

# Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung.

Von Bernhard Jansen S. J.

Zweifelsohne ist für den Fachhistoriker, der auf katholischem Boden steht, die Darstellung, vor allem die Beurteilung der Aufklärung eine der schwierigsten Aufgaben in der Gesamtgeschichte. Die Kontroverse zwischen Merkle und Sägmüller vor etwa 25 Jahren ist ein Beweis dieser Schwierigkeit. Die die geschichtliche Entwicklung bedingenden Kräfte liegen nicht so offen zutage wie in andern Zeitaltern, arbeiten vielfach unter einer fremden Maske. Neben der Verflachung des katholischen Gedankens, dem Niedergang des Ansehens der Hierarchie, des Priester- und Ordensstandes, der Veräußerlichung und Laisierung des religiös-sittlichen Lebens gehen begrüßenswerte, gute Seiten einher: Kampf gegen Aberglauben, humanere Pflege des Gesundheitswesens, des Rechts, des Strafverfahrens, Fortschreiten der allgemeinen Bildung, Betonung der Caritas.

Was von der Kulturgeschichte überhaupt gilt, trifft insbesondere für die katholische Theologie zu. Gewiß ein bedauernswerter Rückgang in Dogmatik, Moral und verwandten Disziplinen. Andererseits wird aber allzu leicht übersehen, daß gerade in den Ländern, die die Hauptträger der Aufklärung sind, in den Ländern deutscher Zunge, die Theologie zahlenmäßig, teilweise auch qualitativ gut vertreten ist, wie die geographisch orientierten Tabellen, die Hurter seinem „Nomenclator literarius“ zum Schluß beifügt, übersichtlich zeigen. Die heute gut durchgearbeitete Apologetik setzt gerade in der Aufklärung ein und weist auf beachtenswerte literarische Erscheinungen in dieser Zeit des Kampfes gegen die Grundlagen der christlichen Offenbarung hin.

Nicht weniger folgeschwer als in der Theologie wirkt sich der neue Geist des „Siècle philosophique“, wie sich das 18. Jahrhundert mit Selbstbewußtsein gerne nannte, in der Philosophie aus. Gewiß ging bereits in der Renaissance das letzte und tiefste Streben auf Entmündigung, auf Verweltlichung alles Wissens. Indes war der objektive Allgemeingeist, das öffentliche Bewußtsein noch vollständig von christlichen Anschauungen durchtränkt. Durch das konzentrische Zusammenarbeiten der Natur- und Geisteswissenschaften, der Künste und Literatur sowie der Praxis in Politik und Völkerleben war die Entchristlichung mehr und



mehr vorangeschritten und hatte im 18. Jahrhundert derart die verschiedenen Gebiete des öffentlichen und privaten Lebens durchdrungen, daß das Ideal, die Autonomie des Menschen, zur Wirklichkeit geworden war. Der beste Beweis für den Abschluß dieser Säkularisation in weltanschaulichen Dingen ist das völlige Verschwinden der christlichen Philosophie, der Scholastik, aus dem öffentlichen Leben, aus der zünftigen Philosophie.

Jede lebendige Philosophie ist der Ausdruck ihrer Zeit. Wie stellten sich demgemäß nunmehr die Denker katholischen Glaubens zum neuen Zeitgeist, zu der neueren Philosophie und den Naturwissenschaften mit ihren gegenüber der Scholastik vollkommen veränderten Problemen, zu ihrem Kritizismus, Positivismus, Mechanismus? Die tiefaufwühlende Krise mußte naturgemäß in mancher Beziehung die christlich-gläubigen Weltweisen noch stärker ergreifen als die Theologen. Dieser Zusammenstoß ist quellenmäßig und in seiner Ganzheit noch nie untersucht worden. Man ersieht das am besten aus den geschichtlichen Darstellungen der Aufklärung. Man nehme etwa die Lehrbücher der Geschichte der Philosophie zur Hand, auch die von Katholiken verfaßten, und man findet außer versprengten Notizen kaum etwas Nennenswertes. Eine Ausnahme macht in etwa Friedrich Klimke, „Institutiones historiae philosophiae“ (1923). Oder man greife zu dem neuesten „Lexikon für Theologie und Kirche“ (1930): Ludwig Baur, gewiß ein angesehener Philosoph und vor allem Philosophiehistoriker, weiß in der sorgfältig angegebenen Literatur zu dem Artikel „Aufklärung“ überhaupt kein Werk anzugeben, das sich mit der Stellung der katholischen Philosophen zur Aufklärungsphilosophie befaßte.

Mithin wird der Kultur- und besonders der Philosophiehistoriker jeden Beitrag zu der uns beschäftigenden Frage begrüßen. In diesem Sinn sollen hier Quellenauszüge aus den Werken verschiedener Denker katholischen Bekenntnisses vorgelegt werden. In erster Linie handelt es sich um Quellenmaterial. Gelegentlich eingestreute Urteile sowie ein vorläufiges zusammenfassendes Gesamturteil mögen sich daran schließen.

Vorausgeschickt sei eine *Charakteristik der Aufklärungsphilosophie* überhaupt, in der die einzelnen Wesenszüge herausgearbeitet sind.

1. Praktischer Zweck der Philosophie, auf den die ehedem in sich ruhende Theorie bezogen wird, ist: Vervoll-



kommung der Persönlichkeit und der Gesellschaft, Förderung der Kultur, Verschönerung des Diesseits, Mehrung des allseitigen Wohlbefindens.

2. Zurücktreten der spekulativen Tiefe, Betonung der Klarheit, Faßlichkeit und Brauchbarkeit, kurzgefaßte handliche Lehrbücher, Darstellung in der Muttersprache.

3. Pflege der Schulphilosophie bzw. des Schulmäßigen, andererseits Vorliebe für Popularphilosophie, die in engster Beziehung zu Kunst und Literatur sowie zum praktischen Leben steht.

4. Weitgehendes Vertrauen zum Denken, höchster Vernunftoptimismus: Die Menschheit hat die Vollreife erreicht, hat sich von geschichtlichen und autoritativen Bindungen gelöst, fühlt in sich selbst die Kraft, die Welt- und Lebensrätsel lösen zu können. Vor allem scheiden Offenbarung, Christentum, Übernatur, Autorität als zu respektierende Normen des Philosophierens aus.

5. Wegen dieses Vertrauens zum Vernunftkönnen sowie wegen der glänzenden Entwicklung der mathematisch orientierten Naturwissenschaften herrscht ein einseitiger, apriorisch denkender Rationalismus, dem freilich als Reaktion ein tiefgreifender Irrationalismus entgegenarbeitet.

6. Das erkenntniskritische Problem drängt, vor allem wegen des Gegensatzes des Rationalismus und Empirismus und ihrer Einseitigkeiten, mehr und mehr zur Untersuchung der Möglichkeit, der Bedingungen, der Grenzen und Gegenstände der Erkenntnis.

7. Der eigentliche und zentrale Gegenstand der Philosophie ist der Mensch: sein Erkennen und Wollen, seine Moral und seine Religion, seine Bildung und Glückseligkeit.

8. Das ethisch-religiöse Problem nimmt die besondere Form der Untersuchung nach der Unsterblichkeit und Freiheit bzw. Unfreiheit der Seele, nach dem Wesen der Sittlichkeit, nach der Beweisbarkeit Gottes im Sinn des Deismus an, wozu Untersuchungen über Natur, Möglichkeit, Grundlagen der Offenbarung kommen, welche letztere durchgängig im Sinn des theologischen Rationalismus verflüchtigt wird.

9. Die Naturphilosophie ist größtenteils einer streng positivistischen mathematischen Naturwissenschaft gewichen; mehr und mehr herrscht der Empirismus, Materialismus, Sensismus, Mechanismus.

10. Die Scholastik ist aus der Weltphilosophie verschwunden, wenngleich sich noch einzelne Begriffe und Sätze lebendig erhalten haben. Ebenso ist der Einfluß der Kirche, deren autoritative Träger im höheren und niederen Welt-



klerus sowie im Ordensstand vielfach von der Höhe ihres Standes herabgesunken sind, deren Freiheit durch den Absolutismus schwer gefährdet, deren Ansehen durch den Gesamtgeist untergraben ist, auf ein Mindestmaß herabgesunken<sup>1</sup>.

Diese Wesenszüge der Aufklärungsphilosophie tun mit Evidenz dar, daß sie als Ganzes eine Philosophie des Niederganges ist, so viele wertvolle Seiten sie auch im einzelnen aufweist. Bei einem Vergleich mit den großen Denkern der Griechen, der Araber, der Scholastiker, der konstruktiven Rationalisten des 17. Jahrhunderts, des Kritizismus und des deutschen Idealismus tritt das noch weit stärker hervor. So verstehen wir, daß sich Scholastiker, die sich im Besitz des überlegenen Gedankengutes des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts fühlten, von vornherein und radikal gegen die moderne Philosophie und Naturwissenschaften, ihre Probleme und Lösungen abschlossen. Ich habe wiederholt, z. B. in „Aufstiege zur Metaphysik“ (1933), besonders in dem Kapitel „Der Zusammenstoß der mittelalterlichen mit der neuzeitlichen Weltweisheit“, ebenso in verschiedenen Artikeln die tiefe Tragik zu zeigen versucht, die in diesem Auseinanderfallen liegt. Psychologisch-historisch-logisch verständlich ist die Ablehnung. Mit Recht fürchteten die Scholastiker für den Bestand ihrer monumentalen rassigen Logik und Metaphysik, denen die Neuzeit nichts Gleichwertiges an die Seite stellen konnte. Geht man ihre Werke durch, so erkennt man deutlich, wie dieses Sichabschließen, abgesehen von andern allzu menschlichen Gründen, wie Erstarrung, Unduldsamkeit, Parteigeist, Schulenge, auch aus dem berechtigten, ja geforderten Trieb nach Erhaltung der Metaphysik, aus der begründeten Sorge für die Erhaltung der großen traditionellen Wahrheiten hervorgeht. So entwickelt beispielsweise der spanische Jesuit *Lossada* zu Beginn seiner Naturphilosophie um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein förmliches Programm, worin er die Nichtberücksichtigung der Modernen zu rechtfertigen sucht. Was sie bieten, sowohl die Philosophen wie die Naturforscher, mag in einzelwissenschaftlicher Hinsicht gut sein, als Gesamtphilosophie ist es

---

<sup>1</sup> Außer den allgemeinen Darstellungen, wie Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, Ed. Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, vgl. E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung (1932).



unhaltbar; sollen wir nun um den Erwerb dieses unsichern und minderwertigen Gutes unsere in Jahrhunderten bewährte, von den Besten der führenden Denker aufgebaute Philosophie opfern?

Diese ultrakonservative Haltung nehmen durchgängig die Angehörigen der Schulen ein, die auf eine lange, bis ins Mittelalter reichende Tradition zurückblicken konnten. So vor allem die Dominikaner, die restlos und geschlossen ihren Thomismus aufrecht hielten und das Neuzeitliche entweder ignorierten oder bekämpften. So auch im großen ganzen die Skotisten, zu denen die wenigen Bonaventuristen hinzukommen, die hauptsächlich im Franziskanerorden, sowohl bei den Observanten wie bei den Konventualen, vertreten sind; dank ihrer freieren, mehr demokratischen Verfassung ist aber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die neue Richtung im Vordringen begriffen. Die Unbeschuhten Karmeliten halten ebenfalls am Thomismus fest, die Serviten, Augustiner, Beschuhten Karmeliten und andere Schulen führen ihre traditionellen Ordenslehren weiter, bleiben aber im großen und ganzen auf ihre nicht zahlreichen Ordensangehörigen beschränkt, und das vorwiegend in Italien bzw. Spanien. Die Benediktiner weisen das eigenartige Schauspiel auf, daß sich nach einem strengen Thomismus, der weit über ein Jahrhundert fortlebte, der moderne Umbruch schon vor der Mitte des 18. Jahrhunderts vorbereitete, dann neben der konservativen Richtung sich kräftig durchsetzte und schließlich siegte.

Auch bei den Jesuiten, die von vornherein einen selbständigen, gesunden Eklektizismus innerhalb der Scholastik vertraten, finden sich auch noch in dieser Zeit nicht nur in den romanischen, sondern auch in den deutschen Ländern energische Anwälte der hergebrachten Schule. Zu dieser Richtung zählen auch vereinzelt Denker wie der berühmte Augustinerchorherr Eusebius Amort aus Altbayern. Im großen ganzen setzte sich die neue Richtung auf der Pyrenäischen Halbinsel nicht durch, wenngleich sie auch dort ihre begeisterten Vertreter fand; eher schon in Italien. Frankreich konnte ich bislang quellenmäßig nicht verfolgen. Britannien hat für unsere Frage kaum Bedeutung. Am lebendigsten, tiefsten und weitesten sind die Länder deutscher Sprache und Kultur vom neuen Geist ergriffen.

Im folgenden lasse ich die einzelnen Philosophen vornehmlich mit ihren eigenen Worten sprechen, wozu kürzere oder längere Charakteristiken und Überblicke im Anschluß an ihre Werke kommen. Zuerst gelangen die geschlossenen



Körperschaften, die Orden, zur Sprache, weil sie auch noch in dieser Zeit die Hauptträger der Philosophie unter den Katholiken sind. Zum Schluß wird dieser und jener Philosoph als mehr alleinstehender Denker aus dem Welt-priester- und Laienstand behandelt.

Beginnen wir mit den beiden alten Orden der *Benediktiner* und *Franziskaner*<sup>2</sup>. Magnus Sattler O. S. B. macht in seinen „Collectaneenblätter zur Geschichte der ehemaligen Benediktineruniversität Salzburg“ (1890) manche wertvolle Angaben. Er schildert den Einfluß der Aufklärung auf die Philosophie im Benediktinerorden, speziell in Salzburg, die Einführung der Experimente, der Mathematik und der deutschen Sprache beim Unterricht. Die neuzeitliche Reform führte Berthold Vogl (1744—59) ein, er widersetzte sich der Scholastik. In seinem Geiste wirkte Frobenius Forster in Salzburg, später in Regensburg als Abt von St. Emmeram. Er führte Experimentalkollegien ein und schloß sich an die Wolffsche Philosophie an. Unter dem Fürsterzbischof Hieronymus Colloredo (1772—82) machte sich der aufklärerische Geist mehr und mehr an der Universität geltend, die Anwälte der alten und neuen Richtung kämpften miteinander.

Der kühnste Wortführer des modernen Gedankens, der auch auf andere Ordensgenossen einwirkte, ist der scharfsinnige, kritische, temperamentvolle *Ulrich Weiß* aus Urspring bei Ulm. Wie ich in den „Stimmen der Zeit“ (Band 125 [1933 II]) ausführte, erinnert er in seinem 1747 zu Kaufbeuren gedruckten „Liber de emendatione intellectus“ auffällig an den redegewandten, reformsüchtigen englischen Kanzler Bacon von Verulam. Freilich bleibt auch bei ihm die sachliche Leistung hinter den programmatischen Intuitionen, die bedeutsames Neuland eröffnen, und hinter den methodologischen Blitzgedanken, die für einen Augenblick ganze Regionen aufhellen, weit, sehr weit zurück. Weiß fühlt sich berufen, der fortschrittlichen Freiheit, der kritischen Forschung eine Gasse zu bahnen. Durch seine köstlichen Unmutsergüsse erfährt der Leser manches, was sonst Klugheit und Bruderliebe hinter den geheiligten Klostermauern abschließt. Höchst dramatisch dringt das Murren der „geistig altersschwachen, verschlafenen Peripatetiker“ an

---

<sup>2</sup> Vgl. des Verfassers Artikel: Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktinerorden des 17./18. Jahrhunderts (ZKathTh 60 [1936]; Zur Philosophie der Scotisten des 17. Jahrhunderts (Franz-Stud 23 [1936])).



sein Ohr, wodurch sich indessen die jugendbewegte, fortschrittliche Richtung ihre „bisher glücklich errungenen Erfolge“ nicht vergällen läßt. Das Bedeutsame bei Ulrich Weiß ist nicht der Umfang des Wissens, erst recht nicht die metaphysische Tiefe und Gründlichkeit, die vollständig versagt, sondern der geschärfte kritische Blick für die neue Art zu philosophieren und methodisch zu experimentieren. Die Scholastik kommt freilich schlecht weg; Descartes, Locke, Wolff bestimmen weitgehend seine Einzelüberzeugungen. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode hat es ihm angetan, er gibt sie in geradezu klassisch formulierter Form wieder.

Sehen wir das im einzelnen. Da der Verstand alle Erkenntnisse aus der Bearbeitung der Erfahrung gewinnt, kommt alles auf die Gestaltung des „Connubium“ beider an. Wie bei Bacon müssen zuerst die Hindernisse entfernt werden. Dahin gehört das voreilige Verallgemeinern, das sprunghafte Schließen, das naive Zutrauen zu den vorwissenschaftlichen Sinnesberichten, die erst durch den kritischen Verstand zu deuten sind, die Überschätzung der Autorität. Sodann muß der Forscher mit einer wohlgedachten Hypothese an die Geheimnisse der Natur herangehen und sie zwingen, ihm Antwort auf die vorgelegte Frage, Bestätigung der ausgedachten Kombination zu geben. Je mehr Wege für die Verwirklichung der Annahme offenstehen, um so unsicherer ist sie. Darum sind möglichst viele Beobachtungen anzustellen, die mehr und mehr die angenommenen Möglichkeiten bis auf eine ausschließen. Weiterhin sind die Umstände, in denen die beobachtete Erscheinung auftritt, möglichst zu variieren. Erst wenn sich ein untrüglicher Schluß oder eine sichere Beobachtung ergibt, verdichtet sich die Hypothese zur wissenschaftlichen Theorie. Man glaubt im „Novum organum“ des Bacon zu lesen und die bahnbrechenden klassischen Ausführungen Galileis über „Metodo compositivo e resolutivo“ zu hören. Bei diesem Vorgehen der Feststellung der Naturvorgänge hat sich der Forscher der Mathematik zu bedienen, aber mit weiser Mäßigung; denn wie zur Verarmung der Geister nichts dienlicher ist als das einseitig mathematische Verfahren, so nützt anderseits dem Fortschritt der Logik und der klaren Anwendung ihrer Regel nichts mehr als eine maßvolle Verwendung der Mathematik.

Befreiend wirken die Auslassungen, in denen Weiß die Bedenken gegen das Kopernikanische System vornimmt und zerstreut: die Bibel bezwecke keine Unterweisung über naturwissenschaftliche Fragen zu geben; ob etwa Josue, heißt



es köstlich, mitten in der Hitze des Kampfes eine unfehlbare Lehrentscheidung über Weltsysteme gegeben habe? Mit richtigem Takt wird durch Berufung auf die großen Bibelerklärer Hieronymus, Beda, Cornelius a Lapide bemerkt: Oft redet die Hl. Schrift über Dinge, nicht wie sie in sich sind, sondern in der Sprache des Volkes, wie sie ihm erscheinen. Bezüglich der Autorität der hl. Väter wird fein unterschieden: sie erstreckt sich auf die Glaubenswahrheiten; in rein philosophischen Fragen muß man zwar auf sie hören, hier aber gelten ihre Meinungen soviel als ihre Gründe. Wiederholt wird die Überschätzung des Aristoteles gerügt.

Außer *Berthold Vogl*, der die aufklärerische Richtung als Abt von Kremsmünster durchführte, und dem berühmten, vielseitigen *Frobenius Forster* in St. Emmeram in Regensburg, dessen moderne Einstellung Joseph Endres in einer vortrefflichen Studie schildert, ist hier weiterhin *Andreas Gordon*, dem Regensburger Schottenkloster angehörig, zu nennen. Schon der Titel „*Philosophia utilis et iucunda*“ (1745) ist ein förmliches modernes Programm; „*amoeniores scientiae*“ war der stehende Ausdruck für die physikalisch-mathematischen Einzelwissenschaften im Gegensatz zur „*litigiosa, contentiosa*“ Scholastik. Die drei handlichen Duodez-bändchen haben die Folianten verdrängt und lassen den Leser von vornherein Mut zur Bewältigung des Stoffes schöpfen. „*Brevia sed solida elementa eaque nova et plana methodo*“ werden in der Vorrede forsich angekündigt, „*neglecta methodo scholastica et forma scholastica, quae congressibus literariis magis apta comprobatur quam ad scientias addiscendas aut explicandas.*“ Von der Spekulation hält Gordon wenig: „*Omisi quaestiones inutiles et vanas speculationes.*“ Daß reformatorische Bestrebungen bei den Katholiken längst an der Arbeit sind, erfahren wir: „*Philosophiam meliori forma donatam pluribus iam annis desiderarunt plurimi*“, aber einstweilen fehlte die Tat: „*hoc tamen negotium Catholicorum in Germania tentavit, quod sciam, nemo. Ego itaque ab aliis rogatus, ab aliis, quibus obsequi teneor, iussus periculum primus feci.*“ Gordon weiß sich also mit seinen Oberen solidarisch verbunden.

In der dürftigen, aber klaren Logik — charakteristisch für die Zeit! — geht die Verflüchtigung der Universalien ganz mit dem seit Descartes, Locke, Berkeley sieghaften Nominalismus. Arm ist die Metaphysik. Die Ethik entspricht ganz der vernünftigen, hausbackenen Art der Aufklärung: fünf Kapitel *De summo hominis bono, actibus humanis, regulis actuum humanorum, virtutibus et vitiis, variis vitae officiis.*



Mit dem Inhalt dieses ersten Bandes ist im Grunde die Philosophie Gordons abgeschlossen. Was der zweite Band „*Philosophia mathematicum*“ ankündigt, hält er: nacheinander werden Fragen der reinen und angewandten Mathematik behandelt, *arithmetica, geometria, trigonometria, optica, perspectiva, astronomia . . . , architectura civilis et militaris*, nebst einem langen Anhang von Tafeln und Figuren. In der Tat, eine „*Philosophia utilis et iucunda*“, ganz nach dem Geschmack und entsprechend dem praktischen Ziel des 18. Jahrhunderts.

Einige Proben aus dem dritten Band „*Physica*“ — *Physica* wurde sowohl für die eigentliche Naturphilosophie als auch für die positiven Naturwissenschaften gebraucht — mögen das Urteil bestätigen, daß von strenger Naturphilosophie oder Metaphysik der Natur kaum etwas übrig geblieben ist. „*Prima rerum initia*“ — die Prinzipien der Natur, um deren Aufhellung sich die Alten und Neueren soviel bemüht hatten, — „*in naturae abditis delitescunt nec inde ulla mentis humanae industria erui possunt*“ (S. 5). Dieser allgemeine Satz ist genügend positivistisch, antimetaphysisch. Echt mechanistisch heißt es: „*Forma substantialis nil aliud esse videtur quam certa totius corporis singulariumque illius accidentium omnium et qualitatum congeries*“ (S. 7). Die Definition „*motus localis est translatio corporis de loco in locum*“ (S. 21) ist gewiß richtig, aber, an den tiefen Darlegungen des Aristoteles gemessen, oberflächlich.

Im dritten Kapitel erfährt der Leser Bedeutsames über Wärme, Kälte, Verdünnung, Meteore, Winde, Wolken, Meere, Flüsse, Salze, Steine, Gemmen, Pflanzen- und Tierphysiologie, Bau des menschlichen Körpers. Den Abschluß des Ganzen bildet ein Anhang über Elektrizität, der zeigt, daß unser Philosoph mit dem Stand der Forschung vertraut ist.

Mit Stolz, sahen wir, hebt Gordon hervor, daß er die Reform der Philosophie zum erstenmal durchführen wollte. In der Vorrede bemerkt er weiter: „*Laborem ego praecipue suscepi in gratiam studiosae iuventutis, ad quam philosophicis disciplinis imbuendam pluribus iam annis in Alma Universitate Erfurtensi insudo.*“ Man sieht, wie ernst sich Gordon als Reformator der Philosophie nimmt und welche Mühe er sich gibt. Ein Beweis, daß die Aufklärung die ihn umgebende Luft ist, die ihm dank ihres unhistorischen Denkens und des Vertrauens zum eigenen Vernunftkönnen den Blick auf die große philosophische Vergangenheit unmöglich macht.



Noch weit kräftigere Schlaglichter auf die Herrschaft des neuen Geistes in den Benediktinerabteien wirft die „*Philosophia eclectica*“ des *Gallus Cartier* aus dem Kloster Ettenheimmünster im Breisgau (1756), und zwar deshalb, weil Cartier ein fruchtbarer, vielseitiger theologischer Schriftsteller war und angesehene Ämter innerhalb und außerhalb des Ordens als Professor, Subprior, Novizenmeister, Konsultor der Indexkongregation bekleidete. Überdies wird seine Philosophie durch eine warme Empfehlung des Zensors der Augsburger Diözese eingeführt. Daß aber bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts, wo in Salzburg das Neue noch im harten Kampfe mit dem Alten lag, die Aufklärung als etwas Selbstverständliches, Normales, Gesundes empfunden wurde, erhellt aus den beiden theologischen bzw. monastisch-asketischen Traktaten, die Cartier seiner „*Philosophia eclectica ad mentem et methodum celeberrimorum nostrae aetatis philosophorum concinnata*“ zu Nutz und Frommen der Ordensjugend, für die das Werk bestimmt ist, vorausschickt. Der erste Traktat ist eine Art Katechismus der christlichen Glaubenswahrheiten, der zweite der Ordenssatzungen. Frömmer ist eine Philosophie selten aufgemacht worden, auch nicht im Mittelalter.

Welche Philosophie trägt nun der Novizenmeister und Konsultor der Indexkongregation vor? Die Logik sagt uns wenig darüber. Sie ist die hergebrachte, wie auch Wolff in seiner „*Vernunftlehre*“ viel Traditionelles weiterführt. In der allgemeinen Seinslehre, die sehr dürftig ist, kommen die gewohnten Fragen zur Sprache. Als Wahrheitskriterium, das auf die damalige Herausbildung der Kritik aus der Logik zu einer selbständigen Disziplin hinweist, wird mit Descartes aufgestellt: „*Quidquid in idea clara et distincta alicuius comprehenditur, id de ea certissime potest affirmari*“ (S. 118). Man sieht nicht, ob das im Sinn des Descarteschen Rationalismus subjektivistisch gemeint ist oder objektivistisch gedeutet werden muß. In der Gotteslehre steht zu Anfang der Satz des Rationalismus: „*Exstat in nobis innata Dei idea*“ (S. 122), worauf sich wie bei Descartes ein Gottesbeweis stützt. Es folgt im Geist der Zeit das ontologische Argument (S. 126). Die Verteidigung der *Praemotio physica* ist wie ein Restbestand des Thomismus der ehemaligen Benediktinerschule in den modernen Bau eingefügt (S. 151).

Die Naturlehre setzt wie Locke das Wesen des Körpers in die „*impenetrabilitas vel soliditas*“ (S. 191). Mit Descartes identifiziert sie weiterhin die Substanz und die Aus-



dehnung des Körpers (S. 192). Folgerichtig setzt sie sich mit Berufung auf die Cartesianer und Gassendisten für die gewagte, seit Jahrzehnten scharf umstrittene Deutung der *species eucharisticae* ein (S. 118). Radikal ist die polemische Auseinandersetzung mit dem scholastischen unverständlichen „*figmentum materiae primae*“ und den *formae substantiales* als Prinzipien des Körpers (S. 99 ff.). Nach einer gründlichen, kritischen Darlegung der Korpuskulartheorie des Descartes und der Atomtheorie des Gassendi wird der eigene Standpunkt fixiert: „*Tenemus ergo, quod, cum corpora omnia ex suapte natura sint solida, impenetrabilia necnon in longum, latum et profundum extensa, haec ipsa materia solida, impenetrabilis et extensa sit primum et intrinsecum corporum principium et elementum, quo ipsa constant*“ (S. 210). „*Totuplex*“ — eine Cartier eigentümliche und wiederholt von ihm vertretene Ansicht — „*ergo datur materia prima, quotuplicia sunt in hoc aspectabili mundo elementa corporea, quorum unum ab alio re ipsa distinguitur nihilque cum ipso commune habet; sic coelum, sol, terra, aer, lumen, aqua, ignis, aurum, lignum*“ usw. (S. 211). Eine höchst einfache Naturphilosophie! Die gleiche von Sachwissen unberührte Einfachheit in den folgenden Ausführungen über die vier Elemente und die seit der Renaissance bekannten drei Urstoffe: *sal, sulphur, mercurius* (S. 211 bis 219), sowie bei der Erklärung der Bewegung (S. 225 ff.).

„*Qualitates*“, heißt es bedeutsamer, „*quae actuosae dicuntur in partium motu et in profluviiis substantialibus constitutae videntur. Qualitates inertes seu passivae, quaeque modales dici solent, ex partium magnitudine, figura et situ sunt deducendae*“ (S. 248 f.). Die streng mechanische, allgemein von den neuen Philosophen und Naturforschern vertretene Zurückführung alles Qualitativen auf Quantitatives! Mit der Verwerfung aller scholastischen *accidentia absoluta* wird der dagegen erhobene Einwand gelöst. Diese allgemeine Grundthese wird sodann für die streng mechanistische Erklärung der einzelnen Qualitäten, wie Farbe, Schall, Geruch, herangezogen. „*Colorum natura in varia luminis reflexione aut refractione posita est*“, die ihrerseits von der Art der Oberfläche der reflektierenden Körper abhängt (S. 254 ff.).

Die *Physica particularis* nimmt zurückhaltend Stellung zum Kopernikanischen Weltssystem (S. 278 ff.). Bestimmt wird die *Generatio aequivoca* abgelehnt. Ebenso fortschrittlich sind die Einzellehren der Physiologie der Pflanzen, Tiere, Menschen (S. 40 ff.).



Die kurze Ethik führt manche aristotelisch-scholastische Züge gut weiter. Auch die „Exercitationes philosophicae . . . in commodum et utilitatem philosophiae candidatorum“ (S. 415—495) zeigen, daß sich noch Wertvolles aus der scholastischen Methode, aus ihren Disputationes gerettet hat. Inhaltlich übernehmen sie verschiedene echt neuzeitliche Theorien, ausführlich wird der Nominalismus in der Universalienlehre begründet.

Wohl der beste Beweis für den Sieg der aufklärerischen Philosophie über die Scholastik an der Salzburger Benediktineruniversität, die maßgebend für die Lehrmeinungen der österreichisch-süddeutschen Klöster war, sind die beiden öffentlichen Disputationen, die ich in Stams (Tirol) fand. Zwei Quartbände enthalten eine ganze Reihe von Thesenzetteln, die aber im Gegensatz zu den heute üblichen sehr ausführlich den Stoff und die Stellungnahme wiedergeben. Salzburg ist neben anderen Hochschulen verschiedener Orden, wie Dillingen, Innsbruck usw., am besten vertreten. Solche feierlichen Übungen sind der offizielle Ausdruck der herrschenden Meinung. Unter dem Vorsitz des Marianus Kamberhofer aus dem Kloster Garsten im Salzburgischen werden Sätze — sie umfassen 18 eng gedruckte Quartseiten — *ex universa philosophia* verteidigt. Bereits die Begriffsbestimmung der *Ontologia* folgt wörtlich der Wolffschen, deren Methode die rationalistisch-mathematische ist. Die Substanz ist wie bei Leibniz und Wolff, deren Definitionen die damals allgemein angenommenen waren, „*ens vi agendi praeditum*“. Auch die Begriffsbestimmung des Raumes und der Zeit ist dieselbe wie bei Leibniz und Wolff. Ebenso neuzeitlich wird die Atomtheorie verteidigt, weiterhin die moderne Bewegungstheorie, die Leugnung der sekundären Qualitäten. Es folgen seitenlang Thesen aus der Mathematik, Mechanik, Optik, Geologie, Zoologie, Astronomie. Auf den gleichen Ton ist die zweite Disputation am 6. Januar 1781 gestimmt; es werden vier Opponenten namhaft gemacht. Charakteristisch ist vor allem der völlige Parallelismus der *Ontologie* mit dem Wolffschen Vorbild.

Treten bei den deutschen Benediktinern die alte und die neue Richtung scharf einander gegenüber, so zeigen verschiedene italienische *Franziskaner* den allmählichen Übergang, den Verschmelzungsprozeß. Wir werden die Linie dieses historischen Werdens nachher noch klarer bei den Jesuiten sehen. Wie sich die Renaissance nur allmählich vom Mittelalter loslöste, so wächst auch die Aufklärung organisch aus dem 17. Jahrhundert hervor.



„Joannis Duns Scoti philosophia nunc primum recentiorum placitis accommodata autore Fr. *Carolo Josepho a S. Floriano* strictioris observantiae Minorita Provinciae Mediolanensis“, Mediolani 1771, Großoktav. Scotus und die „amoeniore scientiae“ sowie die neuzeitliche Philosophie miteinander verbinden, ist freilich ein kühnes Unternehmen, wengleich beiden Richtungen der kritische, mathematische Geist gemeinsam ist. Psychologisch-historisch ist dieser Versuch leicht zu verstehen. Der Skotismus erlebte im 17. Jahrhundert eine fruchtbare Nachblüte<sup>3</sup>, namentlich in Italien, die auch noch im 18. Jahrhundert fortlebte. An diesen ehrenvollen Ordenstraditionen will und muß der Minorit festhalten. Andererseits drängt das Gebot der Stunde zu einer Verjüngung und Umstellung. Er weiß, hinter ihm steht der Orden, die Ordensleitung. In der Praefatio wird auf die vom Ordensgeneral Paschalis a Varisio empfohlene Reform hingewiesen: „Animadvertens in unius magistri iurare verba maximo impedimento esse scientiarum profectui, iam cuique suorum libere philosophandi facultatem fecerat ac matheseos neotericaeque philosophiae studium enixe promoverat, quod magna animi sui voluptate et aliquanto scientiarum apud nostrates profectu in Italiam propagatum vidit. Intelligens quosdam adhuc veterum Scotistarum methodo ita addictos esse, ut non nisi aegerrime ab ea dimoveri possent, ad illos facilius dimovendos concordiam iis exhiberi curavit inter Scotum recentioresque Philosophos, non quidem ut homines suae curae commissos ad peripateticorum tricas iterum revocaret, sed ut ii, qui Scotistae esse cupiunt, saniori imbuerentur philosophia, quin Scotistae esse desinerent“ (S. VII). Hieraus ersieht man einmal die Schwierigkeit, in der sich die Ordensleitung befindet, am gesunden Alten festzuhalten und zugleich den Bedürfnissen der neuen andersgearteten Zeit zu entsprechen. Ein Seitenstück im Franziskanerorden zum Jesuitenorden, wie wir noch sehen werden. Sodann läßt diese Praefatio den Widerstand der erstarrten Skotisten durchhören — die Geschichte des Skotismus im genannten Artikel bestätigt das. Endlich sieht man klar, wie sehr der Observant mit der damals in hohem Ansehen stehenden neuen Richtung sympathisiert.

Um die Übereinstimmung zwischen Scotus und den Neueren zu zeigen, müßten die Werke des Doctor subtilis durch-

---

<sup>3</sup> Vgl. des Verfassers Artikel: Zur Philosophie der Scotisten des 17. Jahrhunderts (FranzStud 23 [1936]).



gegangen und die zerstreuten Stellen gesammelt werden. Dabei würde sich auf weite Strecken Übereinstimmung zeigen. Für andere Lehrpunkte müßte die Ähnlichkeit durch Ableitung aus den Prinzipien des Scotus nachgewiesen werden — ein gefährliches Unternehmen —, in bezug endlich auf andere Meinungen ist zu zeigen, daß Scotus nicht weit von den Neueren entfernt war (S. VIII).

Die Einteilung des Werkes erfolgt nach dem Wolffschen Schema. Überaus treffend wird im historischen Überblick, der dem Gebrauch der Zeit entsprechend vorausgeschickt wird, bemerkt, wie heute jeder christliche Denker seine eigene eklektische Philosophie hat, unbekümmert um die philosophische Autorität. Derart haben sich seit dem 16. und 17. Jahrhundert die Zeiten geändert. Ebenso richtig betont der Observant, wo er über die Angriffe auf die Religion und Offenbarung klagt, es brauche zur Widerlegung der Trugschlüsse eine gute, gesunde Logik. Tatsächlich bietet er, relativ zu der damaligen Zeit, etwas Klares und Gründliches, freilich nichts Neues und Selbständiges. Manche Partien sind indes gegenüber der Vorzeit neu: die Fragen, die von der neuen Naturwissenschaft und Kritik sowie von den Religionskämpfen aufgegeben sind. Sie bereiten die moderne Erkenntnistheorie und Apologetik vor. Wir begegnen den gleichen Fragen bei andern Denkern. Dahin gehören: *de methodo excogitandi hypotheses iisque utendi*, *de methodo instituendi experimenta et observationes*, *de methodo libros interpretandi*, *de methodo mathematica*, *de regulis ad fidem humanam spectantibus*, *de oeconomia in iis, quae fide divina creduntur*, *adhibenda*. Die Ausführungen verraten Geist und wissenschaftliches Urteil.

In der Praefatio zur Metaphysik fällt die kritische Bemerkung, die in dieser Zeit wiederholt fällt, die mathematische Methode genüge für die Ontologie nicht, da sie analytisch sei, die metaphysischen Fragen aber mancherlei Schwierigkeiten und Dunkelheiten enthalten, für deren Lösung das analytische Verfahren nicht genüge. Auch das folgende Urteil macht der Selbständigkeit unseres Philosophen Ehre: Ein Beweis für die Güte der scholastischen Methode sei die Tatsache, daß die von der wahren Kirche Abgefallenen sie verwerfen und durch die analytische Methode die Einfältigen getäuscht hätten (S. XII f.).

Nach dem Programm ist man zuerst überrascht, nun zu lesen: „*Is ego semper fui, qui, cum in sectarii alicuius librum oculos conicio, quidquid in eo novitatem mihi sapere videtur, praesertim si ad mores aut dogmata aliqua ratione referri*



illud possit, initio suspectum habere soleo, in eo attentius sistere, sententiam undequaque versare“ (S. XIV). Im Grunde ist hiermit nur die selbständige, vorsichtige Haltung ausgedrückt, namentlich gegenüber den damaligen oberflächlichen, teilweise frivolen Neuerungen in Religion und Moral.

In der weiteren Ausführung tritt der Franziskaner für Scotus wie für eine persönliche Sache ein. Wegen der Verdächtigungen der skotistischen Univocität des Seins, die angeblich zum Pantheismus führe, und der *Distinctio formalis* werden diese beiden dem Skotismus eigentümlichen Lehrpunkte ausführlich untersucht. Übrigens drängt sich der Skotismus nicht auf. Manche Partien zeigen ein erfreuliches Eingehen auf aktuelle Fragen: die ausführliche Diskussion des *principium rationis sufficientis*, des Pantheismus des Spinoza, des von Leibniz vertretenen *principium identitatis indiscernibilium*.

Wie weit die besten Köpfe, die über die Grenzpfähle der traditionellen scholastischen Schulweisheit hinausschauten und auch dafür ein Auge hatten, was sich auf den Geistesfeldern jenseits derselben zutrug, in der Kritik der Scholastik und in der Bejahung moderner Lehrsätze gingen und wie sie nun von beiden Richtungen eklektisch vieles herübernahmen, sieht man an dem Observanten *Fortunatus a Brixia* (Brescia). In sieben Bänden Großquart veröffentlichte er 1749—56 seine Philosophie. Er verrät sich dort als klaren, besonnenen, gründlichen Denker, der sich auch sonst eines hohen Ansehens erfreute. Seine freiere Richtung erhellt aus seiner „*Dissertatio physico-theologica de qualitatibus corporum sensibilibus*“ (1740), wo er eine streng mechanische Erklärung der Qualitäten gibt, sie aus der bloßen Zusammensetzung der Materie ableitet. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß eine Philosophie, die darauf rechnete, in weiteren Kreisen beachtet zu werden, ohne oberflächlich sein zu wollen, in der Ebene liegen mußte, wie die unseres Franziskaners. Natürlich fehlt es nicht an feiner Ironie und Kritik an der Scholastik. Daß diese eklektische, freie Art, die an der Scholastik öfters und scharf Kritik übt, in hohen kirchlichen Kreisen als etwas Selbstverständliches betrachtet wurde, beweist die Widmung an Kardinal Quirino, *Sanctae Romanae Ecclesiae Bibliothecario*. Überdies bemerkt der Ordensensor von Brescia: „*vel minimum adversatur orthodoxae fidei, dignum censemus, ut communi scholarum utilitati publica luce fruatur*“. Auch die *Riformatori dello studio di Padova*, wo der Skotismus im 17. und 18. Jahrhundert blühte, ebenso die Druckerlaubnis sowie



die Empfehlung des Ordensgenerals liegen in derselben Richtung.

Die Metaphysik des zweiten Bandes trifft eine diskrete Auswahl. Überflüssige, spitzfindige Fragen scheiden aus, ohne daß die großen Leitsätze bzw. Grundbegriffe eine wesentliche Einbuße erleiden. Inhaltlich herrscht die von Suarez begründete Richtung vor. Der Thomismus wird abgelehnt, der Skotismus tritt zurück. Die rationale Psychologie ergeht sich mit beachtenswerter Gründlichkeit, Tiefe, Belesenheit und Aktualität über Substantialität, Geistigkeit, Unsterblichkeit, Ursprung der Seele und ihr Verhältnis zum Körper. Mit wohlthuender Sachlichkeit setzt sich der Observant mit Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolff auseinander. Sachlich wird die Informationslehre gehalten, ebenso die Abstraktion, auf welche beiden Positionen man in dieser Periode selten stößt. Die Willensfreiheit wird klar und gründlich bewiesen. Auch die Gotteslehre ist solid und durchsichtig, freilich zu dürftig. Auf die Beweise für das Dasein Gottes folgen Eigenschaften, Vorsehung, Erhaltung, Mitwirken, wobei die *praemotio physica* ruhig, aber entschieden abgelehnt wird.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik mögen Einzelzüge sie ergänzen.

Überaus freimütig, aber einseitig scharf ist die Kritik an der scholastischen Logik. Das sieht man jedenfalls, wie satt diese Zeit die subtilen Fragen hatte. „*Monitum te in limine velim me non uni ex iis quaestionibus valedixisse, quibus rigido-peripatetici maximopere delectantur. Aequo me ferant animo rigidiores scholastici, si cum eorum uno et quidem non de turba adeo inculta dixero, horrida et ab usu remota, quae superioris aetatis homines in hisce commenti sunt, ut, nisi plurima reiciantur, satius sit ea protinus non attingisse (Fonseca liber VIII Inst. Logic. c. 19). Quid enim prodest, verbis utor doctissimi Mabilionii de Logicae studio loquentis, tam acriter ac fuse de Logicae obiecto disputare? Quid inquirere, utrum illud sint entia rationis an termini? Rursus quid scire iuvat, num universale fiat dependenter ab intellectu?*“ (P. II De studiis monasticis c. 9.) Dieses Urteil des großen Historikers beweist, daß er von Philosophie wenig versteht. Jedenfalls zeigen diese übertriebenen Auslassungen des Observanten, daß die Aufklärung der scholastischen Feinheiten und Abstraktionen ebenso überdrüssig war wie die Renaissance und daß man brauchbareres, für die Bewältigung der Lebensaufgaben nützlicheres, also praktischeres Wissen wollte. Es folgt das übertriebene Verdikt: „*vana*



temporis iactura, quaestiones, quibus tota paene Scholae metaphysica continetur“, weiterhin die Berufung auf die scharfe Kritik des berühmten Dominikaners Melchior Cano in den *Loci theol.* IX 7.

Man darf indes die einzelnen Ausdrücke des Observanten nicht pressen; die Grundhaltung seiner Kritik trifft viel Richtiges. Restlos anerkennt er die Bedeutung der formalen Schulung durch die scholastischen Disputationen, rügt aber, daß zuviel Zeit und Kraft des kurzen Lebens auf diese Dinge verwandt werde, worunter wichtigere Aufgaben leiden. Zuviel Schärfe verdunkle vielmehr den richtigen Blick für das Erfassen der Wahrheit. Was nottue, sei die Erziehung zur Kritik. Man sieht, Fortunatus geht mit seiner Zeit. Leider bleibt er bei seinen Forderungen stehen, ohne Hand an ihre Ausführung zu legen. Im übrigen gehört seine formale Logik zu dem Besten in der Philosophie seiner Zeit.

Nicht günstiger ist das Werturteil, wie wir schon sahen, über die Metaphysik: „Quod vero spectat ad metaphysicam, sicut nulla est philosophiae pars, in qua latius scholae subtilitates dominantur, ita nulla est, quae medica manu magis indigeat.“ Hier nimmt der Observant die späteren Urteile eines Crusius, Lambert und vor allem Kants vorweg. Aus alledem ersieht man klar, und das ist philosophiegeschichtlich das Wertvolle, daß die Aufklärung keinen Sinn mehr hatte für die Methode, die Aktsetzungen, die Tiefen und Objekte der scholastischen Metaphysik, wie ich das eingehend in „Aufstiege zur Metaphysik“ (1933) nachgewiesen habe. Die damaligen katholischen Philosophen sind Kinder ihrer aufklärerischen, metaphysikunkundigen Zeit.

Um so aufgeschlossener ist der Observant für Methode und Inhalt der neuen Naturforschung. Sie bildet den eigentlichen Gegenstand und das Hochziel seines Philosophierens. Von den sieben Bänden fallen volle fünf auf die Naturbetrachtung, die ersten vier derselben tragen den bezeichnenden Titel: „*Philosophia sensuum mechanica*“, von denen wiederum zwei die *Physica generalis*, zwei die *particularis* behandeln. Verglichen mit den acht Büchern des Aristoteles „*De physico auditu*“ ist das aber keine Naturphilosophie, sondern eine streng und ausschließlich mechanische, mathematische Erklärung des Naturgeschehens, seiner Gesetzmäßigkeiten, also Positivismus wie bei Newton, Hume und d'Alembert. Mit den absoluten Akzidenzien wird aufgeräumt. Dabei erweist sich der Minorit nicht bloß als einen gründlichen Kenner der neuen Mechanik, Physik, Chemie, Astronomie, Biologie, sondern auch als einen kritischen,



selbständigen Beurteiler. Die Mathematik ist die unentbehrliche Vorbedingung für die Erklärung der schwierigen Naturfragen. Dabei ist er sich der Grenzen seines Könnens klar bewußt. Die zweite Auflage seiner „*Philosophia sensuum mechanica*“ gibt sich als eine stark veränderte und verbesserte: „*Nolim existimes id a me factum acu rem ipsam modo attigisse; mihi gratulor, si in eiusmodi rebus verisimile invenerim; . . . scrutabor naturae opera mihi ipsi diffidens . . . diligentius, quoad fieri a me poterat, in id incubui, ut ex certis observationibus cuncta deducere, confirmans experimentis accuratissimis . . . opinor in tradenda physica neque nimis dandum esse geometriae neque ab ea penitus esse abstinendum.*“ Es ist notwendig, solche Sätze zu zitieren, damit das Vorurteil verschwindet, als seien die katholischen Denker in der Regel blind für das Wahre und Große der neuen Zeit gewesen. In diesem Zusammenhang muß davon abgesehen werden, an Hand der breiten Einzelausführungen zu zeigen, wie von Fortunatus a Brixia das mechanisch-mathematische Weltbild bis ins einzelne scharfsinnig und folgerichtig durchgeführt wird, in ständiger, polemischer Auseinandersetzung mit den Grundgedanken der metaphysisch, teleologisch, qualitativ orientierten Naturphilosophie des Aristoteles und der Scholastik.

Im 16. und 17. Jahrhundert erlebt bekanntlich die Scholastik einen neuen Aufstieg. Weniger bekannt ist, daß fast alle mittelalterlichen Schulen erneuert wurden: außer den Thomisten und Skotisten bzw. Bonaventuristen gibt es eine achtenswerte Bewegung unter den *Serviten*, den „Henrizisten“, die an Heinrich von Gent anknüpfen; es gibt „Baconisten“ unter den *Beschuhten Karmeliten*, die Baconthorp erneuerten, weiterhin *Anhänger des Ägidius von Rom und des hl. Augustinus*. Sie waren aber durchweg örtlich und zeitlich beschränkt. Beachtenswert ist nun, daß auch diese Orden von der Aufklärung ergriffen wurden.

Beschränken wir uns hier auf die *Augustiner*. Die „*Philosophia Polingiana ad normam Burgundicae*“ (Augsburg 1730 in folio) des berühmten altbayerischen Augustinerchorherrn Eusebius Amort, den kein Geringerer als Scheeben den „vielseitigsten Theologen seiner Zeit“ nennt (Dogmatik, Buch I n. 1107), hält die eklektische Richtung des seinerzeit vielgerühmten, einflußreichen französischen Weltpriesters J. B. Du Hamel, der in seiner oft aufgelegten „*Philosophia vetus et nova*“ (5. Aufl. 1700) in achtungsgebietender Weise das Moderne in die Scholastik einbaute. Einen ähn-



lichen Versuch macht auch Amort. Weil aber die traditionelle Philosophie die Grundhaltung ausmacht, das Neue nur wenig herübergenommen, öfters sogar bekämpft wird, kann man dieses Werk der Aufklärungsphilosophie nicht einreihen. Es steht zwischen der Literatur der streng konservativen und der streng neuzeitlichen Richtung und gehört der Gattung der wenigen scholastisch denkenden Philosophen an, die wie die des Franzosen Emmanuel Maignan, des bedeutenden Kardinals Tolomei S. J., seines deutschen Ordensgenossen Berthold Hauser und des genannten Du Hamel den Versuch machten, das Neue organisch in das Alte einzubauen<sup>4</sup>.

Dagegen muß man die „Dissertationes philosophicae ex magni Patris Augustini auctoritate et rationibus illustratae“ (1756) des dem Kloster Vorau in Steiermark angehörigen Augustinerchorherrn *Julius Franz Gusmann* zur Aufklärungsphilosophie rechnen. Gewiß hält auch er noch an manchen scholastischen Positionen fest — das tat ja auch der Beherrscher der neueren Philosophie im damaligen Deutschland, Christian Wolff —; dagegen entspricht der ausgeprägt eklektische Zug ganz dem damaligen Charakter. Neben der Autorität des hl. Augustinus zieht Gusmann vor allem die benachbarten Grazer und andere Jesuiten herbei, Joseph Redlhamer, Paul Mayr, Anton Erber, Anton Mayr, ferner stützt er sich auf Edmund Purchot und Antonius Genuensis, typische Vertreter der Aufklärung. Auch die neuzeitliche Naturlehre ist ein Kennzeichen dieser Zeit. Nicht zuletzt ist Gusmann, wie vielen katholischen Denkern der Zeit, der stark apologetische Zug eigentümlich. Wie bereits die modern gerichteten Leibniz und Berkeley Front gegen die Feinde des Christentums machten, so geht auch er apologetisch gegen die Zeitirrtümer der Deisten, Freidenker, Pantheisten, Atheisten an. Die allgemein praktische Richtung nimmt hier den religiösen Charakter an. Was Gusmann vorträgt, ist ein Zusammengesetztes aus dem Platonismus des hl. Augustinus, an den besonders die Psychologie mit guten Ausführungen über Substantialität, Geistigkeit, Unsterblichkeit, Freiheit der Seele und über die Gotteslehre erinnert, aus dem Aristotelismus der Scholastik und aus moderner Naturlehre.

Hinter Gusmann stehen in der Naturanschauung sowohl die Augustiner von Vorau wie die Grazer Jesuiten. Das eröffnet Perspektiven für das Herrschen der neuen Richtung

---

<sup>4</sup> Vgl. des Verfassers Artikel: Schulen und Richtungen in der Scholastik des 17. Jahrhunderts (PhJb 49 [1936]).



in Steiermark. Es werden nämlich die diesbezüglichen „Disser-tationes“ nach den Thesen (29) der Jesuiten an der Grazer Universität (1756) formuliert, Gusmann bringt sie zu Beginn des ersten Bandes und nochmals im zweiten. Im dritten wird ein Verzeichnis von Thesen vorausgeschickt, die 1758 die Augustiner in Vorau verteidigen ließen. Diese letzteren sind noch fortschrittlicher und scholastikfreier als die der Jesuiten: 10. *Materia prima in sensu physico sunt minima elementaria, forma autem substantialis est diversa textura.* 12. *Vacuum admitti debet.* 13. *Nullum elementum est absolute leve.* 14. *Nec titulo Venerabilis Sacramenti Eucharistiae nec ratione physica evinci possunt accidentia absoluta.* 22. *Colorum in actu secundo diversitas oritur a diverso materiae luminosae motu seu oscillationibus.* 27. *In systemate Copernici omnia phaenomena congrue explicantur.* 29. *Motus astrorum in hypothesi Newtoni probabiliter defendi potest.* Andere Thesen wie über Elektrizität, Luftdruck, Wärme, Schall, Farbe sind dieselben wie bei den Jesuiten.

Die Thesen Gusmanns aus der Ethik gehen ebenfalls auf damals aktuelle Fragen: 2. *Deo et internus et externus debetur cultus.* 3. *Non licet quamcumque ob causam se ipsum directe occidere nisi iubente Deo.* 5. *Licatum est iniustum vitae, pudicitiae fortunarumque aggressorem accedente moderamine inculpatae tutelae occidere.* 6. *Licatum est iustis de causis uti restrictione non pure mentali.* 7. *Principio res omnes in communiione negativa fuerunt.* 8. *Matrimonium non est iure naturali perpetuum, sed lege positiva divina, polyandria est iure naturae vetita, de polygamia controversum est.* 10. *Optima rei publicae forma est monarchia temperata et regnum hereditarium electivo praestat feminaeque imperio aptae sunt.*

Der südösterreichische Augustinerchorherr ist ein wertvolles Glied unter den Katholiken, die der Aufklärungsphilosophie angehören: er zeigt deren Art, ihre Vorzüge und Schwächen und ist ein Beweis für ihre Verbreitung in den Reihen der alten Ordensfamilien sowie in Steiermark.

Als die ersten unter den neueren Orden mögen die *Kapuziner* kommen. Diese waren von vornherein weniger durch Ordenstraditionen gebunden, gefestigt und geeint, aber auch weniger gehemmt und gehindert als die im Mittelalter gegründeten Orden. Schon bei ihrem Entstehen wurzeln sie in der neuen Zeit, ihren Nöten, Aufgaben, Fortschritten. Sie ermangeln darum einerseits der organischen, stillvollen spekulativen Einheit, deren sich die alten Orden, vor allem



die Dominikaner, rühmen können. Dafür sind sie aber weit beweglicher, aufgeschlossener, anpassungsfähiger. Überdies stellen sie ihre Tätigkeit stark in den Dienst der Erziehung der Jugend. Dieses letztere Moment muß wohl beachtet werden (vgl. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge). Wenn etwa Kapuziner, Piaristen und vor allem Jesuiten, die bekanntlich eine weitgehende und tiefgreifende Lehrtätigkeit im 17. und 18. Jahrhundert entwickeln, der neuen Richtung einen starken, oft zu starken Einfluß auf ihre Lehrbücher und ihren Lehrunterricht gestatten, so standen sie eben vor Lebens- und Staatsnotwendigkeiten, zumal die Regierungen, damals oft absolutistisch, einen starken Druck ausübten und bis ins kleinste bevormundeten.

Die Kapuziner pflegten nur wenig, ganz in Unterordnung unter Aszese, Seelsorge, Unterricht, die Philosophie. Diese selbst weist von vornherein und ständig ein ausgesprochen eklektisches Gepräge auf: eine Verbindung von Bonaventurismus und Skotismus mit Thomismus. Das war durch die historischen Verhältnisse gegeben: Pedro Trigo, der nach langer Zugehörigkeit zur Gesellschaft Jesu in den neuen Kapuzinerorden eintrat, führte dort den Thomismus ein, auf Bonaventura und Scotus waren die Kapuziner, die in ihren Reformbestrebungen auf den ursprünglichen Ordensgeist zurückgriffen, aus innerer Wahlverwandtschaft verwiesen, vor allem war es der bedeutende Belgier Titelmann, der nach seinem Übertritt aus dem Franziskanerorden den Skotismus bei seinen neuen Mitbrüdern heimisch machte. Marcus a Baudunio, Marcus Antonius Galitius, Valerianus Magnus, Hyacinthus von Olpe, Ivo von Paris, Juvenalis von Nonsberg, Ulrich von Gablingen, Bartholomaeus Barberis mögen als Hauptvertreter der philosophischen Schriftsteller unter den Kapuzinern genannt werden, die von Bernardus a Bonaonia in seiner „Bibliotheca Scriptorum O. M. S. Fr. Cappucinatorum“ (Venetiis 1747) aufgezählt werden<sup>5</sup>. Vor allem ist in diesem Zusammenhang der energische Vorkämpfer der Atomistik, Kasimir von Toulouse, zu erwähnen;

---

<sup>5</sup> Vgl. die gut orientierenden Artikel der ersten Nummern der von den Kapuzinern herausgegebenen „Collectanea Franciscana“: Agustín de Corniero, Capuchinos precursores del P. Bartolomé Barberis en el estudio de S. Buenaventura (1 [1931] 184 bis 214 360—374; 3 [1933] 67—80 209—228 347—383 518—570); A. Bertoni, Le B. Duns Scot, sa vie, sa doctrine et ses disciples (1917).



von den 8 Bänden seines Werkes „*Atomi philosophicae sive tum veterum tum recentiorum atomistarum placita*“ (1674) wurden Band 2—6 von der Indexkongregation zensuriert „*donec corrigantur*“.

Nach dem Gesagten ist die stark aufklärerische Art der Kapuziner, die zunächst überraschen könnte, verständlich. Sie soll an zwei Kapuzinern der Schweiz veranschaulicht werden. Hier waren und sind die Kapuziner vielleicht mehr als irgend anderswo volksverbunden. Wohl aus der Notwendigkeit, ihren Schülern eine zeitgemäße Philosophie zu geben, erklärt sich teilweise das starke Gehen mit der Aufklärung. Wieweit indessen diese beiden Schweizer den Orden verkörpern, bedarf einer weiteren gründlichen Untersuchung.

*Heinrich Walser*, Professor am Lyzeum in Luzern, ließ 1790 in Augsburg seine „*Institutiones philosophicae*“ drucken. Die vier kleinen Bändchen mit je ungefähr 200 Seiten weisen schon äußerlich auf das Praktische hin. Klar, bündig, übersichtlich, mit pädagogischem Urteil faßt der Kapuziner für Schulzwecke die Hauptwahrheiten der christlichen Philosophie zusammen. Tiefe oder Originalität darf man nicht erwarten, öfters mangelt auch die Gründlichkeit, z. B. bei der Entwicklung der Gottesbeweise, bei der Darlegung des Verhältnisses von Leib und Seele.

Das ist nun das historisch Bedeutsame, zu sehen, wie ausgiebig der Kapuziner die nichtscholastische, nichtkatholische Literatur und deren Gedankengänge in einem Leitfaden für junge Menschen anführt, mit den Scholastikern aber, bzw. Katholiken, äußerst sparsam verfährt. Das spricht Bände für den damaligen aufklärerischen Geist. Das dritte Bändchen der Psychologie bringt im Stil der Zeit einen „*Syllabus scriptorum in materia psychologica celebrium*“. Greifen wir einige Namen heraus: Barclay Johannes, *Icon animorum*; Basedow, *Philalethia*, Altona 1760; Beattie, Versuch von der Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit, Edinburg 1778; Bonnet, *Psychologische Versuche*, übersetzt 1773; Condillac, Versuch über den Ursprung der menschlichen Kenntnisse; Diderot, Briefe über die Blinden; Garve, Versuche über die Neigungen; Hartley, Betrachtungen über den Menschen, Rostock 1772; Hume, Versuche über den menschlichen Verstand; Sulzer, *Vermischte philosophische Schriften*, Leipzig 1773; Tetens, Versuche über die menschliche Natur. Also nur Schriften von Aufklärern. Nicht weniger weitherzig zeigt sich der Kapuziner in der Empfehlung von Autoren, „*qui theologiam philosophicam*



illustrarunt“: Buddeus, Clarke, Crusius, Herder, Heydenreich, Hume, Jacobi, Leibniz, Mendelssohn, Parker, Platner, Reimarus, Tetens, Wollaston, kein einziger Scholastiker älterer und neuerer Zeit, kein Katholik, um so mehr christentumfreie Rationalisten. Den Schülern wird offenbar die Reife zugemutet, die bekanntlich die Männer der Aufklärung in einer bislang nicht erreichten Höhe erreicht zu haben sich ständig rühmen. Auch hier sehen wir im kleinen, was der Philosophiehistoriker stets im großen beobachten kann, etwa bei Kant: das vollständige Verlassensein von philosophiehistorischen Kenntnissen, die über das „siècle philosophique“ und seine letzte Vorzeit hinausführen könnten.

Die Auseinandersetzung im positiven und negativen Sinn mit diesen Gewährsmännern mögen ein paar Beispiele zeigen. Sie charakterisieren unsern Philosophen, offenbaren Methode und Inhalt seiner Philosophie, ihre Licht- und Schattenseiten. Cap. I. der *Theologia rationalis*. § 1. „De argumentis quibus Deum esse persuaderi“ — man beachte *persuaderi*, nicht *cognosci* — „potest“ (S. 7 ff.). Es wird noch besser: „De existentia Dei ut penitus convincamur, prorsus necesse est, ait Kantius, non vero ut eam apodictice demonstremus. Neque enim omnem ille comprobandae huius existentiae modum abicit“, was weiter ausgeführt wird, während die Kritik der reinen Vernunft radikal und prinzipiell alles verstandesmäßige Erfassen Gottes leugnet (vgl. B. Jansen, *Die Religionsphilosophie Kants* 1929). Es folgt das „argumentum ontologicum“. Nach Darlegung der in Betracht kommenden Begriffe heißt der Beweis: „Si ens infinite perfectum possibile est, tum actu existit; sed possibile est; ergo. Maior prob.: Enti perfectissimo convenire debet omnis realitas, sed existendi ratio est vera et pura realitas.“ Die Sophistik, die u. a. Thomas von Aquin und Kant aufgedeckt haben, liegt in dem unstatthaften Übergang vom *ordo logicus* in den *ordo realis*. Nach Anführung der Verteidiger des Argumentes von Anselm bis Mendelssohn und der Erwidrer der Kantianer antwortet und schließt Walser in einer geradezu bedauererregenden agnostischen Haltung: „At vero, etsi supra allata demonstratio apodictica non sit, eius rei tamen habetur subiectiva certitudo, fides moralis et illa quidem inconcussa. Etsi enim ratio speculativa entis realissimi et necessarii existentiam demonstrare nequeat, eam tamen postulare vi suae naturae cogitur.“ Wie ersichtlich, ist der Kapuziner wie nicht wenige andere katholische Gelehrte, darunter besonders auch Ordensmänner, in den Bannkreis Kants geraten.



Das „argumentum cosmologicum“ wird bezeichnend mit Literaturangaben aus der Aufklärung eingeleitet. Der Beweisgang selbst weist neben guten, haltbaren Momenten Lücken auf. Daran schließt sich die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Mendelssohn, was gewiß sehr aktuell war. Billigerweise hätte die noch weit aktuellere Widerlegung der Widerlegung des kosmologischen Argumentes seitens Kants folgen müssen, die indes fehlt. Die Entwicklung des teleologischen Beweises schließt zunächst scharfsinnig auf den „auctor mundi“ als ein „ens summa intelligentia, voluntate et potentia praeditum“; der weitere Schluß auf ein „ens necessarium, absolutum, realissimum“ entbehrt indes aller Beweiskraft. Es folgen reichhaltige Literaturangaben aus Hookius, Wolff, Reimarus, Schulze und anderen Zeitgenossen.

Wir dürfen in Heinrich Walsers Schulphilosophie ein Gegenstück von katholischer Seite zu der damals so beliebten Popularphilosophie erblicken, die durch Mendelssohn, Leibniz, Herder und andere führende Literaten zu hohem Ansehen gelangt war, die aber bekanntlich von Kant als „Modephilosophie“ zu Beginn der Kritik der reinen Vernunft für streng wissenschaftliche Zwecke abgelehnt wurde. Popularphilosophie ist Walsers Buch dem Inhalt, nicht aber der literarischen Aufmachung nach.

Denselben Typ stellt ein anderer Schweizerkapuziner, Lektor der Philosophie, *Mauritius a Berona Lucernata*, in seinen „Praelectiones philosophicae ad usum recentioris philosophiae“ (1780) dar. Er schreibt für die Kandidaten der Theologie und gestattet damit einen Schluß auf das philosophische Niveau der damals heranzubildenden Kleriker. Die inhaltliche Grundschicht bildet der Stock überkommener Wahrheiten der in katholischen Kreisen vertretenen Philosophie. In dieses Ganze ist nun allerlei Neuzeitliches eklektisch eingefügt.

Die Praefatio sucht das Erscheinen dieses Buches trotz der Überschwemmung mit philosophischer Literatur — bekannt ist die Schreibseligkeit des 18. Jahrhunderts — zu rechtfertigen. Alsdann führt sie Klage über das maßlose Hineintragen der Mathematik in die Philosophie — diese Klage ist an der Tagesordnung —, was nur ermüde und verwirre. Andererseits dürften die Ordenskandidaten an der Mathematik und den naturwissenschaftlichen Errungenschaften nicht vorbeigehen — auch diese Mahnung kehrt häufig wieder.

„Hinc, ut philosophiae tyronibus, praesertim religiosis,



pro virium mearum infirmitate prodesse possim, sequentes in scribendo leges lubens mihi praescribo: 1) dum systema abs incomparabili viro Newtono inventum et delineatum et a clarissimo Boschowischio aliisque viris praeclarissimis elaboratum perfectumque in omnibus fere academiis ac scholis sit receptum et Romae etiam coram purpuratis Patribus cum applausu propugnari soleat“ — Boscovich S. J. war zeitweilig Professor an der päpstlichen Universität in Rom —, „illud quoad substantiam tenebo. 2) Dum experientia propria et aliorum testimonio sim edoctus abstrusa matheseos argumenta plerorumque tironum fugere captum nec eorum notitiam singulis, praecipue ecclesiasticis, esse necessariam, dictum systema a sublimioribus calculis ita liberare contendam, ut positiones meas rationibus physicis declarans physicum potius quam mathematicum agere videar.“ 3) Es folgen Angaben über die einzuhaltende Kürze und Klarheit. 4) „Etsi non pauci hac aetate invictum syllogismi robur e scholis eliminatum velint, methodum tamen mixtam et genus scribendi syllogisticum tueri conabor“ — hier wiederum das charakteristische Ineinander von Altem und Neuem bei katholischen Philosophen des 18. Jahrhunderts.

Die folgende kurze „Epitome historiae philosophiae“, die damals allgemein der systematischen Ausführung vorausgeschickt wurde, fällt mit ihren, den Neuscholastikern von heute seltsam anmutenden Werturteilen durchaus nicht aus der Art der damaligen Denker katholischen Bekenntnisses heraus, sie ist vielmehr die regelmäßig wiederkehrende. Unter den Alten werden Platon, die Akademiker und Stoiker gelobt. „Tandem caput altius e tenebris efferre visus est Aristoteles“, manchen habe er indes wegen seiner Dunkelheit nicht zugesagt. Im Mittelalter, das meist schlecht wegkommt, suchte man die Lehre des Aristoteles christlich zu machen. Das sei der Ursprung der Scholastik. „Denique saeculo decimo septimo“ — um diese Zeit, so meinen die katholischen Denker von damals, sei das Licht nach dem dunklen Mittelalter hervorgebrochen — „complures viri insigniter docti et prudentes Aristotelicorum obscuras subtilitates et inutiles lites perosi ac philosophiam reformandam meliusque excolendam et vario experimentorum genere exornandam animum adiecerunt.“ Die Träger dieser Reform werden aufgezählt. Ihnen will der Kapuziner folgen, „non auctoritatis gratia, sed solius rationis suasu“, worauf jeder Mann der Wissenschaft in dieser Periode hält.

Einige Beispiele mögen diese allgemeine Charakteristik beleuchten und zwar aus der Logik, die in der Aufklärung



ihre besondere Note aufweist: praktische Brauchbarkeit, Fortschreiten zur modernen Kritik, Herausbildung und Ablösung der Erkenntnistheorie von der formalen Logik. Der praktische Teil folgt auf den theoretischen, der keine besondere Note aufweist. Aus jenem seien neuzeitliche Thesen wie folgende herausgestellt: de perspicuitate, de communi naturae sensu, de testimonio sensuum externorum, de auctoritate, de criterio veritatis incompleto, de probabilitate, de dubitatione. In glücklicher Weise wird das subjektive Wahrheitskriterium des Descartes durch die evidentia obiectiva ersetzt, höchst fruchtbar und modern wird auf die Wahrheit des Bewußtseins als den Ausgangspunkt aller Gewißheit hingewiesen. Mit zwar viel gesundem Menschenverstand, aber zu elementar einfach, werden die Bedingungen wahrer Urteile untersucht. Die kritischen Regeln bei der Erörterung der Sinnesberichte zeigen Verständnis für erkenntnistheoretische Fragen: „aliud est iudicare, aliud percipere, in omni casu perceptio vera est, sed nostra opinio et iudicium persaepe falsa sunt“. Auf den Einwurf der Okkasionalisten wird trefflich erwidert, Gott könne gewiß, absolut betrachtet, die sensationes unmittelbar hervorrufen, aber nicht in der Art, daß wir notwendig und vernünftig einsehen müßten, die Sinne seien die unmittelbaren Ursachen unserer Empfindungen. Beachtenswert ist der Nachweis der Autorität bzw. des Glaubens als einer eigenen Erkenntnisquelle. „Obicitur: motivum dumtaxat probabile non potest certum esse veritatis criterium; . . . respondeo: licet enim unius aut alterius hominis testimonium probabilitatem non superet, tanta tamen multitudo testium factum aliquod affirmantium non sunt totidem dumtaxat probabilitates. Obicitur: motivum probabile multiplicatione augetur, ast naturam non mutat; respondeo: naturam non mutat ratione sui, sed ratione adiunctorum; cum enim id genus motiva probabilia multiplicantur, perspicitur consensus non solum inter illa, sed etiam cum aliis multis factum affirmantibus, spectata hac consensione constat nobis de plena veritate.“

Zu den fortschrittlichsten, mutigsten Philosophen zählen verschiedene Mitglieder des vom hl. Franz von Paula im 15. Jahrhundert gegründeten *Ordens der Minimi*. Ob der durch seine Freundschaft und literarische Beziehungen zu Descartes berühmte Mersenne, bei dem die Philosophen der verschiedensten modernen Richtungen, u. a. Hobbes, aus- und eingingen, diesen Geist entbunden hat? Bekannt ist Emmanuel Maignan, Theologieprofessor in Toulouse, der



in seinem 1673 zu Lyon gedruckten „Cursus philosophicus“ typisch das Ringen zwischen der alten Philosophie und den neueren Ansichten, z. B. in der Mechanik, verkörpert. Weite Kreise zog seine Leugnung aller absoluten Akzidentien und die damit geforderte „intentionale“ Erklärung der species eucharisticae. Daran knüpften sich langdauernde Kontroversen. Die spanischen Ordensgenossen Emmanuel Naxera — zum Schluß seines Lebens gab er die Ansicht des Meisters auf — und Johannes Saguens setzten sich für Maignan ein, wurden aber von ihrem Mitbruder Franz Palanco und dem Dominikaner Nikolaus Gennaro bekämpft. Wissenschaftliche Gründlichkeit läßt sich den spekulativen Werken dieser Minimi nicht absprechen.

Von dieser Art sind auch die „Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accommodata“ des *Friedrich Jacquier* (editio novissima Venetiis 1792), der im Titel des Werkes als „Socius academiarum per Europam, Lector philosophiae in Archigymnasio Sapientiae, Matheseos Professor in Collegio Romano“ bezeichnet wird. Sie gehören zur besseren philosophischen Literatur gegen Schluß des Jahrhunderts. Die sieben handlichen, übersichtlich und klar geschriebenen Bändchen weisen die moderne Art auf. Merkwürdig, immer wieder stößt man bei den katholischen Denkern dieser Zeit gerade wie bei den Reformatoren der Renaissance auf die Klagen über Unbrauchbarkeit, Spitzfindigkeiten, Abstraktionen, dem Zuviel in der Scholastik — „farrago“ ist der stehende Ausdruck. Endlich müsse Wandel geschaffen werden. Schaut man sich dann die tatsächliche Leistung an, so bietet sich überall dasselbe Schauspiel: Was positiv geleistet wird, findet sich längst bei Aristoteles und den Scholastikern, wodurch das berühmte Wort Kants bewahrheitet wird, die Logik habe seit Aristoteles keinen Fortschritt gemacht. Anders ist es mit dem Ringen um die neuen Erkenntnis- und Wissenschaftsmethoden der Naturwissenschaften und der Entwicklung des neuzeitlichen philosophischen Kritizismus. Hier mußten die neuen Wege erst mühsam gesucht und gefunden werden. Dieses Suchen nach neuen Erkenntnismethoden, die den neuen Inhalten angemessen waren, ist der tiefste Sinn der damaligen Unzufriedenheit und Unrast. So führt auch Jacquier bewegliche Klagen über die hergebrachte Logik, die auch damals noch ihre Freunde hatte. Was Jacquier selbst in seiner Logik vorträgt, ist längst Bekanntes, freilich in abgekürzter Form und maßvoller Auswahl. Die alte geheiligte Zahl der zehn Kategorien wird willkürlich genannt (S. 69 f.), die breite Be-



handlung der „*quinque praedicabilia Porphyrii*“ kritisiert (S. 71). Den Abschluß der Logik bildet der damals übliche Artikel *De methodo* (S. 250 ff.).

Die Metaphysik steht stark unter dem Einfluß Wolffs, ohne daß die Scholastik geopfert wird. Sie weist auf die Schule Suarez' hin. Gegen Descartes: „*possibilitas rerum est independens a voluntate divina*“ (S. 24 ff.). Auf 70 kleine Seiten Seinslehre folgen nahezu 200 Psychologie des Menschen und Gotteslehre. Die damals erörterten Fragen kehren wieder. Zu beachten ist der stark apologetische Einschlag, tiefere Untersuchungen scheiden aus, überall, auch in der Polemik, wohlthuende Maßhaltung. So heißt es: „*Ad explicandum commercium mentis cum corpore nulla videtur esse ratio, cur, relicta communi sententia de influxu physico, hypothesim causarum occasionalium vel harmoniae praestabilitae amplectamur, immo prima hypothesis difficultatibus gravissimis est obnoxia, gravioribus autem altera et omnino reicienda.*“ Die scholastische Informationslehre kennt Jacquier ebensowenig wie seine katholischen Zeitgenossen; auch die Meinung, der Sitz der Seele sei bloß im Gehirn (S. 137 ff.), ist ein Beweis der Ausscheidung tieferer Erklärungen.

Die Lehre von Gott beginnt mit einer klaren, kurzen Darlegung des Begriffes oder Wesens Gottes als des *ens necessarium* und *ens a se*, der Eigenschaften *ens aeternum, simplex*. Das in der Aufklärung beliebte *argumentum physico-theologicum* wird breit ausgeführt; dazu kommt der damals als beweiskräftig geltende ontologische Beweis. Die Ausführung ist elementar gehalten. An dritter Stelle kommt der ethnologische Gedanke, der damals beliebt war. Man sieht hier deutlich den Zug der Aufklärung: Zurücktreten der metaphysischen Gedankengänge, Hervortreten des Moralisch-Psychologisch-Empirischen in der Religionsphilosophie. Verhältnismäßig ausführlich werden die Beziehungen Gottes zur Welt behandelt, wohl aus apologetischer Einstellung gegen den herrschenden Rationalismus, Deismus und Atheismus. Zum Schluß kommen, offenbar aus dieser Haltung heraus, die damals aktuellen Fragen: *de Deo Domino et ab hominibus colendo, revelationis necessitas demonstratur*. Auch Jacquier bringt die *Praemotio physica*, das Für und Wider, ohne eine Entscheidung zu fällen. Daß diese Schulfrage in einer metaphysikarmen Zeit ständig wiederkehrt, ist an sich befremdlich, erklärt sich wohl aus den damals lebendigen Fragen über das Verhältnis Gottes zur Welt und über die menschliche Freiheit bzw. Determiniertheit.



Die Ethik, die von deistischer, antichristlicher Seite stark gepflegt wurde und die auch bei den christlichen Denkern zwar einen Rückgang der spekulativen Tiefen, aber auch vielfach eine inhaltliche Bereicherung und vor allem größere praktische Lebensnähe aufweist, zeichnet sich durch hohen sittlichen Ernst und gründliche Behandlung aus. Die alten Theorien von dem inneren Unterschied zwischen Gut und Böse, der Unveränderlichkeit und Notwendigkeit des Naturgesetzes, der Ableitung der Verpflichtung aus Gottes Willen, der Sanktion im anderen Leben werden schön entwickelt. Ob auch hier der Ernst der Lage, der Vorstoß des Moralpositivismus, die laizisierende Trennung der sittlichen von der rechtlichen und religiösen Ordnung im Zeitalter der Herrschaft der englisch-französisch-deutschen Aufklärung zum Gegenstoß führte? Oder war es bei dem Franzosen Jacquier die Wirkung des einflußreichen, noch immer fühlbaren Jansenismus? Darauf weist eher das rigoristische Eintreten für die Alleinherrschaft des Probabiliorismus hin. Das Zinsnehmen ist unerlaubt. In der Pflichtenlehre wird zeitgemäß, angesichts der vielen Theorien über den Ursprung des Staates, sein naturrechtlicher Charakter betont; ebenso aktuell ist die Behandlung der Toleranz: „*impiissima est atque etiam societati civili perniciosissima falsae cuiuscumque religionis et atheismi tolerantia*“.

Die *Physica* sieht das Weltbild unbefangen vom modernen Standpunkt und ungehemmt durch die Ende des Jahrhunderts überwundenen scholastischen Anachronismen, die freilich einzelne Köpfe noch weiterschleppten. Im einzelnen ist ein reiches Wissen verarbeitet. Beispielsweise seien angeführt: Gleichheit von *actio* und *reactio*, das Gesetz der allgemeinen Anziehung und der Schwere sowie der Trägheit, die Erklärung der Farben als „*modificationes*“ des Lichtes. Freilich kommt bei dieser modernen Naturerklärung die eigentliche Naturphilosophie schlecht und kurz weg. „*De corporis natura*“ heißt es: „*observavimus iam in metaphysica duplicem esse essentiae significationem; vel enim essentia est realis, hoc est, primum illud attributum, ex quo derivari possunt illa omnia attributa, quam quidem essentiam nobis ignotam esse demonstravimus; vel essentia est nominalis, collectio nempe omnium attributorum, quae in re aliqua observantur; iam corpus sive materiam definire licet substantiam, quae explicatas in physica generali proprietates habet*“ (S. 267 f.). Darum bleibt auch unentschieden, ob die letzten Körperteile ausgedehnt oder einfach sind, ob die Undurchdringlichkeit eine wesentliche Eigenschaft



der Materie ist. Oberflächlich eklektisch wird ein Ausgleich zwischen der alten Materie—Form- und den modernen Körpertheorien versucht: „si in corporibus admittamus vires quasdam motrices, attractiones scilicet et repulsiones, illas pro formis substantialibus habere minime repugnat“ (S. 271). Das erinnert an die Ausgleichbestrebungen des harmonisierenden Leibniz.

Was den Laien im Fach überraschen könnte, was der streng und ausschließlich systematisch vorangehende Denker als einen „Skandal“ ungläubig abweisen wird, was aber dem geschulten Philosophiehistoriker nach anfänglicher Verwunderung allmählich zu einem selbstverständlichen, mit moralischer Notwendigkeit sich auswirkenden Gesetz geworden ist, daß nämlich die Philosophen, auch die führenden, wesentlich ihrer Zeit, deren Geisteslage und Problematik verpflichtet sind, bewahrheitet sich an den *Piaristen*. Wir sahen, daß die Körperschaften, die ihren Ursprung bis in das Mittelalter verfolgen können, dem neuen Geist einerseits weit stärker und gefestigter, andererseits weit hilfloser und schwerfälliger gegenüberstehen und daß es umgekehrt bei den in der neuen Zeit gegründeten Orden sich verhält. Die *Piaristen* wurden erst um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert gestiftet. Ihre Haupttätigkeit ist der Unterricht, vor allem an Gymnasien. Außer in Italien und Spanien lehrten sie in den verschiedenen Teilen der alten österreichischen Monarchie, auch in Deutschland. Die Ordensmitglieder sahen sich also von vornherein ohne traditionelle Bindungen in das Neue hineingestellt; als praktisch sich betätigende Erzieher mußten sie auf die Forderungen der Stunde seitens der Regierungen und Schüler Rücksicht nehmen. Hieraus erklärt sich wohl, wenigstens teilweise, die restlose Aufgeschlossenheit für den modernen Gedanken, sowie die ins Ungewöhnliche gehende Geringschätzung und Bekämpfung der Scholastik.

Diese Haltung trägt der wegen seines vielseitigen Wissens, seines Forscherscharfsinnes, seiner literarischen und akademischen Tätigkeit berühmte *Eduard Corsini* zur Schau. Seine öfters aufgelegten „*Institutiones philosophicae ad usum scholarum Piarum*“ liegen in der Venediger Ausgabe 1743 in fünf bequemen Duodezbandchen vor. Corsini erweist sich dort als Ausdruck der damals herrschenden, auch in Italien stark vertretenen, seichten, eklektischen Philosophie mit ihrer teilweise blendenden einzelwissenschaftlichen und literarisch gefälligen Aufmachung. Daß diese Richtung



auch ihre Gegner fand, dafür ist gerade Corsini ein Beispiel: seine *Institutiones philosophicae* sind die Antwort auf die gegen ihn erhobenen Verdächtigungen.

„Philosophiam dico non Stoicam nec Platoniam aut Epicuream et Aristotelicam, sed quaecumque ab his sectis recte dicta sunt, quae docent iustitiam cum pia scientia, hoc totum selectum dico philosophiam.“ Dieses Wort aus den *Stromata* des Klemens von Alexandrien bringt Corsini als Motto zu Beginn des Werkes. Noch deutlicher wird er, wenn er mit Cicero „docte et iucunde disserere“ sowie dessen akademisch-skeptische Haltung als sein philosophisches Ideal hinstellt. Sein polyhistorisches Wissen — er war Mathematiker, Philologe, Historiker, vor allem hervorragender Archäologe — gestattet es ihm, von allen Seiten aus der Geschichte der Philosophie das ihm als das Beste scheinende zusammenzutragen. Klare Begriffe und Unterscheidungen, analytische Schärfe, syllogistische Sauberkeit sind nicht seine Sache, noch viel weniger metaphysische Tiefe. Von der ehemaligen Scholastik ist außer in der Logik und Ethik, die überdies arg zusammengeschrumpft sind, kläglich wenig übrig geblieben. Jämmerlich kontrastiert die Kürze und Armut der Metaphysik zur Länge und Reichhaltigkeit der *Physica*. Selbst der knappe geschichtliche Überblick verzichtet auf ideengeschichtliche Charakteristiken und beschränkt sich auf biographische und bibliographische Notizen. Am meisten konservatives Lehrgut hat noch die Logik gerettet, in sich genommen ist auch sie arm. Was Corsini im zweiten Band, in der *Physica*, über die Prinzipien der Körper sagt, muß ebensowohl das Ohr eines überzeugten Aristotelikers verletzen, wie es für das des modernen Naturforschers als Musik klingt: die Kenntnis der Naturvorgänge sei vollständig unabhängig von der der Prinzipien der Natur; solange es Philosophie geben wird, wird man über letztere streiten. Ebenso skeptisch lauten die Äußerungen über die tieferen Gründe der Naturerscheinungen, z. B. der Schwere (S. 376). Sarkastisch werden die Peripatetiker abgeführt, die so sicher, sorglos, reichlich die „*qualitates occultae*“ vergeben, ohne sich im geringsten um ihren Nachweis zu bemühen (S. 577). Die *Physica particularis* kommt meist über historisches Referieren des Für und Wider nicht hinaus, beispielsweise in der Diskussion der Weltsysteme (S. 71 ff.).

Derselbe Skeptizismus bzw. Probabilismus und Historizismus liegt über den Lebensthesen. Ob die Tiere Seelen haben, bleibt eine zwischen Cartesianern, Gassendisten und Peripa-



tetikern offene Frage, wofür höchstens der schöngestige Leser durch wohlklingende Formulierungen Ciceros entschädigt wird. Das Kapitel über Natur und Ursprung der Menschenseele gestattet dem Patristiker, ein Glanzstück seiner Väterkunde zu geben. Corsini ist in seinem Schwanken und Bedenken gegen die Information des Körpers durch die Seele einer der vielen Kronzeugen dieser Zeit, wie völlig dem damaligen philosophischen Bewußtsein, auch der Katholiken, die diesbezügliche natürliche und kirchlich definierte Wahrheit entschwunden war.

Die Metaphysik muß sich mit ganzen 25 Seiten begnügen. Spöttisch zerstreut Corsini die Bedenken gegen die Echtheit der zwölf bzw. vierzehn Bücher des Aristoteles mit der Bemerkung: „puram atque ingenuam Aristotelis indolem ubique spirant, eam nempe obscuritatem, quae in ceteris eius operibus observatur“ (S. 334 f.). Immerhin führt er noch allerlei aristotelisch-scholastische Begriffe und Prinzipien mit.

Merkwürdig, in dem abschließenden fünften Band der Ethik, die methodisch und inhaltlich der Zeit entspricht, hört alles Schwanken auf. Mit wohltuender Sicherheit wird kurz und klar entschieden.

Corsini ist neben vielen anderen katholischen Philosophen der Aufklärung ein Beispiel, das dem Philosophiehistoriker zeigt, daß mit den „allgemeinen“, besser verallgemeinernden Urteilen über Aufklärung, wie sie von einem Lehrbuch zum anderen fortgeschleppt werden, wenig anzufangen ist. Die quellenmäßige Forschung zeigt, wie verwickelt auch diese Periode wie alles tatsächliche Geistesleben ist, und wie sorgfältig zwischen Wertvollem und Wertlosem zu scheiden ist (darauf hat wiederholt Sebastian Merkle mit Recht hingewiesen, u. a. in der Tillmann-Festschrift „Das Bild vom Menschen“ [1934]).

In verschiedener Beziehung Ed. Corsini geistesverwandt ist sein österreichischer Ordensgenosse *Florian Dalham*: auch er zeichnet sich durch Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Interessen und Kenntnisse aus, die ihn auf verschiedene angesehene Posten eines fürsterzbischöflichen Rates in Salzburg, Bibliothekspräfekten, Philosophie-, Physik-, Geschichtspräzeptors beförderten. Auch er hält wenig von Scholastik und ihrer abstrakten Art, um so mehr gibt er auf positives Wissen und vor allem auf kritischen Geist. In letzterer Beziehung erinnert er an den genannten Benediktiner Ulrich Weiß. Die Tatsache, daß er obige ehrenvolle kirchliche Ämter bekleidete, zeigt ebenso wie die Empfehlung



seiner Schriften seitens der kirchlichen Behörden, daß die Aufklärungsphilosophie bzw. der neue Kritizismus und die moderne Naturauffassung seit der Mitte des Jahrhunderts mehr und mehr in katholischen Kreisen, beim höheren und niederen Klerus, sowohl Welt-, wie Ordensklerus, selbstverständlich auch bei den gebildeten Laien, herrschte (vgl. L. E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants [1804] S. 92 ff. 251 ff.; B. Jansen, Die Religionsphilosophie Kants S. 85 f.).

1762 veröffentlichte Dalham in Augsburg auf 411 Seiten Kleinoktav „De ratione recte cogitandi, loquendi et intelligendi libri tres, in quibus praecipua Logicae, Criticae et Hermeneuticae capita illustrantur“. Die kritische Schrift ist ein Glied in der langen Reihe des Suchens nach der rechten Methode, nach den neuen Inhalten, wie sie das gegenüber dem Mittelalter veränderte philosophische Ideal aufgegeben hatte, wovon in diesem Zusammenhang wiederholt die Rede war. Im Untertitel führt sich Dalham als „Philosophicarum et mathematicarum historiarumque professor Vindobonae“ und als „Socius in Academia Sabaudica Caesareae Regiaeque scientiarum Academiae Roboretanae“ ein. Er widmet vielsagend sein Buch dem „clarissimus Georgius Parker, Regiae Societatis scientiarum Londinensis Praesidi“. Kündigt sich bereits in dem Motto, das dem Werk des englischen Kanzlers Bacon „De dignitate et augmentis scientiarum“ entnommen ist, der antischolastische, kritische, einzelwissenschaftliche Reformgeist an, so verdichtet sich geradezu dieser erste Eindruck in der Widmung: „Ex quo Baconus de Verulamo novum suum organum in lucem evulgaverit, compertum fuit usu et reipsa, non scholarum modo professorumque peculiarem elegantiam, sed publicam etiam felicitatem et, quae huius scaturigo sunt, artium omnium et disciplinarum instauracionem atque incrementa unice dependere a recte cogitandi applicandique intellectus ratione.“ Man beachte, wie auch Dalham mit der gesamten Aufklärung und Renaissance den praktischen Nutzen, die Bereicherung des allseitigen diesseitigen, individuellen und sozialen Wohlergehens als Ziel der Theorie betrachtet. Darin spricht sich einer der tiefsten Wesenszüge und schärfsten Unterscheidungspunkte der Aufklärung von der mittelalterlichen, vornehmlich transzendent, theoretisch, religiös-übernatürlich gerichteten Geisteshaltung aus. Daher das neuzeitliche Ressentiment gegen die Scholastik.

Echt kritizistisch und im Gegensatz zur Philosophie des Aristoteles und des Mittelalters, die man oft nicht ganz mit



Unrecht als die spekulative Kodifikation des natürlichen, vorkritischen Denkens bezeichnet hat, fordert darum Dalham weiterhin, analog zur Bekämpfung der „idola“ seitens seines Führers Bacon, die Beseitigung der Vorurteile, der „fabulae vulgi“. Wie blind und einseitig voreingenommen der Piarist aber auf den englischen Reformator und dessen empiristische, antichristliche Nachfahren schwört, erhellt aus dem folgenden Passus: „In hoc tanto tamque arduo negotio perspicax Baconi ingenium mirifice enituit, dum et lumina et naevos veterum ad correctionem et emolumenta suorum temporum traducens, tam admirabilia consilia ad evehendis disciplinas palam eduxit e profundis suis meditationibus, ut extemplo in Britannia permulti exstiterint praeclarissimi homines, qui spiritu illius animati novarum artium eximia argumenta protulerunt atque in aemulationem tanti conatus reliquas etiam Europae Musas evocaverunt.“

Nur aus dem Bildungs- und Kulturtaumel, aus dem unhistorischen Denken, das keine Vergangenheit, vor allem kein Mittelalter kennt, aus dem optimistischen Vertrauen zum eigenen Vernunftkönnen, aus der Überschätzung des Diesseitsgedankens und der Verflachung des religiösen, übernatürlichen kirchlichen Geistes sind solche Begeisterungsergüsse eines Priesters und Ordensmannes zu verstehen.

Nunmehr geht Dalham dazu über, seine Aufgaben in der Ausbildung des Verstandes näher zu umgrenzen: 1. mit Hintansetzung der trockenen, seichten scholastischen Logik durch Anlehnung an das lebendige Leben und seine Züge ist anschaulich zu zeigen, wie der menschliche Geist daraus sein Beweismaterial entnehmen soll; 2. die Phantasie und die undisziplinierte Denkfreiheit sind zu zügeln; 3. die Vorurteile sind zu überwinden, der Geist ist zur Selbstbescheidung zu erziehen; 4. andererseits ist die maßlose Zweifelsucht einzudämmen. Das sind nun freilich brauchbare Anweisungen, solange man sich im Populären hält; der wissenschaftlichen Kritik und Methode, sowohl der philosophischen wie der naturwissenschaftlichen, ist mit diesen Allgemeinheiten nicht gedient. Das Programm entspricht vollkommen der Art eines eklektischen Popularphilosophen der Aufklärung.

Damit deckt sich die tatsächliche Leistung: viele treffende, geistreiche Bemerkungen, eine gewisse Belesenheit, aber nichts einheitlich aus Prinzipien, um mit Kant zu sprechen, abgeleitet. Das ganze Werk zerfällt in drei Teile: „de ratione cogitandi“, ganz nach der üblichen vorhin geringschätzig behandelten Logik aufgezogen: *idea*, *iudicium*, *ratiocinium* und das um diese Zeit eingeführte Schlußkapitel me-



thodus; „de ratione recte loquendi“, eine Art Sprachphilosophie, die wie in Lockes drittem Buch des Essay damals gepflegt wurde; „de ratione recte intelligendi“, Regeln der Hermeneutik. Der philosophische Ertrag ist dürftig, die Metaphysik gleich Null. Dalham ist Empirist, Nominalist und Sensualist im Geist der damaligen einflußreichen Locke, Hume, Condillac; glücklicher erweist er sich in der Auseinandersetzung mit Bayle und andern Skeptikern.

Gehaltvoller und gründlicher als Corsini und Dalham bewährt sich der Piarist *Donatus a Transfiguratione Domini*. Er gab 1750 in Rastatt (Baden), wo er Vizerektor der Ordensniederlassung war, in vier umfangreichen Bändchen kleinen Formats seine Schulphilosophie heraus. Inhaltlich verwertet er einen gewissen Grundstock metaphysischer, scholastischer Gedankenmotive, wobei er zum Thomismus neigt. Didaktisch zeichnet er sich durch vorbildliche Klarheit, Genauigkeit, Bestimmtheit, Übersichtlichkeit aus. Unnützen Ballast scheidet er aus.

Von diesen Vorzügen ist vor allem der erste Band getragen: „Introductio in universam philosophiam dialecticam seu scholasticam ad mentem potissimum Aristotelis et S. Thomae Aquinatis concinnata atque usui et commodo studiosae iuventutis in lucem edita.“ Auch der vierte Band: „Introductio exegetica in philosophiae partem moralem sive ethicam aut iurisprudentiam naturalem“ weist dieselbe Art auf. Hier verrät sich ein reifes Urteil, maßvoll geschieht die Auseinandersetzung mit neueren Philosophen, wie Hugo Grotius, Pufendorf, Ignatius Schwarz S. J., der häufig zitiert wird, sowie mit dem genannten Corsini.

Auch der zweite Band, „Einleitung in die Metaphysik“, ist für seine Zeit gehaltvoll. Der vierte Band, „Physica“, offenbart die andere Seite: Nach Ausscheidung der Scholastik und mit reichen, soliden Kenntnissen in den Methoden und Inhalten der neuen Naturwissenschaften wird das moderne Weltbild entworfen.

Von besonderer Wichtigkeit sind die *Jesuiten* in der uns beschäftigenden Aufklärungsphilosophie wegen der Bedeutung, die dem Orden im Geistesleben, vorab in der Lehr-tätigkeit, des 18. Jahrhunderts zukommt<sup>6</sup>.

Man muß in der Stellung der Jesuiten zur neuzeitlichen

---

<sup>6</sup> Vgl. B. Jansen, Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung (ZKathTh 57 [1933] 384—410).



philosophischen und naturwissenschaftlichen Bewegung wohl die Ordensleitung und die einzelnen Mitglieder unterscheiden. Die Ordensleitung, deren Träger in erster Linie die Generalkongregationen als gesetzgebender Körper und der General als oberster Leiter und Ausführungsorgan, untergeordnet auch die Provinzial- und Lokaloberen sind, haben stets an der Pflege des Aristotelismus und der Scholastik festgehalten, sie immer wieder empfohlen, bzw. eingeschärft (vgl. a. a. O. S. 406 ff.). Andererseits hat die Ordensleitung wiederholt Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse, den Fortschritt der Zeit empfohlen. Darum mahnt sie, unnütze, zeitraubende scholastische Spekulationen und Feinheiten zu meiden. Ferner empfiehlt sie das Wahre und Gute in den Naturwissenschaften, in der Mathematik und in der neueren Philosophie, z. B. bei Descartes, maßvoll zu pflegen. Bei all diesen Direktiven und Maßnahmen mußten sich die gesetzgeberischen Kongregationen angesichts der Ausdehnung des Ordens und der verschiedenen Verhältnisse in den einzelnen Ländern natürlich damit begnügen, mehr allgemeine Richtlinien zu geben. Die Generale und andere Obere konnten und mußten ins einzelne gehen.

Was die einzelnen Mitglieder bzw. Provinzen und Häuser betrifft, so herrschte nicht völlige Einmütigkeit; dafür war die geistige Lage in den verschiedenen Provinzen zu verschieden, auch die durch die persönliche Eigenart bedingte Einstellung der einzelnen Mitglieder. Von den in Betracht kommenden Ländern waren Spanien und Italien konservativ, Deutschland und Frankreich fortschrittlich; aber selbst innerhalb der einzelnen Provinzen, ja Häuser standen sich öfters die beiden Richtungen gegenüber. Beispielsweise war bereits das Verhalten der französischen Jesuiten zum mächtig vordringenden Cartesianismus im 17. Jahrhundert verschieden, ja gegensätzlich. Leibniz zählte unter den Jesuiten Freunde; der bekannte Honoré Fabri, der auf den späteren, ihm verwandten berühmten Physiker, Astronom, Mathematiker, den Dalmatiner Boscovich hinweist — daß dieser metaphysikfreie Dynamist an die römische Gregoriana berufen wurde, zeigt die Unbefangenheit der Ordensleitung —, verfolgt wie dieser eine ausgesprochen neuzeitliche Richtung, während Ludwig Lossada, Professor in Salamanca, in seinem tüchtigen „Cursus philosophicus“ (1747—51), wenngleich für einen Spanier der Tradition gegenüber selbständig und kritisch, an dem neuzeitlichen Weltbild aus prinzipieller Erwägung heraus vorübergeht, Anton Mayr aber, Studienpräfekt und Professor an der Ingolstädter Hoch-



schule, entschieden für die hergebrachte Scholastik eintritt, während gleichzeitig dort wie in anderen Teilen Deutschlands und Österreichs andere Ordensgenossen mehr und mehr von der Scholastik abrückten und stark mit der neuzeitlichen Philosophie und Naturlehre gingen.

Während Suarez<sup>7</sup>, der führende Denker inner- und außerhalb des Ordens, bei all seiner fortschrittlichen, kritischen, selbständigen Eigenart, durch die er gegenüber den mittelalterlichen Schulen, namentlich dem Thomismus und Skotismus, einen selbständigen, geschlossenen Eklektizismus begründete und die einander verwandten Spanier Hurtado, Arriaga, Oviedo, trotzdem sie ihre eigenen, nicht immer gangbaren Wege gingen, sich noch nicht mit dem neuzeitlichen Gedanken auseinanderzusetzen hatten, machte Joh. B. Ptolemaeus, Professor am Römischen Kolleg, auch von Leibniz hochgeschätzt, in seiner „Philosophia mentis et sensuum“ einen bedeutsamen, echt spekulativ-kritischen Versuch, gründliche Scholastik und neuzeitliche Naturkenntnisse harmonisch auszugleichen, was ihm freilich von verschiedenen Zeitgenossen Verdächtigungen einbrachte. Natürlich steht Ptolemaeus noch vollständig außerhalb der Aufklärung; weil sich aber die späteren, ihr angehörigen Jesuiten und andere christliche Denker gern auf ihn berufen, mußte er in diesem Zusammenhang genannt werden.

Ihm in der genannten Art verwandt ist Berthold Hauser, Professor der Mathematik an der Dillinger Hochschule, der 1755 ff. in Augsburg „Elementa philosophiae ad rationis et experientiae ductum conscripta atque usibus scholasticis accommodata“ veröffentlichte. Gedanklich kann man auch ihn nicht den Aufklärungsphilosophen zurechnen, dafür hält er zu bestimmt an dem Kern der scholastischen Philosophie fest. Bedeutsam ist indes, und darin ist er den folgenden Aufklärungsjesuiten verwandt, daß er völlig aufgeschlossen für das Wahre der neuen Philosophie und Naturwissenschaft ist. So bekennt er sich zum Atomismus, zeigt volles Verständnis für die neuen Methoden der Forschung, für die Hypothese, ebenso für Mathematik und die neue Mechanik.

Dagegen muß der Ingolstädter Professor *Joseph Mangold* zu den Philosophen der Aufklärung gezählt werden; sein Eklektizismus ist, im Gegensatz zu dem genannten or-

---

<sup>7</sup> Vgl. M. Grabmann, Die Disputationes metaphysicae des Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung (Mittelalterliches Geistesleben [1926] 525—560).



ganischen, ein rein äußerlicher, es fehlt die Tiefe, Gründlichkeit, Ausgeglichenheit. Schon die Tatsache, daß von den drei Bänden der „Philosophia rationalis et experimentalis hodiernis studentium studiis accommodata“ (1755) die beiden letzten in der Hauptsache den Naturwissenschaften gewidmet sind, zeigt, wohin seine Schätzung geht. Hier verrät er freilich eine hochzuschätzende Vielseitigkeit und Reichhaltigkeit des empirischen Wissens, sowie ein durchaus selbständiges kritisches Urteil.

Beispielsweise geht Mangold geschlossen mit den Modernen in der Erklärung der Farben: „Colores non distinguuntur a lumine modificato (Band II S. 475) . . . quod color obiectivus in genere consistat in certa partium textura, situ et figura particularum, videtur satis certum“ (S. 478). Auf den natürlichen Einwand, der Mensch glaube fest, die Farben seien formell a parte rei, erwidert er mit feinem Verständnis, nicht der Sinn, auch nicht der einfache Verstand, sondern erst die kritische Reflexion habe über das Wesen der Farbe zu entscheiden. Ebenso überlegen erweist er sich in der entschiedenen Ablehnung der Emissionstheorie Newtons und der Annahme der Undulationstheorie Eulers (S. 499 f.). Ausführlich wird im Anschluß an Harvey der Kreislauf des Blutes, weiterhin der Aufbau des Körpers beschrieben. Hochmodern heißt es vom Gedächtnis: „Memoria, quatenus est in organo corporeo, nil aliud est quam vestigia quaedam a motibus spirituum animalium relicta. Si enim in haec vestigia iterum spiritus incurrerint, easdem determinationes efficient, quae fierent ab obiectis praesentibus et in sensus incurrentibus“ (Bd. III S. 161). Die geistvolle Erklärung des Tierinstinktes scheint die heutigen Theorien vorweggenommen zu haben, nachdem Mangold die Bedenken gegen die aristotelisch-scholastische Erklärung der species utilitatem aut vim nocivam certorum obiectorum repraesentantes vorgebracht hat, fährt er fort: „longe probabilius videtur eas nil aliud esse quam certam dispositionem, flexibilitatem et mobilitatem organi sensui interno et phantasiae destinati, quod a certis impressionibus per sensus externos communicatis varia ratione afficitur, et prout blanda vel molesta est impressio, anima ad appetendum vel fugiendum obiecta excitatur“ (Bd. III 74 f.). Bemerkenswert ist in der Pflanzenphysiologie die Verwertung der Ergebnisse der ersten Forscher jener Zeit, der Malpighi, Leeuwenhoeck, Woodward (S. 171 ff.). Ein fein abwägendes Urteil verrät Mangold in der vorsichtigen Stellungnahme zu den verschiedenen Theorien über die Gestalt der Erde



(S. 397 ff.). Er mahnt wiederum zur Umsicht und Scheidung in der Bewertung der Philosophen dieser Zeit: so oberflächlich die Metaphysik bei ihnen ist, so selbständig, überlegen und maßvoll kritisch ist das Urteil, so reich das Wissen in bezug auf die modernen Naturwissenschaften, die ja die Grundlage einer wahren Philosophie bilden müssen.

Mangold verwandt ist *Jakob Zallinger*, weit bekannter als Kanonist denn als Philosoph. 1773—75 ließ er in Augsburg seine „*Interpretatio naturae seu philosophia Newtoniana methodo exposita*“ drucken. Er gibt wenig auf Spekulation. Sein Wirklichkeitssinn führt ihn zur Natur und da zur nüchternen, analytischen, hypothesenfreien Art Newtons. In dessen Geist, Methode, Ergebnisse ist er tief eingedrungen, zu Beginn des zweiten Bandes bekennt er sich restlos zu dessen vier berühmten Forschungsregeln. In freudiger Kampfesstimmung antwortet Zallinger schneidig auf den Einwand, der wohl unangenehmen Erfahrungen entnommen ist, daß bei dieser neuen Art die Philosophie in Mathematik aufgelöst werde. Die Mathematik sei durchaus notwendig und auch praktisch durchführbar. Auf den Wesenskern der allzu berechtigten Bedenken, das Verdrängen echter Philosophie, geht er aber nicht ein. Die Ausführungen des zweiten und dritten Bandes sind reich an Wissen und stehen ganz auf der Höhe der Zeit: die verschiedenen Arten der Bewegung, Elastizität, Reflexion, Pendel, Ellipse, Gesetze der Schwere, Kohäsion, Adhäsion, Wärme, Licht, Luftdruck.

Das Bedeutsamste in Zallingers Naturlehre ist die Bestimmtheit, mit der er sich für das heliozentrische System einsetzt. Soviel ich gesehen habe, ist er nach dem Jesuiten Grammatici und dem Benediktiner Ulrich Weiß der erste christliche Denker, der es so unbefangen tut. Zu beachten ist freilich, daß 1757 die neue Lehre von Rom innerhalb bestimmter Grenzen freigegeben war. Band II S. 429—449 werden folgende Sätze aufgestellt: „*Systema terrae motae pro vero et genuino systemate, quod reipsa obtinet in natura, tenendum est.*“ In der Ausführung dieser These ist ein umfassendes Beobachtungsmaterial verarbeitet. „*Neque ex fine S. Scripturae neque ex verbis eiusdem in se spectatis vel prout iacent neque ex ullis adiunctis vel circumstantiis quidquam legitime concludi posse pro motu solis et quiete terrae videtur.*“ In dem Nachweis dieser Behauptung erweist sich Zallinger ebenso frei wie gründlich.

Aufklärungsphilosophen in Reinkultur sind die beiden Je-



suiten *Sigismund Storchenau* und *Benedikt Stattler*. Wie ersterer, Professor in Wien, von der Scholastik denkt, bekundet bereits der geschichtliche Überblick zu Beginn seiner „*Institutiones Logicae*“ (2. Aufl. 1770), zu denen die „*Institutiones Metaphysicae*“ (2. Aufl. 1772) hinzukommen. Nach einem verhältnismäßig längeren Bericht über die Griechen wird die ältere und jüngere Scholastik auffallend kurz erledigt, Bonaventura, Albert, Thomas, werden überhaupt nicht genannt. Sie war „*admodum contentiosa, dialecticas subtilitates ultra modum promovebat, parum abfuit, quin omnis paene Philosophia in interitum rueret, relicta solum egregie de rebis abstractissimis disputandi arte*“. Durch die Bemühungen der neueren Philosophen sei es erreicht worden, „*ut illa [philosophia] ad eum splendoris gradum, quem hodie feliciter tenet, pervenerit*“. Nun werden die Führer dieser Bewegung aufgezählt und gewürdigt: Telesius, Bacon von Verulam, Pascal, Galilei, Boyle, Descartes, Newton, Leibniz, Boscovich, Wolff, „*omnium antesignanus*“, Bernoulli, Euler, verschiedene Jesuiten.

Die Ausführung entspricht dieser historischen Schätzung. Selbst an naturwissenschaftlicher Erudition steht Storchenau weit hinter den genannten Ordensgenossen zurück. Daß diese Geringschätzung der Scholastik und die Bewunderung des neuzeitlichen Wissens nichts mit Hochschätzung oder Geringschätzung des echt christlichen und katholischen Gedankens zu tun hat, dafür ist gerade Storchenau — neben vielen anderen — ein sprechendes Beispiel: zur Verteidigung der katholischen Religion verfaßte er mehrere bedeutsame, damals hochgeschätzte und vielgelesene apologetische Schriften, in denen er sich mit den modernen Philosophen vom katholischen Standpunkt aus kritisch befaßt. Um so klarer tritt bei ihm der Zerfall der Scholastik, überhaupt echter Metaphysik, hervor.

Eine etwas andere Art weist *Benedikt Stattler* auf, verdient durch die Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Arbeiten sowie durch seine sozialkaritativen Bestrebungen. Seine philosophiegeschichtlichen Arbeiten, z. B. sein „*Anti-Kant*“ kommen hier nicht in Betracht, sondern nur seine fünf Bändchen „*Philosophia methodo scientiis propria explanata*“ (1769—71). Die aufklärerische Art zeigt sich vor allem in dem eklektisch unausgeglichenen Nebeneinander der verschiedenen philosophischen Theorien, in dem praktischen Zug, der bei ihm die Form des Religiösen, Apologetischen annimmt, nicht zuletzt in der Unabhängigkeit von der philosophischen Autorität.



In den „*Institutiones Logicae*“, die *Joh. B. Horvath*, Professor an der Universität Tyrnau, für die Philosophiestudierenden herausgab (ed. nov. 1772) und in dessen „*Institutiones Metaphysicae*“ dürfen wir wohl den Typ des Philosophierens erblicken, wie er an den Jesuitenhochschulen Brauch war. Die *Institutiones* wurden oft aufgelegt, erfreuten sich wegen der klaren Methode, des guten Stiles und der didaktischen Brauchbarkeit großer Beliebtheit. Gewisse Zentrallehren der Scholastik werden klar und bündig vorgetragen und kräftig gegen den zersetzenden Zeitgeist und dessen Irrtümer, gegen die neueren Philosophen seit Descartes, gegen den vordringenden Materialismus, Mechanismus, Sensualismus, Determinismus, Kritizismus verteidigt. So führt vor allem die Logik — sie stand unter allen Fächern noch am höchsten in dieser Zeit — viel bedeutsames traditionelles Lehrgut in der üblichen Form weiter. Auch bei Horvath geht sie in Erkenntniskritik über: „*est omnino infallibile veritatis criterium*“ (S. 87); bezüglich der Sinnesberichte heißt es: „*rite applicata nos physice certos reddit de corporum existentia et quibusdam eorum affectionibus rationibusque*“ (S. 92); über das wissenschaftliche, methodische Experiment werden gute Regeln gegeben; besonnen kritisch wird die Wahrheit des *testimonium historicum* untersucht (S. 110 f.).

Auch die *Psychologia* und *Theologia naturalis* arbeiten gut gewisse zentrale Lehrstücke der Vorzeit heraus: Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, Willensfreiheit, göttliche Vorsehung, alles Fragen, die damals brennend waren.

Alles in allem aber ist diese Scholastik dürftig. So scheidet in der *Ontologia* die Akt—Potenz- und Analogielehre aus. Diese Armut geht vor allem auf die Kosmologie. In der *Psychologie* fehlt bei Horvath, wie meistens in dieser Zeit, vollständig eine tiefere Erklärung des Ursprungs der geistigen Erkenntnis. Wenn er einerseits verschiedene Irrtümer der damaligen Philosophen bekämpft, so geht er andererseits weite Strecken mit ihnen. Vor allem tritt die Abhängigkeit seiner *Ontologia* von der Wolffs schon äußerlich in der Anordnung und Auswahl zutage; freilich geht er nicht so weit, im Geiste des Wolffschen Rationalismus alle Einzelsätze analytisch aus den ersten Prinzipien ableiten zu wollen. Gut unterrichtet ist Horvath in der klassischen Mechanik, im übrigen zieht er die modernen Forschungsergebnisse nicht viel heran.

Die hier bearbeiteten Philosophen, womit die vorhin bei Gusmann erwähnten Thesen der Grazer Jesuiten sowie die



modernen Bestrebungen in Mainz, Würzburg, Ingolstadt und anderswo (vgl. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Band IV, Teil 2) zusammenzuhalten sind, gestatten den Schluß, ja fordern ihn, daß diesseits der Alpen die Aufklärung tief in das Philosophieren der Jesuiten eingedrungen war.

Wie es sich jenseits der Alpen und Pyrenäen, in Frankreich, Belgien, Holland verhielt, habe ich noch nicht eingehend untersucht. Wie zufällig bin ich bei meinen Forschungen über die Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts auf die „*Philosophia libera seu eclectica rationalis et mechanica sensuum ad studiosae iuventutis institutionem accommodata auctore Ignatio Monteiro*“ (Venetiis 1772, 8 Oktavbände) gestoßen. Da sie weite Perspektiven für Portugal und damit indirekt auch wohl für Spanien eröffnet, soll hier ein kurzer Auszug folgen. Selbst bis in das lateinische Amerika drang der neue Geist, so beruft sich der Guatemale Guevara, der uns noch begegnen wird, öfters auf Monteiro. Daß sich auch in Portugal, das im 16.—17. Jahrhundert neben Spanien der Träger der großen scholastischen Bewegung, das in seinen „*Conimbricenses*“ Führer des Aristotelismus war, die weltanschaulichen Dinge völlig verändert hatten, zeigt anschaulich die *Epistula dedicatoria*, die Monteiro von Ferrara an die portugiesische Jugend richtet. Da hören wir von der „*tanta librorum philosophicorum varietas et multitudo*“. Monteiro packt dort die Jugend, wo sie zu begeistern ist: „*quidquid in philosophia et veteres et recentiores philosophi observatione scitu dignum excogitaverunt aut receperunt*“, wolle er bringen. Das war die Musik, mit der die Aufklärung selbstbewußt und optimistisch die Geister anlockte.

Nur die Naturphilosophie will Monteiro behandeln. Sie ist es gerade, die das Spezifische der einen und anderen Richtung dartut. Vorbereitet wird der Anfänger durch die Geometrie — genau wie bei Platon —, eingeführt durch die Geschichte der Philosophie, auch die Logik dient noch der Schulung. Die Logik selbst, wie er sie getrennt veröffentlicht habe, behandle die in allen Wissenschaften zu beachtenden Denkregeln, aus denen alles Unnütze auszuscheiden sei, und die kritischen Vorschriften für die Auffindung der Wahrheit. Dieser Stoff wird im ersten Jahr des Triennium behandelt.

Im zweiten Jahr wird die *Physica generalis* vorgetragen, die Monteiro in den drei folgenden Bänden erklärt. Von diesen drei behandelt wiederum der erste allgemeine Fragen:



corporum notio et existentia, methodus philosophandi, prima elementa et principia corporum. Diese Begriffe sind stets durch Beispiele und „Experimenta plurima“ zu veranschaulichen, die den trockenen Stoff der Jugend anziehend und faßlich machen sollen. Damit trifft Monteiro ganz den didaktischen Ton der Aufklärung, wie ihn bereits Locke in seinen „Gedanken über Erziehung“ angeschlagen hatte. Die beiden folgenden Bände der *Physica generalis* befassen die Mechanik und Astronomie.

„A generali rerum systemate et coelestium corporum explicatione ad nostrum globum descendo, geographiam atque hydrographiam in quinto volumine propono. Duo alia insignia globi terrestris corpora, elementa vulgo nuncupata, ignis et aer, voluminis sexti argumentum existunt. Ultima physicae pars volumine septimo comprehensa, quidquid ad vegetantia et sensitiva pertinet, expendet.“ Dieser Stoff gehört dem dritten Jahr an. Wenn die mir vorliegende zweite Ausgabe acht Bände enthält, ist offenbar eine Umgruppierung des Stoffes vorgenommen worden.

Für den vergleichenden Philosophiehistoriker ist es fesselnd und lehrreich, die Entwicklung der Naturauffassung seit dem Ausgang des Mittelalters zu verfolgen. Gewiß kannte auch dieses, wie der große philosophische Ahnherr und vielseitige Empiriker Aristoteles, die Einzelforschung und Einzelwissenschaften; man denke nur an die Platoniker des 12. Jahrhunderts, an die großen Enzyklopädisten zu Beginn des 13. Jahrhunderts, an Roger Bacon, Alfredus Anglicus und andere Engländer, an Albert d. Gr., an Dietrich von Freiberg, Witelo usw. Indes stand dort im Mittelpunkt die eigentliche Naturphilosophie, die Metaphysik der Natur. In der Renaissance das stürmische Suchen nach empirischer Erschließung derselben, aber einstweilen ein krauses Durcheinander von apriorischer, religiös, vor allem neuplatonisch orientierter Metaphysik und unmethodischem, teilweise phantastischem Beobachten. Im 17. Jahrhundert der Fortschritt zum methodischen Experiment, zur metaphysikfreien Hypothese, zur mathematisch formulierten Gesetzmäßigkeit, zur streng positivistischen Funktion. Daneben eigentliche Naturphilosophie, die aber mehr und mehr von Metaphysik in eigentliche Naturwissenschaft übergeht. Seit der Herrschaft Newtons um 1700 mit seiner Devise „hypothesen non fingo“ beherrscht die von streng philosophischen Voraussetzungen und Erklärungen unberührte Naturauffassung das Feld, hat aber derart die Naturphilosophie



verdrängt, daß sie selbst unter dem Namen Naturphilosophie geht<sup>8</sup>.

In reizender Plastik und dramatischer Bewegtheit schildert Monteiro seine Entwicklung. Da steht schließlich der etwas skeptische, stets eklektische, jenseits der Gebundenheit durch Schulen und Autoritäten frei forschende Aufklärungsphilosoph vor uns. *Ab uno disce omnes*: Zuerst habe er die aristotelische Philosophie kennengelernt; da er von Natur aus selbständig sei und sich nur durch die Wahrheiten des Glaubens und der Religion gebunden fühle, habe er sich von Aristoteles ab- und anderen Griechen zugewandt, von da sei er zu Descartes gegangen. Da sei vieles geistvoll und wahr, anderes völlig falsch. „*Vale igitur Cartesio, Gassendi, Epicuro, Aristoteli ad tempus dicto, Newtonem arripui.*“ Auch bei ihm habe es ihn nicht gehalten, er habe das Trügerische alles menschlichen Wissens eingesehen. So sei er zur wahren Freiheit gelangt, zur „*eclectica, hoc est libera philosophia quasi rationis respublica. Haec quippe est, in qua non ad philosophorum placitum finguntur hypotheses, sed natura ipsa consulitur physicaeque veritates e reconditionibus eius sinibus eruuntur, videndo, observando, experiendo . . . naturam sedulo scrutando et physica composita scrupulose resolvendo, philosophia addiscitur.*“ Das ist das Lebensgefühl und die Naturbetrachtung der Aufklärung, auch jenseits der Alpen und Pyrenäen.

Beachtenswert sind folgende Sätze der Praefatio über die zu befolgende Methode: „*Methodum quod attinet, neque eandem semper neque ubique diversam adhibeo, sed eam, quae pro varia argumenti natura et clarior et amoenior visa mihi est; neque igitur pure geometricam, ut plerisque Newtonianis solemne est, neque scholasticam, ut aliis fere omnibus arrisit*“ — danach scheint Portugal noch nicht allzusehr von der neuen Richtung beeinflusst zu sein — „*sed inter utramque mediam ex duplici extremo temperatam, quae tamen plurimis in locis non parum de expositivo participat. Physicam spinosa et horrida calculorum silva implicare et geometricis algebraisque demonstrationibus obrui, ut nonnullis placuit*“ — die oft wiederholte Klage — „*probare numquam potui.*“ Nach köstlichem Spott über diese Zeitkrankheit wird bemerkt: „*Scholasticam methodum et fastidiosum syllogismorum apparatus experimentalis physicae amoenitas non patitur, plurimique sunt, quibus ea methodus in his potissi-*

<sup>8</sup> Vgl. das 2. Kapitel in E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932).



num scientiis non arridet. Quodsi argumenta interdum scholastico idiomate propono et solvo, id in tyronum gratiam factum existimo.“

Zum Schlusse dieser Quellenauszüge folgen Belege aus *Denkern katholischer Konfession, die allein stehen*. Sie vervollständigen ausdrucksvoll das Gesamtbild, zumal sie die Verbreitung der neuen Philosophie in verschiedenen, bisher wenig oder kaum behandelten Ländern dartun.

Einflußreich, oft zitiert wurde *Antonius Genuensis*, der sich in seinen „*Disciplinarum metaphysicarum elementa, mathematicum in morem adornata*“ (2. Aufl. 1751 in vier Bändchen) als „Professor Ethices in Regia Neapolitana Academia“ einführt. Bezeichnend ist die Widmung an den gelehrten Benedikt XIV., der gern solche Widmungen entgegennahm. Im Vorwort gibt sich der Verfasser offen und stolz als Eklektiker. Nur die Eklektiker sind wahre Philosophen; Anhänger von Sekten und Schulen, ob neuerer oder älterer, verdienen diesen Namen nicht. Nur der Vernunft, nicht der Autorität will er folgen. Leider herrsche bei vielen noch Aristoteles, und das deshalb, weil sie meinen, die Theologie sei unzertrennlich mit dessen Philosophie verknüpft. „*Qua persuasione quid, non dicam absurdus, sed religioni christianae perniciosus esse potest!*“ Andere wiederum halten sich krampfhaft an Newton, andere aber sehen in der gesamten neuern Philosophie die Schule des Atheismus.

Der Aristotelismus wird charakterisiert: „*ante annum 1453 unus philosophiae vultus in occidente, philosophorum Deus*“. Der Verfasser zeigt sich gut in der philosophischen Literatur der Neuzeit belesen. Was er vorlegt, ist am besten als christliche Philosophie zu bezeichnen. Für seine Zeit bringt er sogar viel Metaphysik, wengleich er meint, „*in tanta metaphysicorum librorum copia institutiones in usum adulescentium accuratas nondum habemus*“. Der ganze erste Band bringt nur metaphysische Fragen. Anerkennend hebt er ihre Bedeutung, vor allem für die Erreichung des höchsten Gutes, hervor. Die Arbeit des Aristoteles stelle freilich mehr einen Versuch als eine vollständige Leistung dar. Von den Scholastikern solle man außer Thomas kaum andere lesen, Suarez studieren lohne sich nicht. Dagegen verweist sein Buch auf Locke und Wolff, der trotz der Breite und Unklarheit doch scharfsinnig und solide sei. Was er bietet, ist eklektisch, annehmbar, ermangelt aber der Schärfe und Tiefe.

Im zweiten Bändchen über Psychologie setzt sich Ge-



nuensis oft mit neueren Systemen auseinander, im dritten über Gott geht er auf aktuelle Fragen ein: Pantheismus, Problem des Übels, Pflichten gegen Gott, Verteidigung der christlichen Offenbarung, der Hl. Schrift. Beide Parteien enthalten ziemlich viele Reste von Scholastik. Auch die Ethik des vierten Bändchens zeigt Vertrautheit mit der Problematik des Jahrhunderts; Hobbes, Grotius, Pufendorf, Wollaston, Wolff werden angeführt.

Nur im Vorübergehen sei eine *Filosofia morale* (Milano 1736, Oktavband, 468 S.) genannt, weil sie von dem berühmten Gelehrten *Ludovico Muratori*, Bibliotecario del Seminario Signor Duca di Modena stammt. Wenn der gefeierte Forscher noch Zeit für diese Lebensphilosophie findet und sich damit an die Jugend wendet, sieht man, was damals not tat, was lebendig war und wie man schreiben mußte, um gehört zu werden.

Muratori entwickelt keine abstrakte, wissenschaftliche Theorie, sondern wendet sich in einer freieren Darlegung an Verstand, Willen und Herz der Jugend. Dabei ist er klar, sachlich, gründlich. Einige von den 44 Kapiteln mögen Geist und Inhalt des Dargebotenen zeigen; wie denn solche paränetische, populäre Schriften gern im 18. Jahrhundert gelesen wurden: *Della ragione, della libertà, dell'appetito della felicità, delle passioni dell'uomo, qual sia la felicità sulla terra, dell'ordine che l'uomo deve tenere rispetto a Dio o sia della religione, della prudenza, della mortificazione, virtù importantissima all'uomo.*

Wiederholt wurde bereits auf die großen Verdienste der katholischen Denker, Philosophen und Theologen hingewiesen, auf ihre mannhafte Verteidigung der Wahrheiten der natürlichen und christlichen Religion und Moral. Es ging von beiden Seiten um das Letzte, Tiefste, Höchste und Wertvollste, vor allem um die Grundlagen der Moral, Religion, christlichen Offenbarung. Diese Einsicht entband höchst wertvolle, schöpferische Kräfte. Wie der philosophische Skeptizismus und Kritizismus zur Ausbildung der Erkenntnistheorie und ihrer Loslösung von der formalen Logik, das veränderte Bildungsideal zur schärferen Sondernung der einzelnen philosophischen Disziplinen, insbesondere zu einer mehr aus didaktisch-praktischen Gesichtspunkten erfolgten Umgruppierung der Metaphysik führte, so hatten auch diese religionsphilosophischen Auseinandersetzungen das fortschrittlich Bereichernde, daß die „*Theodicee*“ oder *Theologia naturalis* zu einem selbständigen Fach herausgebildet wurde, daß die bisherige, vorwiegend meta-



physisch orientierte Gotteslehre weit mehr Lebensnähe erhielt.

Um diese bedeutsame, begrüßenswerte Seite der Aufklärung zu veranschaulichen, sollen einige Lehrpunkte aus dem Werk des *Aloysius Brenna* angeführt werden, wenngleich er, soviel dieses ein Gesamturteil erlaubt, durchaus nicht den Aufklärungsphilosophen, sondern deren Gegnern einzureihen ist, gemäß dem alten Prinzip: *De contrariis eadem scientia. Sit instar omnium!* 1774 veröffentlichte er zu Florenz in einem Quartband von 247 Seiten: „*De infinita perfectione Dei, opus metaphysicum adversus plures recentium plurium philosophorum, praecipue christianae religionis errores.*“ Wie wenig andere literarische Denkmäler dieser Periode, führt er schnell in die ganze Problematik, den ganzen Fragenkomplex und in den Kreis der Gegner des christlichen, religiösen Gedankens und das Rüstzeug der katholischen Vorkämpfer ein.

„*Cap. I. Quanti referat peculiarem de infinita Dei perfectione instituere tractationem ostenditur et quid eo nomine veniat explicatur.*“ In den folgenden Kapiteln wird „*Dei potentia et sapientia*“ bewiesen und aus deren Unendlichkeit die „*infinitas divinae perfectionis*“ abgeleitet, gegen Epikur — der seit Gassendi wieder zu Ehren gekommen war —, gegen den berüchtigten Freidenker Bolingbroke. Es folgen „*rationes a priori*“ gegen den Verteidiger der natürlichen Religion Samuel Clarke, Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus des Faustus, der in den Kontroversen über das Übel wieder auflebte. „*Cap. VIII. De iis quae athei recentiores, praecipue Mirabodius, contra infinitam Dei perfectionem dicere consueverunt.*“ Es folgt die Widerlegung des Agnostizismus Bayles, eine kritische Prüfung des ontologischen Gottesbeweises des Descartes. Weiterhin wird die Einzigkeit Gottes gegen Heiden, Manichäer, Bayle erhärtet, desgleichen die göttliche Vorsehung, die nicht die beste Welt — Leibniz — zu schaffen brauchte, die göttliche Freiheit, die incomprehensibilitas Gottes und die darin begründete Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen, gegen Rousseau und andere Rationalisten. Unser Apologet, wohlbewandert in der einschlägigen Literatur der Griechen und Römer, der mittelalterlichen und neueren Scholastik sowie der neuesten Zeit, bringt oft längere Zitate.

Neben Johannes Clericus, reformiertem Theologen, in Genf geboren, in Amsterdam gestorben, der öfters aufgelegte *Opera philosophiae* schrieb, Samuel Parker, Archidiakon in Canterbury, der zu London Disputationen *de Deo ver-*



öffentliche, und dem genannten Antonius Genuensis begegnet uns in der philosophischen Literatur der Katholiken dieser Zeit öfters *Edmund Purchot Sennonensis*. Seine „*Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*“ wurden 1711 zu Lyon in vier Bändchen zum dritten Male gedruckt. Sie führen gut in die an französischen Schulen gebräuchliche Scholastik ein. Eine echt eklektische Schulphilosophie, die zu den bessern Büchern der Aufklärung zählt.

Die Logik des ersten Bandes ist die traditionelle; die dort folgende Metaphysik ist zwar dürftig, erhält aber eine wertvolle Ergänzung durch die im gleichen Jahre 1711 im selben Buchformat erschienenen *Exercitationes scholasticae*, die metaphysisches Können verraten. Die *Physica generalis*, die mit der *Geometria* den zweiten Band ausmacht, ist im wesentlichen neuzeitlich, mechanistisch, arbeitet aber stellenweise noch mit altem Denkgut. Der dritte Band der *Physica specialis* zeichnet sich durch gutes Verständnis und Urteil aus. Die Ethik ist gediegen und reichhaltig, u. a. geht die Behandlung der Gerechtigkeit in viele Einzelfragen ein.

*Andreas Guevara* gab mit *Basoazabel*, der sich als „*Guanascuatensis Presbyter*“ zeichnet, 1793 und 1796 in Rom „*Institutiones elementares philosophiae ad usum Mexicanae iuventutis*“ in vier Oktavbändchen heraus. Sie sind deshalb ein begrüßenswertes Werk für das Ganze unserer Aufgabe, weil sie beweisen, daß der neue Geist auch in die transatlantische Neue Welt eingezogen ist, wodurch sie zugleich einen beweiskräftigen Rückschluß auf die gleiche Haltung in dem europäischen Mutterland Spanien gestatten; überdies beruft sich *Guevara* ausdrücklich auf die Gutheißung der neuen Philosophie von seiten Roms. Lehrreich für den Historiker ist auch die Tafel der Gewährsmänner; außer den älteren werden unter den neueren teilweise die Männer angeführt, die hier charakterisiert wurden: „*Mussenbrochius, Furchottus, Wolfius, Sagner, Genovensis, Hauserus, Fortunatus Brixienis, Monteiro, Horvathus, Makus [Mako S. J.], Corsinus, Jacquier, Tamagna, Para, Bergerus, Torrin aliique bene multi, qui iure numerantur in sapientibus et quorum nomina sunt in philosophiae scriptoribus illustrissimi.*“ Nicht wenige der angeführten „Berühmtheiten“ sind Spanier und lassen demnach auf die Verbreitung der eklektischen modernen Philosophie im Mutterland schließen.

Energisch tritt *Guevara* der Meinung entgegen, daß das Moderne mit dem Christentum nicht vereinbar sei. Höchst



optimistisch schreibt er südländisch lebhaft: „Alterum me vehementius commovit, ut totis conatibus perficerem, quod opus inceperam, nimirum ut omnino corruat et funditus eradicetur praeiudicata opinio, quae quondam apud nonnullos in maximam litterarum perniciem invaluerat, quod scilicet recentior philosophia sensum inducit in irreligiosam licentiam eiusque propterea cultores obiciant se voluntario periculo religionis catholicae terga vertendi. Summa quidem cum voluptate intellexi quotidie magis in meis civibus hunc paucorum errorem everti et profligari. Quodsi quis adhuc remaneat, cui tenaciter insederit haec nihil consona rationi opinio, animadvertat, quaeso, in hac urbe amplissima, cui praesidet Christi Vicarius, publice coli et in scholis omnibus doceri recentiore hanc philosophiam.“ Den gleichen Optimismus teilen nicht wenige Katholiken, Priester, Ordensleute, Laien des maßlos selbstbewußten, vernunftstolzen Jahrhunderts. Übrigens trägt der erste Band S. VII eine warme Empfehlung des Dominikaners Natha und des Franziskaners Philippus a Genua.

Den geschichtlichen Verlauf der Philosophie sieht und bewertet Guevara ausgesprochen aufklärerisch. So heißt es im Prolog „De philosophiae vicissitudinibus“ — merkwürdigerweise im IV. Band —: „Caeco quodam fervore iurabatur in Aristotelis verba nec erat ferme qui auderet novas rerum causas quaerere, in secreta naturae laudabiliter curiosius ingredi, ne tanti Magistri, quem omnes credere videbantur ab errore immunem, offenderetur auctoritas.“ Etwas besser wurde es erst im 15. Jahrhundert unter dem Einfluß der nach Italien eingewanderten Griechen. Ein großer Aufschwung im 16. Jahrhundert, aber noch nicht wieder die alte Blüte, da „in tanta saeculi luce nemo fuit, qui iugum servitutis excuteret. Cartesio reservatus erat hic honor . . . neque debita fraudandus est laude Galilei, par floruit in Anglia Fr. Bacon . . . Gassendi excelso vir ingenio. Qui vero totam philosophiae faciem immutaverit, vetustissima dominationis vincula generose fortis diruperit, primus dicitur fuisse Cartesius.“ Sein Gegner, „vir plane maximus“, war Newton. „Dedit etiam Germania praestantissimum philosophum Leibnitium.“ Im „goldenen“ 18. Jahrhundert zeichneten sich als Leuchten der Philosophie aus: Malebranche, Clarke, Wolfius, Maupertius, Boscovich, Alembertus, Bonnetus. Der ganze Rausch der Neuzeit, der ganze unhistorische Sinn, die ganze metaphysikfreie, naturwissenschaftliche Einseitigkeit hat Guevara gebannt. Auch die durchaus praktisch-diesseitige Geisteshaltung macht ihn zum



typischen Vertreter der Aufklärung: die Philosophie soll auf die Erlernung positiver Wissenschaften, auf die Gestaltung des Lebens, auf spätere Berufstätigkeit vorbereiten: „vel ad altaria vel ad forum vel ad togam vel ad militiam vel ad mercaturam“. Darum will seine Philosophie auch an den scholastischen Disputationen festhalten, selbst an der Methode, aber nicht an ihrem „plane ieiuno ac presso stilo“, denn die Scholastik schärfe den Geist. „In physicis“ dagegen, heißt es wie gebräuchlich, „de scholae severitate liberius puto remittendum, elocutionem adhibeo.“

Dem Aufbau liegt die Wolffsche Anordnung zugrunde. Nach dem Gesagten ist der Leser nicht mehr überrascht, die Logica, Ontologia, Cosmologia, Psychologia, Theologia naturalis im ersten Band S. 157 bis 628 zusammengedrängt, der Physica aber zwei volle Bände gewidmet zu sehen. Die Ontologie schließt sich eng an Wolffs Vorbild an. Die gedrängte Kosmologie ist stark von den Neueren beeinflusst, scholastisch ist sie nicht. Die Psychologie ist verhältnismäßig ausführlich. Das Dasein der Seele wird aus dem „Cogito, ergo sum“ erschlossen. Gegen Leibniz und Malebranche wird die physische Beeinflussung von Leib und Seele gehalten. Das Wie derselben bleibt hier wie so oft in der Aufklärung unentschieden. Eingehend wird die Willensfreiheit begründet und dabei auf die damaligen Einwände eingegangen. Nach den üblichen Untersuchungen bringt die Theologia naturalis ein damals aktuelles Kapitel „De Deo religione colendo“ mit den drei Paragraphen: De religione generatim, De religione revelata, De religione christiana. Bei den Gottesbeweisen fehlen die metaphysischen, dagegen wird ziemlich gründlich auf die Einwände eingegangen, wobei der Verfasser dialektische Gewandtheit an den Tag legt. Die Physica zeigt sich mit den Methoden, Experimenten und Ergebnissen der Naturforschung vertraut. Wie kritisch scharf Guevara sie zu beurteilen weiß, erhellt aus dem Paragraphen zu Beginn der Physica generalis „De recta methodo philosophandi“ (S. 4 ff.). Zunächst wird auf die scharfen Gegensätze zwischen Cartesianern und Newtonianern hingewiesen. Sodann wird treffend die apriorische, konstruktive Art der Naturerschließung des Descartes kritisiert: „Cartesius hypotheses admaavit ex hisque physicam suam construxit. Sane ex eo, quod quibusdam positis aliud quidquam sequatur, illud tantum evinces consequentias legitimas esse, si antecedentia vera sunt. Prius autem hoc probandum fuisset, antequam pro veris conclusiones illae statuerentur.“ Guevara hält sich auf



seiten Newtons: „Contra vero, qui ab effectis in causas inquirunt, a posteriori ratiocinantur, quod in rebus physicis aptior methodus censenda est.“ Es folgen die vier bekannten Regeln für die Naturforschung (S. 6 ff.). Die skeptische Haltung, wo es zur Erklärung der letzten Prinzipien kommt, verrät sich im folgenden: „Ex dictis manifeste colligitur parum utilitatis in huiusmodi disquisitionibus inesse, quippe post tot saecula investigationis nihil hactenus inventum est, quo melius intima rerum principia cognoscantur“ (S. 26). Der Positivismus eines Hume, Newton, d'Alembert und ihrer zahlreichen Anhänger!

Die weiteren Inhalte der *Physica generalis* und *specialis* decken sich mit denen der bereits behandelten Zeitgenossen: Mechanik, Astronomie, die Physik im engeren Sinne wie Licht, Farben, Schall, Wärme, Elektrizität.

So unvollständig diese Quellenauszüge sind, so einheitlich fügen sich doch die Einzelheiten zu einem Gesamtbilde zusammen. Sie zeigen den Niedergang der Scholastik, vor allem der eigentlichen Metaphysik, in den weitesten Kreisen der Denker katholischen Bekenntnisses, die starke Abhängigkeit von den spezifisch neuen Philosophen und den modernen Einzelwissenschaften. Andererseits fehlt es nicht an mancherlei Vorzügen und fortschrittlich Gesundem: Verständnis und Eingehen auf die Bedürfnisse der völlig veränderten Zeit, verschärftes kritisches Bewußtsein, Aufgeschlossenheit für die Bedeutung der modernen Naturwissenschaften und das Problem der Erkenntnistheorie, größere Freiheit gegenüber der Autorität der Vorzeit, fühlbarere Lebensnähe in bezug auf gewisse Probleme der Religionsphilosophie und Moral, formell Ausscheidung unnützer, abliegender Subtilitäten und Abstraktionen, sowie einfachere, schulmäßiger, ansprechendere Darstellung.