

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 23 (1909)

Artikel: Meine Antwort auf : Kiefl, die Stellung der Kirche zur Theologie von Herm. Schell
Autor: Glossner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762053>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MEINE ANTWORT AUF: KIEFL, DIE STELLUNG DER KIRCHE ZUR THEOLOGIE VON HERM. SCHELL.

VON DR. M. GLOSSNER.



Bevor ich auf die mich persönlich berührenden Partien des Kieflschen Buches eingehe, glaube ich folgende zur Charakteristik desselben dienliche Bemerkung voraussenden zu sollen. Kiefl sucht die Lehren Schells im möglichst günstigen, die daran geübte Kritik im möglichst ungünstigen Sinne darzustellen. Ein glänzendes Zeugnis stellt er der von mir im Commerschen Jahrbuch ausführlich kritisch gewürdigten Tübinger Schule aus. Würde er nur an ihre historisch-kritischen Arbeiten erinnern, so wäre dagegen nicht viel einzuwenden. Er behauptet aber geradezu, ohne jegliche Distinktion und Restriktion, sie habe „der Kirche unermessliche Dienste geleistet, und die katholische Theologie habe aus dieser Schule noch für lange Zeit zu lernen und auf ihren Ergebnissen und Erfahrungen weiter zu bauen“ (Kiefl, Die Stellung usw. S. 216). Demgegenüber kann ich nur erklären, daß ich keinen Grund habe, von meinem wohl motivierten Urteil auch nur ein Jota zurückzunehmen.

Nachdem der Anwalt zu der Tübinger Schule sich so sympathisch verhält, dürfte es doch wohl nicht so weit gefehlt sein, wenn man den Klienten in eine speziellere Beziehung zu dieser Schule setzt. Schell promovierte in Tübingen. Die Wahl der Tübinger theologischen Fakultät ist doch wohl nicht eine zufällige und nur durch einen äußeren Umstand veranlaßt. Davon aber ganz abgesehen, so besteht unleugbar ein inneres Verhältnis und zwar trotz der gelegentlichen Polemik Schells gegen Kuhn (S. 6) ein solches der Abhängigkeit des ersteren von dem Tübinger Dogmatiker. Dies beweist der beiderseitige Gottesbegriff, denn wenn auch Schell bezüglich der strikten Beweisbarkeit des Daseins Gottes von Kuhn, der sie bestreitet, abweicht, so besteht doch, ebenso wie in der spekulativen Trinitätslehre, auch in der Auffassung des göttlichen Wesens zwischen beiden eine innere Übereinstimmung. Es ist der gemeinsame, der modernen idealistischen Philosophie

entlehnte Gedanke der Subjektobjektivierung, der nichts anderes besagt, als daß die Gottheit sich selbst verwirklichende Idee, sich ins Dasein setzende Wesenheit sei. Von diesem pantheistischen Idealismus unterscheidet sich die Auffassung Kuhns und Schells allerdings dadurch, daß sie den angeblichen göttlichen Selbstsetzungs- oder Selbstverwirklichungsprozeß als einen rein immanenten, durch die Welt und den Menscheng Geist nicht vermittelten aufgefaßt wissen wollen, um so die pantheistische Vermischung von Gott und Welt zu vermeiden. Mit welchem Erfolg, wird ihre spekulative Schöpfungstheorie zeigen.

Daß aber Schell jenen modernen Gedanken sich angeeignet, steht ganz und gar außer Zweifel. Oder was ist es anderes als der Gedanke der Subjektobjektivierung, wenn Schell lehrt, daß die Gottheit denkend ihr Wesen ersinne und wollend verwirkliche? Wenn er von Selbstverwirklichung spricht und auch, wo er später den Ausdruck Selbstwirklichkeit substituiert, an dem Gedanken festhält?

Indem ich mich nun der persönlichen Seite der Kieflschen Polemik zuwende, möchte ich vor allem fragen, was denn mein Lebenslauf mit der Schellaffaire zu tun habe? Ob ich in Regensburg staatlich angestellter Dogmatikprofessor¹ oder bischöflicher Dozent der Philosophie war, hat doch mit meiner Kritik der Schellschen Lehren schlechterdings nichts zu schaffen. Um übrigens Legendenbildungen vorzubeugen, muß ich bemerken, daß ich erstens im Regensburger Klerikalseminar den Theologen die Summa des hl. Thomas erklärte, so daß im Grunde der von Prof. Commer gebrauchte Ausdruck:¹ Dogmatikprofessor nur ungenau und mißverständlich ist. Zweitens habe ich nicht privatim, wie K. sich ausdrückt, Philosophie vorgetragen, es sei denn, daß das Prädikat „öffentlich“ nur den Vorlesungen staatlich geachteter Lehrer gebührt; denn meine Vorträge waren tatsächlich öffentlich und wurden auch von den Nichtalumni, die Theologie zu studieren beabsichtigten, frequentiert, unter denen P. Kiefl selbst sich, wie man mir versichert, befunden haben soll. So viel ist allerdings richtig, daß die von mir abgehaltenen Examina einer staatlichen Anerkennung sich nicht erfreuten und daß meine Zuhörer es nur der staatlichen Indifferenz gegenüber

¹ S. 215. Übrigens spricht Prof. Commer vom Seminar, nicht vom Kgl. Lyceum, ein Unterschied, den Kiefl kennen mußte.

der Philosophie zu verdanken hatten, wenn sie ohne weitere Folgen den Vorlesungen an der Staatsanstalt fernbleiben konnten. Pflichtgemäß nämlich war im sogenannten philosophischen Kursus nur eine beschränkte Anzahl von Fächern zu belegen, die Wahl derselben aber stand dem Kandidaten frei, so daß für Philosophie keinerlei Zwang bestand!

Kiefl spricht von verwickelten Verhältnissen, die zur Verabschiedung von angeblich vier Seminarvorständen (tatsächlich wurden drei verabschiedet) führten. Damit man unter den verwickelten Verhältnissen sich nicht Gottweiß-was vorstelle, so erkläre ich, daß den Anlaß zu meinem Austritte der Wechsel in der Seminarregentie gegeben. Nachdem ich die Stelle eines Subregens nur mit Rücksicht auf die Lehrtätigkeit übernommen, war mein Ausscheiden unter den neuen Verhältnissen am Lyceum (wo inzwischen Kastner einen Nachfolger erhalten hatte) und Seminar, dem ein jüngerer, der Diözese angehöriger Regens (ich war im Eichstätter Diözesanverband verblieben) vorgesetzt wurde — die einfache Konsequenz der neuen Verhältnisse. Was dann die Äußerung betrifft, meine literarische Richtung wäre, falls mir das Glück den Eintritt in den Lehrberuf gegönnt hätte, infolge der Hinwendung zur Systematik eine andere geworden, so weiß ich wirklich nicht, was ich zu diesem kuriosen Quiproquo sagen soll. Also das Glück hat mir nicht gegönnt, in den Lehrberuf einzutreten. Nun habe ich aber den Lehrberuf zweiundzwanzig Jahre lang ausgeübt, volle dreizehn Jahre in Saratow (Rußland), neun Jahre in Regensburg. Und dies behauptet K., obgleich er im selben Atem sagt, daß ich eine Zeitlang in Regensburg Philosophie vorgetragen! Freilich privatim! Also ist nach der Logik des Würzburger Dogmatikprofessors eine private, d. h. nach seiner Meinung nicht staatlich approbierte Lehrtätigkeit keine Ausübung des Lehrberufs!¹ Die Krone aber setzt der Dogmatikprofessor an der Universität Würzburg seinen Behauptungen auf, indem er, von einer Art *scientia media* inspiriert, sagt, daß im Falle meines „Eintritts in den Lehrberuf“ infolge „der Hinwendung zur Systematik“ meine literarische Richtung eine andere geworden wäre. Was wollen diese rätselhaften Worte besagen? Was versteht der Herr Professor

¹ Oder ist die Meinung, daß ein Seminarvorstand, auch wenn er lehrt, doch den Lehrberuf nicht ausübe? Die Äußerung bliebe gleich absurd.

unter literarischer Richtung? Was heißt Hinwendung zur Systematik? War meine literarische Tätigkeit eine systemlose? Enthält mein Lehrbuch der Dogmatik kein System? Liegt meiner kritischen Tätigkeit in Theologie und Philosophie nicht ein klares, bestimmtes System zugrunde? Und was bedeutet literarische Richtung? Etwa, daß ich als staatlicher Professor einer freieren Richtung gehuldigt, dem „fanatischen Thomismus“ (s. Schanz) abgesagt haben würde? Oder will der Herr Professor nur sagen, daß ich statt der kritischen eine thetische Wirksamkeit ausgeübt hätte? In diesem Falle frage ich, ob in meinen zahlreichen Abhandlungen im Jahrbuch irgend ein wichtiges theologisches und philosophisches Problem unbesprochen geblieben ist, und ob ich nicht mit Recht sagen kann, daß ich nicht bloß mit dem Schwerte, sondern auch mit der Kelle bauend und abwehrend mich betätigte?

Daß ich dann, was Kiefl besonders hervorhebt, meine weiteren Jahre als „Benefiziat“ friste, hat seinen Grund darin, daß ich, wie man sagt, zwischen zwei Stühlen zu sitzen kam, dem damaligen Minister Lutz, dem bekannten „Freunde“ des damaligen Regensburger Bischofs und diesem selbst, von welchen der letztere mir nichts geben konnte, der erstere, der Minister, eben als der „Freund“ nichts geben wollte; er soll geäußert haben, dem Gloßner soll nur der Bischof etwas geben.

K. versichert (S. 214) mit im Druck gesperrten Worten, er habe diese Blätter geschrieben, weil er „unsere Kirche heiß und herzlich liebe“. Wozu diese Versicherung? Hat irgend jemand darüber Zweifel geäußert? Was mich betrifft, so glaube ich Herrn Kiefl aufs Wort, halte aber diese öffentliche Beteuerung für überflüssig, da in dieser Beziehung zwischen Freunden und Gegnern Schells wohl kaum ein Gegensatz bestehen wird.

Kiefl bietet eine Reihe von Kronzeugen auf, die wider mich Zeugnis geben sollen. Er beruft sich (S. 217) auf Noldin S. J., dessen Sympathie mir allerdings versagt blieb, nachdem ich gewisse Lieblingslehren der S. J. bekämpfte. Daß ich, wie es S. 218 heißt, mein Urteil als kirchliches Normalurteil geltend machen wolle, ist mir auch nicht im Traume eingefallen.

Eine andere Autorität K.s ist der „Augustinus“, der sich an meinem Urteil über Nikolaus Cusanus stößt (S. 218). Als weitere Gewährsmänner kommen a. a. O. Dr. Schanz und

Dr. Braig daran; auch Linsenmann, der Kuhnsche Lehren in die Moral verpflanzte, soll ich unrecht getan haben. Arme Tübinger Schule! (Die Äußerung bezüglich Kleutgens, dessen große Verdienste ich stets anerkannte, stammt von Dr. Schwarz in Rottenburg, dem Herausgeber des Kirchenschmucks.) Auch gegen Dr. A. Schmid, den Verfasser einer „Erkenntnistheorie“, der vielfach von Baader abhängig ist, habe ich mich versündigt, obgleich sein Werk, wie K. versichert, „in der ganzen theologischen Kritik einstimmige Anerkennung gefunden hat“. Also bin ich überstimmt, wenn in diesen Dingen Stimmenmehrheit entscheidet!

Professor Kiefl liebt starke Ausdrücke. Wenn ich sage, in Schmid's System finden sich Spuren der von ihm (K.) genannten Irrtümer, so werfe ich Schmid theologische Giftmischerei vor (S. 223). Merkwürdig ist K.'s Argumentationsweise. Ich sage: Schmid lehrt Irrtümliches; K. erwidert: Schmid war doch päpstlicher Prälat. Ich sage: Linsenmann war in der Gnadenlehre von Kuhn abhängig, Kiefl entgegnet, man dürfe Männer wie Bischof Linsenmann doch nicht einfach zu versteckten Pantheisten machen (a. a. O.).

Nirgends Zitate! Überall fehlen die Nachweise! Doch begegne ich einmal einem Zitat: S. 213, Anm. Ich soll (S. LVII d. 2. Aufl. der Commerschen Schrift) Kiefl beschuldigt haben, daß er nach der N. B. Landeszeitung in der liberalen Presse als wahlloser Verteidiger Schells figuriere; er weise dies zurück; er stehe allen von mir erwähnten Artikeln ferne und protestiere gegen eine solche Verleumdung.

Gemach! Ich beschuldigte nicht, sondern referierte nur, daß vom Bayr. Kurier mit Berufung auf die N. B. Landeszeitung die Behauptung aufrecht gehalten werde, K. figuriere in liberalen Blättern als wahlloser Schellverteidiger. K. mag also seinen Protest an die N. B. Landeszeitung richten.

Kiefl spricht von anonymen Sudeleien in der von mir zitierten Tagespresse (S. 213), beruft sich aber im selben Atem auf die große norddeutsche Presse, sowie auf die bayrische, die eine ganz andere Stellung eingenommen hätten. Also wie es eben paßt, bald beachtenswerte Preßstimmen, bald Sudeleien! Und doch waren es stets „hervorragende Theologen“, die vor allem in der Allg. Zeitung

anonym für Schell eintraten und des bekannten Ausdrucks ‚Hyäentheologen‘ sich bedienten! Mögen sich diese „hervorragenden Theologen“, unter denen sich nach der Behauptung des Bayr. Kurier v. 27. Mai 1908 (wofür ich ihm ganz und gar die Verantwortung überlasse) „gewisse Würzburger Herren“ befanden,¹ für dieses Prädikat ihrer journalistischen Elaborate bei Prof. Kiefl bedanken! Nachdem nun aber Prof. Kiefl versichert, an diesen „Sudeleien“ keinen Anteil zu haben, fällt für mich jeder Grund hinweg, dem Berichte der genannten Blätter Glauben zu schenken.

Daß der in der Allg. Zeitung gebrauchte Ausdruck ‚Hyäentheologen‘ Würzburger Herkunft ist, steht übrigens durch die gerichtliche Aussage Prof. Kiefls fest. Der Bayr. Kurier v. 23. Mai 1908 berichtet hierüber wörtlich: „Bezüglich der Markomannenrede Merkles will Kiefl nicht gefunden haben, daß sie sich gegen Papst und Bischof gewendet habe. Merkle sei damals entrüstet gewesen über die Vorwürfe Commers gegen Schell, und aus diesem Gefühle heraus sei der Ausdruck ‚Hyäentheologen‘ entstanden.“ War es also Merkle, der in die liberale Allg. Zeitung schrieb?

Ich soll aus den Preßäußerungen nur das, was mir paßte, zusammengestellt und ein unglaubliches Zerrbild geliefert haben (S. 213). Ich stellte zusammen, was ich fand, und glaube auch kein Zerrbild geliefert zu haben. Vielmehr habe ich das Echo, das die Sache Schells, die das öffentliche Interesse mächtig erregte, in der Tagespresse fand, getreu wiedergegeben. Die Absicht, Schells Charakter ungünstig zu beleuchten (ebd.), lag mir ferne. Wenn meine streng objektive Darstellung in diesem Sinne wirkte, so liegt die Schuld nicht auf meiner Seite.

Kiefl „möchte konstatieren“, daß mein Urteil im Laufe der Jahre an Schärfe zugenommen habe, obgleich er in der nächsten Zeile „konstatiert“, daß ich schon in meinen ersten Äußerungen über Schells Werke (gemeint ist die Schrift über das Wirken des dreieinen Gottes) so ziemlich alle Ausstellungen gegen Schells System vorgebracht habe, welche ich später ins Feld führte. Er will dann mit einigen „Auszügen zeigen, daß meine Art der Beurteilung

¹ A. a. O. im Bayr. Kurier heißt es: „Die verbreitete direkte oder indirekte journalistische Tätigkeit gewisser Würzburger Herren in den verbissensten katholikenfeindlichen Blättern geben jetzt sogar deren vertrauteste Freunde zu.“

eine radikal verschiedene“ geworden sei. Die nun folgenden „Auszüge“ beweisen aber auch rein gar nichts, es sei denn dies, daß ich sowohl sachlich wie formell Schells System immer gleich beurteilt habe. Schon in der genannten Schrift habe ich bei allem Wohlwollen in der Form der Beurteilung mein Urteil dahin zusammengefaßt, daß Schells Anschauungen von den Grundbegriffen bis zu den letzten Konsequenzen der Revision bedürftig seien.¹ Daß ich Bedenken und zwar in ruhiger und objektiver Weise vorgebracht, „konstatiert“ K. selbst (S. 224).

In einem Punkte glaubt K. einen tatsächlichen Widerspruch in meinem Urteil nachweisen zu können, nämlich in bezug auf die Annahme einer Potenzialität in Gott (S. 225). In Commers Schrift (so lesen wir S. 226) werde es als feststehendes Axiom hingestellt, daß Schell einen potenziellen Urgrund in Gott eintrage. Es ist nun richtig, daß Schell gegen eine solche Annahme sich verwahrt. Es fragt sich aber, mit welchem Rechte. Indem Schell auf die Gottheit den Begriff der Selbstursache, der Selbstverwirklichung anwendet und den Gedanken auch festhält da, wo er von Selbstwirklichkeit spricht, trägt er tatsächlich in Gottes Wesen Potenzialität hinein; denn ein sich selbst schaffender Gott könnte nur als eine im Sinne des idealistischen Pantheismus sich selbst realisierende Idee gedacht werden. Kiefl übersieht, daß in der von ihm zitierten Stelle keineswegs gesagt ist, Schells Lehre von Gottes Wesen schließe darin Potenzialität ein, sondern daß von ihm im Gegensatz zu Kuhn jeder Gedanke von Potenzialität fernzuhalten versucht werde (S. 225).

In bezug auf dieses spekulativ hochbedeutsame Problem ist sorgfältige Unterscheidung notwendig. Der christliche Theismus erklärt die Gottheit als *actus purus*, als reine Wirklichkeit; der idealistische Pantheismus faßt sie als Prozeß, als ewig aus der Potenz in die Wirklichkeit sich übersetzendes Sein. Günther adoptiert diesen Gedanken und sucht damit die göttliche Persönlichkeit und Transzendenz zu vereinbaren. Kuhn wendet dagegen ein, der Begriff der Potenzialität dürfe auch nicht als „fließendes Moment“ in die Gottheit eingetragen werden, wohl aber komme ihm die Bedeutung einer analogischen,

¹ Von K. selbst a. a. O. zitiert! Und doch soll mein Urteil später ein radikal verschiedenes geworden sein!

dem menschlichen Denken unentbehrlichen, der Gottheit aber nicht ganz angemessenen „Vorstellung“ zu. Die letzte Etappe in diesem Entwicklungsgange ist die Schells, der den Gedanken eines Prozesses festhalten, den Begriff der Potenz jedoch ausschließen will, ein dialektisches Kunststück, das unmöglich gelingt; denn eine Gottheit, die sich denkend ersinnt und wollend verwirklicht, ist eben damit als sich selbst verwirklichende Potenz gedacht.

„Es ist grundfalsch,“ schreibt K. S. 120, „wenn Commer, natürlich wieder im Anschluß an Gloßner, behauptet, Schell nehme wie Jak. Böhme einen dunklen Grund, eine passive Möglichkeit in Gottes Wesen an.“ Was steht an der angeführten Stelle (S. 49 der 1. Aufl.) in Commers Schrift? Wie so im Anschluß an Gloßner? Commer zitiert meine Abhandlung über Nikolaus von Cues; in dieser ist von Schell und seinem Gottesbegriff überhaupt nicht die Rede. Ferner: Behauptet Commer wirklich, Schell habe ausdrücklich eine Potenzialität in Gott angenommen, und nicht vielmehr nur dies, eine solche Annahme sei implicite in seinem Begriff einer göttlichen Selbstverwirklichung enthalten und werde auch von Vertretern des Schellschen Standpunktes, einem Nikolaus v. C. usw. ausdrücklich angenommen? Man lese doch aufmerksam S. 32 ff. der Commerschen Schrift (1. Aufl.), wo es heißt, Schell trage in das göttliche Wesen ein Moment der Selbstverwirklichung hinein „trotz aller Rettungsversuche, die er später angestellt hat, eine Tat da, wo kein Tun und keine Tat vorhanden sein kann, eine Selbstvollendung, die doch schon eine Möglichkeit, eine Anlage von sich selbst im logischen Denken voraussetzen muß“. Der Unterschied zwischen Böhme und Schell reduziert sich darauf, daß jener ausdrücklich lehrt, was Schell nicht zugeben will, weil er auf theistischem Boden verharren möchte, obgleich ihn seine Grundbegriffe von Aktualität und Aktivität ins pantheistische Fahrwasser hineinziehen.

Schell sucht an der von K. zitierten Stelle den im Begriff der Selbstursache liegenden Widerspruch durch die Wendung zu beseitigen, ein solcher bestände nur, wenn „damit das Entstehen des Urwesens durch eigene Tätigkeit in der Zeit behauptet würde“. Auch Hegel bedient sich dieser Ausrede und erklärt, der von ihm angenommene Prozeß sei ein ewiger. Nun liegt aber die Absurdität gerade in dem Gedanken eines Bestehens des Urwesens

durch eigene Tätigkeit, eine Absurdität, die allerdings dadurch noch gesteigert wird, daß sie eine zeitlose, überzeitliche, ewige sein soll, obgleich der Begriff der Zeit an den der Bewegung, des, wenn auch nur virtuellen Übergangs von der Potenz in den Akt, also des Entstehens, bzw. Vergehens geknüpft ist. Nur wenn man an die irdische, durch die Bewegung der Himmelskörper gemessene Zeit denkt, wäre man berechtigt, jenen angeblichen Prozeß einen zeitlosen zu nennen.

Bei Thomas sollen Wendungen vorkommen, wo er unbefangen Gott *causa sui* nenne. Doch nicht im Schellschen Sinne! Zudem ist in der zitierten Stelle ausdrücklich von der göttlichen Willensfreiheit die Rede: *Liberum est, quod causa sui est*. Gott ist frei, *causa sui* in seinem Wirken nach außen. Jene Unbefangenheit soll in platonischen Einflüssen ihren Grund haben. Von einer göttlichen Selbstverwirklichung weiß auch Platon nichts. Der hl. Augustin erklärt an der von K. selbst angeführten Stelle (S. 121) diesen Begriff geradezu als absurd. Das platonische *movere se* konnte der hl. Thomas nur deshalb als wesentlich gleichbedeutend mit dem aristotelischen *immobile* hinstellen, weil es im Sinne von intellektueller Tätigkeit gemeint ist. Denken und Wollen sind als Tätigkeiten, die vom Subjekt ausgehen und in ihm sich vollenden, gewissermaßen Bewegungen, sie sind dies jedoch nicht wesentlich im Sinne eines Überganges von der Potenz in den Akt.

Ob Schell unter kirchlichen Autoren einen Vorgänger hat, ob Viktorinus (S. 121) zuerst den Begriff der Selbstursache auf das christliche Dogmensystem angewendet, ist für unseren Gegenstand bedeutungslos. Dagegen können wir uns nicht versagen, folgende Worte K.s anzuführen, mit denen er alles Wesentliche, was gegen Schells System vorgebracht wird, zugesteht. „Ist somit der Schellsche Gottesbegriff von der Tradition so ziemlich verlassen, so dürfte für die Kirche der Grund zu seiner Beanstandung vor allem in der Art und Weise gelegen sein, wie Schell denselben in durchaus selbständiger Weise auf die christlichen Dogmen anwendete“ (a. a. O.¹). Ist damit nicht das System Schells aufs schärfste verurteilt?

Was die drei, von Commer angeblich angenommenen

¹ Von Kiefl unterstrichen.

Ausgänge betrifft (S. XVII), so hätte eine unbefangene Kritik vermutet, daß hier ein Versehen vorliege, und die Worte „Ausgänge und“ zu streichen seien (S. 57 der 1. und 77 der 2. Auflage). Dies geht schon aus dem Kontext hervor, da es im Vorausgehenden heißt: nur eine, wozu Person, nicht Ausgang zu ergänzen ist. Offenbar ist der Sinn, nach Schells Auffassung gebe es in Gott nur einen Naturprozeß, durch welchen sich die Gottheit zur Geistigkeit = Persönlichkeit, d. h. vom Ansich- zum Fürsichsein erhebe, also entweder die Einpersönlichkeit des Deismus oder die Allpersönlichkeit des Pantheismus.

Wenn Commer S. 67 (der 1. Aufl.) an Schell tadelt, daß er nicht eine absolute Notwendigkeit der Erlösung annehme, so ist die Rede von dem Verhältnis zur göttlichen Gerechtigkeit, C.s Ausdrucksweise also vollkommen korrekt; denn sollte die Erlösung so stattfinden, daß sie der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit entspricht, so mußte sie auf dem tatsächlichen Wege des Sühnopfers des Gottsohnes geschehen. Damit ist nicht gesagt, daß die Erlösung nicht auch ohne eine solche Genugtuung, aus reiner Gnade von Gott gewährt werden konnte, also auch die Freiheit des Erlösungsratschlusses nicht geleugnet.

Eine andere Probe von der Art, wie Kiefl die Aussprüche C.s behandelt, findet sich auf derselben Seite (XVII): Commer finde auch noch in dem Ausdruck „Selbstwirklichkeit“ die logische Grundformel des Pantheismus. Bei C. heißt es: Diese Wirklichkeit im Sinne von Selbstursache oder Selbsttat ist aber bekanntlich die logische Grundformel des Pantheismus. Kiefl nun verschweigt die Worte: im Sinne von Selbstursache und beruft sich ganz überflüssigerweise auf P. Chr. Pesch, der freilich mit Recht erklärt, alle Theologen lehrten, daß Gott Selbstwirklichkeit sei. Schell hat nämlich später, von seinen Gegnern bedrängt, wie oben bemerkt, zwar das Wort: Selbstursache, Selbstverwirklichung aufgegeben und sich des an sich korrekten Ausdrucks Selbstwirklichkeit bedient, den Sinn aber, d. i. den Gedanken einer Selbstsetzung beibehalten.

Auf S. 30 sucht Kiefl den Schellschen Schöpfungsbegriff zu rechtfertigen. Schell erklärt die Worte: *ex nihilo sui et subiecti* dahin, daß Gott die Dinge nach allen Gesichtspunkten ihres Seins und Wesens, daß er sie zum idealen und realen Sein hervorbringe, womit also ein Geschaffensein behauptet wird auch für das ideale

Sein der Dinge: ein dem Idealismus entlehnter Gedanke, der nur in diesem Sinn hat und in welchem das Nichts hypostasiert, zu einer Art von Substrat oder Stoff gemacht wird, den Gott als die Einheit der Gegensätze, aus sich heraussetzend denkend zu den geschöpflichen Wesenheiten, und wollend zu den geschöpflichen Wirklichkeiten gestalte. Damit stimmen von Schell gebrauchte Wendungen überein: Gott ersinne die Dinge denkend und verwirkliche sie wollend; die Dinge seien Denk- und Willensakte Gottes. Eben dahin gehört der Ausdruck, Gott sei Ideal- und Realprinzip der Dinge; denn unter Prinzip versteht man, philosophisch gesprochen, einen Grund, der in das Begründete eingeht, so wie das Eins Prinzip der Zahl, der Punkt Prinzip der Linie ist.

Daß außerdem Schell über die Schöpfung sich in einer dem Dogma konformen Weise ausspreche, leugne ich nicht. Schells Lehre zeigt eben ein Janusgesicht und führt eine doppelte Sprache, bald die des kirchlichen Dogmas, bald die der idealistischen Spekulation. Für den katholischen Theologen ist es unmöglich, das Dogma zu ignorieren; sein Bestreben wird immer dahin gehen, beide in Übereinstimmung, und, wo dies nicht gelingen will, wenigstens nebeneinander zu setzen.

Der Gedanke, daß Gott die Dinge nach ihrem idealen wie realen Sein schaffe, ist der kirchlichen Lehre fremd. Nach der Lehre des hl. Thomas hat das ideale Sein der Dinge, d. i. ihre Denkbarkeit in Gottes Wesen seinen notwendigen Grund, indem es die verschiedenen Weisen seiner Nachahmbarkeit nach außen darstellt.

Kiefl bemüht sich vergebens, Schells Ausspruch, die Seele sei „Brennpunkt der unendlichen Fülle des Wahren und Guten“ durch die Unterscheidung von Brennpunkt und Quellpunkt zu rechtfertigen (S. 21). Die Seele kann auch nicht als Brennpunkt der unendlichen Fülle alles Wahren und Guten bezeichnet werden, ohne daß ihr göttliches Sein und Leben zugeschrieben, also der Pantheismus behauptet wird. In Leibniz' Monadologie gelten die Monaden als göttliche Effulgurationen, die geschöpfliche Monade somit zwar als Brennpunkt, keineswegs aber als Quellpunkt des Wahren und Guten. Wird man deshalb behaupten wollen, das Leibnizsche System sei reiner Theismus und huldige dem strengen Schöpfungsbegriff, dem einer *creatio ex nihilo sui et subiecti*?

Daß Commer mit der Behauptung, die Seele als Brennpunkt der unendlichen Fülle des Wahren und Guten aufzufassen, heiße der menschlichen Persönlichkeit Unendlichkeit zuschreiben, seine weitere Behauptung, Schell huldige dem Idealismus, widerlege, ist nicht einzusehen. Als Grund ist angegeben: es sei einstimmiges Fazit der modernen idealistischen Philosophie, daß Persönlichkeit und Unendliches einander ausschließen. Gesetzt, dem sei so, würde dann daraus folgen, daß es keine Form des Idealismus gebe oder geben könne, die der Persönlichkeit der einzelnen Seele Unendlichkeit zuschreibt? Identifiziert man wie Schell den Begriff der Persönlichkeit mit dem der Geistigkeit, so kann sein Personbegriff sehr wohl idealistisch sein, wie er es denn tatsächlich auch ist. Daraus, daß die Annahme, es gebe unendlich viele unendliche Wesen, eine Absurdität in sich schließt, folgt, wie K. meint, durchaus noch nicht, daß „kein Denker je solches behauptet hat“. Demokrits Atome, Leibniz' Monaden, Herbarts Realen sind ebenso viele — ob nun unendlich oder endlich viele — unendliche Wesen, sei es als Emanationen einer Urmonade oder als schlechthinnige entia a se.

Kiefl greift sich gern an den Kopf. Man möchte sich ebenfalls an den Kopf greifen, wenn man S. 80 liest, in den folgenden Worten Schells, die K. S. 79 anführt, sei nicht vom menschlichen, sondern vom göttlichen Geiste die Rede. Die Worte Schells lauten: „Die Geburt aus dem Geiste ist keine naturhafte Geburt nach Art der Zeugung, die ohne Mitwirkung des Gezeugten vor sich geht, sondern sie erfolgt aus der Innerlichkeit, Tatkraft und Unendlichkeit des Geistes heraus, in der Gottes Leben ergriffen und nachgeahmt wird.“ Also Gottes Leben wird in der Innerlichkeit, Tatkraft und Unendlichkeit des Geistes ergriffen. Warum redet Schell hier einfach vom Geiste, wenn er den Hl. Geist oder, wie Kiefl sagt, den göttlichen Geist meint? Und soll nicht eben in diesem Ergreifen aus der Innerlichkeit usw. heraus die Mitwirkung des Gezeugten in der geistigen Zeugung bestehen? Ist es theologisch exakt, überhaupt von einer solchen Mitwirkung bei der Wiedergeburt zu reden, da von den Theologen und der Kirche selbst die bei der Taufe der Erwachsenen notwendigen Akte nur als Dispositionen, keineswegs aber als Akte der Mitwirkung zur Hervorbringung der Gnade aufgefaßt werden? Wenn Schells Worte nicht den

angegebenen Sinn haben, dann klingen sie allerdings so rätselhaft wie das Erz von Dodona. Die Erklärung Commers steht überdies in vollkommenem Einklang mit dem Gesamtinhalt und der idealistischen Richtung der Schellschen Spekulation.

An Schells Worte „von einem Aufgang des rechten Verständnisses, was Gott sei“, soll Commer, so behauptet Kiefl ohne Beleg, wie Gloßner die abgeschmackte Folgerung knüpfen, daß, wer Schells Gottesbegriff von der *causa sui* nicht annehme, von der Wiedergeburt ausgeschlossen sei (S. 81). Ich fordere den Herrn Professor auf, anzugeben, wo ich dergleichen geschrieben, und behalte mir vor, ein derartiges Verfahren, wie der Würzburger Dogmatiker es beliebt, gebührend zu kennzeichnen: In diesem Falle war es eine Pflicht des Anstandes sowohl dem Leser als auch mir selbst gegenüber, daß Kiefl seine Quelle genau zitiere; dem Leser gegenüber, dem man doch nicht zumuten kann, einer derartigen Behauptung einfach Glauben zu schenken, mir gegenüber, da es doch zuviel verlangt ist, daß mir in jedem Augenblick alles, was ich je geschrieben, gegenwärtig sei.¹

Schell, referiert Kiefl, habe erklärt, in Zukunft die Ausdrücke: „Selbstverwirklichung und Selbstursächlichkeit als mißverständlich nicht mehr gebrauchen zu wollen.“ Hat Schell damit den Gedanken preisgegeben und nicht vielmehr mit dem Worte Selbstwirklichkeit denselben absurden Sinn verbunden? Dies bedeutet daher nicht, wie K. meint, eine Annäherung an das „von Janssens formulierte Ziel“. Eine wissenschaftliche Untersuchung des hinterlassenen Schrifttums werde ergeben, inwieweit Sch. seinen Begriff in den letzten Jahren fortgebildet habe (S. 123). Eine wissenschaftliche Untersuchung? Mit Wissenschaft hat eine solche Untersuchung wahrlich nichts zu tun. Über meinen Versuch, den „Christus“ in meinem vorgefaßten Sinn zu interpretieren, dürfe man zur Tagesordnung übergehen; da K. nicht angibt, worin diese vorgefaßte Meinung besteht und wo überhaupt meine Kritik an Schells „Christus“ einsetzt, so kann auch ich füglich zur Tagesordnung übergehen.

In eingehender positiv wissenschaftlicher Würdigung habe bisher neben Janssens Ch. Pesch sich mit Schells

¹ Die Worte Commers (1. Aufl. S. 79) sind ironisch gemeint.

Gottesbegriff der *causa sui* befaßt. Er nehme eine durchaus ablehnende Haltung ein; man atme aber auf, wenn man von Gloßner und Commer weg zur Familie Pesch komme. Gut gebrüllt, Löwe! Der Herr Professor denkt: *divide et impera!* Durch dies Kompliment sollen wohl Janssens und Pesch so halb und halb für Schell gewonnen werden. Um so gröberes Geschütz glaubt man gegen Commer und Gloßner aufführen zu dürfen. Über Peschs Wunsch, es möge Schell gelingen, eine Fassung des Begriffes zu gewinnen, der eine Harmonie mit der Tradition ermögliche, urteile ich jetzt nicht anders als früher. Da konnte nur ein Aufgeben, nicht eine neue Fassung genügen. Wenn aber Kiefl insinuiert, daß meine Würdigung der Schellschen *causa sui* keine positiv wissenschaftliche sei, so frage ich den H. Professor, wie es kommt, daß Schell sich so eingehend mit meinen Einwendungen beschäftigte und sie zu entkräften versuchte?

Daß sein Begriff der *causa sui* den Übergang vom Nichts zum Sein oder irgend eine Entwicklung von der Potenz zum Akt enthalte, habe Schell bestimmt von jeher abgelehnt. Das begreift sich: Schell war ein spekulativ hochbegabter, eminenter Dialektiker, ähnlich wie Hegel; auch dieser lehnte bestimmt ab, daß er einen zeitlich werdenden Gott lehre. Der Prozeß sei ewig. Welcher kath. Theologe wird sich noch durch solche dialektische Mätzchen täuschen lassen?

Wie leicht mögen sich in den Irrgängen des spekulativen Denkens unerfahrene Leser blenden lassen, wenn sie folgende in der von K. gerühmten Pracht Schellscher Darstellung erglänzende Stelle lesen: „Die Dreieinigkeit und ihre Ursprünge sind nicht nur Kundgebungen der Überfülle des göttlichen Wesens, welches unabhängig von denselben in absoluter Selbständigkeit bestände; sondern gerade die trinitarischen Akte und Hervorgänge sind die Selbstbegründung des einen Gottes in Wesen und Dasein, in Erkenntnis und Wollen. Trinität und Aseität sind in eins zu setzen. Die Dreieinigkeit ist die Form des absoluten Aus- und Durchsichselberseins. Die Trinität ist die von der Offenbarung erklärte Aseität des lebendigen Gottes“ (S. 45). In diesen pomphaften Worten streiten sich Entstellung und Irrtum um den Vorrang. Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich die Worte: „nur Kundgebungen der Überfülle des göttlichen Wesens, welches unabhängig

von denselben in absoluter Selbstständigkeit bestände,“ auf meine Darstellung im Lehrbuch der Dogmatik beziehe. Schell verwechselt das objektive Verhältnis, wie es in Gott selbst besteht, mit der Fassung, die es notwendig in menschlicher Denk- und Redeweise annimmt. Zweifellos besteht zwischen Wesenseinheit und Dreipersönlichkeit kein äußerliches Verhältnis, keine Zusammensetzung. Gleichwohl muß schon vom Vernunftstandpunkt, also abgesehen von der Dreipersönlichkeit, die absolute Fülle und Vollkommenheit der Gottheit behauptet werden, nicht im Sinne von Einpersönlichkeit oder des Ausschlusses einer Mehrpersönlichkeit; vielmehr muß die Vernunft auf die Frage, wie die Gottheit persönlich ist, ihr non liquet aussprechen und bekennen, daß für menschliches Erkennen der Begriff einer absoluten Vollkommenheit nach der subjektiven Seite ein negativer Begriff ist, so sehr er nach der objektiven reine absolute Position bedeutet. Dies allein ist es, was der Ausdruck Fülle besagen will. Es ist also Entstellung, wenn die von Schell bekämpfte Betrachtungsweise als eine solche hingestellt wird, in der die Ursprünge als Kundgebungen einer Überfülle des göttlichen Wesens, das unabhängig von demselben in absoluter Selbstständigkeit bestände, betrachtet würden.

Aber nicht nur Entstellung, sondern auch Irrtum enthalten die zitierten Worte: denn es ist falsch und Schells Grundirrtum, wenn er erklärt, daß die trinitarischen Akte die Selbstbegründung des einen Gottes in Wesen und Dasein, in Erkennen und Wollen seien, seinen absurden Begriff der positiven Aseität anwendet und sagt: „Die Trinität ist die von der Offenbarung erklärte Aseität des lebendigen Gottes.“

In ähnlicher Weise wie Schell polemisiert Kuhn (Trinitätslehre S. 618) gegen den hl. Thomas, man dürfe nicht von dem „persönlich seienden Gotte (Vater) ausgehen, der, sich selbst zum Gegenstande der Erkenntnis (durch Reflexion auf sich) machend, sein Wort erzeugt, und sich mit seinem Sohn zum Gegenstande seiner freien (?) Willensbewegung machend, seine Liebe hypostasiert in dem Hl. Geiste“. Wie Kuhn nicht will, daß man vom persönlich seienden Gott, d. i. der Person des Vaters ausgehe, der die ihm gleichwesentliche Person des Sohnes zeugt, so erklärt sich Schell gegen die Auffassung, daß die Vorgänge nicht auf einem Naturbedürfnis beruhen, sondern in der Fülle und Vollkommenheit Gottes begründet sind.

Und wie nach Kuhn die Trinität nur der konkrete Ausdruck für die Geistigkeit Gottes ist, so ist sie nach Schell die konkrete Fassung der göttlichen Aseität. Keine dieser Auffassungen wird dem Dogma gerecht; zudem illustriert diejenige Schells sein Verhältnis zur Tübinger Schule; denn die Verwandtschaft der beiden Konstruktionen der Trinität ist unverkennbar.

Der actus purus, versichert Kiefl, der als Gottes Wesen durch die Vernunft erkannt wird, sei mit der Trinität, welche der Glaube lehrt, in eins zu setzen, nicht als ein prius, als der Untergrund derselben zu denken. In diesem Sinne sei auch nach der Schule die Trinität die durch die Offenbarung erklärte Aseität des lebendigen Gottes; daraus folge in alle Ewigkeit nicht, daß die Vernunft die Trinität erkennen könne. In diesen Worten liegt eine Verkennung des Fragepunktes. Es handelt sich um Schells Auffassung der göttlichen Aseität und um das Verhältnis dieser Auffassung zu seiner Konstruktion der Trinität. Bedeutet Aseität Selbstsetzung, Selbstverursachung, so ist die Gottheit Prozeß, und es liegt dann nichts näher, als in den Momenten dieses Prozesses die von der Offenbarung gelehrt Personen zu sehen. Die Offenbarung würde in diesem Falle nur das natürliche Auge schärfen, antizipierend ihm das darbieten, was seine Kraft nicht schlechthin, sondern nur unter den gegebenen Umständen übersteigt. Das von K. selbstgebrauchte Bild vom Stern, den man mit freiem Auge nur als leuchtenden Punkt sehe, deutet dahin. Es liegt in dieser Äußerung eine Verkennung des Übernatürlichen, das die Kräfte des Geistes nicht bloß in eodem genere stärkt, sondern über sich selbst zur Teilnahme am Göttlichen erhebt.

Aus solcher Verkennung des wahren Wesens des Übernatürlichen erklärt sich auch Schells Annahme eines natürlichen Verlangens der Seele nach der Anschauung Gottes. Wie sich der hl. Thomas zu dieser Frage stellt, und wie seine Ansicht von einem solchen natürlichen Verlangen zu verstehen sei, darüber haben wir uns in der Schrift: Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade ausgesprochen. In der Schule des englischen Lehrers hat diese Frage eine vollkommen befriedigende Beantwortung gefunden. Kiefl lehnt es ab, auf die schwierige Frage einzugehen, wie der hl. Thomas an den von ihm (K.) angeführten Stellen seine Äußerungen mit seiner sonstigen Anschauung und mit dem Dogma von der absoluten Übernatürlichkeit der Gott-

schauung vereinbart habe. Es genüge zu konstatieren, daß hier Schell auf Thomas sich stütze (S. 82). Schell stützt sich auf Thomas, ohne in ihm eine Stütze zu finden; denn das von Thomas angenommene Verlangen ist kein solches, daß seine Nichtbefriedigung unnatürlich wäre und die Seele unglücklich machen würde. Dies genüge zur Antwort auf die spitzige Bemerkung: was Thomas für vereinbar gehalten, möge Gloßner und Commer nicht für unvereinbar halten. Ein näheres Eingehen auf den Gegenstand, insbesondere auf die Frage, wie denn die poena damni als die wesentliche Ursache der jenseitigen Unseligkeit bezeichnet werden könne, müssen wir uns an diesem Orte versagen.

Eine Abgeschmacktheit ist es, wenn K. (S. 102) Nikolaus von Cues meinen Hauptfeind nennt. Wie bei einer anderen Gelegenheit zählt Kiefl auch a. a. O. die Seiten. Man könne nicht auf 5 Seiten eine so ungeheuer weittragende These (den Zusammenhang der Schellschen Lehren mit Schelling, Baader usw.) nachweisen. Von den geschichtlichen Zusammenhängen der Ideen scheint K. keine Ahnung zu haben. Der Gedanke einer Subjektobjektivierung, der von Kuhn für die Trinitätslehre verwendet werde, fehle bei Schell vollständig, und für die gegenteilige Behauptung sei ich jeden Beweis schuldig geblieben (S. 103). Dies ist sehr zuversichtlich gesprochen. Wenn auch das Wort bei Schell fehlt, so doch nicht der Gedanke. Denn wenn nach Schell Gott sein Wesen denkend ersinnt und wollend verwirklicht, so ist dies eben der Gedanke der idealistischen Philosophie, daß die Idee sich verwirkliche, indem sie sich ihren Inhalt gegenüber stellt, zum Objekt macht. Und wenn Schell der *sententia communis* das Wort Wirklichkeitsklötzchen anheftet, was heißt das anders, als daß er die Tat als erstes, die Substanz als Abgeleitetes setzt? Also wiederum die Subjektobjektivierung der idealistischen Philosophie. Mit bloßen Protesten ist gegen harte feststehende Tatsachen nichts ausgerichtet. Es ist auch eine ganz undogmatische Ausdrucksweise, wenn Schell sagt, die Unendlichkeit gehe (wenn auch nur als „Same“) in uns hinein.

Der Gedanke der Subjektobjektivierung impliziert die Annahme einer selbsttätigen Überführung von der Potenz in den Akt, wie sie dem idealistischen Pantheismus eignet. Diese Annahme aber bedeutet die Negierung des Kausalprinzips. Der Vorwurf, das Kausalprinzip aufzuheben,

trifft auch den Schellschen Gottesbegriff der *causa sui*. Nichts kann deshalb unglücklicher sein als folgende Worte Kiefls (S. 7): „Wer mit solcher Energie wie Schell für die absolute (sic) Gültigkeit des Kausalgesetzes eintritt, für den ist der spekulative Gottesbegriff der idealistischen Philosophie eine undiskutierbare Idee.“ Die absolute Gültigkeit des Kausalprinzips behaupten, heißt es aufheben. Besagt etwa dasselbe, daß alles Sein verursacht ist? Durchaus nicht, sondern daß alles, was wird oder geworden ist, eine Ursache haben müsse. Behauptet man, daß alles Sein verursacht sei, so gelangt man entweder (wie Schell) zu dem widersprechenden Begriff der Selbstursache oder zur Annahme einer unendlichen Reihe von Ursachen, also zur formellen Leugnung des genannten Prinzips, da in einer solchen Reihe kein Glied im wahren Sinne Ursache ist. Indem Schell die absolute Gültigkeit des Kausalprinzips behauptet und es auf das *primum ens* und die *causa prima* selbst anwendet, schließt er nicht allein den spekulativen Gottesbegriff der idealistischen Philosophie nicht aus, eignet sich ihn vielmehr an; denn nichts ist gewisser, als daß diese den Begriff der *causa sui* im positiven Sinne auf Gott anwendet, also für die absolute Gültigkeit des Kausalgesetzes eintritt. Die Behauptung dieser absoluten Gültigkeit war ein verhängnisvoller Mißgriff Schells, und es ist ganz unbegreiflich, wie K. behaupten kann, Schell habe für die Begründung und Vertiefung des Kausalproblems eine feine, mühevollere Arbeit von dauerndem Wert geleistet. Im Gegenteil: Schell hat dieses Problem nicht nur nicht gelöst, sondern verwirrt und das Kausalprinzip geradezu in sein Gegenteil verkehrt.

Die Art, wie Kiefl diesen wunden Punkt im Schellschen System behandelt, ist geeignet, alles in Verwirrung zu bringen. S. XI ist der Satz zu lesen: „Der ganze Organismus (!) der Indexmotive zeigt, wie auch aus der Fachkritik sich ergibt, daß in Schells Begriff der *causa sui* weniger die Selbstwirksamkeit als die schroff betonte Allwirksamkeit Bedenken erregte. Ich frage, ob denn in Schells Begriff der *causa sui* überhaupt die Selbstwirksamkeit Bedenken erregt und nicht vielmehr die Selbstverwirklichung? Wie soll aber auch die Selbstwirksamkeit Gottes Bedenken erregen? Ist denn nicht alles göttliche Wirken ein Selbstwirken, freilich kein Sich-selbst-auswirken, wie im Grunde Schell lehrt. Auch die schroff betonte

„Allwirksamkeit“ erregt allerdings Bedenken, nicht aber als der Grund der von Schell behaupteten göttlichen *causa sui*, sondern als die Konsequenz derselben, so fern jene schroff betonte Allwirksamkeit nur bedeuten kann, daß Gott in allem Seienden ausschließlich wirkt. Damit stimmt vollkommen überein die Erklärung der Geschöpfe als göttliche Denk- und Willensakte, womit den Geschöpfen wie alles eigene Sein so auch alles eigene Wirken abgesprochen ist.

Damit nehme ich von der Verteidigungsschrift Prof. Kiefl's Abschied mit dem Entschlusse, auf weitere Versuche, sei es nun apologetischer oder aggressiver Art in der Schellsache, die für mich vollkommen abgeschlossen ist, von welcher Seite sie auch kommen mögen, nicht mehr zu reagieren.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Dr. Joseph Reiners: Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik* Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Aachen, Schweitzer, 1907. 60 S.

Die Arbeit ist laut Vorwort ein Teil einer von der philosophischen Fakultät der Bonner Universität angenommenen Dissertation über die Universalienfrage in der Frühscholastik. Sie eignet sich die bekannte Auffassung an, daß die mittelalterliche Universalienfrage an die Fragen des Porphyrius im ersten Absatze seiner Isagoge in die Kategorien des Aristoteles anknüpft. Die dortige Problemstellung soll, als im Sinne des Platonismus gehalten, verfehlt sein. Boethius habe dann, so wird ausgeführt, die Entwicklung des aristotelischen Realismus verhängnisvoll beeinflusst durch den in seinem zweiten Kommentar zur Isagoge aufgestellten Satz, daß die Singularität und die Universalität dasselbe Subjekt haben, nämlich die substantiale Ähnlichkeit. Von da aus sei der dialektische Prozeß so verlaufen, daß er zuletzt unter Gauslenus und Gilbert an einem äußerst groben Realismus anlangte, der sich in dem Satze ausgesprochen, daß die objektive Summe der gleichartigen Dinge Art oder Gattung sei.

Um Standpunkt und Ergebnis der Schrift, die die einschlägige Darstellung von Cousin, Hauréau, Prantl und de Wulf berichtigen will, mit voller Sicherheit zu beurteilen, wäre vielleicht eingehendes Quellenstudium erforderlich. Ich habe bei der Durchsicht den Eindruck bekommen, daß die beigebrachten Belegstellen so ziemlich alle unverfänglich gedeutet werden können, so daß sie die Sache im ungewissen lassen. Wenn z. B. Boethius als Subjekt der Singularität und der Universalität gleichmäßig die substantiale Ähnlichkeit bezeichnet, so kann das ganz gut einen korrekten Sinn haben. Die Wesenheit an sich oder als daseiend ist singulär; denn auch sie ist gleich den Akzidenzien in dem Einzelwesen individuell