic quod communiter tenetur contrarium: quod electio papae quantumcunque a cardinalibus per simoniam facta, non est ipso iure nulla, et quod talis sic simoniace electus est habendus pro papa ab universali ecclesia. Et hoc etiam tenendo alexander in dicta c. si quis pecuniam, respondet ad illum textum quod procedit quando est facta electio sine concordia quia non intervenerunt duae partes cardinalium, sumendo argumentum a contrario sensu illius literae: vel quod ibi loquitur in nuda inthronizatione sine aliqua electione. de quo ibi plenius per eum. Sed ille textus in dicta §. patet ostendit directe contrarium, in versiculo vel qui per simoniam irrepserunt non sunt habendi inter episcopos. Adde quae dico infra in quaestione utrum papa possit accusari de apostasia,⁷ ubi omnino vide, maxime in versiculo „sed hic consequenter“.⁸ ubi ponitur de intellectu istius textus. Et vide archidiaconum 1. 2. di. c. 1.⁹ v Et si dicatur in casu quo per simoniam

¹ Clem. c. 2. Dudum, de sepult. 3, 7. ² can. 9. Dist. 79.

³ c. Tuam 10. X. de aetate et qual. 1, 14.

⁴ c. Mandato 46. X. de simonia 5, 3.

⁵ can. 1. Dist. 23. ⁶ can. 6. §. 3. C. q. 1.

⁷ Jacobatius, lib. 8. art. 8. fol. 538 sqq.

⁸ Jacobatius, lib. 8. art. 9. fol. 540.

⁹ can. Non decet 1. Dist. 12.

est electus, ad quid proderit congregare concilium si ex causa simoniae papa non potest deponi? Respondetur, quod saltem ut habentes eligere puniantur, et ne in posterum attentent similem simoniacam electionem facere, et ut papa de commissis poeniteat.

§ Egidius bellamera in c. licet examinat istum passum utrum electio simoniace facta de papa sit nulla et possit contra eum excipi quod sit per simoniam electus: qui prolixo more suo illud capitulum legit per. 35. chartas et in diversis locis de hoc facit mentionem. v Ex dictis eius elicio quod aut quaerimus de lloi qui est electus a duabus partibus cardinalium ius eligendi habentium et receptus ab eis libere quae libera receptio durat et de his patenter constat. et tunc non potest opponi non solum exceptio quod per simoniam sit electus sed nec haeresis vel alterius criminis vel defectus eligentium vel electi, tum per textum illum qui prohibet aliquam exceptionem posse opponi: tum quia receptio et libera obedientia cardinalium habet vim confirmationis. Adde et aliam rationem per eum tactam. quia ideo ius vult haberi pro pontifice etiam illum qui in rei veritate non esset verus pontifex quia non posset haberi recursus ad superiorem: quia ex defectu superioris si aliud diceretur, sequerentur schismata atque scandala, quibus obviari debet in universali ecclesia maxime. Non tamen intelligitur quod si talis sic electus et receptus sit haereticus pertinax, non sit haereticus: nec per hoc efficitur quod sit verus papa. Unde licet non possit excipi contra eum de haeresi vel alio crimine, non negant ibi doctores quia possit accusari: ut ipse dicit. Et hoc casu quando debet accusari, cessat illa ratio textus quia non habet superiorem: licet enim non sit superior, posset peti congregari concilium, ut supra saepius dictum est. Et ratio huius quare tunc non potest opponi exceptio contra electum, est quia iura habent eum pro vero quamdiu est in possessione sic a duabus partibus electus et receptus: nec per hoc efficitur verus papa, sed iura habent pro vero ex causa. Facit quod dicitur in l. barbarius ff. de officio praeto.¹ et in c. ad probandum de re iudi.² Sic videmus in simili in l. penultima ff. de iusti. et iure.³ et in l. ingenuum ff. de statu hominum.⁴ et de iis qui sunt sui vel alie. iur. l. filium diffinimus.⁵ et quandoque

¹ L. Barbarius Philippus 3. ff. de officio praetorum 1, 14.

² c. Ad probandum 24. X. de sent. et re iudicata 2, 27.

³ L. Jus pluribus 11. ff. de iustitia et iure 1, 1.

⁴ L. Ingenuum 25. ff. de statu hominum 1, 5.

⁵ L. Filium cum definimus 6. ff. de his qui sui vel alieni iuris sunt 1, 6.

non admittitur probatio in contrarium: ut in c. is qui de spon.¹ cum concordantibus.

§ Ant loquimur in electo a duabus partibus nondum recepto. Et in hoc recitat opiniones. Prima est quod possit opponi argumento l. q. 1. ordinationes.² et l. q. 3. ea quae.³ et 23. di. in nomine domini.⁴ et 79. di. si quis pecunia.⁵ et c. ubi periculum §. caeterum de elec. in 6.⁶ et quod ponit innocentius in c. quod sicut in glossa et sic contempti, in versiculo in alio autem casu de elec.⁷ Et in hac opinione fuit innocentius in dicto c. licet⁸ in glossa additionali ad finem, in versiculo item si quid corrupti. et ostiensis et iohannes anania in novella ibidem. Sed ego non habeo istam additionem ad innocentium in codicibus quos habeo. nec reperio quod hoc sentiat ostiensis nec iohannes anania. sed bene dicunt quod possit accusari sed non excipi. Et receptio in electo a duabus partibus modicum operatur: quia statim post electionem concordem a duabus partibus, potest administrare: ut in dicto c. in nomine domini 23. di. secundum innocentium. ostiensem et alios in dicto c. licet.⁹ De quo vide quae dixi supra in articulo ad quem pertinet congregare concilium, in secundo membro distinctionis, in versiculo sed quid si papa.¹⁰ Et ad glossam in c. 1.¹¹ et c. si quis pecunia 79. di.¹² respondent istam tenentes quod salvatur in simonia per eligentes vel electum commissa extra talem electionem. Ad quod adducunt dictum capitulum in nomine domini, versiculo quod si pravorum. et c. si quis pecunia, exponendo ibi „humana gratia“ pro simonia commissa aliter quam per pecuniam: ut in c. finali de simonia.¹³

§ Alia et secunda opinio penitus contraria est, quod non possit opponi exceptio simoniae. Cuius opinionis fuit iohannes 79. di. c. 1.¹⁴ et c. si duo.¹⁵ et c. si quis pecunia.¹⁶ Et ibi glossa iohannis intelligit illa iura in simonia in ipsa electione commissa. Faciunt quae dixi supra in praeallegato articulo quis habeat

¹ c. Is qui 30. X. de sponsal. 4, 1.

² can. Ordinationes 113. C. 1. q. 1.

³ can. Ea quae 5. C. 1. q. 3.

⁴ can. In nomine domini 1. Dist. 23.

⁵ can. Si quis pecunia 9. Dist. 79.

⁶ c. Ubi periculum 3. §. ceterum, de electione in VI. 1, 6.

⁷ c. Quod. sicut 28. X. de electione 1, 6.

⁸ c. 6. X. 1, 6.

⁹ c. Licet de vitanda 6. X. de elect. 1, 6.

¹⁰ Jacobatius, Lib. 3. art. 1. fol. 148.

¹¹ can. In nomine Domini 1. Dist. 23.

¹² can. 9. Dist. 79.

¹³ c. Mandato 46. X. de simonia 5, 3.

¹⁴ can. Si quis apostolicae. 1. Dist. 76.

¹⁵ can. Si duo forte 8. Dist. 79.

¹⁶ can. Si quis pecunia 9. Dist. 79.

congregare concilium, in versiculo sed pone quod inter duos.¹ Et hanc ultimam opinionem ipse fundat. Nam quidam sunt defectus intrinseci: utputa illi qui ab intra directe et de per se inficiunt naturalia electionis principia. ut defectus potestatis in eligentibus: quia facta per non cardinales, vel in possessione cardinalatus non existentes. Vel defectus numeri minoris quam a duabus partibus. vel defectus rei: ut quia facta ad ecclesiam non vacantem. vel defectus personae electae: ut quia haereticus, iudaeus vel paganus: vel quia dicitur renunciasset iuri suo, iuxta notata in c. 1. de renun. in 6.² vel defectus formae electionis: ut quia dicitur non intervenisse consensum eligentium, argumento l. obligationum substantia. ff. de act. et obl. in fine³ de verb. sig. intelligentia,⁴ et c. in iis.⁵ vel defectus libertatis in consensu et similibus. Et de his dicit posse excipi contra papalem electionem, dummodo constet de illis notorie. Et ratio secundum eum est, quia ista reddunt electionem nullam: ut ponit innocentius in dicto c. quod sicut,⁶ in glossa „et sic contempti“. Et ratio rationis est, quia defectus principiorum naturalium super quibus fundatur essentia rei ipsam essentiam tollit. ff. ad exhibendum. l. iulianus §. sed et si quis.⁷ argumen. 1. q. 1. cum paulus.⁸ et de presby. non bap. veniens.⁹ v Alii sunt defectus extrinseci: utputa illi qui naturalibus principiis electionis de directo et de per se non obviant, nec illa directe et de per se inficiunt, sed ab extra veniunt per constitutiones positivas: sicut excommunicatio vel suspensio in eligentibus, aut defectus ordinis vel aetatis in electo, aut defectus solennitatis in forma concilii generalis. c. quia propter eodem titulo.¹⁰ Et tales electum a duabus partibus non repellunt. Et est ratio diversitatis, quia naturalia difficilius immutantur: ut in §. sed naturalia insti. de iure naturali.¹¹ et quod ponit innocentius in c. quae in ecclesiarum de consti.¹² et in c. quia plerique de immuni. eccle.¹³ Unde licet ius positivum

¹ Jacobatius, lib. 3. art. 1. fol. 156.

² c. 1. de renunciatione in VI. 1, 7.

³ L. Obligationum substantia 3. ff. de actionibus et oblig. 44, 76.

⁴ c. Intelligentia 6. X. de verborum signif. 5, 40.

⁵ can. In iis rebus 7. Dist. 11.

⁶ can. Quod sicut 28. X. de elect. 1, 6.

⁷ 1. L. Julianus 9. §. si quis 3. ff. ad exhibendum 10, 4.

⁸ can. Cum Paulus 26. C. 1. q. 1.

⁹ c. Veniens 3. X. de presbytero non baptizato 3, 43.

¹⁰ c. Quia propter 42. X. de elect. 1, 6.

¹¹ §. 11. Sed naturalia. Instit. de iure naturali 1, 2.

¹² c. Quae in ecclesiarum 7. X. de constitutionibus 1, 2.

¹³ c. Quia plerique 8. X. de immunitate eccles. 3, 49.

c. licet¹ tollat defectus extrinsecos, et respectu illorum papalem electionem separet ab aliis electionibus specialiter statuendo, tamen defectus intrinsecos non tollit sed sustinet: quia in naturalibus electionum principiis ista cum aliis electionibus participat, nec receditur ab antiquis iuribus nisi in quantum reperitur expressum. Modo vitium simoniae in papali electione commissum non est defectus intrinsecus sed extrinsecus. nam licet notet et aggravet personas simoniam committentes, tamen principiis naturalibus electionis directe et de per se non obviat, nec illa directe et de per se inficit. Nam licet simonia aliquantulum captivet affectum (intantum quod aliquid de libertate animi videtur tollere: ut in dicto c. ubi periculum §. caeterum in 6. de elec.²) tamen de per se et directe non obviat consensui naturali: cum eius corruptio ab illo immediate procedat: et tamen eadem causa contrariorum naturaliter esse non potest: ff. de solu. l. qui hominem in fine.³ Licet secus sit in metu: quia metus etsi ab extra causatur, ab intra consensum generat: et sic naturalibus electionis principiis directe contrariatur. Vel quo ad metum ratio est, quia metus spiritui sancto (qui concomitari et dirigere debet eligentium mentes) adversatur: ideo iura volunt quod inficiat ipso iure. Sed licet hoc in metu ordinarint (ut in dicta §. caeterum.⁴ pro quo vide abbatem siculum⁵ in c. abbas de iis quae vi,⁶ et dicto c. licet:⁷ et quod infra late dispuo) tamen quo ad papalem electionem de simonia hoc non ordinarunt: immo contrarium, statuendo nullam exceptionem admitti. Adde in proposito quae late pono in illo principali articulo ad quem spectet congregatio concilii, in quaestione quando sunt duo contendentes de papatu discordes, in illa quaestione quid quando papa est electus a duabus partibus utrum possit excipi contra eum de haeresi.⁸ et quod infra latius dico in secunda quaestione quando obiiicitur contra papam aliquis defectus per quem dicitur quod non sit verus papa.⁹

§ Sed pro alia parte (quod simonia inficiat ipso iure papalem electionem in electo a duabus partibus nondum recepto, et quod possit de illa excipi) arguit egidius primo quia imo vitium simoniae

¹ c. Licet 1. X. de electionibus 1, 6.

² c. Ubi periculum 3. in VI. de elect. 1, 6.

³ L. Qui hominem 34. ff. de solutionibus et liberat. 46, 3.

⁴ Nicolaus de Tudeschis, s. oben S. 70 Anm. 4.

⁵ c. Ubi periculum 3. in VI. de elect. 1, 6.

⁶ c. Abbas 2. X. de his quae vi metusve 1, 40.

⁷ c. Licet 1. X. de elect. 1, 6.

⁸ Jacobatius, lib. 3. art. 1. fol. 148 col. 1.

⁹ Jacobatius, lib. 4. art. 4. fol. 240 col. 1.

est defectus intrinsicus, mentem eligentium ab intra vulnerans atque inficiens: quia qui pro aliquo explendo pecuniam vel promissionem recipit, animum suum ab intra ligat: ut in § caeterum,¹ et voluit innocentius in dicto c. quod sicut de elec.² v Secundo quia rationes tactae de metu (de quibus infra³ dico) vendicant sibi locum in simonia: et quia similiter iura de simonia sicut de metu quo ad annullandas electiones inferiores statuerunt: et aequae obviat simonia spiritui sancto et naturalibus principiis electionis. et aequae ab intra animos eligentium captivat simonia ac metus: quia neutrum tollit libertatem arbitrii, sed utrumque ligat et captivat: metus ex intentione vitandi periculum, simonia ex intentione consequendi lucrum. Et in metu electio papalis est nulla: ut latius istum passum infra⁴ subiicio. ergo similiter videtur dicendum de simonia. v Tertio quia iura de metu et simonia in ista materia electionis papae uniformiter loquuntur cum inhibitione et decreto: videlicet c. in nomine domini 23. di.⁵ et c. si quis pecunia 79. di.⁶ Nec obstat quod decretum ibi positum solum respiciat defectum quod electio ipsa non fuisset celebrata a cardinalibus, ut voluit glossa 79. di. c. 1.⁷ et c. si duo.⁸ et c. si quis pecunia;⁹ quia imo respicit et simoniam et impressionem: alioquin impertinenter illa iura de simonia et impressione contexuissent tantum phylacterium. Item hoc esset contra intentionem nicolai papae ibi: qui propter seditionem et venalitatem quae in intrusione facta per cardinales immediate ante eum intervenerant, motus fuit ad concedendum illos textus: ut apparet ibi ex ordine literae, et ex chronicis illius temporis. Et provisio illorum iurium esset infructuosa, et contra communem intellectum qui colligitur, quod electio facta de papa per impressionem sit nulla. Unde dicit esse casum expressum in dicto c. in nomine domini §. quod si quis contra, quod electio papae facta per simoniam sit nulla: quia clausula decreti ibi posita debet referri ad verba dispositiva et principaliter intenta. Modo attendendum est quod ibi duo principaliter disponuntur. primum est, quod electio fiat per cardinales: secundum est, quod fiat absque morbo venalitatis pura sincera et gratuita. igitur aliter facta

¹ c. Ubi periculum 3. in VI. de elect. 1, 6.

² c. quod sicut 23. X. de elect. 1, 6.

³ Jacobatius, lib. 4. art. 4. fol. 244 col. 2. sqq.

⁴ Jacobatius, lib. 4. art. 4. fol. 245 col. 2. sqq.

⁵ can. In nomine domini 1. Dist. 23.

⁶ can. Si quis pecunia 9. Dist. 79.

⁷ can. Si quis apostolicae 1. Dist. 79.

⁸ can. Si duo forte 8. Dist. 79. ⁹ can. Si quis pecunia 9. Dist. 79.

quam per cardinales, et non pure simpliciter et absque venalitate, sed cum morbo venalitatis, est ipso iure nulla. v Et si dicatur quod etiam dicta §. si quis contra, non solum vitiat papalem electionem per venalitatem sed etiam per gratiam hominum: et sic quod simonia non pactionalis redderet electionem papae nullam, contra notata in c. finali de simonia.¹ Respondet egidius quod illud debet intelligi secundum lecta et notata in dicto c finali ut iura cum iuribus concordent, et unum capitulum declaretur per aliud: ut in c. cum expediat de elect. in 6.² v Quarto per textum dicti c. licet,³ qui non determinat aliquid de communibus defectibus alias electiones ipso iure inficientibus nec statuit illos defectus non obstare electioni papali. salvo defectu capituli quia propter,⁴ quem expresse tollit. Nec obstat quod ibi dicitur in dicto c. licet, contra electum a duabus partibus nullam exceptionem admitti. quia intelligitur de exceptionibus quae personae electi indignitatem respiciunt. et ideo de respicientibus eligentes necesse fuit facere novam provisionem in cle. ne romani §. penultima de elec.⁵ Nec potest textus intelligi indifferenter de quacunque exceptione. Quod probatur cum enim exceptio sit actionis exclusio (ff. de excep. l. 2.)⁶ supponit actionem et actionis propositionem iudicalem: quia aliter non potest fieri eius exclusio. modo supposita actione seu iure formato electi, cessat omnis exceptio: quia secundum hoc esset verus papa, qui a nemine iudicari posset. Unde sive sit papa sive non, non potest intervenire iudiciale certamen: quia non est superior: ut dicitur ibi textu in fine dicti c. licet. Ergo si proprie debet capi exceptio, oportet intelligi relative ad exceptiones quae concernunt indignitatem personae electi: alioquin non posset proprie dici exceptio, quia deficeret actio. v Quinto quia intelligere quod possit obici exceptio simoniae, non derogat aliis iuribus quae volunt contra electos posse opponi multiplices defectus etiam alios quam personae et formae, inficientes ipso iure: ut metum et similes.

§ Et ex his concludit bellamera, posse obici de simonia contra papam electum etiam a duabus partibus antequam sit receptus, et electionem papalem per simoniam factam esse nullam. Et idem ponit in quodam suo tractatu, et idem in c. in nomine domini 23. di.⁷ Et cum eo videtur transire alexander in dicto

¹ c. Mandato 46. X. de simonia 5, 3.

² c. Cum expediat 29. de elect. in VI. 1, 6.

³ c. Licet de vitanda 6. X. de electionibus 1, 6.

⁴ c. Quia propter 42. X. de elect. 1, 6.

⁵ Clem. c. Ne Romani 2. de elect. 1, 3.

⁶ L. Exceptio 2. ff. de exceptionibus, praescript. et praerud. 44, 1.

⁷ can. 1. Dist. 23.

c. in nomine domini. Et idem sensit ipse egidius in cle. ne romani de elec.¹ et ubique fuit eius opinio. Ex quibus elicitur quod simonia commissa in electione pontificis est sufficiens causa congregandi concilium. Intellego tamen egidium quando notorie constat de simonia, vel de facto vel alias per probationes in iudicio factas: et licet sit electus non tamen est adhuc receptus in papam de facto, quando opponitur exceptio. Alioquin si esset dubium de simonia, tunc deberet admitti ad regimen et administrationem papatus: quia si hoc fit in haeretico (ut ponit calde.² in dicto c. licet) multo magis in simoniaco. Et quod dicit quando non est receptus, intelligo de facto: quia receptio in papa non est necessaria, ut vult innocentius et ostiensis et alii in dicto c. licet. quia simulatque est electus, potest propria autoritate administrare: ut dicto capitulo in nomine domini.

§ Conclusionem autem egidii (quod electio facta de papa per simoniam sit nulla) pro nunc non affirmo:³ ut patet in praecedentibus. maxime quando simonia non fuisset commissa cum tot ex cardinalibus quin remansissent duae partes sine corruptione. quod ultimum concludit innocentius et refert egidius 13. charta. v Et contrarium quod electio quantumcumque simoniaca a cardinalibus facta (si alias rite facta sit) valeat nec possit cassari nec tolli quin sit verus papa quantumcumque criminus et irregularis esset electus, etiam ponit archiepiscopus florentinus⁴ in 2. parte summae tit. 3. de superbia c. XI. versiculo sed quid cum duo. Quaestionem autem alibi vide infra in illo articulo an de simonia possit papa accusari⁵ et deponi.⁶ v Hodie tamen est bulla aedita per iulium papam secundum contra aspirantes ad papatum simoniace. Quae imponit gravissimas poenas: et vult quod electio sit nulla, et quod cardinales possint indicere concilium. Cuius tenor sequitur et est talis. (Hierauf folgt die Bulle fol. 237.)

10. Durch die bisher angeführten Zeugnisse ist erwiesen, dafs im Zeitalter Savonarolas die Frage nach der Gültigkeit einer simonistischen Papstwahl unter den Kanonisten zwar kontrovers war, dafs jedoch die Ansicht, welche an der Ungültigkeit festhielt, sehr angesehene Autoritäten für

¹ Clem. c. 2. de elect. 1, 3.

² Joannes Calderino, Schüler des Joannes Andreae, † 1365. Vgl. Schulte G. II, 247.

³ Vgl. Jacobatius, lib. 8. a. 8. §. Nec obstat. fol. 539 col. 1.

⁴ S. Antoninus. Vgl. oben S. 60 ff.

⁵ Jacobatius, lib. 8. art. 2. fol. 521 col. 1.

⁶ Jacobatius, lib. 9. art. 12. fol. 463 col. 1.

sich hatte, so daß Savonarola sehr wohl berechtigt war, ihr zu folgen. Die juristische Kontroverse wurde erst durch die Bulle Julius' II. zu Gunsten der Ungültigkeit entschieden. Es ist daher mindestens eine sehr naive Behauptung, wenn Pastor sagt: „Man braucht mithin gar keine canonistischen Studien gemacht zu haben, um einzusehen, daß vor dem Erlaß Julius' II. ein canonistisches Gesetz, welches eine simonistische Papstwahl für ungültig erklärte, nicht in Kraft war. Die simonistische Wahl Alexanders VI. im Jahre 1492 war mithin zweifellos gültig.“¹ Er beruft sich dafür auf Michaels Worte: „Die Bestimmungen Nikolaus' II., welche hier einzig in Betracht kommen können (c. 1. dist. XXIII.; c. 1 und 9 dist. LXXIX), beziehen sich nur auf solche Fälle, wo unter dem Druck äußerer Gewalt überhaupt gar keine Wahl stattfindet. Wer auf diese Weise den päpstlichen Stuhl besteigt, soll nicht als Apostolicus, sondern als Apostaticus gelten.“² Grauert³ hat bereits hierauf geantwortet. Ich könnte mich daher begnügen, auf seine Begründung zu verweisen. Allein ich will dennoch auf die Gründe, welche Michael gegen die Antwort Grauerts repliciert,⁴ kurz eingehen, um keinen Zweifel entstehen zu lassen.

Can. In nomine I. Dist. 23⁵ ist das von Nikolaus II. auf dem Laterankonzil vom Jahre 1059 erlassene Dekret über die Papstwahl, welche darin den Kardinälen übertragen wird. Als auctor, persuasor subscriptorque dieses Gesetzes wurde der Kardinal Hildebrand (Gregor VII.) angesehen.⁶ Der hier in Betracht kommende § 5 lautet bei Gratian:⁷ „Quid si pravorum atque iniquorum hominum ita perversitas invaluerit, ut pura, sincera atque gratuita fieri in Urbe non possit electio, cardinales episcopi cum religiosis clericis catholicisque laicis, licet paucis, ius potestatis obtineant, eligere apostolicæ sedis Pontificem, ubi congruere viderint.“⁸

¹ Pastor: Zur Beurteilung Savonarolas. S. 15.

² Pastor a. a. O. S. 15. Anm. — Michael, Zeitschrift für kathol. Theologie. Innsbruck 1896. S. 705.

³ Grauert: Savonarola V. in der Wiss. Beilage zur Germania 1897/98 Nr. 39. S. 306 f.

⁴ Emil Michael S. J.: Nikolaus II. und die simonistische Papstwahl. Zeitschrift für kath. Theologie. 1898. S. 761—765.

⁵ Vgl. Georg Phillips: Kirchenrecht. 5. Bd. Regensburg 1857. §. 257. S. 791—810.

⁶ Phillips, a. a. O. S. 801. Anm. 21.

⁷ Decretum Gratiani, ed. Richter, Lipsiæ 1839 p. 68 sq.

⁸ Die Abweichungen, welche der Codex Vatic. hat, betreffen nicht die Eigenschaften der Wahl (pura, sincera atque gratuita). Vgl. Georg Phillips, a. a. O. S. 793, der für die Echtheit der gratianischen

Michael behauptet: 1) Das Dekret sage nicht ausdrücklich, daß die durch Bestechung der Wähler geschehene Papstwahl eo ipso ungültig sei. — Allein Nikolaus gibt genau den Zweck seines Dekrets an: in erster Linie sollen die Kardinalbischöfe praecavieren, „ne venalitatis morbus (die Umschreibung für Simonie) aliqua occasione subrepat“. Verhinderung der simonistischen Wahl ist der ausdrückliche Zweck des Gesetzes, der als solcher durch die im Eingang des Dekrets ausdrücklich mitgeteilte Veranlassung bestätigt wird: denn Nikolaus will den Übeln vorbeugen, welche aus einer simonistischen Wahl, wie sie 1058 „per simoniaca haeresis trapezitas“ bei der Wahl Benedikts X. eingetreten waren. Deshalb soll die Wahl eine pura, sincera atque gratuita electio sein. Es folgt die weitere Bestimmung § 7, welche die Vorschriften des ganzen Dekrets über die Qualität der Wahl sanktioniert: „Quod si quis contra hoc nostrum decretum synodali sententia promulgatum per seditionem, vel praesumptionem, aut quolibet ingenio (also z. B. ingenio non gratuito) electus, aut etiam ordinatus seu intronizatus fuerit, auctoritate divina et sanctorum apostolorum Petri et Pauli, perpetuo anathemate cum suis auctoribus, fautoribus et sequacibus a liminibus sanctae Dei ecclesiae separatus abiiciatur sicut antichristus, invasor et destructor totius Christianitatis; nec aliqua super hoc ei audientia reservetur: sed ab omni ecclesiastico gradu, in quocunque fuerat prius, sine retractione deponatur: cui quisquis adhaeserit, vel qualemcunque tamquam Pontifici reverentiam exhibuerit, aut in aliquo eum defendere praesumserit, pari sententia sit mancipatus.“ Ausdrücklicher kann doch die Ungültigkeit der gegen das Verbot vollzogenen Wahl nicht ausgesprochen werden, als es durch dieses Anthem geschieht. Zwar hielt schon der Kardinal Deusdedit (1086) das Anthem für unecht. Allein seine Meinung wird durch das Zeugnis des Bonizo und des hl. Petrus Damiani widerlegt.² Der Bischof Bonizo von Sutri, der i. J. 1089 von den Schismatikern ermordet wurde, ist ein durchaus glaubwürdiger Zeuge, der durch sein Verhältnis zu Gregor VII., dem auctor und persuasor dieser Dekretale Nikolaus' II., in der Lage war, ihren Inhalt genau zu

Fassung der Urkunde eintritt (S. 804) H. Grauert, *Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 1880. Bd. I. S. 590. Zur Textkritik vgl. noch die Schrift *Dialogus de Pontificatu Sanctae Romanae Ecclesiae* (*Monumenta Germaniae historica. Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum Saeculis XI. et XII. conscripti. Tom. III. Hannoverae 1897. p. 528 sqq.*).

² Vgl. Phillips, a. a. O. S. 805.

kennen. Dieselbe Glaubwürdigkeit verdient auch Damiani. Dafs aber das Wahldekret am Schlusse noch ein zweites Anathem enthält, kann durchaus nicht befremden: dasselbe ist nur die allgemeine Formel, während das erstere ausdrücklich die Sache selbst bezeichnet und wegen der Wichtigkeit derselben am Platze war.

2) Nikolaus konnte an sich die Absicht gehabt haben, jede Simonie bei der Papstwahl auszuschließen, ohne letztere für ungültig erklären zu wollen: *quia finis non cadit sub lege*. — Allein erstlich konnte er diese Absicht nicht gehabt haben, ohne zugleich die simonistische Papstwahl für ungültig erklären zu wollen. Denn eine solche Wahl steht ihrer Natur nach in offenem Widerspruch zu dem *ius divinum*. Ein solcher innerer Widerspruch führt aber die Nullität von selbst herbei, wie der Rechtsgrundsatz besagt: *nullitas censetur, ubi est repugnantia*.¹ Das *ius divinum* kann aber auch der Papst nicht ändern. Zweitens ist hier die Gültigkeit der Wahl *id, de quo praeceptum datur*, und darauf richtet sich die Absicht des Gesetzgebers.²

3) Bei der enormen Wichtigkeit des Gegenstandes würde Nikolaus seine Absicht, nämlich die simonistische Wahl für null und nichtig zu erklären, bestimmt und unzweideutig ausgedrückt haben. — Allein das hat er unserer Ansicht nach zur Genüge gethan.

4) Er hatte diese Absicht ganz gewifs nicht.

a) Die Kardinäle sollen wählen, *ne venalitatis morbus aliqua occasione subrepat*. Es würde aber der Widersinn sich ergeben: eine durch bestochene Kardinäle vollzogene Papstwahl ist ungültig; damit keine Bestechung geschehe, soll künftig die Papstwahl in erster Linie durch Kardinäle geschehen. Der Ausdruck *venalitas* mufs daher eine andere Bestechung bedeuten. — Allein dieser Widersinn liegt nicht in dem Dekret, sondern ist künstlich hineingetragen. Der Sinn des Dekrets könnte nur dieser sein: eine durch bestochene Wähler vollzogene Papstwahl ist überhaupt ungültig; damit keine Bestechung geschehe, soll künftig die Papstwahl in erster Linie durch Kardinäle geschehen, die nicht so leicht bestechlich sind wie die früheren Wähler. Was aber der Ausdruck *venalitas* für eine andere Bestechung bedeuten soll, ist ganz unerfindlich; auf jeden Fall bedeutet er eine simonistische Handlung, die bekanntlich ein *munus a manu*,

¹ Vgl. Petrus de Ancharano († 1416) in c. Canonum statuta l. X. de constitut. 1, 2. (Repetitionum etc. l. c. T. II. fol. 124. n. 275.)

² Vgl. S. Thomas: Summa theol. 1. 2. q. 100. a. 9 ad 2.

a prece, ab obsequio sein kann. Nur in dieser Bedeutung kommt das Wort in der Rechtssprache vor und zwar gerade in jener Zeit.¹

b) In der Annahme, daß die simonistische Papstwahl annulliert wird, sei der Gedankengang dieser: Wenn eine gratuita electio in Rom nicht stattfinden kann, weil sich die Wähler, d. h. die Kardinäle, bestechen lassen, so sollen dieselben Kardinäle die Wahl anderswo halten. — Allein diesen Gedankengang geht nicht Nikolaus II., sondern nur P. Michael. Nikolaus, wenn wir seinen Worten Glauben schenken, denkt vielmehr so: Wenn einmal eine gratuita electio in Rom nicht stattfinden kann, weil sich die wählenden Kardinäle bestechen lassen würden, so sollen die unbestechlichen Kardinäle nebst den weiter genannten Personen an einem anderen Orte die Wahl vornehmen dürfen. Hiernach sind die von Michael vorgebrachten Gründe alle entkräftet.

Can. 9. Dist. 79 ist das Dekret, welches Nikolaus II. von demselben Jahre 1059 auf demselben Konzil erliefs. Man hielt es für einen durch neue Zusätze erweiterten Auszug Gratians aus can. 1. Dist. 23. Allein nach den Konzilsakten erscheint es als eine neue selbständige Konstitution, deren Eingang Gratian nicht mitteilt. Die Eingangsworte lauten so: „Erga simoniacos nullam misericordiam in dignitate servanda habendam esse decernimus: sed iuxta canonum sanctiones, et decreta sanctorum patrum, eos omnino damnamus, et deponendos esse apostolica auctoritate sancimus.“ Es betrifft also zunächst die simonistische Konsekration. Wegen der Menge dieser Fälle sei jedoch eine Dispens nötig, welche aber nicht als Regel für die Zukunft gelten dürfe.² Darauf fährt der Papst fort, indem er offenbar wegen

¹ H. E. Dirksen: *Manuale Latinitatis Fontium Juris Civilis Romanorum*. Berolini 1837. p. 987: Venalitas. Avaritia, Studium lucri et corruptelae. . . . Pretii venalitate mercari (gradum sacerdotii) c. 21. de episc. et cler. 1, 3. Cf. nov. 35. c. 1. — Du Cange: *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*. Ed. Henschel. Tom. VI. Parisiis 1846 p. 758: 1. Venalitas. Venditio, nundinatio, a Gall. Venalité. Bulla Martini I. PP. inter Libert. Monast. S. Amandi: Et qui electus fuerit (abbas) sine dolo vel Venalitate aliqua ordinetur. Charta Henrici I. Fr. Reg. ann. 1052 apud Stephanot. in Antiquit. Bened. MSS. Claramont. pag. 345: Absque omni venalitate et munere instituantur. 2. Venalitas. Mercatura, negotiatio, Gall. Commerce. — E. Brinckmeier: *Glossarium diplomaticum*. II. Bd. Hamburg u. Gotha 1855 p. 671: Venalitas, Handel, Verkauf, Act. SS. Sept. IV. 42.

² Joannes Dominicus Mansi: *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*. Tom. XIX. Venetiis 1714 p. 899 B. Vgl. die abweichenden Lesarten bei Friedberg, *Corpus Juris Canonici*. Pars prior. Lipsiae 1879.

der Wichtigkeit der Sache noch eine besondere Bestimmung über die simonistische Papstwahl hinzufügt, welche in dem früheren Dekret nicht ausdrücklich enthalten war: „Nihilominus auctoritate apostolica decernimus, quod in aliis conventibus nostris decernimus: Ut si quis pecunia¹ . . . nun folgt der can. 9. dist. 79 bei Gratian. Nikolaus sagt ausdrücklich, daß er die in den früheren Sitzungen erlassene Bestimmung wiederholt, fügt ihr aber noch etwas hinzu: der Zusatz ist also der eigentliche Zweck der wiederholten Einschärfung. Derselbe lautet bei Gratian: „Si quis pecunia vel gratia humana, vel populari seu militari tumultu, sine concordia et canonica electione ac benedictione cardinalium episcoporum, ac deinde sequentium ordinum religiosorum clericorum fuerit apostolicae sedi inthronizatus, non Apostolicus, sed apostaticus habeatur, liceatque cardinalibus episcopis cum religiosis et Deum timentibus clericis et laicis invasorem etiam cum anathemate et humano auxilio et studio a sede apostolica repellere, et quem dignum iudicaverint praepone. Quodsi hoc intra Urbem perficere nequiverint, nostra auctoritate apostolica congregati, in loco, qui eis placuerit, eligant quem digniorem et utiliorem apostolicae sedi perspexerint, concessa ei auctoritate regendi et disponendi res et utilitatem sanctae Romanae ecclesiae, secundum quod ei melius videbitur, iuxta qualitatem temporis, quasi iam omnino inthronizatus sit.“

Michael meint, in diesem Dekret denkt der Papst nicht daran, daß sich die Kardinäle bei der Wahl bestechen lassen; er denkt nur an „eine gewaltsame durch Geld unterstützte Inthronisation“, wie bei dem Fall nach Stephans X. Tod.² — Im Gegenteil. Dieses Dekret ist nur eine Vervollständigung des früheren can. 1. Dist. 23 und wendet die Bestimmungen desselben ausdrücklich auf den infolge einer unkanonischen Wahl Inthronisierten an. Der Grund, weshalb Nikolaus diesen Fall noch besonders authentisch entschied, liegt darin, daß er jede Umgehung seiner früheren Bestimmungen durch Vorschützung eines durch die thatsächliche Inthronisation erfolgten Besitzrechtes ausschließen wollte. Von einer „durch Geld unterstützten Inthronisation“ ist im Dekret nicht allein die Rede, sondern von der in mehrfacher Weise unkanonischen Wahl und der auf Grund derselben nachher erfolgten Inthronisation. Den Fall nach Stephans X. Tod schildert aber der hl. Petrus Damiani als Zeuge der

¹ Mansi, l. c. p. 899 D.

² Vgl. darüber S. Petrus Damiani: Epistol. 3, 4 (Migne, Patrol. Lat. T. 144. p. 291). Alexander Natalis: Historia ecclesiastica. (Ed. Roncaglia-Mansi.) Tom. XIII. Bingii 1788 p. 22.

Vorgänge in der Weise, daß die ganze Wahl als simonistisch zu betrachten war. Er berichtet darüber an den Erzbischof Heinrich von Ravenna folgendes: „Ille nimirum (der Gegenpapst Joannes Mincius), in quantum mihi videtur, absque ulla excusatione Simoniacus est, quia nobis omnibus eiusdem urbis cardinalibus episcopis reclamantibus, obsistentibus et terribiliter anathematizantibus, nocturno tempore cum armatorum turbis undique tumultuantibus et furentibus inthronizatus est. Dehinc ad marsupiorum patrocina funesta concurrunt, pecunia per regiones, andronas, vel angiportus in populos erogatur, B. Petri venerabilis arca pervaditur, sicque per totam urbem velut officinam male fabricantis Simonis factam, vix aliud quam, ut ita loquar, malleorum atque incudinum [f. incudum] tinnitus auditur. Et, o scelus et ferale prodigium! Petrus cogitur nuditas Simonis ex sua quantitate persolvere, qui Simonem cum omni suo commercio cognoscitur perpetua maledictione damnasse. Quod autem ille crimen hoc palliat, et tractum se vique coactum, quibus potest verbis excusat, hoc ego licet ad liquidum nesciam, tamen et ipse non usquequaque diffiteor.“¹ Nicht deshalb wird er Simoniacus genannt, weil er mit Gewalt inthronisiert war, sondern weil er dem Volke Geld gegeben hatte, da ja nach damaligem Recht das römische Volk noch eine aktive Teilnahme an der Wahl selbst ausübte. Daß Damiani aber die simonistische Wahl selbst für ungültig hält, geht klar aus seinem Schreiben an den hl. Anno, Erzbischof von Köln, hervor, worin er auf Berufung eines allgemeinen Konzils dringt. Er sagt nämlich darin vom Gegenpapst Cadalous: „Cadalous enim ille . . . apostolus Antichristi . . . adhuc foetore venenatae pecuniae nares hominum foedat . . . sic iste per aurum suae Ecclesiae sacrilega deiectione quaesitum, adulterinum sedis apostolicae concubitum quaerit, et tamquam petulcus adulter suam explorare libidinem in Romanae Ecclesiae violatione medullitus inardescit.“²

In betreff der simonistischen Papstwahl hat aber Nikolaus gar kein neues Recht geschaffen, sondern nur die Bedingungen einer kanonischen Wahl festgestellt und die Folgen der unkanonischen, worunter die simonistische fällt, authentisch bestimmt, indem er den unkanonisch gewählten Papst für nicht verus, also für illegitim und jene Wahl selbst für ungültig erklärte. Die Wahl ist das Hauptsächliche, sie verleiht schon die päpstliche

¹ S. Petrus Damianus: Epist. Lib. 3, 4. Migne l. c. p. 291. Vgl. Phillips, a. a. O. S. 791 Anm. 2.

² S. Petrus Damiani l. c. 3, 6. p. 294.

Jurisdiktionsgewalt, nicht erst die Inthronisation, was auch Nikolaus in can. 9. Dist. 79 ausdrücklich hervorhebt. Wie sehr Nikolaus das alte Recht festzuhalten bemüht war, sieht man auch daraus, daß er in der neuen gesetzlichen Bestimmung über die Wähler mit äußerster Schonung vorgeht. Nach altem Recht wählte die römische Kirche, Klerus und Volk. Dieses Recht hebt Nikolaus nicht auf, sondern modifiziert es nur, indem er dem Klerus und den Laien immer noch einen gewissen Anteil an der Wahl beläßt und die Kardinäle nur zu *praeduces* macht (§ 2): „Quapropter instructi praedecessorum nostrorum aliorumque sanctorum Patrum auctoritate, decernimus atque statuimus, ut obeunte huius Romanae universalis ecclesiae Pontifice, imprimis cardinales episcopi diligentissime simul de electione tractantes, mox Christi clericos cardinales adhibeant: sicque reliquis clerus et populus ad consensum novae electionis accedat, nimirum praecaventes, ne venalitatis morbus aliqua ratione subrepat. Et ideo religiosissimi viri praeduces sint in promovenda Pontificis electione, reliqui autem sequaces.“¹

Eine vollständige Interpretation dieser Dekretale zu geben, war nicht meine Absicht. Es dürfte aber für unsere Zwecke von Interesse sein, die Ansicht eines Interpreten zu vernehmen, auf den auch Savonarola bei seinen kanonistischen Studien aufmerksam werden mußte. Ich lasse deshalb die Erklärung Bellameras von can. 9. Dist. 79 nach dem Referat, welches Kardinal Jacovazzi davon gegeben hat, hier folgen.

Dominici Jacobatii Tractatus de Concilio.

Lib. 8. art. 8: *utrum poterit papa accusari de apostasia.*
fol. 539—540.

§ Et de intellectu illius textus² dicit ibi egidius³ quod aliqui intelligunt illum loqui de electione facta per alios quam per cardinales: et quod in electione facta a cardinalibus non vendicat sibi locum sicut nec c. in nomine domini⁴ secundum eos a quo extrahitur (licet in eo plura omittantur de illo textu c. in nomine domini et plura addantur) et quod loquitur de electione facta sine concordia et canonica electione cardinalium. Et istum intellectum firmant notatis per hugo.⁵ in glo. 1. ibi circa prin-

¹ Vgl. can. 1. §§. 3. 4. Dist. 23; can. 9. Dist. 79.

² can. Si quis pecunia 9. Dist. 79.

³ Aegidius Bellamera, s. oben S. 68.

⁴ can. In nomine Domini 1. Dist. 23.

⁵ Huguccio, seit 1190 Bischof von Ferrara, † 1210. Vgl. Schulte, *Gesch. d. Quellen u. Liter.* I, 156.

cipium ibi¹ et loquitur hic de eo qui per simoniam electus est ab illis qui non habent potestatem eligendi, non a cardinalibus. v Sed egidius dicit nunquam sibi placuisse istum intellectum: quia sequeretur quod illa verba „pecunia vel gratia humana vel populari tumultu“ superfluerent vel saltem deberet addi dictio „maxime“. Item quia c. in nomine domini (a quo revera aliquibus additis est extractum c. si quis pecunia) loquitur etiam de electione a cardinalibus celebrata. Item quia illa verba „pecunia gratia humana populari seu militari tumultu“ ibi ponuntur valde studiose: et in dicto c. in nomine domini fit valde studiose mentio de simoniaca haeresi et de venalitate, ibi circa principium et in versiculo „novit“ et in versiculo „nimirum praecaventis“ et in §. „quod si pravorum“² ibi „pura atque sincera et gratuita“. item ibi in §. „quod si quis“³ valde studiose ponuntur illa verba „per seditionem praesumptionem aut quodlibet ingenium“. Unde non est verisimile quod verba ibi posita careant effectu. de privi. si papa,⁴ et l. si quando de lega. 1.⁵ Et quia si per alios quam per cardinales fuisset facta electio, fuisset nulla ex defectu potestatis. c. licet de elec.⁶ Nec convenit per supplementationem dictionis „maxime“ salvare textum sed magis in dubio debent verba retineri in sensu proprio. l. 1. §. is qui navem de exerci.⁷ v Item propter illa verba in textu posita „sine concordia et canonica electione“: quae verba cum sint copulata coniuncta et qualificata, non debent divisim vel simpliciter absque aliqua qualitate recipi seu ponderari. Facit glossa in ver. pacta in cle. dudum de sepul.⁸ Non enim dicit textus simpliciter absque electione cardinalium: sed loquitur coniunctim de electione cardinalium qualificata per illa duo verba concordia et canonica. et ideo consequenter talis inthronizatus est apostaticus quia absque canonica et concordia electione cardinalium inthronizatus. Item quia dictum c. si quis pecunia est extractum ex illo c. in nomine domini. et quia non apparet per quem alium sit extractum, creditur quod per gratianum. et quia illa verba „absque concordia et canonica electione cardinalium“ non fuerunt posita in dicto c. in nomine domini, credi debet quod per gratianum fuerint addita, ut c. istud sic extractum et in hac distinctione collocatum faceret ad materiam ipsius distinctionis. Unde cum extractum

¹ can. 1. Dist. 23. ² can. 1. §. 5. Dist. 23. ³ can. 1. §. 7. Dist. 23.

⁴ c. Si papa 10. de privilegiis in VI. 5, 7.

⁵ L. Si quando 109. ff. de legatis et fideicommissis (lib. 1) 30.

⁶ c. Licet de vitanda 6. X. de electionibus 1, 6.

⁷ L. Utilitatem 1. §. si is qui navem 19. ff. de exercitoria actione 14, 1.

⁸ Clem. Dudum a Bonifacio 2. de sepulturis 3, 7.

plusquam principale a quo extractum est extendi non debet seu restringi (quia debet illud continere saltum in effectu: ut patet ex iis quae ponuntur in c. ul. de fide instru.¹) debet intelligi eo modo quo intelligitur illud capitulum a quo extrahitur. Et ideo dicta verba „absque concordia et canonica electione cardinalium“ non debent sic interpretari ut casus et intellectus dicti c. in nomine domini immutetur: sed secundum illud interpretari: et sic de electione facta a cardinalibus.

§ Et per hoc dicit esse responsum ad illud quod posset opponi quod si intelligeretur de electione facta per cardinales non faceret ad materiam distinctionis. quia imo revera satis facit: quia loquitur de utraque, videlicet de facta a cardinalibus et de facta per non cardinales. Et ex hoc infert quod illud verbum in textu positum (scilicet gratia humana) intelligitur de gratia ad extra deducta per pactum vel conventionem dando vel recipiendo vel promissione alicuius pecuniae vel rei temporalis vel favoris vel servitii temporalis. Unde dicit intelligi de illa humana gratia quae alias electionem vitaret: iuxta notata in c. fi. de simonia² et c. penul. de elec.³ et maxime quia quo ad hoc non reperitur aliquid specialiter statutum in electione papae. et quia illa verba „humana gratia“ non sunt in c. in nomine domini, sed sunt addita per gratianum in dicto capitulo si quis pecunia. Et ex praemissis infert illud quod saepius dixit, quod electio papae facta per simoniam est nulla. v Et per hoc idem egidius in c. in nomine domini 23. di. in versiculo secundo quaeritur in praedicto §. quod si quis, quaerit utrum verbum „electus“ in illo versiculo positum intelligatur de electione facta a cardinalibus. refertque aliquos dixisse quod non: quia electo a cardinalibus si habet duas partes nulla potest opponi exceptio per c. licet. Sed ipse dicit quod debet intelligi generaliter: videlicet sive per cardinales sive per alios fuerit celebrata electio, sed si per cardinales sit celebrata, tunc si per seditionem impressionem aut per simoniam contra decretum illius textus erit nulla. et quod tenentes contra decipiuntur quia adhuc non emanaverat c. licet de elec. Sed si per alios quam per cardinales fuisset celebrata, tunc omni casu esset nulla etiamsi impressio et simonia cessassent.

§ Et ex istis videtur quod etiam ille qui est electus a duabus partibus cardinalium per simoniam dicatur apostaticus: et quod

¹ c. Si instrumenta 16. X. de fide instrumentorum 2, 22.

² c. Mandato nostro 46. X. de simonia 5, 3.

³ c. Si alicuius 59. X. de electione 1, 6.

iuxta omnia iura alias supra relata quae appellant simoniam haeresim, stricte et proprie diceretur haeresis illa simonia quae esset commissa in electione papali: ex quo (ut supra dictum est) apostatae a fide puniuntur ut haeretici, quia vere sunt haeretici. Nisi tunc diceremus quod illud verbum „apostaticus“ ibi in textu positum fuerit ad exaggerationem et detestationem criminis, non quod proprie dicatur apostata, quia vere non errat in fide. v Item facit textus ibi dum dicit non apostolicus sed apostaticus habeatur. non dicit quod vere sit apostaticus. Et similibus verbis utitur textus in c. l. eadem di. 79.¹ Sed gratianus in §. hoc autem² vocat apostaticum per apostasiam electum. Et sic videtur quod ille textus c. si quis pecunia non loquatur de apostatico proprie, sed quod ita in detestationem vocet. Sed in §. patet 3. q. 1.³ simpliciter appellatur apostaticus.

11. Daß auch von Alexander III. durch die im J. 1179 erlassene Dekretale Licet de vitanda (c. 6. X. de simonia 1, 6) kein neues Recht bezüglich der simonistischen Papstwahl geschaffen worden ist, hat Grauert sehr gut gezeigt.⁴ Es bleibt daher nur noch der Nachweis zu führen, daß auch Julius II. das alte Recht in dieser Frage nicht wesentlich geändert hat.

Hergenröther sagt: „Da das Konklave von 1492 unter der Anklage der Simonie stand, liefs Julius eine sehr strenge Bulle gegen dieselbe vorbereiten, die er am 14. Januar 1505 veröffentlichen liefs.“⁵ Diese Bulle Cum tam divino⁶ wurde aber erst im Oktober 1510 zu Bologna im geheimen Konsistorium verlesen und von allen Kardinälen approbiert⁷ und dann an fast alle Fürsten versandt.⁸ In der 5. Sitzung des Laterankonzils (16. Februar 1513) wurde dieselbe Bulle verlesen. Domenico Jacovazzi nahm an dieser Sitzung als Bischof von Luceria teil, ebenso Cajetan als General des Dominikanerordens, und nicht, wie Hergenröther irrtümlich behauptet, als Kardinal.⁹ Alle

¹ can. Si quis apostolicae l. Dist. 79.

² Dictum Gratiani Dist. 79. Pars 4.

³ Dictum Gratiani C. 3. q. 1. in fine.

⁴ Grauert, W. Beil. zur Germania N. 39. S. 307. Vgl. Phillips, a. a. O. S. 810 ff.

⁵ J. Kardinal Hergenröther: Conciliengeschichte. VIII. Bd. Freiburg i. B. 1877 S. 408. Vgl. Pastor: Geschichte der Päpste III. S. 686.

⁶ Raynaldus, Annal. eccles. a. 1506 n. 1 sq.

⁷ Hergenröther a. a. O. S. 533 Anm. 3. — M. Sanuto: J. Diarii. Venezia 1879. Tom. XI. p. 530.

⁸ Pastor a. a. O. III. S. 686.

⁹ (Hardouin:) Acta Conciliorum et Epistolae Decretales, ac Constitutiones Summorum Pontificum. Tom. IX. Parisiis 1714. p. 1654 D.

Konzilsväter gaben mit Ausnahme von fünf ihr Placet.¹ Der Bischof von Tortona enthielt sich der Abstimmung, weil er nicht genügend informiert sei. Der Bischof von Chios votierte für den Inhalt, aber gegen die Form. Der Bischof von Castro fand die Strafbestimmungen zu hoch, Bischof Scaramuza von Como wollte die Anordnung auf die öffentliche Simonie beschränken, auf die geheime aber nur nach vorausgegangener Erklärung durch das allgemeine Konzil ausdehnen. Der Bischof von Alexandria erklärte seine Zustimmung nur für den Fall der Simonie, deren Notorietät an ein factum permanens² geknüpft ist, sei es an die vorausgegangene Konstatierung der simonistischen Wahl durch ein allgemeines Konzil, sei es an die von allen Kardinälen oder wenigstens von zwei Drittel derselben erhobenen exceptio. Sein votum ist insofern interessant, als er eine authentische Erklärung des §. 1. der Dekretale Licet de vitanda (c. 6. X. de elect. 1, 6) herbeiführen wollte. Diese Forderung ist aber gerade ein neuer Beweis dafür, daß die Versagung der exceptio gegenüber der simonistischen Wahl mindestens eine offene Kontroverse geblieben war. So wurde die Bulle Cum tam divino zum konziliarischen Gesetz erhoben und in die Constitutio Si summus rerum opifex wörtlich aufgenommen.³ Noch auf dem Sterbebett hat Julius

¹ Hardouin l. c. p. 1660 E: Qua perlecta, idem reverendus pater (Scaramuza) petiit, an placerent paternitatibus patrum ibidem existentium contenta in bulla. Et immediate scrutatores votorum una cum protonotariis, et notariis receperunt vota. Et omnibus fere habentibus vocem definitivam placuerunt simpliciter contenta in bulla, praeter infrascriptos quinque, qui votarunt et responderunt ut infra: videlicet reverendus dominus Joannes Dominicus episcopus Terdonensis, qui noluit dare votum, quia dixit se non esse bene informatum. Reverendo domino Benedicto episcopo Chiensi placuit dispositio schedulae, sed non forma. Reverendus dominus episcopus Castrensis dixit, poenas contentas in supradicta schedula esse modificandas. Reverendo domino Scaramuzae episcopo Cumano placuit de manifesta simonia; de occulta non, nisi declaratione prius facta per generale concilium. Reverendo domino Alexandro episcopo Alexandrino placuit, quatenus simonia sit notoria facti permanentis, vel procederet declaratio concilii, vel ab omnibus vel duabus partibus cardinalium opponeretur de simonia.

² Über das notorium facti permanentis vgl. das Nähere bei Joannes Calderinus († 1365) in c. Vestra duxit 7. X. de coh. cler. et mulier. 3, 2 (Repetitionum etc. l. c. T. IV. n. 42. p. 434); Aegidius Bellamera († 1392) in c. Cum C. laicus 3. de foro competentis in VI. 2, 2 (l. c. T. V. n. 6. p. 335); Antonius de Butrio († 1408) in cap. cit. 7. X. 3, 2 (l. c. T. IV. n. 121. p. 455); Antonius Rosellus in can. Manifesta accusatione 15. C. 2. q. 1. (l. c. T. I. n. 167. p. 131; n. 157. p. 129.)

³ Lib. Sept. Decret. c. 159 de elect. et electi potestate 1, 3. Bullarium . . . Romanorum pontificum Taurinensis editio, cura Aloysii Tomas-

die Kardinäle zur Beobachtung seiner Bulle ermahnt.¹ Einen Kommentar zu derselben verfaßte ein Zeitgenosse Julius' II., der Bologneser Kanonist Petrus Andreas Gambarus.² Seine Arbeit ist im humanistischen Stile geschrieben und für die rechtsgeschichtliche Entwicklung der Frage ohne Belang. Dagegen teilt er die verschiedenen Gerüchte über die Entstehung der Bulle mit.³ Seine Erzählung macht den Eindruck des Hofklatsches, dem gegenüber er sich leichtgläubig bewies; sie verdient keinen Glauben.

Es war Julius ernst gemeint, wenn er die simonistischen Papstwahlen für immer verhindern und dadurch die von ihm geplante Reformation der Kirche wirksam anbahnen wollte. Dafs er selber simonistisch gewählt worden sei, ist mit nichten bewiesen;⁴ denn Schriftsteller vom Schlage eines Giovi sind keine glaubwürdige historische Quellen. Was die Vorbereitung der Bulle anlangt, so ist sie lange und reiflich erwogen worden; selbst nach ihrer Vollziehung durch den Papst liefs er noch fünf Jahre verstreichen, bis er sie im Konsistorium publizierte. Es eilte nicht damit, solange er lebte: denn er bezweckte damit zunächst nur die Kanonicität der Wahl seines Nachfolgers; und um diese zu sichern, wollte er die entstandenen Kontroversen definitiv entscheiden, ohne aber die älteren Rechtsgrundsätze

setti. Tom. V. Augustae Taurinorum 1860. p. 536. 537. — Hardouin l. c. p. 1656—1660. — Raynaldus l. c. n. 5. p. 2. sq.

¹ Pastor, Gesch. d. P. III. S. 683.

² Petri Andreae Gammari Bononiensis Sacri Palatii Apostolici Auditoris ac Sanctissimi Domini Nostri Vicarii in Constitutionem Julii Secundi Super Electione Simoniaca Romani Pontificis interpretatio. (Repetitionum ad Constitutiones Clementis Papae V. ad Nonnullasque Extravagantes, Volumen sextum.) Coloniae Agrippinae 1618. P. II. p. 82—115. Nachdruck der Venetianer Ausgabe. Nach der Angabe des Herausgebers gehörte diese Schrift zu denen, welche „sparsim antea vagabantur“. Eine Handschrift, Cod. Vatican. 3614 fol. 61 sq., citiert Laemmer, Institutionen des kathol. Kirchenrechts, 2. Aufl. Freiburg i. B. 1892. S. 178 Anm. 5. Der Kommentar ist erst nach der Wahl Clemens' VII. (19. Nov. 1523) abgefaßt und zuerst in Rom gedruckt, später in Venedig in den Repetitionen. — Gambarus (de Gambarinis) lebte von 1480—1528. Kardinal Giulio de' Medici (der spätere Papst Clemens VII.), Erzbischof von Florenz, machte ihn 1515 zu seinem Generalvikar; in dieser Stellung blieb er bis 1523. Im Jahre 1525 wurde er Familiaris und Capellanus Clemens' VII., i. J. 1526 Auditor Rota, 1527 Auditor S. Palatii Ap. und Vicarius Pontificis, 1528 Bischof von Faenza. Vgl. Schulte, G. II, 342.

³ L. c. p. 86 sq.

⁴ Vgl. auch die Erklärungen, welche der Kardinal del Monte und der kaiserliche Bevollmächtigte Franciscus Vargas auf dem Konzil von Bologna abgaben, bei Vermeulen: Das XIX. allgemeine Konzil in Bologna. Regensburg 1892. S. 18. 32.

selbst zu ändern. Um aber eine definitive Lösung herbeizuführen, ließ er die Bulle auf dem Generalkonzil bestätigen, wodurch ihre Bestimmung den denkbar höchsten Grad von Autorität in der Kirche erlangte, — *iudicium sollemne plenariissimum*.

Es ist daher sicher, daß Julius sich vorher mit seinen Ratgebern beriet. Wir haben daher die moralische Gewißheit, daß die früher genannte Schrift Caietans der Ausfluß seiner theologischen Gutachten ist. Ebenso dürfen wir den Traktat Jacovazzis als das Ergebnis eines *votum consultativum* ansehen, welches derselbe als Mitglied der Rota entweder für einen Kardinal oder für den Papst selbst angefertigt hatte. Seine Arbeit behandelt die Sache kanonistisch; er kennt die theologischen Bedenken, aber die juristisch-formale Seite überwiegt bei ihm, er referiert und vermeidet die principielle Lösung. Diese Schriften repräsentieren die beiden Rechtsanschauungen über diese Frage, die sich gegenüberstanden und selbst noch auf dem Laterankonzil ein Echo fanden. Eine Entscheidung war notwendig. Julius traf sie mit größter Klugheit. Die Bulle folgt der von Cajetan vertretenen Ansicht der Theologen in der Sache selbst: dadurch ist auch das alte Recht in Kraft geblieben: *simoniaca electio Summi Pontificis nulla est*; der so Gewählte ist *invalide electus*: „*Non solum huiusmodi assumptio vel electio eo ipso nulla existat, et nullam eidem sic electo vel assumpto administrandi in temporalibus et spiritualibus facultatem tribuat, sed etiam contra dictum sic electum vel assumptum de simoniae labe a quocunque cardinali, qui eidem electioni interfuerit, opponi et excipi possit, sicut de vera et indubitata haeresi, ita quod a nullo pro Romano pontifice habeatur.*“ Andererseits ist den Vertretern der kanonistisch-formalen Bedenken, die sich auf die Versagung der *exceptio* gegen eine solche Wahl stützten, so weit nachgegeben, daß ihre Ansicht nicht censuriert wurde, indem die Bulle ausdrücklich nur die zukünftigen Wahlen regelt, wohl aber wird die *exceptio* jetzt gesetzlich festgestellt. Neu dagegen ist, abgesehen von den positiven Strafen, die Bestimmung, daß der simonistisch Gewählte für immer inhabil bleibt und somit auch nicht später kanonisch wiedergewählt werden kann. Diese dauernde Inhabilität war wenigstens nicht ausdrücklich im alten Recht enthalten; auch war es danach der Kirche immer noch möglich, einen wegen der simonistischen Wahl illegitimen Papst nachher zu legitimisieren, was jetzt ausgeschlossen ist. Die neue Bestimmung ist in der Natur der gewährten *exceptio* begründet und greift auf das älteste Recht zurück, welches die Simonie mit der Häresie gleichstellte. Aus diesem engen Anschluß an

das alte Recht werden auch die Eingangsworte der Bulle, welche die tiefere Begründung für ihre Bestimmung bilden und ganz vom theologischen Standpunkt Caietans gesprochen sind, klar verständlich: „Cum tam divino quam humano iure in spiritualibus praecipue detestabiliter simoniae sit labes prohibita, et longe magis in electione Romani Pontificis, Vicarii Jesu Christi Domini nostri abominabilis sit et universali ecclesiae perniciosissima . . .“ Die allgemein lautenden Grundsätze dieser Formel sind eine Wiederholung der im Eingang zur Bulle Pauls II. Cum detestabile¹ ausgesprochenen alten Rechtsprincipen. In dieser Bulle wurden allgemein die simonistischen Wahlen für ungültig erklärt. Die absichtliche Wiederholung ihrer Principien zeigt daher deutlich an, daß die neue Bulle Julius' II. nur den besonderen Fall der simonistischen Papstwahl als unter dem allgemeinen Princip enthalten betrachtet. Die Begründung im ius divinum ist auch dadurch angedeutet, daß in der Sitzung des Konzils vor der Verlesung der Bulle das Evangelium gesungen wurde: Amen amen dico vobis qui non intrat per ostium.²

Der logische Gedankengang der neuen Bulle ist dieser: das in spiritualibus besonders abscheuungswürdige Laster der Simonie ist sowohl eine Verletzung des göttlichen wie des menschlichen Rechts. Die simonistische Papstwahl fällt unter die Simonie in spiritualibus und betrifft sogar die höchsten und wichtigsten spiritualia, nämlich die Rechtsgewalt des Stellvertreters Christi selbst, also ist eine solche Wahl a fortiori noch weit mehr verabscheuungswürdig und für die allgemeine Kirche Christi Verderben bringend als jede andere Simonie. Verstößt jede andere Simonie in spiritualibus schon gegen göttliches und menschliches Gesetz, so noch mehr die simonistische Papstwahl. So weit der Sinn der ausdrücklichen Worte. Sie lassen aber logisch, theologisch und juristisch nur folgende weitere Entwicklung zu. Alles, was gegen das göttliche und menschliche Recht ist, das ist unrecht und rechtlich ungültig.³ Die simonistische Papstwahl ist gegen

¹ Extravag. Communes c. Cum detestabile 2. de simonia 5, 1. (9. Kal. Dec. 1464.)

² Hardouin, l. c. p. 1655 B.

³ Die theologische Konsequenz können wir aus den Sätzen der Moralisten beweisen. Paul Laymann S. J. sagt über die Papstwahl: „satis est in ea servari ius divinum, et ea quae specialiter prohibita non sunt“ (Theologia Moralis. Monachi 1630. Lib. 4. Tr. X. c. 8. §. 5. n. 44.) Dominicus Viva S. J. lehrt: „Sed communiter docent, quamlibet venditionem rei sacrae, qua sacrae, esse invalidam, et iniustam; non secus ac si vendatur res aliena.“ (Opuscula Theologico-Moralia. Patavii 1721. Op. 3. De beneficiis ecclesiasticis q. 6. a. 3. n. 4. p. 102.) Ferner sagt

göttliches und menschliches Recht, also ist sie rechtlich ungültig.¹ Mit diesem Gedanken beginnt Julius seine Bulle, und daraus leitet er die Befugnis ab, die simonistische Wahl seiner Nachfolger zu annullieren. Julius wollte daher das alte Recht erneuern und konfirmieren, wie Bartholomaeus a Carranza († 1576) sich ausdrückt;² und die Bulle *Cum tam divino* ist der Sieg, den Caietan und die Ansicht der an den hl. Thomas anknüpfenden Schule, zu welcher Savonarola gehörte, davongetragen hat. —

12. Wir kommen endlich zur Thatfrage: Hat Savonarola wirklich die Wahl Alexanders VI. für ungültig erklärt? Die einzige klare und bestimmte Äußerung Savonarolas findet sich in den Briefen an die Fürsten. Die Echtheit derselben ist kontrovers. Für dieselbe ist unter andern schon Quéfif eingetreten, ferner, um nur einige Forscher zu nennen, die besondere Beachtung verdienen: Rudelbach,³ Meier,⁴ Perrens,⁵ Marchese,⁶ Villari,⁷ Hergenröther⁸ u. a.⁹ Grauert sagt: „Die Echtheit dieser Briefe kann im Ernst nicht in Zweifel gezogen werden.

derselbe: *iusdictio et eius usus* gehört zu den *spiritualia*, die an sich die Materie für die Simonie bilden (ib. q. 7. a. 1. n. 1. p. 107). Darunter fällt aber offenbar die päpstliche Gewalt; also ist ihr Verkauf durch die Wähler und ebenso ihr Kauf durch den Gewählten ungültig.

¹ Die juristische Konsequenz folgt aus dem Satze: *nullum aliquid esse vel notorie iniustum, paria sunt*. Vgl. Antonius de Burgos († 1525) in c. *Ecclesia sanctae Mariae* 10. X. de constitut. 1, 2. (*Repetitionum* etc. T. 2. fol. 412 n. 188.) Demgemäß hat auch Gregor VI. auf dem Konzil von Sutri (1046) gehandelt: wegen der bei seiner Erhebung vorgekommenen Simonie legte er die päpstliche Würde nieder, während gleichzeitig Silvester III. als Simonist und intrusus verurteilt wurde. Vgl. Hergenröther, *Handbuch der allg. Kirchengeschichte* I. S. 613 f. Ein analoger Fall ist die aus Gewissensbissen erfolgte Resignation des Bischofs Heribert von Thetford, der sein Bistum 1091 durch Simonie erlangt hatte und es 1094 vor Urban II. niederlegte. Vgl. *De simoniaca haeresi carmen*. Ed. H. Boehmer. (*Monumenta Germ. hist. Libelli de Lite Imp. et Pont.* T. III. p. 615—617.)

² *Summa Conciliorum dudum collecta per Bartholomaeum Carranza, Archiepiscopum Toletanum. Coloniae Agrippinae 1701. p. 692* über die 5. Sitzung des Laterankonzils: *Legitur bulla innovationis et confirmationis contra simoniacam pravitatem in electione Pontificis committendam*. So lautet auch der Titel der Bulle *Si summus* bei Hardouin l. c. p. 1656 D.

³ Rudelbach, a. a. O. S. 462. ⁴ Meier, a. a. O. S. 349 ff.

⁵ Perrens, a. a. O. I. p. 485 sqq.

⁶ Marchese: *Prefazione alle lettere inedite del Savonarola; Sunto storico del Convento di S. Marco in Firenze* p. 336. *Archivio storico* Vol. VIII. 1880. p. 86 sqq.

⁷ Villari, deutsche Ausg. II. S. 219 ff.

⁸ Hergenröther, *Conciliengeschichte* VIII. S. 332. Anm. 7.

⁹ Vgl. Pastor, *G. d. P.* III. S. 400 Anm. 1.

Der Widerspruch zwischen ihren Ausführungen und dem sonstigen Verhalten Savonarolas gegenüber Alexander VI. ist nur ein scheinbarer.¹ Schnitzer hält sie inhaltlich ebenfalls für echt; nur sei die Zeit ihrer Abfassung noch nicht festgestellt. Indessen meint er, so wie sie vorliegen, seien sie jedenfalls nur Entwürfe, die niemals abgeschickt worden sind.² Luotto³ greift dagegen mit Gherardi⁴ die Authenticität überhaupt an: wenigstens müsse man die Briefe für interpoliert und korrumpiert halten. Die von ihm vorgebrachten Gründe sind aber, wie mir scheint, ganz ohne Beweiskraft. Das Schweigen Alexanders und Infessuras muß eher als ein Grund für die Echtheit der Briefe angesehen werden. Alexander selbst hatte alle Ursache, nicht von seiner eigenen Schande und von den Versuchen, ihn wegen seiner Verbrechen abzusetzen, in irgend einem öffentlichen Dokument reden zu lassen. Dieselbe Rücksicht war auch für den seiner würdigen Geschichtsschreiber maßgebend. Die Klugheit gebot auch den beiden von Alexander entsandten Kommissaren, sowohl über die Briefe wie über die darin enthaltenen Anklagen in ihrem offiziellen Berichte zu schweigen; denn die öffentliche Meinung hätte es als ein thatsächliches Eingeständnis seitens des Papstes ansehen können, als ob er Savonarola aus Rache wegen jener Briefe verurteilen ließe. Aber Alexanders innere Unruhe, sein böses Gewissen bezüglich der in den Briefen gegen ihn erhobenen Anklagen verrät sich in dem Vorwurf, welchen er in dem an Sebastiano Maggi (de Madiis) gerichteten Breve gegen Savonarola ausspricht: „ne quietum corporis ecclesiae statum sollicitare in praesentia possit“.⁵ Ein weiteres Argument für die Unechtheit sucht Luotto aus den gefälschten Prozeßakten zu gewinnen: allein aus diesen Akten läßt sich überhaupt nichts Sicheres beweisen. Der Hauptgrund, mit welchem Luotto operiert, ist aber die von ihm total mißverständene Absicht jener Briefe. Savonarola, meint er, hätte in den Fürstenbriefen nur deshalb die Berufung eines Konzils verlangen können, um den rechtmäßigen Papst abzusetzen; ein concilio antipapale dürfte man ihm aber nicht zutrauen, das widerspräche seiner ganzen Lehre. Das letztere ist vollkommen wahr. Allein ebenso gewiß ist es, daß es unter

¹ Grauert: W. Beil. zur Germania Nr. 39 S. 308.

² Schnitzer, Histor.-pol. Bl. 1898 Bd. 121 S. 475. 560.

³ Luotto, p. 548.

⁴ A. Gherardi: *Intorno alla scomunica del Savonarola e alle sue lettere ai principi per la convocazione d' un concilio.* (Juli 1898). In: *Quarto Centenario* N. 15. (August 1898) p. 221—223.

⁵ Luotto p. 607.

Umständen, von deren Eintreffen Savonarola allerdings subjektiv überzeugt sein konnte, sogar Pflicht war, für die Berufung eines Konzils zu wirken, um die behaupteten Verbrechen des Papstes zu untersuchen und seine Illegitimität, falls sie rechtlich erwiesen wäre, zu konstatieren. Wir werden diese Frage später genauer prüfen.

Die Entscheidung über die Echtheit der Briefe ist eine Frage der historischen Kritik, der wir keineswegs vorgreifen wollen. Der Beweis der Unechtheit ist jedoch bis jetzt noch nicht erbracht worden; Marchese und Villari, deren Autorität hierin die höchste Beachtung verdient, sind noch nicht widerlegt. Uns scheint das Zeugnis, welches Pico, Fra Benedetto und Bottonio für die Echtheit ablegen, vollkommen hinreichend, selbst wenn wir von Nardi absehen wollten.¹ Die inneren Gründe sprechen aber unseres Erachtens entschieden für die Echtheit.

Die Stelle aus dem Briefe an den König von Frankreich lautet so: „Audi ergo, quod Deus modo per me propalari iubet, rem nimis gravem, nimis perniciosam. Scilicet sine rectore et Pontifice iam diu ecclesiam esse, quum hic Sextus Alexander nequaquam sit Pontifex, nec esse queat: non tam ob simoniacam sacrilegamque electionem et quod palam extant ipsius flagitia, quam quum christianus non sit, nec ullam fidei formam habeat, a qua, mortalium omnium pessimus, abhorret.“² Dieselbe Anklage — hier handelt es sich jetzt nur um die Ungültigkeit der Papstwahl — kehrt in den übrigen Briefen wieder. An den Kaiser schreibt Savonarola: „stando voi quieti ed adorando voi il morbo, il quale nell' alta sedia di Pietro sede e senza vergogna per tutto discorre. E però il Signore è adirato per l' insopportabil fetore. E già un pezzo fa, non ha lasciato esser nella chiesa alcun pastore, testifico io in verbo Domini questo Alessandro VI. non esser Papa, e non potere essere ricevuto per Papa. Imperochè, lasciando da parte scelerato suo peccato della simonia, con la quale ha comperato il seggio Papale . . .“³ An den König und die Königin von Spanien schrieb er: „Sappiate dunque Alessandro VI. non esser Papa ed ancora non può essere, non dico solo per aversi lui con simonia usurpato quella sedia . . .“⁴ Wohl sagt er, die simonistische Erwerbung des päpstlichen Stuhles ist nicht der Hauptgrund der Illegitimität Alexanders und seiner notwendigen Absetzungserklärung und deshalb für die Berufung des Konzils, aber er gibt dennoch die Simonie bei der Wahl als

¹ Vgl. Quétif, l. c. II, 257 sq.

² Meier: Sav. S. 349.

³ A. a. O. S. 352.

⁴ A. a. O. S. 355.

einen wahren und genügenden Grund an. Auch ist die Reihenfolge der Verbrechen durchaus kanonistisch. Denn die aus der Ungültigkeit der Wahl entspringende Illegitimität konnte damals — vor der Bulle Julius' II. — durch spätere Akte seitens der Kirche möglicher Weise behoben werden. Dann konnte der später legitim gewordene Papst zwar noch immer wegen dieses früheren Verbrechens und ebenso wegen anderer flagitia vom Konzil zur Reformation ermahnt werden; und das scandalum, welches er gegeben hatte, wäre selbst eine legitima causa zur Berufung des Konzils gewesen.¹ Wegen formaler Häresie konnte und mußte er aber nach dem Recht der Kirche, falls er inkorrigibel blieb, direkt abgesetzt werden.² Wenn er aber den Glauben so verloren hätte, daß er überhaupt nicht mehr christianus blieb,³ so hatte er dadurch von selbst aufgehört, Papst zu sein, wie Caietan ausdrücklich bezeugt,⁴ und nur die Thatsache konnte noch vom Konzil konstatiert werden. Darum legt Savonarola überall den Nachdruck auf das crimen infidelitatis.

Daß Savonarola die bei der Wahl Alexanders vorgekommene Simonie kannte, gibt auch Luotto zu, obwohl er jene Briefe, deren Existenz er nicht ableugnen kann, für eine Erfindung des Moro⁵ hält: „Jo non mi valgo affatto a difesa del Savonarola dell' elezione simoniaca del Borgia. Questa era certo nota al Frate di San Marco, ma nessuno troverà nella sua vita ch' egli non volesse per ciò riconoscer quello come vero Papa.“⁶ Die Mitteilung des unzuverlässigen Agenten Paolo Somenzi, an den Moro vom 18. März 1495, Savonarola habe öffentlich in der Predigt gesagt, Alexander sei nicht vero Papa, ist freilich kein genügender Beweis.⁷ Viel eher könnte man sich auf die von Luotto selbst angeführten Worte der Cronaca del Vaglianti berufen, welche über Fra Girolamo berichtet: „predicava e diceva essere la scomunica

¹ Jacobatius, l. c. Lib. 4. art. 4. de papa simoniaco fol. 218 col. 2. C.

² Turrecremata, Summa de ecclesia l. c. Lib. 2. c. 93. fol. 226: quod Romanus pontifex ferebatur, idque Hieronymo imputatum, quod ad Christianos ille scripsisset Principes probaturum se pollicitus et rationibus et signis evidentibus, eum, qui pro Pontifice colebatur, Alexandrum nec esse Christianum, nec in Deum credere, nedum et vereri.

³ Pico: Vita Savon. c. 21. (Quétif I. p. 115): De fide namque suspectus ipse Pontifex ferebatur, idque Hieronymo imputatum, quod ad Christianos ille scripsisset Principes probaturum se pollicitus et rationibus et signis evidentibus, eum, qui pro Pontifice colebatur, Alexandrum nec esse Christianum, nec in Deum credere, nedum et vereri.

⁴ Caietanus: De autoritate Papae et concilii c. 26. (Opusc. T. I. Tr. I. fol. 14.) Tr. 2. Apologiae 2. pars c. 52. (T. I. Tr. II. fol. 24.)

⁵ Luotto p. 549 sg.

⁶ Luotto p. 549 nota 1.

⁷ Luotto p. 551.

di nullo valore, con ciò sia cosa che questo Papa non era vero Papa, e che era fatto per simonia.“¹ Will man auch in den Worten dieser Chronik nur ein von den Feinden Savonarolas verbreitetes Gerücht wiederfinden, so müssen wir freilich bei den Fürstenbriefen stehen bleiben. Es ist wahr, Savonarola hat Alexander in den Predigten nicht ausdrücklich genannt. Wäre er ein Agitator gewesen, wie Pastor ihn gezeichnet hat, so hätte er die Ungültigkeit der Wahl öffentlich verkündet. Als wahrer Reformator sprach er offen gegen das Laster und überließ die Person der Kirche selbst. Aber das schließt nicht aus, daß er in privaten Äußerungen seine Überzeugung von der Ungültigkeit der Wahl zu erkennen gegeben hat, wie er diese Überzeugung auf Grund seiner theologischen Principien gewinnen mußte und aus seinen kanonistischen Studien erhärten konnte. Nur so verstehen wir die vielfachen Klagen in seinen Predigten über das Laster der Simonie in Rom, welche den Papst miteinschließen, obwohl er ihn nicht persönlich nennt. Er nannte ihn damals nicht öffentlich, weil er den Besitzstand respektierte. Er brauchte ihn nicht zu nennen, weil das Faktum der simonistischen Wahl Alexanders notorisch war.

Sowohl in Venedig wie in Ferrara war diese Thatsache gleich nach der Verkündigung des Wahlergebnisses (11. August 1492) bekannt geworden. So berichtet Giacomo Trotti am 28. August an den Herzog Ercole von Ferrara über den Erfolg der Wahl, der venetianische Gesandte habe gesagt: „che cum simonia et mille ribalderie et inhonestate si è venduto il ponteficato, che è cosa ignominiosa et detestabile et che sua Mag^{tie} se persuade che quando Franza et Spagna intenda tale exorbitantie recusara darli la obedientia et che bene Sua B^{ne} cum presenti ha gratificato multi cardinali che etiam gli ne sono rimasti dece senza gratification alcuna et malcontenti.“² In Florenz war die simonistische Wahl Alexanders von andern Predigern als Savonarola sogar auf der Kanzel erwähnt worden.³ Alexander selbst war sich der Thatsache vollkommen bewußt, ebenso die Kardinäle, auch die Fürsten wußten es.⁴ Kardinal Giuliano della Rovere brachte selbst die Anklage deswegen vor und erlief deshalb später als Papst (Julius II.) die berühmte Bulle.⁵

¹ Luotto p. 581 nota 1.

² Pastor, G. d. P. III. S. 817 n. 14. Vgl. das Schreiben des Bischofs Boccaccio von Modena an die Herzogin Eleonora von Ferrara vom 4. Aug. 1492: a. a. O. S. 813, n. 9.

³ Luotto p. 551.

⁴ Quétif II. p. 262 sqq.

⁵ Quétif II. p. 258.

Es fehlte der Notorietät dieses Faktums auch nichts, was die strengsten Kanonisten verlangen konnten. Hören wir den Kommentator der Bulle Julius' II., welcher dieselbe auf die notorisch simonistische Papstwahl beschränken will. Derselbe stellt folgende Bedingungen auf: „Notorium tamen ac manifestum appellabo in casu nostro simoniam, quando de illa constabit publica fide munito instrumento, ut quia ita constare posset, actum esse inter electum et electores ut pecunia quidve aliud ex vetitis pro suffragio habendo persolvatur. Notorium est enim quod per publicum instrumentum probari potest Bar. in l. 1. in prin. ff. de no. oper. nun.¹ Anto. in c. cum contingat. de reg. in 3 no.² Item quando in conspectu Cardinalium vel alias palam promissum, datumve aliquid fuisset, quod colligitur ex communibus regulis de quibus per doct. in illo c. vestra.³ et pro Albe. de Gan. in tra. malef. tit. quando de malef. cog.⁴ in quibus speculabere, si quando voles ea, quae ad tractatum notorii pertinent intelligere, ut clarius aperiatursensus constitutionis.“⁵ Ein solches publicum instrumentum, das den sonstigen Zeugenbeweis ergänzt, ist z. B. die Bulle Alexanders VI. an Kardinal Ascanio Sforza, die im Konsistorium vom 27. August 1492 verlesen und publiziert wurde,⁶ und worin derselbe zum Vicekanzler ernannt wird, welches Amt ihm für die Wahlstimme versprochen war. Ebenso die päpstliche Urkunde über die Schenkung des Palastes an denselben vom 26. Aug. 1492: „considerantes (sagt Alexander) quod propter tuam erga personam nostram precipuam devotionem ac singularia per te nobis impensa obsequia plurima a nobis meruisti volentesque propterea vicem gratitudinis impendere.“⁷ Jacopo Sannazaro konnte daher mit Recht sagen:

Vendit Alexander claves, altaria, Christum:

Emerat ille prius, vendere nonne potest?

13. Ziehen wir jetzt das Resultat aus der bisherigen Untersuchung. Die Wahl Alexanders VI. war notorisch eine simonistische. Die Gültigkeit einer solchen Wahl war im Zeitalter

¹ Bartolus de Saxoferrato († 1359) in L. Hoc edicto l. ff. de operis novi nuntiatione 39, 1.

² Antonius de Butrio († 1408) in c. Cum contingat 24. X. de re-scriptis 1, 3.

³ c. Vestra duxit 7. X. de cohabit. cler. et mul. 3, 2. Vgl. die Erklärung, die Joannes Andreae zu dieser Stelle gibt.

⁴ Albertus Gandinus († c. 1300): De maleficiis. Venetiis 1491.

⁵ Gammarus, l. c. (oben S. 98) p. 88 n. 35.

⁶ Pastor, G. d. P. III. S. 276. Anm. 1.

⁷ Pastor, G. d. P. III. S. 816 n. 13. Vgl. S. 815 n. 11; S. 819 n. 18.

Savonarolas sehr streitig. Er konnte sich, ohne im mindesten gegen den Glauben der Kirche zu fehlen, die Ansicht bilden, daß die Wahl Alexanders ungültig sei. Nach seinen Principien mußte er, wie mir scheint, dieses Urteil bilden. Er hat es wirklich gethan, wie die Fürstenbriefe ausdrücklich beweisen. Aber auch im Fall, daß er nicht zu diesem bestimmten Urteil gekommen wäre, konnte er nicht den von den Theologen geforderten Glaubensakt machen: Alexander VI. est verus papa, weil die Gültigkeit seiner Wahl kontrovers und deshalb nicht gewiß war. Jener Glaubensakt bildet aber die Voraussetzung und die Grundlage für die dem jeweiligen Papste als Papst zu leistende kanonische Obediens. Über die Berechtigung dieser Argumentation wollen wir noch die Lehre anerkannter und in jeder Hinsicht unanfechtbarer Theologen vernehmen.

Nach Kardinal Juan Torquemada wird der Satz, daß eine bestimmte Person verus papa ist, erst dadurch zu einer veritas sapiens catholicam fidem, daß die betreffende Person rite et canonice gewählt und von der allgemeinen Kirche als Papst angenommen ist. Er unterscheidet nämlich acht Grade der veritas catholica: „Octavum genus distingui potest earum veritatum quae etsi absolute catholicae non sint: sunt nihilominus catholicam veritatem sapientes, sunt enim catholicis veritatibus propinque. Unde veritas sapiens catholicam veritatem potest sic diffiniri. Veritas sapiens catholicam veritatem sive fidem ex consequenti est illa, quae adiuncta sibi aliqua alia veritate ad fidem non pertinente, sed nihilominus quae rationabiliter negari non potest, fiet veritas catholica. Exempli gratia, quia nunc in apostolica dignitate sedet magister Thomas de Sarzana.¹ Ista: Thomas de Sarzana est papa, est propositio sapiens veritatem catholicam. Patet quoniam adiuncta sibi illa veritate quae negari non potest, videlicet quod fuerit rite, et canonice electus, utputa a toto dominorum cardinalium collegio vel duabus partibus, efficitur veritas catholica dicenda. Magister Thomas de Sarzana rite canonice electus, et in papam ab universali ecclesia susceptus est verus papa, ista propositio est catholica ex determinatione universalis ecclesiae, ut in ca. in nomine Domini.“²

Die Salmanticenser lehren folgendes: „Non omnis electio

¹ Thomas Parentucelli de Sarzana, Papst Nicolaus V. (1447—55).

² Turrecremata, Summa de Ecclesia, Lib. 4. P. II. c. 9 fol. 383. — Vgl. Caietanus: Commentarius in Summam Theologiae S. Thomae 2. 2. q. 1. a. 3. ad 4. (Venetiis 1588 fol. 3 col. 3 H.) — Joannes Baptista de Lezana († 1659): Summa Theologiae sacrae. Tom. III. Romae 1654. Tr. I. de fide. Disp. 8. q. 5. de papa p. 92.

hominis in Pontificem est legitima, sed ea tantum, quam legitimam esse approbat et acceptat Ecclesia. Nam, ut interim alias conditiones legitimas huius electionis omittamus, debet fieri libere, hoc est absque metu cadente in constantem virum, ut statuit Concil. Constantiense sess. 39. et absque simonia, ut decrevit Julius II. in constitutione quae incipit, *Cum tam divino*. Ubi autem ob defectum harum, aut illarum conditionum Ecclesia suam acceptationem, et approbationem suspendit, electio hominis in Pontificem vel nulla est, vel saltem dubia, et non habetur ut certa et legitima.“¹ „Ubi constat electionem Pontificis nullam esse, aut rationabile dubium circa eius validitatem in Ecclesia suboritur, nemo sanae mentis dicet teneri fideles credere, quod electus sit Summus Pontifex.“² „Electio autem a Cardinalibus facta non pendet a Pontifice electo, sed ultimum robur accipit ex communi acceptatione Ecclesiae, quam ipsi repraesentant. Quamobrem ubi dubium oritur circa validitatem electionis, ipsa Ecclesia corrigere potest electionem, aut electiones a Cardinalibus factas, ut declaravit Concilium Constantiense sess. 41. immo et practicavit.“³ „Eo ipso, quod detur omnimoda certitudo de electione activa sumpta, et rite facta ab Ecclesia, datur etiam certitudo de electione passiva, atque ideo de electione adaequate sumpta.“⁴ Der tiefste Grund für diese Lehre liegt in dem alten schon von Hervaeus⁵ ausgesprochenen Satze, daß Petrus die päpstliche Gewalt unmittelbar von Christus empfangen hat: „Alii vero Papae a Petro consequuntur potestatem papalem ex antiqua collatione Christi, mediante determinatione facta ab Ecclesia, scilicet nova electione Collegii Cardinalium.“⁶ Darum unterscheidet auch Caietan die *designatio personae* von der *collatio potestatis*. Das Papstsein ist die Wirkung der Wahl.⁷ Daher kann der papa incertus noch abgesetzt werden.⁸ Aber die päpstliche Gewalt erhält der Gewählte, wie Alvaro Pelayo

¹ Collegii Salmanticensis FF. *Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli primitivae observantiae Cursus Theologicus iuxta miram Divi Thomae Praeceptoris Angelici doctrinam*. Tom. VII. Lugduni 1679. Tract. XVII. de fide. Disp. IV. de Rom. Pontifice. Dub. II. n. 23. p. 188.

² L. c.

³ L. c. n. 24. p. 188.

⁴ L. c. n. 39. p. 195.

⁵ Hervaeus Natalis (Hervé de Nédellac), seit 1318 General der Dominikaner, † 1323. Er schrieb: *De potestate ecclesiae et papae*.

⁶ Rayneri de Pisis, *Ordinis FF. Praedicatorum, Pantheologia*. Per Fr. Joannem Nicolai. 2. ed. Pars 2. Lugduni 1670. Electio c. 13 p. 19. — Vgl. Caietan, *Opusc.* Tom. I Tr. 2. fol. 16 col. 4 I.

⁷ Caietan, *Opusc.* T. I. Tr. 1. c. 26. p. 14 col. 3 G.

⁸ Caietan, *Opusc.* T. I. Tr. 1. c. 27 fol. 15 col. 2 D; vgl. ib. col. 4 JK.

lehrte, nur von Gott, nachdem er gewählt worden ist, und nicht von seinen Wählern.¹

Savonarola hat den Satz „*omnis homo rite electus ab Ecclesia in successorem Petri est Summus Ecclesiae Pontifex*“ niemals geleugnet oder bezweifelt; eine solche Leugnung wäre Häresie gewesen. Der Untersatz: „*Alexander VI. est rite electus ab Ecclesia in successorem Petri*“ hätte evident von ihm als wahr erkannt sein müssen, um zu folgern: *Alexander est Summus Ecclesiae Pontifex*. Aber die Evidenz des Untersatzes war unmöglich, also konnte der Schlusssatz nicht gefolgert werden.

So haben wir jetzt eine feste Basis für die Beurteilung Savonarolas gefunden und dürfen nicht länger an seiner bona fides zweifeln. Beim Antritt der Regierung war Alexander Borgia nicht *verus papa*, sondern *intrusus* in den Augen Savonarolas. Mit dieser Auffassung der Sachlage hat Fra Girolamo sich weder häretischer noch schismatischer Gesinnungen schuldig gemacht und in keiner Weise seine Pflicht verletzt. Wie seine Stellung zu Alexander sich nachher gestaltete, werden wir später zeigen. Aber einen Teil der Kernfrage glauben wir beantwortet zu haben. Die älteren Schriftsteller scheuten sich vielfach aus Ehrfurcht vor dem Apostolischen Stuhle, die Legitimität Alexanders zu prüfen. Nachdem aber das Leben Borgias und seine Handlungen von den Historikern aufgedeckt sind, und Pastor ihn preisgegeben hat, ist es keine Verletzung der Würde und der Heiligkeit des Papsttums mehr, wenn man die Frage nach der Legitimität aufwirft, sondern vielmehr eine That der Pietät. Der Nachweis, daß Alexander ungültig gewählt war, dient am besten zu einer Apologie des Papsttums selbst. Wir sehen daran, wie Gottes Vorsehung über das Institut seiner irdischen Stellvertretung wacht. Savonarola aber erscheint uns als derjenige, welcher die römische Kirche durch seinen Freimut errettet und sein Leben für ihre Reinheit und Ehre zum Opfer gebracht hat, als Märtyrer für das römische Papsttum. Sein gewaltiger Einfluss hemmte den Strom des Verderbens in der Kirche, so daß Italien vor dem Abfall vom römischen Stuhle bewahrt blieb. Das hat der Innsbrucker Historiker nicht verstanden. Das sehen diejenigen nicht ein, welche die kirchliche Monarchie, deren Grundgesetz das Evangelium ist, in einen menschlichen Absolutismus verwandeln wollen. Indem sie das thun, gehen sie über das Maß des Rechts hinaus, welches Christus selbst für seine Stellvertretung in der Kirche Gottes geschaffen hat. (Fortsetzung folgt.)

¹ Alvarus Pelagius: *Summa de planctu ecclesiae*. Lib. 1. a. 18. fol. 3; vgl. a. 32. fol. 4.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. 1) **Dr. Georg Bülow:** „De immortalitate animae“ von Dominikus Gundissalinus.
- 2) **Dr. M. Baumgartner:** Die Philosophie des Alanus de Insulis. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. II. Band, 3. und 4. Heft.) Münster 1896, 1897, Aschendorff.

1) Dominikus Gundissalinus (auch Gundisalvi) war Archidiakon von Segovia und lebte im 12. Jahrhundert. Als Mitglied der Übersetzerschule von Toledo war er beteiligt an der Übertragung der arabischen Schriften des Avicenna, Algazel und Alfarabi. Seine nun zum erstenmale herausgegebene Schrift mag, abgesehen von Einleitung und Schluss, ebenfalls auf eine arabische Vorlage zurückgehen. Dem moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele traut G. nicht viel Kraft zu, weshalb er die aus der Natur der Seele genommenen Argumente betont. Darum ist diese Abhandlung auch heute noch von Interesse.

Der Herausgeber hat den Text durch sorgfältige Kritik hergestellt und demselben frisch geschriebene, wertvolle Beiträge über die Autorfrage und den Inhalt des Opusculums angefügt. Wir hätten in dieser editio princeps gern eine Kapiteileinteilung gesehen. Das Wort „Postexistenz“ (113) für Fortdauer ist unglücklich gewählt, der Ausdruck „Zweiteilung der Seele“ (a. O.) mißverständlich. — In der Geschichte der Philosophie muß von jetzt an — dies ist ein Verdienst vorliegender Schrift — Wilhelm von Auvergne (Paris) vom bevorzugten Platze des ersten Vermittlers der arabisch-peripatetischen Wissenschaft abtreten, um denselben unserem Dominikus Gundissalinus zu überlassen.

2) Während im 13. Jahrhundert Aristoteles unbestritten die Geister beherrschte, wurde er noch im 12. Jahrhundert mit scheelen Augen angesehen. Das frühe Mittelalter stand unter dem Einflusse Platos, damals des „Philosophen“ *κατ' ἐξοχήν*. Der letzte Vertreter dieser alten Schule war Alanus de Insulis (Lille), den man freigebig „doctor universalis“ nannte. Alanus weiß vielerlei, er betreibt Philosophie, Theologie und Poesie, aber er ist keine produktive, sondern eine receptive Natur, ein Eklektiker. Seine Methode ist eine mathematisch-deduktive, wodurch er an Descartes und Spinoza erinnert. Seine philosophischen und theologischen Anschauungen sind im allgemeinen korrekt, aber manche nicht einwandfrei. Z. B. hielt er die Tierseele aus Opportunismus nur für feine Materie, um dadurch die Geistigkeit der menschlichen Seele leichter gegen die Katharer verteidigen zu können. Leib und Seele sind nach ihm zwei völlig selbständige Substanzen mit doppeltem Sein. Die alanische Philosophie macht auf den heutigen Leser den Eindruck des Gärenden und Werdenden. Aber von diesem Hintergrunde hebt sich erst der Fortschritt gebührend ab, den die Spekulation nach dem Bekanntwerden der Schriften des Aristoteles schon einige Jahrzehnte später machte. Zwischen Alanus und Thomas, welch großer Unterschied! Es hat viel Geistesarbeit gebraucht, um zu jetzt Gemeingut gewordenen Ergebnissen zu gelangen. Zu dieser Erkenntnis hat Dr. B. durch seine mühevollen, fleißigen und verständigen Arbeit über Alanus sicher auch beigetragen. Der Verlagsbehandlung möchten wir schließlichs vorschlagen, die verwirrenden Majuskeln des Titelblattes durch andere Lettern zu ersetzen.

2. Dr. Constantin Gutberlet: Von der Gnade Christi.
(Heinrich, Dogmatische Theologie, 8. Band.) Mainz 1897,
Kirchheim. 696 Seiten.

Erscheint eine neue Gnadenlehre, so schlägt ein Theologe wohl zu-
meist jene Blätter zuerst auf, welche von der Wirksamkeit der Gnade
und von der Vorherbestimmung handeln. Nach der Stellung zu diesen
zwei Problemen und der diesbezüglichen Lehre des hl. Thomas haben wir
denn auch Gutberlets Darlegungen hauptsächlich unsere Aufmerksamkeit
zugewandt.

G. verhält sich skeptisch gegen die Lösung der Frage, worin die
Wirksamkeit der Gnade bestehe: „Wir gestehen, eine endgültige Lösung
der Frage nicht geben zu können“ (S. 464). Der Lösungsversuch mit der
scientia media sei misslungen, da diese nur den „Charakter einer Hypo-
these“ beanspruchen könne (475) und in einen Zirkel gerate (463). Die
drei von den Verfechtern derselben angegebenen Erkenntnismittel: mensch-
licher Wille selbst, Wesen Gottes als Musteridee, objektive Wahrheit der
kontingenten Dinge, hätten ihre „großen Schwierigkeiten“ (460). Ja die
Lösung des Molinismus, „insofern sie auf die *scientia media* sich stützt,
kann nicht befriedigen, weil er kein einwurffreies Mittel anzugeben
vermag, in dem Gott die bedingt zukünftigen Dinge erkennt“ (464). Ein
ebenso kostbares als vorurteilsfreies Geständnis des angesehenen Philo-
sophen und Theologen!

Leider scheint aber auch er der Meinung zu sein, daß die physische
Einwirkung Gottes auf die geschöpfliche Willensthätigkeit eine Gefahr
für die menschliche Freiheit bedeute. Er verwirft nämlich die *gratia ex
se efficax* und verteidigt die Vorherbestimmung *post praevisa merita*. Der
hl. Thomas hat sich die genannte, durch Jahrhunderte immer wiederholte
Schwierigkeit nicht nur einmal, sondern öfter selbst gemacht und dieselbe
dahin gelöst, daß der göttliche Einfluß der menschlichen Freiheit nur
nützlich, niemals schädlich sei.

Schwierigkeit.

*Deus non potest facere, quod
contradictoria sint simul vera. Hoc
autem sequeretur, si voluntatem mo-
veret; nam voluntarie moveri est ex
se moveri, et non ab alio. Ergo
Deus non potest voluntatem movere.*
(S. 1, q. 105 a. 4 obi. 2. Vgl. 1—2,
q. 9, a. 4, obi. 1.)

Wenn wir nicht irren, betrachten
auch heute noch viele die göttliche
Bewegung und die menschliche Frei-
heit als kontradiktorische Gegen-
sätze.

Lösung.

*Moveri voluntarie est moveri ex
se, i. e. a principio intrinseco. Sed
illud principium intrinsecum potest
esse ab alio principio extrinseco. Et
sic moveri ex se non repugnat ei,
quod movetur ab alio.*

Also hebt nach dem hl. Thomas
die physische Bewegung des Willens
durch Gott — bei der moralischen
Bewegung bestünde gar keine Schwie-
rigkeit — die menschliche Freiheit
nicht auf.

Weil Gott dem Willen die Neigung (l. c. ad 1) und das gibt, wo-
durch er sich selbst bewegt, darum „non repugnat libertati, quod Deus
est causa liberi arbitrii“ (Qq. disp. de malo q. 3 a. 2 ad 4). Und in der
That, wenn der eigene Entschluß des Willens dessen Freiheit nicht ver-
letzt, so noch weniger der Einfluß Gottes, der als dessen Schöpfer ihm mehr
in der Gewalt hat als der Wille sich selbst. Der Wille besitzt eine wahre
Herrschaft über seine Akte, aber durchaus nicht „per exclusionem causae

primae“ (Qq. disp. de pot. q. 3 a. 7 ad 13). Der hl. Thomas wundert sich, dafs manche nicht verstehen, dafs Gottes Bewegung in uns einen freien Willensakt („absque praeiudicio libertatis“) hervorrufen könne. Er tadelt die, welche sagen, Gott sei nur die Ursache des Willens und nicht auch des Wollens. Darum belehrt er diese „non intelligentes“, Gott sei „causa non solum voluntatis, sed etiam volendi“ (3 c. g. 89). Thomas versichert wiederholt, z. B. S. 1—2, q. 10 a. 4 ad 1, dafs Gott nicht nur den Akt hervorbringe, sondern auch den modus des Aktes. Nach seiner Lehre hängt die Freiheit nicht nur von der Kontingenz der geschöpflichen Ursache ab, sondern noch mehr von der Ordnung des göttlichen Willens: „Non dicimus, quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum (wie die Gegner der Lehre des hl. Thomas sagen), sed magis propter dispositionem divinae voluntatis, quae talem ordinem rebus providit“ (Qq. disp. de ver. q. 23 a. 5).¹ Dafs diese hohe Lehre des engelgleichen Lehrers dem menschlichen Denken grofse Schwierigkeiten bereite, ist richtig. Aber wir wissen keine andere, welche mit anderen gesicherten Wahrheiten so gut im Einklange stände, als diese. Und darum lassen wir uns von derselben um so weniger abschrecken, als ja nach G. die Beziehung der Gnade zur menschlichen Freiheit „wohl zu den eigentlichen Geheimnissen gezählt werden mufs“ (32).

Ist einmal die Grundwahrheit von der Unversehrtheit, ja Begründung der menschlichen Freiheit unter dem Einflusse Gottes bewiesen, so lösen sich wie mit Zauberschlag alle anderen heiklen Fragen der Gnadenlehre.

1. Das Vorherwissen der freien Willensentschlüsse der Menschen entnimmt Gott seiner eigenen Ursächlichkeit in Bezug auf dieselben: „Cum Deus sit causa electionis et voluntatis nostrae, et electiones et voluntates nostrae divinae providentiae subduntur“ (3 c. g. 90). Der heil. Thomas brauchte deshalb vor der Erkenntnis des bedingt Zukünftigen (die nicht gröfser ist als die Erkenntnis des frei Zukünftigen überhaupt) nicht als vor „einer Unbegreiflichkeit Halt zu machen“ (474). Denn nach ihm befindet sich Gott nicht in der unsäglich kläglichen Rolle, dafs er sich eines ihm durchaus abgeneigten Willens nur dadurch erwehren könnte, dafs er „einen solchen nicht ins Dasein setzt . . . selbst die Allmacht könnte ihn nicht zu einem bestimmten Ziele führen“ (454). Der Allmächtige ohnmächtig gegen den Ohnmächtigen!

2. Die Wirksamkeit der Gnade wegen des göttlichen Willens. Wenn Gott will, dafs der Mensch etwas frei wolle, so wird dieser es vermöge der alles Sein durchdringenden Ursächlichkeit Gottes auch unfehlbar frei wollen. Der hl. Thomas leitet darum die Wirksamkeit der Gnade nicht vom Vorherwissen, sondern vom Willen Gottes ab. Erstere Meinung lehnt er deswegen ab, weil das Wichtigste im Heilsgeschäfte, die freie Zustimmung des Willens, eine Wirkung der Gnade, beziehungsweise der Vorherbestimmung ist: „Et id, quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione“ (S. 1, q. 23 a. 5). Wenn Gott unter mehreren Menschen, die sich in gleichen Sünden befinden, die einen bekehrt, die anderen aber

¹ Bei philologischer Vergleichung der Texte des hl. Thomas mit dem seiner Schüler finden wir in dieser Lehre keinen Unterschied heraus. Der odiose Name „Neu“-Thomisten ist ihnen daher ohne Grund gegeben worden. Bannez ist ebensowenig der Gründer einer neuen theologischen Schule, als z. B. Secchi der Begründer des Kopperrikanischen Systems.

dem Laufe der Dinge überläßt, so gibt es dafür keinen anderen Grund als den göttlichen Willen: „... hominum, qui in eisdem peccatis detinentur, . . . non est ratio inquirenda, quare hos convertat, et non illos; hoc enim ex simplici eius voluntate dependet“, sowie es nur von seinem Willen abhing, sie aus dem Nichts zu erschaffen und ihnen mehr oder weniger Vorzüge zu geben (3 c. g. 161). „Quare hos elegit et illos reprobavit, non habet rationem, nisi divinam voluntatem“ (S. 1, q. 23 a. 5 ad 3). Gibt es also wirklich „kein einziges, unzweideutiges, entscheidendes Zeugnis für die gratia ex se efficax“ aus dem hl. Thomas? (452).

3. Die Vorherbestimmung ante praevisa merita, für welche der hl. Thomas in allen seinen Werken eintritt. Die Unterscheidung einer Vorherbestimmung ad gratiam und einer ad gloriam setzt die Meinung voraus, daß die Wirksamkeit der Gnade vom menschlichen Willen abhängt und nicht umgekehrt. Der Aquinate verneint, daß das Vorherwissen der Verdienste die Ursache der Vorherbestimmung sei, weil die Verdienste eine Wirkung derselben sind; in der Lehre des hl. Thomas ist diese Unterscheidung, falls sie die aus sich wirksame Gnade ausschließen soll, unzulässig: „Dicunt quidam, quod praescientia meritorum bonorum et malorum est ratio praedestinationis et reprobationis. . . Et hoc quidem rationabiliter diceretur, si praedestinatio respiceret tantum vitam aeternam, quae datur meritis; sed sub praedestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno praeparatum; unde eadem ratione omnia beneficia, quae nobis confert ex tempore, prae-paravit nobis ab aeterno“ (Rom. 8, lect. 6). Den letzten Satz, aufser dem Zusammenhang genommen, will G. zum Beweise der von Thomas einige Zeilen vorher als unannehmbar erklärten Ansicht verwenden, das Vorauswissen der Verdienste sei Ursache der Vorausbestimmung zur Seligkeit. Der Engel der Schule sagt aber hier, wie anderswo nur, daß die Verdienste (omne beneficium salutare) ebenso (eadem ratione) eine Wirkung der Vorherbestimmung sind, wie die Seligkeit selbst. Wollte man einwenden, daß oben nur von den natürlichen Verdiensten die Rede sei, so ist zu erinnern, daß „die Verdienste, denen das ewige Leben gegeben wird“ (a. o.), nur übernatürliche sein können. Ferner sei verwiesen auf S. 1, q. 23 a. 5, wo der hl. Lehrer eine Unterscheidung zwischen dem „quod est ex gratia et id, quod est ex libero arbitrio“ nicht zugibt. — Einen anderen Grund gegen die Theorie seiner Gegner findet Thomas darin, daß selbst die willige Annahme der Gnade eine Folge, also nicht der Grund der Vorherbestimmung sei: „Die Ursache der Verwerfung des Judas war nicht das Vorherwissen des Mißbrauches der Gnade, aufser von seiten der Wirkung, . . . denn hoc ipsum, quod est velle accipere gratiam, est nobis ex praedestinatione divina: unde non potest esse causa praedestinationis“ (Qq. disp. de ver. q. 6 a. 2 ad 11). Mit einem Worte: „Quidquid est in homine ordinans ipsum ad salutem, totum comprehenditur sub effectu praedestinationis“ (S. 1, q. 23 a. 5). Der letzte Grund, warum Gott nicht alle vorherbestimmt, ist der absolute Wille Gottes. So lehrt der hl. Thomas: Wie Gott nicht alle Blinden heilt und nicht alle Toten auferweckt, sondern an einigen seine übergroße Güte, an anderen den Lauf der Natur zeigen will, so will er auch an einigen seine Barmherzigkeit, an anderen seine Gerechtigkeit zeigen: „non omnes, qui gratiam impediunt, auxilio suo praeventit, ut avertantur a malo et convertantur ad bonum, sed aliquos, in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quod in aliis iustitiae ordo manifestetur“ (3 c. g. 161). Dieses ist die voluntas consequens, nicht, wie G. meint (360): voluntate consequente, d. h. mit

Bezugnahme auf Verdienst und Mißverdienst; dieses „d. h.“ gehört dem hl. Thomas nicht an.

Für diese seine Lehre beruft sich auch Thomas auf das 9. Kapitel des Römerbriefes, aus dem, wie wir meinen, man nur durch Auslegungskünste die unbedingte gnadenvolle Vorherbestimmung hinweden kann. Würde der Apostel dort die bedingte Vorherbestimmung lehren, so wären u. a. die Einwendungen, die er sich selbst macht, und die man jetzt noch wiederholt, nicht am Platze. G. meint, man müsse über diese Stelle stutzig werden, „weil Calvin seine gotteslästerliche Prädestination aus dieser Stelle zu beweisen sucht. Ja, Calvin beruft sich mit besserem Rechte auf die Stelle, als die Verteidiger der *praedestinatio ante praevisa merita*“ (346). Müßte man dann nicht auch über die Stelle: *hoc est corpus meum*, stutzig werden? Wegen der hhl. Kirchenlehrer Augustin und Thomas, die sich auch auf diese Stelle berufen haben, wären obige Sätze vielleicht besser nicht geschrieben worden. Die in jeder Richtung gnadenvolle Berufung hat für die Menschheit nichts Erschreckendes: denn durch dieselbe werden viel mehr gerettet, als infolge der menschlichen Schädigkeit *post praevisa merita* gerettet würden. Sie ist ferner für den einzelnen ebenso ungewiß, als die letztgenannte es wäre: ist es da nicht trostvoller, dem gütigen und starken Willen Gottes in Demut sich anzuvertrauen, als auf den schlechten und schwachen eigenen Willen sich zu stützen? Auch für den Volksunterricht ist diese Lehre sehr geeignet, da ja nach derselben Ermahnungen, gute Werke, überhaupt alles Heilwirkende (*quidquid est ordinans in salutem*) als Mittel zur Erreichung der Seligkeit in den Heilsplan aufgenommen, also zu dessen Verwirklichung in *ordine executionis* unentbehrlich sind.

Der hl. Franz von Sales bekennt sich allerdings in einem Privatbriefe an Lessius zur *praedestinatio post praevisa merita*, welche er nach seiner Aussage auch im Buche von der Liebe Gottes „*tantisper*“ berührt habe. Der neueste Kirchenlehrer hl. Alfons von Liguori gibt aber die *gratia ex se efficax* zu, bei welcher Ansicht der Kampf zwischen *ante* und *post* nicht viel mehr als ein Wortstreit wäre. Ferner, was immer Augustin in seinen früheren Schriften über manchen Punkt der Gnadenlehre gesagt haben mag, so viel ist sicher, daß er gegen den Semipelagianismus die allseitige Gratuität der Gnade, einschließlich der gnadenvollen Vorherbestimmung verteidigt hat. An der Lehre des von der Kirche selbst approbierten doctor *gratiae* hielt auch sein getreuer Schüler Thomas von Aquin fest. Bei solcher Bezeugung kann es wohl nicht zweifelhaft sein, wohin das Zünglein der Wage sich neigt. Auch darum scheint es uns das klügste, auf so schlüpfrigem Boden die Pfade der beiden großen Meister zu wandeln.

Eine Sonderansicht G.s wäre noch zu erwähnen. Aus apologetischem Interesse erklärt „er mit aller Bestimmtheit“: „Es ist nicht kirchliches Dogma, sondern nur eine theologische Lehrmeinung, daß ohne eigentlichen Glauben das Heil unmöglich ist“ (503). Es sprechen aber klare Gründe für diese Wahrheit als Dogma. Mark. 16, 16 wird die Notwendigkeit des christlichen Glaubens neben, ja über die Notwendigkeit der Taufe gestellt. Hebr. 11, 6 wird jener Glaube als Grundbedingung der Gottgefälligkeit verlangt, der V. 1 *sperandum substantia rerum* genannt worden war. Von Innocenz XI. wurde die *fides late dicta* wegen des nicht zureichenden Motives, um Rechtfertigungsglaube zu sein, verurteilt: „*Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo, ad iustificationem sufficit*“ (Prop. 23, Denzinger 1040). Nach dem Vatikanischen Konzil muß man glauben ob *auctoritatem Dei revelantis*,

also einen auch nach dem Formalobjekt übernatürlichen Glauben haben, da „nemini unquam sine illa (von dem früher die Rede war) contingit iustificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam aeternam assequetur“. Dreimal wird hier die ausnahmslose Notwendigkeit des geöffneten Glaubens betont. — Der hl. Thomas lehrt nirgends, daß „der Glaube in voto“ zur Seligkeit hinreiche. In der von G. hierfür angezogenen Stelle S. 2—2, q. 2 a. 7 ad 3 redet er nicht von der revelatio schlechthin, sondern von jener Offenbarung, welcher die fides Mediatoris entspricht, nämlich von der revelatio de Christo, wie er anfangs sagt.

Mußten wir zu unserem Bedauern zuweilen eine Verschiedenheit der Lehren des hl. Thomas und der G.s feststellen, so freut es uns um so mehr, in anderen auf den Einklang derselben hinweisen zu können. Die Beiseitstellung der scientia media wurde schon erwähnt. Ferner erkennt G. an, daß der hl. Thomas die praemotio physica der Willens-thätigkeit gelehrt habe (470), daß die aktuelle Gnade eine von Gott in der Seele bewirkte, wenn auch nur „vorübergehende Disposition oder Energie“ sei (271). Den berühmten Satz: *facienti quod est in se Deus non denegat gratiam* versteht er ganz richtig von der unter dem Gnaden-einflusse stehenden Thätigkeit des Menschen, auf welche die Rechtfertigungsgnade folgt (256). Durch die Erbsünde ist nicht nur eine äußere, sondern auch eine innere Verwundung der menschlichen Natur, eine Verküppelung der nackten Natur, eingetreten (167).

Um nun zu schliessen, so meinen wir, daß die vielen Vorzüge des Buches G.s: Beherrschung des einschlägigen Stoffes, unbefangene Kritik auch befreundeter Meinungen, meist leidenschaftsloser Ton und meisterhafte Darstellung — demselben einen Ehrenplatz in der theologischen Litteratur sichern werden.

3. *Dr. Constantin Gutberlet: Die Theodicee.* 3. Auflage. Münster 1897, Theissing. 279 Seiten.

Die in der Gnadenlehre ausführlich dargelegten Ansichten über Gott und sein Wirken in der Menschheit wiederholt Gutberlet im Auszuge in seiner Theodicee. Die Vorzüge und die Brauchbarkeit der philosophischen Schriften G.s sind bekannt, auch die nach kurzer Zeit notwendig gewordene dritte Auflage vorliegenden Werkes ist ein Beweis dafür. Wir verweisen gleichfalls auf das früher von uns Gesagte und beschränken unsere Besprechung auf Angabe einiger Wünsche.

Da G. dem hl. Thomas mit Recht darin beistimmt, daß die metaphysische Wesenheit Gottes in dem „Sein selbst“ bestehe, so wäre nur ein Schritt noch zur Streichung des barbarischen Wortes „Aseität“ gewesen. Dieses jedem Nichtphilosophen unverständliche Wortungetüm ist etymologisch nichtssagend, da in demselben gerade der wichtigste Ausdruck, *esse*, fehlt. Ferner lenkt das „a“ auf eine aufsergöttliche Wirkursache ab, das „se“ auf eine innergöttliche Ursache hin; es ist also die Synthese zweier Antithesen vorhanden. Dagegen steht „Sein selbst“ in Parallele mit „lauterer Wirklichkeit“, sowie metaphysische und physische Wesenheit.

Wenn man unter scientia media nur die Kenntnis Gottes von den bedingt zukünftigen freien Handlungen verstehen will, so hindert nichts die Annahme derselben, da sie von der unendlichen Vollkommenheit Gottes und seiner Vorsehung strenge gefordert wird. Soll aber dieser Ausdruck besagen, daß vom Erkenntnismittel derselben jede Rücksicht

auf die Willensentschlüsse Gottes und der Geschöpfe ausgeschlossen sei, d. h. dafs eine objektive Wahrheit dieser Handlungen ohne Einflufs des Willens zu stande komme, dann müssen wir mangels eines „einwurffreien“ Erkenntnismittels mit dem hl. Thomas diese scientia media leugnen. „Hoc modo est aliquid verum, quo habet esse,“ sagt er. Nun hat aber ein freier Entschluß erst durch den Willen das Sein; also auch die Wahrheit. Was von einer freien Ursache abhängt, von dem kann nicht „determinate dici, quod sit futurum“ (1 Periherm. lect. 13; vgl. S. 1 q. 16 a. 7 ad 3), also auch nicht, dafs es wahr sei. Mit anderen sehr klaren Worten spricht dies auch G. aus: „Wirklich kann nichts werden ohne göttliche Wirklichkeit. Auch das bedingt Zukünftige, wie der Fall des Petrus, wenn er in die bestimmte Versuchung gesetzt würde, kann nur dadurch Wahrheit erhalten, dafs Gott den Petrus schafft und ihn in bestimmte Verhältnisse setzt: Also erst wenn Gott schaffen würde und viele andere Verhältnisse herbeigeführt hätte, würde der Satz: Petrus würde in diesen Verhältnissen sündigen, Wahrheit bekommen können“ (Gnadenlehre 462). In der That, auch die niemals eintretenden freien Handlungen kann Gott vor Erkenntnis der eigenen und der Geschöpfe Willensentscheidung nur als mögliche, nicht als (ideal-)wirkliche wissen, da die Wahrheit dem Sein folgt.

In der Erörterung des Einflusses Gottes auf die Geschöpfe hat Kardinal Pecci sehr richtig die Beseitigung des dem hl. Thomas fremden Ausdrucks „concursum“ verlangt. Möge derselbe bald in Konkurs geraten! Manchen dient der „concursum“ zur Bemäntelung ihrer reservatio mentalis, derselbe sei in Bezug auf den menschlichen Willen kein physischer, oder wenigstens kein vorausgehender, da nach G. „eine eigentliche Bewegung des Willens von einem andern, aufser dem Willen, mit der Freiheit unvereinbar erscheint“ (261). Dem hl. Thomas aber schien sie vereinbar; auf die genannte von ihm in terminis als Schwierigkeit vorgebrachte Doktrin (S. 1, q. 105 a. 4 obi. 2) haben wir oben seine eigene Antwort gehört. Diesem Einwurf liegt das beständige Sophisma zu Grunde: Wenn der Wille die Ursache seiner Entschlüsse ist, so ist er die erste Ursache derselben. Aber nach dem Aquinaten wird zur Freiheit nicht erfordert, dafs der Wille „primum principium non motum ab alio“ sei; denn wenn auch das nächste Princip der Willensbewegung von innen ist, so ist doch das erste von aufsen: „motus voluntarius, etsi habet principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra“ (S. 1—2, q. 9 a. 4 ad 1). Dafs die menschliche Freiheit dem Einflusse Gottes unterworfen ist, hebt Thomas als auszeichnendes Vorrecht Gottes hervor. Denn zum Unterschiede von dem blofs moralischen Einflusse (per modum suadentis) der Geschöpfe auf die Willensthätigkeit — kommt dem Schöpfer auch ein physischer (per modum agentis) zu, der ohne Zwang (absque violentia) des Willens und ohne Gefährdung der Freiheit desselben (absque praeiudicio libertatis) ausgeübt wird (3 c. g. 88. 89). Aber auch abgesehen von der Lehre des hl. Thomas scheint uns Ansicht aus der von ihm aufgestellten These: „Die Geschöpfe bedürfen bei alien Thätigkeiten der Mitwirkung Gottes“ und dem einsichtigen Satze: „Die Ursache ist früher als die Wirkung“ nicht mit logischer Konsequenz zu folgen. Mag das „Wie“ der göttlichen Einwirkung noch so dunkel sein, das „Dafs“ wird mit klaren Gründen bewiesen. Der allgewaltige, das ganze Sein und alle Schattierungen desselben umspannende schöpferische Einflufs Gottes wird, weil er ein analoger ist, die von ihm selbst verliehene Freiheit gewifs nicht zerstören, sondern nur fördern.

4. **Dr. Joseph Sachs:** Grundzüge der Metaphysik. 2. Auflage. Paderborn 1896, Schönigh. 253 Seiten.

Aus Vorlesungen des seligen Lyceumsrektors Dr. Schneid entstanden durch die Hand seines Schülers Prof Sachs die „Grundzüge der Metaphysik“. Das Werk gelang so gut, daß es der Meister selbst beim Unterrichte gebrauchte, — gewiß ein ehrendes Zeugnis. Das Buch verwebt die Ergebnisse der heutigen Naturwissenschaft und die spekulativen Forschungen verschiedener Zeitabschnitte mit der ewig jungen Lehre des Doctor angelicus zu einem einheitlichen Ganzen. Darin liegt ein Hauptvorzug der „Grundzüge“. „Im Geiste des hl. Thomas von Aquin“ heißt es nicht nur auf dem Titelblatte, sondern auch der Inhalt bestätigt es. Die Behandlung des ausgedehnten Wissensgebietes in den „Grundzügen“ ist natürlich eine knappe, ohne aber trocken zu werden. Für angehende Philosophen wird der Lehrer freilich noch manches zum Verständnisse hinzufügen müssen, aber dann wird das Buch ihnen eine willkommene Übersicht über die Philosophie gewähren.

Im einzelnen möchten wir uns folgende Bemerkungen gestatten. Für ein Lehrbuch wäre nach dem Vorgange des hl. Thomas die noch häufigere Anführung von Beispielen gewiß nützlich, da diese oft mehr Licht bringen als stundenlange Erklärungen. Unnötige Fremdwörter, wie: Influx, Requisite, Manifestation, Präsumption u. s. w. könnten vermieden werden. Die lateinischen Kunstausrücke sollten möglichst durch sinn-gemäße deutsche ersetzt werden, während die ursprüngliche Benennung, um die Alten leichter zu verstehen, in Klammern beizufügen wäre. Daß für das Wort „concursum“ schon gar in einem thomistischen Lehrbuche kein Platz ist, wurde früher bemerkt. Wenn gesagt wird, daß der Stoff der Elemente bei Eingehung einer chemischen Verbindung nicht „bis zur materia prima herabsinkt und aller seiner Eigenschaften beraubt wird“ (79), so könnte ein Unvorsichtiger meinen, daß dies nicht nur für die fertige Substanz (in esse), sondern auch für die werdende (in fieri) gelte. Da das Spektrum der Verbindungen ein anderes ist als das der Elemente, so gehörte diese Erscheinung besser unter die Beweise als unter die Schwierigkeiten der Stoffformlehre. Diese sollte man nach unserer Meinung nicht aus unbegründeter Furcht auf die Elemente und Atome einzuschränken sich bereit erklären und sie so ins Hinterstübchen verweisen, sondern unverzagt auch auf die chemisch zusammengesetzten Körper ausdehnen, da gerade in den Ergebnissen der modernen Chemie dafür Anhaltspunkte genug vorhanden sind. — Die cirkumskriptive und die definitive Gegenwart eines Dinges an einem Orte können nicht, wie man vielfach bei Neuern liest, als Gegensätze angesehen werden (50, 83). Denn es kann sowohl ein Körper durch seine Ausdehnung als auch ein Geist durch seine Thätigkeit einen locus definitus ausfüllen, also definitive in demselben gegenwärtig sein; definire heißt bekanntlich begrenzen. Der Gegensatz besteht vielmehr zwischen örtlich und nicht örtlich sein (esse localiter et non localiter), nämlich an einem Orte sein nach Art des Ortes oder nicht nach Art des Ortes. Vgl. De Maria, Cosmologia, pag. 96 sq. Obschon demnach die Bilokation wegen der gleichzeitigen ortartigen Gegenwart desselben Dinges an mehreren Orten ein innerer Widerspruch ist („est ponere contradictoria esse simul“ S. Thomas), so ist die nicht ortartig sich vollziehende eucharistische Gegenwart kein Widerspruch. Der hl. Thomas lehrt ausdrücklich, daß der Leib Christi in der Eucharistie weder definitive gegenwärtig sei, „quia sic non esset alibi“, noch cirkumskriptive, „quia non est ibi secundum commensurationem

propriae quantitatis“ (S. 3 q. 76 a. 5 ad 1). — Nach 4 sent. dist. 11 q. 2 a. 1 ad 1 ist die Einfachheit nicht eine schlechthinnige Vollkommenheit (217), sondern sie sieht von derselben ab; etwas Zusammengesetztes kann vollkommener sein als etwas Einfaches. — Soviel zur Vervollkommnung der tüchtigen, sehr empfehlenswerten Schrift, die auch in einer prächtigen Ausstattung erschienen ist.

Graz.

Dr. Anton Michelitsch.

1. *Surbled: Neurones cérébraux et psychisme transcendant.* (Extrait de la Revue de Lille, année 1897.)

Nachdem S. eine Erklärung des Begriffs Neuron gegeben, als nervöse Elementarreinheit bestehend aus der Nervenzelle mit ihren Axencylinder- und Protoplasmafortsätzen, welche mit den nachbarlichen Zellen und Fortsätzen nicht kommunizieren, sucht er das Verdienst eines der Hauptforscher der Neuronenlehre, Ramon y Cajal, zu beleuchten. Er kommt zu dem Schlusse, schon vor Cajal hätte man die Nervenzelle genau gekannt und keine Kommunikationen mit den nachbarlichen gefunden. Cajal hätte dann nur positiv gesagt: Diese Kommunikationen existieren nicht, und hätte so die Elementarreinheit der Neuronen formuliert, anstatt nur zu sagen: wir kennen die Beziehungen der Nervenzellen zu einander noch nicht. Verf. weist alsdann die Neuronenlehre überhaupt zurück. Er beruft sich dabei auf ein, nach Ansicht des Ref., wohl zu altes Urteil Ranviers aus dem Jahre 1882 (conf. p. 3), nach welchem es zur Zeit keine histologische Methode gäbe, die Beziehungen der Protoplasmafortsätze zu einander und zu den Nervenfasern darzustellen. Dann glaubt S., dafs zuverlässige Untersuchungsmethoden auch jetzt noch nicht existieren, wenigstens sei er bei seinen Untersuchungen zu keinem Resultate gekommen. — Nun kommt ein großer Passus über die Psychologie der Histologen, welcher darauf hinauskommt, dafs letztere manchmal das sehen („imaginer“ conf. p. 5), was sie gern sehen möchten und was mit ihren Deduktionsschlüssen übereinstimmt. So auch bezüglich der Neuronen. Wer das histologische Arbeiten nicht kenne, glaube natürlich den Versicherungen eines Cajal (conf. p. 9). Diese Verdächtigung der wissenschaftlichen Exaktheit histologischer Arbeiten im allgemeinen scheint dem Ref. denn doch etwas zu weit zu gehen. Gewifs! Irrtümer und Trugschlüsse kommen auch bei Histologen vor — wie überall! Neueste Untersuchungen haben allerdings die anatomische Einheit der Neuronen stark erschüttert, damit ist aber ihre funktionelle Einbeit noch nicht aus der Welt geschafft; denn gerade für die Physiologie und Pathologie ist diese von großer Bedeutung, da eine große Reihe pathologischer Erscheinungen bei Rückenmarks- und Nervenerkrankungen gerade durch sie eine befriedigende Erklärung finden. Von diesen spricht aber Verf. nicht, während er die phantastischen Erklärungen gewisser psychischer Zustände (Schlaf, Gedächtnis u. s. w.) durch die Neuronen — die von der Wissenschaft wohl kaum je ernst genommen würden — in den Vordergrund drängt und natürlich verwirft. — Die Neurologen fassen die Neuronenlehre als äußerst plausible Hypothese, nicht als sichere Theorie auf; die Argumentation des Verf. berechtigt diesen jedoch, nach Ansicht des Ref., nicht, dieselbe kurzweg als „Roman des neurones“ abzuthun.

2. *Surbled: Le cerveau et le siège de la sensation.* (Extrait de la Science Catholique 1897.)

S. betont, dafs das Gehirn das Centralorgan der Empfindung und Bewegung ist und dafs die Intelligenz dort nicht ihren Sitz, sondern ihr Substrat habe. Die Nerven gehen aus den Nervenzellen hervor, welche embryonal Abkömmlinge der äufseren Keimblätter sind. Während man die Endapparate der Nerven genau kennt, ist ihr centraler Ursprung, besonders derjenige der sensiblen Nerven, vielfach noch nicht gekannt; nur zwei sensitive Centren, optische und akustische, sind genauer erforscht. Nur bei intaktem Endapparat, intakter Leitung und intaktem Centrum ist Empfindung möglich. Ist das Centrum erkrankt, degeneriert auch der peripherische Nervenapparat. Die Empfindung findet in den Gehirncentren statt.

3. *Surbled: Genèse cérébro-psychique du langage articulé.* (Extrait de la Revue de Lille. 1897.)

S. beschreibt den Sitz der sog. „Sprachzone“, d. h. die Lage der zur Sprache notwendigen Gehirncentren (das motorische oder Brokesche in der III. Stirnwindung, das optische und akustische Sprachcentrum) und glaubt merkwürdigerweise, „avec un peu de philosophie“ wäre das lange Herumtappen vor ihrer Entdeckung leicht zu vermeiden gewesen. (Centren lokalisieren wird man nur auf Grund klinischer und anatomischer Thatsachen. D. Ref.) Da diese drei Centren an die entsprechenden allgemeinen Centren anstoßen, glaubt S. (vielleicht nicht ganz mit Unrecht, d. Ref.), dieselben nicht als selbständige, sondern nur als Teile jener Centren auffassen zu müssen. Bezüglich der Lokalisation der sog. Sprachbilder, des Wortgedächtnisses und der Associationscentren stellt sich S. auf einen negativen Standpunkt. (Auch die Gehirnphysiologen stehen für die absolute Richtigkeit dieser Lokalisationen zur Zeit noch nicht ein, da nur Wahrscheinlichkeitsgründe ihre Anschauungen stützen. D. Ref.) Im folgenden geht S. des Genaueren auf die Art der Entstehung, Bildung und Entwicklung der Sprache ein und kommt nach manchen ganz interessanten Erörterungen zu dem Schluss, dafs aufser den Centren auch die Vernunft zur Sprache nötig sei. Alsdann präcisirt er den psychischen und somatischen Anteil bei der Sprache. Letzterer dürfe auch bei der „langage intérieur“ nicht übersehen werden. Die Sprache hat also in den Gehirncentren nur ihr Substrat und wird von den psychischen Fähigkeiten geleitet.

4. *Surbled: La mémoire, étude de Psycho-Physiologie.* Paris-Arras. 1896. Éditeur Sueur-Charruey.

Nach einer Definition und eingehenden Besprechung des Gedächtnisses und Vergleichung der Funktion desselben bei Tier und Mensch hebt Verf. hervor, dafs die wichtige, nervöse Organfunktion dieser „faculté psycho-sensible“ nicht übersehen werden dürfe. Von elementarem Wesen für das Gedächtnis sind die Bilder. Für diese verlangt S. ein eigenes Gehirn-Centrum, entgegen einer materialistischen Anschauung, welche in jedes Centrum eine Art Partialgedächtnis zu verlegen geneigt ist. Er sucht alsdann durch einige Thatsachen zu beweisen, dafs das

Gehirn ein Organ zum Einregistrieren der Gedächtnisbilder sei, unterworfen den psychischen Fähigkeiten. Über das innere Wesen des Gedächtnisses herrscht noch viel Dunkel; auch wissen wir über dessen Lokalisation im Gehirn nichts.

Breslau.

Dr. med. A. Most.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Annales de philosophie chrétienne. 137, 2—6. 138, 1. 1898/99. *Giraud:* La philosophie de M. Taine. *Laberthonnière:* Le dogmatisme moral. *Bouyssonie:* L'objectivation des sensations. *Lechalus:* Les fondements de la géométrie d'après M. Russell. *Noël:* Y a-t-il une science du surnaturel? *Ch. Denis:* Science et foi. *Leclère:* Y a-t-il antinomie entre le point de vue critique et la psychologie positive? *Ferrand:* L'éducation physiologique du caractère. *Martin:* St. Augustin à Cassiacum: veille et lendemain d'une conversion. *Besse:* La formation scientifique du clergé d'après de nouvelles publications. *Bos:* Le christianisme et le mal du siècle. *Carra de Vaux:* Philosophie positive de la métageométrie. *Ermoni:* L'orientalisme et le devoir apologétique des catholiques. *Tannery:* Le concept de Chaos. *Goix:* Le surnaturel et la science; le miracle. *Calippe:* Buchez et sa philosophie. *Prévost:* Point de départ de toute civilisation; la lutte contre la nature. *Denis:* A propos d'une conférence apologétique. *Blampignon:* L'imitation à l'occasion des nouvelles recherches de Mgr. Puyol. *Thouverez:* La vie de Descartes d'après Baillet. *Soury:* Le sens des couleurs dans la série organique. *Huit:* Le Platonisme dans les temps modernes. Bacon. *Fuzet:* Condamnation de l'Américanisme. *Crouslé:* Les égarements du bon sens public à propos de „l'Affaire“. *De Margerie:* Stoïcisme et christianisme. *Domet de Vorges:* Revue des revues. **Divus Thomas.** 6, 35—38. 1899. *Leo PP. XIII ad ministrum generalem ordinis fratrum minorum.* *Vespignani:* In liberalismum universum doctore angelico duce et pontif. sum. Leone XIII trutina. *N. del Prado:* De veritate fundamentali philosophiae christianae. *P. R. M.:* Doctor angelicus et doctor ecstaticus seu manuale thomistarum. *Martani:* Pro quaestione sociali. *Ramellini:* Com. in D. Thomae S. theol. III qu. 27—29. *Schol. theol. moral.:* De genuino systemate S. Alphonsi, ecclesiae doctoris. Casus morales. *Vinati:* De universalium realitate. **Philosophisches Jahrbuch.** 12, 1 u. 2. 1899. *Rolfes:* Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Platos und Aristoteles'. *Cathrein:* Der Begriff des sittlich Guten. *Buschbell:* Der Traditionalismus Bonalds. v. *Seeland:* Zur Frage von dem Wesen des Raumes. *Gutberlet:* Neueres über den Tastsinn. *Geysler:* Wie erklärt Thomas v. Aquin unsere Wahrnehmung der Außenwelt? *Švorčík:* Übersichtliche Darstellung und Prüfung der philosophischen Beweise für die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. *Bach:* Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte. *Müller:* Komik und Humor (Bemerkungen zu Lipps' gleichnamiger Schrift). *Gutberlet:* Zur Psychologie der Veränderungsauffassung. **Revue de métaphysique et de morale.** 7, 1. u. 2. 1899. *Bouasse:* De l'application des sciences mathématiques aux sciences expérimentales. *Chartier:* Sur la mémoire. *Lamennais:* Un fragment inédit de l'„Esquisse d'une philosophie“ publié par Chr. Marechal. *Remacle:* Recherche d'une méthode en psychologie. *Sorel:* Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme? *Andrade:*

Du rôle de l'association des idées dans la formation des concepts métaphysiques du Mécanisme. *Fontené*: Sur l'hypothèse Euclidienne. *Brunschvicg*: Essais de philosophie générale de Ch. Dunan. *Bouasse*: Physique et métaphores à propos d'un livre récent. *Revue Néo-Scholastique*. 5, 4. 1898. *Mercier*: La terminologie française de la scolastique. *Huys*: La notion de substance dans la philosophie contemporaine et dans la philosophie scolastique. *Thiery*: Qu'est-ce que l'art? *Nys*: La nature du composé chimique. *Mivart*: L'utilité explique-t-elle les caractères spécifiques? *Craene*: La croyance au monde extérieur. *Revue Thomiste*. 6, 6. 7, 1. 1899. *Arthus et Chanson*: Sur les sueurs de sang. *Munnynck*: La conversation de l'énergie et la liberté morale. *Schwalm*: Le respect de l'église pour l'action intime de Dieu dans les âmes. *Pègues*: Jésus de Nazareth, par A. Réville. *Folghera*: La déduction dans les sciences inductives. *Gardeil*: L'action; ses ressources subjectives. *Baudin*: L'acte et la puissance. *Pègues*: Capreolus thomistarum princeps. *Montagne*: Origine de la société. *Rivista internazionale*. 18, 4. 19, 1. 1898—99. *Calisse*: Le associazioni in Italia avanti le origini del comune. *Rivalta*: I problemi sociali e la loro formula ideale. *Anzoletti*: La nuova era civile dei sordomuti e il I Congresso di beneficenza pei sordomuti in Milano. *Talamo*: La morale cristiana secondo un socialista moderno. *Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik*. 5, 5—6. 6, 1. 1898—99. *Lobsien*: Zur Urgeschichte der elementaren Sprachmittel. *Sachse*: Das Kind und die Zahl. *Flügel*: R. Rothe als spekulativer Theologe. *Schultze*: Über die Umwandlung willkürlicher Bewegungen in unwillkürliche. *Geysler*: Über die psychologischen Grundlagen des Lehrens. *Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik*. 113, 1—2. 1898. v. *Hartmann*: Zur Auseinandersetzung mit Herrn Prof. Dörner in Königsberg. *Richter*: Die Methode Spinozas. *Lülmann*: Fichtes Anschauung vom Christentum. *Lasson*: Jahresbericht über Erscheinungen der philosophischen Literatur in Frankreich 1894—95. *Volckelt*: Zur Psychologie der ästhetischen Beseelung. *Falckenberg*: Herm. Lotzes Briefe an Eduard Zeller. *Jodl*: J. G. Fichte als Socialpolitiker. *Adickes*: Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften (im Anschluss an Wundts „System der Philosophie“). *König*: Ed. v. Hartmanns Kategorienlehre. *Koppelmann*: Erwiderung. *Stimmen aus Maria-Laach*. 55, 4—5. 56, 1—4. 1898—99. *Hagen*: Die Lehre der Heiligen Schrift über den Teufel. v. *Dunin-Borkowski*: Populärer Materialismus und Wissenschaft. *Wasmann*: Augenlose Tiere. *Pesch*: Der Katholicismus die Religion der „Weltflucht“. v. *Nostitz-Rieneck*: Die moderne Philosophie über das jüngste „Ketzergericht“. v. *Dunin-Borkowski*: Die Anfänge des gewaltthätigen Anarchismus. v. *Nostitz-Rieneck*: Von der Denkfreiheit und der Lehrfreiheit. v. *Dunin-Borkowski*: Die Weltanschauung der Anarchisten. *Beissel*: Die Bedeutung mittelalterlicher Kunstwerke. v. *Nostitz-Rieneck*: Der neuentdeckte Königsberger Friede. *Hügers*: Zur kirchlichen Gesetzgebung über verbotene Bücher. v. *Dunin-Borkowski*: Zur Entwicklungsgeschichte der anarchistischen Ideen. v. *Nostitz-Rieneck*: Worauf es in dem Streit zwischen Unglauben und Glauben zuvörderst ankommt. *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden*. 19, 4. 1898. *Claramunt*: De immensitate Dei. *The philosophical Review*. 8, 1. 1899. *Schurman*: Kants theory of the a priori forms of sense. *Blanchard*: Some deterministic implications of the psychology of attention. *Lloyd*: Time as a datum of history.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

- Adlekes:** Kant-Studien. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 113 *Erhardt*.
- Adlhoeh:** Res scholasticae apud Benedictinos in s. Anselmi de urbe collegio actae. — *Philos. Jahrb.* 12 *Gutberlet*.
- Adlhoeh:** Praefationes ad artis scholasticae inter occidentales fata. — *Divus Thomas* 6 *F. S.*
- Bäumker:** Die Impossibilia des Siger von Brabant. — *Litt. Rundsch.* 24 *Baumgartner*. — *Revue Thomiste* 7 *A. E.*
- Baldwin:** Die Entwicklung des Geistes beim Kinde u. bei der Rasse. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 5 *Schwertfeger*.
- Baumgartner:** Die Philosophie des Alanus de Insulis. — *Philos. Jahrb.* 12 *Endres*. — *Allg. Litt.* 8 . . . i.
- Baumstark:** Der Pessimismus in der griechischen Lyrik. — *Philos. Jahrb.* 12 *Gutberlet*.
- Bettex:** Naturstudium und Christentum, 4. Aufl.; Natur und Gesetz, 3. Aufl.; Symbolik der Schöpfung und ewige Natur. — *Allg. Litt.* 8 *Hildebrand*.
- Braug:** Vom Erkennen. Abriss der Noetik. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Schwertfeger*.
- Brandsehd:** Ethik. — *Litt. Rundsch.* 24 *Walter*.
- Bülow:** Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele. — *Litt. Rundsch.* 25 *Wehofer*.
- Cathrein:** Der Sozialismus. 7. Aufl. — *Litt. Rundsch.* 25 *Walter*.
- Cathrein:** Moralphilosophie. 3. Aufl. — *Litt. Rundsch.* 25 *Pruner*. — *Stim. a. M.-I.* 56.
- Commer:** Die immerwährende Philosophie. — *Allg. Litt.* 8 *Reinhold*. — *Litt. Rundsch.* 25 *Glofner*. — *Rivista Internazionale* vol. 19 fasc. 73 *Guidi*. — *Litt. Handweiser* 108 *Huber*.
- Commer:** Logik. — *Rev. Neo-Scol.* 5 *Anciaux*. — *Litt. Anzeiger f. d. Kl. Öster.* 5 *Gredt*.
- Dillthey:** Beiträge zum Studium der Individualität. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 113 *Vorländer*.
- Domet de Vorges:** La philosophie thomiste pendant les années 1888—98. — *Divus Thomas* 6 *Vinati*.
- Drobisch:** Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Hemprich*.
- Elnig:** Institutiones theologiae dogmaticae. — *Litt. Rundsch.* 25 *Dörholt*.
- Englert:** Christus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben. — *Augustinus* 98 *Pletzer*.
- Fauth:** Das Gedächtnis. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Hemprich*.
- Frick:** 1. Logica, 2. Ontologica (2. ed.). — *Philos. Jahrb.* 12 *Schmitt*.
- Geyer:** Schillers ästhetisch-sittliche Anschauung. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 113 *Vorländer*.
- Gletmann:** Grundriss der Stilistik, Poetik und Ästhetik. — *Allg. Litt.* 8 *Hildebrand*
- Glesler:** Die Atmung im Dienste der vorstellenden Thätigkeit. — *Philos. Jahrb.* 12 *Geyser*.
- Goldfriedrich:** Kants Ästhetik. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Grosse*.
- Goldschmidt:** Kant und Helmholtz. — *Philos. Jahrb.* 12 *Gutberlet*.
- Göpfert:** Moraltheologie. — *Allg. Litt.* 8 *Schindler*.
- Gredt:** Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae. — *Revue Thomiste* 7 *Fr.* — *Divus Thomas* 6 *Bersani*.

- Gutberlet:** Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung. — *Allg. Litt.* 8 K.
- Güttler:** Herbert v. Cherbury. — *Stim. a. M.-L.* 55 v. *Dunin-Borkowski.*
- Grunwald:** Spinoza in Deutschland. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 5 *Schwertfeger.*
- Haacke:** Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 113 *Erhardt.*
- Haan:** Philosophia naturalis. — *Philos. Jahrb.* 12 *Schmitt.* — *Annales* 138 *Bertin.*
- Häckel:** Über unsere gegenwärtige Kenntnis vom Ursprung des Menschen. — *Litt. Rundsch.* 25 *Weber.*
- v. Hartmann:** Schellings philosophisches System. — *Philos. Jahrb.* 12 *Stölze.*
- Hecker:** Schopenhauer und die indische Philosophie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 113 *Sommerlad.*
- Heine:** Das Verhältnis der Ästhetik zur Ethik bei Schiller. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Grosse.*
- Heinrich-Gutberlet:** Dogmatische Theologie. 8. Bd. — *Litt. Rundsch.* 24 *Atzberger.*
- Höfler:** Psychologie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 113 *Pfeiderer.*
- Jerusalem:** Die Urteilsfunktion. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Schwertfeger.*
- Kaufmann:** Christliche Moral und moderne atheistische Ethik. — *Divus Thomas* 6.
- Kappes:** Die Metaphysik als Wissenschaft. — *Stim. a. M.-L.* 56 v. *Dunin-Borkowski.* — *Litt. Rundsch.* 25 *Baumgartner.* — *Philos. Jahrb.* 12 *Rolfes.*
- Kirstein:** Entwurf einer Ästhetik in Natur und Kunst. — *Allg. Litt.* 8 *Hildebrand.*
- Kneib:** Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. — *Allg. Litt.* 8 *Koch.* — *Litt. Rundsch.* 25 *M.*
- Krogh-Tonning:** De gratia Christi et de libero arbitrio S. Thomae Aqu. doctrina. — *Litt. Rundsch.* 25 *Schmid.*
- Lafswitz:** G. Th. Fechner — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 113 *Schultze.*
- Lehmen:** Lehrbuch der Philosophie. 1. B. — *Stim. a. M.-L.* 56 *Beck.*
- Lotz:** Die Philosophie und der Zweck des Lebens. — *Philos. Jahrb.* 12 *Adlhoeh.*
- Manel:** Elementa philosophiae ad mentem D. Thomae. — *Divus Thomas* 6 *Bersani.*
- Mausbach:** Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas. — *Philos. Jahrb.* 12 *Gutberlet.*
- Müller:** Eine Philosophie des Schönen in Natur und Kunst. — *Allg. Litt.* 8 *Hildebrand.*
- Müller:** Das hypnotische Hellseh-Experiment. 2. Bd. — *Philos. Jahrb.* 12 *Gutberlet.*
- Müller:** System der Philosophie. — *Augustinus* 99 *Schmöger.*
- Müller:** Die Keuschheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 113 *Vorländer.*
- Nagy:** Die philosophischen Schriften des Al-Kindi. — *Revue Thomiste* 7 *A. G.*
- Paulsen:** Im. Kant, sein Leben und seine Lehre. — *Philos. Jahrb.* 12 *Gutberlet.*
- Pesch:** Institutiones psychologicae. — *Augustinus* 98 *Randa.* — *Annales* 138. *Bertin.*

- Pictet:** Étude critique du matérialisme et du spiritualisme. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 113 *König*.
- Ratzenhofer:** Die sociologische Erkenntnis. Positive Philosophie des socialen Lebens. — *Allg. Litt.* 8 *Willmann*.
- Rolfes:** Die Gottesbeweise bei Thom. v. Aquin u. Aristoteles. — *Stim. a. M.-L.* 55 v. *Dunin-Borkowski*. — *Philos. Jahrb.* 12 *Schmitt*.
- Sasse:** Institutiones theologicae de sacramentis ecclesiae. — *Litt. Rundsch.* 25 *Schanz*.
- Schaub:** Die Eigentumslehre nach Thomas v. Aquin und dem modernen Socialismus. — *Litt. Rundsch.* 25 *Walter*. — *Stim. a. M.-L.* 56 *Pesch*.
- Schell:** Die neue Zeit und der alte Glaube. — *Allg. Litt.* 8 *M*.
- Schellwien:** Der Geist der neueren Philosophie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 113 *Kühnemann*.
- Scherer:** Das Tier in der Philosophie des Samuel Reimarus. — *St. a. M.-L.* 56 *Wasmann*.
- Scholkmann:** Grundlinien einer Philosophie des Christentums. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 113 *Pfennigsdorf*.
- Schneid-Sachs:** Grundzüge der Metaphysik. — *Augustinus* 98 *Randa*.
- Schuechter:** Empirische Psychologie vom Standpunkte seelischer Zielstrebigkeit betrachtet. — *Allg. Litt.* 8 *Grimmich*.
- Spengel:** Zweckmäßigkeit und Anpassung. — *Philos. Jahrb.* 12 *Stölzle*.
- Stölzle:** E. v. Baer und seine Weltanschauung. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 5 *Flügel*.
- Türk:** Der geniale Mensch. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 113 *Kühnemann*.
- Ueberweg-Helntze:** Grundriss der Geschichte der Philosophie III, 2. — *Revue Néo-Sc.* 5 *M. D. W.*
- Walter:** Socialpolitik und Moral. — *Stim. a. M.-L.* 56 *H. Pesch*.
- Wandersmann,** freier: Der ewige, allgegenwärtige und allvollkommene Stoff. 3 Bde. — *Litt. Rundsch.* 25 *Baumgartner*. — *Allg. Litt.* 8 *Kralik*.
- Wernicke:** Kultur und Schule; **Wernicke:** Die mathematisch-naturwissenschaftliche Forschung in ihrer Stellung zum modernen Humanismus. *Philos. Jahrb.* 12 *Willmann*.
- Winterstein:** Die christliche Lehre vom Erdengut. — *Augustinus* 99 *Drimmel*.
- Willmann:** Geschichte des Idealismus. III. Bd. — *Allg. Litt.* 8 *Commer*.
- Wirth:** Kann das Übel und Böse in der Welt aus der Willensfreiheit der Geschöpfe hergeleitet werden? — *Allg. Litt.* 8 *Koch*.



THOMISTISCHE GEDANKEN ÜBER DAS MILITÄR.

Von Professor Fr. von TESSEN-WĘSIERSKI.

Es muß unleugbar für einen alten Soldaten ein köstlicher Anblick sein, wenn er auf dem unblutigen Manövergelände oder auf dem Paradedelde die Kerntuppe eines Heeres, das Gros der Infanterie, in geschlossenen Reihen langsam, stetig, aber auch wuchtig heranrücken sieht; wenn sein Auge, in dem sich der Erinnerung leuchtende Bilder abspiegeln, die linke Kavallerie erblickt, wie sie bald hier bald dort, aus dem dunklen Gehölz, hinter dem weißgetünchten Gehöft, seitwärts, vor oder hinter den Flanken der schwerfälligen Fußstruppen gleich einem brausenden Gewittersturm heransaut, um mit dem Schrecken, der plötzlichen Überraschung die Verwirrung in die feindlichen Reihen zu werfen, wenn — nun, wer kennt sie nicht, die bunts wechselnden Bilder des blutigen Krieges und des unblutigen Kriegsspielles, wie sie von den Urzeiten her ebensoviel Bewunderung und Tadel gefunden haben. Heute überwiegt der letztere, die nichts verschonende abfällige Kritik, und sie verwirft gleich alles, die Auswüchse wie auch dasjenige, an welchem sich die Auswüchse finden.

Es ist vielleicht grade heute auch hohe Zeit, einmal mit ruhiger Überlegung über Kriegswesen, über die Notwendigkeit eines Heeres nachzudenken, und ohne Rücksicht darauf, was die Gegner des Kriegsbudgets in aller Herren Ländern dazu sagen, auszusprechen, daß eine krieg- und kampfblose Zukunft Schwärmerei und Träumerei ist. Das eklatante Beispiel jener Friedenskonferenz im Haag könnte schon allein die Phantasten aufrütteln, wenn sie nicht geradezu verbohrt sind. Wehe dem Volk, welches nur auf diese Leute hört: schwere innere Kämpfe wären die ersten Folgen, der Ruin des ganzen Volkswesens die letzte sichere Konsequenz.

Ich möchte daher einige Stimmen anführen, denen man von vornherein keine Voreingenommenheit für Krieg und Kriegswesen nachsagen kann und die trotzdem jenen Traum in sein verdientes Nichts auflösen; Stimmen, die auch besonders im christlichen Lager gehört zu werden verdienen, weil sie vom allgemeinen christlichen Gesichtspunkte ausgehen und sich dazu auf einen vernünftigen und realen philosophischen Boden stellen.

Das sind einige jener von so vielen heute noch verachteten „Scholastikern“, Mönche, die in der Stille und Einsamkeit ihrer Zelle dort das äufere grofse Weltgetriebe mit ihrem geschulten und gereiften Geiste überblicken und beurteilen konnten; Mönche, die sich auf die Lehre jenes „Fürsten der Scholastik“, des Aquinaten Thomas stützen, um aus ihr Wahrheiten abzuleiten, welche sowohl dem Kriege, wie den stehenden Heeren, der allgemeinen Kriegsbereitschaft, wie der Bevorzugung des Heeresstandes eine für unsere Zeiten besonders wertvolle Berechtigung zuerkennen.

Wir finden solche Äußerungen zumeist in jenem Werke: *De regimine Principum ad regem Cypri*, welches nach *De Rubéis* in seinen ersten Teilen (das erste Buch und die vier ersten Kapitel des zweiten Buches) Thomas von Aquin selbst zugeschrieben werden muß, während die übrigen Teile teils sicher, teils nur mit Wahrscheinlichkeit seinem Schüler Ptolemaeus de Lucca zugesprochen werden.

Uns interessiert hier nicht die Frage, wer wirklich der Verfasser des ganzen Werkes ist, sondern nur die Gedanken, welche in diesem Werke über das Kriegswesen und besonders über die Bedeutung des Kriegerstandes ausgesprochen werden. Sie widersprechen in keiner Weise den allgemeinen Principien, welche von Thomas von Aquin diesbezüglich aufgestellt werden. Wir konnten daher den Artikel mit den Worten überschreiben: Thomistische Gedanken über den Kriegerstand oder über das Militär.

I. Staat und Heer.

1. Für jeden Staat ist ein Heer notwendig.

1. Die Pflicht eines jeden Staates erstreckt sich auf die Zufriedenheit, das irdische Glück seiner Bürger.¹ Ist diese Zu-

¹ Vgl. Thomas Aq. In Aristot. Polit. l. 3. lect. 1.: *civitas nihil est aliud, quam multitudo talium, qui sic dicuntur cives, ut per se sufficienter vivere possint simpliciter. Est enim civitas communitas per se sufficiens, ut in primo dictum est. — De reg. Princ. l. 1. cap. 1. und besonders cap. 15.: Ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur: primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene vivendum . . . Tertio vero requiritur, ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia. — Comm. in Evang. Matth. cap. 12.: Tertia communitas est regni, quae est communitas consummationis. Ubi enim esset timor hostium, non posset per se una civitas subsistere, ideo propter timorem hostium necessaria est communitas civitatum plurium, quae faciant unum regnum. — Cathrein, Moralphilosophie. 3. Aufl. 2.*

friedenheit oder dieses Glück nicht vorhanden, so muß es erworben werden, ist es vorhanden, so muß es erhalten werden. Das hängt aber von vielerlei Umständen ab. Es mag der eine Teil der Staatsangehörigen ganz zufrieden sein, sein Glück haben und es genießen, ein anderer Teil ist mehr oder weniger unglücklich. Auch dieser Teil will glücklich und zufrieden sein. Erstrebt er dieses Ziel auf dem richtigen, gesetzmäßigen Wege, so ist nichts gegen sein Streben einzuwenden. Da aber die Verteilung von Glück und Glücksgütern im Staate, wie überall in der Welt, eine unvollkommene, ungleichmäßige ist und stets sein wird, so gibt es und wird es auch stets Unzufriedene geben, und unter diesen auch Leute, welche gleichsam von der Unzufriedenheit leben und nur mit unrechten Mitteln nach Zufriedenheit streben.¹ Was soll mit solchen Leuten im Staate geschehen? Sie sind meist Ursachen von Verwirrungen, von Auflehnungen und Gewaltthaten, sie hindern oft den ganz zufriedenen Teil am ruhigen Besitz seines Glückes, sie sind thatsächlich ein Hindernis für das Glück und die Ruhe des ganzen Staates. Es ist da offenbar Sache des letzteren, des Staates, diesen unzufriedenen Teil darniederzuhalten und selbst mit Gewaltmitteln seine unrechtmäßigen Bestrebungen zu verhindern. Wer soll aber hierfür der von der Natur berufene Diener des Staates sein oder vielmehr — denn Thomas von Aquin und seine Schule denkt meist nur an die vollkommenste der Herrschaftsarten² —, wer soll der dazu berufene Diener des Königs sein? Die Antwort aus der Mönchszelle lautet: Die bewaffnete Macht des Königs, das Heer, der Soldat.

Doch die innere Ruhe im Staate erfordert als Grundlage auch die äußere Ruhe. Wenn der neidische Nachbar, der äußere Feind, die Bürger eines Staates anfällt, um mit gewappneter Faust die Früchte des Friedens für sich selbst zu rauben, so muß der Staat seine Bürger schützen. Das ist naturgemäß die zweite Aufgabe, welche der König, der Staat zu erfüllen hat,³

Bd. Freiburg 1899. S. 508. — Burri, *Le teorie politiche di San Tommaso e il moderno diritto pubblico*. Roma 1884. S. 29—40. — Commer, *System der Philosophie*, 4. Abt. Paderborn 1884. S. 176—178.

¹ Vgl. Thomas Aq. *De reg. Princ.* l. 1. cap. 15.: *Aliud autem impedimentum boni publici ab interiori proveniens in perversitate voluntatum consistit, dum (cives) vel sunt desides ad ea peragenda, quae requirit respública, vel insuper sunt paci multitudinis noxii, dum transgrediendo iustitiam aliorum pacem perturbant.*

² Vgl. Ebd. l. 1. cap. 2. — S. theol. 1. 2. qu. 105. art. 1.

³ Vgl. *De reg. Princ.* l. 1. cap. 15.: *Tertium autem impedimentum*

und wiederum ist es der Soldat, das Heer, welches ihm hierin der berufene Diener und Helfer ist. Und diese zweite Aufgabe ist allerdings eine desto höhere und erhabener, je größer die Gefahr und die Anstrengung ist, welche damit verbunden wird. Noch mehr! Schützt der Soldat bei einem inneren Zwist nur den einen Bürger gegen die Übergriffe des anderen, so hat er im Kampf mit dem äußeren Feinde alle Bürger, sein ganzes Vaterland ins Herz geschlossen: er nützt nicht nur einem Teil des Staates, sondern dem ganzen Staate. Daher heißt es De reg. Princ. l. 4. cap. 24.: *Est enim bellator in republica necessarius et pars praecipua politicae: quia eius officium est assistere principi pro exequenda iustitia . . . et fideliter et constanter contra hostes pugnare pro conservanda patria, et sic non solum parti politicae sed toti militaris gradus in republica singulariter est fructuosus.*¹

Für jeden Staat ist es mithin aus zwei Gründen oder um zweier Ziele wegen notwendig, Soldaten zu besitzen: 1) Der Soldat hat die Aufgabe, seinem Fürsten, seinem König in der Ausübung der Gerechtigkeitspflege beizustehen, und 2) ihm im Kampfe gegen die äußeren Feinde des Reiches zu helfen. Dieses letztere ist für den Verfasser des 4. Buches De reg. Princ. ein wichtiges Moment: es hebt den Krieger- oder Wehrstand über die anderen Glieder des Staates weit hervor. Und mit Recht! Denn, wenn im Staate Ruhe und Frieden herrschen soll, wenn die Bürger des Staates ihren Geschäften nachgehen, ihr Glück im Staate, im Vaterlande erringen wollen, so ist nichts notwendiger, als daß dieses Vaterland überhaupt existiert. Seine Existenz wird aber nicht direkt durch inneren Zwist vernichtet, sondern nur gefährdet, weil er dem äußeren Feinde die Möglichkeit gewährt, durch Parteinahme für den einen Teil der Bürger den ganzen Staat zu zerstören. Der äußere Feind ist es daher, welcher erst die Vernichtung des Vaterlandes vollendet: er ist es also, der allen Bürgern die Grundlage ihres Staatslebens, die Existenz ihres Vaterlandes, rauben kann. Er ist mithin die größere, die größte Gefahr. Je größer die Gefahr, desto größer ist auch der Retter aus dieser Gefahr. Aus der größten Gefahr, der Vernichtung des Staates durch den äußeren

rei publicae conservandae ab exteriori causatur, dum per incursum hostium pax dissolvitur, et interdum regnum aut civitas dissipatur . . . Tertio imminet regi cura, ut multitudo sibi subiecta contra hostes tuta reddatur. Nihil enim prodesset interiora vitare pericula, si ab exterioribus defendi non posset. — S. theol. 2. 2. qu. 40. art. 1.

¹ Vgl. De reg. Princ. l. 4. cap. 27.

Feind, rettet uns aber nur der Soldat, das Heer. Demgemäß wird daher mit Recht in der oben angeführten Stelle die hervorragende Stellung des Heeres im Staate betont: es kämpft *pro conservanda patria* und nützt dadurch nicht einem Teile des Staates, sondern dem ganzen Staate.

2. Das Heer ist gleichsam die Hand des Staates. Aristoteles weist die Bedeutung der Hand für den ganzen menschlichen Körper zu schützen: er nennt sie das *organum organorum*, das vollkommenste Werkzeug des Menschen. Wie daher auch eine geschickte, geübte Hand Freude und Entzücken hervorruft, weil durch ihre Thätigkeit Nützliches und Vollkommenes geschaffen werden kann,¹ so auch ein gutes, geschicktes und geübtes Heer. Mit begeisterten Worten weist daher auch jener Mönch ein solches Heer zu preisen: *Sed et de partibus ordinatis ad bellum, quae sunt partes politicae et eidem necessariae, ut superius est probatum, congruum videtur tradere: quae quidem bene dispositae pulchritudinem et decorem causant et delectationem generant:*² *ex quo etiam ingens cordis augmentum, audacesque reddunt animos ad arduorum aggressum. Unde Salomon in Canticis exercitum dispositum ad bellandum pulchritudini sponsae assimilat et decori. „Pulchra“ inquit (Cant. 6, 3) „es et decora, filia Jerusalem, terribilis ut castrorum, acies ordinata.“ Sic enim pulchritudo allicit, ut extasim faciens nihil aggredi timeat vel formidet: quod in excessivis amantibus maxime est manifestum. Ita etiam de acie bene ordinata contingit; et ideo ipsam terribilem vocat, sive ad aciem referens ex causa iam dicta.*³

Alllein, ein gutes Heer ist nicht nur ein Schmuck des Staates, wie eben gesagt worden war, sondern es bewahrt auch den Staat in seiner Kraft: *quia per eos (scil. bellatores) civitas conservatur in sua virtute.*⁴ Die Existenz des Staates ist die Grundlage für das Glück der Bürger, der Soldat, das Heer sorgt

¹ Vgl. 2. Sent. dist. 3. qu. 3. art. 1. ad 1.: *manus (dicitur) organum organorum, in quantum videlicet omnia artificialia per manus efficiuntur; unde in 4. de animalibus (libr. 4. de part. anim. cap. 8. 10. et 11.) dicitur, quod manus datae sunt homini loco cornuum et omnium, quibus alia animalia iuvantur.*

² Die Staatsgewalt ist im Monarchen verkörpert. Daher vergleicht auch Thomas das Heer mit dem Barte des Königs: das Heer ist der Schmuck, mit welchem das Staatsoberhaupt bekleidet ist, und zwar ein natürlicher, notwendiger und organischer Schmuck, nicht ein bloß äußerlicher. Vgl. *Comm. in Isai. cap. 7. ff.*

³ *De reg. Princ. l. 4. cap. 27.*

⁴ *Ebd. l. 4. cap. 14.*

für diese Existenz: Schon an und für sich kann daher das Heer auch das Mark des Staates genannt werden. Noch mehr wird es dieses dadurch, daß nur die Tauglichsten unter den Bürgern für den Heeresdienst auserwählt werden. Daher heißt auch der Soldat miles, quia electus (est) ad bellandum ex numero mille.¹ Es wird hier also mit der Bezeichnung miles zugleich auch der Begriff der Auszeichnung, der Auserwählung verbunden, und das letztere dann noch weiter mit den Worten der hl. Schrift zu stützen gesucht: alio modo dicitur miles quasi unus ex mille, iuxta quod Scriptura volens commendare sanctum David de constantia et fortitudine: „Dilectus“ inquit (Cant. 5, 10), „meus candidus et rubicundus, electus ex millibus“; ut sic importet quandam excellentiam in pugnando: quos Scriptura sacra expeditos vernaculos appellat in Genesi.²

2. Jeder Staat bedarf eines ausgebildeten Berufsheeres, welches seiner Machtstellung entspricht.

Der schärfste Tadel, welcher heutzutage so oft gegen die Heereseinrichtungen unserer modernen Staaten geschleudert wird, trifft vorzugsweise die Einrichtungen der stehenden Heere und der allgemeinen Wehrpflicht. Duldete man noch die erstere, so sträubt man sich dort, wo letztere Einrichtung noch nicht durchgeführt ist, wie z. B. in Belgien, hartnäckig und mit Leidenschaft gegen ihre Einführung. Wir können diesen Kritikern, Unzufriedenen und Widerspenstigen nicht den Tadel ersparen, daß sie unvernünftig handeln.

1. Als Zweck des Heeres war im Vorhergehenden die Wahrung der inneren und äußeren Ruhe im Staate, die Abwehr der inneren und äußeren Feinde bezeichnet worden.

Es ist offenbar, daß eine Störung des inneren oder des äußeren Friedens zu allen Zeiten eintreten kann. Es ist ebenso klar, daß der Zeitpunkt einer solchen Störung oft vorausgesehen werden kann; sie kann aber auch plötzlich eintreten, ohne daß man sie voraussah oder vorausahnte. Ein Staat, ein König, welcher sich nicht auf solche plötzlichen Friedensstörungen vorbereitet, vernachlässigt offenbar seine Pflicht. Demgemäß ist es auch nur seine Pflicht, wenn er sich auf alles gefaßt macht und schon vor dem Eintritt einer Störung des Friedens Vorsorge dafür getroffen hat, letzterer entgegenzutreten. Das thut er dadurch, daß er jenes Werkzeug, welches ihm von Natur aus zu Gebote steht, die Wehrmacht nämlich, dauernd zur Abwehr

¹ Ebd. I. 4. cap. 10.

² Ebd.

bereit hält. Schon aus diesem Grunde ist daher die Einrichtung stehender Heere als völlig berechtigt anzuerkennen. Sie ist es umso mehr, als die Neuzeit es verstanden hat, die Rüstungen zum Kriege in denkbar kürzester Zeit zu vollenden.

Allein, gesetzt auch den Fall, ein Staat könnte ohne ein stehendes Heer sich auf plötzliche Überfälle und Aufstände bereit halten, so erfordert doch der eigentliche Zweck des Heeres eine fortdauernd feste Organisation während der Zeit der Ruhe und des Friedens. Denn dieser eigentliche Zweck des Heeres besteht darin, daß es das Vaterland gegen äußere und innere Feinde durch Kampf verteidigen soll. Zum Kampf, zum wirklichen Kriegführen gehört aber nicht bloß Mut, Tapferkeit, Bereitwilligkeit, Stärke des Einzelnen u. s. w., sondern vor allem Geschicktheit und Geübtheit: *sola fortitudo non sufficit ad vincendum in pugna . . . sed astutia bellandi.*¹ Geschicktheit und Geübtheit im Kämpfen läßt sich jedoch nicht aus dem Boden stampfen, läßt sich nicht im geeigneten Augenblick durch Geld erkaufen, läßt sich überhaupt nicht plötzlich erwerben, sondern nur langsam erlernen. Wann soll sie aber erlernt werden, wenn nicht in den ruhigen Zeiten des Friedens?

Ein jeder Staat hat demgemäß die Pflicht, sich im Frieden um ein geübtes, tüchtiges Heer zu kümmern, damit er nicht im Augenblick der Gefahr lüsternen und raubgierigen Nachbarn und rasenden Empörern zur Beute fällt. Das beweist und bekräftigt immer und immer von neuem die Geschichte: nur diejenigen Staaten, welche ein kriegsgeübtes, schlagfertiges Heer besaßen, konnten sich halten. Das denkt sich auch jener Mönch, der Verfasser des vierten Buches, wenn er folgende Worte des alten Vegetius sich zu eigen macht: *quia „omnes regiones et civitates per bellatores in suo sunt conservatae vigore, et quod respublica diminuta est per dissuetudinem bellandi in Urbe post primum bellum Punicum per annos viginti in pace vitam deducens: unde Romanos ubique victores sic enervavit, ut in secundo bello Punico Hannibali pares esse non possent. Tot itaque consulibus, tot exercitibus amissis, tunc demum ad victoriam pervenerunt, cum exercitium militare condiscere potuerunt.“*²

2. Demgegenüber wollen freilich die Gegner der allgemeinen Wehrpflicht geltend machen, daß man ja ein Heer von Söldnern halten und im Frieden ausbilden könne. Ist das wirklich möglich? Oder, wenn wir nur weniger fragen wollen, ist das von Nutzen?

¹ Ebd. I. 4 cap. 6.

² Ebd. I. 4. cap. 25.

Beide Fragen müssen wir mit dem Verfasser des dritten und vierten Buches *De reg. Princ.* unbedingt verneinen. Denn der Zweck, welchen der Soldat auszuführen hat, erheischt eine höhere, erhabeneren und reinere Gesinnung, als die bloße Sucht nach Bereicherung, nach Geld und Sold. Der Soldat soll das Vaterland verteidigen; kann das ein Söldner von Herzen thun? Vernunft und Erfahrung verneinen dieses mit Recht. *Amor patriae in radice caritatis fundatur, quae communia propriis, non propria communibus anteponit.*¹ Die Liebe zum Vaterlande stellt also, wie jede Art von Liebe, das Wohl und das Gut, welches allen gemeinsam ist, über das eigene Wohl und Gut. Ein Söldner dagegen sucht nur seinen Vorteil: den größten, höchsten Sold. An anderer Stelle führt sogar jener Verfasser die Liebe zum Vaterlande auf das allgemeine und erhabene Gesetz der Nächstenliebe zurück, welches Christus den Menschen gegeben, als er sagte: *Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua et proximum tuum sicut teipsum.* Er fügt nämlich diesen Worten hinzu: *Et quia in isto praecepto divino non cadit dispensatio, inde est, quod Tullius dicit de republica, quod nulla causa intervenire debet, unde propria patria denegetur.*² Wie also die wahre Nächstenliebe eigentlich keine Grenzen, keinen Hinderungsgrund kennt, so soll auch die Liebe zum Vaterlande vor nichts zurückschrecken, durch nichts aufgehoben werden können. Eine solche Vaterlandsliebe wird jedoch niemand bei einem Söldner suchen, der nur um Geld dient, und daher auch nur sein Geld und sich selbst verteidigt, wenn er kämpft. Daher bleiben, wie derselbe Verfasser betont, jene Worte des Vegetius zu Recht bestehen: *Utilius enim constat, suos erudire armis, quam alienos mercede conducere.*³

3. Ein letzter Ausweg wird hier endlich noch von den Gegnern der allgemeinen Wehrpflicht versucht, indem sie zugeben, daß allerdings das Heer aus den Söhnen des Landes bestehen müsse, daß aber niemand an und für sich zum Heeresdienst verpflichtet werden dürfe, sondern nur derjenige, welcher sich freiwillig zum Dienst melde und freiwillig in den Sold des Staates trete.

Aber auch dieses können wir, wenn wir die Intentionen jenes thomistischen Schriftstellers richtig verstehen, der die Ausführungen des Aquinaten fortgesetzt hat, als falsch nachweisen. Zunächst nimmt jener Verfasser — sei es nun Ptolemaeus de

¹ Ebd. I. 3. cap. 4.² Ebd.³ Ebd. I. 4. cap. 25.

Lucca oder ein anderer — die bellatores stets als integrierenden Bestandteil des Staates an, welcher in keiner Weise den anderen Bürgern an Wichtigkeit und Wert für die Existenz des Staates nachsteht. Im Gegenteil: die bellatores sind, wie vorhin gezeigt worden war, die Grundpfeiler des Staates, weil ohne sie seine Existenz in steter Gefahr ist. Soll nun ein so notwendiger Stand von der bloßen freien Willensäußerung des einzelnen Bürgers abhängig sein? Dann könnte ja einmal der Fall eintreten, daß sich zu wenig Bürger, oder gar keine für den Kriegsdienst meldeten, oder nur solche, die zur Verteidigung des Vaterlandes nach außen und zur Wahrung der Ruhe im Innern untauglich sind! Wenn daher die Existenz des Staates an das Vorhandensein der bellatores geknüpft ist — est enim bellator in republica necessarius et pars praecipua politicae,¹ — so folgt daraus schon unmittelbar, daß der Staat und nicht der einzelne Bürger für ein Heer zu sorgen hat, erst recht aber, daß es nicht in der freien Wahl der Staatsangehörigen liegen kann, ob sie der Verteidigung des Staates obliegen wollen oder nicht.

Die hier von dem Verfasser des vierten Buches *De reg. Princ.* entwickelte Auffassung scheint mir aber auch streng thomistisch zu sein. Sie läßt sich nämlich auf den art. *unicus* der *Summa theol.* 2. 2. qu. 48. zurückführen. Es heißt dort: *prudentia, quae est multitudinis regitiva, dividitur in diversas species, secundum diversas species multitudinis. Est enim quaedam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regitiva est prudentia militaris. Quaedam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus vel familiae, cuius regitiva est prudentia oeconomica; et etiam multitudo unius civitatis vel regni, cuius quidem regula directiva est in principe regnativa, in subditis autem politica simpliciter dicta.* Das Heer ist demnach im strengen Sinne der Definition bei Thomas eine wahre Gesellschaft, deren Zweck das pugnare, die Verteidigung der Staatsintegrität ist. Dieser Zweck ist ein für die Natur des Staates notwendiger; also gilt er für alle Zeiten, auch wenn er im Vergleich zu den übrigen Teilzwecken des Staates nur ein speciale negotium des Staates ist, d. h. nur zu gewissen Zeiten in des Wortes eigentlichster Bedeutung aktiv ausgeführt, realisiert wird. Diese Realisierung durch das organum, das Heer, sowie die *prudentia militaris*, d. h. die Fürsorge für das Heer, fällt daher auch als besonderer Teil unter die *prudentia regnativa*,

¹ Ebd. I. 4. cap. 24.

d. h. unter die Fürsorge, welche das Staatsoberhaupt für die ihm Untergebenen überhaupt hat. Denn Thomas vergleicht den König, den monarchischen Träger der obersten Staatsgewalt, mit Gott: so, wie die Vorsehung Gottes für das universale Wohl der ganzen Welt sorgt, muß auch der König für das allgemeine Wohl des Staates eine Vorsehung ausüben.¹ Daher ist es eine Pflicht des Königs, besonders für den wichtigsten Teil des Staates, für die Heeresgemeinschaft beständig zu sorgen, d. h. eine ständige Armee kampfbereit und organisiert zu halten.

Dasselbe liegt in den schon angeführten Worten des vierten Buches cap. 24.: . . . quia eius (scil. bellatoris) officium est, . . . et fideliter et constanter contra hostes pugnare pro conservanda patria. Daher besaß von Anfang an das Heer einen quasi-religiösen Charakter, eine gewisse naturrechtliche Heiligkeit, weil die Erhaltung des allgemeinen Staatswohles eine quasi-religiöse Pflicht ist.² Denn wie die staatliche Gewalt unter den Menschen eine Stellvertretung der göttlichen Gewalt ist, so ist auch im allgemeinen die Staatseinrichtung eine Anordnung Gottes. Wer also dafür sorgt, daß die letztere bewahrt werde, der erfüllt seine Pflicht gegen die Anordnung des Schöpfers, des obersten Herrn.

Aus dem zuletzt Gesagten ergibt sich auch eine Folgerung, die der heutigen modernen Anschauung direkt entgegensteht. Es war nämlich vorhin gesagt worden, daß der Staat für ein Heer Sorge zu tragen hat. Allein, besser wäre gleich gesagt worden, daß auf der Staatsauktoriät diese Sorge lastet. Die Staatsauktoriät wird aber sowohl in der absoluten Monarchie, wie auch formell wenigstens in der konstitutionellen Monarchie durch das Staatsoberhaupt, den König, vertreten. Demgemäß hat auch im Grunde genommen der letztere allein für das Heer zu sorgen, während thatsächlich meist die Parlamente die Gesetze für und gegen das Heer machen.

4. Wenn so im allgemeinen auch bestimmt worden ist, daß jeder Staat eines in Friedenszeiten ausgebildeten Berufsheeres bedarf, welches aus den Söhnen des Landes zu rekrutieren ist; wenn ferner ebenfalls nur ganz allgemein gezeigt worden ist, daß nicht der einzelne Bürger, sondern der Staat oder die Staatsauktoriät die eigentliche Sorge für die Bildung und Ausbildung eines solchen Heeres zu übernehmen hat, so bedarf die

¹ Vgl. Ebd. I. 1. cap. 12.

² Vgl. 4. Sent. dist. 1. qu. 1. art. 5. quaest. 1. ad 1.

Frage doch noch einer näheren Erklärung und Begründung, welche Bürger und wieviel Bürger vom Staate zum Kriegsdienst herangezogen werden dürfen. Mit anderen Worten: ist die allgemeine Wehrpflicht berechtigt oder unberechtigt?

Wenn jeder sich selbst gegen einen ungerechten Angriff verteidigen darf und unter Umständen auch verteidigen soll, so darf und soll er es auch dann, wenn er sich in der Dorf- oder Stadtgemeinde und weiter in der Staatsgemeinschaft mit anderen verbunden hat. Der Zweck dieses Bundes ist ja nur die Wahrung und bessere Sicherung des eigenen Besitzes. Dadurch ist schon allein der Einzelne gleichsam zum Krieger gestempelt.¹

Wird jedoch eine Gemeinschaft gegründet, so bildet jeder einzelne Angehörige derselben einen integrierenden Bestandteil in ihr, d. h. die Gemeinschaft tritt je nach ihren Zwecken und Zielen für ihn ein und ebenso jeder Einzelne für die Ziele der ganzen Gemeinschaft. Demgemäß hat auch in der Stadt- oder Staatsgemeinschaft die ganze Gemeinschaft für die Sicherheit des einzelnen Bürgers zu sorgen, oder, mit anderen Worten: wird ein einzelner Bürger, wird der ganze Staat in seiner Sicherheit und Existenz bedroht, so ist nicht nur der eine oder der andere, sondern alle Bürger zur gemeinsamen Verteidigung verpflichtet. Damit ist im Princip die allgemeine Wehrpflicht aller wehrfähigen Bürger anerkannt.

Daher sagt auch Thomas: S. theol. 1. 2. q. 92 a. 1 ad 3: *Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est, quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; nec totum (der Staat) potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est, quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosus, al minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis, quod ali in tantum sint virtuosus, quod principum mandatis obediant.*²

¹ Vgl. S. theol. 2. 2. q. 64. a. 7.: *vim vi repellere licet cum moderate inculpatae tutelae. (Recht der Notwehr gegenüber einem ungerechten Angriff.) Nec est necessarium ad salutem, ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandam occisionem alterius; quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supra dictis patet, art. 3. huius quaestionis, illicitum est, quod homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes . . .*

² Vgl. S. theol. 1. q. 60 art. 5: *Videmus enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui*

Da nun nicht der einzelne Bürger, sondern die Staatsauktori-
rität für ein Heer im Staate zu sorgen hat, so hat dieselbe
Auktorität das Recht und die Pflicht, die allgemeine Wehrpflicht
einzuführen.

Allein, nicht alle Bürger sind wehrfähig, und anderer-
seits muß auch eine bestimmte Ordnung, ein gewisses Maß für
die Zahl der wehrfähigen Krieger gelten. Beide Momente müssen
sich nach einem objektiven Maßstabe richten, welcher in dem
Staate selbst liegt. Wegen der Verschiedenheit in den Staaten-
bildungen kann daher nicht in allen Ländern das Heer gleich
groß, gleichmäßig stark sein, sondern es muß je nach den be-
sonderen Bedürfnissen des einzelnen Staates bald größer, bald
kleiner sein. Einen Maßstab für die Größe des Heeres gibt
aber einerseits die äußere Machtstellung, andererseits die innere
Kraft des Staates an, ferner die Anzahl seiner Bürger und
ebenso die Größe und Ausdehnung des Ländergebietes, welches
er zu verteidigen hat.

Alles dieses betont auch unser Mönch. Zunächst ist es
für ihn undenkbar, daß man für alle Staaten eine gleiche An-
zahl von Kriegern festsetze: . . . non videtur determinatus
numerus posse poni, eo quod omnes civitates non sunt aequalis
potentiae et virtutis. Daher müsse man die Besonderheiten eines
jeden Staates für die Ansetzung der Heeresstärke in Berechnung
ziehen: unde consideranda est multitudo populi in civitate,

absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio
imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis;
est enim virtuosus civis, ut se exponat mortis periculo pro totius
reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis,
haec inclinatio esset ei naturalis. — S. theol. 2. 2. q. 26. art. 3: una-
quaqueque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam parti-
culare bonum proprium: quod manifestatur ex opere, quaelibet enim
pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati
totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives
pro bono communi dispendia et proprietarum rerum et personarum inter-
dum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis,
quae fundatur super communicatione donorum gratiae. S. theol. 2. 2. q.
31. art. 3 ad 2: bonum multorum commune divinius est quam bonum
unius. Unde pro bono communi reipublicae vel spirituali vel temporali
virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et
ideo cum communicatio in bellicis actibus (das gemeinschaftliche Leben
in der Armee) ordinetur ad conservationem reipublicae, in hoc miles
impedens commilitoni auxilium, non impendit ei tamquam privatae per-
sonae, sed sicut totam rempublicam iuvans; et ideo non est mirum, si in
hoc praefertur extraneus coniuncto secundum carnem. — Quodlib. 1. art. 8:
Unde et secundum hanc naturalem inclinationem et secundum politicam
virtutem bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi.

et secundum numerum constituere bellatores. Item latitudo regionis . . . Er verlangt aber überhaupt eine größere Anzahl von Kriegern: *quamvis autem bellatores sint aptiores ad pugnam, quia experientiam habent et pugnandi artem, et, ut ait Vegetius „nemo facere metuit, quod se bene dixisse confidit,“ impetum tamen multitudinis sustinere non possent nisi cum multitudine.*¹ Dafür führt er dann noch mehrere Beispiele aus der Geschichte desjenigen Volkes an, welches schon in den ältesten Zeiten die von Gott selbst gewollte allgemeine Wehrpflicht anerkannte, aus der Geschichte des Volkes Israel. *Assumendi sunt igitur — so schließt er seine Darlegungen hierüber — cives ad pugnam non solum bellatores distincti in quocumque genere sint, sive consiliarii, sive artifices, sive agricultores, dummodo dispositionem corporis habeant, unde non impediuntur a pugna.*²
(Fortsetzung folgt.)

STREIFLICHTER ÜBER ZIEL UND WEG DES STUDIUMS DER THOMISTISCHEN PHILOSOPHIE MIT BESONDERER BEZUGNAHME AUF MODERNE PROBLEME.

Von MARTIN GRABMANN.

Es wird in der Gegenwart vielfach ein fortgeschrittenes den modernen Zeitbedürfnissen entgegenkommendes Studium der Philosophie und auch der Theologie des hl. Thomas gefordert, wobei freilich verschiedene Ansichten an der Konstruktion des „Thomas des 19. Jahrhunderts“ sich beteiligen. In den folgenden Darlegungen soll Ziel und Weg der thomistischen Philosophie der Gegenwart beleuchtet werden und zwar mit dankbarer Bezugnahme auf die herrlichen Weisungen Leos XIII. und die besonnenen Anschauungen der Hauptträger des Thomismus in alter und neuer Zeit. Den folgenden Reflexionen eignet keineswegs Vollständigkeit weder nach Inhalt noch nach Litteraturangabe, da nur eine aphoristisch-skizzenhafte Erörterung ins Auge gefaßt ist.³ Wir gruppieren unsere Ausführungen unter

¹ De reg. Princ. l. 4. cap. 10.

² Ebd.

³ Wir verweisen auf: Dr. Commer, Die immerwährende Philosophie 1899; De Wulf: Q' est ce que la philosophie scolastique? Les notions

die folgenden, im Texte der Encyklika „Aeterni Patris“ keimhaft enthaltenen drei Gesichtspunkte, indem wir als Kriterien eines zeit- und zweckgemäßen Studiums der Philosophie des hl. Thomas normieren:

- I. Organisch-systematisches Thomasstudium.
- II. Historisch-kritisches Thomasstudium.
- III. Anwendung der thomistischen Doktrin auf moderne Probleme.

I.

Das organisch-systematische Thomasstudium begreift die folgenden Momente in sich:

1. Studium der höchsten Principien der thomistischen Lehre an sich und im inneren Zusammenhange.
2. Studium der einzelnen Materien im Lichte dieser höchsten Principien und Grundlehren des Aquinaten.
3. Beachtung des Genius der thomistischen Werke.
4. Studium der thomistischen Wissenschaftslehre.

Ad 1—3. Das Maß der kreatürlichen Wahrheit ist das Sein der Dinge und in letzter Linie das Sein Gottes, in welchem alles endliche Sein originaliter et virtualiter gründet. Hieraus ergibt sich eine Abstufung, eine Zusammenordnung des endlichen realen und ideellen Seins in sich wie auch im Hinblick auf Gottes Sein und Erkennen. Hierin gründet die Thatsache, daß beim hl. Thomas eine unterschiedliche Behandlung der Wahrheiten erkennbar ist, insofern den obersten Principien und Grundlehren eine ihrem inneren Werte entsprechende auszeichnende Berücksichtigung zu teil wird. Infolgedessen ist bei Thomas wohl zu unterscheiden zwischen centralen und peripherischen Wahrheiten. Es zeigt sich bei ihm eine monarchische Gliederung der Ideen, die von wegen der centralen Stellung des Gottesgedankens gewissermaßen hierarchischen Charakter besitzt. Wie

fausses et incomplètes. Revue — néoscolastique 1898, fasc. 2 et 3. Die nähere Litteratur findet sich bei: Domet de Vorges, La philosophie thomiste pendant les années 1888—1898. Paris 1898. — P. Wehofer, Die geistige Bewegung im Anschluß an die Thomas-Encyklika Leo XIII. Wien 1897. — Dr. Schneid, Die Litteratur über die thomistische Philosophie seit der Encyklika „Aeterni Patris.“ Dieses Jahrbuch I. 269—308; — Dr. Morgott, Zur Litteratur über die Encyklika Aeterni Patris. Lit. Rundschau X, 289—292; Mgr. Parkinson, Phases of Catholic Philosophy in the XIX. Century, Congrès scientifique international à Fribourg III, 465—477. Die folgenden Ausführungen haben speciell die Philosophie des hl. Thomas im Auge, für den katholischen Theologen ist pietätvoller Anschluß an den Aquinaten selbstverständlich.

schön hat nicht Dr. Willmann¹ die Grundgedanken der *Summa theologica*, dieses „opus utilissimum et numquam satis laudatum“² ausgesprochen, indem er die drei Hauptteile derselben mit den folgenden Überschriften charakterisiert: „Gott, Mensch, Gottmensch oder auch Urbild, Ebenbild, Verähnlichung oder mit dem gleichen Rechte auch: Welt, Mensch, Kirche oder Natur, Gesetz, Übernatur oder endlich: Notwendigkeit, Freiheit, Gnade.“

Aus diesen Erwägungen über die Bedeutung der Principien des hl. Thomas läßt sich unschwer bestimmen, was organisch-systematisches Thomasstudium ist und was dasselbe nicht ist. Organisch-systematisches Thomasstudium ist es nicht, wenn einzelne Sätze und Lehrpunkte des Aquinaten in mechanisatomisierender Weise zusammengestellt oder vielleicht gar für subjektive Anschauungen zurechtgelegt werden, ohne dafs dabei die Genesis dieser Lehrsätze aus höheren Grundsätzen gewürdigt wird. Das organisch-systematische Thomasstudium mufs objektiv sein; es müssen die originellen Gedankengänge der thomistischen Lehre unserem Denken Prototyp und Wegweiser sein. Diese Objektivität aber wird nur erreicht durch das Eindringen in den organischen Konnex der obersten Principien und Leitmotive des engelgleichen Lehrers.

Nur im Lichte dieser obersten Principien sind die Detaillehren des hl. Thomas voll und ganz verständlich. So dient dem Aquinaten zu seiner tiefen Sakramentenlehre als Hilfsmittel die Metaphysik der Ursachen,³ während die Harmonie zwischen objektiver und subjektiver Erlösung auf dem Satze basiert: „Oportet universalem causam applicari ad unumquodque specialiter.“ (S. c. S. IV, 55.) Der Einblick in den organischen Zusammenhang der thomistischen Principien, das Verständnis für die Teleologie und Konsequenz im thomistischen System, all dies ist Ursache, warum ein Bañez mit solcher Begeisterung die *praemotio physica* betont, warum ein Medina die Lehre von der organisch-dynamischen Wirksamkeit Christi als eines „*mysterium reconditae theologiae*“ mit solcher Wärme vertritt.⁴ Der Thomist sucht in erster Linie den *sensus proprius* und *obvius* des Aquinaten zu ermitteln — Medices, Sylvius, Marinis u. a. sind hier uns Vorbild, doch der Thomist bleibt hiebei nicht stehen, er sucht die ganze Höhe, Weite und Tiefe der thomistischen Lehre

¹ Willmann, Geschichte des Idealismus II, 474.

² Toletus, *Enarr. in Summam* (ed. Paris 1869), I, 5.

³ Dr. Morgott, *Der Spender der hl. Sakramente*, Freiburg 1887. S. 1–10.

⁴ Bartholom. Medina in III. q. 13. a. 2.

zu erfassen, eine Aufgabe, an der ein Capreolus und Cajetan, ein Piny und Antoninus Reginaldus ihre gewaltige Geisteskraft erprobt haben. Das ist wahres organisches Thomasstudium. Dasselbe wird aber mächtig gefördert und gehoben durch Sinn für den Genius der Werke des hl. Thomas, wovon schon anderorts die Rede war, und besonders auch durch die Kenntnis der thomistischen Wissenschaftslehre.

Ad 4. Der hl. Thomas hat vielerorts, besonders in seiner *expositio in Boeth. de trinit.* über Gegenstand, Weg und Ziel der Wissenschaft, Wahrheit und Klarheit geboten. Er betont die Harmonie zwischen Induktion und Deduktion, ihm ist der Realgehalt der Wissenschaft ein beharrlicher und einheitlicher, die von ihm hervorgehobene Idee der Weisheit verleiht der Wissenschaft ethischen Charakter. Die ganze Wissenschaftslehre des hl. Thomas bekundet eine hohe Auffassung vom Wesen der wahren Wissenschaft. Ein modernes Schlagwort ist „Wissenschaftlichkeit“. Aber kann es ein strengeres wissenschaftliches Verfahren geben als das des hl. Thomas und seiner Schüler, z. B. des Cajetan und Godoy? Wer an der Wissenschaftlichkeit des Mittelalters zweifelt, der lese z. B. bei Augustinus *Triumphus*¹ die Anforderungen an den *Magister theologiae* nach, der nehme Einsicht von dem Prologe zum *Sentenzenkommentar* des Dionysius Carthusianus.

Der hl. Thomas gibt auch eine tiefbegründete Einteilung des menschlichen Wissensgebietes und übertrifft hier weit die Einteilungen eines Baco von Verulam, Ampère, Comte und Wundt.² Der Vertreter der thomistischen Philosophie wird gewiss die diesbezüglichen Gesichtspunkte des *Doctor Angelicus* hochhalten.

Indessen finden sich bei neueren Thomisten Einteilungen, welche dem hl. Lehrer und den klassischen Thomisten fremd sind. So scheint die jetzt übliche Einteilung der Realphilosophie in generelle und specielle Metaphysik nicht ganz im Einklang mit St. Thomas (cfr. *S. Thomas, Comment. in I. Physic. lect. 1*) und den älteren Thomisten (*Giovi, Metaphysica Thomae a Vio Cajetani Bononiae 1688 quaest. prooem. lect. 1—3*) zu stehen. Der seit Wolf eingebürgerte terminus: *Ontologia* engt den Inhalt

¹ *Augustini Triumphus Summa de potestate ecclesiastica* (ed. Romae 1583) q. 108: a. 1. *utrum dignus magistrari in theologia teneatur scire humanas scientias?* a. 9. *utrum dignus magistrari in theologia teneatur scire omnium gentium linguas?*

² Rozary, Comte, Wundt und die Philosophie in der Hierarchie der Wissenschaften. *Congrès international catholique à Fribourg III*, 230—257.

der *πρώτη φιλοσοφία* ein. Auch die bei den meisten neueren Autoren philosophischer Kompendien ad mentem D. Thomae gebräuchliche Einteilung der logischen Wissenschaft in formale Logik (*Dialectica*) und materielle Logik (*Critica*) dürfte in den Principien der thomistischen Wissenschaftslehre keineswegs begründet sein. Deswegen sind auch einzelne neuere Thomisten, z. B. Dr. Commer (*Logik als Lehrbuch* 1895), Dr. Rittler, (*Synopsis der Philosophie, Logik* 1889) und Mercier (*Logique und Critériologie*) von dieser Einteilung abgegangen und sie haben hierdurch eine schärfere Normierung der Grenzen zwischen Ideal- und Realphilosophie erzielt.

Rittler (l. c. S. 28) schreibt hierüber: „Dadurch greift die „materiale Logik“ in die Realphilosophie hinüber, zieht Fragen, welche ausschließlich vor das Forum der letzteren gehören, in den Bereich der logischen Untersuchungen und verwischt die Grenzen der logischen und realen Wissenschaft.“ Auch die Beachtung der Grundsätze der thomistischen Wissenschaftslehre ist ein Faktor zum organisch-systematischen Thomasstudium, welches die konkrete Verwirklichung des Massouliéschen: „*Divus Thomas sui interpres*“ ist.

II.

Die moderne Wissenschaft steht unter dem Zeichen der Empirie und Geschichte. Das geschichtlich-kritische Moment hat, als Mittel zum Zwecke aufgefaßt, sicherlich gar manche Vorteile für die Ausgestaltung einer Wissenschaft. Auch der Thomist wird diesen Gesichtspunkt nicht außer acht lassen können, zudem ihm St. Thomas selbst hierin Vorbild ist. [cfr. S. Thomas in *Aristot. de coelo et mundo* I. lect. 22; *Metaph. lib. II. lect. 1*; *de anima lib. I. lect. 2*.] Recht schätzbare Detailnachweise über die Stellungnahme des hl. Thomas zur Geschichte und Kritik finden wir bei Roselli¹ angegeben.

Der geschichtlich-kritische Standpunkt stellt an den Thomisten eine doppelte Anforderung:

1. Kenntnis der Quellen des hl. Thomas.
2. Kenntnis der Weiterbildungsstadien der thomistischen Doktrin bis zur Gegenwart.

Ad 1. Die philosophische Hauptquelle des hl. Thomas ist Aristoteles. Die besten Interpreten der thomistischen philosophischen Doktrin waren von jeher auch gute Aristoteliker. P. Mandonnet schreibt vom 13. Jahrhundert so wahr: „*L'assi-*

¹ Roselli, *Summa philosophica. Romae* 1783, I. 517 sq.

milation de la science d' Aristote était le grand problème intellectuel du XIII^{me} siècle.“¹ Auch in unseren Tagen ist ein Zurückgehen auf den Originaltext des Stagiriten gefordert, weswegen Papst Leo XIII. wiederholt aristotelische Studien im Dienste der thomistischen Propaganda wärmstens befürwortet hat. Auf katholischer Seite haben deshalb mit Erfolg in dieser Richtung gearbeitet: Domet de Vorges, Commer, Nik. Kaufmann, v. Hertling, Bäumker, Rolfes, Kappes, Elser u. a. und sie haben auf diese Weise durch Aristotelesstudien die Philosophie des hl. Thomas klargestellt und verteidigt. Gründliches Studium der großartigen Aristoteleskommentare des hl. Thomas gibt dem Thomisten einen sicheren Schlüssel für das Verständnis der aristotelischen Doktrin. Bartholomäus Medina sagt so schön: „D. Thomas primus ausus est totum Aristotelis textum explicare et lumine fidei dirigente melius intellexit Aristotelem quam ipse sese intellexit.“² Und Pius von Mirandula schreibt: „Sine Thomas mutus esset Aristoteles.“ Das Studium des Verhältnisses zwischen Aristoteles und St. Thomas ist von einzigartigem Interesse.

„Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis“, Albertus M. *Metaph. lib. I. tract. 5. c. 15.*

Dieser Gedanke Alberts d. Gr. ist auch der seines großen Schülers. Über das Verhältnis des hl. Thomas zu Plato hat bes. Lipperheide interessante Beziehungen dargehan.³

In der Patristik sind für den Engel der Schule Hauptquellen gewesen: der Areopagite, Johannes v. Damaskus und besonders Augustin.⁴ Die Quellen, welche für St. Thomas in der Frühscholastik geflossen sind, sind in neuester Zeit wohl erforscht worden, besonders in den unter der Leitung von Hertling-Bäumker erscheinenden Beiträgen zur Geschichte der Philo-

¹ Mandonnet: *Aristote et le mouvement intellectuel du moyen-âge* pag. 59.

² Bartholomaeus Medina in III., *de divo Thoma elogium* (ed. Venet. 1582).

³ Lipperheide: *Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre*. München 1890. Über den Platonismus in der Scholastik handelt Huit: *Le Platonisme au XII^{me} siècle: Annales de Philosophie chrétienne* t. 21 p. 178 sq.

⁴ Über das Verhältnis Augustins zur Scholastik: Ehrle-Denifle, *Archiv* V, 603 ff., *Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrh.* — Grandgeorge: *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*. Paris 1896. — Herrliche Ausführungen über das Verhältnis von Augustin zu Thomas gibt Willmann, *Geschichte des Idealismus* II, 458, 459 u. 460. Die Repräsentanten der Thomistenschule waren deshalb von jeher gründliche Augustinuskenner.

sophie des Mittelalters und sind in den Schriften von Picavet und in dem Werke von Régnon: *Les origines de la scolastique et Hugues de St.-Victor* (Paris 1895) dargestellt worden. Eine Reihe vorzüglicher Monographien über die vorthomistische Sentenzenlitteratur u. s. w. hat Licht gebracht in die ersten Anfänge der Scholastik. Auch über das Verhältnis der thomistischen Philosophie zum arabischen Aristotelismus sowie zur jüdischen Philosophie sind in neuester Zeit gründliche Untersuchungen angestellt worden. Wenn also auch manche wertvolle Forschungen über die Quellen des hl. Thomas gemacht wurden, so hat doch hier der thomistische Philosoph noch ein ausgedehntes Arbeitsfeld.¹ St. Thomas soll ja in erster Linie katholisches Forschungsideal sein und bleiben.

Ad 2. Der Thomist hat die geschichtliche Weiterentwicklung der thomistischen Doktrin zu verfolgen. Vorerst sind die Werke des Aquinaten auch vom historisch-kritischen Standpunkte aus zu untersuchen. Diese Seite des Thomasstudiums hat ihre Hauptvertreter an Antonius Senensis, Nicolai, de Rubeis, und in neuester Zeit an Uccelli gefunden. Der portugiesische Dominikaner Antonius Senensis († 1584) hat auf Grund-

¹ *Avencebrolis fons vitae* ed. Baeumker, Monasterii 1892—1895. Von den genannten Beiträgen etc. sind außerdem besonders zu beachten: Dr. Bülow, des Dominikus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele u. s. w. 1897. (cfr. Bäumker, Dominikus Gundissalinus als philosoph. Schriftsteller, *congrès scientifique international à Fribourg* III, 39—59.); Dr. M. Baumgartner, die Philosophie des Alanus ab Insulis 1897; Baumgartner, die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne 1893. — Picavet hat über Roscelin und Abälard und Alexander v. Hales geschrieben. — Weitere Beiträge zur Geschichte der Vorscholastik sind: Clerval, *les écoles de Chartres au moyen-âge*. Paris 1895. Michaud, *Guillaume de Champeaux*. Paris 1867. — Valois, *Guillaume d' Auvergne*. Paris 1888. — K. Werner, *Wilhelm v. Auvergues Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrh.* Wien 1873; derselbe, die *Psychologie des Wilhelm von Auvergne*. — Die *Sentenzen Rolands* hat P. Gietl O. Pr. bei Herder ediert. — Denifle, die *Sentenzen Abälards* im *Archiv für Geschichte der Philosophie* IX, 427—444. — Kilgenstein, die *Gotteslehre des Hugo von St. Viktor*. Würzburg 1897. — Deutsch, *Peter Abälard*. Leipzig 1883. — Hausrath, *Peter Abälard*. Leipzig 1893. — Guttmann, *das Verhältnis des Thomas von Aquin zum Judentum und zur jüdischen Litteratur* (Avicebron und Maimonides). Göttingen 1891. — Rénan, *Averroès et l' Averroïsme*. Paris 1867. — Jourdain, *Recherches critiques sur l' âge et l' origine des traductions latines d' Aristote*. Paris 1893. — Morgott, *Roland von Bologna und Sentenzenlitteratur des früheren Mittelalters*. Lit. Handweiser 1891. S. 545 Sp. 81—90.

lage gründlicher jahrelanger Studien ediert: „In Theologiae Summam D. Thomae Aquinatis marginalibus notis et indicationibus omnium eujusdemque generis autorum. Antwerpiae 1569“, ein Werk, das Schottus in seiner *Bibliotheca Hispana* (pag. 526) ein opus „Herculei plane laboris et industriae“ nennt. Derselbe Antonius de Sena schrieb auch: „In quaestiones D. Thomae disputatas et quae his conjungi solent notae. Antwerpiae 1571“. Desgleichen verdanken wir demselben eine kritische Ausgabe der *Catena aurea* und des angeblichen Kommentars des hl. Thomas zur Genesis. Die historisch-kritischen Arbeiten von Nicolai und besonders von de Rubeis sind auch heutzutage noch maßgebend, Uccelli's Leben war ganz dieser Sparte thomistischer Forschung mit herrlichem Erfolge gewidmet.¹ Ein Bedürfnis wäre auch eine Realkonkordanz zu sämtlichen Werken des hl. Thomas, so ein Petrus v. Bergamo des 19. Jahrhunderts, ein paralleles Werk zu Bonitz, *Index Aristotelicus*. Berolini 1870.

Weiterhin verdient die Stellung des hl. Thomas zu den übrigen großen Scholastikern eine hohe Beachtung. In dieser Beziehung sind bisher manche wertvolle Studien über Petrus Lombardus, Bonaventura, Heinrich von Gent, Duns Scotus u. a. erschienen. Besondere Berücksichtigung verdient das Verhältnis des hl. Thomas zu Alexander v. Hales und Albert d. Gr.²

¹ Der Text des hl. Thomas ist in neuester Zeit vielfach kritisch untersucht worden; die neue Thomasausgabe, die in Rom im Auftrage Leos XIII. erscheint, stützt sich auf gründliche kritische Studien. Quellenkritische Studien haben wir von: Galea Luigi, *de fontibus quorundam opusculorum S. Thomae*. Melitae 1880. — Franco, *J codici vaticani della versione greca delle opere di S. Tommaso d' Aquino* 1893. Die hauptsächlichsten Arbeiten von Uccelli sind: *Notizie storico-critiche circa un commentario inedito di S. Tommaso d' Aquino sopra il libro di s. Dionigi de' nomi divini in La scienza e la fede* 1869, C, V, 368 und 460. — *Intorro a' due opuscoli di S. Tommaso d' Aquino sul governo de' sudditi al re di Cipro ed alla duchessa di Fiandra, lettere critica* ibid. 1870, CIX, 106 ff. *De' testi esaminati da S. T—o d' Aquino nell' opuscolo contro gli errori de' Greci, relativamente all' infallibilità pontificia, memoria Napoli* 1870 (cfr. Reusch, die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen, kgl. b. Akademie der Wiss. III. Cl. 18. Bd. 3. Abt.) — *Sermoni inediti di s. T—o e. s. Bonaventura in La scienza e la fede* 1870, C, IX. 395 ff. Im Jahrgang 1874 dieser Zeitschrift bringt Uccelli ausführliche Referate: *Memorie del 6. Centenario di s T—o d' A—o*. — Uccelli hat auch das Autograph der *Summa contra gentes* entziffert und eine kostbare Ausgabe davon ediert 1878, — ferner: *In Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boeth. de hebdom. et de trinit. expositiones cura et studio P. A. Uccelli*.

² Über Petrus Lombardus hat unlängst Kögel geschrieben. Protois, *Pierre Lombard, sa vie, ses écrits, son influence*. Paris 1881.

Die Beziehungen zwischen Thomas und seinen unmittelbaren Schülern Ägidius Romanus, Petrus v. Tarentasia¹ und Augustinus Triumphus sind bis jetzt so viel wie gar nicht untersucht. Siger von Brabant² wird in neuester Zeit mit großem Nutzen erforscht. Die Geschichte der scholastischen Philosophie ist geschrieben von Stöckl und Hauréau; auch die Werke über die Pariser

Über Bonaventura: Hollenberg, Studien zu Bonaventura. Berlin 1862; — Werner, die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Bonaventura. Wien 1876. — F. a Fanna, Ratio novae collectionis operum S. Bonaventurae. Taurini 1874. — Couailhac, Doctrina de ideis Divi Thomae divique Bonaventurae conciliatrix. Parisiis 1897. — Über Heinrich von Gent: De Wulf, études sur Henri le Gand, und Ehrle-Denifle, Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 670. Über Duns Scotus: Pluzanski, Essai sur la philosophie de Duns Scot. Paris 1877. Vacant, études comparés sur la philosophie de St. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot. 1891. — Schneid. die Körperlehre des Duns Scotus. Über Albert d. Gr.: Quétif-Echard, I, 169; Sighart, Albertus Magnus. Rgsbg 1857. — A. van Weddingen, Albert le Grand, le maître de St. Thomas d'Aquin d'après les plus récents travaux critiques. Paris — Bruxelles 1881. — v. Hertling, Albertus M. Köln 1881. — Jweins O. Pr., Le B. Albert-le-Grand; de l'ordre des frères-prêcheurs. Bruxelles 1874. Melchior Weiss, Primordia nova bibliographiae B. Alberti Magni. Parisiis 1898. — Zell, Albertus M. als Erklärer des Aristoteles, Katholik. Bd. 69. 166—178. — W. Feiler, die Moral des Albertus Magnus. Leipzig 1891. — Joël, Verhältnis Alberts d. Gr. zu Moses Maimonides. — Haneberg, Zur Erkenntnistheorie des Avicenna und Albertus M. 1869. — Dr. Bach, des Albertus M. Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen etc. Wien 1881. Ehrle-Denifle, Archiv II, 236. — Über Alexander von Hales: Endres, des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre. Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft I, Heft 1, 2 u. 3. Viel Material über St. Thomas und die anderen Scholastiker findet sich zerstreut in den Monumenta ordinis Praedicatorum historica, welche im Auftrage des H. H. Ordensgenerals P. Andreas Frühwirth erscheinen. — Über das Verhältnis des hl. Thomas zu den anderen Scholastikern ist auch bereits in früherer Zeit geschrieben worden: Macedo, Rada, Sarnanus, Sfortia, Stumelius, Aquarius, Mauritius a Sto Gregorio haben das Verhältnis zwischen dem hl. Thomas und Duns Scotus erörtert. Bonherba a. S. Philippo hat das Verhältnis zwischen St. Thomas, Duns Scotus und Ägidius Romanus besprochen. Lardito hat die Inkarnationslehre des hl. Anselm (cur Deus homo) mit der des hl. Thomas (S. Th. III. q. 1—26) verglichen. Dionysius Carthusianus hat bekanntlich in seinem Sentenzenkommentar die Ansichten der verschiedenen Scholastiker gegenseitig verglichen.

¹ Über Petrus v. Tarentasia: Vie du bienheureux Innocent [Fr. P. de Tarentasia] de l'ordre des frères prêcheurs par un religieux du même ordre. Rom 1896.

² Über Siger von Brabant: Bäumer, die Impossibilia des Siger von Brabant. — P. Mandonnet O. Pr., Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au moyen-âge. Davon separat erschienen: Aristote et le mouvement intellectuel du moyen-âge. Fribourg (Suisse) 1899.

Universität von Feret und Denifle-Chatelain, desgleichen das kostbare Archiv für Lit.- u. Kirchengeschichte von Denifle-Ehrle bringen für die Geschichte des Thomismus wertvolle Belege. Auch die bibliographischen Werke von Altamura (*Bibliotheca Dominicana. Romae 1677*) und das großartige Werk von Quéatif-Echard, sowie Hurters Nomenklator bieten reiches Material für die Geschichte des Thomismus. Aber eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte des Thomismus bis zur Gegenwart ist ein bislang noch nicht gelöstes Problem, während die Franziskanerschule an Prosper de Martigné einen Historiographen gefunden hat.¹

Eine Geschichte des Thomismus müßte auch die Beziehungen der thomistischen Doktrin zu neuzeitlichen Philosophemen in Erwägung ziehen in dem Sinne, in welchem unlängst von Hertling und von Maumus das Verhältnis des hl. Thomas und der Scholastik zu Cartesius beleuchtet wurde. Auch über des Aquinaten Verhältnis zu Leibniz und Kant ist in neuester Zeit geschrieben worden.²

Um rücksichtlich des historischen Gesichtspunktes beim Thomasstudium noch eine zusätzliche Bemerkung zu machen, so fehlt es noch immer fühlbar an Lehr- und Handbüchern der Geschichte der Philosophie vom katholisch-thomistischen Stand-

¹ Für die Geschichte des Thomismus sind von Bedeutung: Denifle-Chatelain. *Chartularium universitatis Parisiensis*. — Denifle, Geschichte der Universitäten des Mittelalters. Berlin 1885. — Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères-Prêcheurs*. 1884. — de Wulf, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas*. Louvain 1895. — Mandonnet, de l'incorporation des Dominicains dans l'Université ancienne de Paris (*Revue Thomiste* IV, 139 ff). — Denifle-Ehrle, *Archiv* II, 165 ff. — Über die Geschichte der thomistischen Philosophie in Portugal ist ein gründlicher Artikel von Dr. Ferreira-Deusdado in der *Revue néoscolastique* 1898, Heft 3 u. 4 erschienen. — Für die Geschichte der Scholastik ist interessant auch die Schrift von P. Adlhoch, O. S. B.: *Praefationes ad artis scholasticae inter occidentales facta*. Brunae 1896. — Über Petrus Aureolus, *Katholik* 1882, I. von Dr. Stanonik. Über spätere Thomisten bietet viel Material auch Wetzler-Welte, *Kirchenlexikon* [2], wenn auch daselbst einzelne hervorragende Thomisten wie Javellus, Goudin u. s. w. übersehen wurden. Über Sylvester Prierias hat Michalski 1892 in Münster eine Monographie geschrieben. Die Entwicklung der logischen Lehren des Aquinaten in der Thomistenschule hat Dr. Commer dargethan in der *Logik*, 1897.

² Thomas von Aquin und Immanuel Kant. Abhandlung von Prof. Gutberlet im *Katholik* 1893, II. S. 1 ff. und S. 139 ff.; Kopppehl, die Verwandtschaft Leibnizens mit Thomas von Aquin in der Lehre vom Bösen. Jena 1892. Das Verhältnis des hl. Thomas zu Rosmini ist gründlich untersucht von Vespignani: *Il Rosminiano ed il lume dell' intelletto umano*. Studio critico-filosofico. Bologna 1887.

punkte aus. Die mehrbändige *Historia de la Filosofia* par El P. Zeferino Gonzalez Madrid 1878, (auch französisch durch Pascal), die Lehrbücher von Stöckl, Haffner, Vallet und in allererster Linie Dr. Willmanns Säkularwerk: „Geschichte des Idealismus“ sind bis jetzt so ziemlich die hauptsächlichsten Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie auf katholischer Seite. Auf akatholischer Seite finden wir in erster Linie die Handbücher von Erdmann und Überweg-Heinze, in denen die Abhandlungen über die scholastische Periode katholischen Gelehrten anvertraut wurden,¹ ferner die Werke über die Geschichte der Philosophie von Baumann, Windelband, Sigwart, die große Geschichte der griechischen Philosophie von Ed. Zeller, die Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie von Kuno Fischer, Ed. Zeller und besonders von Falkenberg. Auch das Archiv für Geschichte der Philosophie von Stein ist als internationales Organ philosophiegeschichtlicher Studien von Bedeutung. Die wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie vom katholisch-thomistischen Standpunkte aus ist von eminent apologetischer Bedeutung. Ihr praktisches Endergebnis ist der stringente Nachweis, daß die moderne Philosophie aus ihrem Apriorismus und Skepticismus einzig und allein durch den zielbewußten Anschluß an die peripatetische Philosophie in der Form Alberts d. Gr. und des hl. Thomas herauskommen könne. Nicht die Rückkehr zu Kant, dem Philosophen des Protestantismus, wie dieselbe neuerdings durch Vaihinger, Vorländer und Adickes proklamiert wurde, wird der im argen liegenden deutschen Philosophie Heil und Rettung bringen, einzig und allein der Anschluß an St. Thomas, den Philosophen des Catholicismus, bedeutet Rettung und Erlösung für die moderne Philosophie. „*Historia vitae magistra*“ das gilt auch von der Geschichte der Philosophie.

Diese letzten Erwägungen führen uns bereits hinüber auf den dritten Teil unserer Skizze.

III.

Anwendung der Doktrin des hl. Thomas auf moderne Probleme: Dieser Gesichtspunkt bildet eine Hauptthese

¹ Für die neueste Auflage des Grundrisses der Geschichte der Philosophie von Erdmann hat Bäumker die scholastische Periode bearbeitet; für die neueste Auflage der Geschichte der Philosophie von Überweg-Heinze hat P. Wehofer O. P. die Scholastik überarbeitet. Man scheint auf akatholischer Seite objektiver zu sein als Dr. Müller, der in seiner Schrift: „Das katholische Christentum, die Religion der Zukunft“ S. 65 ff. über die Scholastik und besonders über den hl. Thomas höchst eigentümliche geschichtliche Auffassungen ausspricht.

der Encyklika: „Aeterni Patris.“ Die Philosophie des heil. Thomas soll nach der Intention Leos XIII. ein Hauptheilmittel gegen die Grundirrtümer unserer Zeit sein. Die Entscheidungen der Konzilien von Florenz, Lateran V, Trient und Vatikan haben gezeigt, daß die Theologie des hl. Thomas als der herrlichste Ausdruck der wahren Kirchenlehre das sicherste Schutz- und Trutzmittel gegen die Schleichwege der Häresie sei. Van Ranst O. Pr. konnte deshalb ein Werk schreiben: „Lux fidei seu D. Thomas — omnium errorum tenebras profligans ac praedebellans“. Antv. 1717.

In ganz parallelem Sinne ist nach der Auffassung unseres hl. Vaters Leos XIII. die Philosophie des hl. Thomas im eminenten Grade dazu geeignet, die Irrtümer auf dem Gebiete des natürlichen Erkennens und Wissens zu bekämpfen und einer wahrheitsfernen Wissenschaft wieder die rechten Bahnen zu weisen. Der thomistische Realismus hat im Mittelalter den Nominalismus des Occam, ja den Nominalismus in der eigenen Dominikanerschule, wie er wenigstens dem Ansätze nach bei Durandus, Holkot, Herväus Natalis und Petrus v. Palude auftritt, glorreich überwunden.¹ Der thomistischen Philosophie mußten die in manchen Materien etwas schiefen Auffassungen eines Duns Scotus und Heinrich von Gent weichen. Der arabische Rationalismus und Materialismus vollends hat durch St. Thomas siegreichste Bekämpfung erfahren. So hat die thomistische Philosophie Prüfung und Probe abgelegt dafür, daß sie die beste Waffe gegen jeglichen Irrtum sei. Um aber diese Waffe mit Erfolg handhaben zu können, ist in allererster Linie eine tiefgehende Kenntnis der thomistischen Philosophie notwendig und in zweiter Linie die zur Diagnose notwendige Kenntnis der verschiedenen Irrtümer nach Genesis, Wachstum und Verzweigungen. Wie St. Thomas mit den Geistesströmungen seiner Zeit wohl vertraut war und es sich nicht gereuen liefs, mit Averroes, Avicenna, Avicbron und Moses Maimonides sich zu beschäftigen, so müssen auch die thomistischen Philosophen getreu dem Beispiele des hl. Lehrers auch unsere Zeit mit ihren Bedürfnissen und Problemen kennen, um so die providentielle Mission der thomistischen Philosophie weiter führen zu können im Dienste der höchsten Ideale des Menschengenies. Aber, um es nochmal zu sagen, das primäre Moment ist ernstes Studium der großen Principien des hl. Thomas. Nur so werden wir

¹ Werner, der hl. Thomas von Aquin III, S. 152. — Ehrle in den Stimmen aus Maria-Laach, Bd. XVIII. S. 292 ff.

wirksam und segensreich den Triumph, die unversiegbare Lebenskraft der thomistischen Lehre beweisen können, nur so werden wir wertvolle Bausteine anfügen können zum hehren Wahrheitsbau der *philosophia perennis*.

Diese allgemeinen Bemerkungen vorausgesetzt, beginnen wir mit der Darstellung der modernen Probleme und ihrer Lösung durch die Lehre des hl. Thomas von Aquin. In den Vordergrund der philosophischen Forschung ist seit Kant gerückt:

a) Das erkenntnistheoretische Problem.

Die Erkenntnislehre spielt gegenwärtig im Organismus der philosophischen Disciplinen dieselbe Rolle wie die Apologetik im Plane der theologischen Wissenschaft. Wir haben die Parallelfächer: Fundamentalphilosophie — Fundamentaltheologie. Die Erkenntnislehre ist die Pforte der Metaphysik. Von dem Resultate der noëtischen Forschung hängt es ab, ob dieses Thor sich öffnet oder ob es verschlossen bleibt. Die Geschichte der Philosophie seit Locke hat gezeigt, daß eine falsche Erkenntnislehre die Philosophie um das Hab und Gut der Metaphysik bringen kann. Hier in der Erkenntnislehre muß die thomistische Philosophie rettend einsetzen, hier ist ihr eigenes Arbeitsfeld. Zur Lösung des erkenntnistheoretischen Problems bringt die thomistische Philosophie einen herrlichen Befähigungsnachweis mit sich. Unleugbare Thatsache ist ja der Sieg der thomistischen Philosophie in dem Jahrhunderte lang währenden Streite zwischen Nominalismus und Realismus. Die moderne Philosophie aber ist, wie selbst Kuno Fischer bezeugt, scholastisch gesprochen Nominalismus. Diesem Irrtume gegenüber wird die thomistische Philosophie ihre altbewährte Kraft nicht verloren haben. Erkenntnistheoretische Studien im Geiste des hl. Thomas, wie deren in neuester Zeit verschiedene erschienen sind, sind ein höchst zeitgemäßes Unternehmen.¹ Die nie genug zu studierenden *Quaestiones Disputatae de Veritate* des hl. Thomas sind in dieser Beziehung für den Thomisten eine wahre Goldgrube. Die thomistische Erkenntnislehre zeigt die wahre Größe des menschlichen Geistes. „*Intellectus noster intelligendo aliquid in infinitum extenditur.*“ S. c. G. I, 43. Und Albert d. Gr. schreibt so schön und wahr: „*Licet omnis nostra cognitio a sensibilibus*

¹ Seevis S. J., *della conoscenza sensitiva*. Prato 1861. — Lorenzelli, *sulla oggettività della sensazione e sulla natura delle qualità sensibili*. Roma 1882. — Fontaine, *la sensation et la pensée*. Louvain 1885. — Gardair, *Philosophie de St. Thomas. La connaissance*. Paris 1895. — Zigliara, *della luce intellettuale u. die Werke Glossuers*.

incipiat, tamen . . . non semper stat et terminatur circa sensibilia, sed extollitur vehementer in immensum ad ardua et remota a sensibilibus.“ (Alb. M. de anima lib. I, tract. 1, cp. 1.) Von der Gnade oder Ungnade der Erkenntnislehre hängt Sein oder Nichtsein der Metaphysik, der Königin der natürlichen Wissenschaft, ab.

b) Das metaphysische Problem.

Der Mißkredit, in welchem heutzutage metaphysische Studien stehen, tritt unoffentlich vor Augen in dem geringen Prozentsatze streng metaphysischer Essays bei der sonstigen reichlichen Produktion philosophischer Schriften. Auch auf katholischer Seite wird der Metaphysik vielleicht noch nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt.¹ Und doch ist das Arbeitsgebiet der Metaphysik ein höchst ausgedehntes: „Philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente ad ens in potentia.“ S. c. G. I, 70. Die Metaphysik ist im Reiche des natürlichen Wissens das, was der Primat in der Kirche ist.

In Bezug auf metaphysische Probleme befindet sich der katholische Philosoph sozusagen an der Quelle. Die Ursprünge dieser Quelle führen zurück in die Urzeiten, da zuerst der Menscheng Geist dem Metaphysisch-Transscendentalen sich zugewandt hat. Richtung und Fülle des Wassers hat diese Quelle bekommen durch Plato-Aristoteles, ihre ganze Schönheit und Tiefe, ihre üppig befruchtende Kraft hat dieser ewig sprudelnden Quelle verliehen Thomas v. Aquino. Metaphysik ist das Lebensmark der thomistischen Doktrin. Welche Fülle metaphysischer Gedanken liegt z. B. nicht geborgen in dem Erstlingswerk des Aquinaten: de ente et essentia, dessen Inhalt durch Petrus Crockart, Cajetan und Kardinal Pecci klargelegt ist, oder in dem goldenen opusculum de pluralitate formarum, welches von Cornoldi kommentiert ward? Zwei Haupteigenschaften verleihen dem Werke des hl. Thomas eine die Zeiten überragende Bedeutung. Die erste Eigenschaft ist die unvergleichliche Logik und Systematik der thomistischen Schriften, wie dies Bartholomäus Medina so schön ausspricht: „D. Thomas,

¹ An neueren metaphysischen Werken besitzen wir die ausführlicheren Darstellungen von Uraburu und Delmas. Die aristotelisch-thomistische Metaphysik wurde von Domet de Vorges in einer Reihe von Monographien behandelt. In ihrer Harmonie mit den sicheren Resultaten moderner Forschungen sucht A. Farges in seinen *Études philosophiques*, Paris 1895 sq. (t. I, II, III, VI.) die Metaphysik des hl. Thomas darzustellen. Régnon, *Metaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand*. Paris 1886.

cum ceteros alios excedat, in ordine et dispositione seipsum superavit“ Medina in S. Th. III. Introductio in incarnat. pag. 1. Die zweite Eigenschaft der thomistischen Werke ist deren großartige Inhaltlichkeit. Diese materielle Inhaltlichkeit hat rücksichtlich der theologischen Summa de Marinis also charakterisiert: „In qua certe quidquid ad fidei mysteria explicanda, quidquid ad fidelium mores componendos, quidquid aut ad solidam pietatem aut ad veram doctrinam esse potest, comprehenditur“, Praef. ad Comment. in I. Der Gesichtspunkt der Inhaltlichkeit verdient bei Thomas mehr Beachtung als seine architektonische Systematik. Überall findet der hl. Thomas die tiefste radix in all ihren Verzweigungen, er weiß an dem Gegenstande seines Forschens die mannigfachsten Relationen zu beobachten. Allenthalben führen seine Beweisgänge auf metaphysisches Gebiet, er ist Metaphysiker und sein metaphysisches Genie weiß selbst auf die konkretesten und spezifisch praktischen Fragen Lichtstrahlen von metaphysischer Helle zu senden. Um so mehr zeigt sich des englischen Lehrers metaphysische Größe, wenn er mitten in der Behandlung der centralsten Fragen der *πρώτη φιλοσοφία* sich befindet. Da ist ihm nichts zu abstrakt, kein Problem zu schwer, kein Unterschied zu unscheinbar, da zeigt sein Geist wahrhaft englische Gaben. Was Euckens Werk: „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“ ersehnt, das hat in höherem Sinne in der Metaphysik des hl. Thomas Verwirklichung gefunden. Der modernen metaphysikscheuen Wissenschaft mangelt vielfach dieser Vorzug der Inhaltlichkeit. Es ist daher Aufgabe der Vertreter der Philosophie der Vorzeit, die moderne Philosophie mit den Schätzen der aristotelisch-thomistischen Metaphysik bekannt zu machen. Die Repristinatio der aristotelisch-thomistischen Metaphysik ist auch die Vorbereitung zu der so notwendigen Harmonisierung der Wissenschaften im Geiste des Christentums.

c) Das psychologische Problem.

Eine Hauptdomäne der modernen Philosophie ist das psychologische Problem. Die Signatur der „modernen“ Psychologie ist am besten ausgedrückt mit den Worten: „Psychologie ohne Seele.“ Einseitige Betonung der empirischen Psychologie hat die „moderne“ psychologische Wissenschaft gewissermaßen um ihr eigenstes Objekt gebracht. Auf dem Gebiete der empirischen Psychologie ist ohne Zweifel in der neueren Philosophie emsig gearbeitet worden, wie der internationale Psychologenkongress in München 1895 zeigt. Die Arbeitsgebiete der empirischen

Psychologie sind gekennzeichnet mit den Worten: „Psychophysiologie, Psychophysik, Psychologie des normalen Individuums, Psychopathologie, vergleichende Psychologie, Völkerpsychologie u. s. w.“ Hauptrepräsentanten dieser Richtung sind Fechner, Franz Brentano, Wundt, Ziehen, Dilthey, Lipps, Heinrich sowie die Zeitschrift für Psychologie von Ebbinghaus-König.

Mercier (*Les origines de la Psychologie contemporaine*) und Gutberlet (*Kampf um die Seele*) haben diese Richtungen charakterisiert. Die Gegner sind für den thomistischen Philosophen Ansporn, auch fleißig sich mit psychologischen Studien zu befassen und darzutun, daß die sicheren Resultate der modernen empirischen Forschung keineswegs die Berechtigung einer rationalen metaphysischen Psychologie in Frage stellen. In der Psychologie hat der hl. Thomas sich ein monumentum aere perennius errichtet. Wer liest nicht mit Freude und stets sich steigendem Interesse seine Psychologie in der *Prima*, seine Theorie der Gefühle in der *Prima Secundae*, seinen Kommentar zu *Aristoteles de anima* etc. Hier findet der Thomist ein Arsenal von Waffen zur Verteidigung der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele gegenüber dem modernen Materialismus.¹ Mit Recht nennt Dr. Morgott „die Psychologie des englischen Lehrers das Meisterstück seines Systems“.²

d) Das ethische Problem.

Mit Psychologie und Metaphysik steht im innigsten Zusammenhange die Ethik. Die aristotelische Ethik basiert auf metaphysischen Principien (cfr. Filkuka, *die metaphys. Grundlagen der*

¹ Die aristotelisch-thomistische Philosophie hat hauptsächlich folgende Behandlungen gefunden: Dr. Schneid, *Psychologie im Geiste des hl. Thomas I*, 1892. Coconnier, *O. Pr., L'âme humaine*. Paris 1890. Derselbe: *L'hypnotisme franc.* Paris 1897. Tilmann Pesch, *Institutiones psychologicae*. Lecoultré, *Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin*. Lausanne 1883. — Franz Brentano, *die Psychologie des Aristoteles*. Mainz 1867. — V. Knauer, *Grundlinien zur aristotelisch-thomist. Psychologie*. Wien 1885. — E. Rolfes, *die substantiale Form und der Begriff der Seele nach Aristoteles*. Paderborn 1895. — Barthélemy-Saint-Hilaire, *Psychologie d'Aristote*. — Neumayr, *Theorie des Strebens nach Thomas v. Aquino. Eine Studie zur Geschichte der Psychologie*. — Ermoni, *Le Thomisme et les résultats de la psychologie expérimentale*. *Revue néoscholastique* 1898, Heft 2. — Schell, *die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der aristotelischen Philosophie entwickelt*. Freiburg 1873. Cappellazzi, *Gli elementi del pensiero. Studio di psicologia e d'ideologia secondo la dottrina di S. Tommaso*. Crema 1887. — Mercier, *la psychologie*. Louvain 1892.

² Morgott, *Geist und Natur im Menschen*. Eichstätt. 1860 S. 5.

aristotelischen Ethik. Wien 1895). Die „moderne“ Ethik hat vielfach Negation jeder Metaphysik zur Voraussetzung, ist deshalb voraussetzungslos und principienlos, daher Eudaimonismus und Pessimismus in allen Abstufungen. Jedoch wird auch auf ethischem Gebiete viel in der modernen Philosophie gearbeitet. Die „Gesellschaften für ethische Kultur“ kennzeichnen die Haupttendenz der „modernen Ethik“. Hauptträger der modernen Ethik sind Wundt, Sigwart, Jodl, Giżycki u. a. Auf die Gestaltung der modernen Ethik haben grofse Rückwirkung ausgeübt einerseits die darwinistische Weltanschauung und andererseits die pessimistische indische Philosophie. Die Absurdität der letzten Konsequenzen einer derartigen Ethik ist durch den Namen Nietzsche signalisiert.¹

Wie unvergleichlich hehr und erhaben steht dieser Pseudo-Ethik die Moral des hl. Thomas (S. Th. I. II. und II. II; in Aristot. Ethic.) gegenüber. Wie anziehend ist nicht die Tugendlehre des hl. Thomas. Da fühlt man heraus die Harmonie, die zwischen dem Leben und Denken des heiligen Lehrers gewaltet hat. Beim hl. Thomas erkennt man so recht die Schönheit und den lieblichen Ernst der christlichen Sittenlehre. Es ist gewifs eine hehre Aufgabe der christlichen Moralwissenschaft, die Hoheit, den inneren Wert und Kern des christlichen Ethos darzulegen gegenüber der Zerfahrenheit und inneren Unwahrheit moderner Anschauungen. P. Albert Weiss O. Pr. hat in seiner monumentalen Apologie des Christentums diesen Standpunkt in herrlicher Weise durchgeführt. Es ist dieses Werk eine tiefdurchdachte Anwendung der Lehre des hl. Thomas auf die modernen Probleme in der schönsten und segensreichsten Weise.

e) Die sociale Frage.

Eine der Ethik subalternierte Wissenschaft ist die Rechts- und die Socialphilosophie. Dafs der hl. Thomas auf diesen Gebieten eine Ankorität ist, darüber sind Freund und Feind einig. Wie tiefdurchdacht und konsequent ist nicht des Aquinaten Gesetzeslehre (S. Th. I. II. q. 90 sq.) und Rechtsbegriff (S. Th. 2. II. q. 57). Der tiefste Grund der grofsen Bedeutung und praktischen Verwertbarkeit der thomistischen Sociologie liegt darin, dafs dieselbe den unerschütterlichen Principien der metaphysischen Wissenschaft entwachsen ist.

¹ Die Hauptrichtungen der modernen Moral hat dargestellt: Didio, die moderne Moral und ihre Grundprincipien. Strafsburger theologische Studien II, 1.

Dr. Max Maurenbrecher, ein akatholischer Gelehrter, hat jüngst in einer ebenso gründlichen wie verständnisvollen Studie Thomas v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit gewürdigt. Auf katholischer Seite sind die Schriften von Walter und Schaub bekannt. In Italien ist eine von dem berühmten Philosophen Talamo geleitete: „Rivista Internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie“ für die Verbreitung der erhabenen Grundsätze der thomistischen Sociologie thätig. St. Thomas bietet die besten Waffen gegen die Grundsätze eines destruktiven Socialismus. Hierin zeigt sich vollends der eminent praktische Wert der thomistischen Philosophie. Die Doktrin des hl. Thomas steht eben im besten Einvernehmen mit dem Leber und den Bedürfnissen des individuellen und socialen Geisteslebens aller Zeiten.¹

Schlufsgedanke.

Wir schliessen unsere Reflexionen mit dem Wunsche, daß die Lehre des hl. Thomas immer mehr und mehr Gemeingut der philosophierenden Geister werden möge. Mögen immer mehr auch in Deutschland die Intentionen Leos XIII. realisiert werden. Dies geschieht aber nicht durch Liebäugeln mit dem Subjektivismus der modernen Philosophie und noch weniger durch die auf Abwege führende Verwertung der modernen aprioristischen Philosophie für apoletische und selbst dogmatische Zwecke. Die Ideen Leos XIII. werden nicht verwirklicht durch unselbständige Bewunderung moderner Tagesgrößen, auf welche die Worte des hl. Thomas anwendbar sind: „*somniabant quodammodo veritatem*“, S. Th. in Aristot. de anima l. I. lect. 14. Substanz und Kraft und Lebensdauer zieht die christliche Philosophie

¹ Der beste Ausdruck der politischen und sociologischen Theorien des hl. Thomas ist sein opusculum de regimine principum. Dr. Baumann hat in seiner „Staatslehre des hl. Thomas von Aquino, Leipzig, 1873“ diese herrliche Schrift des Aquinaten gewürdigt und übersetzt. — De regimine principum. Ein Kompendium der Politik übersetzt von Graf Theodor Scherer und mit Anmerkungen versehen von Portmann. — Salzedo, Commentarii et dissertationes philo-theo-historico-politicae in opusculum D Thomae de regimine principum. Francofurti 1655. — Die Staatslehre des hl. Thomas ist auch von Antoniadès dargestellt. Leipzig 1890. La Politique de saint Thomas d'Aquin par Édouard Crahay. Louvain 1895. — Keesen, La mission de l'État d'après la doctrine et la méthode de St. Thomas d'Aquin. Bruxelles 1890. — Buri, La teoria politica di S. Tommaso e il moderno diritto pubblico. Roma 1884. Von Interesse ist auch: Gayrand, L'Antisemitisme de St. Thomas d'Aquin. Paris 1896. — Deploige, Saint Thomas et la question juive. Louvain 1897.

aus dem Wahrheitsquelle der Philosophie des hl. Thomas, jenes hl. Thomas, von dem der große Thomist Konrad Koellin in seinen *Quodlibetales* sich also äußert:¹ „(arbitror) nec quemquam sanctum doctorem puta Thomam aut Albertum omnes enumeravisse fructus, quos eorum paperit et dietim pariet sana doctrina.“

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.²

Von Dr. M. GLOSSNER.

Unter den zahlreichen Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie hat trotz seines großen Umfangs das Werk Kuno Fischers (1) die verhältnismäßig weiteste Verbreitung gefunden. Von der im Erscheinen begriffenen „Jubiläumsausgabe“ liegt uns die erste Lieferung vor, deren Inhalt fast ausschließlich die „Einleitung zur Geschichte der neueren Philosophie“ bildet. Dieselbe umfaßt acht Kapitel. Im ersten sucht der Verfasser der Geschichte der Philosophie den Charakter einer Wissenschaft zu vindicieren. Der Gedankengang ist ungefähr der folgende. Die neuere Philosophie entsteht in einem völlig bewußten Bruche mit der Vergangenheit; aber gerade ihre dadurch bedingte Voraussetzungslosigkeit selbst ist eine geschichtlich gewordene, allmählich angebahnt und vorbereitet in einer zunehmenden Entfernung von den Grundlagen der früheren Philosophie. Nun biete aber gerade die geschichtliche Behandlung der Philosophie, der Begriff einer Geschichte der Philosophie gewisse Schwierigkeiten, die gegen die Möglichkeit der Sache bedenklich machen könnten. Geschichte sei nicht denkbar ohne

¹ *Quodlibetales* Conradi Koellin (1523, Inkunabel der Münchener kgl. Hof- und Staatsbibliothek) quodlib. III. fol. XXVII.

² 1) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Erste Lieferung. 1897. 2) Überweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Phil. Die Neuzeit. II. Bd. 1897. 3) Dr. H. Wolff, Neue Kritik der reinen Vernunft. 1897. 4) D. G. Spicker, Der Kampf zweier Weltanschauungen. 1898. 5) C. Braig, Vom Erkennen 1897. 6) T. Pesch, *Inst. Philos. Naturalis*. Ed. 2. Vol. I. II. 1897. 7) F. S. R. Hassmann, *Allgem. Unterrichtslehre*. 1898.

eine Zeitfolge von Begebenheiten, Philosophie nicht ohne Erkenntnis der Wahrheit; eine Aufeinanderfolge von philosophischen Systemen, die oft im Widerstreite zu einander stehen, scheine das offenbare Gegenteil von Philosophie. Unter diesem Gesichtspunkte könne von einer Geschichte der Philosophie im strengen Verstande nicht geredet werden. Wer auf diesem Standpunkt steht, verhalte sich zu ihr entweder nur geschichtlich, referiere urteilslos über Philosophie und Meinungen, oder kritisch, im letzteren Falle entweder skeptisch oder eklektisch, je nachdem die Aufgabe der wahren Erkenntnis für unlösbar gehalten, oder eine gewisse in allen Fällen gültige Erkenntnis der Wahrheit, die teils verfehlt, teils unvollkommen erreicht sei, behauptet wird. In dem einen Falle ist die Behandlung unphilosophisch, in dem andern ungeschichtlich; in beiden aber kommt es zu keiner Geschichte der Philosophie. Es erhebe sich demnach die Frage: wie ist Geschichte der Philosophie als Wissenschaft möglich?

Es gibt Wissenschaften, die ein unveränderliches Objekt haben, z. B. die Astronomie. Derartige Wissenschaften haben eine Geschichte, soweit unsere Vorstellungen vom Objekte irrtümlich oder unvollkommen sind. So unrichtig das alte astronomische System war, so bildete es dennoch die notwendige (?) Voraussetzung zu dem neuen und richtigen.

Wenn bezüglich unserer Vorstellungen selbst von einem „fertigen“ Objekte die Voraussetzung nie gilt, daß sie für immer fertig sind, so gibt es auch Gegenstände, die selbst einen Prozeß bilden; ein solcher fortschreitender Bildungsprozeß ist der menschliche Geist, und der ihm entsprechende fortschreitende Erkenntnisprozeß ist die Philosophie. Hieraus folgt, daß die Philosophie die geschichtliche Entwicklung nicht bloß als eine Möglichkeit zuläßt, sondern als eine Notwendigkeit fordert und daß jedem philosophischen Systeme auch seine geschichtliche Wahrheit zukommt. Zwar stellen unter den geschichtlich gegebenen Systemen nicht alle die Aufgabe der menschlichen Selbsterkenntnis in den Vordergrund; es geschehe dies aber gerade in den entscheidenden Wendepunkten, wie im Altertum durch die sokratische, in der neuen Zeit durch die kantische Epoche. Unter allen wissenschaftlichen Aufgaben ist die Selbsterkenntnis nicht bloß die tiefste, sondern auch die umfassendste. Denn das Selbst ist nicht Teil eines Ganzen, sondern verhält sich zur Welt wie das Subjekt zu dem von ihm abhängigen Objekt. „Die Welt sind wir selbst.“ Wie nun der Geist, das Selbst in verschiedene Bildungsformen eingeht, so hat die Philosophie die

Aufgabe, diese Bildungsformen zu durchschauen, sie aus ihrem innersten Motiv heraus zu begreifen und klar zu machen. Es ist daher unvermeidlich, daß die Widersprüche der Zeit in den widerstreitenden Systemen hervortreten, deren jedes eine Seite des herrschenden Menschengestes wissenschaftlich erscheinen läßt, und die sich gegenseitig ergänzen, um die philosophische Aufgabe der Zeit zu lösen. Gleichwie aber im Leben des Individuums entscheidende Momente der Selbsterkenntnis eintreten, in welchen dasselbe mit einer früheren Periode abschließt und in eine höhere eintritt, so treten im Gesamtleben der Menschheit die hervorragenden Systeme als Marksteine der Entwicklungsepochen auf, indem sie nicht allein das geistige Leben der Menschheit widerspiegeln, sondern auch rückwirkend in die fortschreitende Entwicklung desselben eingreifen.

Das zweite Kapitel gibt einen Überblick über den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie, die „in ihren Anfängen noch die kosmogonischen Dichtungen der Naturreligion berühre, in ihrem Ende dem Christentum gegenüber sich finde, das sie nicht bloß als wesentlicher Faktor miterzeugen, sondern als wesentliches Bildungsmittel miterziehen helfe“ (S. 16). Die erste Aufgabe der griechischen Philosophie ist das Weltproblem, die Frage nach dem Grundstoff, der Grundform und der Weise ihrer Vereinigung oder dem Weltprozesse. Der im Begriffe des letzteren enthaltene Widerspruch erzeugte die entgegengesetzten Systeme der Eleaten und des Heraklit. Um die Frage nach dem dem Prozesse zu Grunde liegenden Stoff drehen sich die Systeme des Empedokles, Demokrit und Anaxagoras. Das ungelöst gebliebene Weltproblem führt zum Erkenntnisproblem (Sophistik), von dem zuerst Sokrates ergriffen wird, indem er in den allgemeinen Vorstellungen die wahren Begriffe und die wahren Erkenntnisobjekte erkennt. Bei Platon erscheinen diese als das wahrhaft Wirkliche. Die Philosophie wird zur Ideenlehre, die im Dualismus einer intellegiblen und körperlichen Welt befangen bleibt, ein Dualismus, den Aristoteles durch den Begriff der Entelechie zu überwinden sucht. „Jedes wirkliche Ding wird gedacht werden müssen als ein sich gestaltender Stoff, d. h. als Dynamis“ (S. 24).

Die — zwar dem Princip des Aristoteles zuwiderlaufende — dualistische Vorstellungsweise — der Begriff eines von der Materie gesonderten Geistwesens erzeugt ein drittes Problem — das der Freiheit, und gibt Anlaß zu den ethischen Systemen der Stoiker und Epikureer. Ein viertes Problem endlich ist das religiöse. Aus dem Erlösungsbedürfnis entspringt eine religiöse

Philosophie, die auf Grund desselben Motivs sich dualistisch, mystisch, ascetisch und dämonologisch gestaltet, und, da aus solchen Bedingungen ein neues wissenschaftliches System nicht hervorgehen kann, an ältere Systeme sich anschließt (Neupythagoreer, Neuplatoniker). Resultat der religiös-philosophischen Bewegung ist die Verschmelzung der Logosidee mit der Messiasidee, und in der Übertragung beider Ideen auf Christus — das Christentum (3. Kapitel). Diese „Entwicklungen“ in den neutestamentlichen Urkunden zu verfolgen, ist die „besondere Aufgabe der eindringenden Bibelforschung“ (S. 39).

Nachdem das Christentum Kirche und der Christusglaube Dogma geworden, erscheint als Aufgabe der Philosophie die Systematisierung des Glaubens, die zugleich seine Rationalisierung ist. Diese kirchliche Philosophie ist die Scholastik (4. Kapitel). Ihr Schicksal ist an das Verhältnis von Kirche und Welt geknüpft. „Die Scholastik wandelt sich mit den Zeiten. Eben darin besteht ihre philosophische Bedeutung, daß sie innerhalb ihres Gebietes das Zeitbewußtsein formuliert und ausspricht. Daß in einem kirchlichen Weltalter das Zeitbewußtsein kirchlich geartet und begrenzt ist, erscheint als die natürliche Folge der herrschenden Weltzustände. Es ist ungereimt, über die öde und unfruchtbare Scholastik zu klagen und den Wald zu schelten, weil er kein Obstgarten ist.“ (S. 57.)

Der Entwicklungsgang der Scholastik ist durch den Gegensatz von Realismus und Nominalismus gekennzeichnet. Die nominalistische Theologie bricht mit der kirchlichen Weltherrschaft und bereitet durch ihre Verneinung der Möglichkeit einer wahren Erkenntnis der Dinge den Skepticismus, sowie durch ihre Betonung des sinnlich-anschaulichen Erkennens den Empirismus und Sensualismus vor (S. 72).

Auf die Scholastik folgt das Zeitalter der Renaissance (5. u. 6. Kap.), das in zwei Hälften zerfällt: in der ersten Hälfte ihrer Aufgabe ist sie reproduktiv in Rücksicht auf das Altertum, in der zweiten produktiv, getrieben von dem Geiste einer neuen Zeit (S. 74). Den letzteren Weg inauguriert Telesio, am weitesten auf demselben schreitet vor Giordano Bruno, Vertreter des Naturalismus, „der jede Geltung transzendenter Vorstellungen als fremden Blutstropfen in seinen Adern, als tote Scholastik, als Knechtung der Natur durch die Theologie empfindet und empört von sich ausstößt“ (S. 97).

Die Renaissance erzeugte die Skepsis, vertreten durch Vauini, Montaigne. Zu der vom Nominalismus begonnenen Verweltlichung der Philosophie und dem wachsenden Übergewicht

der profanen Wissenschaften trug die Erweiterung des historischen, geographischen und kosmographischen Gesichtskreises bei, wozu die Erschütterung der kirchlich-theologischen Autorität durch die „Verurteilung der kopernikanischen Weltansicht“ sich gesellte. Gleichwohl hätte „das Mittelalter trotz aller Entdeckungen fortgelebt“ ohne die Umbildung und Erneuerung des religiösen Bewußtseins (S. 124). „In ihrem Element erscheint die Reformation als religiöse That des erneuerten Christentums, dem römischen Katholicismus gegenüber als die nationale That des deutschen Volkes“ (S. 127). Der jesuitischen Gegenreformation entspricht innerhalb der katholischen Kirche selbst als reformatorische Reaktion der Jansenismus (S. 138). „Katholicismus und Protestantismus sind in der christlichen Welt zugleich die religiösen Entwicklungs- und Erziehungsstufen der Völker; jener ist noch lange nicht ausgelebt, dieser noch lange nicht zu seiner vollen Entwicklung gediehen“ (7. Kapitel).

Das achte Kapitel legt den Entwicklungsgang der neuen Philosophie dar. Die erste unter den neuen Aufgaben ist die der Wissenschaft und Erkenntnis. Sie trägt, ruhend auf dem vollen Vertrauen auf die Macht der menschlichen Vernunft, in der Art ihrer Grundlegung den Charakter des Dogmatismus, und — weil ganz dem Objekte zugewendet und die Erscheinungen aus dem Wesen der Natur zu erklären versuchend — den des Naturalismus (S. 143). Da indes die menschliche Vernunft zweierlei Vorstellungsvermögen bietet statt des wahren einen Erkenntnisvermögens — Sinnlichkeit und Verstand, so spaltet sich die neue Philosophie sofort in zwei entgegengesetzte Erkenntnisrichtungen: Empirismus und Rationalismus. Jener entwickelt sich zum Sensualismus (Locke) und verzweigt sich teils in den Materialismus, teils in die konsequente Ausführung des Sensualismus durch Berkeley und Hume. Den Rationalismus begründet Descartes; Spinoza und Leibnitz führen ihn in parallelem Gegensatze mit dem Gange des Empirismus (Spinoza-Hobbes, Leibnitz-Locke) fort. Da das Erkenntnisproblem ungelöst und unlösbar bleibt für beide Richtungen, konvergieren sie zumal und vollenden ihren Lauf im Humeschen Skepticismus. Damit erhebt sich das Erkenntnisproblem, und tritt die durch Kant bezeichnete kritische Epoche ein.

Soweit die Einleitung des berühmten Geschichtschreibers der neuen Philosophie. Sollen wir über den Inhalt und die beherrschenden Gedanken desselben unser Urteil abgeben, so scheint es uns eines großen Scharfsinns nicht zu bedürfen, um einzusehen, daß diese geschichtsphilosophische Skizze der Geschichte

der Philosophie nichts weiter als eine die Thatsachen nach vor-gefaßten Meinungen gestaltende aprioristische Geschichtskonstruktion ist. Der Geschichtschreiber der neuen Philosophie entnimmt Maßstab und Norm seiner Auffassung und Darstellung von Philosophie und Geschichte der Philosophie aus der neuen Philosophie selbst, deren Zersetzungsprozefs zur Verzweiflung an der Philosophie als Wissenschaft führte, und die aus diesem Grunde in ihrem neuesten Stadium an die Stelle der Philosophie die Geschichte der Philosophie setzt. In der richtigen Einsicht, daß keines der in ihrem Verlaufe aufgetretenen Systeme auf Wahrheit beruht, sowie von dem Vorurteil eingenommen, daß die christliche Philosophie ein fraglos überwundener Standpunkt sei, hat diese moderne Philosophie den Anspruch auf objektive Wahrheit — um nicht den zulässigen, jedoch mißverständlichen Ausdruck „absolute“ Wahrheit zu gebrauchen — aufgegeben und an die Stelle derselben den Begriff der relativen, „geschichtlichen“ Wahrheit gesetzt und damit den Begriff der Wahrheit: Übereinstimmung des Erkennens mit seinem Gegenstande, selbst gefälscht.¹

Diesem Begriff der relativen, geschichtlichen Wahrheit huldigt unser Verfasser und glaubt vom Standpunkt der modernen Philosophie trotz des entstandenen Widerstreites der Systeme, von denen keines objektive (absolute) Wahrheit besitze, gerade durch diese geschichtliche Auffassung der Philosophie den wissenschaftlichen Charakter derselben retten zu können. Ein wahrhaft verzweifelter Ausweg; denn ist die Philosophie nur insofern Wissenschaft, als sie in einem geschichtlichen Prozefs verläuft, mit andern Worten, löst sie sich in Geschichte auf, so ist es um ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit ein- für allemal geschehen. Denn Geschichte, weil wesentlich durch menschliche Freiheit mitbedingt, ist nicht Gegenstand wissenschaftlicher, d. h. aus Gründen mit innerer Notwendigkeit ableitbarer Erkenntnis, sondern Gegenstand eines natürlichen, menschlichen Zeugnisglaubens, und Geschichtschreibung ist Berichterstattung über Geschehnisse, nicht Beweisführung für notwendige Wahrheiten.

Unser Geschichtschreiber der neueren Philosophie faßt die Sache allerdings anders auf. Ihm ist Geschichte wirkliche Wissenschaft, ja im Gebiete der höheren Wahrheit die einzig mögliche Wissenschaft von derselben. Daher die Frage: Wie ist Ge-

¹ Vgl. Dr. Commer, Die immerwährende Philosophie. Wien 1899. S. 39.

schichte der Philosophie als Wissenschaft möglich? sowie die Philosophie und Geschichte gleichmäÙig aufhebende Antwort: Dadurch, daß Philosophie und Gegenstand der Philosophie selbst geschichtlich sind, d. h. wesentlich in einem Prozesse verlaufen, der sich nie vollendet, nie zu etwas „Fertigem“ gestaltet. Denn von einem Gegenstand, der nur Wandelbares bietet, ist eine Wissenschaft, die das Notwendige und Bleibende ins Auge faßt, nicht möglich. Nun soll aber nach unserem Autor der menschliche Geist das eigentliche Objekt der Philosophie bilden, dieses Objekt aber sei selbst in einer Veränderung, „die sich immer wieder erneuert, die nicht nach denselben Gesetzen beständig wiederkehrt, sondern in einer schöpferischen Thätigkeit, in einer wirklich fortschreitenden Bildung“ begriffen. Daher bedürfe auch die Erkenntnis eines solchen Gegenstandes, der nicht allein eine Geschichte hat, sondern wesentlich geschichtlich ist, nicht bloß wie jede menschliche Einsicht, einer Ausbildung, sondern müsse, um ihrem Gegenstande gleichzukommen, selbst in einem geschichtlichen Fortschritt begriffen sein (S. 7).

Abgesehen von der falschen Objektsbestimmung der Philosophie könnte unter dieser Voraussetzung die Geschichte der Philosophie nichts anderes sein als eine Berichterstattung über die verschiedenen Ansichten, die im Laufe der Zeit über den menschlichen Geist sich gebildet haben, oder über das jeweilige Zeitbewußtsein. Von einer Wissenschaft der Geschichte der Philosophie könnte demnach nicht die Rede sein. Um nun aber dennoch eine solche zu gewinnen, greift unser philosophischer Geschichtschreiber zu dem Auskunftsmittel einer fortschreitenden Entwicklung, in welcher einerseits die folgende Stufe durch Verwandlung des älteren Zustandes in einen „Gegenstand“ zur Befreiung und vollkommeneren Selbstbestimmung führt, andererseits aber die widersprechenden Systeme sich gegenseitig ergänzen (S. 11). Damit begibt sich der Vf. auf den schlüpfrigen Weg der aprioristischen Konstruktion, und indem er dem Phantom einer Wissenschaft der Geschichte der Philosophie nachjagt, weicht ihm die Geschichte selbst unter den Füßen, und der Geschichtschreiber wird zum Geschichtsbaumeister.

Die Behauptung Fischers, daß das menschliche Selbstbewußtsein das Grundthema aller Systeme ausmache (S. 9), besteht die geschichtliche Prüfung nicht. Vergeblich beruft er sich auf die „sokratische Epoche“, die wesentlich verschiedenen Charakters von der kantischen Epoche ist. Das sokratische *γνώθι σεαυτόν*, die Selbsteinkehr des griechischen Philosophen, hatte eine objektive Tendenz und führte zu einer tieferen Welt- und Menschen-

kenntnis. Nicht das „Ich“, sondern die Vernunft macht sich in der sokratischen Schule zum Organ der Erkenntnis des Wirklichen, von dem auch der menschliche Geist nur ein Teil ist, zwar durch die Universalität seines Erkenntnisvermögens alles körperliche Sein überragend, aber deshalb keineswegs, wie K. Fischer emphatisch erklärt: die Welt selbst (S. 10). Seiner Schranken bewußt, erkannte sich demgemäß der menschliche Geist in der sokratischen Schule als abhängig auch im Denken von einem objektiven Sein außer und unabhängig von ihm, in letzter Instanz von einer unendlichen geistigen Ursache, die absolut intellegibel und intelligent, Grund sowohl der Erkennbarkeit der Dinge, als auch der Erkenntniskraft des unendlichen Geistes ist.

Von wesentlich anderer Art ist die kantsche Epoche. Im Subjektivismus befangen eröffnete sie eine Periode nicht des philosophischen Fortschritts in der Erkenntnis der Wahrheit, sondern einer successiv rückschreitenden Auflösung derselben: ein Prozeß, der anhebend mit der Rücknahme der intellegiblen Elemente der Objektivität in das erkennende Subjekt in dem Hegel-Hartmannschen Nihilismus seinen Endpunkt gefunden hat.

Die Geschichte der Philosophie bietet demnach vom Gesichtspunkte einer Kritik, die an der Möglichkeit einer Erkenntnis der objektiven Wahrheit festhält und dieser als Norm der Beurteilung der geschichtlichen Erscheinungen sich bedient, ein Doppelbild, das von dem auf dem konstruktiven Standpunkte unseres Autors gewonnenen Bilde wesentlich verschieden ist. Während uns in der Darstellung Fischers eine Reihe von Systemen sich darbietet, die ungeachtet ihrer wechselseitigen Widersprüche doch eine aufwärts gerichtete Bewegung gegen ein unbestimmtes, im Dunkel schwebendes, unerreichbares Ziel absoluter Vollkommenheit darstellen sollen, zeigt uns die wirkliche Geschichte einerseits eine Reihe von Versuchen, die in der sokratischen Schule zu einer gewissen Höhe gesicherten philosophischen Wissens sich erheben, in der christlichen Philosophie aber auf dem Wege organischer Entwicklung zu einer relativ abgeschlossenen philosophischen Gottes- und Weltanschauung führen; andererseits aber einen gewaltsamen Bruch und eine fortschreitende Auflösung des bereits Gewonnenen, also in Wahrheit einen Rückschritt, der schließlic zur Verzweiflung an der Möglichkeit der Philosophie und zur Verachtung alles bisher Geleisteten führte. Die kritische Betrachtung der Geschichte der Philosophie, die wir im Unterschiede von der bloß pragmatischen die philosophische nennen können, zeigt uns demnach allerdings das von

K. Fischer vergebens erstrebte Bild einer einzigen, der wahrhaft immerwährenden — perennierenden — Philosophie.¹ Diese aber ist keine andere als die christliche, an die wieder anzuknüpfen nach der völligen Erschöpfung des subjektivistischen Principis heutzutage geradezu die Lebensfrage der Philosophie ist.

Der Entwicklungsgang der griechischen Philosophie, der als typisch für die gesamte Geschichte der Philosophie gelten kann, indem die verschiedenen, dem menschlichen Geiste möglichen Denkrichtungen, sei es gleichzeitig, sei es im Nacheinander, zur Geltung gelangten, legt nicht für, sondern gegen die Auffassung K. Fischers Zeugnis ab. Als Objekt der Philosophie gilt eine vom menschlichen Erkennen unabhängige Objektivität, an deren wahrheitsgemäßer Erkenntnis der denkende Geist in der kritischen Epoche der Sophistik vorübergehend verzweifelt, um sie, erfolgreicher zu ergreifen und sich ihrer in den Systemen Platons und Aristoteles' zu bemächtigen. In diesen Systemen fanden bereits die verschiedenen Probleme, die K. Fischer im Interesse seiner aprioristischen Konstruktionsweise hervorhebt, ihre philosophische Lösung. Denn nicht nur mit dem ethischen, sondern auch mit dem religiösen Problem setzen sich die beiden größten Philosophen auseinander, soweit dies überhaupt ohne Rücksicht auf die positive Offenbarung geschehen konnte. Was aber die praktische Richtung der nacharistotelischen Systeme betrifft, so ist sie vielmehr eine Einseitigkeit und ein Rückschritt gegen den höheren ethischen Standpunkt Platons und Aristoteles'. Die alexandrinische Religionsphilosophie aber, sowie der Neuplatonismus hatten sich nicht mit der religiösen Frage im allgemeinen, sondern mit der geoffenbarten Religion im Judentum und Christentum auseinanderzusetzen.

Charakteristisch ist die Art und Weise, wie unser Geschichtsphilosoph der Bibelforschung ihre Aufgabe a priori bestimmt, nämlich den Ursprung des Christentums aus einer Verschmelzung des Judaismus mit dem Hellenismus nachzuweisen. Die aprioristische Konstruktion zeigt in diesem Falle ihre völlige Ohnmacht, die wahre Bedeutung des Christentums zu erfassen. Indem sie von vornherein den übernatürlichen Charakter und Ursprung des Christentums leugnet, erscheint ihr dasselbe als ein Konglomerat spekulativer und religiöser Elemente. In der That aber ist das Christentum sozusagen aus einem Gusse, und

¹ S. die bereits erwähnte Schrift Dr. Commers, Die immerwährende Philosophie, Wien 1899, S. 40 (über K. Fischer).

sein Fundamentaldogma der Trinität — der menschengewordene Gottessohn, das in die Menschheit hineingesprochene Gotteswort — ist gewissermaßen Thatsache und ideelle Wahrheit zugleich. Der vom Vater gesandte Gottessohn, der sich und seinen in alle Wahrheit einführenden hl. Geist der Kirche zum bleibenden Lebensprincip verleiht, macht das Wesen des Christentums aus, nicht aber ein Synkretismus hellenistischer und alttestamentlicher Ideen. Oder soll auch die Taufformel, die zusammenfaßt, was zugleich Lebensmacht und Wahrheit ist, nicht mehr dem Erlöser selbst angehören? Nicht das Dogma, sondern nur die patristische Spekulation ist teilweise durch die alexandrinische Religionsphilosophie und die platonische Ideenlehre beeinflusst. Im Arianismus gelangt dieser Einfluss zu häretischer Gestaltung und wird im Kampfe dagegen, soweit er dem Dogma feindlich gegenübersteht, überwunden.

Das Wesen des Nominalismus ist insofern richtig gekennzeichnet, als in seiner skeptischen und der Erfahrung zugewandten Tendenz in der That die erste Spur der modernen Geistesrichtung zu Tage tritt. Dagegen ist es falsch, in ihm einen bereits in der klassischen Scholastik liegenden Keim der Auflösung ersehen zu wollen. Im gemäßigten Realismus Alberts des Großen und des hl. Thomas, der allmählich in den katholischen Schulen den Sieg errang, ist das relative Wahrheitsmoment des Nominalismus anerkannt und seine Einseitigkeit, die gegensätzlich zur Geltung gebracht, zum Irrtum geworden war, überwunden.

Innerlich verwandt dem Nominalismus ist sowohl die Renaissance als auch die Reformation. Das geschichtliche Verhältnis jener zur Scholastik ist ein von dem durch K. Fischer konstruierten gänzlich verschiedenes. Die Renaissance repräsentiert nicht einen Fortschritt gegenüber der Scholastik, sondern zog gerade durch den Abfall von dem Aristoteles der Scholastik, dem mit spekulativem Geiste erfaßten, christlich geläuterten, ergänzten und erhobenen, zu dem vermeintlich echten Aristoteles des philologischen Buchstabens eine völlige Zersetzung der Philosophie nach sich, die sich zunächst in einer Erneuerung der voraristotelischen Standpunkte kundgab, dann aber in der Spaltung in jene Gegensätze, die durch die gesamte neuere Philosophie sich hindurchziehen, nämlich eine rationalistisch-panteistische und eine empiristisch-sensualistische Richtung, jene vertreten durch Nikolaus von Cues, Giordano Bruno, diese durch Laurentius Valla und den von Fischer nicht genannten Marius Nizolius. Die erstere Richtung verbindet sich vielfach mit Theosophie, Mystik und Magie, die letztere mit Rhetorik und Philologie.

In der Reformation ist das Erfahrungsprincip des Nominalismus auf das religiöse Gebiet übertragen. Die in der Renaissance gärenden theosophischen und naturalistischen Ideen ringen in ihr nach socialer Gestaltung, suchen sich als Lebensmacht gegenüber der alten, auf objektiver, supernaturalistischer Grundlage ruhenden Kirche geltend zu machen und sich eine gewisse äußere Organisation zu geben. Nicht eine Erneuerung des ursprünglichen Christentums, sondern eine durch die Renaissance vorbereitete Reaktion gegen den objektiv-übernatürlichen Charakter des Christentums und seine demselben entsprechende kirchliche Gestaltung im Sinne einer subjektiv-individualistischen, theosophischen Gottes- und Weltanschauung ist das innerste Wesen des Protestantismus.

Die Theorie von einer fortschreitenden und aufsteigenden Entwicklung des philosophischen Gedankens wird gerade durch den Gang der neuen Philosophie Lügen gestraft. Schon ihre Spaltung beim Beginn in die zwei entgegengesetzten Richtungen des Empirismus und Apriorismus — Sensualismus und Intellektualismus weist auf einen Zersetzungsprozess hin. Und selbst innerhalb der beiden einander entgegengesetzten Richtungen erheben sich weitere unvereinbare Gegensätze, nämlich in der intellektualistischen Strömung einerseits der Gegensatz des Mysticismus und Naturalismus (Malebranche, Spinoza), andererseits der des Monismus und Individualismus (Spinoza, Leibnitz). Die empiristische Richtung aber weist den Gegensatz von Materialismus (empirischem Realismus) und (empirischem) Idealismus in Hobbes und Berkeley auf. Beide Richtungen aber, sofern sie mit Recht als Dogmatismus zu bezeichnen sind, da sie trotz des subjektivistischen Standpunktes doch die Möglichkeit und Wirklichkeit objektiv-realer Erkenntnis behaupten, tragen den Stachel des Skepticismus in sich, der sich in Hume als einfacher Zweifel, in Kant aber als kritischer bethätigt, indem jener beim Zweifel stehen bleibt, dieser aber zur kritischen Prüfung des gesamten Erkenntnisvermögens fortschreitet. Gerade die Kantsche Kritik aber stellt einen entschiedenen Rückschritt¹ des philosophischen Gedankens dar, indem sie in dem Ausgangspunkt der dogmatischen Systeme den subjektiven Faktor aufzeigt und daraus den Schluss zieht, daß all unser Erkennen nach seiner formalen Seite völlig subjektiv bestimmt sei und so mit den subjektiven auch die objektiven Faktoren unseres Erkennens in den Abgrund des Idealismus hinabzieht. Die weitere Entwicklung, die sich in

¹ S. Commer, a. a. O. S. 117.

Hegel vollendet, sucht zwar die Objektivität wiederzugewinnen, verfällt aber in den entgegengesetzten Irrtum, indem sie die subjektiven Formen objektiviert und die Wirklichkeit in einen logisch-dialektischen Vorgang auflöst.

Anerkannt ist dieses in (2) Überwegs Grundrifs der Geschichte der Philosophie, von welchem uns der zweite Band des dritten Teils, enthaltend die nachkantischen Systeme und die Philosophie der Gegenwart, in der achten, von Heinze bearbeiteten Auflage (1897) vorliegt. Wir lesen hier (S. 50 Anm.): „Hegel raubt sich die Möglichkeit der erkenntnistheoretischen Untersuchungen durch eine falsche Objektivierung subjektiver Formen.“ Ferner: „Die Erkenntnislehre, welche bei Kant als Vernunftkritik ein hinsichtlich der ‚transcendenten Objekte‘ schlechthin negatives Resultat ergibt, wird von Hegel aber durch das Axiom der Identität von Denken und Sein aufgehoben. Zwischen diesen beiden Extremen ist die richtige Mitte zu finden.“ (A. a. O. S. 51.) Diese richtige Mitte kann nicht gefunden werden, solange man mit dem modernen Subjektivismus nicht vollständig bricht. Die beiden Extreme nämlich, sowohl das Kantsche, das mit den subjektiven Formen auch die objektiven Bestimmungen ins Subjekt zurücknimmt, als auch das Hegelsche, das beide gleichmäfsig objektiviert, haben ihr Präcedens und ihre Wurzel im vorausgegangenen, auf subjektivistischer Grundlage aufgebauten Dogmatismus, der in seinen verschiedenen Grundbegriffen, der Gottesidee des Descartes und Malebranche, der Substanz des Spinoza, dem eingeborenen Schema des Leibnitz, der principiellen Vermischung des Subjektiven und Objektiven sich bereits schuldig gemacht hatte. Um die richtige Mitte zu gewinnen, wird man daher auf den aristotelisch-scholastischen, das logische Sein (*ens rationis*) vom realen und metaphysischen Sein unterscheidenden Standpunkt zurückgehen müssen.

Um auf den Überweg-Heinzeschen Grundrifs zurückzukommen, so sind die Vorzüge desselben so sehr bekannt und anerkannt, um darüber ein weiteres Wort verlieren zu müssen. Das Werk ist in Anbetracht seiner Vollständigkeit und (mit wenigen Ausnahmen) der Objektivität der Darstellung, sowie wegen seiner ungemein reichhaltigen Bibliographie zu einem unentbehrlichen Hand- und Nachschlagebuch für alle geworden, die sich mit dem Studium der Philosophie beschäftigen. Einen besonderen Vorzug besitzt diese neueste Auflage durch eine sehr anerkennenswerte Neuerung, nämlich die Bearbeitung der außerdeutschen Philosophie durch den betreffenden Litteraturgebiete angehörige Ge-

lehre: ein Vorzug, der durch eine gewisse unvermeidliche Ungleichmäßigkeit in Darstellung und Umfang kaum beeinträchtigt wird.

Anstatt auf den Inhalt des vorliegenden Bandes näher einzugehen, erscheint es uns angezeigt, den allgemeinen Eindruck wiederzugeben, den das außerordentlich farbenreiche Bild der nachkantischen Philosophie, das in demselben aufgerollt wird, hervorzubringen geeignet ist. Wir sehen da zunächst die großen spekulativen Systeme mit den gewaltigen von ihnen gezogenen Kreisen, die Systeme Fichtes, Schellings, Hegels, wozu das System Herbarts noch gezählt werden mag, an unserem geistigen Auge vorüberziehen. Der Eindruck, den wir da gewinnen und der durch die folgende Darstellung der Philosophie — wir dürfen wohl sagen — der Epigonen nur verstärkt wird, läßt sich in den wenigen Worten zusammenfassen: Die Zeit der Systembildung ist vorüber; das moderne Princip der Subjektivität hat sich vollständig ausgelebt und erschöpft. Es bleibt also nichts mehr übrig als entweder, wie dies der Positivismus thut, der nach dem eigenen Geständnis hervorragender Anhänger nicht ein System, sondern nur eine Methode sein will, auf Philosophie zu verzichten, oder auf den objektiven Standpunkt der alten und mittelalterlichen Philosophie zurückzugreifen und an den durch Bacon und Descartes fallengelassenen Faden der Tradition wiederanzuknüpfen. Nichts mehr, als dieser Stand der Sache rechtfertigt unsere von den Verfassern dieses Bandes keineswegs genügend beachteten, noch weniger hinreichend gewürdigten Bestrebungen, mit dem Subjektivismus principiell aufzuräumen und jene „ewige“ Philosophie wiederherzustellen, die ihren Ruhm nicht in der Originalität, sondern in der Erkenntnis der Wahrheit sucht.

Mit cynischer Offenheit drückte den Grundgedanken der modernen Philosophie, die ihre Aufgabe nicht in die Erkenntnis der objektiven Wahrheit, sondern in die Kundgebung der individuellen Weltanschauung, — der Art, wie sich die Welt im einzelnen Geiste spiegelt, — oder in die Offenbarung des jeweiligen Zeitgeistes, im besten Falle der spezifischen Menschennatur (Kant, Hegel) setzt, Rénan aus, der, wie man versichert, zu sagen pflegte, in der Philosophie sei Originalität die am meisten erforderliche Eigenschaft, während in den übrigen Wissenschaften die Wahrheit das Wichtige sei. „Eine solche Theorie war zu bequem, um nicht ihr Glück zu machen. „Alles ist gesagt und man kommt zu spät, seit mehr als fünfundzwanzig Jahrhunderten, daß es Metaphysik und Denker gibt.“ Diese Erwägung mußte

mit La Bruyère eine hübsche Anzahl von Mitarbeitern unserer verschiedenen philosophischen Zeitschriften machen, und wie der *Moralist* selbst, sind sie der doppelten Versuchung unterlegen, entweder manche ans Paradoxe streifende Neuerung zu wagen oder bekannte Dinge in einer rätselhaften Sprache und einem halb mysteriösen Tone aufs Neue zu sagen.“ (*Annales de Phil. chrét.* Oct. 1898 p. 62.)

Diese gelegentlich der Besprechung von Janets *Principes* etc. geschehene Äußerung trifft auf den Zustand der Philosophie in unserem Vaterlande noch mehr als auf den in Frankreich zu. Mit Janet haben wir Ursache zu klagen, daß man sich in der Philosophie wegen Mangel an gemeinsamen Grundsätzen und einer gemeinsamen Sprache nicht mehr verstehe. Hierzu fügt die angeführte Zeitschrift die zutreffende Bemerkung: „Seitdem hat sich das Übel noch verschlimmert. Die Physiologie, die Psychophysik, die Sociologie und der Criticismus haben unsere Zeitgenossen mit vorgeblichen Entdeckungen, die sich eine ganz neue Sprache schufen, derart übersättigt, daß die alten Wahrheiten unter ihrer alten Form als einfältiges und verächtliches altes Zeug gelten“. Der Vf. wünscht Janet Glück, daß er sich von diesem bedauerlichen Geisteszustand nicht imponieren ließe. „Diese hohe Verachtung der einfachen Wahrheiten, weit entfernt dem Fortschritt der Wissenschaften zu dienen, kann ihn im Gegenteil nur aufhalten, indem sie ihn mit einer Menge individueller, bedeutungsloser und unhaltbarer Meinungen beschwert.“ (A. a. O. S. 62 f.)

Wie konnten aber diese einfachen Wahrheiten, z. B. das princ. causalitatis, das princ. contradictionis u. s. w. verloren gehen? Wie kam es dazu, daß keine gemeinsame Sprache mehr besteht und jeder seine eigene Sprache redet? Wir glauben dafür mit Recht den principiellen Subjektivismus verantwortlich machen zu müssen. Auf dem höheren Wissensgebiete wurde dieser Subjektivismus durch Descartes inaugurirt. Denn obgleich die von ihm ausgehende intellektualistische Richtung in ihrem ersten Stadium jene Wahrheiten thatsächlich festhielt, erschütterte sie doch ihren rechtlichen Bestand, da nach Bezweifelung aller objektiven Vernunftprincipien infolge des universalen theoretischen Zweifels — das als einziger Anker noch festgehaltene Selbstbewußtsein, obgleich (wir können auch sagen: weil) eine Funktion der bezweifelten Vernunft selbst, eine hinreichende Gewähr für den objektiven Charakter und Wert jener „einfachen“ Wahrheiten nicht mehr zu bieten vermochte. Hier haben wir die Quelle des Kantschen Transcenden-

dentalismus sowie des kühnen Versuchs Fichtes, die gesamte intellegible Ordnung aus dem (transcendentalen) Ich abzuleiten, zu suchen. Die höchsten, sonst als objektiv, als vom Subjekt absolut unabhängig geltenden Principien sollten ihre Garantie im (reinen) Ich haben. An die Stelle des aristotelischen obersten Grundsatzes: Idem non potest esse et non esse etc. sollte die Identität des Ich mit sich selbst treten. Seine vollendete wissenschaftliche (logisch-dialektische) Ausgestaltung erhielt dieser rationalistische oder, wenn man will, intellektualistische Subjektivismus im System Hegels, der richtig erkannte, daß die von Fichte der Philosophie gestellte Aufgabe die Forderung einschliesse, das Ich (Denken) als identisch mit dem logischen Begriffe (Sein) zu nehmen, da nur unter dieser Voraussetzung die immanente Denkbewegung als Ausdruck der intellegiblen Ordnung und als vollkommene wissenschaftliche Durchdringung der Wirklichkeit und Beweis ihrer Begreiflichkeit zur Geltung gelangen könne. Der Schein der Objektivität dieses Systems, der viele schon getäuscht hat, ist eben nur Schein. Vielmehr vollendet sich darin der Subjektivismus, indem das denkende Subjekt zum absoluten Subjekt gesteigert und die menschlichen Denkformen zu göttlichen, und somit zugleich zu welt schöpferischen Potenzen erhoben werden. Für Feuerbach war es daher nicht schwer, an die Stelle der abstrakten Formeln seinen den sinnlichen Menschen vergötternden Anthropologismus als den innersten Kern des Hegelschen Systems aufzuzeigen.

Ein inzwischen verstorbener Anhänger der neueren Philosophie, Frohschammer, glaubte den Vorwurf des Subjektivismus gegen uns selbst in gesteigertem Maße retorquieren zu dürfen. Er meint, es sei in der That seltsam, „wie viel diese modernen kirchlichen Scholastiker über den subjektivistischen Splitter im Auge der modernen Philosophie zu sagen wissen, während sie den zweifach-subjektivistischen Balken im eigenen Auge gar nicht wahrzunehmen scheinen oder geflissentlich unbeachtet lassen“. Er leitete hieraus das Recht ab, die von uns gegen seine „Phantasia als Weltprincip“ erhobenen Einwendungen unbeantwortet zu lassen. „Sich mit den Vertretern dieser unfreien, zu Magdendiensten verpflichteten Philosophie in Erörterungen einzulassen, ist nutzlos, da sie auch die klarsten, gewichtigsten Gründe nicht gelten lassen, nicht anerkennen dürfen, und daher nicht anerkennen wollen, da ihr Intellekt dabei vom Willen geleitet, d. h. unterdrückt, in das Joch des Gehorsams gebracht werden muß — bei Vermeidung kirchlicher Strafen.“ (J. Frohschammer, Über die Genesis der Menschheit u. s. w. München 1883 S. XIII f.)

Da wir gegen Frohschammer in keiner Weise mit Autoritäten, sondern durchaus nur mit Vernunftgründen und Erfahrungsthat-sachen operierten, so erscheint die Art, wie er sich aus der Affaire zu ziehen sucht, außerordentlich bequem. Doch davon ganz abgesehen, fragen wir, mit welchem Rechte er von einem zweifach subjektivistischen Balken der „kirchlichen Scholastiker“ gegenüber dem subjektivistischen Splitter der modernen Philosophie rede? Wie begründet er diesen Vorwurf? „Sie (die kirchlichen Scholastiker) müssen ihre Vernunft gefangen nehmen, unterwerfen und sie zwingen, so zu denken, wie es kirchlich geboten ist. Sie müssen ihre Philosophie mit dem Willen bilden, nicht mit der Vernunft.“ (S. XII.) Also sie müssen das! Aber sie müssen es weder noch thun sie es. Nach ihrer Ansicht ist zwar der Glaube freiwilliges Fürwahrhalten, also wesentlich durch den Willen bedingt. Dagegen im Gebiete des Wissens lassen jene „kirchlichen Scholastiker“ nur zu, was entweder als evidente Wahrheit der Vernunft sich darstellt, oder aus evidenten Wahrheiten abgeleitet ist. Wenn sich dabei die „kirchlichen Scholastiker“ an der geoffenbarten Wahrheit orientieren, was brauchen sich darum die Frohschammer und alle Anhänger der modernen Philosophie zu kümmern? Nicht daran liegt es, wie eine Wahrheit gefunden wird, sondern darauf kommt es an, ob sie vernunftgemäß erkannt oder bewiesen ist. Dieser Grundsatz muß in der Philosophie gelten, wenn anders Philosophie Vernunftwissenschaft sein soll. Mit der „Objektivität der kirchlich-scholastischen Philosophie“ ist es (S. XIII) also ganz gut bestellt.

Etwa auch mit derjenigen der modernen Philosophie? Frohschammer gibt wenigstens, wie es scheint, einen subjektivistischen „Splitter“ zu. Aber es ist kein Splitter, sondern ein wirklicher Balken, d. h. ein Schaden im Auge, der das richtige Sehen geradezu unmöglich macht. Das Beispiel Frohschammers sowie sein im selben Atem, in welchem er uns den doppelt subjektivistischen Balken entgegenhält, ausgesprochener Wahrheitsbegriff bestätigen dies. Sein Beispiel: denn das System der „Phantasie als Princip des Weltprozesses“ ist ganz und gar individuell und subjektivistisch, die Art, wie die Welt in diesem Individuum sich spiegelt, wenn wir, um die Ehre des Autors zu wahren, nicht sagen wollen, es verdanke sein Dasein einer krankhaften Originalitätssucht. Zweitens wird der gegen Fr. gerichtete Vorwurf des Subjektivismus bestätigt durch seinen Wahrheitsbegriff. Die Wahrheit ist ihm nämlich eine „Idee“, nicht ein „Objekt“ und ein „intellektueller Akt“ (S. XIII). Damit ist offenbar

gesagt, daß nur relative, nicht aber absolute Wahrheit dem menschlichen Geiste erreichbar ist. Denn die Idee kann immer nur in unvollkommener Weise realisiert werden und wird stets ein Jenseits bleiben. Ist also die „Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande“ eine „Idee“, so kann auch nie von einer wirklichen und sicheren Übereinstimmung die Rede sein. Wenn man sieht, führt diese Auffassung zum Skepticismus oder zu dem Satze der Sophisten, daß jedem das wahr sei, was ihm wahr zu sein scheine.

Was dann Frohschammer vom Einflusse des Willens auf die Erkenntnis bemerkt, so ist sein Vorwurf an die falsche Adresse gerichtet. Nicht die „kirchlichen Scholastiker“ halten für wahr, was sie, sozusagen, wahr haben wollen, sondern gerade die neuere Philosophie schreibt dem Willen auf dem Gebiete der höheren, über die Erfahrung hinausgehenden Erkenntnis eine konstitutive Bedeutung zu. Es genügt, an die Kantschen Postulate der praktischen Vernunft, an Fichtes Primat des praktischen Ich als der ausschließlichen Schutzwehr gegen den Solipsismus, an Schopenhauers Willensprincip, an Jakobis Gefühlsglauben u. s. w. zu erinnern. In neuester Zeit ist, wie der oben angeführte Ausspruch Rénans zeigt, jenes Erkenntnisgebiet geradezu und grundsätzlich zum Tummelplatz willkürlicher Dichtung geworden.

Wir haben oben behauptet, daß sich die philosophische Systembildung in Hegel erschöpft habe. Was sich uns aus der innersten Natur des rationalistisch-subjektivistischen Princip ergab, wird durch die weitere Entwicklung der modernen Philosophie und den gegenwärtigen Zustand derselben erhärtet. Die zahllosen Erscheinungen, die uns da begegnen, lassen sich übersichtlich auf hinreichend deutliche Gruppen zurückführen. Unter diesen sind es zunächst die verfehlten Versuche neuer Systembildungen, von denen wir Baader, Krause, Schopenhauer, Schleiermacher und Hartmann nennen wollen. Nur das Herbartsche System dürfte eine Ausnahme machen und dem Hegelschen gegenüber einen gewissen Anspruch auf eine selbständige, wenn auch nur relative Bedeutung erheben dürfen. Herbart setzt dem Hegelschen Monismus einen Pluralismus entgegen und vertritt so in der dritten Phase der intellektualistischen Richtung der modernen Philosophie jene in der ersten — dogmatischen — Phase derselben durch Leibnitz (im Altertume gegenüber dem Monismus der Eleaten durch Demokrit) repräsentierte Strömung. Gleichwohl kann sich das Herbartsche System, was innere Konsequenz betrifft, sowohl wegen der Mischung rationalistischer und sen-

sualistischer Elemente, als auch infolge der gewaltsam zurückgehaltenen monistischen Tendenz des eleatischen Seinsbegriffs nicht entfernt mit dem Hegelschen System messen.

Krauses Panentheismus und Baaders Theosophie müssen vom modernen Standpunkt subjektivistischer Immanenz, von dem sie sich nicht loszumachen wissen, als verfehlte Versuche, den Theismus wissenschaftlich zu rechtfertigen, bezeichnet werden. Schopenhauers Willensphilosophie aber kann auf den Rang eines konsequent durchgeführten Systems keinen Anspruch erheben, da ein weltimmanenter „Wille“ ein intellegibles und intelligentes Princip voraussetzen würde, also nicht selbst erstes Princip sein könnte, weshalb man gegen die Schopenhauersche Philosophie den Einwand erhob, daß die zur Erklärung der „Objektivationen“ des Willens eingeführte „Idee“ ein dem Grundprincip fremdartiges Element, also eine durchaus ungerechtfertigte Annahme sei. Von der sophistischen Begründung des Systems durch den Satz: kein Objekt ohne Subjekt, und den weiten, mißbräuchlichen Gebrauch des Ausdrucks „Wille“ sehen wir hierbei ab, da in dieser Beziehung die vom systematischen Standpunkt weit überlegene Hegelsche Philosophie der Schopenhauerschen vollkommen ebenbürtig ist. Ebenso unsystematisch ist die Hartmannsche Verbindung der Hegelschen Idee mit dem Schopenhauerschen Willen, denn der Wille setzt die Idee (Intelligenz) und beide das (intellegible) Sein voraus. Folglich können Idee und Wille in höchster Instanz entweder nur als Bestimmungen eines unendlichen transcendenten Seins, einer absoluten Aktualität, die Intelligenz und Wille, d. h. in der Erkenntnis ihrer selbst selig ist, gedacht werden (theistisch), oder, falls man durchaus die Absurdität einer immanenten Welterklärung inkurrieren will, als Attribute eines in Natur und Geist sich realisierenden Seins, des logischen Begriffs Hegels. Die äußerliche Verbindung, in welcher sie in der Philosophie des „Unbewußten“ erscheinen, hat etwas Gewaltiges und Unlogisches an sich, daher das Schwanken zwischen den Begriffen des Unbewußten und Überbewußten. Es liegt darin eine unwillkürliche Anerkennung der vom Standpunkt einer über den Empirismus hinausgehenden rationalen Betrachtung der Dinge geforderten Einsicht, daß der Schlüssel des Verständnisses nur in der bewußten Intelligenz gelegen sein könne. Hegel glaubte diese auf immanentem Wege durch das Mittel der Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis zu finden. In der That aber vermag nur der Theismus in der Erkenntnis einer transcendenten Intelligenz als schöpferischen Grundes einer zweckmäßig geordneten, vernünftig zu begreifenden Welt die Lösung zu bieten.

Der „Idealrealismus“ [wie der Verfasser sich ausdrückt (S. 64 ff.)] Schleiermachers enthält einen Rückschritt zu dem dogmatischen Standpunkt Spinozas und leidet an der Inkonsequenz eines realistischen Monismus; denn der „richtige“ Monismus (nicht der fälschlich sogenannte eines Häckel u. a.) läßt konsequenterweise nur eine idealistische Ausführung zu, wie er sie bei den Eleaten und vor allem bei Hegel gefunden hat.

Eine andere Gruppe ist die der „Anhänger bestehender Systeme“. Der zahlreichsten dürfte sich Hegel rühmen, was wir begreiflich finden, da sein System die Vertreter des immanenten Intellektualismus (wenn wir uns so ausdrücken dürfen) am meisten befriedigt. Ein Beweis jedoch für die innere Unhaltbarkeit des Systems ist die bekannte Spaltung in eine Rechte und eine Linke (Strauß, Feuerbach). Jene suchte die spiritualistischen Elemente des Systems zu einem „spekulativen“ Theismus fortzubilden, diese (konsequenter als jene) setzte an die Stelle der abstrakten, rationalistischen Formel die anschauliche Wirklichkeit der Erfahrungswelt und bereitete damit dem gegenwärtig alles überflutenden Empirismus und Positivismus die Wege.

Von den „Gegnern“ Hegels verdient Trendelenburg hervorgehoben zu werden, dessen Kritik der Hegelschen Dialektik erst durch den Rückgang auf Aristoteles fruchtbar wurde. Seiner aristotelischen Bildung sind auch die „Schärfe und der Erfolg“ zu verdanken, womit er, wie die Hegelsche, so auch die Lehre seines Antipoden Herbart angriff. (S. 167.)

Zahlreich ist auch die Schule Herbarts, deren Stärke indes nicht in einer Fortbildung des Systems, sondern in der Pflege der besonderen Wissenschaften (Mathematik-Wittstein, Sprachwissenschaft-Steinthal, Pädagogik u. s. w.) zu suchen ist und die ihrer Auflösung entgegengeht.

Anhänger besitzen auch vereinzelt Leibnitz, Bacon. Außerdem macht sich der Einfluß Fichtes geltend. Eine bedeutende Gruppe ist die der Neukantianer, zu deren näheren Charakterisierung wir alsbald Gelegenheit finden werden. Außerdem nennt der Verfasser die „immanente“ Philosophie oder genauer die des unmittelbar Gegebenen (denn im Grunde ist die gesamte neuere Philosophie eine solche der Immanenz, da sie nur das erfahrungsmäßige sei es in der Form des Begriffs, oder der Anschauung anerkennt). Dazu kommen die Materialisten und die Positivisten. Bei den Letzteren ist im Grunde weder von Systembildung, noch von Philosophie überhaupt mehr die Rede; gleichwohl repräsentieren sie die letzte Entwicklungsphase, d. h. die gänzliche Auflösung der modernen Philosophie. Im Positivismus

läuft nicht allein die empiristische Richtung aus, die mit Bacon begann, sondern auch die rationalistische; denn die abstrakten Formeln des Hegelschen Systems tragen in sich die Tendenz, sich durch die Erscheinungsfülle zu ersetzen, wie der leere Magen nach Speise, und wären es Treber, verlangt.

Die äußerste Grenze dürfte demnach jene Richtung der neuesten Philosophie erreicht haben, die der Vf., wie bereits bemerkt, als Philosophie der Immanenz bezeichnet, und die in Deutschland von Schuppe, Schubert-Soldern u. a., in Frankreich von Taine vertreten wird. Verwandt damit ist der Empiro-kriticismus des Avenarius. Das Charakteristische dieser Richtung ist die Verbindung der allgemeinen „Formel“ mit dem sensualistischen Phänomenalismus der Positivisten (S. 216). So ist nach Mach (S. 217) die Wahrnehmungswelt selbst eine Abstraktion aus den individuellen Erfahrungen, die ohne Intrajektion (Einlegung) nicht vollzogen werden kann. Den Sinn des Ausdrucks: „Intrajektion“ lehrt uns Avenarius, dem zufolge „eigene und fremde Erfahrung gleichberechtigt sind und alles darauf ankommt, die Variationen der individuellen Erfahrungen, die logisch unhaltbar sind, auszuschalten und einen natürlichen Weltbegriff zu schaffen, dessen freilich wohl in der unendlichen Zukunft liegende Endbeschaffenheit das Gemeinsame aller möglichen individuellen Erfahrungen enthält“. (S. 218), d. h. man sucht die Weltformel, die also Hegel noch nicht gefunden hat, sucht sie aber in einem Phantom, das, je mehr man sich ihm zu nähern glaubt, desto weiter zurückweicht.

Verfehlt wie die älteren Systembildungen sind auch die neuesten von Lotze, Frohschammer, Wundt u. s. w. (S. 242.) Die Verbindung von Monismus und Pluralismus im Lotzeschen System ist ebenso äußerlich und unorganisch wie die von Wille und Idee im Hartmannschen. Frohschammer aber substituiert einfach dem logischen Prozesse Hegels eine Seelenkraft untergeordneten Ranges, die Phantasie. Ein allerneuester Versuch, an die Stelle der Phantasie das Gefühl zu setzen, mag als Kuriosität erwähnt werden. Von Wundt sagt unser Grundriß: „So selbständig W. auch als Denker ist, so läßt sich doch leicht die Wirkung des deutschen Idealismus namentlich Kants, aber ebenso Spinozas, Leibnizens und Fechners auf ihn bemerken, wie auch der Evolutionismus bei ihm eine Hauptrolle spielt.“ Aus solchen Ingrezien läßt sich kaum ein wirkliches „System“ bereiten. Erwähnt sei nur die Inkonsequenz, die darin liegt, daß W. die Anwendbarkeit des Substanzbegriffs auf die Körperwelt zugibt, in Bezug auf die psychischen Erscheinungen aber leugnet.

Wir haben einige Denker, wie Überweg, Harms, Eucken bisher nicht genannt, deren Bestreben, sich den subjektivistischen Fesseln der modernen Philosophie zu entwinden, unsere aufrichtige Achtung verdient, obgleich dasselbe auf halbem Wege stehen geblieben ist. Im großen Ganzen müssen wir dem Geschichtsschreiber der neueren Philosophie, Kuno Fischer, beipflichten, daß die Philosophie nach Hegel das Bild eines „Chaos“ von Meinungen darbiete, ein Chaos, in welchem Erscheinungen auftreten, die jüngst sogar den Hohn der wissenschaftlichen Beilage der allgemeinen Zeitung (in einem Artikel von Cossmann) herausforderte.¹

In dieses Chaos oder auch in diese babylonische Sprach- und Ideenverwirrung fiel wie eine neue apostolische Pfingstpredigt die mächtige Stimme des Oberhauptes der katholischen Kirche, des Papstes Leo XIII. in der bekannten Encyklika „Aeterni Patris“, die zur Rückkehr zu den verlassenen Lehren der alten Schule, insbesondere zu Thomas von Aquin und indirekt zu Aristoteles aufforderte. Die dadurch hervorgerufene Bewegung vermag auch unser Grundriß nicht zu ignorieren, obgleich er ihr durchaus nicht gerecht wird. „Seit dem Erlaß dieser Encyklika ist in Deutschland und anderwärts auf katholischem Boden ein außerordentlich reges und fruchtbares Streben zu beobachten: einmal den hl. Thomas genauer kennen zu lernen und seine Kenntnis durch Kommentare seiner Schriften zu erleichtern, sodann aber namentlich Darstellungen der Philosophie und ihrer einzelnen Teile im Sinne und Geiste des Doctor angelicus zu liefern und zwar so, daß die neueren Ergebnisse der Wissenschaften berücksichtigt würden, ihre Stellung in dem universalen thomistischen Gedankenkreise fänden, indem keine wirkliche Wahrheit diesem fremd sein sollte.“ (S. 191).

Die thomistische Bewegung datiert indes keineswegs von der Encyklika Leos des XIII. Vielmehr steht sie im Zusammenhange mit Anregungen, die bereits weitere Kreise ergriffen hatten, und beweist sich damit nicht als eine künstlich von oben hervorgerufene Erscheinung, sondern als die naturgemäße Reaktion gegen das in völliger Auflösung begriffene und erschöpfte subjektivistische Princip. Ein Schüler Trendelenburgs, Brentano, von dem der vorliegende Teil des Grundrisses nur die späteren auf Abwegen irrenden Arbeiten erwähnt, (S. 274 ff.), wies in Deutschland unter den Ersten auf Aristoteles und den heil. Thomas hin.

¹ N. 37 v. 14. Febr. 1899 unter dem Titel „Neue Philosophie.“

Von diesen ersten Anzeichen einer Selbstbefreiung heißt es im Grundriß: „Inmitten des Kampfes der philosophischen Parteirichtungen liegt für die philosophische Erkenntnis eine gemeinsame Basis teils in der Geschichte der Philosophie, teils in einzelnen zu bleibender Gültigkeit gelangten philosophischen Doktrinen (zumeist auf dem Gebiete der Logik), teils auch in den zu der Philosophie in nächster Beziehung stehenden Resultaten der positiven Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaft.“ (S. 187.)

Unter diesen „gemeinsamen“ Grundlagen dürfte nicht allein die aristotelische Logik, sondern überhaupt die Philosophie des Stagiriten, insbesondere seine Psychologie und Metaphysik in der Fortbildung und Vollendung, die sie unter dem Einflusse des Christentums durch den hl. Thomas erhalten hat, eine wirksame Rolle spielen. Dieser Faktor ist von ausschlaggebender Bedeutung, wenn wir ein weiteres Charakteristikum der modernen Philosophie und eine der Ursachen ihrer Zersplitterung ins Auge fassen, nämlich den Nationalismus. Wie aus der Darstellung im Grundriß erhellt, besteht vielfach das Bestreben, die Philosophie national zu gestalten, was der Natur der Wissenschaft, die ihrem Wesen nach allgemein gültig und von jeder individuellen wie nationalen Besonderheit unabhängig sein muß, direkt widerspricht. Der Franzose schwört auf Descartes und Malebranche, der Engländer auf Bacon und Locke, der Deutsche geht auf Kant oder Leibnitz zurück, der Italiener auf Bruno oder sucht mit Gioberti eine besondere nationale Philosophie, der Schwede hat seinen Boström. Der Russe, der Czeche werden nicht verfehlen, zu dem unharmonischen Konzert mit ihren nationalen Stimmen beizutragen. Selbst der Oratorianer Gratry, den der Grundriß den bemerkenswertesten unter den katholischen französischen Philosophen dieses Jahrhunderts nennt (S. 328), glaubt trotz seiner thomistischen Velleitäten in dem gepriesenen siebenzehnten Jahrhundert mit seiner „Intuition“ des Unendlichen, die für die späteren Perioden der philosophischen Entwicklung so verhängnisvoll geworden ist, die goldene Zeit der Philosophie zu erkennen.

Im übrigen ist es ein durch die Thatsachen widerlegter Irrtum, wenn man von spezifisch nationalen Richtungen in der Philosophie redet. Vielmehr begegnen uns bei jedem Volke, das sich an der philosophischen Bewegung beteiligt, die verschiedensten Anschauungsweisen: Idealismus, Realismus, Rationalismus, Empirismus, wenn man auch von einer gewissen, aus dem Nationalcharakter entspringenden Vorliebe für die eine oder

andere reden mag. So neigt der praktische Engländer mehr dem Empirismus, der Deutsche dem Intellektualismus zu. Und doch hat England seine Hegelianer, und in Deutschland scheint gegenwärtig der Positivismus alles überfluten zu wollen.

Demnach bietet uns die Gegenwart überall den Anblick chaotischer Zerfahrenheit einerseits und der katholisch-neuscholastischen Reaktion andererseits. Die Vertreter der letzteren in Frankreich nennt der Grundriß S. 329. Dafs unter den italienischen Thomisten Zigliara, „der eigentliche Führer der thomistischen Bewegung“ nicht genannt wird, wurde bereits von Dr. Commer gerügt.¹ Die Bedeutung der letzten Phase der philosophischen Wirksamkeit Ausonio Franchis (Cristoforo Bonavinos) ist keineswegs richtig gewürdigt. Die drei Bände der *ultima critica*, worin sich der ehemalige Anhänger Kants unumwunden zum Thomismus bekennt, lassen sich so einfach mit den Worten des Grundrisses, es sei ihm, „nachdem er alle italienischen Philosophen angegriffen, nichts übrig geblieben, als die Pfeile seiner Kritik auf sich selbst zu richten,“ nicht abthun. Zur gerechten Beurteilung dieser denkwürdigen Bekehrung, die seitdem in der Zuwendung O. Willmanns zum Thomismus auch bei uns ein Seitenstück gefunden hat, sind wir in der Lage, auf unsere Besprechungen im Jahrbuch² verweisen zu können. Diese beiden hervorragenden Denker werden nicht die letzten sein, wie wir hoffen, die unbefriedigt von den ephemeren Konstruktionen der subjektivistischen Philosophie in den auf Felsen gegründeten Hallen der philos. perennis Ruhe des Geistes und Trost des Gemütes finden.

Auf die Einzelheiten der von der außerdeutschen Philosophie handelnden Abschnitte können wir nicht eingehen. Nur eine interessante Erscheinung sei aus der Darstellung der Philosophie in Schweden (S. 458 ff.) herausgegriffen. Wir lesen da von Höijer, seine „Selbständigkeit als Denker und sein Platz in der Geschichte der Philosophie lassen sich nach Nybläus in aller Kürze so bezeichnen, dafs er (von Kant ausgehend!) die Grundgedanken Fichtes, Schellings und Hegels successive anticipiert und gleichsam nach kleinerem Mafsstabe wesentlich dieselbe Entwicklung durchläuft, welche jene deutschen Philosophen in reicherer Form und umfassenderer Weise aufweisen, um endlich, fügt N. hinzu, divinatorisch gewissermaßen auch die Hegelsche Lehre zu überschreiten.“ (S. 460.) Wir ersehen in dieser Thatsache

¹ Die immerwährende Philosophie, S. 125. Anm. 1. S. ebd. die Bemerkung bezüglich Aus. Franchis.

² Bd. VII. S. 107 ff. Bd. X. S. 129 ff.

sowohl einen Beweis für den Scharfsinn des schwedischen Philosophen, als auch für die Konsequenz der neueren Philosophie in der successiven Ausgestaltung eines falschen Principis von Irrtum zu Irrtum. Eine ähnliche Erscheinung bietet der um mehrere Jahrhunderte frühere Cusaner, der nach dem Zeugnisse eines genauen Kenners (Scharpff, Nic. v. C. wichtigste Schriften S. 6.) die Ideen Kants und seiner Nachfolger bereits anticipierte.¹

Die Art und Weise, wie über den italienischen Thomismus berichtet wird (S. 371), verdient eine ernstliche Zurückweisung. „Bevor die psychischen Vorgänge studiert sind, werden Natur und Geisteskräfte bestimmt, und aus diesen aprioristischen (?) Definitionen leiten sich immer die Antriebe für das Studium der korrespondierenden Handlungen ab. Was die Methode betrifft, gibt es dabei keinerlei Neuerung. Was den Inhalt betrifft, kann man behaupten, daß die Akademiker das auf italienisch wiederholen, was Thomas lateinisch geschrieben hat. Der Darwinismus und andere moderne Theorien werden durch oberflächlichen (?) Vergleich mit der Lehre des Thomas und in einer Art, die wenig oder kein Verständnis für den wissenschaftlichen und socialen Fortschritt der Neuzeit zeigt, widerlegt. Mit ganz besonderer Verbissenheit (?) fallen sie ihre Nachbarn, die Rosminianer an, welche ihrer Ansicht nach einen entarteten Typus der Philosophie darstellen.“ Wäre das Letztere richtig, so dürfte sich ein Autor, der sich so warm um den Darwinismus annimmt, darüber nicht wundern, denn nach Darwins Beobachtungen soll ja der Kampf ums Dasein zwischen verwandten Arten am heftigsten sein.² Gegen solche Darstellungen des Thomismus erhebt mit Recht Dr. Commer (a. a. O.) den Vorwurf einer summarischen und ungerechten Berichterstattung und verlangt von jenen, die sich dem Studium der Geschichte der Philosophie widmen, ein gründlicheres Studium der christlichen Philosophen. Zum mindesten könnten wir verlangen, daß der Standpunkt und die Grundprincipien, welche die Anhänger der thomistischen Richtung der neueren Philosophie in ihren verschiedenen Gestaltungen entgegensetzen, eine objektiv getreue Darstellung erführen. Wir

¹ Dr. P. Adlhoch, Praefationes etc. Brunae 1898 p. 82¹. glaubt den Cusaner den *veris scholasticis* zurechnen zu sollen. Wir wissen nicht, welche Erfordernisse nach P. A. den *veris schol.* ausmachen. Was uns betrifft, so können wir einen Autor nicht als *verus sch.* anerkennen, der Gottes Wesen als *coincidentia oppositorum*, d. h. als Identität von Sein und Nichtsein, Potenz und Akt bestimmt, nach dem Schema dieser Identität die Trinität konstruiert und daraus die Schöpfung ableitet. S. uns. Schrift über Nik. von Cusa S. 111.

² Vgl. dagegen das Urteil über Thomas S. 191.

wollen zu diesem Behufe einige Hauptsätze in Kürze formulieren. Sie werden wenigstens dazu dienen, unsern Gegnern zu zeigen, dafs es mit den bekannten Phrasen der Abhängigkeit oder Unfreiheit, des Rückschritts zu veralteten Theorien nicht gethan ist.

1) Die legitime Freiheit der Philosophie besteht darin, dafs sie sich ausschliesslich ihrer eigenen Principien — der Erfahrung und der Vernunft — bedient. Als (natürliche) Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes geht sie demnach nicht vom Glauben aus und operiert sie nicht mit Autoritäten, sondern mit evidenten Principien und mit aus Erfahrung und Vernunft beweisbaren Wahrheiten. Demnach ist für den christlichen, katholischen Philosophen die Offenbarung nicht Quelle, sondern Norm der philosophischen Erkenntnis. In der Kontroverse mit Andersgläubigen wird er sich demnach in keiner Weise auf Glaube und Offenbarung berufen, es sei denn, sofern sie rein thatsächlich und geschichtlich in Betracht kommen: eine religionsphilosophische Betrachtungsweise, die von der theologischen wesentlich verschieden ist.

2) Der Spaltung der neuern Philosophie gegenüber in eine empiristisch-sensualistische und eine aprioristisch-rationalistische Richtung nimmt die thomistische Philosophie den höheren, vermittelnden Standpunkt ein, demzufolge weder die sinnliche Erkenntnis auf die rationale, noch diese auf jene reducierbar ist, vielmehr eine jede ihr eigentümliches (Formal-) Objekt besitzt, jedoch so, dafs sie nicht etwa nur in einem Verhältnis der Parallelität zu einander stehen. Vielmehr verhalten sie sich derart, dafs die Sinne dieselben Objekte nach ihrem individuellen Dasein, der Verstand aber nach ihrem intellegiblen Wesen erkennt.

3) Dies geschieht auf dem Wege einer Abstraktion, die sich von der Lockeschen wesentlich unterscheidet und darin besteht, dafs in der Erscheinung das Wesen, im einzelnen Fall das Gesetz, im Sinnlichen das darin latente Intellegible erkannt wird.

4) Der Verstand ist demnach ein passives, jedoch keineswegs ein rein formales Vermögen.

5) Aufser dem aufnehmenden (passiven) und erkennenden Verstande ist, da das Intellegible im Sinnlichen nur potenziell enthalten ist, eine besondere Kraft der Abstraktion (int. agens) anzunehmen.

6) Ist der Verstand kein rein formales Vermögen, und kommen ihm selbständige reale Erkenntnisse zu, so vermag er auch ohne Annahme einer weiteren Seelenkraft — einer anschauenden Vernunft — mit Hilfe seiner metaphysischen Begriffe und Grund-

sätze über die Erfahrung hinaus zur Erkenntnis der übersinnlichen Gründe der Dinge, vor allem also auch des höchsten Grundes oder der schöpferischen Ursache sich zu erheben.

7) Endlich: die dieser Erkenntnis der höchsten Ursache entsprechende Ethik ist nicht die moderne „autonome“ Moral, auch nicht irgend eine „heteronome“, sondern die aus dem Wesen des Menschen und seiner wesentlichen Beziehung zu Gott entspringende, derzufolge Gott wie erste Ursache, so letztes Ziel des Menschen ist: eine Moral, die den nächsten Grund der sittlichen Verpflichtung in der durch Vernunft erkennbaren objektiven Ordnung, den höchsten Grund aber in dem göttlichen Willen und dem vollkommenen und heiligen Wesen Gottes ersieht.

Der neuerdings so vielfach erhobene Ruf: Zurück zu Kant, erfährt eine eigentümliche Illustration in der (3) „Neuen Kritik der reinen Vernunft“ von Dr. H. Wolff.¹ In dieser neuen Kritik bleibt von dem alten kritischen Bau kaum mehr ein Stein auf dem andern. Nur mehr die Probleme seien neu aufzunehmen, an die Stelle ihrer gänzlich verfehlten Lösung aber müsse eine andere gesetzt werden. Vom Vf. berichtet uns der „Grundriss“, er habe sich ursprünglich an von Kirchmann angeschlossen. In der letzten noch zu seinen Lebzeiten erschienenen Schrift, die den Titel trägt: „Die Weltentwicklung nach monistisch-psychologischen Principien auf Grundlage der exakten Naturforschung“ bekennt sich derselbe zu einem empirisch-psychischen Realismus, gründet seine Ansichten auf Psychologie, knüpft an die dynamische Atomistik an und macht den Versuch, das letzte essentielle Sein zu bestimmen. Die Atome, ihrem Wesen nach erklärt, lösen sich auf in „Bionten“ oder einfache Lebenscentren, mit deren Hilfe in drei ansteigenden Teilen (anorganische, organische Natur, Mensch) das phänomenale Naturleben erklärt wird. Das eigentliche Wesen der Welt aber soll moralische Entwicklung sein. (Überweg-Heinze, Grundriss III. 2. S. 286.)

Dieselben Grundanschauungen, in engerem Anschluß an Wundt und die experimentale Psychologie ziehen sich durch die uns vorliegende Neue Kritik hindurch. Interessant ist die Art und Weise, wie sich der Vf. mit dem Neukantianismus auseinandersetzt. Er entwirft davon folgendes, objektiv betrachtet, nicht sehr schmeichelhaftes Bild. „Findet der eine (Neukantianer nämlich), L. Noack, das Hauptverdienst Kants darin, daß er

¹ Einer Notiz des Verlegers zufolge ist der Vf. im März des Jahres 1896 gestorben, hat jedoch die Schrift in demselben ausgeführten Zustande hinterlassen, in welchem sie vorliegt.

die über die Erfahrung hinausgehende, einseitige Begriffsspekulation völlig abgeschnitten und alle wirkliche Erkenntnis auf die Erfahrung beschränkt habe . . ., so der andere, O. Liebmann, . . . in der Durchführung des Apriorismus und reinen spekulativen Rationalismus.“ Wenn Cohen auf die Theorie der Erfahrung den Schwerpunkt legt, so Paulsen und Riehl darauf, daß sich Kant aus dem Empirismus, dem er verfallen war, wieder emporgearbeitet und in seinem Criticismus die einzig mögliche Form des Rationalismus begründet habe. J. B. Meyer sucht den psychologischen Hintergrund der Kantschen Kritik ans Licht zu stellen, während Riehl als Resultat seiner Forschung ausspricht: „Die kritische Philosophie Kants kennt keine Psychologie.“ „So entrollt sich uns“, wie der Vf. bemerkt, „in diesem Versuche der Restauration der Kantschen Philosophie für die Gegenwart in der That ein trostloses Bild innerer Widersprüche und Gegensätze.“ Diese Widersprüche aber liegen in der Philosophie Kants selbst; denn „in Kant eben ist alles enthalten: Empirismus, Skepticismus, Rationalismus, Dogmatismus, und es kann darum jedermann herausnehmen, was ihm beliebt.“ (S. 29 ff.)

Nach unserem Autor ist der Criticismus Kants, der doch in den Augen seines Urhebers und der Anhänger desselben den Dogmatismus von Grund aus vernichtete, sowohl was seine aprioristisch-deduktive Methode als auch seine letzten Endresultate betrifft, ein eigenartig gestalteter Dogmatismus, so daß dadurch ein Widerspruch zu Tage trete, wie er nicht härter gedacht werden könne.

Wir glauben, hier auf den Mißbrauch hinweisen zu müssen, der mit dem Ausdruck: Dogmatismus getrieben wird. Man nennt vielfach jede philosophische Ansicht: Dogmatismus, die ursprüngliche und unbezweifelbare Principien, unmittelbar einleuchtende objektive Wahrheiten annimmt. Diesem vermeintlichen „Dogmatismus“ setzt man den „Criticismus“ entgegen. Der gesamte Umfang der Vernunftkenntnis soll „kritisch“ untersucht werden. Dabei übersieht man den Widerspruch, in welchen man sich verwickelt, wenn man die Vernunft mit Hilfe der Vernunft selbst, d. h. allgemeiner Principien, vor allem dem des Widerspruchs, das in seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit eben nur durch Vernunft, nicht aber durch Erfahrung garantiert sein kann, auf Erfahrung einschränken will. An diesem Widerspruch laboriert aber nicht bloß der Criticismus Kants dadurch, daß er durch ein von der Erfahrung unabhängiges deduktives Verfahren beweisen will, daß unser Erkennen ganz und gar auf sinnliche Erfahrung beschränkt sei, sondern die „Neue Kritik der reinen Vernunft“

verfällt demselben Widerspruch, ja sie verfällt demselben sogar in einem erhöhten Grade, indem sie den Beweis zu führen unternimmt, daß es eine andere als die induktive Methode und eine höhere Wissenschaft als die empirische Psychologie nicht gebe. Kant beginnt „dogmatisch“, es ist daher nicht zu verwundern, daß er schliesslich selbst wieder in Dogmatismus verfällt. Der Verfasser verfährt durchaus dogmatisch und gelangt im schroffsten Widerspruch zu seinem Verfahren zu rein empirischen Resultaten.

Beide, Kant und H. Wolff, halten am Princip des Widerspruchs fest und bedienen sich desselben als eines objektiven, allgemein gültigen Princips. Sie sehen aber nicht ein, daß sie mit diesem Princip die gesamte alte Metaphysik, die sie umstürzen wollen, im Keime in den Kauf nehmen. Denn diese dreht sich ganz und gar um den Begriff des Seins.

Wenn nun die Kritik Kants jenen fälschlich sogenannten Dogmatismus nicht trifft, so gibt es allerdings einen Dogmatismus, dessen Unhaltbarkeit die Kantsche Kritik zweifellos aufdeckte, und dies ist der Dogmatismus nicht allein der Wolffschen Schule, sondern der gesamten vorkantschen Philosophie, soweit sie ihren Ausgangspunkt von Descartes genommen.

Wie aber? Soll Descartes' Philosophie in der That dogmatisch sein? Ist ihre Methode nicht skeptisch, wie diejenige Kants kritisch? Descartes bezweifelt die Vernunft, Kant kritisiert sie. Das eine Verfahren ist so widerspruchsvoll als das andere. Descartes bezweifelt die Vernunft mit Vernunftgründen. Kant kritisiert sie, indem er einen Prüfstein anwendet, den er der Vernunft entnimmt. Aber die Kantsche Kritik richtet sich zunächst und vor allem gegen das Verfahren seiner Vorgänger, und dieses ist im schlimmen Sinne ein dogmatisches. Denn wenn Descartes und seine Nachfolger von dem subjektiven Ausgangspunkte der intellektuellen Erscheinungen oder den Thatsachen des Selbstbewußtseins aus zu dem Erkenntniskriterium gelangen, wahr, d. h. objektiv gewiß sei, was subjektiv klar und deutlich bewußt ist, so liegt darin in der That ein ganz unberechtigter Dogmatismus, und diesem gegenüber ist die Kritik Kants vollkommen wirksam; denn wenn der menschliche Geist ursprünglich ausschliesslich nur der subjektiven Bewußtseinsthatsache gegenübersteht, so ist jedes Beginnen, zur Objektivität die Brücke zu schlagen, aussichtslos, und Kant im Rechte, wenn er das Ding an sich als ein durch Vernunft unerreichbares Unbekanntes erklärt.

Nach Leibnitz ist die Seele ein Spiegel des Universums,

jedoch in der Weise, daß das Auge nicht unmittelbar dem sich spiegelnden Gegenstande, sondern dem Spiegelbilde selbst zugewendet ist. In dieser Auffassung verläuft die Erkenntnis zunächst parallel der Ordnung und dem Gange der Dinge. Kein Strahl von diesen fällt direkt in die Seele. Aus diesem Parallelismus aber folgt, daß die Ideen in den Formen, in welchen sie gedacht werden, als objektiv verwirklicht gelten. Gegen diese Objektivierung subjektiver Denkformen erhebt sich mit Recht die Kritik Kants, fällt aber damit in den entgegengesetzten Fehler, mit den subjektiven Formen, sei es des Begriffs oder des Urteils oder des Schlusses, die objektiven Bestimmungen selbst, z. B. der Substantialität, der Kausalität u. s. w. ins Subjekt zurückzunehmen.

Damit glauben wir, einerseits die relative Berechtigung, andererseits aber auch den fundamentalen Irrtum Kants hervorgehoben zu haben. Kant preßt aus den Formen des Urteils die Kategorien, d. h. die intellegiblen Bestimmungen des objektiven Seins und aus den Formen des Schlusses die Ideen, d. h. die höchsten objektiven Gründe des Wirklichen heraus, und macht sich so, um uns eines von Kant selbst gebrauchten Bildes zu bedienen, des Verfahrens jenes schuldig, der aus dem Bimstein Wasser zu pressen versucht.

Für den Verfasser konnte es daher keine besonders schwierige Aufgabe sein, das Verkehrte in dem Verfahren Kants nachzuweisen. Dagegen ist es sehr fraglich, ob ihm der Versuch, an die Stelle der Kantschen eine in Bezug auf das Princip der Ableitung und auf Vollständigkeit befriedigendere Tafel der Kategorien zu setzen, gelungen sei. Um dies gleich von vorneherein zu bemerken, so leidet die Theorie des Verfassers an demselben Irrtume wie diejenige Kants, nämlich daran, daß ihm sämtliche Kategorien als Denkformen (Formen der Reflexion) gelten, woraus sich dann als nächste Konsequenz ergibt, daß sie nicht weiter auf ihren objektiven Gehalt geprüft, also nicht die die Körperwelt transcendierenden Begriffe ausgeschieden werden: womit dann freilich die Möglichkeit einer wirklichen Metaphysik als ausgeschlossen erscheint.

Wenn Kant an die Stelle einer solchen die Erkenntnistheorie, d. h. die systematische Darstellung der menschlichen Verstandesbegriffe und Vernunftideen setzt, so tritt bei dem Verf. an die Stelle der Metaphysik die Psychologie. Von den Bestrebungen Wundts rühmt er, daß durch sie die Psychologie „zu dem emporgehoben worden sei, was sie vorher nicht war, zu dem Range einer exakt forschenden Wissenschaft, die nun

an Dignität in nichts mehr den einzelnen naturwissenschaftlichen Fächern nachstehe.“ (S. 33.) Und diese „experimentelle Psychologie“ soll trotzdem einen Ersatz bieten für die Wissenschaft von den höchsten Principien, und die Naturforschung über sich hinaus zur Bestimmung des Wesens führen, das den Naturerscheinungen zu Grunde liegt! Der Vf., der den Vorzug der Psychologie vor der Naturwissenschaft darin setzt, daß jene absolute Erkenntnis, diese aber — wie er sich ausdrückt — bloße Manifestationserkenntnis bietet, bemerkt, wie es scheint, nicht, daß in dem Momente, in welchem die Psychologie zur „exakt“ forschenden Wissenschaft sich gestaltet, ebendieselbe auf das Niveau einer Manifestationserkenntnis herabsinkt, womit sie nach seinen eigenen Grundsätzen zur Erfüllung der Aufgabe, Ersatz für die alte Metaphysik zu schaffen, als ungeeignet sich erweist.

Die experimentelle Methode, die mit angeblich so glücklichem Erfolge auf psychologischem Gebiete Anwendung gefunden, will nun der Vf. auch in der Logik und Erkenntnistheorie anwenden, und zwar in der Weise, daß die logischerkenntnistheoretischen Resultate durch sprachliche und sprachphilosophische Untersuchungen gleichsam experimentell geprüft werden. (S. 35.) Also durch sprachphilosophische Untersuchungen! Wie aber eine Sprachphilosophie ohne vorausgesetzte Logik und Metaphysik zutande kommen soll, vergißt der Vf. uns zu sagen. Gewiß äußert sich in der Sprache die Vernunft und die natürliche Logik, jedoch nicht rein, sondern mit verschiedenartigen Elementen versetzt; zudem gibt es nicht „Sprache“, sondern Sprachen von verschiedener Beschaffenheit, während die Vernunft überall von der gleichen Beschaffenheit ist. Die Begriffe sind eben natürliche, die Worte willkürliche „Zeichen“ der Dinge. Der Maßstab zur Beurteilung der Sprache kann also nur in der Vernunft, nicht umgekehrt der der Vernunft in der Sprache liegen.

Daß die Kontrolle der Sprache nicht genügt, um das Kategorienproblem zu lösen, zeigt uns der erste, die Analytik der Kritik der reinen Vernunft behandelnde Teil; denn da sie kein Princip zur Ausscheidung der verschiedenen Begriffe nach Form und Inhalt bietet, ist sie auch nicht im stande, zur klaren Unterscheidung der logischen, materiellen (physischen) und immateriellen (metaphysischen) Begriffe zu führen.

Der Vf. geht bei seiner Untersuchung mit Recht von der unbezweifelbaren Existenz einer Gegenstandswelt aus, wie wohl nicht zu verkennen ist, daß sich in dem Ausdruck „Bewusstseinsthatsachen“ eine Unklarheit verbirgt, die für den weiteren

Gang seiner Erörterungen sich verhängnisvoll erweisen kann. (S. 43.) Mißverständlich ist die Bemerkung, daß wir in dieser uns gegebenen, unabhängigen Gegenstandswelt nichts von Zeit und Raum wahrnehmen. Gewiß nicht in dem Sinne, den Kant mit diesen Worten verbindet. Gleichwohl nehmen wir auch die Orte wahr, worin sich Körper befinden, sowie die Zeiten wenigstens in den Bewegungen, woraus wir den Begriff der Zeit abstrahieren. (S. 44.)

Treffend wird gegen die Lockesche Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten bemerkt, daß durch denselben sinnlichen Perceptionsakt, durch den uns die Empfindung (?) als qualitativer Bewußtseinsinhalt gegeben wird, auch Gestalt und Ausdehnung gegeben ist. (S. 49.) Damit stimmt nun allerdings nicht die sonstige Theorie des Vf., der zufolge Farben, Töne u. s. w. nicht objektive Qualitäten, sondern „Schöpfungen“ der Seele seien, dagegen die gegebene „Konfiguration“ dem Gegenstande nicht entzogen werden könne.

Nicht abzusehen ist, warum nur das „volles Anrecht auf gegenständliche Realität“ haben soll, was durch das Experiment in seiner Wirklichkeit bestätigt wird (S. 52), nachdem die Naturwissenschaft selbst auf Ursachen schließt, die durch kein Experiment auf ihre Thatsächlichkeit geprüft werden können, und auch der Vf., indem er eine „Entwicklung“ des Bewußtseinsinhalts durch „logisch-reflexive Denkhätigkeit“ anstrebt, nicht umhin kann, die Sphäre des experimentell feststellbaren Daseins zu überschreiten. (S. 53.)

Bekanntlich erhielt der Königsberger Philosoph den ersten Anstoß zur Kritik von der Anzweiflung des Kausalitätsprinzips durch Hume. Nicht vollkommen richtig ist, wenn der Vf. meint, dem englischen Skeptiker sei es überall nur um Erforschung des Inhaltes von Ursache und Wirkung, nicht aber um das logische Verhältnis dieser Begriffe zu thun: wobei er allerdings die „Gewißheit in die (?) Konstanz der Naturgesetze“ übersehen habe. (S. 60.) Thatsächlich aber verwechselt Hume in einer Weise, die seinem Scharfsinn wenig Ehre macht, die Gewißheit des unmittelbar evidenten Kausalprinzips mit der aus Erfahrung mittels Induktion zu schöpfenden Erkenntnis der konkreten Naturursachen.

Die Erklärung der Abstraktion (S. 63): Abstrahieren heißt, einzelne Bestimmtheiten aus dem vollgegebenen Empfindungsinhalte „abziehen“, zeigt die Unbekanntschaft des Vf. mit der wahren Natur der Abstraktion, die nicht eine aktuell im „Empfindungsinhalt“ enthaltene Bestimmtheit abzieht, sondern den im Sinn-

lichen latenten übersinnlichen Grund (den Wesensbegriff oder die intelligible Form) erfafst, und verschleift dem Vf. die Möglichkeit, den wahren Charakter der „Kategorieen“ zu erkennen, die sich ihm ähnlich wie für Kant zu subjektiven Bewußtseinsformen — beim Vf. zu Formen des reflektierenden Bewußtseins — gestalten. (S. 66.)

Dafs ein „sinnlicher Abstraktionsprozess“ (S. 66) nicht genüge, um die vermeintlichen „logischen Grundformen“ d. h. die allgemeinen Begriffe zu gewinnen, wufste man längst vor Kant; es kann also von einem wissenschaftlichen Siege über den Sensualismus im Sinne einer „Entdeckung“ Kants nicht die Rede sein. Im Gegenteil ist es nur der Unkenntnis der Scholastik von seiten Kants zuzuschreiben, dafs er von einer andern Abstraktion als der allerdings unhaltbaren Lockes nichts wufste. Die Falschheit dieser erkannte er, ohne aber etwas anderes als eine falsche aprioristische Theorie ihr entgegenzusetzen.

Da Kant eine vollständige Tafel der Stammbegriffe der Vernunft aufstellen will, so trifft ihn mit Recht der Vorwurf der Unvollständigkeit seiner Kategorieentafel. Wie der Verf. hervorhebt, vermisst man die Begriffe Identität, Gegensatz, Subjekt u. s. w. (S. 68 f.) Kant bespricht zwar dieselben, jedoch in einem „total andern Zusammenhange; als wo sie hingehören“. (S. 69.) Grund dieser Mängel oder der „total verunglückten Ableitung“ sei das „festgelegte nominalistische Urteilschema.“ (S. 70.) Der nominalistische Charakter der Kantschen Kritik ist zwar zweifellos, ist aber an sie nicht, wie der Vf. meint, von der scholastischen Logik gekommen, sondern von Locke und Hume, die allerdings selbst unter dem Einfluß des Nominalismus Occams — also einer scholastischen Abart standen. Wenn daher der Vf. meint, in der Kantschen Kategorieenlehre als „dem Höhepunkt und Abschluß der ganzen nominalistisch-logischen Denkweise“ diese in ihrem Centralpunkt zu treffen, also ihr den Todesstoß zu versetzen, so gibt er sich einer Täuschung hin; denn erstens trifft er damit nicht die Logik der klassischen Scholastik; denn diese weiß im Urteil wohl zu unterscheiden, was formal subjektiv und was real-objektiv ist. Zweitens bleibt er selbst im Nominalismus befangen, indem er die ontologischen Begriffe für subjektive Formen des reflektierenden Verstandes nimmt.

Der nominalistische Einfluß zeigt sich allerdings darin, dafs Denken = Urteilen genommen wird, indem angenommen wird, dafs die Vorstellung zunächst ein rein subjektives Gebilde sei, das erst im Urteil eine (gewisse) objektive Bedeutung gewinne.

Dagegen lehrt die klassische Scholastik, daß im Urteil nur die im Begriff bereits virtuell enthaltene Beziehung auf ein Objekt formell vollzogen werde.

Der Auffassung Kants, der die Gedankenformen aus dem „synthetischen“ Denken herleitet, setzt der Vf. unter Berufung auf von Kirchmanns Vorgang seinen Versuch entgegen, sie aus dem „reflektierenden“ Denken abzuleiten (S. 78 f.). Reflexion aber erklärt er als Betrachtung einer Manifestation sinnlicher Gegenstände im Zusammenhange mit anderen (S. 79). Den verschiedenen Manifestationsweisen entsprechen verschiedene Reflexionsformen. Wie sich der Vf. dies näher denkt, mag aus seiner Darstellung der „Reflexionsformen“ von Ursache und Wirkung erhellen. „Der geistige logische oder reflexionsmäßige Inhalt des Wortes und durch dieses der reinen Gedanken- oder Reflexionsform Wirkung ist also der, daß es ganz allgemein alle Veränderungen umfaßt, die in den Umbildungen und Umgestaltungen im kosmischen Leben zur sinnlichen Manifestation gelangen.“ „Unter Ursache faßt das reflektierende Denken allgemein jedes Seiende, welches imstande ist, eine Veränderung oder Wirkung aus sich erfolgen zu machen. Die Ursache kann daher auch nicht anders bestimmt werden, als daß sie ein Etwas ist, welches die Wirkung aus sich erzeugt.“ Die Verschiedenheit dieser Bestimmung von Wirkung und Ursache, ihre Abweichung von der Kants springt in die Augen. Bei Kant ist die Ursache nicht ein Etwas, das eine Wirkung aus sich hervorbringt, sondern eine durch das Schema der zeitlichen Aufeinanderfolge auf Erscheinungen angewendete Denkform. In der Fassung des Vf. aber drückt sie das objektive Verhalten eines Seienden aus. Gleichwohl betrachtet auch der Vf. Ursache und Wirkung als subjektive Denkformen. Der Widerspruch liegt hier deutlich zu Tage. Soll die Erklärung des Vf. Bestand haben, so muß der Reflexion eine Abstraktion vorangehen, die in der Erscheinung das Seiende erfafst und zur Erkenntnis führt, daß Veränderung nur durch ein Seiendes hervorgebracht werden kann und die Wirkung eine Ursache haben müsse. Damit glauben wir den Grundfehler des Vfs. berührt zu haben, der die der Reflexion vorangehende Abstraktion übersieht und infolgedessen die Reflexionsbegriffe, wie Grund und Folge u. s. w., in ähnlicher Weise wie Kant nicht von den objektiv-realen Begriffen zu unterscheiden weiß. Demnach sind zwar Grund und Folge, nicht aber Ursache und Wirkung reine Gedankenformen, und die letzteren sind nicht, wie der Vf. meint, ein „sachlich inhaltsleerer Reflex von dem, was im wirklichen Sein sich zuträgt“,

sondern Begriffe, durch die ein objektivreales Verhältnis gedacht und erkannt wird.

Dem Vf. kann daher auch die Erklärung der Notwendigkeit des Kausalitätsprinzips nicht gelingen. Denn die Reflexion auf die Thatsachen der Erfahrung würde den Verstand zur allgemeinen und notwendigen Erkenntnis desselben nimmermehr führen können, wenn er nicht zuvor über die Zufälligkeiten der Erscheinung das Sein, also den Grund derselben durch Abstraktion ergriffen hätte. Daraus aber, daß dieses Princip nicht ausreicht, um die konkreten Ursachen zu erkennen, sondern Erfahrung und Induktion hierzu erforderlich sind, durfte nicht geschlossen werden, daß es aus einer bloßen Verknüpfung inhaltsleerer logischer Formen durch das reflektierende Denken bestehe.

Dagegen ist dem Vf. der gegen Kant geführte Beweis, das Kausalgesetz habe mit der Regelung der gegebenen Zeitverhältnisse, mit der Objektiv-Gültigmachung von subjektiven Eindrücken gar nichts zu thun, gelungen. (S. 90.) Wenn nun gleichwohl der Vf. diesem Gesetz nur „regulative“ Bedeutung zuerkennt, so mag darin gegen Kants Auffassung eines konstitutiven Charakters desselben eine gewisse Berechtigung liegen. In Wahrheit aber ist dieses Princip weder bloß regulativ, noch konstitutiv oder Erfahrung schaffend, sondern drückt eine objektive Wahrheit aus, der ein wirkliches zwar nicht durch die Sinne, wohl aber durch den Verstand erkanntes Verhältnis des Seienden entspricht.

Hieraus erhellt von selbst, was wir von den zusammenfassenden Worten des Vf.s zu halten haben: „Die Kausalität ist ein apriorisches Besitztum unseres denkenden Geistes, die Gedankenformen von Ursache und Wirkung samt der vereinigenden Kraft sind reine Reflexionsformen unseres denkenden Geistes, die aber nur eine Anwendung auf den sinnlichen Empfindungsstoff erleiden und außerhalb dieser eine Bedeutung für den realen Erkenntnisvorgang nicht besitzen; dieses ist in kurzen Worten die Quintessenz der kritischen Weltanschauung: und alles dieses haben wir trotz unserer total veränderten, induktiv realistischen Deduktion dieser Formen bestätigt gefunden.“ (S. 97.)

Auf einer Weiterentwicklung der Gedankenformen von Ursache und Wirkung soll die „Reflexionsform“ der causa sui beruhen, von der jedoch zugestanden wird, daß sie einen offenen, nicht wegzuweisenden Widerspruch enthalte. (S. 102.)

Über die Ableitung der übrigen „Reflexionsformen“ müssen wir hinweggehen. Es genügt zu bemerken, daß auch hier, wie

in Kants Kategorieentafel reale Begriffe mit logischen zusammen-
geworfen werden.

Von der synthetischen Einheit der Apperception, die in der Fichteschen Weiterentwicklung der Kantschen Lehre eine so folgenschwere Rolle spielte, wird bemerkt (S. 138), sie bestätige sich nicht in der Theorie der Sinnenerkenntnis, in der von einer vom Verstande ausgehenden selbstthätigen Verknüpfungsweise nichts verspürt werde, noch auch in der Theorie der logischen Erkenntnis; denn es sei fast als ein logisches Wunder zu betrachten, daß das Bewußtsein rein apriorisch, d. h. total unabhängig von der Erfahrung zu zwölf solchen Verknüpfungsweisen ausstrahlen solle (S. 139). Dieses logische „Wunder“ wird aber die Reflexionstheorie des Verfassers selbst zugeben müssen ungeachtet ihres empirischen Standpunktes, da ja auch sie jene Weisen als einen aprioristischen Besitz des reflektierenden Bewußtseins betrachtet. Das Wunder fällt nur dann hinweg, wenn man, zwischen realen Begriffen (den ersten Intentionen der Scholastik) und Reflexionsbegriffen (zweiten Intentionen) unterscheidend, jene aus Abstraktion hervorgehen und nur diese durch die Thätigkeit des reflektierenden Denkens entstanden denkt. Der ersteren Art sind die Begriffe: Substanz, Ursache (allgemeiner: Beziehung), von der letzteren: Genus, Species, Subjekt, Prädikat u. dgl.

Den Schematismus behufs Anwendung der Kategorien auf den Erfahrungsstoff verwirft der Verfasser und verweist ihn als Funktion schöpferischer Phantasiethätigkeit ins Gebiet der Kunst. (S. 148.)

Den Kantschen Grundsätzen des reinen Verstandes setzt der Vf. seine empirischen und reinen Reflexionsurteile entgegen (S. 148 ff.). Ähnlich wie von den Begriffen wird auch von diesen Urteilen behauptet, daß sie ein zwar denknotwendiger, aber doch nicht mehr oder weniger als ein rein logischer Gedankeninhalt sind, der uns zwar zum Denken des Seienden erforderlich und unumgänglich notwendig sei, aber zur Erkenntnis des Seienden nicht ausreiche. Denn Denken und Erkennen seien zwei verschiedene Geistesprozesse (S. 163). Es ist zwar richtig, daß allgemeine Urteile, z. B. Widersprechendes kann nicht sein, keine Wirkung ohne Ursache, zur Erkenntnis des Seienden nicht ausreichen; es ist aber nicht richtig, daß durch jene Urteile nichts erkannt werde. Überhaupt ist Denken ein Erkennen, nämlich in Begriffen, Urteilen und Schließen. Selbst wenn wir diese Werkzeuge des denkenden Erkennens selbst reflexiv zum Gegenstande des Denkens machen, erkennen wir;

in diesem Falle allerdings nicht die Dinge, nicht das ens reale, wohl aber die Formen unseres Denkens oder das ens rationis. Der Vf. ist trotz aller Polemik gegen Kant eben selbst in dessen Grundirrtümern befangen.

In einem weiteren Kapitel beschäftigt sich der Vf. wieder mit dem Neukantianismus, um nachzuweisen, daß sämtliche Kantsche Hauptgrundgedanken und Grunderfordernisse durch seine Deduktion zu ihrem vollen Rechte gelangen (Seite 169). Wir vermögen freilich nicht einzusehen, was damit für die Philosophie gewonnen sei. Schon die Grundfrage Kants: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich, ist verfehlt. Ebenso auch das Resultat: die Einschränkung alles Erkennens auf Erfahrung. Eine Täuschung war es, daß das Kausalitätsprincip ein synthetisches Urteil a priori sei; eine weitere Täuschung, daß eine ganze Wissenschaft, die der Mathematik, aus solchen Urteilen bestehe, womit — wie Kant meint — die Metaphysik in gute Gesellschaft gelange. Wenn also wirklich die Hauptgrundgedanken Kants in der Deduktion des Vfs. zum vollen Rechte gelangen, so kann darin nur ein Fingerzeig liegen, daß diese Deduktion selbst falsch ist.

Als gelungene Partie ist die Widerlegung der Ansicht Kants zu bezeichnen, daß die Sinnlichkeit nur ein verworrenes, durch Anschauungs- und Denkformen zu ordnendes Material, nicht aber selbständige Erkenntnis biete. Manches Treffende ist über den Kantschen Raum- und Zeitbegriff bemerkt. Auch der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Phantasievorstellung ist richtig bestimmt. Jene nämlich unterscheidet sich von dieser wesentlich nur durch die aktuelle Gegenwart ihres Objektes. Dagegen müssen wir bestreiten, daß die sinnliche Erkenntnis bloße Manifestationserkenntnis sei. Zu dieser Auffassung gelangt der Vf. durch die moderne Ansicht von den sensiblen Qualitäten, die nicht objektive Beschaffenheiten der Dinge, sondern subjektive „Schöpfungen“ seien. Während aber die sinnliche Erkenntnis nur relative Erkenntnis sei, weil vermittelt durch die Organe und abhängig von deren Beschaffenheit, sei das psychologische Erkennen in dem Sinne ein absolutes, daß es die inneren Zustände ohne organische Vermittlung, also ganz, wie sie an sich selbst sind, erfasse. In diesem Vorzug des psychologischen Erkennens, meint der Vf., liege zugleich die Möglichkeit eines wirklichen Ersatzes für die alte Metaphysik. Die Erkenntnistheorie, die Kant an die Stelle derselben setzen wollte, könne einen solchen nicht bieten, da sie „in Wirklichkeit nur ein Extrakt aus logischen und allgemein psychologischen Fragen, aber

keine für sich bestehende gesonderte Wissenschaft sei, die mit dem Namen der Metaphysik zu belegen wäre“ (S. 439). Auch wir haben über diese moderne sogen. Wissenschaft nie anders geurteilt. Indes auch der Auffassung des Vf. kann man unmöglich zustimmen, nämlich daß heutzutage Metaphysik nichts anders sein könne als angewandte Psychologie, „Psychologie angewandt auf alle Fragen des kosmischen Daseins und vor allen Dingen der gesamten Manifestationserkenntnis“ (S. 441). So sehr die Psychologie durch die Würde des Objekts und die Gewißheit und Sicherheit ihrer Methode unter den naturwissenschaftlichen Disciplinen hervorrage, so kann sie doch nicht den Anspruch erheben, uns unmittelbar über die letzten und höchsten Gründe des Daseins zu belehren. Man wird also entweder auf Metaphysik verzichten oder in der Vernunft mehr erkennen müssen als ein formales Vermögen, das gut genug ist, um äußere und innere Erscheinungen in eine gewisse logische Ordnung zu bringen. Wenn uns die äußere Erfahrung nur Erscheinungen offenbart, jedoch in einem anderen Sinne als dem des Vf., so gilt dasselbe auch von dem unmittelbaren Gegenstande der inneren Erfahrung. Über den Grund der Erscheinungen aber urteilt nur die Vernunft. Diese aber enthält unter anderen unmittelbar einleuchtenden Grundsätzen auch das Axiom, daß das Sein und Wesen der Erscheinung und Wirkungsweise entsprechen müsse. Hiermit ist aber auch die Verurteilung des Panpsychismus des Vf. ausgesprochen. Denn abgesehen davon, daß mit der Unterlegung psychischer Kräfte unter physikalisch-chemische Erscheinungen die Frage nach dem Wesen der Körper noch in keiner Weise beantwortet wäre, ebenso wenig wie diejenige nach dem Grunde der seelischen Funktionen im Menschen, d. h. nach dem Wesen der Seele, so haben wir nicht das geringste Recht, physikalische Attraktion und chemische Affinität aus Vorstellungs- und Willensfunktionen abzuleiten. Eine derartige Metaphysik wäre nicht Wissenschaft, sondern ein phantastisches Spiel mit Analogieen und bildlichen Redensarten.

Wie keine wahre Ontologie, so kennt der Vf. auch keine wissenschaftliche Theologie. Die Beweisbarkeit des Daseins Gottes glaubt er mit der Bemerkung abthun zu können, daß jeder Beweis, auch wenn er mit Erfahrung beginne, auf einen Punkt gelange, wo er die Bewusstseinsimmanenz mit Hilfe des reinen Denkens zu durchbrechen suchen müsse, was unmöglich sei. Der Verfasser ist eben in dem doppelten Vorurteil Kants befangen: der rein formalen Natur des Denkens und des

ontologischen Arguments als Basis aller Beweise für Gottes Dasein. Beides ist falsch. Die Bewusstseinsimmanenz aber kann kein Hindernis der Objektivität einer Erkenntnis sein; denn mag eine solche durch Wahrnehmung oder durch Denken zustande kommen; in allen Fällen ist die Erkenntnis formell genommen, bewusstseinsimmanent. Gibt man also zu, daß wenigstens die Wahrnehmung ihr Objekt erfasse, so kann auch die „Immanenz“ des Denkens (d. h. des Gedankens) kein Hindernis für die Objektivität des Gedachten sein. Auch die Bemerkung, das Erschlossene müsse immer schon in den Prämissen enthalten sein (S. 395), ist hinfällig; denn die Verteidiger der Gottesbeweise sind weit entfernt von der Ansicht, das Denken sei schöpferisch und presse aus den Prämissen absolut Neues. Vielmehr leitet sie in dem Schlusse vom Endlichen auf eine erste Ursache die Einsicht in die objektive Beziehung auf eine solche, ohne welche jenes schlechterdings nicht gedacht werden kann.

Folgerichtig bestreitet der Vfr. die Möglichkeit einer rationalen Theologie und verweist die Religion in das Gebiet des Glaubens, der alsdann nur blinder Gefühlsglaube sein könnte (S. 396).

Angeführt zu werden verdient das vernichtende Urteil, das der Vf. über die Münsterberg-Ziehensche Associationspsychologie fällt (S. 194 f. Anm.). Sie thue erstens den Thatsachen der inneren Erfahrung Gewalt an; zweitens sei es unmöglich, aus associativen Bewusstseinsprozessen den ganzen Reichtum der inneren Erfahrung und speciell das reflexive Denkleben des menschlichen Geistes zu erklären; drittens sei diese Richtung verkappter Sensualismus oder Materialismus in phrenologischem oder hirnhysiologischem Gewande; viertens endlich widerspreche diese Richtung sich selbst, wenn sie schliesslich die philosophische Grundwahrheit (?) elementarster Art anerkenne, daß uns ursprünglich nur das Psychische gegeben sei.

Unser Urteil über diese „Neue Kritik der reinen Vernunft“ läßt sich dahin zusammenfassen, daß zwar die an der alten Kritik geübte Kritik im ganzen und vielfach auch im einzelnen gelungen sei, jedoch das an die Stelle derselben Gesetzte weder bezüglich der Methode noch der Resultate befriedige. Wie es Kant nicht gelungen ist, durch die von ihm angenommene gesetzgeberische Vernunft und ihre aprioristischen Formen Erfahrung und Wissenschaft zu erklären, so bleibt in der Auffassung des Verfassers die Übereinstimmung der auch nach ihm a priori im Bewusstsein vorhandenen Reflexionsformen mit den Gegen-

ständen und der Ordnung der Dinge, und damit die objektive Wahrheit überhaupt ein ungelöstes Rätsel.

Gegen den einseitig empirischen Standpunkt, ohne jedoch die psychische Deutung der Materie zu verwerfen, und zu Gunsten der Metaphysik in dem hergebrachten Sinne des Wortes erklärt sich Dr. G. Spicker in seiner neuesten Schrift: (4) „Der Kampf zweier Weltanschauungen.“ Theismus und Pantheismus, Religion (Transcendentalität) und empirische Naturwissenschaft, Orthodoxie und Mechanismus liegen im Kampfe. Eine Versöhnung ist dringend geboten. Nur die Philosophie vermag sie zu leisten. Nicht aber in ihrem dermaligen Zustande, der nicht nur ein unchristlicher, sondern geradezu ein irreligiöser ist (S. 298). Die zu lösende Aufgabe ist ein Christentum der Vernunft, da das orthodoxe mit unauflösbaren Widersprüchen behaftet ist und die fortgeschrittene gebildete Menschheit nicht mehr zu befriedigen vermag. Zu diesem Zwecke muß ein neuer Gottesbegriff gefunden und vor allem gezeigt werden, daß die vom Christentum entgöttlichte Natur, die Materie selbst, ohne Beeinträchtigung der vom religiösen Gemüte und überhaupt von der tief im Menschenwesen begründeten „Transcendentalität“ geforderten übergreifenden göttlichen Persönlichkeit, als göttliches Attribut gedacht werden könne.

Dies dürfte in nuce den Inhalt der Schrift bilden, die, wie wir gleich hinzufügen wollen, dem Christentum nicht gerecht wird, da sie seinen übernatürlichen Ursprung und Charakter völlig verkennt und der Philosophie eine Aufgabe stellt, die sie nimmermehr lösen kann, weil sie in sich widersprechend ist.

Die Schrift besteht aus zwei Teilen, wovon der erste die Grundlage, der zweite den Endzweck der Philosophie bespricht, beides im Hinblick auf die geschichtliche Entwicklung. Da die „Transcendentalität“ das wahre Ziel der Philosophie ist, beschäftigt sich die „Kritik“ hauptsächlich mit Kant, dem größten Antimetaphysiker. Wie die Kantsche Philosophie wird auch das Christentum einer scharfen Kritik unterworfen und ihm neben Pantheismus und Theismus ein besonderes Kapitel gewidmet. Die Lösung der positiven Aufgabe, einen höheren Standpunkt über diesen Denkrichtungen zu gewinnen, wird „binneu kurzem“ in Aussicht gestellt (Vorrede).

Der Einleitung zufolge ist es der geschichtlich-anthropologische Standpunkt, der allein zur richtigen Orientierung gegenüber den einseitigen dogmatischen, skeptischen und kritischen Methoden zu führen vermag. So gestaltet sich die Metaphysik aus einer Wissenschaft von den letzten Gründen in erster Linie zur

Selbsterkenntnis des Menschen als Gattungswesen um (S. 6). Die dem einzelnen Geiste gesetzten Schranken überwindet der Gesamtgeist, und in den scheinbar sich ausschließenden Systemen, „in welchen der unphilosophische Kopf nur Verwirrung und Widerspruch“ sieht, bekundet sich ein Fortschritt stetiger Annäherung an die absolute Erkenntnis der Wahrheit.

Dafs diese geschichtliche Betrachtung, rein empirisch genommen, nicht zum Ziele führt, verhehlt sich der Vf. selbst nicht. Legt man aber den Mafsstab der Vernunft, d. h. ihrer höchsten objektiven Principien, an, so ergibt sich ein ungünstiges Resultat bezüglich des Wahrheitsgehaltes der verschiedenen Systeme. Dazu kommt, dafs das Ziel absoluter Wahrheits-erkenntnis ein unabweisliches Postulat für jeden individuellen Menscheng Geist ist, dem Bedürfnis des Menschen also durch eine Annäherung an ein nie zu erreichendes Ziel nicht gedient sein kann. Was die neuere Philosophie im besonderen betrifft, so ist von einer solchen „Annäherung“ nichts zu entdecken; vielmehr wurde sie durch ihr subjektivistisches Princip, in welchem auch der Vf. ihr auszeichnendes Merkmal ersieht, immer weiter von den allgemein anerkannten objektiven Vernunftwahrheiten, sowie von den Thatsachen der Erfahrung und den religiösen und sittlichen Überzeugungen, d. h. von der Wahrheit abgeführt.

Die Ansicht, platonische Idee und aristotelische Entelechie seien zusammenzufassen und als typisch thätige, im einzelnen charakteristisch wirkende Kraft zu definieren (S. 10), Entelechie im monadologischen Sinne genommen, ist auf eine Spitze gestellt, die weder dem Allgemeinen noch dem Individuellen gerecht wird; aus diesem Grunde kann sie auch nicht der Geschichtsauffassung des Vfs zur Stütze dienen.

Die Sinnesorgane sollen uns nur „Zeichen“ liefern, die von der Vernunft erst zu deuten seien: das bekannte Vorurteil, das auf einseitiger Betonung der Relativität der sinnlichen Erkenntnis beruht (S. 11).

In einen Widerspruch verwickelt sich der Verfasser, wenn er von einer individuellen und generellen (geschichtlichen!) Selbsterkenntnis spricht, worin die „Vorstellungen“ von Natur und Gott eingeschlossen seien, somit als Thatsachen gewifs blieben, auch wenn ihre objektive Realität ungewifs wäre: als ob eine „geschichtliche“ Selbsterkenntnis ohne die Gewifsheit der Existenz einer Außenwelt (Natur) möglich wäre (S. 12).

Dem Zeugnis der Geschichte widerspricht die Behauptung, noch kein Philosoph sei auf den Einfall gekommen, sich für den Schöpfer seiner eignen Existenz und Beschaffenheit zu halten.

Hat denn nicht Fichte die Frage nach dem empirischen Ursprung des Ich abgelehnt, da das Ich sich selbst setze und einer intelligiblen, überzeitlichen Sphäre angehöre? (Ebd.)

Eine Täuschung ist es, daß die „bloße“ Analyse des Bewußtseins zur physischen Objektivität oder der Natur führe. Die gesamte Entwicklung der neueren Philosophie spricht dagegen (A. a. O.).

Den „logischen Zwang“, Objekte voraussetzen zu müssen (S. 13), hat auch Fichte empfunden, glaubte ihn aber aus der Natur des Ich selbst erklären zu können, und wie uns scheint, ist seine Leugnung unabhängig vom „Ich“ existierender Objekte vom Standpunkt des Verfassers unwiderleglich.

Wenn derselbe den Satz aufstellt: „Alles Wissen ist relativ“, so fragt es sich, in welchem Sinne? (Ebd.) Es gibt zwar kein absolutes Wissen im Sinne eines Hegel. Sollen aber jene Worte besagen, nichts sei absolut gewiß und nichts absolut wahr in unserem Erkennen, dann bedeuten sie den Tod alles wirklichen Wissens. Der „transcendentale Sinn“, diese Marotte des Vf.s, wird an diesem skeptischen Resultate nichts ändern.

Daß Geschichte allein zur Orientierung nicht ausreiche, gesteht schließlich auch der Vf. zu (S. 17). Daher kann uns die Geschichte der Philosophie die Metaphysik nicht ersetzen, auch nicht einstweilig. Auch die Geschichte ist Empirie, sie sagt uns, was war, wie die sinnliche Wahrnehmung, was ist. Um aus der Geschichte zu lernen, müssen wir einen Maßstab haben, und einen solchen bietet uns, von der Offenbarung abgesehen, nur die Philosophie, d. h. die Metaphysik.

Die Einleitung schließt mit den Worten: „Dieses Wissen des Menschen um sich selbst und seine Beziehungen zur Natur und zum Absoluten, verbunden mit dem Bewußtsein unserer Kraft und Schranke, ist der eigentliche Inhalt der Philosophie als Selbsterkenntnis, wie sie in den folgenden Abhandlungen ausführlicher zu begründen versucht wird“ (S. 19).

Das erste Kapitel des ersten, die historische Begründung des Standpunktes enthaltenden Teiles bietet manche bemerkenswerte, für uns wertvolle Zugeständnisse. Aristoteles ist das Ideal jeder maßvollen, von aller Einseitigkeit freien, auf Tatsachen sich stützenden Philosophie (S. 29). „Daß Aristoteles der bedeutendste Philosoph des Altertums war, wird heutzutage von niemand mehr ernsthaft bestritten.“ (S. 30). „Die tiefe Verehrung (im Mittelalter) des Philosophen schlechthin muß bei aller Übertreibung im Grunde als eine instinktiv (?) richtige bezeichnet werden“ (S. 31). Die empirisch-spekulative

Richtung, wie sie zum ersten Mal in Aristoteles typisch hervortrat, sei die einzig wahre und richtige Methode (S. 32). Ist dieses Urteil über die Bedeutung der aristotelischen Philosophie richtig, so wird sie doch nicht auf gleiche Stufe mit den übrigen Systemen gestellt werden und als nichts anderes denn als „Spiegel und abgekürzte Chronik ihrer Zeit“ betrachtet werden dürfen. Mit andern Worten: es wird auch falsche Systeme geben und die moderne Theorie, die auch der Verf. sich aneignet, von einem Ideale, dem uns die verschiedenen Systeme, deren keines „die volle, adäquate Wahrheit“ besitze, immer näher bringen, muß als unbegründet verworfen werden. Von der neueren Philosophie insbesondere läßt sich der Beweis führen, daß ihre Einseitigkeiten und Irrtümer die Folgen eines falschen Princips sind, das sie in konsequenter Fortbildung immer weiter, wie bemerkt, von der Wahrheit abführte. Daher schwebt denn auch die Bemerkung verschwimmend in der Luft: „Der spekulative Genius habe sich in der antiken Periode bis zur Pubertät entwickelt, in der christlichen Ära platonisch mit der Religion Bekanntschaft gepflogen, und stehe nun im Begriffe, mit den empirischen Wissenschaften sich endgültig zu verbinden“ (S. 36). Die Geschichte bietet ein anderes Bild dar: nämlich das einer Philosophie, die zunächst soviel erreicht, als durch die Geisteskräfte des gefallen Menschen erreichbar ist, dann am Sonnenstrahl der Offenbarung ihre vollkommensten Blüten und Früchte hervorbringt, worauf eine dem Einfluß der Offenbarung sich entziehende Richtung folgt, die zu Religion und Natur in Widerspruch tritt, und der es bis zur Stunde nicht geglückt ist, mit beiden die verlorene Föhlung wiederzugewinnen.

Aus den beiden Paragraphen über Standpunkt und Methode (§ 2 u. 3, S. 40 ff.) heben wir die Worte hervor, in welchen der Vf. seine Stellung zum Kantschen Criticismus formuliert. „Der Criticismus muß von dem rationalistischen Bann, in dem Kant, ohne es zu wissen, noch stecken geblieben ist, befreit und auf sämtliche Bewußtseinskäfte ausgedehnt werden; er muß noch weiter gehen und die vorhin besprochenen Methoden, die eklektische, skeptische und dogmatische in sich vereinigen; er muß auf die ganze bisherige Entwicklung der Geschichte, auf die von Kant ausgeschlossenen ‚Bücher und Systeme‘, in welchen die Entwicklung uns überliefert ist, sich erstrecken; es muß mit einem Worte an Stelle des erkenntnistheoretischen, partikularen, der universelle und historische Criticismus treten“ (S. 52).

Wie die Verbindung der Methoden, zunächst der dogmatischen

und skeptischen zu verstehen sei, darüber belehrt uns die Äußerung: „Alles Wissen ist seinem Ursprunge nach dogmatisch, es liegt ihm der unbedingte Glaube an die Erkennbarkeit zu Grunde; das Credo, ut intelligam, enthält, wissenschaftlich genommen, die tiefste und allgemeinste Wahrheit“ (S. 43). Im besonderen läßt sich ein strikter Beweis für Gottes Dasein nicht führen. Die ethischen Postulate, namentlich die beiden auf Gott und Unsterblichkeit bezüglichen gehen nur aus einem Bedürfnis des Gemütes hervor; ohne dieses Bedürfnis liesse sich nicht einsehen, wozu die Transcendenzfähigkeit der Vernunft notwendig würde (S. 61). Kann der äußerste Skepticismus größere Zugeständnisse verlangen? Die thatsächliche Gewißheit, das Bedürfnis bestreitet er nicht, behauptet sie vielmehr selbst.

Als Centrum dieses ersten Theiles will der Vf. die Erwägungen über Wert und Tragweite der Spekulation, als des eigentlichen Organs der Metaphysik, betrachtet wissen (2. Kapitel: Mittel und Endzweck der Philosophie, S. 68 ff.). Sie sind für solche bestimmt, die innerlich bloß schwanken und zugleich das Bedürfnis nach einer wissenschaftlich transcendentalen Weltanschauung empfinden (S. 121).

Spekulation wird näher erklärt: als ein geistiges Schauen, welches im Gegensatz zum sinnlichen, auf das Einzelne beschränkten Schauen in allen Formen und Gestalten stets auf ein Ganzes gerichtet ist (S. 99). Ein Beispiel von Spekulation und zwar das großartigste, welches die Geschichte der Philosophie kennt, sei der einfach und allgemein zugestandene Satz: aus nichts wird nichts; also hat es immer etwas gegeben; also muß etwas durch sich selbst existieren (S. 100).

Um dem absoluten Skepticismus zu entgehen, müsse man ein ewiges Sein und zugleich die Transcendenzfähigkeit der Vernunft anerkennen (S. 101).

Wir glauben, daß mit diesem Zugeständnisse weit mehr eingeräumt ist, als was der Vf. selbst gestehen will. Die Notwendigkeit eines durch sich seienden Wesens, das nur als absolute Aktualität gedacht werden kann, schließt nicht allein die Annahme einer ungeschaffenen Materie, d. h. den Materialismus, sondern auch den Pantheismus, aus und führt folgerichtig zu dem christlichen Schöpfungsbegriff. Denn die Art und Weise, wie ein absolut aktuelles Wesen wirkt, kann nur die eines schlechthinigen Setzens d. h. Schaffen aus nichts sein. Wir werden darauf zurückkommen, wenn wir die Einwürfe des Vf.s gegen den christlichen Schöpfungsbegriff werden zu prüfen haben. Mit dem Theismus und dem durch ihn geforderten Schöpfungs-

begriff aber treten Wunder und Weissagung konsequent in ihre Rechte ein. Der Vf. meint freilich, man könne zwar gründlicher Kenner des Altertums und doch ein guter Christ sein, auch das heliocentrische System und die Geologie treffen nur einige Äußerlichkeiten, dagegen sei die Lehre von der Konstanz und Universalität der Naturgesetze für Wunder und Weissagung gefährlicher geworden: sobald nämlich Gesetze allgemein und unveränderlich seien, und schlechthin keine Ausnahme statffinde, höre die Möglichkeit eines willkürlichen Eingriffs auf (S. 114).

Uns scheint, der Vf. sehe eine Gefahr, wo keine ist. Die Konstanz der Naturgesetze war, wenn auch unter anderem Namen, der Scholastik bekannt; denn sie lehrt, daß die Naturursachen, soviel an ihnen liegt, notwendig wirken. Mit dieser Notwendigkeit aber hielt sie mit Recht die Kontingenz des Daseins und des thatsächlichen Wirkens derselben Naturursachen vereinbar; denn sie ist nicht metaphysische Notwendigkeit, sondern einer höheren Macht unterworfen, von welcher die Dinge nach Dasein und Wirken absolut abhängig sind. Nur dann, wenn man die Natur als göttliches Attribut setzt, d. h. auf pantheistischem Boden, erscheint die Möglichkeit des Wunders, wie überhaupt des Übernatürlichen, ausgeschlossen.

Das dritte (letzte) Kapitel des ersten Teiles redet von „selbstgeschaffenen Hindernissen und immanenten Fortschritten“. Als Hindernis wird genannt die „Verehrung der logischen Typen“ (§ 1). Solche Typen waren z. B. Platons Ideen. Im Mittelalter hätten die kirchlichen Dogmen dieselbe Rolle gespielt (S. 129). „Die Vernunft konnte nichts damit anfangen, und für die Naturerkenntnis waren sie ohne jegliche Bedeutung“ (S. 131). Diese Behauptung widerspricht den Thatsachen. Die Geheimnisse des Glaubens, vor allem Inkarnation, und somit auch die Trinität, erwiesen sich fruchtbar nicht allein für das religiöse Leben, sondern auch für die Vernunft, wie die Geschichte der Theologie und der christlichen Philosophie beweist, und sie erwiesen sich so gerade als solche, als Geheimnisse, d. h. als auf Vernunft nicht reducierbare Wahrheiten. Eine Trinität der Attribute und erst gar eine Auffassung der Menschwerdung im Sinne des Vf.s (S. 130) hätten diesen befruchtenden Einfluss nicht üben können. Man braucht nur die Art und Weise, wie die Inkarnationen der Brahmanenlehre auf Leben und Philosophie wirkten, ins Auge zu fassen, um sich von der Grundlosigkeit der Einwürfe des Vf.s zu überzeugen.

Die Bemerkungen (S. 132 f.) über Sündenfall, Freiheit und Erlösung übergehen wir, da sie auf einer völligen Ignorierung

der theologischen Lehre vom Übernatürlichen und von der Gnade beruhen; sie mögen den lutherischen Erlösungs- und Freiheitsbegriff treffen; gegen die katholisch-theologische Lehre erscheinen sie uns wirkungslos.

Unter die „Fortschritte“ wird die von Kant geschaffene „wissenschaftliche Erkenntnistheorie“ gezählt, die trotz aller Unzulänglichkeit das Fundament der gesamten Philosophie bleiben werde (S. 136). Es ist dies die Autonomie der Vernunft, der sich jeder Erkenntnisgegenstand unterwerfen müsse. Der Verf. vergift, daß diese Autonomie es ist, die zu den verhängnisvollen Irrtümern der idealistischen Spekulation geführt. Zwar dürfe man jenen (subjektivistischen) Grundgedanken der Erkenntnistheorie nicht überspannen, da er bei strenger Konsequenz zum Solipsismus führe. Diese Konsequenz sei jedoch nicht schlechterdings notwendig; denn sobald man die Sinnlichkeit und das Ding an sich schärfer analysiere, werde das Resultat der Kritik erheblich alteriert (S. 138). Wie vom Standpunkt der Kritik das Ding an sich einer Analyse zu unterwerfen sei, ist nicht abzusehen. Den Begriff des Dinges an sich aber zu analysieren, führt offenbar zu keinem der Objektivität der Erkenntnis günstigen Erfolg. Ebenso wenig die Analyse der Sinnlichkeit, diese als subjektives Phänomen genommen. Will man den Idealismus überwinden, so wird man den Ausgangspunkt der Kritik selbst negieren müssen, d. h. die Annahme, daß die Sinne unmittelbar nur Eindrücke und der Verstand unmittelbar nur Vorstellungen und Vorstellungsformen erkenne.

Wenn der Vf. den Ausgangspunkt und Charakter der modernen Philosophie im Unterschiede von der antiken und mittelalterlichen „grundwesentlich“ als subjektivistisch bezeichnet, so ist dem vollkommen beizustimmen. Subjektivistisch ist bereits der Charakter der von Descartes ausgegangenen vorkantischen Systeme trotz ihrer objektiv-dogmatischen Tendenz. Kant aber „vollendete, was Descartes begonnen, indem er in umfassendster Weise die Autonomie des Subjekts zu begründen sucht“ (S. 143). „Kants Kritik repräsentiert der Idee nach am vollkommensten die Autonomie der Vernunft, welche die Wurzel und die Blüte der ganzen modernen Weltanschauung ist“ (S. 141).

Wenn ein Baum nach seinen Früchten beurteilt werden will, so können Wurzel und Blüte der modernen Weltanschauung unmöglich einem gesunden Baum angehören, vielmehr wird das in der Frucht offenbar gewordene Gift schon in ihnen verborgen liegen. Die vom Baume dieser Weltanschauung getragene Frucht aber ist der vom Vf. selbst zugestandenen Tendenz derselben

gemäß der Pantheismus. Der Dogmatismus des Descartes hat den realistischen Pantheismus des Spinoza, der Idealismus und Transcendentalismus Kants aber den idealistischen Pantheismus Hegels gezeitigt.

Gegen diesen doppelten Pantheismus richtet der Vf. die schärfsten und wohlgezielten Pfeile seiner Kritik. Wie kann er die der modernen Entwicklung, als deren naturgemäßes Produkt derselbe von ihm selbst anerkannt ist, gespendeten Lobsprüche damit vereinbaren? Wie ist es möglich geworden, daß er selbst in diesen nämlichen Pantheismus durch die Verwerfung des reinen Schöpfungsbegriffs und die Annahme einer Materie in Gott zurückfällt? Denn darüber möge er sich nicht täuschen, daß die von ihm angestrebte Verbindung von Immanenz und Transcendenz, die ihm in keinem der bisherigen Lösungsversuche gelungen zu sein scheint, durch die eiserne Gewalt der logischen Konsequenz in den Pantheismus *sans façon* zurückführt. Mit der Materie, wie vergeistigt immer man sie in Gott setzen mag, wird in ihn eine Potenzialität — ein Grund, eine Natur, ein Nichtsein hineingetragen, das es zu einer wahren, aktuellen, vollendeten Unendlichkeit, zu dem Begriff einer transcendenten, frei schaffenden Persönlichkeit nicht kommen läßt. Auf diesem Standpunkt könnte das Unendliche nur als ein Indefinites, als die endlose Reihe der Evolutionen begriffen werden, wie es Schelling in seiner naturphilosophischen Periode faßte, bevor ihn seine „gläubigen“ Gegner zu Transaktionen zwangen, und wie nach der treffenden Ausführung des Vfs. selbst die Gottheit im Hegelschen Prozesse gefaßt werden müßte. Denn „es gibt keine Entwicklung im Absoluten, oder es kommt nie zu einem adäquaten Bewußtsein“ (S. 186).

In der Behauptung des Vfs.: „Nein, an der Materie liegt es nicht, woran der Pantheismus scheitert, wohl aber daran, daß es nach dieser Theorie keinen Gott gibt“ (S. 177) ist demnach der zweite Teil ebenso vollkommen richtig, als der erste Teil falsch ist. Denn in der That ist der Pantheismus Atheismus. Er scheitert aber auch an der Materie; denn soll diese in ihrer Realität festgehalten, nicht aber idealistisch verflüchtigt werden (wie im System Hegels), so kann ihre Entstehung nur durch eine wahre Erschaffung aus nichts im augustinisch-katholischen Sinne, nicht im theosophisch-kabbalistischen erklärt werden.

Die vom Vf. gegen die Schöpfung aus nichts vorgebrachten Einwendungen sind von keinem Belange. Würde er sich zum vollen Verständnisse des aristotelisch-scholastischen Begriffs der reinen Aktualität erheben, so müßte er einsehen, daß Schaffen

im Unterschiede von der Formung eines vorhandenen Stoffes gerade die Gott eigentümliche Weise des transcendenten (emanenten) Wirkens ist.

Der Vf. fragt: wo war denn das Nichts, aus dem Gott die Dinge geschaffen hat? Fürwahr, eine merkwürdige Frage! Gewiß war es nirgends weder in Gott noch außer Gott. Es ist eines Philosophen unwürdig, in solcher Weise am Wort zu kleben. Wir wollen deshalb dem Kritiker des christlichen Schöpfungsbegriffs den Gedanken eines Schaffens aus nichts in eine Fassung bringen, die jenes Ausdrucks sich enthält, und sagen demgemäß: Gott schafft, indem er von ihm selbst verschiedene Wesen setzt. Schaffen ist absolutes Setzen, ist Hervorbringung von Sein nach der Analogie, der Ähnlichkeit, dem Bilde des schlechthin Seienden.

Das Nichts in Gott setzen, bemerkt der Verf. mit vollem Rechte, führt zu den größten Absurditäten (S. 248). Wie wäre es nun, wenn der Vf. selbst, indem er die Materie in Gott setzt, diesen Absurditäten verfiel? Sagen wir es kurz und deutlich: Wer die Schöpfung aus nichts verwirft, ohne dem Dualismus zu huldigen, vermag die Entstehung der Dinge nur durch die Annahme zu erklären, das Wesen Gottes selbst verhalte sich wie ein bestimmbarer Stoff, wie ein relatives Nichts. Daher die Hegelsche Logik mit der Gleichung Sein = Nichtsein beginnt, daher die theosophischen Annahmen eines Nichts, einer Finsternis etc. oder eines göttlichen Urgrundes, aus dem sich die Gottheit als Licht erhebt, und aus dem sie alles endliche Sein „schöpft“. Wir sind begierig zu erfahren, wie Spicker diesen Konsequenzen sich zu entziehen gedenkt. Mit dem Schöpfungsbegriff geht dem Vf. auch der Begriff des reinen Geistes verloren. „Ebenso wenig, äußert er, als dieses nichts, ist ein reiner Geist denkbar“ (S. 249). Begreiflich; denn, soll aus Gott eine körperliche Welt hervorgehen, wie man auch dieses Hervorgehen des näheren — ohne Schöpfung aus nichts — sich denken möge, so muß irgendwie in Gott selbst ein Grund der Materialität und Körperlichkeit angenommen, mit andern Worten: der Grund alles Seins kann nicht mehr als rein geistig gedacht werden. Man wird fragen: wie kann aber auch nur der Gedanke: Materie, Körper, in einen reinen Geist gelangen? Wir antworten: auch die Materie participiert, wengleich im unvollkommensten Grade, am Sein. Der Grund alles Seins ist aber in erster Linie als Sein, als Aktualität des Seins — *actus purus* — zu denken, aus welchem Grunde die Mehrzahl der Theologen die Aseität, richtiger das Selbstsein (*αὐτὸ ὄν*, *esse subsistens*) als meta-

physische Wesenheit, als die tiefste Wurzel aller Attribute Gottes (soweit sie für uns erkennbar ist), aufstellen. Denn damit soll gesagt sein, daß auch das Geistsein, soweit es eine Besonderheit des Seins im Gegensatz zu anderem Sein bedeutet, nicht das eigentümliche Wesen Gottes ausdrücke. Wird nun damit nicht doch wieder die Materie in Gott eingetragen? Keineswegs, denn eben damit, daß Gott als subsistierendes, absolut aktuales Sein bestimmt wird, wird von ihm jegliche Potenzialität und Materialität ausgeschlossen, somit seine reine Geistigkeit behauptet, zugleich aber ist damit auch die Macht ausgesprochen, schöpferisch alles hervorzubringen, was irgendwie am Sein partizipiert.

Mit der Leugnung der reinen Geistigkeit verschließt sich der Verf. das Verständnis der Offenbarungslehre von der Verfestigung der abgefallenen Geister im Bösen. In seiner auf die Kritik des Pantheismus folgenden „Kritik des Offenbarungsglaubens“ nämlich spielt der Teufel eine ganz hervorragende Rolle. Er glaubt demselben ein besonderes „Kapitelchen“ widmen zu sollen (Seite 273 ff.). Wir müßten eine „Theodicee“ schreiben, um auf alle Einwendungen des Vf.s einzugehen. Wir begnügen uns daher mit der doppelten Bemerkung, erstens, daß die vom Vf. angegriffenen Lehren für den Offenbarungsgläubigen über allen Zweifel erhaben sind (worauf der Vf. allerdings nur mit Hohn erwidert: Ja, Bauer, das ist was anderes, S. 277), zweitens, daß das Problem des Bösen gerade auf dem Standpunkt des Pantheismus und des verwandten Theosophismus, mit dem der Vf. sympathisiert, zu einem unlösbaren und widerspruchsvollen Problem sich gestaltet. Nicht unterlassen dürfen wir, den Ton zu rügen, in welchen der Vf. entgegen seiner sonstigen vornehmeren Art in den Expektionen über Böses und Teufel (vgl. S. 276) verfällt.

Der letzte Paragraph enthält ein Wort zur Versöhnung. Wir teilen die Schlußsätze daraus mit, die lauten: „Die Periode der Selbstbesinnung, der erkenntnistheoretischen und geschichtlichen Orientierung ist vorüber und die ersten Strahlen eines neuen Tages spitzen schon am dämmerigen Horizont auf. Vielleicht schlägt dann auch einmal die Stunde, wo die Orthodoxie des philosophischen Elementes in ihrem System sich erinnert und den edleren Bestrebungen der empirischen und spekulativen Forscher handreichend entgegenkommt. Unter dieser Voraussetzung wird der alte ehrwürdige Organismus frische Blüten treiben und die Behauptung: ein Reich könne nur durch dieselben Kräfte sich erhalten, durch welche es begründet worden, aufs neue ihre Bestätigung finden“ (S. 302).

In diesen Schlußsätzen ist nur eines, die Hauptsache, außer acht gelassen, nämlich, daß die Orthodoxie, oder vielmehr die Kirche, die ja doch gemeint ist, nicht philosophischer Forschung Werk, sondern göttlichen Ursprungs ist. In diesem liegen die Quellen ihrer unversieglichen Lebenskraft. Ihres philosophischen „Elementes“ aber hat die Kirche und die wahre Orthodoxie sich zu jeder Zeit erinnert und nie ein wahres Bildungselement ver schmäh, sei es empirischer, sei es spekulativer Natur.

Auch in der Gegenwart verleugnet die „Orthodoxie“ diese wahrhaft katholische, d. h. allumfassende Tendenz nicht. Und was von der Orthodoxie, gilt auch von der „Neuscholastik“, die nichts anderes als die Philosophie der Orthodoxie ist. Der Vf. ist so liebenswürdig, ihre Bestrebungen komisch zu finden (S. 300 Anm. 1). Daß er die wahre Natur der Neuscholastik nicht kennt, beweisen indes Äußerungen, wie die folgende in die Frage sich kleidende, ob die Orthodoxen wirklich der Überzeugung sind, im schroffsten Gegensatz zur Philosophie, bloß durch Autoritätsglauben sich auf die Dauer erhalten zu können (S. 299). Weiß denn unser Gegner nicht, daß sich unsere Philosophie durchweg auf Vernunftgründe stützt und daß wir mit dem englischen Lehrer sagen: *locus ab auctoritate infirmissimus est*? Allerdings gilt uns die in der Kirche sich manifestierende göttliche Autorität als die höchste und gewisseste; in der Philosophie aber lassen wir nur zu, was durch evidente Erfahrungs- und Vernunftgründe bewiesen ist. Daher werden wir auch ihm gegenüber nicht auf „Autorität“ uns berufen, sondern mit Vernunftgründen streiten; und aus Vernunftgründen verwerfen wir jene Philosophie, deren Verteidigung der Vf. gegen uns führen zu sollen glaubt, obgleich er sie selbst vom Standpunkt der Religion, den er gewahrt wissen will, in den Worten verurteilt: „Daß die idealistische Richtung, von Cusanus bis Hegel, der französischen und englischen ganz zu geschweigen, nicht bloß eine antichristliche, sondern im Princip eine irreligiöse (!) war. Spinozas Pantheismus, Leibnitzens determinierte, rein geistige Monade, Kants Verwerfung aller Metaphysik, Fichtes moralische Weltordnung, Schellings absoluter Urgrund, Hegels Weltprozefs, Schopenhauers blinder alogischer Wille, Hartmanns Unbewußtes: alle diese Standpunkte und Richtungen sind nicht geeignet, der Religion, die unbedingt eines selbständigen und selbstbewußten Geistes bedarf, zur Grundlage zu dienen“ (S. 298).

Gleichwohl soll diese moderne Philosophie nicht „nur“ eine Verirrung des menschlichen Geistes sein! Nun gut! Auch wir behaupten das nicht, wohl aber behaupten wir, daß diese

Philosophie mit ihrem subjektivistischen Ausgangspunkt und ihren von Sp. hervorgehobenen Konsequenzen eine Verirrung des menschlichen Geistes ist. Wer dies leugnet und doch das obige Verwerfungsurteil fällt, der verfällt einem Widerspruch, welcher zwar nicht „komisch“, aber doch in hohem Grade bemitleidenswert ist.

Das Bestreben, die Verirrungen der modernen Philosophie zu überwinden, ohne deren subjektiven Ausgangspunkt aufzugeben, teilt mit Spicker Dr. C. Braig in seinem (5) Abrifs der Noetik. Wenn der erstere in der Transcendenzfähigkeit des menschlichen Geistes das Mittel erblickt, die verlorene Föhlung mit der Religion wiederzugewinnen, so legt Braig das Gewicht auf die ideale Begabung desselben, die sich im religiösen Geföhle, dem Sinn für das Unendliche, offenbart. Besteht in dieser Rücksicht eine wesentliche Übereinstimmung zwischen diesen beiden Autoren, so herrscht anderseits ein entschiedener Gegensatz in ihrer Stellung zur Offenbarung und zur Scholastik. Braig stellt sich auf den Boden der Offenbarung und ist weit entfernt davon, eine offen feindselige Haltung der Scholastik gegenüber einzunehmen. Wenn wir gleichwohl zu unserem Bedauern auch der vorliegenden Noetik gegenüber den principiellen Gegensatz gegen Scholastik und Neuscholastik, der thatsächlich besteht, trotz der häufigen Citate aus Thomas und Dante — konstatieren müssen, so liegt der Grund in Lehren, die auch in dieser jüngsten Schrift des Vf.s unzweideutig enthalten und für uns unannehmbar sind. Schon die Art, wie die Erkenntnistheorie, die doch nur aus einem Konglomerat logischer, psychologischer und metaphysischer Lehrsätze besteht, als eine specielle und grundlegende philosophische Disciplin behandelt wird, deutet auf einen solchen Gegensatz hin. Aber auch davon abgesehen, so sind es hauptsächlich drei Punkte von principieller Bedeutung, in welchen sich der moderne Standpunkt des Vf.s kundgibt: 1. die an Kant sich anschließende Behauptung der formalen Natur des Verstandes, dessen Funktion folgerichtig auf eine Bearbeitung des von Sinnlichkeit und Vernunft dargebotenen Materials sich reduciert; 2. die dadurch veranlafste Annahme eines besonderen Vermögens für das Ideale (Vernunft); 3. endlich die dem Selbstbewußtsein eingeräumte typische Stellung, die sowohl die Erkenntnis der Natur als auch die Gottes bedingt. Sinn, Verstand und Vernunft werden von diesem Typus beherrscht und die objektiven Principien selbst, z. B. das des Widerspruchs und der Identität in ihrer zweifellosen Gültigkeit durch das Selbstbewußtsein begründet.

Um dem Vorwurf zuvorzukommen, dafs wir dem Vf. fremdartige Lehren unterschieben, werden wir alle diese Punkte mit den eigenen Worten desselben belegen.

Über den „Verstand“ belehrt uns der Verf. in folgenden Worten: „Das Material für das Verstandeserkennen liefern der Innensinn, das Selbstbewußtsein, die Aufseninne. Der Verstand ist die rein formale Seite in der Bildungskraft, durch die der Mensch seine Erkenntnis bewirkt, das Unterscheiden für sich, abgesehen von einem unterscheidbaren Etwas, die Thätigkeit des Unterscheidens, sofern wir seiner absoluten Bewegungsform bewußt geworden sind“ (S. 175). „Eine materielle Vermehrung des Wissens schafft die Thätigkeit des Verstandes in keiner Weise . . . Was der Verstand leistet, ist die allseitige Klärung, die vollständige Ausdeutung der Erkenntnis. Der Zuwachs, den das Wissen durch die abstraktiven Unterscheidungen erfährt, besteht darin, dafs am Dasein und Sosein des Gegebenen das Seinmüssen eingesehen wird, dafs am Thatbestand und Sachverhalt die Gründe der Verbindbarkeit und Zusammengehörigkeit aufgedeckt werden, dafs eine Erkenntnis, die materiell in ihren Elementen und Voraussetzungen enthalten ist, ausdrücklich und bestimmt herausgestellt wird“ (S. 176). Wie folgender Ausspruch zu zeigen scheint, ist diese Auffassung der Verstandeserkenntnis als rein formaler aus der Ansicht entstanden, eine Mehrung der Erkenntnis durch Verstandesoperationen komme einem „Hervorbringen neuer Erkenntnisgegenstände“ gleich. Es heifst nämlich (Seite 177): „Warum liefert die Thätigkeit des Verstandes eine wesentliche Bereicherung des Wissens, obwohl Begreifen, Urteilen, Schliessen und Beweisen keine neuen Erkenntnisgegenstände hervorbringen?“ Übrigens ist nicht einzusehen, wie der Verstand das Wissen „bereichern“ soll, wenn sein Geschäft, wie der Vf. mit Lotze annimmt, nur in der „Herausstellung“ des in den Elementen (d. h. den Sinnen, der Vernunft, dem Selbstbewußtsein) schon Enthaltenen besteht. Die dem Verstandeserkennen eignende „allgemeine und notwendige Gültigkeit“, wie sie vor allem den ersten und unabweisbaren Principien zukömmt, wird aus der Unmöglichkeit entgegengesetzter Denkversuche abgeleitet, was doch nichts anderes bedeuten kann, als dafs die subjektive Denknöthwendigkeit das höchste Kriterium der Wahrheit bilde. Mit der Stellung des Selbstbewußtseins im System des Verfs. stimmt diese Erklärung, wir wir alsbald sehen werden, vollkommen überein. Doch lassen wir den Vf. selbst reden. „Die apagogischen Begründungen der ersten

und unbeweisbaren Principien vermehren das formale Wissen. Sie zeigen, daß Sätze wie $A = A$; Aut Ens aut Nihil; $A + b > A$; $a \cdot b = b \cdot a$ u. s. f. nicht bloß thatsächliche und einmalige, sondern notwendige und allgemeine Gültigkeit haben. Sie zeigen dies, indem die Ausnahmen von den Sätzen nebst ihren Gegensätzen als denk- und seinsunmöglich abgewiesen werden. An unmöglichen Denkversuchen die Unmöglichkeit unterscheiden lernen, erfordert mannigfach neue Denkanstrengungen gegenüber dem einfachen Urteilsvollzug. ‚A non = non A.‘ Wer die Unterscheidungen, die Absurdes ad absurdum führen, nicht selber und ausdrücklich gemacht hat, besitzt nicht eine eigentliche Erkenntnis von dem geraden Gegenteil des Undenkbaren, von den ‚selbstverständlichen und unverkennbaren Wahrheiten‘, er weiß sie nicht, er glaubt sie“ (S. 177). Verstehen wir diese Worte recht, so hätten wir z. B. von dem Satze: das Ganze ist größer als jeder seiner Teile erst dann volle Gewißheit, wenn wir die Unmöglichkeit seines Gegenteils erkannten, und diese Erkenntnis selbst würde uns dadurch zu teil, daß jeder Versuch, dieses Gegenteil als wahr zu erkennen, scheitere. Wir halten diese Theorie für falsch. Es gibt Sätze, deren Wahrheit unmittelbar eingesehen wird, wie der erwähnte einer ist, Sätze, die zwar indirekt durch den Satz des Widerspruchs begründet werden können, dieser Begründung aber nicht bedürfen. Der Satz des Widerspruchs selbst aber wird durch unmittelbare Einsicht in seine Wahrheit erkannt, nicht durch die Unmöglichkeit des Versuches, das Gegenteil davon, d. h. einen Widerspruch als wahr zu denken. In dem obigen Ausspruch des Verf. wäre demnach die Seinsunmöglichkeit der Denkunmöglichkeit voranzustellen.

Ist der Verstand ein formales Vermögen, das nur Ordnung im Erkenntnismaterial, nicht aber selbst Erkenntnis hervorbringt, und soll gleichwohl der menschliche Geist nicht flügelahm am Boden sinnlicher Erfahrung gefesselt sein: so bedarf er eines höheren Vermögens, das Ideen wahrnimmt. Ein solches bietet uns der Vf. in der Vernunft. Sie erhebt den Menschen über das Tier (S. 179), ist das Vermögen der Beurteilung nach dem rechten „Wertmaßstab“ (S. 180), die Fähigkeit, auf Grund der Sinnenwahrnehmung und der Verstandesleistung die Wesensformen im Wirklichen anzuschauen (S. 188). In der Vernunft bethätigt sich die eine Bildungskraft der Seele als produktives Vorbilden (S. 189). „Sie ist das Vermögen der Principien und der Ideen, und das Vermögen als höchste geistige Gestaltungskraft wird aktualisiert durch das Vernunftgefühl.“

Princip und Idee gehen auf die Form, das Gefühl geht auf den Inhalt, den Gehalt und Wert, das Ideal der Erkenntnis“ (S. 190).

Auf Grund dieser Unterscheidung von Vernunftgefühl und Vernunftvermögen glaubt Br. die Theorie der eingeborenen Ideen bestreiten zu können.

Um die Citate nicht zu sehr zu häufen, fügen wir nur noch hinzu, was von der religiösen Idee gesagt ist: „Die religiöse Idee an sich ist die Bedingtheit des Menschen in seiner Wesenswurzel, die Abhängigkeit seines Seins, seiner Denk-, Willens- und Gemütsgesetze vom Vollkommenen, die Hinordnung seines Wesensbestandes auf das Vollkommene. Im zweiten Sinn ist die religiöse Idee der Reflex unserer gesamten Vernunftverfassung im unmittelbaren Bewußtsein, das Wissen des Menschen darum, daß er nicht aus sich entstanden ist . . . daß sein Daseinsgrund und Daseinszweck außer ihm sein müssen. Das bedingt die Idee des Unendlichen, die Gottesidee.“ „Die Ideen als die Charakterzeichen der Vernünftigkeit im Menschengeste kommen uns zum Bewußtsein durch die Vermittelung der geistigen Gefühle. Es sind: das Wahrheits-, das Sittlichkeits-, das Schönheitsgefühl und die Einheit der drei, das religiöse Ehrfurchtsgefühl, die anbetende Scheu vor dem Unendlichen. Der Zug zum Unendlichen wohnt dem Menschen unverfügbare ein und ist von der Fassung des Gottbegriffes unabhängig“ (S. 200).

Fassen wir die verschiedenen Texte zusammen, so ist demnach die Funktion der Vernunft eine gewisse Art von Fühlen und Schauen des Idealen und Unendlichen, wie es in Geist und Natur sich offenbart. Vor allem im Geiste, da die Zergliederung des Wesensinhaltes des Menschengeistes zu den vier Grundideen (der theoretischen, ethischen, ästhetischen und religiösen) führen soll (S. 198 f.).

Wie man von diesem Standpunkte die Theorie der eingeborenen Ideen und den Theosophismus wirksam bekämpfen könne, ist nicht abzusehen. Ebensowenig, wie man behaupten könne, nicht die „Gottesidee“ sei „der Nerv des Gottesbeweises“ (S. 203). Konsequenter appelliert Kuhn an die Lebendigkeit des „Gottesbewußtseins“, aus welcher der Beweis seine Kraft schöpfen müsse, sobald mehr als ein immanentes Grundwesen der Welt, nämlich ein transcendenten, persönlicher Gott bewiesen werden wolle.

Lehrreich scheint uns die Vergleichung der Auffassung der religiösen Idee des Verf. mit den Erklärungen, die Kuhn von der Gottesidee gibt. Wir begnügen uns, folgende Äußerung

anzuführen: „Wenn aber der menschliche Geist der unmittelbarste und vollkommenste Spiegel ist, in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) unmittelbar darstellt, was kann dieses in dem vernünftigen Geiste sich darstellende Bild Gottes anderes sein als die Idee Gottes, die ihm, sofern er in seiner kreatürlichen Vollkommenheit vorhanden ist, sofort ins Bewußtsein tritt und sein unmittelbares Wissen von Gott ist? ein Wissen von Gott, das ihm unabhängig von aller äußeren Erfahrung und allem reflektierenden Denken beiwohnt und ihm als Leitstern bei seinem auf die Betrachtung der Außenwelt gerichteten Denken und Erkennen vorleuchtet, ähnlich dem Sterne, der die Magier zur Krippe des Sohnes Gottes leitete“ (Kathol. Dogm. 2. Aufl. I. S. 415).

Wir haben in diesem Texte sowohl die „Idee an sich“, als auch sofern sie sich „im unmittelbaren Bewußtsein“ reflektiert (Braig S. 200) und weiterhin den Maßstab und vorleuchtenden Stern für das reflektierende Denken bildet. Konsequenter ist es, wenn Kuhn diese Idee als unentbehrliches Element und als be-seelende Kraft betrachtet, woraus der vom „formalen“ Verstande geführte Gottesbeweis seinen wahren Gehalt und seine Gewisheit schöpft (Kuhn a. a. O. S. 701 f.).

Der platonisierende Gedanke einer unmittelbaren Offenbarung des göttlichen Seins in dem des geschöpflichen Geistes als eines Spiegels, aus dem Gottes Dasein in gewissem Sinne unmittelbar erkennbar sei, so daß sich die Beweise für dieses Dasein nur als Entfaltungen des implizite von der „Vernunft“ Erkannten durch den reflektierenden Verstand verhalten, führt auf Descartes zurück, dessen Auffassung der unseres Autors sehr nahe zu stehen scheint, dessen Schlüsse auf der „Thatsache“ sich aufbauen, „daß die Vernunft ideal ausgestattet und für das Ideale veranlagt ist“ (S. 203). Denn was ist der eine „Beweis“ des Descartes, der aus der Vollkommenheit der angeblichen Gottesidee in uns auf Gott als deren Urheber schließt, anderes als ein Schluß aus unserer idealen Veranlagung auf den Urheber derselben?

Diese ideale Ausstattung schildert Descartes mit den Worten: „Es liegt fürwahr nichts Befremdendes darin, daß Gott, indem er mich schuf, diese Idee als ein seinem Werk aufgeprägtes Merkzeichen in mich gelegt hat; und dieses Merkzeichen braucht auch nicht vom Werke selbst verschieden zu sein, vielmehr schon damit allein, daß Gott mich geschaffen hat, erscheint es sehr glaublich, daß er mich auch in irgend einer Weise nach seinem Bild und Gleichnis hervorbrachte, und daß ich diese Ähnlichkeit

in welcher sich die Idee von Gott enthalten findet, durch dasselbe Vermögen auffasse, durch welches ich mich selbst erfasse“ (Méditat. 3^{me}). Da hätten wir also eine Idee, oder, wenn man will, eine „ideale Ausstattung“ des menschlichen Geistes, die zum „Wesensinhalt“ desselben gehört und einen wesentlichen Bestandteil des Selbstbewusstseins bildet.

Die von unserem Verf. dem Selbstbewusstsein eingeräumte erkenntnistheoretische Bedeutung stimmt mit dieser Auffassung aufs beste überein.

Wir vernehmen hierbei folgendes: „Der Inhalt der Erkenntnis, den wir aus dem Selbstbewusstsein haben, ist mithin in dem Begriffssinn und auch in den Begriffseinteilungen typisch für unser Gesamtwissen. Hat ein Etwas zu dem, was wir in uns selbst erleben, was wir von unserem Selbst, seinen Thätigkeiten und Zuständen, von seiner Verfassung an sich und seinem Verhalten zu anderem wissen, keine angebbare Beziehung und keine nennbare Ähnlichkeit mit ihm, dann ist das Etwas kein Erkenntnisgegenstand, sondern ein Phantom, hinter dem „Nichts“ steht. Insofern ist unsere Erkenntnis auf dem Grunde des Selbstbewusstseins die Analogie für alles Wissen und unser Wissen ist eine Analogie nach unserer Selbsterkenntnis. Mit Rücksicht darauf, daß das Wissen durch die natürlichen Erkenntniskräfte nicht bloß von uns ausgebildet, sondern auch nach uns geformt wird, nach Maßgabe der Innenerfahrungen, ist die menschliche Erkenntnis in ihrer Wurzel Anthropomorphismus und sie muß dies sein. Die ‚Idealität‘ und die ‚Subjektivität‘ unserer Gesamterkenntnis rücksichtlich ihres Ursprunges thut aber der ‚Realität‘ und der ‚Objektivität‘ ihrer Bedeutung keinen Abtrag“ (S. 156).

Lassen wir die völlig wirkungslose „Versicherung“, die in den letzten Worten liegt, auf sich beruhen, so begreift sich, wie selbst das Widerspruchsprincip subjektiv begründet wird, nämlich aus der Unmöglichkeit jeden Versuches, in einem Bewusstsein Widersprechendes zu verbinden. Was ergibt sich aber bezüglich der Gotteserkenntnis? Offenbar ein anthropomorphistischer Gottesbegriff nach dem bekannten Ausspruch Jacobis: „Gott, indem er den Menschen schuf, theomorphisierte, der Mensch, indem er Gott denkt, anthropomorphisiert.“ Setzt man nun das Wesen des Geistes in das Selbstbewusstsein, so wird sich der Begriff Gottes zu einem verabsolutierten Selbstbewusstsein gestalten, wie wir, wenn auch vielfach modifiziert, diesem Begriff in den Systemen Günthers, Baaders, Kuhns, Schells begegnen: ein Gottesbegriff, der ohne in die göttliche Natur einen

Prozess und damit zugleich Potentialität einzutragen, spekulativ nicht ausgeführt werden kann. Indem wir diese Konsequenzen ziehen, sind wir weit entfernt, Herrn Dr. Braig vorzuschreiben, wie er lehren soll, oder zu prophezeien, wie er lehren wird.

Enthält das Selbstbewusstsein den universalen Typus, nach welchem alles Gestalten der Seele vor sich geht, so wird dies wohl auch von den Formen gelten, mit welchen die Sinne auf die von außen kommenden Eindrücke reagieren. Vom Sinne lesen wir: „Unter den Thatsachen des Bewusstseins nimmt das sinnliche Empfinden die wichtigste Stelle ein. Sein Ergebnis, die Empfindung, ist der vornehmste Gegenstand unserer Innererfahrung“ (S. 156). „Ein Unterscheidungsgebilde in einer der Kugelschichten (der Mensch mit den mannigfachen Formen seines sinnlichen Bewusstseins wird nämlich einem System von konzentrischen Kugelschalen verglichen, die wie die Farben eines kontinuierlichen Spektrums zusammenhängen) stellt mit seiner Form, mit der Konkavseite, als Bewusstseinsenergie, eine Bestimmtheit des erkennenden Subjektes und unter dieser das Subjekt selber dar. Mit seinem Inhalte, mit der Konvexseite, ist das Gebilde ein Bewusstseinunterschied, und dieser weist auf eine Bestimmtheit und unter ihr auf einen Gegenstand hin, die, beide vom Subjekte verschieden, es zur Setzung seines Zustandes veranlassen haben. Die zwei Seiten ‚vermittelt‘ der Strahl des Unterscheidens: es ‚stellt‘ die eine Seite durch die andere ‚vor‘. Durch ihre Unterscheidungsthätigkeit bringt sich die Seele mittelst ihrer Unterscheidungsgebilde, der in ihr hervorgerufenen Innenzustände, die Aufsendinge zum Bewusstsein und zur Erkenntnis“ (S. 160).

Wie es zugeht, daß die Seele von subjektiven Zuständen zu äußeren Objekten gelangt, wird man wohl nicht weiter fragen dürfen. Daß aber der Strahl des Bewusstseins infolge irgend einer Anregung in die Regenbogenfarben der mannigfaltigen Sinnengebilde sich unterscheidet, wird auch Fichte zugeben, nur glaubt er die „äußere“ Anregung entbehren zu können.

Dieser Bewusstseinstheorie glauben wir entschieden widersprechen zu müssen. Das beschränkte, individuelle Ich des Menschen kann nicht der Typus alles Erkennens sein. Sinne und Vernunft enthalten eine Fülle von Formen, durch die das Selbstbewusstsein bereichert wird und die engen Schranken seines Einzeldaseins durchbrochen werden. Im Begriffe des objektiven Erkennens liegt es, daß das Erkennende außer der eigenen Form sich zu fremden Formen, gleichsam zu dem Sein alles Erkennbaren zu erweitern vermag. Schon im Begriff des

Seins tritt die Seele über die Schwelle des Selbstbewußtseins hinaus. Durch die Erkenntnis der Natur, der Tausende von Arten des natürlichen Seins nimmt sie eine Fülle von Ideen auf, die sie aus sich selbst nimmermehr zu schöpfen vermöchte. In diesem Betracht kommen Malebranche und die Ontologen der Wahrheit näher, wenn sie die Ideen nicht aus einer Intuition des angeblich im Wesen des Subjekts selbst verborgenen Idealen, sondern aus einer gewissen Anschauung des göttlichen Wesens (aus einer abstrakten Wesensschauung Gottes, wie manche sich ausdrücken) ableiten. In Wahrheit aber erwerben wir die Erkenntnis der Ideen (im objektiven Sinne) überhaupt nicht durch Intuition, sondern auf dem Wege der Abstraktion. Denn formell genommen besitzen diese Ideen, d. h. die Wesensformen der Dinge aktuale Realität weder im göttlichen Wesen noch im Selbstbewußtsein noch in den Dingen. In Gott sind sie der eine und absolut einfache, die Vielheit des Denkmöglichen nur objektiv (als actu Gedachtes) umfassende, mit dem Wesen Gottes identische Gedanke. In den Dingen aber finden sie sich nicht in der aktualen Intellektibilität, die sie im erkennenden Geiste anziehen, sondern infolge der Verwirklichung im Stoffe in individueller Konkretion. Der denkende Menscheng Geist endlich ist selbst auf eine bestimmte Gattung und Art des Seienden eingeschränkt und kann aus diesem Grunde nicht als Typus und Quelle idealer oder überhaupt objektiver Erkenntnis gelten, sei es nun einer solchen durch den Verstand oder die Sinne. Die Ansicht des Verf., daß alles Gestalten und Formen, alles Unterscheiden und Verbinden im Selbstbewußtsein seine tiefste Quelle und sein Vorbild habe, ist sonach als unhaltbar zu verwerfen.



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Christianus Pesch S. J.:** Praelectiones dogmaticae, quas in Collegio Ditton-Hall habebat. Tom. II. IV. V. (Vgl. über Tom. I. dieses Jahrbuch, Bd. XII. S. 120—127; über Tom. III. a. a. O. Bd. XI. S. 99—119.)

Der zweite Band, der seit der Besprechung seines Vorgängers bereits in zweiter Auflage erschienen ist, enthält die Traktate: De Deo uno, de Deo trino.

Naturgemäfs reflektiert gerade dieser Band am stärksten die eigenartigen Ansichten des Verfassers: wir stehen nämlich einer scharf ausgeprägten Form der molinistischen Lehre gegenüber.

Die Stellungnahme des Verfassers in der Frage nach dem sog. konstitutiven Princip der Wesenheit Gottes kann unsere Zustimmung nicht finden. Die 13. propositio lautet nämlich: Ratio essentiae divinae consistit in actu purissimo seu in eo, quod Deus est ipsum Esse. Am Schlusse der Darstellung folgt aber unmittelbar: Hinc (!) dicimus hanc descriptionem: Deus est ens a se, esse quendam quasi definitionem Dei. Die Ansicht von der aseitas als konstitutives Wesensprincip Gottes dürfte denn doch nicht als eine Folge der vom Verfasser aufgestellten Proposition zu betrachten sein. Die diesbezügliche Untersuchung Feldners (vergl. dieses Jahrbuch, Bd. VII. S. 421 ff.): „Die sogenannte Aseitität Gottes als konstitutives Princip seiner Wesenheit“ ist vom Verfasser nicht berücksichtigt worden.

Die Kontroversfragen kommen durchweg in extenso zur Sprache, jedoch schwerlich zu Gunsten der Darstellung und der organischen Gliederung des Stoffes.

Wir glauben diesbezüglich gerade hervorheben zu sollen, dafs die Kausalität Gottes kaum eigentlich ex professo behandelt wird. Die prop. 63 über die Allmacht Gottes ist nur ganz allgemein und die prop. 43 allzu unbestimmt gehalten. In n. 239 heifst es sogar: Ceterum hic nota supponitur doctrina de concursu in philosophia tradita. An Stelle der diesbezüglichen, in dieser Untersuchung beim Aquinaten immer wiederkehrenden Erörterungen treten langwierige Darstellungen über die scientia media auf, so dafs schon die äufsere Form darauf hinweist, dafs wie der hl. Thomas in der alles bewirkenden Kausalität das Mittel der göttlichen Erkenntnis findet, so unser Verfasser dieses in die scientia media verlegt. Im einzelnen darauf einzugehen, wie der Verfasser es versucht, den englischen Lehrer auf seine Seite zu ziehen, ist uns hier nicht möglich.

Die Darstellung, welche der Verfasser über die Stellung der Thomistenschule zur Frage nach der Erkenntnis des bedingt Zukünftigen giebt, ist mißverständlich. Nachdem Petrus de Ledesma und Zumel citirt worden, heißt es zum Schluß noch: *alios Thomistas, qui haec decreta negabant, allegat Suarez.* Und sofort folgt n. 208: *Ab hac doctrina priorum Thomistarum recesserunt posteriores Thomistae.* Hierdurch wird der Anschein erweckt, als hätte die Thomistenschule überhaupt diese Ansicht gehabt. Allein Suarez citirt überhaupt neben den zwei bereits genannten nur noch einen Namen, Cabrera. Drei Namen, deren Träger (vielleicht mit Ausnahme von Zumel) nie hervorragende Bedeutung genossen haben, sind gewiß kein genügendes Zeugnis für die Ansicht einer Schule, ebensowenig wie später die bekannte Expektoration des Didacus von Deza n. 262 die Lehre der „*Vetus Schola S. Thomae*“ bezeugt.

Dr. Ceslaus Schneider hat überdies die Behauptung von Suarez bereits 1884 in seinem Werke „Das Wissen Gottes“ (I, 86) geprüft und als irrtümlich erwiesen. „Es kann“, so sagt er, „kein einziger Thomist gefunden werden, der jemals sich in dieser Weise ausgesprochen (d. h. Gott die sichere und gewisse Erkenntnis des bedingt Zukünftigen abgesprochen) hätte. Was vollends die drei angeführten betrifft, so läßt sich mit Leichtigkeit aus ihren Schriften nachweisen, daß sie immer die richtige Lehre vorgetragen und daß Suarez ihre Texte nicht genau gelesen hat.“ P. Pesch dürfte sich also durch die Angaben seiner Vorlage haben täuschen lassen. Cabrera z. B. bestreitet nur, daß von seiten des Gegenstandes eine unfehlbare Erkenntnis möglich sei. Schneider citirt folgenden Passus: „Ich (Cabrera) sage nur, daß diese Dinge kraft solcher Bedingungen, (die aus sich heraus keinen unfehlbaren Zusammenhang mit dem betreffenden Zukünftigen haben, wie das angeführte Beispiel darthut) nicht mit Sicherheit erkennbar sind, Gott aber kann sie mit Sicherheit und unfehlbar erkennen kraft anderer Bedingungen, mit denen sie unfehlbaren Zusammenhang haben, nämlich kraft seines Beistandes und kraft seiner eigenen Willensentscheidung“ (a. a. O. S. 88. Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III, § 188, S. 606, Anm. 1).

Über die Erkenntnis der freien Akte sagt n. 239: *Quodsi adhuc instas et quaeris, quid sit illud in essentia divina, in quo Deus cognoscat transitum agentis liberi ex actu primo perfecte expedito ad agendum ipsum liberum actum secundum, respondeo esse illam operationem divinam, qua actus secundus producitur, seu esse concursus (conditionate) collatum. Hic enim concursus*

nihil aliud est nisi actio divina, quae pro termino habet actum secundum liberum creaturae. Wie sich indes im 5. Bande herausstellen wird, handelt es sich ausschliesslich um eine die geschöpflichen Dispositionen und Kräfte erhaltende Mitwirkung Gottes, nicht aber um eine von Gott ausgehende Bewirkung der freien Willensentscheidung.

Dagegen konnten wir die Lösung einer unmittelbar darauf aufgeworfenen Schwierigkeit nicht verstehen. „Si dicis, so heisst es, ante hunc concursum Deum scire oportere, in quam partem creatura se libere determinatura sit, respondeo distinguendum: Ante concursum actu collatum haec notitia praecedere debet, concedo; ante concursum hypothetice praesuppositum haec notitia praecedere debet, nego (!); nam (?) sine concursu hypothetice incluso nulla determinatio libera creaturae conditionate futura est.“

Die ganze Darstellung über die göttliche Erkenntnis steht nun natürlich im Banne dieser Voraussetzung. So ist es wohl richtig, wenn in der folgenden n. 240 gesagt wird: quamdiu essentia divina consideratur ut causa qua constituitur actus primus completus agentis creati liberi, sic in essentia divina cognosci nequit actus futurus liber creaturae. Aber ist auch der angehängte Begründungssatz richtig? Nam liber actus, so heisst es, non est futurus nisi praesupposita (!) libera determinatione voluntatis creatae. Was wird denn vorausgesetzt? Doch nur die zukünftige Existenz des freien Willens-Aktes. Diese ist freilich notwendig anzunehmen, wenn man annimmt, dass sie von Gott als zukünftig erkannt wird!

Zur Thomasstelle S. Th. I. q. 14. a. 13 ist zu bemerken, dass der Heilige im betreffenden Artikel gar nicht untersucht, auf welchen Grund hin denn für Gott alles *sec. suam praesentialitatem* gegenwärtig sei. Er hatte diesen Grund bereits in den vorangehenden Artikeln entwickelt. Die stillschweigend vorausgesetzte Interpretation des Verfassers widerspricht z. B. der Darstellung in *Contra Gentes* I, 67, besonders der *ratio 4* (*effectum excedere*).

Die Argumentation gegen die *decreta praedeterminantia* übergehen wir, um nicht eventuell zu jenen gezählt zu werden, von denen es n. 255 heisst: *recentes scriptores qui putant paucis distinctionibus totam rem a se posse in clarissima luce poni, aperte ostendunt se ne suspicari quidem, qua de re tandem agatur.*

Soweit über die *scientia Dei*! Um nun zur Prädestinationsfrage überzugehen, bewegt sich unser Verfasser selbstredend in den gleichen Bahnen. Bezüglich der Lehre des hl. Augustinus

nimmt er den Präskriptionsbeweis für sich in Anspruch. Wir verweisen ruhig auf P. Odilo Rottmanner, *Der Augustinismus*, München 1892.

Die Belege aus dem H. Thomas folgern daraus, daß der Heilige lehrt, es bestehe ein effektiver, meritorischer und finaler Ursachenverband zwischen einzelnen Wirkungen der Prädestination und der Glorie, — daß der Aquinate eine *praedestinatio post praevisa merita* annehme (n. 383)!

Wir erlauben uns zum Abschluß der Besprechung dieses ersten Teiles eine Bemerkung. Wäre es im Interesse einer gegenseitigen Verständigung nicht wünschenswert, daß bei der Kontroverse vorerst die Grundfrage gründlich erörtert würde, nämlich der Begriff der Kausalität Gottes? Wir meinen dabei, daß vorerst abzusehen sei von der feineren Erörterung des *modus explicandi*. So lange das *genus* nicht festgestellt ist, sind alle Debatten über die *species* fruchtlos. Wenigstens konnten wir bei der Durcharbeitung dieses und des fünften Bandes nicht verkennen, daß der Verfasser namhafte Anstrengungen macht, den Standpunkt der „Gegner“, wie er sich leider auszudrücken liebt, zu würdigen, sich aber stets durch das Schreckgespenst der *praemotio* einschüchtern läßt, freilich nur infolge einer vielfach schiefen Auffassung derselben.

Der 4. Band enthält folgende Traktate: I. *De verbo incarnato*. II. *De beata virgine Maria*. III. *De cultu Sanctorum*. Wie in den übrigen Bänden folgt der Verfasser auch im vorliegenden im großen Ganzen der Mehrzahl der Theologen seines Ordens, die bekanntlich gerade hier in vielen Punkten mit der Thomistenschule nicht übereinstimmen. Eine Auseinandersetzung aller dieser Punkte würde zu weit führen. Was wir auch in diesem Bande vermissen, ist das Streben, die Dogmen in ihrem inneren Zusammenhange darzustellen. Wir haben es mehr mit einer nach logischen Gesichtspunkten geordneten Reihe von Abhandlungen als mit einer organischen Entwicklung der Inkarnationslehre zu thun. So wird, um nur eines zu erwähnen, die Mariologie als appendix an die Soteriologie angehängt. Wir erinnern vor allem an die Behandlung der Mariologie beim hl. Thomas, und bei Scheeben S. 36 sect. I. art. 4. prop. 5 wird die Einwendung „*non potest incarnari una tantum persona divina sed solum tota simul Trinitas*“ ungenau beantwortet. Der Verfasser meint nämlich: „*cum hypostasis divina a natura divina virtualiter distinguatur, potest haec virtus hypostatica sic extendi ad extra, ut natura divina formaliter qua natura non uniatur cum humana natura.*“ Abgesehen davon

dafs man kaum von einer *extensio virtutis hypostaticae ad extra* sprechen kann, dürfte diese Lösung doch nur zeigen, wie die *unio in persona* ohne *unio in natura*, nicht aber wie die *unio in una persona* ohne *unio in aliis personis* denkbar sei.

Die prop. VII. sect. 2. (p. 46) scheint uns nicht genau formuliert zu sein. Wie sie hier vorliegt: „*formalis ratio unionis hypostaticae non consistit in eo quod humanitas Christi modo subsistendi realiter a natura humana distincto caret*“, dürfte sie kaum von jemand bestritten worden sein. Leider identifiziert der Verfasser die von ihm (wie uns dünkt, mit Recht) bekämpfte Ansicht mit der Lehre vom realen Unterschied zwischen Subsistenz und Natur. Man braucht aber nur die Person des Wortes als einer der menschlichen Natur Christi im engsten Sinne zu eigen gewordene zu betrachten, und man kann ganz gut den realen Unterschied festhalten, ohne die vom Verfasser bekämpfte Ansicht festzuhalten. In dieser Weise ist, so glauben wir, auch der hl. Thomas aufzufassen, wenn er (III. q. 4. a. 2. ad 2) sagt: *Naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat*. Die Thomistenschule — leider berücksichtigt der Verfasser dies zu wenig — vertritt den realen Unterschied zwischen Natur und Subsistenz, ohne einen Mangel in der menschlichen Natur Christi anzunehmen. Ferner behauptet eine ganz bedeutende Anzahl von Theologen den realen Unterschied, ohne zu dem vom Verfasser bekämpften „modus“ zu greifen. Dazu gehören unter anderem Capreolus, Javellus, Medina, Arnu, in neuerer Zeit Dr. Glossner (Dogmatik 2. Bd. S. 84), de Maria S. J. u. s. w.

In der nämlichen prop. VII. (p. 57) bestreitet der Autor das Argument, das die Verfechter des realen Unterschiedes der hypostatischen Union entnehmen, und meint, der Grundsatz, auf den diese sich hauptsächlich stützen „*quod ea quae realiter inter se separari possunt realiter differunt*“ habe keine allgemeine Geltung. Der Schwerpunkt des Beweises liegt nun aber darin, dafs in Christus eine einzelne menschliche Natur unbeschadet aller ihr angehörigen Vollkommenheiten ohne geschaffene Subsistenz vorhanden ist. Sind aber zwei auf diese Weise real getrennte Dinge nicht auch real voneinander verschieden? Die Beispiele, die der Verfasser anführt, dürften seine Behauptung kaum erhärten; denn sobald z. B. eine wirkliche Trennung der *ratio trianguli* vom Dreieck stattfindet, bedeutet dies eine Zerstörung des Dreieckes.

Seite 57 behandelt der Verfasser die Einheit des Seins in Christo. Im Exkurs über die Ansicht des hl. Thomas geht derselbe auf die Hauptstelle III. q. 17. a. 2. gar nicht ein; er beruft sich auf zwei (von ihm unvollständig citierte) Texte aus mehr sekundären Werken des engl. Lehrers, nämlich auf die vielfach angezweifelte quaestio, unica de unione Verbi incarnati und Quodl. IX. a. 3. u. schließt dann mit der Bemerkung: „Secundum hos textus facile expones alia dicta S. Thomae ut III. q. 17. a. 2. ubi docet naturam Christi non habere esse hypostaticum et personale“ (p. 65). Die quaest. unica de unione Verbi incarnati ist unter allen Texten des hl. Thomas in unsere Frage der am wenigsten klare; aber immerhin wurde er von den meisten Thomisten im Gegensatze zu Cajetan in ihrem Sinne erklärt, so neuerdings von P. Terrien S. J. in seinem Werke: „De unione hypostatica“ (p. 104 ff.) Um so deutlicher dürfte indes der vom Verf. beanspruchte a. 3. des Quodl. IX. sein. Der Autor hat leider Anfang und Ende des Artikels weggelassen. Wir lassen hier den Artikel vollständig folgen und überlassen dem Leser das Urteil.

„Respondeo: Dicendum quod esse dupliciter dicitur ut patet per Phil. in V. Met. et in quadam glossa Origenis super principium Joannis. Uno modo secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis, quam anima facit, unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividensis, et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sitens, sive privatio entis: dicimus enim coecitatem esse. Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, i. e. quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura, et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur, unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur: sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo sicut ei quod proprie et vere habet esse, vel est, et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti: (das esse hypostaticum et personale ist also nach dem hl. Thomas nichts anderes als das esse existentiae) unde quod vere est dicitur substantia in I. Phys. Omnia vero quae non per se subsistunt sed in aliis et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse, ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse. Alio modo i. e. ut quo aliquid est, sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed qui ea aliquid habet esse album. Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti (der Hauptbeweis der Thomisten für die Einheit

des Seins in Christo) huic autem attribuitur esse duplex: proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse et supposito attributum, praeter ea quae integrant ipsum quod et esse superadditum sc. accidentale, ut esse album attribuitur Sorti dum dicitur Sortes est albus. Von jetzt an citieren wir mit P. Pesch: Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum ad cuius integritatem concurrat etiam humanitas, ideo oportet dicere, quod esse substantiale quod proprie attribuitur supposito in Christo est unum tantum, habet autem unitatem ex ipso supposito et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediabat, quin proprium esse haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens, sicut si arca esset individuum naturale ipsa tota non haberet nisi unum esse; quaelibet tamen partium eius ab arca separata proprium esse habebit. Der Autor macht hierzu eine Bemerkung, mit der er den ganzen Artikel zu seinen Gunsten deuten zu können glaubt: „Sane in hac suppositione separatio non produceret existentiam in artibus arcae, ergo eam antea habuerunt, non in se sed in arca.“ So weit der Autor. Der hl. Thomas sagt indes noch im Schlusssatz: Et sic patet quod secundum opinionem secundam oportet dicere quod in Christo est unum esse substantiale secundum quod esse est suppositi proprie, quamvis sit in eo multiplex esse accidentale. Ist dies wirklich einer von den Texten“ quibus humanae Christi naturae diserte adscribitur esse creatum“? (p. 64.)

Der Autor nimmt aber auch noch die Summa theol. für sich in Anspruch mit den Worten: „Eam (sc. hum. nat. Christi) habere esse creatum, etiam in Summa diserte docet“ (p. 65) und verweist dabei auf III. q. 2. a. 7. Der betreffende Artikel behandelt die Frage „utrum unio naturae divinae et humanae sit aliquid creatum“. Unter dieser unio versteht der englische Lehrer die relatio der menschlichen Natur zur göttlichen und sagt von ihr, sie sei von seiten der menschlichen Natur etwas Geschaffenes. Das esse creatum humanae naturae kommt hier nicht zur Sprache. Wenn der Autor die Lehre von der Einheit des Seins in Christo (p. 57) erst von Cajetan an datiert sein läßt, so verweisen wir diesbezüglich auf P. Terrien loc. cit. (Cf. bes. p. 162 ff.) Suarez schreibt diese Meinung Heinrich von Gent und Capreolus zu (3. D. 36. S. 1), und schon Scotus bekämpft sie III. D. 6. q. 1 ausdrücklich. Seite 170 findet es der Verfasser nicht der Mühe wert, „vix operae pretium est“, auf den Lösungsversuch der „Bannesianer“ für die Vereinbarung der Freiheit Christi mit dem Gebote des Leidens und Sterbens näher einzugehen.

Der fünfte Band behandelt die Gnadenlehre. Der Verfasser teilt seine Darstellung in zwei Teile, deren einer die aktuelle, der andere die habituelle Gnade behandelt. Durch die Voranstellung der aktuellen Gnade fehlt es der Darstellung an einem methodischen Ausgangspunkte. Die habituelle Gnade sollte vor der aktuellen behandelt werden, wenn es wahr ist, was der Autor S. 6—7 sagt: *Gratia habitualis datur, ut per gratiam actualem homo suaviter et prompte a Deo moveatur ad bonum aeternum consequendum. S. Th. 1. 2. q. 110 a. 2.* Der Organismus des Gnadenlebens kann nur vom Standpunkte der habituellen Gnade aus erfaßt werden. Vergl. unsere Bemerkungen in diesem Jahrbuch XIII, 217 ff.

Die Auffassung der aktuellen Gnade ist denn auch der wunde Punkt der ganzen Darstellung. Scheeben bemerkt richtig, daß die Bemühung, die patristischen und altscholastischen Einteilungen der Gnade in neue Formen zu pressen, nicht zum geringsten Teile schuld sei an den großen Kontroversen der Theologen über die Wirksamkeit der Gnade. (6. Buch, S. 648 n. 35.)

Da die ganze Abteilung über die aktuelle Gnade, wie sie sich in unserem Werke findet, inhaltlich und litterarisch stark eine Abhandlung reflektiert, die seinerzeit (1891) P. Limbourg in der Zeitschrift für katholische Theologie veröffentlicht hat, (Zum Begriff der zuvorkommenden Gnade S. 480—518), so müssen wir auch auf diese Bezug nehmen.

P. Limbourg stellt nicht ohne lobenswerte Klarheit die ganze Kontroverse dar, welche innerhalb der Thomistenschule darüber herrschte, ob das *donum* der zuvorkommenden Gnade eine *Qualitas* sei oder nicht. (S. 482 ff.) P. Pesch nimmt nun kurzweg die Resultate über die zuvorkommende Gnade in seine Darstellung der aktuellen Gnade auf.

Wir glauben aber keine Widerlegung befürchten zu müssen, wenn wir dies als ein Mißverständnis mit bedenklichen Folgen bezeichnen. Die Einteilung der Gnade ist von großer Wichtigkeit für das Verständnis der Gnade selbst. In unserem Falle schreitet das Mißverständnis bis zur Aufhebung des Begriffes der aktuellen Gnade vor.

Der Autor resumiert seine Ansicht selbst in folgender Weise: *Id quod negant Suarez et alii et recte negant, est virtus illa fluens et praedeterminans, quam secundum Bannesianos (Deus) hic et nunc addit . . . voluntati jam plane expeditae ad agendum in actu primo ut in actu secundum transeat, cum praeter virtutem plane expeditam in actu primo nihil requiratur nisi concursu in actu*

secundo (n. 270). Was der Autor unter dem concursus versteht, zeigt die folgende Stelle: *Etiam ipse actus secundus voluntatis non fit a sola voluntate, sed simul et principalius a Deo ipso. Et hic concursus simultaneus est formalis applicatio agentis ad agendum, quia dat formam qua agens agat. Unde (!) Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse et applicat eas ad agendum et est finis omnium actionum.* (I. q. 105. a. 5 ad 3.)

Im gleichen Sinne spricht sich P. Limbourg in der genannten Abhandlung aus, wenn er sagt: Übrigens verlangt Alvarez mit seiner Schule trotz der durch die heiligmachende Gnade bewirkten Erhebung der Natur wiederum zur wirklichen Bethätigung der erhobenen Seelenkräfte eine *motio virtuosa*. (S. 517.)

Auch bei Scheeben vermissen wir in dieser Frage manches. Er sagt: Nach modernem Sprachgebrauche . . . kann man daher sehr treffend die aktuelle Gnade . . . als eine von Gott empfangene Lebensenergie, d. h. aktuelle Lebendigkeit bezeichnen, durch welche als durch einen lebendigen Trieb resp. Triebkraft oder Geist die Seele zu ihrer Selbstthätigkeit als zu einer Lebensbethätigung oder Lebensäußerung befördert wird (a. a. O. S. 661 n. 57). Er ist sich des Fragepunktes genau bewußt, indem er ihn mit Lemos dahin fixiert, „ob bei allem und jedem Freiheitsgebrauch außer der gesamten inneren Disposition (habituelle und aktuelle dynamische Elevation oder Stimmung des Willens) noch eine besondere innere Einwirkung Gottes auf den Willen notwendig sei, vermittelt deren der letztere zu jenem Akte übergehe“ (n. 139). Er meint, daß die inspirierte Disposition des Willens sich so sehr als Zurichtung und Zurüstung desselben zur freien Thätigkeit darstelle, daß kaum noch für eine weitere Einwirkung Gottes, wodurch er auf die Vollziehung jener Thätigkeit fördernden Einfluß üben müßte, Raum bleibt. (S. 720.)

Es dürften diese Citate wohl hinlänglich beweisen, daß, wenn auch zuweilen das Wort *movere* oder auch *applicare* verwendet wird, es doch nur den Sinn einer letzten Zu- oder Ausrüstung des Willens hat, nicht aber eine eigene wirksame Applikation von Seite Gottes bezeichnet.

Dem gegenüber erlauben wir uns nur kurz auf den heiligen Thomas zu verweisen, den ja der Autor für sich in Anspruch nimmt, obwohl er gerade an der entscheidenden Stelle sich auf einen weniger klassischen Text beruft, wenigstens gegenüber den *ex professo* Stellen aus der I. 2.

Wir bitten folgende Erklärungen des heiligen Thomas mit den oben wiedergegebenen Ansichten des Autors, P. Limbourgs, Scheebens zu vergleichen.

S. Th. I. 2. q. 109 a. 1 sagt der Aquinate: *actio intellectus, et cuiuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, inquantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit: alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum.* Und noch deutlicher drückt er sich folgendermaßen aus: *Manifestum est, quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum coelestis corporis, sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus; et ideo, quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo (l. c.).* Im folgenden Artikel behauptet er aufs neue: *virtute superaddita gratuita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale: sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium: ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum (l. c. a. 2; cf. a. 1).* Ebenso deutlich sprechen die folgenden Texte: *Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget; uno quidem modo quantum ad aliquid habituale donum, per quod natura humana sanetur, et sana facta elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae quae excedunt proportionem naturae: alio modo indiget homo auxilio gratiae, ut a Deo moveatur ad agendum.* Endlich, um nur noch diese Stelle anzuführen, erklärt er sich noch selbst im 2. a. der 110. q. folgendermaßen: *dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum: Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae, actus enim moventis in moto est motus.* Vergl. dazu q. 111 a. 23; q. 112 a. 2.

Wir brauchen wohl kaum noch hervorzuheben, daß das „auxilium“, sowie das „movere“ des heiligen Thomas sicherlich nicht den Sinn einer Zurüstung der Willenskraft, noch der Erhaltung der Disposition in actu primo hat.

Wenn wir nun die Aufstellungen der drei oben angeführten Autoren mit den Texten des heiligen Thomas vergleichen, so

ergibt sich augenscheinlich, daß wir der Behauptung und Verneinung einer und derselben Sache gegenüber stehen.

P. Limbourg vermißt in Scheebens Darstellung der aktuellen Gnade „eine diesem Theologen sonst eigene Akribie“ (a. a. O. S. 498). Scheebens Darstellung scheint uns aber eher ein verzweifelter Versuch seiner Akribie zu sein, zwei verschiedene Gesichtspunkte mit einander zu vereinen. Die aktuelle Gnade muß als *condivisum* zur habituellen betrachtet werden, insofern letztere die Ausrüstung der geschöpflichen Kraft, erstere deren Applikation von seite Gottes bedeutet. Beide Gnaden heißen dann bald *zuvorkommend* oder *mitwirkend*, je nach ihrem Verhältnis zum Willensakte. Bewirkt sie den Willensakt, so heißt die aktuelle Gnade *zuvorkommend*, insofern sie aber in dem bewirkten Akte mitwirkt, heißt sie *mitwirkende Gnade*. Nimmt man nun den Begriff *zuvorkommende Gnade* in dem engeren Sinne der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade, so ist wohl die *zuvorkommende Gnade* eine *aktuelle*, aber die *aktuelle Gnade* nicht immer eine *zuvorkommende* (in diesem engeren Sinne).

Wir geben ohne vieles Bedenken zu, daß selbst innerhalb der Thomistenschule diese beiden Punkte nicht immer scharf genug aus einander gehalten worden sind, ja daß gerade deswegen die oben erwähnte Kontroverse entstehen mußte — es ist eben selbst in der Kontroverse schwer, den bekämpften Irrtum immer zu vermeiden. Mit der fortschreitenden Klärung der Begriffe hat dann aber auch diese Schwankung von selbst aufgehört.¹

In der näheren Beschreibung der aktuellen Gnade wird diese vom Autor als der *vitale Akt* selbst betrachtet. Er stützt sich dabei auf das thomistische, resp. aristotelische: „*actus moventis in moto est motus*“. Hier genügte aber zur Aufklärung die Erklärung des heiligen Thomas zur angezogenen Stelle, *Phys. lib. 3, lect. 5 n. 17*. Wir verweisen besonders auf *Phys. 10 c. 10 n. 4*: *id quod movetur est mobile, sc. in potentia existens: quia quod movetur, in quantum est in potentia et non in actu movetur: ex hoc enim movetur aliquid, quod cum sit in potentia, tendit in actum. Nec tamen id quod movetur, est ita in potentia ut nullo modo sit in actu; quia ipse motus est quidam actus mobilis, in quantum*

¹ Wir können überhaupt nicht begreifen, wie der Autor die Kontroversen innerhalb der Thomistenschule so abschätzig beurteilt. Der Fortschritt ist auch ein Zeichen des Wahrheitsbesitzes. Vgl. Commer, *Die immerwährende Philosophie* 1899, S. 45 ff., 113 ff.

movetur: sed est actus imperfectus, quia est actus eius in quantum est adhuc in potentia. Diese Stelle erklärt und rechtfertigt zugleich den thomistischen Standpunkt. Wir verweisen besonders noch auf S. Th. III. q. 62 a. 4. c. et ad 2.

Über die Sectio IV, welche die Wirksamkeit der aktuellen Gnade behandelt, können wir uns nach dem bereits Gesagten kurz fassen. Der Verfasser folgt Molina, selbst gegen Suarez. Zwar scheint sich der Autor zuweilen der thomistischen Ansicht zu nähern, z. B. n. 249: Neque enim quaeritur, so sagt er, num gratia, quae praecedit liberum consensum voluntatis, sit praemotio physica, a Deo voluntati indita, quae de se sit efficax efficacia virtutis ad producendum actum secundum. Hanc esse nostram doctrinam constat. (?) Doch die unmittelbar folgende Erklärung schränkt wieder ein: Porro haec praemotio determinat etiam voluntatem hoc sensu, quod eam ex indifferentia passiva transfert in indifferentiam activam, quia ei dat potentiam proxime expeditam et inclinationem ad actum secundum. Vergl. dazu die oben citierte Stelle aus I. 2. q. 109. a. 1 ff. Der actus secundus wird also bereits der entscheidenden Wirksamkeit der gratia efficax entzogen, der Verfasser betont dies noch ausdrücklich: Poterit aliquo vero sensu vocari praedeterminatio physica. Sed vocabulum praedeterminationis physicae ex usu habet alium sensum. Positiv spricht er sich in n. 242 aus: cum gratia dicatur efficax propter nexum, quem habet cum consensu voluntatis, patet huius efficaciae, si spectetur in actu secundo, non esse aliam rationem, nisi quod voluntatis libere consentiat motioni divinae. Während die Thomisten sagen, die Gnade sei wirksam, weil sie die freie Zustimmung des Willens bewirkt, sagt P. Pesch, die Gnade sei wirksam, weil der Wille frei zustimme. In n. 249 führt er diese Wirksamkeit ausschliesslich auf den freien Willensentschluss zurück. Cum supposita gratia proxime sufficiente consensus aut dissensus pendeat unice ex hominis libero arbitrio gratia illa adjuta, unus libere eligere potest consensum, alter autem dissensum. Die Entscheidung steht also allein beim Willen, wenn sie auch nicht ohne den Konkurs Gottes zu stande kommt (n. 232). Der Beistand dieses Konkurses ist aber nur im Sinne einer Erhebung und Unterstützung des Willens, nicht aber im Sinne einer unfehlbaren Applikation des Willens von seite Gottes zu denken (n. 250), so daß die Unfehlbarkeit nur aus dem Vorherwissen Gottes (kraft der scientia media), nicht aber aus der inneren, eigenen Kraft der Gnade Gottes stammt (l. c.). Selbstverständlich negiert dann der Verfasser den

realen Unterschied zwischen der *gratia efficax* und der *gratia sufficiens*, da ja die *gratia efficax* in dem die bereits in actu primo ausgerüsteten und disponierten Seelenkräfte applizierenden resp. bewegenden Beistande Gottes besteht.

Wir können dem Verfasser die Folgerichtigkeit nicht absprechen. Die Kontroverse ist ziemlich ruhig und so weit als möglich auch sachlich gehalten. Nicht am Platze finden wir dagegen die wohl absichtliche Ignorierung diesbezüglicher Arbeiten, wie z. B. von P. Feldner über die Willensfreiheit, sowie dessen Erörterungen über die Neuthomisten, vergl. dieses Jahrbuch, VIII, 385 ff.

Überhaupt hätte die sachliche Verwertung der neueren einschlägigen Arbeiten die ganze Kontroverse von Grund aus anders gestaltet. Die erste Anforderung an einen Theologen ist eben die der **Objektivität**. Auch wäre es gewifs sehr zu bedauern, wenn ein Verfahren, das schon bald drei Jahrhunderte hindurch der sachlichen Ausbildung der katholischen Theologie so viele Kräfte entzogen hat, so manchen Fortschritt gehemmt und einem vornichtenden Reife gleich so manche Geistesblüte im Keime erstickte, auch fernerhin die Kräfte der ohnedies kleinen Schar der *θεόλογοι* binden, die Versuche zur Abklärung der Fragen und zur Verständigung der Gelehrten vereiteln und die Bemühungen für eine Ausbildung unserer Theologie hintanhaltend sollte.

Die nun einmal schwebenden Fragen sollten doch wenigstens als Kontroversfragen, aber nicht immer als Polemik betrachtet werden. „In jeder Polemik, sagt mit Recht Dr. Ehrhardt, wenn auch mit Bezug auf ein anderes Gebiet, liegt ein verwundender Stachel; jede Polemik ist zur Einseitigkeit¹ verurteilt und muß das Trennende mehr hervorheben als das, was den Getrennten gemeinsam ist. Es ist hohe Zeit, daß die Polemik durch die Theologie der Verständigung und Versöhnung ersetzt werde; nicht einseitiges Rechthaben ist ja das Ziel jeder sittlich ge-

¹ Wir waren wohl sehr erstaunt, als wir in einer, freilich nicht so sehr wissenschaftlichen als „praktischen“ Zwecken dienenden Zeitschrift erfuhren, daß die prop. 22 unseres Bandes: *efficacia gratiae eo explicatur quod Deus dat homini talem gratiam, qualem scit esse congruam, ut homo libere assentiat*, ein „Beweis“ sei für die Leichtigkeit des Verfassers, dem Leser auch schwierige Fragen zum Verständnis zu bringen und von der Richtigkeit der Ausführungen zu überzeugen. Der verehrte Referent hätte da auch sagen können: Die Stringenz der vom Verfasser erbrachten Beweise erklärt sich daraus, daß er eben solche Beweise bringt, von denen er weiß, daß sie geeignet sind, die Zustimmung des Lesers zu erzielen! *Studio et verecundia veri!*

fürten Polemik.“ (Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf in ihrer Lösung, Wien 1899, S. 60.) Was Ehrhardt an der genannten Stelle für die höhere, wissenschaftliche Theologie fordert, dürfte a fortiori für das genus der Lehrbücher gelten.

2. P. Schwalm: Le dogmatisme du cœur et celui de l'esprit.
Extrait de la Revue Thomiste, Paris 1899.

Ein interessanter Einblick in die geistigen Strömungen in Frankreich! Die Eigenart der französischen Kontroverse kommt durchaus zur Geltung. Während in Deutschland das Schwergewicht auf der Specialforschung ruht, stehen hier die allgemainsten Grundfragen im Vordertreffen.

Die Darstellung unserer Schrift scheint auf den ersten Blick ein anderes Bild zu geben, als es Schanz in seiner Studie „Apologetische Tendenzen und Richtungen“ entworfen hat. Allein bei reiferer Prüfung stellt sich das gleiche Resultat heraus: Desorientierung ist die Signatur der neuesten geistigen Strömungen.

Oder ist es nicht eine Desorientierung, wenn unter Wahrung der Objektivität der Erkenntnis die Bürgschaft für deren sichere Erkenntnis nicht im Verstande, sondern im Willen und in der Handlung gesucht wird? Der Verfasser löst seine Aufgabe, so weit der beschränkte Raum es erlaubt, in folgender Weise. Er weist nach, daß der sog. intellektuelle Dogmatismus nichts weniger als eine naive oder gar illusorische Weltanschauung, sondern die reflexe Erkenntnis des Erkenntnisvorganges sei. Gegenüber dem „moralischen Dogmatismus“ betont er die Abhängigkeit des Willens vom Verstande, da der Wille nur durch Vermittlung des Verstandes der Objektivität gegenübertritt und somit, wenn jener irrt, auch selbst irrt. So ist rationeller Weise der moralische Dogmatismus ein heroischer, aber vergeblicher Versuch, auf einem anderen Wege zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen als durch die Erkenntnis. Freilich steht auch die Erkenntnis unter dem Einflusse des Willens; der Wille täuscht leicht, aber, wenn von der Liebe zur Wahrheit einmal in Besitz genommen, wird er ein machtvolles Motiv in der Erforschung der Wahrheit.

Diese Liebe zur Wahrheit ist es wohl auch, was den Verfasser so beredt, so überzeugend macht, was seine Darstellung so originell und packend gestaltet.

Darum ist der Autor auch berechtigt zu sagen: La pensée de saint Thomas n'est point une pensée morte. Elle vit, par les principes d'éternelle vérité dont elle s'inspire et que, sous la forme verbale d'un aristotélisme latinisé, elle a très librement et très largement emprunté . . . Elle vit, parceque sur tous ces renseignements extérieurs de la tradition philosophique, saint Thomas a projeté le regard personel d'un génie organisateur et critique, inspiré par un grand coeur. Elle vit, parce que ceux qui, aujourd'hui, travaillent selon le conseil explicite de Léon XIII., à exposer la philosophie de saint Thomas dans ses rapports avec les problems vitaux du temps présent, ne sont point des antiquaires qui exhument de vieux débris. Ce sont des hommes qui ont, autant que d'autres et sans penser à le proclamer, souffert des angoisses morales et des doutes intellectuels de leur temps; touché du doigt à la fragilité de beaucoup de réponses; trouvé dans la pensée du vieux docteur, un esprit et des principes qui les ont aidés a reconnaître en toute indépendance et pleine conviction la lumière de leur vie, de leur pensée et de leur action. Elle vit, la pensée de saint Thomas, parce que la génération des ouvriers de la première heure, qui a eu pour propre oeuvre de la tirer d'un oubli injuste et passager, n'a été qu'une génération de pionniers, d'initiateurs, de précurseurs. C'est sa joie de faire et de voir grandir une autre génération, qui, profitant de ce quelle a ensemencé et fait croître, s'en ira, quand le temps de Dieu et de la vérité sera venu, démontrer en fait la vitalité contemporaine du thomisme, par le mouvement et par l'action.

Wir schliessen uns, um unser Endurteil abzugeben, gerne an Decier an, wenn er sagt (Revue Neo-Scholastique (VI, 211): Le R. P. Schwalm écrit avec élégance; il discute avec une noble et tranquille impartialité; sa pensée est ferme, on sent qu'il est sûr de son maître, non par fétichisme, mais par conviction; il fait comprendre et aimer, la philosophie du Docteur d'Aquin, valisant ainsi, en un remarquable exemple, les règles du dogmatisme integral que sa monographie a si bien formulées.

3. *J. Rehmke*: Die Bildung der Gegenwart und die Philosophie.

Etwas spät fiel uns eine kleine Schrift mit dem Titel „Die Bildung der Gegenwart und die Philosophie von Dr. Johannes Rehmke a. ö. Prof. an der Universität Greifswald“ in die Hände. Da die kleine Schrift (48 S.) einen mehr als

ephemerem Inhalt in wirklich origineller Art und Weise behandelt, so glauben wir aber auch jetzt noch durch eine Empfehlung derselben, respektiv des ersten Teiles, der Wissenschaft einen Dienst zu erweisen.

Der Verfasser verteidigt die Daseinsberechtigung der Philosophie, nicht so sehr in ihrem Charakter als Wissenschaft, auch nicht so sehr aus inneren Gründen, wie es seinerzeit Dr. Commer in seiner Schrift „Die philosophische Wissenschaft“ in meisterhafter Weise gethan hat, als vielmehr in ihrer Stellung als Bildungselement und vorwiegend mit psychologischen resp. pädagogischen Gründen.

Gegenüber den landläufigen Vorurteilen gegen die Philosophie, Phantasterei, Gedankenspiel u. s. w. stützt sich der Verfasser in ebenso berechtigter wie geistreicher Weise auf den Leitsatz vom Sachverständigen. Diese Forderung ist billig, denn sie beruht auf dem allgemein anerkannten Satze, daß über eine bestimmte Sache nur der Sachverständige ein gültiges Urteil abzugeben im stande sei. S. 30. Als Kriterium der Sachverständigkeit scheint er mit Recht einen klaren Begriff über die Natur des Seins zu betrachten.

Der zweite Teil behandelt den Inhalt, den Gegenstand der philosophischen Forschung, resp. ihr eigenartiges Forschungsgebiet. Leider scheint der Verfasser den Unterschied von übersinnlich und übernatürlich zu wenig zu beachten. S. 23. Auch die Darstellung der mittelalterlichen Auffassung der Philosophie ist historisch anfechtbar.

Es ist ferner zwar richtig, daß das, was eine bestehende Einzelwissenschaft einmal als ihr Fach in Beschlag genommen hat, nicht zugleich noch von der Philosophie zu demselben Forschungszwecke in Beschlag genommen werden kann; es steht aber nichts im Wege, wenn die Philosophie Gebiete, die bereits unter einem Gesichtspunkte einer bestimmten Fachwissenschaft zugewiesen sind, unter einem anderen, z. B. höheren, allgemeineren Gesichtspunkte sich zu eigen machen will. Vergl. die in der Scholastik so scharf entwickelte Lehre von der *ratio specificans* der Wissenschaften.

Über das Verhältnis von Fachwissenschaft und Philosophie bemerkt der Verfasser sehr treffend: Der unermüdlich nach Klarheit ringende Fachwissenschaftler wird notwendig vor den Wunsch und die Pflicht gestellt, auch Philosoph zu werden, und in diesem Sinne läßt sich sagen, je wissenschaftlicher, also je gebildeter die Gegenwart wird, um so philosophischer

wird sie strebend sich bemühen. Wie das Allgemeine Grund und Boden aller Besonderheit unserer Welt ist, so bildet die Philosophie die Grundwissenschaft, auf die alle besondere Bildung und fachwissenschaftliche Arbeit den Menschen mit Notwendigkeit hindrängt.

4. *Hans Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft.* Leipzig, B. G. Teubner 1897.

Erfahrungswissenschaft! Dieser Name ist heutzutage zu vieldeutig, als daß wir nicht gleich von Anbeginn an beim Verfasser anfragen müßten, was er darunter verstehe. Dieser bestimmt denn auch zu diesem Zwecke die Psychologie „als die Wissenschaft von den Thatsachen des geistigen Lebens oder den psychologischen Thatsachen“. S. 1. Es hat ja gewiß einen richtigen Sinn, wenn der Verfasser S. 3 bemerkt: „Jede Wissenschaft von Thatsachen, so lange sie überhaupt Wissenschaft bleiben will, kann nur Erfahrungswissenschaft sein.“ Wenn er dann fortfährt: „Nicht auf irgend welche metaphysische Hypothesen, sondern nur auf das empirisch gegebene Thatsachenmaterial dürfen sich ihre Betrachtungen stützen, sie darf sich keiner Begriffe bedienen, deren empirischen Ursprung sie nicht nachweisen, deren empirische Bedeutung sie nicht aufzeigen kann“, so wissen wir so ziemlich genau, was der Verfasser unter „Erfahrungswissenschaft“ versteht.

Es ist jedoch selbstverständlich, daß trotzdem auch unser Verfasser unter dem Einflusse metaphysischer Grundsätze steht und zwar, vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen, unter dem Einflusse der von ihm bekämpften und vielfach mit Glück und Erfolg angegriffenen modernen „Metaphysik“. Dieser Umstand, daß nämlich der Vf. mit der Benennung „Metaphysik“ nur die neuere Philosophie visiert, erklärt uns auch die sonst unverständliche Voraussetzung, daß die Metaphysik in der empirischen Wirklichkeit keine Hinterlage habe.

Die nähere Aufgabe der Psychologie wird dann dahin bestimmt, „die psychischen Thatsachen vollständig und in der einfachsten Weise zu beschreiben“. S. 5. Es ist nun wohl eine ganz schöne und sogar wissenschaftliche Aufgabe, die Thatsachen der Erfahrung, trotz ihrer Vielgestaltigkeit unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zusammenzufassen, aber daß damit die Aufgabe der Psychologie und der Wissenschaft erschöpft sei, das hat der Verfasser nicht nachgewiesen, vielmehr wird es neben

dem „Mißbrauch mit Kausalitätserklärungen“, S. 5, immer auch eine Wissenschaft der Kausalität geben. So scharfsinnig und wertvoll auch die Beobachtungen der Vorgänge unseres Seelenlebens sein mögen, so fehlt ihnen doch der letzte, ja auch der vorläufige Abschluß, so lange sie nicht auf ihre Ursachen zurückgeführt sind. Wir wollen nicht untersuchen, ob die Scholastik vielleicht in das andere Extrem verfallen sei und infolge mangelhafter Hilfsmittel und des, alle wissenschaftliche Forschung beherrschenden Strebens nach metaphysischem Verständnis der Welt¹ das weniger pflegte, was die moderne Zeit als Psychologie bezeichnet. Nichts desto weniger dürfte ihre Methode mehr für die eigentliche Ergründung der Natur und der Faktoren des Seelenlebens geeignet sein, als die rein beobachtende Methode der modernen Psychologie. Das Geheimnis der menschlichen Seele liegt nun einmal nicht auf der Oberfläche der tagtäglichen Empfindungen. Vgl. dieses Jahrbuch IX, 147; III, 359.

Die Furcht vor metaphysischen, aber damit auch tieferen Resultaten macht sich denn auch im Verlaufe unserer Untersuchung recht fühlbar. So fein und genau die Beobachtungen über die Elemente der Wahrnehmung sind, so wenig finden sie eine endgültige Erklärung. So kann das menschliche Erkennen in seiner Funktion einfach nicht verstanden werden, wenn der Unterschied von sinnlicher und geistiger Erkenntnis, sowie deren gegenseitiges Verhältnis nicht zur Sprache kommt. Wie soll denn der eigenartige Charakter des Seelenlebens wissenschaftlich festgestellt werden können, wenn dieser Untersuchung, wie es scheint, geradezu methodisch aus dem Wege gegangen wird? Selbst wenn die Untersuchung ausschließlichsich auf die Analyse von Bewußtseinsthatsachen sich erstreckte, dürfte doch das in der bewußten Thätigkeit wirksame Subjekt nicht außerhalb der Untersuchung bleiben.

Der Verf. ist leider etwas zu schnell mit der Behauptung zur Hand, diese oder jene Thatsache sei nicht weiter „zurückführbar“, mithin unerklärbar. So z. B. bezüglich der Gefühle. S. 75, 368. Es ist ja wohl richtig, daß wir vielfach über „das innere Wesen dessen, was wir mit angenehm und unangenehm, mit Lust und Unlust meinen, keine neue Antwort geben können, die von dem unmittelbaren Erleben der Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit verschieden wäre, und die damit bezeichnete Eigenartigkeit der Erlebnisse auf andere Daten zurückführte“. In ihrer Allgemeinheit dürfte aber diese Behauptung doch zu stark sein. Wir glauben berechtigterweise auf die q. 22—48, besonders aber auf q. 27, (de causa amoris) der p. 1. 2. der

Summa des hl. Thomas verweisen zu dürfen. Dafs der ganze Zustand des fühlenden Subjektes in Bezug auf die Lust- oder Unlustempfindung ein entscheidendes Wort mitspricht, ist richtig, ergibt sich aber gerade aus der Erkenntnis der Ursachen von Lust- und Unlustempfindung.

In noch fühlbarer Weise tritt die Schwäche des rein psychologischen Standpunktes in der Frage über die Kausalität zu Tage. Der Verf. denkt sich das Kausalitätsprincip als eine jener (freilich objektiv wirklichen) Bedingungen, ohne welche eine einheitliche, geordnete Erfahrung, ein Begreifen der Erscheinungen unmöglich wäre. S. 358. Er bestreitet aber dann die Gültigkeit der Anwendung dieses Principes über die Grenzen des Erfahrungsmateriales hinaus. Der psychologische Beweis geht dahin, dafs die Annahme des Principes nur zum Zwecke der Erklärung der Wahrnehmungen erfolge. Dieser Annahme widerspricht unseres Erachtens die Voraussetzung der objektiven Gültigkeit des Kausalitätsprincipes. Aus der psychologischen Analyse ergibt sich ferner keineswegs, dafs dieses Princip nur für die Erscheinungswelt Geltung habe, dieses „nur“ ist ein Nachklang aus Kant — eine „metaphysische Voraussetzung“, dagegen geben wir wieder gern zu, dafs die psychologische Analyse allein, besonders in der beim Verfasser vertretenen engeren, rein empirischen und positivistisch-subjektiven Fassung, die Allgemeingültigkeit des Ursachengrundsatzes, den durchgängigen Ursachenverband nicht zu erhärten vermag. Mit welchem Rechte, und zwar schon vom Standpunkt der Methode aus, versucht es denn der Verf., die Unmöglichkeit einer durchgängig kausalen Bedingtheit mit dem metaphysischen Argumente zu beweisen, dafs dann eine unendliche Reihe als vollendet gegeben vorauszusetzen wäre? S. 359. Da setzt der Verf. wohl offenbar eine durchaus nicht notwendige Voraussetzung als notwendig voraus. Wir glauben nicht, dafs es heute auch nur einen Verfechter der allgemeinen kausalen Bedingtheit gebe, der eine „wirklich vollendete“ unendliche Ursachenreihe verträte.

Wie wenig der wahre Sinn des Kausalprincipes vom rein empirischen und psychologischen Standpunkt aus gewürdigt werden kann, zeigt die erkenntnistheoretische Folge. Der Verf. benennt jene Aussage der Erkenntnis, die sich auf den kausalen Zusammenhang der Dinge stützt, mit dem Terminus: Erwartung. cf. S. 87. Andererseits erklärt er die von ihm als richtig anerkannte Behauptung, dafs wir von den Teilinhalten eines Gegenstandes auf andere schliessen, dahin, dafs „wir eben nicht blofs von dem wahrgenommenen Inhalt als solchem etwas zu

wissen glauben, sondern dafs wir zu den unmittelbar wahrgenommenen Qualitäten gewisse Bestimmungen auf Grund früherer Erfahrungen hinzudenken“. S. 97. Gewifs ist die psychologische Beobachtung richtig. Wenn wir z. B. ein Stück Kreide betrachten, so werden wir dem weissen Würfel bald eine ganze Anzahl verschiedenartiger Eigenschaften zuschreiben. Wenn vom Verf. zur Erklärung dieser objektiven und sachlichen Erscheinung ein nur subjektiver erkenntnistheoretischer Grund angeführt wird, so drängt sich doch spontan die Frage auf, welches denn der sachliche (objektive) Grund der psychologischen (subjektiven) Erfahrung sei; cf. S. 95. Nicht dafs der Autor keine Antwort versuchte! Er sagt S. 97: „Die eigentümliche Art des Zusammenhanges der Eigenschaften, vermöge dessen dieselben einem Dinge zugeschrieben werden, ist in diesen Wahrnehmungen niemals anzutreffen. Wir sind aber darum noch keineswegs genötigt, die Art dieses Zusammenhanges, das Wesen des Dinges, als ein unbekanntes und unerklärliches Etwas anzusehen; die obigen Betrachtungen zeigen vielmehr, dafs, wenn auch nicht in den wahrgenommenen Eigenschaften, so doch in unserem psychischen Zustande bei der Wahrnehmung derselben die empirische Grundlage für den Begriff jenes Zusammenhanges gegeben ist.“ Es dürfte doch diese „empirische Grundlage“ an Wert bedeutend hinter der sachlichen Grundlage zurückbleiben, die sich wissenschaftlich darstellt in der Form der metaphysischen Lehre von der Gestaltung der Körper und der psychologischen Lehre von den Erkenntnisformen (*Species impressa et expressa*), für welche unser Autor den Ausdruck „Symbol“ gebraucht; cf. S. 57 ff., 252, 82 *passim*. Es ist bekannt, mit welcher peinlicher Sorgfalt die Scholastik die Stellung, Art und Funktion der Erkenntnisformen untersucht hat, und selbst Kant hat, wohl ohne es zu wissen und zu wollen, unter dem Eindrucke dieses Forschungszweckes seine Hypothese über die Erkenntnisformen ausgearbeitet, wie denn auch in der Anschauung über die Funktion der Erkenntnisform seine fundamentale Abweichung von der Scholastik besteht. Der neue bildliche Ausdruck dürfte denn doch zu vag sein, um als Ersatz gelten zu können für die Resultate Jahrhunderte langer Arbeit.

Doch dies leitet uns über zur Frage über die Objektivität der Erkenntnis, welche der Verfasser aus guten Gründen bejaht. Es scheint uns aber, dafs eine exklusive Beobachtung der subjektiven Seite des Erkenntnisvorganges die Objektivität der Erkenntnis nur matt zu beleuchten vermag. Die wissenschaft-

liche Darstellung der Objektivität der Erkenntnis bedingt schon in terminis ein Hineinziehen der Objektivität; sie verlangt eben eine Analyse des ganzen Erkenntnisvorganges nach Subjekt, Objekt und Funktion. Das Dilemma auf S. 237 ist unvollständig. Die Welt braucht nicht notwendig entweder als selbstverständlich oder als unlösbares Rätsel hingenommen zu werden; es gibt als Mittelglied noch ein wissenschaftliches, auf wissenschaftliche Forschung gegründetes Verständnis der Welt; darnach strebt eben die Philosophie. Aber freilich ein wissenschaftliches allseitiges Verständnis der Objektivität der Erkenntnis ist nur möglich durch Hereinziehung aller Bedingungen und Faktoren des Erkenntnisvorganges. Da nun die gegenständliche Welt in der Erkenntnis nicht nur Ziel, sondern auch Mitfaktor ist, so ist zur Erklärung auch ein Verständnis der Objektivität selbst und ihrer Wirkungsart notwendig. Die spezifisch psychologische Untersuchung bietet zwar wohl wertvolle Vorarbeiten, ja vermag auch manche Aufstellung der modernen subjektivistischen Erkenntnislehre aus eigener Kraft bereits a limine abzuweisen, vergl. z. B. S. 246 f., 303 (spezifische Sinnesenergieen) u. s. w.; aber sie reicht nicht aus.

Wir können unser Resultat dahin zusammenfassen, daß die rein empirische Psychologie im Sinne und Geiste des Verfassers wohl sehr wertvolle Vorarbeiten für die Psychologie bieten kann, — als eine solche verdient die Leistung des Verfassers alle Achtung, — aber als ausschließliche Methode der Psychologie schränkt sie die Spannweite der psychologischen Forschung unberechtigterweise ein, um gar nicht von jenen zu sprechen, welche überhaupt neben der Psychologie keine andere philosophische Disciplin anerkennen. Einige irrige Resultate erkennen wir leicht als Nachwirkung kantianischer Ideen, wir verweisen z. B. auf die Behauptung, daß Persönlichkeit identisch sei mit aktuellem Bewußtsein. S. 117 ff.

Als eine Errungenschaft begrüßen wir entschieden das feste Fußfassen auf dem Boden der Erfahrung; sind die Schritte auch noch zaghaft, so wird doch die kräftige Nahrung der Natur der tapferen „Psychologenschar“ Stärke und Leben verleihen, so sie sich nur immer mehr dem erstickenden Hauche der subjektivistischen Theoriephilosophie entzieht. Dauerndes Gedeihen wird freilich der Psychologie nur dann beschieden sein, wenn sie wieder als Glied in den Organismus der Gesamtphilosophie eingereiht sein wird.

5. *Dr. J. Rülff, Metaphysik.* Viertes Band: *Wissenschaft der Geisteseinheit.* Leipzig, Hermann Haake 1897.

„Hiermit übergebe ich der Welt denkender und lesender Menschen den vierten Band meiner neuen *Metaphysik* mit dem Wunsche, daß das Buch recht viele verständnisvolle Leser finden und im Verein mit den vorhergehenden Teilen des ganzen Systems zur Regeneration der Philosophie und philosophischen Weltanschauung den Anstoß geben möge.“ So leitet der Verf. seine Vorrede ein und begründet dies auf ebenderselben S. XII: „Wir haben uns bestrebt, eine Weltanschauung zu geben, die vollkommen befriedigt, weil sie sich mit den Anschauungen der Laien- und Gelehrtenwelt, der Erfahrung und Wissenschaft an keinem Punkte in Widerspruch setzen will; wir haben uns bestrebt — wenigstens bestrebt — alle Schwierigkeiten zu überwinden, alle Rätsel zu lösen, alle Widersprüche auszugleichen und ein Gebäude zu errichten, darin die philosophischen Wissensbestände, Lehrmeinungen, Weltanschauungen aller Zeiten Aufnahme und Unterkommen finden und mit Glauben und Wissen, Religionslehre und Naturforschung in Frieden leben und verkehren können.“

Nachdem der Verf. in drei früheren Büchern die „Wissenschaft des Weltgedankens“ und die „Wissenschaft der Gedankenwelt“, sowie die „Wissenschaft der Kraftereinheit“ behandelt hatte, setzt er sich nun zur Aufgabe, zu zeigen, daß alle Kraftgebilde Geisteskundgebungen seien, um so zur wissenschaftlichen Erkenntnis zu bringen, daß Allkraft und Allgeist nichts anderes seien als das Gotteswesen. S. XIII.

Der Verf. ist entschiedener Vertreter des Monismus d. h. der Einheit von Körper und Seele; der Einheit von Sein und Bewußtsein; der Einheit von Natur und Geist.

Wir begnügen uns daher damit, die Beweise des Verf. für die Alleinheit zu prüfen.

Für die Einheit von Stoff und Kraft wird auf die „Wissenschaft der Kraftereinheit“ verwiesen. Der Stoff ist die erste und ursprüngliche Verwirklichung der Kraft. S. 26.

In der Untersuchung über Hyle und Physis wird die Hyle als das Ganze des Stoffes, die Physis als das stoffliche Ganze bezeichnet. „Die Hyle ist das Ganze des Stoffes, welches, von einem seelischen Hauche durchweht, zu allerlei Vereinigungen, Verbindungen und Verschmelzungen den Antrieb besitzt. Die Physis ist nun das aus dieser Kraft, welche zugleich Stoff, und aus diesem Stoff, welcher zugleich Kraft ist, hervorgegangene Naturganze mit allen seinen kraftbeseelten Teilkörpern.“ S. 36. Als Beweis für die Einheit von Hyle und Physis wird folgender

erbracht: „Die Welt mit ihren unzähligen Arten tellurischer und siderischer Wesenheiten offenbart sich uns in allen nur möglichen Formen und Kräften, Bildungen und Beziehungen, Bewegungen und Beharrlichkeiten. Das alles sind bloße Erscheinungen, aber es ist doch kein Schein. Wie viel Schein, so viel Sein; nicht einen Gran mehr, nicht einen Gran weniger. Alle diese Erscheinungen der Physis sind nur das Sein der Hyle, des materiellen Substrates, des Kraft-Stoffes und der Stoff-Kraft in allen ihren Verwirklichungen, Gestaltungen und Bethätigungen. Diese Hyle ist ja aller Kräfte voll und kann darum auch nur durch sich selbst alles hervorbringen und leisten, was in der Welt besteht und geschieht; sie kann alles werden, weil sie selbst alle Werdekraft, freilich erst als Hyle ist.“ S. 38. So richtig es ist, daß die Hyle und die Physis ein konkretes Sein bilden, so übereilt und trügerisch ist dennoch die Forderung, daß sie überhaupt eins seien. Sind sie auch nicht zwei konkret getrennte oder trennbare Wesen, so sind es doch gewiß zwei „diametral unterschiedene“ Elemente des einen konkreten Seins. Zugegeben auch, daß die Hyle alles (d. h. alles Stoffliche) werden könne, so widerspricht doch die Behauptung, daß sie aus sich selbst alles hervorzubringen vermöge, der allgemeinen Erfahrung, welcher ja der Verf. nicht entgetreten will, aber auch derjenigen wissenschaftlichen Anschauung, welche sich in dem Satze vom zureichenden Grunde ausspricht.

Der Verf. macht sich überhaupt die Erklärung des Werdens sehr bequem. So erklärt er die Entstehung der Organismen folgendermaßen: „Könnte die Geschichte schweigen, tausend Steine würden redend zeugen, die man aus dem Schoß der Erde gräbt, daß die Erdmutter einmal die Kraft besessen haben müsse, allen ihren Staub in organische Materie, alle ihre Atome und Moleküle in lebendige Keime und Zellen zu verwandeln und in ihrem Schoße alle die Millionen und Milliarden Keime, ihren Anlagen gemäß, ausreifen zu lassen.“ S. 91. Der unmittelbar folgende Beweis bringt nur eine noch unbewiesener resp. noch unbeweisbarere Annahme. Er lautet: „Warum sollte denn auch das Atom die Kraft nicht haben, wenn seine Zeit gekommen (sic), lebende Wesen aller Art hervorzubringen; bezeichnet es doch das punktuell zusammengefaßte Gesamtvermögen der Allkraft.“ S. 91. Noch interessanter klingt folgender Passus: „Alle die chemisch physikalischen Kräfte setzen sich um, wenn ihre Zeit gekommen ist (!), in lebendige, d. h. organisch und organisierend wirkende Kräfte; und mittels der Empfindung wird die organische Kraft zur Seelenkraft. Empfindung heißt die Schöpferkraft,

welche sich ihren Leib und mit dem Leibe auch ihre Seele hervorbringt.“ S. 95. Diese gewifs sehr arbiträre Grundanschauung, die uns unwillkürlich an S. Brunners Stelle aus den Nebeljungen erinnerte,¹ verdirbt natürlich die ganze Untersuchung über die Empfindung und die Gefühle. S. 91—153. Die Schilderung über das religiöse Gefühl kann von jeder wirklich religiösen Seele, die nicht statt Gott sich selbst verehrt, als unrichtig erwiesen werden, denn: *contra factum non valet illatio*, sagt mit Recht die Vernunft.

Der Verf. steht auf dem Standpunkt der voraussetzungslosen Wissenschaft, was ihn jedoch nicht hindert, durchwegs von der Voraussetzung auszugehen, dafs „alles nur eines“ ist. Die „Be-weise“ sind daher auch nur Scheinbeweise. So wird die Erörterung über die Einheit von Sein und Bewußtsein folgendermaßen eingeleitet: „Was bedeutet diese Einheit von Sein und Bewußtsein? Nichts anderes als die Substanz. Was ist denn diese Substanz? Zunächst doch wohl nur ein Begriff. Ob wir nun darunter und dahinter etwas Bestimmtes denken oder nicht, die Substanz bleibt immer das Beharrende im Wechsel, das Ewige im Vergänglichlichen, das Bestehenbleibende in allem Accidentellen, und da diese Prädikamente nicht mehreren Wesen gleichzeitig, überhaupt nicht zweien Wesen zukommen können — es gibt keine Mehrheit der Substanzen — so ist die Substanz auch das Eine des Vielen.“ S. 154. Abgesehen von Spinozas Substanzbegriff ist da alles Voraussetzung und Spinozas Auffassung der Substanz nicht weniger. Da ist es dann leicht, die Folgerung zu ziehen. Ziehen wir nun alles ab, was dem Wechsel unterworfen ist, was vergänglich, was eine Vielheit und Verschiedenheit bedeutet (was bleibt denn da von der Welt noch übrig?), so bleibt uns nun auf der einen Seite das Sein (welches denn?), zunächst das völlig bestimmungslose Sein, und auf der anderen Seite das Wesen vom Sein.“ Ein Rätsel bleibt es immerhin noch, wie nun unmittelbar daraus gefolgert wird: „Beides (das Sein und das Wissen vom Sein) in seiner Vereinigung bildet die abstrakte, rein begriffliche Substanz, welche sich demnach definieren läßt als das durch sich selbst seiende und sich selbst wissende Sein, oder das Sein, welches zugleich Wissen und das Wissen, welches zugleich Sein ist.“ S. 155.

¹ „Wer braucht zur Schöpfung einen Gott
Des Himmels und der Erden?
Es hilft uns ja die Formel aus:
Das Nichts wird Sein durchs Werden.“

Im letzten Abschnitt wird nun die Einheit von Natur und Geist durchgeführt. Der Geist wird gleich von Anfang an als „die Wahrheit der Natur“ erklärt, mit der Bemerkung, diese Erkenntnis sei nach der Auffassungsweise des Verf. selbstverständlich, soll wohl heißen, voranzusetzen. Das Folgende ist doch offenbar keine Begründung. „Die Natur ist die Wirklichkeit. Da kommt der Geist und sagt, das Wirkliche ist in der That ein Wirkliches, d. h. es ist ein Wahres; die Wahrheit ist die Wirklichkeit der Wirklichkeit, die konstatierte Wirklichkeit; die als Wirklichkeit festgestellte oder die zur Wahrheit gewordene Natur ist der Geist.“ S. 262. Schade nur, daß der Geist zuerst „kommen“ und „sagen“ muß, die Natur ist wirklich, ist wahr, damit er erst selbst wirklich sei. Es ist immer derselbe Cirkel; denn wenn hier der Geist als die Verwirklichung und Konstatierung der Natur betrachtet wird, gilt ein paar Seiten weiter (S. 265) die Natur als die Verwirklichung des Geistes, freilich nur um auf der gleichen Seite wieder als das Wesen der Natur zu erscheinen. Interessieren würde uns eine Erklärung der Behauptung, daß die Erkenntnis die Wirklichkeit verwirklicht. Allein hier wirkt eben die letzte Grundvoraussetzung, daß eben nur ein Sein besteht, und daß dieses Allein gleichbedeutend sei mit dem Allgeist, S. 369, in welchem dann „eine jegliche in der Allheit und Gesamtheit untergegangene Einzelheit wieder aufersteht“. S. 376. „Zunächst ist es nur der Mensch gewordene Geist; allein in der sittlichen Weltordnung sucht er stetig und allmählich alle die ihm anhaftende Unvollkommenheiten seines irdischen Wesens und Triebens abzustreifen und sich um- und auszugestalten zum Geiste der wahren reinen Liebe und Gerechtigkeit . . .“

Da begreift man, was der Verf. meint, wenn er sagt: „Das Dasein Gottes bedarf gar keines Beweises, denn er ist ja selbst alles Dasein, welches sich durch sich selbst beweist.“ S. 374. Gott ist eben in dieser Anschauung nur das zu sich selbst gekommene Sein. Dann kann das Ich freilich an allem zweifeln, nur an Gott nicht, a. a. O. Mit der christlichen Gottes- und Religionsidee setzt sich der Verf. überhaupt nicht auseinander, es müßte denn ein freilich sehr kräftiger Passus über „die Weltflucht des Christentums“ als Abfertigung des Christentums anzusehen sein. Und dennoch können und müssen wir behaupten, daß kaum ein christlicher Philosoph es wagen würde, auf so leichte Gründe hin, wie der Verf. sie für sich vorbringt, ein System aufzubauen, am wenigsten „der edle und gelehrte Thomas von Aquino“. S. 272. Der Verf. findet indes in der Lehre des

Aquinaten über das Principium individui einen Dualismus, „der gar nicht beglichen werden kann“. l. c. Eine Begleichung kann hier doch nur jener fordern, der voraussetzt, daß ein solcher Dualismus, es ist doch kein Widerspruch, nicht daseinsberechtigt sei. Allein der Aquinate kennt eben keine „Genesis alles Seins von der Urdynamide an durch das gesamte Weltall hindurch bis zur höchsten Geisteskapazität“. S. 264. Dafür hat aber sein scharfer Geistesblick in der vielgespaltenen und vielgestaltigen Wirklichkeit einen großen einheitlichen Plan und Gedanken und von diesem aus den Weg zur Erkenntnis der Gottheit gefunden, jener Gottheit, deren Geheimnis sich ihm im Glauben und in der religiösen Betrachtung noch mehr erschlossen hat.

6. *Dr. Joseph Kachnik, Historia Philosophiae.* Olmütz, R. Bromberger, 1896.

Die vorliegende Schrift bezweckt weniger eine wissenschaftliche Zusammenfassung der Geschichte der Philosophie als eine praktische Zusammenstellung der wichtigsten Daten derselben. Dies erklärt uns, daß der Verf. die Quellen beiseite läßt und sich bloß auf neuere Autoren wie Stöckl, van der Aa, Zeller, Knauer, Durdik u. a. stützt. Indessen läßt auch diese Arbeit zu wünschen übrig. Der Stoff ist oft willkürlich gruppiert. So behandelt der Verf. z. B. im § 40 die philosophia christiana restaurata. Die Einteilung ist folgende: 1. Thomas de Stitná, 2. Philosophi ex Ord. S. Dominici, 3. Philosophi ex Ord. Soc. Jesu, 4. Philosophi christiani ex saeculo XIX., 5. Leo XIII. Die Einzelangaben leiden vielfach an Unvollständigkeit. So sind z. B. aus dem Dominikanerorden im eben genannten § 40 nur Victoria und Dom. Soto, aus dem Jesuitenorden bloß Vasquez, Fonseca und Suarez genannt. Dagegen wird der genannte Thomas de Stitná verhältnismäßig sehr ausführlich besprochen, obwohl er nach den Titeln seiner vom Verf. angeführten Werke ein ascetischer Schriftsteller gewesen zu sein scheint. Einzelne Angaben sind unrichtig. So wird unter den Aristoteleskommentaren des hl. Thomas auch einer zu den parva naturalia erwähnt. (S. 58.) Dann heißt es, der hl. Thomas habe den wahren Sinn der peripatetischen Philosophie aus den arabischen Aristoteleskommentaren kennen gelernt. (S. 59.) Die materia signata ist beim hl. Thomas nicht die essentia determinata, wie der Autor (S. 60) meint. Die Schrift wird indes für Anfänger zum Gebrauche beim Unterrichte als Leitfaden gute Dienste leisten.

Graz.

P. Fr. Reginald Schultes, O. Pr.

7. *Surbled, Le Tempérament, étude de Physiologie nerveuse.*

(Extrait de la revue des questions scientifiques, avril-juillet 1897.)

Unter Zurückweisung der alten Theorien über das allgemein bekannte und doch in seinem Wesen nicht erkannte Temperament versucht S. eine rationelle, wissenschaftliche Basis, für die, erst kommenden Zeiten aufgesparte Theorie des Temperaments zu schaffen. Er macht darauf aufmerksam, daß Temperament nicht mit Befinden und auch nicht mit Konstitution zu verwechseln, und ebenso seine Identifizierung mit Charakter unzulässig sei. Alsdann geht S. die einzelnen alten Theorien (die hauptsächlich auf Differenzierung der Säfte beruhen) durch und bespricht die einzelnen Arten, die sanguinischen, cholischen u. s. w. sowie gemischten Temperamente; dabei gelangt er zu dem Schluss, daß sie alle, mit Ausnahme des nervösen, nicht der Wirklichkeit entsprechen; auch basieren sie auf z. T. falschen, z. T. unbewiesenen (humoralen) Voraussetzungen. S. will nun mit manchen Medicinern die Ursache der Temperamente in der physiologischen Thätigkeit der Organe finden. Er bespricht die auf diese Grundlage gegründeten Einteilungen, weist manche materialistische Anschauung zurück und kommt zu dem Schluss: Da nur das Nervensystem allen Funktionen des Organismus (nicht nur denen des Verkehrs, sondern auch den vegetativen) vorsteht, muß auch der Ursprung des Temperaments in der dominierenden Thätigkeit des Nervensystems zu suchen sein. (S. 47.) Von diesem Gesichtspunkt aus durchmustert S. die einzelnen Temperamente und scheidet dabei die muskulären, lymphatischen, nutritiven und erotischen, als z. T. problematisch, z. T. pathologischen Zuständen entsprechend aus. Überhaupt müsse man dabei die Grenze zwischen physiologischen und pathologischen Zuständen streng beachten. Auch gebe es keine fixen Temperamente im Sinne Kants, sie seien vielmehr vielfach unbestimmt und werden durch Alter, Gewohnheit, Nahrung, Klima (meist überschätzt), Heredität etc. beeinflusst. (Manche interessante Détails mögen in dem Original, welches sich nach Ansicht des Ref. durch eine übersichtliche Darstellungsweise vorteilhaft von den früher besprochenen Arbeiten S.s unterscheidet, nachgelesen werden.)

8. *Surbled, La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène.* Tome quatrième: *La vive psychosensible.* Paris, Victor Retaux 1898.

Der vorliegende Band teilt sich in zwei Hauptabschnitte. Der erste behandelt das Wachen, den Schlaf und den Traum,

während im zweiten Teile folgende Zustände zur Sprache kommen: Somnambulisme, Folie, Débilité mentale, Hysterie et épilepsie, Hypnotisme, Magnétisme, Obsession, Hallucinations, Contemplation, Révélation, Visions, Extase, Télépathie, Double vue, Lecture de pensées, Hiéroglyphe, Don des langues, Sorcellerie, Envôitement, Spiritisme, Lévitacion, Bilocation, Sueur et larmes de sang, Stigmates sacrés. Jedes dieser Kapitel gibt eine Erklärung und Beschreibung des betreffenden Zustandes, welcher alsdann auf seine sittliche Bedeutung geprüft wird. Jedoch findet bei dem beschränkten Raume (305 Oktavseiten) ein tieferes Eindringen in Détails und Streitfragen nicht statt. (Einige dieser Kapitel sind daher bereits in Einzelabhandlungen eingehender vom Verf. bearbeitet worden.) Immerhin wird der Leser, welcher sich über die genannten Zustände kurz orientieren will, des Wissenswerten manches finden. Die Lektüre des Buches ist durch kasuistische Belege anregend; auch scheint es von Wert, daß diese für Arzt wie Theologen gleich wichtigen Zustände von einem philosophisch gebildeten, streng gläubigen Arzte beschrieben werden. — Einige Punkte in dem Buche glaubt Ref. noch besprechen zu müssen. Über die noch dunklen Funktionen des Kleinhirns hat Verf. seine eignen Anschauungen. Er verlegt in dasselbe die „Appétits sensitifs“ und Leidenschaften, ebenso scheine der Wille, „qui est essentiellement l'appétit raisonnable“ auch dort sein Substrat zu haben. Einen exakten Beweis für diese Anschauung tritt S. in diesem Buch nicht an. Auf diese Prämissen baut S. eine Hypothese des Schlafes, den er für eine natürliche und periodische „Dissociation“ zwischen Großhirn und Kleinhirn hält, während deren Zusammenwirken den wachen Zustand darstelle. Weiterhin verlegt S. die „Folie, due au trouble des passions“ (S. 54) ins Kleinhirn, von welchem erst sekundär das Großhirn erfaßt wird. All diese Anschauungen sind Ref. neu und entsprechen jedenfalls nicht den den Gehirnphysiologen geläufigen. Immerhin handelt es sich nur um Hypothesen; diejenigen des Verf. jedoch sind wohl mehr theoretische Deduktionen aus höchst unsicheren Prämissen, die vielleicht weniger der Wirklichkeit entsprechen. — Bezüglich der Hypnose als Heilmittel verhält sich S. ablehnend. (Viele Neurologen [nicht alle!] halten ihre vorsichtige und individualisierende Anwendung von geübter Hand für einen gewissen Heilfaktor. Der Ref.) — Bei Erscheinungen gibt S. den sehr wichtigen Ratschlag, stets auf hysterische Hallucinationen zu untersuchen; ob jedoch die Unterscheidung dieser beiden Zustände so leicht ist, wie S. meint, scheint Ref. fraglich. Überhaupt verhält sich S. im großen Ganzen reserviert bezüglich

der Heranziehung überirdischer Kräfte zur Erklärung z. B. der télépathie, sueur de sang, stigmates sacrés u. a., indem er sehr richtig hervorhebt, daß die Kräfte der Natur noch zu wenig bekannt sind, um ihre Grenzen nach dem Übernatürlichen hin bestimmen zu können.

Breslau.

Dr. med. A. Most.

9. *Etudes Franciscaines.* Paris 1899, Oeuvre de St. François d'Assise, 11, Rue d'Assas.

Seit Januar d. J. erscheinen je am 15. d. Monats diese Studien. Das Monatsheft ist 8^o, 112 Seiten stark. 6 Hefte bilden einen stattlichen Band. Der jährliche Abonnementspreis beträgt für das Gebiet des Weltpostvereins nur 12 fr. Herausgeber sind Mitglieder des Kapuzinerordens, welcher in Frankreich 3 blühende Provinzen (Paris, Lyon, Toulouse) zählt. Auch zahlreiche Mitglieder des 3. Ordens des hl. Franziskus von Assisi (Weltpriester und Laien) leisten tüchtige Mitarbeiterschaft. Der Zweck ist nicht bloß beschränkt auf den Orden und dessen Mitglieder, sondern hat als wahrhaft katholischer das Wohl der ganzen hl. Kirche und der menschlichen Gesellschaft überhaupt im Auge. Die Studien sollen ein Werk treuester Anhänglichkeit gegen den Apostolischen Stuhl und die Römische Kirche, ein Werk des Friedens und der Liebe sein, ganz und gar getreu den Überlieferungen des seraphischen Ordens. Ihren Gegenstand bildet das ganze weite Gebiet der Wissenschaft und Kunst, insbesondere die theoretische und praktische Philosophie und Theologie. Nach ausdrücklichem Wunsch und Willen des Papstes Leo XIII. sind da die beiden großen Kirchenlehrer, Bonaventura und Thomas von Aquin, ebenso ausgezeichnete wie sichere Führer. Nach den verschiedenen Artikeln folgt eine Übersicht über die einzelnen Zeitschriften des gesamten Franziskus-Ordens, Angabe der neuesten Erlasse der Römischen Kongregationen, Litteraturbericht, Mitteilung der wichtigeren Ereignisse des je vorhergehenden Monats und dgl. Aus den vorliegenden 4 Heften (Anfang Mai) erwähnen wir folgende treffliche Abhandlungen: „Ursprünglicher Stand der Studien im Orden des hl. Franziskus.“ — „Wie können die Ungläubigen zum Glauben kommen?“ — „Spiritualismus und Materialismus.“ — „Staat und Familie vor dem rein natürlichen Rechte.“ — „Die Notwendigkeit zu glauben nach M. Brunetière.“ — „Die katholische Kirche und der Fortschritt.“ — „Die Franziskanerschule, ihre Führer.“ — „Vorrang Christi“ (Studie über den

Beweggrund der Menschwerdung). — „Die Religion der Zukunft.“ — „Die Wissenschaft am Ende des 19. Jahrhunderts.“ — Jedes Heft bietet wenigstens 9 Artikel, für Abwechslung ist also wohl gesorgt. Gewiss ein Vorzug! Mehrere Abhandlungen erscheinen allerdings in mehreren Fortsetzungen, hoffentlich in blofs einigen. Viele Fortsetzungen ermüden. Dem vorzubeugen empfiehlt es sich, den Stoff besser zu teilen und abzugrenzen, so dafs möglichst jeder Artikel für sich etwas Ganzes ist. Das Gesagte genügt zur Aussicht. Es braucht keinen Cicero pro domo. Den sehr rührigen, auch wissenschaftlich recht strebsamen französischen Mitbrüdern rufen wir herzlich zu: Gott segne eure Studien.

P. Josephus a Leonissa O. M. Cap.

10. *Przegląd Filozoficzny.* (Philosophische Rundschau.) Warschau. Jahrgang I. und II (Heft 1 u. 2).

Diese philosophische Vierteljahrschrift wurde im J. 1897 von mehreren polnischen Gelehrten in Warschau gegründet. Ein einleitendes Vorwort belehrt uns über Zweck und Richtung. Auf die Thatsache hinweisend, dafs polnische Autorennamen sich häufig in deutschen, französischen, englischen und italienischen philosophischen Zeitschriften finden, mangels eines Organs, welches die philosophische Geistesarbeit polnischer Forscher centralisieren könnte, will diese dem bis dahin bestehenden Mangel abhelfen, junge Kräfte zu philosophischen Forschungen anregen, über neue Erscheinungen des In- und Auslands gewissenhaft informieren, und ohne das Organ irgend einer bestimmten Richtung zu sein, jeder methodisch dargelegten philosophischen Anschauung ihre Spalten erschliessen. Die vorliegenden 6 umfangreichen Nummern (zu je 7—9 Bogen) enthalten sämtlich recht wertvolle Arbeiten. Wir erwähnen insbesondere:

Mahrburg, *Co to jest nauka?* (Was ist die Wissenschaft?) Der Verfasser will keine Theorie der Wissenschaft geben, nur eine passende Definition, ihren Zweck darstellen und die Mittel, durch welche sie ihr Ziel zu erreichen sucht. Nach Beleuchtung der Definitionen Martins, Kirchners, Condillacs u. a. definiert Verf. die Wissenschaft als System von Begriffen und Urteilen, welche jede Erfahrung („doświadczenie“) in konsequenter und nachweisbarer Weise umfassen soll. Ziele der Wissenschaften sind: Systematisches Mitteilen, Erklären, Voraussehen (d. h. sie soll die Möglichkeit bieten zu neuen Erfahrungen).

J. K. Potocki handelt über „psychologische Terminologie“

und bringt die polnischen Termini im Vergleich zu den betreffenden englischen und französischen – eine zeitgemäße Frage angesichts der auf diesem Gebiete in neuerer Zeit sich häufenden originalen Arbeiten polnischer Gelehrter.

Prof. L. Stein, Redacteur des „Archiv für Philosophie“, untersucht die „Grundlagen der Socialphilosophie“. Die geistigen Wissenschaften, insbesondere Philosophie und Geschichte, haben von den Naturwissenschaften die Induktionsmethode entlehnt. In die Philosophie führte sie zuerst ein Comte, nach ihm John Stuart Mill, Herbert Spencer, Dilthey, Wundt, Avenarius u. a. Der Engländer Buckle gelangt auf induktivem Wege zur These, daß das Leben der Völker so unumstößlichen Gesetzen unterworfen sei, wie die Natur, und bringt das Princip der Ursächlichkeit als neues Moment in die Geschichte, ein einseitiges Betonen dieses Princips führt ihn jedoch bis zu paradoxen Anschauungen (ein in einem civilisierten Lande geborenes Kind stehe gleichwohl nicht höher als ein unter Wilden geborenes). In die Geschichte der Menschheit als eines organischen Lebens führt Darwin den Entwicklungsbegriff ein, welcher zeigt, daß der Fortschritt der Civilisation nicht nur notwendig, sondern förderlich gewesen. Die Ursächlichkeit in der Geschichte ist also nicht rein mechanisch, sondern immanent zielgemäß. Das Gesetz der Ursächlichkeit und Entwicklung wird vervollständigt durch das Princip der Continuität, allerdings nur ein Korrelat der Ursächlichkeit. Dem Leibnizschen „Natura non facit saltus“ kann man mit Recht hinzusetzen „ne mens quidem“.

L. Dickstein liefert Beiträge zur Korrespondenz des gelehrten Jesuiten Kochański, des Bibliothekars des Königs Johann Sobieski. Veröffentlicht werden ein Brief Kochańskis an Leibniz v. 9. November 1691 und dessen Antwortschreiben vom Dezember desselben Jahres. Der Herausgeber verspricht die Publikation des vollständigen Briefwechsels.

Heft 2 eröffnet eine Arbeit Dr. Biegański's über „Das logische Denken und die Ideenassociation“. Verf. will die Frage beantworten, ob in der That die Ideenassociation im stande sei, alle Eigentümlichkeiten des logischen Denkens zu erklären und auf welche Weise sich aus einer Vorstellung das Urteil bilde, in der Bedeutung, in der es die Logik faßt. Nachdem er hierüber die Theorie Wundts vorgetragen und sich gegen dessen Lehre von der „Apperception“ entschieden, untersucht er noch Ziehens „Physiologische Psychologie“, Binets „Théorie de substitution“, Höffdings „Experimentalpsychologie“, schließlic die Theorien Spencers und Murrays und kommt zum Schlusse, daß

das logische Denken sich durch die Ideenassociation und ihre Gesetze nicht hinreichend erklären lasse. Man kann es also nur durch die Annahme einer außerhalb dieser Association stehenden Denkfunktion erklären. Eine solche Annahme ist wissenschaftlich wenig begründet, weshalb wahrscheinlich die Gesetze der Ideenassociation mit der Zeit allgemeineren Gesetzen unterstellt werden müßten, welche sowohl die höheren, wie die niederen Denkfunktionen umfassen werden.

Dr. M. Massonius bespricht „den Rationalismus in der Theorie Kants“. Nachdem er das Erkenntnisproblem des hl. Augustinus und des hierin auf seinen Schultern stehenden Descartes skizziert, darauf das monistische System Spinozas beleuchtet, stellt er die Erkenntnistheorie Kants in 4 Sätzen zusammen, untersucht, welche Elemente aus dem von Kant so verurteilten Rationalismus (Kants „Dogmatismus“) in seine Erkenntnistheorie übergegangen, und kommt zu dem Resultate, daß Kants Lehre obwohl dem Inhalt nach von den rationalistischen Systemen verschieden, ihrem Ursprung nach und in ihrer Methode rationalistisch sei.

Dr. Eduard Abramowski untersucht die Theorie der Doppelnatur der Wahrnehmung als der Synthese eines realen und idealen Faktors.

Frau Dr. Kodis, eine eifrige Mitarbeiterin auch deutscher Zeitschriften, bespricht „die biologischen Aufgaben der Psychologie“ (Heft III, 1—17). Die Verf. zeigt, daß die Psychologie in der That im praktischen Leben eine Steigerung der Erkenntnisklarheit hervorrufe. Die Physiologie reicht hier nicht aus ohne Beachtung physiologischer Momente, die Psychiatrie kann als Zweig der Psychologie angesehen werden, und psychopathische Erscheinungen können nur von psychologischem Gesichtspunkte aus verstanden werden. In gewisser Weise tragen zu dieser Erkenntnisklarheit aber auch alle anderen Wissenschaften, sowohl darstellende, wie abstrakte, bei.

Das IV. Heft beginnt mit einer interessanten Abhandlung des Professors Chmielowski über „Philosophische Anschauungen Mickiewiczs“. Im ersten Teil bespricht Verf. insbesondere die philosophische Vorbildung des größten Dichters der Polen, auf welchen wir hier etwas näher einzugehen uns nicht versagen können. Die ersten Elemente der Philosophie schöpfte hiernach Mickiewicz in der von Dominikanerpatres geleiteten Schule zu Nowogrodek aus dem Handbuch für Logik des französischen Philosophen und Pädagogen Condillac, welches in polnischer Übersetzung zuerst im J. 1802 in Wilna und später in noch

2 Auflagen erschien. Das Buch, welches sich mit der scholastischen Methode in geringschätziger Weise abfindet, wie sein Verfasser, stand in Polen in hohem Ansehen und übte auf die Geistesrichtung dieser Aufklärungsperiode eine große Wirkung aus.

Auf der Universität in Wilna hatte der Dichter wenig Gelegenheit zur Vertiefung seines philosophischen Wissens, auch wenn bei der Prüfung zum Kandidaten des Lehramts Fragen über Logik vorgeschrieben waren. Die M. bei dieser Prüfung von dem gelehrten Piaristenpater Angelus Dowgird gestellten philosophischen Fragen haben sich noch erhalten, ein interessanter Beitrag zur Geschichte des höheren Bildungswesens der Zeit. In Kowno, wo der Dichter ein Lehramt bekleidete, las er neben den Poesieen Schillers, Goethes, Bürgers, Jean Pauls auch die Schriften Kants und Schellings. Des letzteren Identitätssystem scheint ihn wenig angesprochen zu haben. Im Jahre 1829 bei seiner Anwesenheit in Berlin nahmen ihn Freunde zu einer Vorlesung Hegels mit über den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft. M. gefiel die Vorlesung recht wenig, er soll geäußert haben, „ein Mann, der so unklar spreche und sich eine ganze Stunde damit abmühe, den Unterschied zweier Begriffe klarzulegen, verstehe sich wohl selbst nicht“ — eine Bemerkung, die den begeisterten polnischen Hegelianern, die selbst in ihrer Umgangssprache die Redewendungen ihres Lehrers gebrauchten, sehr mißfiel. In den folgenden Jahren finden sich in der Korrespondenz des Dichters häufige Bemerkungen, welche erkennen lassen, wie das Gemüt des Dichters sich immer lebhafter religiösen Gefühlen hingab. Einen Wendepunkt in dieser Geistesrichtung bezeichnet insbesondere das Jahr 1830/31, die Zeit seines zweiten Aufenthaltes in Rom. Zurückgekehrt stöberte er in Dresden in den Bibliotheken nach Schriften mystischer Schriftsteller, wobei er eine Äußerung des Bibliothekars zu hören bekam, das sei ja eine „*philosophia fanatica et barbara*“ (1832). Dieser Lektüre gab er sich noch fleißiger in Paris hin, wo er besonders an den Schriften des Dionysius Areopagita ein solches Gefallen fand, daß er sie ins Polnische zu übersetzen gedachte. Lebhaft interessierten ihn auch die Schriften des bekannten mystischen Philosophen Johann Böhme, des katholischen mystischen Dichters Johann Scheffler (Angelus Silesius) und des französischen Theosophen St.-Martin. Im J. 1836 übersetzte er sogar in poetischer Form „Sätze und Notizen aus den Schriften des Johann Böhme, Angelus Silesius und Saint-Martin“. Mit des letzteren Werken war M. bereits in Petersburg und Moskau bekannt geworden, wo das Andenken an die Saint-Martinisten, welche

gegen Ende der Regierung Katharinas II. eine lebhaftere Thätigkeit in philanthropischer und aufklärender Richtung hier entwickelt hatten, noch recht lebendig war. Außer diesen Schriften lernte M. auch noch das Werk der bekannten stigmatisierten Nonne Katharina Emmerich „Das bittere Leiden Jesu Christi“ kennen, über welches er äußerte „es sei das erhabenste Poëm und bedeutender als Klopstock“ („Messias“). In der Folgezeit wurde der Dichter auf die Werke des Naturphilosophen Laurentius Oken und des katholischen Philosophen Franz v. Baader aufmerksam. Baaders Werke mochten ihn wieder auf die Philosophie des Pythagoras hingewiesen haben, dessen Anschauungen sich öfters in seinen Schriften widerspiegeln. Wenig behagte ihm die Richtung des polnischen Hegelianers Trentowski, welcher 1837 seine „Grundlage der universalen Philosophie“ herausgegeben hatte und im folgenden Jahre sich mit einer Schrift „De vita hominis aeterna“ an der Universität Freiburg habilitierte. In einem interessanten Briefe (S. 14—20) spricht M. seinen Widerspruch zu manchen Anschauungen Trentowskis aus. Auch Spinozas Ethik las er in dieser Zeit, immer mehr jedoch versenkte er sich in ein religiös-mystisches Geistesleben, das den von schweren häuslichen Sorgen überdies geprägten Dichter in die Arme des unklaren Schwärmers Towiański trieb, dessen Lehre von der Kirche schließlichsch verurteilt wurde. Dieser Geistesrichtung entsprechend suchte er in diesen Jahren Trost und Erleuchtung in den Schriften der enthusiastischen Philosophen Buchez, Pierre Leroux und Ralf Waldo Emerson, eines Nachahmers Carlyles. Besonders sprach ihn der letztere sehr an. Er nannte ihn den „amerikanischen Sokrates“ und übersetzte eine von ihm in Boston gehaltene Rede. Auch Swedenborgs Schriften lernte er in dieser Zeit kennen, wohl durch das Werk Richters „La nouvelle Jérusalem“ (1831—35) auf ihn aufmerksam gemacht. Am höchsten stellte er indes in seinen letzten Lebensjahren Böhme, über welchen er im Jahre 1852 äußerte: „Von den neueren Mystikern sei Böhme der größte, eine Seele von hellem, reinem Feuer entbrannt, welche ihre Visionen in Flammenworten zu malen wisse. Er sei ein göttlicher Prophet und eben solch ein Hellseher für die Völker des heutigen Christentums, wie es Isaias einst für die Juden gewesen“. Zwei Jahre vor seinem Tode diktierte er seinem Freunde Armand Lévy eine Abhandlung über Böhme, welche unvollendet blieb und nur den ersten Teil, Böhmcs Lehranschauung, umfaßt. Es fehlt der kritische Teil und ein zusammenfassendes Ergebnis. Diese Abhandlung ist im Verlage des „Przeglad“ 1898 mit einem

Vorwort des Sohnes des Dichters gleichzeitig in französischem Original und polnischer Übersetzung als besondere Broschüre erschienen. Sie umfaßt 4 Kapitel: I. L'Universalité — Dieu -- Satan. II. La Génèse. III. L'homme primitif. IV. L'état de la création après la chute de l'homme et la nécessité d'une nouvelle force réparatrice. Nach diesem Überblick über den Gang der philosophischen Bildung Mickiewicz's, welche weniger systematisch als vielseitig war, zeigt Verf. in den 3 folgenden Abschnitten, wie sich in dem Leben und den Werken des Dichters die drei Hauptrichtungen des philosophischen Denkens widerspiegeln und zwar in der Folge, wie sie stets in der Geschichte wiederkehren: Realismus, Idealismus und Mysticismus. Wir können leider im Rahmen dieses allgemeinen Referats nicht darauf eingehen. Im V. und VI. Kapitel gibt Verf. dann noch ein zusammenfassendes Résumé der Anschauungen Mickiewicz's über die deutsche (Kapitel V) und polnische (Kapitel VI) Philosophie.

In derselben Nummer handelt Professor L. Gumplowicz aus Graz über „Ibn Chaldun, einen arabischen Sociologen des XIV. Jahrhunderts“. Die Arbeit will aus diesem arabischen Weisen einen modern denkenden Sociologen machen, dessen Schriften (in der Pariser Ausgabe von 1857 betitelt: *Prolégomènes historiques d' Ibn Chaldun*“, übers. von de Slane) selbst von neueren Sociologen unbeachtete Anschauungen enthalten sollen — alles dies zum Nachweis, daß die „Theorie Gumplowicz“ über Begriff und Aufgabe der Sociologie zwar nicht neu sei, aber eines Autoritätsbeweises nicht entbehre. In der That finden sich bei Ibn Chaldun manche geistreichen Beobachtungen, so wenn er die Ursache der scharfen Gegensätze bei Volksstämmen verschiedener Zonen den Natureinflüssen, insbesondere dem Klima zuschreibt, die Lebensfürsorge als Ursache der Scheidung der Menschen ihrer Beschäftigung nach angibt, die dann schließlic zur Staatenbildung führe, oder wenn er die Klassen- und Rassenunterschiede aus einer mehrere Generationen lang gleichgearteten Lebensweise deduziert. Originell sind die Erörterungen über Aufschwung und Niedergang adliger Familien und ganzer Staatengebilde, welche an die Drei-Generationentheorie von Ottokar Lorenz erinnern u. a. m. Nur mit den Seite 56 erwähnten „kritischen Studien“ des Herrn Maximilian Gumplowicz in der Schrift „Zur Geschichte Polens im Mittelalter, Innsbruck 1898“, welche die polnische „Kloster“-Geschichtschreibung des Mittelalters samt und sonders als tendenziös hinstellen und u. a. den hl. Stanislaus zum Verräter an dem unschuldig von der Geschichte verurteilten Boleslaw II. machen will, können wir uns nicht zu-

frieden geben. Sie haben schon den Widerspruch des Krakauer Prof. Dr. v. Chotkowski hervorgerufen (Münchener „Vaterland“ 1899, Nr. 67) und verdienen eine noch energischere und eingehendere Zurückweisung.

Im zweiten Jahrgang erörtert Dr. Wladislaus Heinrich die Frage nach dem „Verhältnis physikalischer Begriffe und Grundsätze zur Philosophie“. Von dieser größeren Arbeit liegt der erste Teil vor (die Begriffe der Mechanik), welcher im Rahmen des historischen Entwicklungsganges (Archimedes, Leonardo da Vinci, Guido Ubaldo, Galilei, Newton, Herz, Kirchoff) darlegt, welche Faktoren zur Bildung der Begriffe (insbesondere Kraft und Masse) und Gesetze der Mechanik zusammengewirkt haben, um dann auf die Untersuchung einzugehen, welche Aufgabe dem Gesetz der „Bewahrung der Kraft“ zufällt, und welches die Grenzen sind, welche diesem das menschliche Erkennen der Natur gesetzt hat. Der zweite Teil soll die Bedeutung der Begriffe der Thermodynamik untersuchen, ein dritter die Ursachen, welche zum modernen Dualismus geführt haben, und die allgemeinen Konsequenzen ziehen, welche aus einer Analyse der physischen Begriffe sich ergeben.

Neben einer erst begonnenen Studie W. M. Kozlowskis über „die psychologische Ursache einiger Naturgesetze“ enthält dann noch Heft II ein Essay von Prof. Dr. Gumplowicz über „Sociologische Geschichtsauffassung“. Die materialistische Geschichtsauffassung hat seit Marx bereits Fortschritte gemacht, außer dem „ökonomischen“ Faktor gibt sie auch den Einfluss anderer Momente, selbst Ideen (Glaube, Nationalität) auf die geschichtliche Entwicklung zu. Sie berücksichtigt jedoch einen Faktor gar nicht: den socialen Antagonismus. Die Triebfeder zu diesem socialen Kampfe sei weniger das Bemühen, sich bei der Macht zu erhalten, als vielmehr das Streben, seine Existenz in der Außenwelt geltend zu machen, sich im Verhältnis zu seinen physischen und geistigen Kräften empor zu schwingen. Eine von diesem Gesichtspunkte aus ermöglichte sociologische Geschichtsauffassung löse allseitig alle rechtlichen und politischen Probleme. (?) Diese Auffassung ermögliche auch eine befriedigende Definition des „Rechts“-Begriffs als einer „bestimmten Abgrenzung der Thätigkeitssphäre einer socialen Gruppe von einer andern“. Besonders geistig hervorragende Individuen können in der Geschichte eine Rolle spielen, aber nur als Führer, in denen sich die Bestrebungen bestimmter Gruppen centralisieren. Sowohl heroistische wie demokratische Geschichtschreibung, welche die Ursachen des Ganges der Ereignisse im Volkswillen sucht,

geben nur ein illusorisches Verständnis der wahren Triebfedern geschichtlicher Aktionen.

Außerdem finden wir neben der praktischen Neuerung der „Autoreferate“ Besprechungen nicht nur der wichtigsten Erscheinungen des In- und Auslandes, sondern auch Referate über die in verschiedenen deutschen, französischen und englischen Zeitschriften enthaltenen Aufsätze. Berücksichtigt werden insbesondere die Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos., Archiv für systematische Philos., Revue Philosophique, Année biologique und Mind. Prof. Dr. H. Struve verspricht noch für dieses Jahr eine Geschichte der polnischen Philosophie.

Kolmar (Posen).

Lic. C. v. Miaskowski.

EIN ZWEITES WORT AN PROFESSOR DR. BRAIG.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Auf seine „Frage“ im Sprechsaal des philos. Jahrbuchs der Görresgesellschaft, resp. meine im 4. Hefte des 13. Bandes dieses Jahrbuchs gegebene Antwort läßt Herr Prof. Dr. Braig auch seinerseits im 3. Heft des erstgenannten Jahrbuchs (1899) eine „Antwort“ folgen (S. 348 ff.). Um mich kurz zu fassen, gehe ich über den wiederholten, ironisch gehaltenen Vorwurf, „über Bücher, die gar nicht sind, apodiktische Verwerfungsurteile zu fällen“, dessen Grundlosigkeit ich in meinen Bemerkungen „Zur Abwehr“ genügend gezeigt zu haben glaube, hinweg und zunächst auf den, wie Dr. Braig sich ausdrückt, „bösen Schnitzer“ ein, der mir infolge der Herrn Dr. Braig, wie es scheint, sehr unbequemen Folgerichtigkeit des Denkens unterlaufen sein soll. Ich sprach nämlich als Vermutung, deren Wahrscheinlichkeit ich begründete, aus, daß mit der von Dr. Braig angezogenen anonymen Autorität „wohl“ P. Kleutgen gemeint sein werde. Nun erklärt Dr. Braig, daß dem nicht so sei, ohne jedoch seinen wirklichen Gewährsmann zu nennen. Für die Hauptsache, um die es sich zwischen uns handelt (ob sein Seinsbegriff — konsequent verfolgt — monistisch sei, und ob die als tadellos korrekt gerühmte Lehre Kuhns einen „konkreten“ Monismus vertrete), ist jener Umstand ganz gleichgültig. Auch die Bemerkungen,

die ich an meine Vermutung knüpfte, bleiben davon völlig unberührt, da H. Braig selbst zuzugeben scheint, daß das Ansehen des berühmten Theologen, wenn auch nicht „allein“, die Censurierung der Lehren Kuhns verhindert habe (S. 349). — Ist Kleutgen nicht die Autorität Dr. Braigs, so können wir über das Urteil jener unbekanntan GröÙe trotz der hohen, sehr hohen Würde derselben ohne weiteres uns hinwegsetzen. Über die Zugehörigkeit Kuhns „zu den ersten Denkern des Jahrhunderts“ (was wir, wie Dr. Braig konstatiert, unterdrückt (!) haben), streiten wir ohnehin nicht. Der zweite Teil des Urteils aber: daß, abgesehen von „nicht immer glücklichen Wortfassungen, z. B. Gottesidee, Gottesbeweis“ (was wir ebenfalls unterdrückten (!)), das „Dogma“ Kuhns tadellos korrekt sei, ist nicht gerade geeignet, das spekulative Verständnis jenes Zeugen in ein besonders günstiges Licht zu stellen. Möge also H. Braig seine Autorität für sich behalten. Zur Beurteilung der Lehre Kuhns genügen uns, wie wir bereits in unserer Antwort bemerkten, seine Schriften, deren rühmenswürdige Klarheit über den wahren Sinn derselben keinen Zweifel gestattet. Denn die formellen Vorzüge des reich begabten vormaligen Tübinger Dogmatikers erkennen wir unumwunden an, und war es daher ganz überflüssig, außerdem auf das Zeugnis Dr. Heinrichs, der Kuhn einen geistvollen und der Kirche treu ergebenen Theologen nennt (S. 349, Anm. 2), zu verweisen. Wir haben diese Eigenschaften nie und nirgends bestritten, glauben aber erklären zu müssen, daß in dieser Betonung der Person, wo es sich um die Lehre handelt, jener Verstoß liegt, den die Logiker „Verkennung (wenn nicht Schlimmeres) des Fragepunktes“ nennen.

Was H. Braig a. a. O. vom „Verbrennen“ bemerkt, zeigt eine erhitzte Phantasie, die in jeder Beurteilung an der Norm des Dogmas Ketzengerichte und Scheiterhaufen wittert. Wenn heutzutage verbrannt wird, so geschieht dies nur mehr im figürlichen Sinne, und am liebsten vollzieht man diese Prozedur an „Neuscholastikern“, die man so gerne als Repristinatoren mittelalterlicher Finsternis und Wahnglaubens und als Gegner alles Fortschritts den Gebildeten und Aufgeklärten denunziert. Hat doch Kuhn selbst sich nicht gescheut, die ersten Regungen des Thomismus in Deutschland als „an Rohheit grenzenden Ungestüm“ zu bezeichnen und daran den Wunsch zu knüpfen: Mögen diese nicht durchdringen!

Herr Braig findet es bequem (er sagt: „begreiflich“), eine Auseinandersetzung über die Tübinger Schule abzulehnen (S. 348). Die einzige sachliche Bemerkung liegt in den Worten: „Wenn

ich sage: das Sein ist Thun, so muß das heißen: das Sein ist durch das Thun.“ Nun findet sich das „durch“ in seinen eigenen Texten, wie ein Blick auf S. 502 (Commers Jahrbuch, 13. Bd.) beweist. Aber auch die Formel: Das Sein ist Thun, macht die Sache nicht besser; denn, wie H. Braig aus den Schriften des hl. Thomas, den er so fleißig citiert, ersehen kann, das einzige Sein, das als Aktualität unmittelbar auch Aktivität ist, ist das göttliche.¹ Behauptet man also, das Sein als solches sei Thun, so schreibt man allem Seienden, sofern es ein solches ist, ein göttliches Prädikat zu. Um solche Zusammenhänge einzusehen, braucht man kein Cuvier zu sein (S. 348); es genügt eine mittelmäßige spekulative Begabung und ein schwacher Einblick in die „Gedankenfabrik, wo ein Schlag tausend Verbindungen schlägt“.

Auch das heutzutage beliebte Thema der „Rückständigkeit“ wird von H. Braig berührt. Auf diese komplizierte Frage einzugehen, haben wir weder Lust, noch ist hier der Ort dazu. Sollte die Meinung Dr. Braigs dahin gehen, daß allein die an der Tübinger Schule gerühmte „Führung“ mit der modernen Wissenschaft geeignet sei, jene Rückständigkeit zu heben, so gilt dies entschieden nicht von den philosophischen Velleitäten jener Schule. Ja, gerade die schmachliche Abhängigkeit, in die man sich von Kant, Fichte, Schelling u. s. w. begeben, trägt die Schuld an dem Verfall katholischer Wissenschaft in Deutschland, deren erneutes Aufblühen nur durch Wiederanknüpfung an die ruhmreichen Traditionen der „Vorzeit“ möglich sein wird. Man hat mit vollem Rechte erst jüngst Kant als den Philosophen des Protestantismus gerühmt. Daraus ist leicht abzunehmen, daß, soll der Katholicismus den Sieg im Reiche der Wissenschaft erringen, dies nicht durch die Aufnahme der Kantschen Ideen in die katholische Gottes- und Weltanschauung geschehen könne. Vielmehr werden wir vor allem den Kant im eigenen Lager überwinden müssen, um den Kampf gegen den Kant außerhalb desselben mit Erfolg aufnehmen zu können. Da dieser Kampf auf geistigem Gebiete sich abspielt, so fürchte man doch keine Störung des konfessionellen Friedens; denn es liegt selbst mehr im Interesse des positiven Protestantismus, daß dieser thomistische, als daß der Katholicismus Kantsche Elemente in sich aufnehme. Da es sich in dem Kampfe gegen

¹ Wir gedenken, hierauf zurückzukommen. Vgl. Sanseverino, Phil. christ. in comp. red. I. p. 99¹, demzufolge esse et agere non distingui ausschließlic Gott eigentümlich ist.

den inneren Kant um Dinge von principieller Tragweite handelt, so glauben wir mit Recht die Bezeichnung unserer kritischen Arbeiten als „zänkische Methoden“ als völlig unmotiviert zurückweisen zu dürfen. Die vielgelästerte Scholastik ist in Deutschland lange genug Amboss gewesen; nun wundere man sich nicht, wenn sie, ihrer Kraft bewußt geworden, gelegentlich auch zum Hammer wird.

Zum Schlusse erklärt Dr. Braig, sich fernerhin schweigend und geduldig halten zu wollen u. s. w. (S. 350). Mag dies ernstlich oder ironisch gesagt sein: Schweigen und Dulden sind, am rechten Orte geübt, eine schöne und lobenswerte Sache, in diesem Falle aber scheinen sie nicht am Platze zu sein. Es war vielmehr und ist geboten, statt des ganz und gar ungerechtfertigten Vorwurfs, daß ich „gewünschte (!) Konsequenzen aus vorgefaßten Meinungen“ ziehe (S. 349), beispielsweise die Jahrb. a. a. O. S. 503 gegen den Kuhnschen Schöpfungsbegriff erhobenen schweren Bedenken zu widerlegen, über die Herr Dr. Braig es vorzieht, mit „begreiflichem“ Stillschweigen hinwegzugehen.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Die Wahrheit. 5, 3. 1899. *Norikus*: Die sociale Stellung und Aufgabe der kath. Vereine. *v. Kralik*: Die sociale Bedeutung der christl. Kunst. *Mühlbauer*: Das Ende des Darwinismus. *Leo*: Goethes Faust. **Divus Thomas.** 6, 39—42. 1899. *Vespignani*: In liberalismum universon doctore angelico duce et pontif. sum. Leone XIII. trutina. *N. del Prado*: De veritate fundamentali philosophiae christianae. *P. R. M.*: Doctor angelicus et doctor ecstasticus. *Schol. theol. moral.*: De genuino systemate s. Alphonsi ecclesiae doctoris; casus morales. *D. S. P.*: Pro crisi cognitionis contributiones. *Ramellini*: Com. in D. Thomae S. theol. III. qu. 27—59. *Surbled*: De ‚mechanismo‘ sensationis. **Kantstudien.** 4, 1. *Paulsen*: Kant der Philosoph des Protestantismus. *Wentscher*: War Kant Pessimist? *Vaihinger*: Eine französische Kontroverse über Kants Ansicht vom Kriege. *Medicus*: Zu Kants Philosophie der Geschichte mit besonderer Beziehung auf K. Lamprecht. *Neumann*: Lichtenberg als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. *Döring*: Kants Lehre vom höchsten Gute. *v. Lind*: Das Kantbild im Besitze des Fürsten von Pleß. **Philosophisches Jahrbuch.** 12, 3. 1899. *Straub*: Kant und die natürliche Gotteserkenntnis. *Rolfes*: Moderne Anklagen gegen den Charakter des Sokrates, Plato und Aristoteles. *Bach*: Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte. *Mausbach*: Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. **Przegląd filozoficzny.** 2, 3. *Kozłowski*: Psychologiczne źródła niektórych zasadniczych praw przyrody. *Balicki*: Socjologiczne podstawy użyteczności. *Kodisowa*: Upadek materializmu w nauce. *Karejew*: A. Comte, jako założyciel socjologii. *Revue de métaphysique et de morale.* 7, 3 u. 4. 1899. *Poincaré*: Des fondaments de la géometrie à

propos d'un livre de M. Russell. *Sorel*: L'éthique du socialisme. *Char-
tier*: Sur la mémoire. *Milhaud*: Essai sur la classification des sciences
par M. Goblot. *Haurion*: Réponse à l'article de M. Bouasse intitulé
'Physique et métaphores'. *Le Roy*: Science et philosophie. *Weber*:
Positivism et rationalisme. *Simiand*: Déduction et observation psycho-
logiques en économie sociale. *Parodi*: La philosophie de Vacherot.
Revue Néo-Scholastique. 6. 1. 1899. Avis à nos lecteurs. *Mercier*:
Le positivisme et les vérités nécessaires des mathématiques. *Ermoni*:
Le phénomène de l'association. *De Wulff*: La synthèse scolastique. La
terminologie française de la scolastique. *Lebrun*: La reproduction. *Revue
Thomiste*. 7. 1 und 3. 1899. *Folghera*: La déduction dans les sciences
inductives. *Gardeil*: L'action: ses ressources subjectives. *Baudin*:
L'acte et la puissance. *Pègues*: Capreolus, thomistarum princeps. *Mon-
tagne*: Origine de la société. *Strowski de Lenka*: Maurice Moeterlink.
Rivista internazionale. 19, 2—4. 20. 1—2. 1899. *Rossignoli*: Democrazia
christiana et diritto divino. *Toniolo*: Cenni sulle crisi sociali e sulle
corrispondenti dottrine socialistiche. *Invrea*: Il comune e la sua fun-
zione sociale. *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und
dem Cistercienser-Orden*. 20. 1. 1899. *Höfer*: Beiträge zur Geschichte
der Kunst und der Kunstbestrebungen der Cistercienser in den Rhein-
landen. *Claramunt*: De immensitate Dei. *The philosophical Review*.
6. 4. 1889. *Bryan und Noble Harter*: Studies on the telegraphic lan-
guage. *Solomons*: Communications from the psychological laboratory of
Harvard University. *Dearborn*: Recognition under objective reserval.
The psychological Review; Series of monograph supplements. 2. 5.
1899. *Dearborn*: The emotion of joy. *Zeitschrift für Philosophie und
philosophische Kritik*. 114, 1—2. 1899. *Busse*: Leib u. Seele. *Bromse*:
Die Realität der Zeit. *Lutoslawski*: Über Lotzes Begriff der metaphysis-
chen Einheit aller Dinge. *König*: von Hartmanns Kategorienlehre.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

- Bäumker**: Die Impossibilia des Siger von Brabant. — *Allg. Litt.* 8
Willmann; *Rev. Thom.* 7 *A. G.*
- Baldwin**: Die Entwicklung des Geistes beim Kinde u. bei d. Rasse. —
Z. f. Philos. u. ph. Kr. 114 *Ament.*
- Bastian**: Der Buddhismus als religions-philosophisches System. — *Z. f.*
Philos. u. ph. Kr. 114 *Töwe.*
- Borinski**: Über poetische Vision u. Imagination. — *Allg. Litt.* 8 *Kralik.*
- Brandscheid**: Ethik. — *Allg. Litt.* 8 *Grimmich.*
- Bülow**: Des Dominikus Gundissalinus Schrift von d. Unsterblichkeit der
Seele. — *Philos. Jahrb.* 12. *Endres.*
- Charaux**: Pensées et portraits. — *Rev. Thom.* 7 *Folghera.*
- Cornellus**: Psychologie als Erfahrungswissenschaft. — *Przeglad filozof.* 2
Heinrich.
- Dionysii Carthusiani Opera**; tom. XVII: Summa fidei orthodoxae. --
Rev. Thom. 7 *R. S.*
- Dankmann**: Das Problem der Freiheit in d. gegenwärtigen Philosophie.
— *Philos. Jahrb.* 12 *Gutberlet.*



QUAESTIONES QUODLIBETALES.

Von P. THOMAS ESSER,
Ord. Praed.

(Vgl. Bd. VII, 441; VIII, 129; XIII, 159.)

Ursache und Verursachtes.

4. **Cessante causa cessat effectus.** — Dieser Grundsatz bildet die nötige Ergänzung zu dem anderen: *Posita causa ponitur effectus*, den wir bereits in anderem Zusammenhange (XIII, 179) erklärt haben. Bei älteren Rechtsgelehrten findet er sich auch wohl in dem Vers ausgedrückt: *Causatum perimit causa perempta suum*. Zu seiner Erklärung müssen wir die bereits wiederholt gegebene Unterscheidung zwischen dem begrifflichen und dem sachlichen Sinn von Ursache und Wirkung wieder heranziehen.

In erster Beziehung entsprechen und ergänzen Ursache und Wirkung sich wechselweise, so daß die eine mit der anderen steht und fällt. Streng begrifflich genommen (formaliter und reduplicative) ist die Ursache nämlich nur da, wenn und solange sie verursachend ist, und die Wirkung nur, wenn und solange sie gewirkt wird; mit anderen Worten, die Begriffe des Verursachens und des Gewirktwerdens bestehen in dem Vorgang (actus) des gegenseitigen Handelns und Leidens, Gebens und Empfangens. In diesem Sinne ist es von selbst einleuchtend, daß mit dem Aufhören des Verursachens (causa) auch das Verursachtwerden (effectus) aufhört. Es ist kaum notwendig hinzuzufügen, daß dieses von jenem Verursachen und Verursachtwerden verstanden werden muß, das sich wirklich gegenseitig entspricht: mit dem Fortfall der Zweck-Ursache hört deren Einfluß auf das Strebevermögen auf; mit dem Aufhören der hervorbringenden Ursache hat auch das Hervorbringen ein Ende; mit dem Wegfall der Wesen verleihenden Ursache zerfällt das Wesen selbst.

Nimmt man jedoch Ursache und Wirkung in der anderen Beziehung, insofern sie (entitative) zwei verschiedene Dinge sind, so verhält sich die Sache etwas anders. Zwar ist es bezüglich der inneren Ursachen, die nur miteinander und durcheinander bestehen, klar, daß mit dem Untergang der einen auch die

andere, beziehungsweise das aus beiden bestehende Gebilde (compositum) zu Grunde geht. Das ist besonders deutlich beim Sterben und Verderben der lebenden Wesen, wenigstens der Pflanzen und Tiere, wenn wir vom Menschen wegen der eigentümlichen Art seiner Wesens-Ursache (d. h. der Unvergänglichkeit seiner Seele) absehen wollen. — Bei den Dingen, in denen Stoff und Gestalt nur in einem zufälligen Verhältnis zu einander stehen, trifft durch Zerstörung der jeweiligen Gestalt im Stoff nur eine zufällige Änderung ein. Diese ist entweder Verunstaltung oder Umgestaltung, je nachdem der Stoff für eine Neugestaltung empfänglich ist oder nicht.

Bezüglich der äußeren, d. h. der hervorbringenden Ursache, auf die wir auch die Zweck-Ursache zurückführen können, müssen wir zunächst zwischen Teil-Ursache und Gesamt-Ursache unterscheiden. Auf die Teil-Ursache kann unser Grundsatz natürlich nur in so weit angewendet werden, als die Wirkung von ihr abhängt. — Rücksichtlich der Gesamt-Ursachen müssen wir einen Unterschied machen zwischen solchen, von denen ihre Wirkung nur bezüglich des Entstehens (in fieri) abhängt, und anderen, von denen die Wirkung auch für ihr Fortbestehen (in facto esse) abhängig bleibt. Auf jene kann unser Grundsatz nicht angewendet werden, wohl aber auf diese. So zieht der Tod des Vaters nicht den Tod des Sohnes nach sich, noch das Sterben des Baumeisters das Zusammenfallen des von ihm gebauten Hauses. Hier handelt es sich um Wirkungen, die, wenn sie einmal von ihrer Ursache hervorgebracht sind, getrennt und unabhängig von derselben fortbestehen. Das Aufhören der Bauhätigkeit des Baumeisters würde aber sofort und notwendig die Stockung des im Bau begriffenen Hauses zur Folge haben. Mit dem Auslöschen des Lichtes hört von selbst die Helle auf, die die Nacht erleuchtete, wenn, wie gesagt, das ausgelöschte Licht die einzige oder Gesamt-Ursache der Beleuchtung war. In diesem Falle handelt es sich um eine Wirkung, die auch in ihrem Fortbestand von ihrer Ursache abhängig bleibt. — Das angeführte Beispiel legt eine dritte Einschränkung nahe, nämlich dafs es auch beim Fortfallen der einzigen oder Gesamt-Ursache keineswegs notwendig ist, dafs die Wirkung sofort oder plötzlich aufhöre, da es ja Wirkungen gibt, die, wie für ihr Entstehen, so auch für ihr Vergehen einen allmählichen Entwicklungsgang durchlaufen, also Zeit erfordern. So hört der einmal erwärmte Körper nicht plötzlich, sondern nur nach und nach auf warm zu sein, wenn ihm die (einzige) Ursache seiner Wärme entzogen wird, gerade wie es auch der Zeit bedurfte, um ihn warm zu machen.

Der so erklärte Grundsatz ist auch von großer Tragweite auf dem Rechtsgebiete. Der Pariser Senatsrat Tiraquellus hat eine eigene Abhandlung über diesen Gegenstand geschrieben,¹ die von der Behauptung ausgeht, es gebe überhaupt keine Rechtsregel, keinen Gesetzesspruch, keinen Grundsatz, der von größerer Tragweite sei, oder aus dem man zur Erklärung und Entscheidung von Rechtsfragen mehr Nutzen ziehen könne. Um dieses zu zeigen, führt er im ersten Teile seiner Schrift nach der Buchstabenfolge alle Rechtsfragen auf, in denen jener Grundsatz Anwendung findet, z. B. *actionis, beneficii, dispensationis, privilegii, renuntiationis* etc. *causa cessante, cessat ipsa actio, beneficium, dispensatio* etc. Daran schliessen sich aber im zweiten Teile, auf mehr als 200 Seiten, so viele Einschränkungen, daß die tatsächliche Anwendung dieser Regel außerordentlich erschwert erscheint. Es sind ihrer nicht weniger als vierzig. Vielleicht ist aber in ihrer Aufzählung der Jurist nicht genug Philosoph gewesen. Doch kam es ihm vielleicht gerade auf eine ausgiebige Kasuistik an. Sonst hätte er seinen Grundsatz durch wenige scharfe und bündige Vorbehalte, die sich auf die vorher bereits gegebenen Einschränkungen zurückführen lassen, genugsam sicherstellen können.

Zunächst darf *causa* nicht mit *ratio* verwechselt werden. Oder besser ausgedrückt (da der in Auffassung und Absicht liegende Grund sich nicht immer haarscharf von der dinglichen Ursache unterscheiden läßt): was als *causa* einer Rechtsbestimmung oder Rechts-Abmachung ausgegeben wird, darf nicht irgend ein in Betracht kommender Beweggrund sein — ein solcher käme ja höchstens einer Teil-Ursache gleich —, sondern darf nur von dem eigentlichen und ausschließlichen Endzweck verstanden werden, ohne den die Rechts-Handlung nicht gesetzt worden wäre. Das ist auch von Bedeutung für die angewendete Theologie. Wie viele seelsorgliche Fälle werden durch Reskripte erledigt! Diese können aber gar leicht auf Angaben beruhen, die ihre Gültigkeit in Frage stellen, sei es daß in dem Bittgesuche ein zur Sache gehöriger und in Betracht kommender Punkt verschwiegen wurde (*subreptio*), sei es daß ein nicht auf Wahrheit beruhender Grund oder Umstand angegeben wurde (*obreptio*). Betrifft ein solcher Fehler gegen die Wahrheit — auch wenn er nicht böswillig (*dolo*) begangen wurde — jenen Grund, der für die Verleihung des Reskriptes bestimmend war

¹ Andreae Tiraquelli Tractatus: *cessante causa cessat effectus*. Paris. 1552.

(die *causa motiva*), so ist das Reskript selbst hinfällig. Übrigens gibt der Papet zuweilen ausdrücklich zu verstehen, daß nicht die angegebenen Gründe allein für die Verleihung der erbetenen Gnade in Betracht gekommen sind. Das ist der Fall, wenn die Worte: *motu proprio*, oder: *ex certa scientia*, oder ähnliche Zusätze gebraucht werden. Wird aber gegen die Wahrheit gefehlt bezüglich eines Grundes, der bloß neben anderen Beweggründen noch mit in Betracht kam (*causa impulsiva*), so ist deshalb das Reskript noch nicht ungültig.

Dieselbe Erklärung findet ihre Anwendung bei dem Satz: *cessante causa (= ratione) legis, cessat ipsa lex*, den ja schon die landläufige Fassung so wiedergibt: *cessante fine totali legis, cessat ipsa lex*. Natürlich handelt es sich in diesem Satz nicht um die Frage nach der Anwendbarkeit eines Gesetzes in den einzelnen Fällen, sondern nur um die Frage nach dem Fortbestande eines Gesetzes als solchen. Hierbei kommt also nur der Gesamt-Zweck des Gesetzes in Betracht. Das Fortfallen irgend eines Teil-Zweckes würde nicht ausreichen, um zu sagen, das Gesetz selbst sei hinfällig. Das ist besonders zu berücksichtigen beim Fortfallen jener Verhältnisse, die den Anlaß zu dem Erlassen des Gesetzes gegeben haben. In den meisten Fällen ist dieser Anlaß, wenn auch ohne ihn das Gesetz nicht erlassen worden wäre, doch nur ein Teil-Zweck des einmal erlassenen Gesetzes. Nur wenn der Gesamt-Zweck des Gesetzes bezüglich aller Personen und aller Orten, und zwar dauernd, hinfällig geworden ist, kann man sagen, daß die eigentliche *ratio* des Gesetzes zu bestehen aufgehört hat, daß mithin das Gesetz selbst, wenn es gewaltsam aufrecht erhalten würde, *irrationabilis* würde. Nur in den seltensten Fällen ist der Gesamt-Zweck eines Gesetzes im Gesetze selbst ausgedrückt; aber selbst in diesem Falle stände das Urteil über die Thatsache des Fortfalles des ausgedrückten Zweckes nur dem Gesetzgeber selbst zu. Um so weniger also ist der dem Gesetz Unterstehende Richter über dessen rechtsgültigen Bestand, wenn der Zweck, dessen Fortfall behauptet wird, im Wortlaut des Gesetzes nicht ausgedrückt ist, und nur aus seinem Anlaß, seinen Bestimmungen, seiner Handhabung u. s. w. erschlossen werden muß. Übrigens ist es klar, daß der Gesetzgeber das Aufhören der Verbindlichkeit eines Gesetzes entweder durch ausdrückliche Erklärung, oder durch stillschweigende Duldung der Nichtbeachtung anerkennen kann.

Auch die andere Einschränkung, die wir philosophisch so ausdrückten, daß wir sagten: nur jene Gesamt-Ursache, von der die Wirkung, wie in ihrem Entstehen, so auch in ihrem Fort-

bestehen abhängt, zieht diese mit in ihren eigenen Untergang — findet auf dem Rechtsgebiet ihre Anwendung. Nur muß sie hier so ausgedrückt werden: Eine Rechtswirkung, die durch freien Willens-Entschluß eines rechtsfähigen Wesens geschaffen wird, kann nur dann durch eine ähnliche Rechtshandlung, wie die war, die sie geschaffen hat, rückgängig gemacht werden, wenn sie in der Gewalt des freien Willens bleibt, nicht aber, wenn sie sozusagen in den Besitz eines anderen oder Gottes übergeht, oder durch bestehende Gesetze gebunden wird. Deshalb können z. B. Gelübde nicht durch denselben Willen, der sie abgelegt hat, gelöst werden. — Die durch einen freien Willens-Entschluß eingegangene Ehe wird nicht mit dem Aufhören dieses Willens hinfällig, noch kann sie durch einen entgegengesetzten Willens-Entschluß aufgelöst werden. — Der rechtliche Flecken der Ehrlosigkeit bleibt fortbestehen, auch nachdem die Ursache, aus der sie entsprungen, fortgefallen ist (wenigstens wenn es sich um die *infamia juris* handelt). — Ein *Beneficium*, das der Bischof frei verliehen hat, kann nicht wieder von ihm abgenommen werden. Das Gesetz bindet seinen Willen und sichert das *jus acquisitum* des anderen. — Dagegen kann ein Testament zu jeder Zeit wieder umgestoßen oder widerrufen werden. — Eine Verordnung kann von der zuständigen Obrigkeit erlassen und wieder aufgehoben werden.

Im kanonischen Recht hat der hier besprochene Grundsatz die folgende amtliche Fassung erhalten: *Omnis res per quas-cunque causas nascitur, per eandem dissolvitur*. Die Ausleger beschränken denselben aber (trotz des ganz allgemeinen Ausdruckes: *omnis res*) auf das Gebiet der Verpflichtungen und Verträge, welche zeitlich-bürgerliche Dinge zum Gegenstand haben. Von vornherein wird also alles ausgeschlossen, was geistlicher Natur ist oder zum göttlichen Recht gehört, wie die Sakramente, Gelübde, Schwüre u. s. w. Und außerdem werden die anderen von uns bereits erklärten Einschränkungen gemacht. Ein Verlöbniß also, ein Kauf-Vertrag u. s. w., die durch gegenseitige Vereinbarung zu stande kommen, können in derselben Weise auch wieder rückgängig gemacht werden.

5. *Causae efficienti assimilatur suus effectus*, oder: *Omne agens agit sibi simile*. — Unter dem Handelnden oder der hervorbringenden Ursache wird selbstverständlich hier nur die Haupt-Ursache (*causa principalis*), und nicht das Werkzeug (*c. instrumentalis*) verstanden. *Quod agit in virtute alterius* (was eben das Werkzeug thut), *non assimilatur sibi patiens, sed [patiens assimilatur] principali agenti; non enim*

domus assimilatur instrumentis quibus artifex utitur, sed arti ipsius (S. Thom. c. Gent. l. 4 c. 77, Amplius). Allerdings hat auch das Werkzeug einen grossen Einfluss auf die hervorzubringende Wirkung, und gewiss kann man es oft der Arbeit ansehen, ob zu ihrer Fertigstellung ein gutes oder ein schlechtes Werkzeug verwendet wurde; aber eine Ähnlichkeit zwischen Wirkung und Werkzeug ist nicht vorhanden.

Ebenso müssen wir von vornherein betonen, dass wir nur von einer solchen Wirkung reden, auf deren Hervorbringung die Ursache, sei es von Natur, sei es durch Absicht, abzielt, mit anderen Worten, von dem effectus per se, nicht aber von einem effectus per accidens, d. h. einer solchen Wirkung, die die frei wirkende Ursache nicht beabsichtigt, oder auf deren Hervorbringung die naturgemäss wirkende Ursache nicht berechnet ist.

Nachdem wir so die hier in Betracht kommenden Arten von Ursache und Wirkung festgestellt haben, müssen wir noch den Begriff der Ähnlichkeit erklären. — Die Ähnlichkeit beruht auf den Eigenschaften oder Beschaffenheiten der Dinge. Diese sind entweder wesentliche oder zufällige. Also gibt es auch eine wesentliche und eine zufällige Ähnlichkeit. Hier nehmen wir dieselbe im weitesten Sinne, insofern sie, nach dem Ausdruck des hl. Thomas (1 q. 4 a. 3), eine „convenientia vel communicatio in forma“ ist. Das eine Mal befindet sich eine solche Beschaffenheit (oder forma) in zwei Dingen in der gleichen Vollkommenheit: dann ist die Ähnlichkeit gegenseitig und wird von beiden Dingen gleichmässig ausgesagt. Das andere Mal befindet sich eine Eigenschaft voll und ganz in einem Dinge, während sie in einem anderen gleichsam nur leihweise, nur abgestrahlt, nur in einem geringeren Masse sich findet: dann wird die Ähnlichkeit blofs von diesem mit jenem, nicht aber umgekehrt, ausgesagt. Das ist der Fall zwischen Abbild und Urbild.¹ Und

¹ Idem est aliquid esse alicui simile, quod habere qualitatem illius. Qualitas autem alicujus dicitur quam proprie et plene habet. Contingit autem quandoque, quod qualitas illa perfecta sit in utroque, unde utriusque dici potest: et secundum hoc in talibus potest dici, quod utrumque alteri simile sit. — Quandoque autem qualitas aliqua est proprie et plene in uno, et in alio est tantum quaedam imitatio illius, secundum aliquam participationem: et tunc illa qualitas non dicitur utriusque, sed ejus tantum, quod eam plene possidet. Et tunc illud quod non plene habet, dicitur simile ei quod plene habet, et non e converso; ut si dicamus, quod pictura est similis homini, et non e converso; non enim dicitur, quod homo est similis suae imagini proprie loquendo. S. Thom. I. Sent. dist. 19 q. 1 a. 2. Cf. ibid. dist. 68 q. 1 a. 1.

darauf zumal bezieht sich unser Grundsatz, wie schon die sprachliche Fassung es andeutet: *causae efficienti assimilatur suis effectus*.

Ähnlichkeit findet sich also zunächst zwischen Dingen, die zu derselben Art gehören, wie zwischen Mensch und Mensch; dann aber auch zwischen solchen, die blofs zu derselben Gattung gehören, wie zwischen den artlich verschiedenen Lebewesen, — wem wären nicht die Ausdrücke geläufig: Adler-nase, Fischmund, Löwenherz, die alle auf Ähnlichkeiten beruhen —; ja auch zwischen Dingen, die nicht einmal zu derselben Gattung gehören, sondern blofs eine gewisse Übereinstimmung (Analogie) haben. Auf dieser Ähnlichkeit beruht die übertragende und bildliche Redeweise, Metapher genannt, die der Unterhaltung und dem Vortrag einen solchen Reiz verleiht, wie spröder Charakter, lachende Fluren, sprühender Witz u. s. w.

Wollen wir jetzt die Ähnlichkeit zwischen der bewirkenden Ursache und der ihr eigenen Wirkung feststellen, so müssen wir uns noch einmal an den Unterschied zwischen *causae univocae* und *causae aequivocae* erinnern. Jene bringen immer eine Wirkung hervor, die derselben Art ist wie sie selbst: *formam ejusdem speciei vel rationis in effectum inducit* (S. Thom. II. Sent. dist. 1 q. 2 a. 2). So bei den auf Spontaneität beruhenden tierischen Zeugungen. Dafs hier eine gewisse Ähnlichkeit, und zwar eine auf Gegenseitigkeit beruhende Ähnlichkeit Platz greift, folgt daraus, dafs Ursache und Wirkung die gleiche Wesens-Beschaffenheit haben. Ebenso ist es bei den mit Natur-Notwendigkeit wirkenden Ursachen, die eine Wirkung gleicher Art hervorbringen, wie Feuer, welches Feuer, Wärme, die Wärme, und Kälte, die Kälte hervorbringt. Hier teilt die Ursache der Wirkung ihre eigene Wesens-Beschaffenheit (*forma substantialis*) mit, und diese kann innerlich, dem Grade nach (*intensive*) immer vollkommener werden. Dadurch verähnlicht die Ursache sich, oder vielmehr ihrem Ideal, die Wirkung mehr und mehr.¹

Die *causae aequivocae* sind solche, die Wirkungen hervorbringen können, die anderer Art sind als sie selbst. Nur mit Auswahl, d. h. mit Erkenntnis und freiem Willen wirkende Ursachen können so wirken. Keine durch ihre Natur zum Handeln getriebene Ursache kann entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen (es sei denn *per accidens*). Der Wille dagegen kann nicht blofs verschiedene, sondern selbst entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen. Deshalb sind die *causae aequivocae* immer

¹ Assimilari supra hoc quod est: similem esse, ponit quendam motum et accessum ad unitatem qualitatis. S. Thom. I. Sent. dist. 19 q. 1 a. 2

auch *causae universales*. Nicht als ob die Wesen, die wir ihren verschiedenen, andersartigen Wirkungen gegenüber als *causae aequivocae* bezeichnen, nicht auch Wirkungen hätten, die aus ihrer Natur gleichsam hervorquellen! Wie wäre es möglich, daß Gottes Natur, die der Urquell aller Fruchtbarkeit in den Geschöpfen ist, nicht auch selbst und unmittelbar sprudelte? Die göttliche Natur entfaltet sich in der That in der reichlichsten Weise in dem Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit. Die menschliche Natur hat geradeso wie alle unter ihr stehenden Geschöpfe Wirkungen, die mit Notwendigkeit oder mit Spontaneität aus ihr fließen, wie die Fortpflanzung der Art. Aber in dieser Beziehung sind die hier in Rede stehenden Ursachen eben nicht *aequivocae*, vielmehr müssen sie so den eben besprochenen *causae univocae* beigezählt werden. Das legt das Glaubensbekenntnis bezüglich Gottes durch die Worte nahe: *Deum de Deo, lumen de lumine*; weshalb der Apostel hier die Ähnlichkeit ausdrücklich behauptet, indem er den Sohn Gottes *splendor gloriae et figura substantiae des Vaters* (Hebr. 1, 3) und *imago Dei* (Col. 1, 15) nennt. Wie aber verhält es sich mit der Ähnlichkeit zwischen andersartigen Wirkungen und ihren Ursachen?

Was zunächst die mannigfaltigen Erzeugnisse der freiwilligen Bethätigung des Menschen betrifft so ist die Sache am klarsten, wenn wir vor allem an seine künstlerischen Erzeugnisse denken. Es ist nämlich einleuchtend, daß das, was die kunstgeübte Hand allmählich ausführt, vorher im Geiste des Menschen fertig dasteht. Dieses Bild im Geiste leitet gleichsam die ausführende Hand. Das vollendete Kunstwerk ist nichts anderes als ein Abbild von jenem Urbild im Geiste, das zugleich auch als Vorbild (*causa exemplaris*) diene. Es liegt also tatsächlich hier eine „*convenientia sive communicatio in forma*“ vor, so sehr, daß der hl. Thomas das Vorbild fast unter die *causae univocae* rechnen möchte, da das Urbild in der Seele und das Abbild im Stoffe derselben Art und nur verschiedener Seinsweise seien (II. Sent. dist. 1 q. 2 a. 2). Wie er auch anderswo sagt: „*In agentibus per artem formae effectuum praexistunt secundum eandem rationem, non autem eodem modo essendi; nam in effectibus habent esse materiale, in mente vero artificis habent esse intelligibile* (Quaest. disp. De Potentia q. 7 a. 1 ad 8). Aber eben deshalb sind beide nicht von derselben Art (*species*), wie er auch anderswo in demselben Buch ausdrücklich sagt: „*patet, quod nec etiam domus quae est in mente artificis, cum domo quae sit in materia, univoce dicatur domus*“ (q. 7 a. 7 ad 6). Zwei Dinge derselben Art haben die gleiche

forma *intrinsicca*; das Gedankenbild und der Plan verhalten sich aber zu dem nach ihnen gestalteten Gebilde gleichsam als forma *extrinsicca*. Jedenfalls aber erhält das Gebilde eine gewisse Ähnlichkeit mit dem geistigen Entwurf, nach dem es gestaltet wird, und so bewahrheitet sich der Satz, daß *causae efficienti assimilatur sensus effectus*. „*Artificiata simulantur artificii, in quantum in eis exprimitur forma artis et ostenditur voluntas artificis de eorum constitutione*“ (Quaest. disp. De Potentia q. 3 a. 16 ad 5; cf. a. 17 ad 6).

Etwas Ähnliches trifft auch zwischen den Geschöpfen und dem Schöpfer zu. Daß hier keine vollkommene und gegenseitige Ähnlichkeit stattfinden kann, liegt auf der Hand. „*Dici potest aliquo modo, quod creatum sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturae*“ (Sum. 1. q. 4 a. 3 ad 4). Schöpfer und Geschöpf kommen ja nicht überein in etwas, das beiden gemeinsam wäre; vielmehr ist das geschöpfliche Sein nur eine Nachahmung des göttlichen Seins.¹ Alles geschöpfliche Sein ist, sozusagen, ein Abglanz, ein Widerschein des göttlichen Seins, von diesem selbst hervorgebracht. Und gerade darin, daß das göttliche Sein alles außer ihm Bestehende hervorbringt — effective et exemplariter, wie der hl. Thomas (I. Sent. dist. 89 q. 1 a. 2) sagt —, liegt die unvollkommene Ähnlichkeit von diesem mit ihm selbst. Der englische Lehrer drückt diese doppelte Ähnlichkeit genauer so aus: *Una [similitudo est] creaturae ad intellectum divinum; et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eundem modum essendi, quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re. — Alio modo [ist Ähnlichkeit vorhanden] secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis* (Quaest. disp. De Potentia q. 7 a. 7 ad 6). Die erste hier aufgeführte Ähnlichkeit, die vorher *exemplaris* genannt wurde, fällt mit jener zusammen, die auch zwischen den Schöpfungen des Menschen und dessen Gedankenbild besteht. Von ihr sagt der hl. Thomas anderswo: „*Assimilatio creaturae ad Deum attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu et voluntate Dei*“ (Quaest. disp. De Potentia q. 3 a. 16 ad 5). — Die andere (vorher *effectiva* genannt) beruht auf der größeren oder geringeren Teilnahme an dem göttlichen Sein. Diese Teilnahme ist aber größer oder geringer, je nachdem das Sein, das Gott den Dingen gibt,

¹ *Inter Deum et creaturas non est similitudo per convenientiam in aliquo communi, sed per imitationem; unde creatura similis Deo dicitur, sed non convertitur*. I. Sent. dist. 35 q. 1 a. 4 ad 6.

mehr oder weniger edel ist. Unter den stofflichen Geschöpfen steht in dieser Beziehung der Mensch am höchsten wegen seiner geistigen Seele, und auf diese bezieht sich zunächst das Wort des Schöpfers: „Lafst uns den Menschen nach unserm Bilde und Gleichnis machen“ (Gen. 1, 26). Für die genaueste Fassung alles bisher Gesagten verweisen wir den freundlichen Leser auf die *Summa theologica*, in deren erstem Teile der hl. Thomas geflissentlich die Frage löst: *Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo* (q. 4 a. 3).

Den bisher erklärten Grundsatz *omne agens agit sibi simile*, müssen wir durch zwei andere ergänzen, von denen der eine sich auf die Ursache und der andere auf die Wirkung bezieht. Diese lauten: *Modus agendi sequitur modum essendi*, und: *Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*. Beide Grundsätze begründet der hl. Thomas in einem Wort, indem er sagt: „*Manifestum est, quod unumquodque quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum*“ (1 q. 25 a. 1). Wir müssen dieselben jedoch gesondert erläutern.

6. **Modus agendi sequitur modum essendi.** — Prof. Gutberlet (*Metaphysik*, Münster 1880, S. 86) scheint diesen Grundsatz als ganz gleichbedeutend mit dem vorhergehenden zu nehmen. Wenigstens stellt er beide ohne weiteres neben einander. Gleichbedeutend sind sie indessen keineswegs; vielmehr liegt in dem zweiten, *modus agendi sequitur modum essendi*, einerseits die Begründung, andererseits aber auch eine Einschränkung des ersten, *omne agens agit sibi simile*.

In etwas allgemeinerer Fassung wird dieser neue Grundsatz auch kurzweg so ausgedrückt: *agere sequitur esse*. Das heißt auf deutsch zunächst: Erst sein, dann handeln (wie wir früher erklärten: *causa non existens non potest operari*); dann: Wo immer Sein, da ist auch Handeln (dieses Wort in seiner weitesten Bedeutung genommen); endlich: Wie das Sein, so das Handeln — und dieses wieder in doppeltem Sinne: 1. wie die Art der Ursache, so die Art der Wirkung, und 2. wie die Weise des Verursachens, so die Weise des Verursachten. — Hier kommen nur diese beiden letzten Bedeutungen in Betracht.

Zunächst ist es klar, daß die Art des Seins die Art des Handelns bestimmt, und daß das Handeln nicht über die Natur des Handelnden hinausgehen kann. Das Handeln ist ja nur eine Bethätigung der Natur, eine Äußerung seiner Kraft. Daher

kann nichts aus der Ursache herauskommen, was nicht in ihr liegt. In diesem Sinne sagten die Alten: *Nemo dat quod non habet*, was, um ganz genau zu sein, so ausgedrückt werden müßte: *nemo dat quod nullo modo habet*. Denn es darf dabei nicht übersehen werden, daß etwas in verschiedener Weise in der Ursache sein kann: nur der Kraft nach (virtualiter), oder auch dem Wesen nach (formaliter), in gleichartiger (univoce) oder in viel höherer Weise (eminenter). So können Heilkräuter die Gesundheit hervorbringen, ohne selbst die Gesundheit als solche (formaliter) zu besitzen; sie haben eben eine Kraft, die im Körper jene Regelung der Säfte, jene Ordnung in der Bethätigung der einzelnen Glieder hervorbringt, die wir Wohlbefinden oder Gesundheit nennen. — So bringt Gott, ohne selbst stofflich oder körperlich zu sein, die ganze sichtbare und greifbare Natur hervor, weil er in der Fülle seines Seins jedes mögliche und denkbare Sein in vollkommener Weise, also die unvollkommenen Seinsarten in einer, nicht bloß dem Grad, sondern auch der Art und Gattung nach, viel höheren Weise (eminenter) einschließt. — Unsere Natur kann also aus sich keine übernatürliche Handlung vornehmen. Sie kann dieses aber wohl, wenn ihr eine entsprechende Kraft (die Gnade, die eingegossenen Tugenden) beigegeben wird. Ein Geschöpf ist aber einer solchen Erhöhung seiner Bethätigung oder einer solchen Erweiterung seines Wirkungskreises fähig, wenn seine Naturanlage sich dem nicht widersetzt, mit anderen Worten, wenn jene von seiner Natur nicht geforderte und zu ihrer Vollständigkeit keineswegs notwendige Zuthat die Natur selbst nicht zerstört, sondern erhöht und vervollkommnet. Auch in diesem Sinne ist der Satz zu verstehen: „*gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam*“. Diese Vervollkommnungs- und Erhöhungs-Fähigkeit, die auf der bloßen *non repugnantia* der Natur beruht, nennen die Scholastiker *potentia obedientialis*. Wenn dieser Ausdruck auch zunächst auf das Verhältnis der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer gemünzt ist, so trifft doch etwas Ähnliches im Verhältnis des Menschen zu dem unter ihm stehenden, und infolgedessen ihm unterstehenden, Wesen zu. Besonders deutlich sehen wir das bei den Wesen, deren der Mensch sich als Werkzeuge bedient. Das andächtige Bild, das der Pinsel Fra Angelicos gemalt hat, ist nicht die Wirkung des Pinsels allein, sondern des Pinsels, geführt von jener frommen Hand. Die Anlage zur Hervorbringung einer ähnlichen Wirkung war wohl ein Pinsel, aber aus sich allein hätte er niemals eine solche Wirkung hervorgebracht. Von der Hand eines Meisters geführt, brachte er ein Meisterwerk

hervor. Hätte derselbe Meister mit dem Pinsel einen Baum fällen sollen, so wäre ihm der Versuch nicht geglückt, weil die *Naturanlage* jenes Werkzeuges auf eine solche Wirkung nicht berechnet und eingerichtet ist. Eine geschöpfliche Ursache muß aber die vorhandenen *Naturanlagen* der Dinge nehmen, wie sie sind. Ihr Schöpfer dagegen verfügt über diese nach Wohlgefallen, ihm gehorchen sie in allem. — So ist es klar, in welchem Sinne die Art der Ursache die Art der Wirkung bestimmt. Wie niemand über seinen eigenen Schatten springen kann, so kann auch niemand in einer anderen Art wirken, als die ist, die in seiner Natur angelegt oder begründet ist, mit anderen Worten, etwas kann nur das wirken, wozu es die Fähigkeit besitzt. Das ist, wie gesagt, die Begründung des vorher erklärten Satzes, demzufolge zwischen der Wirkung und der hervorbringenden Ursache immer eine gewisse Verwandtschaft und Ähnlichkeit besteht. Wie die Ursache, so die Wirkung.

Da es sich hier in der erklärten Weise um ein Wechsel-Verhältnis handelt, so können wir den Satz auch ümdrehen und sagen: Wie die Wirkung, so die Ursache: *qualis modus operandi, talis modus essendi*, oder mit den Worten des hl. Thomas: „*quia unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius*“ (Sum. 1 q. 50 a. 5). Und so hat der Satz eine viel ausgedehntere Anwendung für uns als in der anderen Fassung. Da wir nämlich die sinnenfälligen äußeren Wirkungen eher und leichter erkennen als die verborgene innere Natur der hervorbringenden Ursache, so ist es klar, daß die Wirkungen für uns öfters ein Mittel sind, um die Natur der Ursache zu erschließen als umgekehrt. Und wir gehen dabei nicht fehl. So beweisen wir die Geistigkeit unserer Seele und ihre Unabhängigkeit vom Körper in ihrem Bestande aus ihrer Bethätigung oder der Art und Weise, wie sie ihre Thätigkeiten ausführt. — So sagt die hl. Schrift in dichterischer Wendung: „*Qui plantavit aurem nec audiet? aut qui finxit oculum, non considerat?*“ (ps. 93, 9). Der Dichter zieht also aus der Thatsache, daß wir vom Schöpfer die Gabe erhalten haben, zu sehen und zu hören, den Schluß, daß er das, was er anderen gegeben hat, auch selbst besitzen muß, zwar nicht formaliter, aber eminent. Das zeigt das gleich folgende: *Dominus seit cogitationes hominum*. Gott sieht nicht bloß die äußeren Werke wie wir mit unseren Augen, sondern sein Blick dringt sogar bis ins Menschenherz.

Aber Ursache und Wirkung entsprechen sich nicht allein bezüglich der Art, sondern auch bezüglich der Weise. Die

Wirkung ist nicht bloß so geartet, sondern auch so beschaffen wie die Ursache. Jenes begründet die von uns so genannte wesentliche Ähnlichkeit, dieses aber bloß eine außerwesentliche Ähnlichkeit. Jene trifft immer und notwendig zu; diese aber kann bloß zutreffen, trifft vielleicht in der Regel zu, muß aber nicht notwendig zutreffen. Deshalb ist hier weder ein Schluß von der Ursache auf die Wirkung, noch ein solcher von der Wirkung auf die Ursache unbedingt zuverlässig. Das Ganze wird durch einige Beispiele klar. Schwindsüchtige oder anders belastete Eltern werden fürs gewöhnliche ihre Krankheit auf ihre Kinder übertragen. — In einem ärmlichen Boden und bei rauhen Witterungs-Verhältnissen wird auch das beste Saatkorn keine reichliche Ernte erzielen. — Ein unbegabter Künstler wird kein Meisterwerk schaffen. — Aus diesen Beispielen geht hervor, daß das der Art nach gleiche Handeln oder Verursachen, der Weise nach, d. h. der Vollkommenheit nach, sehr verschieden sein kann, und daß die Wirkung mehr oder weniger auch an dieser Beschaffenheit der Ursache teilnimmt. Man sieht daraus auch, weshalb wir vorher sagten, daß der Grundsatz „*modus agendi sequitur modum essendi*“ in diesem Sinne eine Einschränkung des anderen ist: „*causae efficienti assimilatur suus effectus*“. Es kann eintreffen, daß gesunde kräftige Eltern ein krüppelhaftes oder krankhaftes Kind hervorbringen, das also wohl in der Art, aber nicht in der Beschaffenheit mit ihnen Ähnlichkeit hätte. Der Grad oder die Stärke und Vollkommenheit der verursachenden Thätigkeit hängt also von manchen, sowohl inneren, wie äußeren Umständen ab, die auf die Wirkung fördernden oder hindernden Einfluß ausüben können. Deshalb ist der Schluß nicht sicher: ein kräftiges Kind, also kräftige Eltern; ein krankhaftes Kind, also krankhafte Eltern; ein mittelmäßiges Kunstwerk, also ein mittelmäßiger Künstler. *Quandoque etiam bonus dormitat Homerus*. Da der Schluß aber das zur Grundlage hat, was gewöhnlich zutrifft, so ist er nicht bloß kein freventliches Urteil, sondern hat immer auch Wahrscheinlichkeit für sich.

7. Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur.

Nachdem wir das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung wiederholt als ein Geben und Empfangen bezeichnet haben, kann der hier vorkommende Ausdruck *recipere* nicht mehr wunder nehmen. Wollten wir andere, den Scholastikern gleich geläufige Ausdrücke für die hier gebrauchten einsetzen, so könnten wir statt *recipere* sagen: *pati* (dem das *agere* gegenübersteht), und statt Wirkung und Ursache: *potentia* und *actus*, oder *materia*

und forma. Daraus ist das Verhältnis zwischen dem empfangenden Wesen und dem empfangenen Gegenstand schon ersichtlich. Das, was von dem Empfangenden entgegengenommen wird, ist entweder etwas ihm Wesentliches oder etwas ihm Außer-Wesentliches (die forma substantialis oder eine forma accidentalis, der actus primus oder ein actus secundus). Im ersten Falle ist das empfangende Wesen etwas, dem bloß ideales Sein zukommt, die wirklich innerlich und äußerlich begründete Möglichkeit, durch Hinzutritt der erwarteten Gabe Fleisch und Blut anzunehmen und in die Weltwirklichkeit, in eine bestimmte Gattung und Art der bestehenden Dinge als neues Einzelwesen einzutreten. Dafs auch in diesem Falle, wo es sich nämlich um das Empfangen der forma substantialis handelt, der vorher angeführte Grundsatz „quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur“ zutrifft, geht aus dem hervor, was die Scholastiker von der Zubereitung der Materie auf die Form lehren. Der hl. Thomas dehnt dieses, wie wir schon bei einer früheren Gelegenheit (XIII. 164) sagten, selbst auf die Menschenseele aus, indem er behauptet, dafs die wesentliche Vollkommenheit der Seele von der Vollkommenheit des Leibes, den sie belebt, und der sich ihr gegenüber als recipiens verhält, abhängt. „Manifestum est, quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam . . . Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde etiam, cum in hominibus quidam habent corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur (bei Aristoteles) in II. de anima, quod molles carne bene aptos mente videmus“ (Sum. I q. 85 a. 7).

Ganz besonders aber trifft unser Grundsatz zu in dem anderen Falle, wo es sich nämlich um ein bereits fertiges, bestehendes Wesen handelt, das von aufsen her weitere zu seinem Wesen hinzufallende Zuthaten (formae accidentales, actus secundus) erhält. Schon jetzt ist es uns aber klar, dafs der Grundsatz, der uns beschäftigt, nicht so verstanden werden will, als ob das Empfangene in die Natur des Empfangenden verwandelt werden müfste. Die einem unterstehenden Wesen zufallenden Eigenschaften oder Beschaffenheiten (accidentia) nehmen nicht dadurch die Natur eines selbständigen Wesens (substantia) an, und die in die Seele aufgenommenen übernatürlichen Gaben treten damit nicht aus der übernatürlichen Ordnung heraus und in die natürliche herein, ebensowenig wie die Seele körperlich wird, dadurch dafs sie mit dem Körper vereinigt wird. Das Empfangende nimmt also auch nicht einmal alle Eigenschaften des

Empfangenen an; wie auch umgekehrt das Empfangene nicht alle Eigentümlichkeiten des Empfangenden annimmt. Daraus folgt dann auch, daß der Ausdruck „modus recipientis“ weder von der angeborenen Aufnahms-Fähigkeit, noch von dem natürlichen Aufnahms-Bedürfnis verstanden wird. In der Seele ist keine aus der Natur stammende Fähigkeit zur Aufnahme übernatürlicher Gaben vorhanden; diesen entspricht nur die oben erwähnte allseitige Unterordnung derselben unter ihren Schöpfer (die *potentia obedientialis*), derzufolge dieser mit ihr machen kann, was er will (unbeschadet des von ihm selbst ihr gegebenen Wesens), während sie seinen Winken gehorcht. Ebenso wenig liegt in der Natur des Wassers oder des Eisens das Bedürfnis nach Erhitzung durch Feuer. Gerade an diesem Beispiele aber zeigt sich deutlich der wahre Sinn des Ausdruckes „modus recipientis“. Anders nämlich wird die Einwirkung des Feuers vom Eisen, und anders vom Wasser, und — fügen wir noch hinzu — anders vom Holz und anders von der Asche aufgenommen. Das Eisen wird leuchtend und glühend, das Wasser kochend und wallend, das Holz flammt lichterloh auf und die Asche geht in Rauch auf. Eine und dieselbe Ursache bringt also ganz verschiedene Wirkungen hervor. Weshalb? Weil „quid quid recipitur, per modum recipientis recipitur“, d. h. nach der vorher auf seiten der Ursache gemachten Unterscheidung, je nach der Art und je nach der Weise des Gegenstandes, den die Thätigkeit der Ursache bearbeitet. Schaffen kann ja die geschöpfliche Ursache nicht; sie braucht zur Hervorbringung ihrer Wirkungen eines Unterwurfes, der sich ihrer Thätigkeit gegenüber leidend und aufnehmend verhält. All ihr Wirken beschränkt sich auf ein (substantiales oder accidentales) Verändern. Dabei ist ihre Thätigkeit von der Art und von der Beschaffenheit des sie aufnehmenden Unterwurfes abhängig. Von der Art: das geht aus dem angeführten Beispiel deutlich hervor, in dem vier verschiedene Arten von Wesen (Eisen, Wasser, Holz, Asche) in ihrem Verhalten dem Feuer gegenüber aufgezählt werden. Von der Beschaffenheit: das erhellt sofort, wenn wir eine dieser Arten, das Holz, herausnehmen und an die größere oder geringere Vollkommenheit oder Geeignetheit für die Aufnahme der Einwirkung des Feuers etwa bei frischem, lebendigem Holz, und bei trockenem Schlagholz denken. Das Feuer wird anders von diesem, und anders von jenem aufgenommen.

Hier sehen wir auch deutlich den inneren Zusammenhang zwischen dem *modus agendi*, von dem im vorhergehenden

Grundsatz die Rede ist, und dem *modus recipientis*, um den es sich hier handelt. Ein einfaches Zündhölzchen mag ausreichen, einen zubereiteten großen Scheiterhaufen in Flammen zu setzen, einen saftigen Baum wird es aber niemals anzuzünden vermögen. „Quandoque non recipitur tota virtus (dantis in eo a quo recipitur), et hoc est ex defectu *recipientis*, quod non est proportionatum ad recipiendum totum quod agens influere potest . . . ; vel forte ex defectu *agentis*, cujus virtus est deficiens a communicatione suae similitudinis; sicut una scintilla non potest calefacere aliquod lignum etiam multum dispositum“ (I. Sent. dist. 20 q. 1 a. 2 ad 3). Soll also eine in jeder Beziehung vollkommene Wirkung herauskommen, so muß zwischen dem Handelnden und dem zu bearbeitenden Stoff die hier angedeutete Angemessenheit und Übereinstimmung bestehen. Auch der beste Künstler kann aus einem widerspenstigen, ungeeigneten Stoff kein vollendetes Kunstwerk schaffen, und auch der vollkommenste Erzieher kann aus einem dummen Schüler keinen Gelehrten machen. Wie ganz anders nehmen der Travertin und der Marmor die Bearbeitung durch denselben Meißel und denselben Bildhauer auf! Und wie verschieden sind die Eindrücke und Vorteile, die zwei Schüler, von denen der eine begabt, und der andere unbegabt ist, von demselben Lehrer und aus derselben Schule mitnehmen. „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur.“

In welcher majestätischen Ruhe scheint das Himmelsgewölbe in dem glatten Wasserspiegel wieder! Wie fängt aber alles an zu tanzen, sobald ein Lüftchen das Wasser kräuselt, und wie verschwimmen dann die Eindrücke! Und erst ein Hohlspiegel! wie entstellt der auch das schönste Gesicht zur lächerlichen Fratze! Wie thut dem kranken Auge das Licht so wehe, das durch das gesunde so wohlthuend in die Seele hereinleuchtet! Die Erklärung ist immer: „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur.“

L'ape e la serpe spesso
 Suggon l'istesso umore;
 Ma l'alimento istesso
 Cangiando in Cor si va:
 Che della serpe in seno
 Il fior si fa veleno;
 In sen dell'ape il fiore
 Dolce liquor si fa.

(Metastasio, La morte d'Abelle.)

Das ist nicht bloß von der körperlichen, sondern auch von der geistigen und sittlichen Veranlagung und Stimmung wahr.

Das Auge sieht die Dinge anders durch eine äußere Zuthat (eine farbige Brille, ein Vergrößerungsglas u. s. w.); aber auch in seinem natürlichen und unveränderten Zustande sieht es die Dinge in verschiedener Weise je nach der inneren Seelen-Stimmung. Wie ganz anders sehen z. B. der beobachtende Künstler, die eitele und neidische Frau und der zerstreute Gelehrte ganz dieselben Dinge an. In ein und demselben Menschen sieht dasselbe Auge heute, wo es durch Liebe geschärft ist, alles im schönsten Lichte und morgen, wenn der Haß es trübt, alles in häßlichen dunkeln Farben!

Dadurch gewinnt unser Grundsatz eine ganz unabsehbare Tragweite für die Erziehungskunst und die Seelenkunde. Unsere seelischen Eindrücke richten sich nach unserer seelischen Verfassung. Sind wir von Natur aus mürrisch oder bloß vorübergehend bei übler Laune, so sind wir geneigt, alles übel aufzunehmen. Jedes Wort scheint uns eine Beleidigung oder einen Spott zu enthalten; jedes Geräusch, ja selbst ein Räuspern, wird uns unausstehlich; selbst der Ausdruck aufrichtigster Teilnahme ist uns zuwider; ein wenn auch noch so bescheidenes Lachen ärgert uns; kurz alles kommt uns quer, nichts geht uns recht. — Sind wir dagegen frohen, heiteren Sinnes und bei guter Laune, so hüpfen wir leichten Schrittes durch das Leben; unsere Arbeit geht uns flink von der Hand; alles freut uns; jeder hilft uns; nichts steht uns im Wege; es lebt sich so leicht.

Daher kommt es auch, daß jemand die sittliche Verfassung, in der er sich befindet, ebenfalls bei anderen zu erblicken glaubt, ja als selbstverständlich bei ihnen voraussetzt. Wer selbst der Bestechlichkeit und Käuflichkeit zugänglich ist, glaubt gar nicht an Uneigennützigkeit bei anderen. Wer selbst an der Wand lauscht, der schaut, bevor er redet, hinter jede Thüre, um sich zu vergewissern, daß kein Lauscher dahintersteht. Ehrliche Leute dagegen halten auch andere, oft nur zu viel, für ehrlich. In diesem Sinne sagt ein altes Wort: „Mundo omnia munda“.

Von noch viel größerer Tragweite aber als für die Psychologie ist der Satz „quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur“ für die Erkenntnislehre. Man kann sagen, dieser Satz gebe den Schlüssel zum Verständnis der so tief erfafsten Erkenntnislehre des hl. Thomas. Sie ist ganz auf diesem unbezweifelbaren Erfahrungssatze aufgebaut. „Cognitio enim contingit, secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum suae naturae“ (Sum. I q. 12 a. 4). Auf dieser Grundlage baut der englische Lehrer sein ganzes Gebäude von der Erkenntnis Gottes, der Erkenntnis der

Engel und der Erkenntnis der Menschen, sowohl der natürlichen wie der übernatürlichen (bis zur visio Dei) auf. — Wo findet sich überhaupt Erkenntnis? „Patet quod immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis“ (Sum. 1 q. 14 a. 1). Welches ist demnach die Erkenntnisweise des Menschen? Sie steht in der Mitte zwischen der Erkenntnisweise der Sinne und jener der Engel. Die Sinnen-Erkenntnis gibt bloß den Eindruck eines körperlichen Organs, des Auges, des Ohres, wieder. Der Sinn erkennt also nur körperlich-stoffliche Dinge, und zwar so, wie sie in sich sind. Über die Erkenntnis von Einzeldingen, die auf ihn Eindruck machen, kann der Sinn sich also nicht erheben. — Der Engel erkennt bei seiner rein geistigen Natur nur in geistiger Weise. Gegenstand seiner Erkenntnis ist an sich nur die **forma sine materia subsistens**, rein geistige Dinge. Die körperlich-stofflichen Dinge, die an und in sich ja nur den Sinnen zugänglich sind, sind kein eigentlicher Gegenstand seiner Erkenntnis; die schaut er nur in den unstofflichen Gegenständen, die sich seiner Erkenntnis darbieten. — Der menschliche Geist erkennt weder nach Art der Sinne, noch nach Art der Engel, eben weil die „immaterialitas“ der Menschenseele zwischen Sinn und Engel in der Mitte steht. Zwar ist die Seele an sich rein geistiger Natur wie der Engel, aber sie belebt einen Körper, dem sie sein Sein verleiht. Wie in ihrem regelrechten Sein, so ist sie auch in ihrem regelrechten Handeln von diesem Körper, in den sie aufgenommen ist, unzertrennlich. Sinnlich-geistig ist das Wesen des Menschen, also kann auch sein Erkennen nur sinnlich-geistig sein. Aber welchen Anteil hat der Körper an unserm Erkennen? „Corpus requiritur ad actionem intellectus **non sicut organum**, quo talis actio exerceatur, sed **ratione objecti**“ (Sum. 1 q. 75 a. 2 ad 3). Der nächste und eigentliche Gegenstand unserer Erkenntnis wird uns von den Sinnen zugeführt, wir erkennen denselben aber nicht nach Art der Sinne, sondern in geistiger Weise, nicht das Einzelding als solches, sondern das, was in ihm universale ist, nämlich das Wesen, welches es mit anderen Dingen derselben Art gemein hat. „Proprium ejus (intellectus humani) est, cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia“ (Sum. 1 q. 85 a. 1). Von dieser Grundlage auf erhebt sich unser Geist zu allen anderen, auch den höchsten Erkenntnissen. Das ist der Sinn der so häufig beim hl. Thomas wiederkehrenden Grundsätze: „omnis cognitio nostra incipit a sensibus“; und „nihil est in intellectu nisi prius

fuerit in sensu“. — Damit sind die Irrtümer der Materialisten, der Idealisten und der Ontologisten bezüglich der Erkenntnislehre widerlegt. Unsere Erkenntnis beschränkt sich nicht auf das Stofflich-Körperliche und erkennt dieses nicht in einer stofflichen Weise. — *Ideae separatae* nach Platos Darstellung, oder kantische Kategorien, oder angeborene Ideen sind nicht der unserer geistig-sinnlichen, abstrahierenden Natur entsprechende Gegenstand der Erkenntnis, — noch viel weniger aber eine beständige Anschauung Gottes, wie die Ontologisten wollen. Das alles scheint sich so naturgemäfs zu ergeben aus der Beobachtung der Natur unserer Seele und der Anwendung des Grundsatzes: „*quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*“.

Noch auf eine andere Anwendung möchten wir kurz hinweisen, die der hl. Thomas von diesem Grundsatz in der Theologie macht. Da, wo er von den Sakramenten redet, stellt er sich auch die Frage, ob dieselben eine Kraft enthalten, durch die sie die Gnade in der Seele verursachen. Vorher hat er nämlich dargethan, dafs dieselben nicht blofs Zeichen, sondern wahre Ursachen der Gnade sind, zwar nicht Haupt-Ursachen, die aus eigener Kraft handelten, sondern werkzeugliche Ursachen, die nur in Kraft der Haupt-Ursache (Gottes) und unter ihrer Führung ihre Wirkung hervorbringen. Sind sie aber werkzeugliche Ursachen der Gnade, so müssen sie auf die Hervorbringung der Gnade irgendwie angelegt sein und irgend etwas von dem Ihrigen beitragen, um die Wirkung der Haupt-Ursache zu stande bringen zu helfen. Wenn sie nichts von dem Ihrigen beitragen zum Zustandekommen der Wirkung, so wären sie ja höchstens (im occasionalistischen Sinne) die Veranlassung, aus der die Haupt-Ursache (Gott in seiner Gnaden-Verleihung) handelte, keineswegs aber Mit-Ursache in ähnlichem Sinne, in welchem dem Schmied der Hammer und dem Maler der Pinsel wirkliche Beihilfe zur Hervorbringung ihrer Werke leisten. Nun ist es aber klar, dafs eine natürliche Kraft oder Befähigung zur Hervorbringung der Gnade in den Naturdingen (Brot, Wasser, Öl u. s. w.), die Christus zu Sakramenten bestimmt hat, nicht vorhanden ist. Es müfste ihnen also eine übernatürliche Kraft oder Befähigung von Gott verliehen werden. Ist das aber möglich, wenn *quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*? Der hl. Thomas antwortet: ja, wofern man nur beachtet, in welcher Weise hier die Aufnahme oder Mitteilung einer natürlichen Befähigung gefordert wird. Er unterscheidet nämlich so: „*Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completæ; nihil tamen prohibet in corpore*

esse virtutem spiritualem **instrumentaliter**, inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsa voce sensibilis est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.“ Er entscheidet sich darum unbedenklich für diese Auffassung: „Ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae (was seiner Lehre zufolge eben angenommen werden muß), necesse est simul ponere quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum spiritualem effectum,“ und er erklärt diese dem Werkzeug mitgeteilte Kraft als ein „esse transiens ex uno in aliud et incompletum“ (Sum. 3 q. 62 a. 4 corp. u ad 1).

DIE NATUR DER SEELENSUBSTANZ UND IHRER POTENZEN.

Von P. GREGOR VON HOLTUM, O. S. B.

In den folgenden Zeilen wird der reale Unterschied der Potenzen von der einen Seelensubstanz supponiert; desgleichen wird als bewiesen vorausgesetzt, daß die Abhängigkeit der sensitiven Potenzen von einem Organ eine innere, entitative, nicht eine äußere, connotativ zu nehmende ist, wie Lessius (de summo bono lib. II c. VIII) und andere Autoren mit ihm als probabel annehmen. Vgl. hierüber Joh. a s. Thoma, Cursus philos. (Ed. Vivès) t. III tert. pars q. II a. II.

Man schreibt nun der Seelensubstanz Spiritualität, d. h. jene besondere Art von Simplicität zu, infolge deren sie für sich, ohne Verschmelzung mit der Materie, bestehen kann. Ist nun diese ihre Entität identisch mit jener, die der Potenz des Intellectes zukommt, oder steht sie niedriger, so daß bloß die analogia attributionis internae obwalte? Für das zweite scheinen folgende Gründe zu sprechen: Im Falle der Identität scheint die Entität der Seelensubstanz nur durch die Beziehung zum Intellect und durch die Verkettung mit ihm determiniert, so daß von vornherein jede Beziehung auf die potentiae vegetativae und sensitivae und jeder Zusammenhang wie aufgehoben ist. Dieselben dürften also alle Existenz-Berechtigung und -Möglichkeit verlieren. Zudem sind einige Potenzen in der anima sola als ihrem Subjekte, andere im Coniunctum. Es muß also die Seelensub-

stanz notwendig, wie es scheint, indifferent sein, um sowohl die *potentia vegetativa* und *sensitiva* wie die *intellectiva* recipieren und allen dienen zu können. Ist dies aber möglich, wenn die Substanz schon gleich anfangs so radikal allein mit der *potentia intellectiva* harmoniert? Ferner: Die Seele ist das Substrat aller folgenden Potenzen und wird durch sie vervollkommenet. Also muß sie einigermaßen (*prioritate naturae*) eine von der Natur der Potenzen distinkte und für sich bestehende Natur und Entität haben. Also kann sie nicht von Haus aus allein durch eine Potenz bestimmt erscheinen. Mit anderen Worten: Wie eine *potentia qua talis* nicht gleicher Natur mit ihrem *actus* sein kann, so auch nicht die Seelensubstanz in vorwürflicher Frage.

So scheint es denn, daß der Seelensubstanz bezüglich ihrer Potenzen eine gewisse Neutralität und Weite beigelegt werden müsse, eine Notwendigkeit, mit welcher die zweite Ansicht allein zu harmonieren in der Lage ist. Es wurde gesagt: eine gewisse Weite und Neutralität — denn es ist unbestreitbar, daß die Substanz darauf angelegt ist, im höchsten Grade durch die *potentia intellectiva* vervollkommenet zu werden; deshalb muß sie doch in besonderer innerer Föhlung zu dieser stehen. Dies ergibt sich auch daraus, daß sie die *forma substantialis* ist, welche schon ohne die *potentia intellectiva* die *natura humana* bewirkt. Da aber der *homo* definiert wird als *animal rationale*, das rationale aber ausfließt von der *potentia intellectiva*, so zeigt sich die evidente Notwendigkeit, daß die Seele, als *forma* betrachtet, in ihrer Entität besondere Rücksicht auf die *potentia intellectiva* zu nehmen hat.

Das ist so wahr, daß Cajetan in *primam p. q. 76 a in resp. ad primum* und in *corp.* „*secunda ratio principalis est*“, die Entität der Substanz einfachhin mit der Entität der Potenz identifizieren zu müssen glaubt. Doch dagegen scheint zuletzt folgender Grund am meisten zu sprechen: Die *anima humana* wird durch die *potentia intellectiva* ungleich mehr perfiziert, wie durch die anderen Potenzen. Denn durch diese wird unmittelbar nur das *Coniunctum* vollendet, und erst mittelbar auch die *anima* selbst perfiziert. Durch die *potentia intellectiva* hingegen wird bloß die Seelensubstanz perfiziert, „*cuius signum est*“, sagt Cajet. l. c., „*quod intelligere non suscipitur in corpore*“. Da nun aber die *potentia intellectiva* die *operatio intellectiva* nur auf Grund der ihr eigenen *entitas* hat, so ergibt sich, wie es scheint, daß die *entitas* der Seelensubstanz perfiziert wird durch die *potentia intellectiva* und deren *entitas*. Folglich können nicht beide der Natur nach identisch sein.

Aber was scheint denn nun über die eigentliche Natur der

Entität der Seelensubstanz bestimmt werden zu können und zu müssen? Folgende Möglichkeit steht, wie's scheinen will, noch offen. Die Entität der Seelensubstanz ist zwar spezifisch niedriger als die der *potentia intellectiva*, aber ihre Natur besagt doch auch wieder eine *relatio transcendentalis* zur *potentia intellectiva* als jener Potenz, welche die Substanz in sich allein vervollkommnet, nicht wie sie *actus corporis* ist, wie gerade kurz vorher mit Cajetan bemerkt wurde. Deshalb, d. h. weil die Natur der Substanz die *relatio transcendentalis* zur *potentia intellectiva* hat, deren Entität die Unabhängigkeit von der Materie in der Vollendung besagt, kann auch schon die Seelensubstanz unabhängig von der Materie existieren. Insofern also die Entität der Substanz niedriger steht als die der Potenz, kann sie als *forma substantialis* des Körpers fungieren, weil so betrachtet, sie der völligen Freiheit von der *coarctatio per materiam* (cf. S. 1 p. q. 14 a. 1) noch entbehrt. Aber weil sie doch auch schon hingeordnet ist auf die Potenz, kann die Substanz schon die *natura humana* bewirken, die *spiritualitas* sich mit Recht vindizieren. Es ist aber auch aus dem Gesagten ersichtlich, daß eine Potenz, welche die Entität der Seelensubstanz hätte, noch nicht als *potentia intellectiva* fungieren könnte. So scheint es sich auch ganz natürlich zu erklären, daß die Seelensubstanz, eben weil sie noch nicht bezüglich der *spiritualitas* jene Höhe der Vollkommenheit erreicht hat, welche in den *substantiae compositae* möglich ist, so leicht ganz materielle Potenzen *conaturaliter* in sich recipieren, ja aus sich emanieren lassen kann. Setzt man die Entität beiderseits gleich, so erscheint der Kontrast ungemein groß und die Aufnahme von materiellen Potenzen unnatürlich.

Die Gründe für die Identität in der Natur sind diese: a) Im Anschluß an den hl. Thomas (1 p. q. 76 art. 1) führt Cajetan aus: „*Ratio principalis est ex ratione speciei, sic. Intelligentere est propria operatio hominis ut sic: ergo homo constituitur in esse specifico per principium suae operationis, quae est intelligere: ergo illud principium est propria forma dans esse homini — Secunda consequentia nota: quia unumquodque constituitur in specie per propriam formam: differentia enim est intrinseca — Prima vero consequentia probatur, quia per intelligere homo transcendit cetera animalia: et auctoritate Aristotelis, qui, in X Ethic., in hac operatione propriam felicitatem ponit.*“

Gegen diese Begründung läßt sich nun mit Scotus in Quarto, dist. 43 q. II einwenden, daß ja nach thomistischer Lehre das intelligere nicht von der Substanz der Seele ausgeht, sondern

von deren Potenz. In doppelter Weise nun können die Thomisten mit Cajetan l. c. darauf antworten, einmal: „Dicitur, quod intelligere, cum sit operatio vitalis, manifeste est animae eo modo quo operatio est formae elicientis ipsam“. Das will sagen: Das intelligere ist eine operatio vitalis. Daher muß die anima als principium vitae genau in derselben Weise Grund der operatio vitalis sein, wie die Potenz in Abhängigkeit von der anima ebenfalls als principium vitale für eine operatio vitalis dasteht. Nun kann aber die potentia intellectiva nur infolge der ihr eigenen Entität principium vitale für die ihr eigene operatio sein. Ergo muß auch die Substanz diese Entität teilen.

Die zweite Antwort ist: „Dicitur, quod aliud est loqui de anima quae est primum principium intelligendi, et aliud est loqui de aliqua eius potentia. Constat enim quod ab anima est intelligere; sed utrum mediante intellectu . . ., hoc est impertinens; stat enim quod mediante forte alia virtute agat illam. Unde ratio stat solida, fundata super hoc, quod intelligere est propria operatio animae eo modo quo operatio dicitur esse formae: quoniam semper aestimabitur, ut dicitur in III Physic. text. XVII (cap. II n. 6 — s. Thom. lect. IV) species aliqua operari.“

Ein zweiter Grund schließt sich an folgendes Princip des hl. Thomas (Contra Gentil. lib. II cap. 55): „Unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae. Ex modo igitur perfectionis alicuius rei potest accipi modus substantiae eius.“ Das will zwar an und für sich bloß folgendes besagen: Eine jede Substanz wird nur nach den in ihr ruhenden Anlagen, Bedürfnissen, Möglichkeiten (z. B. ad visionem Dei) und demgemäß entsprechend ihrer Natur vervollkommnet. Aber mit Recht wird doch auch die Gleichheit in der Entität für unsern Fall erschlossen. Denn diese Gleichheit besagt ja nicht a priori schon einen Widerspruch, importiert keine Unmöglichkeit (perfiziert wird ja die Substanz noch immer, weil ihr die Potenz das proximum principium agendi verleiht — und hiermit erledigen sich auch die eingangs der Abhandlung erwähnten Einwürfe); folglich kann das Princip des hl. Thomas die weitgehendste Anwendung finden, so daß die perfectio vollkommen dem modus substantiae entspricht und umgekehrt. — Ein weiterer Grund benützt folgendes Princip des hl. Thomas: „Homo consequitur speciem et naturam humanam secundum partem animae sibi propriam, quae quidem est intellectus possibilis. Nihil autem consequitur speciem et naturam secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu“ (l. c. cap. 58).

Da es aber auch andererseits wahr ist, daß die Substanz

der Seele schon vor dem aktuellen Besitz (*prioritate naturae*) der Potenzen die *natura humana* bewirkt, so muß offenbar Identität in der Natur obwalten. Sonst würde der *homo* die *species* von der *anima* erhalten *secundum quod est in potentia*, und nicht *secundum quod est actu*. Es wäre also die *species* selbst noch in Potenz.

Wenn nun die Gründe, die jede Ansicht für sich geltend machen kann, gegeneinander abgewogen werden, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Meinung des hl. Thomas den Sieg davon trägt.

Das ist allerdings durchaus wahr und der entgegengesetzten Ansicht zuzugeben, daß die Entität der Seelensubstanz nicht einseitig allein von der Beziehung zur *potentia intellectiva* bestimmt werden darf. Aber diese Gefahr liegt auch durchaus ferne, wenn die *potentia intellectiva* nur richtig, thomistisch gefaßt wird. Sie ist eine Potenz, die eben wesentlich die *relatio* zu den *potentiae sensitivae* und *vegetativae* besagt. Das drückt die Lehre des hl. Thomas vom *intellectus agens* in energischer und allein zulässiger Weise aus. Durch ihn und durch ihn allein ist die *potentia intellectiva* auf die niederen Potenzen innerlich bezogen. Wird der *intellectus agens* preisgegeben, so fehlt das Mittel, um die Lehre des hl. Thomas über die Entität der Seelensubstanz noch festzuhalten und zu begründen, und erschiene ihre Entität, thomistisch gefaßt, einseitig allein vom Intellekte aus bestimmt. Weil also nach thomistischer Lehre der Intellekt schon die anderen Potenzen enthält, enthält dieselben auch die Substanz der Seele, wenn diese auch der Entität nach der Entität des Intellektes gleichgesetzt wird. Daher emaniert denn aus ihr die *potentia sensitiva*, wenngleich die *potentia sensitiva* der Entität nach tiefer steht, doch ganz *connaturaliter*. Durch diesen Zusammenhang wird denn auch zu allermeist die noch sehr relativ zu nehmende Immaterialität der Seelensubstanz illustriert, ein Umstand, in dem der Sensualismus ein Körnlein Wahrheit aufweist. Es ist also ebensowohl ein höchst lebensvoller Konnex zwischen den einzelnen Potenzen hergestellt, als auch jeder jähe Übergang zwischen den Hauptstufen der geschaffenen Wesen vermieden. Darin zeigt sich aber gleichmäßig das Geniale und die Wahrheit eines Systems.

Zwei Punkte, die mit dem Gesagten in enger Verbindung stehen, mögen zum Schlusse noch hier ihre Erledigung finden.

Den ersten gibt die Frage: Wie ist es denn möglich, daß die intellektive Seelensubstanz als *forma corporis* auftritt und fungiert? Die Antwort dürfte vielleicht also gegeben werden:

Nicht insofern die Substanz die *potentia intellectiva* gleichsam vorbildlich enthält, fungiert sie als *forma corporis*, sondern insofern sie als Substrat und Voraussetzung für dieselbe auftritt. Denn so betrachtet, erscheint sie untergeordnet. Nur so gefasst, könnte sie wirklich der Identität in der Entität entraten.

Da nun die *anima humana* unter den *substantiae intellectivae* die niedrigst stehende ist, kann sie, insofern sie als Substrat aller Potenzen durch diese erst Akte des Lebens und des höchsten Lebens zu setzen befähigt wird, als diesen Potenzen und vor allem der *potentia intellectiva* untergeordnet begriffen werden, und somit nach dieser Seite hin als *forma corporis* auftreten. Und bei dieser ihrer Funktion tritt die Notwendigkeit der Spiritualität erst wieder durch einen nachfolgenden Gedanken in den Vordergrund, durch den nämlich, daß die Information die *natura humana* soll resultieren lassen.

Auch könnte man wohl noch darauf hinweisen, daß in der berührten Schwierigkeit die intellektive Entität der Substanz unrichtig in ihrer formellen Identität, und nicht nach der materiellen in Betracht gezogen wird, wie Cajet. (l. c.) bemerkt: „*ipsa anima in quantum intellectiva, non est actus corporis, id est: anima intellectiva identice, non formaliter est actus corporis, vel, et melius: intellectus identice, non formaliter est actus corporis.*“ In der materiellen Identität gefasst, erhält die intellektive Entität der Substanz eine bedeutsame Beschränkung ihrer Reinheit und Vollkommenheit und wird so in Zusammenhang gebracht zu dem objektiv noch von der Materie abhängigen Intellekt. So erscheint denn schließendlich als der letzte Grund für die erwähnte Möglichkeit die doppelte Seite des intellectus, daß er zwar Verwandtschaft hat mit dem Intellekt des Engels, dann aber auch wieder tiefer steht. Dem entspricht auch ein doppelter Charakter in der Substanz. Insofern dieselbe als *actus corporis* erscheint, ist die allererste Vorbedingung für einen objektiv von der Materie abhängigen Intellekt gegeben, das Fundament für alles Nachfolgende geboten.

Der zweite Punkt betrifft einen nach dem hl. Thomas (Q. Q. disp. q. de spirit. creat. a. 2) regelmäÙig angeführten Beweisgrund. Der D. Angelicus schreibt nämlich l. c.: „*anima humana habet operationem omnino excedentem materiam. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, cum unumquodque operetur secundum quod est, oportet quod esse animae superexcedat materiam corporalem.*“ Das Princip „*esse rei proportionatur eius operationi*“ gilt nur von jener operatio, die abschließend dasteht, so daß die anderen ihr dienen, wie dies

ja bei der operatio intellectiva zutrifft. Von der operatio der dem Intellekt untergeordneten potentia sensitiva läßt sich freilich unmittelbar auf das esse rei kein Schluß ziehen.

Es mögen noch einige treffliche Sätze des Joh. a s. Thoma (Cursus phil. [Ed. Vivès] tom. 3. III p. q. X a. II), die Bezug nehmen auf das behandelte Thema, hier Platz finden. Er sagt: „Anima non praebet gradum corporeum et sensitivum limitate, modo inferiori, sicut aliae formae, sed eminenter et secundum quod continentur in gradu rationali qui etiam communicatur corpori non ut dependens ab ipso sed ut sibi ministrat corpus et deserviat in ordine ad operationem intellectivam, et ideo eminenter debet continere illos gradus sensitivos et corporeos tamquam ministrantes et deservientes intellectivo, eo quod non intelligit nisi accipiendo ex corpore objecta quae intelligit, ideoque requirit potentias corporeas ut ministrantes sibi. Et sic bene possunt eminenter praebere gradus corporei, et potentiae corporeae dimanare ab entitate animae spirituali ut est eminenter corporea sine ulla dependentia in esse a corpore.“

Die gegebenen Ausführungen werden hierdurch bestätigt.



ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

(Fortsetzung von S. 155 ff.)



Vom scholastischen Standpunkte und an dem Orte, wohin sie gehören, nämlich in der Psychologie behandelt P. Tillmann Pesch die Fragen nach Wesen, Ursprung und Bedeutung des Erkennens in den uns vorliegenden beiden Bänden seiner (6) Institutiones Psychologicae, mit welchen dieses neue monumentale Werk eines immensen Fleißes, umfassender Gelehrsamkeit und ungewöhnlichen Scharfsinns seinen Abschluß erhält.

Die Disposition der gewaltigen Stofffülle ist dieselbe wie im ersten Bande des Werkes. Den Thesen, in welchen die eigene Auffassung des Verfassers kurz zusammengefaßt ist, geht eine diplomatisch getreue Darstellung der scholastischen, insbesondere der thomistischen Lehre, sowie der verschiedenen gegnerischen Theorien voraus. Hierauf folgen die Einwendungen, dann die These und deren eingehende Begründung, endlich die Lösungen (Respondenda). Die Schärfe der Begriffsbestimmungen, sowie die auf die Beweisführung verwendete Sorgfalt bedürfen kaum einer besonderen Betonung. An den gegnerischen Ansichten sucht der

Verf. die ihm richtig scheinenden Momente gewissenhaft hervorzukehren: ein an sich lobenswertes Verfahren, soweit es sich innerhalb der rechten Grenzen hält. Der Verf. geht hierin zuweilen weiter, als uns zulässig scheint, wenigstens im Ausdruck. Es sei nur an die „spezifischen Sinnesenergien“, die in der sinnlichen Erkenntnis stattfindende „Projektion“, die „Apperception“ der Herbartianer erinnert.

Der erste (resp. 2^{te}) Band enthält das zweite Buch der „natürlichen oder physischen“ Psychologie, der zweite (resp. 3^{te}) Band die „anthropologische“ Psychologie: eine Einteilung, resp. Ausdrucksweise, über deren Berechtigung wir mit dem Verf. nicht weiter rechten wollen.

Wenden wir uns dem ersten Bande zu, so enthält derselbe drei Abhandlungen: 1. von den Lebensäußerungen (vita accidentaria) im allgemeinen, 2. von den Äußerungen des vegetativen Lebens in allen Organismen, 3. vom Erkenntnisleben in allen Sinneswesen (S. 1). In der ersten Abhandlung wird die Vermögenstheorie der Aristoteliker entwickelt und gegen Herbart u. s. w. verteidigt. Richtig faßt P. die Stellung Herbarts zu den Seelenvermögen als Leugnung derselben auf, wiewohl es noch gutmütige Pädagogen gibt, die den Begründer der „wissenschaftlichen Pädagogik“ mit der Ausflucht verteidigen zu können glauben, er habe nicht die Seelenvermögen, sondern nur deren realen Unterschied von der Seele in Abrede ziehen wollen (S. 9). Doch entspricht es nicht dem Sachverhalt, wenn P. die Lehre Herbarts vielfach so darstellt, als ob die Vorstellungen mit den „Realen“ selbst zusammenfielen, da sie im Sinne Herbarts vielmehr Selbsterhaltungen, also etwas Accidentelles sind. Richtig ist nur, daß sie von Herbart mit Vernachlässigung der „Realen“ wie Substanzen behandelt werden.

Die bezüglich der Seelenvermögen, deren Verhältnis zur Seele und untereinander selbst, sowie ihrer Zuständlichkeiten und Akte verteidigten Sätze lauten: Die Seelenvermögen sind vom Wesen der Seele real verschieden (S. 21 f.); die Seele ist Princip, nicht aber (ausschließliches) Subjekt aller vitalen Potenzen (S. 23). Die Seelenvermögen sind ebenso auch unter sich selbst real verschieden (S. 32). Allgemein gesprochen zerfallen dieselben in aktive und passive, d. h. solche die ihr Objekt hervorbringen (alle vegetativen Vermögen; der intell. agens) und solche, die der Aktualisierung durch ein actu vorhandenes Objekt bedürfen. Absolute Passivität kann jedoch von keinem vitalen Vermögen ausgesagt werden (S. 39). Sie lassen sich je nach der spezifischen Verschiedenheit der Objekte auf

fünf Gattungen zurückführen (S. 44); wie vom Wesen der Seele, so sind die Vermögen auch von ihren Akten real verschieden (S. 59); in jeder Potenz ist eine ihrem Formalobjekt entsprechende Disposition (*nisus, inclinatio*) anzunehmen (S. 52). Außer dieser natürlichen Disposition sind die Potenzen mit eingebornen oder durch Gewohnheit erworbenen Fertigkeiten (*habilitates*) und *Habitus* (*firmæ et fixæ dispositiones, ut sunt virtutes, scientiæ etc.*, S. 55) ausgestattet.

Über die zweite Abhandlung (*disputatio*) von den vegetativen Lebensäußerungen und deren unmittelbaren Principien (*vita accidentaria vegetativa*) fassen wir uns kurz. Dieselbe kann als Beispiel dienen, wie die Repristinatio der mittelalterlichen Philosophie zu verstehen ist. Diese bedeutet keineswegs eine Rückkehr zu den mangelhaften Anschauungen und Kenntnissen derselben von den physikalischen, chemischen, anatomischen und physiologischen Bedingungen des organischen Lebens, sondern besteht in der begrifflichen Bestimmung und ursachlichen Erklärung (allerdings nicht allein der heutzutage als der ausschließlich kausal betrachteten *ex causa efficiente*) der eigentlichen Lebensfunktionen. Dazu gehören Ernährung, Wachstum, Zeugung, die Natur des Samens. In dieser Beziehung hat die moderne Forschung nicht allein keinen Fortschritt aufzuweisen, sondern sieht sich nach wiederholten vergeblichen Versuchen, jene Erscheinungen aus physikalisch-chemischen Prozessen abzuleiten, wie das stete Wiederauftreten des „Vitalismus“ beweist, immer wieder, mag sie nun von einer Lebenskraft oder von idealen oder psychischen Principien reden, zu der Auffassung der Alten zurückgedrängt. Was die *generatio æquivoca* betrifft, so haben gründlichere Untersuchungen allerdings die peripatetischen Annahmen als unhaltbar erwiesen. Begrifflich betrachtet und als wissenschaftliche Hypothese aber erscheint sie keineswegs als widersprechend und absurd, wie die *generatio æquivoca* der Materialisten und Darwinianer, mit der sie ohne offenbare Ungerechtigkeit nicht auf eine Linie gestellt werden darf. Der Verf. hebt diesen Unterschied treffend hervor S. 88.

Der weitaus größte Raum in diesem Bande ist der Abhandlung vom sensitiven Leben (*cognitio sensitiva, appetitus sensitivus, motus vitalis*) gewidmet.

Von der Erkenntnis im allgemeinen gelten die Sätze: 1. jede Erkenntnis geschieht durch Verähnlichung mit dem zu erkennenden Gegenstande; 2. in allem menschlichen Erkennen wird eine sei es unmittelbare oder mittelbare (*interveniente specie vicaria*) Vereinigung des Erkenntnisvermögens mit dem Gegenstande erfordert;

3. alles menschliche Erkennen ist insofern ein Leiden, als es vom Gegenstande abhängt und bestimmt wird (S. 95 ff.). Sofern aber der Mensch im Erkennen den Gegenstand sich vergegenwärtigt, ist dasselbe zugleich Thätigkeit, so daß also die Erkenntnis als Wirkung zweier Ursachen, des Erkennenden und Erkannten, sich darstellt (S. 100 ff.). Der Verf. bekennt sich somit zur Annahme der Notwendigkeit von *species impressae*, d. h. durch den Eindruck des Objekts, resp. durch Abstraktion erworbenen Erkenntnismedien, ohne welche die an sich zu allem Sensiblen und Intellegiblen nur in Potenz sich verhaltenden Erkenntniskräfte einen bestimmten Erkenntnisakt nicht vollziehen könnten. Diese Annahme bildet thatsächlich den entscheidenden Charakter der aristotelischen Erkenntnislehre. In einem Punkte jedoch glauben wir dem Verf. nicht beistimmen zu sollen, nämlich in der Ansicht, daß die *species impressa*, wie sie sich im Erkenntnisakte selbst findet, nicht formell, sondern virtuell den Gegenstand vergegenwärtige (S. 105).

Auch in einem anderen Punkte glauben wir unsere Zustimmung versagen zu müssen. Der Verf. nimmt nämlich eine Art von „begleitendem Bewußtsein“ in jedem Erkenntnisakte an (S. 115), das allerdings nicht Bewußtsein im eigentlichen Sinne sei. Als Grund hierfür gibt er an, daß das erkennende Subjekt in jedem Erkenntnisakte den Gegenstand sich vergegenwärtige. Nun ist dies allerdings insofern richtig, ja von selbst einleuchtend, weil in der Natur der Erkenntnis gelegen, als dem Erkennenden im Erkennen der Gegenstand offenbar wird. Es fragt sich aber, ob überdies in jedem Erkenntnisakte irgendwie das erkennende Subjekt oder der Erkenntnisakt selbst zum Objekte, sei es auch nur zum sekundären wird. Nur in diesem Falle könnte man von einem „Bewußtsein“ reden. Nun ist dies nach allen Principien der scholastischen Philosophie wenigstens im sinnlichen Erkennen nicht der Fall; denn eine Erkenntnis, in welcher der Erkenntnisakt selbst zum Objekte würde, wäre ohne Reflexion unmöglich; eine solche aber widerspricht der organisch gebundenen Natur der sinnlichen Vermögen. Man kann deshalb nur in dem Sinne von einem begleitenden Bewußtsein reden, daß sich mit jeder Thätigkeit der äußeren Sinne eine solche des inneren Sinnes verbindet, kraft deren wir nicht bloß sehen, sondern auch des Sehens uns bewußt sind.

Nicht frei von Unklarheit ist, was von einer Aktivität im Erkenntnisleben außerhalb der Erkenntnis (*praeter cognitionem est in vita cognoscitiva etiam activitas productiva*) gesagt wird (S. 121). Dahin sollen Eingebungen in Poesie,

Musik u. s. w. gehören, die uns nicht selten ohne unser Wissen und Wollen in den Sinn kommen und größeren Theils „ohne jede Erkenntnis oder Bewußtsein“ vor sich gehen. Was ist damit gemeint? Offenbar nicht eine bloße Phantasiethätigkeit. Also etwa eine solche des intellectus agens? Eine deutlichere Erklärung dieser Erscheinungen wäre sehr wünschenswert.

Wenn die „positive, specielle Beschaffenheit“ (aptitudo), welche die Sinne für ihre Objekte besitzen, in den Nerven gesucht wird (S. 127), so dürfte es wohl richtiger sein, zu sagen, daß sie den Nerven nur in Verbindung mit den Organen (Auge, Ohr u. s. w.) zukommen. Diese specifischen, aus der transcendentalen Beziehung zu den Objekten resultierenden Beschaffenheiten der Sinne als „specifische Energien“ zu bezeichnen, dürfte kaum gebilligt werden können, da sowohl der Ausdruck als auch der von den Neueren gemachte Gebrauch desselben vielmehr auf aktuelle, den Vermögen ursprünglich eignende Bestimmtheiten hinweisen, auf „Energien“, mit welchen die Vermögen selbstthätig auf äußere Erregungen antworten (S. 153 u. a. O.).

Was die Anzahl und die begriffliche Bestimmung der äußeren und inneren Sinne betrifft, so bleibt der Verf. im allgemeinen der Theorie der Alten treu. Von den höheren, sozusagen geistigeren Sinnen lehrt derselbe, daß sie primär Eigenschaften der Objekte zur Erkenntnis des Subjektes bringen. Dagegen lesen wir von den niederen, mehr materiellen Sinnen: „Der subjektive Reiz (affectio) wird im Organe des Geschmacksinns als Geschmack, in dem des Geruchs inns als Geruch, in der Haut als Wärme empfunden“ (S. 133). Daß diese materielleren Sinne einem größeren Schwanken der zu objektiver Wahrnehmung notwendig erforderlichen Disposition unterworfen sind, ist einzuräumen. Gleichwohl offenbaren sie uns, richtig disponiert, ebenfalls Qualitäten der Körper. Welchen Wert hätten sonst die allgemein anerkannten Urtheile: der Zucker sei süß, der Wermut bitter?

Bezüglich der „inneren natürlichen Veränderungen“ im Unterschiede von der psychischen — intentionalen — Affektion ist die Äußerung bemerkenswert: „verum nulla adhuc de his eventibus theoria est proposita, quae pro certa haberi possit vel admodum probabilis“ (S. 138).

Ungeeignet scheint uns die Ausdrucksweise von einer Umwandlung der natürlichen Veränderung in eine psychische, in welcher sich das Sinnesvermögen als aktive Potenz erweise (S. 148); denn eben in der Entstehung der species impressa verhält sich die Potenz leidend, weil aufnehmend, wenngleich dieses Aufnehmen ein vitales und beziehungsweise immaterielles

ist. Dies ist sie nämlich nicht durch eine Thätigkeit, sondern wegen der Natur des aufnehmenden Subjekts; denn obgleich Subjekt das Compositum ist, so wird dieses doch „geistig“ affiziert in Kraft der Form, nicht der Materie.

Über die Fechnersche Theorie fällt der Verf. folgendes Urteil: „Theoria a Fechner proposita non innitur fundamentis, quae pugnantia falsaque sunt, dummodo restringatur ad affectiones subjecti psychicas . . . Id unum inter omnes fere constat, legem Fechnerianam omnibus irritationibus sensibilibus applicari non posse“ (S. 173).

Der „Muskelsinn“ wird mit Recht teils auf den Tastsinn teils auf den „inneren Sinn“ zurückgeführt (S. 182).

Was von den „spezifischen Energieen“ zu halten sei, wurde oben bemerkt. Im Sinne des Verfs sind sie wohl zulässig; er bemerkt: *Id quod inest potentiae quodque energiam vocari permittimus (!), non est actus, neque ulla actus inchoatio, sed nihil est nisi potentiae ad certum agendi genus dispositio sive aptitudo specifica* (S. 219). Jedentfalls ist der Gedanke ferne zu halten, daß die species (sei es sensibilis oder intelligibilis) ursprünglich schon im Vermögen enthalten sei und nur auf äußere Anregung hin actu hervortrete.

Hervorgehoben zu werden verdient der Satz: *Sensibilia communia percipiuntur a nobis intervenientibus modificationibus specierum cujusvis proprii sensibilis*, womit gewisse selbstgeschaffene Schwierigkeiten der Modernen von selbst wegfallen (S. 237).

Wie den Ausdruck „spezifische Energie“ vermögen wir auch den einer „Projektion“ nicht zu billigen, da wir ja nicht subjektive Eindrücke nach außen „verlegen“, sondern unsere Sinneswahrnehmung objektiv im „Außen“ terminiert (S. 241).

Von der *conscientia concomitans*, die der Verf. (S. 242) dem *sensus communis* zuschreibt, ist dasselbe zu sagen wie von derjenigen, die er in jeglicher Erkenntnis annimmt. Der „Gemeinsinn“ erfafst die Sensationen, ohne jedoch sich selbst zum Objekte seiner Erkenntnis machen zu können, da dies nur durch Reflexion möglich wäre. Jenes Erfassen in einer Einheit, die jedoch selbst unerkannt bleibt, genügt vollkommen zur Erklärung des tierischen Bewußtseins. Würde der Gemeinsinn sich selbst erfassen, so könnte er „Ich“ sagen. Kein Verständiger aber wird dem Tiere ein Ich zuschreiben.

Wie die Ausdrücke „spezifische Energie, Projektion“, so dürfte auch der „Lokalisation“, mit dem die Modernen irrthümliche Vorstellungen verknüpfen, besser zu vermeiden sein (S. 246).

Der Fundamentalsinn Galluppis, Rosminis, Wolffs wird mit Recht zurückgewiesen (S. 248).

Zu dem Trefflichsten zählt, was über Phantasie, Gedächtnis, vis aestimativa, bezw. cogitativa gesagt ist.

An Stelle der vier inneren Sinne des englischen Lehrers glaubt der Verf. nur drei annehmen zu sollen, da das sinnliche Gedächtnis teils auf die Einbildungskraft, teils auf die vis aestimativa sich zurückführen lasse. Die hierfür vorgebrachten Gründe dürften kaum die thomistische Ansicht erschüttern.

Für Phantasie und Gedächtnis werden mit Recht „psychische“ Spuren gefordert (S. 296).

In der Herbartischen Theorie der Association u. s. w. der Vorstellungen glaubt der Verf. „kostbare Anfänge“ zu ersehen (S. 300 ff.); wie es sich damit verhalten mag, so ist jene Theorie „principiell“ aus einem doppelten Grunde verfehlt, einmal weil sie den niederen Vorstellungsverlauf ausschließlichsch mechanisch (aus dem Drucke gleichsam, dem Gewichte, der Anzahl der Vorstellungen) zu erklären versucht, zweitens weil auch das höhere Vorstellungsleben, das Denken, als ein Prozeß der Apperception aufgefaßt wird.

Im weiteren wird vom sinnlichen Begehren gehandelt, das, auf sinnlichem Erkennen beruhend, vom Triebe oder dem appetitus naturalis, der eine Bedingung jeglicher natürlicher Thätigkeit bildet, wesentlich sich unterscheidet. Die reale Unterscheidung des sinnlichen Begehrens in das koncupiscible und irascible wird festgehalten und mit überzeugenden Gründen verteidigt. Hier wie weiterhin huldigt der Verf. der richtigen Ansicht, daß Gefühle, Affekte, Passionen Zuständlichkeiten des Begehrensvermögens, resp. des Willens seien, ein Grund zur Annahme eines besonderen Gefühlsvermögens also nicht vorliege.

Die Kontroverse, ob ein besonderes Vermögen der örtlichen Bewegung anzunehmen sei, wird dahin beantwortet: *Intellectus et appetitus movent sicut imperantes motum, sed oportet esse potentiam motivam, secundum quam membra sequantur imperium appetitus et intellectus vel sensus* (S. 351). Die Lehre des hl. Thomas gehe dahin, *potentiam locomotivam esse quidem vim activam re distinctam a facultatibus reliquis, non tamen principalem, sed ministram appetitui intime adjunctam* (p. 353).

Der Verf. hält die Ansicht, das Begehren wirke auf die Bewegungskraft propter efficientiam quasi moralem infolge der aus der Einheit des Organismus resultierenden Sympathie, für die wahrscheinlichere, worin wir ihm nicht zustimmen können (S. 356).

Über die Phrenologie urteilt derselbe: *In phr. tota vix reperies quicquam, quod non nitatur infirmis suspicionibus vel vanis imaginationibus* (S. 360).

Die Lokalisation der Vermögen im Gehirne ist nicht derart bestimmt und begrenzt, daß jede Stellvertretung ausgeschlossen wäre (S. 363); jedoch wissen wir noch äußerst wenig über die Verteilung der Vermögen an verschiedene Gehirnregionen (S. 364).

Im folgenden werden verschiedene psychische Dispositionen, wie Suggestivität, Schlaf, Traum, Geistesstörungen u. s. w. behandelt. „Formell ist der Schlaf Bindung des Gemeinsinns oder des gewöhnlichen Verkehrs zwischen Gehirn und äußeren Sinnen“ (S. 379). „Im Traume wird der Gemeinsinn von der Phantasie erregt. Von dieser Mitwirkung desselben kommt es, daß die Phantasiebilder im Traume das Ansehen wirklicher Dinge annehmen und sich wie Hallucinationen oder vielmehr Illusionen verhalten.“ (S. 384.) Im Somnambulismus werden überdies die Gehirnteile erregt, die im Dienste des sinnlichen Begehrens und der örtlichen Bewegung stehen (S. 386). „Geisteskrankheiten sind weder rein psychisch, noch rein somatisch, sondern psychoorganisch“ (S. 389).

Von übernatürlichen Erscheinungen, soweit sie im Spiritismus beglaubigt sind, wird geurteilt, daß sie nicht abgeschiedenen Seelen, sondern nur dämonischen Einflüssen zugeschrieben werden können (S. 394).

Die Hypnose wird definiert: *status arte effectus, in quo receptivitas suggestiva supra modum excitatur vel augetur cum aliqua functionum psychicarum perturbatione* (S. 405). „Nicht ungereimt ist die Ansicht jener, die behaupten, daß die hypnotischen Erscheinungen aus natürlichen, sei es psychischen oder physiologischen Ursachen hergeleitet werden können“ (S. 413). „Die Hypnose ist eine von abnormen Reizen, besonders von Suggestionen herrührende Störung des inneren an das Gehirn gebundenen Sinnenlebens, wodurch der Gebrauch des reflexen Bewußtseins und des psychischen Triebes im Hypnotisierten derart gebunden ist, daß in ihm durch fortgesetzte Suggestion Vorstellungen hervorgebracht werden können und der Hypnotisierte in vielen seiner Thätigkeiten vom Hypnotiseur abhängt“ (S. 417). Mit Recht wird hieraus auf die Gefährlichkeit der Hypnose geschlossen (S. 419).

Der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend erfahren die Erscheinungen des intellektuellen Lebens im zweiten, 551 teilweise enggedruckte Seiten umfassenden Bande, dem 3^{ten} des ganzen Werkes, der nach der Ausdrucksweise des Verf.s die „anthropolo-

gische“ Psychologie enthält, die eingehendste Behandlung. Er zerfällt in vier Teile: 1. von den Funktionen des menschlichen Intellekts; 2. von denen des Willens; 3. von der Verbindung des geistigen und organischen Lebens; 4. vom Leben der abgeschiedenen Seelen. Bezüglich des Intellekts heben wir folgende Thesen hervor: Generisches oder Formal-Objekt des menschlichen Verstandes ist das Sein (ens). Auf den Verstand reduzieren sich: das intellektive Gedächtnis, die Vernunft (ratio), sowohl die sogenannte höhere als die niedere (ratio superior et inferior), die Intelligenz (die sich zum Intellekt wie der Akt zur Potenz verhält), der Intellekt der Principien. Die Seele bedarf der Bestimmung durch Ideen, species intelligibiles, die ihr nicht eingeboren sind, die sie vielmehr von den Dingen abstrahiert (S. 37 ff.). Der Verf. meint, wo er von der Lehre des Aristoteles redet, dieser habe vom passiven Intellekt (*νοῦς δυνάμει* vel *παθητικός*) ziemlich dunkel gesprochen (S. 39). Dagegen läßt sich einwenden, daß Aristoteles den *νοῦς δυνάμει* mit hinreichender Schärfe und Deutlichkeit charakterisiert. Ein gewisses Dunkel liegt nur auf der gelegentlichen Nennung des *νοῦς παθητικός*, den er als *φθατός* bezeichnet, womit übrigens bestimmt genug gesagt ist, daß er nicht der *νοῦς δυνάμει* sein könne; es bleibt daher nur übrig, an die Phantasie oder die vis cogitativa zu denken. „In jeder Verstandeserkenntnis wird ein verbum mentis erzeugt“ (S. 51). „Richtiger ist zu sagen, das verbum mentis sei nicht dasjenige, worin oder woraus wie aus einem zuvor Erkannten der Gegenstand erkannt wird, sondern nur dasjenige, wodurch das Objekt dem Geiste vergegenwärtigt wird“ (S. 60).

„Die species intelligibilis wird vom thätigen Intellekt und dem Phantasiebild hervorgebracht“ (S. 67). Auf eine eingehende und überzeugende Widerlegung des Sensualismus, der Theorie der eingebornen Ideen, des Ontologismus und Traditionalismus folgt eine nähere Exposition und Begründung der thomistischen Auffassung des Ursprungs der Ideen. Es gereicht uns zur Befriedigung, daß der Verf. den Phantasmen eine wahre „bewirkende Kausalität“ in der Erzeugung der Ideen zuschreibt (S. 124), wiewohl er meint, die entgegengesetzte Ansicht sei ebenfalls probabel (S. 125). Hierin vermögen wir ihm nicht zuzustimmen. Vielmehr scheint uns, man habe gegen die Auffassung, den Phantasmen komme nur eine anregende Einwirkung, nicht aber eine wahre, wenn auch der Thätigkeit des int. agens untergeordnete instrumentale Mitwirkung zu, und die Erzeugung der sp. intelligibilis erfolge in rein immanenter Weise, mit Recht

geltend gemacht, daß in diesem Falle die Annahme eingeborner Ideen oder die Auffassung des Erkenntnisvermögens als einer aktiven Kraft unvermeidlich sei.

Dagegen weicht der Verf. in einem nicht untergeordneten Punkte vom englischen Lehrer ab, indem er mit Suarez dem Intellekte eine direkte Erkenntnis des Individuellen zuschreibt, eine Erkenntnis, die ohne Aufnahme desselben per speciem intellegibilem propriam im Intellekte nicht geschehen könnte. Eine solche ist jedoch durch die Materialität des körperlich Individuellen, das eben deshalb nur potenziell intellegibel ist, ausgeschlossen (S. 147). Vermag also das Phantasma als Repräsentation des Individuums nur durch die unter der Thätigkeit des int. agens intellegibel gewordene spezifische Form auf den Verstand einzuwirken, so kann dieser offenbar das Individuelle nicht direkt und per speciem propriam, sondern nur durch Reflexion auf den eigenen Akt in seiner Hinwendung zum Phantasma erkennen. Diese Reflexion genügt, um jene Urteile zu erklären, in denen allgemeine Prädikate von individuellen Subjekten ausgesagt werden. Der Gegenstand hängt, wie man leicht sieht, mit der Frage nach dem Princip der Individuation zusammen. Aus diesem Zusammenhange erklärt sich, wie Suarez in beiden Fragen vom hl. Thomas abweichen konnte. Über den Riß, der dadurch in die thomistische Gesamtanschauung kam, werden wir später zu reden Gelegenheit finden.

Mit mehr Recht als den Sinnen scheint den Verstandesthätigkeiten ein begleitendes Bewußtsein zugeschrieben werden zu können (S. 174). Jedenfalls bedarf es keines vom Verstande verschiedenen Vermögens. Es fragt sich jedoch, ob derselbe ohne Reflexion sich und anderes zugleich zu erkennen vermöge. Wie uns scheint, ist alles höhere Bewußtsein reflex. Zunächst nämlich erkennt die Seele das Sein von ihr verschiedener Objekte und nur durch Zurückwendung von diesen oder durch Reflexion den eigenen Akt und sich selbst: ein Bewußtsein, das zwei Objekte einschließt, primär den Akt und sekundär sein ursprüngliches Objekt, wie wenn ich zugleich meinen Gedanken und die Übereinstimmung desselben mit irgend einem Sachverhalte erkenne, worin erst das vollkommene Wissen besteht.

Wenn es auf S. 182 heißt: *Certum est Dei essentiam videri posse per similitudinem creatam, quae ipsam essentiam divinam repraesentet, ut in se est*, so widerspricht dem der hl. Thomas, welcher, wie aus der vom Verf. selbst citierten Stelle I S. Th. q. 12 c. 2 hervorgeht, das Gegenteil lehrt. Sollte durch Schuld der Feder oder des Setzers nach *videri* ein *non* ausgefallen sein?

„Der Wille ist, wie von selbst zur Genüge einleuchtet, zu den passiven Vermögen zu rechnen; denn er macht nicht, daß sein Objekt actu besteht, sondern wird vielmehr vom actu bereits vorhandenen Objekt zu seinem Akte geführt“ (S. 210). Die Freiheit des Willens glaubt der Verf. auch gegenüber der „*praedeterminatio physica*“ verteidigen zu müssen. Er verwirft diese als eine *opinio veritati contraria et a doctrina S. Thomae aliena*. Dagegen stellt er den Satz auf: *Motio, qua Deus movet voluntatem in ordine ad actum liberum, ex se et intrinsecus non est infallibiliter conjuncta cum actu, neque quoad exercitium actus neque quoad specificationem*.

Es kann nicht unsere Absicht sein, auf die bekannte Kontroverse an diesem Orte näher einzugehen. Was den Ausdruck betrifft, so kann man ihn preisgeben. Abgesehen aber davon, handelt es sich um die zweifache Frage, die *quaestio facti* und die *quaestio juris*. Was jene betrifft, nämlich ob die betreffende Lehre der Sache oder dem Sinne nach mit Recht dem hl. Thomas zugeschrieben werde, so hegen wir nach den bisher geführten Untersuchungen nicht den geringsten Zweifel darüber, daß in diesem Punkte die Verteidiger der *praedeterminatio physica* den englischen Lehrer auf ihrer Seite haben. Darauf einzugehen, halten wir für überflüssig. Wer sich durch die Nachweise bei Dummermuth u. a. nicht überzeugen läßt, wird Mittel finden, auch die evidentesten Zeugnisse aus den Schriften des hl. Thomas zu eludieren. Wer ohne Vorurteil die vom Verf. selbst gegebene Darstellung des hl. Thomas von der Bewegung des geschöpflichen Willens durch den göttlichen Willen erwägt (S. 270), wird sich zu überzeugen vermögen, daß der hl. Lehrer die „Unfehlbarkeit“, womit Gott den geschaffenen Willen beherrscht, aus der absoluten Macht desselben, nicht aber aus einer *scientia media* ableitet. Es ist daher weder Lehre des Heiligen, noch vom Verf. erwiesen: *infallibilitatem actus liberi futuri unice ex efficacitate physica motionis divinae trahi non posse* (S. 281). Will man nicht behaupten, daß der *doctor angelicus* überhaupt nicht in die Tiefe der Frage eingedrungen sei, und daß es erst des Scharfsinns eines Molina und Suarez bedurfte, um jene Herrschaft ohne Beeinträchtigung der Freiheit zu erklären, oder richtiger, eine begriffliche Bestimmung zu finden, die sie gegen sophistische Einwendungen sicher stelle, so wird man zugeben müssen, daß die Unfehlbarkeit, mit der die Zustimmung des Willens mit der *motio divina* sich verknüpft, im Sinne des hl. Thomas nicht aus der Gewisheit des göttlichen Vorherwissens abzuleiten sei. Der Gedanke an eine derartige Verknüpfung

war doch schon durch gewisse semipelagianische Annahmen nahegelegt.

Es geschah daher zweifellos im Sinne des Meisters, wenn seine Schule die göttliche Herrschaft über den Willen auf die *motio divina* zurückführt, die nicht bloß zum Akte, sondern auch zum *modus* desselben bestimmt. Man hat daher mit Recht diese *motio* als eine Vorausbewegung zur Selbstbewegung des Willens erklärt. Es kommt demnach alles darauf an, ob man ohne Widerspruch der über den Gegensätzen des Notwendigen und Kontingierlichen erhabenen ersten Ursache, dem *primum liberum*, der Quelle alles Seins und aller Aktualität die Kraft zuschreiben kann, auf den Willen so einzuwirken, daß derselbe in Kraft des empfangenen Impulses frei und selbstthätig den Akt setzt, zu welchem die erste Ursache den Impuls gibt. Adoptiert man diesen Grundgedanken, der nach unserer Überzeugung die Gnadenlehre sowohl des hl. Thomas als die des hl. Augustin durchdringt, so zerstreuen alle die gegen die *praedeterminatio physica* vorgebrachten Einwendungen in nichts und die von den Thomisten gebrauchten Unterscheidungen erscheinen vollkommen berechtigt. So, wenn sie sagen, die *praem. phys.* bestehe zusammen mit der Möglichkeit der Nichtzustimmung des Willens in *sensu diviso*, nicht in *sensu composito*, bedeutet dies nicht, wie der Verf. insinuiert, der Wille sei nur frei oder habe die Macht der Nichtzustimmung nur abgesehen von der *motio divina*. Vielmehr, da die *motio* die freie Zustimmung in sich schließt, besagt jene Unterscheidung nichts anderes als der Satz: der Wille habe als unter dem Einflusse der *motio* zustimmend gedacht die Möglichkeit der Nichtzustimmung nicht in *sensu composito*, sondern in *sensu diviso*.

Hieraus ergeben sich die weiteren Unterscheidungen, daß die *motio* dem Willen keine *necessitas* auferlege, mit anderen Worten die Notwendigkeit, mit welcher, die *praemotio* gesetzt, der Wille zustimme, sei eine *nec., quam res facit*, nicht eine solche, *quae rem facit*, sie sei nicht *necessitas consequentis*, sondern *nec. consequentiae*.

Aus dem Gesagten läßt sich unschwer entnehmen, was von den folgenden Äußerungen unseres Autors zu halten sei. „Die Lehre des Aquinaten erheischt, daß der Wille unter der Bewegung der ersten Ursache die Fähigkeit behalte, sich selbst zu bewegen und zu bestimmen, . . . als Herr seiner Akte; dazu aber wird erfordert, daß der Wille *positis omnibus ad agendum requisitis possit agere vel non agere vel agere contrarium*“ (S. 324 ff.).

Ferner: „Der theologische Determinismus hält an der Freiheit

des menschlichen Willens entschieden fest. Gleichwohl behauptet er: *motio, qua Deus movet voluntatem in actionibus liberis, ex se intrinsecus et physice et necessario esse infallibiliter conjuncta cum actione futura*“ (S. 337). Im thomistischen Sinne legt die *motio divina* dem Willen keine Notwendigkeit auf; vielmehr ist die Notwendigkeit, mit welcher unter dem göttlichen Impuls der Akt erfolgt, ein und dieselbe mit jener, die aus der Selbstbestimmung des Willens sich ergibt; denn durch die freie Entscheidung für das eine ist die Möglichkeit einer gleichzeitigen Entscheidung für das Gegenteil faktisch ausgeschlossen.

Vergeblich recurriert der Verf., um die Unfehlbarkeit, mit welcher die *motio divina* im Willen sich wirksam erweist, mit anderen Worten, die absolute Herrschaft des schöpferischen über den kreatürlichen Willen zu erklären, auf das göttliche Vorwissen (S. 348); denn auch ein solches im Sinne des Verf.s angenommen, erscheint der Fall als denkbar, daß der Wille allen der göttlichen Macht zur Verfügung stehenden Mitteln widerstrebt, da keines von ihnen aus sich im stande ist, ohne Aufhebung der Freiheit den Widerstand des Willens zu brechen. Es ist das eine Art von Übergang *εἰς ἀλλὸ γένος*; denn auch die vollkommenste Erkenntnis vermag den Ausfall der Macht nicht zu decken.

Wenn der Verf., um zu zeigen, daß die Sicherheit des Vorwissens die Freiheit nicht gefährdet, der Unterscheidung einer zweifachen Notwendigkeit sich bedient, so wird dieselbe Unterscheidung, wie wir sehen, mit Recht, von den Vertretern der *praemotio* in Anspruch genommen; denn das „*prae*“ ist nicht ein zeitliches, sondern bezeichnet nur die Art und Weise, wie derselbe Akt als Wirkung zweier Ursachen auf die *causa prima* bezogen ist (S. 348).

Bezüglich des Subjekts der Willensfreiheit lehrt der Verf.: „Die Freiheit ist nicht formell im Intellekte; ebensowenig ist das ausführende Vermögen frei; formell ist die Freiheit allein im Willen“ (S. 352 ff.).

Die weitere Polemik gegen die thomistische Theorie beruht auf den schon gerügten Vorurteilen, oder wenn man will, Mißverständnissen. Die *praemotio* wirkt nicht, wie der Verf. meint: unwiderstehlich; denn sie schließt virtuell die freie Selbstbestimmung des Willens ein, daher auch die Erfahrung, auf welche der Verf. sich beruft, nicht als Zeugin gegen die *praemotio* vorgeführt werden kann (S. 362).

Der Abschnitt von dem der Seele mit dem Leibe gemeinsamen Leben (*vita animae conjunctae corpori*) behandelt die

Punkte: 1. Gemeinschaft des sinnlichen mit dem geistigen Begehren; 2. die der menschlichen Natur eingebornen Triebe; 3. die Anlagen und Temperamente; 4. die Leidenschaften; 5. das Gefühl; 6. den Sinn für das Schöne (*facultas aesthetica*) (S. 395).

Der Verf. berichtet zwar über die moderne Gefühlstheorie und die verschiedenen „Sinne“ der Modernen (moralischer, ästhetischer u. s. w. Sinn), bekennt sich aber mit Recht zu der scholastischen Annahme, daß die Gefühle sämtlich auf das sinnliche und geistige Begehungsvermögen zurückgeführt werden können. „*Facultate appetitus sensitivi et intellectivi atque ipsius intellectus ea omnia suppeditantur, quae ad constituendam affectionem requiruntur* (S. 443). Ebenso wenig ist Grund gegeben, einen besonderen ästhetischen Sinn anzunehmen (S. 447 ff.).

Hieran schliessen sich Untersuchungen über die *Habitus*, über Erziehung, Physiognomik, Psychologie der Geschlechter und den Ursprung der Sprache. Ein weiteres Buch (S. 480 ff.) handelt von der Unsterblichkeit der Menschenseele und dem Leben derselben nach dem Tode. In zwei Anhängen wird der psychologische Materialismus und die Bestimmung des Menschen besprochen.

Da wir, abgesehen von der Art, wie nach dem Verf. die abgeschiedene Seele im Raume ist (auf den Raumbegriff werden wir beim folgenden Referate zu reden kommen), keinen weiteren Anlaß zu kritischen Bemerkungen haben, so präcisieren wir unser Urteil dahin, daß die vorliegende mit dem dritten Bande abgeschlossene Psychologie durch die Fülle wohlgeordneter Stoffes, durch Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung, durch Schärfe der Begriffsbestimmungen und der Beweisführung und vor allem durch die Korrektheit des Standpunktes im großen und ganzen sich auszeichnet.

Unsere durch einen etwas abweichenden Standpunkt in der Erkenntnistheorie und der Frage der göttlichen Mitwirkung gebotenen Ausstellungen sollen uns deshalb nicht abhalten, jedem des Studiums der Philosophie Beflissenen das monumentale Werk aufs wärmste zu empfehlen. Aber auch in erkenntnistheoretischer Beziehung wollen wir nicht unterlassen, dem Verf. unsere Anerkennung für den Mut auszudrücken, mit welchem er gegenüber dem betäubenden Lärm der Gegner des sog. „naiven Realismus“ für das Recht und die Stimme der Natur eintritt. Oder könnte nicht schliesslich auch dem Besonnensten begegnen, was nach der indischen Fabel jenem Brahmanen begegnete, der zuletzt selbst an seinem Opfertiere irre wurde, nachdem ihm wiederholt versichert worden, daß es kein Ziegenböcklein, sondern ein unreiner Hund sei? (*Hitopadesa* IV, 10, nach and. 8.)

Von demselben Verfasser liegen uns die (7) *Institutiones Philosophiae Naturalis* in zweiter Auflage vor. Sie erscheinen in zwei Bänden und enthalten, wie wir dem Vorwort entnehmen (S. XIII), außer einigen zur größeren Verdeutlichung dienenden Zusätzen keine von jenen der ersten Auflage verschiedenen Lehren.

Die Naturphilosophie wird als eine „im weiteren Sinne“ metaphysische Disciplin (S. 1) bezeichnet. Thatsächlich erörtert sie die den Naturwissenschaften zu Grunde liegenden Principien. Es ist demnach kein Grund vorhanden, von der scholastischen Auffassung des Verhältnisses der „Physik“ zur Metaphysik abzugehen und die in der Wolffschen Schule übliche Einteilung zu adoptieren. In dieser nämlich unterschied man rationale und empirische Wissenschaften (auch der Verf. spricht S. 3 von *rationalia sive metaphysica*) und fasste jene unter dem Ausdruck Metaphysik zusammen. Demgemäß redete man von rationaler und empirischer Psychologie. Nun ist aber in einem engeren Sinne rational nur die Logik, sofern sie nicht nur rational verfährt, sondern auch die ratio oder das rationale Verfahren selbst erörtert. Dagegen im Sinne der Anwendung der ratio ist jede Wissenschaft rationell und die Unterscheidung in empirische und rationelle Wissenschaften undurchführbar. Metaphysik und Naturphilosophie sind daher nicht nach dem Gesichtspunkte der empirischen und rationalen, sondern nach der Art der rationalen Betrachtung, d. h. nach der Stufe der Abstraktion zu unterscheiden. Die unmittelbare Sinneserfahrung überschreitet jede Wissenschaft als solche; denn ihr Gegenstand ist das Allgemeine, nicht das Individuelle. Naturphilosophie ist demnach nicht Wissenschaft von den Naturkörpern, sofern sie metaphysischen Gründen unterliegen (S. 7), sondern Wissenschaft vom natürlichen Sein im allgemeinen, dessen Wesenskonstitutiven und notwendigen Attributen. Die Darstellung des Verfs., der seinen Gegenstand in fünf Bücher einteilt, die von den Äußerungen, dem Wesen, den Zuständen, dem Entstehen und Vergehen, endlich den Gesetzen der Naturdinge handeln, bestätigt die Richtigkeit dieser Definition.

Mit einer durch die veränderte Lage der Naturforschung gebotenen Vorsicht und unter voller Berücksichtigung der Fortschritte in den verschiedenen Gebieten derselben bahnt sich der Verf. Schritt für Schritt im ersten Buche den Weg zur Lösung der Frage nach den Wesensbestandteilen des natürlichen Seins. „*Quoniam eae ipsae res, quibus philosophia antiquior in proferenda sua doctrina innitebatur, hodie in dubium controversiamque vocatae*

sunt, eas prius diligentissime examinare debemus, quibus foris natura se manifestat, quam, quibus intus constituatur, indagare possimus“ (S. 26).

Eine scharfsinnige Erörterung erfährt der Begriff des Continuums (S. 21 ff.). Gegen Atomismus, Mechanismus und Occasionalismus wird die Aktivität der Naturkörper nachgewiesen (S. 48 ff.). Zu verwerfen ist die unvermittelte actio in distans (S. 74 ff.). In den Naturkörpern herrscht durchgängig die Finalität (S. 86 ff.). Wenn der Verf. hier mathematische Formeln anwendet (S. 90. 93), so wird es schwerlich seine Meinung sein, daß die Formel eine „Exaktheit“ gebe, die das „Räsonnement“ an und für sich nicht erreiche. Von den einzelnen Thesen sei der Satz hervorgehoben: „Apparet in rebus naturalibus causalitas quaedam finalis, quae e rerum essentia proxime proficiscitur et in ipsis rebus vere inest“ (S. 104). Die nachgewiesene Finalität spricht gleichwohl nicht für Hylozoismus und modernen Psychismus der Häckel u. a. (S. 118 ff.).

Von der gewonnenen soliden Basis aus wird im zweiten Buche gegen Atomismus und Dynamismus der Dualismus eines aktiven und passiven Principis, von Materie und Wesensform (Potenzialität und Aktualität) nachgewiesen (S. 135 ff.).

Da der Verf. wiederholt auf das bekannte „Gesetz der Erhaltung der Kraft“ zu reden kommt, so dürfte es angezeigt erscheinen, auf die Gefahr aufmerksam zu machen, der vielleicht der Verf. nicht ganz entgangen ist, jenem Gesetze eine Ausdehnung zu geben, die zur Annahme eines bloßen Parallelismus der physischen und psychischen Erscheinungen führen würde. Die Einwirkung psychischer und geistiger bewegender Ursachen, also die Verursachung von Bewegungen, die nicht auf einer vorangehenden Bewegung beruhen, ist eine Thatsache, mit der jenes Gesetz unbedingt rechnen muß (vgl. S. 163. 170).

Eine weitere Bemerkung betrifft den actus incompletus, welchen der Verf. der Materie zuzuschreiben für notwendig erachtet (S. 191). Daß der Materie eine ihr eigene, nicht aus der Form abzuleitende „Realität“ zugeschrieben werden müsse, erleidet keinen Zweifel; ebensowenig, daß der hl. Thomas der Materie (mat. prima) eine solche zuschreibt. Da dies niemand leugnet, ist für den Verf. kein Grund vorhanden, „leichter zu glauben, daß ein hl. Thomas nie existierte, als daß er eine so schale Ansicht vorgetragen habe“. Eine andere Frage ist, ob der hl. Lehrer einen der Materie für sich zukommenden unvollständigen Akt im Sinne des Suarez und des Verf., der hierin wie in vielen anderen Punkten in den Spuren seines großen

Ordensgenossen wandelt, annehme. Dies ist es, was die vom Verf. citierten Autoren, ein Goudin u. a., bestreiten. Denn wenn diese Thomisten, „qui in vocabulis a S. Thoma adhibitis firmiter haerent“, „offen gestehen“, daß der Materie ein inchoativer Akt zukomme, so meinen sie damit, wie aus den vom Verf. angeführten Aussprüchen allein schon hervorgeht,¹ zwar ein Sein, eine Realität, aber eine solche, die wegen ihrer Unbestimmtheit und Bestimmbarkeit, wegen des Mangels wesenhafter Bestimmtheit (oder eines actus essentiae) ohne hinzukommende Form der Existenz absolut unfähig ist. Diese Autoren sprechen daher der Materie zwar nicht die Realität, wohl aber jeden actus essentiae und existentiae mit dem hl. Thomas ab.

Es handelt sich daher auch keineswegs um einen bloßen Wortstreit. Die deshalb geführten Kontroversen lassen eine solche Auffassung nicht zu. Suarez weicht eben in diesem nicht unwichtigen Punkte von dem strengen aristotelisch-thomistischen Begriff der realen subjektiven (im scholastischen Sinne des Wortes) Potenzialität ab, indem er eine Realität ohne Aktualität für undenkbar hält. Daher schreibt er der materia prima einen unvollständigen Aktus zu und hält die getrennte, formlose Existenz derselben wenigstens durch Gottes Allmacht für möglich, während der englische Lehrer eine solche ausdrücklich als unmöglich erklärt. Als weitere Konsequenz ergab sich, daß die Materie ohne Widerspruch für sich als Träger der Quantität angesehen werden könne, während der hl. Thomas dies geradezu als unmöglich erklärt (vgl. S. 37 Anm. 1).

Wir fürchten nicht fehl zu treffen, wenn wir in jener Auffassung der Materie eine Verdunklung des so wichtigen Begriffs der realen Potenz ersehen, die ihren Schatten auch in die Erkenntnistheorie des berühmten Metaphysikers warf. Denn verläuft der Prozeß der Abstraktion in der Weise rein immanent, daß der thätige Intellekt im möglichen auf bloße Anregung der Sinnenthätigkeit hin die Species hervorbringt, so gilt zwar in der Theorie das erkennende Vermögen noch als ein passives, im Grunde aber ist die Passivität desselben bereits preisgegeben. Eine konsequente Durchführung dieses Standpunkts hätte zur Beseitigung des int. agens und zur Annahme eingeborner Ideen führen müssen. Auch erklärt sich aus jener Bestimmung der mat. prima, warum Suarez eine direkte Erkenntnis des körperlichen Individuellen dem möglichen Verstande zuschreiben konnte. — Angesichts der Schicksale, die dem Potenzbegriff in der

¹ Vgl. Goudin, Phil. ed. Roux Lavergne t. II p. 32.

neueren Philosophie zu teil geworden sind, glauben wir alle Ursache zu haben, uns in dieser Streitfrage auf die Seite derjenigen zu schlagen, die nach dem Ausdrucke des Verf.s *vocabulis a S. Thoma adhibitibus firmiter adhaerent*.

Bezüglich der Frage nach der Fortdauer der Elementarformen im Organismus wird treffend bemerkt, die Einheit desselben werde leichter begreiflich, wenn man annehme, daß z. B. der Wasserstoff durch die Aufnahme in den lebendigen Organismus seine Elementarform einfach verliere und von der Lebensform informiert werde (S. 269).

Zu der Bemerkung (S. 278), die absolut erste Materie könne zweifellos nur *creatione* entstehen, glauben wir ergänzend hinzuzufügen zu sollen: *concreatione potius, quam creatione*.

In welche „*vituperationes*“ die Lehre der älteren Peripatetiker (darunter auch der hl. Thomas!) von der *materia signata* als Princip der Individuation verfallen soll (S. 284), ist nicht abzusehen, wenn zugestanden wird, daß die Materie „*wurzelhafter Grund der numerischen Verschiedenheit*“ ist. Auch in diesem Punkt hat Suarez die Sache mehr verdunkelt als geklärt.

Auf die Ansicht, jene Redeweise sei vorzuziehen, die der *materia prima* an sich einen *actus essentiae* und eine von der Existenz der Form unterschiedene Aktualität der Existenz zuschreibt, brauchen wir nach dem oben Gesagten nicht weiter einzugehen, da wir zwischen Realität und Aktualität zu unterscheiden wissen und jene der Materie „*in se und per se*“ zuschreiben, diese aber nicht (S. 286).

Geschichtlich dürfte die Auffassung der Materie als einer zwar in inkompleter Weise aktuellen Substanz, die Träger dimensionaler Quantität ist, und welcher wenigstens durch göttliche Macht eine getrennte Existenz zukommen kann, nicht ohne Einfluß auf den cartesianischen Begriff der Materie geblieben sein.

Obgleich, wie wir sahen, der Verf. die Elementarformen im Organismus vergehen läßt, findet er es doch wahrscheinlich, daß sie zwar nicht als Formen, doch als „*Determinationen*“ in der vollkommenen Mischung verharren, gibt jedoch zu: *in sententia Divi Thomae, modo obvio intellecta, entis naturalis unitati faciliore negotio provideri*. Der hl. Thomas hielt eben strenge an dem Grundsatz fest, daß in einem Wesen nur eine substantielle Form sein könne, die es zu einem Wesen von bestimmter Art, zur kompletten Substanz determiniere. Oder was ist sonst Funktion der Form, wenn nicht zu determinieren? Die Unterscheidung von Determinationen und Formen ist also hinfällig (S. 311). Die Berufung auf den „*Widerstand*“ der Materie gegen

das Formalprincip, welcher sich nur aus dem Verbleiben der „substantiellen Determinationen“ der Elemente erkläre, scheint uns unwirksam, da die Veränderlichkeit, die dem Körper infolge seiner Materialität zukommt, in Verbindung mit den Dispositionen des aus den Elementen gemischten Körpers jenen Widerstand hinreichend motiviert.

Für eine unnötige Subtilität halten wir den modus (S. 319), der ohne „Entität“ zu sein das Band von Materie und Form bilden soll; er mag wohl mit der Auffassung der Materie zusammenhängen. Abgesehen von der Menschenseele, die ihr Sein dem Leibe mitteilt, ist die Naturform die Aktualität der Materie. Für ein „Band“ ist da kein Raum. Man vgl. Goudin a. a. O. II p. 73.

Als vorzüglich gelungen glauben wir die Widerlegung der verschiedenen über die Konstitution der Körper aufgestellten Systeme, Atomismus (des philosophischen nämlich), Dynamismus, Monismus, hervorheben zu sollen (S. 323 ff.). Die scholastische Theorie hält, indem sie die Wahrheitsmomente der verschiedenen Theorien in sich aufnimmt, die richtige Mitte ein und kongruiert, wie keine andere, den Erscheinungen.

Die letzten Abschnitte des ersten Bandes erörtern die Begriffe Natur, Zwang, Kunst, sowie die verschiedenen Naturursachen im Anschluß an die aristotelischen Bestimmungen (S. 422 ff.).

Der zweite Band umfaßt das dritte und vierte Buch. Jenes handelt 1. von Quantität und Ausdehnung, 2. von der Qualität, 3. von der Bewegung, 4. vom Unendlichen, 5. von Ort und Raum, 6. von der Durchdringung der Körper und der Multilokation, 7. von Zeit und Dauer. Die ersten vier Abschnitte bieten uns keinen besonderen Anlaß zu Bemerkungen. Mit einem großen Aufwand von Scharfsinn und mit Erfolg ist die Möglichkeit einer unendlichen Größe zurückgewiesen (S. 87 ff.).

Dagegen scheinen uns die über Raum und Zeit gegebenen Bestimmungen nicht durchweg haltbar. Der gegen den Stagiriten erhobene Tadel (dafs er nur den äußeren, nicht den „inneren“ Ort betrachtet habe), würde, wenn er begründet wäre, auch den hl. Thomas treffen. Von einem inneren Orte kann man eben nur in einem uneigentlichen Sinne reden, oder es kann damit nur die dimensionale Quantität des Körpers selbst gemeint sein. Das Ubi aber ist auch nach Aristoteles nicht eine bloße Beziehung, was sowohl daraus hervorgeht, dafs er es als eigene Kategorie aufstellt, als auch daraus, dafs er die örtliche Bewegung als eine reale Veränderung, d. h. als einen Übergang von der Potenz in

den Akt betrachtet. Von einem inneren Ubi im Sinne des Suarez weiß Aristoteles allerdings nichts, ebensowenig der hl. Thomas, und bei tieferem Nachdenken wird man beiden Denkern zustimmen müssen. Noch entschiedener aber glauben wir die Erklärung, die der Verf. vom Raume gibt, ablehnen zu müssen. Demnach wäre der Raum nach seinem objektiven und nächsten Fundament jene *capacitas*, in qua corpora revera quasi collocata conspiciuntur, eine Fähigkeit, die näher als *ens potentiale* bezeichnet wird (S. 145), d. h. als ein den Körpern vorauszu denkendes *potentiales* Sein, also abgesehen von einem umgebenden Körper wie ein Gefäß zu fassen, das den Körper aufnimmt. Wie weit ist von einer solchen Vorstellung zu den modernen Raumtheorien eines Gassendi u. s. w.? Sollte nicht Aristoteles, als er seine Theorie vom „Wo“ aufstellte, die Schwierigkeiten derartiger Vorstellungen vorausgesehen und ihnen absichtlich vorgebeugt haben? Das Richtige dürfte Zigliara treffen, wenn er erklärt: *Conceptum vulgarem spatii esse philosophice difficillimum explicatu ex diversis philosophorum hac in re sententiis, et etiam ex eorum confusione in exponendis propriis opinionibus liquido patet . . . De spatio reali illud certissimum videtur haud posse reale spatium concipi sine extensione, extensio autem realis naturaliter non datur sine corpore. Sed ex hoc ipso non sequitur, quod spatium idem sit ac extensio, neque quod spatium sit idem cum substantia corporea . . . Potest igitur dici, quod spatium reale supponit realem extensionem, supponit reale corpus; attamen spatium, ut sentio, addit relationem quandam ipsi extensioni . . . seu ordinem partium extensionis inter se; qui quidem ordo fundatur in ipsa extensione, et immediate oritur ex distantia partium continuatarum. Summa Phil. 1882. I p. 464.*

Gegen die Ansicht des hl. Thomas wird der Satz verteidigt: *non videtur posse negari, quin idem corpus in compluribus simul locis esse possit etiam circumscriptive* (S. 156).

Eine analoge Behandlung wie dem Raumbegriff wird dem Zeitbegriff zu teil: (*tempus*) formaliter sumitur, quum cogitatur ut *successionum capacitas per modum entis actualis*; sumitur autem fundamentaliter, quum ad fundamentum animum advertimus, quod conceptui temporis formaliter accepti respondet (S. 167).

Den größten Teil des vierten Buches nimmt die Untersuchung über Ursprung und Bildung der Welt ein. Bezüglich der Kosmogonie verteidigt der Verf. zwar nicht die Kant-Laplacesche Theorie, die noch ungelösten Schwierigkeiten unterliege, jedoch die Berechtigung „auch“ der mechanischen Erklärung

(post creatam atque ordinatam materiam) (S. 241 ff.). Die die Geogonie betreffende These lautet: De geogonia non sine rationibus affirmatur terrae formationem ipsis rerum corporearum viribus relictam ab iisque consumptis maximis temporum spatiis esse perfectam (S. 257).

Die Descendenztheorie wird sowohl im darwinistischen als auch evolutionistischen Sinne zurückgewiesen (S. 281 ff.), dagegen die Möglichkeit offengehalten, daß (mit Ausschluß der Entstehung des Menschen) eine Transformation unter Voraussetzung eines göttlichen Schöpfungsplanes und nach dem Musterbilde göttlicher Ideen durch Entwicklung eingesenkter Virtualitäten stattgefunden habe (S. 336). Mit einigen Restriktionen mag diese Möglichkeit zugestanden werden. Übrigens zeugen die betreffenden Abschnitte von außerordentlicher Sachkenntnis und großer Umsicht des Urteils. Die letzten Abschnitte handeln vom Entstehen und Vergehen sowie von der Naturordnung und den Naturgesetzen. Alles in allem kann auch dieses Werk des unermüdlichen Verfassers als eine reiche und fast unerschöpfliche Quelle der Belehrung aufs wärmste empfohlen werden. Dem Naturforscher, der nach wahrhaft wissenschaftlicher und systematischer Bildung strebt, dürfte mit dem Studium desselben weit besser gedient sein, als mit dem Kants oder irgend eines neueren noch so gerühmten Philosophen.¹

Zum Schlusse dieser Übersicht haben wir noch den Abriss der (8) „Allgemeinen Unterrichtslehre“ von Prof. Hafsmann zu erwähnen, dessen Erziehungslehre bei einer früheren Gelegenheit im Jahrbuch besprochen worden ist. Im Anschluß an bewährte Vorgänger, wie Willmann, Kellner u. a., bietet dieser Abriss einen vorzüglich brauchbaren Rahmen für den erweiternden mündlichen Vortrag und verdient deshalb als Leitfaden in Lehrer- und Lehrerinnenbildungsanstalten allgemein eingeführt zu werden. Auf christlicher Grundlage beruhend und von der Überzeugung ausgehend, daß auch der Unterricht erziehlich sein und auf den höchsten Erziehungszweck hingerichtet werden müsse, verhält sich der Verf. durchaus nicht ablehnend gegen methodische Fortschritte der Neueren, wie seine Stellung zur Herbart-Zillerschen Methode beweist. Anerkannt wird eine gewisse Berechtigung der sog. formalen Stufen, aber auch vor schablonenhaftem Gebrauch gewarnt (S. 65), dagegen werden Zillers Konzentrationsidee sowie die „Idee der kulturhistorischen Stufen“ mit Recht als verfehlt und unbrauchbar zurückgewiesen (S. 63).

¹ Inzwischen ist der Verf. leider durch den Tod der katholischen Wissenschaft entrissen worden.

Der Unterrichtslehre geht eine kurze, durch trefflich gewählte Beispiele erläuterte Darstellung der Denklehre voraus. Da der Verf. sich bereit erklärt („Zur Orientierung“), objektive Bemerkungen für eine weitere Auflage zu verwerfen, erlauben wir uns, für eine solche, die wir der trefflichen Schrift baldigst wünschen, einige Winke hierher zu setzen. Bezüglich der Bildung von Begriffen wäre zu bemerken, daß der vergleichenden Begriffsbildung eine unbewusste, natürliche Bildung insbesondere der Grundbegriffe durch den thätigen Verstand vorausgehe. Statt: „der höchste Gattungsbegriff ist der Begriff des Etwas“ wäre zu sagen: „Sein, Etwas sind von allen Gattungen auszusagende und deshalb übergreifende (transcendentale) Begriffe“ (S. 11). Die Stelle über die Gegensätze wäre dahin zu modifizieren: relativer Gegensatz, wie Vater, Sohn; kontradiktorischer: bejahen, verneinen; konträrer: weiß — schwarz; privativer: sehend — blind. Endlich: oberstes Denkgesetz ist das des Widerspruchs; das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten ist eine Folgerung daraus; das der Identität enthält eine selbstverständliche Tautologie; das des hinreichenden Grundes gilt von Wahrheiten, die nicht unmittelbar einleuchten, also einer Begründung bedürfen.



THOMISTISCHE GEDANKEN ÜBER DAS MILITÄR.¹

Von Professor Fr. von TESSEN-WESIERSKI.

(Fortsetzung von Bd. XIV., S. 125.)



II. Das Heer als bevorzugte Gesellschaft im Staate.

1. Wegen der Dienste, welche das Heer dem Staate leistet, ist letzterer in besonderer Weise zur dauernden Sorge für das Heer verpflichtet.

„Est enim bellator . . . pars praecipua politicae“ heißt es De reg. Princ. l. 4. cap. 24. Dieser Satz ist ein äußerst folgenreicher, für die Ansicht einzelner Gegner des Heeres und des Kriegerstandes ein geradezu vernichtender. Er wendet sich zudem gegen alle jene, welche die allgemeine Gleichheit aller Bürger vor der Staatsautorität als unantastbares und höchstes

¹ Im ersten Teil dieses Artikels (vgl. dieses Jahrbuch Bd. XIV., S. 125 ff.) sind besonders folgende zwei sinnstörende Druckfehler stehen geblieben: S. 126 oben 3. Zeile lies doch statt dort; S. 137 oben 5. Zeile lies didicisse statt dixisse.

Princip der geistigen Aufklärung hinstellen. Jener Satz zwingt uns, einen faktischen Unterschied unter den Staatsangehörigen, unter den Ständen im Staate anzuerkennen, welcher nicht durch Gewalt oder Betrug oder durch das Recht der Gewohnheit in den Staat hineingetragen worden ist, sondern von Natur aus in ihm vorhanden ist und vorhanden sein muß.

Wenn nämlich einmal zugegeben wird, daß der nächste und unmittelbare Zweck des Staates darin besteht, das irdische Wohl der Bürger zu begründen und zu erhalten, wenn also die staatliche Verbindung der Menschen untereinander eine notwendige ist, so ist es auch die erste Pflicht des Staates, sich selbst für seine Bürger zu erhalten. Aus dieser Selbsterhaltungspflicht des Staates folgt aber weiter, daß alle Mittel, welche zur Erreichung dieses Zweckes angewendet werden, untereinander nach ihrer größeren oder geringeren Bedeutung für denselben geordnet sein müssen. Je mehr also irgend ein solches Mittel die Existenz des Staates garantiert, je mehr es auf die Erhaltung dieser Existenz zugeschnitten ist, desto wichtiger wird es auch für den Staat. Da nun die Wehrmacht als solche einzig und allein gerade diesen Zweck erstrebt, *pro conservanda patria* arbeitet, so ist sie thatsächlich das bedeutendste Werkzeug des Staates zur Erfüllung seiner ersten und notwendigsten Aufgabe. Die Wehrmacht oder der Wehr-, Kriegerstand soll ja, wie früher gezeigt worden war,¹ nicht etwa nur einem Teile des Staates, sondern dem ganzen Staate nützen: *non solum parti politicae, sed toti militaris gradus in republica singulariter est fructuosus.*² *Per eos (scil. bellatores) civitas conservatur in sua virtute,*³ heißt es an einer anderen Stelle. Dadurch wird allerdings der Zweck des Wehrstandes, der Zweck, welchen das Heer in und für den Staat zu erstreben hat, weit über alle jene Teilzwecke erhoben, welche von den anderen Ständen im Staate für diesen angestrebt werden. Somit ist die hervorragende Stellung, welche von den Verfassern des Buches *De regimine Principum* den Heeresangehörigen im Staate zugestanden wird, nicht als vom Heere usurpiert zu betrachten; sie ist keine Prätorianerherrschaft, sondern wurzelt in der natürlichen Beschaffenheit des Staates.

Sehen wir daher näher, worin eigentlich die Stellung des Heeres sich von derjenigen der anderen Bürger im Staate unter-

¹ Siehe oben S. 126 ff.

² *De reg. Princ.* l. 4. cap. 24.

³ *Ebd.* cap. 14.

scheidet, oder vielmehr, inwiefern der Staat gegen das Heer andere und grössere Pflichten hat als gegen die übrigen Bürger.

1. Dem Heere, dem Soldaten verdankt jeder Staatsangehörige die Grundlage seines Staatslebens, d. i. die sichere Existenz seines Vaterlandes. Ihm soll daher auch der Bürger, oder besser, der Staat als Gemeinschaft der Bürger von den Früchten abgeben, welche erst und allein in dem durch das Heer geschützten Frieden gewonnen werden können. Das ist im kurzen die Ansicht der verschiedenen Verfasser des Buches *De reg. Princ.*, welche im folgenden näher erläutert werden soll: *Rationabile etiam erat, quod Hippodamus de bellatoribus seu militibus ordinaverat, ut stipendia perciperent de bonis communitatis, sicut communitati deserviunt. Sic etiam Romana respublica statuit, ut de publico aerario viverent.*¹

Ein jeder giebt freiwillig schon demjenigen, der ihn z. B. im Erwerb seines Lebensunterhaltes unterstützt, von den Früchten dieses seines Erwerbes ab. Es ist das nicht blofs eine Pflicht der Dankbarkeit, sondern unter gewissen Umständen auch eine wahre Rechtspflicht. In einem ähnlichen Verhältnis befindet sich das Heer zu den anderen Bürgern des Vaterlandes. Der Soldat hilft nicht blofs diesem oder jenem Bürger im Erwerb, sondern er verschafft eigentlich allen Bürgern und Staatsangehörigen die letzte Vollendung der Erwerbsmöglichkeit, indem er ihnen den Staat und die Ruhe im Staate erhält. Dadurch verpflichtet er sich auch alle Bürger, den ganzen Staat mindestens zum Dank. Wie daher die Pflicht der Selbsterhaltung einen jeden zum Krieger stempelt, wie diese Pflicht innerhalb der Staatsgemeinschaft zum dauernden Besitz eines kraftvollen und starken Heeres drängt, so hat dieselbe Pflicht der Selbsterhaltung auch die Pflicht der Dankbarkeit gegen diejenige Institution im Staate zur Folge, welche für die anderen Bürger diese Selbsterhaltungspflicht übernimmt. Da zudem der Soldat nicht einem einzelnen, sondern allen Staatsangehörigen in dieser Weise dient, so hat auch das Ganze, die Staatsgemeinschaft oder vielmehr die Staatsgewalt den Dank an das Heer zu entrichten.

Dieser Dank muß sich zunächst auf dasjenige beziehen, was dem Soldaten am nötigsten ist. Am notwendigsten ist aber für ihn, wie für alle Menschen, der Lebensunterhalt. Letzteren kann der Krieger sich nicht selbst erwerben, weil, wie Thomas schon anerkennt, Handel und Gewerbe überhaupt dem Kriegs-

¹ Ebd. cap. 12.

dienst zuwiderlaufen: est etiam negotiationis usus contrarius quam plurimum exercitio militari.¹

Somit muß die Staatsgewalt zunächst für den Lebensunterhalt des Soldaten sorgen. Es sind daher auch die Summen, welche das Heeresbudget in unseren modernen Staaten für den Unterhalt des Heeres verlangt, nicht als ungerechte Last der anderen Staatsangehörigen anzusehen, sondern als pflichtschuldiger Dank, welchen jeder Bürger von demjenigen abzustatten hat, was er nur durch die Existenz seines Heeres sicher erlangt hat und in Sicherheit erlangen konnte.

2. Es liegt aber auf der Hand, daß der Unterhalt und die damit zusammenhängende Besoldung eines stehenden Heeres eine dauernde Ausgabe ist, welche einer stabilen Sicherung bedarf. Heutzutage geschieht das meist dadurch, daß die Parlamente in gewissen Perioden die von der Heeresverwaltung vorgeschlagenen Summen bewilligen, freilich auch manchmal wenigstens teilweise verweigern. Daß diese Art Sicherung der Heeresausgaben die vollkommenste ist, kann wohl nicht behauptet werden. Sie ist von der Gunst und dem Haß der Parteien im Staate allzu abhängig, als daß sie eine Garantie für längere Zeiten böte. Gerade in diesem Punkte findet sich bei dem Verfasser des vierten Buches *De reg. Princ.* ein Fingerzeig, der zur Lösung der vorliegenden Frage beitragen könnte. Er referiert nämlich l. 4. cap. 14. den Tadel, welchen Aristoteles über das zeitweise für die Frauen in Sparta überwiegend günstige Erbrecht ausspricht: *Quantum autem, quod Aristoteles reprehendit in Lacedaemoniorum politia, est de inaequali divisione successionum . . . item circa uxores, quia in bonis defuncti uxor ratione dotis duas occupabat partes, sicut accidit in Francia de medietate bonorum; residuum vero distinguebatur seu distruebatur heredibus et pro suis legatis. Sed quantumcumque toleretur apud Lacedaemonios de aliis civitatibus diminutio possessionum, quantum tamen ad bellatores sustineri non debet, quia per eos civitas conservatur in sua virtute.*²

Im letzteren Satze verlangt also der Verfasser, daß ein solches ungleiches Erbrecht, mag es auch sonst vielleicht bei

¹ *De reg. Princ.* l. 2. cap. 3. — Vgl. Thomas Aq. S. th. 2. 2. qu. 40. art. 2.: *quaedam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint; et ideo illis, qui maioribus deputantur, prohibentur minora; sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interduntur.* — Ders. *Expos.* in 2. *Tim.* 2. lect. 1.

² Vgl. auch *De reg. Princ.* l. 4. cap. 12.

den anderen bürgerlichen Gemeinschaften möglich sein, doch beim Kriegerstande ausgeschlossen werde. Denn es würde nicht nur die *diminutio possessionum*, die stetige Verminderung der den Kriegern angehörigen liegenden Güter, sondern dadurch auch die Schwächung des ganzen Kriegerstandes, der Wehrmacht des Staates, herbeiführen. *Hoc autem Aristoteles accidisse Spartiatibus . . . dicit, quia ad nihilum sunt redacti propter dictam causam*, fährt unser Autor daher fort. Offenbar hält er es also für gut, daß die Krieger liegende Güter haben. Fragt man, für wen dieses letztere gut sein soll, so antwortet er: für den Staat; denn der Staat der Spartiaten — ein reiner Militärstaat — ging zu Grunde propter dictam causam, wegen der *diminutio possessionum*, welche das Erbrecht beim Besitztum des Kriegerstandes bewirkte. Dieser Umstand, daß die Verkleinerung des Besitztums erst dem Wehrstand, dann aber auch dem Staate selbst den Untergang bereiten kann, fordert natürlich das Entgegengesetzte als etwas Gutes, Vorteilhaftes. Es nützt also zunächst dem Wehrstand, dann aber auch dem Staate, wenn ersterer liegenden Besitz dauernd in seiner Hand behält.

Wenn sich nun auch die Verhältnisse in unseren modernen Kulturstaaten in keiner Weise jenen Zuständen im alten Sparta gleichstellen lassen, so ist es doch klar, daß auch heute noch der Besitz von liegenden Gütern gewissen Ständen im Staate und dadurch auch dem Staate selbst von höchstem Nutzen sein kann. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, könnte daher auch heute noch in Erwägung gezogen werden, ob es nicht angängig und nützlich wäre, wenn dem Wehrstande in irgend einer passenden Form ein Besitz an Grund und Boden zugewiesen, oder, wenn er wenigstens mit dem letzteren in innigern Zusammenhang gebracht würde.

Es handelt sich hierbei um die Sicherung und Förderung mehrfacher Interessen der Militärverwaltung. Einmal hat sie dem Gros des Heeres die tägliche Nahrung zu bieten. Sie hat Brot, Fleisch, Gemüse u. s. w. an die Mannschaften, Futter für die Pferde zu liefern. In allen diesen Dingen ist sie an die Händler, oft an gewissenlose Spekulanten gewiesen, welche die Preise hinaufzutreiben wissen, sobald ihr Spürsinn von einer Notlage der Militärverwaltung Kenntnis besitzt. Es würde nun heute freilich schwierig sein, wenn die Heeresverwaltung soviel Grundbesitz erwerben sollte, um unabhängig von anderen Faktoren diese Bedürfnisse befriedigen zu können. Solange dieses unmöglich ist, kann sich die Verwaltung darauf beschränken, die notwendigen Naturalien mehr direkt — wie es in den letzten

Zeiten ja auch geschieht — von den heimischen Produzenten zu kaufen, indem sie den Erwerb und Betrieb eigener Güter besseren Zeiten überläßt.

3. Das Princip jedoch, welches von dem Autor des vierten Buches *De reg. Princ.* im vorbergehenden aufgestellt wurde, verlangt eigentlich noch mehr als die bloße Sicherstellung der täglichen Mannschaftsverpflegung. Es legt einen ganz besonderen Wert auf den Zusammenhang zwischen Heer und Landbesitz oder Landwirtschaft. Dafs letztere heutzutage unter dem Siegesrausch einer plötzlich ins Ungeheuerliche gewachsenen Industrie nicht die ihr zukommende Beachtung findet, ist ein schweres Übel, unter welchem auch Heer und Staat in gleicher Weise leiden müssen. Der Staat braucht ein wahres konservierendes Element, eine feste und stetige Basis: beides giebt ihm der königstreue Bauernstand. Das Heer bedarf ebenso eines körperlich zähen Grundelementes: auch dieses giebt ihm hauptsächlich der an Entbehrungen, an Ausdauer und Arbeitskraft reiche Bauernstand. Letzteres bemerkt schon der Verfasser des vierten Buches *De reg. Princ.*: er lobt die Meinung des Vegetius, der in den Bauern ein vorzügliches Rekrutenmaterial sieht.¹ Heer und Staat haben daher ein Interesse an der Existenz eines kräftigen Bauernstandes: wo derselbe vorhanden ist, muß er erhalten werden, wo er fehlt, sollte er geschaffen werden.

Wie kann aber das Heer einen Bauernstand hervorbringen? Auch das wäre vielleicht nicht ganz ein Ding der Unmöglichkeit. Wir haben das berechtigte Institut der Militärversorgung. Könnte man da nicht erwirken, dafs die aus dem Bauernstande hervorgegangenen Unteroffiziere u. s. w., welche Anspruch auf die Militärversorgung haben, mehr und mehr der Landwirtschaft zugeführt werden, sobald sie Neigung und Geschick dazu bekunden? Sie brauchten nicht gleich ein eigenes Gut zu erhalten, sondern könnten auch beispielsweise als Inspektoren u. dgl. verwendet werden. Oder aber, man überläßt ihnen ein kleineres oder größeres Bauerngut in Pacht auf allmähliche Rückerstattung des Preises hin. Man könnte aus ihnen sogar, wie es ja früher üblich war, eine Grenzwehr schaffen, indem man sie in den vom Feinde am meisten bedrohten Grenzbezirken ansiedelt. Freilich müßte auch erst der ganze Stand der Landwirtschaft eine durchgreifende Besserung erfahren. Ist das letztere einmal geschehen, so finden sich auch leicht Militäranwärter, welche auf landwirtschaftliche Stellen reflektieren.

¹ *De reg. Princ.* l. 4. cap. 10. und cap. 11.

Endlich könnten sogar für bestimmte höhere militärische Stellungen Güter und Landbesitz in entsprechender Weise reserviert bleiben, gleichsam eine Art von militärischen Fideikommissen geschaffen werden, welche nicht für den militärischen zeitweiligen Besitzer, sondern für den entsprechenden militärischen Grad als fixierte Gage oder Belohnung zu betrachten wären. Ob nicht durch solche Veranstaltungen auch das Interesse für die Landwirtschaft selbst wieder gehoben werden könnte?

Das sind allerdings nur Gedanken, welche man nicht im Handumdrehen verwirklichen kann; sie sollen auch in keiner Weise Anspruch auf Vollständigkeit und einfache praktische Durchführbarkeit machen, sondern nur das Augenmerk auf das notwendige Zusammenwirken von Heer und Landwirtschaft in und für den Staat hinlenken. —

4. Aus der allgemeinen Pflicht, dem Heere den nötigen Unterhalt zu bieten, ergibt sich endlich noch eine specielle Aufgabe des Staates: er hat sowohl für diejenigen Krieger zu sorgen, welche mit Auszeichnung länger noch, als es ihre Pflicht erforderte, gedient haben, dann aber für den aktiven Dienst untauglich geworden sind, als auch für die Angehörigen der aktiven Soldaten, noch mehr aber für die Angehörigen der im Kriege Gefallenen.

Beides verlangt einfach die Gerechtigkeit. Ein Soldat, welcher Jahre hindurch aktiv gedient hat, ist thatsächlich während dieses Zeitraumes behindert worden, materielle Früchte seines Fleißes zu sammeln, sowohl, weil der Kriegsdienst heutzutage nicht mehr ein Handwerk ist, als auch dem aktiven Soldaten verbietet, ein Gewerbe nebenbei zu treiben. *Est etiam negotiationis usus contrarius quam plurimum exercitio militari . . . unde secundum iura civilia negotiatio est militibus interdicta*, sagt Thomas von Aquin.¹ Der Soldat kann also nicht, wie die anderen Bürger des Staates, für seine Zukunft sorgen, während er doch andererseits die Früchte seiner Arbeit dem ganzen Staate zukommen läßt. Der letztere hat daher die Pflicht der militärischen Versorgung, d. i. die Pflicht, dem durch langjährigen Dienst zur Ausübung des Kriegshandwerks unfähig gewordenen Soldaten entweder den Lebensunterhalt zu erleichtern oder direkt zu leisten.

Auch die Angehörigen der Krieger müssen an der staatlichen Fürsorge für das Heer Anteil haben. Dieser Anteil kann sich zunächst darauf gründen, daß der aktiv thätige Krieger

¹ De reg. Princ. l. 2. cap. 3.

für seine Familienangehörigen nicht den genügenden Lebensunterhalt zu beschaffen vermag. Das gilt umso mehr, da das Heer, als ein so wichtiger Bestandteil im Staate, auch an dem Zwecke des letzteren partizipieren muß. Als Zweck des Staates gilt aber das Wohl aller Bürger, oder, wie Thomas genauer sagt: *ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum. . . . Tertio vero requiritur, ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia.*¹ Daraus resultieren dann z. B. die Vergünstigungen, welche vom Staate den unteren Chargen behufs Erziehung ihrer Kinder gewährt werden. Andererseits kann und muß der Staat auch besondere Dienstleistungen von Mitgliedern des Heeres durch besondere Vergünstigungen für deren Angehörige vergelten. Endlich verlangt die Gerechtigkeit auch, daß der Staat für die Angehörigen jener tapferen Krieger sorgt, welche im Kampfe für das Vaterland ihr Leben hingegeben haben. So sagt daher der Autor des vierten Buches *De reg. Princ.*: *Item statuit idem Hippodamus in sua politia quasdam leges pietate plenas et iuri naturae consentaneas circa quaedam genera hominum. Primo quidem quantum ad sapientes: ut, si ex eis aliquis ordinaret expediens civitati vel castro, honorem consequeretur iuxta meritum operis, sicut factum est Joseph per Pharaonem, ut in Genesi scribitur, et sic accidit Mardochoaeo per Assuerum; et hoc propter beneficia, quae uterque contulerat unus quidem regioni alter vero principi. Hoc idem etiam de bellatoribus praecipit, ut si aliqui eorum morerentur in bello ob defensionem patriae et bonum civitatis, ipsorum nati acciperent cibum de aerario publico. In quo quidem Romana respublica maxime conatum adhibuit, victoriosos milites honorare sive in morte sive in vita, ut historiae tradunt; sed praecipue in filiis.*²

2. Als naturnotwendiger Bestandteil des Staates muß die Heeresgesellschaft vom Staate gebildet, erhalten und privilegiert werden.

1. Es ist nicht die einzige Pflicht der Staatsgemeinschaft gegen ihr Heer, daß sie ihm den notwendigen Lebensunterhalt darbietet; sie muß ihm auch die ihm im Staate zukommende Stellung wahren. Diese Stellung richtet sich nach der Bedeutung des Wehrstandes im Staate und für denselben.

¹ Ebd. I. 1. cap. 15.

² *De reg. Princ.* I. 4. cap. 13.

Denn es ist klar, daß nicht alle Mitglieder eines Staates ihrer Wichtigkeit und Bedeutung nach völlig gleichstehen können. Das durfte wohl die Revolution proklamieren, allein ausgeführt hat auch sie gerade das Gegenteil. Der Unterschied der Stände ist ein von Gott gewollter natürlicher, und kein noch so weit gehender „Liberalismus“ wird ihn aus der Welt schaffen können. Thomas präcisirt die Notwendigkeit und Bedeutung der Stände folgendermaßen: *Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent Quae quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur, sicut patet, quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus: nam alius est ordo iudicantium et alius pugnantium et alius laborantium in agris, et sic de aliis. Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur: quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis.*¹

Die bedeutsame Stellung des Heeres im Staate ist nun schon mehrfach hervorgehoben worden: das Heer bildet die Grundlage für die Erhaltung der Existenz, für die Sicherheit eines Staatswesens, es garantiert den Frieden nach innen und nach außen, es erweist also thatsächlich den Staatsbürgern bestimmte Wohlthaten. Schon im allgemeinen steht aber derjenige, welcher einem anderen hilft oder Wohlthaten spendet, gerade bezüglich dieser Wohlthaten höher als derjenige, welchem er sie spendet. Thut ersterer dieses noch dazu in einer wichtigen Sache und eigentlich selbstlos, so erhöht er sich selbst noch weit mehr über den zweiten. Der Soldat hilft aber dem Bürger nicht nur in der wichtigsten von allen materiellen Fragen, nämlich im Erwerb des Lebensunterhaltes, dessen größtmögliche Sicherheit er garantiert, sondern er hilft ihm auch, ohne dafür in jedem einzelnen Falle Bezahlung zu fordern; natürlich wird hier von einem Söldnerheer gänzlich abgesehen, da ein solches, wie früher gezeigt, heutzutage wenigstens in keiner Weise für die Erhaltung des Staatswesens geeignet ist. Der Soldat leistet demgemäß in der selbstlosesten Weise eine Hilfe, er betrachtet sogar seine Hilfeleistung als eine Aufgabe seiner moralischen Pflicht, indem er freudig selbst das Höchste, sein Leben, daran giebt,

¹ Thom. Aq. S. th. 1. qu. 108. art. 2. — Vgl. ebd. 2. 2. qu. 183. art. 2. et 3.

um diese Hilfe thatkräftig zu leisten. Nach diesen Gesichtspunkten ist die Bedeutung und Stellung des Heeres im Staate zu betrachten.

2. Weil das Heer für das Leben, die Existenz des Staates der wichtigste Faktor ist, muß es auch im Leben, im Organismus des Staates die erste Stellung einnehmen. Gleichwie bei jeder Maschine derjenige Teil, welcher der wichtigste ist, auch die größte Fürsorge verlangt, so auch das Heer im Leben des Staates. Dem Heere gegenüber treten die anderen Staatsbürger in gewisser Weise zurück. Sie sind nicht überflüssig, im Gegenteil, auch sie haben ihre bestimmte Bedeutung im Staate und daher auch ihren Anteil am Staate oder an der Fürsorge des Staates. Allein, mit Ausnahme der Heeresangehörigen, befinden sich alle anderen Bürger dem Staate gegenüber mehr als Empfangende; das Heer allein ist dasjenige Element, welches dem Staate mehr giebt, als es von ihm verlangt. Der Kaufmann, der Gelehrte u. s. w. leistet zwar auf einige von seinen persönlichen Rechten zu Gunsten der staatlichen Gemeinschaft Verzicht; er verlangt aber dafür von der letzteren nicht nur die Garantie seiner persönlichen Individualität, sondern auch die Garantie für die Rechtssicherheit seiner Handlungen außerhalb jener Sphäre, welche durch seine individuelle Persönlichkeit begrenzt wird.

Denn der einzelne Mensch als solcher ist zunächst Mitglied jener einfachsten und natürlichsten Gesellschaft, welche ihm die ersten und einfachsten Rechte giebt und die ersten Pflichten von ihm verlangt, der Familiengemeinschaft. Bilden eine gewisse Anzahl von Familien die darauffolgende und höher stehende Gesellschaft der *κώμη*, des vicus oder der civitas im Sinne von Dorf- oder Stadtgemeinde (auch wirtschaftliche Gesellschaft genannt), so setzt sich schliesslich die höchste menschliche Gesellschaft, die *πόλις*, *respublica*, der Staat, aus mehreren Dorf- oder Stadtgemeinden zusammen.¹ Durch jede dieser drei Arten von natürlichen und öffentlichen Gesellschaften erhöht sich das Maß des Aktionsumfanges und der Aktionssicherheit, welche dem einzelnen Menschen als solchem zusteht. Dagegen wird die Freiheit seiner Handlungen schon durch den Eintritt in die Gesellschaft der Familie gebunden; in ihr wird der Mensch der ersten menschlichen Gewalt, nämlich der elterlichen, unterstellt. Diese naturrechtliche Beschränkung wird aber auch schon in der Familie durch Erlangung ganz neuer und wertvollerer Rechte paralytisch, sie verringert sich noch mehr durch den Eintritt in die Dorf-

¹ Vergl. Ders. *Comm. in Aristotelis Polit. I. 1. lect. 1.*

oder Stadtgemeinde und reduziert sich endlich am meisten durch die Zugehörigkeit zur staatlichen Gesellschaft.

Ganz anders verhält sich aber die Sache bei den Angehörigen des Heeres. Da verlangt der Zweck, für welchen überhaupt ein Heer existiert, gerade das Gegenteil von demjenigen, was der einzelne Bürger für sich erstrebt, wenn er sich den verschiedenen Gesellschaftsarten angliedert. Der Bürger verlangt von der Stadt- und Staatsgemeinschaft neue Rechte und neue Vorteile; der Soldat tritt dagegen aus der Dorf- oder Stadtgemeinde aus und läßt sich in der aktuellen Teilnahme an der Familiengemeinschaft beschränken, um sich statt dessen ganz in den Dienst des Staates zu stellen. Er verlangt von diesem auch nicht neue Rechte, sondern giebt vielmehr von seiner Persönlichkeit, von seinen individuellen Rechten etwas ab, jedenfalls mehr, als es der einfache Bürger jemals thut. Der Soldat tritt aus der Familie heraus: das ist die alte Klage, welche dem Heerwesen stets vorgehalten wird. Freilich ist sie nicht gerechtfertigt, wenigstens nicht in dem Umfange, den man ihr gerne zu geben beliebt; selbst die Zwecke der beiden hier in Betracht kommenden Gesellschaften, des Heeres und der Familie, schließen nicht aus, daß der Soldat beiden gleichzeitig angehört, weil sie einander subordiniert sind: die Familie erstrebt nur das Wohl der individuellen menschlichen Natur, das Heer dagegen das Wohl aller Familien in einem und demselben Staate. Gleichwohl beweist jene Klage offenbar, daß der Krieger nicht mehr so innig an dem gemeinsamen Streben der Familienmitglieder teilnehmen kann, ebenso gut, wie die alte Drohung: wer den Eltern nicht folgen will, muß dem Kalbfell folgen. Der Soldat löst aber außerdem gänzlich das Band, welches ihn mit der größeren Stadt- oder Dorfgemeinde verknüpft, indem er jener Bethätigung den Vorzug giebt, welche auf demselben Gebiete mehr erreichen will, als die Stadt- oder Dorfgemeinde. Und doch verläßt auch der Soldat nur die Familie und seine engere Heimat, um beide im Staate wiederzufinden: er kämpft und will nur für die Familie und für die Heimat kämpfen.

3. Wenn der Soldat sich von den beiden ihm als Einzelperson am nächsten stehenden Gesellschaften trennt, so muß er in irgend einer Weise sich wieder einer anderen Gesellschaft angliedern. Er schließt sich vom Staate nicht aus; im Gegenteil, er schließt sich ihm nur desto enger an, je mehr er sich von der Familie und der engeren Heimat trennt. Er bildet mit hin innerhalb der staatlichen Gesellschaft eine neue und wahre Gesellschaft: die Gesellschaft des Heeres. Denn, daß das Heer

eine Gesellschaft im wahren Sinne des Wortes ist, kann unmöglich geleugnet werden.¹ Das gemeinsame Ziel des Heeres, das pugnare mit allen seinen vorbereitenden und ergänzenden Handlungen, verbindet die Angehörigen zu einem Ganzen, zu einer Einheit, welche auch äußerlich ihren Ausdruck in dem der Einheit vorgesetzten Führer findet. Das Heer ist mithin eine wahre Gesellschaft. Es ist zudem eine natürliche Gesellschaft; denn der Zweck, welchen das Heer anstrebt, ist in der Natur, in der natürlichen Beschaffenheit des Staates, für welchen das Heer gebildet wird, enthalten. Der Staat muß seine Existenz erhalten und gebraucht hierzu ein in ihm selbst enthaltenes Mittel. Letzteres sind die dem Staate angehörigen Bürger, d. h. eben die natürliche Grundlage des Staates, die Materie, wenn auch im Sinne des Aquinaten nur die entfernte Materie.

Allein das Heer unterscheidet sich doch wiederum in einem sehr wichtigen Punkte von den anderen Gesellschaftsbildungen im Staate: es ist keine freie, sondern eine durch Naturnotwendigkeit bedingte Gesellschaft. Derjenige, für welchen das Heer so naturnotwendig ist, ist wieder der Staat.

Aus diesem Grunde folgt die äußerst innige Verbindung zwischen Heer und Staat und zugleich auch die ganz excepti-
onelle Stellung, welche das Heer im Staate einzunehmen hat.

Weil der Staat unbedingt eines Heeres bedarf, so hat auch der Staat für die Existenz eines Heeres zu sorgen. Da kann also von einer freien Konkurrenz nicht mehr die Rede sein: das Heer bildet sich nicht selbst, setzt sich nicht selbst zu einer Gesellschaft zusammen, sondern der Staat bildet, schafft sich das Heer. Er hat daher das Material für die Heeresgesellschaft zu liefern, er hat auch dem Heere diejenige Form zu verleihen, welche notwendig ist, um den Zweck des Heeres, die Verteidigung der Existenz des Staates, zu garantieren.

4. Somit bestimmt zunächst der Staat oder die Staatsgewalt mit Recht die äußere und innere Stärke seiner Heeresgesellschaft. Er erklärt, wie groß diese Gesellschaft sein muß; er bestimmt den Grad der Tauglichkeit des Einzelnen, wie die

¹ Vgl. Thom. Aq. Op. 19.: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. 3.: *Item, quibuscunque competit aliquis actus, competit admitti ad societatem illorum, qui ordinantur ad actum illum; cum societas nihil aliud esse videatur, quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum: unde et omnes, quibus pugnare licet, possunt communicare in eodem exercitu, qui est societas ordinata ad pugnaudum: non enim videmus, quod milites religiosi repellant milites saeculares a suo exercitu, nec e converso.*

Tüchtigkeit des Ganzen. Er hat daher die Aufgabe, die Aushebung der Krieger und ihre Musterung zu besorgen; er regelt den Dienst im Frieden, wie im Kriege; er ist es auch, der die allgemeine Tauglichkeit des Einzelnen durch persönliche Übungen und durch Übungen des ganzen Heeres, d. i. durch Kriegsspiele, Manöver zu steigern sucht; er ist es weiter, der das Heer zu jener größeren und erhabeneren Vaterlandsliebe und Tapferkeit erzieht, welche alles, selbst das eigene Leben hingiebt, um das Vaterland zu retten.

Der Staat ist es endlich auch, welcher durch ganz aufsergewöhnliche Belohnungen und Preise die innere Berufsfreudigkeit und Frische zu erhalten und zu erhöhen strebt. Welcher Art diese Belohnungen sein müssen, das entscheidet Zeit und Art des Verdienstes, die Stellung und Gesinnung desjenigen, welcher sich ausgezeichnet hat u. dgl. mehr. In dieser Hinsicht zeigt die Geschichte wieder die besten Beispiele, und der Verfasser des vierten Buches *De reg. Princ.* weist uns ausdrücklich auf die Belohnungen hin, welche das kriegerische Rom seinen siegreichen Feldherren und Soldaten in reichlichem Mafse spendete. So heifst es in der schon früher herangezogenen Stelle l. 4. cap. 13.: *... Romana respublica maxime conatum adhibuit, victoriosos milites honorare sive in morte sive in vita, ut historiae tradunt.*¹ Ganz besonders lehrreich in dieser Beziehung ist aber die Stelle l. 4. cap. 25.: *Necessarii igitur sunt bellatores omni tempore in republica, tum pro pace civium conservanda, tum pro incurso hostium evitando: quorum considerato fructu in republica amplior eis inter cives confertur honor, tamquam magis necessariis ad conservationem politiae, et propter periculum, cui se pro ipsa debent exponere. Propter quod eisdem solis dabatur victoriosis corona. Hinc est quod in Policroto assimilantur manui, quae secundum Aristotelem in 2. de Anima est organum organorum. Iura etiam ipsos milites ampliori decorant privilegio inter omnes civiles, seu in testamentis, sive in donationibus, seu in quibuscunque negotiis, sed praecipue, dum sunt in castris ac suum exercent officium.* An dieser Stelle werden mithin mehrere der vorhin angegebenen Bevorzugungspunkte angeführt und zugleich wird gesagt, daß dieselben dem Heere von Natur aus zukommen.

¹ Vgl. *De reg. Princ.* l. 4. cap. 6.: *Bellicis autem rebus intendere in republica libertatem meretur: unde et militibus iura gentium speciales apices privilegiorum concedunt . . . pugnare autem summa est actio, cum sit actus fortitudinis, qui solus, si laudabiliter exerceatur, meretur coronam.*

5. Die Grundlage aber aller dieser Vorteile, welche dem Heere zuzuwenden sind, ist das Princip, daß das Heer eine ganz besondere Gesellschaft im Staate ist. Sie ist nicht das bloße Material, aus welchem sich der Staat bildet, wie die Familiengemeinschaft und die wirtschaftliche Gesellschaft. Sie hat als Ziel und Zweck auch nicht allein das Wohl ihrer Mitglieder, wie jene beiden Gesellschaftsarten — bei der wirtschaftlichen bilden die Familien das Mitgliedermaterial —, sondern sie ist einerseits das einzige Instrument des Staates, durch welches dieser seine Integrität und seinen Frieden wahrt, und hat andererseits als Ziel das Wohl des ganzen Staates, also auch jener Mitbürger, welche nicht ihr selbst angehören.

Daher leiht der Staat bereitwillig seine Macht, um diese neue Gesellschaft zu bilden, zu erhalten und zu stärken; daher setzt er freudig alles daran, um dieser seiner vorzüglichsten Stütze neue Kraft zuzuführen. Aus demselben Grunde giebt der Staat seinem Heere eine Bewegungsfreiheit, welche er den anderen freien Gesellschaften nicht gewähren kann. Und endlich belohnt er seine Krieger in der freigebigsten und weitgehendsten Weise, weil auch sie ihm das Höchste und Beste schenken: ihre Freiheit und ihr Leben.

Wenn wir daher von diesem Gesichtspunkte das Heer betrachten, so verstehen wir erst, wie die Neuzeit immer mehr und mehr von der Institution der Söldnerheere abgekommen ist und ihre Sympathieen dem Heere zugewendet hat, welches aus den Kindern des Landes genommen wird. Jene Söldner der früheren Zeiten mußten dem Staate, in welchem sie eine besondere Gesellschaft bildeten, stets eine schwere Gefahr sein, und sie sind es auch gewesen. Als das entkräftete Rom die kraftvollen Germanen in seinen Sold nahm, war auch seine Herrschaft dahin: die Söldner zertrümmerten sie, nachdem sie die Schwäche ihrer Herren erkannt hatten. Solange ferner das Heer der Sammelpunkt aller Zuchtlosen war, konnte auch der Staat nicht die ganze Fülle seiner Macht und seiner Gunst dieser Rotte zuwenden: ein Grund mehr, weshalb das Söldnerheer als unfähig erkannt wurde, die Integrität des Staates zu schützen. Erst, als man die Söhne des eigenen Landes dem Heere einreichte, konnte man sowohl hoffen, daß letzteres in Wahrheit Gut und Blut für das Vaterland einsetzen würde, konnte man auch dem Heere ohne Furcht eine hervorragende Stellung im Staate zuteilen und ohne Neid die Belohnungen gewähren, welche ihm gebühren.

So soll heute dasjenige Heer, welches seine Aufgabe im Staate richtig erkennt und seine Pflicht ehrlich erfüllt, als eine durchaus ehrenvolle und dem Staate unentbehrliche Institution dastehen.

III. Die Organisation des Heeres.

1. Das Material des Heeres bilden die körperlich und geistig geeigneten und für den Kriegsdienst ausgebildeten Landeskinde.

1. Um eine Gesellschaft, ihre innere Einrichtung und Zusammensetzung näher kennen zu lernen, fragt man gewöhnlich zunächst nach dem Material derselben, d. h. nach den Mitgliedern, aus welchen sie zusammengesetzt ist; weiter aber auch nach dem Verhältnis, in welchem diese Mitglieder untereinander stehen, ob sie koordiniert oder subordiniert sind, und im letzteren Falle wieder, wem und wie sie subordiniert sind. Um aber volle Klarheit über Inneres und Äußeres der Gesellschaft zu erhalten, muß man ferner die Frage stellen, welchen Zweck sie eigentlich verfolgt, und endlich auch noch, wie sie entsteht, welche Ursache schließlich ausschlaggebend war, um die Konstituierung dieser bestimmten Gesellschaft effektiv herbeizuführen.

Alle diese Fragen müssen auch von den Verfassern des Buches *De reg. Princ.* beantwortet werden, wenn sie uns einen näheren Einblick in jene so eigentümliche und hervorragende Gesellschaft des Heeres bieten wollen. Und thatsächlich finden wir auch diese Fragen in dem eben genannten Werke beantwortet.

Die eine dieser vier Fragen findet ihre Erledigung in dem ersten Abschnitt dieses Artikels, welcher die Aufschrift: *Staat und Heer* trägt. Das dort angegebene Resultat zeigt uns nämlich, welchen Zweck das Heer im Staate hat: es hat die Aufgabe, den Staat in seiner Integrität nach innen und nach außen zu schützen. Im zweiten Abschnitt dagegen versuchten wir einen Aufschluß darüber zu geben, wie und durch welchen Faktor eigentlich die Gesellschaft des Heeres entsteht. Die Antwort lautete: der Staat, die Staatsgewalt ist es, welche das Heer entstehen läßt und es in der für jenen eben genannten Zweck notwendigen Weise oder Verfassung erhält. Es bleiben uns also nur noch die zwei ersten Fragen zu beantworten: 1. aus welchem Material ist das Heer zusammengesetzt, und 2. welche Konstitution ist für die Heeresgesellschaft notwendig? Beide Fragen lassen sich unter der einen Frage nach der Organisation des Heeres vereinigen.

2. Zunächst haben wir das Material des Heeres näher kennen zu lernen.

Ganz allgemein betrachtet können nach dem, was früher über Söldnerheere u. s. w. gesagt worden ist, nur Bürger des Staates selbst das Material für das Heer bilden, welches dieser bestimmte Staat notwendig hat. Wenn nun an und für sich jeder Bürger wegen der Pflicht der Selbsterhaltung schon zum Krieger gestempelt ist — es ist das jener Gedanke, welcher Darwin zu seinem arg übertriebenen Begriff des struggle for life führte! —, so erfordert doch der Zweck des Heeres, das pugnare, eine bestimmte Auswahl unter allen Wehrpflichtigen zu treffen. Das Kämpfen verlangt nämlich eine gewisse Fähigkeit, welche nicht jedem Wehrpflichtigen zu eigen ist. Diese Fähigkeit selbst aber muß dem Zwecke des Heeres entsprechend wieder eine doppelte sein: eine rein körperliche und eine geistige.

Die rein körperliche Fähigkeit und Tauglichkeit verlangt ein gewisses Maß von körperlicher Widerstandskraft gegen die Anstrengungen, welche den Soldaten im Kriege erwarten. Da aber das Heer im Frieden auf den Krieg vorbereitet wird, so muß jene körperliche Widerstandsfähigkeit auch schon im Frieden vorhanden sein, d. h. nur jene Bürger eines Staates können zum Kriegsdienst herangezogen werden, welche voraussichtlich die Strapazen eines Krieges ertragen können. Demgemäß kann die Heeresverwaltung, wenn auch vielleicht nur ausnahmsweise, schon im Frieden derartige Übungen veranstalten, welche die volle Widerstandskraft, wie sie im Kriege erforderlich ist, verlangen. So sagt der Verfasser des vierten Buches *De reg. Princ.*: *Assumendi sunt igitur cives ad pugnam . . . sive consiliarii* (d. h. die Beamten des Staates), *sive artifices* (Handwerker), *sive agricultores, dummodo dispositionem corporis habeant, unde non impediuntur a pugna.*¹

Was unser Autor hier unter der *dispositio corporis*, der körperlichen Tauglichkeit versteht, das erläutert er an derselben Stelle, indem er die körperlich Untauglichen aufzählt. Das sind für ihn die *homines corpulenti et ponderosi ad ambulandum*, also eigentlich Kranke, freilich hier eine eigentümliche Art von Kranken; ferner die *cives nimis deliciis dediti*, eine Klasse von Menschen, welche allerdings zum großen Teil durch die eiserne Disciplin im Heere von ihrer Untauglichkeit geheilt werden könnten.² Zu den vom Kriegsdienst auszuschließenden Bürgern

¹ *De reg. Princ.* l. 4. cap. 10.

² Vgl. auch ebd. l. 3. cap. 4.

rechnet er aber auch die *homines, quos emeritos habebant antiqui Romani, homines etiam provectae aetatis, quos divina lex prohibet a pugna*. Die Erstgenannten sollen also jene Bürger sein, welche durch ein Staatsgesetz, obgleich sie tauglich sind, vom Kriegsdienst befreit werden, weil sie sich in irgend einer Form um das Vaterland in hervorragender Weise verdient gemacht haben. Dagegen ist für die *homines provectae aetatis* auch in den modernen Kriegs- und Heeresverfassungen eine Befreiung vom Kriegsdienst durch gesetzliche Festlegung einer Altersgrenze für die Wehrpflicht vorgesehen.

Die Ausnahmen endlich, welche jener Verfasser noch außerdem an derselben Stelle aufführt, sind entweder mit den eben erwähnten identisch oder beziehen sich auf Verhältnisse, welche heute kaum eine Ausnahme rechtfertigen dürften.¹

Somit gilt auch unserem Autor im allgemeinen jene Widerstandsfähigkeit, welche zur Ertragung der Kriegsstrapazen notwendig ist, als Maßstab für die Aufnahme in das Heer. Da werden natürlich alle jene Bürger ganz besonders für den Kriegsdienst befähigt sein, welche auch sonst schon in ihrem Beruf große körperliche Anstrengungen zu ertragen vermögen. Dazu gehören vorzüglich die *artifices et agricolae*, die Handwerker und noch mehr die Landleute. Daher tadelt unser Autor jene Einteilung des Hippodamus, nach welcher in dessen Idealstaat keine der drei dort genannten *genera hominum*, der *bellatores, artifices* und *agricolae*, das Gewerbe oder die Arbeit der beiden anderen übernehmen dürfe: *quod nec bellator ad cultum terrae, nec ad negotiationes, nec agricola ad arma transiret*. Gerade diese letztere Bestimmung sei falsch, *quia artifices et agricolae aliquando sunt bellatores, cum de istis duobus generibus hominum praecipue eligantur tyrones* (Rekruten).²

¹ Es heißt dort, l. 4. cap. 10., nämlich weiter: *Hos excludere a pugna dignum videtur, ut patet in Deuteronomio, quos lex praedicta prohibet, instante exercitu et acclamante praetore: ubi quattuor genera hominum ponuntur, qui a pugna excipiuntur ibidem, videlicet qui aedificasset novam domum et non ea fuisset usus; vel qui plantasset novam vineam; qui in proximo uxorem duxisset: quae quidem tria intentionem distrahunt a pugnante et ex hoc efficitur minus audax. Quartum genus est nimis timentium mortem, qui a sacra Scriptura formidolosi vocantur. Vegetius etiam in principio primi libri inter artifices quinque genera hominum dicit excludenda a castris, videlicet piscatores, aucupes, dulciarios, id est, qui deliciis intendunt, lenones, id est, qui molles sunt et flexibiles, item qui videntur intendere ad genesia, id est ad opera muliebria, ut sunt opera traxina sive venerea.*

² Ebd. cap. 11. — Vgl. auch ebd. cap. 10.: *Vegetius . . . ubi docet, eligi tyronem, ad agricolas et artifices magis remittit, eo quod assueti sunt ad labores.*

Die allgemeine Fähigkeit zum Kriegsdienst müssen die Rekruten sofort besitzen, wenn sie ausgehoben werden; sie muß aber auch erhalten, erhöht und derartig gekräftigt werden, daß der Soldat wirklich im Kriegsfall eine körperliche Stärke besitzt, welche durch Übung auch auf ausnahmsweise große Anstrengungen vorbereitet ist. Daher muß im Heere auch der Körper durch Leibesübungen gestärkt werden.

3. Wichtiger aber als die körperliche Kraft ist dem Heere die geistige Kraft, Intelligenz: denn *sola fortitudo* — hier die körperliche Stärke — *non sufficit ad vincendum in pugna, . . . sed astutia bellandi.*¹

Naturgemäß bedarf nicht jedes Mitglied des Heeres derselben geistigen Intelligenz. Wie bei jeder anderen Gesellschaft, so müssen auch bei dem Heere die führenden Teile mehr wissen und mehr verstehen als die geführten. Trotzdem hat auch der gemeine Soldat ein gewisses Quantum von geistiger Kraft notwendig, da ein jeder derselben nicht nur die Befehle der Oberen entgegenzunehmen und zu verstehen hat, sondern auch in eine Lage kommen kann, in welcher er auf sich selbst und auf sein eigenes Wissen angewiesen ist. Dies hebt auch Thomas hervor, wenn er sagt: *Ars bellica requirit tria, scilicet scientiam, robur et exercitium.*²

Zweierlei bedarf in dieser Beziehung jeder Soldat: einer hervorragenden Liebe zum Vaterlande und jener Tugend, welche man allgemein Tapferkeit, *fortitudo*, nennt.

Ohne Zweifel muß jeder Bürger schon sein Vaterland lieben. Auch hierüber belehrt uns der Aquinate: *homo efficitur diversimode aliis debitor secundum eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum: qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernandi primum principium; secundario vero nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriae. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet, exhibere cultum parentibus et patriae. . . . In cultu autem patriae intelligitur cultus omnium concivium et omnium patriae amicorum.*³

Noch mehr als jeder andere Bürger muß jedoch der Soldat sein Vaterland lieben. Denn er weihet sich ganz dem Dienste

¹ Ebd. I. 4. cap. 6.

² Thomas Aq. Expos. in Psalm. 17.

³ Ders. S. th. 2. 2. qu. 101. art. 1. — Vgl. auch ebd. art. 3.

seines Landes, verläßt sein Gewerbe, trennt sich von seiner näheren Gemeinschaft, der er bisher angehörte, er verzichtet auf den eigenmächtigen Erwerb seines Lebensunterhaltes, auf die Sicherung seiner Zukunft, er bereitet sich sogar vor, sein Leben in seinem neuen Berufe hinzugeben. Und alles dieses thut er nur, um sein Vaterland zu schützen und zu retten. Dafs hierzu ein besonderer Grad von Liebe zum Vaterland gehört, wird wohl niemand in Zweifel ziehen. Daher betont der Verfasser des vierten Buches *De reg. Princ.: Amor patriae in radice caritatis fundatur . . . virtus autem caritatis in merito antecedit omnem virtutem . . . ergo amor patriae super ceteras virtutes gradum meretur honoris.*¹ So forderte auch der Vater des Judas Makkabi, Mattathias, seine Söhne auf: *Aemulatores estote legis et date animas vestras pro testamento patrum et accipietis gloriam magnam et nomen aeternum.*²

4. Die Liebe zum Vaterlande ist es auch, welche den Krieger ganz besonders zur Tapferkeit antreibt. *Pugnare autem summa est actio, cum sit actus fortitudinis, qui solus si laudabiliter exerceatur meretur coronam,* heifst es *De reg. Princ. l. 4. cap. 6.* Denn die kriegerische *fortitudo* bezweckt dasselbe Gut, wie die Liebe zum Vaterlande: sie will nämlich das Vaterland erhalten, retten; allein jene erstrebt dieses Ziel nicht blofs im allgemeinen, sondern in einem speciellen Falle, nämlich dann, wenn das Vaterland sich in Gefahr befindet. So sagt Thomas: *fortitudo autem (consistit) in periculis bellorum, quae sustinentur pro salute communi.*³

Demgemäß besteht die Tapferkeit darin, dafs der Krieger die Gefahren des Krieges mit Gleichmut, mit Freuden erträgt und sie in keiner Weise aus Furcht vermeidet: *principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.*⁴ Die größte körperliche Gefahr aber, welche dem Krieger im Kampfe für das Vaterland drohen kann, ist der Tod. Daher äußert sich die Tapferkeit auch vornehmlich darin, dafs der Krieger dem ehrenvollen Tod auf dem Schlachtfeld furchtlos entgegenseht, wie Thomas wiederum *S. th. 2. 2. qu. 123. art. 5.* sagt: *Sed pericula mortis, quae sunt in bellicis, directe imminent homini propter aliquod bonum, in quantum videlicet defendit bonum commune per iustum bellum. . . Et secun-*

¹ *De reg. Princ. l. 3. cap. 4.*

² *1. Makk. 2, 50.*

³ *Thomas Aq. S. th. 2. 2. qu. 141. art. 8.*

⁴ *Ebd. qu. 123. art. 6.*

dum hoc concedendum est, quod fortitudo proprie est circa pericula mortis, quae est in bello.

Durch die Überwindung der Todesfurcht wird die Tapferkeit auch zu einer besonderen Art von Tugend, indem sie sich der (seelischen) Starkmut anschließt. Wie diese nämlich gegen die Schwierigkeiten ankämpft, um den Menschen zum vernunftgemäßen Handeln zu führen, so überwindet die körperliche fortitudo, die Tapferkeit, die körperlichen Hindernisse, unter denen der Tod das letzte, größte und schrecklichste ist, um dem Krieger die Erfüllung seiner Soldatenpflicht zu ermöglichen.¹

Die Tapferkeit ist mithin eine für jeden Soldaten unerlässliche Tugend.² Sie ergänzt und vervollkommnet die körperliche Tauglichkeit, sie hebt den Krieger hinauf zu jener Höhe des Edelmutes und der Selbstverleugnung, welche der Grundzug der wahren Vaterlandsliebe sein soll. Daher sagt Thomas: quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est . . . fortitudo autem (consistit) in periculis bellorum, quae sustententur pro salute communi.³

5. Diesen beiden Erfordernissen, welchen jeder einzelne Soldat genügen muß, treten aber auch noch jene zur Seite, welche von dem ganzen Heere verlangt werden, insofern es wirklich brauchbares Material zum Kriegführen oder zur Verteidigung des Vaterlandes sein soll. Hierzu gehört vor allem die schon oft betonte Schulung des Heeres während der Friedenszeit. Denn: sola fortitudo non sufficit ad vincendum in pugna, ut probat Vegetius de re militari . . . sed astutia bellandi.⁴ Diese astutia, Klugheit, Schlaueit, Erfahrung im Kriegführen kann, wie schon früher erwähnt, nur durch Übung erworben werden, und zwar durch eine Übung, welche mit denselben oder wenigstens mit ähnlichen Verhältnissen rechnet, wie sie der Krieg mit sich bringt. Demgemäß hat die Heeresleitung dergleichen Übungen anzuordnen, der Staat sie möglich zu machen, indem er die notwendigen Geldmittel, Übungsplätze u. dgl. zur Verfügung stellt. So fordert auch hier wieder Thomas konsequent

¹ Vgl. Thomas Aq. S. th. 2. 2. qu. 123. art. 1. — Ebd. art. 4. — 2. Sent. dist. 44. qu. 2. art. 1. ad 3. — 3. Sent. dist. 33. qu. 3. art. 1. quaest. 1.

² Vgl. De reg. Princ. l. 4. cap. 17.: Concluditur (ab Aristotele) etiam ex eodem forte malum esse politiam praedictorum (Lacedaemoniorum), quia viri militares non assumebantur, qui essent fortes virtute, videlicet fortitudinis, quae est una de principalibus inter quattuor, qua cives exponunt se morti pro republica.

³ Thomas Aq. S. th. 2. 2. qu. 141. art. 8.

⁴ De reg. Princ. l. 4. cap. 6.

vom Oberhaupt des Staates, d. h. vom Könige: oportet providere, quis locus aptus sit urbibus constituendis, quis villis, quis castris; ubi constituenda sint studia literarum, ubi exercitia militum etc.¹

Praktisch lernt der Soldat die Kriegsverhältnisse im Frieden kennen durch Gefechtsübungen in größeren oder kleineren Truppenverbänden, bis hinauf zu den großen Manövern, denen unter Umständen auch die wirkliche Kriegsstärke und kriegsmäßige Ausrüstung der einzelnen Truppenformationen zu Grunde gelegt werden kann. Der führende Soldat dagegen, dessen geistiger Auffassungskraft und moralischer Verantwortlichkeit auch eine höhere geistige Tauglichkeit zum Kriegführen entsprechen muß, bedarf auch noch einer höheren theoretischen Ausbildung. Er kann diese Ausbildung durch privates Studium oder durch ein Studium an einer Kriegsschule, Kriegsakademie erlernen, besitzen muß er sie jedenfalls; denn das Kriegführen ist eine Kunst, die *ars bellandi*! Wenn dann in den Zeiten der höchsten Not auch das ganze Volk zu den Waffen gerufen werden muß, so bildet doch die verhältnismäßig vielleicht geringe Zahl der kriegsgeübten Führer und Krieger den Kern, der die Masse der Ungeübten mit Erfolg einem ebenfalls in großer Menge auftretenden Feinde entgegenwerfen kann. So verstehen wir auch die Worte, welche der Verfasser des vierten Buches *De reg. Princ.* cap. 10. uns zuruft: *Quamvis autem bellatores sint aptiores ad pugnam, quia experientiam habent et pugnandi artem, et, ut ait Vegetius, nemo facere metuit, quod se bene didicisse confidit, impetum tamen multitudinis sustinere non possint, nisi cum multitudine.*

2. Der König ist der geborene Führer des Heeres: ihm schuldet der Soldat auf Grund des Fahneneides den militärischen Gehorsam.

1. Eine jede Gesellschaft ist ein geordnetes Ganzes. Weil nämlich der Zweck einer Gesellschaft eine Einheit bildet, welche von den verschiedenen Gliedern erstrebt wird, muß auch dieses Streben einerseits ein verschiedenes sein, weil es von den verschiedenen Gliedern ausgeführt wird; andererseits aber ein einheitliches, weil der Effekt des Strebens eine Einheit ist. Beide Momente umfaßt die Ordnung, welche gerade durch ihr Vorhandensein in voneinander unterschiedenen Dingen letztere im Hinblick auf einen gemeinsamen Zweck zu einer Einheit verbindet.

¹ Ebd. I. 1. cap. 13.

Während daher das Material einer Gesellschaft das ist, woraus dieselbe gebildet wird, ist die Ordnung das, was in dem Material der Gesellschaft vorhanden ist, wenn sie wahre Gesellschaft sein soll. Das Princip aber, welches jedem Theilhaber in der Gesellschaft seinen Platz anweist und die Thätigkeit angiebt, durch welche er in seiner Weise den gemeinsamen Zweck anstreben soll, welches also eigentlich die Ordnung in der Gesellschaft hervorbringt, nennen wir die sociale Auktorität oder Gewalt in der Gesellschaft.

Diese Auktorität muß mithin effektiv innerhalb jeder Gesellschaft existieren, um jedes Mitglied zum Streben nach dem gemeinsamen Zweck antreiben und den widerstrebenden Willen binden zu können. Sie muß ferner, wenn wir von menschlichen Gesellschaften sprechen, so geartet sein, daß sie von den menschlichen Mitgliedern als Auktorität auch äußerlich erkannt werden kann. Beides wird dadurch erreicht, daß die Auktorität sich im Besitze eines oder mehrerer Mitglieder einer menschlichen Gesellschaft befindet. Diesem Mitglied oder diesen Mitgliedern fällt dann die Pflicht zu, auf alle Teilnehmer an der betreffenden Vereinigung so einzuwirken, daß sie im gemeinsamen und einmütigen Handeln den gemeinsamen Zweck anstreben. Erst durch den Einfluß der Auktorität kommt also das Zusammenwirken in der Gesellschaft zu stande. Durch das gemeinsame Wirken wieder wird die Erreichung des gemeinsamen Zweckes garantiert und so die Gesellschaft selbst zu einer lebensvollen organischen Einheit gemacht.

Denn aus der Kräfte schön vereintem Streben
Erhebt sich, wirkend, erst das wahre Leben.

Wie daher in der Familiengemeinschaft die Auktorität im Vater verkörpert ist, wie in der staatlichen Gesellschaft der König, der Herrscher, Regent — wenn wir hier nur die Monarchie betrachten — die auktoritative Gewalt besitzt, so muß es auch innerhalb der Heeresgemeinschaft eine wahre Auktorität geben.

2. Wer ist aber der eigentliche Leiter des Heeres, oder wer ist der Träger der Auktorität in der Heeresgesellschaft?

Thomas beweist in den Kap. 2—6 des ersten Buches De reg. Princ., daß für jede staatliche Gemeinschaft die Herrschaft eines Einzigen das Beste und Vollkommenste sei; die Monarchie und der König in ihr, dessen Wahlspruch das Wohl seines Volkes ist, das ist stets das Ideal des Grafen von Aquino, wie

wir es des öfteren in seinen Schriften finden.¹ Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo, sagt er sogar *De reg. Princ.* l. 1. cap. 12. Der König soll also im Staate dasselbe sein, was die Seele im Leibe des Menschen ist. Wie die Seele aber die Herrschaft über alle Teile des Körpers hat und für alle Teile daher das Princip ihrer Thätigkeit ist, so kann auch der Oberaufsicht und Herrschaft des Königs kein Teil des Staates entzogen sein. Im Gegenteil, er ist die letzte und oberste Auktorität für alle Teilnehmer an der staatlichen Gesellschaft, wie Thomas bestätigt: si igitur, ut dictum est, qui de ultimo fine curam habet, praesse debet his, qui curam habent de ordinatis ad finem et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit, quod rex . . . praesse debet omnibus humanis officiis et ea imperio sui regiminis ordinare.² Daraus geht klar hervor, daß auch das Heer nicht außerhalb des königlichen Machtbereiches liegen kann.

Allein der König und sein Heer sind noch viel inniger miteinander verknüpft als irgend etwas anderes im Staate. Der Zweck des Staates ist das bonum commune aller seiner Bürger, derselbe Zweck gilt aber auch für den König: rex est, qui unius multitudinem civitatis vel provinciae et propter bonum commune regit.³ Dieses bonum commune oder bonum publicum kann im Grunde genommen nur durch drei Ursachen verhindert werden, welche Thomas ausführlich im 15. Kap. des ersten Buches *De reg. Princ.* angiebt. Das erste Hindernis ist ein rein natürliches: es ist der Tod, welcher jeden Bürger dem Staate entzieht und so gleichsam den Staat selbst aufhebt. Da nun der Staat nicht bloß für eine Generation gegründet wird, sondern wenn möglich alle Zeiten hindurch bestehen soll, so hat der König zunächst für den rechtzeitigen Ersatz derjenigen zu sorgen, welche infolge ihres Alters oder infolge anderer Ursachen nicht mehr fähig sind, ihre Ämter in der richtigen Weise zu verwalten.⁴ Das zweite Hindernis für die allgemeine Wohlfahrt

¹ Vgl. z. B. Thomas Aq. *S. contra gentiles* l. 4. cap. 76.: Optimum autem regimen multitudinis est, ut regatur per unum; quod patet ex fine regiminis, qui est pax: pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. — *De reg. Princ.* l. 1. cap. 2.: Omne autem naturale regimen ab uno est. u. s. w.

² Thomas Aq. *De reg. Princ.* l. 1. cap. 15.

³ Ebd. l. 1. cap. 1.

⁴ *De reg. Princ.* l. 1. cap. 15.: Igitur circa tria . . . triplex cura imminet regi. Primo quidem de successione hominum et substitutione illorum, qui diversis officiis praesunt; ut, sicut per divinum regimen in

eines Volkes entsteht durch den schlechten Willen einiger Bürger, welche aus Trägheit, Haß und Neid die anderen Bürger in ihrem ruhigen Besitz stören und so den inneren Frieden des Staates selbst gefährden. Ihnen gegenüber hat der König auf die Beobachtung der Gesetze zu dringen und in gerechter Weise Lohn und Strafe zu verteilen.¹ Dafs der König in der Erfüllung dieser seiner zweiten Pflicht im Heere seine Unterstützung suchen soll, spricht der Verfasser des vierten Buches *De reg. Princ. aus*: *Est enim bellator in republica necessarius et pars praecipua politiae: quia eius officium est assistere principi pro exequenda iustitia.*² Das größte und letzte Hindernis endlich, welches nicht nur die öffentliche Wohlfahrt, sondern mit ihr auch den Staat selbst vernichten kann, ist die Bedrohung des Friedens durch den äußeren Feind. Daher ist es die ganz besondere Pflicht des Königs, den Staat und seine Bürger gegen die Angriffe des Feindes sicher zu stellen. Dementsprechend sagt Thomas: *Tertio imminet regi cura, ut multitudo sibi subiecta contra hostes tuta reddatur. Nihil enim prodesset interiora vitare pericula, si ab exterioribus defendi non posset.*³ Auch diese Sorge verlangt, wie früher schon gezeigt wurde, dafs der König ein Heer habe, welches ihm in der Erfüllung dieser seiner dritten Pflicht treue Mithilfe leiste.⁴

Demnach ist der König in zweifacher Weise auf das Heer direkt angewiesen: er braucht es, um den inneren und äußeren Frieden zu schützen und dadurch den Staat selbst zu erhalten. Das Heer ist also das Werkzeug des Königs, durch welches er den Frieden und die Existenz seines Volkes garantiert. Werkzeug kann aber nur dasjenige Ding genannt werden, welches nicht aus eigener Kraft, sondern durch die Kraft desjenigen eine Thätigkeit ausübt, in dessen Besitz es sich befindet. So müssen wir das Heer, wenn es wirklich ein Werkzeug zur Erhaltung des inneren und äußeren Friedens sein soll, als Eigen-

rebus corruptibilibus, quia semper eadem durare non possunt, provisum est, ut per generationem alia in locum aliorum succedant, ut vel sic conservetur integritas universi, ita per regis studium conservetur subiectae multitudinis bonum, dum sollicitate curat, qualiter alii in deficientium locum succedant.

¹ Ebd.: *Secundo autem (sc. cura imminet regi), ut suis legibus et praeceptis, poenis et praemiis homines sibi subiectos ab iniquitate coerceat et ad opera virtuosa inducat, exemplum a Deo accipiens, qui hominibus legem dedit, observantibus quidem mercedem, transgredientibus poenas retribuens.*

² Ebd. I. 4. cap. 24.

³ Ebd. I. 1. cap. 15.

⁴ Dieses Jahrbuch Bd. XIV. S. 127 f.

tum des Königs betrachten. Denn er ist in der Monarchie allein derjenige, dessen erste Pflicht es ist, kraft der ihm durch Gott selbst verliehenen und durch die Zustimmung seines Volkes anerkannten Auktorität für den inneren und äußeren Frieden im Staate zu sorgen.¹ Daher wird dem König im zweiten Buche *De reg. Princ.* nicht nur das Recht gegeben, sondern auch die Pflicht auferlegt, befestigte Plätze mit Kriegeren zu besetzen, um sich selbst und seinen Hof zu schützen, um den aufrührerischen Sinn des Volkes durch die fortwährende Anwesenheit der Krieger vom Aufstand abzuschrecken,² um die Straßen für Handel und Verkehr zu sichern.³

Aus allem diesen geht zur Genüge hervor, daß der König der Herr des Heeres ist, daß er die oberste Auktorität im Heere besitzt. Er hat diese Auktorität nicht dadurch, daß er etwa selbst kriegstüchtig ist, oder daß er, bevor er König wurde, der Heeresgesellschaft angehörte, sondern allein schon dadurch, daß er König, Monarch ist. Als König ist er also zugleich der geborene Führer des Heeres.

Wie ihm daher als König die Pflicht zufällt, ein Heer zu halten, so tritt an ihn als den geborenen Führer dieses Heeres auch die weitere Verpflichtung heran, für dieses Heer nach jeder Richtung hin Sorge zu tragen. Er hat daher zunächst als Landesherr und als Führer des Heeres darüber zu bestimmen, wie groß das letztere sein muß, um mit Sicherheit sein Land und sein Volk schützen zu können; er hat ferner darüber zu wachen, daß dieses Heer für den Krieg vollkommen ausgebildet und ausgerüstet werde; er hat aber weiter auch als letzte Instanz die Bestimmungen über die Besetzung der Führerstellen im Heere zu treffen, die Einteilung der Truppen und ihre Aufstellung an den Grenzen oder im Inneren des Landes zu überwachen,⁴ er hat endlich im Kriegsfall das Recht, selbst das Kommando zu übernehmen.

¹ Vgl. *De reg. Princ.* l. 3. cap. 11.: *Finis ergo regis est, ut regimen prosperetur, quod homines conserventur per regem. Et hinc habet commune bonum cuiuslibet principatus participationem divinae bonitatis; unde bonum commune dicitur a Philosopho in 1. Ethic. esse quod omnia appetunt et esse bonum divinum; ut, sicut Deus, qui est Rex regum et Dominus dominantium, cuius virtute principes imperant, ut probatum est supra, nos regit et gubernat non propter seipsum, sed propter nostram salutem, ita et reges faciant et alii dominatores in orbe.*

² *Ebd.* l. 2. cap. 11.

³ *Ebd.* cap. 12.

⁴ Vgl. hierüber besonders *De reg. Princ.* l. 4. cap. 28.

3. Derjenige, welcher in einer menschlichen Gesellschaft der Träger der socialen Auktorität ist, muß als solcher von den Teilhabern an derselben Gesellschaft anerkannt werden, d. h. letztere sind ihm bezüglich des Zweckes, den die Gesellschaft anstrebt, zum Gehorsam verpflichtet.

Das gilt auch für das Heer. Allein, der Gehorsam, welcher von den Mitgliedern der Wehrmacht gefordert wird, ist wegen des Zweckes, welchen die Heeresgesellschaft anstrebt, wegen der Art und Weise, wie dieser Zweck erreicht werden muß, und endlich wegen der doppelten Auktorität, welche der König als ihr Landesherr und als ihr Führer in sich vereinigt, ein viel strengerer und vollkommenerer, als in irgend einer anderen menschlichen Gesellschaft.

Der Gehorsam, welcher in jeder menschlichen Gesellschaft von den Teilnehmern erfordert werden muß, erhält seine Form durch den Zweck der Gesellschaft. Der erste und allgemeinste Zweck jeder Vereinigung von Menschen ist aber das Zusammenwirken, die gemeinsame Arbeit. Darauf gründet sich einerseits die Freundschaft und andererseits jede Gesellschaft überhaupt.¹ Schon dieser erste und allgemeinste Zweck jeder Vereinigung von Menschen fordert von den Teilnehmern eine gegenseitige Berücksichtigung, insofern das Zusammenwirken nicht ein ganz und gar planloses sein kann, sondern ein gemeinsames sein soll. Eine gegenseitige Rücksichtnahme ist aber nichts anderes als der Anfang und die Grundlage des Gehorsams,² indem der eine seinen eigenen Willen zu Gunsten des anderen, mit welchem er in Gemeinschaft getreten ist, bezüglich irgend eines Punktes aufgibt.³ Kann letzteres mit freiem Willen und aus freiem Antrieb schon unter Freunden geschehen, ohne daß hierbei der eine Freund von dem anderen eine solche Unterwerfung des eigenen Willens als Forderung aufstellen darf, so ändert sich sofort das Verhältnis der einzelnen Teilnehmer einer Gesellschaft untereinander, sobald der Zweck der letzteren nicht mehr eine ganz und gar gleiche, sondern eine verschiedene, aber trotzdem gemeinsame Thätigkeit der Teilnehmer verlangt.

Bei der Verbindung unter Freunden fordert nämlich der eine Freund von dem anderen nur Gegenliebe, also eine gleiche Thätigkeit. Bei jeder anderen Verbindung aber, die nicht mehr

¹ Vgl. Aristoteles *Polit.* Z (A) 9 (11) 1295^b 24. — *Ethic. Nic.* Θ 11. 1159^b 27. u. a. — Thomas Aq. S. th. 1. 2. qu. 65. art. 5. — Ebd. 2. 2. qu. 23. art. 1. u. a.

² Vgl. Thomas Aq. S. th. 2. 2. qu. 104. art. 2. ad 4.

³ Vgl. Ders. *Opus.* 18. cap. 10.

aus gleichen Mitgliedern besteht, wird auch eine nicht mehr gleiche Thätigkeit von den letzteren erwartet. Trotzdem soll diese verschiedene Thätigkeit von dem Träger der Auktorität innerhalb der Gesellschaft so gelenkt und geleitet werden, daß nur der eine, gemeinsame Zweck erreicht wird. Das kann nur dadurch geschehen, daß die verschiedenen Thätigkeiten und Handlungen der verschiedenen Gesellschaftsteilnehmer nach dem Zwecke, den man zu erreichen strebt, geordnet werden.

In dem Begriff der Ordnung liegt aber einmal, daß es ein Princip giebt, welches die Idee der Ordnung praktisch verwirklichen läßt, und andererseits, daß es ein Material giebt, in welchem und durch welches dieselbe Idee der Ordnung realisiert wird. Ersteres ist die Auktorität und der Träger der Auktorität, letzteres sind die Teilnehmer jeder Gesellschaft, welche ihrerseits durch die Unterwerfung ihres Willens unter die Anordnungen der Auktorität die Ordnung ausdrücken oder verwirklichen.

Dieselben hier entwickelten Principien müssen wir auch auf die Heeresgesellschaft anwenden. Sie ist in Wahrheit eine Vereinigung, welche einen besonderen Zweck erstrebt, wie er von keiner anderen Gesellschaft angestrebt wird. Ihren Zweck haben wir im früheren dahin gekennzeichnet, daß sie die Garantie für die Existenz und Sicherheit eines Staates zu übernehmen hat, indem sie seinen inneren und äußeren Frieden schützt. Dieser Zweck verlangt von allen Teilnehmern an der Gesellschaft des Heeres eine gemeinsame Arbeit, von jedem einzelnen aber eine besondere Wirksamkeit, weil das Heer keine gleiche Gesellschaft ist, wie z. B. eine Handels- oder Aktien-Gesellschaft, sondern eine ungleiche, in welcher demnach nicht gleiche, sondern verschiedene Rechte, nicht gleiche, sondern verschiedene Pflichten gegeben und verlangt werden. Infolgedessen hat der Träger der Auktorität in dieser ungleichen Gesellschaft — und als solcher war im vorhergehenden der Landesherr, der König erkannt worden — die verschiedenen Rechte zu verteilen, die verschiedenen Pflichten anzuordnen, jeder einzelne Teilnehmer dagegen das ihm Zugeteilte im Gehorsam gegen die Auktorität anzunehmen und zu erfüllen.

Das ist ganz allgemein die Grundlage der sogenannten Disciplin im Heere. Sie ist im Grunde genommen auf denselben Principien aufgebaut, wie jeder Gehorsam, jede Unterwerfung des Willens in irgend einer Gesellschaft, und zwar unter den Willen desjenigen, welcher der eigentliche Träger der

Auktorität ist, in letzter Reihe aber die Unterwerfung des eigenen individuellen Willens unter den gemeinsamen Zweck.

4. Ist aber die Heeresdisciplin auch ihrer Grundlage nach auf denselben Principien aufgebaut, welche den Gehorsam überhaupt konstituieren, so ist sie doch in ihrer äußeren Form von allen anderen Arten von Gehorsam verschieden. Sie unterscheidet sich von letzteren zunächst durch den Zweck, auf welchen sie sich bezieht. Dieser Zweck, der Zweck der Heeresgemeinschaft, ist nicht nur ein für sich einzig dastehender — denn keine andere Institution innerhalb eines Staates setzt sich die Sicherung des äußeren und inneren Friedens, die Wahrung der Integrität und Existenz desselben Staates zum Ziele —, sondern auch ein für die Existenz des Staates absolut notwendiger. Es giebt keine andere, bessere und der Natur des Menschen angemessenere Sicherung dieser Existenz, als diejenige, welche durch das Heer herbeigeführt wird. Das bezeugt die Geschichte aller Zeiten, das lehrt die Staatsweisheit, das anerkennt selbst die Friedensreligion, das Christentum, und nur einige Schwärmer, die sich weiser dünken als die Erfahrung von mehr denn 5000 Jahren, stürmen mit verbundenen Augen maulwurfsartig gegen diese feststehende Thatsache an. Je notwendiger aber überhaupt ein Zweck für die Menschheit ist, desto notwendiger muß er auch von uns angestrebt werden, desto notwendiger wird auch diejenige Institution, durch welche er erreicht werden kann, desto notwendiger und zwingender endlich ist auch die Verpflichtung, innerhalb dieser Institution sich dem Zwecke zu unterwerfen. Damit allein schon ist die Disciplin im Heere als streng bezeichnet.

Dazu kommt aber, daß die Sicherung des Staates gegen äußere und innere Feinde schließlicly nur durch Kampf und Krieg herbeigeführt werden kann. *Exercitus congregatur ad pugnam*, sagt Thomas S. th. 2. 2. qu. 48., während er von den Schlachten und Kriegen behauptet, daß sie der Menschheit Ruhe und Frieden bringen.¹ Kampf und Krieg sind aber Dinge, welche weder spielend erlernt noch mit Scherz und Tanz ausgeführt werden. Im Gegenteil, sie widerstreben der Natur des Menschen von Grund aus, weil sie meist nur mit den schwersten Opfern, selbst mit der Hingabe des eigenen Lebens verbunden sind. Gerade wegen der Schwierigkeit des Krieges, wegen der furchtbaren Gefahren, welche er mit sich führt, ist daher auch

¹ De reg. Princ. l. 2. cap. 1.: . . . bellorum, quibus tuta redditur humana societas.

der Zweck, welchen die Heeresgemeinschaft erstrebt, äußerst schwer durchzuführen. Wie viele Krieger würden sich, wenn die Gefahr wirklich an sie herantritt, dem Tode mutig entgegenstellen, wenn nicht der Gehorsam sie zwänge, das zu thun, was ihrem innersten Triebe, dem Triebe der Selbsterhaltung, direkt zuwiderläuft? Daher muß die Disciplin im Heere nicht nur streng, sie muß eisern sein: *quia homo in bello praecipue regimine indiget propter difficilem et terribilem actum, quem exercet.*¹ Und diese Disciplin darf nicht erst im Felde vor dem Feinde beginnen, sondern muß schon im Frieden geübt werden, weil das Schwere, Ungewohnte und der menschlichen Natur Widerstrebende nur durch Übung und Gewöhnung angeeignet werden kann.

Endlich besitzt die Heeresgemeinschaft in ihrem Oberhaupte ein Ankoritätsprincip, welches ihr sonst schon als Landesherr entgegentritt. Denn weder tritt der Monarch von der Landesregierung zurück, wenn er die Führung der Heeresgesellschaft übernimmt, noch scheidet der Soldat aus dem Staatsverbande aus, wenn er sich zur Fahne begiebt. Der letztere besonders weicht sich vielmehr, wie früher gezeigt, in noch hervorragenderer Weise als der sonstige Bürger dem Dienste des Staates dadurch, daß er Soldat wird. Er sieht daher in seinem Kriegsherrn zunächst den speciellen Führer, welchem er als Mitglied derselben Heeresgesellschaft den eben besprochenen Gehorsam leisten muß; er sieht in ihm aber zugleich den König des Landes, welchem er wegen seiner eigenen Liebe zur Heimat nicht nur Gehorsam, sondern auch Liebe entgegenbringt. Durch diese Verbindung des doppelten Amtes im König als Herr des Landes und als Herr des Heeres wird daher die eiserne Disciplin im Heere zu einer höheren Stufe erhoben: sie wird durch die Hinzufügung jener Liebe, welche der Krieger seinem Vaterlande gegenüber schuldet, vervollkommenet und verklärt.

5. Weil also der König in doppelter Weise Vorgesetzter oder Oberer der Soldaten ist, ist der letztere auch in doppelter Weise gezwungen, ihm Gehorsam zu leisten. Das verlangt schon die Ordnung der Gerechtigkeit und des Rechtes im allgemeinen, gemäß welcher stets der Untergebene dem Oberen zu gehorchen hat: *ordo autem iustitiae requirit, ut inferioribus suis superioribus obediatur: aliter enim non posset humanarum rerum status conservari.*² Die Ordnung der irdischen Gerechtigkeit und des

¹ Ebd. I. 4. cap. 27.

² Vgl. Thomas Aq. S. th. 2. 2. qu. 104. art. 6.

irdischen Rechtes ist nämlich nichts anderes als das Abbild jener anderen Rechtsordnung, durch welche die Geschöpfe, also die ganze Welt, ihrem Schöpfer gegenüber als Untergebene dastehen. Wie daher die Geschöpfe durch die letztgenannte Ordnung auf Gott, ihren Schöpfer, als auf ihr letztes Ziel hingeeordnet sind, so wird auch der Soldat, wenn er in die Heeresgesellschaft eintritt, auf seinen Führer hingeeordnet. Der letztere ist dann auch für das Mitglied des Heeres, insofern es Soldat ist, das letzte Ziel. Daher sagt Thomas: ... *ideo primo oportuit ... hominem ordinare ad Deum . . . , sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est, quod miles subdatur duci.*¹

Weil aber ferner die Ausführung des Zweckes, nämlich die Verteidigung des Staates, einerseits für den letzteren und dadurch auch für den Soldaten als Angehörigen dieses Staates unbedingt notwendig ist, andererseits aber wegen der damit verbundenen großen Gefahren auch zugleich äußerst schwierig ist, muß die Unterwerfung des Soldaten unter das Auktoritätsprincip in der Heeresgesellschaft eine besonders vollkommene und strenge sein.

Der Zweck nämlich, um dessentwillen die Heeresgesellschaft gegründet wird, bezeichnet auch den Gegenstand und begrenzt den Umfang des Gehorsams. Der Staat gebraucht das Heer, um seine Integrität und seine Existenz zu schützen: der Gehorsam des Soldaten bezieht sich daher im allgemeinen auf die Wahrung des inneren und äußeren Friedens im Staate. Da dieses durch den Krieg und durch die Kriegsbereitschaft ermöglicht wird und da der König dieses als Führer des Heeres zu ermöglichen sucht, so hat der Soldat dem Führer des Heeres, dem König, in allem demjenigen zu gehorchen, was sich auf den Krieg bezieht. Sed in his, so heißt es demgemäß bei Thomas, *quae pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis: sicut miles duci exercitus in his, quae pertinent ad bellum, servus domino in his, quae pertinent ad servilia opera exequenda, filius patri in his, quae pertinent ad disciplinam vitae et curam domesticam.*²

Hierbei ist es jedoch gleichgültig, ob der König in Person oder durch Stellvertreter seine Auktorität ausübt. Auch seine Stellvertreter, also die niederen Chargen im Heere, besitzen je

¹ Ders. S. th. 1. 2. qu. 100. art. 6.

² Ebd. — Vgl. Quodlib. qu. 2. art. 9. — 2. Sent. dist. 44. qu. 2. art. 3. ad 1.

nach ihrem Range und auf dem Gebiete, auf welchem sie den Heerführer zu vertreten haben, ihren bestimmten Anteil an der Auktorität des letzteren: *ordo enim inferioris principii dependet ab ordine superioris.*¹ Allein, weil der Stellvertreter seine Auktorität nicht aus sich selbst besitzt, sondern nur durch den obersten Führer des Heeres, kann auch die Verpflichtung, seinen Befehlen zu gehorchen, nur insoweit Geltung haben, als diese Befehle mit dem Willen und den Intentionen des obersten Führers übereinstimmen. Demnach darf der Soldat keineswegs z. B. im Kriege oder sonstwie dem Unteranführer mehr gehorchen, als dem obersten Führer, wenn ersterer sich im offenbaren Widerspruch mit dem letzteren befindet. So sagt Thomas wiederum: *Considerandum est etiam, quod, cum proprium alicuius bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti, ut ab ordine alicuius superiorum recedat et alterius ordinem non derelinquat, sive sit superior sive sit inferior; sicut miles, qui ordinatur sub rege et sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis et non regis, aut e converso (d. h. wenn die Intentionen beider übereinstimmen); sed si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate ducis et dirigentis voluntatem suam in regem, mala autem voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis.*²

6. Dieser spezielle Soldaten-Gehorsam bildet demgemäß die Grundlage und Grundbedingung für die Aufnahme eines Bürgers in das Heer. Wenn der Bürger seine Arbeit, sein Gewerbe, sein Feld verläßt, wenn er aus seiner Dorf- oder Stadtgemeinde ausscheidet, wenn er sogar das Band lockert, welches ihn an seine Familie knüpft, um für die Allgemeinheit, für alle seine Mitbürger, sich den Gefahren des Krieges und den Mühen des Soldatenlebens zu unterziehen, so ist das ein Akt, welcher oft eine heroische Selbstüberwindung verlangt. Wohl kann ihn die privilegierte Stellung des Kriegerstandes locken, wohl kann ihn auch die Erhabenheit des Zieles und Zweckes begeistern — allein beide verlangen Mühen und Arbeiten von einer bisher vielleicht ganz unbekanntem und ungewohnten Art, ja, zu Zeiten sogar die Hingabe des Höchsten und Teuersten, was der Mensch besitzt: des Lebens. Wankelmütig, wie der Mensch meist ist, unter dem Zwange der wechselnden Stimmung bald dem Erhabenen freudig und mutvoll zustrebend, bald vor ihm und den

¹ Thomas Aq. S. ctr. Gent. 1. 3. cap. 109.

² Ebd.

damit verbundenen Mühen kraftlos zurückweichend, würden der Bürger viele, nachdem sie erst eben diese Mühen gekostet, das große Ziel der Heeresgesellschaft im Stich lassen und zu ihrer altgewohnten und leichteren Thätigkeit zurückkehren. Doch eins hält sie sicher bei der Fahne zurück: das ist der Eid der Treue, den der neugewonnene Rekrut seinem König auf das geweihte Banner zuschwört. Dieser Eid ruft ihn in den Stunden der Niedergeschlagenheit zu seiner Pflicht zurück, belebt seinen Mut in der mörderischen Schlacht und bettet ihn sanft, wenn er tödlich getroffen auf dem Felde der Ehre dahinsinkt.

So ist es kein Wunder, wenn von alters her der Eidschwur auf die Fahne den Bürger zum Soldaten machen mußte, kein Wunder auch, daß dieser Eidschwur selbst als etwas Heiliges galt. Und mit Recht: gilt die Verteidigung von Haus und Hof, des Vaterlandes, der Heimat als etwas Erhabenes und Heiliges, so macht der Eid, durch welchen der Bürger zu dieser Verteidigung berufen und verpflichtet wird, den Soldaten selbst zum Verteidiger eines Heiligtums: er heiligt den Verteidiger, wie Thomas sagt: *Alio modo sanctificatio importat mancipationem alicuius ad aliquod sacrum, et sic dicebantur sacramenta, et quasi sanctificantia, quia per ea fiebat quaedam idoneitas ad sacros usus et in templo et in vasis et in ministris et in populo. Et per hunc etiam modum apud gentiles dicebantur sacramenta militaria, quibus homo mancipabatur officio militari, quod sacramentum reputabant, sicut et omnia, quae ad communitatem pertinebant.*¹

Was das Heidentum nur durch Erhöhung des Staates zur Gottheit heiligen konnte, das hat das Christentum erst recht geheiligt, indem es die staatliche Verbindung der Menschen untereinander als von Gott gewollt anerkannte. Der Eidschwur, welchen der Soldat vor dem Altar seinem König zuschwört, gilt daher dem letzteren nicht als Menschen, sondern als dem von Gott bestellten Hüter der staatlichen Ordnung. Im christlichen Staate soll die Aufnahme des Bürgers in den Wehrstand ein religiöser Akt sein, soll der Soldat seinen Gehorsam gegen seinen König und Führer als religiöse Pflicht auffassen. Dann kann der Krieger als wahrer Hüter des Friedens, als Bewahrer des Staates gelten, dann müssen ihm gerne die anderen Bürger seine Würde und Ehre geben, dann darf der König mit Stolz und mit sicherer Ruhe auf sein einiges, kraftvolles und stets gerüstetes Volk blicken!

¹ Thomas Aq. 4. Sent. dist. 1. qu. 1. art. 5. quaest. 1. ad 1.



ERASMIANA.

Beiträge zur Korrespondenz des Erasmus von Rotterdam
mit Polen.

Mitgeteilt von

Lic. CASIMIR v. MIASKOWSKI,

Domvikar in Posen.

Bei unseren Studien über die Jugend- und Studienjahre des ermländischen Bischofs und Kardinals Stanislaus Hosius wurden wir auf die Beziehungen des Erasmus von Rotterdam zu polnischen Humanisten aufmerksam, welche, um das Jahr 1520 beginnend, bis zum Tode des großen Gelehrten in allmählich immer lebhafterem Briefwechsel sich bekundeten. Die archivalischen Forschungen von Dr. Adalbert Horawitz nach neuen Beiträgen zu dem so ausgedehnten brieflichen Verkehr des Erasmus wiesen uns insbesondere auf den Cod. 254 der Breslauer Stadtbibliothek hin, dessen Inhalt der Wiener Gelehrte in seinen „Erasmiana III und IV. (Aus der Rhedigerana zu Breslau)“ bereits verwertet hatte.¹ Die einst dem Breslauer Patricier Thomas Rhediger († 1578) gehörige Sammlung umfasst wohl über 60 Originalbriefe von Gelehrten und Bewunderern des Erasmus, aus aller Herren Ländern an ihn geschickt, und enthält auch einige Schreiben seiner polnischen Verehrer und Freunde. Horawitz hatte den Inhalt der meisten für uns in Betracht kommenden Briefe in der genannten Publikation auszugsweise wiedergegeben. Es sind dies die Briefe des Arztes Johannes Antoninus (vom 21. Januar 1526), Martin Slap Dombrowski (vom 12. Juli 1530), von Stanislaus Aychler (vom 19. September 1531 und 9. September 1532), von Decius (vom 21. August 1534), von Johannes Boner (vom 26. September 1531), von Severin Boner (vom 12. April 1535) und Tidemann Giese (vom 28. März 1536), welcher letzteren Horawitz für unbekannt hielt, während er bereits im vorigen Jahrhundert veröffentlicht worden ist.² Wie aber Horawitz' Erasmiana überhaupt nicht den vollen Inhalt des wertvollen Briefbandes mitteilen (der

¹ Erasmiana III in den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Phil.-hist. Klasse Jahrg. 1882. B. 102. Erasmiana IV ebendort Jahrg. 1884. B. 108. (Beides als Sonderabdruck erschienen, den ich zur Hand habe.) Vorher waren erschienen Erasmiana I. Jahrg. 1878. B. 90 und II. Jahrg. 1879. B. 95.

² In: (G. P. Schultz), Das gelahrte Preußen. Thorn. s. a. S. 35–49, wo auch das kurze Antwortschreiben des Erasmus.

Gelehrte scheint besonders die Schreiben ihm unbekannter Briefsteller übergangen zu haben), so fanden sich auch für unseren Zweck bei näherer Untersuchung noch zwei bisher unbekannte Schreiben an Erasmus, das des Andreas Trzeciecki (vom 28. Oktober 1527) und des königlichen Leibarztes und Domherrn Johannes Benedicti Solfa (vom 4. Februar 1532). Auch ein drittes von Horowitz nicht erwähntes, hier aufbewahrtes Schreiben ist zu erwähnen, das von Anselmus Ephorus (vom 16. August 1535), aus Rom an den Humanisten gesandt. Es ist bereits im dritten Bande der großen Leidener Gesamtausgabe¹ abgedruckt, doch bisher völlig unbeachtet gewesen, denn man vermutete in dem nur kurz Anselmus sich nennenden Schreiber nicht den sonst ziemlich bekannten Mentor und Reisebegleiter des reichen Patriciersohnes Johannes Boner. Wie wir weiter unten zeigen werden, ist der Schreiber ohne Zweifel der aus Friedeberg in Schlesien gebürtige Arzt und glühende Verehrer des Erasmus.

Eine ähnliche, nur noch zahlreichere Kollektion von Briefen an Erasmus bewahrt die Leipziger Universitätsbibliothek in der sog. Burscherschen Sammlung, welche in ihrer größeren Hälfte im Beginne dieses zur Neige gehenden Jahrhunderts herausgegeben worden ist, heute jedoch, als akademische Gelegenheitschrift in nur wenigen Exemplaren gedruckt, zu den größten bibliographischen Seltenheiten gehört.² Bei Durchsicht dieser „Spicilegia autographorum“ fand sich in denselben auch ein bisher unbeachteter Brief eines Krakauer Geistlichen, Jacob Growicki, vom 15. Mai 1533. Bedeutend mehr für unser Thema sehr belangericher Schreiben enthält der noch ungedruckte Teil (etwa 60 Briefe) der Burscherschen Sammlung. Ein seltenes Büchlein, welches über den Inhalt derselben informiert, wies darauf hin.³ Es sind dies 10 Briefe: von Johannes Antoninus (vom 1. April 1527), Leonardus Coxus (vom 28. März 1527), Decius (vom 28. Februar 1528), Johannes Boner (vom 20. September 1531, 8. Juni und 9. September 1532) und Anselmus Ephorus (vom 15. September und 19. Oktober 1531 und 12. Februar 1532). Auf eine Anfrage und

¹ Des. Erasmi Roterodami opera omnia ed. Clericus. Lugduni Batavorum 1702—6. B. III, Appendix, col. 1771.

² Der lange Titel lautet: D. Joannis Friderici Burscheri . . . spicilegia autographorum illustrantium rationem, quae intercessit Erasmo Roterodamo cum aulis et hominibus, aevi sui praecipuis omnique republica sub auspiciis iubilaei magistralis semisaecularis Magnifici Burscheri . . . collegit, edidit Fridericus Lebrecht Schoenemann. Lipsiae 1802.

³ Index et argumentum epistolarum ad D. Erasmus Roterodamum autographarum . . . quae nunc adservantur Lipsiae in bibliotheca D. Joa. Friderici Burscheri. Lipsiae 1784. S. 16. 22. 43. 44. 46. 48. 50.

eventuelle Bitte um Abschriften wurden uns mit großer Liberalität die bereits fertiggestellten Kopieen dieser Briefe von der Direktion der Leipziger Universitätsbibliothek zugestellt, zugleich auch mitgeteilt, daß der dortige Oberbibliothekar Hofrat Dr. Foerstemann den noch rückständigen Teil der Burscherschen Sammlung in Kürze zu edieren gedenke, mithin den wortgetreuen Abdruck der 10 Briefe sich vorbehalte, jede sonstige Benützung jedoch freistelle. Indem wir also auf diese zu erwartende, allen Erasmusverehrerern gewiß höchst willkommene Publikation hinweisen, beschränken wir uns hier darauf, in chronologischer Folge den Inhalt dieser Schreiben in gedrängter Kürze wiederzugeben.

Weitere Spuren wiesen nach Krakau. Das dortige reiche Fürstlich-Czartoryskische Archiv besitzt u. a. eine Reihe dicker Foliobände von Abschriften der verschiedensten Dokumente und Briefe von den ältesten Zeiten an, welche der gelehrte Bischof Naruszewicz († 1796) als Material zu einer von ihm geplanten (nur teilweise bearbeiteten) Geschichte Polens mit staunenswertem Fleiße zusammengetragen hatte. Sie führen nach ihm den Namen Teki Naruszewicza (Sammelbände des Naruszewicz, Corpus Naruszewicianum). Der leider Torso gebliebene Katalog der Handschriften dieses Archivs von Korzeniowski wies bereits auf einige Erasmiana dieser Sammlung hin und regte bei einem Studienausflug nach Krakau zu einer genaueren Durchsicht der in Betracht kommenden Bände an, welche nicht resultatlos blieb. Nach Ausscheidung des bereits aus Le Clercs Erasmusbriefen Bekannten fanden sich hier folgende Inedita:

Von Erasmus je ein Brief an Severin Boner (vom 1. September 1531), Decius (vom 22. August 1534), und vier an den Krakauer Bischof Tomicki (vom 4. Februar und 2. September 1532; 10. März 1533 und 28. Februar 1535).

An Erasmus ein Brief des Königs Sigismund (vom 17. August 1531) und zwei von Tomicki (vom 17. August 1531 und 25. August 1533).

Drei von diesen (an Boner, Decius und Tomicki (?) vom 2. September 1532) fanden sich auch in einer älteren besseren Abschrift aus dem Jahre 1619 in der Handschrift II K. c. 35 der Raczynskischen Bibliothek zu Posen. Der Text der Krakauer Kopieen läßt manches zu wünschen übrig, und logische Kombination mußte manche offenbaren Fehler berichtigen. So liest die Krakauer Abschrift einmal *alciores* statt *alcyones* (cum *alcyones* apparent, speratur tranquillitas), auch scheint der Krakauer Kopist des Griechischen unkundig gewesen zu sein. Das unverständliche *lakonitagon* in einem bereits gedruckten Briefe soll *λακων*

νικώτερον heißen u. a. m. Überdies teilen die Krakauer Abschriften das Los so vieler anderer Erasmusbriefe, welche mit falschen Daten uns überkommen sind.¹ So trägt der bereits gedruckte Brief von König Sigismund vom 28. August 1528² hier als Datum den 27. August 1535, der Brief an Decius, der nur das in der Posener Handschrift angegebene Datum (22. August 1534) zuläuft, ist hier ein Jahr heraufgerückt; ob Tomicki der Adressat des Briefes vom 2. September 1532 ist, ist auch zweifelhaft, in der Posener Handschrift ist der Empfänger nicht genannt, und ich möchte mich eher für den Reichskanzler Szydlowiecki entscheiden, da die dem Bischof gebührende Anrede „Reverendissime Praesul“ oder ähnliches hier sich gar nicht findet.

Es erübrigt nun noch, einiges über die mit Erasmus in brieflichem Verkehre stehenden Personen, deren Korrespondenz wir hier zum Abdruck bringen, mitzuteilen.

Am frühesten scheint von Polen mit dem berühmten Humanisten Hieronymus Laski, bekannt durch seine verunglückte Parteinahme für den ungarischen Kronprätendenten Johann Zapolya, in Berührung gekommen zu sein. Auf einer Gesandtschaftsreise zu Kaiser Karl V. lernte er den Humanisten im Jahre 1521 zu Brüssel kennen und traf auch noch im folgenden Jahre mit ihm in Köln öfters zusammen. Von ihm erfuhr der Gelehrte den Tod eines seiner Gönner aus dem Osten, des Breslauer Bischofs Johann Thurzo († 2. August 1530). Als zwei Jahre später, im Frühling 1524 der begabte erst 28jährige Staatsmann mit einer neuen Sendung an König Franz I. von Frankreich betraut wurde, auf welcher ihn seine beiden Brüder Johannes und Stanislaus begleiteten, kehrte er in den ersten Tagen des Mai³ in Basel bei Erasmus ein und blieb

¹ Vgl. darüber Müller, Das Leben des Erasmus von Rotterdam. Hamburg 1828. S. 170.

² Opp. omnia III, col. 1098.

³ Die Frage nach der Zeit dieses Besuches war bisher der Gegenstand sehr geteilter Ansichten. Dalton, der Biograph des Reformators Johannes Laski (Johannes a Lasco. Gotha 1881. S. 22), dem noch neuerdings Brückner („Jan Łaski“ im Warschauer „Ateneum“, Juni 1898, S. 428) folgte, gab den Dezember 1523 oder Januar 1524 an, gestützt auf den von den Erasmusbiographen viel benützten Brief des Erasmus an Botzheim (zum letztenmal gedruckt bei Böcking, Ulrichi Hutteni, equitis germani, opera. Lipsiae 1859. II, 395 ff.), welcher dort am Schlufs das Datum Tertio Cal. febr. 1524 trägt. Schon Hirschberg, ein Lemberger Historiker, hatte in seiner Biographie des Hieronymus Laski (Hieronim Łaski. Lwów 1888. S. 30) die richtige Vermutung ausgesprochen, daß dieser Brief, welcher die interessante Unterredung mit dem Gesandten über Luther enthält, unmöglich aus dem Januar stammen könne, da Hieronymus Laski sich noch am 1. März 1524 in Krakau nachweisen läßt,

einige Tage bei ihm. Da Hieronymus sich die Gunst des Humanisten durch kostbare Geschenke zu erhalten verstand, widmete

wo er am genannten Tage bei Severin Boner zur Deckung der Reisekosten eine Anleihe von 4000 polnischen Gulden machte. Hirschberg hatte deshalb den Zeitpunkt des Besuches in das Ende des März oder Anfang April verlegt. Derselbe ist indes noch einen Monat weiter hinabzurücken. Hieronymus Laski befand sich, wie aus der Korrespondenz des Erasmus folgt, in Basel, als Joachim Camerarius mit einem Briefe von Luther an den Humanisten eintraf, den dieser erwiderte, während Hieronymus in Basel, wohl sogar in der Wohnung des Erasmus, weilte. Letzterer gibt sogar die Anwesenheit des Gesandten als Grund der Kürze des Antwortschreibens an. Während der Brief Luthers (bei de Wette, Luthers Briefe und Sendschreiben. Berlin 1827. II, 498, auch Böcking, l. c. II, 407) das wenig genaue Datum „Anno 1524“ trägt, ist die Antwort des Erasmus, welche Camerarius wieder mitnahm, vom 8. Mai 1524 datiert (zuerst abgedruckt bei Böcking, l. c. II, S. 409). An diesem Tage befand sich also Hieronymus Laski mit seinen Brüdern noch in Basel. Vgl. Opp. omn. III, col. 170⁴ (Appendix): Erasmus an Pirckheimer am 3. Juni 1524: *Scripsit ad me Lutherus, sed suo more . . . Illi respondi, sed paucissimis ac meo more civiliter; nam aderat eodem tempore Hieroslaus Baro, Regis Poloniae Orator, homo candidus et nostri amantissimus, sed Luthero vehementer infensus, quemadmodum et Rex ipse.* Ferner l. c. III, col. 828, wo Camerarius am 30. November 1524 an Erasmus schreibt: *Quid ego . . . in te requirere possem inve isto colloquio desiderare, quam uno Sarmata Barone minus fuisse, claro et magnifico quidem viro, sed mihi tum parum commodo?* Ferner Erasmus an Camerarius l. c. col. 835/836 und an Melancthon l. c. col. 820 unter dem 6. September 1524: *Cum Joachimus hic adesset, sic eram a morbo languidus, ut vix ferrem ullum colloquium ob stomachi debilitatem et incommodum accidit, ut eodem tempore me obrueret Baro quidam Polonus, de quo lege catalogum nostrum auctum.* Dieser Catalogus auctus ist der im September 1524 bei Froben in Basel gedruckte „Catalogus novus omnium lucubrationum Erasmi Rotterodami“ (cfr. Bibliotheca Erasmiana. Répertoire des œuvres d'Érasme. Gand 1893. I. série. S. 27), welchem der Brief an Botzheim zum ersten Male (nicht erst, wie Böcking will, der Ausgabe: „Catalogi duo operum D. Erasmi etc. . . . cum praefatione Amerbachi Basileae 1537“) vorangedruckt ist. Was das irreführende Datum des Briefes an Botzheim anbetrifft, so verhält es sich damit ganz sonderbar. Im Jahre 1523 erschien zum erstenmale ein „Catalogus omnium Erasmi Roterodami lucubrationum“. Derselbe ist ganz als Widmungsbrief an den Domberrn Johann Botzheim in Konstanz gefasst und trägt am Ende das Datum: *Basileae tertio Kal. Febru. Anno a Christo nato 1523.* In demselben zählt Erasmus sehr ausführlich seine bis dahin erschienenen Publikationen auf, gibt zugleich bisweilen eine Geschichte des Anlasses der Abfassung, wobei selbst manche biographische Einzelheit eingestreut wird. Im September 1524 erschien nun ein zweiter „Catalogus novus omnium lucubrationum Erasmi Roterodami cum censuris et digestionem singularum in suos tomos“. Derselbe hat formell dieselbe Fassung wie der erste und trägt am Schlufs wieder das Datum: *Tertio Kal. febr. 1523,* ist aber dort, wo innerhalb des Jahres neue Schriften oder Auflagen erschienen, erweitert, und diese neue Redaktion erfolgte erst im September 1524 (b₂vo: *Hoc Colloquiorum opus postremum exiit auctum coronide Anno 1524 mense*

ihm dieser noch in demselben Jahre seine Schrift „De modo orandi Deum“ und später das „Matrimonium christianum“. Während Hieronymus nach Erledigung seines Auftrages nach Polen zurückkehrte, blieb sein jüngerer Bruder Johannes den Winter 1524/1525 über in Frankreich und sprach im Frühjahr in Begleitung eines jungen Franzosen aus Orléans, Anianus Burgonius, wieder bei Erasmus vor in der Absicht, längere Zeit des Umgangs des großen Gelehrten sich zu erfreuen. Er kaufte ihm im Juni seine Bibliothek ab, deren Nießbrauch er bis zu seinem Tode ihm gestattete;¹ ja, der freigebige Pole scheint sogar die Aus-

septembri). Die Änderungen resp. Zusätze beginnen mit dem siebenten Blatte bei Erwähnung der Colloquia familiaria und einer im letzten Jahre von einem Dominikaner veranstalteten neuen, absichtlich korrumpierten Drucklegung der Schrift, über welche Erasmus herzieht. Weitere Erweiterungen (c₇—d₅) finden sich unter Seneca Orator, Hieronymus, besonders aber bei Erwähnung der inzwischen (September 1523) erschienenen Schrift gegen Hutten „Spongia adversus aspergines Hutteni“, wo eben des Besuches des Hieronymus Laski gedacht und die Unterredung mit ihm über Luther ausführlich erzählt wird (d₃ und d₄). Der Schluss von „Cura ut quam bellissime valeas“ und leider auch das Datum stimmt dann wieder wörtlich mit der Ausgabe von 1523. Als man später bemerkte, daß das Datum unmöglich den angegebenen historischen Thatsachen entsprechen könne, änderte man willkürlich nur das Jahr (1524 statt 1523). So schon Amerbach in der von ihm besorgten Ausgabe von 1537 (s. oben), später in den Gesamtausgaben von 1540 und 1703 und neuerdings noch Böcking, der den Brief nur auszüglich abdruckte.

Auffallend bleibt dann nur, daß Erasmus in dem Briefe erwähnt, Hieronymus Laski wäre von Basel aus zum Kaiser gereist, wovon sonst nichts bekannt ist, denn die Reise galt Franz I. von Frankreich. Entweder hat also, einen Irrtum des Erasmus ausgeschlossen, Hieronymus den Zweck seiner Reise verheimlicht, oder er fuhr von Blois aus noch wirklich an den Hof Karls V., was auch Hirschberg für möglich hält. Im Oktober ist Hieronymus wieder in Polen. Völlig haltlos ist die Annahme Pascals (Jean de Lasco . . . Son temps, sa vie, ses œuvres. Paris 1894, S. 90), welcher den Besuch der drei Brüder bei Erasmus in das Jahr 1521 verlegt. Vgl. noch insbesondere den Passus im Briefe an Botzheim aus dem September 1524 (Böcking l. c. S. 400): Consensus equo depono in mensam vasculo argenteo „Rogo“ inquit „ut hoc animi mei pignus sinas esse apud te“ und die Widmung zu dem im Oktober 1524 zuerst erschienenen Hieronymus Laski dedizierten „Modus orandi Deum“: Sic reciprocis vicibus obambulant gratiarum munera, Hierosolae, vir clarissime. Reliqueras apud me pignus amoris in me tui, redit ad te vicissim pignus animi mutui, quem hinc proficiscens stipulabare, und am Schluss des Ganzen: Hoc munusculum, quod non ante natum erat, quam tibi dicaretur, velis optimis fratribus tuis Joanni et Stanislaio communicare. Eine Ausgabe des „Modus orandi“ vom Oktober 1523, welche die Bibliotheca Erasmiana l. citiert, ist unmöglich, weil Laski damals noch nicht Palatin von Sieradz war, wie er in der Widmung genannt wird.

¹ Zur Geschichte des Bibliothekankaufes bietet Daltons neueste Publikation „Lasciana nebst den ältesten evangelischen Synodalprotokollen

gaben des Haushaltes bestritten zu haben. Erasmus äußert sich über ihn in Ausdrücken des höchsten Lobes, doch muß später

Polens. Berlin 1898^a, schätzenswerte Beiträge. Indessen ist Daltons Darstellung durch die Betonung der Möglichkeit der Fälschung des „Nachtrages“ (?) („immer vorausgesetzt, daß er echt ist“) in dem Testament des Erasmus vom 12. Februar 1536 in ein schiefes Licht gerückt. An der Echtheit ist durchaus nicht zu zweifeln, denn Erasmus erwähnt diese Angelegenheit schon in der Redaktion seines Testaments vom 24. Januar 1527 (s. weiter unten), und Laski hat in der That an den Testamentsvollstrecker Amerbach den geforderten Rest der Summe bezahlt. Vgl. auch noch „Das Inventarium über die Hinterlassenschaft des Erasmus vom 22. Juli 1536“, als Manuskript herausgegeben von Ludwig Sieber. Basel 1889. Nach verschiedenen Briefstellen der „Lasciana“ und der Korrespondenz des Erasmus stellt sich mir die Sache folgendermaßen dar:

Laski kauft am 20. Juni 1525 von Erasmus die Bibliothek (Burigny, Vie d'Érasme. Paris 1757. B. II, S. 422) und bezahlt dafür gleich 200 Gulden, die Hälfte des Kaufpreises. Am 1. Juli 1526 sendet er von Gnesen aus den Rest der Summe, wenigstens schreibt er an diesem Tage an Amerbach: Nunc reliquum pretii Bibliothecae Erasmi nostri mitto ducentos florenos aureos (Lasciana S. 100). Ob er nun das Geld doch nicht abgesandt, oder der Bote es unterschlagen hatte, genug Erasmus behauptet, es nicht empfangen zu haben. Opp. omn. III, col. 1057. (Der Anno 1527 datierte Brief ist um den 10. Dezember 1527 geschrieben, wie ich unten nachweisen werde): De ducentis florenis facies, quod tibi commodum iudicabis. Ad me nihil dum perlatum est. Vgl. auch das Testament des Erasmus vom 24. Januar 1527 nach Amerbachs Kopie in der Universitätsbibliothek zu Basel herausgegeben von Ludwig Sieber. Basel 1889. S. 7: Bibliothecam totam vendidi iam pridem clarissimo Poloniae Baroni Joanni a Lasko quadragentis aureis, a quibus solvit ducentos. Dann erfahren wir wieder erst im Jahre 1533, daß Laski nun doch die Restsumme gesandt, daß aber Erasmus sich dieselbe als gebührende Dankspende für die Widmung des dem Primas, dem Oheim Laskis, dedizierten Ambrosius anrechne, zumal seine um einige wertvolle Bücher bereicherte Bibliothek jetzt einen bedeutend höheren Wert darstelle (Lasciana S. 153 nach einem ungedruckten Brief des Erasmus vom 12. April 1533). Damit gibt sich Laski denn auch zufrieden, erklärt sogar, in Geldangelegenheiten Erasmus gegenüber stets sehr hochsinnig auftretend: Omnia curabo, ut brevi rursus tibi vel totum denuo pretium vel bonam eius partem per Jostum nostrum (Decius) mittam (Lasciana S. 152). Aus diesen Worten ergibt sich einerseits, daß Laski die Bibliothek für bezahlt ansah, was sie in der That war, anderseits, daß Erasmus, dessen Verhalten hier allerdings ein wenig günstiges Licht auf ihn wirft, aus dieser Versprechung sich einen Rechtstitel auf die seiner Ansicht nach noch fehlende Hälfte des Kaufpreises vindizierte, weshalb er am 4. März 1534 an Laski schrieb (Lasciana S. 176): „De bibliotheca nihil mutō; res erit tui arbitrii“ (d. h. nur im Falle der Zahlung erhältst du die Bibliothek). Vollständig konsequent ist daher die Bestimmung im Testament vom Jahre 1536: Non tradentur tamen libri, nisi haeredi numeraverit ducentos florenos. Opp. omn. Band I in den unpaginierten Vorstücken. Unrichtig ist es also, wenn Dalton (Lasciana S. 176) von „einer einseitigen Änderung in dem Bibliothekankauf spricht, welche Erasmus in einer bösen Stunde kurz vor seinem Tode vollzogen habe“.

eine Spannung zwischen beiden eingetreten sein. Ob die unerledigte Angelegenheit des Bibliothekverkaufs die Ursache gewesen, oder der Umstand, daß Hieronymus Laski Kriegsdienste bei Zapolya, dem Gegner Ferdinands von Österreich, in einem Gönner der Humanisten, genommen hatte, wie Dalton vermutet, erscheint uns zweifelhaft. Wahrscheinlich konnte Erasmus die Nichtbeachtung nicht verwinden, welche darin lag, daß der Oheim Laskis, Erzbischof von Gnesen und Primas des Reiches, für die ihm im August 1527 gewidmete Ausgabe der Schriften des Ambrosius gar nicht gedankt hatte, was doch Päpste und Könige niemals unterlassen hatten. Später, als das Verhältnis sich wieder besserte, beklagte sich der Humanist bitter darüber (Lasciana S. 130).

Diesem neuerdings viel genannten späteren Reformator ist die Annäherung des Erasmus an verschiedene hochstehende Persönlichkeiten in Polen zu verdanken. Auf sein Betreiben dedizierte Erasmus im August 1525 dem polnischen Reichskanzler seine „Lingua“, was der auf diese Weise geehrte Staatsmann als große Auszeichnung empfand und zu gegenseitigem Briefwechsel führte; seiner wiederholten Aufforderung nachgebend richtete der Humanist nach längerem Zögern ein Schreiben an den König Sigismund I., welches, die irenischen Bestrebungen des Gelehrten widerspiegelnd, eine begeisterte Anerkennung der insbesondere Herzog Albrecht von Preußen gegenüber beobachteten (in der That wenig glücklichen) Friedenspolitik des Königs enthält. Dieses Encomium von seiten des berühmten Gelehrten schmeichelte dem König außerordentlich. Ein huldvolles Handschreiben mit einer Spende von hundert Dukaten, denen der Vicekanzler Tomicki sechzig hinzufügte¹ — „ultra adiecit“ bemerkt der über diese sarmatische Freigebigkeit ganz erstaunte Humanist — lohnten den Schreiber für das eines gewiegten Diplomaten würdige Schriftstück. Auch in der Folgezeit kam es noch öfters zum Austausch von Briefen zwischen König und dem großen Herrscher im Reiche des Geistes.²

Besonders herzlich gestaltete sich aber das Verhältnis

Wir bringen hier im folgenden die Vereinbarung betreffs des Bibliothekverkaufs nach Burigny (II, 422) zum Abdruck, welche so wenig bekannt war, daß ein Geistlicher in Russisch-Polen, welcher eine Abschrift derselben aus dem XVI. Jahrhundert in einem alten Bucheinbände fand, dieselbe als unbekannt in dem Warschauer *Przegląd Katolicki* (vom 10. Juli 1897 S. 460) publizierte. Er sieht überdies noch irrtümlich den Erzbischof Johann Laski als Käufer der Bibliothek an.

¹ Opp. omnia III, col. 1084 (E. an Pirckheimer am 28. Mai 1528.)

² Vgl. Opp. omnia III, col. 975, 1059, 1097 und den Brief in unserer Sammlung vom 17. August 1531.

zu dem eben erwähnten Krakauer Bischof und Vicekanzler des Reiches Peter Tomicki, an den sich Erasmus zuerst gewandt,¹ da er wohl von ihm als einem Förderer der humanistischen Wissenschaften und ihrer Vertreter gehört hatte. Neben Erasmus stand Tomicki in Verkehr mit Bonamicus, Sichardus, Cochlaeus, Johann von Campen u. v. a. Der Bischof nennt Erasmus seinen teuersten Freund², und dieser schüttet, wenn ihm gerade die Zeit erlaubt, sein ganzes Herz vor dem hohen bischöflichen Gönner aus.³ Noch auf dem Todesbette diktiert Tomicki ein langes Schreiben, das letzte seines Lebens, an seinen Erasmus,⁴ der ihn kaum ein Jahr überlebte. Er hatte von seiner Ernennung zum Propst von Deventer gehört und dafs dies nur eine Vorstufe zur Erhebung zur Kardinalswürde sei, und rät warm zur Annahme des Purpurs, welchen Erasmus, todessiech, nicht mehr mochte.

Sehr lebhaft war auch die Korrespondenz mit dem Neffen des Bischofs, dem als humanistischen Dichter bedeutenden Andreas Krzycki, welchen gleichfalls die Mitra schmückte. Ein Schüler des Urceo Codro in Bologna, spiegelt sich in ihm so recht der Geist seiner Bildung wieder, treue Anhänglichkeit an Staat und Kirche, welche er mit allen Kräften vor Luthers Lehre zu wahren sucht, gemischt mit einem freien Ton, der oft fast an die prickelnde Weise eines Poggio und Boccaccio streift, und beißender Satire, welche selbst seinen hochgestellten Primas nicht schont. Er sandte Erasmus, den er im Jahre 1525 herzlich nach Polen einlud, öfters seine Dichtungen und theologischen Schriften, und der Humanist fand großes Gefallen an ihnen, sandte sie sogar seinen Freunden als empfehlenswerte Lektüre. Da er eine geistige Ähnlichkeit zwischen Krzycki und dem Londoner Bischof Gutbert Tonstall, einem tüchtigen Polemiker, fand, so bemühte er sich sogar erfolgreich, die beiden Männer einander näher zu bringen. Leider haben wir keine Spur von Briefen Krzyckis an Erasmus auffinden können, und die große auf die Geschichte Polens bezügliche Quellenpublikation der Acta Tomiciana hat bis jetzt (1899: Jahr 1528) nur einen Brief des als Erzbischof von Gnesen verstorbenen Humanisten an Erasmus zu

¹ L. c. III. col. 1047.

² Acta Tomiciana B. X. Posnaniae 1899 S. 87.

³ Vgl. insbesondere den für die Seelenstimmung des Erasmus an seinem Lebensabend so bedeutungsvollen Brief vom 31. August 1538. Vgl. Opp. omn. III, col. 1510. In französischer Übersetzung bringt ihn ihm Auszuge Durand de Laur, Érasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne. Paris 1872. S. 660 u. 661.

⁴ Goezius, Otium Varsaviense. Vratislaviae 1755. S. 51. ff.

Tage gefördert (vom 10. Dezember 1525). Bei seiner Verehrung für Erasmus¹ war es nicht wunderbar, daß Krzycki, der selbst Erasmus persönlich nicht kennen lernte, seinen Schwestersohn, den nachmaligen Krakauer Bischof Andreas Zebrzydowski, als dieser im Jahre 1528 eine Studienreise ins Ausland unternahm, vor allem auch den Gelehrten aufsuchen hiefs.

Zebrzydowskis Mentor in Krakau war der Engländer Leonard Coxe, eine der interessantesten Gestalten im damaligen Krakauer Humanistenkreise, den seine Wanderlust bis an die Ufer der Weichsel getrieben. Aus Monmouthshire gebürtig, immatrikulierte er sich im Jahre 1518 an der damals in hoher Blüte stehenden Jagellonenuniversität und suchte sich bald durch eine noch erhaltene Lobrede auf die Hochschule und ihre hervorragenden Docenten die Gunst der neuen Umgebung zu gewinnen. Als *poëta laureatus* trug er verschiedene klassische Autoren vor, begab sich indes später, in besonders vertrauten Beziehungen zu dem noch zu erwähnenden Arzt Johannes Antoninus aus Kaschau und dem schlesisch-ungarischen Humanistenkreise stehend, nach Ungarn² und übernahm dort die Leitung der Schule in Leutschau und später in Kaschau. Im Jahre 1526 kehrt er nach Krakau zurück, wo er sich besonders unter die Fittiche des mächtigen Krzycki flüchtet, der sich wiederum seiner gewandten Feder bedient, wenn es gilt, gegen andere Poëten, die das Panier einer feindlichen Partei ergriffen, zu Felde zu ziehen.³ Mit welcher Bewunderung er an Erasmus hing, beweist sein Brief vom 28. März 1527.⁴ Bei Tage und Nacht, selbst bei der Mahlzeit — so berichtet er — stehe Erasmus, dessen „Copia“ er seinen Hausschülern vorlese, vor seinem geistigen Auge. Vor fünf Jahren habe er das Werk öffentlich in Krakau vorzutragen begonnen, später, nach Ungarn berufen, habe er es dort zweimal

¹ Vgl. auch das Gedicht Krzyckis in Morawski, *Cricii Carmina*. Cracoviae 1888. S. 256. In der Krauer Ausgabe der Erasmischen Schrift: „De duplici copia verborum et rerum“ v. J. 1523 findet sich ein empfehlendes Begleitgedicht von Krzycki, das Morawski entgangen war.

² Vgl. über ihn Morawski, *Zdziejów odrodzenia w Polsce* (Studia i notaty) im Lemberger „Przegląd Polski“, Januar 1884 S. 75 ff. (auch Sonderabdruck) und desselben Verfassers „Beiträge zur Geschichte des Humanismus in Polen“ (S.-A. aus den Sitzungsberichten der K. Akad. d. Wiss. in Wien. Phil.-hist. Klasse Band CXVIII. Wien 1889. S. 6 u. 7). Zu berichtigen ist dort nur, daß Coxus nicht der Begleiter des Zebrzydowski in Paris und auf dieser Auslandsreise war, und diese erst Anfang März 1528 (nicht 1527) angetreten wurde.

³ *Acta rectoralia almae universitatis studii Cracoviensis* ed. W. Wistocki. Cracoviae 1893. B. I. S. 689.

⁴ In der ungedruckten Burscherschen Sammlung.

vor vollen Bänken gelesen. Dann kommt er auf seinen Schüler Zebrzydowski zu sprechen, rät an diesen wenn auch nur einige Zeilen zu richten und fügt wohlweislich hinzu: „et licet ista non moreris, *δορεάν οὐ γράψεις*“. Der Brief enthält auch sonst eine Fülle interessanter Einzelheiten. Erasmus erwiderte, und in den ersten Märztagen des Jahres 1528 machte sich Zebrzydowski, jedoch nicht in Begleitung des Coxus (dessen er, damals bereits 33 Jahre alt, entbehren konnte), sondern eines wohl gleichaltrigen Studiengenossen Martin Slap Dąbrowski nach Basel auf. Er nahm Briefe von polnischen Freunden und die hundert oben erwähnten Gulden, welche der König gespendet, mit.¹ Wenn auch Erasmus seiner in Briefen an Krzycki und Tomicki lobend gedenkt, so klingt dieses Lob, wenn man es mit den Superlativen, welche Laski zu teil werden, vergleicht, doch etwas reserviert.

(Fortsetzung folgt.)



ST. BONAVENTURA ÜBER DIE HEILIGUNG DER GOTTESMUTTER.

Von P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

Bei Beurteilung der ganz und gar gleichen Stellung der großen mittelalterlichen Gottesgelehrten zur Unbefleckten Empfängnis wird vielfach die dogmengeschichtliche Seite zu wenig beachtet. Die Folge sind dann mancherlei Schwierigkeiten im Verständnis dieser großen Scholastiker (vgl. dieses Jahrbuch X. S. 433 ff.; „Divus Thomas“, vol. VI. Comment. in III. qu. 27).

Zur Zeit des hl. Bernardus waren manche (vgl. dies. Jahrbuch XI. S. 112 f.; Strozzi, Controv. d. concept. B. V. l. 3. cp. 14.; Passaglia, de Immac. Conceptu, pars 3., p. 1839) der Ansicht, Maria sei auf wunderbare Weise empfangen worden, ähnlich wie die Kinder im Urzustand ohne Sündenfall empfangen worden wären; ihre Heiligung sei schon in den Eltern geschehen. In diesem Sinne sprachen sie von einer *conceptio sine peccato* und behaupteten, Maria sei dem Fleische nach vor der Beseelung (*sanctificatio ante animationem*) heilig gewesen, habe heiliges

¹ Brief des Decius vom 28. Februar 1528 in der Burscherschen Sammlung der Leipziger Universitätsbibliothek: Mitto per hunc nobilem juvenem Sebredovicium Regis mei jussu aureos nummos 100 hungaricos etc. Vgl. Lasciana S. 111.

Fleisch und eine *natura integra* von ihren Eltern empfangen. Offenbar wurde aber so die Erlösungsbedürftigkeit Mariens gelehnet. Diesem Irrtum gegenüber wurde dann vom hl. Bernardus und den großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts entschieden die *caro peccati* und *natura vitiosa* (*infecta*), d. i. die Erlösungsbedürftigkeit (Bulle „*Ineffabilis*“ v. 10. Dez. 1854: „*intuitu meritorum Christi etc.*“) bei Maria betont. Albertus d. Gr. (III. Sent. dist. 8. a. 3. 4.) sagt ausdrücklich: „*Dicimus quod beata Virgo non fuit sanctificata ante animationem, et qui oppositum dicunt, est haeresis damnata a beato Bernardo in epistola ad Lugdunenses, et a magistris omnibus parisiensibus*“ (vgl. Passaglia a. a. O. S. 1827). Von diesem Standpunkte aus sind die großen Scholastiker zu beurteilen und auch leicht zu verstehen.

Über die Stellung des Aquinaten in unserer Frage schrieben um die Mitte unseres Jahrhunderts (vgl. Passaglia a. a. O. S. 1944, Note 3) die drei gelehrten Theologen aus dem Dominikanerorden: Michael Thomas Salzanus (*lib. in ecclesiasticam historiam*); Marianus Spada (*Esame critico sulla dottrina dell' Angelico Dottore circa il peccato originale relativamente alla b. Vergine Maria*); Franciscus Gaude (*de immac. Deiparae conceptu eiusque dogmatica definitione in ordine praesertim ad scholam thomisticam*), welche Schriften uns leider nicht zur Verfügung stehen. Die diesbezügliche Stellung des hl. Bonaventura haben wir bereits (*dies. Jahrbuch XI. S. 57 ff.*) etwas näher besprochen. Dazu noch hiermit ein Nachtrag.

Bei Behandlung der *sanctificatio B. V.* wendet sich der seraphische Lehrer sofort (III. dist. 3. p. 1. a. 1. qu. 1.) mit aller Entschiedenheit gegen den erwähnten Irrtum. Eingehend beweist er den Satz: *Beatae Virginis caro ante animationem non fuit sanctificata*. Gott konnte zwar dieses Fleisch früher reinigen als beseelen; aber die Heiligung findet statt mittels einer unverdienten Gnadengabe, welche nicht im Fleische, sondern in der Seele ist. „*Caro beatae Virginis ante animationem non fuit sanctificata; non quia Deus non potuerit carnem Virginis purificare ante quam animare, sed quia sanctificatio habet esse per aliquod donum gratuitum superadditum, quod quidem non habet esse in carne, sed in anima.*“ Diese Heiligung geschieht entweder mittels der Gnade in der eigenen Seele oder durch die Gnade in den Seelen der Eltern. „*Ideo si caro beatae Virginis dicitur sanctificari, aut hoc intelligitur mediante gratia existente in eius anima, vel mediante gratia existente in anima bus parentum.*“ Beides geschah nicht aus folgenden Gründen:

nicht mittels der Gnade in der eigenen Seele, weil diese noch nicht da war. „Constat, quod non mediante gratia existente in eius anima, quia tunc esset oppositio in adiecto, videlicet quod caro sanctificetur ante animae creationem et tamen sanctificetur per virtutem gratiae illius animae; sequitur enim, quod idem sit prius et posterius in uno et eodem.“ Nicht mittels der Gnade in den Seelen der Eltern, weil die heiligmachende Gnade nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Fortpflanzung von den Eltern auf die Nachkommenschaft übergehen kann. „Si autem intelligatur hoc fieri per gratiam, quae collata fuerit animabus parentum, hoc non potest esse, triplici ratione. 1^a: quia gratia sanctificationis non habet transfundi a parente in prolem, pro eo quod proles non est in parente secundum animam; ideo nec in parente habet sanctificationis gratiam . . . 2^a ratio est: quia etsi hoc esset possibile, quod sanctificatio derivaretur a parente in prolem, sicut originalis iustitia; nunquam tamen derivatur mediante coitu libidinoso, quia tunc duo opposito essent simul et semel in eodem . . . 3^a ratio est: quia esto quod sanctificatio adesset, et libido defuerit virtute divina; non tamen decuit, ut deesset, propter hoc quod haec est solius beatae Virginis praerogativa; sola enim ipsa, ut Sancti dicunt, sine peccato concepit et sine dolore peperit; et ideo hoc parentibus concedi non debuit beatae Virginis, sed soli Virgine reservari . . .“ Dieselben Gründe wendet der hl. Bernardus (epist. 174) an, dessen Worte im Texte angeführt sind.

Als Fundament seiner Beweisführung gibt unser Lehrer kurz folgende Gründe an:

„1. Bernardus ad Lugdunenses: ‚Ante conceptionem sanctificari minime poterat, quia non erat; sed nec in ipso conceptu propter peccatum, quod inerat;‘ sed constat, quod illud non est dictum propter peccatum, quod esset in parentibus, quia potuissent eam concipere sine peccato: ergo dicit propter causam peccati, quae erat in carne: ergo non videtur, quod sanctificatio fuerit ante infusionem animae.

2. Item, sanctificatio est per aliquod munus gratiae Spiritus sancti; sed gratia non habet esse in carne, sed in anima: ergo non videtur, quod ante fuerit carni gratia infusa quam animae.

3. Item, esse gratiae praesupponit esse naturae, et perfectio gratiae perfectionem naturae: si ergo sanctificatio dicit effectum gratiae vivificantis, impossibile videtur, quod caro sanctificetur, antequam ab anima vivificetur.

4. Item, nihil pertinet ad sanctificationem, quod non pertinet ad glorificationem; sed caro ante animationem non pertinet ad

glorificationem nec resurrectionem — unde foetus abortivi ante animationem non resurgunt, ut dicit Augustinus — igitur caro ante animationem non erat idonea ad sanctificationem: ergo non fuit caro Virginis ante sanctificata quam animata.“ Nach dem bereits oben Gesagten braucht es wohl keiner näheren Erläuterung.

Der Reihe nach werden die gemachten Einwände widerlegt: Der erste Einwand beruft sich auf des Propheten (Jerem. 1, 5) Wort: „Antequam formarem te in utero, novi te;“ und fordert dies um so mehr von Maria: „Constat, quod beata Virgo excellentior fuit quam Jeremias: ergo prius fuit approbata et purificata eius caro, quam esset formata. Sed ante fuit formata quam animata: ergo ante fuit carnis sanctificatio quam animatio.“ Der Einwand bezieht fälschlicherweise das ‚novi te‘ auf die Zeit, welche dem formare in utero vorangeht, während es doch von der ewigen Vorherbestimmung gilt. Darum antwortet der seraphische Lehrer: „Dicendum, quod notitia illa non ponit aliquid circa ipsum (i. e. Jeremiam), sed circa propositum Dei praedestinantis, sicut electio et dilectio et praedestinatio aeterna non ponit aliquid circa praedestinatum: et ideo non sequitur ex hoc, quod caro Jeremiae vel Virginis ante fuerit sanctificata quam formata.“ Der zweite Einwand beruft sich auf die Erklärung der Glosse: „Nondum erat in eo spiritus vitae, et iam erat spiritus gratiae“ zu Luk. 1, 44: „Exultavit in gaudio infans in utero“, und fordert auch dies um so mehr von Maria: „Ergo multo fortius hoc fuit in Domini matre, quae dignior fuit quam Joannes: ergo sanctificata fuit ante spiritum vitae et ita ante animationem.“ Dagegen stützt sich der hl. Lehrer auf den Sprachgebrauch der hl. Schrift, welche vom Nichtsein einer Sache redet, wenn diese nicht äußerlich wahrgenommen wird: „Dicendum, quod in Scriptura aliquid dicitur fieri, quando innotescit; et non esse, quando non apparet. Et ideo dicitur spiritus non fuisse in Joanne, quia non apparebat; adhuc enim in utero erat; spiritus gratiae in eo dicitur fuisse, quando in occursum Domini exultavit in ventre.“

Der dritte Einwand hebt hervor, das Fleisch könne vor der Beseelung ebenso geheiligt wie verdorben werden: „Non est minus potens virtus sanctificans, quam sit virtus inficiens et foedans; sed caro infici potest et foedari ante animationem: ergo pari ratione ante animae infusionem, immo fortiori potest sanctificari, cum ‚opposita nata sint fieri circa idem.‘ Si ergo beatae Virgini hoc concessum est, quantumcunque congruum est concedi purae creaturae; videtur, quod caro eius ante animationem sanctificata fuerit.“ Dagegen wendet St. Bonaventura ein, daß das

infiçi und sanctificari ante animationem sich nicht auf dasselbe subiectum beziehen. Das infici geht die Natur, das sanctificari die Person an. Die Natur nun wird fortgepflanzt als gefallene durch die fleischliche Zeugung, nicht aber der Eltern persönliche Heiligkeit: „Dicendum, quod non est simile, quia generatio carnis ex carne est carnalis, non spiritualis; ideo magis habet transfundi caro vitiosa ex carne vitiosa quam sancta ex parentibus sanctificatis per gratiam.“ Der vierte Einwand schreibt die Empfängnis B. V. der Kraft des hl. Geistes zu und leitet davon die Heiligung des Fleisches vor der Beseelung her: „Conceptio gloriosae Virginis fuit de legitimo matrimonio et de parentibus sanctis et de matre sterili, secundum quod narrat quaedam historia: videtur ergo, quod ipsa concepta fuerit virtute Spiritus sancti: si ergo illa conceptio, quae est secundum legitimum matrimonium et secundum Spiritus sancti adiutorium, est sancta et immaculata; videtur, quod caro Virginis Mariae in ipsa sua conceptione fuerit sanctificata. Sed ante fuit conceptio quam animato: ergo fuit ante sanctificata quam animata.“ Dagegen unterscheidet unser Lehrer zwischen culpa actualis und causa peccati, welche letztere von der fleischlichen Zeugung nach dem Sündenfalle nicht ausgeschlossen werden kann. Zugleich wird beim Wirken des hl. Geistes unterschieden zwischen einfachem opus supra naturam und der sanctificatio illius operis: „Dicendum, quod totum illud est probabile, videlicet quod concepta fuerit ex sterili et ex coitu coniugali absque omni culpa actuali; non tamen sequitur, quod concepta fuerit absque causa peccati, quia ita transfunditur originale ex illis qui generant ex coitu legitimo, sicut qui generant ex coitu adulterio, sicut ostensum fuit in secundo libro (dist. 31. a. 2. qu. 3.). — Et si obiiciat, quod non debuit ibi esse causa originalis, quia facta est mediante virtute Spiritus sancti fecundante, et propter fecundationem sterilitatis maternae, quae non fuit ab homine, sed a Deo; dicendum quod illud non valet, quia hoc similiter posset obiici de Joanne et Isaac, qui de sterilibus sunt concepti. Propter quod nota, quod Spiritus sanctus aliquando operatur ut Spiritus, aliquando ut sanctus. Tunc quidem operatur ut Spiritus, quando opus facit supra naturam; tunc ut Spiritus sanctus operatur, cum non facit solum opus supra naturam, sed etiam sanctificat illud, supra quod operatur. — Dico igitur, quod in conceptione solius Filii Dei, qui est Sanctus Sanctorum, non solum operatus est ut Spiritus, sed ut Spiritus sanctus. In conceptione vero, qua Joannes est conceptus, sive beata Virgo, operatus est ut Spiritus tantum; ideo sola Virgo Maria dicitur concepisse de Spiritu sancto.“

Wohl zu beachten ist, daß der hl. Lehrer die *conceptio* stets als *carnalis* faßt. Mit seiner Ausführung vergleiche man beispielsweise in der *Summa theologiae* des Aquinaten III. qu. 27. a. 2., und es wird gewiß niemand mehr daran zweifeln, daß auch St. Thomas a. a. O. von der Heiligung des Fleisches B. V. redet. Vor der Beseelung konnte das Fleisch nicht geheiligt werden, weil die Seele und die heiligmachende Gnade nicht da war; aber auch nicht in *instanti creationis et infusionis animae*, d. i. zugleich mit (*simul tempore, in eodem temporis instanti*) der *creatio et infusio animae*; denn dann hätte das Fleisch auf andere Weise geheiligt werden müssen als durch die der Seele eingegossene heiligmachende Gnade. Diese beginnt erst ihre Wirksamkeit nach der Vereinigung der Seele mit dem Leibe, d. i. nach der Konstituierung der Person. St. Thomas sagt ausdrücklich (*Comp. Theolog. cp. 224*): „*Gratia sanctificationis per prius in anima radicatur, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam: unde post infusionem animae credendum est eam (i. e. B. V. secundum carnem) sanctificatam fuisse.*“ Nur in diesem Sinne ist auch verständlich und mit dem katholischen Glauben durchaus übereinstimmend, was der Aquinate (III. qu. 27. a. 2. sub: *Sed contra*) sagt: „*Ea quae fuerunt in veteri Testamento, sunt figura novi, secundum illud (I. Cor. 10, 12): 'Omnia in figura contingebant illis.' Sed per sanctificationem tabernaculi de qua dicitur (Ps. 45, 5): 'Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus,' videtur significari sanctificatio Matris Dei quae tabernaculum Dei dicitur, secundum illud (Ps. 18, 6): 'In sole posuit tabernaculum suum'; de tabernaculo autem dicitur (Exod. ult. 31): 'Postquam cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria Domini implevit illud.'* Ergo etiam beata Virgo non fuit sanctificata, nisi postquam cuncta eius perfecta sunt, scilicet et corpus et anima.“

Die großen Scholastiker kannten sehr gut das Privilegium der U. E.; sie reden ja ausdrücklich davon, daß Maria nie Sklavin Satans gewesen, sondern denselben vollständig besiegt habe; daß niemals in ihr die Sünde herrschte (vgl. Röm. 6, 12. 14; dies. Jahrbuch XI. S. 68). Sie wenden sich aber mit aller Entschiedenheit gegen die oben angegebene falsche Auffassung des Gnadenvorzugs, welche die Erlösungsbedürftigkeit der Gottesmutter leugnete. Sie verwirrten allerdings nicht die Sache durch überflüssige Unterscheidungen von *debitum proximum* und *remotum*, sondern sie sagten einfach und klar, worin bei Maria das *debitum* (die *necessitas*) *contrahendi peccatum originale*, d. i. die Erlösungsbedürftigkeit, bestand, nämlich in ihrer *caro pec-*

cati, d. i. in ihrer natura vitata. Ihre Meinung geht dahin, daß sich Maria ihrer Natur, nie ihrer Person nach die Erbsünde zugezogen hat, d. i. zunächst dem Fleische nach durch die durchaus gewöhnliche Art der Fortpflanzung, dann aber auch der Seele nach, insoweit dieselbe zur Natur gehört, d. i. dem Wesen der Seele nach als forma corporis. Das Wesen der Seele unterscheidet sich von der wirklich bestehenden Seele, wie die potentia vom actus. „Anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum (S. Thom. de anima, a. 1. ad 6.). Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, inquantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse (ibid. a. 6. corp.).“

Demnach sagt auch St. Bonaventura in der qu. 2. a. a. O., die Seele der Gottesmutter sei geheiligt worden post originalis peccati contractionem. „Originale, prout est vitium in nobis, primo inchoat a parte sensitiva, quia modus corrumpendi e contrario est in nobis, quam fuerit in Adam. Ibi enim persona corrumpit naturam, et ratio partem sensibilem, et voluntas carnem; ut sic, cum e contrario sit in nobis, originalis corruptio ascendit ad partem rationalem mediante portione sensibili, secundum quod est vitiositas; licet, secundum quod est culpa, habeat esse in sola parte rationali, in qua est libertas arbitrii (S. Bonav. II. dist. 31. a. 1. qu. 2.).“ (Vgl. näher dies. Jahrb. XI. S. 169 ff.) Der hl. Bonaventura stimmt durchaus mit seinem innigen Freunde, dem Aquinaten überein. Letzterer (l. 2. qu. 83. a. 2. c.) sagt: „Manifestum est quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animae, quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam. Unde anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati“ (vgl. dies. Jahrb. XII. S. 64 ff.). Das Wesen der Seele ist auch nach den Scholastikern sofort da, wann das von den Eltern ausgegangene Fleisch (sēmen) zu leben beginnt, wann dieses anfängt, unter der Seele als der forma corporis zu sein und die menschliche Natur zu haben. Die Schaffung und Eingießung der (wirklichen) Seele aber ist nach deren Meinung zeitlich später (vgl. d. Jahrb. XI. S. 58), und eben deshalb müssen sie auch von der Seele Mariens behaupten, das sie geheiligt worden

zeitlich post originalis peccati contractionem, d. i. geheiligt im ersten Augenblicke ihres wirklichen Daseins. Gott schuf eben die Seele der Gottesmutter in der Gnade. Maria hatte auch der Seele nach das vitium naturae, die Natursünde; aber diese wurde bei ihr nie herrschend, „non inclinavit ad actum“; ihre Natursünde ging nicht über von der Wesenheit der Seele zu den Vermögen, hatte nicht „processum ab essentia animae ad potentias“; steckte nie ihre Person an, „non personam infecit“. Die bei der Schaffung der Seele eingegossene Gnade hielt die Ansteckung der Person auf. Maria war vom ersten Augenblicke ihres persönlichen Daseins in der Gnade. Ihrer Person nach war Maria stets makellos, rein, heilig, „gratia plena“; aber ihrer Natur nach hatte sie die Erbsünde als reine Natursünde. Darin liegt durchaus kein Widerspruch. Denn die Natursünde an sich ist nicht unmittelbar der heiligmachenden Gnade entgegengesetzt, sondern erst ihre Folge für die Person; sie ist bloß potentia ad abesse gratiae. Darum sagt St. Thomas — um es immer wieder zu betonen — ausdrücklich (III. dist. 3. qu. 1. a. 1. Sol. 1. ad 2.): „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae.“ Der seraphische Lehrer stimmt damit voll und ganz überein (vgl. dies. Jahrb. XI. S. 174 ff.).

In der angeführten quaestio (dist. 3. p. 1. a. 1.) lernen wir zwei Meinungen kennen. Die eine sagt, in der Seele B. V. sei die Gnade der Heiligung der macula peccati originalis vorausgegangen. Die andere sagt, bei Maria sei die Heiligung der contractio originalis peccati gefolgt. Anscheinend sind sich beide Meinungen entgegengesetzt, in Wirklichkeit aber nicht. Mit Hilfe der genauen Unterscheidung zwischen natura und persona, zwischen anima respectu ad carnem und anima respectu ad Deum (vgl. dies. Jahrb. XII. S. 64) ist es leicht, den scheinbaren Widerspruch zu lösen. Die erste Meinung faßt die Seele als wirklich von Gott geschaffen, welche in Verbindung mit dem Fleische die Person setzt, und spricht von Maria als von einer Person zwischen Christus und den übrigen Menschen (vgl. dies. Jahrb. XI. S. 61.): „Sicut fuit persona immunis ab originali et in carne et in anima, sive in causa et in effectu, et persona utroque modo habens originale, sic esset (propter ordinis decorem) persona media, quae quodam modo haberet et quodam modo non haberet; et ista est beata Virgo, quae mediatrix est inter nos et Christum, sicut Christum inter nos et Deum.“ Wohl

zu beachten sind die Worte: „*persona media, quae quodam modo haberet et quodam modo non haberet.*“ Also auch diese Meinung gibt zu, daß Maria in gewissem Sinne die Erbsünde hatte, nämlich dem Fleische nach; nicht aber der Seele nach, insofern sie als vernünftige wirklich da ist. Nur in diesem Sinne nehmen die Anhänger dieser Meinung die Seele, nämlich als konstitutiven Teil der wirklichen Person. Und eben deshalb müssen sie von dieser Seele sagen, daß sie vorher durch die Gnade geheiligt worden sei: „*Licet illa gratia praeveniret a nimae infectionem, non tamen praevenit carnis foeditatem.*“ Von dieser Meinung gibt der hl. Bonaventura zu, „*quod non repugnat veritati sacrae Scripturae et fidei christianae*“ (a. a. O.). Seine Meinung, auch die des hl. Bernardus, Thomas v. Aq., Albertus Magnus, Alexander v. Hales u. s. w.), aber hält er für *communior, rationabilior und securior*. So hätte er aber durchaus nicht sagen dürfen, wenn er der Meinung gewesen, Maria wäre persönlich, wenn auch nur auf kürzeste Zeit, mit der Erbsünde behaftet. Wo bliebe denn da dessen Logik? Zwei konträre Sätze können ja nicht zugleich wahr sein.

Die erste Meinung sagt ebenfalls, daß Maria „*quodam modo originale habuit*“; aber bloß dem Fleische nach. Zur gefallenen Natur gehört jedoch nicht bloß das Fleisch in Maria, sondern auch ihre Seele in Beziehung zum Fleische, d. i. die Seele ihrer Natur, ihrem Wesen nach als *forma corporis*. Diese Meinung wird also dem Beweise der Erlösungsbedürftigkeit B. V. nicht ganz gerecht. Die andere Meinung aber bringt den vollen Beweis dieser Erlösungsbedürftigkeit. Und nur deshalb hält der seraphische Lehrer letztere für *rationabilior und securior*. Sie erklärt genauer das *debitum B. V. contrahendi peccatum originale*, welches ein *debitum naturae*, nicht bloß ein *debitum carnis* war: „*Rationabilior est, quia esse naturae praecedit esse gratiae, vel tempore vel natura; . . . prius est igitur animam uniri carni, quam gratiam Dei sibi infundi. Si igitur caro illa infecta fuit, ex sua infectione nata erat animam culpa originali inficere. Necessarium est igitur ponere, quod ante fuerit originalis culpae infectio quam sanctificatio*“ (a. a. O.). Die großen Scholastiker sprechen von einem zeitlichen Nachher der Gnade wegen der damals allgemein geltenden Ansicht von der Schaffung und Eingießung der Seele. Das *primum instans creationis seu infusionis animae* ist dem hl. Bonaventura jener Augenblick, in welchem das von den Eltern ausgegangene Fleisch zu leben beginnt. So oft St. Bonaventura (und die großen Scholastiker überhaupt) von der Natur B. V. redet, behauptet er die con-

tractio peccati originalis; ist dagegen von ihrer Person die Rede, so heisst Maria „tota pulchra“, „gratia plena“, „vincens diabolum et ex omni parte peccatum“. Ohne die scharfe Unterscheidung von natura und persona ist die ganze Lehre der grossen Scholastiker über die Heiligung der Gottesmutter geradezu unverstündlich, weil voll der grössten Widersprüche. Wie liesse sich aber damit reimen, dass Papst Leo XIII. als oberster Lehrer der Kirche die Philosophen und Theologen immer wieder nachdrucksamst hinweist auf die sichere, irrtumslose Lehre des Aquinateu, der doch in unserer Frage voll und ganz mit dem seraphischen Lehrer übereinstimmt?! (Vgl. dies. Jahrb. XII. S. 54 ff.)

LITTERARISCHE BERICHTE.

Von Dr. E. COMMER.

In diesen Berichten können wir nur diejenigen Werke berücksichtigen, welche der Redaktion unseres Jahrbuches zugesandt worden sind und teils keine ausführliche Besprechung finden, teils erst nach längerer Zeit recensiert werden können. Gemäss den früher ausgesprochenen Grundsätzen (Bd. X, S. 496, XIII, S. 367) wollen wir den Leser über Inhalt und Standpunkt der uns vorgelegten Schriften in Kürze orientieren, wobei wir jedoch bei möglichst objektiver Berichterstattung die Bedeutung jedes Buches von unserem Standpunkt, demjenigen der christlichen Philosophie, aus messen. Dabei müssen wir jedoch verzichten, auf Einzelheiten einzugehen. Ein erschöpfendes Urteil kann daher von diesen kurzen Berichten nicht erwartet werden. Wir würden unser Referat gern als das bezeichnen, was die Amerikaner „Editor's easy chair“ zu nennen lieben, wenn es nicht vielmehr nach dem alten deutschen Ausdruck eines Sorgenstuhles dazu bedürfte. Denn die Aufgabe der Kritik, wenn sie auch nur im bescheidensten Masse erfüllt werden soll, ist stets eine schwere. Wer die katholischen Litteraturblätter verfolgt, wird finden, dass Lob und Tadel nicht immer nach rein sachlichen Gründen bemessen werden. Ohne die bona fides unserer Kritiker in Zweifel zu ziehen, so üben doch sehr oft Rücksichten auf den confessionellen Standpunkt und weiter auf die Richtung oder die besondere Schule und die engeren Kreise, auf welche ein Buch Bezug nimmt, bei der Beurteilung einen störenden Einfluss aus und lassen sie subjektiv erscheinen. Diesen Fehler müssen wir gewissenhaft vermeiden. Andererseits muss der Kritiker, namentlich dann, wenn ihm nur wenig Raum zur Äusserung belassen ist, grosse Vorsicht üben. Streng genommen dürfte nur derjenige als Kritiker auftreten, der selbst im stande wäre, über den Gegenstand seiner Kritik ein ähnliches Buch zu schreiben. Das können wir freilich nicht leisten. Aber wir dürfen auch nicht durch allgemein gehaltene Urteile die Fehler eines Buches verdecken oder seine Vorzüge verschweigen. Mit diesen Vorsätzen gehen wir an unsere Arbeit, des alten Spruches eingedenk: „Tros Tyriusque mihi nullo discrimine agetur.“

I. Philosophie.

Um mit Allgemeinem zu beginnen, erwähnen wir zunächst zwei neue Lehrbücher der gesamten Philosophie.

1. **Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae.** Auctore **P. Jos. Gredt**, O. S. B. S. T. D. et in Collegio S. Auselmi de Urbe philosophiae professore. Vol. I. Philosophia propaedeutica seu Logica minor, Logica maior, Ontologia, Philosophia naturalis. Romae, typis Desclée, Lefebvre et Sociorum. 1899. 8°. 293 S.

Wir beglückwünschen den Verf. von Herzen zu diesem trefflichen Lehrbuch. Die Darstellung folgt der Tradition, wie man schon aus der Bezugnahme auf Joannes a S. Thoma und Babenstuber sehen kann. Sehr dankenswert ist die Mitteilung griechischer Aristoteles-Stellen sowie der Texte des hl. Thomas. Aber auch eine ausgewählte moderne Litteratur findet sich verwertet und schützt den Verf. vor dem Vorwurfe der Einseitigkeit und Engherzigkeit. Das Buch ist sehr gründlich gearbeitet und empfiehlt sich durch Präcision in der knappen Fassung vorzüglich zum Unterricht. Wir wünschen seine baldige Vollendung, um auf ein zelnes zurückzukommen. (Vgl. Revue Thomiste VII Nr. 1 p. 98.)

2. **Lehrbuch der Philosophie** auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von **Alfons Lehmen** S. J. I. Bd. Freiburg i. Br., Herder 1899. gr. 8°. XV, 444 S.

Auch dieses Lehrbuch ist eine anerkennenswerte Leistung. Der Anschluß an die Lehre des hl. Thomas ist darin gesucht, aber in einer anderen Richtung, als in derjenigen der thomistischen Schule. Der vorliegende Band enthält Logik und Ontologie. Als deutsches Lehrbuch ist das Buch sehr willkommen. Es bezeichnet einen Fortschritt über Stöckl hinaus und wird gewiß zur Wiedereinführung der aristotelischen Philosophie beitragen, zumal es sehr verständlich geschrieben ist. (Vgl. Schmitt, Philosoph. Jahrbuch XII, 322 ff.)

3. **Einleitung in die Philosophie.** Von Prof. Dr. **Wilh. Jerusalem.** Wien u. Leipzig, Braumüller 1899. 8°. VIII, 189 S.

Der Verf. ist durch eine Reihe von Werken bekannt. Wir besitzen von ihm ein „Lehrbuch der empirischen Psychologie“ (2. Aufl., Wien 90); ferner eine psychologische und erkenntniskritische Untersuchung, welche eine Psychologie des Denkens sein soll, mit dem Titel „Die Urteilsfunktion“ (Wien 95): sie enthält eine gute historisch-kritische Übersicht. Es folgte eine „Psychologie im Dienste der Grammatik und Interpretation,“ (Wien 96). Außerdem veröffentlichte er eine psychologische Studie „Laura Bridgman. Die Erziehung einer Taubstumm-Blinden“ (Wien 91) und eine Festrede „Grillparzers Welt- und Lebensanschauung“ (Wien 91).

Die Einleitung will in eine solche moderne Philosophie einführen, welche dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Forschung Rechnung trägt, die bewährten Forschungsmittel berücksichtigt und die bearbeiteten Denkmittel verwertet. Sie soll über die wichtigsten philosophischen Probleme orientieren und die Wege zu ihrer Lösung andeuten. In sechs Abschnitten behandelt der Verf. die Bedeutung und Stellung der Philosophie, die vorbereitenden Disciplinen (Psychologie, Physiologie, Logik, Grammatik), Erkenntniskritik und Theorie, Metaphysik, Wege und Ziele der Ästhetik, Ethik und Sociologie. Das Buch leistet wirklich

das, was es verspricht: es führt uns fast mühelos in das Labyrinth der modernen Philosophie hinein, aber nicht in die *Philosophia perennis*: gleichwohl finden wir sehr wertvolle Anknüpfungspunkte für eine Verständigung zwischen beiden Philosophien darin.

Bevor wir die einzelnen Gebiete der Philosophie betreten, reihen wir an die allgemeinen Werke diejenigen Schriften zur Philosophiegeschichte an, in denen das historische Interesse vorwiegt, während wir andere Beiträge zur Geschichte der Philosophie wegen ihrer sachlichen Darstellung unter den Einzelwissenschaften auführen können.

4. Stammbaum der Philosophie. Tabellarisch-schematischer Grundriß der Geschichte der Philosophie von den Griechen bis zur Gegenwart. Von Dr. *Fritz Schultze*, o. Prof. der Philosophie an der Technischen Hochschule in Dresden. 2. umgearbeitete u. vermehrte Aufl. Leipzig, Haacke 1899. gr. fol. XVI S. u. 30 Tafeln.

Der Verf., ein Anhänger Wundts, hat früher folgende Werke geschrieben: „Geschichte der Philosophie der Renaissance“, 1. Bd. „Die Sprache des Kindes“ (1880). (Plethon.) „Philosophie der Naturwissenschaft“ (1881), 2 Bde. „Die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik derselben“ (1881). „Die Grundgedanken des Spiritismus und die Kritik derselben“ (1883). „Vergleichende Seelenkunde“ (1892), 1. Bd. (Grundzüge der physiologischen Psychologie. Die Psychologie der Tiere und Pflanzen). Über geschlechtliche Sittlichkeit. (3. Aufl. 1898.)

Auf 30 Tafeln von durchschnittlich 40 cm Höhe, von denen XXII bis XXX in der 2. Aufl. neu hinzugekommen sind, führt der Verf. die Entwicklung der Philosophiegeschichte vor und klassifiziert die Lehren von ca. 3000 Philosophen. Die Arbeit ist objektiv durchgeführt. Das Werk ist gewiss ein nützliches Hilfsmittel für das Studium der Philosophiegeschichte, besonders für die Entwicklung der deutschen Philosophie nach Kant.

5. Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt von Dr. *W. Windelband*, Ord. Professor der Philosophie an der Universität Straßburg. 2. durchgesehene Aufl. Leipzig, Breitkopf u. Härtel 1899. gr. 8^o. 1. Bd. Von der Renaissance bis Kant. VI, 591 S. 2. Bd. Von Kant bis Hegel und Herbart. VI, 407 S.

Das Werk erschien zuerst im Jahre 1878 und hat sich durch seine weite und originelle Auffassung der geschichtlichen Entwicklung Achtung und Geltung verschafft, die ihm in der revidierten Ausgabe gewiss bleiben werden. Obwohl wir den Standpunkt, welchen der Verf. einnimmt, abweisen müssen, so geben wir doch gern unserer Überzeugung Ausdruck, daß sein Werk eine sehr bedeutende Arbeit ist. Windelband ist Geschichtsschreiber im besten Sinne. Sein Buch ist kein totes Register, sondern das, was man von Historiker verlangt, die kunstvolle Darstellung des Entwicklungsganges der Ideen, soweit ihr ursächlicher Zusammenhang sich nachspüren läßt: die Lektüre wird zum Genuß. Eine ausführliche Besprechung dieses Buches wird später folgen.

Von geschichtlichen Einzeldarstellungen philosophischer Systeme haben wir folgende zu nennen:

6. **Sokrates** nach den Überlieferungen seiner Schule dargestellt von **Rich. Kralik**. Wien, Konegen 1899. 8°. XXIV, 617 S.

Der Wiener Dichter-Philosoph Ritter von Kralik entwirft hier ein Gesamtbild von der Persönlichkeit des „Vaters der Philosophie“, wie er ihn nennt. Das historische Porträt, welches Sokrates' Züge getreu wiedergibt, ist unendlich schwer zu fixieren. Die Überlieferungen bieten nur einzelne Züge eines Ideales dar, welche hier sinnig verbunden werden. Ein solcher Versuch wird daher stets eine künstlerische Leistung sein; und je weniger wir Hoffnung haben, das Originalbild zu finden, desto mehr freuen wir uns an den Bildern der Künstler, die mehr oder weniger subjektive Auffassungen bleiben. Das vorliegende Werk ist so leicht und ansprechend geschrieben, dafs es von allen Gebildeten mit Nutzen gelesen werden kann. Jüngeren Lesern mag es eine willkommene Vorbereitung auf das Studium der griechischen Philosophie werden.

7. **Seneca-Album**. Weltliches und Weltfreies aus Senecas philosophischen Schriften. Nebst einem Anhang: Seneca und das Christentum. Von **B. A. Betzinger**. Freiburg i. Br., Herder 1899. 12°. X, 224 S.

Dieses Album ist eine schöne Blütenlese aus den Schriften des Stoikers, der wegen seiner edlen Gesinnung so tiefen Einflufs auf die christliche Litteratur ausgeübt hat. Die Auswahl und Übersetzung zeugt für den Takt des Verf. Die zum besseren Verständnis der Texte dienenden Anmerkungen sind mit den Citatenangaben sehr verdienstlich. (Vgl. die Recension von P. Albert Weifs, Lit. Rundschau XXV Nr. 8 Sp. 238.)

8. **Die Philosophie Vauvenargues'**. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik von Dr. **Rob. E. Hafferberg**, Mitglied der philosoph. Gesellschaft zu Jena. Jena u. Leipzig, Raftsmann 1899. kl. 8°. 55 S.

Diese Monographie ist eine mit grofser Wärme geschriebene Darstellung und Kritik des systemlosen Moralisten Vauvenargues Luc de Clapiers (1715—1747).

9. **Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft**. Herausgegeben und mit einer Einleitung, sowie Personen- und Sach-Register versehen von Dr. **Karl Vorländer**. Halle a. S., Hendel 1899. 8°. XLVIII, 839 S.

Diese mit einem Bild Kants geschmückte neue Ausgabe des Werkes, das noch immer als Evangelium der modernen Philosophie gilt, kann jedem, der sich in Kant hineinlesen will, bestens empfohlen werden: sie ist handlich, der Druck ist vorzüglich, auch für schwache Augen, der Preis (3 Mk.) ist erstaunlich gering. Für die Gedicgenheit der Arbeit bürgt der Name des als Kantforscher berühmten Herausgebers; die von ihm verfasste Einleitung ist ein sehr nützliches Hilfsmittel für das Kantstudium, namentlich auch deshalb, weil sie in die Kantlitteratur gut einführt. Die Register werden auch den Kantspecialisten willkommen sein.

10. **Schillers Philosophie** von **K. Volkmann**. Berlin, Rube 1899. gr. 8°. 31 S.

Die kleine Schrift giebt an der Hand der Schillerschen Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes eine richtige Würdigung der Philosophie des Dichters; der Wert der letzteren liegt nur in ihrer Form.

11. **Friedrich Eduard Benekes** Leben und Philosophie. Auf Grund neuer Quellen kritisch dargestellt von Dr. **Otto Gramzow**. Bern, Steiger & Cie. 1899. gr. 8°. VII, 284 S.

Diese „erste vollständige“ Biographie Benekes ist unseres Erachtens viel zu vollständig geraten, giebt aber ein getreues Bild aus dem Berliner Professorenleben in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts und orientiert uns über Benekes psychologische und pädagogische Lehren.

12. Il 76° Natalizio di **Augusto Conti** e il suo 50° anno di pubblico insegnamento. Cenni ed auguro del Sac. **Luigi Manzoni**. Zagabria, Scholz 1898. kl. 8°. 34 S.

Geheu wir über zu den Zweigen der Philosophie, so kommt zuerst die Physik im alten Sinne des Wortes (vgl. Bd. X S. 247) in Betracht.

13. **Philosophia naturalis**. In usum scholarum. Auctore **Henr. Haan** S. J. Editio altera emendata. Friburgi Br., Herder 1898. kl. 8°. XII, 233 S.

Das Werk bildet den 3. Teil des von den Jesuiten in Exæten (Holland) und Stonyhurst (England) veranstalteten Cursus philosophicus in usum scholarum. Die didaktischen Vorzüge desselben sind hinreichend bekannt, ebenso der Standpunkt und die Methode. Haan faßt, abweichend von der aristotelisch-thomistischen Lehre, die Aufgabe der Naturphilosophie auf, wenn er als Objekt derselben die Naturkörper bezeichnet, sofern sie metaphysischen Gründen unterliegen. (Vgl. dieses Jahrb. Bd. X S. 248.) Er behandelt die nichtaktiven Eigenschaften aller Körper, die allen materiellen Dingen gemeinsame Thätigkeit, das Leben und sein Princip im allgemeinen, ferner das vegetative und sensitive Leben im besondern und zuletzt die Natur der Körper, die letztere im aristotelischen Sinne. Der Anschluß an den hl. Thomas ist im Sinne der suarezischen Schule vollzogen, die moderne Naturwissenschaft ausgiebig benutzt.

14. **Philosophie naturelle d'Aristote**. Étude de la cause finale et son importance au temps présent par **Nicolas Kaufmann**, Prof. de Philosophie au Lycée de Lucerne, Président de l'Académie de Saint Thomas. Traduit de l'Allemand par A.-Fr. Deiber. 8°. Paris, Alcan 1898. XIX, 154 S.

Das Buch ist eine sehr gefällige Übersetzung von Kaufmanns Werk „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart“ (2. Aufl. Paderborn 1893), welche in diesem Jahrbuch (VIII, 98 ff.) von Dr. Dörholt ausführlich besprochen worden ist. Wir wünschen dem um die Verbreitung der aristotelischen Philosophie hochverdienten Verf. Glück zu dieser ehrenvollen Edition Alcan, die ein neuer Beweis für die Vortrefflichkeit seiner Arbeit ist. (Vgl. Revue Néo-Scolastique VI N. 2 p. 215.)

Hierher gehört ferner ein neues Buch, welches den Titel führt:

15. **Elemente der empirischen Teleologie**. Von **Paul Nikolaus Cossmann**. Stuttgart, Zimmer 1899. gr. 8°. 132 S.

Die Einleitung handelt über den Gegenstand der Erfahrungswissenschaften, welcher nach der Ansicht des Verf. „die gesamte innere und äussere Erfahrung“ bildet, „betrachtet mit dem Glauben an notwendige Zusammenhänge“ (Naturgesetze). Im 1. Teil werden die teleologischen Naturgesetze, die Gesamtheit biologischer Gesetzmäßigkeiten und die teleologische Naturordnung selbst untersucht. Im 2. Teil kommen die Methoden zur Erforschung der teleologischen Naturgesetze zur Besprechung. Ein Schlufsartikel betrifft die Zukunft der biologischen Wissenschaften. Eine gründliche Recension dieses interessanten Buches werden wir später bringen.

Der Teil der Physik, den wir heute als Psychologie (Bd. X S. 369 f.) bezeichnen, ist der fruchtbarste Boden für den modernen Philosophen. Hier treffen wir auf eine Reihe neuer Schriften:

16. **Der Kampf um die Seele.** Vorträge über die brennenden Fragen der modernen Psychologie. Von Dr. *Constantin Gutberlet*. Mainz, Kirchheim 1899. gr. 8°. VIII, 501 S.

Die hier gesammelten neun Vorträge handeln über folgende gewiss interessante Themata: Der gegenwärtige Stand der Psychologie. Ist die Seele Thätigkeit oder Substanz? Das „Ich“. Der psychophysische Parallelismus. Über den Sitz der Seele. Neues und Altes über das Gefühl. Psychologische Religion. Der Spiritismus, ein psychologisches Problem. Der Determinismus, sein materialistisches pantheistisches Vorurteil. — Der Verf. erscheint in der Polemik gegen die Einseitigkeiten und Verirrungen auf der Höhe seiner Kraft: wir können das Buch nur aufs beste empfehlen.

17. In diesem Zusammenhange erwähnen wir gern eine vorzügliche Abhandlung, die Prof. *Ludw. Busse* in Königsberg über „**Leib und Seele**“ mit besonderer Berücksichtigung von Rehmkes Schrift „**Innenwelt und Außenwelt, Leib und Seele**“ (Greifswald 1898) geschrieben hat, und die uns in einem Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik (Bd. 114) vorliegt.

Der Verf. tritt entschieden und mit Glück für die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ein.

Ein anderes Hauptproblem der Psychologie bildet den Gegenstand der vier folgenden Schriften.

18. **Le libre arbitre.** Étude Philosophique par *Ernest Naville*. 2. éd. Bâle et Genève, Georg & Cie. Paris, Alcan 1898. gr. 8°. XIII, 301 S.

Im analytischen Teile werden die Idee der Freiheit und ihre Zeichen nachgewiesen und die Einwürfe gegen die Freiheit gelöst. Im synthetischen Teile finden der Materialismus, Idealismus und Determinismus eine Widerlegung und der Spiritualismus seine Begründung. Das Buch ist sehr lesenswert.

19. **Der Wille und die Freiheit** in der neueren Philosophie. Eine philosophische Studie von Dr. *Max Kriegel*. Freiburg i. Br., Herder 1898. gr. 8°. 40 S.

Der Verf. behandelt sein Problem, indem er die Lösung desselben im Intellektualismus und Determinismus (Descartes, Spinoza, Leibniz, englische Philosophie) sowie in der Willensphilosophie bei Kant und dessen Nachfolgern (Fichte, Schelling, Schopenhauer) darlegt. Die kleine Schrift giebt eine recht gute Übersicht und ist wegen ihrer Kürze sehr zu empfehlen. (Vgl. Ott, Philos. Jahrb. XII, 335 f.)

20. **Darstellung und Kritik der Kantischen Lehre von der Willensfreiheit** mit einem geschichtlichen Rückblick auf das Freiheitsproblem. Von Dr. philos. *P. Salitz*. Rostock, Adler 1898. gr. 8°. 195 S.

Der Verf. dieses ungeklärten Buches wendet sich zwar gegen Kant, verzichtet aber vorläufig auf eine Lösung des Problems und sucht sie in der Formel Liebmanns, die aber thatsächlich nicht über die Antinomie hinwegkommt.

21. **Das Problem der Freiheit** in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie. Von Dr. theol. *Karl Dunkmann*, Pastor der ev.-ref. Gem. in Stolp i. P. Aurich 1899. (Halle, Niemeyer.) gr. 8°. 92 S.

Der Verf. dieser sehr interessanten Schrift findet die Lösung der philosophischen Antinomien nur in der Theologie. (Vgl. Gutberlet, Philos. Jahrb. XII, 333 ff.)

22. **Die Entwicklung von Sprechen und Denken** beim Kinde. Von *Wilhelm Ament*. Mit 5 Curven und 4 Kinderzeichnungen. Leipzig, Wunderlich 1899. gr. 8°. VIII, 213 S.

Dieses Werk bringt auf Grund von Beobachtungen ein sehr reiches Material. Es handelt über die Theorie der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken (nach Benno Erdmann), die Entwicklung der Worte und ihrer Bedeutungen, ebenso der Sätze, der Stilistik und Gesamtbedeutung des kindlichen Denkens und der Weltanschauung. Der Verf. steht auf dem Standpunkt der Entwicklungslehre: „Die ontogenetische Entwicklung der Sprache ist eine kurze Wiederholung der phylogenetischen.“

23. **Die Lehre von der Aufmerksamkeit** in der Psychologie des 18. Jahrhunderts von Dr. *S. Braunschweiger*. Leipzig, Haacke 1899. gr. 8°. VIII, 176 S.

Diese von Prof. Külpe (Würzburg) angeregte Untersuchung ist eine äußerst fleißige und accurate Arbeit, die einen wirklich wertvollen Beitrag nicht bloß zur Geschichte der Psychologie, sondern auch zur Aufmerksamkeitslehre selber liefert. Nur in einem Punkte täuscht sich der Verf., von dem wir die besten Hoffnungen uns versprechen müssen. Hätte er Altertum und Mittelalter untersucht und sich nicht auf die Angaben seiner Gewährsmänner dafür verlassen, so würde er vieles, namentlich in der Scholastik, finden, was wohl für diese Lehren von Wichtigkeit ist. Die Lehre von der Aufmerksamkeit bildet einen wichtigen Bestandteil scholastischer Pädagogik und wurde unter verschiedenen Gesichtspunkten

auch von Theologen (z. B. bei der Lehre von der Sünde und den Sakramenten) nach ihrer psychologischen Seite mitbehandelt. Es würde sogar eine lohnende Arbeit sein, die Lehre von der Aufmerksamkeit in der scholastischen Philosophie speciell darzustellen. (Vgl. meinen Aufsatz „Psychologische Briefe“ in den Pädagogischen Monatsheften, II. Jahrg., Heft 7. 1896. S. 358 ff. — Geysler, Philos. Jahrb. XII. 4. S. 434 ff.)

24. **Curt Reichel**: **Über den Größenkontrast**. Eine experimental-psychologische Studie. Breslauer Inaug.-Diss. Oels 1899. 8°. 40 S.

Eine unter Ebbinghaus' Leitung ausgeführte treffliche Untersuchung.

25. **Wolfgang Bohn**: **Ein Fall von doppeltem Bewusstsein**. Aus der psychiatrischen Klinik zu Breslau. Inaug.-Diss. Breslau 1898. 8°. 52 S.

26. **Charles Georges Leroy** und seine „Lettres Philosophiques“. Ein Beitrag zur Geschichte der vergleichenden Philosophie des XVIII. Jahrhunderts. Von Dr. phil. **M. Marx**. Straßburg i. E., Singer 1898. 8°. VIII, 99 S.

Diese Schrift führt uns in die Tierpsychologie Leroy's, eines Schülers und Fortbildners Condillacs, ein.

Aus dem Gebiet der Ethik verzeichnen wir zunächst eine Bearbeitung, welche den Schlussband des früher (Bd. XIII S. 367 f.) von uns besprochenen ausgezeichneten Lehrbuches der Philosophie bildet:

27. **Elementa Philosophiae ad mentem D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici ad tricinium accommodata auctore P. Fr. Hieronymo Maria Mancini**, Ordinis Praedicatorum, Magistro in Sacra Theologia. Vol. III. Philosophiam moralem complectens seu Ethicam et Jus naturae. Romae ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1898. gr. 8°. 321 S.

Alle Vorzüge, die wir an den beiden ersten Bänden dieses Werkes fanden, sind auch dem dritten eigen. Wir kennen thatsächlich kein anderes Werk, welches als erstes Lehrbuch besser in die Philosophie des hl. Thomas einführen könnte. Die spekulative Tiefe der Gedanken wird durch klare und leichte Ausführung auch dem Anfänger erschlossen. Besonderen Wert legen wir auf die Darstellung des Naturrechts. Eine deutsche Bearbeitung dieses Lehrbuches würde trotz der Menge der schon vorhandenen für Studierende sehr nützlich sein.

28. **Moralphilosophie**. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlic der rechtlichen Ordnung von **Victor Cathrein** S. J. 3. verbesserte und vermehrte Aufl. 1. Bd. Allgemeine Moralphilosophie. 2. Bd. Besondere Moralphilosophie. Freiburg i. Br., Herder 1899.

Cathreins Ethik ist längst bekannt und anerkannt. In einzelnen Fragen müssen wir allerdings an seiner Auffassung Kritik üben, da er sich nicht an die strengere Schule des hl. Thomas bindet. Im allgemeinen jedoch freuen wir uns, daß die Ideen des hl. Thomas durch dieses Werk

verbreitet werden, das sicher noch einen sehr heilsamen Einfluß auf die deutsche Ethik der Gegenwart ausüben wird. Es ist ein wertvolles Mittel, wodurch die modernen Ethiker ihre erste Kenntniss von der scholastischen Ethik gewinnen können. Für katholische Studierende und für die höher Gebildeten überhaupt ist das Buch das einzige neuere ausführliche Buch, das wir in unserer Sprache besitzen, um sie in der Ethik zu unterrichten und im Leben zu führen.

29. **Ethik** von Dr. *Thomas Achelis*. Leipzig, Göschen 1898. kl. 8°. 159 S.

Diese kleine Ethik bildet den 90. Bd. der Sammlung Göschen. Eine eigentliche Begründung der Ethik weist der Verf. ab. Sein Ideal ist die Humanitätsidee, sein höchstes Gut die Gestaltung des wahrhaft Menschlichen. Die Religion ist nur Kulturfaktor. Irgendwelchen Wert können wir diesem Buche nicht zusprechen.

30. **Die ethischen Grundfragen**. Zehn Vorträge von *Theodor Lipps*. Hamburg und Leipzig, Vofs 1899. gr. 8°. 308 S.

Der auf dem Gebiet der Logik und Ästhetik hervorragende Münchener Professor behandelt in diesem Buche, dem wir noch eine ausführliche Besprechung widmen wollen, in allgemein verständlicher Weise Egoismus und Altruismus, die sittlichen Grundmotive und das Böse, Handlung und Gesinnung (Eudemonismus und Utilitarismus), Gehorsam und sittliche Freiheit (Autonomie und Heteronomie), das sittlich Richtige, die obersten sittlichen Normen und das Gewissen, das System der Zwecke, sociale Organismen (Familie und Staat), die Freiheit des Willens (Determinismus und Indeterminismus), Zurechnung, Verantwortlichkeit, Strafe. Das sehr reichhaltige und ernst geschriebene Buch ist für das Verständnis der modernen Ethik von Bedeutung. (Vgl. Schanz, Philos. Jahrb. XII, 342 ff.)

31. **Die exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion** und die Konstruktion der Welt aus den Elementen des Kant. Eine Erhebung der Kritik der reinen und praktischen Vernunft zum Range der Naturwissenschaft. Von *Ernst Marcus*, Amtsrichter zu Essen. Leipzig, Haacke 1899. gr. 8°. XXXI, 240, 161 S.

Der erste Teil stellt eine Konstruktion der Welt aus Kantschen Elementen auf: aus der Theorie der Sinnlichkeit, des Verstandes, der reinen Vernunft, der pragmatischen Organisation, der Elementarlehre der Praxis. Der zweite Teil will eine exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion sein und gliedert sich in Analytik und Dialektik der praktischen Vernunft. Diesen Kantius redivivus werden wir später ausführlich besprechen. Es ist ein neuer Beweis dafür, daß die Stunde der Erlösung aus dem Banne Kants noch immer nicht für die moderne Philosophie geschlagen hat.

32. **Jos. Mausbach**: **Der Begriff des sittlich Guten** nach dem hl. Thomas von Aquin. (Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des catholiques.) Fribourg (Suisse), Oeuvre de S. Paul 1898. gr. 8°. 19 S.

Die hier im Gegensatz zu Cathrein vertretene Ansicht hat der Verf. in Philos. Jahrb. XII S 302 ff. scharfsinnig erläutert.

33. **Der Pessimismus der Anderen.** Pessimistische „Geflügelte Worte“ und Citate. Gesammelt von *Kurnig*, Verfasser von „Das Sexualleben und der Pessimismus“. Leipzig, Spohr 1899. 8°. 28 S.

Wir bedauern nur, daß diese ganz wertlose Broschüre einen Verleger gefunden hat. Die Bibelcitate sind gewaltsame Verzerrungen des biblischen Gedankens.

Wir kommen jetzt zu den subalternierten Wissenschaften der Ethik. Zur Pädagogik liegen uns folgende Schriften vor.

34. **Sittliche Erziehung** von *J. Kooistra*. Aus dem Niederländischen nach der 3. Aufl. übersetzt von Pfarrer Eduard Müller. Einzige autorisierte deutsche Bearbeitung. Leipzig, Wunderlich 1899. 8°. VI, 100 S.

Der Verf. behandelt folgende Punkte: Standpunkt und Persönlichkeit des Erziehers, Haus und Schule, Arbeit und Ordnung, Poesie im Kinderleben, die Volksschule im Dienst der sittlichen Erziehung, die Suggestion bei der Erziehung, das Verhindern des Schlechten, Strafen, Ehrlichkeit, Mädchenerziehung im besondern. Seine Pädagogik ist gänzlich religionslos: den Namen Gottes hört das Kind von diesem Erzieher niemals aussprechen. Seine Erziehungslehre ist eine rein humanitäre, d. h. modern heidnische. Im einzelnen finden sich aber gute Bemerkungen in dieser Schrift.

35. **Die Volksschul-Erziehung** im Zeitalter der Socialreform. Socialpädagogische Studien von *A. Lüer*. Leipzig, Wunderlich 1899. gr. 8°. VIII, 324 S.

Der Verf. spricht über das Ziel der Volksschulerziehung hinsichtlich auf den Bildungsstoff und die Methode. Das Buch ist aus reicher Erfahrung geschrieben und behandelt die Fragen in erschöpfender Weise. Es dient zur Orientierung. Im Rahmen unseres Jahrbuches können wir nicht näher darauf eingehen.

36. **Zur Schulverfassung.** Anregungen und Gesichtspunkte zur Weiterentwicklung des deutschen Volksschulwesens. Von *W. Pätzold*, Schuldirektor in Tharandt. Leipzig, Wunderlich 1899. gr. 8°. 86 S.

Der Verf. erblickt die Aufgabe der Schule darin, den Menschen zur Teilnahme an der Kulturarbeit zu befähigen. Die Forderung der Ethik, Erziehung zum sittlichen Charakter, habe zu sehr die Idealpersönlichkeit im Auge. Wir können diesen Standpunkt des Verf. natürlich nicht billigen, wollen aber nicht leugnen, daß er eine Reihe von wichtigen Fragen sachverständig und interessant behandelt hat. Das Buch enthält folgende Abschnitte: Kultur und Schule, die allgemeine Volksschule, die Schulorganisation, die Fortbildungsschule, Volkshochschulen, die Schulverwaltung, der Schulvorstand, die Schulaufsicht, zur Lehrerbildung, die Fortbildung des Lehrers, Konferenzen.

37. **Nationaler Unterricht in Erdkunde und Geschichte.** Mahnworte an Deutschlands Lehrerschaft. Von *L. G. Ricek-Gerolding*. Leipzig, Wunderlich 1899. 8°. 55 S.

Bei aller Wertschätzung nationaler Güter können wir doch mit dem Pathos und dem Übermaß dieser Gedanken nicht übereinstimmen. Die Schrift bewegt sich im Gedankenkreise des nationalliberalen deutschen Schulvereins.

38. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Forschung in ihrer Stellung zum modernen Humanismus. Von Dr. *Alex. Wernicke*, Direktor der städt. Ober-Realschule, Prof. an der Herzoglichen Technischen Hochschule Braunschweig. Berlin W., Salle 1898. 4°. 18 S.

Wernicke, Direktor der städt. Ober-Realschule, Prof. an der Herzoglichen Technischen Hochschule Braunschweig. Berlin W., Salle 1898. 4°. 18 S.

Der Verf. tritt mit Wärme für die ideale Bedeutung der Mathematik und Naturwissenschaften ein.

39. Die Statuten der Philosophischen Fakultät der Universität Würzburg in ihrer früheren Fassung. Herausg. von Dr. *Kerler*, Oberbibliothekar. Würzburg, Stahel 1898. gr. 8°. 42 S.

Ein sehr dankenswerter Beitrag zur Geschichte der Universitäten und der Entwicklung des philosophischen Unterrichts.

40. Geschichte der Wiener Universität von 1848 bis 1898.

Als Huldigungsfestschrift zum fünfzigjährigen Regierungsjubiläum seiner k. u. k. apostolischen Majestät des Kaisers Franz Joseph I., herausgegeben vom akademischen Senate der Wiener Universität. Wien 1898. Hölder. 4°. VIII, 436 S.

Der allgemeine Teil dieses monumentalen Werkes ist vom verstorbenen Hofrat Zimmermann, dem Geschichtschreiber der Ästhetik, verfaßt und giebt in schöner Darstellung eine Übersicht über die Geschichte dieser zweiten Universität, welche im deutschen Reiche (1365) errichtet worden, bis zum Jahre 1848. Von besonderem Interesse für unsere Leser sind die Abschnitte über die theologische Fakultät von Prof. Neumann und über die humanistische Gruppe der philosophischen Fakultät von Hofrat Tschermak. Besonders freuen wir uns über die so notwendigen Reformen, welche die theologische Fakultät verständnisvoll anstrebt, um das Studium auf ein höheres Niveau zu heben. Wir vermüssen an diesem künstlerisch ausgestatteten Werk nur eine Inhaltsangabe und das notwendige Personenregister.

41. Die Universität Freiburg in der Schweiz und ihre Kritiker. Antwort auf die Denkschrift der acht aus dem Verbanne der Universität ausgeschiedenen Professoren. Herausgegeben im Auftrage der Direktion des öffentlichen Unterrichtes. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung (Veith) 1898. gr. 8°. 134 S.

Die bekannten Vorgänge, welche zu dem Austritt der acht Professoren führten, sind die natürliche Folge von dem gewesen, was seit Jahren schon in Gärung war. Das nationale Moment war nicht der Grund der Friedensstörung, es wurde nur als Vorwand herbeigezogen. Viel tiefere Gegensätze, die verschiedene Auffassung des Verhältnisses

zwischen dem kirchlichen Lehramt und der Wissenschaft erscheint unseres Erachtens der letzte Grund gewesen zu sein. Die junge Universität hat Kraft genug, um diesen ersten Sturm zu überdauern, der ihre Luft gereinigt hat. Die Denkschrift ist objektiv und schonend geschrieben. Die Freiburger Hochschule hat eine schwere Last tragen müssen, als sie das Holz zum Feuer der Wissenschaft, woran sich viele wärmen sollten, zusammenschleppte. Unwillkürlich erinnern wir uns an eine Fabel, die Overberg einmal erzählt: „Eine arme Frau konnte ein Bündel nicht mehr schleppen. Sie rief einigen Knaben zu: Helft mir, liebe Kinder! Da sagte Jost: Ich bin Euer Knecht nicht; Ludwig: Wenn Ihr mir einen Groschen gebt; Clemens: Kommt, liebe Frau, ich trage es gern.“

42. „**Der Kampf um die Handels-Hochschule**“ von **R. Beigel**, Straßburg i. E. Leipzig, Verlag der Handels-Akademie 1899. gr. 8°. 50 S.

Zur Sociologie haben wir diesmal nur einige Schriften zu nennen:

43. **Die Not der Gewerbtreibenden und die Bodenreform.** Von **Karl Marfels**, Herausgeber der „Deutschen Uhrmacher-Zeitung“. Berlin, Hurrwitz Nachfolger 1899. 8°. 48 S.

Eine volkstümliche Darstellung der Hauptgedanken, welche der Amerikaner Henry Georges in seinem Buche „Progress of poverty“ entwickelt hat.

44. **Die Lösung der socialen Frage** durch den Geistesbund vereinigter Wahrheitsforscher. 1. Teil: Psychologie des geschlechtlichen Lebens. Dargestellt durch Klärlegung der Organisations-Principien der schöpferischen Sinnlichkeit bei der Bildung von Rechts- und Sittlichkeitsgefühlen. Herausgegeben von **J. H. Franke** (H. Wortmann). Zürich u. Sädingen, Selbstverlag des Herausgebers 1898. 8°. XIV u. 95 S.

Ohne jeden wissenschaftlichen Wert.

45. **Die Aufgabe der Transportation unter den gegebenen Verhältnissen.** Von **Felix Friedrich Bruck**, Prof. an der Universität Breslau. (Union Internationale de droit pénal. Congrès de Lisbonne 1897. Rapports.)

46. **Richard Schott: Zur Geschichte des Armenrechts.** (Breslauer Habilitationsschrift der juristischen Fakultät.) Jena, Fischer 1899. gr. 8°. 42 S.

47. **Die Armenpflege einer Großstadt vom Standpunkte der christlichen Auffassung der Armenpflege.** Von Dr. **Richard Weiskirchner**. Wien, Mayer & Co. 1896. gr. 8°. 22 S.

In der Mitte zwischen der Physik mit ihren subalternierten Wissenschaften und der Metaphysik steht die **Mathematik**, die nach der aristotelischen Lehre einen wesentlichen Bestandteil der Philosophie bildet. Hierzu liegt uns ein sehr bedeutendes und gründliches Werk vor, das die aristotelischen Gedanken quellenmäßig zur Darstellung bringt:

48. **Aristoteles und die Mathematik.** Von Dr. *Albert Görland*. Marburg, Elwert 1899. gr. 8°. VIII u. 211 S.

Eine genauere Recension dieses verdienstvollen Buches behalten wir uns vor. (Vgl. Rolles, Philos. Jahrbuch XII. 4. S. 451 ff.)

Indem wir uns jetzt zur **Metaphysik** wenden, beginnen wir mit ihrer Geschichte.

49. **Geschichte der Metaphysik.** Von *Eduard von Hartmann*. 1. Teil: Bis Kant. Leipzig, Haacke 1899. gr. 8°. XIV, 588 S.

Wir haben Hartmanns Talent niemals verkannt, sondern ihm öfter unsere Anerkennung offen ausgesprochen (vgl. z. B. Bd. XII, 254 ff.; Bd. XIII, 246). Er nimmt unter unsern Gegnern einen hervorragenden Rang ein. (Vgl. auch das günstige Urteil, welches Ludwig Basse über Hartmanns „Kategorienlehre“ in der Zeitschrift für immanente Philosophie, Bd. III, Heft 4, S. 489 ff. abgeben hat.) Um so mehr interessiert es uns, ihn als Geschichtschreiber der Metaphysik kennen zu lernen. Wenn wir von der Verschiedenheit unserer Principien absehen, so können wir ihm für diese neue Leistung nur dankbar sein. Er hat auch selbst für den h. Thomas sehr anerkennende Worte (S. 239): aber seine Lehren hat er nicht richtig verstanden (235 ff.), namentlich nicht die spekulative Entwicklung der Trinität. Wir kommen auf dieses Buch noch später zurück.

50. **Über Schopenhauer zu Kant.** Ein kleines Geschichtsbild entworfen von *Wilhelm Deutschthümmler*. Wien, Dirnböck 1898. gr. 8°. 136 S.

Der Verf. verbreitet sich über den griechischen Humanismus, mittelalterliche Scholastik, dogmatische Aufklärung, englische Erfahrungsphilosophie, Schopenhauer und Kant. Wir haben das Buch für eine baldige Besprechung notiert.

51. **Kants Theorie der Kausalität** mit besonderer Berücksichtigung der Grundprincipien seiner Theorie der Erfahrung. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Erkenntnistheorie von Dr. *M. Wartenberg*. Leipzig, Haacke 1899. gr. 8°. VIII u. 294 S.

Auch diese tüchtige Erstlingsschrift wird besonders besprochen werden. Der Verf. erweist die Kantsche Theorie der Kausalität als unwahr, er selbst hält an der von Sigwart versuchten Lösung des Kausalproblems fest.

52. **Nikolaus Kaufmann: Elemente der aristotelischen Ontologie.** Luzern, Räder & Cie. 1897. gr. 8°.

Durch ein sehr bedauerliches Versehen ist die Besprechung dieses vorzüglichen Lehrbuches der aristotelischen Metaphysik bis jetzt hinausgeschoben worden. Wir bitten den verehrten Verf. wegen dieser Nachlässigkeit, die nicht die Schuld des Herausgebers ist, um Entschuldigung. Um die Studierenden in die aristotelische Philosophie einzuführen, war es längst ein Bedürfnis, ihnen die griechischen Texte in Auswahl und mit Erklärungen in die Hand zu geben, wie es einst Trendelenburg in seinen

Elementa Logicae gethan hatte. Diesem dringenden Bedürfnis hilft das vorliegende Werk durch seine sehr gute Auswahl und verständige Interpretation in einer allen Anforderungen des Studiums völlig entsprechenden Weise ab. Wir können daher dieses Buch des um die Wiederherstellung der peripatetischen Philosophie sehr verdienten Verfassers nur aufs wärmste empfehlen.

Zwei weitere Schriften beschäftigen sich vom metaphysischen Standpunkt mit dem erkenntnistheoretischen Problem. Sie sind beide sehr wertvolle und hervorragende Leistungen.

53. **Les certitudes de l'expérience** par *Le Comte Domet de Vorges*. Paris, Roger et Chernoviz 1898. 8°. 32 S.

Diese Schrift erschien früher in den *Annales der Philosophie chrétienne*. Sie enthält trotz ihres geringen Umfanges sehr bemerkenswerte Gedanken.

54. **Cours de Philosophie. Vol. IV. Critériologie générale ou théorie générale de la certitude** par *D. Mercier*, Professeur de Philosophie et Directeur de l'Institut supérieur de philosophie à l'Université catholique de Louvain. Louvain-Paris, Alcan 1899. gr. 8°. XII, 371 S.

Ohne der besonderen Recension vorzugreifen, wollen wir nur den Inhalt dieses Werkes des berühmten Löwener Philosophen (vgl. dieses Jahrbuch Bd. XIII, S. 370) mitteilen. Er teilt die allgemeine Kritériologie in vier Bücher. Im ersten stellt er das allgemeine Problem der Gewißheit auf und zeigt dann den psychologischen Ursprung desselben, sowie seine Termini. Im zweiten untersucht er den anfänglichen Zustand des Verstandes, indem er den allgemeinen Zweifel sowie den übertriebenen und den rationalen Dogmatismus behandelt. Das dritte handelt von den Sätzen der idealen Ordnung und löst das erste Grundproblem der Wissenschaftslehre durch Untersuchung des höchsten Motivs der Gewißheit. Das vierte endlich handelt von der objektiven Realität der Begriffe und löst damit das zweite Grundproblem. Das Werk verdient ein eingehendes Studium. Wir verweisen vorläufig auf die ausführliche Recension von De Munnynck (*Revue Thomiste* VII. Nr. 3 p. 364—7), mit dessen höchst empfehlendem Urteil wir vollkommen übereinstimmen. (Vgl. Comte de Vorges, *Ann. de Phil. chrét.* Sept. 1898 p. 728.)

55. **Fr. N. del Prado: De veritate fundamentali philosophiae christianae. Liber primus.** Placentiae, typis „Divus Thomas“ 1899. 8°. 117 S.

Diese Schrift ist vorher im „Divus Thomas“ veröffentlicht worden, ihre Artikel haben wegen der spekulativen Kraft und Schärfe Aufsehen erregt. Der Verf. stellt mit dem hl. Thomas den Satz von der Identität des Daseins und Wesens bei Gott und ihres realen Unterschieds bei den Geschöpfen als Fundamentalwahrheit der Metaphysik hin, weil derselbe eine fast unendliche Menge von anderen Wahrheiten in sich schließt, die aus ihm erkannt werden, und weil er den höchsten Rang unter den höhern Ursachen der wissenschaftlichen Erkenntnis behauptet. Er beweist diese in der thomistischen Tradition sicher begründete und kostant festgehaltene Lehre, — der auch Liberatore beigetreten ist —, in glänzender Weise. Er zeigt nämlich, daß die reale Unterscheidung von

Dasein und Wesenheit bei den Geschöpfen durch die Beweise für das Dasein Gottes mitbewiesen wird; ferner dadurch, daß alle Argumente für die Schöpfung auf jene reale Unterscheidung als auf ihren letzten Grund zurückgehen. Drittens: ohne diese reale Unterscheidung fehlen die verschiedenen Grade der Vollkommenheit in der Welt. Viertens: fällt jene reale Unterscheidung, so fällt auch die primäre Differenz, woran wir Gott von den Geschöpfen scheiden. Diese ausgezeichnete Schrift verdiente eine weitere Verbreitung, als ihr in der italienischen Ausgabe wahrscheinlich bevorsteht.

56. **Das philosophische Gottesproblem** in seinen wichtigsten Auffassungen. Von Dr. *Joseph Geysler*, Privatdocent der Philosophie an der Universität Bonn. Bonn, Hanstein 1899. 8°. VIII, 291 S.

Dieses Buch ist eine sehr gute Arbeit, deren Besprechung vorbehalten wird. Es soll eine Einleitung in die Theodicee sein, worin alle bedeutungsvollen Momente des Gottesproblems zur Sprache kommen. „Es ist demnach unsere Absicht“, sagt der Verf., „aus dem geschichtlichen Fluß der Philosophie mit möglichster Beschränkung auf das Notwendige diejenigen Begriffe und Auffassungen herauszuheben, welche für das Verständnis sowohl der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fundamentalvoraussetzungen der Theodicee als auch der von dieser Wissenschaft einzulösenden Fundamentalforderungen eine erheblichere Wichtigkeit besitzen.“ Seine Ausführungen gruppiert der Verf. um den Grundstock, den er in der antiken Philosophie erblickt. Daher behandelt er die ersten vielfältigen Ansätze zu einer wissenschaftlichen Behandlung des Gottesproblems von Thales bis Sokrates. Weiter spricht er über das Problem unter dem Gesichtspunkt der teleologischen Weltanschauung in der Blüteperiode der griechischen Philosophie. Von Aristoteles aus gelangt er dabei auch zur Kritik des cartesianischen Rationalismus, des Empirismus, des Kantschen Kritizismus und spricht über die aristotelische Theologie bei Thomas von Aquin. Ferner betrachtet er den Materialismus in der Zeit des Niederganges der antiken Philosophie und endlich die antike Theosophie. Das Buch verdient entschiedene Anerkennung.

57. **Der sittliche Gottesbeweis** von Dr. *Ch. Didio*. Würzburg, Göbel 1899. gr. 8°. XVIII, 230 S.

Der Verf. hat sich auf Anregung von Prof. Schell das sittliche Problem als Thema erwählt und darüber eine Schrift veröffentlicht: „Die moderne Moral und ihre Grundprincipien, kritisch behandelt“ (1896). Jetzt folgt das vorliegende Werk; dasselbe versucht durch Analyse der allgemein anerkannten Thatsachen des sittlichen Bewußtseins zu beweisen, daß nur die Annahme eines persönlichen Gottes die sittliche Anlage des Menschen erklären kann. Bei aller Anerkennung der fleißigen Arbeit können wir ihr doch kein uneingeschränktes Lob zusprechen. Die Lehre des hl. Thomas, den der Verf. zum Deterministen stempelt, ist sicher unrichtig aufgefaßt. Das Buch schleppt auch den Schellschen Gottesbegriff als Hindernis der Spekulation mit sich.

Zur Apologetik (vgl. Bd. XIII, S. 378) ist folgendes anzuzeigen:

58. **Die Grundlagen des Wunderbegriffes** nach Thomas von Aquin. Von Lic. *Franz von Tessen-Westerski*, a. o.

Professor der Apologetik an der Königl. Universität Breslau.
Paderborn, Schöningh 1899. gr. 8°. 142 S.

Diese gediegene Untersuchung, welcher der Verf. die eigentliche Lehre vom Wunder und eine historisch-kritische Darstellung derselben folgen lassen will, giebt zunächst die exegetische Entwicklung des Wunderbegriffes bei Thomas und erörtert darauf die Grundlagen des Wunderbegriffes, indem sie das Gebiet des Natürlichen und des Übernatürlichen abgrenzt. Der Schwerpunkt des Buches liegt in der scharfsinnigen Exegese der Thomastexte. Als besonders gelungen heben wir die Abhandlungen über die Naturordnung und über den Begriff des Übernatürlichen hervor. Wenn der Verf. die in Aussicht gestellten Partien in gleicher Weise wie die vorliegende bearbeitet, so werden wir ein Werk über das Wunder erhalten, welches alle bisherigen Arbeiten darüber überholt. Die naturwissenschaftliche Vorbildung (vgl. S. 20—24, 72 ff.) des Verf. macht sich schon im gegenwärtigen Teile zum Nutzen der Arbeit geltend. Wir wünschen dem Verf. von Herzen glücklichen Erfolg.

59. **Zur Religion.** Ein Wort zur Verständigung an die Gebildeten unter ihren Verehrern und Verächtern von *Max Nilsen*. Stuttgart u. Hamburg, Digel 1899. 8°. 42 S.

Diese Broschüre hat keine wissenschaftliche Bedeutung. Ihr Verf. steht auf dem Boden des Kantschen Materialismus, leugnet die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Sein Suchen nach einem Äquivalent für die sittliche Gesellschaftsordnung ist vergebliche Mühe.

II. Theologie.

Die Theologie ist die Wissenschaft von Gott. Ihr formales Objekt ist das Wesen Gottes, soweit es uns aus der von Christus abgeschlossenen übernatürlichen Offenbarung im Glauben erkennbar wird. Von der natürlichen philosophischen Gotteserkenntnis (Metaphysik) unterscheidet sich die Theologie als übernatürliche Wissenschaft sowohl durch ihr Objekt wie durch ihre Principien. Die Metaphysik erkennt Gottes Dasein aus seinen Werken, betrachtet ihn also nur als die höchste Ursache und erkennt nur solche Eigenschaften von ihm, welche ihm als schöpferische Ursache der Welt zukommen. Die Theologie betrachtet dagegen das innerste geheimnisvolle Wesen des Schöpfers, das für die natürliche Vernunft unerkennbar bleibt. Die Philosophie arbeitet nur folgernd mit der natürlichen Vernunft. Die Theologie geht aus von den geoffenbarten Glaubensgeheimnissen und wendet darauf die folgernde Vernunftkenntnis an, um eine menschlich-wissenschaftliche Erkenntnis des Geheimnisses zu erzielen. Somit ist die Theologie eine spezifisch einheitliche und einzige Wissenschaft. Ihre Trennung in Dogmatik und Moral ist keine innerlich wissenschaftlich begründete Unterscheidung, sondern ruht auf praktisch-historischen Gründen. (Vgl. Vicent. Ferre: *Commentaria scholastica in I. partem Summae D. Thomae*. Osnabrück 1680. Tom. I. p. 59 n. 113.) Wenn wir also bei der Gruppierung in unserem Berichte auch dieser Unterscheidung uns anbequemen, so dürfen wir doch den einheitlichen Charakter der Theologie nie außer acht lassen.

Von dogmatischen Lehrbüchern liegen uns zwei Fortsetzungen vor, über deren Inhalt wir vorläufig nur kurz referieren können.

60. *Praelectiones dogmaticae* quas in Collegio Ditton-Hall habebat *Christianus Pesch* S. J. Friburgi Brisgoviae, Herder. gr. 8°. Tom. VIII. 1898. 314 S. Tom. IX. 1899. X, 366 S.

Über die früheren Bände dieses Werkes hat unser Jahrbuch ausführliche Besprechungen gebracht, in welchen der Standpunkt des Verf. charakterisiert ist (vgl. dieses Jahrb. Bd. XII, 120—7 über Tom. I (C. M. Schneider); Bd. XI, 99—119 über Tom. II (Szabó); Bd. XIV, 212—225 über Tom. II. IV. V (Schultes). Der 8. Bd. enthält die Abhandlungen über die eingegossenen Tugenden im allgemeinen und die drei theologischen im besonderen nebst einem Anhang über die geistliche Vollkommenheit (vgl. darüber Bertin, *Annales de Philosophie chrétienne*, Juin 1899 p. 348). Der 9. Bd. handelt von den moralischen Tugenden, von der Sünde und — von den letzten Dingen. Die Systematik des Werkes wird durch die beliebte Traktatenform beeinträchtigt. Aber es verdient verschiedene Anerkennung, daß dieser von der modernen katholischen Moralthologie zu sehr absorbierte Lehrstoff eine ausführliche dogmatische Behandlung erfahren hat. Die theologische Schule des Verfassers ist durch die Berufung auf Gregor von Valentia, Suarez, Turrianus, de Lugo, Ripalda u. s. w. hinreichend gekennzeichnet, sie dienen als Interpreten des hl. Thomas. Von neueren Schriftstellern über die theologischen Tugenden werden Mazzella und Bouquillon, über den Glauben besonders Kleutgen, Scheeben und Heinrich angeführt. In diesem Umkreise versteht der Verf. jedoch auch noch seine Freiheit zu wahren, wie die Kontroverse über den Glauben zeigt. Von jenem Standpunkt aus betrachtet ist das Werk eine tüchtige Leistung, die auch in didaktischer Beziehung viele Vorzüge besitzt, namentlich sind die reichlich eingestreuten Väterstellen sehr willkommen. Mehr darüber zu sagen, würde die Aufgabe des Referenten überschreiten, der einer kritischen Besprechung nicht vorgreifen will. (Vgl. Franz Schmidt, Lit. Rundschau XXV Nr. 8 Sp. 231 f.)

61. *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Von Dr. M. Jos. Scheeben. 4. Bd. 1. Abt. Von Dr. *Leonhard Atzberger*. Freiburg i. Br., Herder 1898. gr. 8°. 358 S.

Seit Scheebens Tod im Juli 1888 wartete seine monumentale Dogmatik, die er ein „Handbuch“ betitelt hatte und dadurch, ohne es zu ahnen, als eine Summa theologica im Sinne des größten Kirchenlehrers — so wie es eben im 19. Jahrhundert den Epigonen möglich war — auszugestalten versuchte, — harrte das Werk des unvergeßlichen Mannes der Vollendung. Unter den deutschen Theologen ragen unseres Erachtens die Namen Kleutgen, Schätzler und Scheeben vor allen andern, die ihre Arbeit der Dogmatik gewidmet haben, weit hervor. Ihnen verdanken wir in erster Linie den Wiederaufbau des theologischen Tempels nach dem alten, vom kirchlichen Lehramt selbst gebilligten Grundriß, der in Deutschland, wo im Anfang des Jahrhunderts nur noch Ruinen übrig waren, fast ganz vergessen wurde. Alle Fehler und subjektiven Konstruktionen Scheebens können seine Genialität und seine spekulative und mystische Kraft nicht verwischen. Sein Fortsetzer war sich daher der Schwierigkeiten, die seiner harrten, wohl bewußt. Die Art und Weise, wie er dies im Vorwort offen darlegt, muß ihm warme Sympathien erwecken. Ein früherer Versuch, Scheebens Werk fortzuführen, ist leider an der

Engherzigkeit gescheitert, mit welcher die Furcht vor dem Thomismus verbunden ist. Atzberger beschließt Scheebens 6. Buch über die rechtfertigende Gnade Christi und fügt das 7. Buch von der fortdauernden Ausführung des Erlösungswerkes durch den in der Kirche als seinem mystischen Leibe dynamisch und substantiell fortlebenden Christus hinzu, indem er darin die Lehre über die Kirche behandelt. In die Gnadelehre Scheebens einzudringen, war gewiß keine leichte Aufgabe. Besonders Interesse bietet die Darstellung des Verhältnisses der Gnade zum freien Willen dar. Trotz des Strebens nach einer objektiven Darstellung der verschiedenen Systeme scheint uns der Verf. doch den Thomisten nicht vollständig gerecht geworden zu sein. Die Sätze derselben werden oft von den Gegnern in einem solchen Lichte wiedergegeben, daß sie den Gedanken ihrer Urheber nicht mehr entsprechen. Auch dagegen, daß der Verf. Bannez als den wahrscheinlichen Urheber des Systems des Thomismus bezeichnet, müssen wir protestieren. Diese Behauptung ist historisch falsch. Seine eigene Ansicht legt der Verf. S. 233 ff. dar: er verwirft die *praedeterminatio physica* und greift zur *scientia media*, obwohl er in der letzteren die Achillesferse des Molinismus und Kongruismus erkennt (S. 243). Auf eine eigentliche Lösung der Frage verzichtet er vorläufig noch. (Vgl. Atzberger, Lit. Rundschau XXIV Sp. 262.)

62. Lehrbuch der Dogmatik von Dr. *Theophil Hubert Simar*, Bischof von Paderborn. 4. verb. Aufl. 2 Bde. Freiburg i. Br., Herder 1899. gr. 8°. XIV, VIII, 1102 S.

Seit 1880—81, wo das Werk zuerst in einem Bande von 926 S. erschien, ist es jetzt um fast 200 S. vermehrt und inhaltlich gereift. Es gilt unstreitig als das best ausgeführte Lehrbuch für Theologiestudierende, welches wir bis jetzt in deutscher Sprache besitzen. An Tiefe steht es allerdings hinter Glofsners Lehrbuch zurück. Letzteres hat mit dem entschiedenem Vorzuge des kleineren Umfangs doch das Hindernis seiner Verbreitung in den höheren Anforderungen gefunden, denen leider unsere Durchschnittsstudenten weder auf den Universitäten und Lyceen noch in den Seminarien gewachsen sind, weil die philosophische Vorbereitung noch immer nicht den Anforderungen entspricht, welche die Kirche stellt. Leo XIII. verlangt ja neuerdings in der Encyklika an die französischen Bischöfe zum mindestens einen zweijährigen Kursus der Philosophie, ohne welchen ein erspriessliches Studium der Dogmatik im Sinne des hl. Thomas nicht möglich ist. Für den Mangel an spekulativer Begründung entschädigt aber Simars Werk durch das reiche und akkurate positive Material, welches er mit Recht und in sehr gelungener Auswahl den Studierenden darbietet; denn erfahrungsmäßig werden die bloß angegebenen Belegstellen aus den kirchlichen Entscheidungen, den Vätern und selbst der hl. Schrift von den Studierenden nicht aufgesucht, oftmals auch mangels der Hilfsmittel. In dieser Beziehung ergänzen sich die beiden Werke von Glofsner und Simar gegenseitig. Wenn Glofsner streng dem hl. Thomas folgt und auf thomistischer Grundlage selbständig weiter baut, so läßt doch Simar den Aquinaten auch ausführlich zu Worte kommen und hat sich durch reichliche Auswahl der Thomastexte um die Verbreitung dieser Lehre verdient gemacht, was ein neuer Vorzug gegenüber vielen anderen Lehrbüchern ist. Der Student lernt aus Simars Buch doch den hl. Thomas kennen, und zwar nicht bloß aus der theologischen Summa, sondern auch aus den übrigen

Werken. Er lernt den Doktor Ecclesiae hier nicht blofs aus sekundären Quellen in einseitiger Auffassung kennen. Wenn Simar selber der Schule des Suarez im ganzen folgt, so ist er doch in seinem Urtheil mafsvoll und reserviert. Um noch auf einzelnes beispielsweise hinzuweisen, so ist die Aseität nicht *sententia communis* (I, 129), wie auch der Verf. selbst diese Ansicht nur „den meisten“ Theologen zuschreibt (I, 128). Die Ansicht hervorragender Thomisten über das intelligere radicale wird überhaupt nicht erwähnt und die neueste Litteratur in dieser Frage ist nicht vollständig angegeben. Johannes Turrecremata war nicht Augustiner (I, 93), sondern Dominikaner. Die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung wird trotz des hl. Thomas geleugnet, auch hier kann von einer *sententia communis* nicht die Rede sein; die Berufung auf das Fuldaer Jahrbuch gegen Thomas Esser scheint uns nicht glücklich zu sein, da der angezogene Aufsatz ein sehr verworrenes Bild liefert. — Von solchen Einzelheiten abgesehen, müssen wir berechtigten Stolz fühlen, dafs wir im deutschen Episkopat einen Theologen besitzen, der ein solches Werk schreiben konnte.

63. *Praelectiones de Deo Uno* quas ad modum *Commentarii in Summam Theologicam Divi Aquinatis* habebat in Collegio S. Anselmi de Urbe *Laurentius Janssens* S. T. D. Monachus Maredsolensis (Congr. Beur.) eiusdem Collegii Rector, Sacrae Indicis Congr. Consultor. Tom. I. (I. Qu. I—XIII.) Romae, apud Desclée, Lefebvre et soc. 1899. gr. 8°. XXX, 526 S.

Der Verf., Benediktiner von Maredsous und Prior des von Leo XIII. errichteten grossartigen internationalen Benediktinerkollegs auf dem Aventin, ist schon durch eine Reihe von Schriften, welche seine Geistesweite beweisen, rühmlich bekannt geworden. Wir lassen den Titel derselben folgen: *La confirmation. Le Cardinal Sanfelice, esquisse biographique.* Adolphe Kolping, *l'apôtre des artisans.* *Commentaire du Petit Office de la T. S. Vierge*, par le Dr. Bernard Schäfer, librement traduit de l'allemand et augmenté. *Panegyrique de S. Pierre Fourier.* *Panegyrique de S. Robert de Molesmes.* *Principes d'art religieux.* *Le rythme du chant grégorien.* *La genèse du chant grégorien.* *Théorie et pratique du chant grégorien* (Übersetzung von P. Ambros Kinles Choralsschule). *Le Chant sacré d'après S. Thomas.*

Der enge Anschluss des Verf. an den hl. Thomas hindert nicht die Weite des theologischen Blickes, welcher auch den hl. Bonaventura, den Lombarden Alexander von Hales, die Victoriner, Albert den Grossen, Heinrich von Gent und selbst Scotus umfaßt. Augustinus und Anselm von Canterbury finden ebenso ihren Ausdruck. Die Universalität des Benediktinergeistes durchdringt hier die wunderbare Systematik des hl. Thomas. Die höchste moderne Bildung paart sich hier mit monastischer Meditation in einfachem, aber wahrhaft künstlerischem Ansbau. Das Werk verlangt eine ausführliche Recension.

64. *Institutiones Theologiae de Sacramentis Ecclesiae.* Auctore *Joanne Bapt. Sasse* S. J. Vol. alterum. Opus posthumum cura Augusti Lehmkuhl S. J. Friburgi Br., Herder 1898. gr. 8°. XX u. 494 S.

Der Verf. ist leider gestorben, ehe er das Werk vollenden konnte. Es war dem Moralisten P. Lehmkuhl überlassen, das Buch pietätsvoll

durch den Druck zu geleiten und zwei gröfsere Exkurse (über das Wesen der Ehe und die trennenden Ehehindernisse der staatlichen Gewalt) sowie kleinere Anmerkungen hinzuzufügen. Der vorliegende Bd. enthält die Abhandlungen über das Sakrament der Buße mit einem Anhang über die Ablässe (1—253), über die hl. Ölung (254—273), die Priesterweihe (274—349), die Ehe (350—480) und den Index. Der Abschluß dieses Werkes ist ein Verdienst, besonders auch aus dem Grunde, weil es auf diesem Gebiete der Theologie noch sehr der Sichtung des historischen Materials bedarf. Die Behandlung des reichen Stoffes zeichnet sich durch Präcision, Klarheit und Übersichtlichkeit aus. Die Kontrollversfragen, die übrigens mit Vorsicht behandelt sind, werden natürlich durch ein solches Buch nicht definitiv gelöst. (Vgl. Reinhold, Allg. Litteraturblatt VIII Nr. 15 Sp. 449 f.)

Wenden wir uns jetzt zu den Einzeldarstellungen.

65. *De natura dogmatum catholicorum scripsit Paulus Rawski.* Cracoviae (Gebethner et Soc.) 1898. gr. 8°. 202 S.

Diese sehr fleißig gearbeitete Monographie ist besonders durch die sehr genaue Entwicklung des Sprachgebrauches auch für die Dogmengeschichte von Interesse. Sie gliedert sich in drei Kapitel. Das erste, de dogmate rationis, ist eine Untersuchung über die Bedeutung des Wortes Dogma im philosophischen Sinne. So heifst dogma: aliquid certum et definitum, ratum et immutabile, a suo cuiusque arbitrio remotum. Im zweiten Kapitel, de dogmate fidei divinae, wird der christliche Sprachgebrauch untersucht. Im materiellen Sinne ist darunter zu verstehen: doctrina a Deo supernaturaliter revelata et obiective spectata, i. e. omisso eo, utrum ei, ad quem pertinet, cognita sit nec ne. Im formalen Sinne dagegen bedeutet es: quaevis doctrina a Deo supernaturaliter revelata, in quantum ei, ad quem pertinet, sua divina origine tam certo cognita est, ut eam propterea pro absolute vera habere possit ac debeat. Das dritte Kapitel handelt de dogmate fidei divinae ac catholicae, worunter er das d. catholicum versteht. Dogma catholicum materiale ist die von Gott allgemein geoffenbarte und an sich betrachtete Lehre. Da aber christliche und katholische Offenbarung identisch sind, so ist es die in der christlichen Offenbarung enthaltene Lehre, ohne Rücksicht darauf, ob sie allen bekannt geworden ist oder nicht. Zur Bestimmung der formalen Seite stellt der Verfasser eine sehr gute Untersuchung über das Apostolat voran und gelangt auf Grund derselben zu folgendem Resultat: dogma fidei divinae ac catholicae accuratius ita definimus, ut sit quaevis doctrina, quae 1. in verbo Dei scripto vel tradito continetur et 2. ab Ecclesia Romana sive solemnium Romani Pontificis, ex cathedra Petri loquentis, tum concilii universalis iudicio, sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata omnibus fide divina credenda proponitur.

Der Verf. hat sich durch diese Arbeit als Dogmatiker eingeführt. Auch die neuere protestantische Theologie ist von ihm reichlich herangezogen worden, was seinem Buche noch ein besonderes Interesse verleiht. Wir sehen weiteren Leistungen mit Spannung entgegen.

66. *Kompendium der Biblischen Hermeneutik* von Dr. *Johann Mader*, Professor der Theologie in Chur. Paderborn, Schöningh 1898. gr. 8°. 80 S.

Die biblische Exegese ist ein Theil der Theologie im alten Sinne. Aber das Verhältnis der Exegese zur Theologie ist nicht das eines integralen oder subjektiven Teiles zum Ganzen, sondern vielmehr einer *pars potestativa*. Denn die wissenschaftliche Erklärung des biblischen Textes ist die höchste Leistung der Theologie selbst. Die Hermeneutik ist dabei die Voraussetzung: sie ist keine blofs philologische Arbeit, sondern eine eminent theologische, die auf dem Glauben ruht und sich nur der logischen und philologischen Mittel bedient. Wir haben daher das Recht, die vorliegende Schrift in diesem Zusammenhang zu erwähnen und vom genannten Standpunkt aus zu messen. Eine besondere Behandlung der Hermeneutik ist aber längst ein Bedürfnis geworden und wird es je mehr, als die moderne Exegese selbständig zu werden strebt, sich vom theologischen Grunde ablöst und subjektiv verfährt, wie es die protestantische Exegese thut, welche ihren schädlichen Einfluß sogar auf das Innere der katholischen Theologie ausgeübt hat. Wir begrüßen daher dieses Buch mit Freuden, weil es dogmatisch korrekt und für Studienzwecke praktisch brauchbar ist. Der Verf. handelt im 1. Teile vom biblischen Sinn und seinen Arten. Im 2. Teil giebt er die Regeln zur Erforschung des Schriftsinnes an (Heuristik), indem er die hl. Schrift nacheinander als menschliches und als göttliches Buch betrachtet. Das sind übrigens Fragen, welche die alten Theologen nach dem Vorgange des hl. Thomas (S. th. I qu. 1) stets in der Dogmatik behandelt haben.

67. *De opere divini Exemplarismi auctore Ernesto Dubois*

Congr. SS. Red. Romae, Cuggiani 1899. Fol. 61 S.

Diese Schrift betrifft das gleichnamige Werk des Verfassers, welches in diesem Jahrb. Bd. XIII S. 120–7 von Grabmann besprochen wurde. Die neue Schrift enthält erstens Zuschriften an den Verf., vor allem ein Breve Leos XIII. vom 26. Febr. 1898, worin der Fleiß und das theologische Ingenium des Autors anerkannt, besonders aber den Redemptoristen ein Lob gespendet wird, dafs sie nicht blofs Seelsorge, sondern auch theologische Wissenschaft treiben. Ferner werden Recensionen über das Werk mitgeteilt und endlich einige Einwürfe, die erhoben waren, beantwortet.

68. *Motion: its origin and conservation. An Essay by the Rev.*

Walter McDonald, D. D. Dublin, Browne and Nolan 1898. gr. 8°. XI, 457 S.

Obwohl dieses Buch die kinetische Theorie der Thätigkeit überhaupt behandelt und deswegen zur Philosophie gestellt werden könnte, so erwähnen wir es doch hier unter der Theologie, weil das aktuelle Interesse daran die spezifisch theologischen Fragen bilden. Der Verf. will die kinetische Theorie überall zu Grunde legen, was ihm jedoch nicht auf dogmatischem Gebiete geglückt ist. Wir sind überzeugt, dafs er beispielsweise die Lehre des hl. Thomas nicht erfafst hat. Der Verf. hat in bester Absicht geschrieben, wie auch seine loyale Unterwerfung unter das inzwischen erfolgte verurteilende Dekret der Indexcongregation beweist.

69. *Unser Leben nach dem Tode. Von Arthur Chambers.*

Nach der 35. Aufl. des englischen Originals übertragen von Gräfin Ida Schwerin. Mit einem Vorwort von Geh. Kirchenrat Prof. Dr. Fricke. Leipzig, Spindler 1899. kl. 8°. XII, 180 S.

Dieses Buch ist eine Probe der jetzigen verschwommenen anglikanischen Theologie. Wichtiger als das Buch selbst ist das Vorwort des Leipziger protestantischen Theologen, worin das Resultat und der Grundgedanke des Buches gebilligt wird: „Der Fortschritt und die Entwicklung des zukünftigen Lebens (Hadesleben nennt es der Verf.), das mit der Schrift [?] der Verf. einfach voraussetzt, ist zu denken in unmittelbarem Anschlusse an den ethisch-religiösen Zustand, in welchem das Ausscheiden des Menschen von der Erde erfolgte —.“ Der Verf. vernichtet übrigens seine eigene Lehre durch das von den klaren Schriftstellen ihm abgenötigte Zugeständnis, daß diejenigen, die eben das Heil im Hadesleben nicht ergreifen wollen, dennoch ewig verloren gehen. Das Ganze ist ein Stück moderner sentimentaler Theologie, die ihren letzten Grund in der Furcht vor der ewigen Strafe hat.

Gehen wir zur Dogmengeschichte über, so müssen wir vorher ein bekanntes litterargeschichtliches Nachschlagewerk erwähnen, von dem eine Fortsetzung erschienen ist:

70. *Nomenclator Literarius recentioris theologiae catholicae theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos.* Tom. IV. Edidit et commentariis auxit *H. Hurter* S. J. S. Theolog. et philos. doctor eiusdem s. theolog. in C. R. Universitate Oenipontana Professor P. O. Oeniponte, Wagner 1899. gr. 8°. VII S., 1356 Sp. u. CCLV Sp.

Hurters Nomenclator ist als Nachschlagewerk eine äußerst dankenswerte Arbeit. Um so größer ist sein Verdienst, als er der erste war, der ein so vollständiges Werk zusammengetragen hat. Der 4. Bd. umfaßt die Zeit von 1109—1563. Leider ist bei Angabe der Werke der Theologen das handschriftliche Material nicht erwähnt, ebenso bedauern wir, daß die Philosophie nicht mit in den Plan hineingezogen ist, was namentlich für diese Periode wichtig wäre. Aber wir dürfen auch nicht von einem ersten Versuche auf diesem Gebiete alles verlangen, namentlich aber keine unbilligen Anforderungen an die Kräfte des einzelnen Forschers stellen. Über die Anlage eines solchen Werkes kann man verschiedener Meinung sein, welche die relativ beste sei. Uns dünkt, daß eine kurze Biographie jedes Theologen, gefolgt von genauer Bibliographie seiner Schriften, der erzählenden Darstellung vorzuziehen sei. Zu einer wirklichen Litterargeschichte der Theologie fehlt noch zu vieles, während die historische Darstellungsweise die Übersichtlichkeit beeinträchtigt. Die meritorischen Urteile unterliegen ebenfalls der Kritik und müssen je nach dem theologischen Standpunkte verschieden ausfallen. Im einzelnen möchten wir noch zwei Punkte bemerken: Thomas von Aquin ist bei seiner Bedeutung unserer Ansicht nach zu kurz behandelt, die gegebenen Verweisungen genügen nicht. Savonarola ist nicht objektiv beurteilt. Die Savonarolafrage ist noch nicht gelöst, sondern erst in Fluß gebracht. Der Schwerpunkt derselben liegt jetzt auf kanonistischem Gebiete, und der Historiker kann über Schuld und Nichtschuld nur nach dem Resultat der kanonistischen Kontroversen sich ein Urteil bilden. Darum ist Hurter zu seinem Endurteil über Savonarolas Schuld durchaus inkompetent.

71. *Primordia novae bibliographiae b. Alberti Magni Ratisponensis episcopi, ordinis praedicatorum.* Cura et labore

Melchior Weiss, sacerdotis Frisingensis. Parisiis, Vivès 1898. gr. 8°. 88 S.

72. Von demselben Verfasser gab Vivès 1894 eine Broschüre heraus, die 1898 in Freising abgedruckt ist: **Über mariologische Schriften des seligen Albertus**. gr. 8°. 20 S.
73. **Martin Grabmann**: Der Genius der Schriften des hl. Thomas und die Gottesidee. Paderborn, Schöningh 1899. gr. 8°. 43 S. (Sonderausgabe aus Bd. XIII dieses Jahrbuchs.)

Wir wünschen dieser schönen Studie, die einer weiteren Ausführung würdig wäre, weiteste Verbreitung.

74. Il „Trionfo della Croce“ di Fra Girolamo Savonarola edito per la prima volte nei due testi originali latino e volgare per cura del P. **Ludovico Ferretti** de' Predicatori. Siena, Biblioteca del Clero 1899. gr. 8°. XLV u. 441 S.

Von dem verdienstvollen Herausgeber der Savonarola-Zeitschrift haben wir jetzt einen guten Text des berühmten Werkes in schöner Ausgabe erhalten. Die Einleitung giebt Näheres über die Entstehung des Buches. Darauf folgt eine gute Bibliographie desselben. Anhang I enthält die lateinischen Anmerkungen des P. Raimondo Corsi zum Triumph des Kreuzes nach der Ausgabe von 1767. Anhang II bildet eine Abhandlung über die Sibyllen von Céleste Aix. — Diese Ausgabe ist ein würdiges Denkmal des großen Florentiner Apologeten.

75. Doctoris Ecstatici **D. Dionysii Cartusiani Opera omnia** in unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium cura et labore Monachorum Ordinis Cartusiensis favente Pont. Max. Leone XIII. Tom. XVII. Summa fidei orthodoxae (Libri I—III). 567 S. Tom. XVIII. Summa fidei orthodoxae (Libri III, IV). Dialogion de fide. 574 S. Monstrolii, Typis Cartusiae Sanctae Mariae de Pratis 1899.

Als willkommene Beigabe zu dieser monumentalen Ausgabe der Werke des großen Kartäusers Dionys van Leeuwen aus Ryckel erschien:

76. **D. A. Mougel**: Dionysius der Kartäuser. Sein Leben, sein Wirken. Eine Neuausgabe seiner Werke. Aus dem Französischen mit einigen Ergänzungen des Verfassers ins Deutsche übersetzt von einem Priester des Kartäuser Ordens. Mülheim a. d. Ruhr, Hegner 1898. gr. 8°. 111 S.

Die Bände dieser Neuausgabe, die nach der alten Kölner von 1535—36 veranstaltet ist, folgen nicht in regelmäßiger Reihe. Über das Leben und Wirken des „ekstatischen Lehrers“ gibt Mougels Schrift einen recht guten Überblick. Die Summa fidei ist eine gemeinverständliche Darstellung der Theologie, die sich an die Summa des hl. Thomas eng anschließt, das Dialogion ist eine recht gute Apologie. Obwohl Dionys später im Sentenzenkommentar von Thomas abgewichen ist, so

hat er sich doch um die thomistische Schule große Verdienste erworben. In der Geschichte der Theologie ist er viel zu wenig bekannt. Darum ist diese herrliche Ausgabe seiner Werke freudig zu begrüßen. (Vgl. Revue Thomiste VII Nr. 3 p. 374 f. Divus Thomas VI p. 542 ff. u. 602 ff.)

77. **Inventarium codicum manuscriptorum Capituli Dertusensis confecerunt H. Denifle**, O. P., Subarchivista Tabularii Vaticani, **Aem. Chatelain**, Bibliothecarius Universitatis Parisiensis. Accedunt septem tabulae. Parisiis, Bouillon 1898. gr. 8°. 61. S.

Wegen ihres dogmatischen Interesses müssen wir diese Schrift erwähnen. Es ist ein Verzeichnis von 147 äußerst wertvollen Handschriften, welche das Domkapitel von Tortosa seit dem Jahre 1151 gesammelt hatte. Im Anhang sind einige Stücke auszugsweise mitgeteilt: Explicatio simboli Apostolorum ad institutionem fidelium a fratre Raymondo Martini de Ordine Praedicatorum [Verfasser des Pagio fidei] edita (p. 32—50). — Es ist überflüssig, diese Publikation zu loben, die Namen der Verfasser sagen alles. Die beigegebenen Tafeln sind vorzüglich gemacht.

78. **Paulinus II., Patriarch von Aquileia.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Österreichs im Zeitalter Karls des Großen von Dr. **Carl Giannoni**. Wien, Mayer u. Co. 1896. gr. 8°. 126 S.

Ein dogmengeschichtliches Interesse bietet das IV. Kapitel dieses Buches: Paulinus' Anteilnahme an den dogmatischen Fragen seiner Zeit (Adoptianismus, Bilderstreit und Streit über das Filioque). Das VII. Kap. giebt über Paulinus' litterarische Stellung erwünschten Aufschluß.

79. **Dr. Kruske: Johannes a Lasco und der Sakramentsstreit.** Inaug.-Diss. der evangelisch-theolog. Fakultät der Universität Breslau. Breslau 1899. gr. 8°. 49 S.

Zur Moralthologie erwähnen wir folgende Schriften:

80. **Nikl. Kaufmann: Christliche Moral und moderne atheistische Ethik.** Mit besonderer Berücksichtigung der neuen Moral von Fr. Nietzsche. Luzern, Räber u. Cie. gr. 8°. 24 S. (Aus den kath. Schweizer Blättern 1898, 4. Heft.)

Diese Schrift des verdienten und rührigen Luzerner Professors (s. oben Nr. 14, Nr. 52) zeigt die Notwendigkeit der christlichen Moral, die auf den Dogmen des Christentums ruht. Die Broschüre giebt in großen Zügen ein übersichtliches Bild.

81. **Natur und Gnade im Leben und Sterben.** Zur Beleuchtung unserer verworrenen Lage und einzigen Rechts. Von **P. Herm. Jos. Graf Fugger-Glött**, Priester der

Gesellschaft Jesu, im Deutschen Reiche geächtet. (Kreuzfahrerblätter. III. Bändchen.) Mainz, Kirchheim 1897. 12^o. 298 S.

Der Titel dieses trefflichen apologetischen Buches, welches für gebildete Leser geschrieben ist, weist auf die praktische Behandlung des Stoffes hin; man wird daher keine streng wissenschaftliche Auseinandersetzung über das Verhältnis von Natur und Gnade erwarten dürfen. Der in der apologetischen Schreibweise sehr gewandte Verfasser (vgl. dieses Jahrb. Bd. X., S. 508) handelt zunächst vom Glauben, Hoffen und Lieben. Dabei will er richtig die Gnade, aus welcher die drei göttlichen Tugenden hervorgehen, als eine Teilnahme der geschaffenen Natur am Leben Gottes mit besonderer Berücksichtigung der Appropriationen verständlich machen. Wenn man auch bei einzelnen Ausdrücken vom wissenschaftlichen Standpunkt eine schärfere Fassung wünschen könnte, so ist dieser Mangel vom apologetischen Standpunkt gewiß zu entschuldigen. Die Leser, welche das Buch voraussetzt, werden nicht irre geleitet werden: ihnen würde eine subtilere Untersuchung eher Gefahr bringen. Es ist sogar ein Vorzug dieses Buches, daß es die richtige Auffassung der heiligmachenden Gnade festhält und ihre Folgen aufzeigt, ohne den nicht theologisch geschulten Leser durch Kontroversen zu erschrecken und ihm Zweifel zu erregen, die er für sich nicht lösen kann. So werden wir z. B. auch die Äußerung (S. 30) in bonam partem interpretieren: Die Glaubensgnade, worunter der habitus gemeint ist, ist „eine erschaffene uns verliehene Thätigkeit“, bei welcher „der Spender derselben mit (!) dabei wartet, bis wir sie bethätigen, weil sie ja eben die Thätigkeit ist, seinem Thun zu folgen“. Von allen anderen Bedenken abgesehen, ist die im Kausalsatz angezeigte Folgerung sicher logisch nicht begründet. Der Kausalsatz würde jedenfalls das Gegenteil des concursus simultaneus, der im Vordersatz gemeint sein könnte, erweisen. Im folgenden Abschnitte zeigt der Verf., wie die Familie durch die Gnade im Christentum übernatürlich veredelt und gerade dadurch auch zur Erreichung der in ihr veranlagten Ziele in wirksamster Weise gefördert ist. Dieser Teil ist vorzüglich gelungen: er enthält recht praktische Bemerkungen über den Beruf zur Ehe und über die Schule. Der nächste Abschnitt zeigt uns die Ideale des christlichen Lebens und seiner Vollkommenheit. Er handelt weiter über das Gebet, den Nerv jeder wahren Kultur, dessen Übung schon selbst Ordnung und Sitte in sich schließt, endlich über den Himmel. Zuletzt wird der Verlauf des Menschenlebens von der Wiege zum Grabe nach der christlichen Weltanschauung apologetisch geschildert. Der Verf. ist reich an originellen Gedanken, die er mit Wärme und in edelster Sprache auszusprechen weifs. Wir müssen daher dieses Buch wie seine beiden Vorgänger für eine vollständig gelungene Leistung erklären. Der Zusatz hinter dem Namen des Verf. auf dem Titel berührt nur peinlich, zumal er die falsche Vorstellung erweckt, als ob der Verf. persönlich geächtet sei.

82. **J. L. Jansen**, C. SS. R.: *La Question Liguorienne. Probabilisme et Equiprobabilisme. Réponse au R. P. X. M. Le Bachelet*, S. J. Galoppe (Hollande), Albert et Fils 1899. kl. 8^o. 32. S.

Auf den Inhalt dieser Streitschrift unseres verehrten Mitarbeiters können wir an dieser Stelle nicht eingehen und begnügen uns mit dem

Ausdrucke unserer Überzeugung, dafs er durch die Kontroverse zur Klärung beigetragen hat.

83. *L'Hypnotisme franc* par le R. P. *Marie-Thomas Coconnier* des Frères Prêcheurs, Professeur de Théologie dogmatique à l'Université de Fribourg en Suisse, ancien professeur de philosophie à l'Institut Catholique de Toulouse. 2^e édition. Paris, Lecoffre 1898. 12^o. XII, 438 S.

Die erste Auflage dieses Buches, welches aus früher in der Revue Thomiste veröffentlichten Artikeln hervorgegangen ist, erschien 1897. Der Verf. war durch eine psychologische Studie (*L'âme humaine, existence et nature*) für diese Frage vorbereitet. Er wählte den Ausdruck *Hypnotisme franc*, um dadurch alle anderen disparaten Erscheinungen, die oft mit dem Hypnotismus verwechselt werden, auszuschließen. Das vorliegende Werk ist unseres Erachtens das beste über diese brennende Frage. Es erklärt zunächst die technischen Fragen der Hypnose und der mit ihr verwandten Erscheinungen, referiert sodann die Anklage und die Verteidigung des Hypnotismus und geht weiter auf die Beurteilung desselben vom moralischen Standpunkt ein. Besonders wichtig sind die Vorbemerkungen zu diesem Abschnitt (chap. IX. p. 244.). Die Psychologie gibt den Ausschlag; sie ist im stande, eine Theorie der Hypnose aufzustellen (chap. XIII. p. 347.). Es ergibt sich der Satz: der freie Hypnotismus ist an sich nicht diabolisch (ch. XIV. p. 331.); und so folgt der Schluss (ch. XV. p. 424): die Hypnose ist ein Schlaf oder ein dem Schlafe analoger Zustand, in welchem die psychische Thätigkeit eines Subjekts beeinflusst und geleitet ist von aussen, durch Verbalsuggestion (p. 425). So ist sie weder praeternatural noch diabolisch, also auch ihrem Wesen nach nicht von schädlichem Einfluss, also nicht immer verboten, sondern unter Umständen erlaubt und kann sogar der leidenden Menschheit Dienste leisten.

Es ist interessant und für die Vertreter der thomistischen Richtung eine besondere Genugthuung, dafs gerade ein Mitglied des Dominikanerordens, dem man so gerne inquisitorische Tendenzen andichtet, auf Grund der Lehre des hl. Thomas und der Untersuchungen Wundts (p. 429) zu einem solchen vorurteilsfreien und freisprechenden Urteil kommt, welches er aus den Principien der Theologie bewiesen hat. Er hat für sein schönes Buch auch ein Anerkennungsschreiben vom Leibarzt Leos XIII., Dr. Lapponi, erhalten. Lapponi hat sich auch selbst in der Sache geäufsert: Giuseppe Lapponi: *Ipnatismo e spiritismo, Studio medicocritico*. Roma, Typ. della S. C. di Prop. Fide 1897. (Vgl. Tononi, *Divus Thomas VI* p. 494 sqq.; Coconnier, *Revue Thomiste VI* Nr. 3 p. 389–394.)

84. Vorträge und Abhandlungen herausgegeben von der Leo-Gesellschaft. II. *Der Darlehenszins*. Von *Joseph Biederlack*, S. J. Wien, Mayer u. Co. 1898. gr. 8^o. 43 S.

Der Verf. beschreibt Charakter und Umfang der früheren Unerlaubtheit des Zinsnehmens und die heutige Erlaubtheit desselben. Man wird die Ausführungen des bekannten Kanonisten gern lesen und sie bei den moraltheologischen Kontroversen auf ihre Begründung prüfend erwägen.

Vom moraltheologischen Standpunkt dürfen wir hier auch hagiographische Schriften nennen.

85. **Der heilige Antonius von Padua.** Leben, Wunder, Lehre und Verehrung des Heiligen. Dargestellt von **Philibert Seebück**, O. S. Fr. 2. verb. Aufl. Mainz, Kirchheim 1898. XVI, 438 S.

Diese Lebensbeschreibung ist für ascetische Zwecke volkstümlich gearbeitet und verdient alle Empfehlung. Sie gibt auch die Schriften des hl. Antonius an und teilt viele Stücke aus seinem Quadragesimale und Festivale in deutscher Übersetzung mit (S. 203—404).

86. **Der selige Petrus Causius in Österreich.** Von **Alots Kröss** S. J. Wien, Mayer u. Co. 1898. gr. 8°. 214 u. IX S.

Eine gute, quellenmäßige Darstellung.

Über den Dominikanerorden haben wir mehrere Schriften zu erwähnen:

87. **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica.** II. 1. **Fratris Galuagni de la Flamma Cronica Ordinis Praedicatorum ab anno 1170. usque ad 1333.** Recensuit **Fr. B. Reichert** eiusdem ordinis. Vol. II. Fasc. I. Romae-Stuttgartiae, Roth 1897. gr. 8°. XII, 128 S.

Diese äußerst sorgfältige kritische Ausgabe gereicht dem Orden zur Ehre. Die Chronik von Galuagni della Fiamma ist auch für die Geschichte der Ascetik von Interesse. (Vgl. Jud, Litt. Rundschau XXIV Nr. 8. Sp. 235.)

88. **Une Page de l'Histoire des Frères Prêcheurs. La Province de Dacia (Danemark, Suède et Norvège) par La Baronne de Wedell-Jarlsberg, née Baronne de Rosenörn-Lehn.** Rome-Tournai, Desclée, Lefebvre et Cie. 1899. 8°. 288 S.

Auf Grund zahlreicher ungedruckter Urkunden aus dem Ordensarchiv in Rom, die Dr. P. Thomas Esser geliefert hatte, und mit Beihilfe des Konservators Dr. Karlsson von der Kgl. Bibliothek in Stockholm, des Universitätsprofessors Dr. G. Storm und des Historikers Alex. Bugge in Christiania, der dänischen Gelehrten Dr. Molteson und Mackeprang ist hier zum erstenmale eine geschichtliche Übersicht über die nordische Dominikanerprovinz dargeboten, in welcher sich auch ein reiches Material zur theologischen Litteraturgeschichte findet.

89. **P. Thom. M. Wehofer** Ordinis Praed.: Schwester **Marie-Madeleine** aus dem Dritten Orden des heiligen Dominikus. **Sophie Charlotte Herzogin von Alençon**, geb. Herzogin von Bayern. In Briefen an einen Freund aus demselben Dritten Orden geschildert von **P. Thomas Maria Wehofer** Ord. Praed. Mit vier Portraits. München, Lentner 1898. 8°. 168 S.

Diese vorzüglich geschriebene Lebensbeschreibung der bei dem Bazarbrand in Paris am 4. Mai 1897 verunglückten edlen fürstlichen Frau gibt einen Einblick in den Geist des Dritten Ordens.

90. **Der Dominikaner- oder Predigerorden.** Briefe an einen Jüngling über den Orden des hl. Dominikus. Freie Übersetzung aus dem Französischen des P. *Paul Duchaussey* Ord. Praed. Graz, Moser 1898. 12°. 70 S.

Die kleine, aber hübsch geschriebene Arbeit gibt in schlichter Weise Kunde von der geschichtlichen Entwicklung, dem wissenschaftlichen Berufe und dem Geiste des Ordens. In dem Citat auf S. 15 hätte noch auf die Studie über den Titel Ordo Veritatis von F. v. Tessen-Węsierski (in diesem Jahrb. Bd. VIII S. 109) verwiesen werden sollen.

In diesem Zusammenhang machen wir gern auf einen Kalender aufmerksam, in welchem sich Mitteilungen über den Dominikanerorden finden: über das letzte Generalkapitel, welches zu Pfingsten 1898 in Wien abgehalten wurde, sowie Biographien des hl. Antoninus, des Magister Johannes Nider und des P. Didon:

91. **Dominikus-Kalender** für das Jahr 1899. 10. Jahrg. Von P. *Nik. Putzer* O. P. Dülmen i. W., Laumann.

Zur Pastoral sind zwei Schriften zu notieren.

92. **Verwaltung des königlichen Amtes** von Prälat Dompropst Dr. *Probst*, Professor an der Universität Breslau. Münster, Aschendorff 1898. gr. 8°. VI, 72 S.

Der um die Geschichte der Liturgik hochverdiente greise Prälat legt hier das Resultat seiner Vorlesungen über Pastoraltheologie vor. Nach seiner Auffassung beschäftigt sich die Pastoral mit dem Christentum als Heilsökonomie und behandelt hauptsächlich die Verherrlichung Gottes und die Heiligung der Menschheit. Sie ist ihm daher „die wissenschaftliche Darstellung der zum Zwecke der Heilungsvermittlung geübten priesterlichen Thätigkeit“. Sie entwickelt daher die Thätigkeit des Priesters als Liturgen und als Seelsorger. In erster Hinsicht ist es die Verwaltung des königlichen Amtes, welches hier nach seiner dreifachen Gewalt, der konstitutiven (Gründung und Regierung der Kirche, Hierarchie), gesetzgebenden (Kultus im allgemeinen, das Äußere und Gesetzmäßige des Kultus im besonderen) und vollziehenden Gewalt (Buße und Strafen, Rekconciliation) dargestellt wird.

93. **Die höheren Weihen** mit Ausschluss der Bischofsweihe von *Joh. Bapt. Lohmann* S. J. Paderborn, Junfermann 1898. kl. 8°. 61 S.

Der Exprovinzial der deutschen Jesuitenprovinz und langjährige Rektor des St. Andreas-Kollegs in Charlottenlund (Dänemark), welcher durch exegetische und ascetische Schriften bekannt ist, hatte schon früher die niederen Weihen in Vorträgen behandelt (vgl. dieses Jahrb. Bd. XII S. 494). Im vorliegenden Buche erklärt er den Ritus und die Bedeutung der höheren Weihen in sehr ansprechender Weise und fügt einen Exkurs über Materie und Form der Priesterweihe hinzu.

Wir beschließen unseren Bericht mit der Anzeige einiger kirchengeschichtlichen Schriften.

Zur Savonarolafrage liegen uns noch folgende Schriften vor, welche der Beurteilung derselben durch Prof. Pastor entgegengetreten:

94. **Paolo Luotto**, Prof. nel Regio Liceo di Faenza: **Il vero Savonarola e il Savonarola di L. Pastor**. Firenze, Successori Le Monnier 1897. 4°. X, 620 S.
95. **Il Prof. Paolo Luotto**. Ricordo del P. **Ludovico Ferretti** dei Predicatori. Milano, Tipografia Pontificia S. Giuseppe 1898. 8°. 14 S.
96. **Zur Beurteilung Savonarolas**. Kritische Streifzüge von **Ludwig Pastor**. Freiburg i. Br., Herder 1898. 8° 79 S.
97. **P. L. Giovanni Lottini** dei Pred., Fu veramente scomunicato il Savonarola? Milano, Tip. P. S. Giuseppe 1898. 8°. 28 S.
98. Mons. **Gargiulo**: F. Girolamo Savonarola. Napoli-Roma, Festa 1898. 8°. 15 S.
99. **Quarto Centenario della morte di Fra Girolamo Savonarola**. Bolletino bimensile illustrato. Firenze 1898. fol. 376 S.
100. **A. Gherardi**: Ancora per Fra Girolamo Savonarola nel IV. centenario dalla sua morte. Firenze, Rassegna nazionale 1899. gr. 8°. 23 S.
101. **Pasquale Villari**: Sulla Questione Savonaroliana. Lettera al Direttore dell' Archivio storico Italiano. Firenze, Cellini 1899. gr. 8°. 12 S.
102. **Papstwahlstudien**. I. Von **H. Grauert**. Sonderabdruck aus dem Historischen Jahrbuch, Bd. XX. (Jahrg. 1899), 2. u. 3. H. S. 236—325. München, Weifs 1899. gr. 8°. 90 S.

Diese sehr gründliche Studie führt die Entwicklung der Frage bis zur Zeit des hl. Petrus Damiani. Wir sehen der Fortsetzung mit großer Spannung entgegen und werden uns im Verlaufe unserer Savonarola-Artikel ausführlicher mit dieser bedeutsamen Untersuchung beschäftigen.

Zwei historische Schriften sind noch zu nennen, welche auch für die Apologetik in Betracht kommen.

103. **Papst Silvesters II. Einfluss auf die Politik Kaiser Ottos III.** Ein Beitrag zur Geschichte des 10. Jahrhunderts. Auf Grund der neuesten Forschungen bearbeitet von Lic. SS. Theol. **Karl Lux**. Breslau, Müller u. Seiffert 1898. gr. 8°. 82 S.

Aus dieser Untersuchung über Gerbert von Aurillac erfahren wir Neues über das Verhältnis von Kirche und Staat im Mittelalter: „Silvester beabsichtigte die Wiederherstellung eines politisch geeinten weströmischen Imperium in der Ausdehnung der karolingischen Monarchie. Rom sollte

der Mittelpunkt der kirchlichen und weltlichen Regierung werden“ (S. 67). Der Kaiser stimmte diesem Plane bei und erklärte: *Romam caput mundi profitemur, Romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum esse testamur* (S. 63).

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Divus Thomas. 6, 43—46. 1899. *Vespignani*: In liberalismum universum doctore angelico duce et pontif. sum. Leone XIII. trutina. De genuino systemate S. Alphonsi ecclesiae doctoris (*Scholion*). *N. del Prado*: Lectiones de gratia Dei. *Vinati*: Fides a rationalistis commendata. *Wouters*: Probabilismus aut aequiprobabilismus. *Bersani*: De tractatione categoriarum et praedicabilium in scientia logica. *Jos. a Leon.*: Sanctificatio B. V. Mariae secundum s. Thomam. *Surbled*: Psychologia iuxta neotericorum commenta. *Vinati*: Methodus immanentiae in apologetica. — **Kantstudien.** 4, 2 u. 3. 1899. *Rickert*: Fichtes Atheismusstreit und Kantische Philosophie. *Staudinger*: Der Streit um das Ding an sich und seine Erneuerung im socialistischen Lager. *Wentscher*: War Kant Pessimist? *Wartenberg*: Der Begriff des „transcendentalen Gegenstandes“ bei Kant und Schopenhauers Kritik desselben. *Stange*: Der Begriff der „hypothetischen Imperative“ in der Ethik Kants. *Dorner*: Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen. *Talbot*: The relation between human consciousness and its ideal as conceived by Kant and Fichte. *Wille*: Konjekturen zu Kants Kritik der reinen Vernunft. — **Philosophisches Jahrbuch.** 12, 4. 1899. *Gutberlet*: Zur Psychologie des Kindes. *Endres*: Die Nachwirkung von Gundissalinus' de immortalitate animae. *Straub*: Kant und die natürliche Gotteserkenntnis. *Mausbach*: Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. — **Revue de métaphysique et de morale.** 7, 5 u. 6. 1899. *Le Roy*: Science et philosophie. *Chartier*: Sur la mémoire. *Wilbois*: La méthode des sciences physiques. *Couturat*: La logique mathématique de M. Peano. *Dunan*: Déterminisme et contingence. *Russell*: Sur les axiomes de la Géométrie. *Parodi*: La philosophie de Vacherot. *Naville*: Pour l'histoire à propos de M. M. Goblot et Milhaud. *Chartier*: Matériaux pour une doctrine laïque de la sagesse: Valeur morale de la joie d'après Spinoza. — **Revue Néo-Scholastique.** 6, 2 u. 3. 1899. *Halleux*: Le problème philosophique de l'ordre social. *Piat*: La valeur morale de la science d'après Socrate. *Noël*: La conscience de l'acte libre et les objections de M. Fouillée. *Mercier*: „Ecco l'allarme“. Un cri d'alarme. *De Wulf*: La synthèse scolastique. *Nys*: Étude sur l'espace. *De Munnynck*: L'hypothèse scientifique. *De Craene*: La connaissance de l'esprit. *Kaufmann*: La finalité dans l'ordre moral. *Deschamps*: Quelques opinions sur la sociologie à l'université de Berlin. *N. N.*: La terminologie française de la scolastique. — **Revue Thomiste.** 7, 4—5. 1899. *Schlincher*: L'Averroïsme latin au XIII^e siècle. *Darley*: L'action de la volonté libre et la conservation de l'énergie. *De Munnynck*: Encore la conservation de l'énergie. *Folghera*: Jugement et vérité. *Gardeil*: Les ressources du vouloir. *D'Estienne*: Le transformisme et le programme officiel de paléontologie. *Mandonnet*: Jean Tetzels et sa prédication des indulgences. *Pègues*: Du rôle de Capréolus dans la défense de S. Thomas. *Froget*: Les dons du S. Esprit. *Montagne*: Origine de la société. — Théorie de l'être social d'après S. Thomas. *Baudin*:

L'acte et la puissance dans Aristote. — **The psychological Review.** 6, 5. 1899. *Montague*: A plea for soul-substance. *Dodge*: The reaction time of the eye. *Coe*: A study in the dynamics of personal religion. *Calkins*: Attributes of sensation. *Meyer*: Is the memory of absolute pitch capable of development by training? — **Rivista Internazionale.** 20, 3 u. 4. 21, 1—3. 1899. *Inveza*: Il comure e la sua funzione sociale. *Caisotti di Chiusano*: Le casse rurali in Germania. *Volpe-Landi*: Il socialismo e l'azione del clero. *Talamo*: Per la morale cristiana: Riposta ad alcune critiche recenti. — **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** 114, 2. 1899. *Scheler*: Arbeit und Ethik. *Döring*: Zur Kosmogonie Anaximanders. *Vorländer*: Eine „Socialpädagogik“ auf Kantischer Grundlage. *Siebert*: Über die Beziehung des Menschen auf die Natur und das Menschengeschlecht. *Heman*: Paulsens Kant. *Türk*: Erwiderung. *Kühnemann*: Antwort. — **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** 6, 2—4. 1899. *Lobsien*: Über den Ursprung der Sprache. *Willmann*: Der Neukantianismus gegen Herbarts Pädagogik. *Geysler*: Die psychologischen Grundlagen des Lehrens. *Rubinstein*: Ed. v. Hartmanns Schöpfungslehre. *Flügel, Just und Rein*: Herbart, Pestalozzi und — Herr Professor Paul Natorp. — **Stimmen aus Maria-Laach.** 56, 5. 57, 1—3. 1899. v. *Nostitz-Rieneck*: Das Lehramt der Kirche als Herold der Heilsbotschaft Gottes. v. *Dunin-Borkowski*: Die Bekämpfung des Anarchismus. *Müller*: Die Erscheinungen von Ebbe und Flut im Zusammenhang mit dem Kopernikanischen Weltssystem. *H. Pesch*: Die grundlegenden Sätze des marxistischen Socialismus nach Eduard Bernstein. v. *Nostitz-Rieneck*: Die „sociale Dekomposition“ und die „kulturelle Überlegenheit“ des Protestantismus. *Hegglin*: Der moderne Hinduismus unter dem Einflusse christlicher Ideen. *Pesch*: Die marxistische Theorie der modernen Gesellschaft und ihrer Entwicklung im Lichte der Bernsteinschen Kritik. *Wasmann*: Der Lichtsinn augenloser Tiere. — **Annales de philosophie chrétienne.** 138, 2—6. 1899. *Festugière*: Kant et le problème religieux. *Lescœur*: Les phénomènes spirites. *Thouverez*: La vie de Descartes d'après Baillet. *de Margerie*: Stoïcisme et christianisme. *Griveau*: Le vertige esthétique en face de la nature. *Grosjean*: Les fondements philosophiques du socialisme: l'évolution du socialisme; la production de la richesse. *Huit*: Le platonisme dans les temps modernes. *Charaux*: Le beau, l'art et la pensée. *Laberthonnière*: Les idées et les hommes; la vie de l'esprit et le catholicisme. *Domet de Vorges*: Revue des revues. *Lechartier*: Les principes des morales contemporaines. *Largent*: L'apologétique dans les oraisons funèbres de Bousset. *Goix*: Le surnaturel et la science: Le miracle. *Denis*: Un programme épiscopal. *Eucken*: La conception de la vie chez S. Augustin. *Soury*: Le lobe frontal et l'intelligence. *Piat*: L'influence de Socrate. *Lescœur*: De la valeur apologétique des faits surnaturels: les démons dans l'évangile et l'occultisme contemporain. *Denis*: Les contradicteurs de Lamennais.



SAVONAROLA UND RENAISSANCE IM SPIEGEL DER „HISTORISCHEN“ THEOLOGIE.

Von Dr. M. GLOSSNER.



Die Centenarfeier Savonarolas gab den verschiedensten Standpunkten und Richtungen Anlaß, dem gewaltigen Reformator des Renaissancezeitalters gegenüber Stellung zu nehmen. Unter anderen trat auch die sogenannte „historische“ Theologie, als deren Haupt vormals Döllinger galt, in einem ihrer hervorragendsten Vertreter auf den Plan. Wohl ist in diesem Falle das Wort „Vertreter“ in einem unbestimmteren Sinne zu nehmen, da es nicht ausgemacht ist, ob die unter dem Pseudonym: „Spektator“ sich verbergende litterarische Feder in den bekannten „kirchenspolitischen Briefen“ der Beilage der Allgemeinen Zeitung als Kollektiv- oder Individualbezeichnung zu nehmen sei.

Anknüpfend an ein Alfred de Vigny entnommenes Motto: „Das Leben eines bedeutenden Menschen ist nichts anderes als die Verwirklichung eines großen Gedankens, der dessen Geist von Jugend an beschäftigt hat“ (Beil. N. 248, Jahrg. 1898), kommt der anonyme Verfasser zu folgender abschließender Charakteristik: „In Savonarola zeigt uns die Geschichte das tragischste Beispiel dessen, was ein Priester von hoher Begabung, großer Seele, tiefer Kenntnis der hl. Schrift und der Theologie, wunderbarer Höhe des ascetischen Ideals, feiner Empfindung für die Forderungen des Gewissens werden kann und werden muß, wenn alle diese Gaben nicht in den ausschließlichen Dienst der Religion gestellt, sondern zur Verfolgung irdischpolitischer Zwecke verwertet werden. Auch wo diese nur als Mittel zum höchsten Zweck verfolgt werden, müssen sie, weil von der Natur des religiösen und inneren Lebens abliegend, jene herrlichen Gaben auf die Dauer in der Wurzel angreifen und vergiften; sie werden früher oder später den Inhaber derselben stets auf einen Weg zwingen, wo die Auswüchse der Leidenschaften, die Konflikte mit der Idee des Christentums, der kirchlichen und der staatlichen Auktorität wie Unkraut am Wege wachsen. Auf solchem Wege wird der Fuß auch des Besten und Reinsten, von den Disteln blutig gerissen, schließlich straucheln. Das ist Savonarolas Geschichte. Er bleibt ein Typus für alle Zeiten, dem viele gefolgt sind, ohne ihn an Zauber der Persönlichkeit, an Größe

des Gedankens, an Macht der Empfindung und des Gedankens zu erreichen. Sein innerster Kern ist rein und unantastbar: aber an seinem Kleide klebten Flecken, die der von einem Borgia angezündete Scheiterhaufen in der Erinnerung des Guten wegbrennen sollte. Niemand hat das Recht, sein Andenken zu schmähcn, denn er war ein Israelita in quo dolus non fuit; ihn als Heiligen oder Märtyrer der „katholischen Demokratie“ auf den Altar zu erheben, wäre der sonderbarste Irrtum.“ (A. a. O. S. 6.)

Diese tönenden und widerspruchsvollen Worte tragen den Stempel der Tendenz deutlich auf der Stirne. Savonarola soll als warnendes Beispiel dem sogenannten „politischen Katholicismus“ vor Augen gestellt werden. Ist es doch die offenkundige Tendenz der Spektatorartikel, Kirche und Priestertum auf die Sakristei zu beschränken. Wir haben nicht die Absicht, auf das Verhältnis von Religion und Politik einzugehen, dürfen aber das offene Geständnis nicht unterdrücken, daß auch die Politik von christlichem Geiste beseelt, also unter dem sittlichen und religiösen Einflusse, unter der Leitung der Religion und der religiösen Mächte stehen müsse. Die Auffassung des Spektators beruht auf einer Verkennung der übernatürlichen Kraft, der alle Verhältnisse heiligenden Macht des Christentums, und müßte schließlichs dazu führen, die Religion und ihre Diener auf das Niveau einer sittenpolizeilichen Sparte des allmächtigen Staates herabzusetzen. Die Religion und ihre Organe haben allerdings nicht unmittelbar Politik zu machen, wohl aber ihren Einfluß zur Geltung zu bringen, damit von den dazu berufenen Mächten christliche Politik gemacht werde. Und in diesem Sinne hat auch Savonarola Politik gemacht; wider seinen Willen in das politische Getriebe hineingerissen, machte er sich, sobald es ihm möglich war, davon frei und starb nicht als aktives, sondern als leidendes Opfer der Politik.

Indes Spektator hat auch für jene „Flecken“ an Savonarolas Gewand eine Entschuldigung. Er sieht in ihm einen geistig Abnormen, einen Nervenkranken. „Wir sind also freilich der Ansicht, daß man bei Savonarola von einer Psychose sprechen kann. Krankhafte Anlage, Überreizung durch den Anblick eines jedes redliche Gemüt entsetzenden Zustandes der Kirche hatten in ihm eine Disposition geschaffen, aus der sich alles erklärt: sowohl seine Autosuggestion hinsichtlich der Prophetengabe und der eigenen Mission, als die Maßlosigkeiten und die Extravaganzen im Kampfe gegen Alexander VI., nicht minder die Vorstellung: es lasse sich Florenz in ein Kloster verwandeln,

oder, was einst Cosimo als Ding der Unmöglichkeit bezeichnete, mit einem Paternoster regieren.“ (A. a. O. S. 5 f.)

Selbst aus den Zügen im Bilde Fra Bartholomeos glaubt der Anonymus die krankhafte Disposition herauszulesen. „Wir würden uns nicht wundern, wenn ein Irrenarzt aus ihnen die Anzeichen geistiger Umnachtung nachweisen wollte.“ (A. a. O.)

Diese Ansicht, die Savonarola auf die Stufe eines Somnambulen, eines Visionärs und Schwärmers herabsetzt,¹ widerspricht entschieden der Klarheit des Denkens, die sich in seinen philosophischen und apologetischen Schriften, wie nicht minder in den Predigten kundgibt, und würde viel besser zu jenem theosophischen und theurgischen Neuplatonismus stimmen, dem Sav. so unsympathisch gegenüberstand. Dafs Sav.s Prophetengabe auf autosuggestiver Einbildung beruhe, hat Spektator nicht bewiesen und ist durch nichts zu beweisen. Überhaupt aber hat sich der anonyme Kritiker durch seine Überschätzung der Renaissance die richtige Würdigung des „Frate“ unmöglich gemacht.

In einer Bemerkung a. a. O. S. 7 glaubt er, meiner kurzen Charakteristik der philosophischen Bewegung in der Renaissance gegenüber, den „glänzendsten Repräsentanten“ der letzteren in Schutz nehmen zu sollen. Der gütige Leser möge gestatten, das kurze Referat Sp.s über meine Schrift hier wörtlich anzuführen: „Als Zusammenfassung der theologischen und spekulativen Ansichten Savonarolas ist die Schrift dankenswert. Die geschichtlichen Quellen kennt der Verfasser offenbar (?) nicht, er citiert nur aus zweiter Hand. Von der Renaissance hat H. G. eine äußerst geringe Meinung, und ihren glänzendsten Repräsentanten schlachtet er mit dem einem oberflächlichen Franzosen entlehnten Citat ab: der Kopf Lorenzos habe bei Eröffnung seines Grabes die denkbar tierischste Bildung gezeigt.“

Hierauf habe ich zu erwidern, dafs es mir weder um eine eingehende und quellenmäfsige Schilderung der Renaissance, noch um eine allseitige „Würdigung ihres glänzendsten Repräsentanten“, sondern um die Darstellung der apologetischen und philosophischen Lehren Sav.s zu thun war. Diese aber habe ich nach den Quellen gegeben. Nur glaubte ich, um das Medium, in welchem S. wirkte, zu charakterisieren, eine kurze Darstellung der philosophischen Bestrebungen der Renaissance, insbesondere ihres Platonismus vorausschicken zu sollen. Dabei mußte auch

¹ Auch die hl. Theresia ist nach der Ansicht Spektators eine hysterische Visionärin. A. a. O. S. 5. Mit Recht erklärt sich gegen diese moderne Sucht, aus den Heiligen Nervenleidende zu machen, H. Joly in seiner Psychologie des Saints p. 2.

der „Platoniker“ Lorenzo von Medici erwähnt und der Widerspruch hervorgehoben werden, in welchen „Ideales“ und „Reales“ in diesem „glänzendsten Vertreter“ der Renaissance zu einander treten. Die Thatsache selbst wagt Sp. nicht zu bestreiten. Wenn aber Sp. selbst nicht ansteht, aus dem Bilde Savonarolas auf pathologische Zustände zu schließen, so wird es wohl anderen, wären es auch Franzosen, erlaubt sein, aus der Kopfbildung des „Prächtigen“ auf eine Charakteranlage, die durch die Geschichte nicht völlig widerlegt wird, einen Schluss zu ziehen.

Wie selbst Bewunderer Lorenzos die widersprechenden Züge in seinem Charakterbilde zugestehen, möge uns die Schilderung lehren, die Alf. v. Reumont davon entwirft. Nachdem er L. als Künstler und Fürsten gerühmt, kann er nicht umhin, von Verirrungen zu reden, die das eheliche Verhältnis lockerten; auch er habe sich nicht frei zu erhalten vermocht von dem Epikureismus der Zeit, die auch von diesem erlesenen Geiste Opfer verlangt habe: auch dann noch mit lebendigem Bewußtsein der Macht und Kulturtendenzen auf dem Boden der Kirche, wenn frivoler Materialismus diese zu schwächen, ihn selbst in den Lebensanschauungen auf bedenkliche Abwege zu führen drohte. Die Schwächen und Untugenden seiner Zeit haben ihm auch nicht gefehlt. . . . Seine innere Politik hat schärfster Tadel getroffen, so die fortschreitende Fälschung des Wesens der Verfassung zur Mehrung persönlicher Autorität, sowie die Korruption zur Erlangung unbehinderter Befugnis im Verwenden der Geldmittel.“ (Reumont, Lorenzo de Medici, Bd. 2 S. 426 der 2. Aufl.) „Nachdem in der Zeit der Albizzi mehr als in irgend einer anderen persönliches Verdienst den Ausschlag gegeben, hat die Mediceische Epoche nur zu sehr die Herrschaft persönlicher Interessen an den Tag gebracht. Nur durch Befriedigung letzterer, namentlich durch materielle Vorteile, ist es Lorenzo gelungen, Zerwürfnissen vorzubeugen, wie sie seinen Vater und Großvater gefährdet haben.“ (A. a. O. S. 427.)

Korruption der Sitten und Grausamkeit sind die Mittel, durch die eine angemafte Herrschaft sich zu begründen und zu befestigen suchen muß. Wir wollen das Blutbad und die Plünderung von Volterra nicht auf das Schuldkonto des „Prächtigen“ setzen. Die Verantwortung dafür trifft unmittelbar die Werkzeuge Lorenzos im Kampfe gegen die unglückliche Stadt. Reumont schreibt darüber (a. a. O. Bd. I, S. 337 der I. Aufl.): „Die furchtbare Mißhandlung Volterras hat einen schwarzen Flecken auf dem sonst geehrten Namen des Grafen von Urbino und dem

Ruf der Florentiner zurückgelassen.“ Gleichwohl scheint sich Lorenzo selbst nicht frei von Schuld gefühlt zu haben; denn unter jenen verschiedenen und allerdings widersprechenden Berichten über die letzten Augenblicke Lorenzos findet sich auch die Version, er habe sich dreier Dinge angeklagt, der Plünderung Volterras, der Wegnahme der Mitgiftgelder und des bei der Verschwörung der Pazzi vergossenen Blutes: Vergehen, über welche er größte Zerknirschung an den Tag gelegt habe. (A. a. O. II. S. 418.)

Die Umgebung, in welche die göttliche Vorsehung den Prior von S. Marco hineingestellt, und der Geist, in welchem derselbe seine Aufgabe erfafste, wird viel treffender als vom Anonymus der wissenschaftlichen Beilage gekennzeichnet von H. Grimm im „Leben Michelangelos“ I. S. 112 ff. Sav. wird hier als ein Mann geschildert, „der eine mächtige Natur mit sich brachte, um das ins Werk zu setzen, was in seinem Geiste als Gedanke zuerst entstanden war. . . . Man könnte diesen zartgebauten, einsamen, nur auf sich selbst beruhenden, wie aus eisernen Fäden gewebten Charakter eine fleischgewordene Idee nennen; denn der Wille, der ihn beseelte, vorwärts trieb und aufrecht hielt, ist so rein aus jeder seiner Handlungen zu erkennen, daß die Erscheinung der wunderbaren, aber einseitigen Kraft etwas Schauerliches an sich hat. . . . Dieser Mann durchschneidet das neblige Meer des Lebens wie ein Schiff, das der Segel und der günstigen Winde entraten kann, das die Stürme nicht irren, in sich selbst die Kraft besitzend, die es vorwärts treibt, geradeaus und keinen Zoll von der Linie weichend, die es innehalten wollte von Anfang an. . . . Savonarolas leitende Idee war die Lehre vom Strafgerichte, das unverzüglich über das verderbte Italien hereinbrechen werde, um dann aber um so höhere Blüte des Vaterlandes eintreten zu lassen. . . . Savonarola sah die heidnische Wirtschaft überall, den Papst und die Kardinäle tonangebend an der Spitze. Die Strafe dieser Greuel konnte nicht länger auf sich warten lassen, das Mafs war voll. So dachte er. Es ist wahr, der moralische Zustand des Landes erscheint unerträglich für unser Urteil. Die Verschwörung der Pazzi steht nicht etwa als ein besonderer Fall hervorragend da, sondern nach diesem Muster waren alle die Dinge geformt, die vorfielen. Kein bedeutender Mann damals, dessen Tod nicht zum Gerüchte der Vergiftung Anlaß bot. Man lese die Geschichtschreiber daraufhin, unwillkürlich wird immer diese Ursache als die erste und natürlichste vorausgesetzt, an die man denkt. Unehelichen Kindern, mochte die Mutter ein Mädchen oder eine Frau sein,

klebte keine Makel an, kaum dafs ein Unterschied zwischen ihnen und legitimen Abkommen gemacht wurde. . . . Betrug erwartete man überall, und nur der Betrüger ward verachtet, der sich überlisten liefs. Feigheit war nur dann Verbrechen, wenn sie mit zu wenig Hinterlist gepaart, das Ziel verfehlte. Klug wurde der genannt, der auch der treuherzigsten Versicherung keinen Glauben schenkte.“

Die weitere Schilderung des allgemeinen Sittenverfalles übergehe ich. Sollten auch die Farben zu grell aufgetragen sein, des Wahren ist genug daran. Einem Macchiavelli war es ein Leichtes, die Praxis in Theorie übersetzen. Über die Ursachen des Verfalles kann kein Zweifel sein: es ist der mit der heidnischen Philosophie und Kunst im heuchlerischen religiösen Gewande des Neuplatonismus eindringende Naturalismus des Heidentums. Idealistische Schwärmerei liefs sich mit frivolem Sinnen-genufs und Herrschbegier vortrefflich verbinden. Die aufstrebende Tyrannei hatte mehr Grund, den Verfall zu fördern, als zu bekämpfen.

Grimm fährt fort (S. 115 f.): „Sav. wurde durch sein Gefühl, das mit ruheloser Kraft in ihm arbeitete, nicht zur Verzweiflung an die Möglichkeit des Heils getrieben, sondern er wollte verkünden, was er drohend erblickte, um zu retten, was zu retten war. . . . Er prophezeite die Zukunft, aber es lag nichts Dunkles, Orakelmäßiges in seinem Wesen. Seine Phantasie war weder umfangreich, noch bot sie ihm farbige Bilder, er war eher eine nüchterne Natur, deren logisches Denken sich bis zur Verzückung steigerte. Einige Sätze drängte er der Welt gewaltig auf, alles andere leitete er mit schneidender Wissenschaftlichkeit von ihnen ab. Politik war sein eigentliches Feld (?), und mit seinen Ideen ging er stets auf sofortige praktische Anwendung aus.“

Mit derselben Wärme wie der Geschichtstheologe der wissenschaftlichen Beilage nimmt sich Professor Kraus der Renaissance gegen meine Darstellung an. Zwischen beiden Referaten besteht eine merkwürdige Übereinstimmung. Wie Spektator läfst sich Herr Kraus meine Darlegung der Lehren Savonarolas gefallen und „heifst sie als eine im wesentlichen gute und brauchbare willkommen“. (Litter. Rundschau vom 1. Juli 1899.) Dagegen findet er aufser einigen Ausstellungen untergeordneter Art, dafs meine historische Einleitung über die Renaissance vollends verunglückt sei.

Ich habe auf diesen Vorwurf Spektator gegenüber bereits geantwortet, füge dem aber für Herrn Professor Kraus als wei-

teres Wort zur Aufklärung hinzu, daß meine bescheidene Arbeit eine aktuell-apologetische, nicht aber eine geschichtliche, wenigstens in erster Linie sein will und ist, daß sie folglich auch vom theologisch-apologetischen Standpunkt beurteilt sein will. Ich betone das: „aktuell-apologetisch“, denn für mich bietet die Lehre Savonarolas nicht bloß ein geschichtliches Interesse, sondern ist für die apologetischen Bewegungen der Gegenwart von hoher Bedeutung. Aus diesem Grunde veröffentlichte ich gleichzeitig mit meiner Schrift über Savonarola eine Abhandlung unter dem Titel: „Die angebliche Krise der Apologetik“, worin ich gegen die neuerdings in Frankreich aufgetauchten und nach Deutschland importierten Versuche, die Apologetik auf kantschen Grundlagen zu regenerieren, Stellung nehme.

Ich glaubte erwarten zu dürfen, daß meine Schrift von diesem Gesichtspunkte beurteilt werde, wie dies denn auch in dem philosophischen Jahrbuch des Görresvereins von Prof. Otten in dankenswerter Weise geschah. Ein anderes Verfahren schlägt Prof. Kraus ein, allerdings, wie wir sehen werden, aus begreiflichen Gründen.

Wenn ich von einer Gesellschaft rede, die im Begriffe war, unter dem trügerischen Namen einer Wiedergeburt in ein neues Heidentum zu versinken, so deutet dies Prof. Kraus dahin, daß ich in diesem neuen Heidentum das Wesen der Renaissance bestehen lasse. Nun weiß ich so gut als Herr Kraus auch die gesunden Elemente der diesen Namen führenden Bewegung zu schätzen, hatte aber keine Veranlassung, auf diese Seite einzugehen und das Lob der Renaissance zu singen. Wer sich zu dem Grundsatz bekennt: *gratia perficit naturam*, wer in der klassischen Kultur der Griechen und Römer das Höchste bewundert, was die Natur ohne den erleuchtenden und erwärmenden Sonnenstrahl der Offenbarung zu erreichen vermochte, wer in Aristoteles mit einem hl. Thomas den Philosophen mit Vorzug anerkennt: wird seine Anerkennung und Bewunderung jenen Erscheinungen nicht versagen, in welchen klassische Form und christlicher Inhalt zu harmonischer Verbindung gelangten. Andererseits aber wird er das Auge gegen jene Auswüchse nicht verschließen, deren Folgen sich die Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart erstrecken, und die sich insbesondere in der Verkennung des übernatürlichen Kerns des Christentums und der Verweltlichung von Kunst und Wissenschaft kundgeben.

Wie kleinlich die Art und Weise ist, mit welcher H. Kraus seinen Vorwurf „überaus naiver Vorstellungen“ von der Renaissance begründet, möge an den einzigen sachlichen (?) Ausstellungen,

die er vorbringt, kurz gezeigt werden. Zu den Worten: Die Flamme des Scheiterhaufens, die über Florenz loderte, bemerkt er ironisch: Pardon! Sagen wir über die Piazza della Signoria, die ist schon groß genug! Weiterhin erinnert er daran, daß der häufig citierte Ausspruch des Kardinals Bembo einer Zeit, da Bembo noch nicht Kardinal war, entstamme. Mag dem auch so sein, so ist das Wort von der Gefährdung der Eleganz des Stils trotz alledem das eines Kardinals, wie die Schriften, die Prof. Kraus verfaßte, bevor er Professor wurde, Schriften des Professors Kraus sind.

Doch das sind untergeordnete Dinge. Hätte sich H. Kraus mit dem bisher Erörterten begnügt, so hätte ich keinen Anlaß genommen, mich mit seinem Referate zu befassen. Nun schließt aber H. Kraus mit folgender Expektoration: „Sicher zählt die Renaissance zu den Dingen, welche in aller Munde sind und deren wirkliches Wesen von den Wenigsten erfaßt ist. Ich habe es versucht, in dem letzten Bande meiner ‚Geschichte der christlichen Kunst‘, welchen ich in Jahresfrist vorzulegen hoffe, eine Verständigung in dieser Richtung zu unternehmen, an der hoffentlich auch so grausame Thomisten wie H. G. nicht gänzlich vorübergehen werden.“ (A. a. O. S. 203.)

Das Epitheton, das mir H. Kraus hier an den Kopf wirft, zwingt mich zu einer principiellen Auseinandersetzung. H. Prof. Kraus ist zweifellos einer der hervorragendsten Vertreter der sogenannten historischen Schule unter den katholischen Theologen der Gegenwart; in Bezug auf umfassende Gelehrsamkeit und weitverzweigte Verbindungen dürfte sich kaum ein anderer lebender katholischer Schriftsteller mit ihm messen können, ausgenommen etwa Spektator, dessen Fühlfäden sich von London bis Rom und von Petersburg bis Washington erstrecken. Dieser durch seine kirchengeschichtlichen, archäologischen und kunsthistorischen Arbeiten unzweifelhaft verdiente Autor hegt aber zugleich die lebhafteste Sympathie für die moderne spekulative Richtung. Nicht bloß in seiner Abhandlung über Rosminis Leben und Schriften (Deutsche Rundschau. 1887/8. 12), die zudem auch von seinen persönlichen Beziehungen zum Rosminischen Kreise Zeugnis gibt, sondern auch in der Kirchengeschichte gibt Prof. Kraus dieser Sympathie unverhohlenen Ausdruck. Die Parteinahme für die moderne Schule und die Abneigung gegen die sogenannte Neuscholastik tritt wenigstens in den früheren Auflagen der Kirchengeschichte mit einer Schroffheit hervor, die einen jüngeren Theologen, den nachmaligen Washingtonschen Professor J. Schröder bewog, in Herrn Kraus den „Liberalismus

in der Theologie und Geschichte“ in einer gegen 200 Seiten umfassenden Schrift (Trier 1883) zu bekämpfen. Wir wissen nicht, ob Prof. Kraus gegen diesen Angriff reagierte. Wohl aber hat Spektator die Sache seines Gesinnungsgenossen in die Hand und an Pr. Schröder „grausame“ Rache genommen. Denn der anonyme Theologe des liberalen süddeutschen Blattes erklärt zwar: „Diese Persönlichkeit (Prof. Schröder) hat keinen Anspruch darauf, uns hier weiter zu beschäftigen. Wir gönnen es ihr, wenn sie ihre Schritte heimwärts lenkte und da ihr Brot fand. Wir führen keinen Krieg, um jemand in seiner Existenz zu schädigen. So kleine Leute und so schlechte Musikanten sind auch kein Gegenstand, dem wir die Ehre einer Polemik erweisen werden. Sie können ruhig nach Hause gehen. Worauf es ankommt, das war, auf Grund der authentischen Erkundigungen festzustellen, daß es ganz falsch ist, was von den Freunden des Herrn Schröder überall ausgestreut wurde, er sei als Opfer des Amerikanismus gefallen.“

War dies das Motiv, so bedurfte es offenbar nicht einer mehrere Seiten langen Schilderung des Charakters und der Lebensweise „dieser Persönlichkeit“ auf Grund „authentischer Erkundigungen“, d. h. wie „man sich in Newyork erzählt“. (Kirchenpolitische Briefe in der Beil. der Allg. Zeitung vom 3. Januar 1898.) Wer sich für diese Sache näher interessiert, mag den angeführten Brief selbst nachlesen; wir haben keine Lust, dem ehrenrührigen Klatsch des Spektators eine weitere Verbreitung zu verschaffen. Wer ihn liest, wird sich mit uns fragen: Ist in der That das angegebene auch das wirkliche Motiv?

Noch in der neuesten Auflage schreibt Dr. Kraus über das Haupt der Tübinger Schule, J. v. Kuhn: er widersetze sich im Kantischen Geiste (sehr richtig!) der Demonstrationswut (!) der früheren Systeme; im Streite mit Schüzler habe es sich um die Frage gehandelt, ob die Gnade als eine Ergänzung oder als eine Vervollkommnung der menschlichen Natur anzusehen sei (K. G. S. 713 f.): eine im besten Falle höchst ungenaue Berichterstattung, die dem Leser insinuiert, daß der Neuscholastiker Schüzler den Satz: *gratia perficit naturam* nicht gekannt oder verkannt habe. Was Schüzler gegen Kuhn verteidigte, ist die alttheologische Lehre, daß die Gnade nicht bloß die natürlichen Geisteskräfte zu voller Entwicklung bringe, sondern der Seele höhere, übernatürliche Kräfte verleihe und in diesem Sinne die Natur ergänze (in der Richtung auf ihr übernatürliches Endziel) und vervollkomme. H. Kraus fährt fort: „Wiederholten Denunziationen

gelang es, in Rom eine Untersuchung der Kuhnschen Lehren zu veranlassen (1869), die indes keineswegs zu Ungunsten desselben ausfiel,“ d. h. infolge gewisser Einflüsse und persönlicher Rücksichten zu keiner Censurierung führte, die Sache also in suspenso liefs.

Dr. Kraus hat seinen theologischen Standpunkt in einer Prorektoratsrede (1890) dargelegt. Hier redet er einer theologischen Arbeitsteilung das Wort (S. 30). Mag eine solche in gewissen Grenzen zulässig, ja geboten sein, so müssen wir doch daran erinnern, daß jedes theologische Fach seinen theologischen Charakter nur durch die dogmatische Basis erhält, worauf es ruht. Dies gilt von der Kirchengeschichte wie vom Kirchenrecht. Ohne solche ist die erstere eine Sammlung von gelehrten Notizen, keineswegs theologische Wissenschaft. An dieser Klippe ist Döllinger gescheitert und werden alle scheitern, die in seine Fußstapfen treten. Ob und inwieweit dies auf Herrn Dr. Kraus Anwendung findet, lassen wir dahingestellt sein. Es genügt uns, dem Leser die Erklärung gegeben zu haben, warum der gelehrte Geschichtsforscher für die eigentliche Absicht, die der „grausame Thomist“ mit seiner Savonarolaschrift verfolgte, kein Verständnis besitzt. Das Prädikat aber verdiente derselbe, weil er es wagt, gegen eine Schule aufzutreten, welche die offenkundige Sympathie des Professors der Kirchengeschichte in Freiburg besitzt.



WAS IST DIE LOGIK?

Von P. GREGOR VON HOLTUM O. S. B.



1. Wenn man die Definition der Logik und die Bestimmung des obiectum formale derselben miteinander vergleicht, so findet man bei manchen Auktoren einen offenbaren Widerspruch vor. Die Definition lautet bei ihnen nach dem hl. Thomas (In Analyt. Post. lib. 1, lect. 1): „Ars directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat,“ und die Division ist dann die gewöhnliche in die Logica formalis und materialis. Sucht man dann in der Logica das obiectum formale der so definierten einen Logik, so wird als solches das Ens rationis, die relatio rationis, die sich bei der artificiosa conceptuum dispositio vorfindet, bezeichnet.

Nun ist es aber doch offenbar, daß bei der *Logica materialis* dieses Formalobjekt nicht anzutreffen ist. Beim Syllogismus werden zwei spezifisch verschiedene Dinge, die *forma* und *materia*, scharf auseingehalten. Auf die *forma* bezieht sich offenbar allein das *Ens rationis*, die *relatio rationis*; auf die *materia* erstrecken sich dieselben nicht. Es ist also evident, daß man kein einheitliches Formalobjekt für die beiden Teile der Logik bezeichnen kann. Es ergibt sich dies auch aus folgender Erwägung. Die Logik entsteht aus der dem Geiste eigenen Möglichkeit der Reflexion über sein Denken, und zwar nach den Einen aus rein praktischem Bedürfnisse, aus der empfundenen Notwendigkeit, durch diese Reflexion ein künstliches Mittel zum sicheren Erkennen der Wahrheit zu gewinnen, nach anderen aus dem rein spekulativen Verlangen, die obersten und allgemeinen Gesetze kennen zu lernen, die sein Denken, das ja gewiß auf Wahrheit veranlagt ist, beherrschen. Nun hat aber unser Denken einen Denkinhalt und Denkformen, zunächst rein natürliche, dann künstlich geordnete und vervollkommnete, d. h. mit einer neuen Qualität versehene. Wenn nun der über seine eigenen Akte spekulierende Geist die obersten und allgemein gültigen Gesetze seines Denkens zu ergründen sucht, so bekümmert er sich

a) um die Gesetze, die unterschiedslos das natürliche und künstlich gestaltete Denken über jedweden Inhalt regeln,

b) um die Gesetze, die unterschiedslos das formelle Denken leiten.

Ist es nun an und für sich nicht möglich, daß der forschende Geist früher in Bezug auf den unter *a* angegebenen Gesichtspunkt zu einer Reihe abschließender Erkenntnisse, zu einem Wissenszweig, gelange, als in Bezug auf *b*, oder auch umgekehrt? Es sind also selbständige Wissensgebiete vorhanden, die *sub respectu* ihrer Selbständigkeit sicherlich kein einheitliches Formalobjekt aufweisen können. Ferner: Die von der *Logica materialis* aufgewiesenen Gesetze verhalten sich ebenso zu den *secundae intentiones*, wie die *primae intentiones*, d. h. sie haben keine Kunstform empfangen, haften nicht notwendig an etwas Künstlichem. Mit demselben Unrechte also, mit dem man der *Logica naturalis* und der *artificialis* dasselbe *objectum formale* zuweisen würde, vereint man auch die *Logica materialis* und *formalis* unter demselben. Generell stimmen sie allerdings im *objectum formale* überein, aber dasselbe ist dann bloß die Gesetzmäßigkeit, wie ihr unser Denken, mag es nun inhaltlich oder formell betrachtet werden, untersteht.

In der Logica formalis haftet dieselbe am *Ens rationis*, und ihr *objectum formale* ist deshalb das *Ens rationis* nach seiner vom Geist empfangenen Kunstform, durch die es eben, nach der Definition der Kunst, selbst gesetzmäßig geregelt ist, als auch wieder ebenso regeln kann. Wenn der spekulierende Geist diese am *Ens rationis* haftende Gesetzmäßigkeit mit Gewissheit erfaßt hat, fühlt er sich vollständig befriedigt, und da bei der *scientia speculativa* *objectum formale* und innerer Zweck insofern zusammenfallen, als bei der *scientia in fieri* die Ableitbarkeit zu Konklusionen hin einen Teil des adäquaten Formalobjektes darstellt, bei der *scientia in esse* aber das faktische Abgeleitetsein, womit ja der innere Zweck bezeichnet ist, das Bezweckte notiert ist, so kann man mit Recht sagen, daß die am *Ens rationis* haftende Gesetzmäßigkeit oder Bestimmbarkeit zu ihr das Formalobjekt der Logica formalis ist. In der Logica materialis haftet diese Gesetzmäßigkeit nicht notwendig an einem *Ens rationis*, sondern an den Denkakten, wie sie, mögen sie nun die Logica naturalis oder artificialis aufweisen, unterschiedslos direkt auf das Objektive gehen, und deshalb ist das *objectum formale* der Logica materialis die Gesetzmäßigkeit der direkt auf das Objektive gerichteten Denkakte, wie sie die obersten und allgemeinsten Gesetze ausdrückt. Das Formalobjekt ist hier etwas Reales, nämlich die Dinge nach den Gesetzen, die sie direkt an jegliches Denken stellen, auf daß sie, wie sie sind, wissenschaftlich erkannt werden. Ganz in Übereinstimmung mit diesen Ausführungen schreibt L. Sertillanges in der sehr empfehlenswerten Revue Thomiste: „*Quel est l'objet de la Logique? Là est toute la question: on la devine sans peine, et l'objet de la Logique à son tour doit se déterminer d'après le but que cette science poursuit. Or, le but que poursuit, la Logique, c'est de diriger l'esprit dans ses opérations diverses à l'égard du vrai. Par suite, sa préoccupation unique doit être de fixer les lois, qui devront présider aux opérations de l'esprit*“ (a. 1895 p. 114). Und weshalb sind solche Gesetze notwendig? Sertillanges antwortet l. c.: „*Notre machine intellectuelle, ne fonctionne pas au hasard; elle a ses procédés, son ordre, ses classements, ses méthodes.*“

Aus dem Gesagten ergibt sich auch schon, wie falsch es ist, wenn man als Logik auch noch jenen Teil der Philosophie bezeichnen will, den man vielfach Kritik, Kriteriologie nennt. Derselbe befaßt sich ja nicht mit der durch objektiv gegebene und künstlich erfundene Gesetze fundierten oder zu unterstützenden Möglichkeit der Erfassung der Wahrheit (wenn man die Logica als *scientia practica* nimmt), noch will sie aus spekulativem Interesse die

unser Denken, mag es inhaltlich oder formell betrachtet werden, beherrschenden Gesetze erforschen (so wäre die Logik als *scientia speculativa* gefasst), er stellte die radikale Frage nach der letzten Möglichkeit der Logik als einer Wissenschaft, er stellt nicht eine spekulative Frage, sondern eine eminent praktische. Ausgezeichnet schreibt hierüber P. Sertillanges l. c.: „On est en dehors de la science logique, quand on entreprend . . . d'éclaircir des questions comme celles-ci: l'objectivité des lois, la contingence des lois, l'immutabilité des substances etc. . . . Nous savons bien ce qu'on va nous répondre: „je n'étudie ces questions que dans la mesure ou elles intéressent la valeur objective de nos connaissances. Peut-on vider la question de la certitude sans aller jusqu'aux fondements, jusqu'aux régions métaphysiques?“ — Cette phrase renferme sa propre condamnation. — Est-il admissible en effet qu'une science considère comme de son ressort un problème qu'elle ne peut résoudre à l'aide de ses propres principes? S'il faut, pour vider la question de la certitude, aller jusqu'aux régions métaphysiques, c'est une preuve absolue, que la question de la certitude est une question métaphysique. Ainsi en est-il en effet. Le logicien ne doit s'occuper de la certitude, qu'en tant qu'elle dérive de tel ou tel procédé intellectuel employé, nullement en général en tant qu'elle procède de l'usage normal de notre raison.

La logique n'a rien à voir avec la question générale de la certitude. Elle n'a pas à se demander si la raison peut atteindre le vrai; mais cela étant supposé, de quelle manière elle doit se comporter pour l'atteindre. Elle est le juge des procédés de la science, elle n'est pas le juge de sa valeur. Que dirait-on du mathématicien, qui, après avoir établi ses théories et ses formules, se prosterait cette question: Tout cela répond-il à des réalités en soi? Ne dirait-on pas, qu'il sort de son domaine et qu'il fait de la métaphysique? N'est-ce pas à la métaphysique de savoir, si la quantité n'est qu'un phénomène ou si elle est un attribut réel des choses: si les vérités, qu'on dit évidentes par elles-mêmes, méritent crédit ou si tout n'est pas illusion subjective, dans les mathématiques comme dans tout le reste? — Ces sortes de questions, le mathématicien n'est pas armé pour les résoudre; car, comme tel, il ne peut rien démontrer qu'avec des formules abstraites et ces formules ne lui donnent point de prise sur la réalité. Ainsi le logicien. Il n'est point armé, lui non plus, pour résoudre une question ainsi posée: Les connaissances abstraites ont-elles une valeur réelle? — N'ayant de principes que ceux qui régissent l'être de raison et les combinaison d'êtres de raison, la

réalité en soi lui est fermée, ou plutôt elle lui est donnée par la métaphysique.“

2. Fassen wir noch die Einteilung der *Logica formalis* ins Auge. Wir müssen hier, wie der geehrte Herr Herausgeber des Jahrbuches irgendwo in demselben mit Recht bemerkt, Denkformen und Denkwerkzeuge unterscheiden, Formen, in denen wir erkennen, Werkzeuge, durch die wir erkennen. Zu den ersten rechne ich den Begriff (z. B. Genus, Species, Differenz etc.) und die fertige Urteilsform, mag diese nun einfaches oder Schlufsurteil sein. Zu den Denkwerkzeugen zählt das Urteil, wenn wir es in fieri betrachten. Das vorzüglichste Denkwerkzeug ist der Schluß. Denkformen und Denkwerkzeuge kommen aber, wie ich wiederum nach Commer bemerke, nicht in Betracht, insofern sie natürliche Formen und natürliche Werkzeuge sind, weil sie als solche gar nichts Künstliches an sich haben. Nach der künstlichen Form, welche Denkformen und Denkwerkzeuge gleichmäßig empfangen können, besteht demgemäß die Logik in zwei Teilen: der eine behandelt die künstliche Gezetzmäßigkeit der Denkformen, der andere jene der Denkwerkzeuge. Insofern die Denkwerkzeuge schliesslich auf den fixierten Ausdruck des gewonnenen Resultates in den Denkformen gehen, ist dieser Teil dem anderen subordiniert, insofern es aber auch wiederum wahr ist, daß die Denkwerkzeuge, als mehr komplexe Gebilde, die Denkformen zum Teil schon in sich schliessen, jedenfalls aber ihre nutzenbringende, d. h. die scientia zuletzt erzeugende Anwendung von der genauen Kenntnis der Denkformen abhängt, so ist, zumal der pädagogische Zweck für den Unterricht dies Verfahren gebieterisch verlangt, zuerst die Lehre von Denkformen zu behandeln. Diese Methode wird deshalb auch stets beobachtet.

3. Gehört die Topik zur formellen oder materiellen Logik? Diese Frage ist berechtigt, weil innerhalb des einen Genus nur zwei Species zugelassen wurden. Ganz richtig schreibt Renz (*Philosophia, Logica a. I*): „Utraque — nämlich Topica et Analytica — occupatur circa certam ac ordinatam dispositionem terminatum etc., quia tamen haec omnia in esse obiecti inter se minorum ac propositionum secundum certa principia, regulas, modos et figuras, quae non variant secundum ullam diversitatem.“ Es irrt aber P. Renz, wenn er beiden dasselbe Formalobjekt zuweist und das also zu begründen sucht: „Diversitas tantum intervenit ex parte materiae, quae non diversificat habitus, ut patet etiam in Physica philosophica, quae licet diversissima habeat

objecta in esse rei et speculetur v. 9. corpus simplex, mixtum, conveniunt, quatenus omnia sub una ratione, nempe corporis naturalis et per eadem principia considerantur a Physica ideo Physica adhuc manet unus specie habitus, et idem dicendum de Metaphysica.“ Gewiß kann und muß die Topik denselben Gesetzen unterstellt werden, welche die Analytica Priora berühren, aber das trifft erst ex consequenti und ganz sekundär zu, nachdem nämlich schon ganz andere Gesetze für die Topik aufgestellt worden sind, Gesetze, die mit denen der Logica formalis gar nichts zu thun, und die für die Topik ein eigenes obiectum formale, das der Logica materialis, begründen. Wird diese, die Logica materialis, mit Recht Logik genannt — und das hat seit Aristoteles bis auf unsere Tage noch niemand bezweifelt — so muß sie, wenn sie nicht ein spezifisch eigenes Formalobjekt hat, doch sicherlich ganz genau das Formalobjekt der Logica formalis haben. Das ist aber unauffindbar. Denn wo in der Analytica posterior die Rede ist von der Propositio immediata, von der Propositio de omni, von der Propositio per se u. s. w. fällt es keinem ein, an das Ens rationis zu denken. Also verlangt und hat die Logica materialis, um sensu proprio Logik zu sein, ein eigenes Formalobjekt. Nun springt es aber doch in die Augen, daß da, wo man ex professo die Materien der Topik behandelt, man durchaus nicht das Ens rationis in seiner vom Geiste erlangten Künstlichkeit als solcher betrachtet. Allerdings ist in der Topik die Rede von den loci generis, proprii, definitionis, accidentis, aber es ist doch nicht zu leugnen, daß alle diese Erörterungen unter stillschweigender Voraussetzung des metaphysischen Untergrundes gepflogen werden, und auf das Metaphysische selbst wieder hinzielen. Wenn z. B. ein locus generis lautet: Quod non praedicatur de omnibus speciebus, non est harum genus, so bedeutet dies: Ein objektiv Gültiges findet sich einmal in zwei wesentlich verschiedenen Naturen und nur in diesen vor; deshalb wird es auch unter einer von der Logica formalis zu bestimmenden Formel zu diesen und nur zu diesen in Beziehung gesetzt. Fände es sich nicht in beiden vor, so würde der Geist irren, wenn er trotzdem dasselbe als in Beziehung zu beiden stehend auffassen würde. Natürlich werden solche Aussagen durch die Formeln der Logica formalis ungenau vereinfacht, aber daß sie wirklich metaphysisch sind, beweist schon allein die Thatsache, daß bloß nach der Form betrachtet sie längst aus der Logica formalis schon bekannt sind. Es hat also die Topik nichts mit dem Ens rationis zu thun und gehört deshalb, wenn sie überhaupt etwas Logisches ist, was

noch niemand bezweifelt hat, zur Logica materialis und teilt das dieser notwendig zuzuerkennende eigene Formalobjekt.

4. Gehört die Sophistica zur Logica formalis oder materialis? R. Zu keiner von beiden, weil sie überhaupt nur reduktive Logik ist, und zwar Logica docens. Denn nur das ist Formalobjekt der Logik, was per se und positive als Gesetz und Norm des Denkens dasteht und den Geist zur Erfassung der Wahrheit unterstützt. Was per accidens eintritt, gelehrt wird, weil nämlich Bosheit Hindernisse bereitet oder auch der Geist selbst aus Schwäche sich solche schafft, und was nur negative sich als Hinwegräumung der Hindernisse charakterisiert, verdient bei der Bestimmung des obiectum formale keine Berücksichtigung. Ein so entstehender Teil der Logik ist nur sehr uneigentlich Logik, ist nur ein sekundäres Hilfsinstrument der eigentlichen Logik, ist nur einigermaßen Logik oder besser gesagt, wird eigentliche L. nur reductive durch Zurückführung auf die Stammregeln, bezüglich welcher sie Verstöße nachweist. So dürfte auch der hl. Th. zu verstehen sein, wo er an der berühmten Stelle lib. 4 Metaphys. lect. 4 parag. b die Sophistica docens als scientia bezeichnet. Damit stimmt auch die Anschauungsweise von Schiltz in seiner trefflichen Summa philosophica Vol. I (Luxemburgi 1892) S. 13 überein, wengleich er der Logik einen rein praktischen Charakter zuzuschreiben scheint. Er schreibt nämlich l. c.: „Habetur tertius processus in discursu, in quo non habetur conclusio, quia omissum est aliquid quod ad concludendum necessario observandum erat.“ Wenn also der processus selbst in sich nicht Bedeutung hat, so auch nicht der sich mit ihm befassende Teil.

5. Ist die Logik (die Logica docens, wobei wir noch von der Betrachtung dieses oder jenes ihrer Teile absehen) eine wahre Wissenschaft? Es ist hier zu bemerken, daß die Einwürfe gegen den wissenschaftlichen Charakter der Logik hergenommen werden können a) von der Intention desjenigen, der zuerst die künstliche zu erfinden begann, weil nämlich seine Intention eine praktische und nicht eine rein spekulative gewesen sei, b) vom Objekt der Logik, c) vom modus procedendi.

ad a) Gewiß läßt sich die rein spekulative, d. h. nur die Betrachtung der Wahrheit bezweckende Intention für den Erfinder der Logik nicht nachweisen, aber sie ist doch höchst wahrscheinlich, wie an einem anderen Orte ausgeführt wurde, jedenfalls auch wahrscheinlich und innerlich möglich. Doch selbst die praktische Intention zugegeben, so wäre doch nicht

der Zweck die Leitung anderer Potenzen, als es der Intellekt ist, gewesen. Das aber ist nach dem hl. Thomas erforderlich, um den habitus speculativus aufzuheben. Die Logik bliebe also trotzdem noch spekulativ, wäre dann allerdings nicht mehr selbständige Wissenschaft, ob aber überhaupt nicht mehr Wissenschaft, wäre erst noch zu untersuchen, aber wohl schwerlich zu konstatieren.

ad b) Anstatt die einzelnen hier möglichen Einwürfe der Reihe nach anzuführen und dann zu widerlegen, möge der Kürze halber thetisch vorgegangen werden.

1^o Das Objekt der Logik ist ein obiectum simpliciter necessarium und deshalb simpliciter scibile, so daß sub hoc respectu nichts gegen den streng wissenschaftlichen Charakter der Logik eingewendet werden kann. Und es gilt, wie selbstverständlich, die These sowohl für die Logica materialis wie für die Logica formalis.

Wenden wir uns zuerst der Logica formalis zu. Das Ens rationis ist quoad existentiam allerdings kontingent, aber quoad essentialiam suam gebildet cum fundamento in re, es ist objektiv in der Natur der Dinge gegründet, deshalb auch befähigt, die Operationen des Intellektes, die nach ihrem subjektiven Ausgang von einem principium elicativum noch nicht Anspruch auf rectitudo erheben können, nicht bloß nach subjektivem Schein zu lenken, weil eben die Principien für die künstliche Regelung des Ens rationis zuletzt von der Natur selbst gefordert und gänzlich unwandelbar und evident sind. So ergibt sich denn ein obiectum simpliciter scibile, simpliciter necessarium. Dies wird recht evident, wenn man das Objekt der L. mit jenem der Kunst vergleicht. Es ist gewiß auch die Künstlichkeit der Kunst Dinge begründet in der Natur der Dinge nach ihrem feststehenden Verhältnis zum Menschen, und eben deshalb auch an und für sich unwandelbar, ewig, wie z. B. die Künstlichkeit eines Gewandstückes, aber diese Künstlichkeit ist keineswegs so universal für alle begründet, und wird nicht so energisch gefordert wie jene des Ens rationis.

2^o Der modus sciendi, der als Formalobjekt der Logik an gegeben wird, wird notwendig schon als existierend formaliter für jede andere Wissenschaft bezüglich der Gewinnung des wissenschaftlichen Charakters vorausgesetzt, aber die Logik braucht als die erste der Wissenschaften ihn nur als in ihren Principien vorausgesetzt in sich zu tragen, ohne dessen in actu signato bewußt zu sein. Es wäre thöricht, mehr zu verlangen. Das ist allerdings richtig, daß eine Wissenschaft, welche von der Logik verschieden ist, nur Wissenschaft wegen ihrer Ver-

bindung oder Verbindbarkeit mit dem schon in der Logik gelehrtens *modus sciendi* ist. Denn nur so ergibt sich eine *demonstratio per se infallibilis, evidens*. Aber für die Logik selbst wird das nicht erfordert, eben wegen ihrer von den übrigen Wissenschaften unabhängigen Stellung und wegen ihrer Erhabenheit (*secundum quid*) über jene. Und da sie überdies innerhalb des ihr eigenen Gebietes des *modus sciendi* sich erst dann zu bedienen braucht, wenn sie Existenz und Natur desselben dargethan hat, ist die erhobene Schwierigkeit ganz belanglos.

Aber es ergibt sich aus dem berücksichtigten Einwurf vielmehr eine Stärkung unserer Position. Wenn nämlich jedwedes anderweitige Objekt außerhalb der Logik nur deshalb ein für streng wissenschaftliche Forschung geeignetes Objekt sein kann, weil und inwiefern es in Beziehung zum Objekt der Logik steht, muß dann nicht *a fortiori* das Objekt derselben ein *obiectum stricte scibile* sein? Allerdings steht in einer anderen Beziehung das Formalobjekt der Logik dem Formalobjekt jeder anderen Wissenschaft bedeutend nach; (und damit begegnen wir einem anderen Einwurf) denn ihr Objekt ist das *Ens praedicabile*, das *Ens rationis*, das der anderen Wissenschaften das *Ens praedicamentale*, das seine Wesenheit und seine Prädikate in keinerlei Weise der Leistung des Intellektes verdankt, seine Wahrheit (*veritas ontologica causalis*) und seine Gewisheit ganz unabhängig vom Denken hat, während das *Ens rationis* „in esse et in cognosci“ vom *Ens reale* abhängt. In dieser Beziehung, materialiter genommen, hat denn das *Ens rationis* der formalen Logik allerdings die geringste, weil relative, weil abhängige Entität, und somit auch die geringste Erkennbarkeit, aber insofern ein Objekt unter der formellen Voraussetzung genügender Realität, die ein Erträgnis von reinen Chimären ausschließt, „*scibile*“ genannt wird nach der Verknüpfung eines Prädikates mit einem anderen, ist die Erkennbarkeit des *Ens rationis* vollständig unabhängig vom *Ens reale*, weil eben jene Verknüpfung vollständig von demselben unabhängig ist, so zwar, daß auch der vollständige Scepticismus sie zugeben muß. Ist also irgend eine zur Existenz einer Wissenschaft absolut nötige Objektivität des *Ens rationis* in seiner inneren Verknüpfung mit dem *Ens reale* genügend gewahrt, und andererseits die wissenschaftliche Erkennbarkeit zu Konklusionen ohne jede Einschränkung, ja eminent vorhanden, so folgt, daß die Logik wahre Wissenschaft, allerdings *sub uno respectu* die niedrigste, ist. Aus dem Gesagten folgt, daß es falsch ist, daß eine Wissenschaft, um wahre Wissenschaft zu sein, sich mit dem *Ens reale simpliciter*

beschäftigen müsse. Es ist das ebensowenig wahr, als daß die auf Privationen und Negationen gehende Demonstration gar keinen Wert für uns habe. Sie hat ihn, weil auch so das Objektive wieder mit hineinspielt, und somit die Aussage, oder vielmehr das Ausgesagte, in actu exercito genommen, a parte rei, vollständig zu Recht besteht. Aus der Einteilung des Ens in ein Ens simpliciter und in ein Ens secundum quid ergibt sich also nicht, wie Lalemandet (bei d'Aguirre l. c. tract. I disp. IV) will, daß es eine scientia simpliciter dicta und eine scientia secundum quid oder analogica gebe (analogiâ tendente ad aequivocationem), zu welcher letzterer die Logik gehöre, sondern nur, daß eine scientia perfecta und eine scientia vera sed minus perfecta bestehe. Man sehe doch nur auf den Zweck der wissenschaftlichen Forschung: er ist kein anderer als der, am Schlusse keine Chimären in den Händen zu haben, sondern etwas objektiv Begründetes, mag diese Begründung nun so oder anders lauten. Und mit Recht retorquiert d'Aguirre gegen Lalemandet Folgendes: „*Mathematica sunt scientiae simpliciter, iuxta omnes, et tamen obiectum illarum, nimirum quantitas continua aut discreta, est ens secundum quid utpote accidens, et analogice conveniens in esse rei cum obiecto Physiologiae, quod est substantia mobilis, univoce autem in ratione communi scibilis*“.

3^o Das Objekt der formellen Logik (und Gleiches gilt von dem der materiellen Logik) hat aber auch das Geeignetsein, von einer obersten und allgemeinen proprietas aus sich in verzweigte, einzelne, ableiten zu lassen. Das primum medium der demonstratio logica ist die Definition der Logik: „*Scientia circa Ens rationis artificiose dispositum ut leges imponit tum formis, in quibus cogitamus, tum instrumentis applicandis, per quae ad aliquid cognoscendum procedimus*“.

Die prima und suprema passio und proprietas ist aber, wie uns scheinen will, das Ens rationis artificiose dispositum, ut et in formis et in instrumentis gradatio est de simplicioribus elementis usque ad complexa. So leiten sich alle nachfolgenden passiones und proprietates ganz natürlich ab.

Allerdings ist der conceptus der obersten proprietas und passio mit dem conceptus des definierten Formalobjektes realiter identisch, aber beide unterscheiden sich doch secundum explicitum und implicitum, weil der eine Begriff nach dem ihm Eigentümlichen in dem anderen conceptus nicht aufleuchtet, sondern in unserem Denken erst auf ihn folgt. Deshalb ist die suprema und prima passio und proprietas auch ein demonstrabile (wie es ja sein muß), weil zu einer demonstratio genügt, daß für das

zu Beweise eine ratio a priori gegeben werde, wozu eine distinctio realis oder auch rationis adaequata nicht gefordert wird, sondern eine inadaequata genügt, wie aus der Metaphysik erhellt, wo vom Ens die von ihm real nicht unterschiedenen Passiones demonstriert werden, wie auch dasselbe sich vollzieht bei den Attributen Gottes gegenüber der Wesenheit Gottes.

Das Ens rationis der Logik läßt also wirklich Proprietates aus sich wie aus der quasi-causa emanieren. Eine causa in sensu stricto ist es ja allerdings nicht, aber auch das Ens der Metaphysica hat, wie es aus sich das Verum und bonum emanieren läßt (ut proprietates realiter indistinctas), die ratio verae causae nicht; „sufficit, sagt d'Aguirre l. c. ut essentia sit ratio a priori proprietatum, vel causa logica, tam in ente reali quam rationis, ut illae probentur demonstrative“. Und als Beispiele führt er dann l. c. n. 41 an: „dimanat praedicabilitas ab universalitate, et praedicabilitas de pluribus differentibus specie in quid ab essentia determinata generis“.

4^o Das Objekt der Logica formalis ist nur geeignet, eine relatio transcendentialis des entsprechenden habitus scientificus zu terminieren. Aber das genügt auch für die Existenz einer scientia veri nominis. Für eine scientia stricte realis wird ja nach manchen Thomisten eine relatio realis zwischen dem habitus und dem realen Objekt gefordert, aber daß eine scientia, die genügend real ist, weil sie ihr Fundament in der Objektivität der Dinge hat, gar nicht mehr proprie scientia sei, kann nur der behaupten, der a priori ohne Beweis scientia stricte realis und scientia proprii nominis für ein und dasselbe faßt.

5^o Faßt man die Logik und ihr Objekt als primär in den Dienst anderer Wissenschaften gestellt auf, so möchte man meinen, als entbehrte das Objekt der nötigen wissenschaftlichen Selbständigkeit und könnte mithin Logik keine wahre Wissenschaft sein. Darauf wurde schon sub *b* 2^o geantwortet.

ad c) Allerdings schreitet die Logik nicht in ihrem ganzen Verlaufe modo resolutorio voran, aber doch zu öfteren Malen, und schließlic bedient sie sich doch des modus resolutorius immer zum Nachweise, daß ihre Kompositionen durchaus zu Recht bestehen, der erforderlichen inneren Güte sich erfreuen.

Bisher haben wir den wissenschaftlichen Charakter der Logik im allgemeinen betrachtet. Es ist nun nach dem sub *n. 4* Gesagten selbstverständlich, daß wir der Sophistik keinen wissenschaftlichen Charakter zuschreiben können. Sie gehört ja gar nicht zur Logik, steht nur in Diensten der formellen und materiellen Logik und gehört zu dieser reductive, insofern sie das Compositum

ordinatum wiederherstellen lehrt, und nach der Wiederherstellung in die eigentlichen und selbständigen Teile der Logik mündet. Ebenso wenig wie die Entfernung des reatus culpae in sich der übernatürlichen Ordnung angehört und in sich Gegenstand der übernatürlichen Wissenschaft ist, ebensowenig kann auch der Habitus der Logik auf die Sophistik gehen; der hl. Th. scheint allerdings mit dieser Conclusio im Widerspruch zu stehen. Er schreibt nämlich lib. 4 Met. lect. 4 paragr. b.: „Dialectica . . . secundum quod est docens . . . est scientia. Utens vero est, secundum quod modo adiuncto utitur ad concludendum aliquid probabiliter in singulis scientiis, et sic recedit a scientia. Et similiter dicendum est de Sophistica, quia prout est docens, tradit per necessarias et demonstrativas rationes modum arguendi apparenter. Secundum vero quod est utens, deficit a processu verae argumentationis.“ Doch dürfte S. Th. ganz mit uns übereinstimmen. Die Sophistik hat, sagt S. Thomas, necessarias et demonstrativas rationes. Gut, aber woher hat sie dieselben? Nicht aus sich, wie einleuchtet, sondern nur von der formellen und materiellen Logik. Die Sophistica ist nur möglich, traktabel unter Voraussetzung der pars Analytica und der pars Topica. Nur im Lichte der schon in der Analytica und Topica gewonnenen Resultate zeigt sie die Falschheit der sophistischen Proceduren auf. Nach dieser Seite fällt sie vollständig mit diesen Teilen zusammen, ist nur eine Rekapitulation derselben. Aber indem sie das Gewonnene anwendet, um evident falsche Konklusionen nach dem Grunde ihrer Falschheit durchsichtig zu machen, liefert sie innerhalb des Gebietes der Logik praktisch den Beweis für die Richtigkeit aller gewonnenen Resultate und leistet so, praktisch, dasselbe, was die resolutio usque ad ultima principia leistet. Die Sophistica ist also Logica docens auf eine spezifisch neue Weise und kann deshalb, so betrachtet, mit S. Thomas mit Recht als vera scientia (partialis) bezeichnet werden. Läßt man aber den anderen Gesichtspunkt obwalten, so erscheint die Sophistik nicht mehr als Wissenschaft. Beide Anschauungen dürften berechtigt sein.

6^o Hat die Topik wissenschaftlichen Charakter? Da die Topik die formelle Logik nicht formaliter voraussetzt — sonst gehörte sie nicht, wie wir von ihr behauptet haben, zur materiellen Logik —, sondern nur fundamentaliter, weil auch hier, wie bei jeder Wissenschaft, eine demonstratio per se infallibilis nur in Verbindung mit dem in der Logica formalis gelehrtens modus sciendi möglich ist, ist offenbar die Topik genau insoweit selbständig und Wissenschaft, als dies der materiellen Logik

zukommt. Innerhalb der materiellen Logik bezeichnet aber die *materia probabilis* eine besondere *species* neben der *materia certa*. Deshalb ist die Topik ein eigener Teil in der Logik, allerdings mehr nach Art einer *scientia subalternata*. Denn sie ist innerlich abhängig von der *pars de materia certa*.

Eine weitere Kontroverse ist, ob die *Logica utens* Wissenschaft sei. Es ist aber hier wohl zu unterscheiden zwischen der *Logica utens in propria materia* und der *Logica utens in aliena materia*. Die *Logica utens in propria materia* ist schon dann vorhanden, wenn sie durch Exemplifikationen in ihrem Werden der logischen Wahrheiten sich voll und ganz erst bemächtigen will, oder nach gewonnener sicherer Erkenntnis noch mehr in dieselbe durch jene Exemplifikationen einzudringen sucht. Das ist natürlich, wie d'Aguirre in seinem citierten Werke öfters bemerkt, nichts anderes als reine Spekulation und kann deshalb dem wissenschaftlichen Charakter der L. nicht im Wege stehen. Wenn hingegen der Gebrauch der Logik in anderen Materien vorkommt, ist, falls nicht eine reflexe Achtsamkeit auf die L. nur materialiter als L. vorhanden, nicht aber formaliter, und kann deshalb auch nur materialiter der da beschäftigte Logiker als Logiker auftreten, mit a. W.: die L. verliert ihren wissenschaftlichen Charakter in *actu signato*, nicht aber in *actu exercito*. „In der Philosophie wird die reflexe Achtsamkeit auf die L. als solche am öftesten vorkommen, und deshalb wird dann auch da die L. utens nicht aufhören, wahrhaft Wissenschaft zu sein: aber in anderen Wissenschaften wird der logisch gebildete Gelehrte sowohl seltener die feineren Regeln der künstlichen L. in Anwendung bringen müssen, als auch die Anwendung der logischen Regeln öfters ohne reflexes Bewußtsein sich vollziehen.“ Unter dieser Distinktion behalten denn auch die Argumente d'Aguirres l. c. ihre Kraft, der beweisen will, daß auch die L. utens vera *scientia* sei. Sie sind folgende: Erster Beweis. „*Usus constructivus syllogismi demonstrativi vere est actus scientificus. Ergo et Logica secundum munus utentis in parte demonstrativa est formaliter scientia. Consequentia patet ratione a priori, quia omnis habitus scientiae formaliter exprimitur in ordine ad actum scientificum. Antecedens autem probatur multipliciter.* Wir geben nur einen Beweis wieder. *Usus constructivus syllogismi nihil aliud est quam actualis constructio eiusdem syllogismi demonstrativi, atque adeo est ipsum actuale exercitium demonstrandi. Sed actuale exercitium demonstrandi est actus scientificus, immo nullus actus scientificus esse potest nisi sit actuale demonstrandi exercitium.*“ Ergo *usus constructivus syllogismi est actus scientificus.* — Zweiter Beweis. „*Artificium*

illud, sine quo nullus scientiarum realium actus scientificus esse potest, debet procedere efficienter a scientia artificiali formaliter. At non procedit efficienter ab alia quam a Logica sub munere utendi, ut probatum est disput. 3^a. Ergo Logica sub munere utendi artificio illo in actibus scientiarum realium est formaliter scientia artificialis. Übrigens nimmt d'Aguirre den terminus scientia, wie uns scheint, in einem weiten Sinne. Die L. ist nämlich jene Wissenschaft, die ihre Konklusionen beweist, und in facto esse den Zusammenhang der Konklusionen mit der Herleitung noch festhält. So haben wir die L. docens und, wie gesagt, die L. als eigentliche Wissenschaft. Wo sie aber ihre Aufstellungen nicht ex causis herleitet, oder die Konklusionen nicht nach ihrer nächsten Herleitung aus den Principien besagt, sondern unter der Voraussetzung des Gesagten für andere Zwecke nützlich ist, ist sie nicht mehr L. in sensu stricto, eben weil sie nicht mehr L. docens ist. Ganz richtig sagt deshalb d'Aguirre l. c. tract. I disp. IV n. 32: „Tertium (infertur) syllogismos omnes et quoslibet actus in materia aliarum scientiarum ad quorum formam artificiosam concurrat Logica, solum esse actus usus relate ad Logicam, non vero actus doctrinae. Id patet: tum quia ex communi sententia Logica in quantum docens nullo modo praestat concursum effectivum circa materiam aliarum scientiarum, tum etiam quia in iis syllogismis Logicas nullas regulas tradit, sed solum exequitur in materia extranea, seu concursum et subsidium praestat aliis scientiis, exercendo regulas ipsas, quas tradiderat intra propriam materiam. Cum igitur doctrina consistat in traditione regularum, conequens est, ut syllogismi s. actus aliarum scientiarum, ad quos Logica efficientes concurrat, non sint actus doctrinae relate ad ipsam, sed usus, s. constructionis tantum.“

Wenn daher jemand beim usus noch in reflexer Achtsamkeit sich die doctrina als solche zu vergegenwärtigen vermag, so besitzt er allerdings auch noch im usus die scientia, sonst aber nicht.

7^o Ist die L. auch Kunst — ars — ? Zur Entscheidung dieser Frage ist es nötig, zu wissen, daß man die ars entweder im Gegensatz zur scientia speculativa, oder auch zur scientia practica auffassen kann. Und es ist ferner wichtig, die scientia practica nach ihrer obersten Einteilung zu kennen, infolge deren sie „practica“ sein kann bezüglich der immanenten Willensakte (und so haben wir die Moralphilosophie oder Moralthologie) und bezüglich der actus transeuntes, falls hier nur eine wahre deductio conclusionum ex causis vorliegt — wo dies

fehlt, haben wir nicht mehr Wissenschaft, sondern die sogenannten mechanischen Künste, die bloße angelernte Fertigkeiten sind. Es dürfte aber feststehen, daß die Philosophie gemeinlich schon der *scientia* als solcher die *ars* gegenüberstellt, so daß nur die *artes mechanicae* (v. g. *ars sartoria, fabrilis* etc.) als *artes sensu stricto* erscheinen. Aus dem Begriff der praktischen Wissenschaft heraus fließt also zuletzt die Definition der *ars in sensu stricto*, wie sie bloß die mechanischen Künste umfaßt, so daß die *L.* absolut mit ihr nichts zu thun hat. Da aber ferner die *scientia practica in sensu stricto sumpta* nach dem hl. Th. und seiner Schule nur auf ein *opus extra-intellectuale* geht, so geht es nicht an, falls man sogar *scientia practica* und *ars* identifiziert, die *L.* als *ars* zu bezeichnen, weil ihr *opus* ein *intra-intellectuale* ist, falls man nämlich die Lehre des hl. Th. über die *scientia speculativa et practica* festhalten will. Daß aber am besten der *scientia qua talis* die *ars* gegenübergestellt wird, ist klar. Denn sonst ist zwar eine *repugnantia inter scientiam et scientiam*, nicht aber zwischen *scientia* und *non-scientia* vorhanden. Die *L.* ist also nur *ars secundum quamdam similitudinem*.

8^o Wirkt die *L.* in fremdem Gebiete *causaliter* mit zur Erzeugung der Kunstform, oder bloß *directive*? — Es ist notwendig, hier einiges voranzuschicken. *a)* Der *habitus der Logica utens* ist *materialiter* identisch mit dem *habitus der Logica docens*. *Mastrius* (*Quaest. Prooem. de nat. Log. n. 9 fine*) hält zwar an einem realen Unterschied fest, doch wohl mit Unrecht. Ein solcher wird überflüssigerweise behauptet, wenn die *distinctio includentis et inclusi* genügt. Diese liegt aber in unserem Falle thatsächlich vor, da die *L. docens* die *conclusiones scientificae* besagt, wie die *L. utens*, aber überdies die aktuelle Entwicklung, Darlegung und Erhärtung derselben bezeichnet, während die *L. utens* mit Absehen davon genau so verfährt, wie die *scientia subalternata* gegenüber der *scientia subalternans*. Es ist deshalb ganz falsch, wenn viele Auktoren (so auch neuerdings wieder *Urráburu l. c. vol. I p. 1080*) die Frage bezüglich der *logica docens* stellen. Ganz richtig schreibt dem gegenüber *d'Aguires l. c. disp. 3 sect. I n. 5*: „*Praemitto, nec controversiam esse de Logica secundum munus docendi quoniam sub hac consideratione solum concurrat dirigendo ceteras scientias proponendo illis obiective et doctrinaliter instrumenta communia, quibus ordinate procedant ad cognoscendum sua obiecta, sicut intellectus obiective et directive tantum concurrat ad actus voluntatis proponendo illi obiecta, in quae ordinate feratur. Quare dissidium*

est de Logica sub munere utendi, quo subinduit modum scientiae practicae et executricis: an concurrat active cum ceteris scientiis, applicando formam artificialem syllogisticamque operationibus et demonstrationibus aliarum scientiarum, sicut concurrit active ad usum formalem in propria materia.“ b) Dafs der concursus der Logica utens auch für den Fall, dafs man ihn als efficiens fafst, doch auch direktiver Natur ist, erscheint fast überflüssig zu bemerken. Er hat ja suo modo das zu thun, was der habitus prudentiae gegenüber den anderen moralischen Tugenden zu erfüllen hat: als habitus des intellectus mufs er nicht blofs in propria materia, sondern auch da, wo er in Verbindung mit anderen Wissenszweigen tritt, intellektuell, aufklärend wirken, aber damit verträgt sich ganz wohl ein influxus physicus, ja derselbe wird durchaus benötigt. Denn es ist geradezu unfafslich, wie ein Habitus A auf den spezifisch verschiedenen Habitus B soll direktiv Einflufs üben können, ohne dafs seine Entität mitspielt. Man sage nicht, dafs ein von A ausgehendes Vorhalten seines intellektuellen Inhaltes gegenüber B genügt. Denn der Intellekt erscheint unter dem Habitus A dazu durchaus nicht bestimmt, und ebensowenig B gegenüber A, ganz abgesehen davon, dafs im letzteren Falle A sich nicht selbst direktiv verhält, sondern nur als Norm der Direktion dient, die A sich selbst gibt. Es könnte also nur der Intellekt im allgemeinen Grund dafür sein, dafs unter dem Einflufs eines Willensdekretes sich A zu B oder B zu A wendete. Aber selbst dann erhalten wir nicht die gewünschte Direktion, wenn der Habitus A nicht effective konkurriert. Denn die spezifische Gleichgültigkeit, welche die beiden Habitus zu einander haben, erscheint erst innerlich überwunden nach dem Empfange der künstlichen Form, welche die Naturwissenschaft z. B. von der Logik erhält. Vorher ist gar keine ratio sufficiens zu finden, weshalb die Logik geeignet und geneigt sein soll, ihren Inhalt der Naturwissenschaft in wirksamer Weise dirigendo vorzuhalten, diese aber, sich bestimmen und dirigieren zu lassen.

9^o Welches ist das obiectum formale oder adaequatum der Logik? — Die Gesetze, die das gesamte Denken regeln, Gesetze, die zum Teil an dem Ens rationis haften, wie dieses künstlich sind und in der Einheit mit diesem das Formalobjekt der L. formalis konstituieren, teils aber sich unterschiedslos auf das natürliche und künstliche Denken beziehen, insofern dasselbe auf gleichviel welchen Stoff geht, und so haben wir die L. materials. Für letztere wird also das objektive Wahrheit suchende Denken in recto notiert, während es bei der L. formalis nur höchstens

in obliquo mitspielt. Für die *L. formalis* ist die *demonstratio*, der *sylogismus*, die *argumentatio* ein *obiectum adaequatum partiale*, und zwar das vorzügliche, weil alles andere sekundär auf dasselbe hingeordnet ist und materialiter von ihm umfasst wird. In vorzüglicher Weise weist das d'Aguirre l. c. disp. VI sect. 1a nach, indem er ausführt, wie ein jeder *modus sciendi* in durchaus selbständiger Weise, zunächst rein um seiner selbst willen von der *L.* betrachtet wird, wie sich das ja auch aus ihrem Charakter als *scientia speculativa* ergibt. Eben wegen dieser sekundären Hinordnung und wegen dieses materiellen Enthaltenseins ist alles andere außer dem *Sylogismus* und der Beweisführung in gleicher Weise mit diesem Objekt der *L.*, also *obiectum formale*. Aus dem Gesagten folgert aber auch schon ersichtlichermaßen, daß Alles und Jegliches, wenn es und insofern es gesetzmäßig in der *L. formalis* bestimmt ist, zum *obiectum formale* der *L. formalis* gehört. Eben deshalb verneinen d'Aguirre und viele Thomisten mit Entschiedenheit gegen Joh. a s. Th. und einige andere Thomisten, daß nicht bloß der *modus sciendi stricte dictus*, wie er die Definition, die Division, die Argumentation und die Demonstration umfasst, das Formalobjekt der *L. formalis* bilde, und behaupten mit vollem Rechte, daß dasselbe durch den *modus sciendi in communi*, s. late dictus, gegeben sei. Es ist aber auch bereits ersichtlich, daß mit Recht nach der fast allgemein recipierten thomistischen Lehre nur der *modus sciendi obiectivus* als Formalobjekt bezeichnet wird. Denn die *L.* ist ja in Wahrheit *scientia*, wie nachgewiesen wurde, nur durch ihr Wurzeln in der Objektivität der Dinge, was eben durch den *modus sciendi obiectivus* ausgedrückt wird; die Gesetzmäßigkeit, von der sie handelt, ist eine wissenschaftliche. Deshalb muß denn das *Ens rationis*, wie es als Formalobjekt erscheint, um Formalobjekt einer Wissenschaft sein zu können, die Verbindung mit dem Objektiven in *recto*, und nicht bloß in *obliquo* bezeichnen, ein Umstand, der in den Definitionen mancher Lehrbücher übersehen wird. Damit ist aber auch das *obiectum formale* der *L. formalis* bereits zur Genüge bestimmt. Aber wie verhalten sich nun die *actus mentis*, und dann weiterhin deren Lenkbarkeit zum Formalobjekt der Logik? — Es ist zu beachten, daß zur Bildung der *secunda intentio*, des *modus sciendi obiectivus*, Denkakte des reflexhätigen Geistes erst führen, z. B. durch die Erwägung, daß Petrus, Paulus, Sokrates u. s. w. in gleicher Weise „Mensch“ genannt werden. Deshalb kann die *L.* als *L.* auch von diesen handeln, aber nicht um ihrer selbst willen. Das *obiectum formale* der

formalen L. ist also der *actus mentis considerantis*, wie er am Ende mit der *secunda intentio* nach festen, unwandelbaren Gesetzen bekleidet worden ist. Es ist also, wenn man die *secunda intentio* im Verhältnis zu den vorausgehenden Denkakten betrachtet, nicht bloß der *conceptus obiectivus* (i. e. in *obiectivitate radicatus*) im Gegensatz zum *conceptus formalis* notiert, sondern die Umwandlung von den vorausgehenden *conceptus obiectivi* in einen neuen, der eben deshalb, weil die vorausgehenden *conceptus* wirklich objektiv waren, nun auch selbst in genügender Weise in der Objektivität wurzelt. So ist es denn auch ganz evident, daß das Formalobjekt der L. nicht aus der *secunda intentio* und den Denkakten wie aus Teilen erwächst. Letztere sind, als *conceptus obiectivi* gefaßt, nicht einmal Substrat für das *Ens rationis* (das ist der Denkkakt nach seiner Entität), sondern bloß Voraussetzung. Was aber die Lenkbarkeit der Akte des Intellekts betrifft, so bemerkt diesbezüglich d'Aguirre l. c. disp. VI sect. 3 n. 46 mit Recht Folgendes: „*Quod commune est Logicae et ceteris virtutibus intellectus, nequit esse proprium Logicae obiectum, ut patet. At dirigibilitas et directio actuum Logicae est quid commune tam ipsi quam omnibus virtutibus intellectus. Ergo actus secundum dirigibilitatem aut directionem nequeunt esse proprium Logicae obiectum. Prob. Minor, in qua sola potest esse dissidium: Quia omnis habitus inclinans intellectum in verum, dirigit illius operationes; nam inclinare mentem in verum est dirigere illam, quippe cuius terminus est veritas, a qua solum errando recidetur. At non solum Logicae sed etiam ceteris virtutibus intellectualibus commune est inclinare intellectum in verum, ut patet ex definitione virtutis intellectualis generatim sumptae, quae est habitus dirigens intellectum circa verum, ut omnibus notum est et patet ex Arist. lib 6 Ethic., ubi de virtutibus intellectualibus generatim atque etiam in specie agit. Ergo dirigibilitas et directio actuum mentis est quid commune Logicae et ceteris virtutibus intellectus. Si autem dicas, Logicam convenire cum aliis habitibus generice in dirigendis actibus mentis, sed tamen dirigere illos modo specificè distincto ab aliis, verum quidem dicis. At ego insisto in eo quod ceteri habitus intellectuales speciali etiam modo dirigunt operationes mentis iuxta propriam uniuscuiusque speciem, et tamen non respiciunt directionem ipsam et proprium obiectum, sed ut viam et tendentiam tantum. Ergo idem dicendum de Logica, quamvis speciali modo dirigat operationes mentis.*“ Überdies muß das obiectum formale der L. als einer Kunst etwas Künstliches sein, ebenso wie auch das Objekt der Medizin die *sanabilitas corporis artificialis*, und nicht die

sanabilitas schlechthin ist. Das trifft aber bei der Lenkbarkeit nicht zu, wie d'Aguirre l. c. tract. I disp. VII n. 7 gut ausführt: „Dirigibilitas passiva actuum intellectus non est forma aliqua artificialis, sed proprietas naturalis ipsorum actuum, ut absque errore dirigantur in formam modi sciendi, sicut dirigibilitas passiva lignorum et lapidum non est forma aliqua artificialis sed solum naturalis illorum proprietas ut recte ordinentur in formam aedificii. Ergo sicut hanc ab causam dirigibilitas passiva lignorum et lapidum non est ratio formalis in obiecto artis aedificatoriae, ita et dirigibilitas passiva actuum intellectus non est ratio formalis in obiecto artis Logicae. Nimirum, nulla proprietas naturalis sed dumtaxat forma artificialis potest esse ratio formalis quae in obiecto artis, ut ab inductione patet in omnibus artibus et ex propria ipsarum notione constat.“ Wenn wir so die Lenkbarkeit der Denkkakte als obiectum formale zurückweisen müssen, so gehört allerdings die Lenkbarkeit der künstlichen instrumenta sciendi mit zum Formalobjekt der Logik. Es verhält sich nämlich mit ihr nicht wie mit anderen Künsten. Es kann eine Kunst ihre Instrumente anfertigen, ohne die Lenkbarkeit beweisend darzustellen. Bei der Logik fällt aber Beides in Eins zusammen. — Ist also, wie nachgewiesen wurde, nicht die natürliche Lenkbarkeit der Denkkakte das obiectivum formale der Logik, so ist doch die künstliche Lenkbarkeit in innigere Beziehung zu demselben gesetzt. Dieselbe besagt nämlich die Anlage zur Bekleidung mit allen jenen Gesetzen, welche die Logik aufstellt. Sie ist wohl nicht das obiectum formale selbst, nämlich für die Logica in fieri — das ist nämlich das Gesetzmäßige selbst, wie es wird — aber, wie ersichtlich, innig mit ihr verbunden. Aber mit einigem Recht kann man die aktive Leitung als Formalobjekt bezeichnen, falls man darunter den den logischen Gesetzen eigenen inneren Einfluss versteht. Sonst müssen wir auch diese Meinung ablehnen. Es sprechen dagegen fast dieselben Gründe, die d'Aguirre gegen die Lenkbarkeit geltend machte. — Andere bezeichnen wiederum die realis rectitudo actuum intellectus, prout consistit in recta obiectorum repraesentatione, als Formalobjekt. Das dürfte richtig sein, wenn man dabei an die materielle Logik denkt, falsch aber bezüglich der L. formalis, wie aus allem bisher Gesagten erhellt.

10^o Da es der formelle Zweck der L. ist, einerseits den Intellekt in seinen Operationen vor Irrtum zu bewahren, und andererseits ihm eine wissenschaftliche Erfassung der Objekte zu sichern, so hängt es von der Grenzbestimmung der Möglichkeit des Irrtums einerseits und von der Umschreibung der

etwaigen in der natürlichen Logik gegebenen Möglichkeit, Wissenschaft erringen zu helfen, andererseits ab, was in betreff der Notwendigkeit der L. zu gelten habe. Was nun den ersten Punkt betrifft, so gibt es natürliche Sicherheit vor Irrtum nur in Bezug auf die *prima principia* und die ersten Schlusfolgerungen daraus, sowie in Bezug auf die *principia synthetica* und die meisten kontingenten Erfahrungsurteile. Darüber hinaus ist dem Irrtum Thür und Thor geöffnet, und dies umsomehr, jemehr man sich vom Ausgangspunkt entfernt. Das beweist die Erfahrung der Menschheit, die klar zeigt, daß im Ringen nach fortschreitender Erkenntnis sowohl zahllose Irrungen auf gar allen Gebieten vorgekommen sind, als auch mannigfach nur Probabilität zu gewinnen ist, mithin sowohl die Existenz schwer zu erforschender Objekte den Irrtum nur zu nahe legt, wie auch die Schwäche des Geistes selber. Wenn nun auch die natürliche Logik in Diensten des zu ihrer Benutzung durch Eigeninteresse und andere Motive getriebenen, sowie durch das sociale Zusammenleben vielfach unterstützten Menschengenies manches zu verhüten oder zu korrigieren vermag, so ist es doch auch wahr, daß die Natur allüberall da, wo sie als solche mangelhaft ist, darauf angelegt ist, durch Nachhilfe von seiten des Menschen, durch Kunst das Mangelnde zu ergänzen, und daß sie nur so menschenwürdige Natur wird. Wenden wir das Gesagte auf die Logik an, so folgt, daß sie simpliciter notwendig ist, um den Menschen so vor Irrtum zu bewahren, wie es sich für ihn geziemt. Und es geziemt sich für ihn, daß er auf jener Stufe der Kultur, wo die Künste und Wissenschaften beginnen, zumeist vor Irrtum bewahrt werde, wenn es ihm auch nicht beschieden sein kann, die Wahrheit zumeist mit Gewißheit zu erfassen. Und das Gesagte wird voll und ganz bestätigt, wenn man erwägt, daß die natürliche Logik weder zur Erwerbung der *scientia in statu perfecto* noch zur Erzielung der *scientia in statu imperfecto* ausreicht. Es liegt aber die *scientia in statu perfecto* dann vor, wenn in Bezug auf die Totalität der wichtigeren Konklusionen, mögen diese nun, was die L. betrifft, im Gebiete der *Analytica* oder der *Topica* liegen, eine Gewißheit besteht. Ein Zeichen letzterer ist es aber, wenn man die Resultate gegen die erhobenen Einwürfe siegreich zu verteidigen vermag. Eine *scientia in statu imperfecto* liegt vor, wenn man die eine oder andere wichtigere Konklusion wahrhaft wissenschaftlich, d. h. aus ihren Gründen und so herzuleiten vermag, daß die Herleitung als Resultat eine reflexe Gewißheit über die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit des gewonnenen Resultates

ergibt. Was nun die *scientia perfecta* betrifft, ist vor allem an die schon erwähnte Notwendigkeit zu erinnern, daß die Natur des Geistes in dessen fortschreitender Entwicklung zur Verhütung mancher Irrtümer in wichtigen Punkten auf eine Kunst angewiesen ist. Diese Kunst ist nun aber die *L.* Ergo! Diese Erwägung wird dann aber noch ganz bedeutend verstärkt, wenn man sich an das erinnert, was die *L.* in betreff eines streng wissenschaftlichen Beweisverfahrens lehrt und beweist. d'Aguirre l. c. tract. I disp. II n. 9 faßt das also zusammen: „*Ut intellectus absque errore procedat in difficilibus conclusionibus probandis, oportet, necessariumque est simpliciter, ut in materia eiusmodi sciat recte disponere praemissas, collocare terminos, distribuere medium, et omnes illas regulas servare, quas exigit syllogismus perfectus. Alioqui enim nulla fiet demonstratio, nec assensus scientificus generabitur, quia assensus scientificus est effectus solius demonstrationis, et demonstratio est syllogismus faciens scire ac proinde perfectus. At sine L. id fieri non potest, in materia praesertim abstrusa. . . . Ergo.*“

Ohne die *L.* kann es nur einen Syllogismus geben, der nach *modus* und *figura* unvollkommen ist. Mit diesem ist es aber auch unmöglich, sich reflexe, d. h. zur Wissenschaft absolut nötige Gewißheit über die Standhältigkeit des Resultates zu verschaffen. Dies gilt aber offenbar auch da, wo nur eine einzige Konklusion in Frage kommt, und deshalb ist die *L.* auch schon für die *scientia in statu imperfecto simpliciter* notwendig. Sehr gut läßt sich die *L.* mit der *Prudentia* vergleichen. Wie diese *simpliciter* für die Willensakte der übrigen Kardinaltugenden erfordert wird, damit diese auf vielfach verschlungenen Pfaden im einzelnen ihr *medium rationis* finden, so muß a pari ratione — ein Grund für ein anderes Verhältnis ist nicht ersichtlich — der Akt des Intellektes in den schwierigeren Prozessen, d. h. wo immer es sich um eine *conclusio scientifica* handelt, eine besondere Direktive erhalten, bei deren Ermangelung auch nur in einem einzelnen Falle der gute Ausgang ebensowenig verbürgt ist, als wo der Wille sich nur durch die Prinzipien der Synderese in seinem moralischen Handeln dirigieren läßt. Schwanken, Furcht u. s. w. sind die notwendigen Folgen, und das umso mehr, wenn etwa von außen ein Sophist oder auch nur ein dialektisch Gebildeter, der *bona fide* anderer Meinung ist, dazu kommt. Das Bedürfnis nach der *L. artificialis* ist also nicht bloß permissive in der menschlichen Natur, sowie die Genesung eines Kranken abstrahiert von ihrer Herbeiführung durch die Natur oder durch den Arzt, sondern als positive von der Natur gefordert zu

bezeichnen. Der bedeutendste Einwurf nun, der sich gegen die auseinandergesetzte Doktrin erheben läßt, wird von d'Aguirre l. c. tract. I disp. II n. 23 sq. also formuliert: „Dices, intellectum posse lumine naturali attingere prima principia prioristica, ex quibus L. deducit conclusiones, sicut eodem naturae lumine percipit prima principia spectantia ad alias scientias. Unde et poterit naturali rationis lumine ordinare praemissas in modo et figura perfecta, quia naturaliter ordinativus est, sicut potest eodem lumine discurrere, quia naturaliter discursivus est. Quare posita cognitione primorum principiorum ex parte formae, et collocatione terminorum similiter, et discursu ex parte materiae, nihil deest, ut intellectus faciat demonstrationem formalem. Et hoc modo videtur se gessisse Aristoteles, quoniam solo naturae lumine assecutus fuit prima principia prioristica s. requisita ex parte formae eiusque ordinem in modo et figura perfecta. Ergo ad id non est necessaria Logica artificialis.“ Zur Lösung gibt nun d'Aguirre eine längere Vorbemerkung, die hier wörtlich wiedergegeben werde, weil wir an ihrer Hand selbständig das Ganze beleuchten wollen. Er schreibt: „Suppono quod omnibus in ore est, quamlibet scientiam, sicut et conclusionem scientificam contineri virtualiter in suis principiis, quae sunt veluti semina ipsius: principia vero ipsa continentur in lumine naturali intellectus, sive illa naturalia sint, sive etiam artificialia; nam ars in natura fundamentum habet, atque ab ea originem ducit, non e contrario. Unde fit demum, ut Logica artificialis contineatur virtualiter in suis primis principiis prioristicis, quae sunt dici de omni, et dici de nullo. Quare ad primam demonstrationem scientificam, quae necessario debet esse ex iis principiis deducta, concurrat Logica artificialis, prout in eisdem principiis virtualiter contenta. Prima autem demonstratio exercita, quam intellectus potest facere et praemittere ante omnem aliam, debet versari circa demonstrationem in actu signato sub hac vere forma: Omnis syllogismus constans praemissis certis et evidentibus atque recto ordine dispositis generat scientiam. At demonstratio est syllogismus constans praemissis certis et evidentibus ac recto ordine dispositis. Ergo demonstratio generat scientiam.“ Indem wir den von d'Aguirre für diese demonstratio geführten Beweis als selbstverständlich auslassen, sagen wir: Es ist evident, daß der habitus scientificus in dem Erfinder der L. nur ganz allmählich, in organischem Fortschritte vom Unvollkommenen zum Vollkommenen herausgebildet wurde, mochte sich die Reflexion nur zuerst auf die Denkformen oder auf die Denkwerkzeuge lenken. Es ist ebenfalls evident, daß die intellektuelle Aussprache der gewonnenen Resultate zunächst in

Urteilen erfolgte, die noch gar keinen Syllogismus erforderten oder vielmehr voraussetzten. Im Fortschreiten aber sah sich der Geist schon genötigt, um Resultate zu erzielen, Urteile zusammensetzen, ohne daß jedoch schon die Reflexion sich auf das Verfahren der Zusammensetzung als solcher richtete. Ein Beispiel mag das Gesagte veranschaulichen. Zuerst sagte sich der Denker: Termini sind das, was einen Satz naturgemäß zusammensetzt. Die nächste Beobachtung war die, daß die Termini, um einen guten Satz zu liefern, klar u. s. w. sein müssen. Hiermit war schon der Syllogismus, wenigstens unvollkommen, gegeben. Nun war im Verlauf, je öfter sich die Zusammensetzung der Urteile wiederholte und je schwieriger diese wurden, nichts natürlicher, als daß die Reflexion auf die Zusammensetzung selbst lenkte, vor allem, wenn Irrungen konstatiert worden waren. Zunächst mochte wohl da die Form nach ihren Gesetzen erforscht werden, dann aber die Gesetze für das auf Objektives gerichtete Denken. So fand denn der Denker, daß, wenn Formales und Materiales zusammenstimmen in einem Syllogismus, durch denselben notwendig die Wahrheit erkannt wird. Indem nun ein solcher Demonstration genannt wurde, konnte in betreff dieser, wie sie in actu signato sich findet, folgende demonstratio in actu exercito erfolgen: *Omnis syllogismus constans praemissis certis et evidentibus atque recto ordine dispositis generat scientiam. At demonstratio est syllogismus constans praemissis certis et evidentibus ac recto ordine dispositis. Ergo demonstratio generat scientiam.* Mit dieser demonstratio exercita ist das schöpferische Princip aller Wissenschaft und zunächst der Logik selbst gewonnen. Zu ihrer Satzung trägt aber der habitus Logicus noch nicht formaliter bei — er existiert ja erst nach ihr — sondern nur „prout virtualiter in suis principiis continetur“, d’Aguirre l. c. „Nisi enim, so d’Aguirre l. c. n. 25, eiusmodi notitia demonstrativa praecedat, non poterit intellectus facere ullam demonstrationem in materia Logicae et multo minus in materia aliarum scientiarum. Facta vero demonstratione illa in actu exercito circa demonstrationem in actu signato, generatur quodammodo habitus Logicae, aliisque atque aliis demonstrationibus intra propriam materiam augetur. Unde licet ad primam demonstrationem solum concurrat Logia artificialis prout virtualiter contenta in suis principiis ad reliquas tamen concurrat prout existens formaliter in se ipsa. Neque aliter posset intellectus procedere ad demonstrandum exercite vel in materia propria Logicae vel in materia aliarum scientiarum quam praesupposita demonstratione exercita circa demonstrationem in actu signato ordinata ex principiis Logicae artificialis. Ergo haec

simpliciter necessaria est, aut virtualiter existens ad primam demonstrationem faciendam, aut formaliter existens ad reliquas demonstrationes faciendas sive in materia propria sive aliarum scientiarum.“

DIE LEHRE DES HL. THOMAS VON DER SCINTILLA ANIMAE IN IHRER BEDEUTUNG FÜR DIE DEUTSCHE MYSTIK IM PREDIGERORDEN.

Von MARTIN GRABMANN.

Der hl. Thomas von Aquin hat durch seine tiefe, von Principien getragene Lehre und durch seine unvergleichliche Logik und Methodik auf die gesamte nachfolgende Wissenschaft einen durchgreifenden Einfluß ausgeübt. Was früher als originellste Geistesarbeit einzelner Denker galt, das hat nunmehr gar vielfach eine fortgeschrittene Quellenforschung beim englischen Lehrer mehr oder minder klar ausgesprochen gefunden. Ein Beweis hiefür ist das Verhältnis zwischen St. Thomas und den deutschen Mystikern des Predigerordens. Preger, Charles Schmidt und zum Teil auch Stöckl und Bach würdigen nicht oder nur wenig den innigen Zusammenhang des thomistischen und mystischen Denkens. Die Folge davon ist, daß die einen in Eckehart den Vater der deutschen Spekulation feierten, während andere in den Mystikern die Vertreter des Pantheismus und Quietismus sahen. Freilich haben sich auch schon frühzeitig apologetische Stimmen für die Orthodoxie der deutschen Mystiker erhoben. Surius hat die Werke Taulers, des doctor sublimis et illuminatus, ins Lateinische übersetzt und nennt ihn einen insignis theologus. Der ehrwürdige Ludwig von Blois hat sogar eine *Apologia pro Thaulero* geschrieben. Über Eckehart äußern sich Quétif-Echard also¹: „Non blasphemus, non haeresiarchae nota inurendus. . . . Sed in eos errores sanctoris vitae desiderio inuodico ac non sobrio abreptus censendus.“

Es ist das hohe Verdienst des um die Geschichte der mittelalterlichen Litteratur höchst verdienten P. Denifle O. P., durch seine gründlichen Forschungen Licht in die dunkle Frage über den wahren Wert der deutschen Mystik gebracht zu haben. Wer

¹ Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Praed.* I, 307. Über Eckehart siehe noch: Lütolf in der *Tübinger theol. Quartalschrift* 1875, 4. Heft, und Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, art. Eckehart.

die deutschen Mystiker verstehen will, bemerkt P. Denifle,¹ der „muß in der Scholastik, besonders aber in den Werken des hl. Thomas gründlich bewandert sein, sonst reißt er notwendig die deutschen Mystiker aus dem Boden der Geschichte, in dem sie wurzeln, er wird jede Entwicklung zu ihnen hin leugnen, die doch einmal da ist, und er wird es nie und nimmer zu einem richtigen Verhältnisse auch nur ihrer Terminologie, geschweige denn ihrer Lehren bringen“. In den gelehrten Fußnoten zu Eckeharts lateinischen Schriften hat der gelehrte Unterarchivar des hl. Stuhles die Konkordanz zwischen Eckehart einerseits und dem englischen Lehrer, sowie der älteren Franziskanerschule andererseits klargelegt, und zwar gerade in den Fragen über das Wesen und Sein Gottes und der Geschöpfe. Dabei verschweigt aber der gelehrte Forscher keineswegs die verschiedenen Unrichtigkeiten Eckeharts.

Auch J. E. Erdmanns Grundrifs der Geschichte der Philosophie in seiner neuesten Auflage kennt und würdigt den Konnex zwischen Mystik und Scholastik,² indem er die Lehre vom Seelengrunde der deutschen Mystiker in Zusammenhang mit dem *intimus mentis sinus* bei Richard von St. Viktor und der *scintilla animae* bei Thomas von Aquin bringt.

Im folgenden soll nun die Auffassung des hl. Thomas von der *scintilla animae* klargelegt und dadurch ein kleiner Beitrag zum Verständnisse der mystischen Terminologie geboten werden.

An zwei Stellen erklärt sich der englische Lehrer über den Ausdruck „*scintilla animae*“, nämlich in seinem Sentenzenkommentar (II. Sent. d. 39 q. 3 a. 1) und seinen *Quaestiones disput. de Veritate* q. 17 a. 2 ad 3^m (cfr. *ibid.* q. 16 a. 1c.).

In seiner theologischen Summa, wo er nicht als Kommentator thätig ist, sondern als Systematiker und Magister sein gereiftes, abschließendes Forschungsurteil gibt, findet sich über diese *scintilla animae* nichts, wengleich in der Prima die psychologischen Fragen ausführlich behandelt werden. Die Thatsache, daß der Aquinate in seinem Sentenzenkommentar dieser *scintilla animae* einen eigenen Artikel widmet, läßt uns in seinem Ausdruck einen in der damaligen Lehrtradition gebräuchlichen älteren terminus vermuten. Der Text des Lombarden selbst führt uns auf den Ursprung dieses Ausdruckes: „*Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus (super Ezechielem I, 7)*

¹ P. Denifle O. P., „Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre“ im Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters II. Bd. S. 532.

² J. E. Erdmann, Grundrifs der Gesch. der Philos. I, 503 (4. Aufl.).

in Cain non potuit extinguui, bonum semper vult et malum semper odit.“

Estius, gleich groß als Exeget wie als Scholastiker, bemerkt hiezu¹: „Haec porro habitualis cognitio menti impressa varie ab auctoribus nuncupatur, ut conscientia, conscientiae dictamen, lex naturalis, scintilla rationis, *συντήρησις* . . . Quae quidem notitia nec in damnatis extinguuntur. . . Unde Hieronymus scribens in Ezechielis I ad illud: „Et scintillae quasi aspectus aeris candentis.“ Ea, inquit, quam Graeci vocant *συντήρησις*, scintilla conscientiae, in Cain quoque pectore postquam eiectus est de paradiso, non extinguuntur et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus.“

Auch Alexander von Hales führt, wie Endres² bemerkt, die Synteresis und damit auch die scintilla animae auf den Kommentar des hl. Hieronymus zu Ezechiel zurück. „Die erste Veranlassung zur Aufnahme dieses Begriffes ging ohne Zweifel von Petrus Lombardus aus. Er verweist in seinem Sentenzenwerke, an welches das systematisierende Mittelalter in der Darstellung der christlichen Lehrsumme immer aufs neue wieder anzuknüpfen pflegte, bei der Behandlung der Frage, wie es zu nehmen sei, daß jedermann von Natur aus das Gute wolle, auf einen Teil jener Stelle des hl. Hieronymus, aus welcher sich der Begriff herschreibt. . . . Und so dürfte die erste Reception dieses Begriffes in einer der zahlreichen ungedruckten Sentenzenbücher und Summen, welche für die theologische Wissenschaft an der Wende des 12. und 13. Jahrhunderts Zeugnis geben, zu suchen sein.“³ Der Ausdruck scintilla ist also dem Propheten Ezechiel entlehnt, wie ja überhaupt viele termini der scholastischen und mystischen Theologie der hl. Schrift entlehnt sind.

Das ist für den hl. Thomas die geschichtlich gegebene Vorlage gewesen, auf Grund deren er den Begriff scintilla animae näher erklärt, präcisirt und mit seiner Gesamtdoktrin in Einstimmung gebracht hat.

Scintilla animae ist ein bildlicher Ausdruck. In der Auffindung und Disposition des vollen Inhalts einer Metapher ist der engelgleiche Lehrer Meister. In welcher Weise eruiert nun hier

¹ Estius in II Sent. dist. 39 § 2 (ed. Paris 1680).

² Endres, Die Seelenlehre des Alexander v. Hales im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft I, 284.

³ Endres a. a. O. 292 u. 293. Vgl. Heinrich Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Gekrönte Preisschrift. — Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrh.

der Aquinate den tieferen Sinn der metaphorischen Bezeichnung „*scintilla animae*“? In *II sent. dist. 39 q. 3 a. 1*: „*Et haec virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans, ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis respectu eius quod de intellectualitate in angelo est.*“

Scintilla animae ist also in der Weise, wie der Aquinate hier das *tertium comparationis* bestimmt, ein quantitativer Begriff und bezeichnet den höchsten Grad menschlicher Intelligenz als Berührungspunkt zwischen dem Menschen und dem Engel.

In *de Verit. q. 17 a. 2 ad 3^m*: „*Ad tertium dicendum, quod sicut scintilla est id quod purius est de igne et quod supervolat toti igni, ita synderesis est id quod supremum in conscientiae iudicio reperitur; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiae dicitur.*“ Die Art und Weise, wie hier unser hl. Lehrer das *tertium comparationis* bestimmt, läßt uns einen qualitativen Begriff ersehen. Die *scintilla animae* bezeichnet in der menschlichen Seele das reinste und erhabenste Moment. An dieser Stelle wird zugleich die *scintilla animae* mit der *Synderesis* identifiziert und zum Ausgangspunkt des sittlichen Lebens gemacht.

Scintilla im erklärten Sinne besagt im wesentlichen dasselbe wie die andere bei St. Thomas vorkommende Metapher *vertex animae*. „*Sicut vertex corporis est suprema pars corporis, ita vertex animae est suprema pars animae*“, *de Verit. q. 16 a. 2 ad 3^m*. Auch diese Metapher ist der hl. Schrift entnommen.

Dieser Ausdruck *vertex animae*, *vertex intelligentiae*, *apex mentis*, *apex voluntatis* kehrt besonders häufig in den mystischen Schriften des Dionysius Carthusianus wieder.¹ In welcher Weise nun gliedert der hl. Thomas diese metaphorische Bezeichnung *scintilla animae* in seine auf aristotelischer Grundlage aufgebaute Psychologie ein, welche spekulative Entwicklung erfährt dieser terminus durch den Aquinaten, der ja die aus der hl. Schrift und der Patristik übernommenen Bezeichnungen in so klarer und tiefer Form zu erörtern pflegt?

¹ Dionysius Carthus.: *De fonte lucis a. 14 u. a.* — Surin, *Catéchisme spirituel p. 5 c. 4.* — Pierre de Poitiers *O. Cap., Jour mystique l. 3 tr. 6.* — Boudon, *Règne de Dieu en l'raison mentale c. 15.* — Louis de Blois, *Inst. spirit. c. 12.* — Sehr anziehend schreibt hierüber auch der hl. Franz v. Sales in seinem *Theotimus l. Buch, Kap. 12.* Er vergleicht hier recht sinnig diesen *vertex animae* mit dem Allerheiligsten des Tempels von Jerusalem.

Der Ausgang ist für den hl. Lehrer (II Sent. l. c.) ein allgemeiner Gedanke seines Lieblingsautors Dionysius Areopagita: „*divina sapientia coniungit prima secundorum ultimis primorum*“. Die nähere Erklärung hiezu gibt die prop. 30 des liber de causis, wo gesagt wird, daß im Bereiche des Geschöpflichen die niedere Ordnung der nächsthöheren Ordnung ähnlich sein müsse.

Das ist aber nur dann möglich, wenn die niedere Ordnung in etwas an der Vollkommenheit der nächsthöheren Ordnung teil hat. Dann ist diejenige Vollkommenheit des höheren Geschöpfes, an der das nächststehende niedere Geschöpf teilnimmt und wodurch zwischen beiden eine Ähnlichkeit begründet wird, zugleich das höchste Moment in dem niederen Geschöpfe und das niederste Moment in dem höheren Geschöpfe. Der Grund hiervon liegt im Wort- und Sachbegriffe des Teilhabens, der *participatio*. Diese Wahrheit veranschaulicht der englische Lehrer an der Parallelstelle in *Quaest. disp. de Verit. q. 16 a. 1 c.* an einem Gleichnisse: Nach Dionysius läßt Gott die Grenze des höheren Geschöpfes mit dem Anfange der folgenden niederen geschöpflichen Ordnung in Berührung treten. Zusammengeordnete Naturwesen verhalten sich eben gerade so zu einander wie unmittelbar zusammenstoßende Körper. Wie nämlich der unten liegende Körper mit seiner Oberfläche die unterste Seite des oberhalb liegenden Körpers physisch berührt, so grenzt das niedere Naturwesen in seiner höchsten Vollkommenheit metaphysisch an eine der unmittelbar höheren Kreatur eigentümliche Vollkommenheit, indem es an letzterer in unvollkommener Weise teil hat. Wir sehen: der Obersatz der thomistischen Lehre über die *scintilla animae* ist genommen aus der tief metaphysischen Doktrin von der *participatio*, welche in der Philosophie und spekulativen Theologie des hl. Thomas die Rolle eines Grundgesetzes spielt, und welche hellstes Licht bringt in die Ordnung der Kreatur, ja selbst in die Ordnung der Übernatur, der Gnade und der Kirche.

In unserem Falle wendet der hl. Lehrer diesen Grundsatz auf das Verhältnis zwischen Mensch und Engel an.

Unter den Geschöpfen besteht aber, so fährt (II Sent. l. c.) der Aquinate weiter fort, die Ordnung, daß an erster Stelle der Engel und an zweiter Stelle die vernünftige Menschenseele in Betracht kommt. Da die Menschenseele Wesensform des Leibes ist, so ist die ihr natürlicherweise zukommende Erkenntnis eine Erkenntnis, welche vom Sinnenfälligen zum Geistigen fortschreitet und zur Erkenntnis der Wahrheit nur auf Grund vorhergehender Untersuchung kommt: deshalb wird diese Erkenntnis eine

schließende, eine vernünftige Erkenntnis genannt. Ganz anders ist es beim Engel. Da er schlechthin unkörperlich ist, so entspricht seiner Natur ein Erkennen, das einfachhin ohne Untersuchung die Wahrheit erfasset. Der Engel wird deshalb mit Recht ein rein geistiges Wesen genannt. Es besteht demnach zwischen der Thätigkeit des englischen und menschlichen Geistes, und da vom Akt der Schluß auf das Wesen geht, zwischen den Naturen beider ein durchgreifender Unterschied. *Natura autem animae humanae est infra angelicam.*

Aber nach dem im Obersatz ausgesprochenen Grundgesetze von der *participatio* muß trotz dieser großen Differenz zwischen dem Menschen und dem Engel ein Berührungspunkt existieren. Dieser Berührungspunkt kann aber nur auf der Linie des Geistigen, des Erkennens gefunden werden, da dieser Berührungspunkt das höchste Moment im Menschen sein muß, das Höchste aber im Menschen nach dem vom hl. Thomas verteidigten Intellektualismus das Erkennen, das Denken ist.

Es ergibt sich deshalb, daß in der vernünftigen Menschenseele, die in der Ordnung der Kreaturen dem Engel zunächst steht und ihm ähnlich ist, ein gewisses Maß von Teilnahme an der dem Engel eigentümlichen reinen Verstandeskraft sich finde, so daß auch des Menschen Geist einige Wahrheit unmittelbar ohne Untersuchung erfassen kann. Thatsächlich werden nun die ersten dem natürlichen Erkennen zugänglichen Principien in der spekulativen und praktischen Ordnung in dieser (unmittelbaren) Weise erfasset und erkannt. Diese Kraft, diese höchste Kraft im Menschen wird als Ausgangspunkt des spekulativen Erkennens *intellectus*, als Ausgangspunkt des praktischen ethischen Handelns *synderesis* genannt.

Und unmittelbar auf diese Ausführung folgt beim heiligen Thomas (II. Sent. I. c.) der Satz: „*Et haec virtus (haec virtus bezieht sich ohne Zweifel auf das unmittelbar zuvor stehende talis virtus, d. h. auf den intellectus und die synderesis zugleich in ihrer höheren Einheit) scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans, ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis, respectu eius quod de intellectualitate in angelo est; et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur, quia in natura rationali supremum est*“ Aus diesem Texte läßt sich entnehmen, daß der englische Lehrer unter *scintilla animae* im allgemeinen die *ratio superior* überhaupt als Ausgangspunkt des spekulativen Denkens und praktisch-ethischen Handelns versteht. Es ist dies die *intellectualitas* im Menschen, jenes Moment, das ihn dem Engel

am nächsten bringt. Herrlich schildert der Aquinate diese Intellektualität in seiner *expositio in Boeth. de Trinit. q. 6 a. 1*: „Differt autem ratio ab intellectu sicut multitudo ab unitate; unde dicit Boeth. 6 de Consol., quod similiter se habet ratio ad intellectum, sicut tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere: unde dicit Dionysius 7 cap. de div. Nomin., quod animae secundum quod habent rationabilitatem, diffusive circumeunt veritatem, et in hoc deficiunt ab Angelis; sed in quantum convolvunt multa ad unum, quodammodo angelis aequantur. Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat, et in illa totius multitudinis cognitionem capit: sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit.“

Durch diese intellectualitas wird demnach der Mensch nicht bloß dem Engel, sondern Gott selbst ähnlich. Dieses gilt von den beiden Grundformen dieser intellectualitas, nämlich sowohl vom habitus primorum principiorum speculativorum wie auch vom habitus primorum principiorum operabilium, welch letzterer auch *synteresis* heißt. Vom ersteren sagt der englische Lehrer: „Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nata, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis“ (*de Verit. q. 11 a. 1*). Und von der *synteresis* gelten in erster Linie die Worte: „Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.“ *S. Th. I. II. q. 91 a. 2*. Wie schon gesagt, versteht der Aquinate (*II. Sent. l. c.*) unter *scintilla animae* im weiteren und allgemeineren Sinne die menschliche Intellektualität als Quelle des spekulativen Denkens und praktisch-sittlichen Handelns überhaupt. Im engeren und besonderen Sinne identifiziert der Aquinate, wie aus der Parallelstelle *de Verit. q. 17 a. 2 ad 3* hervorgeht, die *scintilla animae* mit dem habitus primorum principiorum operabilium, mit der *synteresis*. Er gebraucht dann den Ausdruck *scintilla conscientiae*. Übrigens hat die *synteresis* in der Auffassung des hl. Thomas und der Dominikanerschule viel mehr intellektiven Charakter, während, wie Endres bemerkt, in der Auffassung der Franziskanerschule der Schwerpunkt der *Synteresis* auf die Seite des menschlichen Wollens neigt.

Hiermit haben wir die Texte des hl. Thomas über die *scintilla animae* besprochen und verglichen. Im allgemeinen versteht der Aquinate darunter überhaupt das höchste intellektuelle

¹ Endres a. a. O. S. 293.

Können im Menschen, das *seminarium totius cognitionis*. In einem engeren adäquateren Sinne ist *scintilla animae* gleichbedeutend mit *synteresis*. Diese *scintilla animae* wohnt dem Menschen *naturaliter* inne, sie ist ein integrierender Bestandteil des Menschenwesens und darum unzerstörbar.

Der hl. Thomas hat an den besprochenen Stellen die *scintilla animae* lediglich vom psychologisch-ethischen Standpunkte aus erörtert. Für die Theorie des übernatürlichen Erkennens in der spekulativen und mystischen Theologie hat der Engel der Schule diesen terminus nirgends verwertet, selbst an den Stellen nicht, wo er die Grundzüge der mystischen Theologie bietet.

Es ergibt sich nun die Frage, ob das, was Thomas unter *scintilla animae* im weiteren und engeren Sinne versteht, nicht wenigstens dem Ansätze nach für die mystische Theologie verwertbar und von den deutschen Mystikern wirklich verwertet worden ist.

Die *scintilla animae* bezeichnet das Innerste, das Höchste im Menschengeiste. Der englische Lehrer hat nun eine sehr tiefe Auffassung von dem natürlichen und übernatürlichen Wirken Gottes im Innersten des Menschen. „*Deus est unicuique intimus sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei.*“ So der englische Lehrer in I. Sent. dist. 37 q. 1 a. 1. Diese Lehre, welche in den Schriften des hl. Thomas so oft wiederkehrt, ist besonders auch die Lehre seines hl. Freundes Bonaventura: „*Deus est intime agens in omni actione et intimus est ipsi potentiae operanti, ita quod potentia ipsa in nihil exit, quod non sit ab ipso.*“ So der seraphische Lehrer in I. Sent. d. 37 a. 1 q. 1 ad 5^m. Diese Gedanken sind besonders tief ausgeführt und für die Noëtik verwertet von den Schülern des hl. Bonaventura, wie die: „*De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*“¹ beweisen. Diese Lehre nun, daß Gott den Substanzen und Potenzen der *causae secundae* zu innerlichst ist, ist von fundamentaler Bedeutung für die Auffassung der *vita supernaturalis* und der *inhabitatio supernaturalis Dei* in *anima iustorum*.

Die essentiellen Principien der *vita supernaturalis* sind Wahrheit und Gnade, *gratia et veritas*, die wir von dem empfangen, der Gottheit und Menschheit in der denkbar innersten und

¹ *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*. Quaracchi 1883. — Cfr. *S. Bonaventurae Principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta a P. Ignatio Jeiler O. Min.* Quaracchi 1897.

innigsten Verbindung in sich eint. Die übernatürliche Wahrheit wird nun im einzelnen Menschen subjektiviert durch die eingegossene Tugend des Glaubens. Nach dem hl. Thomas ist aber der hl. Glaube ein Akt bzw. Habitus des Intellektes, zunächst des spekulativen, dann ex redundantia auch des praktischen Intellektes. „Fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto, ut manifeste patet ex fidei obiecto: sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum in 1 de Trin. c. 8, inde est, quod per dilectionem operatur, sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus.“ S. Th. II. II q. 4 a. 2 ad 3^m. Kardinal Cajetan bemerkt hiezu mit der ihm eigenen Gedankenschärfe: „Altius enim et verius loquendo dicendum est secundum ipsum (sc. secundum S. Thomam) et veritatem, quod fides est habitus altior practico et speculativo prae habens eminenter utrumque sicut sensus communis respectu sensuum priorum et propterea utrumque opus habet: sed loquendo, ut plures, et comparando ad haec duo, sub speculativo comprehenditur. Hanc autem esse mentem auctoris patet tum ex eo, quod theologica scientia, quae virtualiter continetur in principiis, quorum est fides, est huiusmodi, ut in primo libro ostensum est: tum ex eo, quod dona Spiritus sancti, quae ex fide emanant, sunt huiusmodi, ut infra patebit. Esse autem hanc doctrinam secundum veritatem eminentia divinae cognitionis, cuius est impressio proprii ordinis, manifestat, ut de theologia dictum est.“ Cajet. in II. II q. 4 a. 2 ad 3^m. Aus diesen gedankentiefen Bemerkungen des ersten und größten Kommentators der theologischen Summa entnehmen wir für unseren Zweck die nachstehenden Folgerungen.

Fürs erste erfafst der Glaube das Höchste im geistigen Menschen, da er gleichsam noch die Ausgangspunkte der spekulativen und praktischen Vernunft überragt. Der Glaube hat zum Gegenstand Principien, d. h. die Glaubensartikel. Die Glaubenserkenntnis ist keine schließende, keine demonstrative, aber sie ist eine höchst sichere und gewisse Erkenntnis. Aus all dem läßt sich folgern, daß durch den hl. Glauben die scintilla animae übernatürlich erhoben und durchdrungen wird.

Fürs zweite gilt das, was vom Glauben gesagt wurde, analog auch von den übrigen Formen des übernatürlichen Erkennens. Cajetan erinnert nur an das theologische Erkennen, an die Gaben des hl. Geistes, und er weist in letzter Linie auf das göttliche Denken selbst hin. Die spekulative Theologie ist die Synthese von Glauben und Metaphysik. Vom Glauben bemerkt der hl. Thomas: „Cognitio etiam fidei maxime pertinet

ad intellectum. Non enim eam rationis investigatione accipimus, sed simplici acceptione intellectus ei assentimus“ (in Boeth. de Trinit. q. 6 a. 1 corp. 3 ad 4^m). Und von der Metaphysik, der *θεολογία* des Aristoteles, sagt der Aquinate: „Intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus“ (in Boeth. de Trinit. q. 6 a. 1 corp. 3).

Was die Gaben des hl. Geistes betrifft, so kommt hier zunächst die Gabe des Intellectes in Betracht: „Diese Gabe,“ schreibt Dr. Regler,¹ „heißt Intellekt — Verstand, weil sie sich zu den übernatürlichen Wahrheiten so verhält, wie sich das natürliche Licht zu den Grundwahrheiten der Erkenntnis verhält.“

Aus diesen Ausführungen lassen sich unschwer Anknüpfungspunkte für die Verwertbarkeit der *scintilla animae* zur Erklärung der übernatürlichen Erkenntnis entnehmen. Es gilt von all diesen Formen übernatürlicher Erkenntnis der Satz: „Humana cognitio vel consideratio quantum ad sui terminum pertingit quodammodo ad angelicam cognitionem non secundum aequalitatem, sed secundum quamdam assimilationem“ (S. Thom. in Boeth. de Trinit. l. c. ad 3^m). Ja, noch mehr, durch die übernatürliche Erkenntnis wird das menschliche Denken dem Erkennen des Engels in viel höherem Grade ähnlich, weil ja nach der Lehre des hl. Thomas der Glaubensinhalt auch das natürliche Erkennen des reinen Geistes übersteigt.²

Was von den eben angeführten gewöhnlichen Formen übernatürlichen Erkennens gilt, das wird sich auch bezüglich der anderen Arten des Erfassens übernatürlicher Wahrheit nicht leugnen lassen. Für die Theopneustie und schliesslich für all die Stufen der mystischen Kontemplation, welche das innerste und höchste Seelenleben des Menschen ergreifen, wird die *scintilla* in der weiteren Fassung des hl. Thomas die natürliche Unterlage, die *potentia obediencialis* bilden.

Der zweite Faktor der *vita supernaturalis* ist die Gnade, welche den innersten Menschen heiligt und vergöttlicht. Die aktuelle Gnade, „in quantum anima hominis movetur a Deo“ (S. Th. I. II q. 110 a. 2), erfafst sicherlich auch die höchste Kraft der Menschenseele, die Quelle des Erkennens und Wollens, die *scintilla animae*. Und gerade die tiefe thomistische Lehre von der *praedeterminatio physica* weist auf ein innerstes übernatürliches Walten und Wirken Gottes in uns und in unseren

¹ Regler. Die sieben Gaben des hl. Geistes unter Zugrundelegung der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Regensburg 1899. S. 80.

² S. Thom. in IV. Sent. dist. 10 q. 1 a. 4 sol. 4.

höchsten Seelenkräften nachdrücklich und ausdrücklich hin. Gerade diese Lehre ist für die Ascetik und Mystik ungemein brauchbar. „Die thomistische Auffassung ist indessen nicht bloß geeignet, der Seele geistlichen Trost zu bereiten, sondern auch, was ungleich wichtiger ist, sie in der Demut zu befestigen.“ So Konstantin von Scházler.¹ Nach Scházler, der so gern auf den ascetischen Wert der Lehre des Aquinaten aufmerksam macht, ist die ascetische Lehre des hl. Ignatius v. Loyola echt thomistisch.² Auch die mystische Theologie der hl. Theresia ruht auf thomistischer Grundlage; ja selbst die mystisch-ascetische Auffassung des hl. Franz von Sales findet Scházler im thomistischen Gnadenbegriffe begründet.³

Immanentes Princip des übernatürlichen Gnadenlebens ist die vom hl. Geiste uns eingegossene heiligmachende Gnade, die von innen heraus den Menschen erhebt und übernatürlich belebt und in seinen Kräften und Akten durchdringt. Ihr Sitz ist in der Seelensubstanz selbst. „Und wie vom Wesen der Seele die Potenzen herausfließen, als nächste Thätigkeitsprincipien, so fließen von der heiligmachenden Gnade die Tugenden hervor, durch welche die Potenzen zu übernatürlichen Akten bewegt werden.“ S. Th. I. II q. 110 a. 4 ad 1^m. Da dem so ist, werden da nicht die Wurzeln und Ausgangspunkte des geistigen Denkens und Wollens von diesem Leben und Wirken der Gnade durchdrungen werden?

Gott ist die Ursache dieser heiligmachenden Gnade; denn „mentem, in qua est gratia, nulla creatura illabitur“ (de Verit. q. 27 a. 3). Die heiligmachende Gnade verleiht dem Menschen ein esse supernaturale, ja sie macht ihn göttlicher Natur theilhaft.⁴ Der Mensch, der als Geschöpf *vestigium Dei*, als vernünftiges Geschöpf *imago Dei* ist, wird nunmehr als *beignadetes Kind Gottes similitudo Dei et templum Spiritus sancti*.⁵ Diese Lehre des hl. Thomas vom Wesen und Wirken der heiligmachenden Gnade und besonders seine Ausführungen über die *similitudo Dei* sind recht dazu geeignet, den Menschen, den Christen zur Ver-

¹ Konstantin v. Scházler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. Mainz 1867. S. 217.

² A. a. O. S. 220.

³ A. a. O. S. 224.

⁴ Cfr. Goudin O. P., *Tractatus theologici* (ed. Dummermuth O. P.) tom. II pag. 246. — Ledesma O. P., *Tractat. de div. perf.* q. IV a. 6. — Gonet, *Clypeus Thomisticus* p. II tract. 8 disp. 2.

⁵ Cfr. Barthélemy Froget O. P., *De l'habitation du St.-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de St.-Thomas d'Aquin*. Paris 1898.

innerlichung zu gemahnen. Das, was der engelgleiche Lehrer *scintilla animae* heisst, ist gleichsam der natürliche Ansatz zu dem hellen himmlischen Lichte, das in der heiligmachenden Gnade gerade die höchsten und geistigsten Potenzen des Menschen durchleuchtet.

Unsere Erörterungen haben gezeigt den Zusammenhang der *scintilla animae* im weiteren und engeren Sinne mit den beiden Komponenten des übernatürlichen Lebens: Gnade und Wahrheit. Aus diesen unseren Ausführungen läst sich folgern, daß die Lehre des hl. Thomas von der *scintilla animae* nicht bloß für die spekulative Theologie, sondern besonders auch für die christliche Mystik verwertbar ist, wie überhaupt die thomistische Doktrin die sicherste Basis einer gesunden kirchlichen Mystik ist. Gerade die Betonung des Physischen im Übernatürlichen, die Lehre von der *praedeterminatio physica*, von der heiligmachenden Gnade als physischer Teilnahme an der göttlichen Natur, die Lehre von der physischen Wirksamkeit Christi als des Hauptes der Kirche und von der physischen Wirksamkeit der hl. Sakramente: gerade diese Gesichtspunkte sind es, welche den späteren Lehrern der Mystik: Philippus a Trinitate, Vallgornera, Joannes a Jesu Maria u. a. den innigsten Anschluss an die Doktrin des hl. Thomas als höchst ratsam, sicher und segensreich erscheinen ließen.

In welcher Weise spezifizieren sich nun diese generellen Bemerkungen über die Verwertbarkeit der Doktrin des hl. Thomas für die Mystik in Hinsicht auf die deutschen Mystiker des Predigerordens in dem speciellen Punkte der *scintilla animae*? P. Denifle bemerkt so wahr¹: „Die deutschen Schriften der Mystiker offenbaren uns zum guten Teil das Ringen, für die damalige lateinische Terminologie und Ideenwelt die geeigneten deutschen Ausdrücke zu finden. . . . Es dürfte nicht schaden, wenn unsere Germanisten die Terminologie der deutschen Mystiker mit etwas nüchterneren Augen betrachten würden als bisher. Freilich ist dazu die scholastische Vorbildung unumgänglich erforderlich. Die deutsche Terminologie ruht eben auf der scholastischen.“

Ein solcher aus der lateinischen Scholastik genomener terminus ist eben auch das „Seelenfünklein“ Eckeharts und anderer Mystiker. Es ist dieses Seelenfünklein der eigentliche Grund, das Innerste der Seele, ganz lauter und rein, der wahre innere Mensch, wo der Mensch mit Gott in übernatürlichen Verkehr tritt. Die hl. Theresia hat hiefür den Ausdruck Seelenburg,

¹ Archiv für Literatur- und Kirchengesch. d. M.-A. II, 423 u. 424.

der auch bei Eckehart vorkommt. J. E. Erdmann gibt die Lehre des Meisters Eckehart also wieder¹: „Vielmehr muß es der innerste Grund der Seele sein, jenes ‚Bürgelein‘ (castellum), mit dem man die aufgeschlossene ganze Gottheit erfafst und in ihrem Abgrund sich begräbt. Weil sich darin das unmittelbare Anschauen mit dem ebenso unmittelbaren Gewissen vereinigt, deswegen wird hier das Wort ‚Fünklein‘ gebraucht, das an die *scintilla conscientiae* bei Kirchenvätern und Scholastikern erinnert.“

Wenn auch nicht zu leugnen ist, daß der Litteralsinn vieler Stellen Eckeharts excessiv-realistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Kreatur darzustellen scheint, so ist doch die hinter den mitunter etwas überschwenglichen Äußerungen heißer Gottessehnsucht verborgene Idee keineswegs als pantheistisch oder quietistisch zu bezeichnen.

Doch wir haben hier nicht die Aufgabe, die Mystiker von den ihnen gemachten Vorwürfen zu reinigen; uns genügt es, die Verwertbarkeit der thomistischen Lehre, hier speciell der thomistischen Auffassung von der *scintilla animae* für die katholische Mystik gezeigt zu haben. Der praktische Zweck der Mystik beursachte deren Vorliebe für Bilder und Gleichnisse. Und gerade um die verschiedenen Grade der Vereinigung mit Gott zu charakterisieren, waren den Mystikern passende Gleichnisse und Metaphern angenehm und willkommen. In den Werken des Areopagiten, diesem Kanon mittelalterlicher Mystik, bei Basilius, St. Bernhard, bei Richard v. St. Viktor, Bonaventura, bei Dionysius Carthusianus, Theresia und Joh. v. Kreuz kehren die herrlichsten Gleichnisse zur Veranschaulichung mystischer Thatsachen und Thätigkeiten wieder. Besonders ist es die Metapher vom Licht und Feuer, welche in den mannigfachsten Variationen von den Mystikern verwertet und auch vom hl. Thomas angewendet und erklärt worden ist. (II. Sent. dist. 13 q. 1 a. 2.)

Und in diesem Sinne wurde auch die Lehre vom „Seelenfünklein“ von den Mystikern adaptiert und auf übernatürlich-mystische Verhältnisse übertragen. Das „Seelenfünklein“, die *scintilla animae*, ist, wie wir schon am Eingange gesehen, beim hl. Thomas eine Bezeichnung für den innersten, letzten Ausgangspunkt des menschlichen Erkennens und Handelns. Zweck der Mystik ist nun, den Menschen sich selbst zurückzugeben, ihn zur Einkehr in sich selbst, in sein Innerstes zu führen, mit einem Worte: die umfassendste theoretische und praktische Anerkennung

¹ Erdmann, Grundrifs der Gesch. der Philos. [4] I S. 509.

und Anwendung des Wortes des göttlichen Heilandes: „Das Reich Gottes ist in euch“ (Luk. 17, 21). Der Mensch „muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo, überbildet werden in der Gottheit“, das ist die besonders beim seligen Heinrich Seuse ausgesprochene und ausgeführte leitende Idee der Mystik. Gewiß war zur Erläuterung dieses Zweckes der Mystik die scholastische Lehre vom innersten Seelenleben ein schätzenswerter Behelf, zudem ja die Lehre von der *scintilla animae* in inniger Beziehung steht zu den beiden Grundfaktoren der *vita supernaturalis*: „*gratia et veritas*“, auf denen die wahre kirchliche Mystik sich aufbaut. In der späteren theoretischen Mystik wurde dieser Ausdruck „*scintilla animae*“ zur theologisch-psychologischen Analyse mystischer Seelenthätigkeiten herangezogen. Thomas Vallgornera O. P., einer der gründlichsten Kenner der Mystik des hl. Thomas, äußert sich in dieser Richtung also: „*Contemplatur hanc immensam bonitatem cum apice intelligentiae, quae est suprema pars intellectus. D. Thomas in II. dist. 39 a. 1 in corp. affirmat quod superior pars rationis, quae vocatur scintilla, significatur per aquilam, quae caetera animalia in volando transcendit. . . . Et qu. 16 de Verit. a. 2 ad 3^m istam scintillam vocat verticem; cum ista adornata lumine fidei contemplatur Deum non per partes et particulares rationes attributorum, sed in communi et sub conceptu universali, quia est tanta capacitas intellectus nostri ad cognoscendum Deum, quod veluti videtur, quod non satiatur in cognitione unius attributi, nisi cognoscat totum Deum. . . . In ista contemplatione Dei, quam exercet scintilla rationis mediante lumine fidei, qua contemplatur Deum sub conceptu universali, debet quiescere . . .*“ Mit Recht betitelt Vallgornera sein Werk: „*Mystica theologia D. Thomae, utriusque theologiae scholasticae et mysticae principis.*“

Denn die Lehre des hl. Thomas ist die sichere Grundlage für eine gesunde kirchliche Mystik. Die heilige Seele des Aquinaten selbst hat sich in harmonischer Einigung von Scholastik und Mystik himmelwärts zu Gott erhoben, den er sich als einzigen Lohn erbeten. Wenn die *scintilla animae* den Berührungspunkt zwischen dem Menschengestalt und dem Engel bezeichnet, so ist dies in besonders hohem Maße bei unserem hl. Lehrer der Fall, der wegen seines tiefen Intellektes und seiner glänzenden Seelenreinheit als *Doctor Angelicus* gefeiert wird. Der

¹ P. Thomas Vallgornera O. P., *Mystica Theologia Divi Thomae* q. III disp. 1 a. 5 (ed. Berthier, Aug. Taur. 1890 I. S. 366 u. 367).

Geist des hl. Thomas lebt fort in seinem Orden, in seiner Schule, wo Scholastik und Mystik sich gegenseitig fördern und ergänzen. Außer den deutschen Mystikern Eckehart, Tauler, Sense, Nikolaus von Straßburg u. a. sind als Mystiker des Predigerordens zu bezeichnen Ludwig von Granada, Bartholomäus a Martyribus, der Philosoph Alexander Piny und viele andere. Sehr bemerkenswert ist auch die Thatsache, daß die Hauptverteidiger der thomistischen Gnadenlehre: Dominikus Bañez und Antonia Masoulié große Kenner der Mystik gewesen sind, der erstere als Seelenführer der hl. Theresia, letzterer als Verfasser hochbedeutender mystisch-ascetischer Traktate. Und wenn in unseren Tagen Heinrich Seuse von Gregor XVI. seliggesprochen wurde, wenn erst ganz kürzlich am 15. Mai 1899 Raymund von Capua, der Beichtvater der hl. Katharina v. Siena, durch Papst Leo XIII. feierlich beatifiziert ward, so ist das gewiß eine Apologie für die aus dem unversiegbaren Born thomistischer Wahrheit geschöpfte Mystik des Predigerordens.



DES AREOPAGITEN BUCH VON DEN GÖTTLICHEN NAMEN NACH ST. THOMAS.

Von P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.



Der große Dionysius vom Areopag, der Bekehrte des heil. Völkerapostels Paulus (Apostg. 17, 34), verfaßte auf Grund der hh. Schriften vier verschiedene Bücher über Gott: die göttlichen Hypotyposen; die göttlichen Namen; die symbolische Theologie; die mystische Theologie. Im Prolog seines herrlichen Kommentars zum Buch von den göttlichen Namen sagt darüber der Aquinate näher dies: „Ad intellectum librorum beati Dionysii considerandum est, quod ea quae de Deo in sacris Scripturis dicuntur, artificialiter quadrifariam divisit. Nam in libro quodam, qui apud nos non habetur, qui intitulatur de divinis Hypotyposibus, idest characteribus, ea de Deo tradidit quae ad unitatem divinae essentiae et distinctionem personarum pertinent: cuius unitatis et distinctionis sufficiens similitudo in rebus creatis non invenitur; sed hoc mysterium omnem naturalis rationis facultatem excedit. Quae vero dicuntur de Deo in Scripturis, quarum aliqua similitudo in creaturis invenitur, dupliciter se habent. Nam huiusmodi similitudo in quibusdam quidem attenditur secundum aliquid quod a Deo in creaturas derivatur; sicut a primo

bono sunt omnia bona, et a primo vivo sunt omnia viventia, et sic de aliis similibus; et talia pertractat Dionysius in libro de divinis Nominibus, quem prae manibus habemus. In quibusdam vero similitudo attenditur secundum aliquid a creaturis in Deum translatum; sicut Deus dicitur leo, petra, sol, vel aliquid huiusmodi: sic enim Deus symbolice vel metaphoricè nominatur; et de huiusmodi tractavit Dionysius in quodam suo libro, quem de symbolica Theologia intitulavit. Sed quia omnis similitudo creaturae ad Deum deficiens est, et hoc ipsum quod Deus est; omne id quod in creaturis invenitur, excedit; quidquid in creaturis a nobis cognoscitur, a Deo removetur, secundum quod in creaturis est: ut sic post omne illud quod intellectus noster ex creaturis manuctus de Deo concipere potest, hoc ipsum quod Deus est, remaneat occultum et ignotum. Non solum enim Deus non est lapis aut sol, qualia sensu apprehenduntur; sed nec est talis vita aut essentia, qualis ab intellectu nostro concipi potest: et sic hoc ipsum quod Deus est, cum excedat omne illud quod a nobis apprehenditur, nobis remanet ignotum. De huiusmodi autem remotionibus, quibus Deus remanet nobis ignotus et occultus, fecit alium librum, quem intitulavit de mystica, idest occulta Theologia.“

In all seinen Büchern bedient sich Dionysius absichtlich, wie er selber öfter betont, eines dunkeln Stiles, damit nämlich die hl. Glaubenslehren nicht dem Gespötte der Ungläubigen ausgesetzt würden. Nur jene sollten diese Bücher lesen, welche durch ernste Forschungen und besonders durch Gebet sich vorbereiteten. In der ersten christlichen Zeit waren wenig eigentliche Dogmen in leicht zugänglicher Form als bindende Glaubenspunkte vorgestellt. Alles kam also auf das richtige Verständnis der Vorsteher der Kirche an. Diese hatten die Lehre, trotz deren Tiefe, der Fassungskraft aller anzupassen. Sie sollten zunächst erkennen, wie die Wahrheit des Evangeliums auch nicht die genaueste Prüfung zu scheuen hat, wie dieselbe vielmehr hellstes Licht verbreitet in die trefflichsten Systeme natürlicher philosophischer Forschung. „Est autem considerandum, quod beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stylo: quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria; ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret“ (l. c.).

Die genannten Bücher bereiten auch noch andere Schwierigkeiten. Zunächst ist meist die Redeweise die nicht mehr gewohnte platonische. Das aber ist ganz natürlich. Im ersten christlichen Jahrhundert war eben der Platonismus das angesehenste Lehrsystem für spekulatives Denken. Zumal waren die

wissenschaftlichen Gegner des Christentums gerade Platoniker und entlehnten dem Platonismus ihre Waffen. Dionysius nun erkennt das Wahre bei Plato an, verwirft jedoch ausdrücklich das Falsche. Bei dieser Scheidung ist ihm nur das christliche Glaubensprincip maßgebend. „Accidit etiam difficultas in praedictis libris ex multis. Primo quidem quia plerumque utitur stylo et modo loquendi quo utebantur Platonici, qui apud modernos est inconsuetus“ (l. c.).

Mit Recht führten die Platoniker alles Zusammengesetzte und Stoffliche auf einfache und des Stoffes ledige Principien zurück. Aber darin irrten sie, daß sie meinten, die allgemeinen Arten der Dinge seien da ganz für sich, getrennt von den einzelnen Individuen. Diese einzelnen stofflichen Dinge hätten nur Dasein, insoweit sie teilnahmen an der entsprechenden für-sich-bestehenden stofflosen Wesenheit. „Platonici enim omnia composita vel materialia volentes reducere in principia simplicia et abstracta, posuerunt species rerum separatas, dicentes quod est homo extra materiam, et similiter equus, et sic de aliis speciebus naturalium rerum. Dicebant ergo, quod hic homo singularis sensibilis non est hoc ipsum quod est homo; sed dicitur homo participatione illius hominis separati. Unde in hoc homine sensibili invenitur aliquid quod non pertinet ad speciem humanitatis, sicut materia individualis, et alia huiusmodi; sed in homine separato nihil est nisi quod ad speciem humanitatis pertinet. Unde hominem separatum appellavit per se hominem, propter hoc quod nihil habet nisi quod est humanitatis; et principaliter hominem, inquantum humanitas ad homines sensibiles derivatur ab homine separato per modum participationis. Sic etiam dici potest, quod homo separatus sit super homines, et quod homo separatus sit humanitas omnium hominum sensibilium inquantum natura humana pure competit homini separato, et ab eo in homines sensibiles derivatur“ (l. c.).

Ähnlich machten es die Platoniker, wie ihr Meister, mit den höchsten Allgemeinbegriffen. Sie nahmen ein erstes Sein an, welches wesentlich die Güte, die Einheit und das Sein ist; alles andere aber werde gut, eins oder seiend genannt durch Ableitung von jenem Ersten. Dieses nannten sie deshalb das Selbst-Gute oder das Durch-sich-Gute, oder das Haupt-Gute, oder das Über-Gute, oder auch die Güte aller Güter, oder die Güte oder Wesenheit und Substanz. Letztere Meinung nun vom ersten Princip der Dinge beruht durchaus auf Wahrheit und entspricht völlig dem Glauben. Der bekennt ja eben, daß alles nur gut ist, Einheit und Sein hat durch Teilnahme an der

göttlichen Güte, Einheit und Seinsfülle. Deshalb nennt Dionysius die Gottheit nach platonischer Redeweise das Selbst-Gute oder das Über-Gute u. dgl. „Nec solum huiusmodi abstractione Platonici considerabant circa ultimas species rerum naturalium, sed etiam circa maxime communia; quae sunt bonum, unum, et ens. Ponebant enim unum primum, quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus Deum; et quod omnia alia dicuntur bona vel una vel entia per derivationem ab illo primo. Unde illud primum nominabant ipsum bonum, vel per se bonum, vel principale bonum, vel superbonum, vel etiam bonitatem omnium bonorum, seu etiam bonitatem aut essentiam et substantiam, eo modo quo de homine separato expositum est. Haec igitur Platoniorum ratio fidei non consonat, nec veritati, quantum ad hoc quod continet de speciebus naturalibus separatis; sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum principio, verissima est eorum opinio et fidei christianae consona. Unde Dionysius Deum nominat quandoque ipsum quidem bonum, aut superbonum, aut principale bonum, aut bonitatem omnis boni: et similiter nominat ipsum supervitam, supersubstantiam, et ipsam Deitatem thearchicam, idest principalem Deitatem: quia etiam in quibusdam creaturis recipitur nomen Deitatis secundum quamdam participationem“ (l. c.).

Eine andere Schwierigkeit beim Areopagiten entsteht daher, weil er meist die kräftigen Beweisgründe mit wenigen oder sogar mit einem Worte ausdrückt. „Secunda autem difficultas accidit in dictis eius, quia plerumque rationibus efficacibus utitur ad propositum ostendendum, et multoties paucis verbis, vel etiam uno verbo eas implicat“ (l. c.). Eine dritte Schwierigkeit kommt davon, daß Dionysius oft anscheinend überflüssige Worte häuft. Wer jedoch genauer zusieht, findet darin eine große Tiefe der Gedanken. „Tertia, quia multoties utitur quadam multiplicatione verborum, quae licet superflua videantur, tamen diligenter considerantibus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur“ (l. c.).

Das Buch von den göttlichen Namen behandelt das Ausgehen der Geschöpfe von Gott, dem erstwirkenden Grunde aller Dinge. Dasselbe wird eingeteilt in 13 Kapitel. Die zwei ersten Kapitel können wir füglich die Einleitung, das 3. Kapitel die Überleitung nennen. Zur Beurteilung des ganzen Buches sind diese Hauptstücke jedoch überaus wichtig. Eine etwas nähere Besprechung ihres Inhaltes wird uns davon leicht überzeugen. Im 1. Kapitel knüpft Dionysius zunächst an das dem

Timotheus vorher zugesandte Buch von den göttlichen Hypotyposen, d. i. über die Unterscheidungen der drei Personen in Gott an. Wie da will er auch im Buche von den göttlichen Namen „nach den ihm verliehenen Kräften“ aus dem göttlichen Offenbarungsschatze schöpfen. Er stützt sich nicht auf rein menschliche Weisheit, ahmt vielmehr ganz und gar seinem gottbegnadeten Lehrer, dem hl. Paulus, dem Völkerapostel, nach, welcher (1. Kor. 2, 4. 13) von sich selber sagt: „et sermo meus, et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis: . . . non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina Spiritus, spiritualibus spiritualia comparantes.“ Der Aquinate sagt (l. c. cap. I, lect. 1) darüber: „Innuitur enim in sua doctrina Dionysius auctoritati sacrae Scripturae, quae robur habet et virtutem secundum quod Apostoli et Prophetae moti sunt ad loquendum a Spiritu sancto eis revelante, et in eis loquente.“ Die theologische Spekulation, wie solche in unserem Buche mit erhabenstem Glanze strahlt, fußt nicht auf philosophischen Erkenntnisprincipien; für diese Spekulation sind vielmehr die geoffenbarten Glaubensprincipien durchaus maßgebend. „In illis (i. e. naturalibus) doctrinis principiis humanae sapientiae inniti possumus in quibus ea traduntur quae hominibus cognoscibilia sunt et dicibilia, et ab his qui habent doctrinam illam, et cognosci et dici possunt. Sed in doctrina fidei proponuntur quaedam homini ignota et indicibilia, quibus habentes fidem inhaerent in cognoscendo, aut perfecte verbo explicando; licet certius eis inhaereant et altior sit huiusmodi inhaesio quam aliqua cognitio naturalis. In doctrina igitur fidei non possumus inniti principiis humanae sapientiae“ (l. c.). Dionysius schöpft seine Lehre aus den hl. Schriften. Denn was aus dem Inhalte der Schrift gefolgert werden kann, das ist der Glaubenslehre nicht fremd, wenn es auch die hl. Schrift den Worten nach nicht hat. „Hoc enim et in scientiis humanis observatur, quod principia et conclusiones sunt ex eodem genere. Sic igitur principia ex quibus procedit haec doctrina, sunt ea quae per revelationem Spiritus sancti sunt accepta et in sacris Scripturis habentur: hoc est ergo quod concludit, quod nullo modo aliquis debet audere dicere ore, nec etiam cogitare aliquid de occulta Deitate supersubstantiali, quae est super omnem substantiam, et per hoc est occulta nobis, quibus creatae substantiae sunt proportionatae ad cognoscendum, et per consequens ad loquendum, praeter ea quae exprimentur per sancta eloquia. Signanter autem non dicit ‚in sanctis eloquiis‘, sed ‚ex sanctis eloquiis‘: quia quaecumque ex his quae continentur in sacra Scriptura

elici possunt, non sunt aliena ab hac doctrina, licet ipsa etiam in sacra non contineantur Scriptura“ (l. c.).

Gott allein kennt sich selber vollkommen; er allein begreift voll und ganz sein Wesen. Was wir also über sein Wesen erkennen wollen, das muß Gott selbst uns offenbaren. Das nun hat er gethan in der hl. Schrift. Darum können wir nur auf Grund der Schrift von Gottes Wesen etwas wissen. „De eo quod ab aliquo solo scitur, nullus potest cogitare vel loqui, nisi quantum ab illo manifestatur. Soli autem Deo convenit perfecte cognoscere seipsum secundum id quod est. Nullus igitur potest vere loqui de Deo vel cogitare, nisi quantum a Deo revelatur. Quae quidem divina revelatio in Scripturis sacris continetur“ (l. c.). Die hl. Schrift ist gleichsam ein von der Urwahrheit ausgehender Lichtstrahl, welcher uns weit über unsere natürlichen Kräfte hinaus zu Gott führt, wenn wir heilig und mäßig dieses Lichtes uns bedienen. „Veritas enim sacrae Scripturae est quoddam lumen per modum radii derivatum a prima veritate; quod quidem lumen non se extendit ad hoc quod per ipsum possimus videre Dei essentiam, aut cognoscere omnia quae Deus in seipso cognoscit, aut Angeli aut beati eius essentiam videntes; sed usque ad aliquem certum terminum vel mensuram intelligibilia divinorum lumine sacrae Scripturae manifestantur. . . . Sanctitate quidem, dum sacrae Scripturae veritatem mundam ab omni errore conservamus: temperantia vero, dum ad eas non magis nos ingerimus, quam nobis est datum“ (l. c.).

Dionysius nennt die Schrift „allweise“ und „ganz wahr“. Damit gibt er die Gründe an, warum ihr zu glauben ist. Denn es wird einem nicht geglaubt, weil er unkundig und lügenhaft ist. Dies nun wird von der hl. Schrift durchaus ausgeschlossen. „Et notandum, quod ponit duo, ex quibus habetur quod sacrae Scripturae sit maxime credendum. Quod enim alicui non credatur, ex duobus contingit; aut quia est vel reputatur ignorans; aut quia est vel reputatur mendax. Unde, cum sacra Scriptura sit omnisapiens et verissima, quia revelata et tradita a Deo, qui est veritas et omnia sciens, maxime sacrae Scripturae est credendum“ (l. c.). Gnade, nicht Notwendigkeit, aus reinsten Güte ist es, wenn Gott sich selber offenbart und uns das Licht seines Wesens gewissermaßen mitteilt. „Esset enim contra rationem bonitatis divinae, si cognitionem suam sic sibi retineret quod nulli alteri penitus communicaret; cum de ratione boni sit quod se aliis communicet. . . . Suae bonitatis ratio hoc habet ut reservato sibi quodam cognitionis modo qui sibi est singularis, communicet inferioribus ex sua gratia aliquem modum cognitionis

secundum suas illuminationes, quae sunt secundum proportionem uniuscuiusque. Et non solum superapparet et illuminat; sed etiam hoc ipsum quod inferiores mentes illuminatae, utentes dato lumine ad ipsum cognoscendum accedunt, ab ipso est. . . . Et quia qui contemplantur ipsum, quodammodo unum cum ipso efficiuntur, secundum quod intellectus in actu est quodammodo intellectum esse in actu: et per consequens ei assimilantur, utpote ab ipso informati“ (l. c.). Um jedoch gleichsam eins zu werden mit Gott und mit ihm Gemeinschaft und Ähnlichkeit zu erlangen, dürfen wir diesem göttlichen Lichte nur nahen demütig und bescheiden, fest und standhaft, voll ehrfürchtiger, keuscher und heiliger Liebe. „Consequenter autem ostendit conditiones sanctarum mentium, quae in Deum extenduntur: quarum prima est quod secundum quod est eis licitum ex concessione divina, et secundum quod decet eas ex conditione propria, se ad ipsum ingerant. . . . Secunda conditio sanctarum mentium est quod firme et indeclinabiliter extenduntur ad . . . veritatem eis desuper manifestatam; ut firmitas referatur ad certitudinem, et indeclinabilitas ad immobilitatem. Tertia conditio est quod affectum amoris divini manifestatis exhibeant; . . . ita scilicet quod affectus eorum circa ea insistat quae secundum eorum mensuram eis sunt data, per quae elevantur in divina, alis spiritualibus, scilicet contemplationibus, aut intellectualibus, cum reverentia sancta et caste et sancte. Reverenter quidem, inquantum se abstinere ab aliis quae supra eos sunt; caste autem, inquantum inferioribus non se detinent; sancte vero, inquantum his quae eis data sunt, secundum Dei ordinationem firmiter inhaerent“ (l. c.).

Mittels der hl. Schrift erkennen wir durch die Namen Gottes die Mitteilung des heiligen Lichtes und jeden Gutes und aller Vollendung von seiten Gottes als des Principis und der Ursache. „Est igitur sensus praemissorum, quod desistimus a perscrutatione divinarum secundum rationem nostram; sed inhaeremus sacrae Scripturae, in qua traduntur nobis nomina divina, per quae manifestatur nobis Deus esse bonorum principium. Per divina igitur nomina, quae nobis in sacris Scripturis traduntur, duo cognoscimus: scilicet diffusionem sancti luminis et cuiuscumque bonitatis seu perfectionis, et ipsum principium huius diffusionis; utpote cum dicimus Deum viventem, cognoscimus diffusionem vitae in creaturis, et principium huius diffusionis esse Deum. Et hoc quidem principium non cognoscimus per divina nomina sicuti est: hoc enim est indicibile et inscrutabile: sed cognoscimus eum ut principium et causam . . .

ut causa referatur ad finem, quae est prima causarum; et principium ad causam agentem, a qua incipit operatio et motus“ (l. c. lect. 2). Wie die göttlichen Namen die erwähnte Gotteserkenntnis vermitteln, weist Dionysius nach an Beispielen aus der hl. Schrift. „Manifestat per quaedam divina nomina in Scripturis posita, quod ex divinis nominibus praedictam cognitionem de Deo capiamus: et dicit quod haec quae supra dicta sunt, scilicet quod per divina nomina Deus cognoscatur ut principium et causa, non ex nobis ipsis dicimus, sed a divinis eloquiis accipiendo“ (l. c.). Die hl. Schrift nun ist nicht offenbart als totes Buch, sondern mit ihrer Erklärung. Diese vermitteln uns, soweit es zum Heile notwendig erscheint, die heiligen Lehrer, die Apostel und deren Nachfolger. Sie lehren uns auch die heiligen Geheimnisse kennen, welche nicht ausdrücklich explicite, wohl aber einschliesslich implicite in der hl. Schrift enthalten sind. „Quae dicta sunt in expositione divinorum nominum de Deo nos docti sumus nunc, idest in praesenti vita, iuxta proportionem nostram per sancta velamina eloquiorum, idest sacrae Scripturae, et hierarchicarum traditionum, idest aliorum dogmatum quae Apostoli et eorum discipuli tradiderunt, quae non continentur in sacra Scriptura; ut puta quae pertinent ad sacrorum mysteriorum cognitionem“ (l. c.). Kurz vorher ist die Rede von göttlichen Erleuchtungen und Wahrheiten, welche uns die geheime Überlieferung der Führer, d. i. der Apostel und der anderen Lehrer nach ihnen, kundgethan hat als Folgerungen der heil. Schrift iuxta consequentia eloquiorum divinorum, idest „secundum quod in sacra Scriptura traditur“ (l. c.). Von solchen Folgerungen aus der hl. Schrift „quae nobis divinitus ex sanctis eloquiis sunt expressa“ sprach der Areopagite oben schon. Damit tritt denn die mündliche Überlieferung in innigsten Zusammenhang mit der hl. Schrift.

Wer deren Verständnis dem Privatforschen, dem Privat-urteil überlässt, vermischt einen fremden Geist mit der göttlichen Schrift und vertraut sie der Beschränktheit an. Der Urheber der hl. Schrift aber ist der hl. Geist. Er ist der wahrhaft allumfassende; und doch bewirkt er auch das ewige Wohl eines jeden Einzelnen. Die katholische Kirche lebte ihr Verständnis stets an die Kraft jenes Geistes an, der auch Urheber der Schrift ist. Sie hält den vom hl. Geist in die Schrift hineingelegten Sinn fest. Das Verständnis der Schrift, welches der hl. Geist selbst den gottesleuchteten Männern zum Besten der ganzen Menschheit gegeben, ist immer behütet worden als

das Verständnis der Kirche. Diese nun verwahrt sich feierlich dagegen, daß man der hl. Schrift gemäß dem Fortschritte der Wissenschaft in den verschiedenen Zeiten einen verschiedenen Sinn unterlege. Herrschen soll der Glaube, nicht dienen der menschlichen Wissenschaft. Seine Kraft ist ja die des Wesens Gottes; die Kraft der menschlichen Wissenschaft dagegen dient stets weiterer Vollendung, ist nie und nimmer letzter Selbstzweck. Der Glaube bietet durchaus den gleichen Erkenntnisgegenstand wie das Schauen der Herrlichkeit. Der Unterschied ist der, daß der Glaube denselben uns vorstellt in Hüllen, welche unserer Natur angepaßt sind.

Zum Schlusse des 1. Kapitels zeigt Dionysius noch, wie von den göttlichen Namen zu handeln ist. Der Aquinate sagt darüber: „Circa hoc tria facit. Primo ostendit de quibus divinis nominibus in hoc libro sit agendum; secundo quis modus doctrinae servandus sit et quantum ad docentes et quantum ad audientes, . . . tertio exhortatur Timotheum, cui scribit, ad hoc observandum“ (l. c. lect. 3). Die Behandlungsweise ist eine durchaus theologische. Glaubenswissenschaft bietet der Areopagite. Die fruchtbaren Principien für sein Forschen sind die Glaubensgrundsätze, welche Gott in aller Freiheit und in selbsteigener Kraft geoffenbaret hat. „Procedendum est in hoc libro ad manifestationem divinorum nominum intelligibilium, idest quae non sumuntur a rebus sensibilibus symbolice, sed ex intelligibilibus perfectionibus procedentibus ab eo in creaturas, sicut sunt esse, vivere et huiusmodi; ita quod congregentur quaecumque nomina ad praesens negotium pertinent, ex sacris Scripturis; et quod his quae dicta sunt in isto capitulo, sit utendum sicut quadam regula, ad quam in toto praesenti Opere oportet respicere. . . . Ultimo autem in oratione determinat praesens capitulum, rogans Deum ut det ei cum Dei laude, secundum quod decet Deum, tradere diversas nominationes Deitatis, quae voce exprimi non potest nec nominari, et quod „non auferat verbum veritatis ab ore eius“ (l. c.).

Die göttlichen Namen, von welchen in diesem Buche gehandelt wird, sind den göttlichen Personen gemeinsam. Zum besseren Verständnis ist daher im 2. Kapitel Rede von der heiligsten Dreieinigkeit, kurz zwar, aber überaus tief und inhaltsreich, ein Auszug aus dem früheren Werke von den göttlichen Hypotyposen. Seine Ausführung fußt durchaus auf der heil. Schrift nach dem von Gott geoffenbarten Verständnis derselben, steht also ganz und gar auf dem Boden der heiligen Wissenschaft, der Theologie. „Qui . . . totaliter contradicit sacris

Scripturis, talis omnino elongatus est a nostra sapientia. Non enim ad Theologum pertinet probare ea quae sunt fidei ei qui Scripturas non recipit, cum fides sit supra rationem. Unde si ipse non habet curam ut veneretur divina eloquia, quomodo nobis potest esse cura ut manducamus eum ad divinam scientiam? Quia in scientiis philosophicis ita est, quod nullus sapiens disputat contra negantem principia suae artis. Sed si aliquis . . . velit respicere ad veritatem sacrorum eloquiorum, nos utentes sacra Scriptura quasi quadam regula, et lumine manifestante veritatem, procedimus, non declinantes a sacra Scriptura . . . sed sequendo sacram Scripturam, secundum nostrum posse, convenit nos respicere ad divinas veritates; quia nos a sacra Scriptura recipientes manifestationem Dei, ea quae in Sacra Scriptura sunt posita, oportet nos custodire, sicut quamdam optimam regulam veritatis; ita quod neque multiplicemus addentes, neque minorem subtrahentes, neque pervertamus, male exponentes: quia dum nos custodimus sancta, ab ipsis custodimur, et ab ipsis confirmamur ad custodiendum eos qui custodiunt sancta. Oportet enim non solum conservare ea quae in sanctis Scripturis sunt tradita (nempe explicitè), sed et ea quae dicta sunt a sacris doctoribus, qui sacram Scripturam illibatam conservaverunt“ (l. c. lect. 1).

Um in der heiligen Wissenschaft sicher zu gehen, muß die Forschung ausgehen von der hl. Schrift und das Ergebnis wieder auf diese zurückgeführt werden. Ist das, was man gefunden, Wahrheit, so wird es offenbaren Aussprüchen der Schrift entsprechen und so mit dem sicher Geoffenbarten übereinstimmen. „Non enim sufficit in rebus divinis humano ingenio veritatem discutere et aperire, nisi veritas, quae post discussionem invenitur, sacrae Scripturae concordet, et per eam confirmetur. Et cum quaedam sic reseravit, quibusdam tamen sicut mysticis, idest occultis, unitas fuit super operationem intellectualem, et hoc secundum quod tradita est a Deo: ordinatum est enim nobis a Deo ut in his quae super intellectum nostrum sunt uniamur adhaerentes per fidem“ (l. c. lect. 4). So that es stets Dionysius und sein höchst angesehener Lehrer in der theologischen Wissenschaft, der hl. Hierotheus, welcher auch wie der Areopagite Schüler des hl. Apostels Paulus war. „Praedicta quae pertinent ad laudem Christi, . . . sunt etiam valde excellenter super naturalem modum laudata a quodam Hierotheo, qui fuit nobilis dux, idest magister, discipulus Apostolorum; et hoc in quodam libro suo quem intitulavit, de theologicis Stoichiosibus

idest divinis obscuris commentis (l. c.): . . . beatus Paulus, qui fuit . . . instructor ad divinam illuminationem tam ipsius Dionysii, quam etiam ‚ducis‘ eius, idest Hierothei“ (l. c. lect. 6).

Zur Beurteilung unseres Buches als eines Erzeugnisses durchaus übernatürlicher Wissenschaft ist von besonderer Bedeutung das 3. Kapitel. Bevor Dionysius den vollkommensten Namen Gottes, den des „Guten“ zu erörtern beginnt, betont er die Notwendigkeit, dazu durch das Gebet Gottes Hilfe herabzuziehen. Unser Teil, Gott gegenüber, kann eben nicht Fordern, sondern nur Bitten sein. Denn was von der reinen Güte irgend eines abhängt, das kann nur erbeten werden. Und darin macht sich gerade der Einfluß der göttlichen Güte im Menschen am meisten bemerklich, daß dieser sich zum Gebete wendet; also im Lichte Gottes seinerseits die volle Ohnmacht und andererseits die unendliche Allgewalt des Allerhöchsten anerkennt. „Ad hoc autem quod de processione boni tractemus, oportet nos orando invocare sanctam Trinitatem, quae est principium omnis boni et est super omnem bonitatem. Sicut enim ipsa ex sua benignitate dat omnia dona ad ea provisa, ita ipsa sola sufficienter manifestare potest; opera enim artis in artifice optime cognoscuntur“ (l. c.). Jemehr wir nun Gott dem Dreieinen nahen, d. i. ähnlicher werden, desto besser werden wir die Gaben seiner Güte kennen lernen. „Oportet nos extendi per orationes ad ipsam Trinitatem, sicut ad principium omnis boni processionis; quia per hoc quod nos oramus et appropinquamus; et quanto magis appropinquamus ei, tanto magis possumus ad discere dona bonitatis eius, quae circa ipsam collocantur, quasi ab ea per similitudinem bonitatis derivata: quanto enim aliquis magis appropinquat alicui rei, magis cognoscit quae circa ipsam sunt“ (l. c.). Dies geschieht durch Reinigung von allen fleischlichen und weltlichen Neigungen; durch Erleuchtung des Geistes, durch Liebe und Andacht. „Sed ad hoc quod oratio nos faciat ei propinquos, tria requiruntur. Primo, quod sensualitas sit munda ab omnibus carnalibus et mundanis affectionibus, quibus illicti retrahimur inferius; et hoc tangit cum dicit ‚Castissimis orationibus‘. Secundo, ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum; quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalia capere volunt; ut qui posuerunt Deum effiguratum figura humani corporis: propter quod etiam impedimur ab ascensu in Deum; et quantum ad hoc dicitur: ‚Revelata mente‘. Tertio, ut voluntas nostra per caritatem et devotionem sit ordinata in Deum; et hoc est quod subdit: ‚Et apti ad divinam unionem““ (l. c.).

Ausdrücklich sagt auch Dionysius, vor ihm hätte kein Werk

bestanden, welches besonders schwierige Teile der christlichen Wahrheit weiteren Kreisen zugänglich zu machen geeignet war. Ein Autor im 3. oder 4. oder gar im 5. Jahrhundert, und zwar zu Ausgang desselben nach Proklus dem Neuplatoniker, konnte so nicht schreiben. Da hatten ja bereits Ignatius, Justinus, Irinäus, Papias, Dionysius von Alexandrien, Origenes, Clemens von Alexandrien und viele andere gelebt und geschrieben. Diese legten sogar die von ihnen behandelten Punkte in einer noch weit einfacheren und anschaulicheren Sprache vor; teilweise selbst mit Berücksichtigung der Ungläubigen. Der Areopagite betont zudem, er wolle das nicht besprechen, was sein Lehrer und Freund Hierotheus bereits fälschlich genug dargelegt hatte. Er wählt zum Gegenstand seiner Auseinandersetzungen das, was bei Hierotheus zu dunkel behandelt worden. Dazu hatte ihn Hierotheus selber beauftragt. Timotheus schickte ihm das betreffende Buch des Hierotheus als zu schwierig zurück, mit der Bitte, den Gegenstand weitläufiger und fälschlicher zu behandeln.

„Ea quae Hierotheus in unum dixerat, ipse ex mandato Hierothei et ad petitionem Timothei per singula tractavit. . . . Considerandum est autem, quod quanto aliquis intellectus est altior et perfectior, tanto plura in uno potest comprehendere. Infirmitas autem intellectus requirit ut singula singulariter explicentur. Et ideo doctrinam Hierothei in paucis multa comprehendentem dixit perfectam. . . . Sicut igitur per se inspicere et docere scientiam divinorum perfectam ad Hierotheum pertinebat, qui perfectus fuit; ita habere scientiam exponendi praedictam doctrinam et addiscere huiusmodi expositionem, ad minores pertinet, inter quos Dionysius se computat. . . . Etiam hoc studiose Dionysius observavit, quod ipse totaliter manum non apposuit, nec etiam ad manifestandum verba Hierothei in illis quae Hierotheus distinguere voluit, secundum planam manifestationem. . . . Iterum non poterat animus eius pati ut sine auxilio dimitteret eos qui non poterant maiora contemplari quam ipse. Propter omnia haec disposuit se ad scribendum hoc opus: ita tamen quod nihil novum auferret introducere; sed ea quae conspicaciter a Hierotheo dicta sunt in quadam universali intelligentia vult distinguere, et manifestare per quasdam inquisitiones magis particulares et subtiles, descendendo ad singula. Et loquitur per similitudinem corporalium, in quibus quanto aliquid totum in plures partes dividitur, subtiliores partes efficiuntur“ (l. c.). Was Dionysius nach dem Vorbilde seines Lehrers und Freundes Hierotheus bietet, ist, wie er selber sagt, göttliche Philosophie, nicht natürliche Weltweisheit. Mit seinen Erläuterungen der geoffenbarten Wahrheit

will er zeigen, wie dieser Wahrheit nichts von dem entgegensteht, was die menschliche Vernunft an zuverlässigem Wissen gewinnt. Der Offenbarungsschatz, welchen die hl. Schrift birgt, ist vielmehr wohlgeeignet, die Vernunft zu erleuchten, den Willen zu stärken und als sichere Regel zu gelten für alle Vermögen der menschlichen Natur, für alle Lagen des menschlichen Lebens, für alle Bedürfnisse des menschlichen Herzens. So tritt denn beim Areopagiten der innerliche Glanz der hl. Schrift recht nach allen Seiten hin hervor und erscheint somit wahrhaft als echt katholischer.

Die göttlichen Namen sollen in diesem Buche behandelt werden, insoweit sie offenbaren das Ausgehen der Geschöpfe von Gott. Da nun das Princip für dieses Ausgehen das Gute, ist zunächst von diesem Namen Rede. „Praemisso prooemio, iam accedit ad prosequendum principalem intentionem. Et ut sequentium capitulorum intentio, numerus et ordo pateat, considerandum est, quod sicut in 1 et 2 capp. dictum est, in hoc libro intendit exponere divina nomina, quibus manifestantur processiones Dei in creaturas. Principium autem commune omnium harum processionum bonum est, ut in 3 cap. dictum est: quia quidquid a Deo in creaturas procedit, hoc creaturae suae propter suam bonitatem communicat. Et ideo primo agit in hoc 4 cap. de bono, et etiam de his quae ad considerationem boni pertinent“ (l. c. cap. 4, lect. 1). Wird nun das verschiedene Ausgehen der Geschöpfe von Gott erwogen, so zeigt sich, daß Gottes Güte den Kreaturen dreierlei verliehen hat. Zunächst sind dieselben an sich und werden vervollkommenet; dann haben sie zu einander Beziehungen; endlich werden sie zu einem Zwecke hingeordnet. „Si autem singulae processiones considerentur quas divina nomina manifestant, tria videmus ex divina bonitate esse rebus attributa. Primo quidem ut in se sint et perficiantur; secundo ut ad invicem compareantur; tertio ut ordinentur in finem“ (l. c.). Betreffs der Dinge an sich findet sich zuerst, daß sie sind; dann, daß sie leben; weiter, daß sie erkennen; schließlic, daß sie gerecht oder tugendhaft sind. Darnach wird bei den göttlichen Namen ordnungsgemäß gehandelt vom Guten, vom Sein, vom Leben, vom Erkennen, von der Tugend und Gerechtigkeit. „Si autem ipsae res in se considerentur, primum et communius quod in eis invenitur, est esse; secundo vivere; tertio cognoscere; quarto iustum esse, vel virtuosum. Et secundum hunc ordinem de divinis nominibus prosequitur. Primo quidem post bonum, de ente in quinto capitulo; secundo de vita, in sexto; tertio de sapientia, in septimo; quarto de virtute et iustitia, in octavo“ (l. c.).

Die Beziehungen der Dinge zu einander werden betrachtet nach ihrer inneren und äußeren Seite. „Comparatio autem rerum ad invicem attenditur secundum duo. Primo secundum aliquid intrinsecum, prout una res dicitur alteri similis vel aequalis, eadem vel diversa, propter convenientiam in substantia, quantitate, aut qualitate; et de his agit in nono capitulo. Secundo vero secundum aliquid extrinsecum, sive secundum quod continentur sub una parte, sive secundum quod continentur sub una mensura; et de his agit in decimo, ubi agit de Omnipotente et Antiquo dierum“ (l. c.). Dieser geordneten Beziehung aber folgt Friede und Ruhe. „Hanc autem ordinationem eorum sequitur pax et tranquillitas ordinis; unde in undecimo agitur de pace“ (l. c.). In Hinsicht auf den Zweck ist zu erwägen einerseits die Vorsehung, welche auf den Zweck hinordnet, andererseits dieser Zweck selber. „Sed circa ordinem rerum in finem duo sunt consideranda: scilicet providentia gubernantis et ordinantis in finem, et de hoc agitur in duodecimo capitulo, ubi agitur de Rege regum, et Domino dominorum: et ipse finis, ad quem res per providentiam et gubernationem perveniunt; et hoc pertinet ad decimumtertium capitulum, in quo agitur de perfecto et uno“ (l. c.). Soviel über die Einteilung des ganzen Buches im allgemeinen. Was dann das 4. Kapitel insbesondere betrifft, so wird ganz natürlich und höchst folgerichtig auch vom Übel nach dem Guten gehandelt; denn die Gegensätze unterliegen ein und derselben wissenschaftlichen Betrachtung, wie z. B. die Farbenlehre über Weiß und Schwarz handelt. „Ad sciendam vero continentiam huius 4 cap., considerandum est, quod opposita eiusdem sunt considerationis. Malum autem opponitur bono: unde in cap. de bono determinat etiam de malo“ (l. c.). Doch vom Übel, so Gott will, in einem eigenen Artikel.

Entgegen den Behauptungen der modernen Kritik hält der Aquinate unser Buch für das Werk eines Apostolischen Vaters, des von St. Paulus Bekehrten vom Areopag. Aus dem Areopagiten heraus hat der hl. Thomas sein Lehrgebäude aufgebaut. Nicht rein natürliches, sondern übernatürliches Wissen, hl. Glaubenswissenschaft hat der Doctor Angelicus beim großen Dionysius gelernt. Es ist eine besondere Vorsehung Gottes, daß er gleich im Anfange der christlichen Kirche einen solchen Mann erweckt hat, welcher mit allen von den großen Philosophen des Heidentums überlieferten Kenntnissen die tiefste Innigkeit des übernatürlichen Glaubens verband. Die Kirche Gottes hat die Areopagitischen Schriften stets mit größter Sorgfalt bewahrt und mit hohen Ehren umgeben. Diese Bücher zeigen uns wie an

einem Beispiele, welch herrliche Früchte das Wort der Apostel in Herz und Geist so großer Männer gebracht hat. Dionysius ist der erste, in der theologischen Wissenschaft auftretende und noch heute maßgebende Gegner jener Richtung im theologischen Wissen, welche meint, dem Christentume gerecht geworden zu sein, wenn sie einzelne Ausdrücke desselben zu sich hinübernimmt und daran den von ihr beliebten Sinn knüpft. Die heil. Schrift ist dem Areopagiten nicht ein schillerndes Schwert, welches bald gegen diesen, bald gegen jenen nach Belieben gebraucht werden kann. Sie ist ihm nicht der Wind, durch welchen das Schiff getrieben wird, wogegen der Steuermann es bald dahin, bald dorthin lenkt. Die Schrift gilt ihm vielmehr als gegeben, insofern die Propheten und Apostel auch deren Verständnis als etwas über alle Natur Erhabenes hinstellen und darnach sich der Glaube richtet.

Im Gebrauche der Schriftstellen erlaubt sich der Areopagite nicht im mindesten die allegorische Deutung zum Beweise der theologischen Lehrsätze. Er ist darin noch strenger als sein „heiliger Führer“ Paulus. Der stützt ja doch wenigstens einmal (Gal. 4, 22 ff.) in seinen Briefen auf eine Allegorie die Aufstellung eines Dogmas. Das aber beweist auch, daß die Areopagitischen Werke dem ersten Jahrhundert angehören. Im zweiten schon wird die Anwendung des allegorischen Sinnes bei den Vätern ganz gewöhnlich. Origenes, Basilius, Ambrosius, Augustinus u. s. w. bildeten die Allegorie noch weiter aus. Dionysius kennt wohl den mystischen Sinn der hl. Schrift und gebraucht ihn auch, aber nur, um Vorgänge des mystischen Lebens zu erklären. Wer seine Werke aufmerksam liest, wird leicht finden, daß dieselben zum großen Teil aus den Worten der Schrift zusammengesetzt sind. Die Ausdrucksweise selbst und die Wortbildung hat unverkennbare Ähnlichkeit mit dem Buche der Weisheit und dem Hebräerbriefe. Der Schüler des hl. Paulus macht gleich seinem Lehrer aus dem Wissen Beten, aus dem Beten eine Weisheitsquelle. Der Völkerapostel unterbricht öfter seine Belehrungen durch ein inständiges Gebet; ähnlich der Areopagite. Ebenso folgt der Schüler dem Meister im andächtigen Gebrauche des Namens Jesu. Mit einem anderen Namen nennt Dionysius den Herrn fast nie. Derart ist dies in dogmatischen Auseinandersetzungen bei keinem späteren Vater mehr gebräuchlich. Alles zeigt den treuen Nacheiferer und Verehrer des hl. Apostels.

Die moderne Kritik will um jeden Preis den Verfasser der Areopagitischen Schriften zum Neuplatoniker, zum Schüler und Abschreiber des Proclus stempeln. Sie weiß nicht zu unter-

scheiden zwischen natürlichem und übernatürlichem Wissen. St. Thomas weiß dies; und eben darum ist er im stande, echte, wahre Kritik zu üben. Er kennt den Proclus und führt auf ihn das Buch de causis zurück. Was Wahres in demselben ist, erkennt er unumwunden an und citirt dasselbe auch bei Behandlung rein natürlicher Wahrheiten. Der Verfasser der Areopagitischen Schriften aber gilt ihm als Apostelschüler, als Apostolischer Vater, so recht eigentlich als Eckstein der wissenschaftlichen, echt kirchlichen Überlieferung.

Der Neuplatonismus ist der schroffste Gegensatz zum Christentum. Grundsätzlich stellt er sich dem Übernatürlichen entgegen und beschränkt sich ausschliesslich auf das angeblich rein Natürliche und Menschliche. Daher ist derselbe aber auch dem modernen Rationalismus und Naturalismus, ob bewußt oder unbewußt, so sehr sympathisch. Das Christentum steht der Denkweise des rein irdischen Menschen so fremd gegenüber, daß dieser selbst nach der Offenbarung durch den Sohn Gottes nicht faßt, was vom Geiste Gottes stammt. Um die Glaubenswahrheiten in ihrer Tiefe, ihrer Tragweite und ihrem wunderbaren Zusammenhange zu verstehen, d. h. um übernatürlich denken zu lernen, braucht der Menschengeist selber erst die Gaben der Einsicht und des Wissens; um sie aber zu durchdringen, sie zum lebendigen Eigentum zu machen, die höchste aller Gaben des heil. Geistes, die heilige Weisheit. Der große heilige Dionysius weist uns den Weg zu diesem erhabenen Ziele. Es ist derselbe, welchen uns der hl. Apostel Jakobus zeigt (I, 5 ff.) mit den Worten: „Si quis autem vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluentem, et non improperat: et dabitur eis. Postulet autem in fide nihil haesitans: qui enim haesitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur; non ergo aestimet homo ille quod accipiat aliquid a Domino.“



ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.



1. Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Teil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. 8. Aufl. Berlin 1898. 2. N. Kaufmann, Elemente der aristotelischen Ontologie. Luzern 1897. 3. P. Jos. Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. V. I. Romae 1899. 4. Dr. R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin 1899. Lf. 1—4. 5. O. Keutel, Über die

Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer. *Wiss. Beil. des Jahresber. der 2. städt. Realschule Leipzig 1896—1897.* 6. Beda Adlhoeh, *Praefationes ad Artis scholast. inter occident. fata.* Brunae 1898. 7. Dr. Ehrenfels, *System der Werttheorie.* I. II. Leipzig 1897. 8. Ed. v. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik.* I. Bd. bis Kant. Leipzig 1899. 9. W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie.* I. u. II. B. 2. Aufl. Leipzig 1899. 10. P. N. Cofsmann, *Elemente der empirischen Teleologie.* Stuttgart 1899. 11. W. Deutschthümmler, *Über Schopenhauer zu Kant.* Wien 1889. 12. E. Markus, *Die exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion und die Konstruktion der Welt aus den Elementen des Kant.* Leipzig 1899.

Der in achter Auflage erscheinende zweite, die mittlere (patristische und scholastische) Zeit behandelnde Teil des (1) Überweg-Heinze'schen Grundrisses weist dieselbe mit Beifall zu begrüßende Neuerung auf, die wir an der Bearbeitung des zweiten Teiles der Neuzeit hervorgehoben haben, nämlich die Mitbetheiligung specieller Kenner der betreffenden Abschnitte. Mag darunter auch die Einheit der Grundanschauung leiden, so tritt dieser Gesichtspunkt in einem vorzugsweise geschichtlichen Werke gegen den Vorteil der größeren Treue und Vollständigkeit zurück. Vor allem aber ist für den vorliegenden Band der Gewinn an Objektivität und tieferem Verständnis in Auschlag zu bringen, Eigenschaften, welche Darstellungen des Stiefkinds der modernen Philosophiegeschichtschreibung, wie es die Scholastik leider noch immer ist, vielfach vermissen lassen. Das Vorwort bemerkt hierüber: „Herr Dr. Baumgartner hat die §§ 19—29 — die Anfänge der Scholastik — und Herr Dr. Th. M. Wehofer O. Praed., Professor an der Minerva in Rom, hat die §§ 30—37 — die volle Ausbildung und Verbreitung der Scholastik — durchgesehen und ergänzt.“ Um jedoch den Anteil des an zweiter Stelle genannten Gelehrten an dem betreffenden Abschnitte richtig zu beurteilen, wird der Leser die Bemerkungen desselben im 13. Bande des Jahrbuches S. 504 ff. berücksichtigen müssen.

Da eine Geschichte der Philosophie nicht umhin kann, selbst ein Stück Philosophie zu repräsentieren, d. h. einen bestimmten Standpunkt in Einteilung, Verknüpfung und Beurteilung der geschichtlich vorliegenden Anschauungen und Systeme zu vertreten, so wird dies von vornherein ungeachtet der vorwiegend geschichtlichen Tendenz des Grundrisses auch in unserem Falle als zutreffend anzunehmen sein. Dies trifft umsomehr zu, als es sich um eine Epoche handelt, die den größten Wendepunkt des menschlichen Geisteslebens in sich schließt, den Ursprung des Christentums.

Die patristische Periode wird als die Zeit der Genesis der christlichen Lehre bezeichnet. „Sie läßt sich von der apostolischen

Zeit bis auf die Zeit Karls des Großen herabführen und in zwei Abschnitte zerlegen, welche sich durch das Konzil von Nicäa gegeneinander abgrenzen, nämlich die Zeit der Genesis der Fundamentaldogmen, in welcher die philosophische Spekulation mit der theologischen in untrennbarer Verflechtung steht, und die Zeit der Fortbildung der kirchlichen Lehre auf Grund der feststehenden Fundamentaldogmen, in welcher die Philosophie als ein die bereits fixierten Fundamentaldogmen rechtfertigender und bei der ferneren Dogmenbildung mitwirkender Faktor sich von der dogmatischen Lehre selbst abzuzweigen beginnt“ (S. 4). Diese „untrennbare Verflechtung“, deren Annahme auch das Verhältnis zwischen Patristik und Scholastik in ein falsches Licht stellt, bedarf der Einschränkung und der Korrektur; denn wenn die Väter der „Philosophie“ den Glaubensinhalt als die wahre, alle Wahrheit umfassende Weisheit gegenüberstellen, so waren sie sich doch des Unterschiedes natürlicher Wahrheiten und offenbarer deutlich genug bewußt, umsomehr da schon der heil. Paulus das den Weisen der Welt verschlossene „Geheimnis“ (der Menschwerdung, Erlösung, Gnade, Auserwählung) von der aus der Betrachtung der Schöpfung zu gewinnenden Gotteserkenntnis bestimmt unterschied. Als Beispiel diene Tertullian, der auf das unwillkürliche Zeugnis der (in diesem Betracht) von Natur christlichen Seele, das sie von der Existenz des einen wahren Gottes ablegt, so entschiedenes Gewicht legt, während er andererseits die Übervernünftigkeit der spezifisch christlichen Lehren in einer dem Ausdruck nach übertriebenen Weise hervorhebt. Ohne Grund geschieht es, wenn man in dieser Beziehung zwischen Vätern und Scholastikern einen Gegensatz statuieren und behaupten möchte, daß jene nur eine *fides quaerens intellectum* gekannt und zwischen religiösen Wahrheiten, die der Philosophie und Theologie gemeinsam seien, und solchen, die dem Glauben und der Theologie ausschließlich angehörten, einen Unterschied nicht gemacht hätten.

Zu den Fiktionen des Grundrisses gehört die Unterscheidung einer urchristlichen und einer „altkatholischen“ Kirche, welche letztere im Gegensatz zur paulinischen Richtung zur Nebeneinanderstellung von Sittengesetz und theoretisch verstandenem, auch seinerseits gesetzlich normiertem Glauben geschritten sei, während sich „die aus den paulinischen Anschauungen hervorgehende Dialektik“ immer wieder in neuer Form im Augustinismus, in der Reformation, dann auch in der theologischen und philosophischen Ethik der neueren Zeit bekundet habe (S. 12).

Bezüglich des Ursprunges unserer Evangelien zeigt der Grundrifs eine gewisse wohlthuende Reserve; so soll das vierte Evangelium „vielleicht“ bis in die letzten Jahrzehnte des ersten oder spätestens bis in das erste Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts hinaufzurückgen und, wenn nicht Johannes selbst, so doch ein unmittelbarer Schüler des Johannes als Verfasser anzunehmen sein (S. 16 Anm.). Warum aber in diesem Falle nicht weiter gehen und mit der Tradition und in Rücksicht auf die im Evangelium selbst enthaltenen Andeutungen bezüglich des Vfs. den Lieblingsjünger des Herrn als solchen anerkennen?

Über die angebliche Entwicklung der „alkatholischen“ Kirche aus dem Heidenchristentum (S. 19) brauchen wir uns nach dem eben Gesagten nicht weiter auszusprechen. Zuzolge der Darstellung des Grundrisses sind die apostolischen Väter bereits „Altkatholiken“, indem sie „unter fortschreitender Ausscheidung der beiderseitigen Extreme (des Judentums und Heidentums) auf Grund der Zusammenfassung der Autorität aller Apostel mit Einschluss des Paulus, aber meist ohne tieferes Verständnis des eigentlichen Paulinismus (! das erst Augustin und den Reformatoren aufgegangen sein soll) und ohne Unterscheidung der verschiedenen apostolischen Lehren die theoretischen und praktischen Grundlehren ausbildeten (S. 22). Wir fragen: wenn schon die unmittelbaren Schüler der Apostel von einem Gegensatze neutestamentlicher „Lehrbegriffe“ nichts wufsten, erscheint es dann nicht als Willkür, wenn die moderne Kritik einen solchen in die Schriften der Apostel hineinträgt?

Treffend wird bezüglich der Apologeten bemerkt, daraus, dafs bei ihnen das specifisch Christliche häufig zurücktrete, sei nicht der Schlufs auf mangelnde Tiefe derselben zu ziehen, da sie sich nach jenen richteten, für die ihre Schriften bestimmt waren (S. 47). Der apologetische Standpunkt ist eben vom theologischen verschieden. Hierzu kam den Heiden gegenüber noch die Arkandisciplin, die selbst noch gegenüber den Katechumenen geübt wurde.

Dafs Justin „Dualist“ bleibe, ist durch nichts zu erweisen; denn die gestaltlose Materie, aus der er die Welt gebildet sein läfst, mußte er vielmehr als Christ als eine von Gott geschaffene ansehen. Wenn daher die Cohortatio eine Schöpfung der Materie lehrt, so kann dieses wenigstens kein Grund sein gegen ihre Abfassung durch Justin (S. 53).

Das Urteil über Tertullians theoretische Weltansicht, sie sei krasser Realismus, ja Materialismus, kann unmöglich gebilligt werden (S. 74). Bei Tertullian muß man den Rhetor mit in

Berechnung ziehen. Wenn er den Geist als einen Körper sui generis erklärt, so liegt darin wohl nur eine dem platonisierenden Idealismus gegenüber übertreibende Betonung der Substantialität des Geistes in einer allerdings ungeeigneten und tadelnswerten Ausdrucksweise.

Wie bezüglich der Evangelien befeilsigt sich der Grundriß einer lobenswerten Reserve in Bezug auf den Einfluß der platonischen Philosophie (S. 86). „Die gelehrte Beschäftigung einzelner Kirchenväter mit den platonischen Schriften, die sicher anzunehmen ist, hat auf den Entwicklungsgang des christlichen Dogmas und der christlichen Philosophie wohl nur einen sekundären Einfluß geübt, welcher oft überschätzt worden ist“. Aber auch der vom Grundriß angenommene „mittelbare“ Einfluß des Platonismus „in jüdisch-alexandrinischer Umbildung“ auf Paulus und das vierte Evangelium kann nur in einem sehr beschränkten Sinne zugegeben werden. Speciell sind die Quellen der Logosidee ausschließlic in göttlicher Offenbarung, im Messiasbewußtsein Christi und — vorbereitend — in den Weisheitsbüchern des Alten Testaments zu suchen.

In der Lehre Gregors von Nyssa von der „schließlichen Wiedervereinigung“ wird der „wenigstens anscheinende“ Widerspruch hervorgehoben, der in seiner Freiheitslehre, die jede Nötigung des Willens zum Guten ausschliesse, mit der Annahme der Notwendigkeit der Rückkehr einer jeden Seele zum Guten liege (S. 112). — Das strenge Urteil über des hl. Ambrosius' Schrift *de officiis*, sie enthalte mehr eine stoische als christliche Ethik (S. 117), kann nicht gebilligt werden. Man vergleiche Hasler, Über das Verh. der heidn. und christl. Ethik u. s. w. München 1866. S. 20 ff.

Dafs der hl. Augustin den strengen Schöpfungsbegriff ($\xi\varsigma$ $\nu\omicron\lambda$ $\delta\upsilon\tau\omega\nu$, nicht $\xi\kappa$ $\mu\eta$ $\delta\upsilon\tau\omega\nu$) festgehalten habe, erleidet nicht den mindesten Zweifel, es ist daher ohne Grund, wenn S. 127 gesagt wird, bei Augustin scheine (!) doch bisweilen das Nichts als eine „Macht“ angenommen zu werden, die sich mit der *operatio divina* verbinde, um die veränderliche Welt entstehen zu lassen. Gleich unzutreffend ist die Behauptung, dafs Augustin zwar polemisch gegen die Manichäer die Dichotomie verteidigt, „wissenschaftlich“ aber der Dreiteilung in Leib, Seele, Geist gehuldigt habe, falls hiermit ein substantieller Trichotomismus gemeint sein soll.

Zu den dunklen und kaum noch befriedigend gelösten Fragen gehört die des sog. Pseudodionysius (S. 140). Thatsächlich haben die bezüglichen Schriften eine doppelte Auslegung gefunden und

in ganz entgegengesetztem Sinne auf die mittelalterlichen Denker eingewirkt. Im neuplatonischen Sinne verstanden sie Scotus Erigena (Eriugena), Eckart u. a. Dagegen erklärt sie der englische Lehrer im orthodoxen Sinne und gibt vor allem die den neuplatonischen Grundirrtum der Vermischung des logischen Seins mit dem göttlichen in der Wurzel zerstörende Lösung, daß das göttliche Sein als esse subsistens zugleich das einfachste und reichste sei, das jede Bestimmbarkeit und Potenzialität ausschliesse, folglich auch vom logischen Sein, „dem Abstraktesten, das den größten Umfang, aber beschränktesten Inhalt hat“ (a. a. O.), und das formell betrachtet ein bloßes Gebilde des denkenden Geistes ist, toto coelo sich unterscheidet.

Überschätzt ist die Bedeutung des Johannes Erigena (S. 151), wenn von seinem Systeme behauptet wird, daß es sowohl die Keime des mittelalterlichen Mysticismus wie des dialektischen Scholasticismus enthalte. Auf die großen Scholastiker scheint Johannes Scotus nicht den geringsten Einfluß ausgeübt zu haben. Nicht einmal mit seiner Hypostasierung der tabula logica (S. 159) scheint die verwandte scotistische Theorie des formalen Unterschiedes der gradus metaphysici in einem geschichtlichen Zusammenhange zu stehen.

Was S. 185 von der Anselmischen Genugthuungstheorie gesagt ist, darf nicht ohne eine Bemerkung passieren. Es heißt den Geist der katholischen Lehre völlig verkennen, wenn behauptet wird, daß infolge der zur Herrschaft gelangten Auffassung des hl. Anselm von der stellvertretenden Genugthuung „der Akt der Versöhnung außerhalb des Bewußtseins und der Gesinnung der zu erlösenden Menschen vollzogen werde“. Nach katholischer Lehre ist die Versöhnung, die Erlösung durch die Opferthat Christi für den Einzelnen noch nicht aktuell, sondern nur virtuell vollzogen, ist durch sie nur grundgelegt. Die aktuelle Erlösung erfolgt durch Applikation mittels des Sakramentes — objektiv, und die Aneignung durch Glauben und Liebe — subjektiv. Die weiteren Behauptungen, daß die subjektiven Bedingungen der Aneignung des Heils unerörtert bleiben, und eine gleichmäßige Rettung aller Menschen in der Konsequenz liege, weshalb die Beschränkung der Frucht des Verdienstes Christi auf den gläubig die Gnade annehmenden Teil der Menschheit als eine willkürliche erscheine und kirchlicherseits diese Aneignung auch an andere Bedingungen geknüpft werden könne (Ablafs?), was eine reformatorische Bewegung hervorrufen mußte, die sich zunächst gegen die äußerste Konsequenz (Ablafs?) richtete: diese Behauptungen beweisen eine

völlige Verschiebung des Verhältnisses der katholischen zur reformatorischen Lehre; denn während die erstere eine virtuelle Erlösung am Kreuze lehrt, die zur aktualen nur durch die Kraft des Sakramentes und werktätige Aneignung wird, nimmt die reformatorische Lehre eine aktuale Erlösung am Kreuze an, infolge deren der Einzelne der für ihn am Kreuze geleisteten Genugthuung im Instrumental glauben nur bewußt zu werden sich bemüht, ohne daß diese Aneignung durch Sakrament und freie sittliche Thätigkeit oder das Leben aus dem Glauben in Liebe und guten Werken wesentlich bedingt ist. Ihren liturgischen Ausdruck erhält diese reformatorische Auffassung in der protestantischen Feier des Karfreitags.

In der Abhandlung „de generibus et speciebus“ ist nicht, wie der Grundriß meint, jene Auffassung vertreten, die man gewöhnlich als „gemäßigten Realismus“ bezeichnet, sondern jene Form des Nominalismus, die den Allgemeinbegriff als Kollektivbegriff betrachtet, also z. B. die menschliche Natur mit dem Menschengeschlechte oder den Menschen „samt und sonders“ zusammenwirft (S. 197).

Die Philosophie bei den Arabern wird richtig als ein mehr oder minder mit neuplatonischen Anschauungen versetzter Aristotelismus gekennzeichnet (S. 219). Dies ist für die Beurteilung des Verhältnisses des hl. Thomas zu beiden von Bedeutung. Unter den Litteraturangaben für die Kabbala vermissen wir die Ausgabe des Buches Jezira von Meyer, sowie Molitors auch für die Kabbala so wichtiges Werk von der Tradition (S. 240 f.). S. 243 Z. 3 von unten wird statt nicht bedingt: mitbedingt zu lesen sein.

Der vermeintliche Gegensatz zwischen Patristik und Scholastik in Bezug auf die Behandlung des Dreieinigkeitsglaubens wurde schon oben berührt. Auch den Vätern entging nicht das wesentlich verschiedene Verhältnis des Glaubens an Gottes Dasein und des Geheimnisses der Trinität zur menschlichen Vernunft (S. 254). Diese Bemerkung diene zugleich als Erwiderung auf die Behauptung, die bestimmte Abgrenzung der natürlichen Theologie gegen die christliche Offenbarungslehre sei erst durch den Einfluß des Monotheismus des Aristoteles bedingt. Die Abgrenzung im allgemeinen sicher nicht, wenn sie auch mit jener Schärfe, wie sie vom hl. Thomas ausgeprägt wurde, bei den älteren Scholastikern und den Vätern noch nicht vollzogen ist.

Auf einem Mißverständnis beruht es, wenn die Meinung ausgesprochen ist (S. 282), in dem Argument, daß die Reihe der wirkenden Ursachen nicht bis ins Unendliche zurückgehen könne,

sei die Endlichkeit der Gliederzahl schon vorausgesetzt. Im Gegenteil zielt der Beweis dahin, daß unter der Annahme einer unendlichen Gliederzahl lauter Mittelursachen, in der That also eine kausale Begründung nicht gegeben sei. Die Endlichkeit der Anzahl ist also im Beweise so wenig vorausgesetzt, daß vielmehr geschlossen wird, daß auch, wenn diese Anzahl als eine unendliche angenommen wurde, eine über der ganzen Kette stehende, sie bedingende, insofern erste Ursache angenommen werden müsse. Was ausgeschlossen wird, ist nicht eine per accidens ins Unendliche vermehrte Ursachenreihe, sondern eine solche per se. Nach der Äußerung S. 286 schiene Thomas einen Optimismus gelehrt zu haben; es ist aber etwas anderes, daß Gott die beste Welt gewählt habe, und etwas anderes, daß er die frei gewählte Welt aufs beste eingerichtet.

An die Stelle der Ausdrücke passiver und aktiver Intellekt (S. 286) wäre richtiger zu setzen: möglicher (potenzieller) und wirkender Intellekt; denn aktiv verhält sich auch der int. possibilis; die Aktivität des int. agens aber ist ein Wirken auf das Phantasiebild, das durch ihn aus einem potentia Intellegiblen zu einem actu Intellegiblen wird.

Die Behauptung, Thomas sei Determinist (S. 296), ist durch nichts zu begründen. Weder der thomistische Freiheitsbegriff, noch die Art, wie sich der englische Lehrer die Wirksamkeit der Gnade denkt, gibt das Recht zu einer derartigen Annahme, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann.

Der von Dr. Lasson verfaßte und in dieser Auflage durchgesehene Abschnitt über die deutsche Mystik leidet an einer Überschätzung des Begründers der spekulativen Mystik, Meister Eckarts.

Unrichtig ist, daß E. vom thomistischen Realismus ausging. E. verwechselt vielmehr das Universale im Sein mit dem Universalen im Verursachen und Vorbilden und faßt demzufolge das göttliche Wesen als das in allem Wesende und als Idee der Ideen auf. Es ist der excessive Realismus des Scotus Eriugena, dem E. verfiel, nicht der gemäßigte Realismus des hl. Thomas. Im übrigen beweist das Beispiel des M. Eckart, wie fein die Linie ist, die im spekulativen Gedanken die Wahrheit vom Irrtum trennt. Hieraus erklärt sich das vermeintliche Anstreifen des hl. Thomas an die Lehren Eckarts, wovon der Grundriß redet (S. 331). Das esse subsistens des Aquinaten wird bei Eckart zum Esse commune, d. h. dem allgemeinen, von allem prädicierbaren Sein. Daraus ergab sich ein unreiner, theosophischer Gottes- und Schöpfungsbegriff, so daß keine Rede sein kann

davon, daß sich die Lehre Eckarts wie ein vergeistigter Thomismus verhält. Vielmehr ist es ein korrumpierter, in falsche, pantheisierende Mystik umgestalteter Thomismus, wenn man nun einmal vom Thomismus des Meisters sprechen will. Nicht ins katholische System paßt überdies jene Lehre, sondern vielmehr ins reformatorische, wie der Einfluß beweist, den sie durch die Vermittlung der „deutschen Theologie“ auf Luther gewann.

Eine sehr dankenswerte Leistung sind die (2) Elemente der aristotelischen Ontologie von Prof. Canon. N. Kaufmann. Der durch seine anderweitigen Arbeiten als tüchtiger Kenner des Stagiriten bekannte Verfasser ist sich mit Recht bewußt, mit dieser Schrift einem vorhandenen Bedürfnis entgegenzukommen, indem er dem Studierenden die Möglichkeit bietet, an der Hand der griechischen Texte sich selbst ein Urteil zu bilden über die aristotelische Lehre, und die Sprache des Philosophen kennen zu lernen zur Vorbereitung auf die selbständige Lektüre der aristotelischen Schriften. Die vorliegende Arbeit darf denn auch mit Recht den bekannten *Elementa Logices Aristoteleae* Trendelenburgs zur Seite gestellt werden, ja ein erhöhter Wert kommt ihr durch die stetige Rücksichtnahme auf den hl. Thomas zu, „dessen scharfsinnige, kongeniale Erklärung manchen dunklen Punkt der Doktrin des Stagiriten in helles Licht gestellt und die Ontologie des Aristoteles in verschiedener Beziehung vervollkommnet hat“. Aber auch die neuere und neueste einschlägige Litteratur ist gewissenhaft verwertet.

Die Schrift zerfällt der natürlichen Gliederung des Gegenstandes gemäß in drei Teile: die Lehre vom Sein im allgemeinen (Begriff und höchste Gesetze des Seins), den näheren Bestimmungen des Seins (1. die transcendentalen Bestimmungen, 2. die besonderen Seinswesen nebst den obersten Gattungen des Seins oder den Kategorieen) und den Ursachen desselben. Mit besonderer Sorgfalt ist der Begriff des Schönen nach dem Vorgang des hl. Thomas entwickelt (S. 38). Vom realen Unterschiede zwischen Dasein und Wesenheit wird richtig bemerkt, es spreche entschieden dafür der Zusammenhang der ganzen Metaphysik des hl. Thomas (S. 56). Die Wichtigkeit des Begriffs der realen Möglichkeit ist gebührend hervorgehoben (S. 60 ff.).

Die Erörterung der Begriffe Natur, Hypostase, Person, Accidens nimmt auch auf den theologischen Gebrauch Rücksicht (S. 90. 97). Im Abschnitt von den Ursachen des Seienden erfährt das Princip der Kausalität eine eingehende Würdigung und Verteidigung gegen die irrtümlichen Auffassungen des Empirismus, Skepticismus und Criticismus.

Um indes auch unserer kritischen Pflicht zu genügen, mögen einige Punkte untergeordneter Natur berührt werden, in denen wir von der Darstellung des Vf.s abweichen zu müssen glauben. Zu der „in den Lehrbüchern“ herkömmlichen Einteilung der Metaphysik wäre zu bemerken, daß dieselbe weder der Auffassung des Aristoteles, noch sachlich entspricht. Nicht genau erscheint die Darstellung des Verhältnisses von Genus und Differenz, wenn gesagt wird, daß dieses jenem „äußerlich“ sich ansetze (S. 11 Anm. 1). Das princ. rationis suff. wird als „Sein-gesetz“ hingestellt (S. 14) und das princ. causalitatis darauf zurückgeführt (S. 135); von Gott könne man sagen, er sei principium sui, nicht aber causa sui.

Dagegen, scheint uns, wäre zu sagen, daß das princ. rat. suff. vielmehr nur ein Grundsatz für das Erkennen bilde und besage, kein Satz, der nicht unmittelbar einleuchte, dürfe ohne Begründung angenommen werden. Auf das Sein angewendet, ist es unrichtig zu sagen, alles habe einen Grund seines Seins. Das göttliche Sein hat wie keine Ursache, so auch keinen Grund seines Seins, weder in sich, noch außer sich. Wollte man einen solchen in Gott annehmen, so müßte man für den Grund einen weiteren Grund statuieren und so fort in infinitum. Das erste Sein ist einfach Sein schlechthin — esse subsistens, wie es der hl. Thomas bestimmt. Will man gleichwohl darauf bestehen, daß es seinen Grund in sich selbst habe und dabei die Böhmeschellingsche Lehre von einem göttlichen Urgrund vermeiden, so könnte man ebenso gut sagen, Gott habe die Ursache seines Seins in sich selbst, sei causa sui, was alsdann nichts weiter bedeuten würde, als daß das göttliche Sein gleichsam sich selbst leiste, was dem hervorgebrachten Sein seine Ursache. Theologisch betrachtet findet der Ausdruck principium zwar auf das Verhältnis der Personen untereinander, nicht aber auf das der göttlichen Wesenheit zu sich selbst, Anwendung. Daß der aristotelische Gott keine Kenntnis von der Welt habe (S. 26), dürfte nicht der Wahrheit entsprechen.

Diese Bemerkungen sollen nichts an unserem entschieden beifälligen Urteil ändern. Die Schrift, welche der Vf. als Frucht 25jähriger aristotelischer Studien bezeichnet, kann nicht eindringlich genug jedem angehenden Philosophen und Theologen empfohlen werden.

An die besten Traditionen des Benediktinerordens in wissenschaftlicher Hinsicht erinnern die (3) Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae des P. Gredt, wovon der erste Band, enthaltend Logik, Ontologie und Naturphilosophie, vorliegt.

Der Geist der großen Salzburger Thomisten lebt in der frisch aufblühenden Pflanzschule auf dem Aventin, dem Anselmianum, wieder auf. Was Methode, Disposition, Präcision und Klarheit der Darstellung betrifft, dürften diese „Elemente“ mit den besten Darstellungen der thomistischen Philosophie erfolgreich konkurrieren. Als ein glücklicher Wurf in didaktischer Beziehung erscheint die Einteilung der Logik in logica minor und logica maior, wobei die erstere zugleich die propädeutischen Begriffe erörtert, während der letzteren die schwierigeren Fragen über das Wesen der Philosophie, das Formalobjekt der Logik, das Universale u. s. w. vorbehalten werden. Der logica minor ist ein treffliches Schema der Art und Weise beigelegt, wie Schuldissertationen, die trotz moderner Abneigung zur allgemeinen Einführung empfohlen zu werden verdienen, anzustellen sind. Die aristotelisch-thomistische Logik, deren unvergänglicher Wert heutzutage mehr als je außer Frage steht, ist mit einer Treue dargestellt, daß die Kritik kaum in irgend einem Punkte einzusetzen vermöchte, es sei denn die Bemerkung über den kontradiktorischen Gegensatz, der nicht zwischen Begriffen, sondern, wie die ständigen Beispiele des Stagiriten zeigen, nur zwischen Urteilen — Bejahen, Verneinen — stattfindet (p. 21). — Dasselbe gilt von der Ontologie. In dieser könnte man etwa die Auffassung der ratio sufficiens beanstanden. Einen Grund verlangen wir und nehmen wir an, wo ein entfernterer Zusammenhang zwischen Erkenntnis-elementen stattfindet, im Verhältnis des Wesens zu den daraus resultierenden, davon verschiedenen Attributen u. dgl.; daher findet z. B. auf Gott der Begriff des Grundes wie der des Principis nicht bezüglich des Wesens und der Attribute, sondern ausschließlich in Bezug auf das Verhältnis der Personen zu einander Anwendung.

Als Beispiel für die ebenso lichtvolle als gründliche Behandlungsweise, welche selbst die schwierigsten Fragen in den „Elementen“ finden, diene die Theorie vom Princip der Individuation (S. 240 ff.). Im Überweg-Heinzeschen Grundrifs ist der Einwurf erneuert worden, in jener Theorie bleibe die individuelle Bestimmtheit des Quantum, welche die Bedingung der individualisierenden Funktion der Materie bilden solle, selbst unerklärt (a. a. O. S. 280). P. Gredt entkräftet diesen Einwand, indem er die Art der substantiellen Veränderung oder des Entstehens eines körperlichen Individuums näher auseinandersetzt (S. 244).

In der Naturphilosophie anerkennt der Vf. die relative Berechtigung des chemischen Atomismus und zeigt überhaupt das Bestreben, den naturwissenschaftlichen Fortschritten gerecht zu

werden. Bezüglich des Gesetzes „der Erhaltung der Kraft“ scheint er uns sogar wenigstens im Ausdruck weiter zu gehen, als das genannte „Gesetz“, genauer: das mechanische Äquivalent der Wärme und die Gleichheit mechanischer Wirkung und Gegenwirkung es verlangt. Er bemerkt: *Nulla apparet necessitas admittendi alterius ordinis vires: at necesse est principium virium directivum* (S. 277). Das vitale Princip ist nun allerdings nicht Lebenskraft im Sinne der Vitalisten unter den Naturforschern, gleichwohl ist es Grund von (freilich an den Stoff gebundenen) Kräften oder Vermögen, deren „leitende“ Funktion, z. B. in der Verteilung der Nahrung doch sicherlich in einem gewissen Sinne als Kraftbethätigung zu bezeichnen ist. Eine weitere Ausführung dieses sehr zeitgemäßen Themas ist begrifflicher Weise hier nicht am Orte.

Aus dem verhältnismäßig geschlossenen Ideenkreise thomistischer Wissenschaft mitten hinein in das Chaos moderner Begriffsverwirrung führt uns (4) Dr. Eislers Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Dem Vorwort zufolge macht sich dieses Wörterbuch, „die Frucht mehrjähriger angestrebter Arbeit“, zur Aufgabe, die mannigfachen Begriffsbestimmungen, wie sie uns im Gesamtgebiete der Philosophie begegnen, in ihren wichtigeren Modifikationen vom Altertum bis zur jüngsten Gegenwart in einer gewissen Ordnung auszuführen (S. IV f.). Vor allem will es den Studierenden als Hand- und Hilfsbuch für die erste Orientierung in der Entwicklung bestimmter Begriffe wie insbesondere für die Lektüre der Philosophen dienen (S. V). Ob es jene Aufgabe der ersten Orientierung erfüllt, bezweifeln wir; denn in diesem Wirrwarr der Meinungen und Termini wird der Studierende den im Labyrinth leitenden Ariadnefaden vermissen. Dem Fachmann aber mag, soviel die uns vorliegenden vier Hefte von A bis Instinkt zu beurteilen gestatten, als Nachschlagemittel und Gedächtnishilfe für die in der modernen und allenfalls antiken Philosophie vorkommenden philosophischen Begriffe und Ausdrücke dienen. Die mittelalterliche Philosophie nämlich erfährt in den vorliegenden Heften eine ziemlich stiefmütterliche Behandlung; ist doch unter den „älteren Wörterbüchern“ nicht einmal das jüngst in zweiter, verbesserter und erweiterter Auflage erschienene Schützsche Thomaslexikon erwähnt (S. IV Anm. 1). Als beispielsweiser Beleg diene der Artikel „Analogie“, in welchem der für die aristotelisch-scholastische Logik und Ontologie so wichtige Unterschied der *analogia attributionis* und *proportionis* keine Erwähnung findet. Da der Vf. mit Recht das Hauptgewicht auf Metaphysik und Erkenntnislehre legt (S. V), so

durfte eine Angabe dieses Unterschiedes und überhaupt eine kurze Darstellung der Bedeutung der Analogie für die Ontologie nicht fehlen.

Bezüglich der in ihren verschiedensten Erscheinungen berücksichtigten neueren Philosophie scheint die Auswahl dieses oder jenes Autors zuweilen eine mehr zufällige; wenigstens läßt sich ein bestimmtes leitendes Princip nicht erkennen. Von ausführlicheren Artikeln, die ein mehr oder minder getrenntes Bild der nach allen Seiten divergierenden Gedankenrichtungen wiedergeben, heben wir hervor: Absolut, Abstraktion, Accidens, Aktualitätspsychologie, Affekt, Allgemein, Angeboren, Anschauung, Apperception, A priori, A posteriori, Association, Ästhetik (fehlt Thomas von Aquin), Atom, Außenwelt, Begriff, Bewegung, Beweis, Bewußtsein („die Scholastiker schreiben dem thätigen Intellekte die Bewußtmachung der Vorstellungen zu“, S. 105 !?), Böse, Kausalität, Causa sui („dieser Begriff kommt in der scholastischen Philosophie vor“, S. 125. In welchem Sinne?), („Contradiktorisch sind Begriffe (?), deren einer die Verneinung des anderen ist“, S. 134), Definition, Denken, Denkgesetze („sind in letzter Linie der Ausdruck der Einheit des Selbstbewußtseins“ (?), S. 151), Determinismus („Thomas von Aquin gibt nur den psychologischen Determinismus zu (?“), das ungenaue Citat enthält einen lapsus — extrinseco statt intrinseco — und findet sich q. 105 art. 4 ad 2), Dialektik, Ding, Ding an sich, Disposition, Einbildungskraft, Einfachheit (ungenügend), Element, Empfindung („die Scholastiker verarbeiten die aristotelische Theorie zur Lehre von den species sensibles, nach welcher die Empfindungen durch von den Körpern sich ablösende (!?) „Formen (species) in der Seele erregt werden“), Empirismus („Im Mittelalter neigen dem Empirismus zu Albertus Magnus . . .“ S. 197. Nicht dem Empirismus, wohl aber der Empirie!), Energie, Ens (mangelhaft), Erfahrung, Erkenntnis („Albertus Magnus behauptet im Sinne des Empedokles (?): simile simili cognoscimus, S. 215), Erkenntnistheorie (dem Aristoteles angeblich eins mit der Metaphysik, S. 223), Erscheinung, Ethik, Evolution, Ewigkeit, Existenz („gilt den Scholastikern als ein Prädikat des Dinges unter (?) anderen Prädikaten“, S. 242), Form („die Seele wird — von Thomas von Aquin — als ‚forma corporeitatis‘ bezeichnet, sofern (?) sie das Lebensprincip ist“ (S. 253)), Freiheit, Gedächtnis, Gefühl („die Scholastiker betrachten die Gefühle als Begehungen des Guten und Verabscheuungen des Schlechten“ (?) S. 272), Geist, Gemeinsinn („nennt Aristoteles die vereinigte Thätigkeit mehrerer Sinne in Bezug auf Wahrnehmung von

Bewegung“ u. s. w. S. dagegen Kappes, Aristoteleslexikon s. v., wo jedoch bezüglich der sensib. commun. ebenfalls eine Unklarheit herrscht. Der Gemeinsinn ist bei Aristoteles wie bei den Scholastikern die gemeinsame Wurzel aller äußeren Sinne, Vermögen des vergleichenden und unterscheidenden sinnlichen Bewußtseins; zu den sensib. communia verhält sich derselbe nicht anders als zu den sensib. propria; jene werden wie diese, jedoch nur sekundär, von den einzelnen Sinnen percipiert), Geschichtsphilosophie (fehlen Bossuet, Schlegel, Görres), Glauben, GOTT, Grund (angeblich identifizieren die Scholastiker Grund und Ursache, S. 311, thatsächlich unterscheiden sie ratio und causa, Erkenntnis- und Daseinsgrund oder Ursache), Satz vom Grund, Gut, Ich (nach Augustin ist das Ich die Seele selbst . . . (?), Idealismus, Idee, Identität, Identitätsphilosophie, Identitätsprincip, Induktion, Innerer Sinn. Für die weiteren Hefte und für künftige Auflagen wäre eine größere Berücksichtigung der scholastischen und neuscholastischen Litteratur auch für die Kreise des Verfassers, in welchen man endlich auch nolens volens von dem neuen Erwachen katholischer Philosophie Notiz nehmen muß, dringend erwünscht. Die neueren und neuesten Erscheinungen moderner Philosophie sind in einer Reichhaltigkeit vertreten, daß das Werk als ein in diesem Betracht höchst nützlichles Repertorium und Nachschlagebuch bezeichnet werden darf.

Auf den innigen Zusammenhang des Theismus, d. h. der Anerkennung eines überweltlichen, persönlichen Welterschöpfers und Weltbildners mit der Naturteleologie weist die als wissenschaftliche Beilage zum Jahresberichte der zweiten städtischen Realschule zu Leipzig für das Schuljahr 1896/7 erschienene Studie (5) von O. Keutel, „Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer“. Dieselbe gereicht sowohl der philosophischen Bildung als dem Gemüte des Vf.s zur Ehre. Ausgehend von dem richtigen Grundsatz, daß das teleologische Problem als ein besonders geeigneter Prüfstein für die Haltbarkeit und Wertschätzung eines philosophischen Systems betrachtet werden darf, weist er die inneren Widersprüche nach, in welche sich das Schopenhauersche System durch die davon gegebene Erklärung der teleologischen Erscheinungen in der Natur verwickelt. Obgleich die Annahme seines Grundprincips vielmehr erwarten ließe, daß Schopenhauer selbst jeder leisen Andeutung eines zweckmäßigen Wirkens in der Natur aus dem Wege gehe, sieht er die Zweckmäßigkeit als diejenige Stütze an, die ihm ermöglicht, den blinden, aus ethischen (pessimistischen) Rücksichten als völlig erkenntnislos angenommenen Willen aus dem

lichten Reiche des Erkennens und Bewußtseins, in sein eigenstes Element, in das düstere Reich des Unbewußten, blind Strebenden hinabzuführen (S. 6). Im einzelnen zeigt dann der Vf. die innere Unhaltbarkeit der Schopenhauerschen Auffassung an den „Instinkt- und Kunsthandlungen“ der Tiere.

Der Vorwurf, den Schopenhauer gegen Kants Verfahren, die Vernunft (als Fundament der Moral), statt sie als Erkenntnis-kraft des Menschen, was sie ist, zu nehmen, hypostasiert zu haben, erhebt, treffe ihn selbst, indem er, um das Genus: „blinder Wille“ zu bilden, unbefugt weglasse, was zur Natur des Willens gehört, nämlich das Geleitetsein von Erkenntnis, von Grund und Zweck, von Vernunft (S. 26).

Ebenso steht die Teleologie in Widerspruch mit dem Schopenhauerschen Idealismus; denn läßt man diesen als seine Grundansicht gelten, so bleibt die innere Zweckmäßigkeit der Organismen unerklärt, weil diese nur aus der in der metaphysischen Differenz der Ideen zu Tage tretenden transcendenten Vielheit der Dinge (die eben der Idealismus leugnet) erklärt werden könnte (S. 30).

Außer diesen Widersprüchen im Ganzen des Systems werden solche zwischen Teleologie und den Teilen derselben: Ethik, Ästhetik und Lehre vom Intellekt nachgewiesen.

In einer Schlussbetrachtung gesteht der Vf. zunächst der theistischen Ansicht zu, daß sie alle Probleme bis auf eines — das Übel in der Welt — zu lösen vermöge und dadurch ein starkes Präjudiz für sich besitze, gelangt aber mit Hilfe geschichtlicher, ästhetischer und ethischer Betrachtungen zu dem Endresultate, daß der Theismus mit seiner Auffassung des Daseins, in welcher auch dem Übel als Sollicitationsmittel die ihm zukommende Bedeutung eingeräumt werde, eine absolut befriedigende Weltanschauung biete, in welcher Zweckmäßigkeit und Übel als integrierende Bestandteile derselben, weit entfernt, einander zu stören, sich vielmehr zu ergänzen, weil in gleichem Sinne dem einen höchsten Pole zusteuern, bestimmt sind (S. 44).

Eine konsequente Weiterführung der geschichtlichen Betrachtungen unseres scharfsinnigen und gemütvollen Verfassers wird ihn sicher zu einer noch tieferen Einsicht in die Bedeutung des Theismus führen, die er erst in seiner vollendeten Form, dem Christentum, besitzt: denn Christus ist nicht nur einer der sittlich-religiösen Heroen der Menschheit, denen der Autor mit Recht eine bedeutsame Rolle in der göttlichen Leitung der Menschheit zuerkennt, sondern der Sohn Gottes, das göttliche Wort selbst, in dem alle Schwierigkeiten, insbesondere die des

Übels und des Bösen erst ihre volle Lösung finden. *Solutio omnis difficultatis Christus.*

Unter dem bescheidenen Titel von (6) *Praefationes ad Artis scholasticae inter Occidentales fata* bietet P. Adlboch, Professor am Anselmianum in Rom, reichliche Daten über die Schicksale der Scholastik im Abendlande. Nach einigen einleitenden Bemerkungen über Geschichte der Philosophie, Philosophie der Geschichte und „philosophische Geschichte“ geht der Vf. auf die scholastische Frage im allgemeinen ein. Als verschiedene Einteilungsgründe der Geschichte der Philosophie gelten: Zeitliche Aufeinanderfolge, äußere Form, Probleme, Methode u. s. w. In letzterer Beziehung scheint der Satz: *Plato idealista potius, Aristoteles realista est*, der Erklärung und Einschränkung zu bedürfen. Wenn die „nichthebräische Philosophie“ von Abraham bis Moses S. 13 in eine cuschitische, semitische und japhetidische, diese wieder in sinesische, indische, keltische, slavische u. s. w. eingeteilt wird, so wissen wir nicht, was wir dabei denken sollen.

Den Beginn der Scholastik datiert der Vf. vom Anfang des 6. Jahrhunderts [Boethius und Cassiodorus (S. 18)]. Als Gesichtspunkte für die Einteilung der Geschichte der Scholastik werden aufgestellt: litterarische Herrschaft, litterarische Hegemonie, Vollkraft, Schwäche, Erschöpfung (S. 24). Gerdil will Vf. nicht aus der Reihe der Scholastiker gestrichen wissen (S. 25). Mit demselben Rechte, mit welchem man die Schriftsteller der Lyoner Philosophie aus dem scholastischen Lager ausschliesse, könnte man so und so viele mittelalterliche Philosophen daraus vertreiben (Ebds.) Ich frage: warum nicht? Etwa einen Scotus Eriugena! Unser Autor freilich weifs den scholastischen Mantel so weit auszudehnen, dafs darunter auch ein Meister Eckart und selbst die Cartesianer bequemen Raum finden. Berührungspunkte sind ja nicht in Abrede zu stellen. Wir werden hierauf zurückkommen.

Vom Scholastiker erhalten wir folgende Definition: *est homo doctus, qui ad normam atque exemplar inprimis Studiorum generalium, quae medio aevo instituta erant, literis artibusque christianis incumbit* (S. 51). Zur Norm mittelalterlicher Studien dürfen wir wohl die Autorität des Aristoteles rechnen, die auch der Vf. wenigstens als integrierendes Element der Scholastik anerkennt. Die „christlichen“ Disciplinen aber schliesen zweifellos die normative Stellung des Dogmas und der Theologie in sich. So verstanden dürfte jene Definition auf Descartes und seine Anhänger keine Anwendung mehr finden, da die cartesianische

Reform sowohl den Sturz der Herrschaft des Aristoteles in der Schule, als auch die Emancipation von der Leitung durch Dogma und Theologie bedeutet. Wir glauben daher der Darstellung S. 53 entschieden widersprechen zu müssen: Neque Cartesianorum separatio rem traditam de scholis penitus mutavit. Cartesius ipse olim erat scholastice institutus, eius assecrae res plures ita moderabantur, ut eius schola universa (!) item ac scholae Thomistarum, Scotistarum, Augustinianorum, Benedictinorum, Jesuitarum, aliorum (?) ad idem vastum Scholasticae regnum pertinere iure merito dici possit. Wie weit dehnt der Vf. den Begriff der Schule des Descartes aus? Sollen nicht allein Fénelon, Malebranche, Geulinx, sondern etwa sogar auch Spinoza und Leibnitz als zur Schule des Descartes gehörig und folglich als Scholastiker geltend gemacht werden?

Der Übergang, der sich allmählich von der ausschließlichen Pflege theologischer zu der nichttheologischer Studien vollzog, beruht nach der geschichtsphilosophischen Auffassung des Verfassers auf einem providentiellen „Gesetze“, das er *lex rationalisationis vel naturalisationis* nennen möchte. Gedanke und Ausdruck scheinen uns nicht glücklich (S. 59).

P. Adlhoch tritt für das Anselmsche Argument ein, das unter vielen anderen Autoren auch dem hl. Thomas gefallen haben soll. Diese Meinung dürfte wohl auf einem Mißverständnis der Unterscheidung des *quoad se* und *quoad nos* beruhen. Diese besagt, daß das Dasein Gottes zwar im Wesen Gottes eingeschlossen sei, daß aber wir (Weise wie Unweise), weil wir das Wesen Gottes nicht erkennen, das Dasein Gottes nur auf dem Umwege des Schlusses aus den Geschöpfen zu erkennen vermögen.

Zu den charakteristischen Merkmalen der Scholastik werden unter anderen gerechnet: *quod in primis veritatibus indemonstrabilibus innitebatur*, sowie *quod evidentiam (obiectivam) appetebat*. Trifft beides wohl auf den Ausgangspunkt des Descartes zu?

Überzeugend ist der Nachweis, daß das vom Vf. „juridisch“ genannte Princip: *Philosophia est ancilla fidei*, die legitime Freiheit der Philosophie nicht behindere; dagegen bezweifeln wir, ob es sich empfehle, von einer *emancipatio speculationis philosophicae*, von einer „lex“ emancipationis der Scholastik eines Anselm, eines Thomas (!) zu reden (S. 67). Gegen den allgemein gehaltenen Vorwurf mangelnder Kritik wird die Scholastik erfolgreich verteidigt. Dagegen werden wir über den Satz: *neque a castris nostris expulerim Cusanum, Montaigne, Charronem, Sanchezium*,

Cartesium, Gassendium, alios similes, nach dem bereits Gesagten mit Stillschweigen hinweggehen können.

Scholastik und Scholastiker sind nicht Genusbegriffe, deren verschiedene Arten friedlich nebeneinander existieren, sondern Typen, die ihre vollkommenste Verwirklichung in der klassischen Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts erhielten, und zu denen sich spätere Gestaltungen als Abweichungen und Degenerationen verhalten, die im Laufe der Zeit durch die Kritik der Geschichte eliminiert wurden, so daß heutzutage nach Überwindung des scotistischen Formalismus und des Nominalismus nur mehr Thomismus und (um uns dieses allerdings nicht vollkommen bezeichnenden Ausdrucks zu bedienen) Molinismus gegenüberstehen, jedoch in der Weise, daß der Stern des letzteren mehr und mehr im Erbleichen begriffen ist. Es ist das auch eine Art von „Auslese“, jedoch nicht im mechanischen Sinne, sondern im Sinne des Triumphes der Wahrheit über einseitige oder irrtümliche Standpunkte.

Ob die Stellung, die wir heutzutage zu Aristoteles einzunehmen haben, vom Autor (S. 103) richtig gekennzeichnet ist, bleibe dahingestellt. Nach unserer Überzeugung ist — von den veralteten naturwissenschaftlichen Anschauungen des Stagiriten abgesehen — die Auffassung und Würdigung, die er durch den hl. Thomas gefunden, im wesentlichen nicht erschüttert worden.

Demnach ist auch die These des Autors: *Lex firma atque inconcussa semper Scholasticis haec sit constituta oportet, ut magnum honorem deferant Aristoteli*, nicht geeignet, die Bedeutung des Stagiriten in der Scholastik richtig zu würdigen. Von einer *lex emancipationis Aristotelicae* (anderswo: Gesetz der encyklopädischen Freiheit S. 106) aber kann man nur reden, wenn man geschichtsphilosophische „Gesetze“ um jeden Preis aufstellen will. Aristoteles wird für Logik, Ontologie, Psychologie und die allgemeinen Naturbegriffe stets das unübertreffliche Vorbild und der Meister der Wissenden bleiben (S. 105).

Über Meister Eckart lesen wir: *Idem clarissimus auctor (P. Denifle) Eck. magna ex parte excusavit a pantheismi crimine. Utinam paulo plus in illa defensione ausus esset! Id enim recte potuisse eum facere persuasum ego habui (p. 117 n. 1)*. Ob P. Denifle wohl mit diesem Wunsche einverstanden sein wird?

Noch einmal kommt der Vf. auf Descartes, Bacon, Gassendi zu reden (S. 130). *Aliqua ex parte* gehören sie ja noch zu den Unrigen; principiell aber stehen sie gegen uns, und darauf kommt es eben an.

Die hergebrachte Definition der Philosophie als der Wissenschaft von den letzten Gründen, soweit sie durch die natürliche Vernunft erkannt werden können, glaubt der Vf. verbessern zu müssen (S. 144). Es würde zu weit führen, auf diesen Punkt näher einzugehen. Wir glauben aber die Bemerkung nicht unterdrücken zu sollen, daß die Erklärungen des Vf.s der Gefahr des Traditionalismus ausgesetzt sind, eines Systems, das so leicht in Ontologismus und Rationalismus umschlägt, wie die Geschichte desselben deutlich lehrt.

Den hl. Thomas verteidigt der Vf. speciell gegen den Vorwurf des übermäßigen Gebrauchs des Syllogismus, hat aber dabei nur den schulmäßige-formellen im Auge (S. 150). Es ist dies von sehr untergeordneter Bedeutung. Wichtiger ist die Thatsache, daß sich der englische Lehrer in reichlichem Maße der Induktion und Analogie bedient.

Trotz der mannigfaltigen Einwendungen, die wir zu erheben uns gezwungen fühlten, hegen wir den Wunsch, daß der Vf. nach wiederholter reiflicher Prüfung seine gelehrte und verdienstvolle Arbeit einem größeren Leserkreis (die Schrift ist nämlich als „Manuskript gedruckt“) zugänglich machen möge.

Von dem heutzutage in den Vordergrund der philosophischen Bestrebungen sich drängenden empiristisch-positivistischen Standpunkte behandelt psychologische und ethische Probleme (7) Dr. Ch. v. Ehrenfels in seiner zwei Bände umfassenden Schrift „System der Werttheorie“. Der erste Band enthält die allgemeine Werttheorie“ und die Psychologie des Begehrens. Charakteristisch für den Standpunkt der Schrift ist die Äußerung im Vorwort: „Was gegenwärtig die Grundlagen menschlichen Wertens und Begehrens zu erfassen sich bestrebt, fühlt sich nicht als absteigendes, sondern als aufstrebendes Kulturelement. Dieses Element ist sich seiner konkreten Wertungen in ihrer individuellen (!) Mannigfaltigkeit viel zu deutlich bewußt, als daß es nach dem höchsten Gute zu fragen sich gedrängt oder an dasselbe auch nur zu glauben sich berechtigt fühlen würde“ (S. VI). Da indes die „Kulturarbeit“ doch nicht ausschließlich auf individuelle und ephemere Motive sich stellen läßt, ohne jeden Augenblick Gefahr zu laufen, in Barbarei unterzugehen, so sieht sich dieses auf das höchste Gut verzichtende „Kulturelement“ genötigt, an den Strohalm des Glaubens an die Fortdauer des organischen Lebens sich anzuklammern. Die Anwendbarkeit des Darwinismus auf das Gebiet der Ethik, nachdem er auf seinem eigenen Gebiete im Liquidieren begriffen ist und seinen „Wert“ verloren hat, soll auf dem besten Wege sein.

allgemeine Anerkennung zu gewinnen! (S. IX.) Während die wirtschaftliche Werttheorie sich auf der Höhe der Zeit stehend bekunde, seien sich die Ethik und die Psychologie ihrer Aufgabe kaum noch bewußt geworden, ja der Versuch eines umfassenden „Systems“ der Werttheorie berühre fast wie ein philosophisches novum. Die Ethik stecke noch tief in der Schule der alten Griechen und setze sich die sogenannte Güterlehre zum Ziel, eine äußerliche und oft willkürliche Aufzählung und Rangbestimmung ethischer und sonstiger Werte (S. XII). Wie gründlich der Vf. mit der Güterlehre aufräumt, zeigt seine Auffassung des Begehrens und sein Wertbegriff, demzufolge wir nicht begehren, weil etwas Wert hat, sondern umgekehrt etwas nur Wert hat, weil und soweit wir es begehren. Der wirtschaftliche Wert und das Nützlichkeitsprincip bilden Ausgangs- und Angelpunkt dieses fälschlich sogenannten „Systems“ der Werttheorie, das ganz und gar im Subjektivismus befangen ist, das Niedere zur Norm und zum Wertmesser des Höheren macht und dem Widerspruch verfällt, ein relativ Begehrenswertes, d. h. Gutes ohne ein absolut Gutes anzunehmen, obgleich ein relativ Begehrenswertes oder Nützlichliches ohne ein um seiner selbst willen Begehrenswertes oder Gutes, dessen Güte sonach in der Sache selbst liegt, und das an sich „Wert“ besitzt, schlechterdings nicht gedacht werden kann.

Auf die bereits veröffentlichten zwei Bände soll noch ein dritter, die ethisch-ökonomische und die rein ökonomische Wertlehre enthaltender Band folgen. Als Förderer seiner Arbeit nennt der Vf. Franz Brentano und Meinong (S. XIV).

Der erste Band beginnt mit der Verwerfung der sprachüblichen Auffassung vom Werte, d. h. des objektiven Wertes und der Aufstellung des Grundsatzes: Wir sprechen den Dingen Wert zu, weil wir sie begehren. Maßgebend für diese Begriffsbestimmung ist die ökonomische Thatsache, daß z. B. Wasser, Metalle, im Überflusse vorhanden, keinen „Wert“ haben, da sie nicht begehrt werden, als ob die „überflüssigen“ Metalle und Gewässer nicht genau dieselben Eigenschaften hätten, um deren willen sie überhaupt nützlich, also begehrenswert sind, nämlich den Durst zu löschen, vom Schmutz zu reinigen, der Atmosphäre die nötige Feuchtigkeit zuzuführen, Mühlen zu treiben u. dgl. Will uns der Vf. verbieten, wegen dieser „objektiven“ Eigenschaften dem Wasser Güte und objektiven Wert zuzuschreiben? Es ist geradezu absurd, zu sagen, die Dinge seien gut, weil wir sie begehren, da wir sie eben nur wegen ihnen anhaftender Eigenschaften brauchen können, also auch begehren. Der Vf.

verwechselt zwei Bestimmungen; anstatt zu sagen: die Dinge haben Wert oder sind gut, weil wir sie begehren, ist es allerdings richtig, zu sagen: sie sind gut und wertvoll mit Beziehung auf das Begehren; denn der Begriff des Guten und Wertvollen fügt zu dem des objektiven Seins die Rücksicht (ratio) auf das Begehren hinzu, wie der Begriff des Wahren eine solche auf das Erkennen. Keineswegs aber ist das Begehren Grund und Ursache der Güte und des Wertes, vielmehr findet sich jene zuerst im Begehrten und nur in zweiter Linie im Begehrenden, das durch den Besitz des Begehrten befriedigt oder vervollkommenet wird. In höherem Grade gilt dies auf dem geistigen und sittlichen Gebiete: Wahrheit, Tugend, Gottähnlichkeit sind an sich begehrenswerte Güter und werden dies nicht erst durch das Bedürfnis oder durch den Glückszustand, die sie befriedigen oder befördern.

Obgleich der Nützlichkeitsstandpunkt des Vf.s konsequent zum „absoluten psychologischen Egoismus“ führt, lehnt er doch die Theorie ab, daß der Mensch nur eigene Lust als letzten Zweck begehren könne, und stellt den Satz auf: alle Akte des Begehrens in ihren Zielen sowohl wie in ihrer Stärke werden von der relativen Glücksförderung bedingt, welche sie gemäß den Gefühlsdispositionen des betreffenden Individuums bei ihrem Eintritte ins Bewußtsein und während ihrer Dauer in demselben mit sich bringen (S. 41). Die Stärke des Strebens oder Wollens ist gleich der Differenz der beiden Glückszustände, desjenigen, den er bedingt, und desjenigen, der ohne das Streben oder Wollen eintreten würde. Ob jedoch damit, daß die Theorie, in allem Begehren werde eigene Lust als letzter Zweck begehrt, zurückgewiesen und überhaupt in Abrede gestellt wird, daß Richtung und Größe des Begehrens durch „aktuelle“ Gefühle bestimmt werden, der „absolute Egoismus“ überwunden werde, dürfte ernstlichen Zweifeln begegnen. Der subjektivistische Eudämonismus kann nimmöglich dem absoluten Egoismus entgehen; nur wenn das Glück (die Glückseligkeit) in einem objektiven höchsten Gute, in dessen geistigem Besitze gründet, kann derselbe überwunden werden.

Das in jenen Sätzen ausgesprochene Verhältnis von Begehren und Fühlen deutet nach dem Vf. auf einen tiefer gelegenen, genetischen Zusammenhang zwischen beiden, bezüglich dessen wir auf den die rein psychologische Untersuchung wieder aufnehmenden dritten Teil verwiesen werden. In diesem dritten Teile versucht der Vf. eine Analyse des Begehrens und gelangt zu der Behauptung: „Ein besonderes psychisches Grund-

element, Begehren (Wünschen, Streben oder Wollen) gibt es nicht. Was wir Begehren nennen, ist nichts anderes als die eine relative Glücksförderung begründende Vorstellung von der Ein- oder Ausschaltung irgend eines Objektes in das oder aus dem Kausalgewebe um das Centrum der gegenwärtigen konkreten Ichvorstellung.“ (S. 248 f.)

Diese Zurückführung des Begehrens auf Vorstellen widerspricht ebenso sehr der Selbstbeobachtung als jenem Princip, nach welchem allein mit Erfolg die Seelenvermögen unterschieden werden können. Im Begehren und Wollen nämlich verhält sich die Seele ganz anders zu ihrem Objekte als im Vorstellen. Dieses geschieht durch Verähnlichung mit dem Objekte, durch Aufnahme desselben nach seiner Form und seinem Wesen, jenes dagegen in einer Art Hinbewegung, einem gewissen Heraustreten der Seele zum Objekt nach seinem Dasein, sei es als einem bereits Wirklichen oder Zuverwirklichenden. Vorstellen und Begehren sind demnach die, mit dem Vf. zu reden, psychischen „Grundelemente“, und zwar die einzigen, denn das Gefühl — Lust und Unlust — verhält sich als ein abgeleitetes, aus dem Erfüllt- oder Nichterfülltsein des Begehrens sich ergebendes Element.

Zur Charakteristik der Schrift, sowie der durchaus nicht lobenswerten, verwaschenen und allen Reliefs entbehrenden Darstellungsweise des Verfassers möge hier die Definition stehen, in welcher der Inhalt des IV. Kapitels des ersten Teiles sich zusammengefaßt findet: „Wert ist eine Beziehung zwischen einem Objekte und einem Subjekte, welche ausdrückt, daß das Subjekt das Objekt entweder tatsächlich begehrt oder doch begehren würde, falls es von dessen Existenz nicht überzeugt wäre — oder daß durch die möglichst anschauliche, lebhaft und vollständige Vorstellung von dem Sein des betreffenden Objektes bei dem Subjekt ein auf der Gefühlsskala Unlust — Lust höher gelegener Zustand bedingt wird, als durch die ebenso beschaffene Vorstellung von dem Thatbestand beim Nichtsein des Objektes. Die Größe des Wertes ist proportional der Stärke des Begehrens, sowie dem Abstände zwischen den beiden charakterisierten Gefühlen“ (I. S. 65). Man wird lange suchen müssen, um ein solches logisches Monstrum, wie es dieser moderne Empirismus ausgeheckt, bei der geschmähten Scholastik zu finden. Jene Definition möge zugleich als Beispiel der „präcisen Begriffssprache“ dienen, die der Vf. seinen werththeoretischen Ausführungen glaubte zu Grunde legen zu müssen. Auch einer „präcisen psychologischen Theorie“ rühmt er sich, obgleich er zum Schlusse des ersten Bandes

erklärt, daß seine allgemeine Werttheorie nebst allen Folgerungen, denen sie das Dasein gibt (sic), nicht an die Voraussetzungen einer speciellen psychologischen Schule appelliert, sondern vom Standpunkt jeder Psychologie aus, welche nur den breitesten empirischen Thatbeständen Gerechtigkeit widerfahren läßt, im wesentlichen Kern ihrer einzelnen Thesen Anerkennung beanspruchen darf. (S. 276.)

Die Unmöglichkeit, von seinem empirischen Standpunkt ein „System der Werttheorie“ auszugestalten, scheint der Vf. bei Inaugriffnahme der ethischen Werte selbst gefühlt zu haben, da im zweiten Bande nur noch von „Grundzügen einer Ethik“ die Rede ist. Diese „Ethik“ kennt nur sittliche Thatfachen, nicht sittliche Normen, und geht von dem aus, was sich im sittlichen Bewußtsein findet und was tatsächlich gewollt wird, nicht von dem, was gewollt werden soll, und hebt somit den Begriff des Sittlichen, d. h. des nach einer Norm, zunächst nach dem Vernunftgebot zu Geschehenden selbst auf. Um vor unbewiesenen Voraussetzungen bewahrt zu bleiben, lehnt der Vf. „vorläufig“ die „absolut normative“ sowohl, als auch die „relativistisch-historische“ Ethik ab (um im weiteren Verlaufe jene definitiv zu eliminieren) und nimmt die Ethik als „Psychologie der ethisch oder sittlich genannten Werththatfachen“ in Angriff. Gleichwohl glaubt er wenigstens ein Minimum metaphysischer Voraussetzungen nicht entbehren zu können. Was die Methode betrifft, so dient ihm zur Aufhellung der „sprachüblichen Begriffe“ der Weg der „Realanalyse“, d. h. der Untersuchung der „ethisch“ genannten Thatbestände auf ein charakteristisches Merkmal hin. Ein solches soll in den „Begehrungsdispositionen“ liegen. Demgemäß werden die in „unserem Kulturgebiet“ positiv und negativ gewerteten Gefühls- resp. Begehrungsdispositionen untersucht, und als derartige diejenigen Dispositionen festgestellt, deren Vermehrung über den tatsächlichen Bestand für das Wohl der Gesamtheit förderlich, resp. demselben schädlich wären. Demnach gilt als höchstes Moralprincip das „Wohl der Gesamtheit“. Also besitzt das Gesamtwohl ethischen „Eigenwert“, ohne daß damit gesagt werden soll, daß alle anderen Werte nur als „Wirkungswerte“ gelten oder gelten sollen.

Mit der Stabilität des ethischen Begriffs ist die Veränderung der ethischen Objekte verträglich. Es gibt überlebte, normale und aufstrebende ethische Wertungen. Eine aufstrebende Wertung ist die „Entwicklungsmoral“, d. h. die Einführung des Darwinismus in die ethische Wissenschaft.

Zur Charakteristik der Schrift scheint das Angeführte genügend. Von unserem Standpunkte bedürfen die darin ausgesprochenen Ansichten einer Widerlegung nicht. Sie stehen und fallen mit dem Positivismus, dem sie ihr Entstehen verdanken und der thatsächlich nichts anderes als eine krankhafte, durch die Verzweiflung an aller Philosophie bedingte Erscheinung ist. Eine Ethik, die auf der Grundlage der Meinungen eines Bruchteils der Menschheit, ja auf der einer naturwissenschaftlichen, bereits in Mißkredit geratenen Hypothese ruht, den allgemeinen Glauben der Menschheit aber an einen göttlichen Grund der Moral ignoriert und die Begriffe von Pflicht und Freiheit eliminiert, verdient kaum ernst genommen zu werden. Zudem müßte man, um dieselbe vollkommen kritisch zu würdigen, näher auf jene von Brentano ausgegangene Richtung eingehen, die den aus England und Frankreich importierten Positivismus durch ein Körnchen idealen Salzes dem deutschen Geschmacke annehmbarer zu machen sucht: wozu an diesem Orte eine Gelegenheit nicht geboten ist.

Auf das Gebiet der Geschichte der Philosophie führt uns zurück die neueste Schrift jenes Philosophen, der von einigen als die jüngste philosophische Inkarnation des „Weltgeistes“ oder wenigstens als der einzige lebende und originelle Vertreter der systematischen Philosophie gefeiert wird, nämlich (8) Eduard von Hartmanns „Geschichte der Metaphysik“, in der uns die philosophische Grund- und Hauptwissenschaft, die erste Philosophie von ihren ersten „aus der Verquickung mit phantasie-mäßig durchgebildeten religiösen Anschauungen gelösten Versuchen“ bis Kant ausschließlich geschichtlich und kritisch vorgeführt wird. Die Schrift charakterisiert sich als eine von allen Belegstellen absehende, in ungehemmtem Redefluß sich fortbewegende Darstellung und kritische Würdigung der im Laufe der Geschichte zu Tage getretenen metaphysischen Systeme und Anschauungen, wobei unter Vernachlässigung der Gott betreffenden Lehren das Gewicht auf die ontologischen Grundbegriffe gelegt wird, so daß die Schrift weniger eine Geschichte der Metaphysik, als vielmehr eine historisch-kritische Kategorienlehre ist, das Wort „Kategorie“ im modernen Sinne genommen, in welchem das System der Kategorien den Gesamtbereich der über die Erfahrung hinaus liegenden Grundbegriffe alles menschlichen Erkennens umfaßt. Vor allem sind es die Begriffe von Substanz, Akt und Potenz, Form und Stoff, aktives und passives Vermögen, die zur Erörterung gelangen. Als Maßstab der Beurteilung aber dient das eigene System des Verfassers, und die

überall durchgreifende Tendenz geht dahin, die Grundbegriffe der Philosophie des Unbewußten als das logische Resultat einer mehr als tausendjährigen Denkarbeit des menschlichen Geistes hinzustellen. In diesem Betracht stellt sich die Schrift den verwandten Bemühungen Hegels zur Seite, sein eigenes System als die Frucht der objektiven, d. h. durch die Macht der Begriffe selbst geübte Dialektik des menschlichen Denkens aufzuweisen. Damit ist auch uns die kritische Aufgabe vorgezeichnet. Unter Verzicht, die Darstellung der Systeme auf ihre Treue und Objektivität zu prüfen, werden wir zuzusehen haben, mit welchem Recht oder Unrecht der Vf. vom Standpunkt seines eigenen Systems über die innere Konsequenz, sowie über Wahrheit und Haltbarkeit fremder Auffassungen urteilt. Dabei soll die Gelehrsamkeit und der Scharfsinn, womit v. Hartmann in fremde Gedankenkreise und in den geschichtlichen Zusammenhang der Systeme eingedrungen ist, bereitwillig anerkannt werden, wie nicht minder die vielfach neuen Gesichtspunkte und — freilich nicht immer begründeten — Auffassungen.

Um den Gang der v. Hartmannschen Geschichtsdiagnostik an zwei der hervorragendsten ontologischen Begriffe zu zeigen, wählen wir die Begriffe von Substanz und Potenz. Die Dialektik des ersteren soll dahin abzielen, daß sich derselbe fortschreitend von dem der Essenz ablöste und an die Stelle der vielen Substanzen die eine, wahrhaft selbständige, d. h. die des Monismus trat, ein Umschwung, der in Plotin, Bruno u. s. w. vorbereitet, von Descartes und vollends von Spinoza vollzogen wurde. Die Dialektik des Potenzbegriffs aber mußte zum Begriffe der aktiven Potenz, d. h. der unendlichen Kraft führen, die, an sich eins, in der Vielheit der Willensakte (Kraft = Wille) unter Differenzierung der sich dem Willen eingebenden an sich ebenso potentiellen Idee sich aktualisiert. Die Tendenz der Begriffe Form und Stoff nämlich soll notwendig zur Identifizierung von Stoff mit (blindem) Willen und Form mit Idee geführt haben. So wäre demnach die Philosophie des Unbewußten in der That das Produkt der gesamten Denkarbeit der Jahrhunderte. In diesem Resultat sei auch der dem Monismus gemachte und durch die Hegelsche Dialektik zugestandene Widerspruch beseitigt: denn das Eine, Seiende sei eins potentiell, als aktuelle Wirklichkeit aber trete es in eine Vielheit der Akte auseinander. Daß der Vf. mit diesem Potenzbegriff dem Widerspruch nicht entgehe, erleidet für uns keinen Zweifel. Nur der Schöpfungsbegriff vermag den Abgrund zwischen unendlichem und endlichem Sein zu überbrücken. Dieser aber gilt in der modernen Philosophie seit Fichte als die

Quelle aller falschen Metaphysik. Und doch ist er „der Eckstein, den die Bauleute verwarfen“, um fernerhin nur ephemere Luftbauten aufzuführen.

Nicht bei den Orientalen, erst bei den Griechen findet sich eigentliche Metaphysik (S. 1). Die vorplatonischen Systembildungsversuche nur in flüchtiger Einleitung zu überblicken, dürfte aus inneren (der Schwierigkeit, ihr „stammelndes Lallen“ zu verstehen) und äußeren Gründen (Mangel an wirklich glaubhaften Berichten) ausreichen (S. 2).

Dieses Urteil beruht auf Unterschätzung der aristotelischen Berichte und widerspricht zudem dem Verfahren des Vf.s selbst, der z. B. die Lehre des Diogenes von Apollonia gegenüber dem „indifferentistischen Monismus“ seiner Vorgänger als „hylzoistischen Materialismus“ charakterisiert (S. 4). Die Zehnzahl der pythagoreischen Gegensatzpaare soll schwerlich auf die vollständige Kategorieentafel des Aristoteles ohne Einfluß geblieben sein (?). (S. 7.) Xenophanes soll weder Theismus, noch Pantheismus, sondern „Theopanteismus“ gelehrt haben (S. 9). Treffend ist von der Atomistik gesagt: ihre vielen Atome haben genau dieselben Bestimmungen an sich, als ob sie die zerstreuten Bruchstücke des eleatischen Einen wären (S. 17). Nahe liegt der Parallelismus: Spinoza-Leibnitz, Hegel-Herbart. Ebenso treffend heißt es: Aristoteles hatte mit seinem Zurückgreifen auf den Begriff der qualitativen Veränderung der Elemente dieser Atomistik gegenüber in der That das bessere Teil erwählt (S. 18). Übertrieben ist das Urteil, bei Anaxagoras erreiche der Nus als eine recht überflüssige und zwecklose Hypothese. Die Sophistik wird teils aus socialen Zuständen, teils aus der philosophischen Entwicklung, die das Vertrauen in die sinnliche Erkenntnis untergraben hatte, erklärt; in Sokrates aber das anthropologische Moment betont — er habe an die Stelle jedes beliebigen den Menschen gesetzt. An Platons Ideenlehre wird eine Kritik des gesamten „bisherigen“ Philosophierens geknüpft, das immer nur zwischen einem mehr oder minder abstrakten Idealismus und einem antiidealistischen Sensualismus geschwankt habe: woran der Vater des Idealismus die Schuld trage, der dem wahren, konkreten Idealismus (d. h. dem der Philosophie des Unbewußten) am meisten geschadet habe (S. 33). Auch darin ist Platon durch die Philosophie des Unbewußten berichtigt worden, daß diese den wahren Gegensatz gegen die Idee nicht im Nichtseienden, sondern im „Willen des Unlogischen“ erkannt hat, dem die dem Logischen fehlende Kraft der Verwirklichung zukommt (!) (S. 35). Dem platonischen Gott spricht v. H. sowohl

Absolutheit als Persönlichkeit ab, indem er den Geist der ideenreichen, systematisch jedoch unvollendeten Philosophie des großen Platon verkennt.

Wenn bei Platon der Streit um Echtheit der Schriften noch verwirrend auf das Gesamtbild des Denkers wirkt, so fällt bei Aristoteles diese Schwierigkeit hinweg. „Aristoteles führt zum erstenmale ein vollständiges System der Philosophie aus; er steht im Altertum einzig da, ein bewundernswürdiges Muster für alle Zeiten“ (S. 44). Im einzelnen wird die Darstellung dem Philosophen nicht immer gerecht. Ohne Beweis wird behauptet, die aristotelische Form sei zeitlos ewige Wesenheit: ein Mißverständnis der Lehre, daß die Form als solche nicht entsteht, sondern das zu Formende und Geformte (S. 45). Bezüglich der Zahl und Ableitung der Kategorien ignoriert v. H. die Nachweise Brentanos. Überdies liegt darin ein Widerspruch, daß irgend welche Grundsätze für die Wahl der Reihenfolge u. s. w. nicht erkennbar seien, und doch die Rücksicht auf sachliche Unterscheidungen eine „wesentliche“ Rolle gespielt habe (S. 48 f.). Auf die widerspruchsvolle Dialektik, die der v. Hartmannschen Kritik des aristotelischen Begriffs des Möglichen zu Grunde liegt, kann hier nicht näher eingegangen werden.

Doch müssen wir dem Vf. das Zeugnis ausstellen, daß er die eminente Wichtigkeit des Begriffs der passiven Potenz, dem er den eigenen der aus sich thätigen Kraft entgegensetzt, besser erkannt hat, als manche professionelle Verteidiger des Theismus (S. 51 ff.). Ebenso wenig wie für den aristotelischen Begriff des Möglichen und der Materie hat v. H. das richtige Verständnis für den gemäßigten Realismus des Stagiriten, d. h. für seinen Begriff der zweiten Substanz (S. 54 ff.). Der Annahme individueller, körperlicher, veränderlicher Substanzen, die durch die Form spezifisch bestimmt, durch die Materie aber zeiträumlich individualisiert sind, setzt v. H. den modernen Substanzbegriff Spinozas entgegen (S. 56 f.).

Statt auf die selbstgenügsame und willkürliche Art, wie v. H. das aristotelische Begriffssystem (denn bei liebevollem Eingehen in den inneren Zusammenhang der vielfach zerstreuten Äußerungen wird man ein solches finden) schulmeisterl. einzu-gehen, sei auf die von der Scholastik auf Grund der aristotelischen Lehren ausgebildete Ontologie verwiesen, wie man sie fast in jedem scholastischen oder neuscholastischen Kompendium finden kann.

Auf einer falschen Schätzung des Dynamismus beruht die Kritik der aristotelischen Naturphilosophie. „Die aristotelische

Naturansicht sucht die Möglichkeit einer Wechselwirkung der materiellen Teile offen zu halten und steht deshalb höher als die antike Atomistik, welche weder formwirkende Kräfte, noch elastische Rückwirkung der Atome kennt und darum ganz unfähig ist, irgend einen physikalischen Vorgang verständlich zu machen. Als die Atome in der neueren Philosophie zunächst mit Kräften ausgestattet und dann ihrer Stofflichkeit entkleidet wurden (!), als mithin die Stetigkeit einer dynamischen Raumerfüllung an die Stelle einer stofflichen trat, da verloren die aristotelischen Einwände gegen die Atomistik ihre Kraft, und die atomistische Physik mußte über die aristotelische siegen“ (S. 66).

In der Psychologie, speciell der Lehre vom Nus, findet v. Hartmann alles unklar und zweifelhaft; seine Darstellung ist hier so verworren und willkürlich, daß sie sich nur aus der völligen Unfähigkeit erklärt, mit moderner Brille in das Verständnis des Stagiriten einzudringen. So soll der wirkende Verstand „Gattungsform“ sein, obgleich ihn Arist. ausdrücklich als eine $\xi\tau\epsilon\varsigma$ der Individualseele bezeichnet.

Den Gipfel der Mißhandlung der aristotelischen Lehre erreicht die Darstellung und Kritik des Gottesbegriffs; der aristotelische Gott erscheint darin auf der Stufe des Fichteschen Ich, das eines Anstosses, einer Schranke bedarf, um in die farbige Fülle der äußeren und inneren Erscheinungswelt auszubrechen, oder des Hegelschen reinen Seins, das durch den dialektischen Prozeß fortgesetzter Negation zu allem Wirklichen sich gestaltet. Die Worte v. H.s lauten: „Denn die auf sich selbst reflektierende leere Form des Denkens, oder die inhaltlose Denkhätigkeit, die über sich als inhaltlose Thätigkeit denkt, um an sich erst den ihr fehlenden Inhalt zu finden, ist doch das abstrakt Allgemeinste, das sich denken läßt, und von konkreter Persönlichkeit so fern als möglich“ (S. 70). Daß dieses „Denken des Denkens“ Gedanke der absoluten Wirklichkeit, des actus purus, d. h. des allerrealsten und konkretesten Seins ist, kommt für den Philosophen des Unbewußten nicht in Betracht. Denn so wenig diese modernen Systematiker eine potentia pura zu begreifen wissen, so wenig verstehen sie den Sinn eines actus purus.

Die Darstellung des Epikureismus und Stoicismus läßt uns einigermaßen wieder aufatmen. Doch ist nicht abzusehen, wie darin ein Verdienst des ersteren liegen soll, daß er die reductio ad absurdum eines falschen Ausgangspunktes ihrer Vollendung näher gerückt hat (S. 78). An derartigen Verdiensten ist die moderne Philosophie überreich, und die Philosophie von Hartmanns selbst hat an der Ad-absurdum Führung des „modernen

Idealismus“ reichlichen Anteil. Zu den Täuschungen jener Philosophie gehört auch die S. 84 angedeutete Meinung, zur Überwindung des Skepticismus habe es der „mathematischen Grundlage der Wahrscheinlichkeitsrechnung“ (sic!) bedurft.

An die angebliche Unbegreiflichkeit einer Kausalität zwischen substantiell getrennten Dingen wird die Aufgabe geknüpft, einen Begriff des Absoluten zu finden, „der im Gegensatz zum Relativen, d. h. in der Relation zum Relativen sein Wesen hat“. Dabei ist nur übersehen, daß ein „Absolutes“, dessen Wesen in der Relation zum Relativen steht, selbst zum Relativen wird (S. 84).

Größere Ausbeute für seine dialektische Behandlung der Geschichte der Metaphysik gewährt unserem Autor der Neuplatonismus, der angeblich zuerst das religiöse Problem in die philosophische Forschung einbezogen hat. Aristoteles habe sich am fernsten von der Religionsphilosophie gehalten, die er mythologisch nicht behandeln möge und wissenschaftlich nicht zu behandeln wisse (S. 88). Thatsächlich legt die aristotelische Metaphysik und die damit zusammenhängende Ethik auf die Übereinstimmung mit den allgemeinen Überzeugungen und die Meinungen der Weisen großes Gewicht.

Daß im Neuplatonismus die religiöse Frage in den Mittelpunkt der Forschung trat, ist richtig. Der Kampf des absterbenden Heidentums gegen das mit jugendlicher Kraft aufstrebende Christentum drängte in diese Richtung. Den Höhepunkt bezeichnet Plotin, nach v. Hartmann neben Aristoteles der größte Philosoph des Altertums, wie Aristot. an Scharfsinn, so an Tief-sinn alle überragend. Außer Plotin sind es Aristobulos, Philon, Plutarch u. s. w., die hier zur Sprache kommen. Philon soll den Geist, wie Aristoteles die Seele, für einen Ausfluß des Äthers (!) gehalten haben (S. 94).

Plotin soll die ganze philosophische Entwicklung des Griechentums wissend überschaut und mit ungeheurer spekulativer Kraft spekulativ verarbeitet haben. Er habe den Dualismus monistisch zu überwinden gesucht, was ihm jedoch nicht vollständig gelinge, weil er sich nicht entschließen könne, das Nichtseiende als reines Nichts aus der Erklärung auszuschalten (S. 106 f.). Sein ganzes Lebenswerk sei in metaphysischer Hinsicht das Ringen nach dem Begriff der absoluten Substanz; am besten sei die Metaphysik des Plotin in ihrem Zusammenhange zu durchdringen, wenn man sie ganz und gar wie die des Aristoteles als Kategorieenlehre auffasse (S. 107 f.).

Daß der Monismus Plotins genügende Anhaltspunkte für eine Dialektik biete, um den darin noch festgehaltenen Begriff

der passiven Potenz in den modernen Potenzbegriff umzubilden, und das System der Kategorien als das die „Akte des Absoluten“ verbindende Netz von Beziehungen aufzufassen, ist unbedingt zuzugeben. Andererseits aber muß anerkannt werden, daß Plotin selbst diesen Konsequenzen in Anbetracht der damit sich verbindenden Absurditäten widerstrebte. Bemerkenswert ist in dieser Beziehung die Entschiedenheit, womit er an dem aristotelischen Grundsatz festhält, daß der Akt der Potenz vorangehen müsse, daß nichts Potentielles sich selbst in den Akt überzuführen vermöge (S. 133). Er verwarf somit den modernen „Unbegriff“ der sich selbst verwirklichenden Potenz. Wenn er nun gleichwohl die passive Potenz, das relativ Nichtseiende in dem einen absoluten Sein als die äußerste Grenze seiner Emanationen bestehen läßt, so liegt darin ein Widerspruch, der sich aus seinem Bestreben erklärt, dem heidnischen Polytheismus, gegenüber dem reinen Theismus des Christentums, ein metaphysisches, begriffliches Fundament zu geben, und das Heidentum auf wissenschaftlichem Wege zu regenerieren.

Plotins Kategorienlehre sucht v. H. in seinem Sinne „richtig“ zu stellen und bemerkt dazu im Gefühle der Bedeutung seines eigenen Systems, daß sie zu einer solchen Richtigstellung Handhabe und Anlaß biete, sei ein genügendes Zeichen dafür, wie sehr sie den Gipfel der hellenischen Metaphysik darstelle, und in welchem Maße sie alle vorhergehenden und nachfolgenden Leistungen der griechischen Philosophie überflüge (S. 176).

Die Bemerkungen über die Trinitätslehre (S. 187 ff.) leiden an dem Fehler, daß sie den Anschein erwecken, als handle es sich dabei um das Problem, für eine philosophische Trias ein religiöses Gegenstück zu finden, und nicht vielmehr darum, die durch Offenbarung gegebene Trinität auf einen begrifflichen Ausdruck zu bringen. Hieraus erklären sich schiefe Urteile wie das über Augustins Deutung der Trinität gefällte, dem zufolge schon Plotin in seinen drei Hypostasen des Göttlichen einen der christlichen Dreieinigkeit nächstehenden Trinitätsbegriff besessen haben soll als der größte Theologe unter den Vätern der christlichen Kirche (S. 198).

Die am Anselmschen Argument geübte Kritik (S. 208) wiederholt nur, was schon kurz und besser der hl. Thomas dagegen vorgebracht hat, nämlich daß der hypothetische Schluß auf die (notwendige) Realität eines höchsten Seienden unbestreitbar sei, dagegen die Existenz desselben aus dem bloßen Begriffe nicht bewiesen werden könne. (Vgl. die neueste Schrift Sant' Anselmo Filosofo von Vigna, Milano 1899, S. 90 ff.)

Der Vf. konstatiert die Thatsache, daß die islamitische Kirchenlehre keine philosophischen Systeme geschaffen, wie die christliche (S. 212), weiß aber den wahren Grund für diese Erscheinung, der in der inneren Vernunftwidrigkeit der islamitischen Orthodoxie liegt, nicht anzugeben.

Daß die Erscheinungen auf dem Gebiete der christlich-mittelalterlichen Philosophie an dem Maßstab der Beeinflussung durch den dem Vf. wesensverwandten Neuplatonismus gemessen und dementsprechend günstig oder ungünstig gewertet werden, war zum voraus anzunehmen. Daher die Hochschätzung des spekulativen Talents eines Scotus Erigena, eines Meister Eckhart u. s. w. Hieraus erklärt sich das Urteil, das v. H. über die Bedeutung des hl. Thomas als Metaphysiker ausspricht. Was Albert den Großen betrifft, so soll er zuerst die Gebiete der theologischen und philosophischen Wahrheit „getrennt“ haben (S. 229). Bei einer früheren Gelegenheit wurde bemerkt, daß diese „Trennung“ bis auf den Apostel Paulus zurückdatiert, der das von Ewigkeit in Gott verschlossene Geheimnis (des menschgewordenen Gottessohnes, der Erlösung und Gnade) aufs bestimmteste von der natürlichen Gotteserkenntnis unterscheidet.

Die Trinitätslehre des hl. Thomas wird in den Worten wiedergegeben: „Gott erkennt sich im Sohne und will sich im heiligen Geiste. Der Sohn ist also die Idee und der hl. Geist der Wille Gottes (S. 236)“: eine Darstellung, die man einem Nichttheologen wie v. H. gütig nachsehen muß. Für den Theologen bedarf sie keiner Richtigstellung. Noch größere Nachsicht verdient der Vf., wenn er meint, der „Determinismus“ entspreche, wenn auch nicht der Terminologie, doch dem thatsächlichen Inhalt der thomistischen Lehre. Anerkennung aber verdient die Äußerung, der hl. Thomas stütze sich in der Annahme der Unbeweisbarkeit eines Schöpfungsanfangs „auf die richtige Erwägung, daß die Schöpfung aus nichts keineswegs zum Beweise der Zeitlichkeit der Schöpfung genüge“ (S. 237).

Eine durchaus verfehlt Kritik wird an zwei der allerdings am häufigsten verkannten Philosophen des englischen Lehrers geübt, nämlich dem realen Unterschiede von *essentia* und *esse* und der Theorie der Individuation. Die Verwirrung, die der Vf. in der ersten Frage dem englischen Lehrer vorwirft, ist vielmehr auf seiten des Kritikers, der zwischen Akt und Potenz nicht zu unterscheiden und daher auch das Verhältnis von *Wesenheit* und *Dasein* so wenig richtig zu bestimmen weiß, als das von *Stoff* und *Form*. Dem Monisten muß allerdings die Annahme

eines Seins, das ein Wesen ist, dem Dasein als davon real verschiedene Aktualität zukommt, als der Gipfel der Verwirrung erscheinen, da er nur ein Sein (Dasein), dem immanente Wesensbeziehungen eignen, kennt.

Bezüglich des zweiten Problems, der Individuation der körperlichen Wesen, übersieht der Kritiker, daß eben die körperliche Individuation, die in dem Maße der Versenkung im Stoffe eine unvollkommene ist, erklärt werden soll, was nur möglich ist, wenn man die Wurzel, das Princip derselben in das bestimmbare Konstitutiv, d. h. in den Stoff, nicht in das bestimmende, die Form, verlegt.

Das Schlufsurteil über den Aquinaten lautet: „Thomas ist ohne Zweifel der bedeutendste Systematiker und vielseitigste Denker des Mittelalters. In der Geschichte der Philosophie gebührt ihm deshalb eine ausführliche Darstellung nach seiner inneren Bedeutung und keineswegs bloß deshalb, weil er durch das unfehlbare Papsttum zum Philosophen der katholischen Kirche kanonisiert (!) worden ist.“ Dagegen seien seine Leistungen in der Metaphysik nicht so hervorragend; sowohl Albert als Duns Scotus seien bedeutendere Talente, jener scheine ihm überlegen an Originalität, dieser an spekulativem Tiefsinn und philosophischer Freiheit des Denkens gegenüber dem Dogma (S. 239). Wir begreifen, daß letzteres Moment in der Wage des modernen Kritikers schwer wiegt. Abgesehen davon aber werden wir uns kaum täuschen, wenn wir dieses Urteil über den „Fürsten der Metaphysiker“ (man vergleiche nur seine Gotteslehre) teils aus der ausschließlichen Bedeutung, die v. H. der Kategorienlehre beimißt, teils aber aus dem Umstand erklären, daß der hl. Thomas im Unterschiede von Albert und Scotus an dem aristotelischen Begriff der realen Potenz und dem gemäßigten Realismus des Stagiriten am getreuesten festhält und daher im möglichst schärfsten Gegensatz zu den idealistischen Irrtümern der Modernen steht.

Wider seinen eigenen Willen konstatiert v. H., daß Scotus bereits den Niedergang von der durch Thomas erreichten Höhe bezeichnet. „In allen Punkten, in denen Duns von seinen Vorgängern abweicht, bahnt er bereits den Übergang zu den Ansichten des Nominalismus, so in der Abwendung vom thomistischen Intellektualismus, in der Höherstellung des Individuellen gegenüber dem Allgemeinen, in der Anerkennung der Form als des individuierenden Principis und in der Verwerfung immaterieller Geschöpfe“ (S. 249). Wir fügen als weiteres Element des Verfalls hinzu den Keim eines excessiven Realismus des Allgemeinen trotz der nominalistischen Elemente.

Aus der Darstellung der Eckartschen mystischen Spekulation heben wir hervor: „Das Fünklein ist, wie wir sagen würden, das absolute Subjekt als individuell eingeschränktes, und damit der Punkt, in welchem Gott und Mensch wesenseins ist“: eine Übersetzung ins Moderne, die nicht ganz getreu und nicht ganz falsch ist. „Auf seiten Gottes unterscheidet Eckhart Gottheit und Gott genau in demselben Sinne wie Plotin das Eine und den Nus“ (S. 252 f.). Der neuplatonische Einfluss auf die Eckhartsche Theosophie ist unleugbar und erklären sich daraus seine Abweichungen von Albert und Thomas.

Nicht unrecht wird vom Möglichkeitsbegriff des Nikolaus von Cues geurteilt: „Damit ist der Begriff der Materie auf eine ganz neue Basis, nämlich auf die der Kraft gestellt; die hier aufgetauchte Umwälzung tritt freilich in der Metaphysik zunächst wieder zurück, wirkt aber in der Naturphilosophie¹ doch weiter, bis sie von Leibnitz aufgegriffen und in ihrer grundstürzenden metaphysischen Bedeutung erkannt wird“ (S. 277).

Als Irrtum des Nikolaus ist angegeben, dafs er die Gegensätzlichkeit der unbewußten intellektuellen Anschauung gegen die bewußte diskursive Reflexion zu einer Gegensätzlichkeit der für beide maßgebenden logischen Gesetze erweitere (S. 280 f.). Sagen wir dies in der Sprache des Cusaners, so liegt sein angeblicher Irrtum darin, dafs er nicht blofs die coincidentia des Posse und Esse, sondern auch die der contradictoria im ersten (und einzigen) Sein behauptet. Irrtum ist beides; die Konsequenz aber liegt auf seiten des Cusaners, und sein Kritiker ist inkonsequent, wenn er seinen Kraftbegriff adoptiert, die Konsequenz der monistischen Logik aber, nämlich die Leugnung des Widerspruchsprincips, ablehnen zu dürfen glaubt.

Nachdem Agrippa von Nettesheim und andere darin vorangegangen, die Naturphilosophie zum Centrum der Philosophie auszugestalten (S. 293), erreicht diese naturphilosophische Richtung in Giordano Bruno ihren Höhepunkt. „Er rühmt den Averroes wegen seiner Lehre, dafs die Materie alle Formen aus sich hervorbringe, und den David von Dinant wegen seiner Vergöttlichung der materiellen Substanz, gibt darum jedoch die Form nicht preis, weil er mit Nikolaus Cusanus die allgemeine Materie und die allgemeine Form im Alleinen vereinigt und gleichsetzt“ (S. 301). Wenn Bruno vor dem Tribunal sich als Theisten bekannte (S. 310), so brauchen wir darin weder eine Notlüge, noch einen unüberwundenen Rest dogmatischer Vor-

¹ Besonders in Bruno.

urteile zu sehen, sondern vielmehr eine theosophische Velleität, die er mit dem Cusaner teilte, der wir auch bei Hegel begegnen, und die der Vf. selbst in Spinoza zu finden glaubt.

Über den Philosophen der in der Reformation steckenden Pseudomystik, der einen Baader inspirierte, Jakob Böhme, urteilt der Vf.: „Seine Originalität besteht in der Kühnheit, mit welcher er den Paracelsischen Naturprozess in das Wesen Gottes hineinträgt, und in der Hypothese einer natürlichen Wurzel des Bösen in Gott“ (S. 332). Darin findet v. H. einen ungeheuren Fortschritt, indem der Pantheismus der Mystiker nun von dem Vorwurf entlastet sei, das Problem des Bösen vertuschen zu wollen, und dadurch erst zu einer dem Theismus überlegenen (!) Macht werde (S. 335). Den Bewunderern Böhmes führt v. H. zu Gemüt, daß die Hineintragung von Wesen und Natur in Gott eine archaische (!) Barbarei des Denkens sei, deren sinnlich naive Roheit seine Bewunderer sich nur durch Umdeutungen verhüllt haben (S. 341). Im System des Unbewußten ist diese Barbarei allerdings höchst geschickt verhüllt, indem die Natur, die Materie in Gott sich zum dummen, durch die Idee zu überlistenden und in die ursprüngliche Potentialität zurückzuschleudernden Willen destilliert. Das ist wohl nicht archaische, sondern moderne Barbarei, aber wesentlich um nichts besser als die Phantasien des Philosophus Teutonicus. Die innere Verwandtschaft desselben mit seinem Kritiker ist anerkannt in dem Schlufsurteil, die philosophische Bedeutung Böhmes liege ausschließlich darin, daß er ein nichtseinsollendes und zu überwindendes Moment in Gott als Wurzel des kreatürlichen Bösen annahm (S. 346), nur sei dieses im Wollen als solchem zu suchen (S. 347).

In der Verwerfung der *forma substantialis*, d. h. dem schroffen Dualismus des Descartes sieht unser metaphysischer Geschichtschreiber der Metaphysik einen Fortschritt von unermesslicher Bedeutung; in noch höherem Grade sei es der andere, durch den die Substanz zu etwas schlechthin Selbständigem erhoben wurde (S. 363). Wir begreifen dieses Lob. Jener Dualismus führte zur Phänomenalisierung des Körperlichen, der reine Substanzbegriff aber zum Monismus, also zu zweien der größten „Errungenschaften“ der „spekulativen“ Philosophie.

Spinoza und Leibnitz werden nicht ohne Grund unter den Rubriken: Monistische und Pluralistische Identitätsphilosophie abgehandelt. „Wie Malebranche eine Synthese von Descartes und Thomas (warum nicht Augustin?) bietet, so Baruch Spinoza eine solche von Descartes und Bruno“ (S. 389). „Eine einfache

(nicht doppelseitige) Substanz mit einem doppelseitigen Vermögen und einer doppelseitigen, zeitlichen Bethätigung ist dasjenige, was nach der immanenten (d. h. vom Standpunkt der Philosophie des Unbewußten) Kritik des spinozistischen Substanzbegriffs übrig bleibt.“ Die wirklich „immanente“ Kritik würde vielmehr zur absoluten Starrheit des eleatischen Seins zurückführen.

„Spinoza erkennt ebenso wie Plotin, daß das Ewige nur das Potentielle oder Mögliche ist, alle Aktualität aber eo ipso der Zeit verfallen ist,“ d. h. Spinoza hat trotz alledem noch an der Priorität des Aktualen mit Aristoteles festgehalten (S. 405). v. Hartmann aber will nicht, daß das Unendliche als ein vollendet Existierendes aufgefaßt werde, es sei vielmehr eine Potenz von unerschöpflicher Kraft (S. 407). „Endliche Modi können ohne Widerspruch nur aus einem aktuell endlichen (wenn auch potentiell unendlichen) Absoluten hervorgehen.“ Dagegen ist zu erinnern, daß z. B. Menschen nicht Modi sind, und daß sie, weil endlich und geschöpft, ohne Widerspruch aus dem „Absoluten“, das nicht Potenz, sondern nur Aktualität sein kann, allein durch Schöpfung aus nichts hervorgehen können (S. 408).

v. Hartmann begreift nicht, wie der Spinozismus in den Ruf des Atheismus kommen konnte (S. 419). Er will nicht zugeben, daß der Gott des Pantheismus mit dem des Theismus nur den Namen gemeinsam hat; lehrt er doch selbst einen erlösungsbedürftigen Gott und glaubt damit der Religion eine neue vollkommene Basis zu geben.

In der Kritik des Leibnizschen Systems tritt die Tendenz, durch angebliche „immanente“ Dialektik die eigenen Grundanschauungen des Kritikers zu rechtfertigen, sehr schroff hervor. Eine Handhabe bietet der für die neuere Philosophie verhängnisvoll gewordene Leibnizsche Potenzbegriff. Der tiefere Grund, warum sich aus Leibniz' Schriften weder ein einheitlich idealistisches, noch ein einheitlich realistisches System konstruieren läßt, ist dem Kritiker verborgen geblieben, derselbe liegt in dem dogmatischen Charakter des Leibnizschen Idealismus, demzufolge der allein unmittelbar erkannten subjektiven Ideenwelt (der Seele als Spiegel des Universums) eine objektiv-reale gegenübersteht. Der Leibnizsche Idealismus mußte deshalb durch die Phase der Kantischen Kritik hindurchgehen, um in seiner vollen Bedeutung erkannt und von den realistischen Elementen gereinigt zu werden.

An das bekannte Motto der Philosophie des Unbewußten: „Spekulative Resultate nach induktiver Methode“ erinnert die Bemerkung (S. 459), der Grundsatz Wolffs, Philosophie sei eine

deduktive Wissenschaft a priori, habe für die deutschen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts maßgebende Bedeutung gewonnen; „er wird für Kant verderblich und greift durch ihn in die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts bis Hegel hinüber“. Sind denn die „spekulativen Resultate“ v. Hartmanns induktiv, d. h. auf Grundlage der Erfahrung, gewonnen?

Die Synthese von Spinoza und Leibnitz hätte die wahre Philosophie ergeben, falls vor Kant ein Philosoph erstanden wäre, der die Verwandtschaft der beiden Systeme durchschaute. Ein solcher war wohl der eine Lessing; dieser aber war von anderen Aufgaben in Anspruch genommen (S. 471). Eine solche Synthese aber konnte nur eine Mischung monistischer und pluralistischer Bestimmungen, in Wahrheit ein monströses Gebilde, wie es die Philosophie des Unbewußten thatsächlich ist, ergeben.

Im Schlußkapitel werden die Vertreter der „sensualistischen Auflösung der Kategorien“ vorgeführt. Diese erfolgt in zwei Phasen, dem empiristischen Sensualismus mit rationalistischer Beimischung (Bacon, Locke) und dem phänomenalistischen Sensualismus (Berkeley, Hume, Reid, Condillac u. a.).

Gegen die Charakteristik Bacons (S. 476) haben wir nichts einzuwenden. Sein wissenschaftlicher Wert ist seinem Charakterbilde ziemlich ebenbürtig, und der Gegensatz, von dem Macaulay spricht: *of so much glory and so much shame* ist wenig begründet. Höher steht Bacon als Schriftsteller, und dafs er „in den wichtigsten Punkten in mittelalterlichen Anschauungen stecken blieb“, mag ihm vielmehr noch als ein Verdienst zugerechnet werden; nur hätte er, was er seinen Vorgängern verdankte, anerkennen sollen.

Nach S. 479 soll Bacon der aristotelisch-scholastischen Induktion mit Recht vorgeworfen haben, dafs sie als *inductio per simplicem enumerationem* unmethodisch sei. v. Hartmann scheint so wenig den wahren aristotelischen Begriff der Induktion zu kennen, als Bacon ihn kannte. Bei Aristoteles hat dieselbe die Aufgabe, den Mittelbegriff, d. h. die Ursache, für den Syllogismus zu finden, und beruht keineswegs auf einfacher Aufzählung, sondern auf der Zusammenfassung des Einzelnen unter einen gemeinsamen Begriff, in welchem der Grund einer Erscheinung sich offenbart. Dagegen ist die Baconsche Induktion, wie schon de Maistre urteilte, ein schwerfälliges und unbeholfenes Instrument, dessen kein Naturforscher sich je bediente. Die Aufnahme Newtons unter die Metaphysiker ist wohl seinem „dynamischen Atomismus“ zu verdanken, der dem reinen Dynamismus die Wege

bereitet, d. h. jener Ansicht, welche die Atome in Kraftpunkte und schliesslich in Willensakte auflöst (S. 496 f.).

John Locke (der große Philosoph unserer pädagogischen Herbartianer) ist ein „populär-philosophischer Dilettant“ ohne Kenntnis seiner philosophischen Vorgänger, ohne Konsequenz in der Durchführung seiner Gedankengänge und ohne spekulativen Tiefsinn (S. 498). Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens hat er zuerst in den Mittelpunkt der Philosophie gerückt (S. 499). Die Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten soll von den Scholastikern auf ihn gekommen sein: was nur cum grano salis genommen richtig ist. Die Scholastiker unterschieden *sensibilia propria* und *communia* und betrachteten unter den letzteren die Quantität als Grundlage der übrigen sensiblen *Accidentien* (S. 504). Entschieden aber ist der Lockesche Nominalismus von der gleichnamigen scholastischen Abart auf ihn gekommen.

Der phänomenalistische Sensualismus (Colliers, Berkeleys) steht im Dienste der Religion (S. 517); er verneint die Substantialität der Materie und löst die Realität der Sensationen auf, um den Materialismus in der Wurzel zu treffen (trägt aber damit die Materie in den Geist und in Gott ein und fördert so den idealistischen Pantheismus, der selbst die Tendenz in sich birgt, in Materialismus überzugehen, umso mehr, da Berkeley dem Verstand sein eigentümliches Objekt, das Allgemeine, Intellektible entzieht und nur sinnlich Individuelles kennt!). Der Einfluss des Leibnitz auf Berkeley „erscheint auf dem Boden des englischen Sensualismus wie ein exotisches Gewächs, das sich nicht zu acclimatisieren vermag“ (S. 529).

Sehr treffend heißt es von Hume: „Aus dem richtigen Grundsatz, daß wir die Verknüpfung einer bestimmten Ursache mit einer bestimmten Wirkung nur auf Grund der Erfahrung behaupten können, macht nun aber Hume durch Begriffsvertauschung den falschen Grundsatz, daß wir den Kausalzusammenhang der Dinge überhaupt nur aus der Erfahrung entnehmen“ (S. 544).

Gegen den Humeschen Agnosticismus erhob sich die Reaktion des gesunden Menschenverstandes, vertreten durch die Schotten Reid u. s. w., während andere mit dem Sensualismus fortwirtschafteten, obgleich ihn Hume bereits ad absurdum geführt (S. 564 ff.).

Den Schluß bilden die Anhänger des „physiologischen Sensualismus“, zu welchen unter anderen Condillac, Holbach, Cabanis gerechnet werden.

Die Darstellung des englisch-französischen Sensualismus hat das Verdienst, jene angeblichen Philosophen richtig zu taxieren,

die bei der gegenwärtigen empiristischen, positivistischen Richtung als große Philosophen gepriesen werden, einen Bacon, Locke, Hume.

Wir tadeln an dieser neuesten Schrift v. Hartmanns nicht die Methode selbst, an die Systeme einen bestimmten Maßstab anzulegen; ohne einen solchen ist eine Kritik überhaupt nicht möglich, wohl aber den Maßstab selbst, der ein ganz individueller und in jedem Falle ein höchst problematischer ist und durchaus selbst eine Probe nicht bestanden hat. Für uns steht die Absurdität dieses Maßstabes, d. h. der Philosophie des Unbewußten mit ihrem Substanz- und Potenzbegriff fest. Dafs trotzdem die Lektüre des Werkes eines so genialen Schriftstellers, wie es v. Hartmann ist, für den urteilsfähigen Leser vielfach belehrend und anregend wirkt, wollen wir zum Schlusse bereitwilligst zugestehen.

LITTERARISCHE BESPREEHUNGEN.

1. *Pierre Mandonnet*, O. P.: *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII. siècle. Etude critique et documents inédits.* (Collectanea Friburgensia. Commentationes academicae Universitatis Friburg. Helv. Fascic. VIII.) Fribourg (Suisse), librairie de l'Université, 1899.

Viele Theologen beschäftigen sich heute eifrig mit der *Summa theologica* des hl. Thomas von Aquin. Allein mehr als einem bleibt sie ein Buch mit sieben Siegeln. Der Grund ist meistens der Mangel gründlicher Kenntnis der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Freilich läßt sich diese Kenntnis durch Privatstudien nicht ersetzen, sondern nur ergänzen. Aber das eine ergibt sich wohl aus der angeführten bekannten Tatsache, dafs alles, was uns den Philosophen Thomas näher versteht lehrte, zugleich auch das Verständnis des Theologen Thomas fördert.

Was nun die historische Stellung der thomistischen Philosophie anbelangt, so wird wohl jeder, der sich mit Mandonnets Buch beschäftigt, mit dem Ref. sagen können, dafs wir bisher eigentlich sozusagen nichts gewußt haben. Denn all die längst bekannten Beziehungen des Aquinaten zu Aristoteles, den Neuplatonikern und den Arabern werden erst in das richtige Licht gerückt, wenn wir die Stellung Thomas' zu dem lateinischen Averroismus kennen lernen, einer geistigen Bewegung, bei der Thomas eine hervorragende Rolle gespielt hat. Einige Artikel Mandonnets in der *Revue thomiste* lüfteten bereits ein wenig den Schleier, der über diesem lateinischen Averroismus und seinem Hauptvertreter, Siger von Brabant, bisher ruhte; aber erst durch die jetzt vorliegenden, bisher unpublizierten Abhandlungen Sigers wird die dunkelste Partie der Philosophiegeschichte des 13. Jahrhunderts wie mit einem

Schlage hell und klar. Abnend, zögernd hat sich in der letzten Zeit die Wissenschaft unserem Siger zu nähern versucht, und diesem dunklen Vorgefühle, dafs hier ein kostbarer Schatz vergraben sei, verdanken wir vor allem eine treffliche Ausgabe der *Impossibilia* des berühmten Averroisten; allein bezüglich der Auffassung dieses Werkes mußten ganz eigentümliche Mißverständnisse bestehen bleiben, bis uns Mandonnet den richtigen Pfad wies.

Auf sechs Seiten Vorwort läßt Mandonnet dreihundertzwanzig Seiten Text in Großfolio folgen. (Schade, dafs die Druckerei diese ganze Partie mit lateinischer Paginierung versehen hat; das macht sich beim Citieren oder Nachschlagen sehr langweilig, so dafs Mandonnet selbst im Index arabische Ziffern anwendet.) Unter der Überschrift *Appendices* erhalten wir nebst zwei schon bekannten Stücken des Agydius Romanus und Alberts des Grofsen alles, was (außer der *Impossibilia*) von Siger aufzutreiben war, nämlich fünf hochwichtige Schriften, deren Titel hier sofort folgen sollen:

1. *Quaestiones logicales* (S. 37—45).
2. *Quaestio Utrum haec sit vera Homo est animal nullo homine existenti?* (S. 47—54.)
3. *Quaestiones naturales* (S. 55—67).
4. *De aeternitate mundi* (S. 69—83).
5. *Quaestiones de anima intellectiva* (S. 83—115).

Wenn man sich gegenwärtig hält, dafs diese Schriften aus der wissenschaftlichen und litterarischen Atmosphäre der Universität Paris stammen, und dafs Thomas gleichzeitig in dieses Leben aufs nachdrücklichste mit eingegriffen hat, so mag man schon aus diesen Titeln (bes. 2, 4 und 5) schliessen, welch neue und überraschende Gesichtspunkte sich für das Verständnis des Aquinaten aus Mandonnets Publikation ergeben.

Der Herausgeber hat selbst in — wie man sofort sieht — jahrelanger Arbeit das von ihm zugänglich gemachte Material verarbeitet; die meisten seiner Untersuchungen werden sich bestimmt als abschließend erweisen.

Blättern wir das Buch rasch durch.

Das erste Kapitel *De l'action d'Aristote sur le mouvement intellectuel médiéval* gibt auf Grund der deutschen und französischen Untersuchungen eine sehr gelungene Übersicht; die Haltung der Kirche gegenüber Aristoteles im 13. Jahrhundert ist hier zum ersten Male richtig dargestellt.

Das zweite Kapitel *De l'action d'Aristote sur la formation des courants doctrinaux du XIII. siècle* bot mir einen Genufs; besonders die Paragraphen *l'ordre doctrinale des Frères-Prêcheurs* *entre dans le mouvement philosophique et rectifie Aristote*, sowie die zwei folgenden: *Albert le Grand le vulgarise* *et Thomas d'Aquin l'interprète*, und *Nouvelle école théologique fondée par ces deux maîtres* (Th. et A.) sind wahre Kabinettstücke historischer Darstellung; Zweck und Bedeutung des Dominikanerordens in seiner Blütezeit sind meines Wissens noch nie und nirgends in ihrem innersten Wesen so geschichtlich genau erfasst und klargelegt worden, als es hier, zum Teil auf Denifles Schultern, von berufenster Seite geschieht. Was hier über Albert und Thomas weiter gesagt ist, sollte wahrhaftig reizen, auf der gegebenen festen Grundlage Einzeluntersuchungen anzustellen.

Kap. III lehnt einige auf Siger v. Brabant irrtümlich bezogene Nachrichten ab; Wilhelm von Tocco ist dabei besonders gut charakterisiert.

Kap. IV—VI und VIII behandeln Sigers lehramtliche und litterarische Thätigkeit an der Pariser Universität, sowie die damit in Verbindung stehenden Verwicklungen: einzelne Punkte aus dem Leben des heil. Thomas erfahren hierbei eine definitive Richtigstellung.

Kap. VIII ist wohl mit seinen ganz neuen Resultaten die dogmengeschichtlich wichtigste Partie des ganzen Buches. Der extreme „Augustinismus“ der theologischen Fakultät auf der einen Seite, der Aristotelismus der philosophischen Fakultät auf der anderen Seite (dabei Siger als intransigentem Averroist, Thomas als gemäßigtem Aristoteliker die Mitte haltend): das alles gibt uns ein hochinteressantes Bild. Der lateinische Aristotelismus ist hier zum erstenmal näher untersucht; dabei reicht der sicher blickende Historiker dem kalt distinguierenden Metaphysiker stets die Hand, so daß Ref. die Ansichten des Verfassers — z. B. über die Frage, ob Ibn Roschd oder Thomas den Aristoteles in den hier erörterten psychologischen Problemen besser verstanden — durchgehends teilen muß.

Das schließliche Resultat des erwähnten Gegensatzes der theologischen Richtungen, welcher die philosophische Fakultät mit ihrer neuen Methode auf Seiten Thomas' zeigt, wird packend im hochwichtigen IX. Kapitel *Condamnation du Péripatétisme*, 1277 geschildert. Nach M. ist kein Zweifel mehr, daß der Bischof von Paris, von der theologischen Fakultät moralisch gehalten, in der bekannten Verurteilung des Aristotelismus vom 7. März 1277 (just des Todestages Th.s'!) sowohl Thomas als Siger mit einem Schläge treffen wollte; dafür hat die Geschichte über ihn und seine Geistesverwandten längst den Stab gebrochen. Immerhin ist der Blick hinter die Coulissen, den uns M. auf Grund des gegenwärtigen Standes der Wissenschaft eröffnet, sehr lohnend und lehrreich.

Während aber der Dominikanerorden sich seines großen Meisters energisch annahm, erging es (Kap. X und XI) dem armen Siger recht schlecht; während er heutzutage mit einem laudabiliter se subiecit davon gekommen wäre, wurde er damals, trotz seiner offenbar treukirchlichen Gesinnung, als Häretiker verurteilt und scheint im Kerker jämmerlich verkommen zu sein. Dafür hat Dante ihn unsterblich gemacht, indem er ihn (darüber Kap. XII) als Vertreter der christlichen Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts ohne weiteres dem hl. Thomas, als dem Theologen, an die Seite stellte.

Diese wenigen Andeutungen mögen genügen, um zu zeigen, wie inhaltreich das Werk M.s ist. Ich zögere nicht, zu behaupten, daß künftig niemand, der über Thomas schreibt, wissenschaftlich ernst genommen werden wird, wenn er M.s Siger de Brabant nicht von Anfang bis zu Ende durchstudiert hat. Dem Verfasser sagt die Wissenschaft herzlichen Dank für diese reife Frucht seiner Forschung: *vivat sequens!*

P. Wehofer, O. P.

2. C. M. Kaufmann: Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulcralinschriften. Ein Beitrag zur monumentalen Eschatologie. Freiburg i. Br. 1897. 85 S.

Ein guter Titel an einem Buche ist stets ein Reizmittel, sich den Inhalt des Buches näher anzusehen. Allein der Titel mag noch so schön sein und noch so viel verheissen — wenn der Inhalt ihm nicht entspricht, so verfehlt er nicht nur seinen Zweck, sondern er schadet vielmehr. Fast möchte ich das letztere auch auf die vorliegende Schrift anwenden. Die Frage, wie sich die Griechen und Römer des Altertums das Jenseits gedacht haben, hat für das Christentum große Bedeutung. Wenn wir für den Ursprung aller Religionen den Monotheismus in Anspruch nehmen —

und das müssen wir vom christlichen Standpunkt aus, weil die religio als solche nicht factitia, kein bloßes Menschenwerk sein kann — so müssen auch die Jenseitsgedanken der Griechen und Römer, je älter sie sind, auch desto reiner und monotheistischer sein. Die Resultate des Verfassers, wie sie besonders S. 76—81 zusammengestellt werden, weisen freilich diesen eben angegebenen Entwicklungsgang auch in den Sepulcralinschriften nach, aber leider zu unbestimmt, in allzu unklarer Umgrenzung. Das liegt m. Er. besonders daran, daß der Verfasser sich nur an den äußeren Text jener Inschriften hält, es dagegen nicht genügend versucht hat, ihren inneren Sinn durch Vergleich mit der gleichzeitigen philosophischen und religiösen Entwicklungsstufe der Griechen und Römer aufzuhehlen. So wären Wendungen wie z. B. *ψυχή ἔρχεται εἰς ἔρεβος* oder *Περσεφόνη; ἔχεις θάλαμον* (S. 22) aus der Mysterienlehre der Griechen heraus näher zu erläutern. Ferner müßte man die Seelenwanderungslehre des Thales, die Lehre des dunklen Heraklit, der Dionysos mit Hades identifiziert, der da sagt, daß das Leben der Tod sei u. s. w., zum Vergleich heranziehen. Auch kann man in der Anrede, welche der Tote selbst an den Wanderer richtet, noch mehr sehen, als den bloßen Ausdruck der Trauer (S. 11); sie deutet entschieden schon einen gewissen Glauben an das Jenseits an. Nicht genau umgrenzt ist endlich auch der Einfluss, welchen das Christentum in der letzten Epoche des Heidentums auf die Abfassung der Sepulcralinschriften ausgeübt hat. — So kann die vorliegende Schrift wohl als ein Versuch nur bezeichnet werden, der hoffentlich in vollkommener Weise wiederholt wird.

3. *K. Andresen*: Die Lehre von der Wiedergeburt auf theistischer Grundlage. Ein Beitrag zur Erneuerung der christlichen Religion. 2. Aufl. Hamburg 1899. 198 S.

Es ist eine schöne Einrichtung in der Welt, daß Leute, die nicht viel studiert haben, über alles reden und schreiben können. Ob der Verfasser des vorliegenden Buches nicht viel studiert hat, weiß ich nicht so ganz genau; aber viel reden kann er, nur schade, daß nicht alles so vernünftig ist. Sein Zweck ist natürlich, die christliche Religion zu verbessern! Wer versucht das heutzutage nicht! — Er weiß ganz genau, daß die Religionen aus dem Gefühl hervorgegangen sind, daß Naturreligion — in der vulgärsten Auffassung dieses Begriffes! — ihre Grundlage gewesen ist (S. 1, 8 u. a.). Trotzdem mußte der Intellekt zum Gefühl noch erst hinzutreten, damit Religion entstände (S. 2). Gleich darauf heißt es sehr schön: „Der menschliche Intellekt und das religiöse (!) Gefühl treten in der Religion (!) in Wechselwirkung zu einander.“ Dann ist Religion wieder eigentlich Philosophie, oder: „allen geschichtlichen Religionen liegt eine aus dem Gefühl hervorgegangene, aber mit Hilfe von Philosophie aufgebaute und mehr oder weniger vervollständigte Weltanschauung zu Grunde“ (S. 2. 3). Logik ist auch für den Verfasser das wichtigste Postulat jeder Wissenschaftlichkeit (S. 5); wie er sie aber praktisch mißbraucht, mögen nur wenige Proben beweisen! S. 15 heißt es: „Daraus, daß alle Vorgänge, wenn sie geschehen und von dem Moment an, wo sie erscheinen, der Welt der Erscheinungen angehören, folgt nicht, daß mit den Erscheinungen der Welt das relative Bedingtheit derselben bedingende Unbedingte erklärt sein würde“ (!). Ferner S. 18: „Die Gesetze im Weltall sind losgerißt und liegen außerhalb der bestimmenden Gottheit, insofern sie bestimmte, d. h. nicht mehr bestimmende, nach ihrer Bestimmung unverändert bestehende sind; Gesetz bezeichnet ein Müssen des Geschehens“ (!). Endlich noch S. 29: „Nichts

ist durch Gott gemacht, sondern alles ist nach der göttlichen Vorsehung und den göttlichen Gesetzen unter den Miteinflüssen der Zufälligkeiten des Weltprozesses entstanden. Wäre der Mensch durch Gott gemacht, so würde er und die Erde überhaupt in Nullzeit gemacht worden sein.“ — Das ganze Buch ist eine Zusammenstellung von teils unverständlichen Brocken, welche der Verfasser aus den Werken von Paulsen und Bahnsen, von Schopenhauer und Ed. von Hartmann, von Nietzsche und ähnlichen „Geistesheroen“ der Neuzeit gesammelt hat, teils aus grofsartigen Phantasieschlüssen, deren Bedeutung selbst dem Verfasser unklar geblieben sein dürften. Die eigentliche „Lehre“, welche er sehr selbstbewußt aufstellt, betont, dafs der Geist und die Seele des Menschen wiedergeboren werde. Was die Seele eigentlich ist, das weifs der Verfasser nicht, wie seine Ausführungen auf S. 42 ff. beweisen. Der Zweck dieser Wiedergeburt besteht darin, dafs die Individualseele allmählich zu immer höherer Vollendung gelange. Wie wir wiedergeboren werden, das wagt der Verfasser selbst nicht genügend zu beantworten; er glaubt aber behaupten zu können, dafs die Seele nicht sich den Leib bildet, sondern sich einen von den Eltern schon gebildeten Leib als Mietswohnung aussucht. Er vergiftet dabei anzugeben, welchen Kontrakt die „alte Seele“ abschliesst, und ebenso, mit wem sie den Mietskontrakt abschliesst. Der Zeitpunkt für den Umzug scheint ihm dagegen wieder relativ klar zu sein: „Vielleicht findet die Wiedereinkörperung etwa um die Mitte der Zeit der Schwangerschaft statt“ (S. 76)!! — Ob ein Deutscher als Japaner oder umgekehrt wiedergeboren werde, das will der Verfasser auch nicht gerade entscheiden; aber Anfragen dieser Art sind schon an ihn gestellt worden (S. 80. 81) Ich möchte den Wunsch aussprechen, dafs sich, wenn auch nur eine mitleidige Seele fände, die an den Verfasser die Hunderte und Tausende von Fragen stellen würde, welche ich ihm gerne über sein „Buch“ vorlegen möchte. Denn „Anfragen über Punkte, welche weiterer Aufklärung oder Begründung bedürftig erscheinen sollten, bin ich geru bereit, zu beantworten,“ so heifst es in einer dem Werke beigelegten gedruckten Selbstempfehlung! Die Adresse des neuen Orakels lautet: Karl Andresen in Blankenese!

4. *Fr. Max Müller*: Das Pferdebürle. Berlin 1899. 267 S.

Ein „Pferdebürle“ ist ein Bube, der die Pferde auf die Weide fährt und hütet. Ein Pferdebürle aus dem schlesischen Gebirge glaubt aber auch die grofsen Geheimnisse der Welt, die Welträtsel, wie man heutzutage zu sagen pflegt, mit seinem Pferdehubenverstande lösen zu können. Eine Menge „Pferdebürle“ aus allen Teilen der Welt, obgleich sonst in anderer sozialer Stellung, stimmen ihm im Grunde genommen zu, und kein Geringerer als Max Müller faßt erst an, so gut oder so schlecht er kann, jenes erste Pferdebürle zu widerlegen, um ihm nachher, von der Zustimmung so vieler anderer Pferdebürle eingeschüchtert, Zugeständnisse aller Art zu machen. Das ist kurz der Inhalt des vorliegenden Buches, dem eine Inhaltsangabe fehlt, und dessen einzelne Teile ich daher in Kürze zusammenstellen will: ein Artikel M. Müllers über den Sermo verus des Celsus (S. 6—52); ein Fragebrief des schlesischen „Pferdebürle“ darüber (S. 56—64); eine erste Antwort M. Müllers an letzteren (S. 64—86); ein „Offenes Schreiben an Hr. Prof. F. M. Müller“ von irgend einem anderen „Pferdebürle“, welches sich Ignotus Agnosticus (!) nennt (S. 95—103); eine zweite Antwort M. Müllers, die eigentlich noch an die Adresse des ersten „Pferdebürle“ gerichtet ist (S. 103—131);

endlich zwei kürzere Abhandlungen M. Müllers über „Sprache und Geist“ (S. 132—190) und über „Die Vernünftigkeit der Religionen“ (S. 191—267). — Wer in dem ersten Christentum mehr ein neues Leben als einen neuen Glauben sieht (S. 17) — als ob das christliche Leben ohne den christlichen Glauben möglich wäre! —, der kann mit M. Müller äußerlich Hochkirchler und innerlich Pantheist sein. Wer Goethe und seinen Dr. Faust als erklärungswürdige Speaker über die *λόγος*-Lehre ansieht, der kann mit M. Müller den Abderitensatz vortragen: „Erst mißverstand man den Logos, das Wort, den Sohn Gottes, und dann griff man zur Mythologie, um das mißverstandene Dogma begreiflich zu machen!“ Wer niemals vernünftig und objektiv einen Kirchenvater gelesen hat, der mag ruhig mit M. Müller denken und aussprechen, daß „Justin, Tatian, Theophilus, Athenagoras, Apollonius und Clemens“ gerade jenen *λόγος*-Glauben gehabt haben, welchen M. Müller S. 40 ff. und in der letzten Abhandlung S. 232 ff. aufstellt, und sich dabei mit M. Müller auf die für die richtige Kenntnis der Kirchenväter wahrscheinlich allein glaubwürdige deutsche Rundschau stützen (ebd.). Wer sich in seiner Erhabenheit weniger um die historische Wahrheit, als um seine eigenen Phantasieen kümmert, der kann mit M. Müller ruhig unter dem Gelächter aller Wahrheitsliebenden verkünden, daß die römische Kirche die Vergöttlichung der Mutter und der Großmutter Christi proklamiert habe (S. 46). Wer für Linguistik der vedischen Sprache Talent besitzt, der mag in seinem Unverstande mit M. Müller zwischen Christus und Buddha Parallelen ziehen, die lediglich zu Ungunsten Christi ausfallen (S. 19. 20 u. s. w.), der mag noch mehr vielleicht als M. Müller seine gänzliche Unkenntnis der christlichen Lehre nachweisen (vergl. S. 23. 24. 31. 35. 36. 46. 97. 98. 201. 208. 215 u. s. w.), der mag mit M. Müller überhaupt jede Religion im menschlichen Hirn entstanden sein lassen (S. 97), der mag mit M. Müller Gut und Böse vom „höchsten“ Standpunkte aus eins sein lassen (S. 98) u. s. w. Man wird ihn doch stets nur als denjenigen betrachten, der er ist: als einen Schuster, der nicht beim Leisten geblieben ist, oder vielmehr als ein — Pferdeburla!

5. **Johannes Jörgensen: Das Reisebuch.** Licht und Dunkel in Natur und Geist. Aus dem Dänischen von Henriette Gräfin Holstein-Ledreborg. Mainz, Kirchheim, 1898. 299 S. 2,80 M.

Man kann Gegner sein und doch sich bestreben, der Meinung des Gegners gerecht zu werden; man kann Protestant sein und doch nicht von vornherein den Katholicismus verurteilen; man kann schon vor der schweren Entscheidung stehen, katholisch zu werden oder nicht, und doch diese Entscheidung auf Grund kleinlicher aber künstlich zu Principien erhobenen Nebenfragen aufschieben. Das ist die Quintessenz des vorliegenden Buches. — Wenn man — wie es bei dem Rec. der Fall ist — sowohl den Verfasser, wie auch seine Heimat kennt, so versteht man, wie die Gedanken des letzteren immer und immer von neuem von den wechselnden Bildern der Reise sehnsuchtsvoll und liebend zu den wunderbar schönen und anmutigen Buchenbainen des dänischen Reiches zurückschweifen, mag auch das mittelalterliche Nürnberg oder die sanfte Anmut der schwäbischen Lande, die starre Erhabenheit der Schweiz oder die sonnigen Abhänge der Apenninen die Sinne des Verfassers für kurze Zeit fesseln. Man versteht auch, wie er erinnerungsfroh den Stürmen lauscht, welche die umbrischen Burgen und Klöster und Städtchen umbrausen, um des frostigen und doch so trauten nordischen Sturmes zu

gedenken; wie sein Blick an den grauen, eilenden Wolken hängt, um mit ihnen auf den thränenfeuchten Flügeln des Heimwehs dem Norden wieder zuzufliegen, den er verließ, um seinen innersten Trieb nach Wahrheit, nach Klarheit, nach Sieg im seelischen Ringen zu befriedigen. So kommt er nach Nürnberg und sieht dort im Portal von S. Lorenz das Bild des Sosiosch, das Bild seines Erretters, des Erlösers aller Menschen. Die Phasen der Errettung von der Geburt an bis zum Tode am Kreuze sind zwar durch einen Künstler dargestellt, aber nicht durch einen Künstler moderner Art, sondern durch einen solchen mit kindlichem Gemüt, wie nur das kindliche Mittelalter ihn hervorbringen konnte. Das zieht den Verfasser an, das begeistert ihn sogar zu einem tiefchristlichen apologetischen Gedanken — aber er merkt noch nicht, daß ihn gerade durch diesen Gedanken sein Sosiosch ruft! — Er eilt weiter nach Süden, nach Beuron: vieles entzückt ihn, manches stößt ihn zurück; vieles imponiert ihm — allein, der Geist der Welt treibt ihn ruhelos fort aus dem Kloster, wo geistige Ruhe, der Frieden in Gott herrscht, treibt ihn zurück in die Natur, um dort die ersehnte Ruhe zu finden. Auch hierbei lenkt ihn der Retter: er läßt ihn nicht in die verdorbene Natur zurückkehren, deren giftige Früchte ihn etwa auf der Amalie- oder Bredgade, oder im Tivoli der Großstadt Kjöbenhavn anekelten, sondern in die wahre Gottesnatur der freien Berge. Es ist ein zweiter Ruf des Erretters: zurück zu dem, was du warst, bevor die Sünde dich verdarb! — Er kommt nach Luzern und beugt zum erstenmale fast widerwillig das Knie vor dem unsichtbaren Erretter in Brotsgestalt; er besprengt sich — nur unwillkürlich dem Beispiel der anderen folgend — mit geweihtem Wasser: er hat jetzt seinen Retter gesehen und dessen Kraft gefühlt! Aber die eisige Hülle des Herzens, in vielen verlorenen Jahren gefestigt, schmilzt noch immer nicht; das alte Princip des eigenen Wollens und Denkens hält ihn in Banden, bis in der umbrischen Einsamkeit ein letzter großer Kampf beginnt. Anscheinend siegt die alte, verdorbene Natur: die Begeisterung für das Katholische macht erst einer ehrbaren Bewunderung Platz, zieht sich dann auf eine nüchterne und theoretische Beachtung zurück und droht plötzlich ganz zu entfliehen, als kleine persönliche Unbequemlichkeiten und Unleidlichkeiten das menschliche Ego anzutasten wagen. Und doch, das Fundament der Begeisterung war zu stark, die Rufe des Retters zu eindringlich und wahr gewesen: alles drängt zur siegreichen Lösung dieses schwersten Konfliktes. Der Schluss des Buches bringt uns zwar nicht diese Lösung, aber er läßt sie so voraussehen, wie sie wirklich kurz darauf gekommen ist: der Verfasser trat zum katholischen Glauben über. — Erfrischend an dem Buche ist das tiefe Verständnis der menschlichen Psyche; sie ist natürlich und wahr, weil sie der Selbsterkenntnis des Verfassers entspringt. Auch die Übersetzung hat nur wenige Mängel, abgesehen freilich von der mauchmal mißglückten Übertragung dänischer Poesie in deutsche Verse. Aber weder dieses, noch kleinere Unrichtigkeiten auf den Gebieten der christlichen Philosophie und Theologie (so namentlich S. 203. 204. 205) sind im stande, den Genuß zu zerstören, welchen die Lesung des „Reisebuches“ allen objektiv Denkenden zu bieten vermag.

Breslau. Prof. Dr. Fr. von Tessen-Wesierski.

6. **Zur Kirchengeschichte des XIX. Jahrhunderts.** Von Dr. *Aug. Jos. Nürnberger*, a. o. Professor an der Universität Breslau. I. Papsttum und Kirchenstaat. 1. Bd. Vom Tode Pius VI. bis zum Regierungsantritt Pius IX.

X u. 259 S. 2. Bd. Reform, Revolution und Restauration unter Pius IX. XI u. 416 S. Mainz, Kirchheim 1897—98. gr. 8°.

Das apologetische Interesse an diesem Buche liegt in der innigen Verbindung, die zwischen der monarchischen Verfassungsform der Kirche und ihrer unbehinderten freien Entfaltung besteht. Wie die kirchliche Monarchie auf göttlicher Einsetzung beruht, so hat auch die göttliche Vorsehung in den wechselnden Schicksalen des Kirchenstaates sich offenbar gezeigt. Die Erhabenheit des übernatürlichen Zweckes, welchen die Kirche in der Welt zu realisieren hat, verlangt die volle und freie Ausübung der monarchischen Regierung, deren Unabhängigkeit auch ein dominium temporale, das mit dem dominium spirituale verbunden ist, gebietrisch und notwendig erfordert, wie der hl. Thomas sagt: Propter quod mirabiliter ex divina providentia factum est, ut in Romana urbe, quam Deus praeviderat christiani populi principalem sedem futuram, hic mos paulatim inolesceret, ut civitatum rectores sacerdotibus subiacerent (De regimine principum lib. 1. c. 14.). Die Geschichte des Kirchenstaates bietet daher der Apologetik die wichtigsten Momente einer christlichen, auf die übernatürlichen Fügungen der Vorsehung gegründeten Geschichtsphilosophie dar. In dem mit Meisterhand ausgeführten Werke des Verf., der in der Form höchst ansprechender akademischer Vorträge die Resultate der historischen Forschung zusammenfasst, gruppiert und die besonders interessanten Einzelheiten ausführt, erblicken wir den Kampf der civitas Dei mit ihren mannigfachen Feinden im 19. Jahrhundert. So gestaltet sich das Buch des schon durch seine vieljährigen Bonifatiusforschungen rühmlichst bekannten Breslauer Forschers, der hier rein historisch in objektiver Darstellung referiert, ganz ohne Absicht zu einer wertvollen apologetischen Gabe. Wir dürfen den Abschluss der Arbeit mit Spannung erwarten.

Ernst Commer.

7. *V. Cathrein*, S. J.: *Moralphilosophie*. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlic der rechtlichen Ordnung. 3. verbesserte und vermehrte Auflage. 2 Bde. Freiburg i. Br., Herder, 1898.

Das Werk, dessen dritte Auflage wir besprechen, hat nicht nur katholischerseits sich der höchsten Anerkennung erfreut, sondern wurde auch von Nichtkatholiken mit Lob erwähnt. Eine dritte Auflage in acht Jahren ist bei einem Werke von solchem Umfange schon an sich ein bededtes Zeugnis für die Brauchbarkeit und Gedeihenheit der Arbeit des auf socialem Gebiete rühmlichst bekannten Verfassers. Wirklich ruft eine nähere Kenntnisnahme dieser Moralphilosophie den Eindruck hervor, dafs der Lobspruch Dr. Pruners, der sie ein „monumentales Werk“ nannte, nicht übertrieben ist. Nicht blofs für Katholiken bildet sie ein wahres Arsenal zur Beurteilung und Lösung der ethischen Fragen von einst und jetzt; Nichtkatholiken wird darin zugleich in Hülle und Fülle Gelegenheit geboten, ihre Vorurteile gegen katholische Moral und katholische Wissenschaft überhaupt abzulegen und die Haltlosigkeit der sogenannten modernen und akatholischen Ethik einzusehen.

Mit Recht wurde der systematische Aufbau des Werkes selbst von akatholischen Blättern rühmend anerkannt. Dazu gesellt sich eine grofse Klarheit der Sprache, ja eine oftmals ergreifende Schönheit der Darstellung, namentlich wo der Verfasser die trostreichen ethischen Wahrheiten des „alten Glaubens“ gegenüber den hohlen Phrasen und sogenannten Be-

weisen des modernen Materialismus und Unglaubens entwickelt. In dieser Hinsicht heben wir aus dem ersten Bande die Abhandlungen hervor: „Kein geschaffenes Gut vermag den Menschen vollkommen zu beglücken“ (S. 92). — „Gott, ... der notwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit“ (S. 97); besonders auch: „Die Art und Weise der Vorbereitung auf das Jenseits“ (S. 115) und: „Das Gesetz des Todes“ (S. 120). Ein ausführlicher „Anhang“ über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Kultur- und Naturvölker schließt den ersten Band auf würdige Weise (S. 508—613). — Im zweiten Bande ist besonders bemerkenswert die Abhandlung über den Socialismus (S. 121—247), welche anerkanntermaßen unter den besten und vollständigsten Arbeiten über diesen Gegenstand eine hervorragende Stelle einnimmt; ferner die Erörterungen über die Natur und den Umfang der Staatsgewalt (S. 529), über die Frauenfrage (S. 418), über die Pflichten des Staates bezüglich der Lösung der socialen Frage (S. 583), über die verschiedenen Staatsverfassungen und der Exkurs über den Liberalismus (S. 609).

P. Cathrein entwickelt die Kraft seiner Logik besonders da, wo er gegen Andersgläubige und Ungläubige das *depositum rationis*, wie es uns von den klassischen Autoren der katholischen Kirche und namentlich vom hl. Thomas in Anschluss an Aristoteles überliefert ist, verteidigt und die moralischen Irrtümer des Unglaubens und der Häresie bekämpft, ganz entsprechend dem Geiste seines Ordens, der mit so vollem Rechte der *malleus haereticorum* (et *incredulorum*) genannt wird. Was die Kontroverspunkte inter *domesticos fidei* anbelangt, enthält das Werk auch viel Vorzügliches. Wir verweisen nur auf die gediegene Behandlung des *Ius gentium* (Bd. I S. 479), die Erörterungen über das Verhältnis zwischen Staat und Schule (Bd. II S. 558), über das Recht des Staates in *matrimonia infidelium* (S. 412). Notwendigerweise wird jedoch eine Moralphilosophie in dieser Beziehung mehr Gelegenheit zu Bemerkungen geben: wir werden uns auf einige Hauptpunkte beschränken.

Wo der Vf. die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes bespricht (Bd. I S. 370), scheint er unbedingt die Möglichkeit einer *dispensatio proprie dicta* in einem Naturgesetze zu verwerfen und alle in dieser Hinsicht denkbaren Fälle als *mutatio materiae* zu erklären.¹ Uns scheint eine Unterscheidung hier notwendig zu sein. Ist die Rede vom Naturgesetze im allgemeinen, ohne die besonderen Gegenstände des Gesetzes zu betrachten, so geben wir zu, daß eine *dispensatio proprie dicta* absolut und immer unmöglich ist; und wenn wir sofort behaupten werden, daß in dem einen oder anderen Punkte des Naturgesetzes eine solche *dispensatio* stattfinden kann, so wird sich diese Möglichkeit wiederum auf das Naturgesetz, im allgemeinen genommen, stützen. Die Frage ist jedoch diese: Ist eine *dispensatio proprie dicta* auch unmöglich, wo es besondere Punkte des Naturgesetzes betrifft? Und auf diese Frage muß unseres Erachtens geantwortet werden, daß es Fälle gibt, wo eine eigentliche *dispensatio* eintritt, und weder *collisio legum*, noch *materiae mutatio* als Erklärung des Falles genügt. Wir

¹ Mit *dispensatio proprie dicta* ist gemeint eine „*solutio obligationis legis per solam voluntatem legislatoris, in casu particulari, ipsa lege permanente*“. Der Gegenstand einer *dispensatio proprie dicta* kann also nicht ein Gut sein, welches dem Menschen einfachhin notwendig ist. Hört kraft einer solchen Notwendigkeit die Verpflichtung eines Gesetzes auf, so hat man eine *legum collisio*.

geben von vornherein zu, daß dergleichen Fälle nicht diejenigen sind, wo es sich um die Verfügung über das Leben, die Freiheit oder die Güter eines Menschen handelt; solche Fälle erklären sich hinreichend mit *mutatio materiae*. Es gibt jedoch einige Fälle *merae honestatis*, in welchen solche Erklärung durchaus ungenügend erscheint, und wo der Begriff einer *dispensatio proprie dicta* anwendbar ist. Zur Lösung der Frage muß man bemerken, daß es zur Entstehung eines Naturgesetzes genügt, daß sein Gegenstand *ex se ipso* der menschlichen Natur notwendig ist. Die Notwendigkeit kann jedoch eine absolute sein, oder eine nicht absolute. Absolut notwendig ist bloß dasjenige, dessen Nichtbeobachtung entweder gegen Gottes Eigenschaften oder das Wesen selbst des Menschen verstößt; nicht absolut notwendig ist dasjenige, was eben kraft seiner Natur wegen seiner inneren Notwendigkeit zum Naturgesetze gehört, dessen Nichtbeobachtung jedoch das Wesen des Menschen oder Gottes Eigenschaften unberührt läßt. (Dazu gehört zum Beispiel: die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe¹); und in diesen Fällen ist eine *dispensatio proprie dicta* möglich, quasi miraculose, wie der hl. Thomas an der anzuführenden Stelle sich ausdrückt; weil bei Gott in jeder Sphäre all dasjenige möglich ist, was nicht absolut dem göttlichen oder menschlichen Wesen widerspricht, wie dies der Fall wäre z. B. bei der Lüge, beim Neid und dergleichen. *Dico ergo*, — so der hl. Thomas in I. Sent. Dist. 47 qu. 1 a. 4 —, *quod quaedam peccata nominant deordinationem unius rei ad rem aliam . . . Unde si talia bonitatem illam retinere possent, quae est ex ordine ad finem ultimum, procul dubio bona essent et in ea voluntas ferri posset. Sed hoc non posset esse nisi virtute divina, per quam ordo in rebus institutus est. Sicut enim non potest fieri nisi per miraculorum operationem virtutis divinae, ut quod recipit esse a primo agente mediante aliqua causa secunda, habeat esse destructa vel substracta causa secunda, ut hoc, quod accidens sit sine subiecto, sicut in sacramento Altaris; ita etiam non potest fieri nisi per miraculum virtutis divinae, ut id, quod natum est recipere bonitatem ex ordine ad finem ultimum mediante ordine ad rem illam, habeat bonitatem substracto ordine, qui erat ad rem illam. . . . Unde in talibus nullus dispensare potest nisi Deus quasi miraculose. . . . Quaedam autem peccata sunt, quorum actus inordinatus est immediate circa finem, ut peccata quae sunt in Deum, ut odire ipsum et desperare de eo et huiusmodi: et cum actus ex obiecto speciem trahat, constat huiusmodi actus etiam secundum speciem in genere naturae malos esse; unde ab eis talis deordinatio auferri non potest.² — Auf die von uns angeführten Beispiele bezüglich der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe antwortet P. Cathrein mit der Bemerkung, daß die genannten Naturgesetze eigentlich so lauten: „Polygamie und Ehescheidung sind verboten, insofern Gott sie nicht gestattet.“ — Aus dieser Antwort*

¹ Wir behaupten nicht, daß die den Juden gestattete Polygamie und Ehescheidung wirklich kraft *dispensatio proprie dicta* erlaubt war; der Grund der Erlaubtheit kann ja thatsächlich auch eine *collisio legum* gewesen sein. Wir behaupten bloß, daß eine solche *dispensatio* möglich sei, und daß in den angegebenen Fällen keine *mutatio materiae* als Erklärung genügen kann.

² Die vom hl. Thomas angeführten Beispiele haben wir übergangen, weil sie uns nicht zutreffend schienen; es ist uns bloß um seine theoretische Lösung zu thun. Die Stellen aus der *Summa theol.* (I. II. qu. 100 a. 8) scheinen uns nicht entscheidend.

mufs jedoch unseres Erachtens folgen, dafs Polygamie und Ehescheidung nicht aus sich, nicht *ex obiecto*, also nicht *intrinsicè mala* seien, sondern blofs *vi voluntatis divinae*. Damit würden aber Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe aufhören, Naturgesetze zu sein, denn was zum Naturgesetze gehört, gehört dazu nicht kraft des göttlichen Willens, sondern seinem Wesen nach.

Im ersten Bande begegnen wir noch einem anderen Punkt, dem wir unsere Aufmerksamkeit schenken. Es ist die Beweisführung über den Probabilismus. Erwartet man in dieser „völlig umgearbeiteten“ Abhandlung der dritten Ausgabe die Lösung oder selbst die Besprechung jener Schwierigkeiten, welche in neuester Zeit gegen den Probabilismus erhoben wurden, erwartet man eine wirkliche Beachtung der Fortschritte dieser Kontroverse, resp. des jetzigen Standpunktes der Frage, so wird man sich getäuscht finden. Als Quellen für das Studium der betreffenden Frage citirt der Vf. u. a. den Artikel „Moralsysteme“ von P. Noldin S. J. im Kirchenlexikon; die Artikel in der Zeitschrift für katholische Theologie (Jahrg. 1896) und die des Dr. Huppert im Mainzer „Katholik“ (Jahrg. 1893). Es ist jedoch zu bemerken, dafs diese Artikel *aequiprobabilistischerseits* schon sowohl in dieser Zeitschrift (Jahrg. X u. XI), als im citierten „Katholik“ (1894) ihre Entgegnung und Widerlegung gefunden haben. Daraus, dafs dem Verfasser die These *De Caignys*: *Probabilitas proprie dicta exigit motivum relative gravius* „logisch unhaltbar“ scheint (S. 402), möchte man mit Recht schliesfen, dafs er den richtigen Standpunkt der Frage und den davon abhängigen Sinn des Wortes *probabilitas* nicht getroffen hat. Mit *probabilitas proprie dicta* wird hier von *De Caigny* offenbar nicht die *Probabilität* in jedwedem Sinne gemeint, sondern diejenige, welche, obgleich an sich nicht verbindend, dennoch an und für sich ein Anrecht besitzt, der weniger probablen vorgezogen zu werden bei der Wahl einer Handlungsnorm: damit wird behauptet, dafs einfachhin *probabel*, d. h. *einfachhin annehmbar prae alia opposita sententia qualicunque* blofs jene Meinung ist, welche sich dem die Wahrheit suchenden Verstande eher als der nach persönlichem Ermessen vermeintlichen Wahrheit ähnlich (= *verisimile*, = *probabile*) als von dieser Wahrheit abweichend darthut. Und so aufgefasst ist die Behauptung *De Caignys* nicht nur sehr logisch, sondern widerstrebt auch nicht der von *P. Cathrein* zum *sovielten Male* wiederholten These, dafs eine der wahrscheinlicheren Ansicht entgegengesetzte Meinung — d. h.: an und für sich betrachtet oder als blofs verglichen, nicht aber als *kontradiktorisch* opponiert, wie es das System erfordert — *wahrscheinlich* bleiben kann; freilich hat diese letzte These mit dem Systeme eigentlich wenig zu schaffen! Sie entscheidet blofs über den Stoff des Systems, wie schon mehrere Male betont wurde.¹ — Noch mehr mag es befremden, dafs in

¹ Damit ist auch das Urtheil gefällt über die Bemerkungen des Vf.s auf S. 399 Note 1. Liest man den Kontext dieses Citates des hl. Alphonsus, so erhellt daraus, dafs der Heilige a. a. O. nicht redet über die *Probabilität*, welche eine Meinung an und für sich hat oder haben kann, sondern über ihre *Probabilität*, insofern sie einer anderen probableren Meinung *kontradiktorisch* ist. — Vergl. unsere Schrift: *La question Liguorienne*. — Réponse au R. P. X.-M. Le Bachelet S. J. Galoppe. (Holland.) M. Alberts et Fils. 1899. S. 3 Note 3. Dort (S. 12) wurde von uns auch der Beweis erbracht, dafs der hl. Alfons unter *dub. strictum* das *dub. ex aequalitate motivorum* versteht.

einem Werke von so großer Bedeutung, wie diese Moralphilosophie, angesichts der Entwicklung der Kontroverse in den letzten Jahren, der Vf. zu Gunsten seines Probabilismus genug gethan zu haben meint mit der Wiederholung des allzu veralteten Argumentes: „Ein Gesetz verpflichtet nicht, wenn es nicht genügend promulgiert ist. Nun aber ist ein Gesetz nicht genügend promulgiert, solange die Ansicht unzweifelhaft wahrscheinlich ist, dasselbe habe nie existiert und existiere nicht mehr. Also verpflichtet das Gesetz in diesem Falle nicht.“ (A. a. O. S. 400.) — Dieses Argument, dessen Ober- und Untersatz der hochw. Verfasser kurz beleuchtet, wird — wie schon hemerkt — als endgültige Demonstration des Probabilismus aufgeführt. P. Cathrein fügt ja (a. a. O. S. 402 n. 2) unmittelbar hinzu: „Das ist das ganze Geheimnis des soviel verschrieenen Probabilismus.“ Ein hedenklicheres testimonium paupertatis konnte dem Probabilismus nicht ausgestellt werden. Denn erstens können die Aequiprobabilisten das ganze Argument annehmen, ohne ein Jota von ihrem Systeme preiszugeben; wird ja in diesem Beweise die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Verpflichtung, welche ehen den Kernpunkt der Kontroverse bildet, völlig ignoriert. Für den Verfasser beweist das Argument also zuviel, und das objektiv Richtige, das darin liegt, kommt auch dem Aequiprobabilismus zu gute! Ferner wird der hochw. Vf. gewiß nicht in Abrede stellen, daß die honestas immer soviel als möglich nach direktem Maßstabe definiert werden muß. Wir sagen: soviel als möglich! — und dieses wurde, bisher wenigstens, noch von keinem Probabilisten verneint oder angezweifelt. Bleibt man jedoch — so fragen wir — diesem „soviel als möglich nach direktem Maßstabe“ wirklich treu, wenn man sagt: „Im Falle, daß beim Suchen einer sicheren Gewissensnorm nach direktem Maßstabe sich zwar keine sichere honestas directa konstatieren läßt, der Suchende aber nach Prüfung der inneren und äußeren Gründe persönlich überzeugt ist von der größeren Wahrscheinlichkeit der inhonestas directa, — darf er in diesem Falle diese ihm certo probabilius inhonestas directa unberücksichtigt lassen?“ — Oder wäre das nicht ein offener Widerspruch mit dem Satze: „soviel als möglich soll die honestas nach direktem Maßstabe definiert werden“? Tritt hier das höhere reflexe Princip nicht gebietend ein: Du sollst bei der Wahl einer sittlichen Handlungsnorm nicht mit Wissen und Willen demjenigen den Vorzug geben, was du als der directa honestas eher widersprechend als mit ihr übereinstimmend betrachtest, was du in moralischer Sphäre nach sittlichem Maßstabe eher für falsch als für wahr hältst? — Und daß der Probabilismus diese wichtigen Fragen völlig ignoriert, davon ist der hochw. Verfasser selbst Zeuge, wenn er schreibt: „Das ist das ganze Geheimnis des soviel verschrieenen Probabilismus.“

Mit Recht wurde in der letzten Zeit besonders dieser Punkt: honestas directa quantum fieri potest sectanda — von den Aequiprobabilisten scharf betont. Mit Recht, denn von allen Philosophen und Theologen wird ja das Objekt als erste Quelle der honestas anerkannt. Vor allem muß also das Objekt berücksichtigt bleiben; wenn also nicht strictum dubium (im Sinne des hl. Thomas III Sent. D. 23 qu. 2 a. 2 sol.: Quando homo non habet rationem ad alteram partem magis quam ad alteram, . . . tunc nullo modo assentit . . . nihil habet de assensu) bezüglich der inhonestas obiecti vorhanden ist, sondern das

¹ Nebenbei sei bemerkt, daß dieser Gedanke seine volle Anwendung findet auf die stricte dubia cessatio legis certo promulgatae.

Objekt sich dem Suchenden als *certo probabilius inhonestum* zeigt, so muß dieses direkte Übergewicht zu Gunsten der *lex vetans* bei der Wahl ein Handlungsnorm die Entscheidung geben.¹

Nach P. Cathrein hat es ferner den Anschein, als hätten die Aequiprobabilisten zu ihrem Gunsten nichts anderes zu sagen als dieses: Sobald eine Ansicht sicher wahrscheinlicher ist, hört die gegenseitige Ansicht auf, sicher wahrscheinlich zu sein (a. a. O. S. 401). Er unterläßt es jedoch, dabei zu bemerken, daß der Aequiprobabilismus dieses bloß behauptet in dem oben von uns angedeuteten Sinne, nämlich insofern die weniger probable Meinung als der probableren kontradiktorisch opponiert betrachtet wird; dieses letzte erfordert aber ein Moralsystem gebietend. — Und was den hl. Alfons anbetrifft, genügt es nach dem oben Bemerkten nicht, vereinzelte oder alberigere Sätze des Heiligen anzuführen (wie z. B. S. 401 n. 3, S. 399 n. 1); weder hiermit, noch mit der Bemerkung, daß der hl. Lehrer die *minus probabilis* noch als *probabel* betrachtete, noch mit der Anführung des an sich sehr wahren Satzes: *Omnes ad asserendum conveniunt, quod lex, ut obliget, debet esse certa ac manifesta* u. s. w. (S. 400), wird der Beweis gebracht, daß der hl. Alfons noch 1762 nicht Aequiprobabilist gewesen sei. Um zu beweisen, daß er es wirklich war, genügt es, das Argument, dessen sich der Heilige in der achten (1779) Auflage seiner Moraltheologie einzig bedient, anzuführen. *Si opinio, quae stat pro lege, videatur certe probabilior, ipsam omnino sectari tenemur, nec possumus tunc oppositam, quae stat pro libertate amplecti. Ratio, quia ad licite operandum debemus in rebus dubiis veritatem inquirere et sequi; at ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur complecti saltem opinionem illam, quae propius ad veritatem accedit, qualis est opinio probabilior.*² Man bemerke

¹ Richtig schrieb neulich P. L. M. Wouters C. SS. R. in der holländischen Monatsschrift: „De Katholiek“ (Jahrg. 1899. S. 247): „Von diesem Principe hängt alles ab; darin liegt die große Kraft des Aequiprobabilismus; mit diesem Principe steht oder fällt das von uns verteidigte Moralsystem; um dieses Princip muß unseres Erachtens der Kampf sich bewegen. Das ist der Grundstein, der losgerissen, das ist der Schild, der durchbohrt und gegen den die Pfeile unserer Gegner gerichtet werden sollen, und, wie wir von Herzen wünschen, auch gerichtet sein werden.“ Vergl. die Abhandlung desselben Verfassers im *Divus Thomas*. 1899. vol. VI S. 661.

² Hier ist hervorzuheben, daß P. Lehmkuhl S. J. in der neunten Auflage seiner *Theologia moralis* (S. 77 n. 1) fast wörtlich diesen Passus — als den *Vindiciae Alphonsianae* entnommen — citiert, doch ohne den hl. Alfons zu nennen, und mit der Bemerkung: es sei dieses eine *obiectio*, quae est *propria Probabilioristarum*!! — Besser könnte ein Bruch zwischen dem heiligen Kirchenlehrer und dem Probabilismus nicht eingestanden werden! Besser könnte auch nicht bewiesen werden, daß mehrere Probabilisten den eigentlichen Grund der Frage nicht treffen. — Die Weise, wie P. Lehmkuhl das Argument des hl. Kirchenlehrers zu entkräften sucht, hat wieder die herkömmliche Lückenhaftigkeit und Zweideutigkeit der probabilistischen Beweisführung. Die ganze Antwort resumiert sich in der Behauptung: *Si veritatem invenire non possumus, non debemus eam sequi.* — Das ist an sich richtig: nämlich in diesem Sinne: *Si veritatem nullo modo invenire possumus, etc.* Es existiert jedoch eine *certa veritas*, ein reflexes Princip, infolge

hierbei, dafs der hl. Alfons von dieser Ausgabe schrieb: „Diese Ausgabe allein kann ich als ein fertiges, vervollkommenes . . . Werk bezeichnen“,¹ und: „Diese letzte Ausgabe [läfst] mich zufrieden sterben; gleichwie ich im Gegenteile mit Kummer gestorben wäre, wenn ich hätte sterben müssen, ohne diese Auflage zu sehen.“² Diese Zeugnisse gelten sozusagen nur von dem Moralsystem, nicht so sehr vom ganzen Moralwerke des Heiligen, insofern dieses die Summe aller in specieller Hinsicht besprochenen Fragen und gegebenen Entscheidungen ist, welche eigentlich nur die Materie oder das Objekt des Moralsystems bilden, und welche, mit Ausnahme der in den Quaestiones reformatae bezeichneten Änderungen, dieselbe geblieben ist und trotz der Änderung des theoretischen Systems logisch bleiben konnte, wie er sie veröffentlicht hat, als er noch als System den gewöhnlichen Probabilismus lehrte.³ Soweit über den Probabilismus.

Was die Theorie des Privateigentums anbetrifft (Bd. II S. 290 ff.), halten wir zwar die von P. Oberhammer S. J. auf die Erörterung des Vf.s ausgeübte Kritik⁴ für nicht berechtigt, meinen aber doch, dafs die Beweisführung P. Cathreins nicht vollständig ist und sich mit der des hl. Thomas nicht deckt. Der Vf. scheint mit Recht auf Privatbesitz nur

dessen man sicher verpflichtet ist *opinionem certae veritati directae propinquiore* (si habetur) als Handlungsnorm zu wählen. Es sei uns noch gestattet, hier die Thatsache zu konstatieren, dafs P. Lehmkuhl einen von uns in diesem Jahrbuche (XI S. 461) gegen den Probabilismus erhobenen Einwurf einer Erwähnung gewürdigt hat. A. a. O. schreibt er: „Aliter dicunt: Quod minus probabile esse censeo, id censeo potius falsum esse quam verum. Atq. Id nihilominus praeeligere est contra rationem; ergo illicitum. Nam haec electio determinari nequit a bono rationis, quod est verum, non falsum.“ — Die Antwort hierauf ist bei P. L. sehr kurz: „Negari debet maior, ac proin tota argumentatio superstructa.“ — Diese Art von Widerlegung in einem so wichtigen Punkte scheint uns allzu wohlfeil. Der Vf. fügt aber doch hinzu: Neque determinor a falsitate; sed a probabili veritate, quum certam veritatem assequi nequeam, sino me inclinari, determinor voluntate. — Der Leser wird bei dieser Bemerkung P. Lehmkuhls nicht vergessen, dafs, was an sich oder blofs verglichen mit der entgegengesetzten Meinung probabilis veritas genannt werden kann, — kraft des Moralsystems hier als der anderen Meinung kontradiktorisch opponiert betrachtet werden mufs; und so betrachtet ist die *opinio certo minus probabilis* eher veritati dissimilis als veritati similis, eher abweichend von der Wahrheit, als ihr annähernd und folglich einfachhin: **probabilis falsitas**.

¹ Specielle Korrespondenz n. 318.

² A. a. O. n. 327. Ebenso n. 328.

³ Diese Unterscheidung zwischen dem Moralsysteme eines Autors und seiner Abschätzung der einzelnen Meinungen in Bezug auf gröfsere oder geringere Probabilität erklärt auch, wie der hl. Alfons *auctores elapsi saeculi* (XVII) für *auctores solidae doctrinae* (nämlich was die Abschätzung der Meinungen anbetrifft) halten und dennoch ihre Lehre bezüglich des Befolgens der *certo minus probabilis* als *lax* bezeichnen konnte (*Homo Apostol.* tr. I n. 81). Damit fällt auch die Ausführung Lehmkuhls in seiner *Theol. moralis* edit. IX S. 71: *Quodsi perpendo* etc.

⁴ Zeitschrift für katholische Theologie 1899 S. 249.

aus dessen Notwendigkeit abzuleiten. Das scheint uns zu wenig; würde daraus nicht folgen, dafs, streng genommen, einem jeden nur soviel Privatbesitz gestattet sei, als ihm selbst oder zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung notwendig ist? Der Begriff der Notwendigkeit des Privatbesitzes beweist nur, dafs in der menschlichen Gesellschaft Privateigentum existieren soll. Allerdings ist das Recht darin schon eingeschlossen, jedoch geht das Recht viel weiter als die Pflicht und stützt sich denn auch notwendigerweise auf einen anderen Grund. Bei einer „Darlegung der richtigen Eigentumstheorie“ sollen also zwei Fragen unterschieden werden; man soll erst beweisen, dafs jedem das Recht zustehe, privat zu besitzen; zweitens dafs durchschnittlich von diesem Rechte auch Gebrauch gemacht werden soll. Der eigentliche Grund des einfachen Rechtes auf Privateigentum ist jedoch die Natur der körperlichen Güter selbst, welche alle geeignet sind, dem Menschen als Mittel zu dienen zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung in jeder Hinsicht; daraus folgt für den Menschen das Recht, seine individuelle physische Aktivität (man nehme dieses Wort im weitesten Sinne, auch als bloße Ergreifung) anhaltend und unbehelligt (also mit Ausschließung von anderen) darauf auszuüben, solange kein höheres Gesetz entgegensteht. — Dann kommt die zweite Frage, und die bejahende Antwort wird von P. Cathrein bewiesen. — Der von uns dargelegte Gedankengang ist eben der des hl. Thomas (S. theol. II. II. qu. 66). Die Antwort auf die Frage: *Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum* (art. 1) begründet er mit der Bemerkung: *Homo habet naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora.* Diese Begründung wendet er im folgenden Artikel an auf die Frage: *Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere?* — *Respondeo dicendum quod circa rem exteriorum duo competunt homini; quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, et quantum ad hoc licetum est, quod homo propria possideat.* Dann fügt er aber hinzu: *Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria.*¹

Wichtig sind die Erörterungen P. Cathreins über das Entstehen der Staatsgewalt in einem determinierten Subjekte (Bd. II S. 466 ff.), und gerne folgen wir ihm, wo er gegen die Verteidiger der *collatio mediata* Stellung nimmt. Unseres Erachtens ist jedoch die These des Verfassers besser als seine Beweisführung. Er will die *collatio mediata* bekämpfen, indem er den Beweis zu erbringen sucht, es könne jemand durch Notwendigkeit und Umstände als Träger der höchsten politischen Gewalt so designiert sein, dafs er sie *ipso facto* besitze, ohne dafs selbst ein stillschweigendes *pactum* vorangehe (S. 480, 481). Dieser Beweis (die Entwicklung eines Staates aus der patriarchalen Familie) scheint uns jedoch nicht zwingend zu sein. Die Bemerkungen beweisen wohl das äufserst Angemessene, das in der Anerkennung des Patriarchen als Haupt des sich bildenden Staates liegt, so dafs es seitens der Söhne und Enkel ein Verstofs gegen Pietät und Klugheit sein kann, ihn nicht als solchen anzuerkennen, resp. stillschweigend zu wählen; damit ist jedoch keineswegs der Beweis erbracht, dafs dem Patriarchen die höchste politische Gewalt *ipso facto* zukomme, ebensowenig als die schwere Verpflichtung des Reichen, dem Armen zu helfen, ein wirkliches Anrecht des Armen

¹ Die Beweise, welche der Vf. zur Begründung eines natürlichen Urheberrechtes (S. 319 ff.) anführt, sind nicht im stande, das Urheberrecht als ein *ius strictum* (*ex iustitia commutativa*) erscheinen zu lassen.

auf die Güter des Reichen beweist. P. Cathrein nennt zwar unsere Behauptung „willkürlich“ (S. 481); sie gehe von der Voraussetzung aus, „nur durch Wahl habe jemand die Staatsgewalt erlangen können“ (a. a. O.). Willkürlich scheint uns jedenfalls unsere Behauptung nicht; denn sie ist eine Folgerung aus der sicheren Wahrheit, daß der Staat eine von der Familie spezifisch verschiedene Gesellschaft ist, und also der Grund des Entstehens der damit verbundenen Autorität nicht im Familienverhältnis, sondern im politischen Verhältnisse gesucht werden soll. In politischer Hinsicht sind jedoch Vater, Söhne und Enkel gleich; folglich kann keinem der Besitz der politischen Gewalt ipso facto zustehen; nur durch eine wenigstens stillschweigende, wenn auch aus anderen Gründen verpflichtende Übereinkunft kann also diese Gewalt von einem erworben werden. Es ist jedoch zu bemerken, daß es auch dieses Beweises gar nicht bedarf, um die Unrichtigkeit der *theoria collationis mediatae* und die Richtigkeit der *collatio immediata* darzuthun. Man braucht nur den Beweis der Vertreter der ersten Ansicht zu analysieren, um seine Unstichhaltigkeit einzusehen. Sie argumentieren so: Jedes Volk hat von der Natur (= von Gott) das Recht auf eine höchste politische Gewalt. Nun wird aber weder A noch B als Träger dieser Gewalt von der Natur bezeichnet. Also sind alle zusammen (= das ganze Volk) von der Natur als Träger der höchsten Gewalt designiert. Es ist in dieser Beweisführung ein doppelter Fehler. Erstens ist der Ausdruck im Obersatze: Recht auf die höchste politische Gewalt zweideutig; er kann den Sinn haben: das Recht, zu herrschen (*ius ad auctoritatem in sensu activo*) und das Recht, beherrscht zu werden (*ius ad auctoritatem in sensu passivo*). Nun gibt der Beweis des Obersatzes (nämlich: Notwendigkeit einer konkreten Autorität zur Aufrechthaltung der Ordnung) als Resultat, daß in diesem Obersatze nur von Recht auf Autorität in passivem Sinne die Rede sein kann; denn zur Aufrechthaltung der Ordnung ist es nicht notwendig, daß das Volk selbst herrsche, sondern daß es beherrscht werde. Folglich ist auch der Untersatz nicht vollständig; dieser soll so lauten: Nun wird aber weder A, noch B, noch viele, noch alle zusammen (= das ganze Volk) von der Natur als Träger des Rechtes, um zu herrschen (*ius ad auctoritatem in sensu activo*), bezeichnet. Findet sich also doch dieses Recht thatsächlich in einem Träger, so kann er es von niemand als von Gott, der dem Staate Wesen und Attribute schenkt, empfangen haben, und folglich auch unmittelbar von Gott, wenn auch die Designation des Trägers durch menschliche Thatsachen geschieht. Das ist die Theorie der *collatio immediata*.¹

¹ Mit Recht hat P. Cathrein gegenüber den Scholastikern sich der Bemerkung enthalten, als schliesse ihre Theorie einen *circulus vitiosus* ein, wie dieses von einigen Vertretern der *collatio immediata* behauptet wird. Diese sagen nämlich: Zum Wesen eines Volkes (= Staates) sei eine existierende Autorität erfordert; wenn also vom Volk behauptet wird, daß es die Autorität einem Träger übermittle, so würde das Volk schon handelnd auftreten, bevor es existiere. — Diese Bemerkung ist nicht richtig. Denn die Autorität, die zum Wesen eines Volkes erfordert ist, ist nicht diejenige, welche sich in einem (physisch oder moralisch) individuellen menschlichen Träger befindet; — sonst würde ja beim Tode des Regenten, falls keine Mafsregeln für die Thronfolge getroffen wären, das Volk ipso facto aufhören, ein Volk zu sein —; sondern diese zum Wesen des Volkes erfordernte Autorität (als *causa formae sive*

Wo der Vf. die Straftheorien (Bd. II S. 632 ff.) bespricht, erklärt er sich für die Notwendigkeitstheorie, weil diese nach seiner Meinung das Berechtigste der anderen Theorien zusammenfaßt. Ausdrücklich erklärt er jedoch die Wiederherstellungs- oder Sühnethorie, welche als Grund der Strafgewalt die Wiederherstellung der verletzten Ordnung anzieht, nicht zu verwerfen. Wo er jedoch seine Meinung beweist, bleibt für diese letzte Auffassung, insofern sie den Staat betrifft, sehr wenig übrig. Dieser Mangel an Konsequenz scheint uns daraus zu entstehen, daß der hochw. Verfasser die Strafgewalt im allgemeinen mit dem Rechte, die Art und das Maß der Strafe zu determinieren, verwirrt. Für Art und Maß der Strafe tritt hauptsächlich die Notwendigkeitstheorie auf; und darauf bezieht sich auch der vom Verf. citierte Text des hl. Thomas C. Gent. III c. 146 (S. 639 Note) und, was die Todesstrafe insbesondere anbetrifft, die auf S. 645 in der Note citierten Texte. Wo jedoch von der staatlichen Strafgewalt im allgemeinen die Rede ist, lehrt der hl. Thomas ausdrücklich, daß, abgesehen von jedem Nützlichkeitsgrunde, in jeder, auch in der politischen Ordnung, die Strafe postuliert wird und vom *princeps ordinis* auferlegt werden soll, um die verletzte Ordnung wieder herzustellen; durch die Strafe wird nämlich dem Verbrecher gegeben, was er *implicite* gewählt hat; durch die Strafe wird also auf ihn das angewendet, was mit seiner freien bösen That übereinstimmt — und das gehört zur Vollkommenheit der Ordnung, wie der hl. Thomas S. th. I. II. qu. 87 a. 1 mit ausdrücklicher Erwähnung der politischen Ordnung bemerkt. *Quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis, unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est, ut ab eo ordine et principe ordinis deprimat* ... *quae quidem depressio poena est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas triplici poena potest homo puniri: primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice; tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille, qui peccat, agit et contra rationem et contra legem humanam et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit: unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo.* — Mit Unrecht meint der Verf., es könne diese Theorie, insofern sie auf die politische Ordnung angewendet wird, mit dem Begnadigungsrechte schwer vereinigt werden (S. 638). Mit Unrecht: denn in jeder Strafe muß ein zweifaches Element unterschieden werden; das formelle, nämlich der Urtheilsspruch des Richters, wodurch die Strafe auferlegt wird, zugleich mit der Annahme der Strafe von seiten des Verbrechers; und dieser Teil muß notwendig vorhanden sein, wenn die Ordnung, wie sie sein soll, hergestellt werden soll; zweitens aber das materielle Element, welches in der Vollziehung der Strafe, im tatsächlichen Leiden der Strafe besteht: und dieser Teil kann, *salvo ordine*, aus höheren Gründen unterbleiben. Der Verf. sagt: Der Staat kann die Pflicht nicht haben, die Sünde zu strafen, insofern sie eine Beleidigung Gottes ist; sonst müßte er für jede schwere Sünde die Todesstrafe verhängen; — sehr richtig —; auch nicht, so fährt er fort,

ordinis societatis civilis) ist, absolut genommen, bloß die göttliche Autorität, das ewige Gesetz, kraft dessen die *societas civilis* existiert. — Ein *circulus vitiosus* liegt also in diesem Beweise der Gegner nicht.

insofern die Sünde den einzelnen Menschen verletzt; — wiederum sehr richtig. Hier wird jedoch vom Verf. ein dritter Grund aufser acht gelassen: der Staat (die Staatsgewalt) hat nämlich die Pflicht, die Sünde zu strafen, insofern sie die politische Ordnung des Staates verletzt, insofern sie ein Verstoß ist gegen die bürgerlichen Gesetze, — auch im Falle, daß die Nichtbestrafung gar keine dem Staate nachtheiligen Folgen haben könnte. Das Princip „Abwehr von nachtheiligen Folgen“ kommt jedoch, wie schon gesagt, mit in Rechnung, wo es sich um die Art und das Maß der Strafe handelt.¹ Dieses letzte Princip beleuchtet unseres Erachtens sehr treffend die Verschiedenheit der Strafpraxis in verschiedenen Zeiten und Ländern; das erste Princip zeigt jedoch auch, daß in den absoluten Theorien (von Kant und Hegel) ein guter Kern liegt; P. Cathrein scheint uns diese absoluten Theorien zu unbedingt zu verwerfen.

Wir schließen diese Besprechung mit der Bemerkung, daß der Wunsch des gelehrten Verfassers: „Möge es uns gelungen sein, durch unsere Bemühungen . . . etwas zum Siege der Wahrheit auf sittlichem Gebiete beizutragen“ (S. XII), wohl allzu bescheiden ist; denn ohne Zweifel wird das schöne Werk nicht nur „etwas“, sondern sehr viel Gutes stiften.

Wittom (Holland).

J. L. Jansen, C. SS. R.

1. Die Wissenschaft des Heils dem christlichen Herzen als Nahrung vorgelegt von *Dr. C. M. Schneider*. Regensburg, Copenrath, 1898. 12^o. S. XXVI, 808.

Da unser Jahrbuch vor allem die Lehre des hl. Thomas von Aquin verbreiten und erklären will, dürfen wir es nicht unterlassen, die werten Leser aufmerksam zu machen auf ein ganz im Geiste des Aquinaten gehaltenes Werk unseres so überaus rührigen Mitarbeiters. So schlicht und einfach das äußere Gewand, die prunklose Betrachtungsform, so reich und tief ist der Inhalt gleicherweise geeignet, den Geist zu erleuchten und das Herz zu erwärmen. Gott und seine Vollkommenheiten, sowie das hochheilige Geheimnis der Dreieinigkeit werden behandelt. Der Stoff der 55 Betrachtungen ist derselbe, wie der der ersten 43 Quästionen des ersten Theiles der Summa Theologica des hl. Thomas. Gott, der Dreieine, ist der letzte Zweck, der Endzweck der Seele: ihr einziges, beseligendes Gut, ihre Ruhe in Zeit und Ewigkeit. Die heilige Wissenschaft nun beschäftigt sich ausschließlich mit Gott; und zwar nicht allein, wie Gott in sich selbst ist, in seinen unendlich kostbaren Vollkommenheiten und in den drei göttlichen Personen, sondern auch wie Gott die leitende Richtschnur und die letzte Vollendung aller Dinge ist. Jede Wissenschaft hat ja einen maßgebenden Gesichtspunkt, unter welchem sie alles betrachtet. Die Wissenschaft des Heils steht am höchsten. Sie legt an alles den Maßstab Gottes selber und des Heils der menschlichen Seele, das eben nur Gott ist. Wie führen die Dinge zu Gott? Wie kommen sie von Gott? Wie stehen sie in ihrer Thätigkeit unter Gott? Auf diese Fragen antwortet die heilige Wissenschaft. Alles zieht sie in ihren Kreis, was da im stande ist, „die enge Pforte und den schmalen Weg zu zeigen“, welcher zu Gott hinführt. In Gott gewinnt die Seele wahre Schönheit; in Gott wird sie der göttlichen Liebe wert.

¹ So hat zum Beispiel der Vf. richtig nur diesen Grund angeführt, wo er speciell über die Todesstrafe spricht.

Der Zweck dieses Buches ist, der christlichen Seele die heilige Wissenschaft nahe zu bringen, um das Herz zu speisen und anzueifern, nach Gott zu begehren und alles andere in Gott und um Gottes willen zu lieben. Gott spricht in der Wissenschaft des Heils zu uns. Er allein kann wahre Schönheit verleihen. Es gibt eine Schönheit, welche die heilige Schrift trügerisch nennt und leer und eitel. Vom Begehren nach solcher Schönheit zieht die Wissenschaft des Heils ab, damit wir nicht schließlich betrogen wären. Die Wissenschaft des Heils weist uns dagegen auf jene Schönheit, welche so großen Glanz hat, daß sie der Ewige selber begehrt. Auf jene Schönheit weist sie hin, welche nimmer vergeht, wenn sie auch hier auf Erden von den Augen des Fleisches nicht gesehen wird. Ihr Äußerer hier auf Erden kann verächtlich scheinen, aber umso mehr strahlt sie in hehrem Glanze im Innern zum Wohlgefallen Gottes. Wahre Wissenschaft des Heiles, nicht das Ergebnis eigener Forschung, wird geboten, geschöpft aus den reinen Quellen der göttlichen Offenbarung gemäß der untrüglichen Auslegung der hl. Kirche. Die Schriftstellen bilden in den Betrachtungen gleichsam das Mark. Die einzelnen Erwägungen werden stets auf klare und deutliche Stellen aus dem Worte Gottes zurückgeführt und aus denselben abgeleitet, im innigsten Anschluß an die heil. Väter. Nach dem Beispiele des Aquinaten werden sehr häufig die überaus tiefen und herrlichen Gedanken des Apostolischen Vaters, des großen hl. Dionysius, des Areopagiten, angeführt; gewiß als beste Widerlegung der neueren Erfindung, nach welcher der Verfasser der Areopagitischen Schriften Schüler heidnischer, neuplatonischer Lehrer ist und tief unter diesen steht (vgl. dies. Jahrb. XII. S. 485 ff., XIII. S. 82 ff.). Anhängern letzterer Ansicht dürften wohl die Dionysius-Lektionen (9. Okt.) im Römischen Brevier ebenso reformbedürftig erscheinen, wie den Gallikanern unter Papst Urban VIII. Damals fanden unter Teilnahme der größten Gelehrten lange und tiefe Verhandlungen statt behufs Änderung der genannten Lektionen. Von gallikanischer Seite wurden die Verhandlungen mit äußerster Anstrengung geführt, um die Änderung zu bewirken. Aber das Ende war: der Text blieb. Denselben Erfolg hatten später geführte Unterhandlungen. Ebenso blieb der Text im Dominikanerbrevier, welcher noch den Zusatz hat, daß die Schriften des Areopagiten zur Zeit Ludwigs des Frommen und Hilduins viele Wunder gewirkt hätten. Der Protestant Claudius Sarravius (Senator zu Paris) schrieb im Jahre 1644 dem Protestant Saumaise über Launoy (Gegner der Echtheit dieser Schriften): „Er ist sehr geschickt, die ausgezeichnetsten Monumente des Aberglaubens zu zerstören, indem er der Frömmigkeit der Gläubigen ihre verehrtesten Stützen entreißt.“

Die Betrachtungen sind dem Heile der Seelen gewidmet. Die menschliche Seele hungert nach Seligkeit. Einzig bei Gott ist diese zu suchen; denn nur Gott kann „lebendiges Wasser zu trinken geben“. Die Betrachtungen sollen dazu beitragen, das Herz und den Verstand von allem dem zu befreien, was der Annäherung des Heilsquelles und seinem freien Walten im Herzen hinderlich ist. Sie verdienen als gesunde Geistes- und Herzensnahrung weiteste Verbreitung.

2. *P. Zanecchia* O. P.: *Divina Inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis*. 8°, pag. VIII, 248. Romae, Pustet, 1899.

Mancherlei biblische Fragen werden in unseren Tagen behandelt; aber die Grundfrage ist die von der göttlichen Inspiration der heiligen Schriften. Diese Frage nun wird verschieden besprochen zwischen Katho-

liken und Andersgläubigen und Rationalisten, sowie von den Katholiken untereinander. Zwischen den ersteren handelt es sich hauptsächlich um die Natur und Existenz der biblischen Inspiration; bei den letzteren um die Natur und Ausdehnung derselben, weil ihre Existenz in der göttlichen Offenbarung enthalten und von der hl. Kirche definiert ist. Den Vätern und Scholastikern war es mehr um die Lehre der heiligen Bücher zu thun. Zweifel über deren göttlichen Ursprung gab es damals noch nicht. Darum findet sich auch beim Aquinaten diese Frage nicht ausdrücklich behandelt. Er hat jedoch in seinen Werken die Principien hinterlegt, welche wenigstens den richtigen Weg zeigen zur rechten Lösung. Auf Grund dieser Principien behandelt der gelehrte Verfasser, früher Regens an der Minerva zu Rom, eingehend die Existenz, Natur und Ausdehnung der göttlichen Inspiration betreffs der Originalhandschriften der biblischen Verfasser. Von den späteren Ausgaben und Übersetzungen ist keine Rede. Die einschlägigen gegnerischen Meinungen werden am betreffenden Orte genau berücksichtigt und gründlich widerlegt. Die entsprechende richtige Ansicht wird dadurch in um so helleres Licht gesetzt. Nach den weiter entwickelten thomistischen Principien wird die biblische Inspiration definiert: „est influxus divinus physicus et supernaturalis elevans et movens facultates hominis, ut scripto consignentur Ecclesiae, propter bonum et utilitatem eius, ea quae Deus vult, et modo quo vult“; oder kürzer: „est supernaturalis elevatio ac motio facultatum hominis, quibus scripto consignantur Ecclesiae ea quae Deus vult, et modo quo vult“. Mit den Ordenscensoren läßt sich das Urtheil über das treffliche Buch kurz dahin zusammenfassen: „Nihil contra Fidem continere indicamus: putamus vero auctorem, principis Divi Thomae innixum, disputare sapienter pro recte intelligenda ac propugnanda, circa inspirationem sacrarum Scripturarum, catholica veritate, quae tradita iam fuerat a Conciliis Florentino, Tridentino et Vaticano, quaeque demum confirmata et explanata est a Summo Pontifice Leone XIII per suam encyclicam Litteram Providentissimus Deus.“

3. Dionysius the Areopagite and the Alexandrine School.

By Rev. John Parker, M. A. London and Oxford, James Parker and Co., 1899.

Der Verfasser der Areopagitischen Schriften soll zu Ende des 5. Jahrhunderts gelebt haben als Schüler und Abschreiber des Neuplatonikers Proklus. So will es die moderne Kritik (vgl. dieses Jahrb. XII. S. 483 ff.; XIII. S. 82 ff.). Eine Behauptung ohne Beweis, vielmehr voll von Widersprüchen. Demgegenüber bringt der eifrige englische Verteidiger der Echtheit dieser Schriften den Nachweis, daß dieselben Jahrhunderte vor Proklus in Alexandrien schon bekannt waren, sowohl bei den Häuptern der Katechetenschule, wie bei der neuplatonischen Philosophenschule. Pantänus, Titus Flavius Clemens, Origines einerseits, Ammonius Sakkas, Plotinus andererseits kennen dieselben. Parker zeigt dies an deren Schriften. Vorliegende Abhandlung bildet die Vorrede zur 2. Auflage der „Himmlichen und Kirchlichen Hierarchie“, übersetzt von Parker. Die 1. Auflage erschien 1894. Die erhabenen Schriften des großen Dionysius des Areopagiten finden in England gläubige Aufnahme.

4. Études Franciscaines. Paris, Oeuvre de St. François d'Assise, 5, Rue de la Santé, 1899.

Der erste Jahrgang ist in zwei Bänden (je 680 Seiten) vollendet. Die Expedition wurde inzwischen verlegt. Der Zeitschrift Zweck und

Anlage sind uns schon bekannt (dies. Jahrb. XIV. Bd. S. 240 f.). Die verschiedenen Artikel sind durchweg sorgfältig ausgearbeitet und recht zeitgemäß. Der Kreis der Mitarbeiter hat sich beträchtlich erweitert. Außer den bereits erwähnten drei Kapuzinerprovinzen leisten auch die von Savoyen, Korsika, Belgien und der Schweiz tüchtige Mitarbeiterschaft. Ein überaus treffliches Urteil fällt über die Etudes der hochwürdigste Erzbischof von Chambéry, Msg. Hautin. Er schreibt (1. Dez. 1899) unter anderem an die Direktion: „Je lis avec le plus grand intérêt depuis leur apparition les Etudes Franciscaines, et je constate avec joie qu'elles sont en progrès d'un mois à l'autre. . . . Votre Revue est jeune, elle compte à peine douze mois d'existence, mais elle a choisi un patron, que six siècles révèrent, l'aimable saint d'Assise, dont elle porte le nom, et dont elle a reçu l'esprit. Quant à ses écrivains, ce qui les caractérise en général, c'est, pour le fond, l'originalité de la pensée, la nouveauté des aperçus, l'indépendance, et, si j'ose le dire, la liberté apostolique des jugements; pour la forme, l'horreur du banal et du convenu, une bonhomie de finesse, enfin une saveur toute franciscaine.“ Als neue (vgl. a. O.) Artikel erwähnen wir noch folgende: „Wohin führt der Determinismus?“ — „Briefwechsel über die Religion (Notwendigkeit).“ — „Der Atheismus und die Gesellschaft.“ — „Bemerkungen über Apologetik.“ — „Studien über den hl. Bonaventura.“

Mit vollem Rechte schreibt der Verfasser des letztgenannten Artikels: „Saint Bonaventure est un de ces Docteurs qu'on loue toujours beaucoup et qu'on étudie le moins possible. Je ne crains pas de le dire: peu d'écrivains scolastiques ont été aussi négligés et, chose plus grave encore, plus mal compris et interprétés que lui. Ouvrez un manuel de philosophie ou de théologie; bien petite, la part qui lui est faite, et trop souvent, hélas! des opinions lui sont attribuées qui ne lui appartiennent nullement.“ Freudig ist deshalb der Zweck dieser Arbeit zu begrüßen, welcher mit folgenden Worten ausgedrückt ist: „Nous allons essayer, dans les pages qui vont suivre, de reproduire la physionomie véritable de ce grand homme, de donner une idée exacte de sa manière; de le venger, de le délivrer une fois pour toutes, si c'est possible, des à peu près, des préjugés, des fausses accusations dont il a été l'objet ou pour mieux dire, la victime.“ Zu dem Zwecke nun vergleicht der Verf. zunächst den hl. Bonaventura mit dem hl. Thomas und hebt die Hauptunterschiede in der beiderseitigen Lehre hervor. Wie uns scheinen will, werden diese Unterschiede zu scharf betont, so daß es den Eindruck machen könnte, als handle es sich um wirkliche, sachliche, wesentliche Gegensätze, als wären Thomas und Bonaventura, diese innigsten und treuesten Freunde, wissenschaftlich geradezu Gegner. Diese Absicht jedoch liegt dem Verf., wie wir sicher glauben, durchaus fern. Schreibt er doch anderswo („Sanctus Bonaventura Scholae Franciscanae Magister praeclens“, auctore R. P. Evangelista a S. Beato O. M. Cap., Leipzig 1868, L. A. Kittler, pg. 68): „Certum est . . . Bonaventuram et Thomam in substantialibus doctrinae mire concordare. Qui hoc in dubium vocaret, doctrinarum profecto utriusque Doctoris ignarum se ostenderet. Dignus est qui consularum de hac re cl. Sanseverino, qui magno eruditionis apparatu, ambos Doctores in principalibus doctrinae capitibus convenire invicte demonstrat. Ast prae ceteris interrogandi sunt Patres nostri Capucini, qui hanc convenientiam doctrinalem Angelici et Seraphici immortalibus voluminibus suis patefecerunt“ (vgl. dazu dess. Verf.s „De necessaria temporaneitate Creaturae ad mentem S. Bonav.“, ebendas., Caput VII). Wir sprechen deshalb unserem lieben Mitbruder den Wunsch aus,

bei der Fortsetzung der Arbeit diese wesentliche Übereinstimmung ins hellste Licht zu setzen. — Tief dogmatisch und doch zugleich höchst praktisch, weil sehr nützlich zur besseren Erkenntnis Christi, ist die Frage nach dem Beweggrunde der Menschwerdung und dem Vorrang (Primauté) des Gottmenschen. Sie bildet den Gegenstand der vor allen ausgedehntesten und eingehendsten Arbeit und wird auch im zweiten Jahrgang noch fortgesetzt. Die drei verschiedenen theologischen Meinungen über diesen Punkt werden ausführlichst besprochen. Um weniger beengt und unabhängiger zu sein, vermeidet der Verfasser die sonst übliche Benennung der diesbezüglichen thomistischen und scotistischen Meinung. Er unterscheidet die bejahende, verneinende und mittlere Meinung: „J'appellerai donc affirmative l'opinion suivant laquelle l'Incarnation aurait eu lieu en toute hypothèse; — négative celle qui soutient que le Verbe ne se fût point incarné sans la chute d'Adam; et moyenne, ou intermédiaire, ou conciliatrice, celle dont l'objet est d'accorder les deux autres et de les fondre ensemble.“ Er beginnt mit der Besprechung der negativen, der mehr allgemeinen. Bei der bejahenden Meinung lernen wir zunächst deren Anhänger kennen und unter ihnen sehr namhafte, z. B. Alexander von Hales, Albertus Magnus, Scotus, Dionysius den Kartäuser, Bernardin von Siena, Franz von Sales. In der neueren Zeit verbreitet sich diese Meinung mehr, besonders unter den mystischen Schriftstellern. Bei der Fortsetzung beabsichtigt der Verf. die Begründung des hl. Franz von Sales eigens zu bringen. Schon was das Ansehen der Vertreter betrifft, verdient diese Meinung alle Beachtung. Ein abfälliges Urteil über dieselbe wäre gewiß unrecht. Bei Besprechung von Kontroverspunkten gilt es vor allem, ohne Voreingenommenheit zu Werke zu gehen, rein sachlich zu bleiben, Gründe gegen Gründe ernstlich abzuwägen, ganz nach dem Motto unseres Jahrbuches: „Studio et verecundia“. Dem Verf. der Arbeit kann das Zeugnis ausgestellt werden, daß er bisher durchweg in solchem Sinne die Sache behandelt hat, so wie er es auch von vornherein beabsichtigte: „Cherchant la vérité, j'essaie de la saisir là où je crois la rencontrer, sans prétendre qu'elle ne soit pas ailleurs.“ In der That sind diese beiden Meinungen nicht derart entgegengesetzt, daß nur eine wahr sein könnte und die andere falsch. Sie können vielmehr beide zugleich wahr sein nach verschiedener Hinsicht. Der Verf. bekundet eine große Kenntnis der einschlägigen älteren und neueren Litteratur. Wir wünschen ihm herzlich glückliche Vollendung der gründlichen Arbeit zum Lobe und zum Ruhme des menschgewordenen Gottessohnes.

P. Josephus Leonissa O. M. Cap.

Dr. Joseph Regler, Pfarrer: Die sieben Gaben des hl. Geistes in ihrer Bedeutung für das christliche Leben unter Zugrundelegung der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Regensburg, Pustet, 1899. 8°. IV, 399 S.

In unserer naturalistischen, vorwiegend nur mit materiellen Kräften rechnenden Zeit ist die Lehre von den sieben Gaben des göttlichen heil. Geistes ein Thema von aktuellster Bedeutung. Der Herr Verfasser hat diesen ewig schönen Gegenstand mit dem aus der Begeisterung quellenden Feiße erfaßt und behandelt. Leitstern war ihm die Doktrin des Engels der Schule, der selbst mit dem Vollmaße der Gaben des Geistes Gottes ausgestattet, hierüber schön und tief geschrieben hat.

In vier Teilen stellt Dr. Regler seinen Gegenstand übersichtlich und erschöpfend dar. Im ersten Teile (S. 9—144) gibt der Verf. die Bestimmung der Gaben des hl. Geistes im allgemeinen und einzelnen. Wir

werden unterrichtet über das Wesen und die Wirksamkeit der Gaben, über ihre Fortdauer in der Seligkeit des Himmels, über ihre Gegensätzlichkeit zu den sieben Hauptsünden, wir werden bekannt gemacht mit dem inneren organischen Konnex dieser hl. Gaben. Im letzten Artikel des ersten Theiles wird das Verhältnis der Lehre von den Gaben des hl. Geistes zur Glaubensregel beleuchtet und deren dogmatischer Charakter erwiesen, wobei unter Beiziehung eines reichen exegetischen Materials auch ihre Siebenzahl begründet wird. Im zweiten Theile (144—210) werden die Gaben des hl. Geistes in ihrer Bedeutung für das christliche Leben, sowohl für die *vita activa*, wie auch für die *vita contemplativa* erörtert, und es kommt ihre Heilsnotwendigkeit zur Sprache.

Im dritten und vierten Theile wird die Stellung der Gaben des heil. Geistes im System der dem Menschen gewordenen übernatürlichen Kräfte gekennzeichnet. Es erscheinen die *doni Spiritus sancti* in ihrer Beziehung zu den theologischen und sittlichen Tugenden, es wird der von der Scholastik mit einer gewissen Vorliebe behandelte, vielfach komplizierte Konnex zwischen den Gaben des hl. Geistes, den acht Seligkeiten, den zwölf Früchten des hl. Geistes und den sieben Bitten des Vaterunsers mit Klarheit und Wärme dargethan. Dies ist der Inhalt der vorliegenden Schrift. Dr. Regler hat in allen Theilen seines Buches das bei St. Thomas niedergelegte Material herangezogen und dasselbe durch Citate aus der Patristik, den anderen großen Scholastikern und aus Hauptrepräsentanten der Spätscholastik ergänzt und noch beweiskräftiger gemacht. Mit Recht und Nutzen läßt der Verf. in der Erklärung des hl. Thomas sich von dem großen portugiesischen Thomisten Joannes a Sto Thoma leiten, der in der Lehre von den *doni Spiritus sancti* den englischen Lehrer am tiefsten verstanden hat. Von den großen Scholastikern des Mittelalters ist recht ausgiebig auch der hl. Bonaventura benutzt, dessen Sentenzenkommentar als Typus der damaligen, dem hl. Thomas vorliegenden *doctrina communis* ja höchst beachtenswert ist. H. Dr. Regler führt auch häufig eine Schrift des hl. Bonaventura „*de septem donis Spiritus sancti*“ an. Unseres Wissens gehen zwei hierüber handelnde Monographien unter dem Namen des seraphischen Lehrers. Die eine (8 *sermones de donis Spiritus sancti*) hat der bekannte Bonaventuraforscher des vorigen Jahrhunderts P. Benedikt Bonelli von Cavalese in seinem *Supplementum t. III col. 419—494* ediert; die andere ist das in der ed. *Vaticana t. VI pag. 237* abgedruckte *opusculum de donis Spiritus Sancti*, das aber nicht dem hl. Bonaventura, sondern wahrscheinlicher dem Fr. Rodulphus de Libraco O. Min. zuzuweisen ist.

Auch von Dionysius Carthusianus hat Dr. Regler eine Schrift *de donis Spiritus sancti* benutzt. Aber mit ungleich mehr Nutzen hätte der Verf. das dritte Buch des großen Sentenzenkommentars des Doctor *ecstaticus* herangezogen, weil er dortselbst eine wörtliche Gegenüberstellung und kritische Vergleichung der einschlägigen Texte der älteren Scholastiker: Wilhelm v. Auxerre, Alexander v. Hales, St. Bonaventura, Albertus M., St. Thomas, Petrus v. Tarentasia, Richard v. Mediavilla u. s. w. gefunden hätte. Von besonderem Interesse ist ja die Beziehung des heil. Thomas zu seinen unmittelbaren Vorgängern: Wilhelm v. Auxerre, Präpositivus, Alex. v. Hales, Albert d. Gr. u. s. w., weil hieraus der von Thomas gemachte sachliche und methodische Fortschritt am ehesten ermessbar und bestimmbar ist.

Außer Joannes a S. Thoma haben in der Thomistenschule noch Javellus, der Schüler Cajetans, in seiner *Philosophia christiana*, Vallgornera in seiner *Theologica mystica*, und Vincentius Contenson in seiner

Theologia mentis et cordis u. a. über die Gaben des hl. Geistes gründlich gehandelt. Von den neueren Autoren haben außer den von Dr. Regler aufgeführten Namen noch Barré in seinem *Tractatus de virtutibus necnon de donis Spiritus sancti* (Parisiis 1886) und Meynard in beiden Teilen seines vortrefflichen *Traité de la vie intérieure* eingehender über die *dona Spiritus sancti* sich verbreitet. Der Verf. hat nun die von ihm herangezogenen Quellen, in erster Linie die klaren Texte des hl. Thomas, sach- und sinngemäß ausgewertet und dadurch seinem Buche eine reiche Inhaltlichkeit gesichert.

Wir sind mit den Darlegungen Dr. Reglers recht wohl einverstanden, nur in den nachfolgenden Stücken glauben wir anderer Ansicht sein zu können und zu müssen.

Auf S. 18 Anm. 2 polemisiert H. Dr. Regler gegen Dr. Karl Weifs: „Es ist unerfindlich, wie Karl Weifs (de VII donis Spir. S.) behaupten kann S. 38: *Homo magis passive se habet in motione divina, quae est per dona Spiritus sancti, quam in infusis virtutibus*, da nach Thomas die Gaben geradezu bis zur höchsten Entwicklung der menschlichen Kräfte befähigen. Oder ist die heroische Tugend eine Art von Passivität? Gewiß und sicher das Gegenteil davon.“

Diese Polemik dürfte denn doch nicht ganz zutreffend und berechtigt sein. Dr. Regler scheint diese von Dr. K. Weifs hier vertretene Passivität in einem zu ausschließlichen Sinne aufzufassen. Es ist hier unter dieser Passivität keineswegs eine quietistische Unthätigkeit zu verstehen. Auch ist dieselbe keinesfalls in dem vom Concil. Trid. sess. VI c. 5 u. can. 4 verurteilten Sinne, als verhalte sich der Mensch gegen die Gnadeneinströmungen Gottes wie ein animal quoddam inanime ohne selbst-eigene Vitalität, auszulegen. Zwischen „mere passive se habere“ und „magis passive se habere“ ist doch ein großer Unterschied. Dr. K. Weifs will an der angegriffenen Stelle nur sagen, daß bei der Wirksamkeit der Gaben des hl. Geistes der menschliche Koeffizient als solcher hinter der *motio divina* mehr zurücktritt, als dies bei den Akten der eingegossenen Tugenden der Fall ist. Die Passivität wird ja durch ein von außen einwirkendes Princip bedingt und abgestuft, und dieses Einwirken von außen durch das göttliche Princip ist doch bei den Gaben des hl. Geistes ungleich intensiver als bei den eingegossenen theologischen und sittlichen Tugenden. Dr. K. Weifs bezeichnet deshalb mit Recht diese bei den Gaben des hl. Geistes statthabende Einwirkung des hl. Geistes als eine *specialis motio Spiritus sancti* und nimmt dieselbe in die Definition des *donum Spiritus sancti* auf (S. 35). Zur Würdigung der Auffassung des hl. Thomas von der Passivität im allgemeinen verweisen wir auch auf seine Lehre von dem passiven Verhalten des menschlichen Intellektes beim Erkennen: S. Th. I q. 50 a. 2 ad 2, S. Th. I q. 75 a. 2, in II Sent. dist. 3 q. 1 a. 1 ad 3^m u. s. w.

Wir erinnern noch daran, daß manche Thatsachen der höheren Mystik, die ja in so inniger Relation zu den Gaben des hl. Geistes stehen, in der mystischen Sprache mit dem Ausdruck „*divina pati*“ charakterisiert werden. Vallgornera bemerkt deshalb: „*Certum est animam in exercitio theologiae mysticae pati, quia recipit dona supernaturalia et virtutes supernaturales et illuminationes supernaturales et recipere est quoddam pati in doctrina D. Thomae opusc. 9 q. 38.*“

Wenn auch beim Empfange übernatürlicher Einwirkung mittels der Gaben des hl. Geistes der gerechtfertigte Mensch sich in höherem Maße passiv verhält, so ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß durch den Empfang solch übernatürlicher göttlicher Bewegung und

nach dem Empfang derselben in der so übernatürlich angeregten Seele eine höhere übernatürliche Aktivität und Lebensenergie sich geltend macht als die fruchtbare Quelle heroischer Tugendakte.

Ein weiterer Punkt, den wir bei Dr. Regler beanstanden zu müssen glauben, ist die S. 236 gegebene Übersetzung der Stelle Hebr. 11, 1. Dr. Regler verdeutscht das paulinische: *sperandarum substantia rerum* [*ἐπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων*] mit: Der Glaube ist die **Zuversicht** der zu erhoffenden Dinge u. s. w. Es ist dies die Übersetzung des Erasmus und mancher protestantischer Exegeten.

Wir verweisen auf das richtige Verständnis und auf die tiefe Auffassung dieser Schriftstelle bei St. Thomas: S. Th. 2 II q. 4 a. 1 und die hochinteressanten Darlegungen in Quaest. disp. de Verit. q. 14 a. 2. Mit dem hl. Thomas stehen in Einklang Joannes Damasc.: lib. IV de fide orthodoxa c. 10; Alex. Hal.: S. p. III q. 68 m. 5 a. 2; S. Bonaventura in III Sent. dist. 23 a. 1 q. 5 ad 1^m; B. Albertus M. in III Sent. dist. 23 a. 18. Vgl. auch Dr. Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang, Würzburg 1879, S. 88—89; Derselbe, Der Geist des Katholicismus, Paderborn 1895, S. 38 ff. Allioli übersetzt im Text „substantia“ mit „fester Grund“, in einer Anmerkung aber noch genauer mit „wesentliches Vorhandensein“.

Einen Punkt hätten wir in der sonst so reichhaltigen Schrift Dr. Reglers gerne behandelt gesehen. Wir meinen eine eingehende Besprechung des Verhältnisses der Gaben des hl. Geistes, speciell der Gaben der Weisheit und des Verstandes zum gründlichen Studium der theologischen Wissenschaft. Es ist dies ein recht beherzigenswerter Gegenstand zumal in einer Zeit, wo der moderne Naturalismus und Kriticismus da und dort auch in das Heiligtum der theologischen Wissenschaft seine Schatten zu streuen droht. Dr. Matthias Scheeben hat in seinen „Mysterien des Christentums“ S. 750—753 über die Gaben des hl. Geistes als Foment der theologischen Erkenntnis treffliche Andeutungen gegeben.

Wir glaubten im Interesse der Wahrheit diese Punkte anführen zu müssen, wodurch ja dem Werte und der Bedeutung des trefflichen Buches kein Eintrag geschieht.

Auch in mehr formeller Hinsicht möchten wir noch ein paar Versehen bezw. Druckfehler notieren.

S. 66 Anm. 1 ist aufgeführt Vignier, instit. c. XII p. 413. Dieser Theologe heißt Viguier oder Viguierius, er war Dominikaner und Verfasser der Institutiones ad christianam theologiam (Antverpii 1558, Venetiis 1586).

S. 132 ist ein Kommentator des hl. Thomas, Boria, citiert. Vielleicht ist dies ein Druckfehler statt Lorca.

S. 169 findet sich folgendes Citat aus dem Corpus iuris canonici: „E. de. ren. c. Nisi cum pridem“. Die damit gemeinte Stelle ist aus den Dekretalen, 1. Buch, 9. Titel, Kap. 10 entnommen. Die von Dr. Regler mit E. gemachte Abkürzung des bei St. Thomas für die Dekretalen gebrauchten Extra (sc. decretum) ist doch etwas ungewöhnlich und könnte den Leser eher auf die Extravagantes irrthümlicherweise hinweisen. Die übliche Citationsweise der angezogenen Stelle wäre: c. 10. X. I, 9.

S. 190 ist ein Theologe Baynerius erwähnt. Es wird damit der Dominikaner Raynerius a Pisis gemeint sein, der Verfasser der mehrfach aufgelegten Pantheologia.

Als weitere Druckfehler sind noch zu bezeichnen und zu verbessern: Im ersten Teile des Buches findet sich sehr häufig die nachfolgende Thomascitation: S. Th. I q. 43 a, 3 ad 2^m (S. 14). Das Komma ist auch

falsch angebracht in Citaten auf S. 50, 57, 63, 69, 82, 84, 107 u. a. In den anderen Teilen findet sich dieser Druckfehler nicht mehr.

S. 54 steht *authorem* statt *autorem*; S. 45 Anm. 1 steht *tu illices* statt *tu illic es*; S. 81 Anm. 3 steht *sine ad mixtione* statt *sine admixtione*. S. 187 steht *propt.* statt *prop.* Bei den Citaten aus neueren Autoren fehlen mehrmals die Anführungs- und Schlußzeichen, so daß der Umfang des Citates manchmal nicht leicht erkennbar ist. S. 161 Anm. 1 ist citiert „*Philippus a sss. 5 Trinit.*“, ein Druckfehler für *Philipp. a Ss. Trinitate*.

Wir schliessen unsere kritischen Bemerkungen mit dem Wunsche, daß der hochw. H. Verfasser auch fernerhin den einen und anderen Lehrpunkt des englischen Lehrers zum Gegenstande gründlicher Forschung und gediegener wissenschaftlicher Darstellung machen möge, und wir fügen den anderen Wunsch an, daß vorliegende schöne Schrift beitragen möge zu immer größerer Erkenntnis und Liebe des göttlichen hl. Geistes, von dem der englische Lehrer schreibt: „*Spiritus sanctus est amor nos in coelestia rapiens*“ (S. Th. III. q. 57 a. 1 ad 3^m).

Neumarkt (Bayern).

Martin Grabmann.

1. *Surbled: Le rêve.* Paris, ancienne maison Ch. Douniol. Deuxième édition. 1898.

In allgemein verständlicher Form und in großen Zügen bespricht S. die Psychologie des Traumes. Die wesentlichsten Hauptpunkte seiner Auseinandersetzungen sind etwa folgende: Der Traum dauert nicht etwa den ganzen Schlaf hindurch, sondern entsteht nur im Stadium der Somnolenz. Die Dauer der Träume ist eine kurze und oft, trotz scheinbar langer und komplizierter Handlung, eine blitzartig schnelle. Der Ursprung der Träume liegt im Gedächtnis und in der Phantasie; die Sinnesempfindung modifiziert sie höchstens, ruft sie aber nicht hervor. Nur in der Schlaftrunkenheit, die S. scharf vom Schlafe trennt, sind Sinnesindrücke für Traumbilder maßgebend. Bezüglich der Physiologie des Traumes greift S. die ihm plausibelste Hypothese des Schlafes heraus, nämlich die Entstehung des Schlafes durch Anämie der Hirnrinde bei wahrscheinlich gleichzeitiger erhöhter Blutzufuhr zu den centralen Hirnteilen. Der Übergang zu diesen veränderten Cirkulationsverhältnissen stellt demnach auch den Übergang vom Wachen in den Schlaf dar; er ist das Stadium der Somnolenz und so nach S. die Zeit der Träume. Inwieweit diese scheinbar plausible Hypothese den Thatsachen zu entsprechen geeignet ist, läßt Ref. dahingestellt sein; die anatomischen und physiologischen Grundlagen derselben sind, nach Ansicht des Ref., zum Teil wohl nicht so erwiesen, wie S. anzunehmen geneigt ist.

2. *Surbled: Cerebrologia iuxta recentiorum inventa et hypotheses.* Placentiae. Typis „Divus Thomas“. 1898.

Wie der Titel sagt, gibt S. einen kurzen Überblick über das, was die Physiologie von den Funktionen des Gehirns und seiner Teile uns zur Zeit lehrt. Er bespricht die motorischen und sensorischen Centren, streift die Neuronenlehre (die er wiederum „*roman du neurone*“ nennt) u. s. w. Wer die von uns bisher besprochenen Schriften des Verf. kennt, wird nach dieser Richtung hin hier wenig Neues finden. Als einer der Hauptmomente der vorliegenden Abhandlung muß jedoch hervorgehoben werden die kritische Besprechung und Zurückweisung jener Hypothese,

welche die vier psychischen Funktionen im Gehirn zu lokalisieren sucht und sie der sog. latenten Zone (d. h. jenen Hirnteilen, welche keinen der sonstigen erkennbaren nervösen Funktionen vorzustehen scheinen) zuzuweisen geneigt ist (Flechsig).

3. Surbled: La psycho-physiologie, son passé et son présent. Paris, Au siège de la société. **5.** Rue S. Simon, 1899.

Der Inhalt dieser Broschüre ist dem der vorstehenden ähnlich. Es wird hier aber noch für das Studium einer „vraie psycho-physiologie“ das gemeinsame Arbeiten der Physiologie mit der Philosophie als wichtiges Erfordernis hervorgehoben.

Diese Aufgabe hat sich S. gestellt. In unseren bisherigen Besprechungen seiner Arbeiten sahen wir, daß er bemüht war, den Philosophen über die wichtigsten Thatsachen der Physiologie des Nervensystems zu orientieren. In einzelnen Hypothesen vertrat er einen von dem geläufigen abweichenden Standpunkt; auch stellte er neue Hypothesen auf. All diese Punkte versuchten wir zu beleuchten, heben jedoch nochmals hervor, daß es sich um Hypothesen, nicht um Theorien oder voll erwiesene Thatsachen handelte. Ob es nun S. gelingen wird, die sich gestellte Aufgabe zu lösen, wagen wir nicht zu entscheiden; immerhin sind, auch vom medizinischen Standpunkte aus, seine Bestrebungen beachtenswert: nämlich die Lehren der Physiologie des Centralnervensystems mit den Grundsätzen einer gut fundierten christlichen Philosophie zu verbinden und so die materialistischen Anschauungen zurückzudrängen.

Breslau.

Dr. med. A. Most.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Angell: Ausonio Franchi. — *Philos. Jahrb.* **12** Schmitt.

Arnim: Leben und Werke des Dio von Prusa. — *Allg. Litt.* **8** Willmann.

Bachelet: De l'apologétique traditionnelle et de l'apologétique moderne. — *Litt. Rundsch.* **25** Weber.

Barth: Die Philosophie der Geschichte als Sociologie. I Teil. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* **114** Vorländer.

Basch: Essai critique sur l'esthétique de Kant. — *Kantstudien* **4** Spitzer.

Bledermann: Zeit- und Lebensfragen aus dem Gebiete der Moral. — *Philos. Jahrb.* **12** Stölzle.

Le Bon: Psychologie du socialisme. — *Revue Thom.* **7** S.

Bralg: Vom Sein. Abrifs der Ontologie. — Vom Erkennen. Abrifs der Noetik. — *Litt. Rundsch.* **25** Baur.

Braunschweig: Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des **18.** Jahrh. — *Philos. Jahrb.* **12** Geysler.

Brömse: Das metaphysische Kausalproblem bei Leibnitz. — *Rev. Néo-Sc.* **6** De Munnynck.

Chollet: La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne. — *Litt. Rundsch.* **25** Koch.

- Commer:** Die immerwährende Philosophie. — *Schweiz. Litt. Monatsrundschau* 7 *Schultes*.
- Didlo:** Die moderne Moral und ihre Grundprincipien. — *Kantstudien* 4 *Krueger*.
- Dreher:** Kleine kath. Christenlehre. — *Litt. Rundsch.* 25 *Thalhofer*.
- Dubois:** De exemplarismo divino. — *Divus Thomas* 6 *F. S.*
- Ehrenfels:** System der Werttheorie. — *Philos. Jahrb.* 12 *Cathrein*.
- Elnig:** Institutiones theologiae dogmaticae. — *Allg. Litt.* 8 *Deubler*.
Rev. Néo-Sc. 6 *Nys. Augustinus* 99 *Gruber*.
- Eisler:** Wörterbuch der philosophischen Begriffe. — *Allg. Litt.* 8 *Kralik*.
- Erdmann und Dodge:** Psychologische Studien über das Lesen auf experimenteller Grundlage. — *Allg. Litt.* 8 *Willmann*.
- Falckenberg:** Geschichte der neueren Philosophie 98^a. — *Allg. Litt.* 8 *Willmann*.
- Fechner:** Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen. — *Philos. Jahrb.* 12 *Gutberlet*.
- Felsch:** Erläuterungen zu Herbarts Ethik. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Flügel*.
- Fischer:** Geschichte der neueren Philos. 2. Bd. Spinoza. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Freudenthal*.
- Gaupp:** Herbert Spencer. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Vorländer*.
- Geysler:** Das philos. Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. — *Philos. Jahrb.* 12 *Arenhold*.
- Gloßner:** Savonarola als Apologet und Philosoph. — *Philos. Jahrb.* 12 *Otten*; *Allg. Litt.* 8 *Wehofer*.
- Göbel:** Das Philosophische in Humes Geschichte von England. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Sakmann*; *Allg. Litt.* 8 *Kralik*; *Rev. Néo-Sc.* 6 *De Munygnck*.
- Goldschmidt:** Die Wahrscheinlichkeitsrechnung. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Marbe*.
- Gomperz:** Kritik des Hedonismus. — *Allg. Litt.* 8 *Willmann*.
- Göpfert:** Moralthologie 2. u. 3. Bd. — *Augustinus* 99 *Stara*.
- Görland:** Aristoteles und die Mathematik. — *Philos. Jahrb.* 12 *Rolfes*.
- Gredt:** Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae. — *Rev. Thom.* 7 *J. D. Folghera*.
- Grabmann:** Der Genius der Werke des hl. Thomas und die Gottesidee. — *Divus Thomas* 6 *Vinati*.
- Grot:** Die Grundmomente in der Entwicklung der neueren Philosophie. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Barchudarian*.
- Guastella:** Saggi sulla teoria della conoscenza. — *Philos. Jahrb.* 12 *Hilfrich*.
- Güttler:** Herbert v. Cherbury. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Sakmann*.
- Haan:** Philosophia naturalis. — *Allg. Litt.* 8 *N. N.*
- Hardy:** Indische Religionsgeschichte. — *Allg. Litt.* 8 *Endler*.
- Happel:** Katholisches und protestantisches Christentum. — *Litt. Rundschau* 25 *Schanz*.
- Haring:** Der Rechts- und Gesetzesbegriff in der katholischen Ethik und modernen Jurisprudenz. — *Litt. Rundsch.* 25 *Grupp*; *Augustinus* 99 *Lindmayr*.
- Heinrich:** Lehrbuch der kath. Dogmatik. — *Litt. Rundsch.* 25 *Schmid*; *Allg. Litt.* 8 *Reinhold*.
- v. Hertling:** Descartes' Beziehungen zur Scholastik. — *Philos. Jahrb.* 12 *Otten*.

- Heurt:** Über die Raumwahrnehmung des Tastsinnes. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Schwertfeger*.
- Hlebs:** Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihrem Verhältnis zu einander bei Kant. — *Rev. Néo-Sco.* 6 *De Munnynck*.
- Höfler:** Psychologie. — *Ztschr. f. Philos. u. Päd.* 6 *Schmidkunz*.
- Janssens:** Praelectiones de deo uno. — *Divus Thomas* 6 x.
- Jungmann:** Institutiones theol. — *Augustinus* 99 *Gruber*.
- Kappes:** Die Metaphysik als Wissenschaft. — *Allg. Litt.* 8 *Zahlfleisch*.
- Kirchner:** Geschichte der Philosophie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Löschhorn*.
- Klitzemann:** Buddhismus, Pessimismus und moderne Weltanschauung. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Töwe*.
- Köstlin:** Christliche Ethik. — *Allg. Litt.* 8 *Achelis*.
- Krieg:** Der Wille und die Freiheit in der neueren Philosophie. — *Philos. Jahrb.* 12 *Ott*.
- Lehmen:** Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-thomistischer Grundlage. — *Philos. Jahrb.* 12 *Schmitt*.
- Lipps:** Die ethischen Grundfragen. — *Philos. Jahrb.* 12 *Schanz*.
- Lühr:** Ist eine religionslose Moral möglich? — *Litt. Rundsch.* 25 *Mausbach*.
- Lutosławski:** Über die Grundvoraussetzungen und Konsequenzen der individualistischen Weltanschauung. — *Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Grotenselt*.
- Marty:** Was ist Philosophie? — *Rev. Néo-Sco.* 6 *A. P.*
- Mercier:** Critériologie générale ou théorie générale de la certitude. — *Rev. Thom.* 7 *Munnynck*; *Divus Thomas* 6 *Bersani*.
- Mielle:** La matière première et l'étendue. — *Divus Thomas* 6 *Ramellini*.
- Minjard:** L'homme dieu. Tome I u. II. — *Litt. Rundsch.* 25 *Weber*.
- Müller:** System der Philosophie (vgl. *Jahrb.* 14, 17 ff.). — *Philos. Jahrb.* 12 *Schütz*.
- Nagy:** Die philosophischen Abhandlungen des Al-Kindi. — *Allg. Litt.* 8 *Willmann*; *Rev. Thom.* 7 *A. G.*
- Pesch T.:** Liberalismus, Socialismus und christl. Gesellschaftsordnung. — *Litt. Rundsch.* 25 *Brüll*.
- Pesch H.:** Praelectiones dogmaticae. Tom. VIII u. IX. — *Litt. Rundschau* 25 *Schmid*.
- Pesch H.:** Institutiones philosophiae naturalis 97². — *Philos. Jahrb.* 12 *Schmitt*. — *Allg. Litt.* 8 *Fischer-Colbrie*.
- Pesch H.:** Institutiones psychologicae. — *Philos. Jahrb.* 12 *Schütz*.
- Petroulewicz:** Der Satz vom Grunde. — *Philos. Jahrb.* 12 *Gutberlet*.
- Reichsberg:** Die Sociologie; die sociale Frage und der sogen. Rechts-socialismus. — *Przegląd filozof.* 2 *Grabski*.
- Rolfes:** Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles. — *Allg. Litt.* 8 *Michelitsch*.
- Rulf:** Metaphysik. IV. Bd. — *Philos. Jahrb.* 12 *Stölzle*.
- Sasse:** Institutiones theol. de sacramentis. — *Augustinus* 99 *Stara*; *Allg. Litt.* 8 *Reinhold*.
- Scalabrini:** Il socialismo e l'azione del clero. — *Divus Thomas* 6 *D.*
- Schanz:** Apologie des Christentums. — *Augustinus* 99 *Reinhold*.
- Schaub:** Die Eigentumslehre nach Thomas v. Aq. und dem Socialismus. — *Allg. Litt.* 8 *Schindler*.
- Scheeben-Atzberger:** Handbuch der Dogmatik. IV, 1. — *Litt. Rundsch.* 25 *Morgott*.

- Scherer:** Der psychologisch-biologische Gottesbeweis bei Reimarus. — *Litt. Rundsch.* 25 *Kappes*; *Philos. Jahrb.* 12 *Straub*.
- Schnelder:** Die Weltanschauung Platos dargestellt im Anschluß an den Phädon. — *Allg. Litt.* 8 *Willmann*.
- Schmitt:** Nietzsche an der Grenzscheide zweier Zeitalter. — *Allg. Litt.* 8 *r*.
- v. Schubert-Soldern:** Das menschliche Glück und die sociale Frage. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Pfennigsdorf*.
- Schuchter:** Empirische Psychologie vom Standpunkte seelischer Zielstrebigkeit. — *Litt. Rundsch.* 25 *Offner*.
- Siebert:** Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Flügel*.
- Spir:** Nouvelles esquisses de philosophie critique. — *Rev. Thom.* 9 *A. G.*
- Stölzle:** v. Baer und seine Weltanschauung. — *Rev. Néo-Sc.* 6 *Nys*; *Allg. Litt.* 8 *N.*
- Splzner:** Psychogene Störungen der Schulkinder. — *Philos. Jahrb.* 12 *Gutberlet*.
- Strümpel:** Die pädagogische Pathologie. 3. Aufl. — *Philos. Jahrb.* 12 *Gutberlet*.
- Surbled:** Le rêve. — *Philos. Jahrb.* 12 *Pfeifer*.
- Stoek:** Lebenszweck und Lebensauffassung. — *Kantstudien* 4 *Krüger*.
- Stoek:** Psychologische u. erkenntnistheoretische Begründung der Ethik. — *Kantstudien* 4 *Krüger*.
- Tümler:** Tier- und Pflanzenleben im Kreislauf des Jahres. — *Stim. a. M.-L.* 57 *Wasmann*.
- Vonnel:** Hegels doctrine of the will. — *Kantstudien* 4 *Krüger*.
- Villada:** Commentarius theol. de effectibus formalibus gratiae hab. — *Stim. a. M.-L.* 57 *Pesch*.
- Vischer:** Das Schöne und die Kunst. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Volkelt*; *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Grosse*.
- Volkelt:** Ästhetik des Tragischen. — *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Groos*.
- Wagner:** Freiheit und Gesetzmäßigkeit in den menschlichen Willensakten. — *Allg. Litt.* 8 *Koch*.
- Walter:** Socialpolitik und Moral. — *Litt. Rundsch.* 25 *Huckert*; *Allg. Litt.* 8 *Schindler*.
- Wasmann:** Instinkt und Intelligenz im Tierreiche. 2. Aufl. — *Litt. Rundschau* 25 *Zimmermann*.
- Wehofer:** Die geistige Bewegung im Anschlusse an die Thomas-Encyklika Leos XIII. — *Rev. Néo-Sc.* 6 *De Munnyck*.
- Wilhemi:** Carlyle und Fr. Nietzsche. — *Allg. Litt.* 8 *r*.
- Wundt:** System der Philosophie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Adickes*.
- Zaunmüller:** Kritik des Herbartschen Unterrichtssystems. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Löschhorn*.
- Ziehen:** Psycho-physiologische Erkenntnistheorie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Gödeckemeyer*.



This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.

Please return promptly.

