

Recensionen und Referate.

Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältniss zum Thomismus von Dr. Joseph Krause, ao. Prof. der Philosophie am Königl. Lyceum zu Braunsberg. Paderborn, Schöningh 1888. gr. 8°. IV, 88 S. *M.* 1,40.

Der Verf. dieser mit Fleiss, Sachkenntniss und Klarheit bearbeiteten Schrift spricht in seiner Vorrede den Gedanken aus, dass die Lehre des hl. Bonaventura in Deutschland bis jetzt nicht die Beachtung gefunden habe, die ihr gebührt; der Heilige habe nicht allein um die Mystik, sondern auch um die Scholastik sich verdient gemacht, und zwar nicht bloss um die rein theologische Seite derselben, sondern auch um die philosophische; er habe nicht nur das durch die Ueberlieferung, besonders von seinem Lehrer Alexander von Hales, überkommene wissenschaftliche Material zusammengefügt, sondern dasselbe auch verarbeitet und mit neuen Gedanken befruchtet, weshalb seine Erörterungen der ernstesten Beachtung werth seien¹⁾.

Dass diese Gedanken mit meiner eigenen Ansicht übereinstimmen, braucht wohl kaum gesagt zu werden; ich füge noch hinzu, dass Bonaventura in der häufigen Anwendung und Verwerthung der Schriften des Aristoteles über seinen Lehrer Alexander hinausgegangen ist, wie die in den

¹⁾ Es wird noch hinzugefügt, dass sich aus den Werken desselben ein ganzes System der Philosophie aufbauen liesse, wenn er auch nicht eigentlich philosophische Werke geschrieben habe. Von demselben Gedanken ausgehend, wird unser Collegium unter den Indices des dem Abschlusse nahen Commentars zu allen 4 Büchern der Sentenzen auch einen „index philosophicus“ aller einschlägigen Stellen in alphabetischer Ordnung beifügen. Derselbe ist schon grösstentheils fertig gestellt.

bisher herausgekommenen Bänden unserer Ausgabe mühsam aufgesuchten Citate augenfällig nachweisen¹⁾).

Der von dem Verfasser aus dem philosophischen System des seraphischen Lehrers ausgewählte Theil ist nicht nur besonders reich an Schwierigkeiten, sondern auch derjenige, in welchem Bonaventura am wenigsten mit der Lehre seines Freundes, des hl. Thomas, übereinstimmt: nämlich die dunkle philosophische Lehre über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen. In den übrigen philosophischen Fragen (etwa noch mit Ausnahme seiner Lehre von der Unmöglichkeit einer Welschöpfung von Ewigkeit) beschränkt sich die Verschiedenheit in den Ansichten der beiden grossen Scholastiker durchgängig auf Nebenfragen, oder auf solche Unterschiede in der Lösung, welche nur mannigfachen Abstufungen in der Farbengebung gleichen, indem einzelne von Beiden zugegebene Momente von dem Einen mehr, von dem Andern weniger betont und in den Vorder- oder Hintergrund gehoben werden. Ueberdies handelt es sich fast immer um Fragen, in welchen eine absolut sichere und vollständige Lösung dem Erdenpilger nicht erreichbar ist, in welchen folglich auch bei katholischen Lehrern abweichende Ansichten vertreten waren, und (mit einer einzigen Ausnahme) auch jetzt noch vertreten sind. Bei diesen Lösungen verfißt überdies Bonaventura immer seine Meinung nicht als ein sicheres Resultat, sondern als eine Ansicht, die ihm selbst wahrscheinlicher dünkt, ohne dass er abweichende Ansichten als nicht probabel qualificirt. Derartige Abweichungen katholischer Lehrer, so lehrt Bonaventura ausdrücklich¹⁾, dürfen nicht als sich eigentlich widersprechende Lehren aufgefasst werden.

¹⁾ Das von dem H. Verf. ebendasselbst ausgesprochene, höchst wohlwollende Urtheil über den wissenschaftlichen Werth und voraussichtlichen Nutzen unserer Ausgabe soll uns anspornen, immer mehr solche Anerkennung auch für die Zukunft zu verdienen.

¹⁾ Die ebenso einleuchtenden als für alle Zeiten nützlichen Worte des Heiligen mögen hier eine Stelle finden. Anknüpfend an den Ausdruck des Petrus Lombardus *dissentire videntur* sagt er (II. Sent. d. 15. dubium 3.), es könne dieses in doppeltem Sinne verstanden werden: „*ut catholici tractatores in aliquo videantur dissentire et dissentiant, in aliquo videantur dissentire et non dissentiant. Aliquid enim dicunt assertive, et aliquid dicunt opinando. Quantum ad illud quod assertive dicunt, in hoc non discordant In eo vero, in quo opinantur, dissentire possunt et aliquando dissentiunt, quia opinio venit aliquando ex probabili conjectura rationis, in qua homo frequenter decipitur, deceptione potius, quae est poena quam culpa, a qua vix aliquis tractator catholicus immunis fuit. Et ideo talis dissensus reprehensibilis non est. Quamvis enim discordent aliquo modo iudicia, concordant tamen desideria, omnes enim catholici tractatores veritatem dicere volunt.*“ In einer anderen Erklärung sagt er gleich darauf in demselben Sinne: „*Etsi dissentire videantur, non tamen dissentiunt, quia non dicunt, quid fuerit iure, sed quid congruum esse potuerit ideo, etsi discordia videatur inter Doctores sanctos secundum exteriorem faciem litterae, non tamen est discordia secundum veritatem.*“

Die nicht umfangreiche Schrift, welche wir besprechen, handelt über die Lehre des hl. Bonaventura in vier Capiteln, nämlich zunächst über die Natur der creatürlichen Wesen im Allgemeinen und der körperlichen Wesen insbesondere (Wesensprincipien — Entstehen und Vergehen der körperlichen Wesen) — ferner über die Natur der menschlichen Seele — über die Natur der reinen Geister — endlich über das Princip der Individuation. Die Darstellung ist bündig und übersichtlich, und mit einer guten Auswahl von Aussprüchen des hl. Lehrers belegt; auch das Verhältniss der entwickelten Lehre zu der des hl. Thomas und hin und wieder auch zu der modernen Auffassung wird kurz angegeben. Eine mehr ins Detail eingehende Begründung oder Widerlegung der Ansichten wird nicht geliefert, doch spricht der Verfasser in recht maassvoller Weise sein eigenes Urtheil über den Werth der betreffenden Lehren aus. Die ganze Arbeit erscheint mir um so schätzbarer, weil die philosophischen Lehren unseres Heiligen wenig bekannt, ja oft missverstanden sind, und weil über die hier behandelten naturphilosophischen Theorien des Bonaventura in Deutschland bisher keine Monographien oder tiefer eingehende Arbeiten erschienen sind¹⁾.

In einer kurzen Einleitung skizzirt der Verf. die bekannten Systeme über das Wesen der Körper und bekennt sich entschieden zu der auch von Bonaventura und der ganzen Scholastik vertretenen Aristotelischen Lehre von Materie und Form, da dieselbe die Einseitigkeiten des Atomismus und Dynamismus vermeide und eine Fundamentallehre der ganzen scholastischen Philosophie bilde. Das nun folgende I. Capitel entwickelt in zwei Abhandlungen das System des hl. Bonaventura zunächst über die zwei Wesensprincipien (Materie — Form — Verhältniss von Materie und

¹⁾ In der Einleitung (S. 5.) erwähnt der Verf. das italienisch geschriebene Buch des P. Marcellino da Civezza Min. O.: *Della vera filosofia e delle dottrine filosofiche del serafico Dottor S. Bonaventura*, 1874, und legt ihm in philosophischer Hinsicht wenig Werth bei. Das von einem Ordensgenossen und Schüler des P. Marcellino, P. Teofilo Domenichelli herausgegebene Buch: *La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochella* (Prato 1882), behandelt in der Beilage c. II (p. 343—408) einen grossen Theil der hier untersuchten Probleme, meistens nach Bonaventura. Diese Schrift muss wohl dem Verf. unbekannt geblieben sein, sowie das 1886 erschienene Werk des kürzlich verstorbenen P. Alessandro Baroni Min. O.: *La scuola Franciscana guidata dal suo serafico Dottore S. Bonaventura in conformità dei principii del Dottore angelico S. Tommaso d'Acquino, nella questione scolastica sulla composizione sostanziale dei corpi*. In drei Octavbänden (zusammen 1774 Seiten Text) sucht der Verf. die These nachzuweisen, dass in der angegebenen Quästion beide hl. Kirchenlehrer wesentlich dasselbe lehrten. Ich kann leider weder dieser These noch vielen hier vertretenen Auffassungen der Doctrin des hl. Bonaventura zustimmen.

Form) und dann die schwierigen Hypothesen über das Entstehen und Vergehen der körperlichen Wesen, resp. Formen. In der ersten Abhandlung wird hervorgehoben, dass Bonaventura die bekannte Aristotelische Definition der „*materia prima*“ als purer Potenz im strengsten Sinne festhält und sie auffasst als eine incomplete Substanz, welche einfach, potenziell unendlich, in negativem Sinne unvergänglich ist und in ihrer Unbestimmtheit nur die Einheit der Homogenität hat, aber an sich weder spirituell noch körperlich ist (S. 10), da sie, noch allgemeiner als das höchste Genus, nicht unter ein solches subsumirt werden kann. Der ihr innewohnende Trieb (*appetitus*), sich mit der Form zu verbinden, ist sachlich von ihrem Wesen nicht verschieden. Sie ist erkennbar vom menschlichen Geiste, aber nicht direct, sondern nur indirect auf dem Wege der Privation und der Analogie; und da sie bei aller Unvollkommenheit eine gewisse Realität hat, so ist auch in dem göttlichen Intellect eine Idee derselben. Dasselbe lehrt der hl. Thomas an einer Stelle (*De veritate* q. 3.), und wenn derselbe in der *Summa theol.* (I. q. 15. a. 3.) eine solche Idee zu leugnen scheine, so hält der Verf. wohl mit Recht dafür, dass dieser scheinbare Widerspruch könnte ausgeglichen werden.

Zu dieser ersten Abtheilung haben wir einige, nur Nebensachen betreffende Bemerkungen zu machen. Im § 5 über den Begriff und die verschiedenen Bedeutungen der Form wäre es angebracht gewesen, gleich auf den Sprachgebrauch des hl. Bonaventura aufmerksam zu machen, dass er, eine doppelte *forma substantialis* unterscheidend, für die *forma substantialis* in vollem Sinne, welche dem Wesen die eigentliche *Species* gibt, den *Terminus perfectio* oder *forma completiva* reservirt, und nur von ihr das Axiom oft geltend macht: „*unius perfectibilis una sola est perfectio*“; dass er aber mit dem Worte *forma* (zuweilen selbst *natura*) auch die der vollen Wesensform untergeordneten Formen und die Uebergangsformen benennt, welche nach seiner Theorie (vgl. § 11) neben, oder besser unter der *perfectio* in organischen Wesen und chemischen Verbindungen bestehen können. — Ferner, die (S. 17) ausgesprochene Behauptung, dass nach Scotus die Vereinigung der Materie mit der Form nicht eine unmittelbare sei, sondern vermittelt „durch einen andern Körper“ (*sic*), wird von den Scotisten nicht zugegeben und ist jedenfalls ungenau ausgedrückt. Denn nach der gewöhnlichen Lehre derselben (vgl. *Mastrius*, *Philos. ad mentem Scoti tom. II. disp. 5. q. 8.*) ist die in Rede stehende Vereinigung eine unmittelbare „*in ratione subjecti recipientis*“; dass sie aber „*in ratione disponentis*“ ein Medium haben könne, welches von der Materie und substanziellen Form verschieden ist (Qualitäten und Quantität), lehrt gegenüber den Nominalisten mit der scotistischen auch die thomistische Schule (vgl. *Goudin*, *Philosophia, physica* p. I. q. 4. a. 2.), sowie Bonaventura; nur in Bezug auf lebende Wesen und die bei diesen von den Scotisten angenommene „*forma cor-*

poreitatis“ (gleicherweise als Disposition aufgefasst) widersprechen die Thomisten. Auch die Behauptung, dass die Vereinigung nicht geschehe durch einen *modus informationis* (substantialis), ist nicht einmal in der thomistischen Schule allgemein angenommen. Bonaventura selbst lehrt, dass diese unio, in sich betrachtet, etwas Positives und Absolutes sei, aber eine Relation einschliesse; wie klar hervorgeht aus II. Sent. d. 37. a. 1. q. 3; III. Sent. d. 21. a. 1. q. 3; cfr. ibi d. 6. a. 2. q. 1. ad 3.

Interessant ist die folgende Abhandlung über die vielumstrittene Frage nach dem Entstehen und Vergehen der körperlichen Wesen. Zunächst (§ 8—10) folgt Allgemeines — *rationes seminales* — Erschaffung der Naturwesen; daran schliesst sich (§ 11) die Controverse über die Pluralität der Formen in gemischten Körpern. Dass in Bezug auf die erste Frage der Materialismus mit seiner Descendenztheorie die verderblichsten Irrthümer verbreitet, ist bekannt. So einig die Scholastiker in der Annahme waren, dass die menschliche Seele von Gott unmittelbar hervorgebracht werde, so verschiedene Wege schlugen sie ein in der Lösung der schwierigen Frage über die Entstehung neuer substanzieller Formen bei den anderen körperlichen, namentlich lebenden Wesen. Diese Schwierigkeiten vermehrte man noch dadurch, dass man mit Aristoteles auch eine jetzt wohl allgemein aufgegebene „*generatio aequivoca*“ annahm, und zwar in einer übermässig weiten, offenbar falschen Ausdehnung (vgl. S. 26). — Der damals geltende Sprachgebrauch benennt die Hervorbringung des ganzen *Compositum* oder die Erzeugung mit dem Terminus „*productio*“, aber die der incompleten Substanz (der *forma substantialis*) mit der Phrase „*eductio ex potentia materiae*.“ Indess kamen die bedeutendsten Scholastiker in drei Punkten überein: zuerst darin, dass diese neu erscheinenden Formen nicht schon vorher in der Materie vollständig (aber latent) enthalten seien, so dass nur eine Offenbarung, nicht eine Hervorbringung derselben stattfände, welche Lehre, wie Bonaventura sagt, dem Anaxagoras zugeschrieben wurde; ferner darin, dass dieselben nicht von Gott allein, d. h. ohne Mitwirkung der natürlichen Kräfte, hervorgebracht würden; endlich, dass eine dreifache Causalität zu dem Producte mitwirke, nämlich der Schöpfer, wenigstens mit dem *concursum generalis* — die präexistirende Materie, wenigstens *per modum recipientis* oder auch als Subject der activen und passiven Qualitäten — und das geschaffene *agens* (*generans*) mit seiner zeugenden Kraft. — Wie indessen diese concurrirenden Factoren im Einzelnen wirken, und wie jene „*eductio ex potentia materiae*“ zu bestimmen und zu erklären sei, das war damals und ist noch heute Gegenstand der Controverse. Offenkundig ist die Thatsache, dass die Naturwesen das doppelte Vermögen haben, sich selbst sowohl in neuen realen, in der Materie existirenden Formen fort-

zupflanzen, als auch „in ordine intentionali“ ihre Species, in denen sie sich selbst exprimiren, in unermesslicher Fülle und in endlose Fernen für fremde Augen zu ergiessen; aber dunkel und geheimnißvoll ist die tiefere Erklärung beider Thatsachen. In Bezug auf die reale Generation dieser Formen sagt auch der Verf. (S. 20): „Wir stimmen vollkommen Schneid bei, wenn er erklärt, dass die Eduction der Form der schwierigste Punkt in der ganzen Lehre der Scholastik von dem Wesen der Körper ist.“ Mit Bezug auf die eben angeführte dreifache Causalität legen Einige den Schwerpunkt auf den ersten Factor, nämlich auf die schöpferische Wirkung Gottes, zu welcher Lehre auch Scotus in Bezug auf die Formen lebendiger Wesen hinneigt; Andere mit dem hl. Thomas¹⁾ und den Meisten betonen die virtus activa des natürlichen Agens, welche Meinung auch Bonaventura an einer Stelle als probabel anerkennt; Andere dagegen, besonders ältere Scholastiker mit dem hl. Bonaventura meinen, dass diese virtus activa des Zeugenden (mit dem consensus generalis Gottes) allein nicht genüge, das Wesen (essentia) einer neuen substantziellen Form, die doch eine, freilich nur incomplete Substanz sei, aus der an sich passiven und bloss recipirenden Materie hervorzubringen. Darum recurriren sie auf die von Augustinus (de Genesi ad lit. libr. V. et VI.) der griechischen Philosophie dem Namen, aber nicht dem Sinne nach entnommenen „rationes seminales“. Sie verstehen unter denselben nicht ideale Formen im göttlichen Geiste²⁾, sondern active Kräfte und Wesenheiten, welche der Schöpfer von Anbeginn in die erschaffene Materie als ein concreatum gelegt habe. Dieselben, so lehrt Bonaventura, enthalten schon die Essenz der neuen substantziellen Formen, aber nicht mit einem completen, sondern incompleten und potentialen Sein; sie sind „potenzielle Entitäten“, wie der Verf. sich ausdrückt. Nicht aus dem Wesen der Materie an sich, sondern aus diesen der Materie angeschaffenen „rationes seminales“ educire das natürliche Agens die neue Form³⁾, und

¹⁾ II. Sent. d. 18. q. 1. a. 2. verwirft der Aquinate ausdrücklich die Ansicht des hl. Bonaventura und lehrt selbst: „quod in materia nulla potentia activa est, sed pure passiva, et quod rationes seminales dicuntur virtutes activae, completae in natura cum propriis passivis, ut calor et frigus et forma ignis et virtus solis et hujusmodi; et dicuntur seminales non propter esse imperfectum quod habent, sicut virtus formativa in semine, sed quia rerum individuus primo creatis hujusmodi virtutes collatae sunt per opera sex dierum, ut ex eis quasi ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales.“ (Cfr. Summ. I. q. 15. a. 2; q. 65. a. 4.).

²⁾ B. unterscheidet nämlich rationes primordiales und causales (beide in Gott), seminales und naturales (beide in der Schöpfung verwirklicht). Vgl. II. Sent. d. 18. a. 1. q. 2.

³⁾ Haec est summa positionis, quod agens creatum nullam quidditatem, nec accidentalem nec substantialem omnino producit, sed entem sub una dispositione facit esse sub alia dispositione. (II. Sent. d. 7. p. II. a. 2. q. 1.).

zwar so, dass auch dem „agens naturale“ ein directer, etwas Neues mittheilender Einfluss zugeschrieben wird, freilich nicht durch Hervorbringung einer neuen Essenz, sondern eines neuen „modus essendi.“¹⁾

Nach den mitgetheilten Stellen und der übrigen Darstellung des Verf. begreifen wir nicht, warum derselbe (S. 30) schreibt: „Bisweilen scheint es, als ob Bonaventura diesen Agentien doch einen directen Einfluss auf die Gestaltung der neuen Wesen zuerkennt, indem er sie selbst die Formen aus den rationes seminales educiren lässt. Dann wäre die potentia activa überflüssig.“ Ebenso (S. 25): „Also nur die rationes seminales sind die eigentlichen Wirkungsursachen für die Entstehung der neuen Organismen.“ Zunächst steht als Thatsache, wie wir meinen, unzweifelhaft fest, dass Bonaventura dem „agens creatum“ jenen directen Einfluss zuschreibt, ja auch consequent zuschreiben muss. Schon die vom Verfasser selbst (S. 30, 32, 33) und die von mir in der Note citirten Stellen sprechen dies klar aus; andere könnten noch hinzugefügt werden. Ferner kann ich die Folgerung nicht zugeben, dass dann jene andere „potentia activa“ überflüssig sei. Gibt doch Bonaventura selbst, namentlich in der zuletzt citirten Stelle, für diese doppelte active Causalität auch eine doppelte Wirkung klar und bestimmt an: aus den rationes seminales geht hervor die essentia, aus dem agens aber der „novus modus essendi“, oder „alia dispositio.“ Uebrigens können ja auch zwei verschiedene Ursachen eine einzige Wirkung hervorbringen, wenn die eine eine instrumentale Ursache ist.

Noch eine Bemerkung. Aus dem Umstande, dass Bonaventura auch dem unorganischen Reiche solche „rationes seminales“ zutheilt, schliesst der Verf. (S. 29), „dass sich also nach seiner Auffassung Organisches aus Unorganischem entwickelt“, und demgemäss wird aus dieser Voraussetzung auch (S. 38) ein Einwand gegen dieses System des hl. Bonaventura erhoben. Ist aber eine solche Entwicklungstheorie auch wirklich in seiner Lehre begründet? Ich muss das bestreiten. Der Verfasser führt

¹⁾ Agens naturale agit influendo et impertiendo aliquid sui, quo mediante perficit illud quod erat in materia. Et illud quod influitur a parte agentis, fit aliquid de completo esse ipsius producti; et ideo necesse est, quod natura det aliquid novi, quantum ad modum essendi substantialiorem, qui est esse in actu. Quamvis enim natura non det novam essentiam, dat tamen novum modum essendi; non tantum accidentalem, immo etiam substantialem, sicut esse in actu, secundum quem potest res substantialiter numerari et diversificari. (IV. Sent. d. 43. a. 1. q. 4. Diese Quästion gibt überhaupt am vollständigsten und klarsten die Ansicht von B. wieder). Damit stimmen die vom Verf. (S. 25) angeführten Worte aus II. Sent. d. 7 überein: Seminarium inditum se habet quodam modo per modum activi, quodam modo per modum passivi, quoniam cooperatur agenti et nihilominus ipsum variatur ab una dispositione in aliam.

für diesen Satz keine Stelle aus Bonaventura an; er folgt auch nicht aus seiner Lehre, ja er stimmt nicht mit ihr überein, namentlich nicht mit der von Krause selbst (S. 33) nachgewiesenen Lehre: „Jeder Species entspricht also eine specielle ratio seminalis; so viele Species, so viele rationes seminales.“¹⁾ Wenn also aus einer organischen Species nach den ausdrücklichen Worten des hl. Lehrers eine andere, noch so ähnliche Species sich nicht entwickeln kann, wie sollte aus dem Unorganischen, wenn es auch ihm eigene „rationes seminales“ hat, Organisches sich entwickeln können?

Uebrigens ist (S. 34) sehr richtig dargestellt, in welchem Sinne nach dem Sprachgebrauch des hl. Bonaventura diese rationes können universell genannt werden; nämlich nur „in causando“; auch ist die einzige Stelle (II. Sent. d. 18. a. 1. q. 3. ad 6.), welche dagegen zu sprechen scheint, genügend erklärt. Zur Bestätigung hätte noch II. Sent. d. 15. a. 1. q. 1. ad 4. verwerthet werden können.

Diese Theorie des hl. Bonaventura von der Fortpflanzung körperlicher Wesen wird zwar, wie der Verf. sagt, in einigen Punkten, z. B. der Syngnese, durch neuere Forschungen bestätigt und bietet vortheilhafte Seiten; andererseits hebt er auch mehrere Schwierigkeiten an derselben hervor mit Berufung auf Stöckl (Handbuch der Philosophie, II. 249). Auch ich will nicht verhehlen, dass es schwer ist, auf alle von den Alten und Neueren gemachten Einwendungen eine überzeugende Antwort zu geben, namentlich aber zu bestimmen, wie die Essenz dieser Formen in der Materie ein potenzielles und nicht distinctes Sein haben könne. Merkwürdig ist es übrigens, dass für die Beseitigung einer Hauptschwierigkeit Capreolus, der princeps Thomistarum, in etwa eintritt. In seinem Commentar zu II. Sent. d. 18. führt er in der I. Conclusio die bekannte Lehre des hl. Thomas mit den betreffenden Stellen an. Dann folgt: „II. Conclusio est ista. Non est inconveniens, essentiam alicujus formae substantialis prius duratione fuisse in materia, quam daret esse composito vel materiae. Hanc conclusionem probabiliter pono, non tamen assertive, quia continetur in quodam tractatu, de quo dubito, an sit s. Thomae, et intitulatur de natura materiae etc.“ Er lässt hierüber eine weitläufige Erörterung folgen. In neuerer Zeit ist die Verwendung der Augustinischen Lehre über solche rationes seminales, um das Geheim-

¹⁾ *Essentia talis speciei est in materia, sed in potentia; et illa essentia est ita determinata ad formam talis speciei producendam, quod non potest ex illa essentia sive ratione seminali alia educi; et cum in actum educta est, habet esse et habet tale esse . . . Quod autem sit talis speciei, hoc habet ab eo qui primo hujus formae essentiam indidit materiae; alioquin nunquam natura ipsam ad esse produceret, nisi Deus ipsam materiae indidisset.* (II. Sent. d. 15. a. 1. q. 1.).

niss der Generation zu erklären, wohl kaum mehr versucht worden. Nur in Betreff der Erschaffung der Naturwesen (§ 10), wo Bonaventura ebenfalls diese Theorie verwertbet, citirt der Verf. (S. 40) Ulrich (Gott und die Natur S. 289 f.) als Vertreter einer ähnlichen Ansicht. Indessen unter den älteren Scholastikern war diese Lehre von den rationes seminales vielfach angenommen, namentlich von Wilhelm von Paris, Alexander von Hales, Albertus M. und besonders von seinem Schüler Ulrich von Strassburg, sowie von Petrus von Tarantasia, wie in dem Scholion unserer Edition zu II. Sent. d. 18. a. 1. q. 3. nachgewiesen ist. Wohl am eingehendsten handelt über die rationes seminales Aegidius Romanus (II. Sent. d. 18. q. 2. et dub. lat. 1.—6.). Er führt viele Meinungen hierüber an und verwirft sie als ungenügend, namentlich auch die seines Lehrers, des hl. Thomas. Sachlich kommt er der Lehre des hl. Bonaventura ziemlich nahe mit der Behauptung, diese rationes seien „*quaedam aptitudines vel habitudines insitae rebus naturalibus a Deo, ex quibus educuntur naturales effectus et formae rerum naturalium per virtutes activas et passivas*“.

Am Schlusse des ersten Capitels wird die Lehre über die Pluralität der Formen in einem Compositum dem hl. Bonaventura vindicirt. Es ist zwar in neuerer Zeit mehrfach bezweifelt worden, ob derselbe wirklich sich zu Gunsten der Beharrungstheorie ausgesprochen habe. Mögen auch die beiden von F. X. Pfeifer¹⁾ angeführten Stellen allein genommen nicht Allen genügen, so lassen doch andere noch klarere keinem Zweifel mehr Raum. Wir fügen den vom Verf. citirten noch folgende hinzu: II. Sent. d. 1. p. II. a. 1. q. 2. ad 2. 3, a. 3. q. 2. in corp.; d. 3. p. I. dub. 2; d. 17. a. 1. q. 2. ad 6; III. Sent. d. 6. a. 2, q. 1; IV. Sent. d. 44. p. I. dub. 4; Hexaëm. serm. 4. (divisio 3.) und auch serm. 1.

Der hl. Thomas und seine Schule hat diese Pluralität der Formen, welche von seinen Ordensgenossen Albertus Magnus und Petrus von Tarantasia und andern älteren Dominikanern noch war vertheidigt worden, entschieden bekämpft. Die nach seinem Tode anfangs überaus scharf geführte Controverse hat bis auf den heutigen Tag noch keine Entscheidung gefunden. Ohne entschieden sich gegen die Meinung des hl. Thomas auszusprechen, sagt der Verf. (S. 48), dass heutzutage die Vertreter der Naturwissenschaft die Ansicht des Bonaventura theilten, und dass diese sehr gut geeignet sei, bezüglich der chemischen Verbindungen eine Versöhnung zwischen moderner Naturwissenschaft und Scholastik herzustellen.

In den beiden folgenden Capiteln (von der Natur der menschlichen Seele und der reinen Geister) kommt die auch von Bonaventura ver-

¹⁾ F. X. Pfeifer, Die Controverse über das Beharren der Elemente in den Verbindungen von Aristoteles bis zur Gegenwart, Dillingen 1879.

tretenen Lehre der älteren Scholastik zur Sprache, welche die Anwendung des potenziellen (materiellen) und actualen Principis auch auf die nicht-körperlichen Wesen, also auf die menschliche Seele und die reinen Geister, ausdehnen zu müssen glaubte. Auch in den Geistern soll nach Bonaventura nicht nur eine Zusammensetzung „ex quo est“ und „quod est“ sein, was auch Thomas lehrt, sondern auch eine „compositio ex materia et forma, large sumto nomine materiae ad omne potentiale, quod cum alio venit ad compositionem tanquam fundamentum rei“ (II. Sent. d. 3. p. I. a. 1. q. 2 in princip). Er fasst aber hier den Begriff der Materie in der grössten Abstraction: sie hat „nullum actum, nullam formam, ergo nullam distinctionem“ (ibid. q. 3.); sie ist an sich weder körperlich noch geistig, aber fähig, beides zu werden; sie ist „sublevata super esse extensionis et super esse privationis et corruptionis; et ideo dicitur materia spiritualis“¹⁾ (ibid. d. 17. q. 2.); als solche ist sie das „fulcimentum variationis“ „ad receptionem influentiae et perditionem“ (loc. cit. d. 3. q. 2.). — Dem modernen Bewusstsein ist ein solcher Begriff der Materie sehr fremd, und seine Anwendung auf die Geister unwahrscheinlich, um nicht zu sagen, anstössig, da man meint, solche Ausdrücke müssten dem Materialismus Vorschub leisten; freilich ohne Grund, wie auch der hl. Thomas zugibt²⁾.

Das letzte Capitel handelt von dem Princip der Individuation. Dieses schwierige Problem ist in ganz ungewöhnlichem Maasse eine quaestio vexata geworden, reich an einem Wirrwarr von verschiedenen Meinungen, aber auch von Unklarheiten und Missverständnissen. Der Verfasser beginnt richtig mit der Unterscheidung eines dreifachen Sinnes, in welchem man von der Individuation reden kann, indem man sie entweder physisch oder metaphysisch oder logisch betrachtet. Seine Darstellung der Lehre des hl. Bonaventura über diesen Punkt trifft, wie ich glaube, wesentlich das Richtige; aber wegen ihrer Kürze möchte der Leser doch nicht leicht zu einer klaren Auffassung des Sachverhaltes gelangen. Die thomistische Lösung wird als nicht befriedigend bekämpft, aber über ihre Stellung zu der des hl. Bonaventura kein genügender Aufschluss gegeben. Ueber die scotistische Ansicht heisst es (S. 85): „Diese Lehre Bonaventura's von dem Individuationsprincip hat Aehnlichkeit mit

¹⁾ Dieses Wort ist dem hl. Augustinus entnommen; den so abstracten Begriff der Materie selbst bezeichnet Scotus mit den Worten „materia primo prima“ oder „metaphysica“.

²⁾ Zu beachten sind die Worte des hl. Bonav. (II. Sent. d. 3. p. I. q. 3. ad 4. 5. 6.): „Si quis vult unitatem materiae (in allen Geschöpfen) intelligere, oportet ab unitate individuali animum abstrahere et super actum imaginationis conscendere et omnino ens in potentia per privationem cogitare; et sic poterit aliquantulum capere. Quamdiu enim materia ut moles extensa cogitatur, ad unitatem essentiae consideratam nullo modo pertingitur.“

der des Scotus; aber während dieser die individuelle Form (haecceitas) von Aussen zur specifischen hinzukommen lässt, fasst der Doctor seraphicus das positive Element, welches die specifische Wesenheit zum individuellen Sein contrahirt, in der Weise auf, dass es aus der Verbindung von Materie und Form resultirt.“ Ich gestehe, dass der Verf. für diese Auffassung der scotistischen Lehre sich nicht bloss auf andere Lehrer, sondern auch auf unsere Edition der Opera S. Bonaventurae (scholion ad II. Sent. d. 3. p. I. a. 2. q. 2. n. 2.) berufen kann. Indess ein eben jetzt vorgenommenes Studium der eigenen Worte des Scotus (III. Sent. d. 3. q. 1—6, namentlich q. 6.) hat mich vollständig überzeugt, dass jene Formulirung der scotistischen Ansicht ungenau und irreführend ist, dass Scotus nichts wissen will von einer von Aussen zur specifischen Form hinzukommenden, also real distincten und aus sich individuellen Form, und dass er in den Grundanschauungen die Ansicht des hl. Bonaventura theilt, aber in der weiteren Entwicklung seine eigenen Wege geht. Auch Mastrius (Methaph. II. disp. q. 10) in seiner sehr weitläufigen Abhandlung über das Individuationsprincip fasst Scotus in gleicher Weise auf. Um diese Behauptung zu rechtfertigen und die Stellung der drei Scholastiker nach meinem jetzigen Standpunkte genauer, als in dem erwähnten Scholion und von Krause geschehen, mit einiger Klarheit zu bestimmen, muss ich mir erlauben, über den Rahmen einer gewöhnlichen Recension hinauszugreifen und in aller Kürze eine Uebersicht über die Hauptpunkte jener alten, besonders für die Lehre von den Engeln wichtigen Controverse zu geben. Ich beschränke mich in dieser Frage auf das Individuationsprincip der körperlichen Wesen mit Ausschluss der reinen Geister und der Accidenzien.

1. Von Alters her standen sich hierin zwei extreme Ansichten gegenüber: einerseits die Nominalen, welche, jede Realität der Universalien leugnend, behaupten mussten, dass jede, auch die körperliche Natur aus sich selbst individuell sei, nicht bloss die der reinen Geister (was auch der hl. Thomas lehrt); andererseits solche, welche für die Individuation eine real verschiedene, neue, physisch existirende Form forderten.¹⁾ Alle anderen Schulen kommen darin überein, dass die Individuation, physisch betrachtet, bloss durch die beiden Principien, Materie und Form, ohne eine andere physische Realität geschieht. Mastrius (ibid. q. 2. a. 1.) weist nach, dass alle Scotisten in dieser Lehre immer übereinstimmten, wengleich von Andern ihnen das Gegentheil fälschlich aufgebürdet sei. Dies erklärt Bonaventura mit den

¹⁾ Gegen diese Ansicht sind die Worte des hl. Bonav. gerichtet: „Individuum non addit aliam formam, quae est individualis de se“ (Krause, S. 82), wie aus dem corp. quaestionis klarer hervorgeht. Sie betreffen also nicht die Ansicht des Scotus.

Worten (II. Sent. d. 3. a. 2. q. 3.): „Individuatio consurgit ex actuali conjunctione materiae cum forma, ex qua conjunctione unum sibi appropriat alterum; sicut patet, cum impressio vel expressio fit multorum sigillorum in cera, quae prius fuit una, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur, nisi quia fiunt in ea diversa sigilla.“

2. Da aber eine solche physische Union der beiden Principien in allen Individuen stattfindet und zwar auf gleiche Weise, und doch in jedem Individuum ausser der Allen gemeinsamen Natur und den verschiedenen Accidenzien etwas zur Substanz Gehöriges vorhanden ist, welches nicht den andern Individuen zukommt, so entsteht die metaphysische Frage nach dem Princip dieses individuellen Etwas. Auch in diesem Problem wird zunächst (abgesehen von den genannten extremen Meinungen) übereinstimmend gelehrt, es geschehe dieses durch eine metaphysische Realität, die mit dem Namen „differentia individualis“ zu bezeichnen sei. Wie nämlich aus dem einen physischen Wesen für den Verstand auch andere metaphysische Realitäten (gradus metaphysici) resultiren, nämlich die genera, species und differentiae specificae, die freilich in ihrer begrifflichen Allgemeinheit nicht existiren, aber ihr reales Fundament in dem physisch existirenden Wesen haben: so resultirt auch in ähnlicher Weise die differentia individualis als ein positives „naturae superadditum“, das von der Natur als solcher in irgend einer Weise unterschieden ist¹⁾. Nur über die Art dieser Distinction herrschte Meinungsverschiedenheit. Abgesehen von der gewöhnlich verworfenen eigentlich realen Distinction, lässt Durandus nur eine distinctio rationis, die gewöhnliche Ansicht mit den Thomisten nur eine sog. distinctio rationis ratiocinatae (virtuelle) zu, während Scotus hier seine distinctio formalis (ex natura rei) ausdrücklich anwendet. Auf Grund dieser eigenartigen Unterscheidung sagen denn auch wohl die Scotisten, die Dinge „non seipsis individuari, sed per aliquid ex natura rei formaliter distinctum“; obwohl sie doch andererseits wieder bekennen, „seipsis individuari“, insofern dies nicht geschieht durch etwas realiter von ihrer Natur Verschiedenes, und zwar weder „realitate rei“ noch „realitate modi“, wie Mastrius ausdrücklich erklärt. Nicht Scotus, sondern Spätere haben für die differentia individualis den vielverspotteten Namen „haecceitas“ eingeführt; sachlich, und abgesehen von der Art der Distinction nehmen eine solche Alle an, die nicht den Nominalen folgen.

¹⁾ So hat der vortreffliche Thomist Philippus a Ss. Trinit. (Metaph. q. 6. a. 6.) die These: „Differentia individualis 1. dicit aliquid reale supra naturam specificam; 2. non realiter, aut ex natura rei; 3. sed sola ratione ratiocinata distinctum“. Aehnliches sagt Bañez.

3. Den Unterschied zwischen der *differentia individualis* und der *specifica* bezeichnet Bonaventura¹⁾ kurz und bündig so: „*In creaturis specificatio per additionem complementem est* (d. h. die Essenz des *genus proximum* wird durch die hinzukommende Wesenheit der *differentia specifica* vollendet zu der spezifischen Wesenheit); *individuatio per additionem sive appositionem contrahentem. Et ideo, cum dicitur substantia individua, individuum realiter addit supra substantiam, ut et substantia individua supra naturam. Unde hoc nomen individua coarctat illam indifferentiam illius nominis (substantia), ut stet pro substantia prima.*“ Also die *differentia individualis* fügt zum Wesen (Essenz) der *species* nichts hinzu und nimmt ihr auch nichts; denn sie gehört nicht in die Linie der Essenz, oder, wie die Scholastiker sagten, sie ist nicht „*in ordine quidditatis*“, wie *genus, species* und *differentia specifica*, sondern sie contrahirt und determinirt die *Species* zum individuellen Sein „*in ordine entitativo*“. Denselben Gedanken hat Scotus (III. Sent. d. 3. q. 6. n. 12. 13. 15.) recipirt und noch näher entwickelt. In Bezug auf diese Bedeutung der *differentia individualis*, an sich betrachtet, werden auch die anderen Schulen übereinstimmen.

4. Diese *differentia individualis* ist nach Scotus nichts als die „*ultima realitas entis omnino incommunicabilis et indivisibilis*“, die jedes wirklich Existirende, also auch die Materie an sich, die Form und das *Compositum* begleitet und selbst formaliter das Princip der Individuation ist. Durch diese Behauptung weicht wiederum Scotus von den andern Lehrern ab, welche noch eine Wurzel jener individuellen Differenz postuliren und angeben. Bonaventura bezeichnet als solche sowohl die Materie als die Form, aber vorzüglich die Materie; der hl. Thomas aber nach der gewöhnlichen Auffassung seiner Schüler die *materia quantitate signata*. In der Erklärung dieser letzteren Formel herrscht wiederum keine Uebereinstimmung in der thomistischen Schule; doch scheint die Auffassung des Philippus a Ss. Trinit.: „*scilicet, prout materia habet per modum radicis hanc potius quantitatem quam illam,*“ die gewöhnliche zu sein.

Mit dem Gesagten möchte die Stellung der drei Lehrer zu einander im Wesentlichen angegeben und auch nachgewiesen sein, dass die angesehensten Scholastiker in den ersten Principien, die bei der Lösung dieses dunklen Problems angewendet werden, ziemlich einig sind, und dass nur im Fortgange der Discussion die Uneinigkeit eintritt, weil das schwache Licht der menschlichen Vernunft nicht mehr ausreicht, den Schleier zu heben, der diese, wie alle Tiefen der Natur, verhüllt. Doch wollen wir in Betreff dieses Problems darum doch nicht prophezeiend sagen: „*Ignoramus et ignorabimus*“; sondern lieber mit dem hl. Augustinus (VIII. de

¹⁾ I. Sent. d. 25. a. 1. q. 2; cfr. d. 19. p. II. q. 2.

genesi ad lit. c. 5. n. 9.): „Melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis.“

Meine kritisirenden Bemerkungen über einige wenige Sätze des Verf., denen ich nicht beistimmen konnte, sollen und dürfen das von mir in hohem Maasse anerkannte wissenschaftliche Verdienst dieser mühevollen Arbeit durchaus nicht schmälern. Die Schrift ist vielmehr durchaus geeignet, den mit der Lehre des hl. Bonaventura nicht vertrauten Leser in sein System der Naturlehre einzuführen und zu orientiren.

Quaracchi bei Florenz.

Fr. Ignatius Jeiler Ord. S. Franc.

Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Von W. Wundt. Stuttgart, F. Enke. 1886. Lex. 8^o. XI, 577 S. *M.* 14.

(Schluss.)

Ein wichtiges Moment in der sittlichen Entwicklung bildet bei W. das von ihm sogenannte Princip der „Heterogonie der Zwecke“. Er betont, dass Motiv und Zweck nicht mit einander identificirt werden dürfen. Häufig ist es ein sehr niedriges Motiv, welches die Menschen zum Handeln antreibt, der Erfolg derselben, „der Zweck“, geht aber weit höher. Nun wird der höhere Zweck zum neuen Motiv, welches bewusst der Handlung oder Einrichtung vorschwebt. Wenn nun dadurch wieder ein höherer als der intendirte Zweck erreicht wird, so kann er neuerdings als treibendes Motiv auftreten: ein Process, der naturnothwendig eine sittliche Fortbildung herbeiführen muss.

Aber wenn nun der Zweck hinter dem Motiv, der erreichte Zweck hinter dem intendirten zurückbliebe? Theoretisch ist beides gleich möglich, praktisch aber ist bei der menschlichen Schwachheit und Beschränktheit das Letztere das Häufigere, auf sittlichem Gebiete geradezu die Regel. „Das Bessere erkenne ich und dem Schlechteren folge ich,“ ist das Eingeständniss, in welchem sich der heidnische Dichter und der hl. Paulus begegnen.

Es dient auch „der Bedeutungswandel des ethischen Wortschatzes“ in der Richtung einer Verinnerlichung der sittlichen Begriffe der Entwicklungslehre nicht zur Stütze. Es ist wahr, dass die Worte Tugend, gerecht, schlecht u. s. w. ursprünglich äussere Eigenschaften bezeichneten und erst nach und nach auf die Sittlichkeit ausgedehnt wurden, das ist aber eine Erscheinung, die auf allen Gebieten des geistigen Lebens wiederkehrt; da das geistige Leben des Menschen sich auf dem sinnlichen

erhebt, so sind die Ausdrücke, welche Geistiges bezeichnen, durchaus dem Sinnlichen entnommen. Daraus folgt aber nicht, dass man die entsprechenden Objecte ursprünglich sich als körperlich gedacht hat. Auch der Geist, die Seele, das Begreifen u. s. w. wurde nach sinnlichen Merkmalen benannt, und doch liegt es in der Natur dieser Objecte, unsinnlich vorgestellt zu werden.

Jedenfalls kann uns diese Analogie handgreiflich beweisen, dass eine sprachliche Entwicklung durchaus nicht der Unveränderlichkeit der durch die Sprache bezeichneten Objecte entgegensteht. Nach W. gibt es keine immer geltende unveränderliche Sittlichkeit, und doch kann er die unabänderliche Giltigkeit der logischen Normen nicht in Abrede stellen. Aber es ist einleuchtend, dass trotz des Wandels der Bedeutung, beziehungsweise der Verinnerlichung der logischen Begriffe, die logischen Sätze dennoch allgemeine und absolut unabänderliche Geltung haben. Dasselbe gilt also auch von den sittlichen Grundsätzen, welche im Bewusstsein der Völker wohl verdunkelt, in sich aber nie verändert werden können. Ihr Inhalt bestimmt sich aus den wesentlichen Beziehungen des vernünftigen Geschöpfes, welche einer Veränderung nicht unterworfen sind, ihr Werth und ihr imperativer Charakter ergibt sich aus ihren Beziehungen zum heiligen Wesen und Willen Gottes, der eine Veränderung absolut ausschliesst.

Für W. ist die Entwicklung der Sittlichkeit so fundamental, dass er selbst das „sittliche Ideal“, also das Grundprincip der Sittlichkeit, als ein werdendes bezeichnet. Ein höchstes Moralprincip im gewöhnlichen Sinne des Wortes stellt er zwar nicht auf; er ist der Ansicht, dass der Reichthum des sittlichen Lebens nicht durch eine allgemeinste, allen Inhaltes entkleidete Norm erschöpft werden könne: er erörtert vielmehr die letzten Zwecke, die allgemeinsten Motive und eine Mehrheit höchster Normen. Die Zwecke wie die Normen sind nach ihm individuelle, sociale und humanitäre. Die letzteren können als die allerhöchsten bezeichnet werden. Ueber die humanen Zwecke äussert er sich in folgender Weise: „Solch letzte Zwecke können daher nur in der Hervorbringung allgemeiner geistiger Schöpfungen bestehen, an denen zwar das Einzelbewusstsein theilnimmt, deren Zweckobject aber nicht der Einzelne selbst, sondern der allgemeine Geist der Menschheit ist . . . Fallen die humanen Zwecke des Sittlichen in das Bereich jener allgemeinen zwecksetzenden Thätigkeit des Geistes, deren Grundcharakter in ihren schöpferischen Effecten besteht, so wird nun auch bei der Untersuchung derselben der für alles geistige Leben gültige Gesichtspunkt maassgebend sein, dass überall nur die erreichte Entwicklungsstufe, niemals was von ihr ausgehend die Zukunft noch hervorbringen wird, unserer Betrachtung zugänglich ist . . . Die erreichten

sittlichen Zwecke bestehen aber jeweils in der gesammten sittlichen Cultur der Gegenwart . . . Der letzte Zweck des sittlichen Strebens wird so zu einem idealen, in der Wirklichkeit nie erreichbaren. Doch je weiter der Wirkungskreis des sittlichen Handelns sich gestaltet, um so mehr muss derselbe der Grenze sich nähern, wo Wirklichkeit und Ideal jenseits der uns zugänglichen Erfahrung einander berühren. Nicht die Ethik mit ihren Begriffen, wohl aber die Religion mit ihren das Sinnliche durch übersinnliche Forderungen, die sie symbolisch gestaltet, ergänzenden Vorstellungen kann sich unterfangen, dieses Ideal so zu gestalten, als wenn es ein erreichbares wäre.“ S. 433 f.

Man könnte in den letzten Worten ein Zugeständniss an die christliche Ethik erblicken. Wenn aber W. wiederholt die Lehren des Christenthums, welche der Ethik ihre Grundlagen verleihen, mythologische Züge nennt, wenn er die Vollendung der diesseitigen sittlichen Bestrebungen durch eine jenseitige Glückseligkeit als der Selbstlosigkeit des Sittlichen widersprechend bezeichnet und es direct als Aufgabe der neueren Ethik im Gegensatz zur christlichen erklärt, die Sittlichkeit von der Religion loszutrennen: so muss man annehmen, dass das Wort Religion bei ihm einen andern Sinn hat als im Christenthum. In der That definirt er die Religion durch folgende Bestimmungen: „Religiös sind alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle, die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüthes vollkommen entsprechendes Dasein sich beziehen.“ S. 41. Man sieht, dass dies eher eine Begriffsbestimmung der Poesie oder der Kunst überhaupt als der Religion ist, und demgemäss ist auch die Motivationskraft, welche sie auf den menschlichen Willen ausüben kann, dieselbe, welche der Poesie für sittliches Handeln zukommt. Wie Viele wird es aber wohl geben, welche sich endgiltig durch eine vorgestellte, nicht zu beweisende, sondern höchstens zu ahnende Culturvollendung der Menschheit zu sittlichem Handeln, zur Ueberwindung der heftigsten Versuchungen, zu den schmerzlichsten Opfern, welche das Sittengesetz häufig fordert, werden bestimmen lassen?

Soll aber die gegenwärtige reale Culturstufe der Zweck des sittlichen Handelns sein, so kann derselbe nur einen sehr beschränkten Werth dem sittlichen Streben verleihen, nicht aber jenen absoluten unendlichen, welchen das sittliche Bewusstsein in ihm anerkennen muss. Und gar, welche Verpflichtung, welche absolute Nöthigung kann mir obliegen, zum Culturfortschritt der Menschen mitzuwirken? Doch damit kommen wir bereits zu der höchsten Norm der Sittlichkeit. W. spricht sich darüber folgendermaassen aus: „In den individuellen und socialen Tugenden liegen die allgemein humanen schon im Keime verborgen. Denn Individuum und Gesellschaft sind Theilkräfte verschiedener Ordnung, die an der sittlichen Entwicklung der Menschheit mitwirken . . . Auch das sittliche

Subject selbst hat hier unmittelbar das Gefühl, dass es mit der endlichen Pflicht, die es erfüllt, theilnimmt an einer unendlichen Aufgabe, der gegenüber das individuelle und sogar das nächste sociale Interesse verschwindet. Darum ist die subjective Tugend, die diesem Gefühle einer unendlichen Aufgabe entspricht, die Demuth, und die Norm derselben lautet: Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals. Jede andere Demuth als diese ist eine Uebertragung auf falsches Gebiet. Die objective Tugend aber, die dieser Gesinnung entspricht, ist die Selbsthingabe . . . Die Norm der Selbstlosigkeit lautet daher: Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast.“ S. 482 f.

Was kann aber den Menschen, der einen unablegbaren Drang nach Selbständigkeit hat — er, der durchaus keiner heteronomen Sittlichkeit unterworfen sein darf — was kann ihn vermögen, sich in den Dienst eines vorgestellten Ideals als Werkzeug zu stellen? Einem poetischen Ideal nachzujagen vermögen nur poetische Bedürfnisse. Und in der That erklärt Wundt: „Das eben ist der ungeheuere Werth der Begeisterung, dass sie die Schranken des individuellen Seins beseitigt, indem sie den Einzelnen zu Handlungen antreibt, denen gegenüber er sich selbst durchaus nur noch als Werkzeug einer unendlichen Macht fühlt, in deren Willen er seinen eigenen Willen gefangen gibt.“ So muss also der Mensch, der sich dem Willen Gottes seines Schöpfers in Demuth nicht unterwerfen will, als Werkzeug in den Dienst einer rein vorgestellten Macht, einer imaginären Grösse, sich stellen. Doch unterlässt es W. nicht, diesem Ideale eine gewisse objective Geltung zu sichern. „Das Ideal selbst mögen wir uns immerhin, um eine höchste regulative Idee zu gewinnen, als ein Unveränderliches denken. Aber die Vorstellungen von demselben, die uns allein gegeben und die darum allein in uns wirksam sein können, sind in unaufhörlicher Entwicklung. Dass diese Entwicklung der letzte für uns erfassbare sittliche Zweck sei, in welchem alle Einzelzwecke aufgehen, bleibt das allgemeine Postulat, das in den historischen Gestaltungen idealer Aufgaben seine besonderen Verkörperungen findet. Solche Aufgaben bleiben daher immer relative Ideale. Sie sind ein vollkommenes im Vergleich mit dem gegebenen Zustand, sie sind aber nie ein vollkommenstes. Doch jener comparative Werth genügt, um sie in Triebkräfte zu verwandeln, welche in dem Abfluss des sittlichen Lebens trotz mannigfacher Trübungen und Schwankungen schliesslich die Oberhand behalten müssen. Würde doch ohne die Zuversicht, dass dies so sei, mit dem letzten auch der nächste Zweck des sittlichen Lebens verschwinden und so die Wirklichkeit der sittlichen Welt in die grösste aller Illusionen sich auflösen. Verschwände das sittliche Ideal, würde jeder einzelne ethische Zweck zu einer vorübergehenden Täuschung,

die Weltgeschichte zu einer zusammenhangslosen Komödie, die dem Vergessen anheimfällt, sobald der Vorhang gefallen ist: welcher andere Werth bliebe dann aller theoretischen Welterkenntniss, möchte sie auch noch so tief und umfassend sein, als der einer müssigen Befriedigung der Neugier, die mit dem ephemeren Bedürfniss, dem sie gedient, in das nämliche Nichts zurücksänke, in welchem auch der rastlose Wille selbst, nachdem er sich an eingebildeten Zwecken erschöpft, endlich Ruhe fände?“ S. 483 f.

Diese Folgerung müssen wir als durchaus zutreffend bezeichnen: wenn dem sittlichen Ideal keine objective Geltung zukommt, dann ist die Weltgeschichte eine Komödie, aber eine sehr tragische Komödie, in welcher mit dem Elend und der Illusion unzähliger vernünftiger Wesen ein grausames Spiel getrieben wird. Das heisst nämlich mit andern Worten: wenn es keinen Gott gibt, dann ist der Pessimismus die einzige consequente Weltauffassung. Nun ist aber doch die Nichtexistenz Gottes, um das Mindeste zu sagen, nicht bewiesen. Also ist die Annahme einer fortschreitenden Sittlichkeit nach einem sittlichen Ideal hier ganz gewiss kein nothwendiges Postulat, um die Wirklichkeit der Sittlichkeit zu retten. Es kann also nur von einem subjectiven Glauben an ein sittliches Ideal im Sinne W's. die Rede sein, welchem die festeste auf tausendjährige Erfahrung gestützte Ueberzeugung Anderer entgegensteht, dass die Menschheit ohne göttliche Belehrung und Hilfe einer vollständigen moralischen Fäulniss unaufhaltsam entgegengeht. W. hält eine Begründung der Sittlichkeit durch die Offenbarung wegen ihrer Subjectivität für unzulässig. Nun, die christliche Sittenlehre lässt sich auch durch rein rationelle Principien begründen, wenigstens nachdem die Offenbarung der Vernunft wieder die richtigen Zielpunkte der Forschung gezeigt hat; aber selbst wenn wir uns lediglich auf die Offenbarung stützen, so ist das keine bloss subjective Begründung. Die Kriterien der Offenbarung sind so leicht zu handhaben und allgemein verständlich, dass Jeder, welcher guten Willens ist, zur Erkenntniss ihrer objectiven Wahrheit gelangen kann. Nun aber denke man sich, die Welt solle durch Philosophen bekehrt und durch ethische Systeme zur sittlichen Vollkommenheit geführt werden. Jedes der unzähligen Systeme hat rein subjective Bedeutung für seinen Urheber und das kleine Häuflein Derjenigen, welche „in verba jurant magistri“. Jeder bekämpft den Andern, wie z. B. Wundt alle früheren Systeme einer Kritik unterzieht und sie für unzulänglich erklärt. Keinen überzeugen die Gründe des Andern, Jeder beklagt sich über Missverständnisse durch die Andern. Und in diesem Chaos von Meinungen, in diesem Conflict von Gründen und Gegen Gründen, den die Philosophen nicht zu schlichten vermögen, soll die Menschheit sich zurecht finden, von hieraus das Nothwendigste, ihr sittliches Leben, reguliren? Dieser

Eine Punkt genügt, um einerseits die Nothwendigkeit einer aussermenschlichen Belehrung darzuthun, andererseits das sittliche Ideal Wundts als eine Illusion erkennen zu lassen. Hier kann man den Rückschritt ja mit Händen greifen. Es gibt für Denjenigen, der noch nicht dem Pessimismus verfallen ist, keine niederschmetterndere Erscheinung, als der Gang der philosophischen Forschung im Laufe der Jahrtausende. Ein Gang durch die Geschichte der Philosophie gleicht einem Karawanenzug durch öde Wüstenstrecken, dessen Weg durch Gebeine von Menschen und Thieren bezeichnet ist, beredten Zeugen von den Gefährlichkeiten der Stelle. Und gerade in den Grundfragen des Lebens wird die Philosophie je länger desto rathloser. Bereits sind wir an der Zersetzung, an der Leugnung aller übersinnlichen Wahrheit angelangt, ohne dass auch nur in Einem wesentlichen Punkte, ausser in der Negation, ein übereinstimmendes Resultat erzielt worden wäre: im Gegentheil, die Zerfahrenheit wird immer allgemeiner, die Gegensätze immer schroffer, die Aufstellung der Absurditäten immer kecker. Nun bildet aber doch die philosophische Erkenntniss, insbesondere die sittliche und religiöse, ein Moment des jeweiligen Culturzustandes. Es ist also ganz evident, dass der von W. postulierte Fortschritt eine Illusion ist, dass derselbe zum Mindesten nicht jene Sicherheit hat, welche ihn zur Grundlage der wichtigsten aller Angelegenheiten zu machen erlaubte.

Doch geben wir einmal den Culturfortschritt zu, räumen wir ein, die Menschheit werde dereinst auf eine von uns gar nicht zu ahnende Höhe geistiger Entwicklung gelangen, ja selbst auf die Spitze derselben, wo das geträumte Ideal volle Wirklichkeit besitzt, man muss doch fragen: Warum muss ich nach einer solchen Entwicklung der Cultur streben? Eine Verpflichtung für den Einzelnen ist gar nicht einzusehen. Aber vielleicht ist der Werth der entwickelten Cultur ein so eminenten, dass er den Willen bestimmt, daran mitzuwirken. Aber es ist einleuchtend, dass die Cultur der Menschheit: Wissenschaft, Kunst und was sonst zur Geistesbildung gehört, gar keinen selbständigen Werth hat, sondern als Zuständigkeit des Menschen diesem selbst untergeordnet ist. Die Persönlichkeit und ihr Wohl hat einen unvergleichlich höheren Werth als Wissen und Können des Menschen. Jedenfalls liegt es auf der Hand, dass ein sittliches Streben, welches nicht bloss zur Entwicklung von Kunst und Wissenschaft beitragen, sondern dadurch seine Mitmenschen noch in den fernsten Geschlechtern beglücken will, einen höheren Werth hat, und ein edleres ist, als wenn seine Absicht bei der Cultur stehen bleibt. Damit muss aber der Culturfortschritt als sittliches Ideal aufgegeben und die Beglückung der Menschheit, die Maximation der Glückseligkeit als letztes Ziel des sittlichen Strebens anerkannt werden. Und so kann auch W. dem Utilitarismus und Eudämonismus, den er so siegreich

widerlegt, nicht entrinnen: Wir können genau, wie er gegen Bentham argumentiren: Wenn die Geistesbildung des Individuums und die dadurch erzielte Glückseligkeit nicht sittlicher Zweck sein kann, dann auch nicht die Cultur der ganzen Menschheit und ihre Beglückung durch dieselbe; denn aus lauter Nullen kann keine Grösse gebildet werden. Dass Bentham das Gold als das allein Werthvolle bezeichnet, W. die Geistesbildung, macht im Princip keinen Unterschied. Denn auch hier geht, wie dort, der ganz eigenartige Werth und die Bedeutung des Sittlichen verloren. Zunächst ist klar: Wenn meine Handlung auch dazu beiträgt, eine unermessliche Zahl von Menschen mit den Gütern der Cultur zu beglücken, sie bekommt dadurch nicht jenen absoluten unendlichen Werth, der sie über alle Güter erhebt. In der That darf ich keine sittliche Forderung übertreten, wenn ich damit auch unzähligen Menschen die Segnungen der Cultur zuwenden könnte. Man sage nicht, dieser Fall sei eine unmögliche Fiction. Mag sein; aber der unendliche, über alle möglichen Güter erhabene Werth des Sittlichen lässt sich auch so daraus erkennen.

Aber nicht bloss der unendliche, selbst der specifisch sittliche Werth der Handlung wird durch das Wundt'sche Sittenideal aufgehoben. Die Sittlichkeit ist eine von allen andern natürlichen Vollkommenheiten unterschiedene Beschaffenheit des Willens, seiner Handlungen und Objecte. Wenn aber sittlich das ist, was die Culturentwicklung der Menschheit fördert, dann fällt sein Werth mit dem der Cultur zusammen. Dann muss man auch zugeben, dass die Entdeckung des Attractionsgesetzes oder die Auffindung des Principis von der Erhaltung der Energie eine höhere sittliche That ist, als das heldenmüthige Dulden eines Kranken, welcher Jahre lang die heftigsten Schmerzen geduldig erträgt. Dieser thut so zu sagen nichts für die Culturentwicklung, ist ihr eher noch schädlich; jene Entdeckungen sind grosse Etappen auf dem Culturwege der Menschheit. Eine grosse Anzahl von Völkerschaften und Individuen hindern die Menschheit in ihrem Culturfortschritt: sie müssen darum vergewaltigt und durch bessere Culturwerkzeuge ersetzt werden. Gewiss wird W. solche Zumuthungen mit Unwillen abweisen; aber wenn der Culturfortschritt der letzte maassgebende Zweck der Sittlichkeit ist, dann müssen Alle, die ihm hinderlich sind, beseitigt werden.

Ein solches Moralsystem steht in einem starken Gegensatze zu dem des Weltheilandes, der da sprach: „Kommt her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken.“ Die drückende Last des Elends und der Sünde, unter welcher das Menschengeschlecht seufzt, findet darin keine oder nur geringe Rücksicht: Trost und Linderung kann das sittliche Zukunftsideal nicht bieten. Männer, welche mit allen Mitteln reichlich ausgerüstet werden, um gleichsam spielend irgend

eine culturelle Aufgabe zu lösen, und welchen für ihre Erfolge Wolken von Weihrauch geopfert werden, verkommene Genies, welche, was nicht selten der Fall ist, die herrlichsten künstlerischen Erfolge erzielen, stehen sittlich hoch über dem gemeinen Haufen, der ungekannt und verachtet mit unsäglicher Mühe und Ausdauer der Nothdurft des Lebens dienen und jenen Bevorzugten sogar die Mittel beschaffen muss, dagegen an dem Fortschritt der Cultur sich nur minimal betheiligen kann.

So erweist sich dieses neue Moralsystem als unzulänglich, sowohl um den Werth und die Verpflichtung, als auch den Inhalt der Sittlichkeit zu erklären und zu bestimmen. Wenn aber einem Manne wie W. es nicht gelingt, für die christliche Moral einen Ersatz zu bieten, dann kann dieselbe getrost in ihrem Besitzstande verbleiben; wenn die Anstrengungen eines solchen Denkers, die Moral von der Religion loszutrennen, damit enden, die letzte Begründung seines sittlichen Ideals dem religiösen Gebiete entnehmen zu müssen, so muss es mit einer rein weltlichen Moral schlecht bestellt sein. Er unterscheidet verschiedene Formen der sittlichen Imperative, die des Zwanges, äusseren und inneren, der Freiheit, der dauernden Befriedigung und der Vorstellung eines sittlichen Lebensideals. Alle fasst die religiöse Gestaltung der sittlichen Ideen, welche auch allen vorausgeht, zusammen. „Auch dem sittlichen Lebensideale fehlt diese religiöse Form nicht; ja sie wird hier zu einer besonders wirkungsvollen, indem dasselbe als persönliches Vorbild sittlicher Lebensführung je dem Einzelnen gegenübertritt. Erfüllt in all' diesen Beziehungen die Religion ihre Mission als Erzieherin zur Sittlichkeit, so darf jedoch nicht übersehen werden, dass sie dies nur deshalb kann, weil sie selbst nicht, wie es heute noch die dogmatische Auffassung meint, von dem menschlichen Gemüth verschieden, sondern nichts Anderes als die concrete sinnliche Verkörperung der sittlichen Ideale ist. Was der Mensch von frühe an als Inhalt seines sittlichen Bewusstseins empfindet, das stellt seine Phantasie als eine objective, aber doch in fortwährenden Beziehungen zu ihm stehende Welt gegenüber. Entkleidet man daher die religiösen Vorstellungen ihrer phantasievollen Form, so bilden die Imperative des Gewissens ihren eigentlichen Inhalt. Insbesondere aber enthält der letzte dieser Imperative, da er das Ideal schliesslich als eine nie vollendbare Aufgabe anerkennt, auch die Idee in sich, welche der Religion ihren bei allem Wandel der Vorstellungen beharrenden und über alle niedrigen mythologischen Verkörperungen der sittlichen Postulate erhabenen Werth gibt: Die Idee einer unvollendbaren und daher an sich transcendenten sittlichen Aufgabe.“ S. 423 f.

Das Bestreben, die Sittlichkeit von der Religion loszulösen, hat somit zu einer völligen Identificirung beider geführt. Wenn aber die

Religion als solche für eine blosser Objectivirung psychischer Zustände erklärt wird, so wird, wie früher ihr Wesen in Poesie verlegt wurde, so nun auch ihre Entstehung als eine Dichtung bezeichnet. Wenn es aber schlechterdings unmöglich ist, das Gottesbewusstsein durch Personification der Objectivirung oder ähnliche Prozesse zu erklären, dann am allerwenigsten die hier vorausgesetzte Illusion. Man kann sich doch den Urmenschen nicht tiefer stehend denken als die Thiere, welche, wie H. Spencer treffend bemerkt, recht wohl Lebendes von Leblosem zu unterscheiden wissen, und Max Müller hat in seinen Specialforschungen über den Ursprung der Religion von einer solchen Verwechslung nichts entdecken können. Aber geben wir einmal zu, der Mensch habe sich lediglich einen Gott, einen Helfer, den Spender eines glücklicheren Daseins erdichtet: durch Objectivirung seiner sittlichen Zustände konnte er nicht zu einer solchen Dichtung kommen. Denn der hervorstechendste Zug in dieser Zuständlichkeit ist das Schuldbewusstsein, welches einen heiligen Gott und Richter gewiss nicht erdichtet, sondern, wie die Erfahrung lehrt, eher verneint, selbst wenn derselbe vorher anerkannt war. Liegt es denn da nicht näher, den Menschen durch das Causalitätsbedürfniss, durch einen leichten Schluss von der Erscheinungswelt zu einem übersinnlichen Urheber, oder selbst aus den Thatsachen des Gewissens zu einem höheren Wesen emporsteigen zu lassen?

Keine Ethik kann die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit umgehen. W. behandelt dieselbe hier wieder eingehend, nachdem er bereits in seiner Psychologie scharf gegen den Indeterminismus vorgegangen war. Aber hier bewahrt er die ihm sonst eigene besonnene Ruhe nicht. Die allgemeine unausrottbare Ueberzeugung des Menschengeschlechtes von der Freiheit des Willens, welche „heute die populäre Metaphysik beherrscht“, soll hauptsächlich von zwei Philosophenschulen ihre wissenschaftliche Ausbildung erfahren haben, vom scholastischen Nominalismus des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts und von der theologischen Utilitätsmoral des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. „Die Nominalisten vertraten im Gegensatze zu der aus einem tief religiösen Bedürfnisse entsprungenen Prädestinationslehre eines Augustinus und Luther, den unbedingten Indeterminismus, den sie auf Gott übertrugen, so dass ihnen das Sittengesetz nicht durch sich selbst, sondern nur durch seinen Ursprung aus dem göttlichen Befehl als geheiligt galt, — ein bequemes Mittel, um äusserliche Vorschriften, wie sie der Kirche gerade genehm sein mochten, zum gleichen Rang mit dem Sittengesetz selbst zu erheben. Die Probe auf den ethischen Werth dieses Systems war der Ablasshandel.“ S. 409.

Diese wenigen Worte strotzen von Irrthümern und Ungeheuerlichkeiten. Man kann sich dabei Einer Erwägung nicht erwehren: wenn in

Dingen, über welche die Evidenz der Geschichte das hellste Licht verbreitet, solche Ungeheuerlichkeiten vorgetragen werden, wie mag es dann erst mit den angeblichen Thatsachen und Causalbeziehungen der Urgeschichte, des Völkerbewusstseins, des Alterthums stehen, über welche die Quellen nur sehr dürftig und sehr vieldeutig oder gar nicht reden? Und wie steht es mit der Festigkeit eines Moralsystems, das auf der Grundlage solcher Thatsachen aufgebaut ist?

Im Uebrigen macht sich W. nicht der landläufigen *petitio principii* der Deterministen schuldig. Dieselben betrachten die Freiheit und Causalität als Gegensätze. Das Causalitätsprincip soll verlangen, dass, wo immer eine Ursache gegeben ist, auch die Wirkung erfolgen müsse. Bei der Annahme eines freien Willens sei die Ursache gegeben, ohne dass die Wirkung zu erfolgen brauche.

Aber das Causalitätsprincip besagt bloss, dass, wo ein Geschehen eintritt, eine Ursache sein müsse. Das ist aber bei der freien Entscheidung der Fall. Das Motiv in Verbindung mit der Fähigkeit des freien Willens ist die hinreichende Ursache der Entscheidung. Dass auch umgekehrt mit der Ursache die Wirkung zu setzen sei, kann nur unter der Annahme behauptet werden, dass es nur nothwendig wirkende Ursachen gebe. Und das ist es ja, was in Frage steht, also nicht vorausgesetzt werden darf. Diesen Sachverhalt gibt W. zu, wenn er erklärt, die Deterministen verwechselten die Causalität überhaupt mit der mechanischen Causalität. Wenn er nun weiter meint, Determinismus und Indeterminismus seien im Grunde nicht so sehr verschieden, so wird dies wohl bei keinem von beiden Systemen besonderen Anklang finden, aber unbegreiflich ist es, wie er behaupten kann, die Willensfreiheit hebe die Verantwortlichkeit auf. Wie gesagt, hier hat W. seine sonstige Besonnenheit nicht bewahrt. „In Wahrheit, sagt er, beseitigt also nicht die innere Determination, wohl aber das sog. *liberum arbitrium* des Willens Freiheit und Verantwortlichkeit. Denn da kein Handeln ohne Motiv möglich ist, wie der Indeterminismus selbst anerkennt, so bleibt, wenn die Causalität des Charakters nicht die Entscheidung geben soll, nur der absolute Zufall d. h. die Herrschaft irgend eines gerade im Bewusstsein anwesenden Motives übrig. Und aus solchen zufälligen Trieben soll sich schliesslich die sittliche Weltordnung zusammensetzen, soweit dieselbe innerhalb der Menschheit zur Erscheinung kommt! Nur eine in sittlichem Egoismus und religiösem Indifferentismus versunkene oder durch theoretische Vorurtheile gänzlich missleitete Zeit konnte in den Wahn verfallen, eine solche Anschauung nicht nur für sittlich, sondern sogar für religiös zu halten. Freilich, ein derartiger Hekastothismus, bei dem sich jedes Individuum selbst für einen Gott hält, ist am Ende auch eine Religion, ungefähr in demselben Sinne, in welchem der Egoismus ein System der Moral ist.“ S. 410 f.

Die Wahlfreiheit des Willens ist eine so evidente Thatsache und ihre Nothwendigkeit für Verantwortlichkeit und Sittlichkeit so selbstverständlich, dass, wer aufrichtig die Wahrheit sucht, daran nicht den leisesten Zweifel aufkommen lassen kann. Da ich nun bei W. an dieser Aufrichtigkeit zu zweifeln keine Berechtigung habe, so erkläre ich mir den Widerspruch aus Missverständnissen: wir verstehen uns einander nicht.

Unter den Deterministen wird auch der hl. Augustin angeführt; überhaupt spendet ihm W. grosses Lob, nur dass er durch die Dogmen in Widerstreit mit seiner vernünftigen Forschung gerathen sei: wenn er einige hundert Jahre früher oder später gelebt, würde er Grossartiges geleistet haben. — Nun, dann würde er in dem Schmutze seiner Leidenschaften stecken geblieben sein, wie alle die Philosophen, bei denen er vergebens Licht und Kraft suchte, um sich sittlich zu erheben. Wir dürfen es doch einem so grossen Geiste glauben, dass allein die Lehre, das Beispiel und die Gnade Jesu Christi im Stande gewesen ist, seine Fesseln zu brechen, und ihn aus dem moralischen Schmutze zu einem menschenwürdigen Leben zu erheben. Die ganze geistige und sittliche Grösse Augustins wurzelt in der Moral des Christenthums. Darum wenden wir das Bedauern, welches W. in Betreff Augustinus ausspricht, ersterem selbst zu: Möchte er doch seine schönen Geistesgaben in den Dienst Jesu Christi stellen, und in ihm jenes Licht, jene Heiligkeit und Beseligung finden, wie sie Augustinus und unzählige Andere gefunden, statt sie im Dienste der Zerstörung zu verwenden und so zu vergeuden. Wenn auch Christus nur ein sittlicher Genius war, als welchen ihn W. anerkennt, so wäre es doch sicher gerathener, Spuren zu folgen, welche soviel Segen und Heil der Menschheit gebracht haben, als Mächte heraufzubeschwören, die nicht mehr gebannt werden können. Freilich wenn Christus nicht mehr war, als ein Sokrates, mit dem W. ihn zusammenstellt, dann müsste seine Sittenlehre ebenso spurlos verschwunden sein, wie die des Sokrates, ohne auch nur den schwächsten Einfluss auf das Leben seines Volkes auszuüben. Hätte nur menschliche Weisheit aus ihm gesprochen, dann war er kein sittlicher Genius, sondern entweder elend betrogen, oder ein so raffinirter Betrüger, wie einen gleichen die Welt nicht mehr gesehen hat. Aber Millionen und Millionen haben aus Motiven, die seine Sittenlehre an die Hand gibt, Alles für den Dienst ihrer Mitmenschen geopfert und sind von ihr gekräftigt in den Tod gegangen: für das postulierte „sittliche Lebensideal“ wird aber auf der weiten Erde nicht Einer auch nur den Finger krümmen; jedenfalls nur dann, wenn es ihm beliebt. Oder sollte das andere von W. aufgestellte höchste Princip, Unterordnung des Einzelwillens unter den Gesamtmwillen, etwa stärkere Motivationskraft in sich bergen? Was kann dem Menschen, dem durch das Christenthum seine freie Persönlichkeit erst zum Bewusstsein gekommen ist, be-

stimmen, seinen sittlichen Werth wieder im Staate nach antiker Auffassung aufgehen zu lassen, wie es W. wenn auch vielleicht in gemilderter Form als wünschenswerth erklärt. Wenn derselbe nun gar die allgemeine Wehrpflicht als Beförderungsmittel der Vaterlandsliebe empfiehlt, so hat er wohl an die jährlich wiederkehrenden Desertionen, Selbstmorde, Verhandlungen über Soldatenmisshandlungen beim Militär nicht gedacht. Die Empfehlung solcher Motive ist Verzweiflung an jedem Motiv. Sollte es aber der neueren Philosophie gelingen, alle religiösen Motive aus dem sittlichen Leben zu verdrängen, um sie durch weltliche zu ersetzen, dann wird vollständige Anarchie, im Heer wie im ganzen öffentlichen Leben, die unausbleibliche Folge sein.

Fulda.

Dr. Const. Gutberlet.

Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus. Von Dr. Johann Uebinger. Münster u. Paderborn, Schöningh 1888. gr. 8^o. IV u. 198 S. *M.* 2,40.

Das Leben und die Schriften des Nicolaus von Cusa wurden in der neueren Zeit wiederholt zum Gegenstand eingehender Forschung gemacht: so von Scharpff, Clemens, Düx, Falkenberg, Lewiki u. A. Ganz besonders aber hat sich mit diesem deutschen Cardinal sein Landsmann Uebinger in den letzten Jahren befasst, der mit grosser Pietät und unablässigem Eifer dessen Werke zum Specialobject seiner Studien erkoren, und den man wohl mit Recht als den gegenwärtig tüchtigsten Kenner der Cusanischen Philosophie bezeichnen kann. Zugleich hatte derselbe das Glück, eine für verloren gehaltene Schrift des Cardinals, den „Tetralogus de non aliud“ in einer Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek wiederzufinden, die er dem obigen Werke nebst einleitenden Bemerkungen als „Anhang“ (S. 138—198) beifügte.

Nicolaus von Cusa verdient mit Recht das rege historische Interesse, das man ihm neuerdings in der Litteratur zuwendet. Steht er doch als ein hervorragender, vorwärtsstrebender Denker an der Grenzscheide von Mittelalter und Neuzeit, jenes abschliessend, diese inaugurirend. Denn ohne mit der scholastischen Speculation principiell zu brechen, strebte er doch über sie hinaus, indem er neue Wege zur Erforschung der Wahrheit versuchte. Einerseits zeigt er sich nämlich noch deutlich als einen echten Sohn des Mittelalters, da er ganz der scholastischen Methode gemäss vom christlichen Glaubensinhalt ausging und diesen zu begreifen strebte, während er aber auch anderseits zugleich einen modernen Zug verräth, sofern er in seinem Philosophiren sich nicht an menschliche Autoritäten gebunden erachtete, sondern durch Selbstdenken die

grossen Probleme des Daseins zu lösen unternahm. Denn ihm zufolge gleicht Derjenige, welcher in rein wissenschaftlichen Fragen sich nur durch die Meinung einer Autorität bestimmen lässt, „dem Pferde, das von Haus aus zwar frei, aber künstlicherweise durch das Halfter an eine Krippe gebunden ist, wo es nichts Anderes zu fressen erhält, als was man ihm zufällig hinwirft; ähnlich werde auch die Vernunft, die in der Wissenschaft durch die Autorität Anderer sich bestriicken lässt, durch fremdartige und nicht ihrer Natur entsprechende Nahrung gespeist.“ (De sap. fol. 75a). Darum liess er sich weder von dem damals herrschenden Aristotelismus, noch von einer anderen Schuldoctrin seiner Zeit ins Schlepptau nehmen, sondern folgte als echter Philosoph in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen der eigenen besseren Einsicht, indem er von sich selbst bemerkte: „nullius autoritas me ducit, etiamsi me movere tentet“ (De mente c. 6). Diese Selbständigkeit des philosophischen Denkens bildet einen hervorragenden Charakterzug des Cusanus.

Dadurch freilich, dass der Cardinal das alte Geleise verliess und sich nicht in der hergebrachten Form bewegte, kam er bei Manchen in den Verdacht, als sei er von der Wahrheit abgewichen. Bald wirft man ihm nämlich Pantheismus, bald (in der Trinitätslehre) Modalismus, bald Emanatismus vor. Allein Uebinger vertheidigt seinen berühmten Landsmann mit siegreichen Waffen, indem er mit Recht betont, dass man die Philosophie des Cusanus nur dann richtig verstehen könne, wenn man ihren Entwicklungsgang verfolge und dass man sie nicht nach einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Sätzen beurtheilen dürfe, sondern, wie der Cardinal selbst geltend macht, in Uebereinstimmung mit dem Ganzen (S. 137). Darum schlägt der Verf. in seiner Darstellung der Gotteslehre des Cusanus zum ersten Mal den genetischen Weg ein, infolge dessen gar manche Punkte, die bisher unklar erschienen, in besseres Licht gesetzt wurden. Und darin liegt ein Hauptverdienst seines Werkes.

Ueb. zufolge sind in der Cusanischen Gotteslehre zwei Denkrichtungen zu unterscheiden: die symbolische und die exacte. Die symbolische Auffassung Gottes wurde begründet durch die Schrift von der „Belehrung über das Nichtwissen“ (de docta ignorantia, 1440), vertheidigt durch die „Apologie der Belehrung über das Nichtwissen“ (1449), fortgeführt durch den Dialog über „das Werden“ (de genesi, 1447) und durch die Betrachtung über „das Bild Gottes oder das Gottschauen“ (1453) und zum Abschluss gebracht durch das Gespräch über „das Nichtandere“ (1462). Durch all' diese Schriften geht wie ein rother Faden der Gedanke, dass eine präzise Gotteserkenntniss dem Menschen unmöglich sei, da der Absolute hoch über unserem Geiste stehe und es zwischen dem unendlichen Gott und unserm endlichen Verstand keine Proportion gebe. Nur durch Symbole und

besonders durch solche aus der Mathematik lasse sich das göttliche Wesen einigermaassen verständlich machen. Cusanus huldigt also in diesem seinem ersten philosophischen Entwicklungsstadium der negativen Theologie, indem wir nach ihm mehr wissen, was Gott nicht ist, als was er ist. Wir wissen nur im Allgemeinen, dass Gott Alles wirklich ist, was sein kann. Daraus folgt, dass es nichts Grösseres geben kann als er, aber auch nichts Kleineres; denn er ist alles Sein; folglich ebenso wohl das Grösste wie das Kleinste. Er ist sonach die Einheit des Grössten und des Kleinsten; in ihm stecken die Gegensätze zusammen. Dies das erste Resultat der Cusanischen Speculation über Gott: die *coincidentia contrariorum, oppositorum seu contradictoriorum*.

Doch auf die Dauer befriedigte ihn dieser Standpunkt nicht, denn alsbald modificirte er seine ursprüngliche Lehre dahin, dass Gott über und jenseits der Einheit der Gegensätze steht, dass er stets der Selbige mit sich, der Nichtandere für die Dinge sei.

Aber auch diese Auffassung genügte dem Cusanus keineswegs. Immer und immer wieder beschäftigte ihn das Gottesproblem und drängte ihn zum Versuch einer besseren Formulirung. War er bisher in seiner Philosophie von Gott ausgegangen, wie ihn der christliche Glaube lehrt, um zu einem tieferen Gottesbegriff zu gelangen und von ihm aus die Welt zu verstehen, so machte er nun in seiner Speculation eine Wendung, indem er jetzt umgekehrt von der Welt ausging, um zur Erkenntniss Gottes zu gelangen. Und hiermit begann die zweite Periode seines Philosophirens, welche Uebinger die „exacte“ nennt. Angebahnt wurde dieselbe i. J. 1450 durch das Gespräch über „die Weisheit“, entfaltet 1460 durch die Abhandlung über „das wirkliche Können“ (*De possest*), kritisch geprüft 1463 durch die Schrift über „das Suchen nach Weisheit“ und vollendet durch den Dialog über „die Krone der Erkenntniss“.

Auf diesem neuen Standpunkt betrachtet Cusanus Gott als das absolute Können, die absolute Wirklichkeit und deren Verbindung: das wirkliche Können (*possest*) und schliesslich ganz einfach als das Können schlechthin (*posse ipsum*), dessen „Erscheinung“ die Welt ist. Diesen Begriff hält Cusanus für den verständlichsten und fasslichsten, der geeignet sei, alle bezügliche Meinungsverschiedenheit zu vereinbaren. Und hierin bekundet sich ein weiterer Charakterzug seiner Denk- und Gesinnungsart. Wie nämlich bei allen wahrhaft bedeutenden und edlen Geistern das Streben nach Versöhnung widerstreitender Anschauungen und Richtungen vorwaltet, so offenbart sich ein Gleiches auch bei diesem deutschen Cardinal als eine beachtenswerthe Eigenthümlichkeit, und zwar sowohl auf praktischem als theoretischem Gebiete. Schon i. J. 1433 wirkte er für die allgemeine „Einigung“ in kirchlichen und politischen Dingen (*De*

Bei der Vieldeutigkeit des Wortes: „absolut“ hat Verf. weise daran gethan, vor Beginn seines Ansturms auf den Relativismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen genau den Sinn festzustellen und gegen verwandte zu begrenzen, den man mit diesem Ausdruck zu verbinden hat. „Absolut“ im weiteren Sinne ist ihm, wie schon die Etymologie nahelegt, alles das, was abgelöst (*absolutum*, ἀπόλυτον), entbunden, also unabhängig erscheint oder mit seinen Worten: „ce qui est indépendant on sans dépendance“ (p. 17). Demgemäss wird das „Relative“ dasjenige sein, was irgendwie gebunden, bezogen, abhängig erscheint. Aus dieser allgemeineren Fassung erhellt schon, dass der Begriff des Absoluten, wo er dem Relativen als Gegensatz gegenübersteht, sich nicht mit dem Begriffe des Unendlich-Vollkommenen, also Gottes, deckt. Der Begriff des Absoluten, wie er dem Verf. vorschwebt, greift viel weiter: es muss nach ihm so viele „Absolute“ geben, als es Classen von Unabhängigkeiten in den verschiedenen Seinsgattungen gibt. Der Dreigliederung Gott, Mensch, Welt entsprechend unterscheidet er zunächst ein dreifaches Absolutes: das theologische, psychologische und (kosmologisch-) objective, von denen das an zweiter Stelle angeführte insofern einer weiteren Gliederung fähig ist, als die Thätigkeiten der Seele auf zwei Grundvermögen: Verstand (das noologische Absolute) und Willen (das moralische Absolute) zurückweisen und ausserdem der Verstand wiederum entweder auf die ersten metaphysischen Principien (das ontologische Absolute) oder auf die obersten Denkgesetze und Denkregeln (das logische Absolute) hinführt. Wir lassen es dahingestellt sein, ob diese Tafel in allen Einzelheiten, wie sie durch noch feinere Unterabtheilungen gewonnen sind, den Gesetzen der logischen Division in jeder Hinsicht entspricht; ihren methodologischen Werth behält sie auf alle Fälle darum, weil den einzelnen Gliedern der absolutistischen Nomenclatur ebenso viele Gegenglieder des Relativismus antithetisch gegenüberstehen, so z. B. dem theologischen Absoluten (Theodicee) der Herbert Spencer'sche Begriff des „Unknowable“ (Agnosticismus), dem psychologischen Absoluten (Seelensubstanz) der Begriff blosser Seelenphänomene (Associationismus), dem ontologischen Absoluten der Kant'sche Begriff des „Phänomenon“, dem logischen Absoluten (sylogistisches, widerspruchsfreies Denken) der Stuart Mill'sche Satz vom Unwerth des Syllogismus und die Hegel'sche Lehre von der Vereinbarkeit der Widersprüche (Sein + Nichtsein = Werden) u. s. w.

Wie schon am Eingang angedeutet, tritt Verf. dem Relativismus nicht mit philosophischen, sondern philosophiegeschichtlichen Waffen entgegen (p. 53—117). Aus der orientalischen, hellenischen, alexandrinischen, patristischen, scholastischen und besonders eingehend aus der neuesten Philosophie (p. 85 suiv.) weist er in schlagenden kurzen Charakteristiken

den unumstösslichen Satz nach, dass die menschliche Vernunft immer und überall nach dem Absoluten in seinen verschiedenen Gestalten auf der Suche war, dass die gesammte Menschheit von metaphysischen und religiösen Instincten durchwaltet ward und noch wird, die ebenso unausrottbar und natürlich sind wie das physische Bedürfniss der Athmung oder Ernährung (Cf. p. XII; p. 49). Zwar hat auch der Relativismus diesem Bedürfniss insoweit Rechnung getragen, als er die transscendenten Fragen nach dem Ursprung und Ziel der Welt, der Organismen, des Menschen aus seinen eigenen Mitteln (Laplace'sche Theorie, Darwinismus, Affentheorie) beantworten, also die Metaphysik durch die Naturwissenschaften ersetzen zu können vermeinte. Vergebliche Liebesmühe! Ihre eigenen Vertreter und zwar solche erster Grösse, wie Berthelot, Littré, Pasteur, Dubois-Reymond, Virchow, Tyndall etc., erklären ausdrücklich, dass eine naturwissenschaftliche Lösung transscendenter Probleme nicht zu erwarten sei (p. 119 suiv.). Ignoramus et Ignorabimus!

Die fleissige, anregende, klare Schrift weckt in uns das Verlangen, dem Verf. auf philosophischem Felde bald wieder zu begegnen.

Fulda.

Jos. Pohle.