

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 12 (1898)

Artikel: Philosophisch-theologische Aphorismen

Autor: Holtum, P. Gregor von

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761851>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 18.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Aufschluß zu geben überhaupt nicht in der Lage ist. Nur daß wirklich neue Körper entstehen oder werden, gesteht sie selber zu, wie wir früher gesehen haben.

Steht demnach Aristoteles mit seinen exakten Studien in unserer Frage um den Urstoff der modernen Naturforschung in nichts nach, so übertrifft er dieselbe andererseits bei weitem an scharfsinniger, dialektischer Bearbeitung, „an folgerichtiger, durch tiefe Gedanken und feine Unterscheidungen reicher Lösung“. Diese Eigenschaften teilt Dr. A. Baeumker dem Aristoteles ausdrücklich zu. Leider kann das von der neueren Naturforschung nicht gesagt werden. Darum stimmen wir voll und ganz Herrn J. C. F. Zöllner bei, wenn er sagt, daß es „der Mehrzahl unter den Vertretern der exakten Wissenschaft an einer klar bewussten Kenntnis der ersten Prinzipien der Erkenntnistheorie gebreche“. Und ferner, daß „die übergroße Bethätigung an rein experimenteller und beobachtender Arbeit und die damit nur allzu häufig verbundene selbstgefällige Verachtung jeder andern wissenschaftlichen Tendenz die logische Schärfe der Verstandesoperationen in unserm Jahrhundert im Vergleich mit früheren herabgesetzt und vermindert hat“. An logischen Fehlern und Verletzungen der einfachen Denkgesetze wird in unsren Tagen geradezu Unglaubliches geleistet. Darunter gehört auch die Ansicht, daß ein wirklicher Körper, „Stoff“ im modernen Sinne des Wortes, „die objektive Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen“ bilden könne. Darum lautet unser Grundsatz nicht: „mehr Naturforschung, mehr experimentelle Physik und chemische Analyse“; sondern: „mehr“ oder richtiger „bessere Logik und Philosophie“.



PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE APHORISMEN.

Von P. GREGOR VON HOLTUM O. S. B.

I.

1. Die Begriffsbestimmung des obiectum materiale und formale, sowie der ratio formalis sub qua bietet zwar an und für sich keine besonderen Schwierigkeiten, erleidet deren jedoch sehr große in der Anwendung auf die verschiedenen Wissensgebiete. Einen eklatanten Beweis dafür liefert der allbekannte Umstand,

dass bis in die neueste Zeit hinein die Kontroverse um die Fixierung des obiectum materiale und formale der Logik währte. Wir sagen „währte“, weil wir mit P. Feldner im Österreichischen Litteraturblatt 1897 n. 8. der Ansicht sind, dass dieselbe durch den geehrten Herausgeber dieser Zeitschrift in seinem Handbuch der Logik geschlichtet erscheint, wonach die Logik die Wissenschaft von den Denkformen und den Denkwerkzeugen nach ihrer Veranlagung ist, eine künstliche Anordnung vom Verstande behufs einer auf jede Anordnung beruhenden sicheren und schnellen Erkenntnis der Wahrheit zu empfangen. In dieser Definition empfangen alle anderen ihre Beleuchtung, ihre Kritik und die Anerkennung des in ihnen enthaltenen Masses von Wahrheit, wie leicht gezeigt werden könnte.

Doch das nur en passant!

Wir möchten nun zuerst die eingangs der Arbeit erwähnten philosophischen termini auf die Wissenschaft der Theologie anwenden, weil sie da von geradezu fundamentalster und eminentester Wichtigkeit sind, und ohne Klarstellung über diese Punkte die höchste der Wissenschaften gleichsam in der Luft schwebt und ohne tieferes Verständnis bleibt.

Als obiectum formale der Theologie bezeichnen wir die res revelata, aber nicht simpliciter ut talis, sondern nach der ihr eigenen und zwar ganz eigentümlich eigenen Veranlagung, obgleich revelata und in se inevidens doch einigermassen wissenschaftlicher Einsicht durch die ihr zu teil werdende spekulative Behandlung in den Konklusionen zu gewinnen, insofern diese den inneren systematischen Zusammenhang eines Gefundenen mit einem Gegebenen darstellen. Wollen wir einen lateinischen terminus wählen, so würden wir sagen, die *discurribilitas ad conclusiones certas*, wie sie in der res revelata vorliegt, ist das obiectum formale der theologischen Wissenschaft. Diese ganz einzige Qualität der Theologie eignet ihr aber einerseits deshalb, weil sie ausgeht a principiis creditis, die mithin die höchste Gewissheit bieten, (S. Thomas) andererseits aber aus dem Grunde, dass Gott, der Urheber der res revelata, dieselbe selbst nicht bis in ihre letzten Ausläufer enthüllt dem menschlichen Geiste mitgeteilt hat. Den Beweis für diese These führen wir nur, indem wir zunächst zeigen, dass nicht das creditum esse sich als der respectus formalis darstellt, den der theologische Geist in der res revelata betrachtet. Denn diesen Gesichtspunkt betrachtet der Theologe nicht überall, was doch der Fall sein müfste, wenn er der specifisch theologische wäre, sondern nur da, wo er von der Tugend des Glaubens handelt. Überdies ist das creditum esse

nur etwas, das sich per modum praesuppositi verhält. Dafs aber die Nota der Kredibilität in der revelata nicht der gesuchte respectus formalis sein kann, braucht gar nicht gesagt zu werden. Aber vielleicht lässt sich mit manchen Autoren die res revelata ut revelata als obiectum formale bestimmen? Auch das geht nicht an; denn dieser Gesichtspunkt eignet ja schon der Glaubens-Erkenntnis; wie kann er also einer von dieser specifisch, d. h. nach dem obiectum formale verschiedenen Erkenntnis zugewiesen werden? Es bleibt also nur die von uns hervorgehobene Eigenschaft der res revelata. Trefflich wird diese unsere Ansicht durch die alte dem hl. Anselm zugehörige Definition von der Theologie bestätigt: fides quaerens intellectum, d. h. die vom Glauben erleuchtete und denselben voraussehende Vernunft sucht in der res revelata das suo modo Intelligible. Das ist der finis intrinsecus der theologischen Forschung, den volleren Einblick in die articuli crediti zu gewinnen. Ergo, schliesSEN wir, ist die im Objekte selbst steckende Möglichkeit einer solchen Behandlung die ratio formalis quae.

Als obiectum materiale der theologischen Forschung müssen wir dann allerdings die res revelata ut revelata gelten lassen, die als solche eben von der aufgestellten ratio discurrabilitatis ad conclusiones certas abstrahiert, also, wie es ja beim obiectum materiale gefördert wird, noch determinabilis ist.

Als obiectum formale der einfachen Glaubenserkenntnis wurde eben die res revelata ut revelata bezeichnet. Das hat jedoch noch eine Vertiefung zu erfahren. Denn der hl. Thomas lehrt ausdrücklich: „non habet (aliquid) quod sit actu credibile, nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce; et ideo veritas prima est formale, et a qua est tota ratio obiecti“. (III. Sent. dist. 24. q. 1. sol. 1.) Allerdings könnte es scheinen, als wenn der hl. Thomas an dieser Stelle die veritas prima nur als ratio formalis sub qua (von der später) gelten ließe, wofür ja auch der vom Lichte hergenommene Vergleich spricht, aber die Worte „a qua est tota ratio obiecti“ gehen doch über diese Einschränkung hinaus, berechtigen zu einer Erweiterung. Die auctoritas divina erscheint in der That als ein essentieller Teil des obiectum formale. Denn jede cognitio fidei hat ja als obiectum proprium nur die hinlänglich bezeugte und so anzueignende Wahrheit. Dieser Umstand verleiht der Wahrheit einen besonderen specifischen objektiven Charakter; fehlt er, so eignet sich die Wahrheit nicht mehr zur Bethätigung des Glaubens. Ergo, schliesSEN wir mit Recht, ist die res revelata nur unter diesem respectus obiectum formale fidei. Insofern die

Kraft, die Zulänglichkeit des Bezeugenden, in seiner Bezeugung nicht angezweifelt zu werden, erkannt wird, und somit dem Geiste ein Licht wird, unter dessen Einfluß er faktisch die Wahrheit sich anzueignen vermag, ist die auctoritas divina die ratio formalis sub qua, aber insofern sie sich mit dem Objekte selbst gleichsam verbindet, wird sie objektiviert und macht erst so endgültig die res revelata zum obiectum formale für die cognitio fidei.

Als Einwurf gegen die von uns gegebene Aufstellung des obiectum fidei für den habitus theologicus ließe sich geltend machen:

Die Wissenschaften unterscheiden sich specifisch nach ihrem Formal-Objekt. Nun aber unterscheiden sich Theologie und natürliche Wissenschaften nach dem consensus communis dadurch, daß die letzteren natürliche, die ersten aber übernatürliche Wahrheiten behandeln. Ergo. Die Antwort darauf lautet, daß Wissenschaften diversi ordinis allein dadurch schon hinlänglich nach ihrem Wesen unterschieden werden, d. h. das objectum materiale gibt da den specifischen Unterscheidungsgrund ab.

Gehen wir nun zur ratio formalis sub qua über. Es ist hier nötig, eine exakte Definition derselben verauszuschicken. Unter ratio formalis sub qua in sensu stricto verstehen wir ein zur Erkenntnis-Potenz hinzutretendes in irgendwelcher Weise neues Erkenntnis-Licht, in dessen Besitz die Erkenntnis-Potenz ihr obiectum formale zu erfassen vermag. Dieses Erkenntnislicht kann nun erstens ein gänzlich außer der Ordnung des natürlichen Intellektes liegendes Licht sein. Das trifft zu beim lumen fidei bezüglich des intellectus naturalis. Oder es kann die ratio formalis sub qua sich als ein Licht darstellen, das zwar radicaliter mit der Potenz selbst gegeben ist, in ihr der Veranlagung nach erscheint, tatsächlich aber nur unter besonderen Bedingungen entwickelt wird, sonst aber verkümmert, unbenutzt bleibt. So kann offenbar niemand in vollkommener Weise irgend welche Wissenschaft treiben, ohne das Licht philosophischer Bildung, das lumen philosophicum zu besitzen.

Oder es kann endlich die ratio formalis sub qua als ein Licht erscheinen, welches im Subjekt, d. h. der Potenz, wie im Objekt vorhandene Hindernisse der sensitiven oder vielleicht auch intellektuellen Erfassung wegschafft: kurz gesagt, es erscheint als removens prohibens, nicht als wesenhaft neues Licht, wie im ersten Falle, auch nicht als intensive Steigerung eines schon vorhandenen Lichtes und somit graduell neues Licht, wie im zweiten Falle. So verhält es sich offenbar mit dem Sonnenlichte, wie es sich dem Auge mitteilt.

Im weiteren Sinne verstehen wir als ratio formalis sub qua alles, was direkt, unmittelbar zwischen der Erkenntnispotenz und dem obiectum formale als vermittelndes Element steht, ohne den Charakter des Lichtes an sich zu tragen, was also sich als Fundament, als conditio sine qua u. s. w. darstellt. So verhält es sich nach unserer Ansicht mit der cognitio fidei, die im Begriff des habitus theologiae schon als vorausgesetzt erscheint.

Manche Autoren bezeichnen noch separiert alles das als ratio formalis sub qua, was in irgend einer Weise als ein objektiv Gegebenes mit dazu behilflich ist, wissenschaftliche Konklusionen zu ziehen. So werden z. B. Erfahrung, Experimente, Methode u. s. w. als ratio formalis sub qua bezeichnet. Wir meinen, dass diese dienenden Geister nur sehr untergeordnete, wenn auch gewiss durchaus notwendige Dienste, dass sie Handlangerdienste verrichten, und dass ihnen durchaus nicht der Begriff der ratio formalis sub qua in sensu stricto zukomme. Am meisten müssen wir aber dagegen protestieren, dass man selbst die abstractio a materia als ratio formalis sub qua will gelten lassen. Diese ist doch offenbar nur eine ratio inductiva seu creativa des obiectum formale, nie und nimmer aber etwas zwischen dem fertigen Formal-Objekt und der Erkenntnis-Potenz Vermittelndes.

Wenden wir das Gesagte nun auf die Theologie an, so glauben wir als ratio formalis sub qua für dieselbe nur das lumen philosophicum, die philosophische Bildung, die subjektiv gewonnene Möglichkeit, die in re revelata existierende discurribilitas auszunützen, bezeichnen zu können. Die fides divina ist nichts für den Theologen als Theologen, dient ihm nicht zu seiner wissenschaftlichen Arbeit, ist kein neues dem habitus theologiae eigentümliches Licht, ist nur notwendige Voraussetzung, conditio sine qua non, ratio formalis sub qua in weiterem Sinne, nicht in sensu stricto. Die fides divina ist etwas dem Gelehrten mit dem Ungelehrten Gemeinsames und in gleicher Weise seinem natürlichen Intellekte Notwendiges, sie ist nicht etwas seinen eigentümlichen Zwecken Dienendes, sie ist etwas stillschweigend mit dem habitus theologiae konnotiertes.

Als ratio formalis sub qua bei der cognitio fidei hat das lumen fidei für den intellectus naturalis zu gelten.

Den Abschluss dieser Nummer liefere eine sachliche Bemerkung gegen den von uns hoch verehrten Konstantin von Schätzler. Derselbe schreibt in seinem Werke: *Introductio in S. Theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae Aquinatis* (Ratisbonae 1882) S. 13 sq. in unserer Sache folgendes: „Obiectum theologiae dupliciter sumitur: in sensu materiali et in

sensu formali. Obiectum materiale theologiae sunt omnes conclusiones e principiis fidei deductae. Obiectum theologiae formale est medium illud seu lumen, quo illuminatus intellectus assentitur praedictis conclusionibus. Est vero, sic paeclare Cajetanus, medium divino lumine fulgens, quod scibile theologicum constituit. Medium hoc divina revelatio est, non revelatio immediata, assensu fidei excipienda, sed nimirum revelatio virtualis, gignens assensum theologicum, quo admittimus veritates ex immediate revelatis logice deductas. Tales veritates proprie vocantur conclusiones theologiae. Atque in iis omnibus reperitur ea, quae est propria theologiae, ratio formalis obiecti, scilicet divina revelatio mediata seu virtualis; quo quidem sensu S. Thomas docet: omnia, quae cunque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formalis obiecti huius scientiae, theologiae sc. (art. 3.). Hinc obiectum theologiae materiale recte dicitur virtualiter revelatum. Etenim veritates omnes theologiae utpote necessario connexae cum immediate revelatis, ipsae quoque divino lumine illustrantur.“

Wir bemerken dagegen:

1) Wie ersichtlich, nennt v. Schätzler das Erkenntnis-Lumen, vermittelst dessen der Intellekt den conclusiones zustimmt, das obiectum formale. Da aber nach dem Gesagten jenes lumen und das obiectum formale sich wesentlich unterscheiden, bewegt sich v. Schätzler gänzlich außer seiner Aufgabe. Überdies ist nach ihm das Erkenntnis-Licht dieses bezüglich des obiectum materiale, da doch nach allen Philosophen das lumen, das als Erkenntnis-Medium dient, dies nur bezüglich des obiectum formale ist.

2) In jeder Wissenschaft ist es sonst üblich, das obiectum formale von den aus ihm ableitbaren oder abgeleiteten conclusiones scharf zu sondern. Wird nicht in der Philosophie als Formalobjekt die res ab omni plane materia abstracta als Formal-Objekt bezeichnet, ohne der conclusiones auch nur zu gedenken? Diese bilden das Resultat der wissenschaftlichen Forschung, nicht ihr obiectum formale, sie stellen das entfaltete obiectum formale vor, nicht aber das obiectum formale simpliciter. Muß nicht auch die Wissenschaft im Werden ihr obiectum formale haben? Die Passio des Subiectum setzt doch das Subiectum selbst schon als scharf umschrieben, als genau fixiert voraus.

3) Der Ausspruch Cajetans läßt sich mit unseren Ausführungen durchaus vereinbaren, da der Kardinal nur sagen will, daß die revelatio mediata oder implicita den Untergrund für das scibile theologicum abgibt und zugleich bewirkt, daß nach einer infallibilis argumentatio die res revelata, aufleuchtend im göttlichen Lichte, wie Gegenstand des Wissens nach der systematischen

Verknüpfung hin, so Gegenstand des ausdrücklichen Glaubens nach der Seite der Offenbarung hin werden kann. Es hat das dann aber natürlich nichts mehr mit unsern den habitus theologiae berücksichtigenden Ausführungen zu thun.

2. Die termini genus und species angewandt auf die Engelwelt.

Rationale und irrationale liegen außerhalb des conceptus „animal“.

Liegen nun auch, da ja, nach Lehre des hl. Thomas, ein jeder Engel seine eigene Species darstellt, die Species-Unterschiede der Engel außerhalb der substantia incorporea?

Resp. Die Differenzen „rationale und irrationale“ liegen so außerhalb des animal, daß sie, das genus nach seiner ratio formalis intakt lassend, mit demselben eine neue Wesenheit komponieren.

Die Differenz-Unterschiede der Engel liegen nun offenbar nicht in dieser Weise außerhalb der substantia incorporea, vielmehr in einer Weise, die wir nicht näher angeben können, die aber immerhin so weitgreifend ist, daß innerhalb der einen Wesenheit nicht bloß accidentell Verschiedene existieren. Infolgedessen ist substantia incorporea separata nicht als genus in sensu stricto zu bezeichnen, weil ja nicht species wie homo und brutum sich ergeben, und können die einzelnen Engel nur als quasi-species bezeichnet werden, d. h. als species non secundum nostrum modum concipiendi speciem.

Es ergibt sich daraus die interessante Folgerung, daß, ähnlich wie unser „Person“-Begriff durch die Offenbarung eine Vervollkommnung erfahren hat, so auch derjenige der species noch eine Reinigung, natürlich erst in der Ewigkeit, zu gewärtigen hat.

3. Wie weitgreifend der Begriff von den causae secundae ist, durch welche die causae primae thätig sind, zeigt die katholische Lehre von der Christo zukommenden absoluta impeccabilitas. Dieselbe hat bekanntlich ihren letzten Grund in der unio hypostatica, in der ein Zutritt zu Gott gegeben ist, wie er sich höher nicht denken läßt, der deshalb auch eine Weihe, Würde, Heiligung bedeutet, die nicht bloß secundum quid, sondern absolute unendlich ist. Wirkt nun die unio hypostatica den Effekt der ebenfalls als unbegrenzt vollkommen zu denkenden impeccabilitas unmittelbar? Nein! Ebenso wie der hl. Thomas den nächsten Grund für das Freisein Christi vom fomes peccati aus den ihm eigenen höchst vollkommenen Tugenden ableitet, so ist auch die absoluta impeccabilitas Christi aus deren, nach

der von Gott gesetzten Ordnung, zunächstliegenden Ursache, nämlich der *visio beatifica* herzuleiten. Denn es ist zu beachten, daß die *absoluta impeccabilitas Christi* immerhin eine die *natura humana* affizierende ist, mithin der Beschaffenheit der menschlichen Natur angepasst, konform sein muß. Die menschliche Natur ist aber eine vernünftige und mit einem dieser Vernunft entspringenden Strebevermögen ausgestattet. Folglich muß die *impeccabilitas Christi* eine diese Elemente notwendig berücksichtigende, an diese Elemente angelehnte und angegliederte sein. Es müssen folglich Erkenntnisse und Wirkungen dieser Erkenntnisse im Willen sein, welche als *causa proxima* die *impeccabilitas* bewirken. Dieselben aus der *unio hypostatica* vermittelst besonderer aufserordentlichen Beeinflussungen zu causieren, entspricht der durch festliegende, *per se causae secundae* wirkenden *causa prima* nicht. Es wird folglich jener Umstand das Gewünschte bewirken, der überhaupt nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge die *impeccabilitas* bewirkt, und dies um so mehr, als Christus als *caput gratiae* die Fülle von Gnade und Glorie in sich *praeformative* enthalten muß.

Die übrige Gnadenausstattung Christi ist nur als angemessene, nicht streng notwendige Vorbereitung der menschlichen Natur zu der erwähnten Gnade hin zu betrachten, wie ja überhaupt nach thomistischer Lehre die Materie oder quasi-Materie fortschreitend zur Aufnahme des endgültig Formierenden präpariert wird, eine Lehre, die in der Doktrin von der Gnade so tief einschneidende Bedeutung hat. Es ließe sich höchstens die Frage stellen, ob nicht die *scientia infusa* die absolute Sündlosigkeit zu bewirken vermöge. Aber ihre eigentliche Aufgabe ist, Christo die der hypostatischen Union und die seiner Stellung als *caput gratiae* entsprechende Wissenschaft mitzuteilen, durch die er auch, nebenbei bemerkt, zum Bewußtsein vom göttlichen Suppositum gelangt. Auf das Strebevermögen aber wirkt sie nur ein vermittelst einer dieses berührenden Motio. Aber erstens kommt die *impeccabilitas Christi* mit absoluter Notwendigkeit zu, die *scientia infusa* kommt ihm aber bloß vom Standpunkt der *unio hypostatica* betrachtet, wenn wir von der Vermittlung der Erkenntnis des göttlichen Suppositum absehen, nur als angemessen zu; somit besteht bezüglich des einen Teils der *scientia infusa* und der *impeccabilitas absoluta* keine Proportion; die Erkenntnis vom göttlichen Suppositum aber führt doch sicherlich die *impeccabilitas* erst herbei, wenn zu ihr die gedachte motio hinzutritt. Diese ist aber doch als etwas Intermittierendes aufzufassen, als etwas stetig sich Wiederholendes, selbst beim reichsten Besitz von Tugenden, und dementsprechend auch das

durch jenes Bewirkte. Das fällt fort bei der *visio beata*, welche der Seele die *impeccabilitas* als den denkbar festesten *habitus* einprägt. Und überdies ist doch sicher nur jene *impeccabilitas* als eine *absoluta* zu betrachten, die nicht durch etwas von Gott Erschaffenes, sondern durch das wesenhafte Innewohnen Gottes im Menschen bewirkt wird.

Es ist deshalb der Schluss berechtigt: Christus war von Anfang an absolute *impeccabilis*. Ergo besaß er von Anfang an die *visio beata*.

II.

1. Die Philosophie in einer sowohl der theoretischen Betrachtung wie dem praktischen Nutzen (cf. S. Thomas, *Summa theologica*, Prologus) entsprechenden Weise einzuteilen, war, wie wohl stets, so besonders in neuerer Zeit, Gegenstand des Schweifses der Edlen (cf. Schütz, Einleitung in die Philosophie, und Prof. Marty, *Was ist Philosophie?* Prag, Calve 1897). Die Sache hängt vor allem von der Definition der Philosophie ab. Heutzutage wird immer öfters unter Scholastikern die Philosophie als die Wissenschaft von dem rein Intelligiblen der Dinge definiert, so von Kard. Satolli in seinem *Enchiridion philosophiae* (Brunae 1884) 1 pag. 6: „*philosophia est scientia de mero intelligibili omnium rerum*“, desgleichen von Prof. Schütz l. c., so auch von Prof. Schiltz in seinem trefflichen Handbuch: *Summa philosophiae* vol. I pag 3. Da nun die hier geplante rein praktischen Zwecken dienende Neu-Einteilung der Philosophie von eben dieser Definition als ihrem Fundament ausgehen möchte, so ist es unerlässlich, dieselbe in Kürze zu rechtfertigen. Es ist zugegeben, daß die noch immer üblichere Definition: „*est scientia rerum per ultimas causas*“ ihre relative Berechtigung hat. Sie geht von dem allgemeinen Begriff „Wissenschaft“ aus und teilt nach ihm alle natürlichen Wissenschaften in „*scientiae rerum per causas remotas* und *scientia per causas ultimas*“. Aber von dem Formal-Objekt ist damit noch nichts ermittelt. Das Wesen der Definition: „*oratio explicans quid sit res*“ trifft deshalb bei der gewöhnlichen Definition der Philosophie nicht zu, was schon daraus ersichtlich, daß der Schüler, wenn man ihm die gewöhnliche Definition gegeben, ganz berechtigter Massen die Frage stellen kann: ja, wie behandelt, wie untersucht denn der Philosoph alle menschlichen und göttlichen Dinge? Wie schaut er sie an? Wie greift er ihre Behandlung an? Damit ist doch

offenbar, wenn auch nach Schülerart, die Frage nach dem obiectum formale der Philosophie gestellt! So nach ihrer Berechtigung in Kürze erwiesen, kann die gewonnene Definition den passenden Einteilungsgrund für die Einteilung der Philosophie liefern. So verschiedenartig die Gestaltung des Ens pure intelligibile ist, so viele Teile der Philosophie ergeben sich. Gewiss ergibt sich bei diesem Vorgang keine wahre differentia specifica, und hierin stände die neue Einteilung der alten nach. Aber das gehört ja auch nicht zum Wesen der divisio, mag man dieselbe nun als Klassifikation, d. h. als oratio explicans conceptus extensionem per partes (z. B. die Menschen sind Weisse, Schwarze, Kupferbraune u. s. w.) oder als Zergliederung, d. h. als oratio distribuens rem in suas partes (z. B. die Erde zerfällt in die fünf Weltteile) auffassen.

Das Ens pure intelligibile kann denn nun offenbar nur in oder außer der Seele existieren.

Befindet es sich in der Seele, so habe ich

a) die Denkformen und Denkwerkzeuge, wie sie, in der Objektivität der Dinge wurzelnd, einer künstlichen Regelung zum Zwecke der unfehlbar sichern Erfassung der Wahrheit fähig sind, ein Ziel, das ganz gewiss erreicht werden muß, weil die Grundlage, wie gesagt, das Objektive ist. Wie man sieht, ist damit zugleich das Material- und Formal-Objekt der Logik bestimmt, eben in der Weise, wie der geehrte Herausgeber dieser Zeitschrift es in seiner Logik gethan hat. Dann finde ich

b) die Conceptus in der Seele, wie sie ohne jene Beziehung zur künstlichen Regelung und Verknüpfung betrachtet werden können, und das ist wieder in dreifacher Weise möglich:

1) nach der allgemeinen Beziehung, die sie zu ihrem Ursprungs-Grunde haben. So ergebe sich der von den Seelen-Potenzen im allgemeinen handelnde Teil mit seinen einschlägigen Materien und Fragen, die Psychologia generalis (cf. Zigliara t. II Psychologia lib. III cap. I).

Auch hier ist nun das Material- und Formal-Objekt ganz leicht zu bestimmen.

2) können die Ideen betrachtet werden nach dem Prozeß ihrer Entwicklung, von Anfang bis zu Ende. Selbstverständlich kommt hier auch die cognitio sensitiva zur eingehenden Behandlung. Das obiectum materiale und formale ist auch hier sofort zu bestimmen. Dieser Teil ist die Noëtik, Erkenntnislehre. Ihn behandelt Zigliara t. II Psychologia l. III c. II und l. IV c. I, II.

3) können die Ideen betrachtet werden nach ihrem Verhältnis zur Objektivität und nach dem Umfange des objektiv Erkannten. An dieser Stelle müste natürlich auch die sinnliche Erkenntnis wegen der Anforderungen der modernen Zeit eingehend erörtert werden. Den Schüler können aber diese Erörterungen gar nicht belasten und verwirren, weil eine reinliche Scheidung von der positiven, in der Noëtik gegebenen Entwicklung vorliegt. Letztere stellt sich zugleich als Fundament für diesen Teil dar. Auch hier waltet kein Zweifel über das obiectum materiale und formale ob. Zigliara behandelt diesen Teil, die Kritik, t. II Psychologia l. IV c. III und t. I „Critica“.

Ausser den Ideen finden sich

c) in der Seele des Menschen seine Strebe-Akte. Da diese, insofern sie dem Menschen als Menschen eigentümlich sind, die actus liberi sind, die geordnet werden können und müssen, treffen wir die Ethik an. Wegen des Zusammenhangs ist hier auch von den Strebevermögen im allgemeinen und von dem appetitus sensitivus im besonderen zu handeln. Obiectum materiale und formale sind ipso facto bestimmt (cf. Zigliara t. II Psychol. l. V et t. III). Wie ersichtlich, erscheinen hier in engem, organischen Zusammenhang jene Materien, die bei Zigliara und sonst vielfach auseinandergerissen sind. Dasselbe gilt auch schon für b2.

d) Die Seele ist wahrhaftig am vollkommensten in sich selbst. Deshalb gelangt jetzt die Natur der Seele zur Betrachtung. Aber wie Commer in dieser Zeitschrift 10. B. 3. H. S. 369 mit Recht ausführt, muss die Seele einmal betrachtet werden, wie sie Lebensprincip des Menschen ist, der uns als ein Ens naturale et physicum mobile motu physico entgegentritt. So darf offenbar an unserer Stelle die Seele des Menschen nicht ins Auge gefaßt werden, wohl aber nach jener Seite, als sie eine forma per se subsistens secundum Esse ist, mit andern Worten, an unserer Stelle ist die menschliche Seele zu betrachten unter einziger Berücksichtigung des von ihr früher schon Erforschten, welches ihre Thätigkeiten sind. So gehen wir analytisch vor, ein Standpunkt, der unsren modernen Zeiten, wenn man will, unsren modernen Vorurteilen besonders entspricht, fast als notwendig sich erweist.

e) Den Übergang zur Betrachtung des gänzlich außerhalb der Seele befindlichen Intelligiblen bildet die Betrachtung des Seienden im allgemeinen, nach seinen obersten Begriffen u. s. w. Davon handelt nunmehr die allgemeine Metaphysik (cf. Zigliara t. I).

f) erscheinen die bisher nur von den Naturwissenschaften erforschten körperlichen Dinge, die nunmehr in einer diese Wissenschaften absolut übersteigenden Weise sich uns darstellen, obgleich sie gewiss kein obiectum uno altero modo immateriale liefern; deshalb sind die bezüglichen Fragen auch nicht formaliter philosophische. Die das morphologische sowie die entgegengesetzten Systeme berührenden Fragen tauchen hier vor allem auf der Bildfläche auf, nachher auch die übrigen die Körperwelt betreffenden und von den Naturwissenschaften noch nicht gelösten Fragen, wie die über die Natur des Lebens, über die Entstehung der Welt u. s. w. u. s. w. Hier ist nun wohl auch passend, nach Art von Korollarien indes, weil ja nunmehr vom außerseelischen ens intelligibile zu handeln ist, die vernünftige Seele als Lebensform zu betrachten.

g) erscheint endlich die Betrachtung der Gottheit. Sie stellt sich nur als Resultat aus früheren Partieen dar, und die Verarbeitung zu Konklusionen entbehrt schon einigermassen des den übrigen Teilen der Philosophie viel mehr zukommenden Charakterzuges, den Geist vollständig zu befriedigen. Das Ganze weist schon wie von selbst auf eine höhere, nicht in der Macht des Menschen liegende Lösung hin.

Gegen die so vorgeschlagene Teilung der philosophischen Disciplinen kann man geltend machen, dass die Ethik fast in der Mitte, vor der speciellen Psychologie, vor der Metaphysik und philosophischen Physik, sowie vor der Theodicee behandelt wird. Indessen dürfte das kaum ein nennenswerter Nachteil sein. Die schon abgehandelten, die Seelenthätigkeiten nach ihren verschiedenen Seiten hin erörternden Teile ermöglichen es durchaus, was noch vorauszusetzen wäre, in Kürze und doch in genügender Weise zu begründen oder einfach hier zur Kenntnis zu bringen.

Fragt man noch, was als ratio formalis sub qua der gesamten Philosophie erscheint, so ist die Antwort sehr leicht. In einem mir vorliegenden als Manuscript gedruckten Handbuch der Philosophie wird auf die Frage: quae potissimum dispositiones desiderentur ad philosophiam comparandam, geantwortet: „esse duplicitis generis; aliae sunt ingenitae, aliae studio comparanda. Ingenitae sunt: expeditae vires trium animae facultatum, . . . innata vis apprehensiva, iudicativa et discursiva, ut (philosophiae studiosus) obiecta expedite concipere, concepta iudicare et ex iudicatis propositionibus veris aliam deducere queat . . . Dispositiones comparandae sunt: studium, exercitatio.“ Nun, beide Disposition-Klassen zusammengenommen möchten wohl die ratio formalis sub qua ergeben, so dass sie schliesslich zu definieren

wäre als die dem Geiste *actu* eigene Erkenntnishelle, die allein das obiectum formale genügend bestrahlt.

2. Die Frage nach dem obersten Kriterium der Gewissheit wird heutzutage wieder sehr eifrig diskutiert. Einige kurze diesbezügliche Bemerkungen dürften vielleicht von Nutzen sein.

Der menschliche Intellekt braucht allerdings ein oberstes Kriterium der Wahrheit und Gewissheit, d. h. etwas, das nach der Etymologie jenes Wortes eine Krisis ist und im Geiste endgültig die Gewissheit von allen andern Zuständen des Geistes scheidet. Ist nun aber einerseits die Gewissheit ein *ens contingens*, das nur in einem *necessarium, fixum* wurzeln kann, andererseits die Erkenntnis selbst Objektivität und Subjektivität, so muss auch das Kriterium diese Charakterzüge an sich tragen. Objektiv gefasst, besteht das Kriterium in der *summa intelligibilitas obiecti*, die, konkret gefasst, identisch ist mit der *necessitas enuntiabilis, ut vel statim ex terminis vel per reductionem ad prima principia innotescat* und schliefslich in die ontologische und vom Geiste erfasste Wahrheit von *principium contradictionis* mündet. Subjektiv gefasst, ist das Kriterium die kontingente Vereinigung dieser Intelligibilität mit dem Geiste *per actum directum*. Die Erkenntnis dieses Kriteriums ist nicht nötig, um Gewissheit zu gewinnen, um Gewissheit zu scheiden von ihrem Gegenteil. Es gibt kein Kriterium, dem ein *usus criterii* entspräche: weder die *evidentia obiectiva* noch *subiectiva* ist in diesem Sinne oberstes Kriterium. Weil es jedoch vorkommen kann, dass eine *summa persuasio praktisch* wie Gewissheit behandelt wird, wenn auch gewiss der im Besitze der Gewissheit befindliche Geist beides nie konfundieren würde, so ist allerdings in diesem Sinne die reflexe Erkenntnis des obersten Kriteriums sehr angezeigt, und in diesem Sinne existiert ein Kriterium, dem ein *usus criterii* entspricht. Es gibt ferner viele Fälle, wo der die Wahrheit suchende Intellekt leicht irren kann. Aufgabe der Wissenschaft, vor allem der Philosophie, ist es da, die Regeln aufzustellen, welche den Geist dirigieren und vor Irrtum bewahren. Diese Regeln kann man passend auch Kriterien in einem gewissen Sinne nennen, weil sie schliefslich die *summa intelligibilitas* erschliessen, kausieren. In der auf sie gerichteten Reflexion kann man leicht eine *persuasio* von der *certitudo* scheiden. Die Gewissheit vom Ich gehört mit zum *ordo realis*, wie er, erkannt in einer besonderen Begrenzung, die Gewissheit erzeugt, ist nicht eine besondere Unter-Bedingung der letzteren, die bei Erkenntnissen des *ordo idealis* vollständig von ihr ab.

strahiert. Die reflexive Gewissheit, daß die spontane Gewissheit zu Recht besteht, wird gewonnen durch die spontan erfolgende Erkenntnis, daß die direkte Erkenntnis einen objektiven Gehalt besitzt, nicht bloß vom Subjekte ist.



PHANTASTEREI ODER SCHWINDEL?

Replik gegen Ant. Bullinger.

Von Dr. M. GLOSSNER.



Phantasterei oder Schwindel? so lautet der Titel einer gegen mich gerichteten Broschüre des H. Anton Bullinger in Dillingen (München, Ackermann 1897). Dieselbe ist veranlaßt durch meine Kritik der B.schen Schrift: „Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie“ im 3. Hefte des Jahrbuchs für 1896. — Der Leser wird fragen, wie der allzeit gerüstete Dillinger Philosoph¹ zu einer solchen in wissenschaftlichen Kontroversen sonst nicht üblichen Art von Überschrift gelangte? Die Schuld trifft nicht mich. Wie man sich aus S. 5 der Broschüre selbst überzeugen kann, so hatte Bull. die von mir vertretene Lehre, daß die Welt zwar durch die göttliche Macht, nicht aber aus ihr (will sagen: wie einer Materie, einem Stoff, einer passiven Potenz) geworden sei, eine Lehre, die übrigens christliches, ja schon alttestamentliches Dogma ist, als Phantasterei, als Unmöglichkeit bezeichnet. Darauf nun hielt ich ihm eine Stelle aus St. Augustin entgegen, in welcher jene Lehre in höchst prägnanter Weise zum Ausdruck kommt, und knüpfte hieran die Frage: „Also wie H. Bullinger, auch Augustin ein Phantast?“ Soviel zur Erklärung der einen Hälfte jenes geschmackvollen Titels. Was aber den „Schwindel“ betrifft, so beliebte H. Bull. sich den Scholastikern gegenüber außer andern wenig schmeichelhaften Bezeichnungen auch des Ausdrucks „Schwindel“ zu bedienen. Den Schwindel nun glaubte ich dem geehrten Herrn bezüglich seiner Auffassung des Ver-

¹ S. Bullinger, Meine Schrift: Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie, verteidigt nach rechts und links. München 1897.