

Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts.

Von B. Jansen S. J.

Erst die Erschließung der verschiedenen Schulen in der mittelalterlichen Scholastik hat uns ein Bild von der Lebendigkeit und Selbständigkeit der scholastischen Spekulation gegeben. Dasselbe gilt mutandis mutatis von der Scholastik der Neuzeit. Hier stehen wir in der Erforschung und Kenntnis derselben im Vergleich zur mittelalterlichen in bescheidenen Anfängen. Sie bietet ja nicht das Interesse wie diese, weder für den Historiker noch für den Systematiker, da sie, vom 16. Jahrhundert abgesehen, an Bedeutung mit ihr in keiner Weise verglichen werden kann.

Aber auch die Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts verlangt eine quellenmäßige Durcharbeitung. Einmal deshalb, weil ohne sie die Kirchengeschichte, das dogmatische, moralische, aszetische Leben des Katholizismus unverständlich bleibt. Weiterhin, weil ihre Darstellung ein überaus wertvoller Beitrag zum Wesen und Wert der Scholastik überhaupt ist: ist die scholastische Philosophie, um uns darauf im Folgenden zu beschränken, ihrer Natur nach etwas Ueberzeitliches und Ueberräumliches, besitzt sie einen Schatz von Wahrheiten, die stets lebendig sind, die eine innere, logische, metaphysische Einheit mit den Wahrheiten jeder Kulturepoche, aller Einzelwissenschaften, jedweden begründeten, gesunden Fortschrittes eingehen können?

Unter diesem doppelten Gesichtspunkt habe ich angefangen, die Ergebnisse jahrelanger Quellenforschung der Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts, jedesmal einen bestimmten, umgrenzten Stoff, zu veröffentlichen. Nur durch Scheidung des gewaltigen Materials und wiederum durch Zusammenfügung desselben kann das ideengeschichtliche Bild mehr und mehr zu einem lebendigen, konkreten, wirklichkeitssatten werden, ist ein Urteil über inneren, systematischen, überzeitlichen Wert der Scholastik möglich.

Heute möchte ich zu diesem Zweck die Mannigfaltigkeit der Richtungen der Scholastik des 17. Jahrhunderts dokumentieren. Das 16. Jahrhundert ist die gewaltige Erneuerung des Thomismus, vor allem in Spanien und im Dominikanerorden; das 18. Jahrhundert ist die Zeit des Niederganges oder besser des Abschlusses des Niederganges. Das 17. Jahrhundert steht zwischen diesen beiden Grenzmarken: es weist nicht mehr die Höhen und die Kraft des 16., aber auch noch nicht den Tiefstand und die Ermattung des 18. Jahrhunderts auf.

Dabei wird sich zeigen, daß die Scholastik zahlenmäßig stärker vertreten, geographisch verbreiteter, durch ihre Pflege in verschiedenen sozialen Gruppen und Verbänden differenzierter ist als im 16. Jahrhundert. Das alles sind anziehende Seiten.

Der Thomismus ist qualitativ und numerisch noch gut vertreten, weist noch gute Lehranstalten und tüchtige Schriftsteller auf. Von diesen seien außer dem als Klassiker betrachteten Johannes a S. Thoma O. Pr. und dem angesehenen Arauxo, Didacus Ortiz, Nikolaus Arnu, Alexander Piny, Jacob Casimir Guérinois und Goudin, der gelesenste Thomist seiner Zeit, genannt. Zu diesen Dominikanern kommen die Unbeschuhten Karmeliter und Benediktiner hinzu. Den Thomisten stehen noch weit mehr Scotisten bzw. Bonaventuristen gegenüber.¹⁾ An lebendiger Stoßkraft nicht nur innerhalb des Jesuitenordens und anderer scholastischer Kreise, sondern auch bei den spezifisch modernen Philosophen, wie Descartes, Leibniz u. a. überragt bei weitem alle Scholastiker der monumentale von Suarez begründete Eklektizismus.²⁾

Noch weit weniger bekannt als diese Tatsachen ist die Verjüngung verschiedener mittelalterlicher Schulen sowie das Aufkommen anderer eklektischer Richtungen neben dem Suarezianismus. Diese Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit soll im Folgenden quellenmäßig gezeigt werden. Nicht auf Vollständigkeit, auch nicht auf Ausführlichkeit in der Wiedergabe der Quellen kommt es hier an — das soll anderswo angestrebt werden —, sondern auf Herausarbeiten der Verschiedenheit und des Ernstes in der Verjüngung der Scholastik des 17. Jahrhunderts. Hierbei

¹⁾ Vgl. des Verfassers Artikel: *Zur Philosophie der Scotisten des 17. Jahrhunderts* (Franziskanische Studien 1936).

²⁾ Vgl. M. Grabmann. *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung* in Gedenkblätter für Fr. Suarez (1916) abgedruckt in *Mittelalterliches Geistesleben* (1926); P. Petersen, *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* (1926).

scheiden die Thomisten¹⁾ und Scotisten, neben den Suaresianern die stärksten Schulen, aus, teils weil sie mehr bekannt sind, teils weil die jüngsten Artikel des Verfassers leicht einzusehen sind. Auch die Suaresianer bzw. Jesuiten werden, weil bekannter, nur kurz behandelt. Natürlich hat man sich bei der abschließenden Gesamtübersicht diese Schulen wohl vor Augen zu halten.

An erster Stelle sind nächst den genannten drei Hauptrichtungen die Serviten zu nennen. Dank der Güte des Provinzialhauses in Innsbruck, das eines der ganz wenigen Häuser dieses Ordens diesseits der Alpen ist, war es mir gestattet, einen Einblick in die Hauptwerke ihrer Schule im 17. Jahrhundert zu tun. Jetzt noch stehe ich unter dem gewaltigen Eindruck der Gründlichkeit und Schärfe ihrer Spekulation. Nicht wenige Serviten haben philosophische oder theologische Werke herausgegeben. Die Hauptträger dieser Bewegung sind die beiden Ordensgeneräle Burgus und Lodigerius, ferner Gosius, Soggia, Zuccolius, Baldi, Scarparius, Capassi, Canali und Ventura, die beiden letzteren geben in ihren Werken den besten Einblick in Methode und Inhalt dieser Philosophie. Heinrich v. Gent ist ihr Führer, damals hielt man ihn noch allgemein für einen Serviten, die Kritik der jüngeren Zeit, vor allem die des Kardinals Ehrle, hat ihn als einen Weltpriester der Diözese Lüttich erwiesen. Die Bewegung beschränkte sich auf Italien. Mit der kraftvollen Verjüngung der Lehransichten des Heinrich v. Gent erschöpft sich die Leistung dieser Henricisten, natürlich ist diese Erneuerung zugleich eine Verjüngung, entsprechend dem Stand der damaligen Scholastik.

Wohl am kräftigsten setzte sich für die Erneuerung der Scholastik des im Mittelalter hochangesehenen Heinrich von Gent, der als einer der vornehmsten und zeitlich spätesten Vertreter des alten Augustinismus anzusehen ist, der Ordensgeneral Henricus Antonius Burgus ein. Burgus selbst zählt zweifelsohne zu den bedeutendsten spekulativen Köpfen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, an Erudition steht er hinter wenigen zurück.²⁾ In seinen *Paradoxa Henrici Gandavensis* (Bologna 1627, Foliant von 322 Seiten) führt er zuerst Klage, daß der einst so gefeierte Heinrich von Gent völlig vergessen sei. Er lege nun, um seine Kenntniss zu fördern, und wegen der Solidität seiner Lehre, diese Paradoxa vor. Sie bieten nur

¹⁾ Ueber die Benediktiner-Thomisten vgl. des Verfassers Artikel in Zeitschrift für kathol. Theologie Bd. 60 (1936).

²⁾ Hurter (*Nomenclator* III 648) bemerkt, daß Burgus als akademischer Lehrer „in Universitate Ticinesi et Pisana“ ein hohes Ansehen genoß, als General sehr auf die Reform des inneren Geistes und der Studien im Orden bedacht war.

einen kleinen Ausschnitt aus dessen Philosophie und Theologie, bei seinen vielen Amtsgeschäften fehle ihm die Zeit zu abschließender Durcharbeitung.

Es sind im ganzen achtzehn Nummern philosophischen und theologischen Inhaltes. Nur die ersten sechs sind durchgeführt, die folgenden zwölf auf 30 Seiten abgemacht und erst während des Druckes der ersten hinzugefügt. Ganz am Schluß wird eine Anzahl von Problemen angeführt, die er gerne hinzugenommen hätte. Der erste Eindruck des Ganzen ist günstig. Burgus greift tief die Fragen auf, nimmt kräftig Stellung zu ihnen, freilich stets in der Richtung des Ordenslehrers, diskutiert scharfsinnig und eingehend Gründe und Gegen Gründe, Freund und Gegner, kennt sich vorzüglich in der scholastischen Literatur des Mittelalters und der Neuzeit, in den verschiedenen Schulen der Thomisten, Scotisten, Suaresianer aus. Seine philosophische Welt ist, wie bei den anderen Serviten dieser Zeit, methodisch und inhaltlich die ungebrochene, von der Neuzeit unberührte mittelalterliche Scholastik in der spezifischen Auffassung des vom Aristotelismus durchsetzten Augustinismus des Heinrich v. Gent, dessen Hauptwerk, die *Quodlibeta*, zwischen 1276 und 1291 oder 1292 entstand, als der alte Augustinismus bereits seine aristotelisierenden Wandlungen durchgemacht hatte. Wie bei dem weit späteren Serviten Ventura treten die Heinrich eigentümlichen Lehren, die vielfach vom Thomismus abweichen bzw. in Gegensatz zu ihm stehen, scharf hervor. Zu diesen Eigenlehren der „Henricisten“ gehört vor allem die *Distinctio intentionis*, die, wie wir noch sehen werden, vollständig mit der *Distinctio formalis* des Scotus und der Scotisten zusammenfällt und vor allem in der Erklärung des Individuationsprinzips zur Anwendung kommt. Echt augustinish wird die Realität der ewigen Wahrheiten durchgeführt. Daß es im Menschen außer der vernünftigen Seele noch andere Formen gibt, liegt in derselben Richtung. Vor allem aber weist das letzte Paradoxum, *nulla veritas sincera naturaliter cognosci potest ab intellectu viatoris absque speciali divinae lucis illustratione*, auf den Augustinismus des Heinrich von Gent hin, der bekanntlich in seiner Illuminationstheorie mit den Anhängern des Augustinismus ging. Burgus ist, soviel ich sehe, der einzige Scholastiker der Neuzeit, der dieses Lehrstück erneuerte. Mit diesem Punkt ist das Paradoxum verwandt: *lumen theologicum est superius fide*, es wird den kirchlichen, besonders theologischen Lehrern verliehen.

Das erste, streng philosophische Paradoxum, das zugleich weitaus am ausführlichsten erörtert wird (p. 35—106), befaßt sich mit dem *verbum: verbum inter duas notitias gignitur, simplicem et declarativam*.

In tiefbohrender Spekulation ergeht sich Burgus in diesem Zusammenhang über Erkenntnisfragen, nicht kritisch-modern, sondern metaphysisch-psychologisch. Ventura erörtert manche Seiten derselben Frage. Ob manches nicht zu subtil ist, darüber kann man streiten.

In dem Paradoxum über die *essentiae rerum* ist außer der genannten *distinctio intentionis* zwischen *essentia* und *existentia* die These hervorzuheben: *essentias rerum esse quid reale, etiamsi non existant, aeternas, improductas*. Bleibt zunächst unklar, was diese Realität ist, so wird sie später als *esse quidditativum*, als *terminus creationis* bezeichnet (p. 137 sq.).

Wie die Lehre des Aquinaten in der Prima der Theologischen Summe neben den Erklärungen über die Bedingungen, Objekte, Grenzen des Erkennens der Engel Fundamentalsätze allgemeiner Natur über Wesen, Ursprung, Vorgang der Erkenntnis überhaupt enthält, so auch bei Burgus das vierte Paradoxum. Dieses Stück offenbart eine staunenswerte spekulative Kraft und Tiefe, die in das innerste Wesen der Erkenntnis hineinleuchten und in nichts hinter dem Wertvollsten der großen, führenden Scholastiker zurückstehen.

In der Abhandlung über das *principium individuationis* ist zunächst beachtenswert, daß die *ratio constitutiva* des Individuums *aliquid ex natura rei distinctum* sein muß, die *distinctio rationis*, so wird gegen Suarez und die Nominalisten ausgeführt, genügt nicht. Die mittlere Unterscheidung wird auch auf das Verhältnis von *natura* und *superpositum* angewandt.

Merkwürdig klingt die These gegen Schluß: *Deus est primum cognitum*. Die Ausführung kommt im Grunde darauf hinaus: wir erfassen alles *sub conceptu entis in communi, qui analogice Deo convenit et creaturis*, ohne daß wir an Gott denken, natürlich kommt dieses Sein Gott früher als den Geschöpfen zu. Das läßt sich verstehen, die Formulierung ist aber nicht glücklich, sie greift einseitig gewisse ontologistisch klingende oder auch tatsächlich ontologistisch gemeinte Denkmotive des hl. Augustinus auf.

Das letzte Paradoxum, das, wie gesagt, die Illuminationslehre vertritt, beruft sich zunächst auf die Autorität des Heinrich v. Gent, gegen den Scotus angegangen war. Damit aber niemand vor ihr zurückschrecke, sei daran erinnert, daß sie von Platon, den Pythagoreern, vor allem vom hl. Augustinus, von Hugo von St. Victor, Gregor (von Rimini) Capreolus, Vasquez, Medina, Marsilius Ficinus, Pico von Mirandula verteidigt werde. Die inneren Gründe werden wie bei Augustinus dem Gegensatz der Noten der Wahrheit, ihrer Unveränderlichkeit, Untrüglichkeit, Sicherheit und der Noten des

Verstandes, seiner Veränderlichkeit, Trüglichkeit, Unsicherheit entnommen.

Kritisch-historisch sei bemerkt, daß Burgus, bei all den genannten Vorzügen, doch der Autorität, besonders des Heinrich von Gent und des hl. Augustinus, zu gebunden gegenübersteht.

Von Angelus Gosius, Provinzial der Römischen Provinz, erfährt der Leser aus der Widmung seiner *Summa philosophiae ad mentem Henrici Gandavensis* Romae 1641/42 (2 Quartbände) an den Kardinalprotektor des Ordens, daß um diese Zeit, also um die Mitte des Jahrhunderts, ein eifriges Bemühen bei den Serviten eingesetzt hatte, Heinrich von Gent ex oblivionis sepulchro herauszuführen. In diesem Geist erneuert Gosius einfach dessen Lehre, in der er sich vorzüglich auskennt, ohne sich auf andere Denker zu berufen oder sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Also eine reine Reproduktion ohne eine Spur von Selbständigkeit, die sich nur aus der Liebe zur Ordensfamilie und aus der Weltfremdheit rechtfertigen läßt. Dabei fehlen dann nicht die damals verhaßten scholastischen Subtilitäten und der ebenso verabscheute Dogmatismus. Die Eigenart des Heinrich von Gent tritt bei Gosius weit weniger hervor als bei Ventura, der Letzteren öfters zitiert.

Ein bedeutender Anwalt des Henricismus ist Georg Soggia (gest. 1701), 30 Jahre lang trug er diese Lehre vor, schrieb verschiedene Werke, aber fast bloß theologischer Natur. Ebenso eifrig arbeitet als Lehrer und Schriftsteller für diese Richtung der spätere General Calixtus Lodigerius (gest. 1710), der ebenfalls keine philosophischen Werke hinterließ. Der seiner Zeit als unkirchlich verdächtige Capassi aus Florenz schrieb über philosophische und theologische Fragen. Leider war mir bislang der *Cursus philosophicus* (1715) des Benedictus Canali nicht zugänglich.

Er ist neben Angelus Ventura der bekannteste Erneuerer des Heinrich von Gent. In drei kleinen, aber umfangreichen Bändchen schrieb er *Magistri Fr. Henrici Gandavensis Philosophica Tripartitio doctrinarum et rationum* (1701). Im Titel bezeichnet er sich als Professor und Studienpräfekt. Der Aufbau des Gesamtwerkes erfolgt im engsten Anschluß an das Schrifttum des Aristoteles, wie das im Mittelalter Brauch war. Ständig wird Heinrich von Gent zitiert, ziemlich selten Augustinus, gelegentlich andere Scholastiker. Als „Henricisten“ werden angeführt Zuccolius, Scarparius, Burgus, Cosius, Soggia, Lodigerius.

Der ganze erste Band ist der Logik gewidmet. Bei der *distinctio realis*, die in *realis simpliciter et secundum quid* eingeteilt wird, ist

die klare, ausführliche Darlegung der *distinctio formalis ex natura rei* von Bedeutung. Mit Berufung auf Henricus, der sie saepissime vortrage, besonders art. 27 quaest. 1 ad 5, trifft sie zu inter illa, quae ita se habent, ut conceptus quidditationis unius non includat conceptum quidditativum alterius. Weiterhin heißt es nach Anführung anderer Stellen aus Henricus: datur inter ea, quae identificantur a parte rei in aliquibus, in aliis tamen reperiri possunt divisa, unde nata sunt formare de se conceptus invicem se excludentes. Et vocatur distinctio intentionis seu intus tentionis (ne quis hallucinetur in nomine et illam confundat cum distinctione rationis), quia intellectus in ipsam rei quidditatem intus quodammodo tendens invenit unum non includi in conceptu quidditativo alterius, et ideo definiri posset haec distinctio dicendo quod sit negatio identitatis metaphysicae inter plures entitates, quae indentificantur physice in uno tertio. Sie ist media zwischen der realis et rationis. Coincidit omnino cum distinctione, quam Scotistae vocant formalem ex natura rei. Est autem idem apud ipsos formalitas et intentio in nostra schola, nempe ratio obiectiva conceptibilis sine alia, cum qua physice identificatur. Im folgenden wird die distinctio intentionis scharf der rationis entgegengestellt, als Kennzeichen derselben wird die verschiedene definibilitas angegeben (S. 180 ff.). Sie geht im Gegensatz zur distinctio rationis ratiocinatae dem Verstand voraus und findet sich inter gradus metaphysicos.¹⁾

Die Universalienlehre zeichnet sich durch seltene spekulative Kraft und Schärfe aus, ich setze sie hierher, um zu zeigen, daß schon in der Reproduktion der mittelalterlichen Spekulation in einer Zeit, wo fast alle modernen Philosophen höchst oberflächlich und hochfahrend absprechend dieses Kernstück aller Logik und Metaphysik im Sinn des zersetzenden Nominalismus behandelten, ein hohes Verdienst liegt. Es gibt a parte rei universale in essendo seu metaphysicum, non vero logicum. Primum est universale quodammodo materiale, fundamentale et incompletum, quia est materia quodam modo et fundamentum universalis logici. Secundum vero dicitur universale formale et in actu, quia est universale completum habens formam ultimam universalitatis, per quam et proxime praedicabile de pluribus est . . . Alii volunt quod haec naturae communitas consistat in hoc, quo natura, humana v. g., quantum est ex se, sit indifferens ad esse in hoc vel illo individuo, nedum in statu possibilitatis, ut dicebat Fonseca, sed etiam in statu existentiae et sit determinata ad unum pro alio, non

¹⁾ Vgl. des Verfassers Artikel: *Beiträge zur geschichtl. Entwicklung der Distinctio formalis* in Zeitschrift für kathol. Theologie Bd. 53 (1929).

quantum ex suo conceptu quidditativo, sed per aliquod, quod est extra suum conceptum obiectivum, nempe per singularitatem, cum qua realiter identificatur, a qua tamen distinguitur formaliter ex natura rei. Danach hat auch in der Realordnung, in der nur Individuen existieren, das Individuum eine communitas indifferentiae, nam, licet sit contracta per singularitatem ad unum, semper tamen, quantum est ex se, hoc est, secundum suum conceptum quidditativum, remanet indifferentis, ut sit in hoc vel in illo. Duplex consideratur communitas. Alia, quae dicitur positiva, et alia negativa. Die erstere ist illa, quam habet natura in statu praecisionis, quando scilicet per intellectum abstrahitur a singularitatibus. Tunc enim natura sic praecisa est proxime potens, ut de pluribus praedicetur, et tunc dicitur universalis formaliter et in actu seu universalis logice. Indifferentia seu communitas negativa dicitur illa, quam habet natura, etiam quando existit a parte rei identificata realiter cum ratione individuali, quia in tali statu, licet non possit dici positive communis et indifferentis ad plura, quia est uni tantum applicata, potest tamen dici communis negative, quia non habet ex suis principiis constitutivis, quod sit alligata uni tantum, sed determinationem ad unum habet per aliquod, quod est extra suum conceptum quidditativum. Per hanc indifferentiam negativam natura est apta et indifferentis remote ad esse in pluribus et habet potentiam remotam ad pradicari de pluribus. Quapropter non est universalis logice, complete et formaliter, sed tantum fundamentaliter et materialiter.

Dicitur (natura) universalis metaphysice, quia haec universalitas fundatur in ipsa natura et essentia rei, et cum ad metaphysicam spectet considerare naturas et essentias rerum secundum se, ideo haec universalitas fundata in ipsa essentia rei dicitur universalitas metaphysica. Das sei die Ansicht des Scotus und der Scotisten, z. B. des Mastrius, vor Scotus habe sie ganz gewiß Heinrich von Gent gelehrt, wofür verschiedene Texte angeführt werden. Das universale logicum seu formale et in actu, videlicet, quod est unum in multis et de multis proxime praedicabile, datur solum per intellectum, genauer per apprehensionem, iudicium, discursum (S. 298 ff.). Es folgen zuerst Autoritätsbeweise aus Heinrich, dann Vernunftbeweise. Man wird unwillkürlich an die Schärfe Husserls in seinen *Logischen Untersuchungen* erinnert. Nunmehr geht Ventura zur Behandlung der einzelnen Universalien, zu den bekannten fünf Prädicabilia über, ganz im Anschluß an Porphyrius.

Beachtenswert ist, mit Hinweis auf den augustinisch denkenden Heinrich von Gent die kategorische Erklärung: Species immultiplica-

bilis omnino repugnat. In der Ausführung wird die thomistische These von der Materie als Individuationsprinzip bekämpft: Duo angeli aequales sunt duae formae intellectivae aequales, differentia autem numerica desumetur, ut ait Henricus, ab existentia et substantia ipsorum, nam existentia et subsistentia unius non est alterius. Cum quaelibet forma creata sit finita, nunquam importat in uno totum id, quod potest habere, et propter hoc potest etiam ab aliis participari (p. 380). Hervorgehoben sei die These: In propositionibus de futuris contingentibus datur determinata veritas (p. 548). Ferner: Fides et scientia possunt stare simul in eodem intellectu circa idem obiectum (p. 626).

Die Naturphilosophie des zweiten Bandes ist dadurch historisch beachtenswert, daß sie die Grundhaltung des Aristoteles, in der Auslegung des Heinrich von Gent, unberührt durch die neuen Naturwissenschaften noch um 1700, in spekulativ bedeutsamer Weise weiterführt. Die Materie hat aus sich einen Akt (p. 46 sqq.), die forma substantialis non est tota quidditas compositi (p. 100 sqq.). Im Menschen findet sich die forma corporeitatis (p. 111 sq.). Im weiteren Verlauf derselben mittelalterlicher Standpunkt und scharfer Gegensatz zum Thomismus mit Berufung auf Heinrich von Gent: In generatione et corruptione substantiali nunquam datur resolutio usque ad materiam primam (p. 45), intensio qualitatis non consistit in maiori radicatione in subiecto (p. 83), elementa manent formaliter in mixto (p. 178), substantia potest immediate producere accidentia extra se (196).

Die Psychologie kommt dem Thomismus näher, abgesehen von der Identität der Seele und ihren Kräften. So heißt es: universale est obiectum per se et directe terminativum intellectus, singulare vero solum reflexe (p. 430), verbum proprie dictum et perfectum datur solum in cognitione distincta (p. 417).

Es entspricht der streng scholastischen Art des Serviten, daß er noch um 1700 die Metaphysik am Schluß des Ganzen behandelt und ihr den relativ beträchtlichen Raum von 200 Seiten widmet. Trotz ihrer Gründlichkeit reicht sie nicht mehr an ihre Vorgänger im Mittelalter und im 16. Jahrhundert heran, das läßt schon das kleine Format des Werkes nicht zu. Mit großer Entschiedenheit wird die Analogie des Seins durchgeführt, ebenso der Satz, ens nec praescindit nec potest praescindere a suis differentiis, nur die logische Einheit des Seinsbegriffes gilt, ens in suo conceptu formali et quidditativo attingit connotata differentiarum sub conceptu confuso (p. 500 sq.). Gut wird die possibilitas intrinseca in die nonrepugnantia praedicatorum essentialium gesetzt (p. 528). Die distinctio intentionis waltet zwischen

Sosein und Dasein (p. 594). In der Gotteslehre, die das Schlußkapitel der Metaphysik bildet, werden bloß drei Fragen untersucht: der *concursum immediatum* wird kategorisch verlangt, die *praedeterminatio physica* wird geleugnet, das Geschöpf kann zu allem übernatürlich erhoben werden, wozu es die *virtus innata* hat, aber nicht zum Schaffen aus Nichts.

Auch die *Institutiones logicales* des Gerardus Baldi (Florenz 1640/41), die Kardinal Lépicier 1906 in Rom neu herausgab, sind ein neuer Beweis des philosophischen Auftriebes der Serviten im 17. Jahrhundert. Lépicier zeigt in der Praefatio, in welchem hohem Ansehen der gelehrte Servit stand und welche reiche Tätigkeit er als Hochschullehrer und Schriftsteller ausübte. Die Logik wandelt ganz in den aristotelisch-scholastischen Bahnen, zeichnet sich durch Klarheit, Uebersichtlichkeit, Reichhaltigkeit, Schärfe aus. Das erste der beiden Bücher wendet sich an die Anfänger, das zweite an die Fortgeschrittenen.

Die Servitenschule bekundet ausdrucksvoll, daß die Scholastik auch im 17. Jahrhundert höchst wertvoll, scharfsinnig und gründlich gepflegt wurde. Freilich bekundet sie ebenso klar den Mangel an schöpferischem Blick und Willen, an fortschrittlicher Beweglichkeit. Die Ordensgebundenheit, speziell die Autorität des Heinrich von Gent, den gar noch die neuere Kritik als Nichtserviten erwiesen hat, lastet erdrückend und einengend auf der Spekulation aller Mitglieder dieser Schule.

Die Augustiner erneuerten die Philosophie des hl. Augustinus und Aegidius Romanus, des berühmten Ordensgenerals und Kardinals aus dem 12./13. Jahrhundert, der bekanntlich einer der bedeutendsten Anhänger des hl. Thomas war. Bereits im 16. Jahrhundert hatte sie Aegidius von Viterbo († 1532) erneuert. So veröffentlichte 1645 Raphael Bonherba O. S. Aug. († 1681) *Disputationes totius philosophiae*, in quibus omnes philosophicae inter D. Thomam et Scotum controversiae principaliter cum doctrina Aegidii Columnae illustrantur, der Augustiner Augustinus Arpe 1701 in 5 Bänden eine *Summa totius theologiae Aegidii Columnae*.

Der eigentliche Erneuerer der Schule der Augustiner ist Friedrich Nicolaus Gavardi aus Mailand († 1715), der 25 Jahre in Rom dozierte. Außer theologischen Werken im Geist des hl. Augustinus veröffentlichte er *Philosophia vindicata ab erroribus philosophorum gentilium iuxta doctrinam B. P. Augustini et B. Aegidii Columnae* (1701). Nur der erste und dritte Band in

Kleinformat war mir zugänglich. Sie genügen aber vollauf, seine Art zu philosophieren zu charakterisieren.

Die Einleitung des ersten Bandes legt den Arbeitsplan vor: Der Verstand kann sich nicht *circa intelligibilia communia* täuschen, wohl aber der Sinn *circa sensibilia communia*, umgekehrt kann der Verstand *circa intelligibilia specialia* irren, nicht aber der Sinn *circa sensibilia propria*. Deshalb muß der Verstand ab *universalibus* als dem ihm bekannteren Objekt anfangen. Darum muß die philosophische Erklärung von den aristotelischen Büchern *De physico auditu* ausgehen, denn hier werden die allen Naturwissenschaften gemeinsamen Principien und Ursachen behandelt, nachher kann man sich der Betrachtung der *specialia* zuwenden.

Noch typischer für die scholastische, dialektische Art ist die folgende geistreiche Architektonik im Anschluß an Aegidius Romanus: *Vel considerat suum obiectum ut mobile simpliciter, et sic habentur octo libri physicorum; vel illud considerat ut mobile ad ubi, et sic libri De coelo et mundo traduntur; vel ut mobile ad formam communitur, et sic habentur libri De generatione et corruptione; vel ut mobile ad formam elementarem, et habentur libri Meteororum; vel ad formam mixti inanimati, et sic est liber De mineralibus; vel ad formam animatam communiter, et traditur liber De anima; vel ad formam vegetativam, et institutus est liber De vegetabilibus et plantis; vel ad animam sensitivam, et habetur liber De animalibus; tandem addendum vel ad animam rationalem, et habetur liber De anima hominis. Hunc igitur ordinem et nos rite servantes a primo iam exordiamur.* Damit war die aristotelische Naturbetrachtung von vornherein zum Kanon erhoben, der allen Zugang zur modernen ohne weiteres hermetisch verriegelte. Der typische Konservativismus des Scholastikers des 17. Jahrhunderts. Dementsprechend in der Ausführung die streng scholastische Methode mit Fragepunkt — *status quaestionis* —, Beweisen, Einwänden und deren Lösungen. Ebenso die ständige Berufung auf die Autorität, die des hl. Augustinus, Aegidius Romanus, Aristoteles.

Die Prinzipien sind die drei bekannten: *materia, forma, privatio*. Scharf ergeht das Gericht über die Atomisten, die teste B. Augustino iam *penitus compressi et eradicati a scholis erant*, in neuerer Zeit aber bei den Katholiken wieder auftauchen *non quidem quoad omnia, quae veritati catholicae repugnant, sed quoad aliqua, quae non fuerunt ab ecclesia definita*. Endurteil im Lapidarstil: *Sententia atomistarum non congruit fidei catholicae et repugnat rationi* (p. 55).

Die *materia prima* wird streng thomistisch gefaßt (p. 85 sqq.), wofür Augustinus zitiert wird (*Conf. XII 11*). Die Darlegungen über

die *eductio formae* sind ein vollendetes Beispiel scholastischer Virtuosität, besonders dialektischer Schärfe. *Nostra sententia docet educationem (formae) nihil aliud esse quam materiam transmutari per alterationem praecedentem ad tales qualitates, quae, cum sint proprietates talis formae, essentialiter connexae sunt cum illa forma, ideo inducunt illam formam in materiam. V. g. cum lignum alteratur per calorem, primo recipit calorem remissum, qui non est proprietas formae ignis, postea intenditur calor et fit summus. Tunc materia sic transmutata recipit formam ignis, quia calor in summo est proprietas formae ignis cum illa essentialiter connexa et ideo illam inducit in materiam; quoniam quae essentialiter connectuntur, nequit unum induci, quin inducatur et illud, et sic fit mutatio substantialis. Ipse autem calor educitur de potentia materiae, quatenus agens est praesens passo, quod subicitur virtuti agentis. Appropinquante enim agente patienti statim educitur de potentia passiva ipsius subiecti passivi proprietas ipsius agentis secundum ordinem, quem Deus indidit rebus.*

Auch die Ursachenlehre ist mit den gleichen apriorisch-dialektischen Mitteln aufgebaut. So heißt es von der Materie: *est causa materialis quantum ad educi omnium accidentium materialium, quantum autem ad recipi sola quantitas immediate recipitur in materia, alia vero accidentia sequentia materiam immediate recipiuntur in quantitate et mediante quantitate in materia, et sic accidentia sequentia formam immediate subiectantur in forma et mediante forma in materia* (p. 228). Mit welchem Recht die streng thomistische Theorie aus Augustinus abgeleitet wird, ist nur psychologisch verständlich, aus dem konservativen Hineintragen des Thomismus in den grundverschiedenen Augustinismus: *Forma substantialis nedum est causa compositi, sed etiam esse actualis seu existentiae ipsius materiae* (p. 238).

Ausführlich wird anachronistisch die *praemotio physica* aus Augustinus bewiesen. Hier dieselbe Dialektik, um dem Leser ihre Vereinbarkeit mit der Freiheit als etwas Selbstverständliches klar zu machen: *die praemotio non importat aliquid indifferens ad utrumque neque aliquid tantum moraliter determinans neque decretum concomitans neque aliquid praevium . . . praedeterminans voluntatem, productum et inspiratum a Deo in ipsam, quo postea ipsa libere tendit in suum obiectum. Alii docent concursum Dei praemovere voluntatem creatam producendo in illa ipsum actum, non aliquid praevium distinctum ab actu, voluntatem autem per actum a Deo in se ipsa productum libere tendere in suum obiectum, quia libere potest illum actum abicere eique resistere et dissentiri. Hunc modum amplectimur* (p. 267 sq.) Wer es fassen kann, fasse es!

Gut ist die damals öfters wiederkehrende These: Ad hoc, ut aliqua bonitas formalis obiectiva moveat voluntatem ad illam appetendam ut finem, non requiritur, quod illa existat actu in rerum natura, sed sufficit, quod apprehendatur ut possibilis. Ipsum vero esse apprehensum non est ratio formalis motiva, qua bonitas movet, sed est tantum conditio, sine qua bonitas movere non potest (p. 343 sq.).

Beneidenswert für die Geistesruhe, wenn auch nicht für den Wahrheitsbesitz ist die Sicherheit, mit der die neue Naturauffassung abgelehnt wird: Vacuum privativum nec datur in universo nec dari potest per virtutem agentis creati; est contra aliquos antiquos philosophos, quos secuti sunt aliqui recentes nonnullis experimentis falso explicatis, sed traditur a beato Doctore Aegidio et ab omnibus fere communiter (p. 455).

Welche Fragen der dritte Band *De mundo, De coelo, De elementis, De generatione et corruptione* bringt und in welchem Sinn er sie entscheidet, weiß der kundige Leser nach der Einstellung Gavardis, ohne sie gelesen zu haben. Die tatsächliche Durcharbeitung bestätigte dieses Urteil des Referenten. Er brachte diese Auszüge zur Veranschaulichung der philosophischen Haltung vieler Scholastiker des 17. Jahrhunderts.

Unter einem ganz anderen Gesichtspunkt muß die Logik, der erste Band der *Philosophia vetero-nova* der Complutenses Excalceati der Trinitarier aus der Feder des Alexander a Conceptione aus Madrid († 1739) beurteilt werden. Sie erschien 1710 in Alcalá in zwei Folio-bänden; hier wird die erste in Deutschland (Augsburg) 1772 erschienene Auflage zitiert. Das ist, wengleich sie traditionell ist, wegen ihrer Tiefe, Schärfe, Reichhaltigkeit eine hervorragende Leistung. Gerade solche Arbeiten beweisen, daß damals in Spanien der spekulative Geist nicht erloschen war. Freilich kehren ständig die Subtilitäten wieder, die die Scholastik bei den einen angesehen, bei den anderen verächtlich gemacht haben. Der Trinitarier folgt Aristoteles und Thomas, in auffälliger Weise werden die Jesuiten bevorzugt, deren Empfehlung dem Werk vorangeschickt wird.

Ein paar Angaben mögen das Gesagte veranschaulichen. Die ganze Logica wird in die parva, praevia, nova eingeteilt. Die erstere umfaßt als Summulae die drei operationes mentis. Die mittlere widmet lange Seiten der existentia, essentia, dem obiectum der Logik: an homo appetat logicam appetitu innato, an logica sit facultas, intelligentia, sapientia aut prudentia, an sit practiva vel speculativa, an sit ars. Die Logica nova, der dritte Teil, befaßt sich auf 400 Seiten ausschließlich mit den Universalien. Es strotzt hier von Feinheiten

und Unterscheidungen z. B. an divinitus dari possit universale extra intellectum, an unitas universalis sit intrinseca vel extrinseca, an per praedicationem destruatür praedicabile, an per subiectionem actualem praedicabile pereat, an entibus realiter incompletis universalitas competat. Dieselben Subtilitäten kehren nach der Behandlung des praedicabile in communi bei der Erörterung der fünf einzelnen praedicabilia des Porphyrius wieder.

Wie sehr diese Art zu philosophieren in Spanien Anklang fand, erhellt aus den überschwänglichen Lobeserhebungen der Approbatio Collegii Maximi Complutensis der Jesuiten, anderer Empfehlungen und vor allem aus der Epistola gratulatoria der Trinitarier in Alcala.

Daß die von der hl. Theresia reformierten Unbeschuhten Karmeliter einen strengen Thomismus vertraten, ist bekannt. Auch die Leistungen derselben, die beiden großen philosophischen und theologischen Sammelwerke nebst manchen anderen Einzelwerken sind bekannt. Sie kommen hier nicht näher zur Sprache, weil die Thomisten und Scotisten anderswo behandelt werden.

Weit weniger bekannt ist, daß sich in den Reihen der Beschuhten Karmeliter eine Schule bildete, die eine andere Richtung einschlug, vor allem Johannes Baconthorp († 1348) folgte. Princeps Averroistarum hieß er deshalb, weil er in vielem Averroes folgte, in nicht wenigen Fragen aber ihn bekämpfte. Unter den Anhängern Baconthorps im 17. Jahrhundert sind an erster Stelle zu nennen der Italiener Hieronymus Aymo, 1667 veröffentlichte er in Turin *Joh. Baconis Philosophiae*, Elisaeus Garcia, Spanier, der bedeutendste Philosoph dieser Richtung, der Norditaliener Joseph Zagaglia, der bekannteste Theologe dieser Schule, weniger Philosoph, 1671 veröffentlichte er in acht Folianten *Cursus Theologici secundum doctrinam Baconii*, Dionysius Blasco aus Aragonien schrieb verschiedene theologische und philosophische Werke; dazu kommen mehrere weniger angesehene Gelehrte, wie Christopherus Sylvestranus Brenzonius aus Verona († 1608), Bertholdus Crassous, der Südspanier Didacus de Castilla, der Portugiese Emmanuel Ignatius Continho, der Italiener Petrus Andreas Ganggi, die vier letzten gehören aber dem 18. Jahrhundert an.¹⁾ Die Baconthorp-Gefolgschaft war keine eigentliche Bewegung wie etwa die Erneuerung des Heinrich von Gent bei den Serviten, sie war auch nicht die offizielle Lehre des Ordens.

¹⁾ Vgl. *Analecta Ordinis Carmelitarum* (vol. III 1914, besonders S. 109 ff., sowie vol. VI 1927 *De Magistro Joh. Baconthorp*).

Veranschaulichen wir diese Philosophie vor allem an Elisaeus Garcia. *Cursus philosophicus iuxta mentem Joannis Baconii* (Romae 1701, 2 Folianten). In der Vorrede hebt er die Größe Bacons hervor an der Hand großer Gelehrter, des Bellarmin, Sixtus Senensis, Kardinal Pallavicini, Joh. Pitsaeus. Dann sagt er, die Beschuhnten Karmeliter folgten ihm, wie die Dominikaner Thomas und die Franziskaner Scotus. Er zitiert auch Gabriel a S. Vincentio, Unbeschuhter Karmelit, der sage, sie folgten Bacon, wo er nicht gegen Thomas sei. Quapropter ad Sapientissimi huius Magistri doctrinam sustinendam libenter accurramus, eius articulos avidè arripimus nullisque parcemus laboribus, ut tanti Parentis doctrina caligine vetustatis multis saeculis oppressa pristino splendori restituamus. Weiterhin sagt er, den Spuren des Christoph Sylvestranus Brenzonis, Hieronymus Aymo, Dionysius Blasco, Joseph Zagaglia und anderer Erneuerer des Baconthorp folgen zu wollen.

Die Methode ist ganz scholastisch, status quaestionis, resolutio, probatio, obiectiones, solutiones mit den gewohnten Vorzügen der Uebersichtlichkeit, Klarheit, Schärfe. Der erste Band bringt die Logik und Metaphysik, der zweite die Naturphilosophie. Merkwürdig sticht der Umfang der Logik — 1370 Seiten — von dem der Metaphysik — 160 Seiten — ab. Erstere ergeht sich in der üblichen Breite und Subtilität über die hergebrachten Fragen. Die Metaphysik erinnert in ihrem Aufbau an Suarez.

Der erste Teil der Physica bringt die Fragen, die in den acht Bänden De physico auditu erörtert werden. Die Untersuchung über den Motor primus ist eine Art Theologia naturalis: Erkennbarkeit Gottes, seine Eigenschaften, Schöpfung, Mitwirkung. Der zweite Teil untersucht die Fragen, die in den anderen naturwissenschaftlichen Büchern des Aristoteles untersucht werden, wozu auch die psychologischen Bücher gehören. Im allgemeinen zitiert Elisaeus außer Bacon und Aristoteles wenig Autoren.

Die besondere Note erhält die Logik durch die *Distinctio intentionalis*.¹⁾ Sie deckt sich nicht mit der *virtualis* der Thomisten, sondern ist vorgängig zum Denken in den Dingen, wie bei den Anhängern des Scotus und des Heinrich von Gent. *Animal et rationale physice identificata habent cognoscibilitates formaliter diversas, ideo differunt formaliter ex natura rei in linea intelligibili* (n. 504). Ebenso n. 516, n. 517: *respondeo Resolutum Doctorem se*

¹⁾ Vgl. Barth. Xiberta, *De Magistro Joh. Baconthorp* (Analecta Ordinis Carmelitarum vol. VI 1927).

ipsum exponere: solum enim negat formalitates distinctas in linea physica, quae est sententia Scoti, non tamen negat formalitates intentionales distinctas in linea intelligibili respectiva ad intellectum. N. 501 und 502 könnte der Vergleich mit der Taube, deren Hals eine einfache Farbe hat, belichtet aber dem Auge mehrfarbig erscheint, und mit dem Antlitz Christi, das beim jüngsten Gerichte den Guten lieblich, den Bösen schrecklich erscheint, den Eindruck erwecken, als ob der objektive Unterschied geleugnet würde. Die Ausführung wahrt ihn aber evident, vgl. n. 812, 813, 815. Obiectum in linea physica est fundamentaliter universale, formalitates intentionales generis, speciei etc. resultantes ex natura rei debent esse actu et formaliter universales (n. 816). Obiectum intellectus est quid reale et extramentem, sed universale est obiectum intellectus, ergo est quid reale et extra intellectum (n. 828). Dieser Begriffsrealismus wird weiter ausgeführt, vgl. n. 837, 874. Dico formalitates universales non produci per se, sed resultare ex entitate producta, cuius sunt proprietates, insofern sind die universalia non aeterna, sed comproducta in tempore cum singularibus (n. 874).

In der Metaphysik wird diese *Distinctio intentionalis* für die Klärung des Seinsbegriffs verwertet. Datur univocatio logica, ohne daß ihr eine metaphysica im Seinsbegriff entspricht (n. 97, 98). Der Unterschied zwischen *essentia possibilis* und *essentia actualis*, also *essentia* und *existentia* ist weder *realis* im thomistischen Sinn noch *rationis*, sondern *realis gradualis*, die geringer ist als die *numerica*. Derselbe Unterschied zwischen *natura* und *substantia* (n. 581). Man sieht, der Karmeliter nimmt einfach die Philosophie des Baconthorp herüber und systematisiert sie in scharfen Begriffen und guten Ueberblicken.

Aus dem zweiten Band sei zunächst die antithomistische Fassung der *materia prima* erwähnt, sie hat aus sich *essentiam et actum* (n. 198, 241, 265, 267). In *homine datur forma corporeitatis praeter animam* (n. 564), in allen anderen Wesen ist aber nur eine Form (n. 571). In *sententia Doctoris Resoluti admitti debet physica et praevia Dei motio, qua agentia creata applicantur ad agendum* (n. 2092), vgl. n. 2106, vgl. n. 2122. Die Vereinbarkeit der *motio* mit der Freiheit wird so erklärt: *Dico sufficere distinctionem virtualem inter motionem et actum liberum, ut iste, non illa sit realiter in hominis potestate. Distinctio enim virtualis est sufficiens in creatis ad componenda contradictoria* (n. 2179). Es ist gut, daß der Karmelit selbst die beiden zu vereinenden bzw. sachlich identischen Seiten *contradictoria* nennt.

Oft kehrt im Index wieder: *Singularis sententia Doctoris Resoluti. Baconthorp* neigte sehr zu eigenen Ansichten, wie *Xiberta* im ge-

nannten Artikel zeigt, ebenso hatte er eine ungehinderte Freude an der Kritik fremder Ansichten.

Zu den tüchtigeren Baconthorpiden zählt auch der Spanier Blasco. Der Titel seiner Philosophie ist vielsagend: *Cursus philosophicus iuxta gravissimam et reconditam Joannis Baconii Doctoris Resoluti Parisiensis Averroistarumque Principiis uberem et concinnatam doctrinam nec non antiquissimae et praeclarissimae Baconistarum renovatae scholae Antesignani, Elianae Sophiae Parentis. Secunda pars, in qua omnes quaestiones, quae in universa philosophia naturali excogitari solent, ex libris Sententiarum et Quodlibetis eiusdem Doctoris Resoluti enucleate defoecantur*, 1676, Foliant von 852 Seiten.

In der Praefatio wird zunächst auf die Neuheit der Lehre hingewiesen. Sie sei ein verborgener Schatz, dessen Verborgensein Blasco nicht länger ertragen könne. Er wolle ihn auf Bitten der Ordensmitglieder heben. Vorangegangen in diesem Bemühen seien ihm bereits Franciscus bona spei, Provincial in Belgien, Hieronymus Aymo, der in Rom vortreffliche Kommentare zu Baconthorp herausgegeben habe, Joseph Zagalia aus Mantua, der sich um dessen Theologie verdient gemacht habe. Vorausgeschickt wird eine Reihe von Sententiae singulares des Doctor Resolutus, sie sind in der Tat eigenartig. Die Anlage der einzelnen Teile der Philosophie Blascos geschieht im Anschluß an die Schriften des Aristoteles. Der erste Band ist der Dialektik und Metaphysik gewidmet. Cuius (Baconii) vestigiis inhaerens, heißt es zu Beginn, more solito eius resolutiones acutissimas tot iam retro saeculis in tenebris latitantes excitare conabor. Quare non novam, sed renovatam doctrinam promitto, quam inter extraneos divisam et diffusam reperi. Congragatam ergo primo fonti et proprio auctori restituere intendo. In hoc ergo philosophico opere noster Resolutus elevavit se supra se et, quae apud neotericos difficilia, immo impossibilia apparent, luce meridiana clariora reddit.

Die Methode ist mittelalterlich, dialektisch, spekulativ, oft breit. Der Inhalt ist scholastisch, nichtthomistisch, eigene Richtung, der Averroismus tritt nicht stark hervor, Averroes wird selten zitiert, ausdrücklich heißt es „nostra catholica defendit animam rationalem esse formam informantem“ (S. 665), wofür Bacon angeführt wird.

Der von Blasco wiederholt angeführte Belgier Franciscus bonae spei veröffentlichte 1652 in Brüssel *Commentarii tres in universam Aristotelis philosophiam*. Es ist eine merkwürdige Philosophie, 213 Seiten Logik stehen 20 Metaphysik gegenüber. Als seine Gewährsmänner nennt er Thomas, „Magister noster Bacon“, Nominale, die „doctissimi Carmelitici Ordinis patres“ — die Unbeschuhten

lehnt er ausdrücklich ab, was aus dem Gegensatz der Beschuhnten zur Reform der hl. Theresia verständlich ist, wie angedeutet wird.

Die Universalien werden nominalistisch erklärt, eigens betont der Karmelit, den Nominalisten folgen zu wollen (1. Teil S. 62). Als Original zeigt er sich, wenn er naiv sagt: *nulla datur causa intrinseca, est contra omnes, quos legi* (2. Teil S. 95). Eifrig wird untersucht, ob Gott in *spatiis imaginariis* sei, was freilich verneint wird (S. 177). Obgleich er Aristoteliker zu sein behauptet, leugnet er die *generatio substantialis* (3. Teil S. 9 ff.). Das Verhältnis der Seele zum Körper wird im Sinn des Aristoteles durch Information erklärt, dagegen sind die Kräfte nicht von der Substanz der Seele verschieden (S. 69 ff.). Die *ratio entis* ist für Gott und Geschöpf *univoca* (S. 110). Dasein und Sosein fallen sachlich zusammen (S. 112 f.). Mit den Nominalisten gegen die Thomisten, *qui in hac parte obscure valde loquuntur* — tatsächlich ist ihre Ansicht eindeutig klar — wird als Individuationsprinzip *uniuscuiusque rei entitas realis physica* aufgestellt (S. 113). Eigenartig ist auch der Schluß der *Metaphysik De Deo*. Eine ganze Seite fällt im Grunde auf ihre Behandlung, ob die Vernunft Gott erkennen könne, worauf volle 12 Seiten „Appendix“ dem *Concursus simultaneus* des „*Doctissimi Patris Suarez*“ gewidmet werden.

Den Historiker interessiert die Baconthorp-Schule bei den Beschuhnten Karmelitern, vor allem in Italien und Spanien, insofern als sie ein Glied ist innerhalb der Erneuerung der mittelalterlichen Scholastik in den einzelnen Ordensfamilien des 16., 17., teilweise auch 18. Jahrhunderts. Sie ist entschieden die schwächste, sonderbarste Schule: eine bloße Wiederholung der mittelalterlichen Spekulation eines Ordensmitgliedes, ohne intellektuelle Selbständigkeit, Freiheit und Beweglichkeit; formale, dialektische Schulung, Verständnis für spekulative *Metaphysik*, Kenntnis des Aristoteles und der Scholastiker sind Geisteswerte, die auch diese Repristinatio des *Doctor Resolutus* vermittelt.

Eine ganz andere Haltung als die Mitglieder der im Mittelalter entstandenen Orden weisen die Angehörigen der neuen auf. Sie sind durch Ordensdoktrin nicht gebunden, sie entstanden meist aus einem neuzeitlichen, aktuellen Bedürfnis, zur Lösung einer bestimmten modernen Aufgabe. Daher ihre größere Beweglichkeit, ihr Eklektizismus, teilweise auch schon — wir beschränken uns hier auf das 17. Jahrhundert¹⁾ — ihr Eingehen auf die durch die moderne Philosophie und Naturwissenschaft aufgegebene Problematik.

¹⁾ Vgl. hierzu des Verfassers Artikel *Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Aufklärung* (Scholastik 1936).

Hierher gehört Raphael Aversa Clericorum regularium minorum, die vom hl. Franz von Carraciolo im 16. Jahrhundert gegründet wurden. Schon die Tatsache, daß er fünf mal zum General gewählt wurde, spricht für seine Bedeutung. Er verfaßte eine *Philosophia metaphysicam physicamque complectens*. Hier wird die Auflage 1650 Bononia benutzt. Tomus primus: In quo de ente in communi et primis eius generibus accurate disseritur; et omnia, quae spectant ad Aristotelis libros metaphysicae et physicae consultationes, continentur. Tomus secundus: In quo de singulis entibus corporis distincte disseritur, et omnia, quae spectant ad Aristotelis libros de mundo et coelo, de generatione et corruptione, de meteoris et de anima cum parvis naturalibus, continentur.

Aversa zeigt noch nichts vom Niedergang der Scholastik, der im großen Stil erst nach der Mitte des 17. Jahrhunderts einsetzt, sich aber bereits bei einzelnen Denkern ankündigt. Er gehört zu den bedeutsamsten Eklektikern, die seit Suarez außerhalb bestimmter Ordensschulen am meisten vertreten sind. Daß er als Denker Ansehen genoß, sieht man daraus, daß man häufig bei anderen Scholastikern auf ihn stößt. Die Widmungen zu Beginn des Werkes, z. B. des Dominikaners Vinzenz Prato, Generalinquisitors von Bologna, so überschwänglich sie auch sind, dürften nicht bloß Formsache sein.

In der Vorrede bemerkt Aversa, daß der Titel „Philosophia“ durch seine Neuheit überraschen würde, quando omnes vel physicae vel metaphysicae commentarios separatim scribere et proponere solent. Demgegenüber wolle er die Philosophie als ein einheitliches Ganzes behandeln, die Logik — im vorliegenden Werk verweist er auf sie — habe er schon vorausgeschickt. In dieser selbständigen, fortschrittlichen, konstruktiven Art, die sich von dem bisherigen, ganz an das Schrifttum des Aristoteles sich anlehrenden Brauch loslöst, erkennen wir den Einfluß der Disputationes metaphysicae des Suarez (1597). Methodologisch bemerkenswert ist, daß er hervorhebt, die Metaphysik, die früher an den Schluß kam, wolle er am Anfang des zweijährigen Lehrkursus lehren.¹⁾ Eingehend verbreitet sich Aversa über den der Metaphysik eigentümlichen Gegenstand (Quaestio secunda): ens in tota amplitudine sumptum tum in communi tum in speciali quantum ad omnia genera et species (S. 80). Wie sehr der spekulative Scholastiker bei alledem Aristoteles' Autorität wertet, erhellt u. a. aus der Quaestio prima (S. 33—39): nach ihm bilden

¹⁾ Vgl. M. Grabmann, *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung* (Mittelalterliches Geistesleben 1926); P. Geny, *Questions d'enseignement de philosophie scolastique* 1913.

Metaphysica und Physica ein einheitliches Ganzes. Dieser Aristotelismus ist aber, verglichen etwa mit dem der Thomisten, ein freierer, eklektischer; gleich Suarez, dem „Compendio der Scholastik“ (Schopenhauer) verfügt er über eine sehr ausgebreitete, gründliche, sorgfältige Erudition in der Geschichte der Scholastik: angefangen vom 13. Jahrhundert bis zu den Nominalisten, den Aristotelikern der Renaissance und den Scholastikern des 16. und 17. Jahrhunderts werden sie mit genauer Angabe der Fundstellen ständig zitiert. Mit allen, auch dem hl. Thomas (z. B. S. 52 ff.; 61 ff.) setzt er sich auseinander, um so mehr sucht er Aristoteles auf seiner Seite zu haben (S. 54, 59, 61, 66, 70, 76, 80).

Die metaphysische Gründlichkeit verrät Quaestio tertia. Mit den Thomisten und Suaresianern wird die *distinctio rationis ratiocinatae* verteidigt (S. 187 f.). Die *unitas numeralis* hat jedes existierende Ding durch sich selbst ohne *materia signata* (S. 179). Tiefbohrend ist die *Questio sexta De veritate (ontologica) rerum*. Die *Quaestio octava De rerum essentia et existentia* mit der Fundamentalfrage der *veritates aeternae et necessariae*, dem *ordo metaphysicus* bzw. *possibilium* verrät die augustinisch-scholastische Grundhaltung. Bezüglich der Frage nach dem Verhältnis von *essentia* und *existentia* lehnt Aversa bestimmt den sachlichen Unterschied der Thomisten und den formalen der Scotisten ab, sie fallen zusammen; außer Alexander von Hales, den Nominalisten, Hervaeus, Vasquez, Suarez, Pereira, Hurtado werden „*alii tam theologi quam philosophi frequentes*“ zitiert, mit Recht wird, wie später, von dem berühmten, kenntnisreichen Augustinerchorherr Eusebius Amort, diese Ansicht als die allgemein angenommene hinstellt. Klar und scharf findet Aversa den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf darin gewahrt, daß in Gott zwischen Wesenheit und Dasein auch kein begrifflicher Unterschied sei, während in keinem Geschöpf das Dasein zu seinem Begriff und Wesen gehöre.

Urvernünftig und fern von verstiegenem Apriorismus heißt es in der *Quaestio nona De rerum natura*, daß ihr Wesen nicht *a priori* ab *intrinseco*, wohl aber *a posteriori* ab *intrinseco* bestimmt werden könne, diese Bestimmung gehöre nicht bloß zur Metaphysik, sondern auch zur Naturphilosophie (*physica*), ja das sei ihre eigentümliche Aufgabe (S. 292 f.). Daher das Bemühen unseres Denkers, in gründlicher Auseinandersetzung mit den Aristotelikern alter und neuer Zeit den Sinn der aristotelischen berühmten Definition „*natura est principium motus et quietis*“ scharf zu fassen; natürlich wird an dem Unterschied zwischen *motus naturalis* und *violentus*, entsprechend

dem damaligen Stand der Mechanik — die Ansichten der Nominalisten der Spätscholastik und der Begründer der klassischen, mechanischen Bewegungslehre, eines Galilei, waren noch nicht ins allgemeine Bewußtsein eingedrungen — festgehalten.

Der Traktat *De principiis* erörtert konservativ *materia, forma privatio*. Die ausführliche Ursachenmetaphysik in vollen sechs Kapiteln weist den großen Fortschritt und Einfluß des Suarez auf, der dieses Stück zum ersten mal tiefschürfend durchquert hatte, ein Schulbeispiel dialektischer Schärfe und metaphysischer Tiefe.

Die folgenden vierzehn *Quaestiones* des ersten Bandes haben die zehn Kategorien zum Gegenstand. Bieten sie auch wesentlich nichts Neues, so sind sie doch historisch wichtig, insofern sie zeigen, daß auch noch im 17. Jahrhundert die scholastische, dialektisch-metaphysische Kraft und Schärfe urwüchsig und ungebrochen weiterlebte, unberührt von den Methoden und Inhalten des schon längst einsetzenden Niedergangs der modernen Philosophie in metaphysischen Dingen. Mit Berufung auf die griechischen Aristoteles-Kommentatoren, die Franziskanerschule, Albert, Heinrich von Gent, die Jesuitendenker, heißt es kategorisch: *Dicendum est materiam secundum se et non a forma habere suam propriam entitatem et actualem existentiam* (S. 624 ff.).

Die Metaphysik der Akzidentien zeigt noch nichts von der Problematik der neueren Philosophie, etwa der Cartesianer (S. 698 ff., 706 ff.), sie ist streng scholastisch orientiert, wahrt aber gegenüber den Schulen, z. B. den Thomisten, ihre Eigenart. Das *actu infinitum* wird in jeder Form, auch der Möglichkeit nach, den Geschöpfen abgesprochen (S. 804 ff.). Klar, maßvoll, gründlich sind die Relationes behandelt.

Der zweite Band, die *Physica*, zeigt ebenso die Schattenseiten der damaligen Scholastik, die ihr allgemein zum tragischen Verhängnis werden sollten, wie der erste Band, die *Metaphysica*, ihre unvergleichliche Ueberlegenheit dartut. Die Naturphilosophie geht in den ausgetretenen Geleisen, schleppt den Ballast althergebrachter Autoritäten weiter, operiert einseitig mit begrifflichen, dialektischen Unterscheidungen und Deduktionen, hat überhaupt noch nicht gelernt, die Sinne aufzutun und selbständig zu sehen und zu hören. Vor allem zeigt der furchtbare Ernst, mit dem sich *Aversa* aus theologischen Gründen, zur Verteidigung des Glaubens für die kanonisierten Intelligenzen als Beweger der Gestirne einsetzt, seine innere Gebundenheit und Unmündigkeit (S. 180 ff.). Eine rühmliche, nicht hoch genug zu preisende Ausnahme macht die Zahl der Gestirne: es brauchen nicht aus-

gerechnet 1022 zu sein, das ergeben die Beobachtungen des Tycho de Brahe und des Galilei, dessen „Nuntius sidereus“ sogar zitiert wird (S. 52 ff.) Im übrigen dürfen wir, ohne Schaden für unsere Belehrung, von den Einzelausführungen der Naturauffassung Aversas absehen.

Mit Aristoteles rechnen auch die damaligen Scholastiker die Psychologie zur Physica. Ihre streng scholastische Behandlung weist keine persönliche Note auf. Geistigkeit, Unsterblichkeit, Individualität der Seele, ihr Verhältnis zum Körper weisen schon längst vor ihm den großen Fortschritt über die skizzenhaften Andeutungen des Stagiriten auf. Der antithomistische Standpunkt verrät sich u. a. in der Ablehnung des *verbum mentis* (S. 977), in der Behauptung, der Verstand erkenne unmittelbar Einzelnes.

Aversas Art verwandt sind die *Disputationes metaphysicae*, die der Theatiner Zacharias Pasqualigo Veronensis 1634/36 in zwei Teilen herausgab. Pars prima: In qua de obiecto, de eius principiis intrinsicis, praemissis ad totam philosophiam disputationibus, novo ordine disseritur. Pars secunda: In qua de passionibus obiecti primae philosophiae disseritur et principia scholasticae doctrinae stabiliuntur. Nach dem Bericht Hurters (Nomenclator) ragte Pasqualigo unter seinen Zeitgenossen als philosophischer und theologischer Gelehrter, Professor und Schriftsteller hervor, er nennt ihn einen klassischen Moralisten, sein Werk *De sacrificio novae legis* erschöpfend.

Nach Methode und Inhalt steht Pasqualigo wie Aversa unter dem Einfluß der *Disputationes metaphysicae* des Suarez, bezeichnend hebt er darum bereits im Titel den *novus ordo* hervor, tatsächlich setzt mit Suarez gegenüber der bisherigen literarischen Art des *Kommentars* des Aristoteles oder irgendeines Scholastikers ein Neues ein, so daß sich die Scholastik des 17. Jahrhunderts von der des 16. stark unterscheidet, es herrscht sachlich der von Suarez genial begründete, gesunde, innerlich gefügte Eklektizismus.

Ganze vierzehn Disputationes werden einleitend über Ursprung, Einteilung, Aufbau der Philosophie im allgemeinen vorausgeschickt, ehe es zur Metaphysik kommt. Ein *Index philosophicus et theologicus* grenzt klar die einzelnen Fächer voneinander ab. Dann geht Pasqualigo dazu über, in eingehender Auseinandersetzung das Formalobjekt der Metaphysik zu bestimmen: *quidditas rei abstrahens a materia*, was indes die *quidditas in materia* nicht ausschließt (S. 94 ff.) Manche Erörterungen über den Seinsbegriff sind verstiegen subtil. Merkwürdiger Weise wird das klassische Stück der Scholastik, die *analogia entis*, bestritten, *Deus non participiat formalem rationem entis*, sed est aliquid supra ens (S. 238 vgl. S. 334 ff.). Den Schluß des ersten

Bandes bildet eine tiefe und klare Darlegung der Possibilien; der Realunterschied zwischen Sosein und Dasein wird gelegnet (S. 695).

Im zweiten Band *De passionibus entis* werden vorzüglich u. a. das *verum* und *bonum* entwickelt (S. 27 – 600), bei weitem am ausführlichsten. Die Universalientheorie im Anschluß an den hl. Thomas zeichnet sich durch Klarheit und Tiefe aus. Gegen Thomisten und Scotisten wird mit Hinweis auf die Nominalisten, Fonseca, Suarez und andere Jesuiten gelehrt, *res omnes esse se ipsis individuas* (S. 389). Die merkwürdige *Distinctio modalis* weist auf die vielberufene Moduslehre des Suarez hin (S. 505).

Zu dem vor allem vom Dominikanerorden, von den Reformierten Unbeschuheten Karmelitern und den Benediktinern gepflegten strengen Thomismus, zu dem von den Observanten und Konventualen vertretenen Scotismus und dem von den Kapuzinern bevorzugten Bonaventurismus kommen der von den Augustinern erneuerte Augustinismus, der von den Serviten erneuerte Henricismus, der von den Beschuheten Karmelitern erneuerte Baconismus. Allen diesen Schulen ist gemeinsam, daß sie die Lehre eines der großen mittelalterlichen Führer erneuern und mit Ausnahme der Augustiner sich als Aristoteliker wissen, wobei dieser Aristotelismus eine verschiedene Deutung erfährt und auch wiederum gegenüber dem Mittelalter neuzeitliche Modifikationen aufweist. Mit der von der Jesuitenschule begründeten freieren, persönlicheren Scholastik, die vor allem im architektonischen Aufbau, in der stärkeren Pflege der kritischen Analyse, in der Bevorzugung gewisser inhaltlicher Sätze ihre persönliche Eigenart aufweist, einen neuen gesunden, geschlossenen Eklektizismus vertritt, setzte im 17. Jahrhundert eine ganz neue Richtung ein, die gegenüber der früheren ihre Licht- und Schattenseiten hat. Sie übt, wie wir sahen, außerhalb der genannten Schulen, innerhalb und außerhalb des Jesuitenordens und auch auf die modernen Denker wie Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff den größten Einfluß aus.¹⁾ Allen bisherigen Denkern ist wiederum gemeinsam, daß ihre Problematik von der innerhalb der Scholastik lebendigen Geistigkeit aufgegeben ist, daß sie im wesentlichen noch keine Fühlung zu der spezifisch neuzeitlichen, bzw. antischolastischen weltanschaulichen und einzel-

¹⁾ Vgl. außer dem genannten Suarez-Beitrag von M. Grabmann P. Petersen, *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* 1921; K. Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts* (Spanische Forschungen, Erste Reihe, herausgeg. von H. Finke, Erster Band 1928); derselbe *Roderigo de Arriaga* (Ebda Dritter Band 1931).

wissenschaftlichen sowie kritizistischen Problematik nimmt, weder im positiven noch im negativen Sinn. So steht diese Scholastik des 17. Jahrhunderts, verglichen mit der früheren, andererseits innerhalb der Geisteswelt der großen philosophischen modernen Systeme und endlich gegenüber der zerfallenden Scholastik und der neuzeitlichen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, als ein einheitliches Kultur-ganzes in ihrer Ganzheit und Eigenart vor uns. Nur eine Richtung ist noch im einzelnen zu verfolgen und an Typen zu veranschaulichen, um das Gesamtbild der Scholastik des 17. Jahrhunderts abzuschließen: der Versuch, zwischen scholastischer Philosophie und neuzeitlichen Gedanken harmonisch, von innen heraus, auszugleichen. Diese Strömungen führen von selbst zu den christlichen Denkern des 18. Jahrhunderts, zu ihrer Stellung zur Aufklärung.²⁾

Bevor diese im letzten Teil vorliegender Arbeit zur Sprache kommen, muß der genannte Eklektizismus noch in einigen Fällen näher gekennzeichnet werden. Aversa und Pasqualigo wurden schon vorweggenommen. Es kommen vor allem die Jesuiten-Philosophen in betracht.

An erster Stelle sind hier die drei geistesverwandten Spanier Hurtado de Mendoza, Arriaga und Oviedo zu nennen. Sie werden in der damaligen philosophischen Literatur oft genannt, oft in zustimmendem Sinn, oft in ablehnendem. Wenngleich sie sowohl formell wie sachlich manches mit Suarez gemeinsam haben, so trennt sie doch noch mehr und vor allem ein Mehreres, ein Grundsätzliches von ihm. Ihr Vorzug ist die scharfsinnige, kritische Selbständigkeit, die aber sehr auf Kosten des Positiven, Konstruktiven geht, wodurch sie sich stark von Suarez und seiner Schule unterscheiden. Sie vertreten nicht wenige sonderbare, unhaltbare Theorien, die deutlich auf den in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Spanien und überhaupt in der Scholastik einsetzenden Niedergang hinweisen. Hurtado ist, wie zeitlich der erste, so auch bestimmend für Arriaga und Oviedo.

Hurtado schrieb eine *Universa philosophia* — benutzt wurde die *tertia fere parte auctior Editio Lugduni 1624*, ein Foliant von 963 Seiten —. Die Logik mit ihren 160 Seiten ist relativ zu anderen Scholastikern kurz, die Metaphysik erfreut sich spanischer Beliebtheit — 280 Seiten —, von den über 500 Seiten der *Physica* fallen

²⁾ Vgl. darüber des Verfassers Artikel: *Philosophen hatholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung* (Scholastik 11. Bd. 1936).

über 200 auf die Psychologie. Die Anlage ist, wie gesagt, der konstruktive Aufbau. Hurtado wird bekanntlich wie seine beiden Gesinnungsgenossen als „confusionarius“ bezeichnet. Dieses wenig ehrenvolle Epitheton gibt seine Universalienlehre richtig wieder. Geht man die dritte Disputatio der Logik *De praedicabilibus* durch, so wird man sich nicht recht klar, ob der gemäßigte Realismus oder Nominalismus gelehrt wird. Diese Unklarheit entfernt die fünfte Disputatio der *Metaphysica*, wo sich Hurtado entschieden für die Nominalisten erklärt und den hl. Thomas in ihrem Sinn zu deuten sich vergebens bemüht. Geschichtlich beachtenswert ist das große Aufgebot von Scharfsinn, mit dem die Beweise der Realisten zerpfückt und die der Nominalisten entwickelt werden. *Dico cognitionem universalem immediate terminari ad omnia singularia contenta intra speciem vel genus, ut sunt similia in aliqua ratione, ratione cuius similitudinis per illum actum omnia confuse et non collective noscuntur* (*Metaphysica* S. 778). In aller Form wird die Universalitas vollständig in das Subjekt verlegt, „Conceptualismus“ im engeren Sinn des Wortes: *habet universalitatem extrinsece ab actu intellectus, conc., habet universalitatem se tenentem ex parte obiecti, nego* (S. 772). Daß das Universale trotzdem kein *fictum* ist, wird so erklärt: *totum conceptum obiectivum praedicatur de singulis inferioribus quantum ad modum, quia omnia confuse praedicantur, ut confuse cognoscuntur*.

Die Analogia des Seins wird durch dessen *Transcendientia* erklärt (S. 117 ff.).

Von aktuellem Interesse angesichts der heutigen Forschungsergebnisse ist die Stellungnahme zum *Concursus immediatus* Gottes mit den sündhaften Handlungen. Die verneinende Ansicht „*non nititur fundamento levi*“. Dieses Hauptfundament ist die Autorität: Vasquez zitiert dafür *Altissiodorensis*, Gregor von Rimini, Hieronymus und Augustinus, weiter hätten „*multi praeclari doctores*“ wie Bonaventura, Alexander von Hales, Lombardus, Durandus, Aureolus, Origines, Hugo v. S. Victor, Augustinus, Gregor von Rimini so gelehrt, wofür Zitate erbracht werden. „*A qua (sententia) non sum ego . . . non quia id demonstratur aperte, sed quia maior theologorum vis in id — die positive Ansicht — conspiravit ab aevo*“. (S. 281 f.)

Ein *infinitem in actu* kann geschaffen werden, die Gründe des Aristoteles werden widerlegt „*de cuius autoritate non est multum curandum in quaestionibus de potentia absoluta, quia eam ignoravit*“ (S. 315 ff.). Eigenartig ist auch die Ansicht: *actualis continui compositio monstratur, es hat indivisibilia realia, infinitudo punctorum et partium proportionalium* (S. 342 ff.).

Kritisch-scharfsinnig ist die Psychologie, aber auch teilweise sonderlich. Die Pflanzen leben nicht im eigentlichen Sinn (S. 508 ff.). *Aliquando singularia cognoscuntur prius quam universalia* (S. 533). *Volitio potest uniri a solo Deo voluntati sine ulla cognitione creata* (S. 522 f.), eine scholastische Schrulle! Wertvoll ist in der achten *Disputatio* die Behandlung der *certitudo* und *evidentia*: scharf werden die *moralis*, *physica*, *metaphysica* unterschieden (S. 567 ff.), was früher kaum geschah. Klar und gründlich ist die Untersuchung *De veritate et falsitate* (S. 573 f.), die *conditionate futura determinatam habent veritatem*. Eine Bereicherung stellen die scharfsinnigen Untersuchungen über intuitive und abstractive, quidditative und comprehensive Erkenntnis dar. Ausgezeichnet ist die Spekulation über den Willen und die Freiheit, der Wille ist des *habitus* fähig, nicht aber der notwendig sich betätigende Verstand (S. 663 ff.).

Sehr anregend ist die Tiefe und Schärfe verratende Einleitung in die Metaphysik, man spürt in der Auffassung derselben das Fortwirken des großen 16. Jahrhunderts. Gegenstand derselben ist das *ens abstractum ab omnia materia singulari, sensibili et intellegibili*, das *obiectum attributionis*, wohin alle Einzeluntersuchungen zielen, sind die geistigen Wesen, im eigentlichsten Sinn Gott (S. 693 ff.). Es folgen schöne Untersuchungen über das Verhältnis der Metaphysik zu den anderen Wissenschaften.

Pragam videre, Arriagam audire, dieses geflügelte Wort spricht treffend die Bedeutung des vielseitigen Gelehrten und langjährigen Professors und Kanzlers der Universität, des Roderigo Arriaga aus, der auch wegen seiner Frömmigkeit bei seinen Zeitgenossen in hohem Ansehen stand. Von Arriaga gelten die Vorzüge und Schwächen wie von Hurtado, von dem er wie von Suarez stark beeinflusst ist: fortschrittliche Selbständigkeit, kritischer Scharfsinn, Uebersichtlichkeit der Anlage, Mangel an schöpferischem, konstruktivem Können, manche abwegige, singuläre Ansichten. 1632 veröffentlichte Arriaga zu Antwerpen als Unterlage für ein dreijähriges Philosophiestudium seinen *Cursus philosophicus* — hier wird die Pariser Ausgabe 1637 benutzt, ein Foliant von 790 Seiten. Die Logik folgt noch dem aristotelischen Schrifttum, selbständiger ist die Psychologie, völlig losgelöst von den bisherigen Vorlagen ist die Metaphysik, die an Suarez' Vorbild erinnert.

Von welchem selbständigem, kritischen, fortschrittlichen Geist Arriaga getragen ist, spricht er in der Einleitung schön aus: *Ne, prudens Lector, aliquando forte novitate opinionum terrearis*. Selbst die geoffenbarten Wahrheiten seien einmal neu gewesen. Hier handle

es sich aber um natürliche Wahrheiten, die die Alten mit ihren Sinnen und ihrem Verstand erfaßt hätten, auch in der Gegenwart hätten die Menschen ihre fünf Sinne, oft noch schärfere, mit Platon und Aristoteles sei der Verstand nicht erloschen, non ambigo in D. Thoma, Caietano, Molina, Suarez aliisque multis tantum (ingenium), si non maius, quam in illis fuisse. Dazu kämen die reicheren Erfahrungen der Späteren. Cur ergo et nobis non licebit consequentias novas deducere, ab illis deductas non semel nullas fuisse ostendere. (Licebit) momenta rationum nonnumquam ad lancem reponere et leviora manifeste deprehendere . . . inuenies saepe opiniones, quas vel in quaestionem vocare piaculum putabatur, tam infirmo nixas fundamento, ut mireris eas tot saeculis stare potuisse. Ueberflüssiges ist auszustreichen: Multas saepissime distinctas entitates sine ulla necessitate forte ob aliquam Aristotelis aut alterius philosophi male intellectam autoritatem seien weitergeschleppt. Ein anderer schwerer, häufiger Fehler der Scholastiker sei ihr leerer Wortschwall, der den Mangel an Sachlichkeit nur schlecht verdecke: Fuit enim non pridem et etiam nunc apud multos philosophia solis terminis obscuris, axiomatis magnum quid exterius verbo sonantibus, intrinsecus et reipsa favillaceis. Suarez bedeute zwar einen Fortschritt, lasse aber noch viel zu tun übrig. Man sieht, Arriaga legt die Axt an die Wurzel, wie es hundert Jahre vorher die berühmten Dominikaner Franz von Vittoria, Melchior Cano und andere getan hatten. Die Klagen der Humanisten und der vielen Kritiker der Scholastik hatten gewirkt, das Gewissen aufgerüttelt. Nach Jahrzehnten werden es noch der Benediktiner Guff und andere tun.

Im Vergleich zu den Scholastikern zitiert Arriaga wenig die Autoritäten, das war folgerichtig zu den vorhin geäußerten Prinzipien, war auch durch den Charakter des Schulbuches gegeben, selbstverständlich beruft auch er sich oft auf Aristoteles und Thomas, auch auf die Franziskaner- und mehr noch auf die Jesuiten-Philosophen.

Wenn er die Behandlung der Summulae, deren Inhalt in der *Logica maior* wiederholt wird, mit den Worten einleitet: decreveram de Summulis nec verbum facere, res enim est valde trita, nec magni momenti in Logica, si quid dignum est scitu, ex proposito discutiendum, so wirkt das befreiend und zugleich vertiefend. Wer selbst aus der Lehrtätigkeit gelernt hat und den Gegensatz zwischen Theorie und Praxis erlebt hat, stimmt dem erfahrenen Schulmann bei, wenn er die weitausholenden theoretischen, dem Anfänger ziemlich unverständlichen Darlegungen ausgeschieden wissen will: zwanzig Jahre habe er an berühmten Hochschulen gelehrt und Disputationen geleitet,

ohne daß ein einziges mal von der *reductio per impossibile*, über die man sich theoretisch laboriose verbreite, Gebrauch gemacht worden sei. Ein anderes treffendes Beispiel: die langen Auseinandersetzungen in der Logik über die *propositiones modales* machten diese Binsenwahrheiten nicht klarer (S. 23). Was Arriaga im Programm versprochen hat, Kürze, Klarheit, Brauchbarkeit, das führt er sofort in der Logik durch.

Sie arbeitet klar ihr Formalobjekt heraus, maßvoll und urvernünftig steuert sie dem Formalismus, wenn auch die *operationes intellectus* ihren Gegenstand, genauer der Beweis ihr letztes, einendes Hochziel als *obiectum attributionis* ausmachen, so gehört in *obliquo* doch auch der transzendente Gegenstand zu ihr, *res . . . vere in se attinguntur, saltem in obliquo, non sunt obiectum formale* (S. 49 ff.). Diese Bestimmungen stehen im vollen Einklang mit der von Aristoteles begründeten klassischen Logik, die stets an der Metaphysik orientiert ist, sie widerlegen vorwegnehmend die kantisch-moderne, einseitig formalistische Auffassung der Logik.

Wenn vorhin über Hurtado, Arriaga, Oviedo das Werturteil gefällt wurde, ihre Philosophie enthalte bereits Momente des Niedergangs, so bezieht sich das in erster Linie auf ihren Nominalismus. Arriaga denkt genau so wie Hurtado, Oviedo folgt beiden (S. 78 ff., 96 ff.). Mit Unrecht beruft sich Arriaga dafür auf *recentiores nostrae Societatis* (Suarez, *Disp. metaph. dist. V sectio 4, 9 ff.*). Die Kritik an der Kategorienlehre des Aristoteles trifft Richtiges, wenn sie meint, die Zehnzahl sei nicht begründet, Arriaga steht dort gewiß nicht allein, abgesehen von Kant und anderen neueren Philosophen dachten auch andere Scholastiker so. Ebenso richtig ist die Bemerkung, es handle sich bei ihrer Zahl nicht um eine Frage von Bedeutung. Merkwürdig ist die These: *Veritas formalis non est essentialis propositionis, unde actus verus et falsus non differunt essentialiter* (S. 166 ff.). Aus alledem ergibt sich, daß die charakteristische Note der Logik Arriagas nicht die Tiefe, sondern die kritische Schärfe ist.

Die folgende Naturphilosophie ist als Ganzes aristotelisch-scholastisch gehalten, weist aber besondere Einzelzüge, teilweise im Geist des Suarez, teilweise im Geist des Niedergangs auf. An Suarez erinnert, daß die *Materia prima* aus sich ihren Akt hat. Auch hier berühren sich Hurtado, Arriaga und Oviedo. Die Vereinbarkeit des göttlichen Mitwirkens mit den freien Akten wird im Sinn der Jesuiten erklärt, ohne daß der Molinismus stärker hervorträte (S. 346 ff.). Das Geschöpf kann schaffen aus Nichts. (S. 360 ff.). Ein *actu infinitum in magnitudine, multitudine, intensione* kann Gott hervorbringen

(S. 369 ff.). Eigene Wege geht auch Arriaga in der Erklärung des *Locus* und *Spatium* sowie der *Ubicatio* (S. 372). Skeptisch ist die Haltung in der Erklärung des *Continuum*: *licet sententia Zenonis videatur clarior et facilior, et argumenta, quae contra ipsum faciunt, possint utcumque contra alias sententias retorqueri, nihilominus tamen non licet a recepta et communissima Aristotelis sententia recedere* (S. 435).

Von der Psychologie gilt dasselbe, was von der Naturphilosophie gesagt wurde. Wie später bei Locke wird das Wesen des Körpers in die *Impenetrabilitas* gesetzt (S. 536 ff.). Die Pflanzen leben nicht im strengen Sinn des Wortes (S. 561 ff.). Die Seelenkräfte sind nicht von der Substanz verschieden (S. 589 ff.). In *potentia visiva et auditiva* werden vorausgehende *species* erfordert, nicht so in den anderen Sinnen (S. 596 ff.). Das geistige Erkennen besteht nicht in einem *Tun*, sondern bloß in der *qualitas* (S. 642 ff.). Die *Disputatio septima* über den Willen weist nichts Besonderes auf, die Vereinbarkeit der göttlichen Voraussicht mit der Freiheit wird durch die *scientia media* erklärt (S. 682 ff.). Die notwendig sich betätigenden Fähigkeiten haben keinen *Habitus*, wohl aber der Wille (S. 706 ff.) So sehr gleicht Arriaga auch in den Einzelheiten und Eigentümlichkeiten Hurtado, daß man eine starke Abhängigkeit annehmen muß.

Die Metaphysik verweist ausdrücklich auf Hurtado, und Suarez, die Kürze — 70 Seiten — erklärt sich z. T. daraus, daß bereits verschiedene Fragen wie Ursachenlehre, Relationen, Materie und Form vorweggenommen sind. Ein anderer Grund scheint der Mangel an spekulativer Tiefe zu sein. Merkwürdig lauten z. B. Sätze wie: *Unitas consistit in negatione multitudinis* (S. 727); *concludo, etiamsi stemus rigori nominis, nullam adduci rationem, qua excludatur Deus a praedicamento* (S. 753); *conceptus substantiae est, quidquid intrinsece constituit primum rem* (S. 758 ff.); *substantia non dat independentiam a subiecto inhaesionis, non bene explicatur per hoc, quod est sistere in se, primarius effectus (quantitatis) est reddere impenetrabile per se naturaliter id, in quo est* (S. 775 ff.).

So sehr die kritische Selbständigkeit Arriagas zu loben ist, als Ganzes befriedigt seine Spekulation nicht, selbständige Quellenstudien in der griechischen und mittelalterlichen Philosophie scheint er nicht gemacht zu haben.

Franz de Oviedo gleicht, wie gesagt, sehr Hurtado und Arriaga, nächst seinem vornehmsten Gewährsmann Suarez sind sie neben Fonseca, den Conimbricenses und anderen Jesuiten seine Autoritäten. Das kritisch-historische Moment tritt noch stärker als bei den beiden

anderen Spaniern hervor, ebenso die Vorliebe für eigenartige, wenig befriedigende Ansichten. Der *Integer cursus philosophicus* (Lyon 1640, stattlicher Foliant) weist bezeichnend die Bilder von Suarez, Toletus, Pereira, Fonseca auf.

Es genügt demnach, einzelne Punkte namhaft zu machen. Im Gegensatz zu Arriaga hält Oviedo die Summulae für notwendig. Das Objekt der Logik ist die *rectitudo operationum intellectus*. Die Universalienlehre ist streng nominalistisch, „confuse“ werden alle Einzel- dinge erkannt; dafür zieht er sogar den hl. Thomas heran, quem cum Nominalibus sentire contendit Hurtado — letzteres stimmt —, eandem opinionem attribuit Suaresio — daß Suarez das Gegenteil lehrt, wurde bereits betont. Wie seine beiden Vorgänger bereitet Oviedo den Nominalismus durch seine Theorie der *praecisiones obiectivae* vor, deren Radikalismus bei ihm aber entschiedener formuliert wird: „*efficacissime*“ wird nämlich der Objektivismus der scholastischen Ansicht bekämpft, vulgo dicitur intellectum per cognitionem praescindentem, qua non attingit differentias, attingere formalitatem quandam realem indivisibilem potentem contrahi secundum se totam ad quodlibet inferius, vor allem dieses letzte Moment wird geleugnet, die *praecisio* ist nur auf Seiten des actus et non ex parte obiecti, diese Ansicht ego constanter defendo, natürlich ist damit der Universalienlehre jedwedes objektive Fundament entzogen, der gemäßigte scholastische Realismus unmöglich gemacht, es ergibt sich notwendig der Konzeptualismus bzw. Nominalismus (S. 89 ff.). Die *unio materiae cum forma* wird durch die vielberufene Modustheorie des Suarez erklärt (S. 201).

Kühn und absonderlich ist die These, es könne ein *Compositum ex duplici parte essentiali* geben, quarum neutra sit materia neque forma, Oviedo nimmt es mit der „*autoritas totius scholae*“ auf (S. 218 ff.). Die Ursachenmetaphysik zeichnet sich durch Tiefe und Schärfe aus (S. 232—252): *De causis in communi, de causa materiali et formali, de causa efficiente creata, de causa prima, de causa finali et exemplari*, dazu kommen *de actione, passione et motu, de creatione*. Die kritische Art offenbart sich in der breiten Diskussion über die Zusammensetzung des Continuum (S. 402 ff.), eine Entscheidung wird nicht gefällt. Vorsichtig und zurückhaltend ist die Stellungnahme zu der Frage, wie die Himmelskörper bewegt werden (S. 460 ff.). Die Traktate *De coelo, De generatione* beschäftigen sich mit den seit Alters wiederholten Fragen.

Das gleiche gilt von der Psychologie. Auch hier manche überflüssige Subtilität. Kampfesfreudig ergeht sich Oviedo über den Willen und

seine Freiheit, er kämpft auf mehreren Fronten zugleich gegen Thomisten, Jesuiten, insbesondere gegen Ripalda und Suarez (S. 160 ff.).

Für die *univocitas entis* beruft sich die Metaphysik auf die Scotisten, Nominalisten, Jesuiten (S. 274). Ausführlich ergeht sie sich über die verschiedenen Arten der Unterscheidung (S. 306 ff.). Lebhaft werden die *praeCISIONES inter gradus metaphysicos* bestritten (S. 330 ff.). Ob die *Quantitas* von der Substanz sachlich verschieden sei, bleibt unentschieden (S. 371), ihr *effectus formalis* ist die Undurchdringlichkeit (S. 377).

Die Philosophie der drei genannten spanischen Jesuiten drang weder in noch außerhalb des Ordens durch. Das sieht man u. a. an dem *Pharus scientiarum* (Lugduni 1659) des Jesuiten Sebastian Izquierdo. Er entwickelt dort eine Universalwissenschaft nach Art des Raymundus Lullus, um die sich im 17. Jahrhundert so viele Philosophen bemühten, nicht am wenigsten Leibniz. Abgesehen von dieser Lieblingsidee philosophiert Izquierdo in hergebrachter scholastischer Gründlichkeit und Klarheit im Geist des Suarez und anderer Jesuiten; Hurtado, Arriaga, Oviedo werden wiederholt bekämpft.

Auch der Engländer Compton Carleton aus Canterbury, der wegen der Vertreibung der Jesuiten in Lüttich lehrte, polemisiert öfters gegen die drei genannten Spanier. Er zeichnet sich in seiner *Philosophia universa* (Antwerpiae 1649) durch Klarheit, Gründlichkeit, Maßhalten vorteilhaft aus; er betrachtet es geradezu als seine Aufgabe, der unklaren Vielwisserei durch eine solide Philosophie entgegen zu arbeiten. Von Spitzfindigkeiten hält er sich frei. Im Aufbau seiner Philosophie folgt er dem Schrifttum des Aristoteles. Seine Philosophie gehört zu den besseren Werken der von Suarez begründeten Jesuitenschule.

Nimmt man den hochgeschätzten Kommentar des Italieners Silvester Maurus († 1687) zum ganzen Aristoteles — ein Gegenstück zu den von den portugiesischen Jesuiten, den *Conimbricenses* veröffentlichten Erklärungen der Hauptschriften des Stagiriten —, den *Cursus philosophicus* des Italieners Cosmus Alamannus († 1634), die philosophischen Werke der beiden Polen Mlodnianowski († 1686) und Morawski († 1700), des Richardus Lyncaeus († 1676), des Georg de Rhodes *Philosophia Peripatetica* (1671), des Ant. Bernh. de Quiros *Opus philosophicum* (1658), des Johannes Ulloa († 1723), dessen verschiedene philosophische Werke kurz nach 1700 erschienen, des Joh. B. de Benedictis († 1706), der außer in seiner *Philosophia Peripatetica* (Neopoli 1688) in anderen Schriften energisch für die Scholastik eintrat, und anderer Philosophen hinzu,

so bekommt man ein eindrucksvolles Bild von der Pflege der peripatetisch orientierten Scholastik während des 17. Jahrhunderts im Jesuitenorden.

Die Gesamtdarstellung der Scholastik des 17. Jahrhunderts bliebe unvollständig ohne die Einbeziehung der Denker, die einen Ausgleich zwischen der überkommenen Weltweisheit der Schule und den Theorien der neuen Naturwissenschaft und Philosophie anstrebten. Wie der hl. Thomas und seine Anhänger einen begrüßenswerten, von der Zeit geforderten Fortschritt über den bisherigen Augustinismus bedeuten und wie ein Vergleich mit dem lateinischen Averroismus und anderen übertriebenen Richtungen des Aristotelismus zeigt, daß ein Ausgleich zwischen der alten und neuen Denkweise hohe philosophische Anforderungen stellte, so besagt auch der Ausgleich zwischen Altem und Neuem im 17. Jahrhundert einen notwendigen, erfreulichen Fortschritt über das große 16. Jahrhundert hinaus. Die Bedeutung bzw. Dringlichkeit dieses Ausgleiches sowie die Schwierigkeit desselben springt erst recht durch den Vergleich mit dem 18. Jahrhundert ins Auge: einerseits sehen wir eine Reihe von Scholastikern, außer den Thomisten und Scotisten auch andere Schulen, vor uns, die klar und fest, in der allgemeinen Zersetzung der Scholastik und der Metaphysik überhaupt, an deren Methode und Inhalten festhielten, aber durch die Erstarrung, Enge und Weltfremdheit zur Bedeutungslosigkeit verurteilt waren; andererseits steht eine ganze Reihe von christlichen Denkern vor uns, die aufgeschlossen und kenntnisreich das Wahre und Bedeutsame in der neuen Naturwissenschaft und Philosophie anerkannten und herübernahmen, aber allzu schwach, oberflächlich und eklektisch, von der gesunden Scholastik und tieferen Metaphysik nur mehr ein völlig unzulängliches Mindestmaß retteten.

Wir wollen hier nicht weiter die *Institutio philosophiae secundum principia Renati Descartes nova methodo adornata* (Nürnberg 1679) des bekannten Franziskaners Antoine le Grand analysieren, denn sie verschreibt sich derart Descartes, daß der Anfänger dessen Lehre aus dem genannten Werk fast besser kennen lernt als aus denen des Meisters. Auch der Zisterzienser Joh. Heinrich Wiber führte um 1700 die Naturphilosophie des Descartes im Kloster Salem am Bodensee ein. Sie bedeuten ebenso wenig wie die Atomtheorie des Kapuziners Casimir von Toulouse, *Atomii philosophicae sive tum veterum tum recentiorum atomistarum placita* (1674 8 Bde.) einen Ausgleichsversuch, wie ja auch Gassendi die Philosophie Epikurs so weit abschwächte, als es der Glaube verlangte, ohne daß er dessen Materialismus mit der Scholastik zu versöhnen gesucht hätte; ähnlich

hat ja auch Descartes fast ängstlich jeden Anstoß gegen die Kirche vermieden, ohne sich dadurch in seinen scholastikfreien philosophischen Neuerungen einengen zu lassen.

Einer der zeitlich ersten, die einen Ausgleich zwischen den metaphysischen Grundwahrheiten der Scholastik und dem modernen Weltbild versuchen, ist der Toulouser Emmanuel Maignan. Er gehört dem vom hl. Franz von Paula im 15. Jahrhundert gegründeten Orden der Minimī an. Ob die neue Richtung, wie sie Maignan vertritt und die von seinen Ordensbrüdern später gepflegt wurde — sie erregte vor allem durch die Kontroversen, das Für und Wider über seine Leugnung der species eucharisticae, eine Folge seiner Bestreitung aller absoluten Akzidentien, nicht wenig Aufsehen — von dem berühmten Freunde des Descartes, von P. Mersenne, in dessen Klosterzelle die modernen Philosophen der verschiedensten Weltanschauungen ein- und ausgingen, eingebürgert wurde? Schon im Titel des Werkes kündigt sich pointiert das Neue an: *Cursus philosophicus recognitus et auctior, concinnatus ex notissimis cuique principiis ac praesertim quoad res physicas instauratus ex lege naturae, sensatis experimentis passim comprobata* (Lugduni 1673, starker Foliant, die erste Auflage erschien 1652 zu Toulouse in vier Quartbänden).

Stellen wir im Folgenden zuerst die scholastische Seite dar. Die Logica behandelt zuerst in den seit Petrus Hispanus († 1277) eingeführten „Summulae“ die drei Operationes mentis, im weiteren Verlauf der „Logica maior“ kurz De quinque vocibus seu praedicabilibus, das sorgfältig gehütete Erbe des Porphyrius; in der Universalienfrage, dem Kernstück der scholastischen Logik, denkt er gesund und maßvoll realistisch, das fünfte Schlußkapitel „Systema logicum“ verrät die logische, formale Virtuosität, in der sich die Franzosen — man denke an Abaelard — von jeher auszeichneten.

Die Metaphysik tritt energisch für die strenge Univozität des Seinsbegriffes ein. Beachtenswert sind die Ausführungen des zweiten Kapitels über die Praecisiones obiectivae im Sinn des Suarez und der späteren Thomisten, z. B. des Goudin O. P. Auch die Untersuchung über die wichtige metaphysische, seit dem 16. Jahrhundert, der Ausbildung der strengen Thomistenschule und dem Einfluß des Suarez, viel erörterte Frage nach dem Prinzip der Individuation verrät echt scholastische Spekulation: nullus locus est dicendi formam individuari per materiam, materiam autem sive per formam sive per quantitatem, vorher: quemadmodum Petrus est a parte ens, quid a parte rei, verum, bonum, pari modo non alia de causa Petrus est a parte rei unum quid (S. 68).

Das Kapitel über die Possibilia verrät einerseits Scharfsinn, ihr Sein besteht in der Widerspruchslosigkeit der Seinsnoten, ermangelt aber anderseits der Tiefe, insofern sie unabhängig von Gott gelten, also in ein rein logisches Gelten aufgelöst werden; im Anschluß daran wird kräftig der Realunterschied zwischen Sosein und Dasein widerlegt (S. 96 ff.). Folgerichtig hierzu die Entscheidung in der viel, breit und subtil erörterten Frage über das Verhältnis von substantia und suppositum bzw. persona: ex his intellegis ad conceptum suppositi et personae constituendum nihil amplius requiri praeter dictam incomunicabilitatem actualem, mit Anwendung auf das Geheimnis der Menschwerdung heißt es mithin, daß die menschliche Natur des Herrn dadurch, daß sie von der göttlichen Person in den hypostatischen Seinsverband aufgenommen wurde, ohne weiteres kein proprium suppositum ist oder hat, ohne deshalb aufzuhören, eine propria existentia zu haben. Der Traktat über die Kategorien wird, wie der zweite Teil zu zeigen hat, kritisch erörtert.

In der Naturphilosophie hält Maignan scholastisch an der Causa finalis fest, das trennt ihn von den Modernen, er löst auch nicht alles Wirken in Okkasionalismus und strengen Mechanismus auf (S. 170 ff.); freilich bestreitet er den Concursus Dei immediatus, es genügt die Conservatio (S. 183 ff.). Die Erklärung des Continuum ist ein merkwürdiges Ineinander scholastischer und nichtscholastischer Momente; dagegen ist die Definition des Locus scholastisch (S. 211 ff.). Die Stellung Maignans zur Bewegung, diesem Zentrum der von Galilei durchgeführten klassischen Mechanik, zeigt ausdrucksvoll das Ringen zwischen alter und neuer Auffassung: konservativ ist der Wesensunterschied zwischen leichten und schweren Körpern.

Die im Verhältnis zur anorganischen Natur auffallend kurz erledigte organische Natur (S. 519—583) setzt mit der restlosen Bejahung der aristotelischen Definition der Seele ein (S. 519 ff.). Die Sinnespsychologie kann man bei aller Herübernahme neuzeitlicher Motive nicht unscholastisch nennen; höchstens den Satz, daß die Pflanzen empfinden. Anima rationalis unitur toti corpori, ist ein alter Satz, den Descartes geleugnet hatte; ebenso daß sie Form des Körpers ist, was indes nicht näher erklärt und begründet wird. Daß die Seele vernünftig, geistig, unsterblich ist, darin waren sich die Alten und Neueren dieser Zeit einig (S. 560 ff.).

Bedenkt man, daß um 1650 die Zeit der Logik und Metaphysik des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts vorbei war, daß kurz gefaßte *Cursus*, *Summa philosophiae* in kleinerem, handlichen Format, daß die Schulliteratur mehr und mehr die Folianten verdrängte, so

muß man Maignan noch entschieden den Scholastikern zurechnen. Seine eigentlichen wissenschaftlichen Ideale lagen indes in dem Neuland der von Descartes systematisierten und zum Siege verholfenen Philosophie und der von Kepler, Pascal, Galilei begründeten mechanischen, mathematischen Naturwissenschaften sowie in der von Humanisten, Renaissancedenkern und späteren Philosophen leidenschaftlich angestrebten Reform der hergebrachten Scholastik.

Das tritt zunächst in den Erweiterungen dieser Auflage gegenüber der ersten charakteristisch zu Tage: *Systema physicum* (S. 596—633), ausführlichere Darlegung der Naturphilosophie Descartes' und kritische Auseinandersetzung mit ihr (S. 644—718), das Kapitel (S. 719—742) *De tuba vocali*, der von dem berühmten Engländer Morland erfundene „Lautsprecher“ — „*quingenta et plurium etiam hominum una loquentium elatae voci aequivalet*“ —, der Appendix *De speciebus eucharisticis* (S. 583—590) ein zweiter *De minimis physicis* (S. 590—595), eine polemische Auseinandersetzung mit Joh. Guilleminot (S. 193—211). Auch die Widmung des Werkes hebt im Stil der Renaissance die Bedeutung der Naturwissenschaften, des Descartes, Morland, Gassendi, des Gelehrten „*instar omnium*“ hervor. Das Vorwort weist auf das Neue dieser Philosophie hin.

Die Kürze der Logik — 50 Seiten — und Metaphysik — 73 Seiten — und die Breite der Naturphilosophie — 617 Seiten — fällt völlig aus dem Hergebrachten heraus. Auch die Behandlung der Metaphysik sofort nach der Logik war eine solche Neuerung, daß Maignan sie rechtfertigen zu müssen glaubte; auch die Benennung *Philosophia entis* weicht von der bisher üblichen *Philosophia prima* ab, wenn Maignan auch noch nicht, wie 1678 du Hamel es zuerst getan hat, den Ausdruck *Ontologia* prägt. In der Logik kritisiert er mit Recht die unnütze Breite und Spitzfindigkeit z. B. bei der Behandlung der Universalien, er selbst vermeidet diesen Fehler. In der Metaphysik wird ebenfalls mit Recht die Zehnzahl der Kategorien beanstandet. Zu scharf werden die scholastischen Untersuchungen über die Relationes verurteilt, seine eigene Auffassung ist sehr schwach, er verflüchtigt sie zu etwas rein Subjektivem (S. 96).

In der Vorrede zur Naturphilosophie spricht er klar von seinem Willen zum Fortschritt. Was er dort über das Verhältnis zur Metaphysik sagt, verdient uneingeschränktes Lob: ihre Prinzipien sind notwendige Voraussetzung der Naturphilosophie, geben ihr Zusammenhang und Einheit, deshalb müßte sie vor dieser behandelt werden. Auch die Forderung, die Natur selbst zu beobachten und zu befragen und sie nicht bloß aus Büchern kennen zu lernen, da Gott den gegen-

wärtigen Menschen ebenso gut Sinne und Verstand gegeben habe wie den früheren, war zwar oft erhoben, trotzdem nicht überflüssig. Die scholastische Materie wird erbarmungslos zu einem „merum figmentum in physicis“ herabgesetzt, in Wirklichkeit seien es die letzten Elemente, deren Bestimmung hier noch offen bleibt (S. 142). Der Atomismus kündigt sich schon deutlicher an, wenn alle „Generatio“ in die bloße „Mixtio elementorum“ gesetzt wird (S. 154 ff.). Mit Descartes werden Körpersein und Ausdehnung völlig gleichgesetzt, folgerichtig dazu wird das Verbleiben der species eucharisticae ganz ins Subjekt verlegt (S. 156 ff.). Am bekanntesten von allen Theorien Maignans ist die Leugnung aller absoluten, von der Substanz sachlich verschiedenen Akzidentien, daher die These: forma substantialis absque omni potentia a se realiter distincta vim habet agendi actione tum immanente tum transeunte (S. 162 ff., 182).

Die Bewegungslehre enthält viele neuzeitliche, wahre Momente: das Trägheitsgesetz hat die aristotelisch-mittelalterliche Auffassung von dem inneren Streben nach dem eigentümlichen Ort überwunden, die Bewegungsgröße wird von außen mitgeteilt, der klassische Impetusbegriff wird restlos herübergenommen, ebenso die beschleunigte Bewegung, die Schwere ist proportional der Masse, umgekehrt proportional der Entfernung (S. 346 ff., 489 ff.).

Auch die Elementenlehre räumt gründlich mit der veralteten Theorie des Aristoteles und der Scholastiker auf (S. 403 ff.). Vollständig auf der Höhe der damaligen Beobachtungen zeigt sich Maignan in der Abweisung des vielberufenen „horror vacui“, in der Bejahung der Bewegung im luftleeren Raum. Er schildert die Experimente, die Torricelli, Pascal und andere Forscher mit Barometer, Pumpen, Röhren über die Gesetze des Luftdruckes gemacht hatten. Besonnen nimmt er kritische Stellung zu der damals verbreiteten Wirbeltheorie des Descartes. Vorsichtig äußert er sich über die verschiedenen Weltssysteme.

Maignans Kritik an der Scholastik trifft Richtiges, geht aber zu weit, besonders in der Metaphysik und der Naturphilosophie. Großes Verständnis, anerkennenswerte Freiheit und Unbefangenheit bringt er dem neuen Naturbild entgegen.¹⁾ Indes ist ihm ein philosophischer, begrifflich-metaphysischer Ausgleich des Neuen mit den Prinzipien der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie nicht gelungen, er strebt ihn selbst nur wenig an. Trotzdem kann und muß er als einer der Denker bezeichnet werden, die Altes und Neues verbanden: hergebrachte Logik und Metaphysik und neuzeitliche Naturlehre.

¹⁾ Vgl. Kurd Laßwitz, *Geschichte der Atomistik* (1890) Bd. II, S. 491—493.

Weit gründlicher und prinzipieller ist in diesem Harmonisierungsversuch Joh. B. Ptolemaeus (Tolemei) S. J., Professor an der Päpstlichen Universität in Rom, später Kardinal, in seiner *Philosophia mentis et sensuum secundum atramque Aristotelis methodum pertractata metaphysice et empirice* (Editio post Romanam prima in Germania, multo auctior et emendatior, Augsburg 1698, in folio, die erste erschien 1696 zu Rom in folio), an empirischem, neuzeitlichem Einzelwissen überragt ihn freilich Maignan, weit mehr noch der gleich zu nennende Joh. B. du Hamel. Von Wichtigkeit ist, daß das Werk aus der Lehrtätigkeit in Rom hervorgegangen ist, also beweist, daß diese moderne Haltung dort möglich war, freilich fand es ebensowohl Widerspruch, wie sich die fortschrittlichen Philosophen innerhalb und außerhalb des Jesuitenordens im 18. Jahrhundert oft auf ihn beriefen.

In der Einleitung nimmt der auch von Leibniz hochgeschätzte Philosoph in harmonischer Maßhaltung Stellung zu den damaligen heißen Kämpfen zwischen Metaphysik und Erfahrung bzw. Mathematik. Wenn die Peripatetiker ihre erprobte Weisheit gewahrt und anerkannt wissen wollen, dann sollen sie die ganze Weisheit des Aristoteles pflegen, nicht bloß seine Spekulation, sondern auch seine reiche Erfahrung; dann lassen sich leicht die Ergebnisse der neuen Wissenschaften mit seinen Prinzipien vereinigen. Den Neueren, den „mathematici“ gibt er zu bedenken, ob sie das wissenschaftliche Recht hätten, weiterhin die Metaphysik zu benörgeln und ihre Leistungen derart zu überschätzen, daß die Mathematik die Norm für alle Wissenschaften abgeben solle. Er selbst wolle im Folgenden die geometrische Methode auf die Philosophie anwenden, aber maßvoll. Dabei ist sich Tolemei der Schwierigkeit in der Ausführung des Harmonisierens bewußt: er wolle und könne die Synthese noch nicht durchführen, sondern nur einen Anfang machen, die Lücken der bisherigen aristotelischen Philosophie durch die neue Naturlehre ausfüllen. Dabei glaubt er aber an die Möglichkeit, das Ideal des Ausgleiches zu verwirklichen, soweit daß „in hac rerum caligine licet“.

Daß Tolemei noch ganz auf dem Boden der Scholastik steht, zeigt die Gründlichkeit, mit der er die Logik und Metaphysik auf 237 Seiten vornimmt, er gibt nichts von dem Wesentlichen preis, verjüngt es aber oft durch seine selbständige Durcharbeitung, Klarheit, Uebersichtlichkeit, Maßhaltung. Wir brauchen da nicht ins Einzelne zu gehen.

Die Eigenart, das Originelle, die positive Leistung seiner Philosophie liegt in der Naturphilosophie. Tolemei tritt für die alten

Naturprinzipien, Materie und Form, ein, die *materia prima* ist sogar *pura potentialitas sine omni actu*. In *viventibus*, praesertim in *homine*, dantur *formae substantiales partiales*, quae constituunt *materiam secundam*, es gibt außer diesen Formen keine *forma corporeitatis* (S. 342). Daß die Spekulation in der Naturphilosophie von der Erfahrung ausgehen muß, zeigt er prinzipiell an der Mehrheit der Formen: *Si non dantur formae partiales, ratio duplex esse potest, quia repugnat otiositas et quia non fieret unum per se ex materia secunda et ex anima*. Antwort: *Non multiplicantur otiose, primo quoad experientiam, quia contra sensum, si non admittantur formae partiales, admittenda esset forma cadaverica*. Das wird weiter ausgeführt. Zeigt sich in diesem Beweis, der freilich nicht neu ist, die Verbindung von Erfahrung und Spekulation, so noch prinzipieller in der Auseinandersetzung mit dem zweiten Einwand, der dem Begriff der Einheit entnommen ist: *obicies, est contra conceptum formae substantialis ista forma (subordinata); respondeo, nego esse contra verum conceptum desumptum ex vera inductione physica. Conceptus seu essentiae a nostris praeiudiciis et anticipatis imaginationibus desumendi non sunt, sed venandi per veram inductionem physicam* (S. 343).

Nach der Darlegung des peripatetischen Körpersystems geht Tolemei den Atomismus des Epikur und Gassendi, die Wirbel- bzw. Korpuskulartheorie des Descartes, die Elementarlehre des Anaxagoras und andere Systeme durch. Was Wahres daran ist, wird aufgenommen, es sind nur vorläufige, nicht letzte Erklärungen: *Systema peripateticum praeferendum est . . . Quidquid in systematibus reliquis scitu dignum et eruditum est, corrivari potest et debet in systema peripateticum*. Man sollte meinen, das sei geradezu im Prinzip das Ideal der Verbindung von Spekulation und naturwissenschaftlicher Erfahrung; natürlich muß dann das peripatetische System modifiziert werden, „*systema peripateticum mitigatum*“ nennt das Mitte des 18. Jahrhunderts der Dillinger Professor Berthold Hauser S. J.

Die Bewegungslehre hält im Wesentlichen am Veralteten fest, auf die Experimente des Galilei und Robert Boyle wird eingegangen (S. 427 ff.). Wohltuend berühren die maßvollen Ansichten über die Qualitäten in einer Zeit, in der einerseits neuere Philosophen und Naturforscher alles Qualitative ausschieden und nur mehr Materie und Bewegung kannten, andererseits viele Scholastiker noch starr an den vom Mittelalter reichlich und unbewiesen vergebenen „*qualitates occultae*“ festhielten: *Qualitates actuosae et energicae meri modi non sunt, sed entis ens et accidens important subiectis. Non negaverim tamen accidentia huiusmodi petere tamquam dispositiones certas*

affectiones, ut vocant, mechanicas in corpore ac potissimum motum localem (S. 466). Harum qualitatum primordia repetenda sunt iisdem ex fontibus, ex quibus elementares qualitates profluunt, nimirum dispositiones ad illas recte censentur esse tum configuratio tum motus aut quies, praeterea idoneum temperamentum acidi et alkali rei cuiusque (S. 470).

Die Welt soll zwar noch in sechs Tagen erschaffen sein — erst die paläontologischen Forschungsergebnisse des 18. Jahrhunderts bewirkten eine Aenderung in der bisher allgemein herrschenden Ansicht —, eine Schöpfung aus Nichts erstreckte sich aber wahrscheinlich bloß auf das primum momentum, quo angeli, empyreum et chaos informe ins Dasein traten, und auf die Schöpfung des Menschen (S. 478). Die Unveränderlichkeit der Gestirne gab Tolemei mit Berufung auf die Sonnenflecken auf (S. 512). Besonnen kritisch stellt er sich zu den Weltsystemen, ebenso zu der Frage nach der Ursache der Bewegung der Himmelskörper, das bleiben offene Fragen. Auch das Verhalten zur Möglichkeit des leeren Raumes und den damals viel beachteten Experimenten zeigt das Ringen des Uebergangs. Die Spekulationen über das vegetative und sensitive Leben bauen auf reichem Erfahrungsmaterial auf.

Eine seltene Weite, Beweglichkeit, Unbefangenheit und Freiheit, gepaart mit spekulativer Gründlichkeit und Tiefe und klugem, maßvollem Abwägen charakterisieren diesen Ausgleichsversuch Tolemeis.

Verglichen mit dem Italiener Tolemei ist der berühmte Franzose Joh. B. du Hamel († 1706 im 83. Lebensjahr) noch freier, fortschrittlicher, reicher, entschiedener in bezug auf die modernen Forschungsergebnisse und kritischer gegenüber der Scholastik, als philosophischer Denker aber nicht so tief, besonnen und ausgeglichen. Aus dieser verschiedenen Haltung erklärt sich, daß du Hamel einen größeren Einfluß ausübte als Tolemei, er steht der spezifisch eklektisch-aufklärerischen Philosophie, die im 18. Jahrhundert mehr und mehr die Scholastik verdrängte, innerlich näher als Tolemei. Er war die Seele der Gründung der französischen Akademie durch Colbert, von 1666—1697 ihr Sekretär. Als Mensch und Priester stand er wegen seiner Tugend in hohem Ansehen. Als Gelehrter zeigt er eine seltene Vielseitigkeit auf den verschiedensten Gebieten der Theologie, Philosophie und der Naturwissenschaften, verband er Spekulation mit positivem Wissen. Als Schriftsteller zeichnet er sich durch französische Gewandtheit und Klarheit und durch Fruchtbarkeit aus.

Die folgende Charakteristik hält sich an sein philosophisches Hauptwerk: *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata*

in Regia Burgundica olim pertractata. Editio quinta multo emendatior et auctior cum figuris aeneis et ligneis Amsterdam 1700 — die erste erschien 1678 —. Tomus primus: Logica, secundus: philosophia moralis, tertia: metaphysica, quartus: physica generalis, quintus et sextus: physica particularis in Duodezformat von durchschnittlich 300 Seiten. Ihren Einfluß zeigen außer den vielen Auflagen die häufigen Bezugnahmen der Philosophen des 18. Jahrhunderts, vor allem die Tatsache, daß der vielseitige, gelehrte altbayerische Augustinerchorherr Eusebius Amort sich in seiner *Philosophia Polingiana* (1730) eng an sie anschließt, wie schon der Untertitel „ad normam Burgundicae“ hervorhebt.

In der Widmung an Colbert stellt du Hamel der Scholastik „in scholis trita“, „contentiosa“ die neue Wissenschaft „quae experimentis et observationibus constat“ gegenüber. Beide sind zu verbinden: nam ut artificiosa disputandi solertia et usitata philosophandi ratio exercendis ingeniis et exacuendis est necessaria, ita, cum sola est, neque ad experientiam et vitae usus descendit, ut exilis et ieiuna plerisque videre solet. Weiterhin führt er aus: Praecipuus labor noster physica continetur . . . id nobis fuit propositum, ut non ea modo, quae nostra aetate in variis Europae regionibus inventa sunt atque ea maxime, quae in Regia Academia viginti abhinc annis facta et magna ex parte in publicam edita sunt, experimenta, accurate exponerentur, sed etiam pleraque scitu digna a mathematicis, chymicis et medicinis iam diu usurpata et ab iis vindicata, in unum velut corpus adducerentur. Es folgen wiederum Klagen über die Armut der Scholastik. Das war bereits der Anfang vom Ende der Spekulation, eine Vorwegnahme der Aufklärungsphilosophie. Du Hamel — nicht der Cartesianer J. Clauberg († 1665) — ist der erste, der den Ausdruck *Ontologia* als Titel der Metaphysik geprägt hat.¹⁾ In der zweiten Auflage hatte er diese unmittelbar hinter die Logik gesetzt, um die metaphysischen Fragen, die zerstreut in alle philosophischen Einzelfächer eingedrungen waren und deshalb Widerwillen erregten, aus diesen auszuseiden und sie einheitlich zu behandeln. Das bezeichnet einen prinzipiellen Wendepunkt in der Architektonik des philosophischen Ganzen. Mit dieser Neuordnung drang er durch: die praktischen Erwägungen, die didaktische Schulung der Lernenden siegten, entsprechend dem Geist der Zeit, über die streng systematischen Gesichtspunkte des Aristoteles und des Mittelalters, die in der Metaphysik die schwierigste und abschließende Wissenschaft sahen.

¹⁾ P. Geny, *Questions d'enseignement de philosophie scolastique* 1913.

Die Logik ist kurz, klar, übersichtlich, gründlich, zeigt keine Niedergangserscheinungen, Das Kernstück, das Universale, ebenso die praecisiones obiectivae sind ganz aristotelisch-scholastisch, für ein Schulbuch vorbildlich. Als Beispiel der Gründlichkeit sei die Darlegung des Proprium herausgehoben: *Id proprium dicitur, quod omni speciei et soli et semper convenit. Ac scientia quidem omnis circa sui obiecti proprietates occupatur. Sic figurarum proprietates aut affectiones geometra contemplatur. Ita enim ex rei cuiusque essentia manant illae affectiones, ut perspecta rei alicuius natura, quae eam consequuntur proprietates, paulatim evolvantur. Quod autem rei alicuius idea complectitur et sine quo concipi nequit, ad eiusdem essentiam id omnino pertinet, ut in circulo rotunditas aut radorum aequalitas. Sed proprietates circuli, quas geometrae tot libris persequuntur, naturam circuli necessario quidem consequuntur, ad illius tamen essentiam non ita pertinent, ut iis non cognitis circuli idea vel cognitio haberi non possit. Das ist unverfälscht aristotelisch.²⁾*

Die Formulierung, „ens reale convenit univoce Deo et creaturis, substantiae et accidenti“ (S. 149) ist nicht die gewöhnliche, die Ausführungen aber zeigen, daß wie bei Scotus und Suarez eher die logische Univozität gemeint ist. Solid und scharfsinnig sind die Thesen über die Relatio (S. 176 ff.), nur werden Gott reale Beziehungen nach außen zuerkannt (S. 183). Im zweiten Teil der Logik über das Urteil wird im Sinn der Molinisten entschieden: *propositionum de futuro contingenti et singulari sibi contradicentium altera est determinate vera, altera est falsa* (S. 224). Scharf wird die praemotio physica der Thomisten bekämpft. Geistvoll entwickelt du Hamel in großen Zügen, ohne auf die einzelnen Etappen einzugehen, ohne die scientia media zu nennen, wie Gott die freien Akte erkennt: *omnia illius (Dei) conspectui sunt praesentia, nihil futurum, praeteritum . . . Hue adde Deum videre determinationem voluntatis nostrae futuram in se ipsa, cum sit determinata pro tempore futuro et intelligibilis ad suam causam. Non quod Deus quidquam cognoscat in creatura tamquam in obiecto primario et motivo, sed id videre potest in re creata ut in obiecto terminativo, ut loquuntur, et secundario* (S. 228).

Geradezu klassisch ist der dritte Teil der Logik, in dem im Anschluß an die beiden Analytiken des Aristoteles der wissenschaftliche Beweis, der Syllogismus, die inhaltlichen Vordersätze, Wesen und Zustandekommen des Wissens, der „scientia“, dargelegt werden.

Die Philosophia moralis des zweiten Bandes ist ein typisches Beispiel des mehr und mehr vordringenden Eklektizismus. Du Hamel

²⁾ Vgl. Jos. Geysler, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles* 1917.

kennt noch viel bedeutsames Lehrgut der Vorzeit, das aber nicht einheitlich verarbeitet wird. Der formale Aufbau, die inhaltlichen Ausführungen *De summo bono, de fine, de beatitudine, de principiis actuum humanorum, de habitibus, de virtutibus, de affectibus, de lege* erinnern stark an Aristoteles und an die *Secunda* der Theologischen Summa des hl. Thomas. Nun bricht aber in diesen Intellektualismus der augustinisch-franziskanische Voluntarismus ein: *amor et delectatio* gehören zum Wesen der *beatitudo*, ebenso die Erklärung der Freiheit, die anderseits wieder deterministisch-intellektualistisch gedeutet wird (S. 67 ff.). Dagegen erfolgt die Analyse der Kardinaltugenden in engem Anschluß an Aristoteles und Thomas (S. 133 ff.). Die Klassifikation der Affekte scheint von Descartes beeinflusst zu sein (S. 251 ff.).

Die Metaphysik ist wenig einheitlich. Das kommt bereits in dem Urteil über Aristoteles zum Ausdruck, er habe überhaupt nicht die Absicht gehabt, eine Erste Philosophie oder Theologie zu schreiben; erst in den letzten fünf Büchern sei von metaphysischen Fragen die Rede. Die Neueren hätten einen anderen Weg eingeschlagen: *entis rationem, principia et species, illius affectiones* hätten sie untersucht, sodann die geistigen Wesen, Gott und Engel, behandelt. Ihnen wolle er folgen. also die damaligen Scholastiker sind seine Quellen, in der Tat hat seine Metaphysik stark das Gepräge des Suarez. Etwas schillernd ist auch das Werturteil, das du Hamel über die Metaphysik fällt: einerseits wird ihre Bedeutung restlos anerkannt, anderseits wird übertrieben vor den unfruchtbaren, nutzlosen Abstraktionen wie Akt und Potenz, Ursache und Wirkung gewarnt, „*cum nihil sint praeter logicae voces*“. Die tatsächliche Leistung ist indes viel besser, als diese Kritik erwarten-läßt: du Hamel bietet ein übersichtlich angeordnetes, klares, reichhaltiges Schulbuch. Eklektisch ist es, wenn Dasein und Sosein zusammenfallen, jedes Ding durch sich ohne hinzutretendes Prinzip individuell ist, die Materie aber aus sich *actus purus* ist. Gründlich werden folgende Punkte behandelt: Akt und Potenz, das Sein der *essentia rerum*, Bewegung und Zeit, Ursachen. Die gedrängte Lehre über Gott ist ein schulmäßiger Auszug aus den überlieferten scholastischen Gedankengängen, weitläufig wird die *praemotio physica* bekämpft. Aehnlich ist der Schlußteil über die geistige Seele gehalten. Der Eklektizismus macht sich auch hier geltend: *anima separata sentire potest, nihil opus est specie intellegibili*, ebenso werden unausgeglichene augustinische und aristotelische Motive für die unbefriedigende Erklärung der geistigen Erkenntnisse herangezogen.

Wenn zu Beginn der Charakteristik du Hamels gesagt wurde, Tolemei übertreffe ihn an Tiefe und Ausgeglichenheit, stehe ihm aber

an Freiheit, Beweglichkeit, Reichhaltigkeit nach, so gilt das vor allem von der Naturlehre. Du Hamel bekennt sich zwar zu den Körperprinzipien des Aristoteles, *materia, forma, privatio*, gibt ihren tieferen Sinn aber preis: *probabilius est formam substantialem corporis vitae expertem et mixti esse ens dumtaxat respectivum, quod ex variis proprietatibus ad certas operationes disponentibus emergit, aut certe, si quae sit vis aut qualitas corpori, vel simplici vel mixto, essentialis, ea non inepte forma illius substantialis dici potest*, folgerichtig dazu wird die *mutatio substantialis* in den nichtlebenden Körpern geleugnet und der Atomismus als begründete Hypothese angenommen. Scholastisch spekulativ ist dagegen die Verteidigung des Lebensprinzips, das freilich nicht genügend als Form bestimmt wird. Auch die Beibehaltung der Qualitäten trennt du Hamel von den Neueren, Kurd Laßwitz nennt das seine „qualitative Korpuskulartheorie“, die „vollständig synkretistisch“ ist (*Geschichte der Atomistik* 2. Bd. S. 493). Alles in allem ist die Spekulation in der Naturlehre du Hamels dürftig und seicht.

Um so reicher ist das Einzelwissen. Er kennt die Gesetze der klassischen Mechanik Galileis bis ins Einzelne; die Stellungnahme ist vermittelnd. Dasselbe gilt wie von Qualitäten ebenso von den kosmischen Vorgängen im Weltall, die Himmelskörper werden nicht mehr von Sphärenggeistern bewegt, ihre bisherige Starrheit ist dem flüssigen oder gasartigen Zustande gewichen. Die Beurteilung der verschiedenen Weltsysteme verrät in Anbetracht des damaligen Standes der exakten Beweise ebenso viel Unbefangenheit wie kluge Zurückhaltung. Sie schließt mit den Worten: es gibt bislang keinen durchschlagenden Beweis für die Unbeweglichkeit noch für die Bewegung der Erde, als Hypothese kann das Kopernikanische System verteidigt werden.

Mit feinem Verständnis wird das Verhältnis des Lichtes zu den Farben erörtert. Die Farben bestehen in der verschiedenen Brechung und Reflexion des Lichtes, die verschiedene mechanische Struktur der Körper bedingt ihre verschiedene Färbung. Ebenso frei und verständnisvoll ist das Eintreten für die atomistische Struktur der Materie und den luftleeren Raum. Dagegen wird die mechanische Entwicklung des Weltalls abgewiesen, an dem Sechstageswerk wird festgehalten.

Ein Glanzstück reichen Wissens ist die Lehre über die Lebensvorgänge. So heißt es, die Natur und Funktion der Bauchspeicheldrüse, des Pankreas und der Milz seien noch nicht festgestellt. Der Bau des Nervensystems und Gehirns und ihr Zusammenhang wird

eingehend beschrieben. Die Lunge ist eine vielfach gefaltete, von zahlreichen Kapillarröhren durchsetzte Membrane. Durchaus richtig sind Bau und Funktion der Nieren als eines Filtrierapparates gedacht. Die Leber ist eine einheitliche Drüse, zur Veranschaulichung wird das Verhältnis der Beeren zur Traube herbeigezogen. Die Verdauung ist ein Fermentationsprozeß, die Fermente werden von den Magen- und Darmdrüsen geliefert. Die Systole und Diastole des Herzens erfolgt durch Nervenreize.

Außer Maignan, Tolemei und du Hamel erscheinen keine anderen Philosophen des 17. Jahrhunderts, die noch die Grundprinzipien der Scholastik vertreten, einen Versuch gemacht zu haben, das Neue in den modernen Naturwissenschaften bzw. Philosophie in das Alte einzubauen. Diese Tatsache weist auf die großen Schwierigkeiten hin. Diese treten noch stärker zu Tage im 18. Jahrhundert: verhältnismäßig wenige Scholastiker vertreten noch, unbekümmert um alles Neue, die geschlossene hergebrachte Scholastik, die meisten Denker katholischen Bekenntnisses gehen mit der Zeit, opfern dabei aber mehr und mehr das metaphysische Denkgut der großen Vorzeit.