

# Joseph Gredts Elemente der Philosophie

Autor(en): **Commer, Ernst**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **1 (1914)**

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762672>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# JOSEPH GREDTS ELEMENTE DER PHILOSOPHIE<sup>1</sup>

Von Dr. ERNST COMMER

## I

Seitdem der hl. Thomas von Aquin die aristotelischen Lehren von den Entstellungen der arabischen und jüdischen Erklärer vindiziert hatte, wurde das Verständnis dieser Philosophie — und um dieses handelt es sich hier an erster Stelle, nicht um ihre Verwertung für die christliche Theologie — in seiner Schule fortgepflanzt bis auf die Zeiten seines großen Kommentators Caietan. Nach ihm teilte sich die aristotelisch-thomistische Schule. Die Veranlassung der Spaltung lag teils in der humanistischen Richtung der Zeit, teils in dem skotistischen Geiste der Franziskanerschulen und nicht zuletzt in den Umständen der Polemik mit der neueren Philosophie, die mit der Reformation zusammenhing. Die konservative Richtung der alten Tradition wurde in den Schulen der Dominikaner, der unbeschuheten Karmeliter, der älteren Jesuiten, der Benediktiner und anderer Orden festgehalten, wie die grossen philosophischen Werke der Komplutenser-Dominikaner und Karmeliter, der Salzburger Benediktiner und anderer Ordensschulen beweisen. Der Dominikanerorden endlich trug die Überlieferung in ununterbrochener Folge durch die Zeit der Aufklärung bis auf die Gegenwart hinüber, in der sie einem neuen Frühling entgegensieht.

Vorbereitet war dieser Aufschwung schon von Pius IX., der auf den Aquinaten nachdrücklich hingewiesen hatte<sup>2</sup>, und unter dessen Regierung die Rückkehr zur Philosophie der Vorzeit in mehr oder weniger engem Anschluss an die

---

<sup>1</sup> *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* auctore P. Jos. Gredt O. S. B. Editio altera, aucta et emendata. Friburgi Brisgoviae sumptibus Herder. Vol. I, 1909, XXV, 496 p. Vol. II, 1912, XIX, 447 p.

<sup>2</sup> Bourquard: *L'Encyclique Aeterni Patris*, Strasbourg 1883, p. 1—7.

Lehre des hl. Thomas gleichsam spontan einsetzte, wie die Namen Sanseverino, Signoriello, Liberatore, Zigliara, Plafmann, Kleutgen bezeugen. Den letzten Impuls und die feste Richtung gab endlich Leo XIII. durch die denkwürdige Enzyklika Aeterni Patris, welche die Wiederherstellung der thomistischen Philosophie mit der vollen Autorität des obersten kirchlichen Lehramtes und mit verpflichtender Gesetzeskraft inaugurierte. Im Geiste dieser Tradition hat der als Lehrer hochgeschätzte Professor am Zentralkollegium der Benediktiner von S. Anselmo, der aus der Einsamkeit des steirischen Stiftes Seckau in die Hauptstadt der katholischen Welt berufen war, sein Werk als Lehrbuch der aristotelisch-thomistischen Philosophie geschrieben und es in der zweiten Auflage auch für ein größeres, dreijähriges Studium erweitert, aber mit Beibehaltung der für Institutionen angemessenen Kürze. Über die Änderungen in der Anordnung des Stoffes berichtet er im Vorwort.

Das Werk muß daher auch als das, was es sein soll, beurteilt werden: also formell als Lehrbuch und objektiv nach dem geschichtlich feststehenden Lehrgehalt der aristotelisch-thomistischen Philosophie. Gewiß nicht ohne Absicht gab ihm der Verfasser den Titel, der den Zweck und die Richtung deutlich ausdrückt. Denn nicht bloß die Prinzipien jener Philosophie wollte er darstellen, sondern ihre *E l e m e n t e*. Ein Element heißt das Erste und Einfache (nicht Zusammengesetzte) innerhalb der Gattung der Materialursache<sup>1</sup>. Wie man daher die einfachen Körper, in denen sich keine andere Zusammensetzung mehr findet als die aus Materie und Wesensform, Elemente nennt, so kann man analog auch jene einfachen Grundsätze, welche aus dem philosophischen Gedankenmaterial in der logischen Urteilsform gebildet werden, als die Elemente der Philosophie ansehen, weshalb der Verfasser dieselben auch zu Thesen verbindet, die er nach vorausgeschickter Erklärung des Fragepunktes in bezug auf die einzelnen thetisch zusammengefaßten Elemente apodiktisch beweist und in der Folge durch Corollarium und Scholion weiter erklärt. Auf diese Weise baut er das corpus philosophicum kunstvoll auf, von der Analyse der Elemente ausgehend bis zur Synthese des Ganzen. Ohne die analoge Bedeutung von Elementen

<sup>1</sup> S. Thomas: Qu. de Pot., qu. 10. a. 1 ad 9.

weiter auszuführen, was wir dem scholastisch gebildeten Leser überlassen, kann man daher wohl sagen, daß Dr. Gredt ein stöchiometrisches Lehrbuch der thomistischen Philosophie verfaßt und damit einen Rekord geschlagen hat.

Sein größtes Verdienst besteht aber darin, daß er die selbst innerhalb seiner Schule mehrfach verfehlte und sogar oft in Vergessenheit geratene Methode wieder herstellt und dadurch auch die Einheit und Reinheit des großartigen Systems, welches Thomas aus dem aristotelischen Material geschaffen hatte — eine Tat, die selbst dem genialen Kardinal Zigliara, der sich in dieser Hinsicht noch an die Vorurteile seiner Zeit gebunden fühlte, noch nicht ganz gelungen war, obwohl er die einzelnen Lehrstücke im Sinne der thomistischen Überlieferung treu wiedergab. Gredt hat aber noch mehr geleistet, indem er es verstand, auch die sicheren Fortschritte der Wissenschaften, namentlich der sogenannten exakten, zu verwenden und an passender Stelle einzugliedern. Damit hat er dargetan, daß die Prinzipien und Elemente des Aquinaten einem wahren kontinuierlichen Fortschritte der Wissenschaft nicht entgegenstehen, sondern ihn fördern, ohne etwas von ihrer universalen Wirksamkeit einzubüßen und ohne im geringsten jene meisterhafte Systematisierung, die auf der inneren Einheit der Ordnung beruht, zu stören. In diesen Verdiensten liegt meines Erachtens die hauptsächliche Bedeutung des Werkes von Gredt.

In Einzelfragen, die aus den großen Prinzipien weit abgeleitet werden, kann man, wie die Geschichte der thomistischen Schule selbst in ihrer strengsten Gestaltung beweist, verschiedener Ansicht sein. Denn die Lösung aller Kontroversen ist nicht das Werk eines einzelnen Philosophen, sondern vieler Generationen, und Probleme sind nicht das Resultat der Wissenschaft, sondern höchstens ein noch unvollkommener Teil derselben, nur eine Philosophie in potentia. Darum hat auch Thomas nicht alle Fragen, deren Perspektive sich dem genialen Fürsten der Philosophie und spekulativen Theologie von den universalen Prinzipien aus eröffnete, selbst zu lösen versucht, sondern kluge Zurückhaltung bewahrt, die den Meister zeigt. Ein Beispiel dafür ist seine Stellung zu dem *problema neutrum*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Opusc. 65 de Concordantiis (Opera, Parmae 1864, T. XVII, p. 411 s. Ed. Rom., Op. 72). Dieses unechte Op. ist im Geiste des Meisters geschrieben.



über die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung. Ein anderes Beispiel bietet seine Beurteilung des ptolomäischen Welt-systems<sup>1</sup>.

Es gibt ferner nicht bloß zahllose Probleme, sondern auch viele Lehrstücke, die an sich für den Anfänger zu schwierig sind, aber auch sachlich, wenigstens im Studium der Kontroverse, eine so ausführliche Behandlung benötigten, daß sie den Rahmen eines Lehrbuches überschreiten würden.

Endlich ist bei Beurteilung eines Lehrbuches zu berücksichtigen, daß der Lehrer sich vieles, was die Schwierigkeit des Verständnisses heben kann, für den mündlichen Vortrag vorbehalten muß. Gilt dieses pädagogische Moment überall, so ganz besonders in der scholastischen Philosophie, deren echten Geist man weder aus bloßen Lehrbüchern, noch aus philosophiegeschichtlichen Darstellungen, noch mit den besten lexikalischen Hilfsmitteln lernen kann, sondern nur aus der mündlichen Überlieferung eines Meisters, der den unzweideutigen Sinn der Terminologie und die Kunst ihres richtigen Gebrauches von seinen Vorgängern selber erlernt hat. Die rein philologische Erklärung der Aristoteles- und Thomas-Schriften genügt ebenso wenig wie die rein historische Forschung nach den Quellen dieser Schriften. Der erstere Weg führt leicht zu einer subjektiven Interpretation, die ganz willkürlich ist und in das Labyrinth von entgegengesetzten Irrgängen mündet. Und der zweite führt ebensowenig zum Ziele, denn man unterschätzt dabei sowohl die spekulative Kraft des philosophischen Genies, das bei aller Rücksichtnahme auf die historische Autorität doch die überlieferten Quellen mit der eigenen Quelle des Gedankenstromes zu einem einzigen Wasserbecken vereinigt, das dem Denkerkönig ganz eigen ist. Es fehlt heute nicht an Versuchen, die Philosophie des hl. Thomas kompendiös oder monographisch darzustellen, und es fehlt ihnen auch nicht an Erudition, meistens aber an spekulativer Kraft, ohne welche ein wirkliches Verständnis nicht zu erreichen ist.

Zu den pädagogischen Vorzügen des Gredtschen Buches gehört unstreitig auch die wörtliche Wiedergabe

---

<sup>1</sup> S. Thomas: De caelo et mundo lib. 2 lect 17 (T. XIX, p. 119 sq.).

der sorgfältig ausgewählten und mit philosophischer Akribie behandelten Aristoteles- und Thomastexte, die am Schlusse jedes Lehrstückes angeführt sind und das beste Scholion bilden. Selbstverständlich setzen sie auch eine mündliche Erklärung des Lehrers voraus. Wegen des heutigen minimalen Bildungsstandes können wir aber das *pium desiderium* nicht unterdrücken, der Verfasser möge den griechischen Aristoteles text noch mit einer wörtlichen lateinischen Übersetzung versehen.

Den einzelnen Lehrstücken ist eine ausgewählte Literaturangabe vorangestellt, die aber für Studierende mangels genauer bibliographischer Angaben (Jahr und Ort der Publikation) nicht ausreichend erscheint. Die deutsche Literatur ist dabei zu stark bevorzugt, was nicht nur die internationale Verbreitung des Buches behindern dürfte, sondern auch sachlich nicht ganz gerecht ist, da die scholastische Philosophie doch viele sehr bedeutende italienische und französische Monographien aufweist. Auch wäre zu wünschen, daß die aufgezählten Werke nach ihrer Richtung und ihrem Werte markiert würden, um den Studierenden eine sichere Direktive zur Benutzung derselben zu geben. Endlich möchten wir, wenn wir noch einen Wunsch äußern dürfen, wenigstens bei den wichtigsten Partien hinter den mitgeteilten Thomasstellen noch einzelne klassische Definitionen oder Erklärungen der großen Thomisten, wie Soncinas, Caietanus, Ferrariensis, Javellus, Philippus a Ss. Trinitate, Joannes a S. Thoma u. a. hinzugefügt sehen. Selbst wenn durch diese Erweiterungen das Werk um hundert Seiten kleinsten Druckes vermehrt würde, so bedeutete das nichts im Vergleich mit dem Gewinn für das bessere Verständnis des Lehrgutes und für die Einsicht in die historische Kontinuität der thomistischen Schule. Selbstverständlich alles nur in den Grenzen der *Elementa*. Äußerst dankenswert sind auch die leider nur spärlichen prognostischen Fußnoten, welche auf die Bedeutung wichtiger Lehren für die Theologie aufmerksam machen.

Das Latein des Buches ist rein, leicht verständlich, der Sache angemessen und frei von aller Rhetorik. Der präzise logische Ausdruck der Gedanken entspricht der Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe und erinnert an die Vorzüge, die wir in den Schriften des hl. Thomas bewundern: *stilus brevis — clara firma sententia*.

## II

Um unser Urteil zu begründen, wollen wir näher auf die Gliederung des Inhalts eingehen, können uns jedoch über den ersten Band kurz fassen, da derselbe schon früher in diesem Jahrbuch von sehr kompetenter Seite besprochen ist<sup>1</sup>. Indem wir darauf verweisen, aber auch den kritischen Bemerkungen des Rezensenten zustimmen, fügen wir nur noch einiges hinzu. Dieser Band enthält die Logik und die Naturphilosophie.

Die Logik ist nach der in den alten Schulen üblichen Weise in die formale und materiale gegliedert. Die formale oder, wie man auch sagte, die kleinere Logik gibt die Lehre von den drei logischen oder Denkoperationen: simplex apprehensio, iudicium, ratiocinium. Hiezu möchten wir nur den Wunsch aussprechen, daß die Lehre von dem Gegensatz, dem Gleichwert und der Umkehr der modalen Sätze, die das Herz des Logikers entzückt, noch ausführlicher gegeben würde<sup>2</sup> wegen der praktischen Bedeutung derselben, besonders für die Theologie.

Die materiale oder größere Logik beantwortet einleitungsweise (*Logica prooemialis*) die Fragen nach der Existenz und Natur der Logik und nach der Natur ihres Formalobjekts, die im thomistischen Sinne ausführlich gelöst werden. Das Formalobjekt ist das Gedankending „ens rationis, quod est relatio rationis, quae in ordinatione conceptuum obiectivorum consistit“ (nr. 87). Darnach ist die Logik die spekulative Wissenschaft und zugleich die Kunst (*ars liberalis*), welche die Begriffe anordnet zur Erfassung der Wahrheit. Das adäquate Objekt ist demgemäß der dreifache Wissensmodus<sup>3</sup>, also das Resultat der psychologischen

<sup>1</sup> Von P. Mag. Theol. Anton Rohner O. P., Professor am Collegio Angelico in Rom, Bd. XXVI, S. 126—129.

<sup>2</sup> Etwas mehr darüber gibt Rittler: *Synopsis der Philosophie*, I. Teil. Regensburg 1889, S. 146—151. Noch mehr bei Joannes a S. Thoma, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Parisiis 1883. *Logica*, I. P. Sum. lib. 2. cap. 20—22. T. I, p. 40 sqq.; Didacus Nugno Cabezedo, *Commentarii in Tertiam Partem Summae Theol. D. Thomae*, qu. 62. a. 5., Tr. de auxiliis, qu. 2 (Venetis 1612, Tom. I, p. 84 sqq.); Collegii Complutensis S. Cyrilli... *Disputationes in Arist. Dialecticam et Philosophiam Naturalem*, Lib. II, cap. 8. 9 (Lugduni 1651, p. 21 sqq.).

<sup>3</sup> Vgl. Philippus a Ss. Trinitate: *Summa Philosophica*, P. I. qu. 13 (Lugduni 1648, T. I, p. 212).

Denktätigkeit, aber nicht die Denktätigkeit selbst. Damit ist der prinzipielle Unterschied der thomistischen von der suarezischen Logik und der wesentliche Unterschied der Logik von der Psychologie festgelegt. Daher wird die Kriteriologie folgerecht ganz von der Logik ausgeschlossen, und darin besteht der erste große Fortschritt der zweiten Auflage, welcher den engeren Anschluß an die Schule und eine Berichtigung der Systematik vollzieht. Die materiale Logik, welche die zweiten Intentionen nach ihrer Materie zu behandeln hat, muß daher die inkomplexe (*Logica praedicamentalis*) und die komplexe Materie ordnen (*Logica demonstrativa* [Satz und Schluß]). In diesem letzten Abschnitte vermissen wir mit Bedauern die aristotelische Topik, deren Wiedereinführung in die Logik doch zu ihrer Vervollständigung gehört und von größtem praktischen Nutzen sein würde. Obwohl die Topik im strengen Sinne eine dialektische Kunst ist und als solche von der eigentlichen Logik sich unterscheidet, so wird sie doch von der Logik reguliert und dient derselben als Werkzeug, um den Mittelbegriff für den logischen Schluß richtig zu finden, denn die Topik beantwortet die Frage nach dem *quale sit, τὸ ὄν*, die so zu formulieren ist: *utrum tale praedicatum insit subiecto*<sup>1</sup>. Unter diesem Gesichtspunkt habe ich die Topik auch in meine Logik<sup>2</sup> aufgenommen.

Die schwierige Lehre von der Wissenschaft und ihrer Einteilung, die eigentlich den Schlüssel zur scholastischen Philosophie darbietet, ist vorzüglich dargestellt. Nur vermissen wir die allerdings für die *Elementa* vielleicht zu subtile Einteilung der Wissenschaft in ihre obersten Spezies<sup>3</sup>, die aber zur Ergänzung der obersten generischen Einteilung doch nicht fehlen sollte, zumal sie für analoge Einteilungen in anderen Teilen der Philosophie vorbildlich ist. So verhalten sich z. B. die drei Gattungen der natürlichen Wissenschaften zu den fünf obersten Arten derselben ähnlich wie die drei generischen Grade des Lebens oder die drei Wesensformen, aus welchen die Seelenkräfte emanieren, sich zu den fünf obersten spezifischen Seelenkräften verhalten.

<sup>1</sup> Vgl. A. Gardail: *La notion du Lieu théologique*. Kain—Paris 1908. Der Verfasser behandelt hier auch die aristotelische Topik.

<sup>2</sup> Logik, Paderborn 1897, S. 253 ff.

<sup>3</sup> Zigliara: *Summa Philosophica: Critica* lib. 3, cap. 2 a. 2. Romae 1876, Vol. I, p. 242 sqq.



Hierzu noch zwei Bemerkungen. Die eine betrifft die Klassifikation der Ethik, welche vom Verfasser der zur Naturphilosophie gehörigen Psychologie zugerechnet (nr. 213, p. 209) und derselben ausdrücklich subalterniert wird (nr. 740, p. 281). Dies erscheint uns nicht richtig. Der Grund, den der Verfasser vorbringt, die Ethik füge dem Objekt (der menschlichen Seele) nur die akzidentelle Differenz der Moralität hinzu, genügt aber nicht zur vollkommenen Subalternation, die durch die wissenschaftlichen Prinzipien mitbegründet wird (vgl. nr. 209, 210).

Im strengen und eigentlichen Sinne findet eine Subalternation statt, wenn sie sowohl von seiten der Prinzipien wie von seiten des Objekts begründet ist, also nur dann, wenn eine Wissenschaft ihre Prinzipien und die Evidenz derselben von einer anderen Wissenschaft empfängt und ferner ihr eigenes Objekt sich von dem der anderen Wissenschaft nur durch einen nicht wesentlichen Unterschied charakterisiert.

Daher gelten zwei Bedingungen für diese Subalternation<sup>1</sup>. Erstens muß die subalternierte Wissenschaft in der Evidenz ihrer eigentümlichen Prinzipien von der subalternierenden Wissenschaft abhängen, weil diese Prinzipien Schlußfolgerungen sind, die nur von der höheren, subalternierenden Wissenschaft bewiesen werden. Diese Bedingung fehlt aber bei der Ethik ganz. Denn ihre eigentümlichen Prinzipien sind praktisch und synthetisch, was auch Gredt zugibt (I, nr. 91, p. 94), weil sie den Zweck anzeigen und den Befehl des Willens enthalten, wie das oberste Prinzip der Ethik zeigt: *Bonum est faciendum*. Daher kann die Ethik ihre eigenen Prinzipien und die Evidenz derselben nicht von der Naturphilosophie empfangen, weil diese keine praktische, sondern eine spekulative Wissenschaft ist und eine ganz andere, nämlich die physische Gewißheit und Evidenz besitzt.

Die zweite Bedingung betrifft das Objekt der Wissenschaften. Dasjenige der subalternierten muß sich in *esse entis* zu demjenigen der subalternierenden nur akzidental verhalten, während dasselbe in *esse scibilis*, so wie es der eigentümlichen wissenschaftlichen Erkenntnis vorgelegt wird, von

<sup>1</sup> Joannes Syrus Uvadanus: *Universa Philosophia Aristotelico-Thomistica*. Venetiis 1719. *Metaph. qu. 1. praelog. nr. 3.*

dem Objekt der subalternierenden Wissenschaft sich wesentlich unterscheidet. Auch diese Bedingung erfüllt sich nicht in der Ethik. Denn ihr Objekt ist in esse *entis* nicht akzidental von dem der Naturphilosophie oder Psychologie unterschieden, weil die menschliche intellektive Seele schon die ihrem Wesen zukommende Moralität der Anlage nach enthält. Daher kann nach der Lehre der alten Schule von einer wahrhaften Subalternation der Ethik unter die Naturphilosophie nicht die Rede sein. Das *genus physicum* und das *genus morale* sind verschiedene Gattungen, was auch daraus zu ersehen ist, daß das positive reale Sein in der moralischen Ordnung nicht immer mit einem positiven realen Sein in der Naturordnung identisch ist; denn daß ein Verbrecher einer Strafe wert ist, kann mit keinem physischen Seinszustande desselben identifiziert werden<sup>1</sup>. Wenn man aber die natürlichen Wissenschaften nach dem Grade der Abstraktion klassifiziert, so nimmt die Ethik die höchste Stufe in Anspruch und ist überhaupt keiner anderen Wissenschaft subalterniert<sup>2</sup>. Die hier vom Verfasser gegebene Klassifikation ist aber nur für die spekulative Wissenschaft gültig und kann die Ethik nicht einschließen, wenn die letztere eine praktische Wissenschaft ist<sup>3</sup>. Die selbst unter den Thomisten strittige Frage, ob die Ethik eine spekulative oder praktische Wissenschaft ist, hat der Verfasser nicht behandelt. Für die erstere Ansicht sprechen Autoritäten wie Sanchiez Sedegno<sup>4</sup> und Joannes a S. Thoma, für die zweite z. B. Philippus a Ss. Trinitate. Betrachtet man die integrale Ethik, so dürfte man der zweiten Ansicht eher zustimmen und die Gründe für die erstere insoweit zugeben, als sie die Ethik nur in gewisser Hinsicht als spekulativ erweisen.

Die zweite Bemerkung betrifft die „übernatürliche Theologie“, welche der Verfasser zum *genus metaphysicum* neben Logik und Metaphysik stellt. Der Ausdruck „übernatürliche Theologie“, worunter der Verfasser die christ-

<sup>1</sup> Godoy: *Disputationes Theologicae in I. IIae. Venetiis 1686.* T. I, Tr. IV. disp. 36 nr. 87, p. 263.

<sup>2</sup> Zigliara l. c., p. 243.

<sup>3</sup> N. Signoriello: *Philosophia Moralis*<sup>2</sup>. Neapoli 1879, P. I, Introd. nr. 5, p. 3.

<sup>4</sup> Joannes Sanchiez Sedegno: *Quaestiones ad universam Aristotelis Logicam . . .* Ed. 4. Venetiis 1615. T. 1, qu. 14 (p. 103 sq.).



liche der katholischen Kirche versteht, bedarf einer Erklärung. Die christliche Theologie ist nicht entitativ übernatürlich, sondern nur in gewisser Hinsicht, insofern sie im übernatürlichen Glauben ihre Wurzel hat und ihr Objekt und ihre Prinzipien übernatürlich sind, was aber noch nicht genügt, diese Wissenschaft als habitus selbst schlecht-hin übernatürlich zu nennen. Der Verfasser rechnet sie zum *genus metaphysicum*, weil sie jede Potenzialität von ihrem Formalobjekt ausschließt (nr. 213, p. 210). Diese Folgerung ist jedoch nicht berechtigt. Die natürliche Theologie, die zur Metaphysik gehört, ist sowohl formal wie wurzelhaft eine rein natürliche Wissenschaft, welche ihr Objekt, Gott, nicht unmittelbar erreichen kann, sondern ihn aus den geschaffenen Dingen erschließen muß. Die letzteren sind die Mittel und Prinzipien für diese Erkenntnis. Umgekehrt verfährt die christliche Theologie. Dieselbe nimmt Gott selbst unter dem Gesichtspunkt der Gottheit zu ihrem Prinzip und leitet daraus ihre Schlußfolgerungen ab, was sie nur mit Hilfe des theologischen Glaubens vermag: deshalb muß sie die Offenbarung notwendig voraussetzen. Das verschiedene wissenschaftliche Vorgehen zeigt daher einen nicht bloß spezifischen, sondern generischen Unterschied der christlichen Theologie und der natürlichen metaphysischen Theologie. Deshalb schließt der hl. Thomas mit Recht: „unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur“<sup>1</sup>. Ferner ist die Abstraktion der christlichen Theologie eine übermetaphysische<sup>2</sup>. Denn sie abstrahiert von jeder natürlichen Materie und von jeder geschaffenen Potenzialität. Alle ihre Prinzipien werden zuletzt auf die göttliche Offenbarung zurückgeführt, gehören also alle zu einer und derselben Species des Wißbaren. Alles, was sie betrachtet, gehört zu einer und derselben *ratio formalis quae*, nämlich zur Gottheit als solcher und alles nimmt teil an der unmittelbaren *ratio formalis sub*

<sup>1</sup> S. Theol. I. qu. 1. a. 1 ad 2. — 3. Sent. dist. 33. qu. 1. a. 2. q. 4.

<sup>2</sup> Philippus a Ss. Trinitate: Summa Philos. I. 23. a. 3. r. 5: Theologia habet proprium modum abstractionis distinctum ab aliis et excellentiorem illis: nam Deitas, quae est *ratio formalis quae* obiecti illius, est simplicior actualior et immaterialior quam rationes entis et substantiae, quas considerat Metaphysica...

qua, welche die mittelbare und virtuelle göttliche Offenbarung ist<sup>1</sup>. Zur theologischen Zustimmung kann keine natürliche Prämisse als solche mitwirken, sondern nur insofern, als sie durch eine andere übernatürliche Prämisse über ihre eigene Kraft hinaus erhoben ist. Daher gibt es für die christliche Theologie nicht einmal eine Subalternation irgendwelcher Art unter die Metaphysik, sondern nur unter das Wissen, welches Gott selbst besitzt<sup>2</sup>. Sie ist daher von allen natürlichen oder Vernunftwissenschaften toto genere verschieden und bildet ein eigenes, nur analoges genus für sich, das zugleich species atoma ist<sup>3</sup>.

Gredts Naturphilosophie ist ein wahrer und wesentlicher Fortschritt sowohl in der Darstellung dieser Wissenschaft bei den neueren Vertretern der Scholastik, wie überhaupt in der modernen Philosophie und wird sich allmählich Bahn brechen. Mit Recht hat der Verfasser das Objekt dieser Wissenschaft als das ens mobile als solches nachgewiesen<sup>4</sup> und beantwortet demgemäß im generellen Teile die Fragen, was dasselbe ist und was seine Eigentümlichkeiten, nämlich die verschiedenartigen Bewegungen sind. Im speziellen Teile aber adoptiert oder richtiger restituiert er die alte Methode, indem er im Anschluß an die aristotelischen Schriften zuerst „de caelo et de mundo seu de ente mobili locali“ handelt, und zwar: 1. von der örtlichen Bewegung selbst, 2. von der Energie und Entropie der Welt, 3. von der Kosmogenie und 4. von der Begrenztheit der Welt. Zweitens betrachtet er das ens mobile motu alterationis nach der aristotelischen Schrift de generatione et corruptione. Drittens folgt die Lehre de anima seu de ente mobili motu augmentationis. Dieselbe teilt er in drei Bücher: 1. De anima in communi, 2. de anima in specie, nämlich über die vegetative, sensitive und intellektive Seele, 3. de ortu viventium.

<sup>1</sup> Collegii Complutensis l. c., T. I, Disp. 19. qu. 5, § 2, p. 913.

<sup>2</sup> Godoy: Tr. I. nr. 22–24 (T. I, p. 4); Gonet: Clypeus Theologiae Thomisticae. Disp. prooemialis, a. 1, § 2–3 (Coloniae Agrippinae 1771, T. I, p. 1 sqq.).

<sup>3</sup> S. Thomas: 3 Sent. dist. 33. qu. 1. a. 2. q. 4: Si esset aliqua scientia, quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset eiusdem speciei cum aliis scientiis neque univoce scientia diceretur.

<sup>4</sup> Die klassische Schrift darüber ist die Abhandlung von Caietanus de subiecto naturalis Philosophiae (Opuscula, Lugduni 1581, Tom. 3, Tr. 4, p. 207).

Hierzu bemerken wir, daß die Behandlung der intellektiven Seele nach der strengen Ordnung der alten Philosophie nicht in die Naturphilosophie, sondern in die Metaphysik gehört. Denn sie erfordert die höhere überphysikalische Abstraktion, weil die intellektive Seele als solche gar kein *ens mobile* im Sinne der physikalischen Bewegung ist. Das ganz immaterielle, rein geistige Sein der menschlichen Seele als solcher, macht sie in dieser Hinsicht zum Objekt der Metaphysik. In der Naturphilosophie kann die menschliche Seele nur insofern betrachtet werden, als sie Wesensform ihres Leibes ist.

Indem wir auch für die Gredtsche Naturphilosophie auf die schon erwähnte Kritik von P. Rohner verweisen<sup>1</sup>, möchten wir jedoch in einem Punkte dessen Ansicht modifizieren. Er meint, bei einer solchen Behandlung der Naturphilosophie, wie Gredt sie anwendet, müsse wegen der vielen metaphysischen Punkte, die sich hier überall aufdrängen, die Ontologie notwendig vorausgeschickt werden. Man kann aber dieses Bedenken, das doch der klassischen Schultradition widerspricht und damit die systematische Ordnung der alten Philosophie wesentlich stören würde, durch eine Unterscheidung lösen. Hält man fest, was gar nicht geleugnet werden kann, daß die Metaphysik wegen ihrer höchsten Vollkommenheit und wegen der Allgemeinheit ihres Objektes die übrigen Wissenschaften in gewisser Hinsicht unter sich enthält und sich dieselben in einem weiteren, aber nur uneigentlichen Sinne subalterniert, so ist die Anwendung metaphysischer Prinzipien in der Naturphilosophie durchaus berechtigt und sogar notwendig. Daraus folgt jedoch nicht, daß diese Prinzipien in der Naturphilosophie ihren eigentlichen Sitz haben und darin vollständig erkannt oder bewiesen werden können, was übrigens unser Kritiker auch gar nicht sagen wollte. Es widerspricht aber der Ordnung der Wissenschaft durchaus nicht, daß ein und dasselbe Objekt von mehreren Wissenschaften unter verschiedenen formalen Gesichtspunkten betrachtet werde. Von einer Wiederholung im eigentlichen Sinne kann dabei keine Rede sein. Deshalb können die einschlägigen metaphysischen Prinzipien, vor allem das Verhältnis von Akt und Potenz, was der verehrte Kritiker mit Recht besonders hervorhebt, und auch die Lehre von den vier Ur-

---

<sup>1</sup> Dieses Jahrbuch XXVI, 127 ff.

sachen, welche schon vom Standpunkte der Naturphilosophie erkennbar sind, in dieser letzteren behandelt werden, soweit es für den Zweck dieser Wissenschaft nötig ist, während dieselben Prinzipien erst in der Metaphysik vom höheren Standpunkte ihre volle Beleuchtung und Erklärung finden. So wird ohne didaktischem Nachteil die Ordnung der Philosophie und dabei der prinzipielle Unterschied der verschiedenartigen wissenschaftlichen Erkenntnis gewahrt. Auch geben wir dem Kritiker recht, daß jedes unnötige Plus von metaphysischen Fragen oder vielmehr von solchen Grundsätzen aus der Naturphilosophie fernzuhalten ist; denn es steht gar nichts einer späteren rein metaphysischen Beleuchtung naturphilosophischer Gegenstände in der Metaphysik selbst entgegen. Der Schüler wird vielmehr durch diese Teilung eine tiefere Erkenntnis des Lehrgutes auf leichtere Weise gewinnen. Wir dürfen uns nicht durch die moderne summarische Methode, die eben nur eine Mode ist, blenden lassen, neue aus ganz heterogenen Elementen zusammengestellte „Wissenschaften“, wie z. B. eine Noetik und eine alles Seelische zusammenfassende „Psychologie“, zu erfinden. Diese Methode verfährt nur monographisch, aber nicht wahrhaft und streng wissenschaftlich, weil sie den verschiedenartigen formalen Gesichtspunkt und die intellektive Beleuchtung ihres Gegenstandes entweder fortwährend verändern muß oder, da dies praktisch kaum durchführbar ist, verschwimmen oder vergessen läßt.

Was nun den Umfang der hier behandelten naturphilosophischen Probleme betrifft, so muß man, um dem Verfasser gerecht zu werden, im Auge behalten, daß wir uns heute zum großen Teil noch auf einem Neuland befinden, dessen Kultivierung der Arbeit vieler fleißiger Generationen bedarf. Prof. Gredt ist als philosophischer Pionier auf dem naturwissenschaftlichen Wildwest zu begrüßen und hat wirklich viel geleistet, wie z. B. seine Untersuchungen über die Objektivität der sensiblen Qualitäten zeigen, die er erst gegen P. Gruender<sup>1</sup> und neuerdings in weiterer Fassung in einer eigenen Schrift<sup>2</sup> ver-

<sup>1</sup> Gründers Schrift: De qualitibus sensibilibus. Dieses Jahrbuch XXVI, 425—453.

<sup>2</sup> Jos. Gredt: De cognitione sensuum externorum. Inquisitio psychologico-criteriologica circa Realismum criticum et obiectivitatem qualitatum sensibilibus. Romae (Desclée, Lefebvre et Soc.) 1913.



teidigt hat. Aber was ist die Farm eines einzelnen Kolonisten im Vergleich zur Größe des noch nicht okkupierten Geländes? Und das Terrain selbst ist teils noch unbekannt, teils noch nicht fest genug für die naturphilosophische Bearbeitung, weil ein sehr großer Teil der naturwissenschaftlichen Probleme sich noch im flüssigen Zustand befindet. Solange aber eine naturwissenschaftliche Theorie noch im Zeichen der Wahrscheinlichkeit steht, ist sie noch nicht reif für die philosophische Erklärung, welche die absolute physische Gewißheit des Tatbestandes voraussetzen muß. Deshalb würden wir z. B. auch die These 17 (p. 293): „die Energie der Welt bleibt immer dieselbe, die Entropie dagegen wächst beständig“ aus den Elementa ausscheiden. Der Verfasser beschränkt sie auf die anorganische Welt und argumentiert aus der mechanischen Bewegung, soweit kein Einfluß einer Kraft stattfindet, welche über die physische Energie ganz und gar hinausgeht und dieselbe beherrscht (nr. 320, p. 294). Da aber dieser höhere Einfluß metaphysisch bewiesen werden kann, so hat die ganze These nur die Bedeutung einer naturwissenschaftlichen Hypothese für die rein mechanische Welterklärung und deshalb keine Bedeutung in der Naturphilosophie eines Systems, welches das Recht der Metaphysik anerkennt. Denn ganz abgesehen von theologischen Gründen, kann die Metaphysik die Existenz reiner Geister<sup>1</sup> und ihre Wirksamkeit zur Ausführung der göttlichen Vorsehung erkennen, wodurch sie aktive Energiequellen von unvergleichlich größerer Kraft als die ganze materielle Welt werden.

Ebenso würden wir die These 18 (p. 295) eliminieren, welche die Kosmogonie durch Evolution für höchst wahrscheinlich behauptet und in welcher der Verfasser für die Kant-Laplace-Hypothese eine Lanze bricht. Die Tatsache der ersten Schöpfung ist als solche naturphilosophisch erkennbar und gewiß. Dagegen entzieht sich die Ordnung des Schöpfungsvorganges jeder naturphilosophischen Erkenntnis. Das Argument des Verfassers aus der Weisheit der schöpferischen Intelligenz ist nicht beweisend, weil die Möglichkeit eines weisen Planes für die freie Anordnung und Entwicklung der jetzt gegebenen Welt eine unendliche Mannigfaltigkeit enthält. Daher ist auch der Schluß aus

<sup>1</sup> S. Thomas: S. Theol. I qu. 50. a. 1. — S. Phil. 2 cap. 46. 91.

der Tatsache einer irgend einmal konstatierten Evolution in der materiellen Welt auf eine analoge Evolution am Anfang der Welt nicht zwingend, weil die unendliche Weisheit eines Schöpfungsplanes auch den Fall als möglich einschließt, daß die zeitliche Welt in einem bestimmten Stadium einer logischen Evolution erschaffen sei, welche die früheren Stadien derselben nicht wirklich durchlaufen hätte, sondern nur der Möglichkeit nach hätte durchlaufen können. Setzen wir z. B. den durchaus möglichen Fall, Gott habe die Welt auf einmal so geschaffen, daß die großen Weltkörper die Spuren einer logisch vorausgegangenen Evolution in Gemäßheit der Hypothese von Laplace wirklich enthielten, ohne daß dieselbe wirklich vorausgegangen wäre, so würden diese Spuren, insofern sie die Möglichkeit einer solchen Evolution zeigen, dem Menschen eine weise geplante Anordnung offenbaren, an deren vollständige zeitliche Realisierung die erste intelligente Wirkursache aber nicht gebunden war, weil ihre unendliche Kraft nicht gebunden ist. Der Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit ist aber bekanntlich falsch. Ferner: Wenn man auch aus der Möglichkeit einer Evolution ihre historische Wirklichkeit folgern wollte, was unlogisch wäre, so könnte man weiter schließen, daß jene Evolution eine durchaus der Weisheit entsprechende und deshalb auch die jetzige Schöpfung die vollkommenste wäre; damit würde man aber der Weisheit und Allmacht Gottes Grenzen setzen und der Freiheit der Schöpfungstat widersprechen, was zugleich ein theologischer Irrtum wäre. Endlich involviert auch die Evolutionshypothese der primären Schöpfung einen Widerspruch gegen die Natur der Materie, deren Aufnahmefähigkeit für die verschiedenartigen substanzialen Wesensformen unbegrenzt ist. In der Voraussetzung einer Weltevolution läßt sich für jede beliebig angenommene tatsächliche Anfangsordnung, nach der die materiellen Urkörper eine noch so niedrige substanziale Form gehabt hätten — denn ohne jede Form kann die Materie weder existieren noch geworden oder erschaffen sein — stets ein noch früheres Stadium, eine noch niedrigere Wesensform denken, was zur Annahme einer unendlichen Evolution führen würde, die wiederum widersprechend ist.

Ebenso halten wir die These 20 nicht für gewiß:  
„Auch in bezug auf die Dauer ist die Welt endlich, insofern



der Weltprozeß nicht in Ewigkeit dauern und nicht von Ewigkeit sein kann, und insofern es ein Widerspruch ist, daß die Bewegung von Ewigkeit gewesen sei. Jedoch ist es nicht absolut widersprechend, daß die Welt im Zustand der Ruhe von Ewigkeit existiert habe“ (p. 302). 1. Es ist nicht gewiß, daß der Weltprozeß nicht ewig dauern und nicht ewig sein kann. Denn die Gründe des Verfassers, die er aus der endlichen Energiespannung und dem Gleichgewichtszustand entnimmt, sind nicht gewiß. 2. Dass eine ewige Bewegung unmöglich sei, ist philosophisch ebenfalls nicht apodiktisch bewiesen, wie man aus der Geschichte des Problems von der Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung ersieht. Zur Literatur darüber müßte noch die Fortsetzung der eingehenden Untersuchungen, die Thomas Esser gemacht hat, angegeben werden: die wertvolle Arbeit von Karl Jellouschek<sup>1</sup>. Der zeitliche Weltanfang und Untergang bleiben philosophische Probleme, die erst als theologische Fragen auf Grund der Offenbarung ihre Lösung finden. Denn weder die Schöpfung noch der zukünftige Untergang sind rein natürliche Vorgänge, und der letztere insbesondere ist nach der Offenbarung ein übernatürlicher Eingriff des Schöpfers in die natürliche Weltordnung.

Der hl. Thomas sagt über die *institutio rerum naturalium*: „Der *modus fiendi* konnte nicht natürlich sein, weil noch gar keine natürlichen Prinzipien vorausgegangen waren, deren *actiones* und *passiones* hinreichend gewesen wären, um ihre Wirkungen natürlich hervorzubringen, und deshalb mußten notwendig die ersten Prinzipien in den Naturen durch übernatürliche Kraft hervorgebracht werden“<sup>2</sup>. Insofern also ist die erste Einrichtung der Naturordnung selbst übernatürlich und kann infolgedessen von der natürlichen Vernunft nicht erkannt werden, diese ist vielmehr nur imstande die Eigenschaften zu erkennen, welche aus den *res institutae*, aus der den Dingen mitgegebenen Anordnung folgen. Wir müssen uns daher in der Philosophie bescheiden mit Augustinus, welcher sagt: „*Melius est enim dubitare de occultis quam litigare de incertis*“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Welterschöpfung durch Herveus Natalis, Joannes a Napoli, Gregorius Ariminensis und Joannes Capreolus. Dieses Jahrbuch Bd. XXVI, 155 ff., 325 ff.

<sup>2</sup> 2. Sent. dist. 18. q. 1. a. 1. ad 5.

<sup>3</sup> De Genesi ad liter., lib. 8 cap. 5.

## III

Der zweite Band umfaßt die Metaphysik und die Ethik. Wenden wir uns zur Königin der natürlichen Wissenschaften! P. Gredt hat ihr Bild voll Majestät und strahlender Schönheit gezeichnet. Der Name, den ihr der Ordner der aristotelischen Schriften gab, ist auch sachlich berechtigt, denn die Metaphysik ist die erste Philosophie, weil sie die ersten und höchsten Ursachen erkennt; sie ist aber für uns im Wege der Erfindung die letzte und folgt deshalb in der Erkenntnisordnung nach der Physik<sup>1</sup>; denn ihr adäquates Objekt ist das Seiende als solches, welches der Verstand unter dem höchsten Gesichtspunkte der Abstraktion und Immaterialität erfaßt. Damit ist die vielfach angenommene Einteilung in eine allgemeine und spezielle Metaphysik gerichtet, welche der ersteren nur die Ontologie, der zweiten aber die Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie zuweist, wodurch der wesentliche Unterschied der Wissenschaften aufgehoben und ihre Methode gefälscht wird. Leider bin ich selber in meinem System der Philosophie, das eine Jugendarbeit war, in diesen Fehler verfallen, zu dem ich mich durch die Autorität Zigliaras verführen ließ, zu einer Zeit, als die thomistische Bewegung sich noch in ihrem Anfangsstadium befand. Später habe ich meine Ansicht selbst korrigiert. Gredt hat nun diesen Fehler grundsätzlich vermieden, aber das alte Vorurteil noch nicht ganz überwunden, indem er die ganze Psychologie in der Naturphilosophie unterbringt, anstatt die Lehre von der geistigen Seele in die Metaphysik zu verlegen. Denn zum Objekt der letzteren gehört alles das, was sowohl seinem Dasein wie seinem Wesen nach von der Materie getrennt und unabhängig ist, also sowohl Gott wie die intellektuellen Substanzen, wozu die geistige Seele als solche und die reinen Geister gehören. Die letzteren hat der Verfasser gar nicht in seiner Philosophie behandelt.

Gredt teilt die Metaphysik in einem ganz anderen Sinne, in eine generelle und spezielle. Die erstere handelt de ente immateriali in genere, die zweite aber in specie,

<sup>1</sup> S. Thomas: In Arist. Metaph. 1. Prologus: *Metaphysica, in quantum considerat ens et ea, quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia.*

und zwar 1. de ente immateriali creato, 2. de ente immateriali increato seu de Deo. Er will aber damit keineswegs das ens selbst als genus fassen und in seine species einteilen. Um dieses mögliche Mißverständnis gar nicht aufkommen zu lassen, dürfte die alte Terminologie der Einteilung nach den Subjekten doch vorzuziehen sein, wie sie z. B. bei Goudin und Plafmann sich noch findet. Deshalb sehe ich auch darin bei Gredt einen Fortschritt, daß er sich des ominösen Namens Ontologie hier gar nicht bedient.

In seiner generellen Metaphysik betrachtet der Verfasser das ens zuerst an sich und dann so, wie es im menschlichen Verstande ist. Damit hat er die Möglichkeit gewonnen, einer Reihe von metaphysischen Fragen, welche die Neueren in ihrer sogenannten Erkenntnistheorie behandeln, ihren legitimen Sitz anzuweisen. Im ersten Teile handelt er von der Natur des ens, von den Proprietäten desselben, vom Prinzip des Widerspruches, das sich unmittelbar aus dem Begriffe des ens ergibt und von der Einteilung in Potenz und Akt. — Wenn ich hier einen Wunsch aussprechen dürfte, so wäre es der, daß der Verfasser die Natur des ens noch ausführlicher untersucht und die skotistische Ansicht der thomistischen kritisch gegenübergestellt hätte, zumal man jetzt neue Versuche zur Wiederbelebung des Skotismus macht, dessen Irrtümer gerade so gut einer gründlichen Widerlegung bedürfen wie diejenigen der neueren Philosophie.

Bei den Proprietäten finden wir auch den richtigen Unterschied von den Transzendentalien. Hier wäre vielleicht eine kritische Bemerkung über die Versuche, eine ästhetische Weltanschauung als Philosophie zu begründen und die landläufige Koordination des Wahren, Guten und Schönen zu korrigieren, an ihrem Platze. Das Schöne erklärt Gredt als eine quasi species des Guten (nr. 547) und handelt de speciali bonitate quae est pulchritudo (p. 29). Gegen diese Ansicht können wir unsere Bedenken nicht zurückhalten, wenn wir die Worte des Verfassers richtig verstanden haben. Schon jenes quasi entnervt seine Theorie. Aber er erklärt das Schöne weiter als „bonum pure obiectivum potentiae cognoscitivae“ und sagt, die Schönheit füge zum ens die Relation der rein objektiven Konvenienz auf das Erkenntnisvermögen hinzu: dann ist aber die Schönheit

als solche metaphysisch doch nur eine aus der Güte entspringende Relation und somit höchstens ein proprium, das in der Kapazität des bonum liegt, aber nicht eine species boni selbst. Was Gredt sonst über die Schönheit sagt, ist vortrefflich, wie man schon aus seiner früheren Abhandlung<sup>1</sup> darüber erwarten konnte. Hier wäre jedoch noch das prinzipielle Verhältnis des pulcrum zum bonum honestum hinzuzufügen. Auch wäre Gelegenheit geboten, das Wesen der schönen Künste kurz zu erklären und ihre Einteilung nach dem Grade der Abstraktion analog der Einteilung der Wissenschaften zu begründen, um die Prinzipien einer thomistischen Ästhetik sicher zu stellen. Zur Literatur würde es sich empfehlen, auch einige thomistische Werke anzugeben<sup>2</sup>.

Der zweite Teil erklärt die logische Wahrheit nach ihrem Wesen und nach ihrer Existenz im menschlichen Geiste, wobei die Gewißheit und die Ursachen derselben untersucht werden. Als oberstes Kriterium der Wahrheit und Gewißheit soll die objektive Evidenz gelten (nr. 597, p. 84). Vielleicht könnte der Verfasser sich aber doch noch entschließen, noch ein weiteres Opfer zu bringen, indem er den Ausdruck Evidenz ganz fallen ließe. In voller Übereinstimmung mit der Lehre des hl. Thomas erklärt auch Gredt, daß diese objektive Evidenz durch die Zurückführung eines Urteils oder Satzes auf das Prinzip des Widerspruches zustande kommt und dadurch jene deutliche Einsicht von der Gewißheit der Wahrheit in uns entsteht<sup>3</sup>. Dann ist aber das oberste Kriterium selbst eben schon durch den analytischen Prozeß dieser Zurückführung auf das oberste Prinzip gewonnen und die Evidenz als

<sup>1</sup> Dieses Jahrbuch Bd. XXI, S. 30: Zum Begriff des Schönen.

<sup>2</sup> z. B. P. Vallet: L'Idée du Beau dans la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1887. Ferner verdient genannt zu werden L. Anzoletti: Il Divino Artista, Milano 1909.

<sup>3</sup> S. Thomas: de Veritate, q. 14. a. 9: Quaecunq;ue sciuntur propria accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem ad prima principia, quae per se praesto sunt intellectui, et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur. — 3 Sent. dist. 19 qu. 5 a. 1 sol.: Veritas autem enuntiationis reducitur in prima principia per se nota sicut in primas causas, et praecipue in hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, ut dicit Avicenna. — S. Theol. 2. II. qu. 53. a. 4 c. — Post. Anal. lib. 1 lect. 1: iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia.



solche, die das resultierende objektiv begründete, aber selbst subjektive Moment ist, kann nur als notwendige Folgeerscheinung bezeichnet werden. Deshalb muß jene analytische Zurückführung, die in dem Akt des letzten Urteils darüber ihren Abschluß findet, als das Konstitutiv des eigentlichen Kriteriums anerkannt werden, während die objektive Evidenz als solche nur eine aus dem Wesen des Kriteriums entspringende Proprietät derselben ist. Wir benennen aber logisch die Dinge nach ihrem Wesen und nicht nach ihrer Eigenschaft. So hat es auch der heilige Thomas getan, bei dem man den Ausdruck „objektive Evidenz“ nicht findet. Von den Neueren ist ihm Lorenzelli darin gefolgt.

In seiner speziellen Metaphysik behandelt der Verfasser im ersten Teil vom *ens immateriale creatum* zunächst die Potenzialität desselben, indem er hier den realen modalen Unterschied von Wesenheit und Dasein klar und schlagend beweist und die logische oder objektive Potenzialität fundamental aus der göttlichen Wesenheit und formal aus dem göttlichen Intellekt herleitet. Darauf folgt die analoge Einteilung des *ens* vom metaphysischen Standpunkte der Wesenheit aus, in die zehn Kategorien, wobei der reale Unterschied derselben voneinander (p. 123) und weiter derselbe Unterschied der Relation von ihrem Fundamente (p. 128) gelehrt wird. Ausgezeichnet gearbeitet ist die 19. These über die Subsistenz (p. 116), welche die echte Auffassung des hl. Thomas verteidigt, wie sie von Cajetan, Joannes a S. Thoma und anderen großen Kommentatoren stets festgehalten wurde. Darnach ist die Subsistenz eine reale positive Vollkommenheit, die von der Individuation unterschieden ist und zur einzelnen substanzialen Natur hinzukommt. Sie besteht daher weder in der Existenz noch auch in der Hinordnung zu dieser, sondern in der letzten Begrenzung der substanzialen Natur in der ganzen Linie der Natur oder Wesenheit, so daß sie sich von der Natur oder Wesenheit des Dinges real-modal unterscheidet. Endlich folgt die metaphysische Lehre von den Ursachen, wobei besonders die 26. These (p. 151) über die Bedeutung der werkzeuglichen Ursächlichkeit zu beachten ist. In dem theologischen Hinweis (p. 166, nota 1) müßte das Wort *species* für den Anfänger erklärt werden, weil es hier eine andere Bedeutung hat, als in der Philosophie.

Den zweiten Teil bildet die philosophische Lehre von Gott als ens immateriale increatum. Diese natürliche Theologie umfaßt das Dasein, das Wesen und die entitativ und operativen göttlichen Attribute. Das Dasein Gottes wird auf den fünf Wegen des hl. Thomas bewiesen. Über den Zusammenhang und den Wert dieser Beweise wären noch die scharfsinnigen Untersuchungen von Kirfel in diesem Jahrbuche<sup>1</sup> zu erwähnen, welche auch die Frage nach der Einheit oder Mehrheit der Gottesbeweise geklärt haben.

In der vielumstrittenen Frage nach dem metaphysischen Constitutivum der göttlichen Wesenheit entscheidet sich der Verfasser mit einigen Salzburgern für die Aseität im Sinne des esse a se, was mit dem subsistierenden Sein und Erkennen selbst formal identisch ist. Damit ist der vieldeutige Ausdruck ens a se allerdings genügend präzisiert und jeder Mißbrauch desselben ausgeschlossen, wie auch der Irrtum Schells (*causa sui*) ausdrücklich widerlegt ist (nr. 677, p. 193) mit dem Hinweis auf die daraus folgende Evolution innerhalb der göttlichen Natur, was zum Pantheismus führen müßte. Wenn auch die Gredtsche Ansicht dazu dient, Gott von allem geschaffenen Sein zu unterscheiden, so fragt es sich doch, ob sie genügt, das göttliche Wesen auch von allen Attributen desselben radikal zu unterscheiden, da dieselben alle an jener Aseität teilnehmen. Endlich ist die Frage auch von großer Bedeutung für die christliche Theologie, die dasselbe metaphysische Konstitutiv der Wesenheit auch dazu gebrauchen muß, um die göttliche Wesenheit für unsere Erkenntnis begrifflich von den göttlichen Personen zu unterscheiden.

Diese Frage ist freilich auch innerhalb der thomistischen Schule noch eine offene, weshalb wir uns hier jeder weiteren meritorischen Äußerung darüber enthalten und nur auf die Argumentation von Paulus a Conceptione<sup>2</sup> verweisen, die sich mit der von Gredt nahe berührt. Da dieser klassische Autor leider wenig bekannt ist, glauben

<sup>1</sup> Zum Gottesbeweise des hl. Thomas aus der Ordnung der Wirkursachen: Dieses Jahrbuch Bd. XXV, 146. Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen: XXVI, 454. Kritische Bemerkungen zu einer neuen Darstellung der Gottesbeweise: XXVII, 275. Gottesbeweis oder Gottesbeweise: XXVII, 451.

<sup>2</sup> Paulus a Conceptione: Tractatus Theologici. Romae 1725. Tom. I. Tr. I. Disp. II. Dub. II et III, p. 19–42.



wir dem Leser einen Dienst zu erweisen, wenn wir seine Ansicht nach den Hauptsätzen hier zur Vergleichung wiedergeben. Er schließt zuerst vom metaphysischen Constitutivum Gottes den Willen und die Unendlichkeit aus, aber ferner auch den Begriff des *ens a se*: In quo praescindimus a ratione *entis per essentiam*, quae quidem est valde diversa a ratione *entis a se*, quia haec dicit negationem habendi principium vel reale vel virtuale; illa vero importat rationem *actus puri* . . . Nam per rationem *entis a se* vel intelligitur ens non habens causam, vel non habens aliquod principium virtuale, sed neutro modo constituit naturam divinam: ergo non constituitur per *ens a se*. 1. Denn das *ens a se* ist ein allen göttlichen Vollkommenheiten gemeinsames Prädikat. Ferner setzt es bereits die göttliche Natur als konstituiert voraus, ebenso wie das *ens ab alio* die geschaffene Natur voraussetzt<sup>1</sup>. Endlich besagt es die *caentia causabilitatis*, aber eine *caentia* kann nicht das Constitutivum sein. 2. Ebenso ist das non habens principium virtuale eine bloße *caentia*. Demgemäß kann es sich nur noch darum handeln, ob der Begriff *ens per essentiam* oder *actus purus* in linea entis oder der Begriff immateriellste Substanz, die alle drei identisch sind, jenes Constitutivum abgeben. Diese Frage beantwortet er mit drei Sätzen. 1. Der Begriff der *Wesenheit* und der Begriff der *Natur* sind in Gott nicht zwei virtuell und adäquat unterschiedene Begriffe. 2. Die göttliche Natur wird zuletzt und metaphysisch nicht durch den Begriff des reinen Aktes in der Linie des Seienden oder des *ens per essentiam* oder der *immateriellsten Substanz* konstituiert. 3. Die Existenz Gottes in *esse entis* ist von seiner *Wesenheit* nicht virtuell unterschieden, deshalb liegt sie nicht außerhalb des adäquaten Constitutivums der göttlichen Natur. — Somit bleibt nur noch die Frage übrig nach dem *intelligere radicale* und *actuale*. Darauf die Antwort: 1. Die radikale Intellektualität unterscheidet sich nicht virtuell *cum fundamento in re* von der *intellectio* und deshalb liegt auch das *intelligere* nicht außerhalb des metaphysischen Constitutivums der göttlichen Natur. 2. Obwohl die Begriffe Existenz, *intelligere radicale*, *intellectus*, *intellectio*, *species intelligibilis* und *intelligi* und auch das Objekt selbst zur Konstitution der göttlichen Natur gehören, so wird sie doch besser durch das *intelligere* erklärt als durch einen anderen von den genannten Begriffen. —

<sup>1</sup> S. Thomas: Summa Th. I. q. 44 a. 1 ad 1.

Die göttlichen Attribute sind eingeteilt in entitative und operative. Bei den letzteren wird über den Willen, die Macht und das Wissen Gottes gesprochen, während die Reihenfolge des hl. Thomas diese ist: Wissenschaft, Wille, Macht. Dabei stellt der Verfasser über den „Konkurs“ drei interessante Thesen auf, welche der Lehre des heiligen Thomas und seiner engeren Schule entsprechen: 1. Gott ist durch seine simultane Mitwirkung die unmittelbare Ursache der Tätigkeit des Geschöpfes und ihres Terminus oder ihrer Wirkung (p. 226). 2. Gott setzt die sekundäre Ursache zu einer jeden Tätigkeit vorher physisch in Bewegung, und zwar durch eine innere und nicht bloß äußere Prämotion. Kraft dieser Prämotion hängt das Sein und die Wirkung dieser (kreatürlichen) Tätigkeit von der sekundären Ursache als einer werkzeuglichen Ursache ab, während die Wesenheit (der kreatürlichen Tätigkeit) von (derselben) sekundären Ursache als einer Hauptursache abhängt (p. 230). 3. Gott bewegt den freien geschöpflichen Willen zu jeder freien Willensstat innerlich vorher und bestimmt dabei physisch oder wirksam durch sich selbst unmittelbar den Willen. Gott vermag aber den freien Willen physisch vorher in Bewegung zu setzen, unbeschadet der Willensfreiheit (p. 240). Gegen die Formulierung dieser Lehre als „Konkurs“ möchten wir zu bedenken geben, daß dieser Ausdruck deplaziert ist und statt dessen der Terminus „Prämotion“ angewendet werden sollte. Noch weniger genau wäre die Benennung „simultaner Konkurs“. Denn die göttliche Tätigkeit selbst fällt nicht unter das Zeitmaß als solches: sie ist nur logisch und der Natur nach das erstere, weil sie die Ursache der kreatürlichen Tätigkeit ist, deren Zeit erst mit ihr selbst beginnt, nachdem für sie die göttliche Einwirkung vollzogen ist. Von Gleichzeitigkeit kann also nicht die Rede sein.

Bei der Lehre vom göttlichen Wissen finden wir zwei wichtige Thesen der Schule: 1. Gott erkennt die möglichen Dinge in seiner eigenen Wesenheit, insofern er mit seinem göttlichen Verstand seine Wesenheit als nach außen hin nachahmbar betrachtet; die zukünftigen Dinge dagegen erkennt er in seinen eigenen ewigen vorausbestimmenden Entschlüssen (p. 269). 2. Die freien, bedingt zukünftigen oder in Zukunft möglichen Dinge erkennt Gott mit Gewißheit weder in seinem höheren Überbegreifen der sekun-

dären freien Ursache noch in der objektiven Wahrheit jener Dinge, sondern in dem göttlichen vorausbestimmenden Entschlusse, welcher subjektiv absolut, objektiv aber bedingt ist (p. 274). Hiermit wird der kontradiktorische Gegensatz von Thomismus und Molinismus festgestellt und jeder synkretistische Versuch, der nur die Schwäche der Spekulation verrät, als unmöglich ausgeschlossen.

Den Schluß und die Krone des Werkes bildet die Ethik, worin der Verfasser die Grundprinzipien spekulativ entwickelt. Die Definition der Ethik ist hier nicht weiter ausgeführt, was aus der Ansicht des Verfassers erklärlich ist, der die Ethik demjenigen Teile seiner Naturphilosophie, der von der Seele handelt, subalternieren will. Die genauere Bestimmung des Objekts wäre hier zu ergänzen. Materialobjekt sind die menschlichen Akte. Formalobjekt ist die Moralität, deren diese Akte fähig sind, also die Ordnung, die der Verstand in den Willensakten macht; *ratio sub qua* sind die obersten praktischen Prinzipien<sup>1</sup>. Der Verfasser teilt die Ethik in die allgemeine und spezielle ein und nennt die letztere Naturrecht.

Im allgemeinen Teile handelt er vom letzten Zweck des Menschen, vom moralischen Akte nach seiner Materialseite (*de voluntario*) und nach seiner Formalseite (*de moralitate*), vom Gesetz als Regel der Moralität, von der Disposition, um das Endziel zu erstreben und zu erreichen (*Leidenschaften* und *habitus morales*) und zuletzt von der Erreichung desselben (*status termini*). Die Form der Moralität besteht weder in der Willensfreiheit noch in einer äußeren Benennung oder in irgend einer Verstandesrelation, sondern in der transzendentalen Relation des menschlichen Aktes zur Sittenregel (p. 309).

Das Naturrecht handelt in drei Kapiteln vom Recht im allgemeinen, vom Individualrecht, vom Sozialrecht. Das erste Kapitel hat zwei Thesen: 1. Das Recht besteht wesentlich in der Relation, durch welche die intellektuelle Natur auf etwas als ihr zu eigen Gehöriges bezogen wird. Das eigentümliche Subjekt dieser Relation ist die intellektuelle Natur, aber ihr tiefstes Fundament ist das ewige Gesetz (Th. 26, p. 369). 2. Die Erzwingbarkeit

<sup>1</sup> S. Thomas in Arist. Ethic. lib. 1. lect. 1: *operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.*

gehört nicht zum Wesen des Rechtes, sondern ist nur eine Proprietät des Rechts. Die Ausübung des Zwanges ist an sich zuerst Sache der öffentlichen Autorität, und erst wenn diese versagt, steht es der Privatperson zu, unter Voraussetzung der nötigen Bedingungen, einige Rechte bis zur Anwendung von Gewalt (cruenter) zu verteidigen. (Th. 17, p. 372.) Die Thesen des zweiten Kapitels über das Eigentum<sup>1</sup> lauten: 1. Der Mensch hat über die materiellen Güter, die niedriger sind als er selbst, das Recht vollkommenen Eigentums; an sich selbst und an anderen Menschen kann er kein vollkommenes Eigentum, sondern nur ein *dominium utile* haben. (Th. 18, p. 375.) 2. Der Einzelne kann nach dem Naturgesetz vollkommenes Eigentumsrecht sowohl über die verzehrbaren Güter, sogar vor ihrem Gebrauche, wie über die bleibenden und produktiven Güter erwerben. (Th. 19, p. 380.) Diese These ist gegen den Sozialismus, einschließlich den agrarischen, gerichtet. Die folgende bestimmt den naturrechtlichen Modus des Eigentumserwerbes: 3. Die primitiven Formen, unter welchen der Mensch das Eigentumsrecht an materiellen Gütern erwirbt, sind die Okkupation einer *res nullius* und die Arbeit; in der Voraussetzung der Güterteilung durch Okkupation, sind die abgeleiteten Erwerbsformen für den naturrechtlichen Eigentumserwerb: *a)* der Zuwachs der in Besitz genommenen Sache und ihre Fruktifikation, *b)* der Übergang der in Besitz genommenen Sache von einem Besitzer auf den anderen, sei es durch Tradition, sowohl unter Lebenden wie durch Testament, sei es durch den natürlichen Übergang ab intestato von den Eltern auf die Kinder. (Th. 20, p. 386.) Mit Recht ist hier die Arbeit als primitiver Erwerbstitel des Privateigentums angeführt, aber von der Okkupation der *res nullius* unterschieden und ihr nachgestellt, wodurch unseres Erachtens wohl die Bedeutung dieses letzteren Titels gewahrt ist, aber auch dem Arbeitersozialismus eine Grenze gezogen wird, die er nicht überschreiten darf. Wenn man zuweilen, auch in bester Absicht, die Okkupation als eine Arbeit auffaßt, so hat man dabei übersehen, erstens, daß nicht jede menschliche Tätigkeit, selbst wenn sie mit körperlicher Anstrengung verbunden ist, eine Arbeit

<sup>1</sup> Vgl. Schwalm: *La Propriété d'après la Philosophie de Saint Thomas*. (Revue Thomiste 1895, 281 ss. 634 ss.)



im Sinne dieses Titels ist, der eine körperliche Arbeit in direkter Beziehung auf das zu gewinnende Eigentumsrecht voraussetzt; zweitens, daß es sich hier nicht um den usus, sondern in erster Linie um das ius, das vollkommene Eigentumsrecht, handelt, dessen Erwerb dem Gebrauche der Sache vorausgehen kann. Demnach hängt das primitiv durch die Okkupation geschaffene und nachher durch abgeleitete Titel auf andere Eigentümer übergegangene Recht als solches auch nicht von der Arbeit als solcher ab.

Der Verfasser spricht noch kurz, aber mit tiefer prinzipieller Begründung über die Kontrakte, ohne eine eigene These darüber aufzustellen, was wir wegen der aktuellen wirtschaftlichen und gewerkschaftlichen Kämpfe bedauern. Sehr bemerkenswert ist die Formulierung über den gerechten Arbeitslohn (nr. 846, p. 391) in vollkommener Übereinstimmung mit der Leoninischen Enzyklika *Rerum novarum*, die sich hiernach als naturrechtlich begründet erweist.

Das dritte Kapitel bringt das soziale Recht und handelt von der Gesellschaft im allgemeinen, von der häuslichen und zivilen Gesellschaft und zuletzt vom Verhältnis der Staaten untereinander. Hierzu möchten wir eine scheinbar kühne, aber gewiß für die thomistische Lehre folgenschwere Bemerkung uns erlauben. Wir vermischen zunächst die Unterscheidung der Privatgesellschaft, wozu in erster Linie die Familie gehört, von der öffentlichen Gesellschaft. Sodann fehlt in der Einteilung der natürlichen Gesellschaften das Mittelglied zwischen der Familie und der politischen Gesellschaft, nämlich die *civitas* im alten Sinne, während der hl. Thomas<sup>1</sup> streng festhält an der dreifachen Gliederung: die Familie, die *civitas*, oder wie man heute sagen könnte, die wirtschaftliche Gesellschaft, und der Staat (*regnum*). Die spezifische Verschiedenheit dieser drei obersten Gesellschaftsarten, von denen die Familie noch eine Privatgesellschaft, die beiden anderen aber schon öffentliche Gesellschaften und der Staat allein die vollkommene ist, in welcher die beiden früheren inexisteren, aber noch nicht subsistieren, bringt natürlich auch eine spezifische Differenzierung ihrer Prinzipien, Pflichten und

<sup>1</sup> S. Thomas: In Arist. Polit. 1. lect. 1. Von den Kommentatoren vgl. darüber Chrysost. Javellus und Anton. Montecatinus.

Rechte mit sich, die von weittragender und einschneidender Bedeutung für die Reform des sozialwirtschaftlichen und politischen Lebens ist, worauf hier nicht näher einzugehen ist. Nur im Vorbeigehen möchten wir darauf aufmerksam machen, daß auf Grund dieser Ansichten auch eine gerechtere Verteilung der Steuern und anderer Lasten sich ergeben würde, wodurch die einzelnen bedeutend entlastet, die wirtschaftlichen Vereinigungen, wie die großen Aktiengesellschaften mehr herangezogen würden, aber sicher nicht zu ungunsten des Staates.

Wir heben endlich noch einige den Staat betreffende Thesen heraus. 1. Der Staatszweck ist nicht absolut, sondern das Wohl oder das Glück der Bürger, das nicht bloß negativ durch Rechtsschutz, sondern auch positiv zu beschaffen ist. (Th. 26, p. 407.) 2. Die politische Autorität stammt unmittelbar von Gott oder vom ewigen Gesetze. (Th. 27, p. 409.) 3. Die nächste Ursache des Staates, wenn er konkret gefaßt wird, ist ein wenigstens impliziertes Übereinkommen (*pactum*), das jedoch aus der Hinneigung (Antrieb) und Anordnung des Naturgesetzes hervorgehen muß; in dem bereits konstituierten Staate ist aber die Autorität oder oberste Gewalt zuerst beim Volke, wiewohl nicht in vollkommener, sondern nur in unvollkommener und instrumentaler Weise. (Th. 28, p. 411.) Endlich 4. der höchstwichtige Satz: Das Nationalitätsprinzip ist nicht im Naturgesetz begründet, sondern es verstößt gegen das allgemeine soziale Wohl. Jedoch hat die Nation, oder auch ein Teil der Nation, das Recht, als solche innerhalb des politischen Körpers, dem sie aggregiert ist, zu subsistieren. (Th. 29, p. 416.) Die These ist gut begründet, jedoch muß man das *ius subsistendi* nicht wörtlich, sondern nur in einem weiteren analogen Sinne verstehen. Denn Subsistenz im strengen Sinne kommt nur dem Staate als solchen zu, aber niemals einem Bestandteile desselben, weil die Subsistenz die vollkommene Unabhängigkeit und höchste Autonomie mit sich bringt, ohne welche eben die Selbständigkeit des Staates aufgehoben wäre. Wohl muß man aber der in einem Staate inkorporierten besonderen Nation die natürliche Berechtigung zuerkennen, den Bestand ihrer nationalen Güter und ihrer nationalen Entwicklung zu besitzen und mit legitimen Mitteln durchzusetzen. Wir möchten daher statt „*ius subsistendi*“ den Ausdruck „*ius*



bene existendi“ vorschlagen. Wenn das Naturrecht, das uns der Verfasser bietet, auch nicht so ausführlich dargestellt ist, wie mancher wünschen möchte, so enthält es doch die nötigen Elemente, die der Verfasser versprochen hatte. —

Überschauen wir das ganze Werk nochmals, so müssen wir sagen, daß es ein treues Bild der thomistischen Lehre gibt, eine einheitliche geschlossene Weltanschauung, die das System der katholischen Philosophie ist. Wenn wir im einzelnen noch Bedenken aussprechen durften, so wird das Gesamturteil dadurch nicht geändert; denn eine absolute Vollkommenheit kann niemand für ein Werk in Anspruch nehmen, an dem seit Jahrhunderten gearbeitet wird und weiter gearbeitet werden muß. Und Cajetan mahnt: *memor, quod nihil in ullo unquam genere cultum repentinumque sit*<sup>1</sup>. Wir urteilen daher in erster Linie über Gredts Darstellung der aristotelisch-thomistischen Philosophie im ganzen und finden in seiner Leistung ein Meisterwerk spekulativer Kraft. Unsere Bedenken zu äußern, die ja zunächst nur subjektive sind, waren wir aber berechtigt, weil der Meister viel strenger nach der Norm beurteilt werden muß als der Geselle, den man nachsichtig behandeln darf, oder als der Anfänger, den man ermutigen soll. Damit können wir auch noch einen letzten Wunsch motivieren, der die Ausfüllung einer noch vorhandenen Lücke in der scholastischen Philosophie betrifft. Der Führer unserer Schule ist für diesen Mangel nicht verantwortlich. Denn obwohl der Aquinate auch mündlich Philosophie gelehrt hat, so hat er doch nie beabsichtigt, sie ganz in seinen Werken darzustellen. Seine eigentliche Aufgabe war die Theologie, für deren Nutzen er die philosophischen Wissenschaften korrigierte, erweiterte und ausgestaltete. Zur Philosophie zählte er aber mit Recht auch die *Mathematik*, deren Prinzipien er an vielen Stellen seiner Schriften beleuchtet hat. Merkwürdigerweise hat aber diese Wissenschaft in seiner Schule keine besondere Darstellung im philosophischen System gefunden, vielleicht weil sie zur Zeit der Herrschaft der alten Philosophie noch weniger ausgebildet war und man sich mit der Untersuchung der mathematischen Prinzipien vom metaphysischen Stand-

<sup>1</sup> Opusc. T. III Tr. 4 (Lugduni 1581, p. 211).

punkte begnügte. Da nun die Mathematik nach dem Grade ihrer Abstraktion ihre Stelle zwischen der Naturphilosophie und der Metaphysik hat, so wäre es heute die Aufgabe der Schule, die eigentümlichen Prinzipien der Mathematik wenigstens ebenso wie diejenigen der Naturwissenschaften zu entwickeln und so jene Lücke durch eine philosophische Mathematik zu ergänzen. Erst dann würde das Ideal der thomistischen Philosophie erreicht werden. Den Weg dazu zeigt der Aquinate. Er selbst hat ihn schon eine große Strecke weit durchschritten<sup>1</sup> und seine Prinzipien werden uns auf diesem Wege weiterführen, auch da, wo er in das neue Gebiet einbiegt, das Descartes erschlossen hat. Prof. Gredt ist einer von den wenigen Philosophen, der diesen ersten Versuch wagen könnte.

#### IV

Die höchste Anerkennung, die ein katholischer Schriftsteller sich wünschen kann, ist dem Verfasser der Elementa durch das Apostolische Schreiben Pius X. vom 12. August 1912 zuteil geworden, welches wir in diesem Jahrbuche (Bd. XXVII, S. 135) abgedruckt haben. Dasselbe ist ein Dokument von allgemeiner Bedeutung. Während gewöhnlich die päpstliche Antwort an den Verfasser auf die Überreichung seines Werkes mit dem Danke und zuweilen sogar mit einer Belobigung durch den Kardinal-Staatssekretär übermittelt wird, hat P. Gredt für sein Buch direkt vom hl. Vater ein Apostolisches Schreiben erhalten, das nach Form und Inhalt ein Akt des Papstes ist, den er als oberster Lehrer der Kirche vollzogen hat. Denn außer dem warmen Dank und einer großen Belobigung enthält das Schreiben auch ein wirkliches Urteil des Papstes über den Inhalt des Werkes als Begründung für das gespendete Lob: „*Prospexisse siquidem in eo opere videmur te recte ac lucido ordine universam philosophicam disciplinam sic, duce Aquinate, attigisse ut quae veterum sapientia tulit pleniora effeceris iis adiiciendis quae recentiorum peperit intelligens sapiensque iudicium*“.

<sup>1</sup> Vgl. Tabula aurea des Petrus von Bergamo subv. *Mathematicalia*. Ferner Collegii Complutensis Disp. I. c., T. I. Disp. XIII. qu. 7, p. 320 sqq. Sanchez Sedegno, I. c., Qu. prooem. qu. XI, 10. conclus. (Venetiis 1609, Tom. I. p. 23 sqq.)

In diesen Worten ist zunächst ein wirkliches Urteil über den Wert des Werkes ausgedrückt, sowohl über den Inhalt wie über die Methode. Die Worte sind sehr genau abgewogen. Mit dem Ausdruck „attigit“ ist der Zweck und der Inhalt der „Elementa“ richtig bezeichnet, den attingere heißt sich an etwas machen, um es zu berühren, und hier: etwas kurz beschreiben oder abhandeln<sup>1</sup>. Die „Elementa“ sind also eine kurze Darstellung der gesamten Philosophie, welche der Verfasser richtig (*recte*) dargestellt hat, was auf den Inhalt oder die Lehre selbst geht, ferner *lucido ordine*, was sich auf die Methode und das System bezieht. Weil aber unmittelbar vor das Verbum „attigit“, welches die genannten Vorzüge von dem Werke mitaussagt, noch der erklärende Zusatz „*duce Aquinate*“, als kausaler Ablativus absolutus, hinzugefügt ist, so spricht der Papst sein Urteil über das Buch dahin aus, daß sein Inhalt mit der Lehre des Aquinaten übereinstimmt und eben deshalb die Darstellung *recte ac lucido ordine* gelungen ist. Ferner fügt er hinzu, der Verfasser sei auch darin dem heiligen Thomas gefolgt, daß er die wahren Fortschritte der Wissenschaft anerkannt habe; denn er habe die Weisheit der Alten, worunter die überlieferte Philosophie zu verstehen ist — wie aus der Enzyklika Leo XIII. erhellt — durch die Aufnahme der wahren Errungenschaften der Neueren vervollständigt. Das bezieht sich aber nicht auf die ganze neuere Philosophie, sondern nur auf diejenigen Lehren, die sichere Wahrheiten — sei es der modernen Philosophie oder der übrigen Wissenschaften — enthalten; denn als Kriterium ihres Fortschrittes wird angegeben „*intelligens sapiensque iudicium*“, was sich nur auf die mit voller Gewißheit vernunftgemäß erkannten Wahrheiten erstreckt und sowohl den Zweifel wie die auf bloße Wahrscheinlichkeit gestützten Meinungen ausschließt.

In diesem Schreiben urteilt der Papst nicht nur nach den von ihm selbst angegebenen Kriterien des Inhalts und der Methode der richtigen Philosophie, welche dem heiligen Thomas als ihrem Führer folgen muß, sondern er bedient sich dabei der Formeln, die schon Leo XIII. in der Enzyklika *Aeterni Patris* gebraucht hatte und die Pius X. hierdurch bestätigt. Das päpstliche Schreiben enthält daher

<sup>1</sup> Z. B. Cicero: *ad divers.* II, 4. Arch. 9. 10.

nicht nur ein Werturteil über die Elementa von Gredt, sondern zugleich ein allgemeines Urteil über die Richtigkeit der Philosophie des hl. Thomas, die keine andere ist als die „duce Aquinate“ überlieferte thomistische Philosophie, insofern und insoweit als dieselbe die Lehren des Aquinaten treu festhält. Da dieses allgemeine Urteil aber nach dem Sinne dessen, der es erlassen hat, als Kriterium der Richtigkeit der Philosophie ausgesprochen ist, so ist es ein allgemeines Wahrheitsurteil und somit eine bindende Vorschrift, die vom Papst als solchem gegeben ist und deshalb alle Gläubigen im Gewissen zu innerer religiöser Zustimmung und zur gehorsamen Ausführung in der Praxis verpflichtet<sup>1</sup>.

Erwägt man nun, daß dieses allgemein gültige Urteil über die richtige Philosophie vom obersten Lehrer der Kirche als solchem ausgesprochen ist und die mit dem geoffenbarten Glauben, welcher oberste Norm der Wahrheit ist, innig verbundenen Vernunftlehren betrifft, so ergibt sich seine Bedeutung als ein lehramtliches Urteil und damit als allgemein verpflichtende Erklärung und Entscheidung — und darin liegt die besondere Bedeutung dieses Apostolischen Schreibens. Dem steht auch nicht entgegen, daß dieses Schreiben an eine Privatperson gerichtet ist, weil es eben eine sachlich allgemeine Vorschrift enthält, die noch dazu keine neue ist, sondern nur frühere päpstliche Urteile und Vorschriften wiederholt und damit bestätigt.

Es fällt uns nicht ein, in dieser lehramtlichen Entscheidung eine dogmatische Definition irgend welcher Art zu sehen, was wir hiermit ausdrücklich konstatieren wollen, um möglichen Mißverständnissen und Verdrehungen vorzubeugen. Denn es ist darin keine ausdrückliche Glaubensverpflichtung für die ganze Kirche ausgesprochen. Nichtsdestoweniger ist das päpstliche Schreiben in dem Teile, welcher das allgemeine Wahrheitsurteil über die thomistische Philosophie, das heißt über die philosophische Lehre des hl. Thomas enthält, als lehramtliche Entscheidung des Papstes eine solche, die aus seiner amtlichen übernatürlichen Vollmacht, den Glauben irrtumslos zu bewahren und zu lehren, erflossen ist und deshalb insoweit auch eine unfehlbare Entscheidung. Dieselbe hat als solche auch für die katholische Theologie eine dogmatische Bedeutung, in-

<sup>1</sup> Vgl. Denzinger: Enchiridion<sup>11</sup> nr. 1683. 1722. 1880.

sofern die Theologie als Wissenschaft nur dadurch zustande kommt, daß sie sich zur Entfaltung der in den Glaubensprinzipien enthaltenen Wahrheiten der richtigen philosophischen Vernunftkenntnis bedienen muß.

Mit dieser päpstlichen Entscheidung hat daher Pius X. in besonders nachdrücklicher Weise, wegen der offiziellen Form eines Apostolischen Schreibens, nicht nur dem Verfasser der Elementa die höchste Ehre erwiesen, sondern auch die diesbezüglichen Dekrete seiner Vorgänger und besonders die leoninische Enzyklika über die Wiederherstellung der christlichen Philosophie wiederum appliziert, wie er es durch eine Reihe von anderen päpstlichen Akten schon so oft getan hat. Was aber das Urteil über das Buch selbst betrifft, so enthält das päpstliche Schreiben eine lehramtliche Approbation des Gredtschen Buches im allgemeinen, wodurch der Geist und die Richtung desselben gebilligt wird. Diese Approbation erstreckt sich aber auf die einzelnen Teile und Lehrsätze nur soweit, als dieselben mit der Lehre des Aquinaten tatsächlich übereinstimmen. Diese Voraussetzung ist durch den Ausdruck „perspexisse videmur“ angezeigt, weil das Wort „videmur“ nur das private Urteil des Papstes ausdrückt, wonach die Erfüllung jener Voraussetzung so sehr wahrscheinlich oder moralisch gewiß sei, daß die Belobigung erfolgen konnte.

Indem wir den Verfasser, den wir als langjährigen Mitarbeiter unseres Jahrbuches verehren, zu diesem Erfolge seines Werkes beglückwünschen, widmen wir ihm zu seinem Triumph auch in diesen Blättern eine Stele mit einem Titulus.

JOSEPHUS · GREDT  
 E · FAMILIA · D · BENEDICTI  
 VIR · EXIMIUS  
 CUIUS · IN · EDOCENDIS · ADOLESCENTIBUS · CLERICIS  
 IAM · DIU · TERITUR · AETAS  
 ARISTOTELEM · INTERPRETATUS  
 DUCE · AQUINATE  
 UNIVERSAM · PHILOSOPHICAM · DISCIPLINAM  
 IN · PRISTINAM · DIGNITATEM · AC · LIBERTATEM  
 VINDICATURUS  
 REDINTEGRAVIT  
 VETERUM · SAPIENTIA · PLENIORE · EFFECTA  
 VERITATI · NON · PLAUSIBUS · STUDUIT  
 SUMMA · A · PIO · X · SUMMO · PONTIFICE · LAUDE  
 CUMULATUS · APPROBATUSQUE  
 INSIGNIS · OPERIS · AUCTOR · GERMANUS