

Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts.

Von Bernhard Jansen S. J.

Erstes Kapitel.

Eigenart des Philosophierens im Jesuitenorden.

Das Verhältnis der Gesellschaft Jesu und ihrer einzelnen Mitglieder zur Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert ist *ein einheitlicher wissenschaftlicher Gegenstand, ein Einmaliges und Eigenartiges* gegenüber dem 16. und 19./20. Jahrhundert. Um es verstehen und würdigen zu können, muß zunächst *das sich stets gleichbleibende Wesen des Ordens*, sein ihm vom hl. Stifter gegebener und von der Kirche oft bestätigter Geist ins Auge gefaßt werden: nicht nur Streben nach persönlicher christlicher Vollkommenheit, sondern ebensoehr apostolisches Bemühen, auf möglichst breiter Grundlage, mit möglichst weit und tiefgreifendem Universalismus von natürlichen und übernatürlichen Mitteln zum Besten der Kirche, für die religiös-sittliche Bildung der Mitmenschen zur Ehre Gottes zu arbeiten. Man muß zweitens *die allgemeine Kultur, den damaligen Stand der Wissenschaften, besonders der Philosophie*, die damalige Lage der Kirche, der Theologie, sowie der Religion und Sitten überhaupt ins Auge fassen. Daraus ergibt sich eine gegenüber den Griechen sowie der Scholastik des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts in vielen Stücken stark veränderte Haltung in bezug auf die Philosophie. Das gilt nicht nur für Jesuiten, sondern auch für die anderen Orden, sowie für Weltpriester und katholische Laien. Die tatsächliche Einstellung derselben zu ihr bestätigt die Richtigkeit dieser Forderung.

Im Mittelalter gilt es, zunächst einmal eine christliche Philosophie zu schaffen. Wie christliche Philosophie zu verstehen ist, darf hier vorausgesetzt werden, in den *Stimmen der Zeit* haben wir uns in den Jahren 1935 und 1936 darüber im Anschluß an die heutige Problematik verbreitet und gezeigt, daß sie einerseits eine selbständige Vernunftwissenschaft ist und andererseits mannigfache, tiefgreifende

Beziehungen zur Offenbarung bzw. zur Theologie hat. Ihre Eigenart erhält sie durch die Einheit von Glauben und Wissen, Natur und Uebernatur, durch den transzendenten, vorkritizistischen, voreinzelwissenschaftlichen Zug der Zeit. Im 16. Jahrhundert gilt es, nach dem Verfall der Scholastik im 14. und 15. Jahrhundert die großen spekulativen Traditionen des Mittelalters wieder ins lebendige Bewußtsein der Gegenwart zu rücken, sie entsprechend den humanistisch-literarischen, den kritischen sowie historischen Forderungen der Stunde sowie auch inhaltlich gemäß der Aktualität mancher neu auftretender Fragen und Bedürfnisse zu verjüngen, vereinfachen, bereichern und vertiefen.

Von hier aus ergeben sich *die philosophischen Aufgaben für die Mitglieder der 1540 gegründeten Gesellschaft Jesu*. Dementsprechend sehen wir, wie die führenden Philosophen des Ordens, Toletus, Pereira, Fonseca, die Conimbricenses, Suarez, das verschüttete traditionelle, aristotelisch-scholastische Lehrgut zu erneuern suchen; den Zug teilen sie mit den Dominikanern des 16. Jahrhunderts. Toletus, aus der Schule des eigentlichen, bahnbrechenden Neubegründers der Scholastik, des Dominikaners Franz v. Vittoria, hervorgegangen, schrieb nach damaliger Art Kommentare zu Aristoteles, pflegte vor allem die Methodenlehre, die Logik. Die portugiesischen Conimbricenses unter der Führung des scharfsinnigen Fonseca suchten das Ganze der Philosophie ihren Zeitgenossen nahezubringen, indem sie die berühmten Erklärungen zu den einzelnen Schriften des Aristoteles als ein Ganzes veröffentlichten. Suarez, das „Kompendium der Scholastik“, wie ihn selbst Schopenhauer bezeichnet, gibt in seinen monumentalen *Disputationes metaphysicae* durch die souveräne philosophiegeschichtliche Beherrschung der bisher geleisteten Arbeit seitens der Griechen, Araber, Scholastiker bis in die unmittelbare Gegenwart einen Ueberblick über die bisherige metaphysische Problematik, Fragestellung und Fragelösung. Aehnlich gründet die tiefgehende Bedeutung des hl. Robert Bellarmin, insofern er als Staatsphilosoph hier in Betracht kommt, darin, daß er gegenüber dem philosophischen Positivismus des Spätmittelalters und dem theologisch-biblichen der Glaubensneuerer auf die klassische Scholastik, besonders den hl. Thomas, zurückgreifend, die naturrechtliche Grundlage für seine Gesellschafts- und Staatstheorie und seine bahnbrechende Auffassung vom Verhältnis der Kirche zum Staat, die potestas indirecta ecclesiae in temporalibus schuf.¹⁾

¹⁾ Aus der einschlägigen Literatur sei hervorgehoben: De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus* 1853 ff., Deutsche Ausgabe von Sommervogel, De Backer-Sommervogel, *Corrections et additions à la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* 1911 ff.; H. Hurter, *Nomenclator*

Auch darin sind diese Jesuiten echt scholastisch konservativ, daß sie den philosophischen Fragenkomplex aufgreifen, den der traditionelle Strom zugeführt hatte, der im wesentlichen von Methode und Inhalt des spezifisch Neuzeitlichen noch nicht geformt war. Abgesehen davon, daß die uns bislang beschäftigenden Philosophen fast ausschließlich der Iberischen Halbinsel angehören, die dank ihrer damaligen allseitigen Kulturhöhe und religiösen, katholischen Tiefe dem Eindringen der Zersetzung der Uebergangszeit unzugänglich war, hatte das weltanschauliche Ringen, der Umbruch dieser Zeit noch keine abgeklärten Theorien und Systeme gezeitigt, die eine breitere, tiefere Auseinandersetzung mit der Scholastik forderten.

Mit diesem Zug verbindet sich nun ein anderer, den man *den philosophischen Jesuitenstil* nennen könnte. Die Pflege der faßlichen, lesbaren Darstellung, um damit zu beginnen, liegt im Zug der humanistisch geläuterten Zeit, die Jesuiten teilen ihn mit anderen Scholastikern, etwa mit Franz v. Vittoria, Melchior Cano und anderen Dominikanern. Dagegen ist ihnen die größere Freiheit, Selbständigkeit und Anpassungsfähigkeit im Vergleich zu den alten Richtungen, etwa den Thomisten und Skotisten, eigentümlich, sie sind darin den in dieser Zeit gegründeten Orden, den Kapuzinern, Minimi, Piaristen verwandt. Damit hängt zusammen, daß sie sich nicht für ein System, für eine Schule innerhalb der Scholastik einsetzen. Wenn man, wie Grabmann es mit seinem Suarez-Artikel tut, von einem gesunden, kritischen, logisch-metaphysisch geformten Eklektizismus reden kann und muß, insofern die einzelnen Wahrheiten als sachlich begründet erwiesen werden, ohne daß es in erster Linie auf ein geschlossenes Systemganzes abgesehen ist, dann bezeichnet dieses Schlagwort noch

literarius theologiae catholicae 3. ed. 1911—1913; Fr. Klimke, *Institutiones historiae philosophiae* 1923; M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie* 1933, hier reiche Literaturangaben; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* 5. éd. 1925; K. Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte* 1862; R. de Scoraille, *François Suarez* 1912; E. Conze, *Der Begriff der Metaphysik bei Suarez* 1928; G. Siegmund, *Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez* (Philos. Jahrbuch 1928); *Commemoracion del Terces Centenario del eximio doctor español Francisco Suárez S. J. en la ciudad de Barcelona* 1923; *Franz Suarez, Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag* 1917, darin u. a. M. Grabmann, *Die disputationes metaphysicae des F. S. in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, abgedruckt in *mittelalterliches Geistesleben* I, 1926; K. Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts* (Spanische Forschungen, herausgeb. von K. Beyerle, H. Finke, C. Schreiber 1. Bd. 1928); Fr. Ehrle, *Die Vatikanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen im 16. Jahrhundert* (Katholik 1884/85); Fr. X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin* 1934; P. Geny, *Questions d'enseignement de philosophie scolastique* 1913.

am besten die Art des Philosophierens der Jesuiten. Das gilt vor allem für Suarez, den genialsten und einflußreichsten Denker des Ordens. Seine Eigenart ist nicht wie bei Thomas die Ableitung des Einzelnen aus einigen letzten, allgemeinsten Begriffen und Prinzipien, sondern der Ausgang von unten, die begriffliche Verarbeitung der faktischen Gegebenheiten, der kritische, analytische Aufstieg zu den grundlegenden Begriffen und Prinzipien. Daß dabei der konstruktive, architektonische Aufbau gewiß nicht fehlt, daß vielmehr die Kritik ganz der Darlegung der dem Menschengeist erschließbaren Wahrheit dient, das beweist am überzeugendsten das vielbewunderte Gefüge der *Disputationes metaphysicae*. Ihre Freiheit gegenüber Aristoteles, Thomas und allen anderen Vorbildern hat neben der kritischen, scharfsinnigen Analyse und dem philosophiegeschichtlichen Zug geradezu Schule gemacht, nicht nur bei den Katholiken, sondern auch bei den Andersgläubigen, nicht zuletzt in den protestantischen Ländern des Nordens.¹⁾

Ob Suarez und die späteren Jesuitenphilosophen eine Zersetzung der Scholastik, vorab der Lehre des hl. Thomas bedeuten, wie durchweg die strengen Thomisten nicht bloß außerhalb, sondern auch innerhalb der Gesellschaft Jesu sagen, können und wollen wir dem Urteil der Sachverständigen überlassen.²⁾ Wer im engeren Thomismus, vor allem in seinen Theorien von Akt und Potenz, Materie und Form, Wesenheit und Dasein, die einzig mögliche, allseitig befriedigende Lösung des Seinsproblems, der metaphysischen Grundfragen erblickt, wird es tun, muß es tun. Wer dagegen aus der Geschichte der Philosophie gelernt hat, wer mit den großen Schwierigkeiten und Dunkelheiten vertraut ist, die jenen Theorien anhaften, wer das fragliche Seinsproblem mit Suarez von unten, vom Existentiellen und Einzelnen, statt wie die Thomisten vom Allgemeinen und Begrifflichen, zu sichten weiß, wird das Urteil der Geschichte, wonach Suarez einer der scharfsinnigsten Denker ist, verstehen und billigen.³⁾

¹⁾ Vgl. P. Petersen, *Aristoteles im protestantischen Deutschland* 1921; vgl. den genannten Artikel von K. Eschweiler.

²⁾ Vgl. über Suarez außer Grabmann das maßvolle Attest des spanischen Dominikaner-Kardinals Z. Gonzalez *Historia de la Filosofia* II. Bd. 1878.

³⁾ Vgl. Fr. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* 3. B., 12. Aufl. 1924; W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit d. allg. Kultur u. d. besonderen Wissenschaften* 5. Aufl. 1911; E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* 3. Aufl. 1922; B. Jansen, *Die Methodenlehre des Descartes, Ihr Wesen und ihre Bedeutung* (in: *Cartesio* 1937, Festschrift d. Mailänder Katholischen Universität); *Der Geist des Philosophierens Descartes* (Scholastik 1937).

Thomismus und Suaresianismus streben beide das für Menschen nie ganz zu verwirklichende Ideal an, ein System, ein Ganzes, eine logisch gefügte Ordnung der Wahrheit aufzubauen. Darin sind sie sich einig. Der Thomismus steigt vorwiegend vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Abstrakten zum Konkreten herab, er bedient sich vor allem der Deduktion, des Abstieges, der Synthese. Die Art des Philosophierens der Jesuiten geht umgekehrt vom Konkreten, Tatsächlichen, Erfahrbaren zum Allgemeinen, zu den Prinzipien, sie verfährt vorwiegend induktiv, analytisch. Infolgedessen weist notwendig der Thomismus eine einfachere, durchsichtigere Konstruktion auf: der Mangel ist, daß das Einzelne, Tatsächliche nicht zur genügenden Durchleuchtung kommt, einseitig unter abstrakten, allgemeinen Gesichtspunkten betrachtet wird, daß eine gewisse Starrheit nicht genügend dem Reichtum und der Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit sich anzugleichen vermag. Der Jesuitenstil des Philosophierens kann eine so einfache, schnell übersehbare Konstruktionslinie nicht aufweisen, weil die tatsächliche Wirklichkeit unfafbar reich, vielgestaltig, gegensätzlich ist und sich der vollen intellektuellen menschlichen Durchleuchtung entzieht, der fortschreitende Aufbau eine polare Spannung von Konkretem und Abstraktem aufweist; dagegen eignet ihm der große Vorzug weit gesättigterer Wirklichkeitsnähe, kritisch gesichteten Individualreichtums, lebendigerer, beweglicherer Aufgelockertheit und Schmiegsamkeit an neu auftauchende Fragen. Beide Systeme haben, da dem menschlichen Geistesauge, das nach dem berühmten, tief sinnigen Wort des Aristoteles sich zur vollen Wahrheit verhält wie der Nachtvogel zum Tageslicht, ihre ihnen eigenen Vorzüge und Mängel. Im Ganzen der Geschichte der Philosophie ergänzen sie sich überaus glücklich.

Ganz anders als im 16. Jahrhundert liegen die wissenschaftlichen, im besonderen die philosophischen Verhältnisse gegen Mitte des 17. Jahrhunderts. Die Arbeit der vorausgehenden Uebergangsjahrhunderte ist über das Negative, den Bruch mit dem Mittelalter, mit der kirchlich-scholastischen Tradition, über das dunkle, tastende Ringen nach einem neuen Wissenschaftsideal hinausgekommen und zu einem positiven Ertrag gelangt. Abgesehen davon, daß der Druck der aristotelisch-scholastischen Gebundenheit, des einseitig begrifflich-metaphysischen Denkens, einem starken, freien Selbstbewußtsein gewichen ist, setzt um diese Zeit nach den Vorarbeiten eines Kopernikus, Tycho de Brahe, Leonardo da Vinci und Kepler mit Galilei der volle Siegeszug der klassischen Mechanik, der klassischen, mathematisch orientierten Naturwissenschaften ein. Gleichzeitig findet der neuzeitliche philosophische Gedanke sowie das moderne Naturbild in

Descartes einen systematischen, weltanschaulichen Ausdruck. Nunmehr verschwindet mehr und mehr die scholastische Philosophie aus ihrer ehemals führenden Stellung, sie sieht sich auf enge Kreise von Schulen, besonders geistlicher Kreise, beschränkt, während die spezifisch moderne Philosophie mit ihrem kritischen, antimetaphysischen, subjektivistischen Zug immer weitere Kreise zieht.¹⁾

Spanien hat, wie seine politische, künstlerische, religiöse, so auch seine spekulative Höhe hinter sich, es tritt philosophisch mehr und mehr hinter Frankreich, Italien, Deutschland zurück. Die Zeit der Folianten, weitläufigen Kommentare ist vorbei. Ebenso die Pflege des Transzendenten, der Metaphysik, der Abstraktion. Wie allüberall die Säkularisation des europäischen Gedankens den religiösen, übernatürlichen, kirchlichen Geist des Mittelalters abgelöst hat, so auch in der Philosophie. Nunmehr sind die Laien die Träger der philosophischen Lebendigkeit. Infolgedessen ist auch das Interesse, die Hingabe an philosophische Fragen in der Laienwelt viel weiter verbreitet als ehemals. Philosophie ist an den höheren Schulen für viele Pflichtfach geworden, die literarische Produktion der Laien nimmt mehr und mehr zu. Mit dieser Einstellung hängt es zusammen, daß mehr und mehr die Schulbuch-Aufmachung in philosophischen Dingen aufkommt: verständliche, übersichtliche, zusammenfassende Darstellung mit Ausscheidung überflüssiger, fernliegender, spitzfindiger Fragen.

Noch ein anderer Wesenszug dieser Periode: während früher, im griechischen Altertum und im christlich-scholastischen Mittelalter, die Theorie, die Erkenntnis der philosophischen Wahrheit in sich ruhender Selbstzweck war, wird nunmehr das Wissen mehr und mehr in den Dienst der Praxis, der Lebensbeherrschung, Lebensgestaltung, Lebensverfeinerung gestellt, Wissen ist Macht. Von außen kommen, besonders im 18. Jahrhundert, im Zeitalter des Absolutismus, überdies die Maßnahmen, die Verordnungen, der Druck der Regierungen hinzu, sie schreiben teilweise Zahl der Unterrichtsstunden vor, verlangen Pflege bestimmter Fächer, etwa der experimentellen im philosophischen Betrieb; infolgedessen sehen sich die Lehrorden von vorneherein in eine bestimmte Richtung gewiesen.²⁾

Hiermit dürfte der Gesamtgeist des 17./18. Jahrhundert von dem der Vorzeit, Altertum, Mittelalter, 16. Jahrhundert zur Genüge ab-

¹⁾ Vgl. von der neueren Literatur: Joh. Jos. Urraburu, *Institutiones philosophicae*, besonders die *Ontologia* 1891, wo scharfsinnig der Standpunkt des Suarez durchgeführt sind; P. Descoqs, *Institutiones metaphysicae generales* 1925; L. Fuetscher, *Akt und Potenz* 1933.

²⁾ Vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* 1932.

gehoben sein. Ich habe in verschiedenen Arbeiten gezeigt,¹⁾ wie er sich bei der Pflege der Philosophie in den verschiedenen Orden und Schulen geltend macht. So auch bei den Jesuiten. Wir sind gewöhnt, einseitig die *Schattenseiten* dieser niedergehenden, weltanschaulich verarmenden, religiös und vor allem kirchlich-übernatürlich verflachenden Zeit zu betrachten. *Eine allseitige gerechte Beurteilung muß auch die Lichtseiten des 17./18. Jahrhunderts ins Auge fassen.* Rein menschlich, diesseits gesehen, sind es nicht wenige und geringe. Die Entfaltung einer reiferen Selbständigkeit, freieren Persönlichkeit, größerer kritischer Besinnung, nüchterner, exakterer Sehart der Naturvorgänge, Ueberwindung mancher abergläubischer Vorurteile, Ankämpfen gegen eine Art von Roheit, Grausamkeit der Vorzeit, etwa in der Rechtspflege und Medizin, gewisse allgemein philanthropische Bewegungen.²⁾ Wenn nun jede lebendige Philosophie, bei aller Beschäftigung mit dem ewig Wahren, stets Gültigen, absolut Werthaften, doch stets aus ihrer Zeit herauswächst, in manchen Zügen untrennbar mit ihr verbunden ist, ganz allgemein gesprochen, ihre Zeit auf Begriffe gebracht ist — sonst würde sie die Zeitgenossen nicht ergreifen, sie wäre von vornherein tot, es würde der Antrieb zu ihrer Pflege fehlen —, dann kann und muß man auch die scholastische, christliche Philosophie des 17./18. Jahrhunderts aus der geschichtlichen Lage zu verstehen und zu bewerten suchen, man darf nicht in unfruchtbaren Sehnsüchten eine längst vergangene Periode mit ihrer Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit zurückwünschen und die spätere Zeit und ihre Philosophie schlechthin an jener messen, nach ihr bewerten.

Während die Scholastik des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts im allgemeinen, im besonderen auch der Jesuiten, verhältnismäßig gut erforscht ist, *liegt die Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts fast völlig im Dunkeln.* Das gilt von der Philosophie wie von der

¹⁾ *Zur Philosophie der Scotisten des 17. Jahrh.* (Franziskanische Studien 1936); *Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktinerorden des 17./18. Jahrh.* (Zeitschrift für kath. Theologie 1936); *Die scholastische Philosophie des 17. Jahrh.* (Philos. Jahrb. 1937); *Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung* (Scholastik 1936); *Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17./18. Jahrh.* (Scholastik 1938); Die *Distinctio formalis* bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jahrhunderts (Zeitschrift für kath. Theologie 1937).

²⁾ Vgl. den Artikel *Aufklärung* in „Lexikon für Theologie und Kirche“ und die dort angegebene Literatur, den Beitrag von S. Merkle in Tillmann-Festschrift *Das Bild vom Menschen* (1934), G. Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit* 1936.

Theologie, von den Denkern des Jesuitenordens wie anderer Orden, Richtungen, Schulen. Leicht erklärlich. Einmal wirft diese Niedergangsperiode in keiner Weise das für die systematische Spekulation ab, was die anderen wahrhaft großen, fruchtbaren Jahrhunderte tun. Es ragen keine Genies hervor, die zur Erforschung reizen. Nicht zuletzt läßt das Verwickelte, das merkwürdige Ineinander verschiedenster Seiten, das vollständige Fehlen der kräftigen, einheitlichen Linie nur schwer die Scheu überwinden, an solche Perioden heranzutreten, zumal der Forscher sich in die Eigenart zweier völlig verschiedener, ja entgegengesetzter geistiger Welten, in die scholastische Philosophie mit ihrer Bevorzugung des begrifflichen, abstrakten, deduktiven Denkens und der metaphysischen, transzendenten Inhalte, und in die Neuzeitliche, mit ihrem ausgesprochen kritischen, mathematischen, naturwissenschaftlichen, diesseitigen, subjektbezogenen Zug, hineindenken muß.

Biographische und bibliographische Angaben über die Philosophen der Gesellschaft Jesu in der uns beschäftigenden Zeit finden sich in H. Hurter, *Nomenclator literarius Theologiae catholicae* in nicht geringer Zahl, auch öfters kurze Charakteristiken. Desgleichen in den *Institutiones historiae philosophiae* (Rom 1923) von Fr. Klimke S. J., der ebenfalls manche gut orientierende Urteile über ganze Richtungen und einzelne Gelehrte gibt. Natürlich findet sich auch manches wertvolle Arbeitsmaterial zerstreut unter anderen Notizen in De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Die Geschichtsschreiber des Ordens wie Astrain und Duhr bringen außer mancherlei biographischen und bibliographischen Daten manche wertvolle Gesamturteile. Abgesehen von diesen und ähnlichen zerstreuten, unvollständigen Angaben dürfte kaum etwas Nennenswertes über die Philosophie und Philosophen in der Gesellschaft Jesu während des 17./18. Jahrhunderts geschrieben sein. Monographien wie über Suarez oder über das 16. Jahrhundert gibt es nicht. Daraus ist u. a. die Einseitigkeit in der Kenntnis und vor allem in der Bewertung zu erklären.

Langjährige Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie von der Renaissance bis Kant, eingehende Vorarbeiten für ein Werk darüber führten mich zu einer quellenmäßigen Beschäftigung mit der Scholastik des 17./18. Jahrhunderts. Dank ihrer ausgebreiteten Lehrfähigkeit und der daraus fließenden schriftstellerischen Tätigkeit nehmen die Jesuiten eine wichtige Stelle in der Philosophie der uns beschäftigenden Zeit ein. Meine eigenen Forschungen sind zahlenmäßig unvollständig. Was ich bezweckt habe, ist *die Zeichnung eines Gesamtbildes*, worin die führenden Denker, die Hauptrichtungen,

das Verhältnis zur hergebrachten Scholastik sowie zur neuzeitlichen Philosophie und zu den modernen Naturwissenschaften, die Hauptgegenstände, sowie das Formal-Methodische des Philosophierens, Licht- und Schattenseiten, Einfluß und Bedeutung eingetragen sind. Dem Leser eine wahrheitsgetreue Gesamtcharakteristik zu geben, betrachtet der Verfasser als seine Aufgabe.

Dies zu erreichen wird zuerst im Anschluß an De Backer, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* und Hurters *Nomenclator*, der zwar nur ganz kurze, dafür aber überaus zuverlässige, reiche, in ihrer Art vollständige biographische und bibliographische Angaben macht, und im Anschluß an Klimke, der ganz aus Hurter geschöpft hat, *eine Art Statistik* geboten. Sie ist sehr eindrucksvoll und wird den überzeugenden Beweis liefern, wie stark die Pflege der Philosophie in der Gesellschaft Jesu war, an wie vielen höheren Schulen Jesuiten lehrten und wie viele Werke sie schrieben. Freilich fehlen vollständig die bahnbrechenden Führer, die Genies, vor allem die führenden Spekulanten.

So ist es aber in allen Schulen dieser Zeit, bei den Thomisten, Skotisten und anderen Richtungen. Obschon beispielsweise Johannes a S. Thoma weit über andere Zeitgenossen hervorragend, begründet er doch nichts Neues wie Cajetan, Franz v. Vittoria oder Melchior Cano. So können auch die drei Spanier Hurtado, Arriaga, Oviedo, trotz ihrer kritischen Selbständigkeit, oder der italienische Kardinal Tolemei, trotz seines weitblickenden Ausgleiches von Altem und Neuem, nicht von ferne an Suarez heran.

Und doch haben diese Denker große Bedeutung, sie halten die Philosophie, die Scholastik lebendig, sie nehmen zu den zeitgemäßen großen, weltanschaulichen Fragen Stellung, dieses letztere im 17. und vor allem im 18. Jahrhundert, wie wir sehen werden, mehr, viel mehr als je vordem. *Andere Zeiten, andere Aufgaben.* Zeichnen sich Mittelalter und 16. Jahrhundert durch unvergleichlich größere Tiefe und Schärfe aus, so sieht sich die uns beschäftigende Zeit vor die Forderung gestellt, die Philosophie vor viel weitere Kreise, nicht nur im Welt- und Ordensklerus, sondern auch, angesichts der viel zahlreicheren höheren Schulen und der Beschäftigung oder auch der Führung der Philosophie seitens der Weltleute, in die Laienwelt zu tragen, sie weiterhin gegenüber der stets fortschreitenden Zersetzung der Spekulation, der Uebernatur, der Religion zu behaupten. Sie bedeuten auch in vielen Einzelfragen, wie sich ebenfalls zeigen wird, z. B. im architektonischen, selbständigen Aufbau des Ganzen, in der Ausbildung der Erkenntniskritik und ihrer einzelnen Probleme, in

der Religionsphilosophie und theologischen Apologetik einen *schätzenswerten Fortschritt*. Wie also die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik seit Jahrzehnten durch Herausgabe und Verarbeitung immer neuer Vertreter der einzelnen Schulen, die oft weit unbedeutender sind als viele der hier genannten Philosophen, der Kenntnis des Ganzen zu dienen sucht, so soll der gleiche Zweck inbezug auf das 17./18. Jahrhundert erreicht werden.

Ist so durch Aufzählung möglichst vieler Vertreter, durch Gruppierung derselben nach Nationen, durch Klassifizieren der literarischen Eigenart, der besonderen philosophischen Inhalte ein zuverlässiges, anschauliches Gesamtbild entworfen, dann wird *im zweiten, weit ausführlicheren und wichtigeren Teil das Typische der Richtungen*, ob etwa konservativ-scholastisch oder fortschrittlich-modern, ob mehr spekulativ oder mehr experimentell, die Art der einzelnen Länder, auch die Zeit, ob 17. oder 18. Jahrhundert, *an einzelnen charakteristischen Vertretern* eingehend *durch genaue Quellenanalyse ihrer Werke* gezeigt. Damit schliesen sich beide Betrachtungsweisen ergänzend zu einer Gesamtschau und vor allem zu einer Gesamtwürdigung zusammen.

Zweites Kapitel.

Allgemeiner, nach Nationen geordneter Ueberblick.

Beginnen wir mit der *Aufzählung der hauptsächlichsten Vertreter und ordnen wir sie nach Ländern*. Dabei werden auch Namen erwähnt, die nichts Philosophisches geschrieben, dafür aber durch ihre philosophische Lehrtätigkeit gewirkt haben. Wie im Mittelalter, wie bei den Philosophen anderer Orden der uns beschäftigenden Zeit, gingen auch in der Gesellschaft Jesu die Pafres, die eine zeitlang Philosophie vorgetragen hatten, häufig zur Theologie über. Das hing mit der Pflege der größeren, namentlich auch spekulativen Allgemeinbildung und dem Zurücktreten des Spezialistentums jener Zeit zusammen. Andererseits wird hier nur so viel an Namen angeführt, um ein allgemeines Bild von der Intensität bzw. der Lebendigkeit der Pflege der Philosophie in der Gesellschaft Jesu in einzelnen Ländern, Gegenden, Zeitabschnitten und von der Art der Lehrtätigkeit und Schriftstellerei und damit von dem Einfluß der Jesuiten zu ermöglichen.

Spaniens Glanzperiode der Spekulation geht, wie überhaupt seine politische, künstlerische, wissenschaftliche, religiöse Höhe, vor der Mitte des 17. Jahrhunderts mehr und ständig absteigend zurück.

Trotzdem hat es im 17. Jahrhundert noch die Führung in echter scholastischer Spekulation, vor allem in der Logik, die gelegentlich, wie auch P. Astrain kritisch bemerkt, in weltfremde Spitzfindigkeiten ausartet, sowie in der Metaphysik; anders ist es im 18. Jahrhundert, es hat sich überkonservativ dem durch die Zeit geforderten gesunden Fortschritt verschlossen. Im allgemeinen philosophieren die Spanier im Geist des Suarez: eine selbständige, freiere, kritische Pflege der echt aristotelisch-scholastischen Richtung. Zunächst und vor allem sind die oft angeführten drei Denker Hurtado, Arriaga, Oviedo zu nennen, sie hängen in dieser Reihenfolge zusammen, sind, sowohl in ihrer Gesamthaltung wie inhaltlich in einzelnen, eigenartigen, nicht immer haltbaren Thesen, nahe miteinander verwandt. Was sie auszeichnet, ist Schärfe und kritische Analyse, ihre Schwäche ist nominalistische, spitzfindige Auflösung manchen soliden Erbgutes. Bezeichnen sie den Anfang dieser Zeit, nämlich des 17. Jahrhunderts, so soll hier sofort als bedeutsamer Abschluß der spanischen Philosophie Ludwig Lossada in der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts genannt werden. Nach ihm findet sich nicht mehr Viel und Nennenswertes. Er dürfte der beste Ausdruck des Suaresianismus sein, wie er sich auch ständig auf den Doctor Eximius beruft. Geht man seinen dreibändigen *Cursus philosophicus* (1724—33) sorgfältig durch, so bekommt man einen bedeutenden, bleibenden Eindruck von der Urwüchsigkeit und Stärke seines dialektischen und metaphysischen Geistes und Könnens, zugleich von der analytischen und kritischen Schärfe, wobei man aber immer wieder ein Zuviel an Spitzfindigkeiten und überlebten Fragen und ein Zuwenig von Eingehen auf die neuzeitliche philosophisch-naturwissenschaftliche Problemstellung wahrnehmen muß. Die weit genialeren Spanier dieser Zeit Didacus Ruiz de Montoya und Kardinal Johannes de Lugo sind vor allem Theologen, in deren Werken freilich tiefgründige philosophische Spekulationen eingelagert sind. Ähnliches gilt von Kardinal Cienfuegos. Mit Ehren müssen weiterhin genannt werden Valentinus de Herice, Thomas de Ituren, Gregor Hernelmann, Jacobus Granado, Caspar Hurtado, Franciscus Alonso, Alphonsus Antonius de Quiros, Gaspar Ribadeneira, Bernard de Alderette, Ignatius Franciscus Peynado und die folgenden noch in das 18. Jahrhundert reichenden Joseph de Aquilar, Johannes Ulloa, Michael de Vinas, Didacus de Quadros. Hier muß auch der aus Irland stammende, in Spanien arbeitende, oft zitierte Richard Lyncaeus genannt werden. Um die Geschichte der Philosophie machte sich Bartholomaeus Pou (Povius) verdient. Bezeichnend ist die Form ihrer Schriftstellerei: die alt-

hergekommene Art des Kommentierens, vor allem der Aristotelischen Vorlage, und die neuere, durch die *Disputationes metaphysicae* des Suarez begründete der selbständigen Konstruktion, die mehr und mehr vordringende des Cursus philosophicus.

Portugal, das im 16. Jahrhundert seinen portugiesischen Aristoteles, den scharfsinnigen und tiefen Denker Fonseca, und das Collegium Conimbricense, Sebastian de Couto, Manuel de Goes, Cosmas Magallianus, Balthasar Alvarez gestellt hatte — außer Goes reichen letztere noch in das 17. Jahrhundert hinein — weist wohl kaum bemerkenswerte Philosophen in der uns beschäftigenden Zeit auf. Erwähnt sei Anton Cordeyro. Ende des 18. Jahrhunderts gab Ignatius Monteiro in Italien eine *Philosophia libera seu eclectica* heraus, die ganz den neuen aufklärerischen Geist atmet und in der er einen Appell an die Jugend Portugals in diesem Sinne richtet.

Natürlich ist auch Italien, in dem die angeborene spekulative Anlage und die scholastischen Traditionen nie erstorben sind, zahlenmäßig gut vertreten. Was Bedeutung und Einfluß betrifft, ragen nur wenige Jesuiten hervor, wie es auch im 16. Jahrhundert die spekulative Führung im Jesuitenorden vollständig den Spaniern überlassen mußte. Dafür eignet den italienischen Jesuiten ein hoher, den Italienern einzig zukommender Vorzug: tiefe klare Spekulation ohne die Verstiegenheiten der Spanier, überhaupt größere Ausgeglichenheit, teilweise auch fortschrittliche Beweglichkeit. Das letztere gilt vor allem von dem Kardinal J. B. de Tolemei († 1726), spanische Tiefe ist freilich nicht sein Charisma, prinzipiell indes ist er wohl das Vorbild eines Ausgleiches von Altem und Neuem, weshalb die fortschrittlichen Jesuiten sich gern auf ihn beriefen. Im Geist des Aristoteles und Aquinaten philosophieren Cosmas Alemannus und Silvester Maurus. Sie zeichnen sich durch Tiefe und Klarheit aus. Joh. B. de Benedictis hat das Verdienst, gegenüber dem Ansturm der neuzeitlichen Zersetzung kräftig die ererbte philosophische Wahrheit verteidigt zu haben. Außerdem sind zu nennen: Josephus Ragusa, Josephus Agostini, Marcus Antonius Palumbus de Ascanio, Ottavio Cattaneo, Josephus Polizzi, Fulgentius Castiglione, Antonius Vanosi, Andreas Spangni. Sie schrieben größtenteils Cursus philosophici.

Ziemlich verwickelt ist die philosophische Lage in Frankreich, das in jener Zeit in vieler Hinsicht, nicht nur in politischer, führend in Europa war. Wie überhaupt, so hat es auch damals wenige spekulativ tiefe, schöpferische Köpfe aufzuweisen, seine Stärke ist auch damals die Logik, die Kritik, die Mathematik, die Naturwissenschaft. Im besonderen bekam die philosophische Problematik durch Descartes,

Malebranche, später durch das aufklärerische Freidenkertum, durch die theologischen Streitigkeiten der Jansenisten und des vorgeblichen Augustinismus seine besondere Note und seine besonderen Aufgaben. Von hier aus versteht man den Anteil der französischen Jesuiten an der Lösung der weltanschaulichen Fragen. Abgesehen von Yvo André, dem feurigen, unklugen Anhänger des Descartes und noch mehr des Malebranche, dem deshalb der Orden steuern mußte, waren die Jesuiten teils Anhänger des bei ihnen erzogenen Descartes, teils Gegner: Bourdin hatte die *Objectiones septimae* zu den *Meditationes de prima philosophia* verfaßt, Daniel schrieb gegen ihn den vielbeachteten *Voyage du monde de Descartes*, ebenso kämpften, außer dem noch zu nennenden Engländer Compton Carleton, Bouffier, Martineau, Valois, Hardouin, Chanvèlle gegen ihn, während im Kolleg La Flèche Dionysius Mesland und Antonius Vatier, in Belgien Ignatius Derkennis und Andreas Tacquet für ihn waren, auch Tournemine war von ihm beeinflusst. Berühmt geworden, auch von Leibniz und anderen neuzeitlichen Philosophen hochgeschätzt, ist Honoré André, der den kühnen, merkwürdigen Versuch machte, zu zeigen, bislang habe man Aristoteles falsch verstanden, er lehre eine atomistische Naturphilosophie, wie Gassendi und wie er sie selbst vertrat, im übrigen verstand er wenig von spekulativer Philosophie.¹⁾ Er gleicht dem uns noch begegneten Dalmatiner Boscovich. In freier Weise, wie es dem *esprit français* liegt, schrieben nicht wenige Patres gegen die religionsphilosophischen Irrtümer der Zeit. Vor allem sind die 1701 ins Leben gerufenen *Mémoires de Trévoux* zu nennen, die jeden Monat kritisch über die literarischen Neuerscheinungen berichteten. Das größte Ansehen und die größten Verdienste unter den Mitarbeitern hatte Wilhelm Franz Berthier (1743—62 Direktor), Karl Merlin und Jacob de Febore kämpften dort gegen Bayle. Die genannten René Tournemine und Gabriel Buffier hatten sich früher mit Spinoza auseinandergesetzt. Der junge Anton Guénard machte sich mit einem Schlag durch sein polemisches Buch *Sur l'esprit philosophique* bei Freund und Gegner bekannt. Von großer Wirkung waren auch die geistvollen, literarisch fein aufgemachten Schriften des Exjesuiten Franz Para du Phanjas, der vor der Aufhebung des Ordens in Bor-

¹⁾ Ueber Honoré Fabri, Boscovich, überhaupt über die Pflege der Mathematik und Naturwissenschaften im Jesuitenorden vgl. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*; K. Laßwitz, *Geschichte der Atomistik* 1889/90; F. Rosenberger, *Die Geschichte der Physik* 1882 ff.; E. Gerland, *Geschichte der Physik* 1913; Jos. Schaff, *Geschichte der Physik an der Universität Ingolstadt*; B. Jansen, *Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung* (Zeitschr. f. hath. Theologie 1933).

deaux mit großem Zulauf Philosophie gelehrt hatte. Unter denen, die streng wissenschaftlich, schulmäßig die Philosophie vertraten, ist vor allem der genannte Jacob Chanvelle zu nennen. Er schrieb elf Bände Kommentare zu Aristoteles. Ferner der tüchtige Georg Rhodes, der geistvolle Ludwig Maeradius-(Mairat).

Wie die Spanier, Italiener, Franzosen nicht wenige Hochschulen leiteten, aus denen meist auch die Schriftsteller hervorgingen, so war es auch im deutschen Sprachgebiet: Wien, Prag, Innsbruck, Ingolstadt, Dillingen, Würzburg, Bamberg. Die religiöse, die theologische, die philosophische, die naturwissenschaftliche Lage ist hier eine andere als in den genannten Ländern, vorab als in Italien und vor allem als in Spanien: Bedrohung des katholischen, kirchlichen Gedankens, Herrschaft der Reformation, Tiefstand der Spekulation bzw. der Scholastik, Vordringen der neuen Philosophie, der modernen mathematischen Naturwissenschaften. Der Druck der Regierungen auf die Schulen, die mehr und mehr auf Herabsetzung der Spekulation und Vermehrung des Experimentellen, Praktischen, Technischen drängten, und ihr Lehrprogramm tut ein weiteres zur Entwicklung dieser mehr oder weniger aufklärerischen Haltung. Dementsprechend steht auch die philosophische Tätigkeit der deutschsprachigen Jesuiten, wie überhaupt die Arbeiten der Gesellschaft Jesu, dank des Geistes des Stifters und der Ordenssatzungen, in nächster Nähe zum Leben, d. h. zur katholischen Lebensgestaltung. Tiefgründige Spekulation tritt indes zurück, andererseits bildet echte Scholastik, konservative Gründlichkeit noch den Grundzug bei verschiedenen Patres. Bei allen aber, selbst bei den nicht wenigen, deren Logik und Metaphysik man nicht mehr Scholastik nennen kann, wird ihr Philosophieren vom tiefgläubigen, echt katholischen Geist getragen, wie es etwa an dem Wiener Professor Storchenau typisch in die Erscheinung tritt.

Andererseits zeigen die deutschsprachigen Jesuiten unter allen weltanschaulichen katholischen Denkern dieser Periode, neben dem genannten Franzosen Honoré Fabri und dem Dalmatiner Boscovich, sowie neben manchen deutschen Benediktinern, vorab Ulrich Weiß, neben einigen Franziskanern wie dem Italiener Fortunatus a Brixia, und den Kapuzinern, vorab neben den Minimi und Piaristen, das meiste Verständnis und fachmännische Wissen in den neuen, mathematisch orientierten Naturwissenschaften. Berthold Hauser aber machte neben dem französischen geistvollen Weltpriester Joh. B. du Hamel und dem genannten Kardinal Tolemei den glücklichsten, sachlich begründetsten Versuch eines spekulativen, organischen Ausgleichs zwischen den Inhalten und Methoden der ererbten Scholastik

und dem neuzeitlichen Weltbild. Wie die französischen Jesuiten stellen die deutschen ihren Mann als Apologeten der Fundamente der christlichen Weltanschauung, in der Abwehr der deistischen, freigeistigen Angriffe. Als Vertreter der alten Richtung kommen in Betracht: Anton Mayr, Adam Contzen d. A., Georg Hermann, Johannes Schwarz, Peter Schwaan. Von dem bedeutenden B. Hauser war bereits die Rede. Lehrbücher, klar aber dürftig und oberflächlich, schrieben Gaspar Sagner, Anton Erber, Jos. Redelhammer, Adam Contzen d. J., Franz Nikolaus Steinacher. Mangold, Storchenau, Stattler, Zallinger, Steinmeyer kann man nicht mehr zu den Scholastikern rechnen, sie stehen teilweise stark unter dem Einfluß der neueren Philosophen Descartes, Wolff, und auch philosophisch unter dem Einfluß des Mechanismus der modernen Naturforscher Mangold und Zallinger aber zeigen neben Hauser ein tiefes, scharfsinniges Verständnis für die Methoden und Inhalte der klassischen Naturwissenschaften. Spekulativ sind sämtliche deutschsprachige Jesuiten Epigonen ohne alle schöpferische Kraft, wie das großenteils auch von vielen anderen Ländern gilt, diese Schwäche teilen sie mit allen anderen Schulen, Orden, Richtungen des 17./18. Jahrhunderts. Wie sie monographisch einzelne philosophische Fragen gründlich behandelten, so der genannte Ignatius Schwarz das Naturrecht, apologetisch die Scholastik verteidigten, so der Bamberger Professor Joseph Pfiem, der Würzburger Professor Peter Eisentraut, Lucas Opfermann, sich mit Kant und anderen antischolastischen Philosophen auseinandersetzten, so vor allem Zallinger und Stattler, so schrieben sie auch gründlich, teilweise mit großem Erfolg über die philosophischen Grundlagen und die Wahrheit der christlichen Offenbarung, ähnlich wie die französischen Jesuiten. An erster Stelle verdient hier der aus Kärnten stammende Sigismund Storchenau mit seinem zwölbändigen, öfters aufgelegten Werk *Die Philosophie der Religion* erwähnt zu werden.

Das kleine Belgien, das in vielfacher anderer Hinsicht stets seinen ganzen Mann in der Ordensgeschichte sowie allgemein in der Pflege der Scholastik gestellt hat, kann auf folgende Denker hinweisen: Joh. Prevost Praepositus († 1634), ein spekulativer Kopf alten Schlages, vor allem Theologe, Barth. des Bosses, ein vielseitiger Gelehrter und zugleich aufgeschlossener und konservativer Philosoph, bekannt durch seine Beziehungen zu Leibniz und Wolff, Joh. B. van der Woestine, vor allem der geistsprühende Religionsphilosoph und Apologet F. X. Feller.

England, das zwar in der mittelalterlichen Scholastik gut vertreten ist, aber in der Neuzeit mehr kritisch-zersetzend als metaphysisch-

aufbauend gewirkt hat, kann auf Wilhelm Harcourt († 1679) und vor allem auf den soliden, oft angeführten Compton Carleton († 1666) hinweisen, die beide wegen der damaligen Verfolgung in Lüttich lehrten. Der schottländische Konvertit Andreas Jungius († 1679) lehrte in Alcalá Philosophie, schrieb *De providentia et praedestinatione meditationes scholasticae*.

Aus dem spekulativ begabten I r l a n d ist nur Richard Lynch — Lyncaeus — zu nennen, auch er lehrte im Ausland, in Spanien, hochangesehen wegen seines Scharfsinns und seiner Schlagfertigkeit.

Wenden wir uns zum Osten, teilweise zu den Slawen, so fällt an erster Stelle unser Blick auf P o l e n. Wie es dank seiner Begabung und katholischen Vergangenheit auf viele Lichtgestalten hinweisen kann, so auch in der Gesellschaft Jesu. Von bedeutenderen Philosophen sind zu erwähnen Thomas Młodzianowski, Johannes Morawski, Alexander Podlesiecki, Johannes Kowalski, Gregor Gengell, Michael Klaus; sie zeichnen sich teilweise durch Gründlichkeit aus.

Auch in U n g a r n entfalten eine vielfache philosophische Lehr- und Schriftstellertätigkeit: Michael Bednari, Wolfgang Bossányi, Georg Raiscani, Franz Czepelény, Fr. X. Roys, Joh. B. Horvath, Andreas Jaszlinsky, Paulinus Mako de Kerek. Sie pflegen vor allem, entsprechend der konfessionellen Lage ihrer Heimat, die Philosophie unter apologetischen Gesichtspunkten.

Der B ö h m e Karl John veröffentlichte 1772 *Institutiones philosophicae*. Vor allem muß der aus Dalmatien stammende, besonders zeitweise in Rom an der Gregorianischen Universität wirkende vielseitige, hochgefeierte Roger Jos. Boscovich genannt werden. Freilich ist er weit mehr Mathematiker, Physiker, Astronom als Philosoph. Das gilt vor allem von seinem Hauptwerke *Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium* (Venedig 1763), ein Dynamismus als Ausgleich von Leibniz und Newton.

Auch im lateinischen Amerika, China und anderswo jenseits des Ozeans waren Jesuiten als Lehrer und Schriftsteller philosophisch tätig.

Ueberblicken wir die Pflege der Philosophie in der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert, die philosophische Haltung der Jesuiten, so vertreten sie die echte aristotelische Scholastik in selbständiger Weise. Mit diesem gesunden Konservativismus verbinden sie Aufgeschlossenheit für den wissenschaftlichen Fortschritt, für die Forderungen und Aufgaben dieser Zeit. Man kann und muß ihre philosophische Haltung geradezu als ein Bemühen, ein Ringen um den Ausgleich des überpersönlichen, objektiven

Geistes, des intellektuellen Gesamtgeistes der christlichen Philosophie mit dem persönlichen, individuellen Erfassen der philosophischen Einzelwahrheiten, sowie, bei vielen Jesuiten, mit dem kritischen Geist der Neuzeit, mit der neueren Philosophie und den Methoden und Inhalten der neuzeitlichen Einzelwissenschaften bezeichnen. Diese Linie verlief, wie es psychologisch-historisch nicht anders erwartet werden kann, *nicht* stets geradlinig, ideal, sondern schlug bald nach der einen, der konservativen, begrifflichen, spekulativen Seite, bald nach der anderen, kritischen, empirischen, fortschrittlichen, mit den praktischen, didaktischen, schulmäßigen Forderungen der Schule zusammenhängenden Seite zu weit aus. Wie lebendige Philosophie von dem Ethos ihrer Umgebung, ihrer Zeit getragen wird, ihr verpflichtet ist, ihre Licht- und Schattenseiten widerspiegelt, so gilt dieses auch von der von den Jesuiten des 17./18. Jahrhunderts gepflegten Philosophie, insofern sind sie Kinder ihrer Zeit, ebenso wie die griechischen Denker, mittelalterlichen Scholastiker.

Hiermit sind auch bereits ihre *Vorzüge und Mängel* angedeutet und aus ihren tiefer gelagerten Gründen erklärlich gemacht. Diese sind sowohl mit der Eigenart des 17./18. Jahrhunderts, die ihre besonderen starken und schwachen Seiten hat, wie mit der Eigenart der Gesellschaft Jesu gegeben. Spekulativ, dialektisch, metaphysisch, scholastisch-theologisch *eine Zeit des Abstieges*, kritisch-individualistisch, positiv-empirisch, mathematisch-naturwissenschaftlich, diesseitig-praktisch *eine Zeit des Aufstieges*. Der Jesuitenorden mit seiner straffen Organisation verfolgt vor allem religiös-praktische, rational-übernatürliche, menschlich-kirchliche, didaktisch-pädagogische Aufgaben mit möglichst allseitiger Bemühung und Entwicklung der natürlichen und übernatürlichen, individuellen und sozialen Anlagen und Mittel. *Infolgedessen tritt das Schöpferische, Intuitive, konstruktive Moment hinter dem analytisch-kritischen zurück.* Abgesehen von bedeutsamen Lösungsversuchen, längst umstrittene Probleme in neuer Weise zu beantworten, wie es etwa die von Suarez durchgeführte *Distinctio metaphysica* ist, abgesehen von glücklichem Aufgreifen der neuen erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Problematik der Gegner der Scholastik und von den Antworten auf dieselben vom scholastischen Standpunkt, sowie abgesehen von mancherlei formalen Verbesserungen, Vereinheitlichungen, Vereinfachungen stößt man schwerlich auf ein Neues, Schöpferisches, Bereicherndes bei den Jesuiten des 17./18. Jahrhunderts.

Man hat öfters gemeint, Ignatius und sein Orden seien anthropozentrisch gerichtet, im Gegensatz zum Theozentrismus anderer

Orden und Richtungen. Daß hier, ideal und theoretisch alles auf Gott hinanzielt, muß jeder einsehen, der den Orden, seinen Geist, seine Verfassung studiert. Und doch sehen diese Erklärer richtig, daß Ignatius und sein Orden den Ausgangspunkt von unten, vom Menschen her nehmen, daß sie schrittweise und nicht ohne weiteres im Flug zum Höchsten kommen wollen. Wie es hier in den Exerzitien, in der Aszese ist, so auch in der Philosophie. Während der Thomismus mit seiner Akt-Potenz-Theorie vom Allgemeinen, Abstrakten ausgeht, so die durch Suarez begründete Art der Jesuiten von unten, vom Einzelnen, vom Konkreten. Wenn man das Eklektizismus nennen will, ist es berechtigt, insofern die vorgefundene konkrete Wirklichkeit zunächst als ein Vielerlei vorgefunden wird. Es ist aber ein geformter, logisch, gedanklich verarbeiteter, darum ein geschichteter, innerlich zusammenhängender Eklektizismus. Ob dieser der Wahrheit, der Wirklichkeit nicht ebenso nahe kommen kann, wie ein von oben her, kraft einiger apriorischer Begriffe und Prinzipien deduziertes System? Ob nicht beide Seiten berechtigt, wertvoll sind, ob nicht jede einen bestimmten Prozentsatz bleibender objektiver Wahrheiten und vergänglicher subjektiver Operationen haben kann?

Vielleicht wird mancher Historiker und Systematiker urteilen, es fehlen gewisse Tiefen, gewisse spekulative Horizonte in der Jesuitenschule. Worauf die Verteidiger erwiedern, mag sein, was aber philosophisch behauptet wird, ist kritisch, nüchtern, scharfsinnig gesehen und begründet.

Mit dieser eklektischen, kritisch-analytischen, induktiv-historischen Art zu philosophieren, die gegenüber der geschilderten Art der Thomistischen ihre Gefahren hat, Gefahren, denen die Jesuiten teilweise unterlegen sind, während die Dominikaner und die in ihrem Geist philosophierenden Schulen, wie die Unbeschuhten Karmeliter, teilweise auch Benediktiner, viel weniger der Verflachung der Logik und Metaphysik, überhaupt der Spekulation ausgesetzt waren,¹⁾ hängt der große, allgemein von Freund und Feind anerkannte Vorzug zusammen: die Jesuiten konnten sich verhältnismäßig leicht und schnell das Wahre und Gute der neuzeitlichen Philosophie und vor allem der Naturwissenschaften aneignen, prinzipiell ohne große Gefahr der Zersetzung und Auflösung des scholastischen Denkgutes. Der hauptsächliche Verlauf der Geschichte bestätigt diese apriorische Möglichkeit.

Abgesehen davon, daß die Leitung des Ordens, sowie seine höchste Gesetzgebung, die Beschlüsse der Generalkongregation, welche letztere auch in etwa der Ausdruck der tatsächlichen Mitglieder, der

¹⁾ Vgl. des Verfassers gesamte diesbezügliche Artikel.

tatsächlichen Wirklichkeit sind, in geradezu vorbildlicher Weise den genannten goldenen, überaus schweren Mittelweg gegangen sind¹⁾: hielt die weit überwiegende Mehrheit der überaus zahlreichen Hochschulen des Ordens sowie der einzelnen Mitglieder, ihre fachmännische und ihre mehr apologetische Schriftstellerei an der soliden Philosophie der Scholastik fest. Zugleich aber ist der Jesuitenorden die religiöse Körperschaft, die am verständnisvollsten und beweglichsten den modernen Fortschritt, besonders in den Naturwissenschaften, bejahte. Dieser Ausgleich ist freilich auch durch die straffe, einheitliche Organisation, die Ueber- und Unterordnung bedingt. Sie ist und bleibt aber an sich etwas der Wissenschaft rein Aeußerliches, kann nicht

¹⁾ Der Stifter Ignatius stellt im vierten Teil seiner Konstitutionen maßvoll einerseits Aristoteles als den Führer in der Philosophie hin, anderseits aber bevorzugt er keine Richtung innerhalb der Aristoteliker, der Scholastiker. Aehnlich hielt es die spätere Ratio studiorum. Die 16. Generalkongregation 1730 bestimmt im 36. Dekret: *Plurium Provinciarum postulatum fuit, ut Congregatio providere dignetur, ne ex una parte in scholas nostras irreperet nimia in rebus philosophicis opinandi libertas, ex altera parte ne ad solas speculationes et metaphysicas subtilitates arctarentur ingenia. Censuerunt Patres Deputati, omnibus satis consultum fore si statuuntur sequentia: 1) Non adversari, sed optime convenire Aristotelicae Philosophicae, quae in Physica ex mathematicorum principiis et eruditorum experimentis insigniora naturae phaenomena explicantur et illustrantur. 2) Cum Societas Philosophiam Aristotelis tamquam Theologiae magis utilem amplexa sit, illi inhaerendum omnino est, iuxta id quod in Constitutionibus et Ordinatione pro studiis praescribitur. Neque id solum in Logica et Metaphysica, sed in naturali etiam Philosophia, ubi systema peripateticum de corporis naturalis principiis et constitutione omittendum non est. Si Provinciales aliquos compererint novitatum amatores vel aperte ab illa Philosophia declinare, vel, quaesitis subterfugiis, illius loco alia placita obrudere, illos a docendi munere moveant iuxta decretum 21 Congregationis V. — Die fünfte Generalkongregation aber unter Claudius Aquaviva, dem zweiten Organisator des Ordens, auf den der hl. Robert Bellarmin großen Einfluß ausübte, bestimmte: Philosophiae Professores in rebus alicuius momenti ab Aristotele non recedant, nisi quid incidat a doctrina, quam Academiae ubique probant, alienum . . . Aristotelis interpretes de christiana Religione male meritos non sine magno delectu aut legant aut in scholam proferant . . . De S. Thoma nunquam non loquantur honorifice, libentibus illum animis, quoties oportet, sequendo, aut reverentur et gravate, si quando minus placet, deserendo. — Aehnlich spätere Generalkongregationen, so das 13. Dekret der 17. (1751). Bezeichnend ist die Stellungnahme einer Kongregation zu Descartes: Es sei klar, daß er schwere Irrtümer lehre, sie seien selbstverständlich abzulehnen, anderseits enthalte er Fortschrittliches, Wahres; wie nun die Kirche den Aristoteles nicht wegen seiner Irrtümer abgelehnt, sondern sie beseitigt und dann wegen seiner Wahrheiten aufgenommen habe, so müsse es die Gesellschaft mit Descartes machen. — Vgl. auch den Brief des Generals Tamburini (1725), abgedruckt bei B. Jansen (Zeitschr. f. kath. Theologie 1933, S. 409 f., wo weiteres Material angegeben wird).*

Geist und Einsicht begründen. Die anderen Orden und Schulen vermochten dieses nicht so leicht und erfolgreich, entweder waren sie wie vor allem die alten, vorab die Dominikaner, einseitig konservativ, spekulativ, oder wie die neueren, etwa die Minimi, die Piaristen, einseitig fortschrittlich, kritisch, einzelwissenschaftlich.

Hiermit hängt teilweise zusammen — teilweise ist dieser Zug durch Aufgabe und Geist des Ordens und seiner Verfassung bedingt —, daß die Jesuiten im umgekehrten Verhältnis zu ihrer geringen neuschöpferischen, konstruktiven Produktion, in ihrer Philosophie viel Lebensnähe, viel Zeitbewußtsein verraten, daß sie in der Form der Darbietung schnell die Verbindung mit dem Leser und Zuhörer von damals fanden, unnütze, nicht mehr lebendige Fragen ausschieden und neu auftauchende, aktuelle aufzunehmen wußten. Daher ihr Einfluß auf ihren vielen Schulen der verschiedensten Länder, darum ihre starke literarische Tätigkeit der verschiedensten Art. Sie haben nicht bloß in dieser der Scholastik abholden Zeit wie keine andere Körperschaft in weitesten katholischen Kreisen von Klerikern und Laien die Methoden und Lehren der christlichen Philosophie lebendig gehalten, etwa für die Kenntnis und Schätzung der Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas weit mehr beigetragen als etwa die Dominikaner, sondern diese Wahrheiten direkt oder indirekt auch an Nichtkatholiken, neuere Philosophen wie Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff vermittelt, wie allgemein die Forschung festgestellt hat.

Drittes Kapitel.

Konservativ gerichtete Denker.

Wir lassen nunmehr Quellenauszüge aus einigen zwar öfters genannten, aber als Ganzes wenig bekannten und selten oder nie bearbeiteten Philosophen der Gesellschaft Jesu während des 17./18. Jahrhunderts folgen. Und zwar soll das Typische der verschiedenen Richtungen zur Sprache kommen. Durch diese konkreten Einzelausführungen werden die vorausgeschickten verallgemeinernden Charakteristiken quellenmäßig in ihrer Wahrheitsgeltung bestätigt und plastischer veranschaulicht.

Wir beginnen mit den drei berühmten Spaniern in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, mit Petrus Hurtado (1592—1651), Roderich Arriaga (1592—1667), Franz Oviedo (1602—1651), und lassen auf sie sofort den scharfsinnigen bekannten Spanier Ludwig Lossada

aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts folgen. Sie spiegeln in ihrer Gesamtheit gut den von Suarez begründeten Geist des aristotelisch-scholastischen Denkens, der Selbständigkeit und Analyse wieder, lassen aber grobenteils seine Tiefe, Maßhaltung, überlegene Ausgeglichenheit vermissen. Insofern weht durch das Ganze der Philosophie des Suarez ein ganz anderer souveräner Geist. Die vier Genannten zeigen die Gefahren, denen eine durch und durch selbständige Art zu analysieren unterworfen ist: während ein so weiter, starker Geist wie Suarez sie gemeistert hat, sind sie ihnen teilweise unterlegen. Hurtado, Arriaga, Oviedo verbindet nicht nur ein Gemeinsames der kritischen, selbständigen Art, die Fragen aufzugreifen, und ein Gemeinsames verschiedener Lösungen eigenartiger, abwegiger Natur, sie hängen auch in dieser Reihenfolge offensichtlich zusammen.

Univēsa philosophia a. R. P. Petro Hurtado de Mendoza e Societate Jesu apud fidei Quaesitores Censore et in Salmanticensi Academia sanctae theologiae Professore in unum corpus redacta. Nova editio quinque anterioribus tertia fere parte auctior. Lugduni 1624. Der Foliant zählt 963 Seiten, vorausgeschickt wird ein Inhaltsverzeichnis, am Schluß folgt ein dreifacher, sehr ausführlicher Index rerum et verborum zu den Summulae et Logica, zur Physica und Metaphysica. Im Vergleich zu manchen anderen Scholastikern des 17./18. Jahrhunderts, besonders den Skotisten, teilweise auch Thomisten, ist die Logik ziemlich kurz auf 160 Seiten, dagegen ausführlich die Metaphysik auf 280 Seiten behandelt. Von den über 500 Seiten der Physica fallen über 200 Seiten auf die Psychologie, ein relativ breiter Raum. Eine gute Proportion alles in allem, echt scholastisch. Die Ethik, die in dieser Zeit selten in das Ganze eingereicht wird, fehlt. Die Ausführung zeigt den Uebergang von dem engen Anschluß an Aristoteles in Form des Kommentars zu der freieren Art der selbständigen Architektonik der Disputationes metaphysicae des Suarez, des späteren Cursus philosophicus oder der Summa philosophiae. Diese überwiegt in der Logik, Metaphysik, Psychologie.

Erwägt man, daß in der Physica außer Materie und Form sehr ausführlich die Ursachen, einschließlich die Causa prima, die Creatio, das Infinitum untersucht werden, in der Psychologie das Wesen der Seele, ihrer Kräfte, daß Verstand und Wille im Mittelpunkt stehen, so sieht man klar, daß wir es mit einem bohrenden spanischen Metaphysiker zu tun haben. Die Logik beschäftigt sich im Geist der Zeit zunächst mit der Feststellung ihres Objektes, sodann mit den Universalien im allgemeinen, weiter mit den fünf Prädicabilien im besonderen, im Anschluß an Porphyrius, während die zehn Prädica-

mente des Aristoteles fehlen, es folgen univoca, aequivoca, analoga, die Frage nach dem Wissen, der Definition, Division, dem Syllogismus und dem Beweis, also engster Anschluß an das Organon von Aristoteles.

Geht man die dritte Disputatio De praedicabilibus in communi, namentlich die erste Lectio, durch, so wird man vielleicht nicht eindeutig entscheiden können, ob Hurtado Nominalist oder gemäßigter Realist ist. Constat ergo a parte rei nullum dari universale, sed ad hoc requiri aliquod opus nostrae rationis. Est tamen a parte rei universale fundamentaliter, id est fundamentum ad efficiendum universale. Quod fundamentum est ipsa rerum similitudo. Das wird weiter ausgeführt. Wenn der Verstand Petrus und Paulus vergleicht, statim concipit unam rationem hominis, wenn er Mensch und Tier vergleicht, rationem animalis ut communem Petro et equo, in qua conveniunt. Das ist gemäßigt realistisch. Nun heißt es aber nominalistisch: Illa ratio animalis est una in multis, una, inquam, per similitudinem . . . Vel est una per intellectum apprehendentem eas res, ac si esset una . . . Reperitur igitur in quovis universali et cognitio confusa et obiectum cognitum confuse (p. 76). Hurtado verweist hier auf die Disputatio V seiner Metaphysik. Hier spricht er sich klar gegen die Thomisten und für die Nominalisten aus. Deren Ansicht sei die des hl. Thomas. Dieser wolle er folgen. Dico igitur 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, nullum tamen in particulari, neque ex parte obiecti respondere formalitatem aliquam obiectivam distinctam ratione a singularibus ut similibus (p. 778). Das ist eindeutiger Nominalismus. Geschichtlich bedeutsam ist der große Apparat, mit dem Hurtado scharfsinnig in drei Anläufen den Nominalismus zu begründen, die Beweise der Realisten, die er gut wiedergibt, zu widerlegen, letztlich den Beweis zu erbringen sucht, daß trotzdem obiectum actus universalis nihil fictum est. So heißt es gegen die Realisten: Humanitas praecisa a Petro et ceteris individuis realiter non est nisi in solo Petro et vere de illo solo est praedicabilis; ergo illa humanitas sola non est, quae immediate est universalis, sed illa cum aliis . . . Itaque immediatum obiectum actus universalis semper sunt plura ut similia, unitas autem est formaliter ab actu. In einer Unterscheidung heißt es: Habet universalitatem extrinsece ab actu intellectus, conc., habet universalitatem se tenentem ex parte obiecti, nego (p. 782). Daß trotzdem das Universale kein fictum ist, wird so erklärt: Totum conceptum obiectivum praedicatur de singulis inferioribus quantum ad

modum, quia omnia confuse praedicantur, ut confuse cognoscuntur, während das fictum überhaupt nicht auf die Wirklichkeit anwendbar, beziehbar ist. Was Hurtado hier scharfsinnig durchführt, haben Arriaga und Oviedo. Sie heißen darum die Confusionisten.

Die Analogie des Sein gründet nicht, wie gegen Recentiores neque pauci neque ignobiles — gemeint ist wohl vor allem Suarez — ausgeführt wird, in der dependentia unius analogi ab alio, sondern in der transcendentia (p. 117 sqq.). Trotz dieser Analogie sollen merkwürdigerweise aliqui conceptus attributorum Gott und den Geschöpfen univok zukommen (p. 123 sq.), ebenso Substanz und Akzidens.

Die Physica folgt dem üblichen aristotelischen Schema: die allgemeineren Fragen schließen sich an das naturphilosophische Hauptwerk *De physico auditu* an, es folgen speziellere im Anschluß an *De coelo* und *De Generatione et corruptione*. Auch hier untersucht Hurtado die Fragen, die bei Arriaga und Oviedo wiederkehren und von ihnen im gleichen Sinn beantwortet werden.

Das Mitwirken Gottes mit der Sünde wird kurz abgemacht. Sententia, heißt es, quae docet Deum non concurrere immediato influxu physico in actum, qui est peccatum seu in materiale peccatum, non nititur fundamento levi. Der Hauptbeweis ist der Autorität entnommen: Vasquez zitiere Altissiodorensis, Gregor v. Rimini, Hieronymus, Augustinus; eam sententiam docuerunt multi praeclari doctores: Bonaventura, Alexander de Hales, Lombardus, Durandus, Aureolus, Origines, Hugo de S. Victore, Augustinus, Gregor de Rimini. A qua tamen non sum ego, adhuc enim communiorem sequor scholasticorum sententiam admittentem Dei immediatum influxum in omne ens creatum, non quia id demonstratur aperte — hier wie anderswo der ausgesprochen kritische Zug des Hurtado —, sed quia maior theologorum vis in id conspiravit ab aevo (p. 281 sq.).

Bezüglich des Infinitum: A deo cognoscuntur infinita individua infinitarum specierum, nullum tamen infinitum simpliciter, in essentia (p. 312 sqq.). Von Gott kann ein Infinitum in actu erschaffen werden, die Gegengründe werden widerlegt, nicht übel kritisch wird bezüglich des Aristoteles bemerkt, de cuius autoritate non est multum curandum in quaestionibus de potentia absoluta, quia eam ignoravit. Daß die lange Reihe der Gegner, Thomas, Cajetan, Capreolus, Ferrara, Vasquez, Conimbricenses, Gregor v. Valentia, Pereira, Rubius aliique quam plurimi ihn nicht irre macht, sei als bezeichnend für die Unabhängigkeit seines Philosophierens erwähnt. Eingehend ist die Diskussion über die Zusammensetzung des Continuum, eine Frage, die ständig in dieser Zeit wiederkehrt. Arriaga und Oviedo folgen nur teilweise

Hurtado. Actualis continui compositio monstratur, habet indivisibilia realia (p. 342 sqq.). Daß creatura permanens potuit esse ab aeterno (p. 352 sqq.), ist ebenfalls eine singuläre Ansicht; dagegen nullus motus successivus potuit esse ab aeterno (p. 359 sqq.).

Daß ein Spanier um diese Zeit den Satz schreibt: nihil certum potest affirmari de convenientia aut differentia materiae coeli empyrei et sublunaris (p. 365), zeigt seine Freiheit des Denkens, er erwähnt die neuzeitliche (1572) Entdeckung eines Sternes in der Cassiopea. Die Entscheidung über die Zahl der Sterne wird weise dem Leser überlassen. Dagegen wird an der wörtlichen Auffassung der sechs Tage der Schöpfung und an den aristotelischen vier Elementen festgehalten. Im Traktat *De generatione et corruptione* stößt man auf merkwürdige Sätze: feminae emittunt semen (p. 416 sqq.); in generationem actualem filii sola femina concurrit active immediate (p. 420 sqq.). Weiterhin ergeht sich Hurtado über die Bildung des menschlichen Foetus (p. 423 sqq.). Große Distanz wahrt er bei der Untersuchung über Verdichtung und Verdünnung (p. 441), man sieht hier wiederum seinen kritischen Sinn. Die Intensität der Qualität wird vermehrt nicht per maiorem radicationem, wie die Thomisten wollen, sondern additione novi gradus, wofür Albert d. Gr., die Franziskaner, die Nominalisten, Suarez und andere Jesuiten angeführt werden (p. 449). Die Elemente bleiben in der Mischung virtuell, auch die übrigen Seiten dieser Theorie sind aristotelisch (p. 463—472).

Mit derselben kritischen Selbständigkeit wird die Psychologie behandelt, auch hier eigentümliche Ansichten. Im strengen Sinn des Wortes kommt den Pflanzen kein Leben zu (p. 508 sqq.). Anima concurrit immediate ad actus (p. 520 sqq.). Aliquando singularia cognoscuntur prius quam universalia (p. 533). Volitio potest uniri a solo Deo voluntati sine ulla cognitione creata (p. 552 sq.).

Mit Schärfe und Tiefe behandelt Hurtado die certitudo und unterscheidet metaphysica, physica, moralis (Disp. VIII p. 567—573), was vor ihm selten geschah. Ebenso klar und gründlich ist die folgende Disputatio de veritate et falsitate intellectus (p. 573—584). Ausführlich wird De veritate propositionis de futuro libero untersucht, was seit der Kontroverse zwischen Thomisten und Molinisten üblich war, die conditionate futura sind eindeutig wahr. Auch die folgenden Unterscheidungen, intuitive und abstrakte, quidditative und comprehensive Erkenntnis sind beachtenswert. Eigentümlich ist auch die Unterscheidung, daß für visio, auditio, phantasia species impressa verlangt wird, nicht aber für olfactio, gustus, tactus. Lebhaft setzt

sich Hurtado gegen die Thomisten für die *species impressa* ein, wodurch die Seligen Gott schauen (p. 612 sqq.).

Die Spekulation über den Willen beginnt mit der Feststellung des *obiectum adaequatum voluntatis: omne bonum apprehensum*. Es folgt die Untersuchung über den *finis* und seine *causalitas*, über die verschiedenen Willensakte, über das Verhältnis des Willens zum Verstand (p. 629—640). Gründlich ist die Betrachtung der Freiheit. Hier wie sonst beruft sich Hurtado oft auf den hl. Thomas. Der Wille kann *habitus* erwerben, nicht aber der Verstand. Gegen Suarez: *habitus non efficienter influit, sed per informationem et inclinationem* (p. 663—675). Der *Sensus communis* ist von der *phantasia* verschieden, dagegen fällt die *vis aestimativa* mit dem *sensus communis* zusammen (p. 675—686). Den Abschluß der Psychologie bildet die *Anima separata* (p. 686—690).

Die ausführliche Metaphysik zerfällt in vier Teile: *De ente in communi*, *De entis attributis*, *De praedicamentis*, *De ente rationis*. Formell reiht sich eine Disputation an die andere. Höchst anregend ist die Einführung über Gegenstand, Einheit, Bedeutung der Metaphysik. Sie zeichnet sich ebenso sehr durch Tiefe und Schärfe aus wie durch ideale Auffassung. Man spürt die große spanische Vergangenheit, die noch stark im 17. Jahrhundert nachwirkt. *Ens abstractum ab omni materia singulari, sensibili et intelligibili* ist der Gegenstand, indirekt gehört das *ens rationis* hinein. Das *obiectum attributionis*, wohin alles zielt, sind die positiv geistigen Wesen, Gott und Engel, genauer Gott (p. 693—710). Gut wird das Verhältnis zu den anderen Wissenschaften bestimmt: jede Wissenschaft hat ihre besonderen Prinzipien, Inhalte, ihnen gehen aber noch allgemeinere voraus, mit ihnen hat es die Metaphysik zu tun (p. 710 sq.). Nicht die Abstraktion von der Materie, sondern das Formalobjekt grenzt die Wissenschaften voneinander ab (p. 719 sqq.). Ihre Einheit bekommt die Metaphysik nicht durch den *Habitus* bzw. seine Einfachheit, *sed per aggregationem plurium specie distinctorum, quorum obiecta ad unum Deum in esse scibili referuntur* (p. 722 sqq.).

Eigenartig und schwach ist die Bestimmung des Seinsbegriffes, er besitzt nicht nur logische, sondern sachliche, univoke Einheit. Hierfür beruft sich Hurtado auf seine nominalistische Universalientheorie (*Disp. 5, sect. 10*): *constat ens ut sic cognosci uno conceptu formali confuse, repraesentante inferiora entis* (p. 723 sq.). Die Lösung der Schwierigkeit, *ens a suis inferioribus non posse praescindi*, erfolgt von seinem Confusionismus aus: *hoc argumentum nullam habet vim, etenim nec in univocis nec in analogis neque in ente nec in animali*

cognitio universalis logice praescindit duas formalitates obiectivas, sed immediate fertur et confuse in omnia singularia, non vero in rationem aliquam obiective unam et communem (p. 734.). Dieselbe nominalistische Erklärung der attributa realia: una entitas diversimodo denominata a diversis cognitionibus, quibus refertur ad varia connotata (p. 742 sq.).

*

Pragam videre, Arriagam videre. In diesem bekannten Wort kommt die Berühmtheit des gefeierten Spaniers zum Ausdruck. Er entfaltete nach einigen Jahren als Philosophie- und Theologieprofessor in Valladolid, 25 Jahre lang, von 1642—1667, eine vielseitige wissenschaftliche Tätigkeit als Theologieprofessor, Universitätskanzler und Studienpräfekt in Prag. *Arriagas Cursus philosophicus*, zuerst 1635 in Antwerpen erschienen, wurde oft aufgelegt und zitiert. Er zeichnet sich durch scholastische Tiefe und Schärfe und kritische Selbständigkeit aus. Er will im Geist des Suarez philosophieren, den er als einen Riesen im Vorwort feiert — ich zitiere nach der Pariser Ausgabe 1637, Foliant von 790 Seiten.¹⁾

Arriaga sagt dort, er wolle ein Schulbuch für den dreijährigen Kurs schreiben im Anschluß an die Schriften des Aristoteles. Er wolle sich methodisch der Kürze, Klarheit, Gründlichkeit befleißigen. Bei aller Achtung vor dem Ueberlieferten halte er auf Selbständigkeit und Fortschritt. Man solle nicht alles Neue, weil es neu sei, verwerfen. Auch die Gegenwart habe ihre fünf Sinne und ihren Verstand ebensogut wie die Alten. Dazu komme heute die reichere Erfahrung und Beobachtung. Cur ergo et nobis non licebit consequentias novas deducere, ab illis deductas non semel nullas fuisse ostendere. Der kritische Fortschritt: (licebit) momenta rationum nonnumquam ad lancem reponere et leviora manifeste deprehendere . . . invenies saepe opiniones, quas vel in quaestionem vocare piaculum putabatur, tam infirmo nixas fundamento, ut mireris eas tot saeculis stare potuisse. Ueberflüssige, spitzfindige Fragen müßten ausscheiden — wenn Arriaga trotzdem in den von ihm gerügten Fehler fällt, so sieht man, daß er Spanier vor Augen hatte und Spanier blieb. Ein anderer Fehler sei der bloße Wortschwall ohne Sacherklärung: fuit non pridem et etiam nunc apud multos philosophia solis terminis obscuris, axiomatis magnum quid externis verbo sonantibus, intrinsecus et reipsa favillaceis.

¹⁾ Vgl. den Artikel über Arriaga von Eschweiler in der genannten Sammlung 3. Band (1931).

Relativ zu anderen zeitgenössischen Scholastikern zitiert Arriaga wenig Gewährsmänner, was wohl mit dem Charakter des Schulbuches zusammenhängt. Die verschiedensten Richtungen werden angehört, Aristoteles und Thomas kommen zu Ehren. Wie gesagt, folgt Arriaga in der äußeren Anlage im großen ganzen den Büchern des Aristoteles, selbständiger ist die Psychologie, völlig losgelöst von Aristoteles ist der Aufbau der Metaphysik, ihre auffallende Kürze (p. 720—790) erklärt sich wohl daraus, daß viele Gegenstände derselben vorweggenommen sind, so Ursachen, Materie und Form, Relationes.

Mit befreiender Offenheit spricht er über den geringen Nutzen der stets behandelten *Summulae*, deren Inhalt überdies in der *Logica maior* wiederholt wurde: *Decreveram de summulis nec verbum facere, res enim est valde trita nec magni momenti. Quae de reductione per impossibile, heißt es im Verlauf, inutiliter laboriose a nonnullis fusius disputantur, fere omittam, per viginti jam annos continuo in scholis degens et in nobilissimis academiis frequentissimis disputationibus praesens nec vel semel aliquem hac reductione utentem aut indigentem audiui.* Zum Schluß verweist das Prooemium auf Hurtado und die *Conimbricenses*. Später spottet er über die unnütze Breite bei der Behandlung der *propositiones modales* (p. 23). Knapp ist die Erörterung der Einteilung und des Syllogismus.

Die Einleitung der Logik sagt urvernünftig über ihre Aufgabe: *est cognitio experientia et discursu parata, quae versatur in dirigendis intellectus nostri operationibus, ut eas sine errore exerceamus.* Während sich andere Logiker breit über Natur der Logik ergehen, faßt Arriaga sich kurz und verweist auf die *Conimbricenses*, Toletus, Rubius, Scotus, *nos ad solidiora veniamus.* Seine Quellenstudien gehen wesentlich auf das 16. Jahrhundert und dürften sich darauf beschränken. Die Logik berührt als ihr Materialobjekt die Sachgegenstände, ihr Formalobjekt sind nicht *ens rationis*, das vielmehr ausgeschlossen wird, auch nicht die Worte, sondern *triplex intellectus operatio*, das *objectum attributionis* aber, worauf alles hingeordnet ist, ist der Beweis (p. 49 sqq.).

Gegen Skotisten, Thomisten und andere werden die *praecisiones* verteidigt: *una formalitas potest realiter sine alia cognosci* (p. 78—91). Diese Theorie dient, wie er sagt, der Lösung der Universalienfrage. Die *Distinctio intrinseca universalis* der Thomisten wird verworfen, wie es später Lossada tut, dann heißt es echt nominalistisch wie bei Hurtado und Oviedo: *natura fit universalis solum per praecisionem formalem, id est, qua ita concipiuntur naturae omnes, ut, licet ex parte obiecti omnes differentiae et omnia individua cognoscantur, ita*

tamen confuse, ut una sola natura cognosci videatur, et quantum est ex vi illius actus, nequit intellectus discernere, utrum sit una an plures. Ausdrücklich beruft sich Arriaga auf die Nominales: Alle Unterscheidung hält sich streng auf Seiten des Subjektes und seiner Akte: eandem (distinctionem), quam isti (Thomistae) ponunt in ordine ad praedicata . . . ego pono in ordine ad cognosci et non cognosci (p. 88).

Während Suarez, um von allen Thomisten abzusehen, die Zehnzahl der aristotelischen Kategorien ein philosophisches Dogma nennt, sagt Arriaga mit wohlthuerender Kritik, freilich zu weit gehend: adverte tamen, sicut Aristoteles constituit decem haec praedicamenta, potuisse vel plura vel multo pauciora constituere . . . Unde mirandum est aliquos ita esse sollicitos, ut hanc distinctionem exactam et omnino necessariam esse defendant . . . perinde ac si de re magni momenti ageretur. Gut ist, was folgt: adverte tamen pro his omnibus praedicamentis, dum de illis disputavit Aristoteles in Logica, non tam disputare de rebus ipsis, quae in praedicamentis ponuntur, quam de decem conceptibus mentis, quos circa illa praedicamenta possumus habere, quia, ut diximus initio Logicae, haec non tam de rebus seu de modo sciendi obiectiva quam de actibus ipsis seu modo sciendi formali agit (p. 143 sq.). Sonderbar ist die These: veritas formalis non est essentialis propositioni, unde actus verus et falsus non differunt essentialiter (p. 166 sqq.). Auch Arriaga bejaht wie Hurtado die Wahrheit der zukünftigen Akte, der absoluten und der bedingten (p. 179—185).

Der Gegenstand der Naturphilosophie ist corpus substantiale completum (p. 213). Die Materie hat vorgängig zur Form einen Seinsakt (p. 228), sie kann ohne diesen existieren, absolut betrachtet (p. 230 sqq.), ohne sie erkannt werden (p. 237). Forma non est tota quidditas compositi (p. 244 sq.). Quomodo forma in materia praeexistat, quomodo forma pendeat a materia, wird im aristotelischen Sinne erklärt (p. 245 sqq.). Ueberall, auch in den Lebewesen, ist nur eine Form (p. 248 sqq.), Oviedo lehrt ebenso. Spanisch subtil ist die weitere Behandlung der Unio von Materie und Form (p. 260—274). Gegen die Thomisten: tenendum est quantitatem et accidentia communia recipi in sola materia prima (p. 276 sq.). Bei der Erörterung der Ursachen kommt ausführlich die Causa prima zur Sprache, wie es öfters in dieser Zeit geschieht. Ueber die Mitwirkung Gottes heißt es maßvoll, ohne daß auf die Feinheiten der thomistisch-molinistischen Kontroverse eingegangen wird: Deum velle inefficaciter et concursum ad peccatum et concursum ad bonum opus . . . Quod ut intelligas, adverte Dei omnipotentiam ex natura rei esse indifferentem, ut subiciatur quasi potestati voluntatis creatae . . . At quia haec quasi-

subiectio, si non penderet a volitione divina, esset summa imperfectio in Deo, ideo oportet ut pendeat ab aliquo actu voluntatis Dei libero, tunc enim salvatur perfectissime dominium Dei in hunc concursum (p. 346 sq.).

Gegen die Thomisten, mit den Skotisten und Nominalisten heißt es: *Substantia potest, de facto producit aliam substantiam* (p. 351). Kühn und gegen die allgemeine Ansicht wird behauptet: *Ex dictis infero nullam esse rationem probantem repugnare creaturam posse creare . . . non solum ut causam instrumentalem, sed etiam ut principalem, was gegen Suarez und andere ausgeführt wird* (p. 360 sqq.). Ebenso: *potest Deus producere infinitum in multitudine, magnitudine et intensione, in hanc sententiam inclinat P. Vasquez* (p. 369 sqq.). Eigene Wege geht Arriaga, wie er andeutet, in der Erklärung des locus, der ubicatio, des spatium: *ubicatio distinguitur a Petro, a loco reali et imaginario, cui est praesens* (p. 372); *dico praesentiam localem esse accidens perfectum* (p. 379); *Deus est in spatio imaginario* (p. 382); *duratio distinguitur a re durante* (p. 396). Scharfsinnig und eingehend wird die Zusammensetzung des Continuum geprüft. Ergebnis: *haec sunt, quae in tam difficili materia pro utraque parte mihi occurrunt dicenda: Et 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* (p. 435). Oviedo denkt ebenso. Die Elementenlehre modifiziert nur wenig die hergebrachte des Aristoteles.

Bedeutsam und scharfsinnig bestimmen die Disputationes in tres libros de anima, nach einem Lob ihres Gegenstandes, inwieweit die menschliche Seele in diese Erörterungen gehöre. Da die Psychologie ein Teil der Physica sei, sei zu folgern: *non agi praecipue de anima secundum se, sed de corpore animato, quia anima seorsim sumpta non est species corporis substantialis . . . Philosophus autem in his libris agit in particulari de his, quorum rationes communes in praecedentibus explicuerat, ergo in praesenti non tam de anima secundum se quam de toto composito disputat. Trotzdem sei der vorzüglichste Gegenstand der Psychologie anima intellectiva, auch die anima separata sei hier, wie Hurtado meine, zu behandeln. Arriaga behandelt nacheinander: de anima secundum se, de vivente, de potentiis animae, de specie impressa, de potentiis materialibus, de intellectu et eius actibus, de libertate voluntatis, de habitibus, de anima separata. Man sieht, die aristotelische Vorlage ist verlassen, zugunsten eines selbständigen, inhaltreichen Aufbaues.*

Bei der Definition der Seele wird die *materia prima non organisata* als *corpus* bestimmt (p. 526). *Res spiritualis potest habere partes integrantes* (p. 532 sqq.). Das Wesen des Körpers ist die *impenetrabilitas* — vgl. Locke und andere Moderne. *Anima rationalis caret partibus integrantibus, essentialibus, heterogeneis* (p. 538 sqq.). *Sanguis animatur* (p. 554 sqq.) Gegen Thomisten, teilweise auch gegen Suarez und andere Jesuiten heißt es mehr augustinisch-nominalistisch: *dicendum est animam immediate, saltem partialiter, concurrere ad actus vitales* (p. 578 sqq.); *anima immediate recipit actus vitales* (p. 583 sqq.); *non distinguuntur potentiae ab anima* (p. 589 sqq.). *Potentia visiva, auditiva* verlangen *species*, nicht aber die anderen Sinne, wohl aber der Verstand (p. 596 sqq.). Das geistige Erkennen ist, ähnlich wie die *gratia*, eine *qualitas* ohne Tun (p. 642 sqq.). Die siebte *Disputatio* über den Willen weist keine besondere Note auf. Freiheit und göttliches Vorherwissen werden durch die *Scientia media* erklärt (p. 682 sqq.). Die notwendig handelnden Fähigkeiten bedürfen keines *habitus*, wohl der *Wille* (p. 706 sqq.).

Die Kürze der abschließenden *Metaphysik* — 70 Seiten — wurde bereits verständlich gemacht. Es wird für ihre Behandlung auf Suarez und Hurtado verwiesen. Ihr Gegenstand: *ens ut sic et etiam prout contractum ad ens immateriale; unde de Deo et de Angelis disserit, non vero de anima, quia haec non omnino abstrahitur a materia*. Gott ist das *obiectum attributionis* der *Metaphysik*. Die sechs *Disputationes* enthalten: *de ente et eius attributis, de essentia et existentia, de praedicamentis in genere, de substantia, de aliis praedicamentis, de ente rationis*. Was Arriaga bietet, ist nicht wegen der konstruktiven Leistung, sondern wegen der kritischen Selbständigkeit und der Eigenart mancher Ansichten zu erwähnen. *Res non individuuntur formaliter a materia vel quantitate* (p. 731). *Dasein* und *Sosein* fallen sachlich zusammen (p. 747 sqq.), nur *ratione*, nicht *objektiv* oder *metaphysisch* sind sie verschieden (p. 749 sq.). *Concludo*, heißt es *singulär, etiamsi stemus rigori nominis, nullam adduci rationem, qua excludatur Deus a praedicamento* (p. 753). *Conceptus substantiae est, quidquid intrinsece constituit primum rem* (p. 758 sqq.). Ausführlich und spitzfindig ergeht sich Arriaga über die *subsistentia*: *probabilius est subsistentiam esse rem quam modum* (p. 760—775). *Probabile est quantitatem non distingui a materia prima* (p. 775 sqq.), *primarius effectus est reddere impenetrabile per se naturaliter id, in quo est* (p. 777 sq.).

Der Gesamtgeist und viele Einzelinhalte des *Integer cursus philosophicus* des *Franz de Oviedo* (Lyon 1640, Foliant) gleicht so sehr den beiden genannten Landsleuten und Ordensbrüdern, hängt so mit ihnen zusammen, daß wir uns darauf beschränken können, wichtigere Sätze und eigentümliche Ansichten kurz wiederzugeben. Das Titelbild weist bezeichnend die Bilder der vier Jesuiten, der führenden Ordensphilosophen des 16. Jahrhunderts auf: Suarez, Toletus, Pereira — Spanier —, Fonseca — Portugiese. Häufig kehrt wieder: *propria sententia*. Umfassende Quellenstudien dürfte Oviedo ebensowenig wie Hurtado und Arriaga gemacht haben. Ueber die Notwendigkeit der *Summulae* denkt Oviedo anders, höher als Arriaga. Ausführlich ergeht er sich über den Gegenstand der Logik, wo er im wesentlichen mit den früheren Jesuiten übereinstimmt: *rectitudo operationum intellectus*. Die Universalientheorie ist vollständig auf den gleichen Ton gestimmt wie bei Hurtado und Arriaga: scharf wird die ausschließlich formale *praecisio*, die rein subjektiv ist, der *objectiva*, die sachlich gerichtet ist, entgegengestellt.

Bezüglich Materie und Form: *imprimis suppono materiam intrinsece, hoc est, secundum suam entitatem non perfici per formam neque formam per materiam, quia quaelibet habet suam entitatem distinctam ab alia cum omni perfectione pertinente ad sui constitutionem* (p. 174). Mit Skotus wird die Mehrheit der Formen gehalten, speziell die *forma corporeitatis* in Lebewesen (p. 192 sqq.). Die *unio materiae et formae* wird mit Berufung auf Suarez und andere Jesuiten durch die Modustheorie erklärt: *unionem esse modum quendam substantialem modaliter distinctum a materia et forma* (p. 201). Auch die geistigen Wesen können aus Materie und Form zusammengesetzt sein (p. 217 sq.). Sonderbar ist die These, die es mit der *auctoritas totius scholae* aufnimmt: es könne ein *Compositum* geben *ex duplici parte essentiali, quarum neutra sit materia neque forma* (p. 218 sqq.) Volle fünf *Controversiae* befassen sich mit den Ursachen (v. 232—352). Sie ist aristotelisch-scholastisch gründlich. Hier wird Gottes Mitwirken mit den freien Akten berührt, die *praedeterminatio physica* wird abgelehnt, die *scientia media*, die längst von den Jesuiten ausgedacht war, wird nicht angeführt, die Lösung stützt sich auf Suarez; offensichtlich ist es Oviedo, bei aller Wahrung der geschöpflichen Freiheit, um die Betonung der göttlichen Oberherrlichkeit zu tun. Vorsichtig und zurückhaltend ist die Stellungnahme, ob die Himmelskörper von innen oder durch Intelligenzen bewegt werden (p. 460 sqq.). Das Gleiche gilt von der Frage, ob die Gestirne fest oder flüssig seien (p. 468).

In der Psychologie könnten manche subtile Fragen ausscheiden. Den spanischen selbstbewußten Individualisten verraten Formulierungen bei der Behandlung des Willens wie folgende: Thomistarum sententia evertitur, Recentis nostrae Societatis impugnantur, Ripaldae sententia exponitur illiusque fundamenta solvuntur, Fortius exploditur eadem sententia, Propria sententia explicatur (p. 160 sqq).

In der Metaphysik wird mit Berufung auf Skotus, Nominalisten, Jesuiten die univocitas des Seins gehalten (p. 274). Thomistisch wird die possibilitas entis realis in die nonrepugnantia notarum gesetzt (p. 275 sqq). Unum non addit super ens praedicatum reale positivum realiter neque formaliter ab illo distinctum neque fictum ab intellectu, was scharfsinnig durchgeführt wird (p. 287 sqq). Die distinctio virtualis wird abgelehnt, u. a. damit, daß es nicht angehe, aus den Geheimnissen, speziell der Dreieinigkeit, Schlüsse auf das Geschöpfliche zu ziehen, was temperamentvoll durchgeführt wird (p. 320 sqq). Eigenartig ist die weitausholende Theorie über die subsistentia (p. 353 sqq). Ziemlich skeptisch heißt es: nullam positivam rationem probabiliter suadere quantitatem esse accidens superadditum (p. 371).

Allseitig befriedigen können die drei spanischen Jesuiten trotz ihres bohrenden Scharfsinnes und ihrer spekulativen Gründlichkeit nicht, ihre Art sticht sehr von der durch Suarez im Jesuitenorden begründeten Philosophie ab, sie ist oft zu eigenwillig, spanisch verstiegen. Wir kommen in diesem Urteil im großen ganzen auf das Urteil hinaus, das Antonio Astrain in seiner *Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de España* fällt (vgl. Tomo VI p. 49—50, Tomo V p. 91—93).

*

Es soll sich an die drei genannten Spanier sofort eine Analyse und Würdigung des *Cursus philosophicus* Regalis Collegii Salmanticensis S. J. in tres partes divisi auctore Ludovico Lossado in eodem Collegio Theologiae Professore et S. Scripturae Interprete anschließen. Es zeigt in bedeutsamer Weise Licht- und Schattenseiten der Philosophie der Jesuiten, vor allem der spanischen; er tut dar, daß noch im zweiten und dritten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, in dem er zum ersten Mal erschien, die scholastische Philosophie gründlich und lebendig von ihnen gepflegt wurde. Diesen Auszügen liegt die Ausgabe Barcinone 1883 in 10 Bändchen in 12-Format zu Grunde, auf jedes Bändchen kommen rund 300 Seiten. Pars prima logica in 3 Bd., secunda physica seu naturalis philosophia de corpore

naturali generatim in 3 Bd., tertia seu tractatus de generatione et corruptione, synopsis tractatum de mundo, de coelo, de elementis et mixtis in 1 Bd., de anima 2 Bd., metaphysica 1 Bd. In langer Einleitung widmet Lossada in bezeichnender Weise das Werk dem Suarez. Charakteristisch ist ferner der allgemeine Anschluß an die Werke des Aristoteles, dem andererseits die freie, selbständige Durchführung des Einzelnen gegenübersteht.

Die Logik ist sehr ausführlich behandelt. Sie zeichnet sich durch Begriffsschärfe und Gründlichkeit aus, die gelegentlich in Spitzfindigkeit ausartet. Die Grundhaltung ist aristotelisch, in einigen Fragen und zwar Grundfragen vertritt der Spanier eigene, abwegige Meinungen, wohl beeinflusst von den oben genannten Jesuiten. Das Objekt der Logik sind die Akte oder die intentiones rationis, nicht aber die realen Gegenstände (p. 198), praeter actus intellectus nullum obiectum logicae formale (p. 255).

In der Einleitung zu den Universalien wird wise bemerkt: plurima a metaphysica (logica) mutuare cogitur tum cognatione rerum tum consuetudine scholarum (tom. 2). Dort wird die praecisio obiectiva, die die Thomisten, Suarez und andere Jesuiten halten, abgelehnt und mit Hurtado, Arriaga, Oviedo, Tellez, Quiros, Peynado, Ulloa, Aversa und anderen, die ganz auf Seiten des Subjektes sich haltende formalis distinctio vorgetragen (p. 78). Die praecisio obiectiva suche contradictoria zu einen (p. 89), deshalb bleibe bloß die formalis übrig: während erstere meint, nicht das ganze Objekt, z. B. Gott, Mensch, würde erfaßt, sagt die formalis praecisio, es würde zwar das totum obiectum, also Gott und Mensch, erfaßt, aber nicht totaliter, quia non perfecte cognoscitur (p. 92). Insofern ist ein fundamentum a parte rei vorhanden, als objektiv die ganze Seinsfülle gegeben ist, die aber infolge der menschlichen Unvollkommenheit nur in verschiedenen Erkenntnisakten darstellbar ist. Damit hängt zusammen, daß Lossada auch in der Universalienfrage Confusionist ist wie die drei Genannten. Obiectum cognitionis „homo“ esse omnes hominum naturas sive omnia individua humana. Cum enim cognitio „homo“ attingat praedicata essentialia naturae humanae, quae identificantur a parte rei cum omnibus individuis, haec omnia attingere debet ex parte obiecti (p. 149). Auf die quinque voces des Porphyrius oder die praedicabilia folgen die decem praedicamenta Aristotelis (p. 104 sqq.) Die Wahrheit im Urteil besteht in complexio actus et obiecti, ita ut hoc nomine „veritas“ importetur actus in recto, obiectum in obliquo; proindeque denominationem „veri“ esse partim intrinsecam partim extrinsecam actus, ita cum

Suaresio (p. 174). Die dritte *Operatio mentis*, der Syllogismus, ist in ihrer Behandlung aristotelisch, ebenso die Behandlung der *Scientia*, des wissenschaftlichen Beweises.

In der bedeutsamen Einleitung zur Naturphilosophie werden kurz und klar die Wesenszüge der aristotelischen und der neueren, atomistischen, cartesianischen Philosophie gegenübergestellt. Letztere zähle wenige Anhänger in Spanien, Thomas Vincentius Toxa, der später oft herangezogen wird, habe sie in seinem *Compendium philosophicum* vorzüglich dargestellt. Weiterhin wird begründet, warum sie abzulehnen sei: sie sei keine eigentliche Philosophie, während die Scholastik eine gute besitze. Zunächst werden die drei aristotelischen Prinzipien des Naturkörpers dargelegt (p. 59 sqq.). Die Behandlung derselben gibt an Tiefe nichts den scholastischen Klassikern der Vorzeit nach. Natürlich wird der thomistische Standpunkt abgelehnt und der suaresianische durchgeführt. Auch die *materia* gehört zur *tota quidditas corporis naturalis* (p. 293). Die kritische Art zeigt sich klar in der Diskussion des *pro et contra „denturne formae substantiales subordinatae“* in ein und demselben Naturkörper; die Ansicht des Skotus „*est sine dubio valde probabilis et gravibus nixa fundamentis, quamquam non adeo solidis, ut solvi non possint fortasse probabilius*“ (p. 8), die Frage bleibt also unentschieden. Subtil ist die *Disputatio De unione materiae et formae in composito substantiali* (p. 65 sqq.), ebenso *De distinctione totius substantialis a partibus suis* (p. 106 sqq.).

Die Unterscheidung von *Motus naturalis* und *violentus* wird aufrecht erhalten (p. 146). Tief und klar sind die Traktate über die Ursachen im hergebrachten aristotelisch-scholastischen Sinn (p. 181 sqq.). Die vorbildliche Ursache, die eine wahre Ursache ist, wird mit Suarez *ad genus efficientis* zurückgeführt (p. 207). Bei der Behandlung der Wirkursache setzt sich Lossado mit Gassendi, Descartes, Malebranche auseinander (p. 208 sqq.). Eine *mutua prioritas naturae in diverso genere physico* ist möglich (p. 272). Gegen die Thomisten die bei den Jesuiten öfters wiederkehrende These: *Substantia creata est virtus immediate activa alterius substantiae* (p. 332). Eine andere These: *Accidens saepe immediate influit in substantiam ut causa instrumentalis* (p. 357). Kühn klingt der Satz: *Potest quodlibet divinitus elevari ad quodlibet producendum quibusdam exceptis* (p. 395).

In dem Traktat über die Ursachen in der Naturphilosophie beschäftigt sich Lossado, wie das Jesuiten und andere Scholastiker dieser Zeit öfters tun, mit dem göttlichen Wirken. *Causa prima connectitur metaphysice cum possibilitate creaturarum* (p. 9). *Deus*

immediate concurrat ad omnes effectus creaturarum (p. 51). Causae secundae et causae primae cum ea concurrentis eadem est actio (p. 56). Im folgenden wird gegen die praemotio physica der concursus simultaneus indifferens vertreten und gezeigt, daß der hl. Thomas ihn lehre (p. 66 sqq.)

Die sechs letzten Bücher der Physica des Aristoteles werden summarisch erledigt. Actio et passio non distinguuntur inter se realiter sed ratione tantum (p. 172). Ort und Zeit sind aristotelisch gehalten (p. 196-99). Non repugnat creatura permanens ab aeterno producta, u. a. ex eo quod causa solum natura prior effectu esse debet (p. 243). Probabile est infinitum in actu non repugnare (p. 254). Eingehend wird wie bei Hurtado, Arriaga, Oviedo die Zusammensetzung des Continuum untersucht, Aristoteles und Zeno werden gegenübergestellt (p. 267 sqq.) Viel entschiedener als diese neigt Lossado zu Zeno, er schließt: Ex dictis constat nihil fere contra sententiam Zenonis obici, quod non pariter urgeat Aristotelicam, non tamen e converso sententiam Zenonis urgeri difficultatibus, quae plurimae et intricatissimae pullulant ex infinitudine partium proportionalium, praeterea constat apud omnes Zenonis sententiam multo clariorem esse et intellectu faciliorem (p. 290).

Der Traktat De generatione et corruptione schließt sich nach Form und Inhalt Aristoteles an, klar und gründlich, ohne eine besondere Note (pars tertia tomus 7 p. 6 sqq.) Qualitatis intensio fit per additionem novarum partium qualitatis in eodem subiecto (p. 118).

Die folgende Synopsis De mundo et coelo, de elementis et mixtis ist für das 18. Jahrhundert konservativ-aristotelisch gehalten, die Pyrenäen haben auch geistig die Iberische Halbinsel abgesperrt und in der Denkweise des 16. Jahrhunderts festgehalten. Das zeigt sich in der Beurteilung der großen Weltsysteme: das des Tycho de Brahe wird dem des Ptolemaeus vorgezogen, von dem des Kopernikus heißt es; es kann als Hypothese gelten „quatenus, si existeret, apte explicarentur temporum vicissitudines et siderum aspectus, licet, heißt es sogar, insuper argumentis a ratione desumptis non facile convinci possit falsitatis, tamen absolute reiiciendum est, quia dissonum auctoritati Scripturae divinae clare significantis non terram sed solem moveri, ut Josue 10, 4, Reg. 20, Eccles. 1, Ps. 92 et saepe alias (p. 184). Gerade diese Berufung auf die hl. Schrift zeigt die ganze Gebundenheit des Spaniers, während etwa der deutsche Benediktiner Ulrich Weiß und der deutsche Jesuit Zallinger geistvoll und frei die hl. Schrift erklären. Noch im 18. Jahrhundert schreibt Lossado wie die Thomisten: Coelum est omnino incorruptibile naturaliter, materia

coelestis specie distinguitur a sublunari (p. 187). Die Elementenlehre ist die aristotelische, freilich ist das Moderne nicht ganz spurlos an unserem Philosophen vorbeigegangen, er ist im Behaupten vorsichtiger geworden (p. 204 sqq.) Wohltuend berührt in dem Kapitel De meteoris (p. 233 sqq.) der eingehende Erklärungsversuch mannigfacher Naturdinge und Naturerscheinungen, natürlich erfolgt die Deutung vom alten Standpunkt aus. De nube, de fulmine, fulgure, tonitruo, pluvia, grandine, nive, glacie, rore, nebula, ventis, cometis, origine fluviorum, maris salsedine, motu.

Die Psychologie zeichnet sich durch Tiefe, Klarheit und Begründung gesunder Ansichten aus, ihre Problematik ist die scholastisch hergebrachte, der formelle Anschluß an das Hauptwerk des Aristoteles ist aufgegeben. Die Definition des Lebens ist etwas spitzfindig, die definitio Thomistica „quod seipsum movet“ genügt nicht, folgende wird aufgestellt: quod ultra statum connaturalem potest se movere per operationem ex sua specie immanentem (tomus octavus p. 12). Eingehend setzt sich Lossado mit den Atomisten, Cartesianern u. a. mit Maignan und Tosca auseinander und verteidigt die Tierseele (p. 42 sqq.) Vorzüglich wird die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele bewiesen (p. 64 sqq.) Die Information des Körpers durch die Seele wird aus den Konzilsdefinitionen von Vienne und Lateran und Vernunftgründen gezeigt (p. 83 sqq.) Anima rationalis existit in omni parte corporis organici (p. 86). Utrum sanguis animetur; cum neutra sententia — Thomisten und Skotisten — satis efficaciter a ratione probetur, negativa nobis est amplectenda (p. 92). Es folgen manche Fragen, die höchst fern liegen und besser aktuelleren gewichen wären: ob alle Menschenseelen von gleicher Vollkommenheit seien u. ä. Die Teilbarkeit der Tierseelen wird im hergebrachten Sinn des hl. Thomas entschieden (p. 149 sqq.)

In der Disputatio über die Seelenkräfte heißt es sofort: anima per substantiam suam immediate influit in actus vitales (p. 197). Der skotistische Formalunterschied der Seelenkräfte von der Substanz wird bekämpft (p. 221). Ausdrücklich wird gegen die Jesuiten Hurtado, Arriaga, Compton, Oviedo, Alphonsus, Peynado, die Skotisten, Thomas, die Thomisten, Fonseca, Suarez und anderen Jesuiten gelehrt, daß die Seelenkräfte absolute, real verschiedene Akzidentien der Seele sind (p. 225). Das Sehen vollzieht sich in der Netzhaut (p. 229). Color est specialis qualitas praeter lucem (p. 308). Animalia cognoscunt aliquod commodum vel incommodum (p. 324). Probatur necessitas specierum tum in sensibus tum in intellectu (tomus nonus p. 10). Quid sit et quibus potentiis conveniat habitus acqui-

situs, wird scholastisch beantwortet (p. 59). Intellectus agens et possibilis coincidunt realiter (p. 103). Der Verstand ist eine höhere Fähigkeit als der Wille (p. 130). Das verbum mentis ist nicht, wie die Thomisten wollen, von dem Erkennen verschieden (p. 180). Es folgen gute Ausführungen über die drei bekannten operationes intellectus, apprehensio, iudicium, ratiocinium, über intuitive und abstrakte Erkenntnis (p. 187 sqq.). Es folgen gründliche Ausführungen über die Willensfreiheit. Actus liberi, heißt es, sunt per extrinsecam denominationem a libertate actus liberi, non autem per se et essentialiter (p. 248).

Der abschließende zehnte Band enthält die verhältnismäßig kurze Metaphysik; Lossada begründet einleitend die Kürze damit, daß verschiedene Gegenstände derselben bereits in der Logik, Naturphilosophie und Psychologie behandelt seien. In der Einleitung wird mit hohen Lobeserhebungen der *Disputationes metaphysicae* des Suarez gedacht. Abgesehen von der Kürze, ist die Metaphysik ohne jede besondere Note, gelegentlich sogar schwach. Das ens reale ist ihr Objekt, obiectum attributionis ist die Substanz, ultimatum Gott. Eigene Wege geht Lossada, wenn er meint, perfecte ratio entis ab inferioribus praescindi potest (p. 10). Weiterhin heißt es: ratio entis, si spectetur praescise ut significata per nomen seu conceptum „ens“, univoca est Deo et creaturae necnon substantiae et accidenti (p. 33). Dagegen: ratio entis, si spectetur modus essendi, quem habet in inferioribus, analogia est (p. 36). Wie mit Recht von diesem oder jenem verständigen, ausgleichenden Neuscholastiker z. B. Karl Frick (Ontologia) hervorgehoben wurde, ist der sachliche Unterschied zwischen der betonten analogia entis der Thomisten und der univocitas der Skotisten verschwindend oder auch gleich Null. So kommt auch Lossada auf die gebräuchliche Lehre des hl. Thomas hinaus: logische Einheit bei sachlicher Analogie.

Dicendum est unumquodque realiter individuari per suam ipsius entitatem adaequate sumptam (p. 104). Die metaphysische Möglichkeit consistit in essentia rerum (p. 110). Natürlich wird auch, wie die Jesuiten es tun, der sachliche Unterschied zwischen Sosein und Dasein gelehrt (p. 144 sqq.). Die dritte Disputatio De substantia et accidente weist nichts Besonderes auf. Etwas subtil ist in der letzten vierten Disputatio die notio carentiae. Das ens rationis beschließt wie bei Suarez die Metaphysik und damit die gesamten Cursus philosophici in drei Teilen und zehn Bändchen.

Lossada zeichnet sich durch eine gesunde, solide, aristotelisch-scholastische Lehre, durch Klarheit und Uebersichtlichkeit der Dar-

stellung, durch Schärfe der Zergliederung und Begriffsbestimmung, durch Selbständigkeit des Urteils aus, weniger durch Tiefe. Was ihm fehlt, ist jedwedes Schöpferische, Konstruktive, Intuitive; seine Fragestellungen sind vollkommen durch die hergebrachte Scholastik aufgegeben, er beruft sich ständig auf Aristoteles, Thomas, Skotus, die Nominalisten und andere mittelalterliche Denker und Schulen sowie auf Suarez, Vasquez und andere Jesuiten, fast ausschließlich auf spanische und andere Scholastiker seit dem 16. Jahrhundert wie Aversa. Gelegentlich artet sein Scharfsinn in Spitzfindigkeit aus, schlägt seine Gründlichkeit in Breite um. Im großen Ganzen vertritt er den gesunden, wohldurchdachten, logisch geformten Eklektizismus, den Suarez begründet hatte, wagt aber diesem gegenüber seine volle Freiheit. Er sticht vorteilhaft von Hurtado, Arriaga, Oviedo ab, er teilt nicht ihren Hang zu eigenartigen, sonderbaren Ansichten, nur ein oder das andere Mal begegnet man befremdenden Theorien, so in der Erklärung der Universalien und in der Zusammensetzung des Continuum.

Von der modernen Philosophie kennt er gut die Atomisten und Cartesianer, er beruft sich vor allem auf die Darstellung des Spaniers Tosca. Er lehnt sie ab, prinzipiell in dem Prooemium zur Naturphilosophie, auch sonst setzt er sich öfters polemisch mit ihnen auseinander, auch mit Malebranche. Leibniz und die englischen Empiristen kommen nicht vor. Die moderne Naturauffassung scheint als Ganzes Lossada unbekannt zu sein. Einzelne Theorien kennt er, darum hält er nicht mehr starr an allen veralteten Sätzen der aristotelisch-scholastischen Astronomie fest, er zeigt sich vorsichtig. Charakteristisch für sein zugleich aufgeschlossenes und gebundenes Denken ist seine Stellungnahme den Weltsystemen gegenüber: Die Theorie des Tycho de Brahe ist der des Ptolemäus vorzuziehen, das Kopernikanische Weltbild kann als Hypothese gelten, es erklärt manche Naturerscheinungen gut, kann durch Vernunftbeweise schwer widerlegt werden, ist aber schlechthin abzuweisen, da es der Autorität der hl. Schrift klar widerspricht.

Lossada dürfte ein typisches Beispiel sein, das, wenn wir ihn mit den Thomisten des 17. und 18. Jahrhunderts vergleichen, die Licht- und Schattenseiten der Philosophie und des Philosophierens der Thomisten und Jesuiten überaus eindrucksvoll offenbart. Beide Richtungen sind echt scholastisch eingestellt. Beide zeichnen sich durch Klarheit, Schärfe, Gründlichkeit aus. Die Thomisten weisen aber eine weit straffere Einheit und geschlosseneren Architektonik des schlichten Ganzen auf, gelegentlich gehen sie auch metaphysisch tiefer. Ihr Nachteil ist, daß ihre großen,

tragenden Prinzipien als selbstverständliche, unmittelbar einleuchtende Wahrheiten hingestellt werden, wenigstens in den Augen des neutralen, noch nicht ihren Standpunkt teilenden Denkers und Problematikers, vor allem aber, daß die einzelnen untergeordneten Sätze zu abstrakt und dogmatisch als evidente Ableitungen aus allgemeinen Prinzipien behandelt werden, ohne daß sie in eingehender Kritik und Analyse allseitig diskutiert, den Schwierigkeiten, die sich aus einer anderen Sicht ergeben, gegenübergestellt werden. Dieses letztere tun die Jesuiten, ein Suarez, Arriaga, Lossada. Das ist ihre Stärke, diese persönliche Arbeit gewinnt ihnen im hohen Grad das Vertrauen des Lesers. Freilich wird dieses nun wiederum nicht wenig verringert, wenn man das Ganze überschaut: man vermißt eine gewisse letzte, alles einzelne beherrschende metaphysische Haltung, ein Herausarbeiten des Seins in seiner ganzen Tiefe und Breite, in seiner schlichten Gegebenheit und logischen Auswirkung, aus dem das Besondere seine Durchleuchtung erfahren müßte, die kritische Analyse drängt sich zu stark gegenüber dem Herausarbeiten der beherrschenden Linie auf.

Mit der geschilderten Gesamteinstellung hängt ein anderer Wesenszug zusammen: die Thomisten sind dank ihrer Metaphysik, ihrer Prinzipien vor Zersetzung der Scholastik viel mehr geschützt als die Jesuitenschule, was die geschichtlichen Tatsachen bestätigen, dafür aber auch ganz anders der Erstarrung und Absperrung gegenüber dem wissenschaftlichen Fortschritt ausgesetzt als diese, wie wiederum die Geschichte zeigt.

*

Zwischen Hurtado und Lossada liegen zeitlich die meisten der vorhin genannten spanischen Jesuiten. Ihre Richtung kennen wir nunmehr. Es genügt daher, wenn wir den einen oder anderen folgen lassen.

Palaestra scholastica sive ars subsidiaria pro incipientibus ad rite et recte propugnandum et impugnandum in publicis disputationibus auctore P. Didaco de Quadros S. J., olim philosophiae et theologiae professore, nunc autem Compluti SS. Bibliorum interprete 1722 Matrili, Oktavband mit 524 Seiten, dazu ein ausführlicher Index rerum et verborum. Diese Angaben bestätigen, was wir über die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden gesagt haben: die vielen Schulbücher, die wie von selbst aus dem sehr umfassenden, einflußreichen Lehrbetrieb des Ordens hervorgingen, das Weiterführen der scholastischen Methode mit ihren Disputationen; mit dem Vor-

tragen der Philosophie als Vorbereitung auf die Theologie begann häufig wie in anderen Orden der junge Gelehrte.

Aus dem lehrreichen Prologus ersieht man, daß um 1700 in Spanien die Scholastik, besonders die Disputationsmethode, sehr gesunken war. Dieser Tiefstand ist der Anlaß zu vorliegendem Werk. Observaveram multis annis, als Lehrer der Philosophie, tum in palaestris publicis tum in discipulis privatim instituendis quandam oblivionem vel negligentiam vel denique ignorantiam methodi disputandi. Unde et in palaestris publicis fastidiosissima quaedam prolixitas et ingrata inconcinnitas creatur et adolescentibus scholasticis ea adhuc permaneret infantia, ut quasi primis semper involucris tecti numquam pede suo gradientes disputationis regias vias frequentarent. Accidebat saepissime, sicut et accidit, quod in coetu gravissimo theatri scholastici in congressuque totius sapientiae tota actio vel ingrata vel prolixa vel sordida resultaret, dum argumentatores aliqui pariter ac propugnans, ne dicam etiam praesidens, ad palaestram veniunt omni prorsus arte ac methodo destituti fortuitoque ita suas aridas et clamorosas propositiones iactant reieccantque, ut iam medio in theatro horrisonus fragor fiat, non vero harmonia dulcis disputationis.

Qui quidem effectus pessimus peiorem quoque habet causam, scilicet implicatissimas mentis ligaturas, quibus involuti contenebrescunt scholares illi, qui ad argumentandum propugnandumve destinantur. Vix enim ulla ex parte vident, qua irrumpant, singulae ipsis quaestiones videntur singuli labyrinthi, alii magistros adeunt, alii condiscipulos, alii autem suos codices et speciem mutant, quam postmodum in palaestra non foveant, alii autem sine gubernaculo proprio freti ingenio faciunt naufragium aequora tentando. De propugnantibus vero notum etiam est, quam aride et insulse repetant argumentum, quanta saepe advolvantur caligine, eo quod per summam ignorantiam militiae scholasticae pontes non paraverint ad fugiendum, dum hostis insequitur, itemque quanta ex his, quae diligentissime praeparaverint, ad domum suam redeunt intacta, eo quod ex defectu methodi vias non habuerint ea forinsecus educendi, quamquam intrinsecus fortiter clamitabant.

Diese köstliche, lebendige, geradezu dramatische, plastische Schilderung ist offenbar der Erfahrung, der Wirklichkeit entnommen; sie bestätigt, was wir über den Niedergang der Scholastik in Spanien seit 1650 und vor allem im 18. Jahrhundert gesagt haben. Quadros selbst aber stellt seinem Scharfsinn, seiner Vertrautheit mit der scholastischen Methode, vorab der mündlichen Disputation, das beste

Zeugnis aus. Er sucht dem Uebel abzuhelfen. In vier Büchern gibt er Ratschläge. Erstes Buch: *De arte disputationis*. Anweisungen für den Obicienten, Defendenten, den jüngeren Vorsitzenden. Dem Defendenten wird gesagt, *quomodo se gerere debeat circa formam scholasticam argumenti, documenta ad fideliter et eleganter repetendam difficultatem argumenti, ad respondendum*. Der jüngere Vorsitzende bekommt Ratschläge, wie er die Disputation vorbereiten soll, ob, wann und wie er eingreifen und entscheiden soll. Das zweite Buch enthält eine Topik zum Auffinden von Beweisen, das dritte die Arten der Trugschlüsse, das vierte beschäftigt sich mit der Autorität der hl. Schrift, der Väter, Scholastiker, Philosophen beim Disputieren.

Es spricht eine feine Beobachtung, eine gut ausgebildete Dialektik und reiche Erfahrung aus dem Werk. Man wird an die Ratschläge, an die Technik des Aristoteles erinnert, wie sie in der *Topik* und den *Sophistici elenchi* niedergelegt sind. Sehr oft beruft sich Quadros auf das Werk *De severa methodo* des „doctissimi Caramuel“ (1606—1682), der seine Jugendzeit in Spanien zubrachte, oft kehren Zitate aus ihm wieder.

*

R. P. Sebastianus Izquierdo Alcaracensis S. J. *Pharus scientiarum*. Ubi quidquid ad cognitionem humanam humanitus acquiribilem pertinet, ubertim atque succincte pertractatur. Scientia de scientia ob summam universalitatem utilissima scientificisque iucundissima scientifica methodo exhibetur. Aristotelis organum iam pene labens restituitur, illustratur, augetur atque a difficultatibus alsolvitur. Ars demum legitima ac prorsus mirabilis sciendi omnesque scientias in infinitum propagandi et methodice dirigendi, a nonnullis antiquioribus religiose celata, a multis studiose quaesita, a paucis inventa, a nemine ex propriis principiis hactenus demonstrata, demonstrative, aperte et absque involucris mysteriorum in lucem proditur. Lugduni 1659. Ein Foliant in zwei Teilen mit 401 und 272 Seiten nebst Index rerum et verborum.

Setzen wir uns über den schwülstigen, langatmigen Titel hinweg, die damalige Zeit war an vieles gewöhnt. Der Rückgang des scholastischen Könnens in Spanien mag Izquierdo vorgeschwebt und zum Eindämmen aufgerufen haben. Logische Reformen, methodologische Programme lagen in der Luft, man denke nur an Bacon von Verulam, den *Discours de la méthode* und andere Schriften des Descartes, an Spinozas *Tractatus De intellectus emendatione*, an die Logik des Pierre Ramée und die *L'art penser* von Port Royal. Ob der Spanier sie gekannt hat? Am ehesten denkt man an den berühmten Landsmann

Izquierdos, an die *Ars generalis* des Raymundus Lullus (gest. 1315). Tatsächlich wird er oft mit höchsten Ehren angeführt. Nicht nur eine Reform der wissenschaftlichen, philosophischen Methodenlehre lag im 17. Jahrhundert in der Luft, sondern auch die von unserm Scholastiker geplante Universalwissenschaft: Dalgarn, Athanasius Kircher betrieben sie, vor allem blieb sie seit der Erstlingsschrift *De arte combinatoria* bis zum Lebensende das optimistisch verfolgte Ideal des großen Mathematikers und Philosophen Leibniz. Es kommen, freilich mit ganz anderer Zielsetzung, Motive bei Izquierdo vor, wie sie Kants Kritik der reinen Vernunft beherrschen. Noch tiefer und weiter muß der Philosophiehistoriker graben, wenn er die von unserem spanischen Jesuiten angestrebte Verwirklichung einer Universalwissenschaft, einer Universalmethode verstehen, sie nicht von vornherein belächeln will. Das 17. Jahrhundert ist das der großen konstruktiven Systeme des Rationalismus, man vergegenwärtige sich Descartes, Spinoza, Leibniz: nur die Wahrheiten, die ihren logisch-metaphysischen Ort im Systemganzen haben, gelten, und nur insoweit sie ein Glied im Gesamtgefüge sind, haben sie philosophische Wahrheit und Bedeutung. Ernst Cassirer zeigt feinsinnig zu Beginn seines Werkes *Die Philosophie der Aufklärung*, wie das 18. Jahrhundert, so tief und reich es ideell dem 17. Jahrhundert verpflichtet ist, die gesunde Reaktion gegen diesen verstiegenen Esprit de système ist, und ihn durch den Esprit systématique ersetzt.

Diese Vermutungen finden nun ihre Bestätigung in bestimmter Form, wenn wir sehen, auf welche Vorgänger sich Izquierdo namentlich beruft: auf Aristoteles und seine Logik, auf Raymundus Lullus und seine *Ars magna*, auf Petrus Gregorius Tolo, sanus und seine *Syntax artis mirabilis*, auf Aegidius Moncurtius und sein Werk *De typo omnium scientiarum*, auf den spanischen Karmeliten Delgadillus — die drei letzteren führten die *ars magna* des Raymundus Lullus weiter — auf den Kapuziner Yvo, der 1648 in Paris *De digesto sapientiae* drucken ließ, auf den Löwener Professor der Medizin Cornelius Gemma, der 1569 in Antwerpen *De cyclognomica* veröffentlichte, endlich auf Franz Bacon von Verulam und seine *Instauratio magna*, woran indes scharfe Kritik geübt wird, weil er einseitig die Erfahrung betone.

Näher wird der Gegenstand dieser Wissenschaft in der Praefatio bestimmt. Danach umfaßt sie *omnes omnino scientias humanas*. *Ea autem est scientia de scientia de scibilibus in universum, id est scientia habens pro objecto scientiam humanam in toto hoc opere latissime pro omni notitia pro omnive aggregato notitiarum*. Sie

umfaßt, wie es dort weiter heißt, die *Logica integra*, quae ars intelligendi perfectiva intellectus est, außerdem die Gedächtniskunst, die Kunst der richtigen Vorstellungen et ars experiendi perfectivam externorum sensuum. Diese Wissenschaft, lehrt die Praefatio weiter, ist möglich, denn sie hat es mit dem Verstand, der höchsten Fähigkeit des Menschen, zu tun. Wenn nun über den Gebrauch und die Vervollkommnung der anderen Fähigkeiten eine Wissenschaft oder Kunst möglich ist, oder, wie Musik, Malerei, Handwerk zeigen, tatsächlich vorhanden ist, wer könnte dann bezweifeln, daß es auch eine solche von dem Gebrauch des Verstandes gibt. Aehnlich würde Kant sagen, daß das Feld des Verstandes dem Denken durchaus zugänglich ist.

Die letzten rund hundert Seiten des Werkes, der sechste Traktat, geben dem Werk eine besondere Eigenart. Die vorausgehenden Ausführungen verarbeiten in einem selbständigen, originellen Aufbau die alten scholastischen Inhalte der Logik und Metaphysik, teilweise auch der Psychologie. Izquierdo philosophiert im Sinn des Suarez, den er neben seinen anderen Ordensgenossen wie Pereira, Conimbricenses, Hurtado, Arriaga, Oviedo anführt. Er zeichnet sich durch Gründlichkeit, Klarheit und Maßhaltung aus. Oeffters wendet er sich gegen die drei letzteren.

Von besonderem Interesse ist der sechste Traktat, wo das Eigentümliche des Werkes, die *Universalis scientia* entwickelt wird bzw. die Praxis, sie zu gewinnen: *De instrumentis regulisque sciendi. Atque adeo de Arte mirabili quamlibet scientiam compendiaria via addiscendi, tractandi, docendi ac sine fine propagandi, tum de re quavis pariter sine fine dicendi seu disserendi.* Der Titel klingt freilich überschwänglich, geradezu phantastisch.

Artem universalem sciendi dicimus, so beginnt die *Quaestio prima in praesenti eam facultatem, qua instructus quilibet intellectus humanus in qualibet omnino scientia comparanda, tractanda, augenda tradendaque ita iuvari possit, ut cum illa aut absolute aut longe facilius, certius et brevius praestare valeat id, quod sine ulla aut absolute non valeret aut si valeret, difficilior tamen et tardius aut etiam a casu et fortuito* (p. 277). Mit ähnlichen Worten äußert den gleichen Vernunftoptimismus Leibniz in bezug auf die *Ars combinatoria*. Die *Quaestio secunda* legt nicht bloß verschiedene Gründe für die Möglichkeit dieser *Ars* dar, sie behauptet sogar, sie liege bereits vor, freilich unvollkommen. Es werden die vorhin genannten Namen aufgezählt, deren Theorien dann in der vierten *Quaestio* ausgeführt, entwickelt werden. Von Bedeutung ist, was in der dritten *Quaestio* über das Wesen dieser Kunst oder Wissenschaft ausgeführt

wird: es besteht in der Kombination. Also nicht nur derselbe Gedanke, sondern sogar dieselbe Bezeichnung wie etwas später bei Leibniz in seiner Frühschrift *De arte combinatoria*. Manifeste sequitur potissimum instrumentum sciendi sive acquirendi scientiam humanam unice esse combinationem, quae docet facere omnes comparationes possibles ex quibusvis terminis, ex quibusvisque propositionibus datis . . . Unde, si fecerit omnes comparationes ex quibusvis terminis datis possibles, prout praescribit ars combinandi, omnium utique propositionum ex talibus terminis componibilium et per se scibilium ab ipso scientiam acquirit; si autem fecerit omnes comparationes ex quibusvis propositionibus datis possibles, omnium etiam earum per alias ex ipsis dictis a se scibilium acquirat scientiam (p. 279). Damit wird wie bei Lullus, Hobbes, Leibniz und anderen Vertretern dieser Kombinatorik das Wissen auf ein Rechnen zurückgeführt.

Was über das Experiment, die methodische Naturbetrachtung gesagt wird, entspricht der damaligen Forschung; die Regeln sind teilweise Bacon entnommen, teilweise weiter ausgeführt. Izquierdo kennt das Experiment, die verschiedenen Beobachtungsmethoden. Breit ist Disputatio XXVIII De locatione, eine ausgeführte Topik. Bis ins einzelne geht die folgende Disputatio De combinatione, zweiundzwanzig Tafeln veranschaulichen alle möglichen Kombinationen. Es folgen Ausführungen De translatione: translationem dicimus operationem, qua, quod uni subiecto convenit, per quamdam analogiam tribuitur alteri (p. 359), über die Gedächtniskunst, der bekanntlich R. Lullus und im Anschluß an ihn Giordano Bruno die größte Bedeutung beigelegt hatten, endlich De traditione, quae docet, qualiter scientia sit dirigenda texendaque seu componenda ut sicque tradenda sive communicanda aliis aut scripta in libris aut vocetenus. Hier zeigt sich die philosophisch-didaktische Wahlverwandtschaft Izquierdos mit den logisch-rethorischen Reformbestrebungen der hergebrachten, allzu abstrakten lebensfernen, Logik seitens der Humanisten, eines Agricola, Ludovicus Vives, Nizolius, Pierre Ramée zu Gunsten einer im Leben und Lehrunterricht leicht und gewandt brauchbaren.

Soviel Uebertriebenes und Verstiegenes der *Pharus scientiae* des spanischen Scholastikers enthält, er führt anschaulich in die lebhaften Bestrebungen um den Ausbau der formalen Wissenschaften, der wissenschaftlichen Methodik ein, zeigt, daß noch kräftiges Leben und aristotelische Schärfe und Gründlichkeit in der spanischen Scholastik um die Mitte des 17. Jahrhunderts pulsierte.

(Schluß folgt.)