

## Alois v. Schmid.

Von Dr. Chr. Schreiber in Fulda.

1. Am 16. März 1910 starb zu München im Alter von 85 Jahren der Professor der dogmatischen und apologetischen Theologie an der dortigen Universität, Geheimrat und Prälat Dr. Alois v. Schmid. Er war geboren am 22. Dezember 1825 zu Zaumberg bei Immenstadt im Allgäu, machte von 1838—1844 seine Gymnasialstudien an der von König Ludwig I. im Jahre 1835 den Benediktinern übergebenen Studienanstalt St. Stephan zu Augsburg, bezog Herbst 1844 die Universität München, wo er am 30. Juli 1850 mit der Arbeit „Ueber Ursprung, Wachstum und Verfall der Diözesansynoden“ nach Verlesung der quaestio inauguralis über den „Unterschied der Lehre des hl. Thomas von Aquin und des Nikolaus von Cusa bezüglich des Endlichen und Unendlichen“ promovierte; Döllinger und Stadlbaur wirkten hierbei als Opponenten. Im Herbst 1850 erhielt Schmid einen Lehrauftrag für Religion und Geschichte für die katholischen Schüler der Studienanstalt zu Zweibrücken. Zwei Jahre später, am 16. Dezember 1852, wurde ihm der durch Deutingers Tod erledigte Lehrstuhl für Philosophie am Königlichen Lyzeum zu Dillingen übertragen. Nach 14jähriger Lehrtätigkeit dortselbst folgte er, im Herbst 1866, einem Rufe nach München, um die durch den Tod Stadlbaurs freigewordene Professur für Dogmatik an der Münchener Hochschule zu übernehmen. Nur schwer entschloss er sich zu diesem Fachwechsel. Die Philosophie war ihm lieb geworden, die Beschäftigung mit ihr entsprach ganz seiner Geistesrichtung. Schmid's erste Tat als Universitätsprofessor war die Verselbständigung der Apologetik unter Loslösung derselben von der allgemeinen Dogmatik, von der sie damals in München, wie meistens auch anderwärts, nicht geschieden wurde. Schmid zeigte hier, gleich am Beginne seiner theologischen Lehrtätigkeit, seine Vorliebe für die (philosophische und theologische) Erkenntnislehre, eine Vorliebe, die seiner ganzen wissenschaftlichen Tätigkeit eigentümlich ist. Er hatte die Genugtuung, dass ihm im Jahre 1878 die Apologetik als Begründungswissenschaft oder sogenannte Fundamentaltheologie auch offiziell als Nominalgach zu jenem der Dogmatik übertragen wurde. Im Jahre 1903 wurde Schmid, nach 53jähriger Lehrtätigkeit, seinem Wunsche entsprechend, von der Verpflichtung zu Vorlesungen entbunden, hielt aber über „apologetische Zeitfragen“ noch freiwillige Kollegien, bis er im Wintersemester 1905/06 auch diese Vorlesungen nicht mehr ankündigte.

2. Schmid's Bedeutung liegt auf dem Gebiet der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre. Er selbst äussert sich darüber in einem Aufsätze, den er im Jahre 1906 niederschrieb, und den sein Bruder unter dem Titel „Literarische Angriffe in kritischer Beleuchtung“ veröffentlichte<sup>1)</sup>. Die folgende Darstellung fusst auf dieser Abhandlung.

a. Die Aufgabe der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre bestand nach Schmid darin, festen Posten zu fassen gegenüber der modernen Philosophie und der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wiedererwachten Philosophie und Theologie der Vorzeit, es war eine Aufgabe historischer und kritischer Natur.

b. Bei der Beschäftigung mit dieser Aufgabe gewann Schmid „das Ergebnis, dass die ältere, in der peripatetischen Scholastik ihren Gipfelpunkt findende Erkenntnislehre zwar volle Berechtigung habe, immerhin jedoch durch manche vorzeitliche Wissens Elemente bereichert und dem Verständnisse der Jetztzeit näher gerückt werden könne“ (a. a. O. 36)<sup>2)</sup>.

c. In Hinsicht auf die philosophische Erkenntnislehre wurde gegen Schmid's Auffassung, die philosophische Erkenntnislehre habe vom methodischen Zweifel auszugehen, „in Erinnerung gebracht, der methodische Zweifel könne kein universeller sein, weil die ersten Prinzipien und alle Tatsachen, welche eine unmittelbare Evidenz besitzen, durch sich selber einleuchten und keinerlei Beweises, auch nicht eines indirekten, fähig seien“ (a. a. O. 37). Schmid bestreitet diese Wahrheit nicht, hält aber an einem „versuchsweisen, probeweisen oder sogenannten methodischen Zweifel, der in einen ernstlichen, reellen nicht überzugehen vermag, als solcher unvollziehbar ist“ (a. a. O. 37), auch in Hinsicht auf jene Grundwahrheiten fest.

Von anderer Seite wurde ihm zum Vorwurf gemacht, dass er den subjektiven Apriorismus Kants vertreten habe und vertritt. Schmid weist diesen Vorwurf ab. Stets habe er hervorgehoben, dass „die apriorischen Sinnes- und Denkformen nicht bloss subjektive Formen seien, welche erst durch die äussere oder innere Erfahrung eine objektive Bedeutung erhielten, dass sie vielmehr eine solche schon besitzen, ohne dass sie aus der Erfahrung zu schöpfen wären, wengleich sie in letzterer liegen und vermittelt ihrer ins Bewusstsein erhoben werden, dass somit die metaphysischen Systeme eines Schelling, Hegel usw. insofern mit Recht über den subjektiven Apriorismus Kants hinausgeschritten seien“ (a. a. O. 37 f.).

Tilman Pesch (Philos. Jahrb. 1894 S. 398) und M. Glossner (Jahrb. für Philos. und spekul. Theologie 1891 S. 117, 1894 S. 225—226, 1896

<sup>1)</sup> Geheimrat Dr. Alois Ritter v. Schmid. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur zeitgenössischen Philosophie und Theologie. Von Dr. Andreas Schmid, Universitätsprofessor, Hausprälat Sr. Heiligkeit, erzb. geistl. Rat. VI und 414 Seiten. Regensburg 1911, Manz.

<sup>2)</sup> Vgl. auch Schmid, Wissenschaftliche Richtungen, München, 1862.

S. 294—296) erkannten zwar an, dass Schmid im Gegensatz zu Kant den Apriorismus nicht als einen bloss subjektiven, sondern als einen ontologisch begründeten vertreten habe, jedoch „mit dem bemängelnden Zusatze, dass er im Sinne Kants nicht bloss einem Apriorismus der analytischen, sondern auch der synthetischen Art eine relative Berechtigung zuerkannt habe“ (a. a. O. 38). Schmid gibt dies zu, sieht in dieser seiner Auffassung aber auch keinen sachlichen Widerspruch mit der älteren und mittelalterlichen Philosophie:

„Alle apriorischen Urteile sind freilich analytisch, wenn ich im Subjektbegriffe die Beziehung zum Prädikatsbegriffe, welcher Art dieser immer sein möge, bereits eingeschlossen denke; wenn ich dagegen diese Beziehung nicht im Subjektbegriffe eingeschlossen denke oder von ihr abstrahiere, dann können sie keine apriorischen, allgemein-notwendigen Urteile sein, die sich kraft des Identitäts- oder Widerspruchsprinzipes ergeben, dann können sie solche nur sein, wenn sie die Beziehung des Subjektbegriffes zum Prädikatsbegriffe durch synthetisches Urteil mit aufnehmen und aussprechen. Und wenn das Identitäts- oder Widerspruchsprinzip seine objektive, ontologische Geltung nur einer einleuchtenden, schlechthinigen Seinsnotwendigkeit verdankt, so verdanken auch alle anderweitigen apriorischen Prinzipien, die sich aus jenen nicht ableiten lassen, ihre objektive ontologische Geltung einer solchen uns einleuchtenden Seinsnotwendigkeit. Zu diesen Prinzipien gehört besonders das Kausalitäts- und Substantialitätsprinzip. Das Werden ist allerdings = Werden, deshalb aber nicht Gewirktwerden. Aus dem Werden vermag das Gewirktwerden nicht kraft des Identitätsprinzips begründet zu werden, der Zusammenhang der Synthesis beider muss anderweitig evident sein, dann allerdings kann das analytische Urteil gefällt werden: jede Wirkung muss eine Ursache haben. Das Kausalitätsprinzip ist also beziehungsweise ein synthetisches a priori, wenn ich nur das Werden voraussetze, abgesehen von seinem Zusammenhang mit dem Gewirktwerden, beziehungsweise aber auch ein analytisches a priori, wenn ich den Zusammenhang, die Synthesis beider voraussetze“ (a. a. O. 39).

Aristoteles und die Hauptträger der Aristotelischen Scholastik haben „den ursächlichen Zusammenhang beider — des Werdens von Etwas und des Gewirktwerdens durch ein Wirkendes — als eine in der Wesenheit der Natur der Dinge begründete Notwendigkeit stillschweigend vorausgesetzt, ohne deren Verhältnis zu einander genauer zu präzisieren und formulieren“. Am Ende des Mittelalters und noch mehr in der Neuzeit erwachte aber das Bedürfnis zur Lösung dieser Frage. „Schon Nikolaus<sup>1)</sup> von

<sup>1)</sup> Vgl. J. Lappe, Nikolaus von Autrecourt, Münster 1908 (Bd. VI, Heft 2 der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Baeumker und v. Hertling).

Autrecourt hatte im 14. Jahrhundert geltend gemacht, das Kausalitäts- und Substantialitätsprinzip sei aus dem Identitäts- oder Widerspruchsprinzip unableitbar und ihm deshalb im Sinne eines nominalistischen Skeptizismus — mit Unrecht — alle Gewissheit abgesprochen, wie 400 Jahre später auf weit eindrucksvollere Weise David Hume“ (a. a. O. 39 f.).

Dass Kant „von Hume aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt“, seine ursprüngliche, an Wolff sich anschliessende Auffassung, das Identitätsprinzip sei der Grund aller schlechthin notwendigen Wahrheiten, insbesondere auch des Prinzips der Kausalität, aufgab, „das war kein Irrtum, sein Irrtum, ja Grundirrtum bestand vielmehr darin, dass er den synthetischen Prinzipien a priori nur eine subjektive Notwendigkeit zusprach, keine Seinsnotwendigkeit“ (a. a. O. 40)<sup>1)</sup>.

3. Im Anschluss an die soeben kurz dargelegten erkenntnistheoretischen Grundsätze wurde Schmid zur Last gelegt, besonders von M. Glossner<sup>2)</sup>, er habe die apriorischen Vernunftkenntnisse, ja alle Vernunftkenntnisse zwar auf eine metaphysische Grundlage gestellt, aber auf eine falsche „im Sinne eines exzessiven Intellektualismus, eines mystischen Theosophismus, Ontologismus, Pantheismus“. Die Richtigkeit dieser Behauptungen bestreitet Schmid in der angeführten Abhandlung ganz entschieden.

a. „Meine einschlägigen Lehren sind bedingt durch die eben erörterte Lehre vom Unterschiede der analytischen und synthetischen Erkenntnis“ (a. a. O. 40 f.). „Die ersten Prinzipien sind nach all diesem für unsere Vernunft evident durch sich selber (per se nota) vermöge unmittelbarer Schauung, die übersinnlichen metaphysischen Ursachen und Substanzen der sinnlichen Erscheinungswelt und das Wesen Gottes als schöpferischen Urgrundes der endlichen Erscheinungs- und Wesenswelt sind für dieselbe kraft des Kausalitätsprinzips nur evident durch das Medium ihrer Wirkungen (ab effectu) vermöge mittelbarer Schauung. Dies alles ist kein exzessiver Intellektualismus“ (a. a. O. 43)<sup>3)</sup>.

b. „Ist diese meine Gottes- und Weltauffassung Theosophismus?“ „Ich habe eine wahre Mystik gegenüber einer falschen, eine wahre Theosophie gegenüber einer falschen vertreten und insofern von einem mystischen Gottessinn, Gottesfunken, einem natürlich-theosophischen Gotteslichte, einem aus habitual angebornen, von Natur aus inwohnenden, vom Endlichen zum Unendlichen emporstrebenden Erkenntnis-, Gefühls- und Willens-

<sup>1)</sup> Vgl. Schmid, Thomistische und Skotistische Gewissheitslehre (1859) 39—42; Wiss. Richtungen (1862) 81—85; Erkenntnislehre (1890) I 197—206, II 21—27, 125—133; über das Kausalitätsproblem vgl. Schmid in dieser Zeitschrift IX (1896) 265—279.

<sup>2)</sup> Jahrb. für Phil. und spekul. Theologie (1894) 225—227, (1896) 294—296.

<sup>3)</sup> Vgl. Schmid, Thom. und Skot. Gewissheitslehre 31 ff.; Wiss. Richtungen 81—85; Erkenntnislehre II 27 ff.

drange, einer uns beseligenden Erfahrung Gottes und des Göttlichen im Sinne eines höheren Empirismus des Uebersinnlichen usw. geredet und mit allen diesen Beziehungen [Bezeichnungen?] nur einen Ausdruck gesucht für solche geistigen Kräfte und Erfahrungen, welche einer vom Kausalitätsprinzipie getragenen Erkenntnis Gottes zur Stütze dienen, ohne mit ihr in feindliche Spannung zu geraten oder ihr Eintrag zu tun“ (a. a. O 44).

c. „Ist diese meine Gottes- und Weltauffassung nicht Ontologismus?“ Man hat den strengen und einen milderen Ontologismus zu unterscheiden. Der strenge Ontologismus endet naturgemäss in Pantheismus. Anders der mildere Ontologismus. Er spricht im Lichte „der allgemein notwendigen Wahrheiten den geschöpflichen Dingen eine eigene Erkennbarkeit zu, um von ihnen aus erst zu einer natürlichen, unvollkommenen Wesensanschauung des Unendlichen sich zu erheben.“

„Einer solchen ist Möglichkeit nicht abzusprechen, weil die göttlichen Vollkommenheiten von einander und vom göttlichen Wesen virtuell unterschieden sind, und infolgedessen Gott der Eine trotz der Einfachheit seines Wesens geschaut werden kann, ohne in der Fülle all seiner Vollkommenheiten und als dreipersönlicher direkt geschaut zu werden..“

„Nahezu 30 Jahre später unterwarf ich das nämliche Thema einer erneuten Untersuchung in der Erkenntnislehre, 1890. Bezüglich der Frage: ob unser Erkennen der Aussen- und Innenwelt durch unmittelbare Wesensschauung oder durch Zwischenbilder sich vollzieht, kam ich infolge genauerer Untersuchungen zu einem teilweise anderen Ergebnisse. Bezüglich der Art und Weise der Gotteserkenntnis wurde der strengere Ontologismus nach wie vor verurteilt, der mildere aber folgendermassen beurteilt: der Kausalitätsbeweis Gottes als des unendlichen, überweltlich-persönlichen Urwesens kommt zum Vollzuge als kosmologischer, physiko- und ethiko-theologischer; dem ontologischen Beweise Gottes kommt, abgesehen vom Kausalitätsbeweise desselben, keine selbständige Beweiskraft zu, allerdings aber eine ergänzende, abschliessende“ (a. a. O. 46 f.).

d. „Ist meine Gottes- und Weltauffassung Pantheismus? C. v. Schätzler hat es behauptet (Nene Untersuchungen über das Dogma von der Gnade [1867] 284—287) und im Anschluss an ihn M. Glossner (in Commers Zeitschrift [1894] 287—290) mit Hinweisung darauf, dass nach meiner Lehre die aller Endlichkeit zugrunde liegende passive Potenz auf unendliche Weise in Gott praexistiere und durch die Schöpfung lediglich in die endliche Seinsweise übergeführt, transformiert werde, sodass die Schöpfung nur eine Selbstverendlichung Gottes sei. Diese Behauptung steht aber im Widerspruch mit meinen früher und später erschienenen Schriften“ (a. a. O. 48). „Nach ihnen ist die aller Endlichkeit zu Grunde liegende passive Potenz das Nichtseiende (non ens, nihilum), wodurch Seiendes (ens) ein begrenztes, endliches, schiedliches, so oder anders bestimmbares, zeitlich und räumlich bestimmbares, so oder anders Seinkönnendes werden kann“.

„Auf unendliche, überzeitliche, überräumliche Weise ist Gott selber das All der unendlichen Dinge ihrer Gesamtheit und Einzelheit nach, also auch einschliesslich der passiven Potenz, welche das Prinzip ihrer Schiedlichkeit bildet“ (a. a. O. 48f.).

e. „Fernerhin wurde gegen mich in Erinnerung gebracht, dass ich dem Skeptizismus zu grosse Zugeständnisse mache, indem ich im Unterschiede von einem strengen Vernunftwissen einerseits und einem menschlichen und göttlichen Auktoritätsglauben andererseits einen auf die fundamentalsten Dinge gehenden sogenannten Vernunftglauben von bloss subjektiver Art verteidige, die Existenz einer äusseren Körperwelt nicht auf unmittelbare Evidenz, sondern auf einen blossen Kausalitätsschluss gründe und die Realität der sogenannten sekundären Sinnesqualitäten in Zweifel stelle“ (a. a. O. 51)<sup>1)</sup>.

Zu diesen Ausstellungen nimmt Schmid Stellung wie folgt:

1<sup>o</sup>. Gegenüber der skotistischen und nominalistischen Skepsis des ausgehenden Mittelalters sowie gegenüber der noch viel radikaleren Skepsis der neueren und neuesten Philosophie „erschien es mir als Aufgabe, die von der Scholastik her überkommenen, traditionellen Beweise rücksichtlich ihrer Beweiskraft ins einzelne hinein genauer zu untersuchen mit Berücksichtigung und Verwertung der durch die Neuzeit gebotenen Wissens-elemente und so die Scholastik auch nach dieser Seite hin weiter auszubilden. Von einem reinen Vernunftwissen unterschied ich sofort einen blossen Vernunftglauben und von beiden den menschlichen und göttlichen Auktoritätsglauben. Das reine Vernunftwissen gründet sich auf unmittelbare oder mittelbare Evidenz einer Sache ohne Beimischung einer Inevidenz, eines Dunkels, einer unser Bewusstsein überschreitenden Transzendenz, der Vernunftglaube auf eine unmittelbare oder mittelbare Evidenz mit solcher Beimischung“ (a. a. O. 52). Das reine Vernunftwissen ist von schlechthin zwingender Gewissheit, der Vernunftglaube ist von moralisch zwingender Gewissheit. „Beide lassen dem freien Willen einen gewissen Spielraum; aber mit Unterschied: während nämlich der freie Wille das reine Vernunftwissen nur der Betätigung oder Nichtbetätigung nach beeinflussen kann, jedoch nicht der Zustimmung nach anbetrachts der reinen Evidenz einer Sache, vermag er den Vernunftglauben auch in letzterer Hinsicht zu beeinflussen, indem er die Zustimmung der Vernunft anbetrachts einer teilweisen Inevidenz einer Sache aufhalten, zurückdrängen oder kräftigen, stärken kann. Beide sind von unmittelbarer Art, sofern sie aus dem Sinnenwissen nicht durch blosses Identitätsprinzip ihren Fortgang nehmen können, beide aber auch von mittelbarer Art,

<sup>1)</sup> Bezüglich aller drei Punkte vgl. Glossner in Commers Jahrbuch (1894) 225/226, bezüglich des zweiten und dritten Punktes K. Frick in den Stimmen aus Maria Laach (1892) 96 und Pesch im Philos. Jahrb. VII (1894) 403—406.

sofern sie vom Dasein und der Beschaffenheit der Sinnenwelt vermöge des Kausalitäts- und Substanzialitätsprinzipes zum Vollzuge kommen... Der Vernunftglaube in vorbezeichnetem Sinne ist kein blosser Wahrscheinlichkeitsglaube und kein blosser Bedürfnisglaube im Sinne Kants und kein blosser Gefühlsglaube im Sinne Rousseaus, Reids, Jakobis ohne objektive Beweiskraft, sondern ein auf die Wahrheitskraft der Vernunft vertrauender, auf sachliche Gründe sich stützender Gewissheitsglaube. Mit Recht hatte J. Kuhn vom strengexakten Vernunftwissen einen blossen Vernunftglauben unterschieden, nur das Moment der Mittelbarkeit desselben zu wenig hervorgehoben“.

„Da aber das Wort: Vernunftglaube seiner Mehrdeutigkeit wegen leicht Missverständnisse hervorrufen kann, dürfte es geeigneter sein, im Unterschied vom strengexakten Vernunftwissen ihm die Bezeichnung eines Vernunftwissens von bloss moralisch zwingender Art zu substituieren, weil er, richtiger aufgefasst, ein solcher ist“ (a. a. O. 53 f.).

2<sup>o</sup>. „Wir kommen auf den zweiten oben bezeichneten Punkt. Dass die Existenz einer äusseren Körperwelt für die Sinne von unmittelbarer Evidenz sei, sofern sie und wie sie ihnen erscheint, steht hier ausser Frage. Was in Frage steht, ist dieses, ob auch die Existenz einer von unserem Bewusstsein unabhängigen Körperwelt für unseren Sinn oder für unsere Vernunft von unmittelbarer Evidenz sei? Das ist entschieden zu verneinen... Was unsere Vernunft indessen auf dem Wege unmittelbarer Evidenz insofern nicht erschwingen kann, das kann sie auf dem Wege einer mittelbaren Evidenz erschwingen“ (a. a. O. 58), und zwar kraft des Kausalitätsprinzipes. „Und wenn ein solcher Beweis auch nicht von schlechthin zwingender Kraft ist, um den Zweifel an der Realität einer von uns unabhängigen Körperwelt und einen die Berechtigung desselben vertretenden skeptischen Phänomenalismus unmöglich zu machen, so ist er doch von moralisch zwingender Kraft, um einen solchen Zweifel als widersinnig und den Forderungen eines konsequenten Denkens nicht entsprechend zu kennzeichnen“ (a. a. O. 59)<sup>1)</sup>.

3<sup>o</sup>. Was die sekundären Sinnesqualitäten — Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, Wärme, Kälte — betrifft, so hat Schmid „die Möglichkeit einer solchen ihnen zukommenden Existenzweise... nicht bestritten, nur deren Wirklichkeit in Zweifel gestellt“ (a. a. O. 59)<sup>2)</sup>.

4. Ein tiefdenkender, ungemein kritisch veranlagter Erkenntnistheoretiker ist, wie man u. a. auch aus der vorstehenden Selbstschilderung seiner erkenntnistheoretischen Anschauungen ersieht, Schmid gewesen. Die erkenntnistheoretischen Probleme, die der Nominalismus und Skotismus des ausgehenden Mittelalters, die Descartes, Hume und Kant in der neueren \*

<sup>1)</sup> Vgl. Schmid, Erkenntnislehre I 219 f.; II 134—144.

<sup>2)</sup> Vgl. Schmid, Erkenntnislehre II 144—152.

Zeit aufgeworfen haben, hat er gründlich ins Auge gefasst. Hierbei liess er sich, ohne indes den Boden der Scholastik zu verlassen, von einer unverkennbaren Wertschätzung der kritischen Geistesarbeit dieser Vertreter einer ausserscholastischen Philosophie leiten. Vielleicht wirkte hierbei auch der Umstand mit, dass er in der Zeit seines Werden die scholastische Philosophie, wenigstens in Deutschland, in einem trostlosen Zustand der Senilität und Erstarrung vorfand, auch anderwärts sie nicht viel besser bestellt sah. Auch gegenüber anderen Strömungen der neuen, neueren und neuesten ausserscholastischen Philosophie nahm Schmid eine wohlwollende Stellung ein, alles was ihm hier gesund und gut erschien, nahm er bereitwillig in sich auf, um es mit den Lehren der Vorzeit in Einklang zu setzen bzw. als „Weiterbildung oder berechtigte Umbildung“ derselben zu verwerten. Daher auch die Meinung in gewissen strengscholastischen Kreisen, Schmid huldige letzten Endes dem exzessiven Intellektualismus, dem mystischen Theosophismus, dem Ontologismus, Pantheismus und Skeptizismus antischolastischer Philosophen des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts.

Durch die mannigfachen Beziehungen, in die Schmid infolgedessen sowohl mit der sog. modernen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts als auch mit den angesehensten Vertretern der Scholastik getreten ist, ist er ohne Zweifel eine der bemerkenswertesten philosophischen Erscheinungen des 19. Jahrhunderts geworden. Eine eingehende Darstellung des erkenntnistheoretischen Standpunktes Schmid's an sich, sowie der Beziehungen seiner Erkenntnislehre und überhaupt seiner Philosophie zum Nominalismus und Skotismus, zu Descartes, Hume und Kant, zu Fichte, Hegel, Schelling, Baader, Hermes, Günther, Gioberti, zur Tübinger Schule, zu Frohschammer, zu Schell, zu Kleutgen und Schätzler, zur Neuscholastik, dürfte deshalb nicht bloss ein philosophisches, sondern auch ein zeitgeschichtliches Interesse in hohem Masse beanspruchen. Hoffentlich lässt diese Darstellung nicht lange auf sich warten.

5. Dem Philosophischen Jahrbuch ist Schmid ein geschätzter Mitarbeiter gewesen. Er schrieb in dasselbe: Ueber van Weddingen, *Les bases de l'objectivité de la connaissance* IV (1891) 46—49; über J. B. Tornatore, *De humanae cognitionis modo, origine ac profectu* V (1892) 85—88; über Fr. Erhardt, Erkenntnistheorie VII (1894) 432—440; über Das Kausalitätsproblem VIII (1895) 265—279; H. Gomperz, Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen X (1897) 320—324; über die Kategorienlehre von E. v. Hartmann X (1897) 425—431; über H. Wolff, Neue Kritik der reinen Vernunft XI (1898) 314 bis 317; Die Lehre Schellings von der Quelle der ewigen Wahrheiten XIV (1901) 54—60; über Hermann Schell, Religion und Offenbarung XIV (1901) 366—373. Schmid's Beiträge zum ‚Philos. Jahrb.‘ bewegen sich sämtlich auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete.

6. Schmid's philosophische literarische Tätigkeit überhaupt stellt sich, wenn wir bloss seine grösseren Arbeiten berücksichtigen, im Gesamtbilde



folgendermassen dar: Im Jahre 1858 erschien seine „Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik“, worin er den Nachweis führte, „welchen fortwährenden und zum Teil tiefgreifenden Wandlungen die Hegelsche Logik von der Frankfurter Periode an bis zur Endperiode 1831 unterworfen war“ und „in welchen grossen Sprüngen und Willkürlichkeiten sie sich trotz der vorgegebenen Notwendigkeit ihrer dialektischen Entwicklungen voranbewegt habe“<sup>1)</sup>. Wenn sich diese Schrift mit dem Hegelschen Apriorismus beschäftigte, so war die nächste, „Die thomistische und skotistische Gewissheitslehre“, der mittelalterlichen Peripatetik geweiht. Die peripatetische Erkenntnislehre wird hier unter Berücksichtigung ihrer Hauptvertreter Thomas und Skotus in ihren Grundlinien dargelegt, es wird ihre Stellung zu den modernen Erkenntnisrichtungen gezeichnet, und es wird auf die Ausbildung hingewiesen, die sie im Anschluss an die moderne Philosophie finden kann und soll. In der im Jahre 1862 veröffentlichten Schrift „Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit“ werden die in den philosophischen und theologischen Kreisen des Katholizismus in den letzten drei Jahrzehnten hervorgetretenen Erkenntnisrichtungen (Hermes, Günther, Baader, Tübinger Schule, Neuscholastik) dargestellt und in ihren Grundrichtungen „als auf einen und denselben wesentlichen Kern zurückführbar“ dargetan. Gleichsam als Abschluss und Bekrönung seines ganzen erkenntnistheoretischen Studiums schrieb Schmid im Jahre 1890 seine „Philosophische Erkenntnislehre“ in zwei Bänden. Er gelangt darin zu folgendem abschliessenden Urteil:

„Als allein bewährte Erkenntnisrichtung hat sich uns die platonisch-aristotelische ergeben, wie sie in der christlichen und insbesondere thomistischen Philosophie ihre Weiterbildung erfahren hat und nach mannigfaltigen Seiten hin nun noch vollständiger und reicher erfahren kann und erfahren soll, wobei die Verwertung gar mancher durch die moderne Philosophie gebotenen Elemente nichts weniger als ausgeschlossen ist“ (II 283).

7. Dieser philosophischen Erkenntnislehre liess Schmid im Jahre 1900 eine theologische folgen unter dem Titel „Apologetik als spekulative Grundlage der Theologie“. Wie er in seiner philosophischen Erkenntnislehre dem Agnostizismus zu Leibe gegangen war, so trat er hier einer der intellektuellen Begründung ermangelnden Gefühlstheologie in jeglicher Form entgegen; vorausgegangen waren dieser „Apologetik“ die Schrift „Wissenschaft und Auktorität“ (1868), in der das Verhältnis zwischen kirchlicher Glaubensauktorität und kirchlich-theologischen Auktoritäten einerseits und der wissenschaftlichen Freiheit andererseits untersucht wurde, und die „Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens“. Da diese drei Veröffentlichungen über den Interessenkreis dieser Zeitschrift hinausgehen, so kann von einer Analyse derselben füglich Abstand genommen werden.

<sup>1)</sup> Andreas Schmid a. a. O. 28.