

Rezensionen und Referate.

De pulchritudine divina libri tres. Auct. H. Krug s. theol.
Dr. Friburgi Brisg., Herder 1902. *N. 4.*

Das in gutem und leichtem Latein geschriebene Buch darf eine Aesthetik aus den Vätern und der hl. Schrift genannt werden. Es ist mit Sachkenntnis, Selbständigkeit und Urteil geschrieben. Der Gebrauch wird dadurch besonders erleichtert, dass die Belegstellen vollständig gegeben, die griechischen obendrein übersetzt sind. Die einschlägige Literatur ist ausgiebig benützt. Korrektheit und Pietät in der Behandlung der ehrwürdigen Quellen und des heiligen Stoffes empfehlen die Arbeit.

Der grundlegende erste Teil befasst sich mit Wesen und Arten der Schönheit. Der zweite Teil (p. 75—182) liefert den Beweis dafür, dass Gott die Schönheit im wahrsten Sinne zu eigen besitze. Sehr eingehend wird diese These durch den Rückschluss von der geschaffenen Schönheit und deren Eigenschaften auf ihren Urheber, durch Schrift- und Väterstellen erhärtet; namentlich werden in sechs Paragraphen die Attribute der göttlichen Schönheit prächtig dargetan, und die Stufen unterschieden, auf denen der Mensch zum Genusse derselben aufsteige. Wie hier, so wird im ganzen Buche der Erörterung wiederholt eine ganz praktische Wendung gegeben. Mit Genugtuung sieht man in diesem zweiten Teil sodann den alten Spruch: *bonum est diffusivum sui* auf die göttliche Schönheit angewendet; es wird gezeigt, dass und wie sie sich den Engeln, den Menschen und den körperlichen Dingen mitteile. Das dritte Buch behandelt nun auf fast 70 Seiten die eigenartige Schönheit des ewigen Wortes und Erlösers der Welt. Hier hätte ich ein näheres Eingehen auf verschiedene Erzählungen des Evangeliums gewünscht, in welchen die Hoheit und vor allem die Menschenfreundlichkeit des Sohnes Gottes in hellem Lichte erstrahlt. Aber, was gesagt wird, ist erhebend und herzerquickend.

Beinahe möchte man bedauern, dass im ersten Buche, aber nur da, eine massvolle Polemik über das Wesen der Schönheit und der Beziehung auf die menschlichen Vermögen für nötig erachtet wurde. Der

Verfasser vertritt die Ansicht: „Omnis pulchritudinis forma unitas est“ (S. August. *ad Coelest.*) Er hat sein gutes Recht, dies einmal wieder entschieden zu betonen, da unter den Vätern, deren Durchforschung er sich vor allem vorgesetzt, keiner soviel wie Augustin über die Schönheit geschrieben hat. Dazu kommt noch folgendes, was ihn etwa beeinflussen konnte. Es ist von gläubiger Seite seit einiger Zeit, gegenüber einer bedenklichen modernen Richtung, der geistige Inhalt der Schönheit und der schönen Kunstwerke stark hervorgehoben worden; von den Vätern und teilweise noch vom hl. Thomas wird hingegen die formelle Seite in den Vordergrund gerückt. Nicht ohne Grund, denn der spezifische Unterschied der schönen von der praktischen Kunst und der Wissenschaft beruht ohne Zweifel auf der Form. Der Inhalt, die Ideen, liegen in der Wissenschaft vor; des Künstlers eigenste Aufgabe ist die Ausgestaltung derselben. Freilich muss die würdige Form Ausdruck eines würdigen Inhaltes sein, um nicht hohle, leere und verlogene Form zu sein. Aber es erklärt sich doch, warum in ästhetischen Arbeiten bald der Inhalt, bald aber ebenso entschieden die Form betont wird.

Manche haben nun in der neueren Zeit — und der Schreiber dieser Zeilen gehört zu ihnen — eine den Inhalt ausdrücklich hervorhebende Begriffsbestimmung der Schönheit gegeben: Strahlenglanz der Vollkommenheit oder strahlende Vollkommenheit oder ähnlich. Man weist damit auf die hohen inneren Vorzüge alles Schönen hin, welche in der gefälligen Erscheinung sich offenbaren, gewissermassen aufleuchten. Denn wenn die Väter vielmehr als selbstverständlich voraussetzen, dass ein Schönes auch einen bedeutenden, edlen, reinen Inhalt habe, und sich oft vorwiegend mit den formellen Eigenschaften befassen, sind wir jetzt umgekehrt veranlasst, der Ueberschätzung der Form gegenüber zu verlangen, dass diese Ausdruck hoher innerer Vorzüge sei. Sobald jedoch die Väter eifern gegen den leeren Tand weltlicher Schönheit, greifen sie nicht minder auf die innere Vollkommenheit der Dinge zurück, oft etwas einseitig im Ausdruck. Clemens v. Alex. gibt geradezu die obige Definition, aber mit überwiegender Betonung des Inhaltes wieder.¹⁾

„In der Seele allein erscheint vollends die Schönheit und die Hässlichkeit; darum ist auch allein der Tugendbessens wirklich gut und schön, und allein das Schöne gilt als gut. Die Tugend allein nämlich gibt sich auch durch den schönen Körper kund und blüht im Fleische auf, indem sie die Schönheit der Selbstbeherrschung erscheinen lässt. Es erglänzt dann die innere Beschaffenheit wie ein Lichtstrahl auf der Gestalt. Denn die Schönheit eines jeden organischen oder lebenden Wesens beruht auf der jedesmaligen Vortrefflichkeit. Des Menschen Vorzüge sind aber Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung, Mannhaftigkeit und Frömmigkeit.“

¹⁾ *Paed.* 2, 12.

Krug glaubt wieder auf eine Definition zurückgehen zu sollen, welche stark formalistisch klingt. Wenn ich darüber nun ein Längeres rede, so wolle man das nicht so deuten, als sei meine Absicht, eine vorwiegend negative Kritik zu schreiben; eine solche stände ja schon mit der obigen Anerkennung des wertvollen Buches im Widerspruch. Allein, wenn ein ergänzender Beitrag zu demselben geliefert werden soll, so ist das ohne eine gewisse Ausführlichkeit in Darlegung einer abweichenden Anschauung nicht möglich.

Der Verfasser findet das Wesen der Schönheit in der zukommenden Einheit (p. 40): „pulchritudinis natura in debita unitate consistit“; eingehender: „Pulchritudo essentialiter definitur, et quidem per gradus quosdam: 1) Pulchritudo consistit in harmonia vel proportionem debita. 2) Pulchritudo consistit in ordine debito. 3) Pulchritudo consistit in debita unitate, vel, ut S. Augustinus ait: Pulchritudinis forma unitas est.“

Unseres Erachtens sollte man dort, wo *ex professo* die Definition der Schönheit aufgestellt wird, nicht so reden. Wie sie liegt, entspricht sie nicht dem Wesen der Schönheit, wie diese allgemein aufgefasst wird, und in derjenigen Wissenschaft, welche vorzugsweise von der Schönheit handelt, nämlich in der Aesthetik, tatsächlich zu nehmen ist. Das ist augenscheinlich. Wenn nämlich wirklich die formellen Eigenschaften der Verhältnismässigkeit, der Wohlordnung und der wesentlichen Einheit die ganze Schönheit ausmachen, so sind doch mindestens alle nicht verkrüppelten Organismen schön. Das widerspricht aber offenbar der gewöhnlichen Auffassung der Schönheit; man nennt nur das schön, was den überwiegenden Eindruck des Gefälligen macht, und dies trifft bei der Kröte und manchen anderen organischen Wesen nicht zu. Freilich muss die Einheit in der Vielheit als ein Hauptbestandteil der Schönheit für die meisten schönen Dinge angesehen werden, aber *a potiore fit denominatio*, nicht von einem Element. Man müsste folgerichtig noch viel weiter gehen und die „gebührende“ Einheit, somit auch die Schönheit allen anorganischen Naturdingen zuerkennen. Hat denn ein Sandkorn nicht eine Einheit, nämlich eine solche, wie sie ihm gebührt? Hat ein Felsen oder ein Kiesel nicht eine Einheit, die sich aus vielen Elementen in „gebührender“ Ordnung zusammensetzt? Besteht nicht jeder Körper aus Atomen, die sich nach Naturgesetzen, also in „gebührender Ordnung“ zusammenfügen? Noch mehr: jedes Werk der Handwerkskunst, das etwas wert ist, hat doch seine aus dem Zweck her geleitete, gebührende Einheit, vom einfachen Lineal oder Winkelmass bis zur Kanone und Dampfmaschine. Wenn man 100 Sandkörner in einer geraden Linie zusammenlegte, oder daraus ein Rechteck bildete, so hätte man ein schönes Werk hervorgebracht. Alle mathematischen Figuren, die nach irgend einem ordnenden Prinzip gebildet sind, wären sofort schöne Ge-

staltungen. Vielleicht dass der Verfasser alles das zugibt; es wäre bei einem Philosophen und Theologen nicht sehr zu verwundern. Er rechnet ja den Begriff „schön“ ganz ohne weiteres zu den Transcendentalbegriffen. Aber eine Definition, welche alle Dinge dieser Welt, die in ihrer Art geordnete Teile und die ihnen zukommende Einheit besitzen, als schön bezeichnet, erklärt eben doch nur die Schönheit *secundum quid*, nicht schlechthin, nur ein Element derselben und nicht ihr ganzes Wesen.

Man tut wohl auch dem hl. Augustin, dem entschiedensten Freunde der Einheit bei allen schönen Dingen, unrecht, wenn man ihm die Meinung unterstellt, er habe das Wesen der schönen Dingen mit der einheitlichen Gestaltung derselben identifiziert. Ich glaube, man muss sagen: er hat manchmal nur ein Element der Schönheit definieren wollen, ein anderes Mal aber die Schönheit der einzelnen Teile vorausgesetzt und dann von der einheitlichen Anordnung des Ganzen nur die grössere, für einen Philosophen vorzugsweise wertvolle Schönheit aussagen wollen. Nehmen wir z. B. die Stelle, wo er am schroffsten behauptet, nichts sei geordnet, ohne schön zu sein.¹⁾

„Homo defectu exteriori in pulchritudines corruptibiliores, i. e. poenarum ordinem praecipitatur. Nec miremur, quod adhuc pulchritudines nomino; nihil enim est ordinatum, quod non sit pulchrum, et sicut Apostolus ait: omnis ordo a Deo est. Necesse est autem fateamur meliorem esse hominem plorantem quam laetantem vermiculum, et tamen vermiculi laudem sine ullo mendacio copiose possum dicere.“

Also der „weinende“, leidende Mensch verfällt zwar der als Strafe der Sünde verhängten *corruptio*, aber bleibt doch immer schöner, als der Wurm. Was ist schön an dem Wurm? Der Heilige antwortet:

„nitor coloris, figura teres, priora cum mediis, media cum posterioribus congruentia et unitatis et unitatis appetentia pro suae naturae humilitate servantia.“

Ausser der Proportion und der Artseinheit wird doch auch die Farbe, und zwar an erster Stelle genannt, dann die wohlabgerundete Gestalt, die Augustin nicht einfach zur Proportion rechnet. Aber gehen wir weiter. Der Mensch, so heisst es, bewahrt um so sicherer eine gewisse Schönheit, als man dieselbe mit vollem Rechte sogar von Asche und Kot aussagen kann:

„Cineris et stercoris laudem verissime atque uberrime plerique dixerunt; quid ergo mirum . . .“

Hier wird es klar, dass Augustin nur von der Schönheit *secundum quid* redet; eine andere hat ja ein Aschenhaufe und der Gassenkoth gewiss nicht. Selbst dieses Zugeständnis einer Schönheit *secundum quid* macht eigentlich nur der Philosoph; der Aesthetiker lächelt dazu, ohne zu widersprechen.

¹⁾ *De vera relig.* 41, 77.

Fügen wir noch eine Stelle bei: *De Genesi cont. Manich.* 1, 21, 32. Der Heilige fragt, warum Gott der Herr zu den einzelnen Werken sage, dass sie gut, von allen zusammen aber, dass sie sehr gut seien. Er antwortet, die grössere Schönheit finde der Verständige immer in der gesetzmässigen Gestaltung des Ganzen.

„Si enim singula opera Dei, cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaeque genere constituta, quanto magis omnia simul, i. e. ipsa universitas, quae istis singulis in unum collectis impletur.“

Also aus schönen Einzelteilen erwächst die Schönheit des Ganzen.

„Omnis enim pulchritudo, quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte: sicut in corpore humano, si laudamus oculos solos, si nasum solum, si genas aut solum caput aut solas manus aut solos pedes, et cetera si pulchra singula et sola laudamus, quanto magis totum corpus, cui omnia membra, quae singula pulchra sunt, conferunt pulchritudinem suam.“

Er setzt also hier die Schönheit der Teile voraus, wie denn gewiss die Hauptteile des menschlichen Körpers von Jedermann als schön bezeichnet werden. Die höchste Schönheit erhalten freilich diese Teile eines lebendigen Organismus erst von ihrer Beziehung zum Ganzen; so kann der Heilige mit einer kühnen Wendung fortfahren:

„ita ut manus pulchra, quae etiam sola laudabatur in corpore, si separaretur a corpore, et ipsa amittat gratiam suam, et cetera sine illa inhonesta sint: tanta est vis et potentia integritatis et unitatis.“

Ich sage, es sei dies ein kühner Ausdruck; denn der Heilige sagt ja selbst, die Hand sei am Körper, auch für sich allein betrachtet, schön; dasselbe gilt vom übrigen Körper ohne die Hand. Es würde ja sicher auch ein Maler oder Bildhauer den ganzen Körper nimmermehr schön finden, wenn nicht jedem Gliede schon seine eigene Schönheit zukäme. Diese ist bei einem Organismus natürlich nie eine vollkommene Schönheit, da die Teile zur Vereinigung bestimmt sind; die grösste und eigentliche Schönheit geht ihnen ab. Das ist also der Sinn der starken Ausdrücke des hl. Augustin: Bei denjenigen Dingen, welche wirklich schön sind (wie das Weltall und der menschliche Körper), besteht die vollkommene und eigentliche Schönheit nicht ohne die Einheit der Teile; und gehört die Einheit zur wesentlichen Bestimmung der Teile (so wenigstens bei Organismen), dann sind die Teile, von der Einheit losgelöst, nicht mehr eigentlich und vollkommen schön; natürlich, denn jetzt ist der Mangel der Einheit eine wirkliche *privatio*, und zwar (in der Voraussetzung) eine *privatio* rücksichtlich der wesentlichen Bestimmung. Ein drittes Moment weiter unten, wo wir auf diese Stelle zurückkommen.

Übrigens fügt Augustin an einer Reihe von Stellen die *suavitas coloris* als wesentliche Eigenschaft der Schönheit bei. Wenn aber auch diese wieder auf die Verhältnismässigkeit zurückgeführt wird (*De Mus.*

VI, 13, 38), insofern „Licht und Farben unseren Augen zusagen“, also insofern das Schöne im richtigen Verhältnis zu unseren Sinnen steht, so ist dagegen allerdings nichts einzuwenden; aber man sieht, wieweit der Begriff der Proportion und erst recht der Begriff der Einheit (*aequalitas numerosa, unitas*) ausgedehnt werden muss, damit man damit auskomme. Das tut denn Augustin z. B. auch dadurch, dass er in der Erde die ihr eigene Schönheit in der ganz gleichförmigen Zusammensetzung und Vereinigung ihrer Teile und der besonders wohltätigen Stellung im Raume herleitet:

„ipsa species, qua a ceteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid, quantum accepit, ostendit et nulla pars eius a toto est dissimilis et earundem partium connexione atque concordia suo genere saluberrimam sedem infimam tenet?“¹⁾

Damit werden aber nur die letzten Elemente der Schönheit genannt, wie sie *suo genere* jedem Naturdinge zukommen. Eine Definition der Schönheit sollte uns doch weiter führen; wir wollen wissen, wann ein Ding zu jener mehr oder weniger eingeschränkten Klasse gehöre, welcher wir das Prädikat „schön“ mit Vorzug beilegen; dahin rechnen wir aber nicht das erste beste irgendwie einheitliche Gebilde der Natur oder der Menschenhand.

Kr. streitet (p. 26 sqq.) gegen den hl. Thomas, der als eine Eigenschaft der Schönheit die *integritas sive perfectio* aufführt, und bemerkt dagegen, dass wir geradezu von einer „unvollkommenen“ Schönheit reden. Jawohl; aber in dem gleichen Sinne reden wir von einer unvollkommenen Einheit; man will eben nur sagen, dass der Begriff nicht vollständig realisiert sei. Weiter sagt Kr., wenn alle schönen Dinge vollkommen sein müssten, dann gäbe es tatsächlich wohl gar keine wirklich schönen mehr; aber will er denn selber alle diejenigen Dinge als unschön verwerfen, welche nicht unter jeder Beziehung vollkommen einheitlich sind? Die Vollkommenheit, geradeso wie die Einheit, lässt praktisch sehr viele Abstufungen zu, was auch immer der philosophische Begriff (*perfectum cui nihil deest*) besagen mag. Ferner wird geltend gemacht, dass das Bruchstück einer klassischen Statue noch immer schön sei; aber wie da die Vollkommenheit (Vollständigkeit) fehlt, so auch die Einheit; obendrein kommt Kr. hier in Gegensatz zu seinem hl. Augustin, der einen Torso nicht als schön anerkennt. Desgleichen nimmt Kr. Stellung gegen die *claritas*, welche Thomas als weitere Eigenschaft der Schönheit aufführt. Zur Widerlegung behauptet er schliesslich, die *claritas* könne nur aus der guten Ordnung der Teile erklärt werden. So käme also die gesunde Farbe des Körpers, die Helligkeit des Lichtes, der Blumenschmelz schliesslich nur von der guten Ordnung in den leuchtenden oder farbigen Körpern. Ja, wenn man die innere Beschaffen-

¹⁾ I. c. 17, 58.

heit dieser Körper stillschweigend mit hereinnimmt; aber die abstrakte Ordnung, Verhältnismässigkeit und Einheit bringt nimmermehr Farbe und Licht hervor; sonst müssten vertrocknete Blätter oder regelmässige mathematische Figuren auch die *claritas* aufweisen. Nein, es muss zu den rein formellen Eigenschaften der Schönheit, zu denen ohne Zweifel die Einheit gehört, noch ein Inhaltsmoment hinzukommen, und darum nennt Thomas die Vollkommenheit und Aristoteles die *magnitudo* als Eigenschaft der Schönheit. Man läuft auch sonst Gefahr, in den ästhetischen Formalismus zu geraten, von welchem Kr. allerdings weit genug entfernt bleibt. Die *claritas* ist selbst als aus inneren Vorzügen hervorstrahlend zu denken, wenn sie Wert haben soll; desgleichen die *proportio* als durch die Idee oder den Typus oder den Zweck bestimmt.

Kr. lehnt im Zusammenhang mit dem Gesagten auch die Begriffsbestimmung der Schönheit als *splendor perfectionis* ab (p. 41 sqq.). Er greift beide Bestimmungswörter an, die freilich nicht viel anders besagen, als die *claritas* und *perfectio* beim hl. Thomas. Hier bringt aber Kr. wieder neue Beweismomente vor. Er sagt, das Wort „Vollkommenheit“ habe drei oder vier Bedeutungen, es werde nämlich bisweilen allegorisch genommen, bisweilen bedeute es die Bestimmung eines Dinges oder den Endzweck einer Tätigkeit, endlich die Ganzheit, Vollständigkeit oder innere Vollendung. Nun ist aber völlig klar, dass bei der Definition der Schönheit nur an die letzte Bedeutung gedacht wird; es ist gar zu gesucht, hier Schwierigkeiten zu machen. Auch die *unitas* in Kr's Definition bedeutet Einzigkeit, Einheitlichkeit, Einerleiheit, einfache Wesenheit, Gemeinschaftlichkeit, Eintracht. Werde ich also aus solchen Gründen an seiner Definition nörgeln? — „Aber die Vollkommenheit ist doch nicht gleichbedeutend mit Schönheit“. Freilich nicht; darum wird der *splendor perfectionis* gefordert. — „Aber es muss die gehörige Proportion der Teile da sein.“ Gewiss; ohne die gehörige Verhältnismässigkeit der Teile fehlt aber auch etwas an der gebührenden Vollkommenheit. Uebrigens ist es, streng genommen, nicht richtig, dass in Gottes einfacher Wesenheit eine eigentliche Verhältnismässigkeit zu finden wäre; auf Gott angewendet, bedeutet die Einheit nichts als einfache Wesenheit und wird nur etwa von unserem beschränkten Verstande, und nicht mit Notwendigkeit, als Vereinigung wohl zusammenstimmender Eigenschaften gedacht. Wenn ich sage: Gott ist eine Dreieinheit in der Einheit, so besagt das nicht: im wohlproportionierten Vereine vieler Eigenschaften. Schon oben hörten wir den weiteren Einwurf, es könne wohl die Schönheit, nicht aber die Vollkommenheit unter Umständen unvollkommen genannt werden; ausser dem oben Geantworteten sei noch bemerkt, dass die Schönheit auch unvollkommen sein kann bloss in bezug auf den Glanz der Erscheinung, wie eine vollkommene, aber ziemlich unscheinbare Maschine, die eben darum höchstens eine

unvollkommene Schönheit genannt wird. Keinesfalls wird aber der gesunde Menschenverstand Bedenken tragen, allem Schönen eine gewisse Vollkommenheit in seiner Art zuzuschreiben; die Grade der Schönheit sind durch das Mass der Vollkommenheit sogar wesentlich bedingt. Es fällt auch niemand ein, so lange nicht an das absolut Schöne gedacht wird, eine Vollkommenheit zu fordern, über die hinaus eine höhere Stufe nicht denkbar ist. Eine moralische Schätzung bemisst die Vollkommenheit.

Der *splendor perfectionis* wird zunächst als Metapher beanstandet. Die Einheit muss aber gleichfalls in mehrfachen Übertragungen angewendet werden, wenn sie auf ein Sandkorn, eine mathematische Figur, auf moralische Körperschaften, auf Ideenreihen, auf Engel, auf Gott passen soll. Die Metapher ist von einer Definition nicht auszuschliessen, wenn sie den Begriff treffend verdeutlicht. Die Schönheit wirkt nun vorwiegend auf Auge und Ohr; hinwiederum vertritt das Auge in der Sprache häufig auch den Gehörsinn, wie im Worte Schönheit selbst, das von „schauen“ abgeleitet ist und nach Grimm wohl auch mit „scheinen“ zusammenhängt. Die Metapher ist um so angemessener, als wir bei der Begriffsbestimmung der Schönheit von den sinnlich erscheinenden, also lichtvoll oder glänzend uns entgegentretenden Dingen ausgehen müssen. Dem Kinde ist das Blanke schön. Wenn indes der Unterschied von Vollkommenheit und Schönheit treffender ohne Metapher wiedergegeben werden kann, so wäre eine solche neue Bestimmung willkommen. Kr. leugnet, dass der Beisatz etwas Anderes bezeichnen könne, als „wahre“ Vollkommenheit. Warum aber ist ein Edelstein wertvoller, als ein Kieselstein, der in seiner Art noch so vollkommen sein möge? Nicht wahr, wegen der glänzenden Erscheinung, in welcher die innere Beschaffenheit sich offenbart? Die Hervorbringungen der Technik als gleich vollkommen in ihrer Art vorausgesetzt, rechnet man doch diejenigen zu den Kunsterzeugnissen, also zu den schönen Gegenständen, bei denen die Vollkommenheit sich in der gefälligen Erscheinung offenbart. — „Aber es müsste doch neben der *claritas* die *proportio* betont werden, in welcher die Schönheit eigentlich besteht.“ Dagegen ist schon eben gesagt worden, dass es gar zu „metaphorisch“ gesprochen wäre, wenn man Gott durch Proportion schön nennen wollte. Obendrein schliesst die Vollkommenheit die „*debita proportio partium (si quae sunt omnino)*“ ein, dagegen nicht die *claritas*; man müsste denn den Begriff der Vollkommenheit auch auf die äussere Erscheinung und alle über die blosser Zweckmässigkeit hinausliegenden Eigenschaften ausdehnen wollen. Wer das will, gut, der rede nicht von *splendor perfectionis*, sondern von *perfecta in omnem partem natura speciesque rerum*, immer *secundum communem aestimationem* gemäss den horazischen Versen:

„Verum ubi plura nitent in carmine non ego paucis
Offendar maculis, quas aut incuria fudit,
Aut humana parum cavit natura.“

Jedenfalls ist es nicht „absurd“, zwischen an sich vollkommenen und ihre Vollkommenheit auch lichtvoll offenbarenden Dingen zu unterscheiden: der Heiland, von Wunden entstellt und am Kreuze hangend, war nicht mehr schön, sondern „despectus et novissimus virorum“¹⁾, aber doch göttlich vollkommen; dagegen war er auf Tabor schön, weil seine Gewande wie Schnee glänzten, sein Angesicht wie die Sonne leuchtete, und seine ganze Erscheinung verklärt war. So lange wir uns an die gewöhnlichste Ausdrucksweise halten, bleiben Vollkommenheit und strahlende Vollkommenheit zwei Dinge, und offenbart sich die Schönheit dort, wo die inneren Vorzüge eines Dinges in einer glanzvollen Erscheinung kundwerden. Auf die Schallerscheinungen angewendet, tritt die Schönheit zu tage, sobald die Gesetzmässigkeit der Lufterschütterungen offenbar wird. Ein Ton, wenn auch noch so gesetzmässig in seiner Entstehung, verliert die Schönheit, wenn entweder die Zahl seiner Schwingungen oder sein Verhältnis zu einem anderen Tone, so gesetzmässig es sein mag, uns nicht mehr recht fasslich ist. An dieser Stelle sei, weil der musikalische Ton daran gemahnt, zur Ergänzung des Obigen bemerkt, dass Kr. ganz richtig so schreiben würde: Es gibt eine Schönheit, die wesentlich in der Einheit der Teile und Verhältnisse besteht. Die wesentlichste Schönheit des musikalischen Tones erblüht in der Tat allein aus dem Verhältnis der an sich nicht schönen einzelnen Luftstöße zu einander und zu einem vorher, nachher oder gleichzeitig erklingenden anderen Tone. Ähnliches ist immer dann der Fall, wenn aus gleichgültigen Elementen etwas ganz Neues und ästhetisch Wertvolles, gleichsam nach Art der chemischen Verbindung der Atome entsteht. Aus unscheinbaren Backsteinen baut sich in schönen Verhältnissen ein Haus auf, aus sinnlosen Buchstaben bildet man ein sinnvolles Wort²⁾ u. ä. Aber formell unrichtig ist die Umkehrung des Satzes: Wo Einheit und Proportion erscheint, da haben wir es immer nicht bloss mit einem Element der Schönheit, sondern mit derjenigen Schönheit zu tun, die schlechthin und in der gewöhnlichen Redeweise so genannt wird. Wenn wirklich der hl. Augustin seine oft ähnlich klingenden Behauptungen so verstanden hätte, so müsste man seine Lehre zu gunsten der ausgebildeten Lehre des hl. Thomas einfach aufgeben.

Dass aber die Definition „*splendor perfectionis*“ auch mit der Schrift sehr gut übereinstimmt, kann z. B. Folgendes beweisen. Der Bräutigam des Hohenliedes wird beschrieben:

„Dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus; caput eius aurum optimum — genae sicut areolae aromatum — labia eius lilia distillantia

¹⁾ Is. 53. 3. — ²⁾ Augustin an der zuerst aufgeführten Stelle.

myrrham — manus tornatiles aureae plenae hyacinthis — species eius ut Libani²⁾

Man vgl. auch die Beschreibung von Braut und Bräutigam Ps. 44. Die *Sapientia divina* ist „candor lucis aeternae et speculum sine macula et imago bonitatis illius“ (*Sap.* 7, 26) oder „splendor gloriae et figura substantiae eius“ (*Hebr.* 1, 3). Passt hier die Definition: *proportio, ordo, unitas debita* ebenso schön? Wohl steht auch *Sap.* 11, 21 der herrliche Spruch: „Du hast alles nach Mass und Zahl und Gewicht geordnet.“ Dies passt vortrefflich auf die auch der Schönheit eigene Gesetzmässigkeit; aber zunächst besagt es nur die mathematische Genauigkeit in den Werken Gottes und wird tatsächlich nur auf die Allmacht, der niemand entrinnen kann, angewendet. Doch streiten möchte ich mit dem Gesagten nicht, sondern nur die verteidigte Definition auch von dieser Seite decken.

Etwas Anderes halte ich für wichtiger, die Frage nämlich, ob mit Kr. die Schönheit als Formalobjekt sowohl des Willens als des Verstandes anzusehen sei. Wollen wir von der sinnlichen Seite der Schönheit absehen, so wird der Philosoph (weniger der Aesthetiker) erforschen wollen, ob die Schönheit *formaliter* auf den *intellectus* oder auf den *appetitus rationalis* oder auf beide zu beziehen sei. Als selbstverständlich wird immer vorausgesetzt, dass das Schöne Materialobjekt für beide Vermögen sei, und dass, wenn sie bloss Formalobjekt für den Verstand ist, doch ein Genuss des Willens und insofern ein Streben naturgemäss sich ergebe, ja dass nichts erstrebenswerter und liebenswürdiger sei, als das Schöne. Es hat bisweilen den Anschein, als wollte Kr. diese letzte Behauptung oder Folgerung denen absprechen, welche das Schöne als Formalobjekt des Verstandes ansehen; aber das ist nicht zutreffend; wir wissen ja alle, dass das Schöne liebenswürdig ist, und dass Aristoteles auf die Frage: warum? antwortete: Nur ein Blinder kann so fragen. Zu untersuchen bleibt dieses: ob der Genuss am Schönen nur *consequenter* oder aber *directe* mit der Erfassung desselben durch den Verstand gegeben sei. Ich habe dieselbe schon berührt im Phil. Jahrb. 1901 S. 409 ff. Kr. gibt zu, dass der hl. Thomas das Schöne auf den Verstand beziehe, scheint aber demselben auch die formale Beziehung auf den Willen beizulegen, indem er die Worte „pulchra sunt, quae visa placent“ als treffenden Ausdruck für seine eigene Ansicht herübernimmt. Dagegen hätte ich allerlei zu bemerken. Das „visa“ bezieht sich *S. th.* 1 p. q. 5 a. 4. ad 1. nur auf den Sinn des Auges, nicht auf den Verstand; der Heilige fährt ja fort:

„Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis sicut in sibi similibus“.

1) *Cant.* c. 5.

Schon aus den letzten Worten geht auch hervor, dass das „*placet*“ sich auf die Erkenntnis bezieht; sodann heisst es alsbald: „*pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis*“, d. h. es geht den Willen *formaliter* nicht an; das Gute hingegen, sagt Thomas, ist *causa finalis* für den Willen.

Was nun die Beweise angeht, welche Kr. für seine Ansicht bringt, so scheinen sie mir nicht ausreichend. Es genügt nicht, nachzuweisen, dass die Schönheit schlechthin Gegenstand des Strebens und der Liebe sei, was niemand bezweifeln kann, sondern es muss insbesondere gezeigt werden, dass sie in gleicher Linie, wie für den Verstand, Formalobjekt sei. Sonst gilt gegen ihn, was schon der hl. Thomas antwortet: „*Et verum appetibile est*“¹⁾ d. h. irgendwie Gegenstand des Begehrens kann alles sein, ob es nun ins Gebiet des Wahren oder des Schönen oder des Guten *secundum formalem rationem* zu setzen ist. Die Wahrheit der Wissenschaft wird von Vielen mit glühendem Eifer erstrebt. Schwer ist freilich die Unterscheidung zwischen dem *formaliter* und dem *consequenter*, weil alles Begehren in gewissem Sinne *consequenter*, nämlich *consequenter ad intellectionem* eintritt. Aber dies eben, nämlich *ad intellectionem*, wird nicht allein verstanden, wenn man von der Liebe zum Schönen als einer Wirkung der Verstandeseinsicht redet; hier meint man, dass sie *consequenter ad possessionem pulchritudinis* eintrete. Wir dürfen hier auf s. Thom. 1. 2. q. 3. a. 4. zurückkommen, wo untersucht wird, ob die *beatitudo*, d. h. der Besitz der absoluten Schönheit dem Verstande oder dem Willen zuzuschreiben sei. Der Heilige entscheidet: „*Quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis.*“ Wir setzen nun für die *beatitudo* die *possessio (absolutae) pulchritudinis* ein, so wird der Beweis des Heiligen für unseren Fall klar.

„*Possessio [absolutae] pulchritudinis est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum autem est, quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem; delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens, non autem e converso, quod ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso.*“

Die letzten Worte enthalten ein nicht zu übersehendes Argument, ob nun von der absoluten Schönheit oder von der relativen die Rede ist. Der Genuss am Schönen, der eine anfängliche oder eine vollkommene Glückseligkeit bedeutet, setzt den Besitz voraus; die Schönheit ist im Geiste als ein Wahres, bevor sie der Wille als ein Gutes genießt. Wie der Heilige auch in obiger Stelle aus dem Kommentar zum Lombarden

¹⁾ 1 *Sent.* dist. 31 q. 2. a. 1. ad 4.

sagt: die als Wahrheit im Verstande erfasste Schönheit nimmt erst hinterher die *ratio boni* an:

„Pulchritudo non habet rationem boni, nisi in quantum induit rationem boni; sic enim et verum appetibile est; sed secundum propriam rationem habet claritatem, et ea quae dicta sunt, quae cum propriis Filii similitudinem habent.“

Mit Recht also eignet der Heilige hier dem göttlichem Sohne und nicht dem hl. Geiste die Schönheit zu. Denn der Sohn ist die Weisheit, ihm eignet die Wahrheit; der Geist ist die Liebe, ihm eignet die Gutheit. Es ist dagegen schwer einzusehen, warum Kr., der die Schönheit *ex aequo* aus der Wahrheit und der Gutheit erblühen lässt, dennoch gleichfalls dem Sohne die Schönheit zueignet; folgerichtig müsste sie auch *ex aequo* dem hl. Geiste zukommen.

Ich weiss wohl, dass trotz der obigen Beweisführung des hl. Thomas manche die Glückseligkeit *primo et formaliter* in einen Akt des Willens oder in einen Akt beider Vermögen setzen; mit welchem Rechte, kann ich nicht sehen.

Man kann das Argument für unseren Fall auch so fassen: Der Wille hat zwei Akte, das eigentliche Streben nach einem Gute, das man nicht besitzt, und Ruhe oder Genuss in einem gegenwärtigen Gute. Der erste Akt kommt nicht in Frage, weil man ebenso gut die Wahrheit, die man nicht besitzt, erstrebt, wie das Gute; da ist kein Unterschied, die Fragestellung ist gegenstandslos. Beim Genuss eines Guten dagegen macht es einen Unterschied, ob ich das Gute (das ich notwendig erst besitzen muss, bevor ich es genieße) im Verstande, oder auf andere Weise besitze. Das Geld z. B. besitze ich in der Hand oder in der Tasche: da sagt niemand, es sei ein Wahres, obschon ich es auch erkenne, sondern ein Gutes. Die Schönheit aber besitze ich nicht anders, als in der Erkenntnis: darum ist sie zunächst ein Wahres, und wird erst ein Gutes, wenn *consequenter* der Wille in der erkannten Wahrheit seine Befriedigung findet. Sachlich kaum weit abweichend, sind andere Fassungen des Argumentes, welche ich im ersten Bande der „Aesthetik“ S. 102 f. und 115 ff. vorgetragen habe.

Noch eine besondere Schwierigkeit liegt in der Annahme, dass die Schönheit Formalobjekt zweier Vermögen zugleich sei. Sie müsste dann zwei an und für sich auseinanderfallende Begriffe enthalten. Denn es versteht sich, dass die Begriffe zweier Formalobjekte sich in keiner Weise decken. Was Objekt des Auges ist, kann nicht hörbar sein, umgekehrt kann das Objekt des Gehörsinnes nicht sichtbar werden; wie könnte das Licht hörbar und der Schall sichtbar sein? Vereinbar sind beide Begriffe nur in einem Träger, d. h. in einem Materialobjekt, im Leuchtenden und Tönenden. Man kann also auch die Schönheit, wenn sie ein Doppelbegriff sein soll (durch die Beziehung auf zwei Vermögen) nicht einheitlich auffassen, ohne auf das Materialobjekt zurückzufallen. Das aber

ist *extra quaestionem*, denn dass ein beliebiges Ding Materialobjekt für beide Vermögen sein kann, je nach der Rücksicht, unter welcher es aufgefasst wird, ist eine alte Wahrheit, die keine Untersuchung nötig hat.

So glaube ich denn, dass sich gegen Kr's. Anschauung ungleich mehr, als zu ihren Gunsten sagen lässt. Da wir aber bei der ganzen Frage das Schöne schon nicht mehr rein objektiv nehmen, so scheint die Frage selbst nicht eben von grosser Bedeutung zu sein. Überhaupt hindern die vorgetragenen Bedenken mich nicht, die Lesung des trefflichen Buches nachdrücklich zu empfehlen. Die Weihe des Stoffes und die edle Behandlung lassen es als eine willkommene Ergänzung der mehr doktrinenellen Bücher auf theologischem Gebiete erscheinen. Besonders werden jüngere Theologen durch dasselbe in die Schönheiten der Religion und der hl. Schrift eingeführt und auf so manche herrliche Stellen in den Werken der Väter aufmerksam gemacht.

Exaten (Holland).

G. Gietmann S. J.

Grundlegung der empirischen Psychologie von Dr. J. Geysler,
Privatdozent der Philosophie an der Universität Bonn. Bonn,
Hanstein, 1902.

Noch nie hat eine philosophische Disziplin eine so eifrige, man kann sagen fieberhafte Bearbeitung erfahren, als in den letzten Dezennien die empirische Psychologie. Die Herrschaft der Psychologie macht sich so gebieterisch allen andern Zweigen der Philosophie geltend, dass der Psychologismus mit einer gewissen Notwendigkeit schon einen „Antipsychologismus“ hervorgerufen hat¹⁾, dass begeisterte Vertreter der experimentellen Psychologie wie Münsterberg vor der Ueberhebung der Psychologie warnen müssen, aber reaktionäre Bestrebungen wie die von E. Husserl, die allgemeinen Denkprinzipien auf festere Grundlage als psychologische zu stützen, geradezu als Anachronismen bezeichnet werden.²⁾

¹⁾ Vgl. K. Hein, Psychologismus oder Antipsychologismus? Berlin 1903.

— ²⁾ In einem gegen Husserls „Logische Untersuchungen“ (I, 1900) gerichteten Aufsatz: „Ueber die Fundamente der formalen Logik“ in Barths Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philos. u. Soziol. 1903 S. 1 ff. erklärt J. Schultz: „Mit seinen ‚Logischen Untersuchungen‘ glaubt Edmund Husserl einen neuen Weg zu weisen; vielleicht auch einen sehr alten, jedenfalls war er im letzten Alter kaum betreten. Und ein so eigenartiger Denker, wie Goswin Uphues, geht die gute erste Hälfte der grasüberwachsenen Strasse mit. Jener wünscht eine apriorische und unbedingte apodiktische Wissenschaft als theoretische Stütze für die Normen unseres Urteilens und Schliessens.“ S. 3. 4. Das burschikose Vorgehen des Vfs. gegen H. beweist nicht gerade für die Festigkeit der psychologischen Stütze der Wahrheit.

Speziell das Experimentieren ist zum beliebten Sport geworden, der bis in die Schulzimmer der Elementarklassen gedrungen, selbst die der Mode so zugänglichen Damen ergriffen hat, welche gelegentlich recht interessante Körperstellen auf Druckempfindlichkeit untersuchen.¹⁾ Ein hervorragender Meister im Experimentieren geht so weit, diesen Sport, diese Mode kindisch eine Manie zu nennen und sie als durchaus verderblich zu bezeichnen.²⁾

Doch was ist das Ergebnis dieses so eifrigen Forschens, Experimentierens, Zählens und Messens an allen Ecken und Enden? Einer der ersten Vertreter der modernsten Psychologie Th. Lipps erklärt laut:

„Die Psychologie unserer Tage bedarf einer Reform von Grund aus.“ „Die Psychologie unserer Tage scheint . . . wiederum auf den Standpunkt des naivsten Bewusstseins zurücksinken zu wollen.“³⁾

In der dem Heros der modernen experimentellen Psychologie Wundt zu seinem 50. Geburtstage von seinen Schülern gewidmeten Festschrift klagt Hellpach: „Demgegenüber befindet sich die wissenschaftliche Psychologie in einem Zustande bejammernswerter Uneinigkeit.“⁴⁾ Und Ed. v. Hartmann, der Geschichtschreiber der modernen Psychologie, zählt unter den vier charakteristischen Eigenschaften derselben die Zerfahrenheit auf.

Woher dieser ungeheuere Misserfolg gegenüber so ungeheueren Anstrengungen? Er liegt in dem Mangel an festen Richtpunkten, an grundlegenden Prinzipien über die Aufgabe der Wissenschaft überhaupt, über die Methoden usw. Durch Ablehnung aller „Metaphysik“ in der Psychologie will man solche Prinzipien sogar prinzipiell ausschliessen, freilich praktisch bringt man immer wieder die in Fleisch und Blut übergegangenen pantheistischen, monistischen, materialistischen vielleicht ganz unbewusst an die Empirie heran, jedenfalls werden so verschiedene, einander widersprechende Leitmotive aufgestellt oder doch gehandhabt, dass

¹⁾ S. H. B. Thompson und Katharina Sakijewa, Ueber die Flächenempfindung in der Haut. Zeitschrift für Psych. u. Phys. 27. Bd. S. 187 ff. —

²⁾ „Die ‚technomanische‘ Geistesrichtung ist deshalb so sehr verderblich, weil sie immer dazu führt, dass Nebensachen als Hauptsachen erscheinen. Ich muss auch von mir bekennen, dass bei mir immer alles mit Technomanie anfängt. Zuerst mache ich immer törichte und unnötige Apparate, und es dauert bei mir leider in der Regel geraume Zeit, bis ich zu der Erkenntnis gelange, dass alles viel einfacher gemacht werden kann . . . Der Spieltrieb wirkt jedenfalls auch stark mit. Wenn ein wissenschaftliches Spielzeug auch lediglich dazu geführt hat, die Wirklichkeit zu fälschen, so hat es einen eine Zeit lang doch gefreut, bis man es weggeworfen hat wie Kinder ihr Spielzeug.“ K. Rieger in Zeitschrift f. Psychol. u. Phys. 1903. 31. Bd. S. 6. — ³⁾ Einige psychol. Streitpunkte in Zeitschr. f. Psychol. u. Phys. 1902. 28. Bd. S. 145. — ⁴⁾ I. Teil S. 192 ff.: Psychologie und Nervenheilkunde.

der allgemeine Wirrwarr in der angeblich zur Exaktheit der Naturwissenschaften erhobenen physiologischen Psychologie leicht begreiflich wird.

Darum erscheint eine Grundlegung der empirischen Psychologie gerade in dem neuesten Stadium ihrer Entwicklung dringend geboten, stösst aber auch zugleich auf die grössten Schwierigkeiten. Wer eine solche unternimmt, muss selbst von aprioristischen Voraussetzungen frei sein, er darf nicht auf ein besonderes System geschworen haben, am allerwenigsten ein ganz neues, wie so viele, schaffen wollen: er muss auf dem weiten Gebiete dieser so ausgedehnten modernen Wissenschaft wohl orientiert sein, muss mit ruhiger logischer Schärfe Wahres und Falsches an dem Neuen zu unterscheiden verstehen, er muss selbst in der physiologischen Analyse nicht gewöhnliche grosse Geschicklichkeit besitzen.

Wir glauben, dass der Vf. vorliegender Schrift diese Eigenschaften in hohem Grade besitzt und also sich berufen fühlen konnte, eine „Grundlegung der empirischen Psychologie“ zu schreiben. Besonders muss man die Mässigung und Ruhe bewundern, welche er bei der Kritik fremder Meinungen an den Tag legt; es ist manchmal schwer, den Unmut zurückzuhalten, wenn man gewisse exorbitante radikale Aufstellungen und grobe Verdächtigungen und Entstellungen der von der christlichen Philosophie vertretenen Wahrheit anhören muss.

Seine Analysen des psychologischen Phänomens dringen so tief ein, dass sie wohl kaum auf Anfänger, für welche der Vf. seine Schrift bestimmt, berechnet sein können; die Grundlegung darf nicht etwa mit dem, was man sonst „Elemente“ nennt, verwechselt werden.

Der Inhalt der Schrift gliedert sich folgendermassen: I. Die Erfahrungswissenschaft im allgemeinen. II. Allgemeinste Tatsachen der Erfahrung. III. Das seelische und das naturwissenschaftliche Erfahrungsgebiet. IV. Die logische Stellung der Psychologie als Erfahrungswissenschaft. V. Aufgabe und Methode der Psychologie.

Um auf Einzelnes kurz einzugehen, ist die Widerlegung von Avenarius, Mach, Cornelius, Natorp, Rickert, welche als logischen Endzweck der Erfahrungswissenschaft die begriffliche Vereinfachung der vorgefundenen Erfahrung ansehen, sehr interessant. Ihnen gegenüber definiert der Vf. die Erfahrungswissenschaft als „allgemein gültige Erkenntnis des Erfahrungsmaterials.“

„Endzweck der Erfahrungswissenschaft ist Erfahrungserkenntnis, d. h. die Verknüpfung des vorgefundenen Erfahrungsmaterials in ein zusammenhängendes Ganze durch allgemein gültige Urteile.“ (S. 28.)

In der Frage, ob Selbstbeobachtung oder Experiment, stimmt er weder Natorp bei, nach welchem „die Reflexion auf den Inhalt des unmittelbaren Bewusstseins notwendig eine analysierende, gleichsam chemisch zersetzende Wirkung ausübt“, noch auch Dilthey, nach welchem sich

„von dem Innwerden innerer Vorgänge oder Zustände die Beobachtung derselben nur durch die vom Willen geleitete verstärkte Erregung des Bewusstseins unterscheidet“, sondern erkennt allerdings die Schwierigkeiten der Erkenntnis unseres Innern durch Intraspektion an, zeigt aber zugleich, wie sie überwunden werden können. (S. 156 ff.)

Sehr lichtvoll zeigt der Vf., wie die mechanische Erklärung des Seelenlebens an der Willensfreiheit scheitert, ganz einleuchtend wird insbesondere die so oft wiederholte Anklage¹⁾, die Freiheit streite mit dem Kausalitätsgesetz, als ganz nichtig erwiesen.

Viel ernster ist die Schwierigkeit, welche sich aus dem Einflusse des Willens auf die Nervenenergie ergibt. Es scheint mit dem Gesetze von der Erhaltung der Energie zu streiten, dass bei der Annahme eines „Eingreifens des seelischen Willens in die physiologische Geschehnisreihe“ „durch diesen Willensakt aktuelle Nervenenergie erzeugt werde“. Doch trifft, wie der Vf. bemerkt, diese Schwierigkeit nicht speziell das freie Wollen, sondern die psychische Kausalität überhaupt, und sie ist für Viele Grund, einen blossen Parallelismus zwischen Psychischem und Physischem anzunehmen.

Der Vf. neigt sich in der Lösung der Schwierigkeit Rehmke zu, welcher gegen Höffding darauf hinweist,

„dass es sich bei den Willensimpulsen nicht um Einführung einer neuen Bewegungskraft handele, welche die Richtung vorhandener Bewegung veränderte, sondern einzig und allein darum, dass potentielle Energie des Gehirns lebendig werde“. „Die Gesamtsumme potentieller und aktueller Nervenenergie wird also durch das Wollen nicht vermehrt, sondern es wird nur über ihre Verteilung disponiert.“ (S. 174 f.)

Ob damit die Schwierigkeit gehoben ist, kann bezweifelt werden; denn auch zum Freiwerden potentieller Energie ist eine Kraftäusserung notwendig, wenn sie auch nur dazu diene, ein Hindernis für die Bewegung, d. h. für die aktuelle Energie zu beseitigen. Da dieselbe in unserem Falle nicht von einem materiellen Wesen, nicht von dessen Bewegung ausgeht, die nur auf eigene Kosten Bewegung schaffen kann, so entsteht Bewegung ohne Verlust einer anderen Bewegung.

Besser wäre der Gedanke von Wundt von dem Wachstum der geistigen Energie in der Welt verwendbar; jedenfalls ist das Gesetz von

¹⁾ L. Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie, Leipzig 1902, unterscheidet Indeterministen, Fatalisten und Deterministen. Von den katholischen Philosophen, welche er zu den ersteren zählt, behauptet er, sie hielten an der absoluten Giltigkeit des Kausalgesetzes fest, behaupteten aber, „dass dieser Wille doch gelegentlich auch mal diesen Motiven nicht zu folgen brauche, dass er gelegentlich dem Kausalgesetz entrückt sei.“ — Wer in solcher Weise die Anschauungen Anderer verdreht, auf den fällt mit doppelter Wucht der beissende Spott, den der Vf. über diese Auffassung ergiesst

der Erhaltung der Energie nur für die materielle Welt nachgewiesen, und lässt sich nur diese nachweisen: Die träge Materie kann nur bewegen, wenn sie selbst in Bewegung ist, und nur so viel, als sie dabei selbst an Bewegung verliert.

Für die seelischen Funktionen lässt sich das Gesetz weder *a priori* noch *a posteriori* nachweisen; nicht *a priori*, weil gerade die Trägheit, welche Grund des Energiegesetzes ist, in direktem Gegensatze steht zu dem Leben, noch mehr zu der Freitätigkeit der Seele. Nicht *a posteriori* durch Messen der Energie im Körper lässt sich ihre Konstanz nachweisen, weil, wenn auch die Seele kleinste Mengen von Energie erzeugt, ebensolche Mengen auch verbraucht werden zu den Gehirnprozessen, welche der seelischen Aktion als Grundlage dienen. Ausschlaggebend ist für den Vf. der unbestrittene methodologische Grundsatz: die Tatsachen sind nicht Theorien und Hypothesen unterzuordnen, sondern diese den Tatsachen.

„Wir haben das Recht, die bloss hypothetische Annahme der Allgemeingültigkeit des Energiegesetzes und die auch nur hypothetische Ausdehnung desselben auf das physiologische Nervenleben des Organismus der empirischen Tatsache des Freiheitsbewusstseins unterzuordnen und nicht umgekehrt das Freiheitsbewusstsein dem Energiegesetze aufzuopfern.“ (S. 174.)

Und gewiss legt man mit Recht auf diese Bewusstseinstatsache so grosses Gewicht: Das Freiheitsbewusstsein ist eine so überwältigende Tatsache, dass ein neuester Determinist ganz offen eingesteht: „Die Menschheit ist zum Indeterminismus determinirt.“¹⁾

Will man also nicht zu der ungeheuerlichen Annahme sich verstehen, die menschliche Natur sei in ihrer fundamentalsten Tätigkeit auf einen unablegbaren Irrwahn angelegt, dann muss man dem Freiheitsbewusstsein Wahrheit zuerkennen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Geist und Körper, Seele und Leib. Von L. Busse, Prof. d. Phil. an der Universität Königsberg. Leipzig, Dürr. 1903. IV, 488 S. *Nb.* 8,50.

Zu dem in der neuesten Psychologie am heftigsten ventilirten Problem von dem Verhältnis des Psychischen zum Physischen hat der Vf. vorliegender Schrift schon in verschiedenen Arbeiten Stellung genommen und sich gegen den psychischen Parallelismus für die Wechselwirkung entschieden ausgesprochen. In diesem Werke behandelt er die Frage ganz eingehend, unterzieht alle möglichen Schattierungen des Parallelismus einer sehr sachlichen, gemässigten, aber sehr zutreffenden Kritik und

¹⁾ M. E. Mayer, Die schuldhafte Handlung und ihre Arten im Strafrecht. Leipzig 1901.

löst sehr befriedigend alle gegen die Wechselwirkung erhobenen Einwände. Er kommt zu dem Resultate:

„Unüberwindliche Schwierigkeiten stellen sich der Wechselwirkungstheorie, die sich uns aus inneren Gründen empfahl, nicht entgegen. Weder das Axiom der geschlossenen Naturkausalität noch der Satz der Erhaltung der Energie machen ihre Durchführung tatsächlich unmöglich. Die als unbestreitbare Wahrheiten und mit dem Anspruch absoluter Gültigkeit auftretenden angeblichen Grundsätze erweisen sich bei näherer Betrachtung als bloss subjektive Annahmen, als Glaubenssätze, die nicht imstande sind, eine durch so mannigfache Gründe gestützte, durch die Tatsachen wie durch allgemeine Erwägungen philosophischer Natur gleich nahe gelegte Theorie, wie die der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele *ad absurdum* zu führen. Und dasselbe gilt von den übrigen Argumenten. Mit dem Aequivalenzprinzip aber, das einen wirklichen und echten Grundsatz darstellt, stimmt die Wechselwirkungstheorie auch aufs beste zusammen . . . Geist und Körper, Seele und Leib sind einander zugleich entgegengesetzt und stehen in Wechselwirkung mit einander als einander ergänzende Bestandteile des absoluten, sie beide umfassenden und in sich fassenden Weltganzen.“ (S. 474.)

Der moderne „monistische“ Gedanke wird darin freilich von seiner Metaphysik aus einen unerträglichen Dualismus erblicken: Der Vf. schwächt ihn durch seinen idealistischen Standpunkt ab, den man bei einem Nachfolger Kants auf dem Lehrstuhle zu Königsberg begreiflich findet: die physische Welt ist uns nur im Bewusstsein gegeben. Den Tatsachen entspricht aber besser diejenige Beseitigung des Dualismus im Menschen, welche Leib und Seele zu einer substantialen Einheit verbunden fasst. Diese Einheit macht, dass die Seele nicht eigentlich auf den Körper wirkt, sondern auf sich selbst in dem beseelten Körper, und der Körper nicht auf die Seele, sondern die Seele in ihren Organen auf ihr eigenes Wesen.

Für ganz ungenügend müssen wir die Widerlegung des materialistischen Standpunktes vom Idealismus aus erklären:

„Die Materie ist uns nur als Inhalt unseres Bewusstseins, als Erscheinung für unser Bewusstsein gegeben, sie setzt also das Bewusstsein schon voraus. Also kann das Bewusstsein nicht selbst Materie oder Produkt der Materie sein. Man kann auch sagen: es ist die Kant'sche Philosophie, der Kant'sche transcendente Idealismus, der hier den Fels bildet, an dem die Wogen des Materialismus zerschellen.“ (S. 15.)

Wenn uns die Materie nur als Bewusstseinsphänomen gegeben ist, dann gibt es keine selbständige Materie, sondern bloss Geistiges, dann ist aber die Frage nach dem Verhältnis des Geistigen zum Physischen eine müssige. Wenn aber auch zunächst uns die Materie nur im Bewusstsein gegeben ist, an ihrer Realität kann kein vernünftiger Mensch zweifeln, an ihr zweifelt auch der extremste Idealist nicht. Diese so existierende Materie kann aber nach dem Materialismus Bewusstsein haben; das ist aber gerade jenes Bewusstsein, das ich von ihr habe: sie

hatte zuerst Bewusstsein, und dieses Bewusstsein fasst sie nachträglich selbst auf. So erweist sich der Idealismus als ein lockerer Sandhaufen, nicht als Fels, an dem der Materialismus zerschellt. Kant behauptet ja positiv, dass die Vernunft die Seele nicht beweisen könne, und zeigt sich indigniert, wenn vom Philosophen verlangt wird, die Existenz der Aussenwelt zu beweisen.

Vf. gibt übrigens die Schwerverständlichkeit dieser „erkenntnistheoretischen“ Widerlegung des Materialismus zu und bringt „metaphysisch-psychologische“ Argumente. (S. 17 ff.)

Während er den Materialismus sehr scharf verurteilt, ist seine Polemik gegen den Parallelismus sehr gemässigt; im Grunde ist letzterer vom Materialismus prinzipiell nicht verschieden, wenn er nicht auf andere metaphysische Grundlagen sich stützt: also ist jedenfalls die Aufstellung des Parallelismus als bloss empirische Tatsache, als welche seine Vertreter mit Wundt vielfach ihn erklären, nicht zutreffend. Es kann kein Mensch einen kausalen Zusammenhang zwischen Leiblichem und Geistigem, den wir nirgends so deutlich wie in uns selbst beobachten, leugnen, der nicht durch aprioristische Vorstellungen die klaren Tatsachen zu entstellen Veranlassung hat. Wenn sich regelmässig Psychisches und Physisches korrespondieren, so muss dafür ein Grund gegeben sein; ist es nicht der kausale Einfluss, dann muss ein drittes Höheres die Korrespondenz ermöglichen: damit haben wir den Monismus; oder es besteht kein Unterschied zwischen Physischem und Psychischem: damit haben wir Spiritualismus und Phänomenalismus oder Materialismus. Wie will man es auch nur einigermaßen begreiflich finden, dass bei einer bestimmten Höhe der Organisation auf einmal neben dem Physischen auch Psychisches auftritt. Wenn keine Psyche hinzukommt, wäre es das unbegreiflichste Wunder, oder vielmehr eine offene Absurdität. Da also doch eine Ursache vorhanden sein muss, so kann es nur die höhere Organisation im Menschen (oder Tiere) sein: das ist aber die materialistische Metaphysik, die man so eifrig von sich abwälzen will. Auch wenn man schon die Elemente beseelt sein lässt, entgeht der Parallelist nicht der Metaphysik: er muss den Hylozoismus oder Panpsychismus in Kauf nehmen.

Mit aller Entschiedenheit ist also eine Theorie zu verwerfen, welche behauptet, rein empirisch zu sein, im Grunde aber den klarsten Tatsachen widerspricht und aprioristischen Voreingenommenheiten entspringt, welche bei jedem vernünftigen Menschen als willkürliche Dichtungen und Ungereimtheiten sich darstellen.

Gerade auf der Verwechslung von empirischen Gesetzen mit metaphysischen Prinzipien beruht die Beweisführung der Parallelisten. Die Sätze von der Erhaltung der Energie, der geschlossenen Naturkausalität, der Unmöglichkeit eines *perpetuum mobile* usw., welche für die materielle

Welt Geltung haben und nur für sie beweisbar sind, werden von den Parallelisten als absolut notwendige Denkgesetze ausgegeben (obgleich sie sonst überhaupt nur relative Wahrheit anerkennen).

Auch unser Vf. streift am Schlusse die metaphysische Frage: er behandelt sie aber bloss als „Nachtisch“, was insofern ganz zu billigen ist, als sie auf seine Darstellung keinen starken Einfluss ausgeübt hat.

„Metaphysisch ändert sich das Weltbild, wie wir es im Vorstehenden entworfen haben. Die körperliche Welt als solche verschwindet, sie ist eine blosser Erscheinung für den auffassenden Geist; an ihre Stelle tritt etwas Geistiges. Die idealistisch-spiritualistische Metaphysik, deren Gültigkeit wir hier, ohne sie weiter zu begründen, stillschweigend voraussetzen, kennt kein körperliches, sondern lässt nur geistiges Sein gelten. Alle Realität ist Geistigkeit, lautet ihr Spruch.“ (S. 479.)

Speziell schliesst sich B. der monadologischen Metaphysik Lotzes an. Wir können ihm soweit nicht folgen, jedenfalls brauchen wir diese Auffassung nicht zu kritisieren. Man streitet noch fortwährend, ob die Weltanschauung Lotzes theistisch oder pantheistisch geartet war, er selbst bleibt sich nicht konsequent. Auch ist mir aus den Ausführungen Busses nicht klar geworden, ob sein Idealismus wirklich phänomenalistisch gedacht ist; in diesem Falle müssten wir ihm entschieden widersprechen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Die scholastische Lehre von Materie und Form. Neuerdings dargestellt mit Rücksicht auf die Tatsachen und Lehren der Naturwissenschaft von Dr. L. Schmöllner, Repetitor am bischöf. Klerikalseminar in Passau. Kommissions-Verlag der Gg. Kleiter'schen Buchhandlung in Passau. 1903. 8. 63 S.

Bei der Bestätigung der Statuten der katholischen Universität Washington schrieb Papst Leo XIII. den Lehrern der Philosophie vor, sie sollten die Lehre des hl. Thomas so vortragen, wie er selbst sie vorgetragen haben würde, wenn er zu unserer Zeit gelebt hätte. Vorliegendes Schriftchen, das Erstlingswerk eines talentvollen strebsamen jungen Mannes, ist ein gelungener Versuch, dieser Vorschrift nachzukommen. Der Vf. hat vollkommen recht, wenn er „für den festgefügteten Dom einer idealen Weltanschauung, welcher auf dem Felsen der tatsächlichen Wirklichkeit gründet“, auf die Notwendigkeit verweist, „dass, wo die Erkenntniss der Wirklichkeit Fortschritte macht, das Fundament dem veränderten Untergrund entsprechend nachgebessert werden muss, damit das Gebäude den Zusammenhang mit seinem Untergrunde nicht verliere.“ Auf grund einer Darstellung der scholastischen Lehre von Materie und Form, des Atomismus mit den tieferen Begründungsversuchen

desselben, der Lehre vom substantiellen Werden und des Substanzbegriffes wird im Schlusskapitel entschieden, inwieweit die Anschauungen der Scholastik noch festgehalten werden können, und inwiefern sie „nachgebessert“ werden müssen. Da es dem Verfasser nur um eine prinzipielle Darlegung zu tun ist, so hat er mit Recht das Eingehen in einzelne Streitfragen vermieden. Er will ja weder den Atomismus noch die scholastische Anschauung auf ihre Tauglichkeit als allgemeine Erklärungshypothese prüfen, sondern das Wahre in beiden herausheben und vereinigen. Die Darstellungsweise ist bis ins einzelne genau und korrekt; man sieht, die Ausdrücke sind wohl erwogen, um jedes Missverständnis auszuschliessen. Ich finde daher auch im einzelnen fast nichts auszusetzen. Um einen Punkt anzuführen, so finde ich die Betonung (S. 6.), dass im aristotelisch-scholastischen Sinne die Materie nur im Denken erfasst werden kann, überflüssig. Wird die Materie ganz abstrakt, d. h. ohne alle Form (Kraft) gefasst, so kann sie naturgemäss nur im Denken erfasst werden, z. B. ein allgemeiner Urstoff als solcher. Darin besteht, wie der Vf. ausdrücklich anerkennt (S. 56 f.) ein Vorzug der Naturwissenschaft, dass sie nicht auf solche rein abstrakte Begriffe zurückgeht.

Bamberg.

L. Haas.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Hrgs.

von Dr. Cl. Baeumker und Dr. Gg. Frhr. v. Hertling.
Münster, Aschendorff. Band III. Heft 1.: **Die Psychologie des Nemesius.** Von Dr. B. Domański. 1900. XX, 168 S. № 6. — Band III. Heft V.: **Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert.** Von Dr. Joh. Nep. Espenberger. 1901. XII, 139 S. № 4,75.

Ad 1. Die einzige Schrift, die uns von Nemesius, Bischof von Emesa, überliefert ist, hat den Titel *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. Sie wird von Ritter und Zeller nicht vor der Mitte des 5. Jahrhunderts, von den meisten jedoch und auch von Domański auf triftige Gründe hin ein halbes Jahrhundert früher angesetzt. Im Mittelalter und auch noch in der Neuzeit wurde sie dem hl. Gregor von Nyssa zugeteilt. Mehrfach wurde sie ins Lateinische übersetzt und sowohl im Urtext wie in der Uebersetzung zu wiederholten Malen gedruckt. Bearbeitet wurde die Lehre des Nemesius bisher nur wenig. Domański beschränkt sich auf die Psychologie. Beachtenswert ist die Schrift des Nemesius als die erste Anthropologie aus christlicher Feder. Sie kennzeichnet die ältesten Bemühungen, auf christlichem Boden den spekulativen Bedürfnissen durch

Anknüpfung an die heidnische Philosophie gerecht zu werden; Nemesius verrät keine vorwiegende Hineigung zu einer bestimmten Schule, sondern lehnt sich bald an diese, bald an jene an. Seine Philosophie trägt gleich der ältesten Phase christlicher Spekulation überhaupt das Gepräge des Eklektizismus. Gewisse Ansätze zu einer mehr aristotelischen Denkweise sind bezeichnend für die Richtung der Zeit. Der altchristliche Denker bekennt sich nämlich nicht offen zu Aristoteles, er unterlässt es in diesem Fall, den Stagiriten beim Namen zu nennen, während er solches durchweg tut, so oft er gegen ihn polemisiert. Darin spricht sich die ablehnende Haltung aus, die das christliche Altertum gegenüber Aristoteles einnimmt. Es herrschte die Ueberzeugung, dass zwar Plato, aber nicht Aristoteles dem Dogma nahe steht. N. hätte durch offene Parteinahme für Aristoteles das Bewusstsein seiner christlichen Zeitgenossen verletzt.

Die Frage nach dem Wesen der Seele beantwortet N. im Sinne der platonischen Philosophie. Die aristotelische Definition wird verworfen, weil sie die Substantialität der Seele gefährdet. Die Seele ist nicht bloss Form des Leibes, sondern eine zum Leibe hinzutretende Substanz. Der christliche Denker geht so weit, dem antiken Philosophen in der Annahme einer Vorexistenz der Seele zu folgen. Die Seele ist darum auch nicht bloss Harmonie oder Mischung der körperlichen Elemente. Ueberhaupt ist die Seele mehr als eine Eigenschaft des Leibes. Sie herrscht über den Leib und gebraucht ihn als Werkzeug. Freilich wird nicht selten die Seele vom Leibe unterjocht; dann aber ist das natürliche Verhältnis in das Gegenteil verkehrt. Sodann verteidigt N. die Geistigkeit der Seele. Dabei wendet er sich besonders gegen den stoischen Materialismus. Der Umstand, dass die Seele mit dem Körper die Ausdehnung teilt, lässt sie noch nicht als körperlich erscheinen. Auch die Wechselwirkung zwischen den beiden Bestandteilen der Menschennatur enthält keinen Beweis für die Körperlichkeit der Seele. Davon abgesehen kann, so meint hier N., ein solches Verhältnis nicht ohne weiteres als ausgemachte Tatsache betrachtet werden. Sicher ist, dass die Seele auf den Leib einwirkt; ob auch die Seele der Einwirkung des Leibes untersteht, will hier N. nicht entscheiden. Anders spricht er sich in einem anderen Zusammenhange aus. Die Seele ist Prinzip des Lebens und deshalb durch sich selbst in Bewegung. Aristoteles, der von einer Selbstbewegung der Seele nichts wissen will, wird bekämpft. Wie soll die Seele den Leib bewegen, wenn sie nicht selbst in Bewegung ist? So ist die Seele als eine geistige, selbstbewegte Substanz zu bestimmen. Die Unsterblichkeit der Seele wird nur kurz berührt.

Die Frage nach dem Ursprung der Seele löst N. zunächst mit dem Hinweis auf die Vorexistenz. Doch scheint er nicht an eine anfangslose Existenz zu denken. Die Ausführungen sind hier lückenhaft.

Eingehender wird die Seelenwanderung besprochen, jedoch bloss nach einer besonderen Seite hin. Es ist darauf abgesehen, eine Einwanderung von Menschenseelen in Tierleiber als unmöglich darzutun. Zu diesem Zwecke wird der Unterschied zwischen Tier und Mensch ausführlich erörtert. Nur der Mensch hat einen Verstand; im Tiere lässt sich keine Betätigung einer Vernunft feststellen. Für eine Menschenseele ist hier keine Stätte. Der Weisheit des Schöpfers würde eine solche Einrichtung widerstreiten. Nur eine Analogie der Vernunft ist im Tiere vorhanden. Es ist eine unbewusste Klugheit, ein Schatten eines Verstandes, nämlich der tierische Instinkt. Ueberaus gross erscheint der Unterschied zwischen Mensch und Tier noch in einer anderen Beziehung. Das tierische Leben bekundet eine gänzliche Stabilität. Ein und derselbe Trieb beherrscht die Tiere alle Jahrtausende. Einen Fortschritt gibt es nicht. Das Verhalten des Tieres folgt immer den nämlichen Gesetzen. Ob N. die Seelenwanderung in jeder Form abweist, ist wahrscheinlich, aber doch nicht völlig gewiss.

Das Verhältnis zwischen Seele und Leib scheint N. im Anschluss an den Neuplatoniker Ammonius Sakkas bestimmen zu wollen. Darnach sind Seele und Leib nicht bloss äusserlich aneinander gelagert. Auch eine Vermischung beider ist ausgeschlossen. Seele und Leib bilden eine volle Einheit. Dennoch behalten die beiden Bestandteile die ursprüngliche Natur. Die Beschaffenheit der Seele wird durch die Verbindung mit dem Körper nicht verändert. Die Seele durchdringt den ganzen Leib, bleibt aber unvermischt (*ἀσύνχυτος*).

Dürftig sind im allgemeinen die Ausführungen über die Seelenvermögen. Bei der Annahme einer Vorexistenz der Seele ist es begreiflich, wenn sich N., wie es den Anschein gewinnt, zu angeborenen Ideen bekennt. In physiologischen Fragen dient Galen als Autorität. Mit ihm betrachtet N. nicht mehr das Herz, sondern das Gehirn als Zentralorgan der Seelentätigkeiten. Die Sinnesempfindung ist nicht bloss eine qualitative Veränderung des Organs, sondern zugleich ein Bewusstwerden derselben. So urteilt Nemesius im Anschluss an Plotin und Galen.

In der Lehre über die Affekte fliessen verschiedene Auffassungen zusammen. Insbesondere wirkt auch der Stoizismus ein. Dem christlichen Denker gelingt es hier nicht, das zusammengetragene Material zu einem einheitlichen Ganzen zu verarbeiten. Die heterogenen Elemente liegen vielfach unvermittelt neben einander.

Mit Aristoteles unterscheidet N. zwischen Freiwilligkeit und Freiheit. Erstere schliesst den Zwang und die Unkenntnis aus und kommt auch dem Tiere zu. Die freiwilligen Handlungen werden vom Subjekt aus eigenem Antriebe und mit Kenntnis der Umstände vollzogen. Die Freiheit enthält mehr; sie setzt die Ueberlegung voraus.

D. bietet uns eine ergebnisreiche, mit methodischer Korrektheit und erfreulicher Sachkenntnis abgefasste Schrift.

Ad 2. Die Philosophie des Petrus Lombardus wurde bisher nur sehr wenig monographisch behandelt. Um so dankenswerter ist die vorliegende Arbeit. Sie orientiert über den Gegenstand vorzüglich. Die philosophischen Lehren des Lombarden erscheinen in einem klaren und offenbar auch vollständigen Bilde. Ein abgerundetes System darf vom Scholastiker nicht erwartet werden. Das philosophische Interesse tritt allenthalben hinter dem theologischen zurück. Petrus erblickt seine Aufgabe in der wissenschaftlichen Darstellung der Glaubenslehre. Nur soweit hiezu die Philosophie heranzuziehen ist, wird sie berücksichtigt. Philosophische Probleme werden deshalb fortwährend gestreift, aber nicht von Grund aus erörtert. Petrus übernimmt einfach die Formen, worin die Vergangenheit die philosophischen Ideen ausgeprägt hat. Eine Ableitung der überlieferten Vorstellungen wird nicht versucht. So treten zahlreiche Bestandteile der antiken Philosophie in das Lehrgebäude des Lombarden ein, ohne dass sich die Bausteine zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen. Hiebei greift der mittelalterliche Denker nicht unmittelbar auf die griechische Philosophie zurück; er schöpft durchweg aus späteren Quellen. Weitaus den grössten Teil seiner Ideenwelt verdankt er Augustin. Aber auch dieser ist vielleicht in den seltensten Fällen unmittelbares Vorbild. Die Gedanken des grossen Kirchenlehrers waren längst in die Werke der Scholastiker übergegangen. Petrus hält sich vor allem an seinen Lehrer Hugo von St. Victor. Von Abälard ist er besonders in der Methode beeinflusst. Der Sentenzenmeister gleicht hier zwischen zwei Extremen aus, nämlich zwischen blosser Dialektik und ausschliesslichen Autoritätsbeweisen. Immerhin bekundet er eine Scheu, dialektischen Erörterungen in der Glaubenslehre einen weiten Spielraum zu gewähren. Ebenso dürftig sind auch die erkenntnistheoretischen Ausführungen. Die Stellung gegenüber dem Universalienstreit ist nicht klar. Die Objektivität des Allgemeinen wird anerkannt; eine bestimmtere Auffassung jedoch tritt nicht zu tage.

Auch zu einer Ontologie finden sich nur Ansätze. Die Substanz im weiteren Sinne bedeutet keine besondere Kategorie des Seienden; sie ist jene Bestimmtheit, wodurch ein Sein das ist, was es ist. Substanz im engeren Sinne ist nur das in sich bestehende Einzelding, sofern es Träger von Accidentien ist. Die Person wird von vielen Scholastikern mit Boëthius als „*individua substantia naturae naturalis*“ definiert. Manche lassen diese Begriffsbestimmungen zwar im Bereich des Endlichen zu, wollen sie aber nicht auf Gott übertragen. Dieser Anschauung schliesst sich Petrus an; jene Definition sei nur im Hinblick auf endliche Personen formuliert.

Mit *Augustin* unterscheidet Petrus eine geformte und eine ungeformte Materie. Doch kennt er nur eine relative, keine absolute Formlosigkeit. Die Urmaterie besteht in der Vermischung der vier Elemente, in einem chaotischen Zustande des materiellen Seins. Das Chaos entbehrt alle Eigenschaften, die wir an der geordneten Körperwelt wahrnehmen, und war insofern eine formlose Materie. Allein der Anfang zur Formierung ist dennoch gemacht; die Form der Mischung (*forma confusionis*) ist bereits gegeben. Von Aristoteles liegt dieser Begriff der Urmaterie ziemlich weit ab. Dennoch verbindet der Scholastiker damit ein aristotelisches Element; auch er meint, dass sich die Urmaterie der Erkenntnis entzieht.

Die Vorgänge des Werdens sind teils substantieller, teils accidenteller Natur. Erstere haben ihr Substrat in der Urmaterie.

Verschiedenartige Anschauungen vereinigt der Scholastiker in der Bestimmung des Raumes. Derselbe wird einerseits mit der Ausdehnung zusammgelegt, andererseits zur Umgebung des Körpers in Beziehung gebracht. Aehnlich verhält es sich mit dem Zeitbegriff. Die Zeit ist nur da, wo eine Veränderung stattfindet, die Zukunft zur Gegenwart und die Gegenwart zur Vergangenheit wird. Daneben wird die Zeit im Zusammenhang mit der Himmelsbewegung vorgeführt.

Die Kosmologie ist vom Schöpfungsgedanken beherrscht. Gott hat die letzten Bestandteile der Dinge aus Nichts hervorgebracht. Es gibt nur einen einzigen ewigen Weltgrund; Plato und Aristoteles werden hier bekämpft.

Der Mensch ist Herr der sichtbaren Welt. Durch Unterwerfung unter das göttliche Gebot erfüllt er seine Bestimmung. Nach platonischer Art werden drei Grundkräfte der Seele auseinander gehalten. Eine Verwertung findet hier gelegentlich auch die neupythagoreische Zahlenspielerlei. Die Seelenkräfte fallen sachlich mit der Seelensubstanz zusammen. Die Seele ist einfach, aber doch nicht im absoluten Sinne. Sie ist unsterblich, aber nicht unveränderlich. Der Ursprung der Seele wird kreatianistisch gedeutet. Unklar ist das Verhältnis zwischen Seele und Leib bestimmt. Mit Aristoteles wird die Seele als Form des Leibes hingestellt. Doch ist sie offenbar nicht die einzige Form. Der platonische Geist dringt ein, wenn Leib und Seele wie Haus und Bewohner verglichen werden. Jedoch gilt das Verhältnis zwischen Leib und Seele als ein natürliches; Die Seele ist von Natur aus auf den Leib hingewiesen. Die Vorexistenz der Seele wird abgelehnt.

Einen vollständigen Gottesbeweis entwickelt Petrus nicht. Gott ist über die Kategorien des endlichen Seins erhaben. Er ist nicht Substanz, da er keine Accidentien hat. Er bewegt, ohne sich zu bewegen. Das Wissen Gottes ist Vorbedingung des erschaffenen Seins; doch wird Gott durch sein Wissen nicht genötigt. Der göttlichen Allmacht ist die

Naturkraft und auch der endliche Wille unterworfen. Die optimistische Anschauung Abälard's, dass Gott nur die beste Welt schaffen konnte, wird zurückgewiesen.

Den freien Willen fasst der Scholastiker hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte der Wahlfreiheit ins Auge. Ziel des menschlichen Daseins ist die Glückseligkeit. Alles andere ist Mittel hiezu; sogar die Tugend wird auf diese niedere Stufe gestellt. Die sittliche Qualität der Handlung hängt nicht bloss von der Gesinnung, sondern zugleich vom Objekte ab.

Zuletzt sei hervorgehoben, dass Espenbergers Arbeit auch in methodischer Hinsicht alle Anerkennung verdient.

Eichstätt.

Dr. M. Wittmann.