

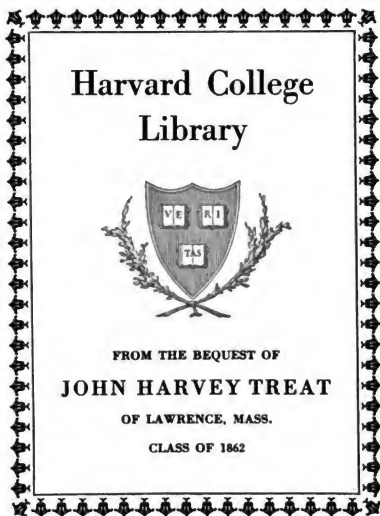


ET PRO OMNIBUS MORTUUS EST
CHRISTUS, UT ET QUI
MORTUUS EST ET RESUREXIT

NON SIBI MORTUUS EST
SED EI QUI PRO IPSIS
MORTUUS EST ET RESUREXIT

*Jahrbuch für Philosophie und
spekulative Theologie*

Phil 19.17



STVDIO ET VERECVNDIA
VERI

VII. BAND.



PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE,
JAHRBUCH
FÜR

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. ERNST COMMER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT Breslau.



PADERBORN.

DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN MÜNSTER, OSNABRÜCK UND MAINZ.

1893.

JAHRBUCH
FÜR
PHILOSOPHIE
UND
SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN
UNTER
MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN
VON
DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN Breslau.

VII. JAHRGANG.

Mit drei Phototypieen.



PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1893.

Zweigniederlassungen: Münster i. W., Osnabrück und Mainz.

Phil 19.17



Great fund

Inhalt des siebenten Bandes.

Phototypieen.		Seite
<u>Crucifixus.</u> Originalzeichnung von Marjan von Tessen- Wesierski.	Vor	129
<u>S. Dominicus.</u> Das Bild des Heiligen in S. Domenico M. in Neapel aus dem Jahre 1233.	Vor	257
<u>Ven. Bartholomaeus a Martyribus.</u> Porträt von Champaigne. Nach einem Kupferstich aus dem Jahre 1664	Vor	418
Abhandlungen.		
<u>G. de Angelis-Stella: Syllabus Pii Pontificis Noni in universa re philosophica iuxta mentem S. Thomae Aquinatis recentiumque philosophorum.</u> (Fortsetzung. Vgl. VI, 77. 246. 492.)		202
<u>Cl. Baumker: Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts.</u> Nach der Hand- schrift zu Troyes zum ersten Male herausgegeben		346
<u>E. Commer: De Ordine Veritatis</u>		257
<u>B. Deppe: Das Moralsystem des hl. Alfons</u>		451
<u>Th. Esser, O. Pr.: Die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen Wertschöpfung.</u> (Schluß. Vgl. V, 129. 398. VI, 176. 393.)		46. 180
<u>Th. Esser, O. Pr.: Quaestiones quodlibetales</u>		441
<u>G. Feldner, O. Pr.: Richtigstellungen der Ansichten des neuesten Kommentators des hl. Thomas von Aquin.</u> (Schluß. Vgl. VI, 448).		21
<u>G. Feldner, O. Pr.: Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.</u> (Schluß. Vgl. II, 523. III, 1. 131. 288. 411. IV, 51. 129. 346. 430. V, 72, 195. VI, 28. 206. 327. 385.)		142. 272
<u>G. Feldner, O. Pr.: Die sogenannte Aseität Gottes als konstitutives Princip seiner Wesenheit</u>		421
<u>M. Glossner: Apologetische Tendenzen und Richtungen.</u> (Fortsetzung. Vgl. IV, 399. V, 15. 166. 257. VI, 413).		1
<u>M. Glossner: Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Gegen Frohschammer.</u> (Fortsetzung. Vgl. VI, 357). 129.		301
<u>M. Glossner: Die Theorie der Gesichtswahrnehmung und der kritische Realismus E. L. Fischers</u>		326
<u>M. Glossner: Zur Frage der Schwingungszahlen der pris- matischen Farben</u>		344
<u>P. Mahn: Die Mystik des Angelus Silesius.</u> (Schluß. Vgl. VI, 472).		67
<u>C. M. Schneider: Zur Lichttheorie</u>		449
<u>Fr. von Tessen-Wesierski: Ven. Bartholomaeus a Mar- tyribus</u>		418

	Seite
Litterarische Besprechungen.	
Cl. Baemker: Fechner und Preyer, Wissenschaftliche Briefe . . .	213
Giefeler, Aus den Tiefen des Traumlebens . . .	224
M. Glossner: Borinski, Grundzüge des Systems der artikulierten Phonetik . . .	460
Cathrein, Moralphilosophie . . .	247
Ausonio Franchi, Ultima Critica . . .	107
Gutherlet, Psychologie, Allgemeine Metaphysik, Theodicee . . .	237
Guttman, Das Verhältnis des Thomas v. Aquino zum Judentum und zur jüdischen Litteratur . . .	118
Molsdorf, Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung bei Thomas v. Aquin . . .	114
Schmidkunz, Gegen den Materialismus . . .	116
Jos. a Leonissa, O. S. Fr. Cap.: C. M. Schneider, Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde . . .	461
Th. Rilger, O. Pr.: Von Rauscher, Darstellung der Philosophie . . .	119
C. M. Schneider: Acht Abhandlungen der philosophischen Ge- sellschaft . . .	482
Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis . . .	477
Van Bemmelen, Le nihilisme scientifique . . .	481
Berendt u. Friedländer, Spinozas Erkenntnislehre . . .	502
Dörholt, Über die Entwicklung des Dogma . . .	491
Engel, Die Philosophie und die sociale Frage . . .	492
Erhardt, Der Satz vom Grunde als Princip des Schließens . . .	484
Flügel, Die Seelenfrage . . .	468
Gisevius, Kants Lehre von Raum und Zeit . . .	472
Hauffe, Die Wiedergeburt des Menschen . . .	488
Hertzsch, Der ontogenetisch-phylogenetische Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes . . .	494
Koerner, Die Seele und ihre Thätigkeiten . . .	474
Lipperheide, Thomas v. Aquino und die platonische Ideenlehre . . .	470
Melzer, Die augustín. Lehre vom Kausalverhältnis Gottes zur Welt . . .	497
Paszkowski, Die Bedeutung der theolog. Vorstellungen für die Ethik . . .	499
Paul, Über die Wege des Denkens . . .	487
Rackwitz, Hegels Ansicht über die Priorität von Zeit und Raum . . .	486
Schlegel, Das Bewußtsein . . .	485
Semeria, Analysis actus fidei . . .	500
Stiborius, Die Kategorien der sinnlichen Perzeption . . .	480
Tausch, Einleitung in die Philosophie . . .	498
Twardowski, Idee und Perzeption aus Descartes . . .	481
S. Szabó, O. Pr.: Kurt, Willensfreiheit . . .	464
Berichte. J. Übinger: Gruber, Der Positivismus . . .	129
Leo Michel, O. Pr.: Ungarischer Litteraturbericht . . .	121
Zeitschriftenschau	126. 253. 506
Neue Bücher und deren Besprechungen	127. 254. 508

APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

Von Kanonikus DR. M. GLOSSNER.

Fünfter Artikel.

Über die Möglichkeit und Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung.

(Schluß.)

Den Gedanken, den in Form einer vermeintlich „trüben Intuition“ die „physische“ Auffassung der Gnade zur Geltung zu bringen sucht, will auch Kuhn festhalten, nämlich daß die Einwirkung der Gnade auf den Menschen, die Erhebung desselben über seine natürliche Güte zur übernatürlichen „von innen heraus, aus dem innersten Grunde seiner Seele erfolge“ und „als eine Wirkung Gottes vom Innersten der Seele aus begriffen werden müsse“; es sei dies aber in einer dem Wesen des persönlichen Geistes entsprechenden Weise zu denken. (Die christl. Lehre v. d. Gnade S. 32, S. 379, wozu man vgl. uns. Schrift: Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade S. 119 Anm. 1.) In seiner tiefsten Wurzel nämlich (will Kuhn sagen) ist der Geist gottverwandt und göttlich. Der Unterschied des göttlichen Seins vom endlichen besteht darin, daß das eine sich selbst setzt, sich selbst verursacht, während das andere ein geschöpftes, nicht in sich selbst quellendes, sich selbst schöpfendes ist (Dogmat. I. S. 789). Ein solches Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer ist möglich, weil einerseits der Geist das Positive in allem Seienden ist (a. a. O. S. 793), andererseits in Gott selbst ein Unterschied des Ansich- vom Fürsichsein, ein Prozeß des Geistwerdens und der Selbstpersonifizierung, somit auch ein immanenter Grund der Potenzialität, eine passive Potenz angenommen werden muß (A. a. O. S. 796. Schäßler, Nat. u. Übern. S. 437. Neue Untersuch. S. 287, Anm. 2). Infolge hiervon erscheint der aus Gottes Wesen und Macht „geschöpfte“ endliche Geist als von Natur Gott wesensverwandt, weshalb er denn auch das Wesen Gottes in sich selbst wie in einem Spiegel schaut, ein Schauen,

das allerdings erst durch die Betrachtung der Dinge zur wirklichen Erkenntnis gestaltet werden soll. (Dogm. I. S. 590.)

Ziehen wir die aus diesen Bestimmungen sich ergebende Folgerung, so kann auf dem glaubensphilosophischen Standpunkt des Hauptes der Tübinger Schule von der Möglichkeit einer schlechthin übernatürlichen Offenbarung, von der Erhebung des geschaffenen Geistes zu einer sein Wesen und seine natürlichen Kräfte schlechthin überragenden Teilnahme an göttlichem Sein und göttlicher Erkenntnis nicht die Rede sein; da diese Teilnahme durch die Beschaffenheit seiner Natur und durch seinen Ursprung aus einer zugleich aktiven und passiven göttlichen Macht — als ein aus dem göttlichen Grund und Ansich geschöpftes Sein — bereits anticipt wird.

Der Standpunkt des vormaligen Dogmatikers in Tübingen ist, wie wir alsbald sehen werden, nicht ohne Einfluss auf die Apologetik, und wie wir sogleich und im Vorübergehen zeigen wollen, auf die Moral der Tübinger Schule geblieben. „In der begrifflichen Darstellung des Übernatürlichen — so belehrt uns Dr. Linsenmann (Lehrb. der Moraltheologie, Freiburg 1878, S. 18) — wird dadurch gefehlt, daß man, um die Realität des Übernatürlichen festzuhalten, dasselbe möglichst materiell, körperhaft auffasst, als ob das Materielle wahrhaft real sei im Gegensatz zum Ideellen, Geistigen. Daraus ergeben sich zum Teil krafssinnliche Vorstellungen vom Verhältnis des Gläubigen zum menschgewordenen Erlöser; man denkt sich die reale Gegenwart des Erlösers im Sakrament recht körperlich und ebenso die Wirksamkeit der Sakramente und Sakramentalien.“

Zwar sagt uns der Tübinger Moralist nicht genauer, welche Schule oder Richtung mit dieser Schilderung gemeint sein solle; da sie sich indes gegen Extreme im Gebiete der katholischen Doktrin wendet und der Vorwurf einer körperhaften, materiellen Auffassung an ähnliche von Kuhn in der Kontroverse mit Schäßler gegen den letzteren gebrauchte Ausdrücke erinnert, so fürchten wir, es möchte jene Auffassung und Darstellung des Übernatürlichen gemeint sein, welche in den katholischen Theologenschulen die allgemein herrschende ist, und die im Übernatürlichen eine

physische Teilnahme an der göttlichen Natur und am göttlichen Geistesleben ersieht, und zwar aus dem Grunde, weil der geschaffene Geist nicht schon von Natur göttlich ist, und das übernatürliche Leben nicht durch einen blofs moralischen, sondern nur durch einen physischen, die Vermögen und das Wesen selbst vervollkommnenden Einfluß zur Entfaltung und Blüte gebracht werden kann.

Verschiedene Momente in der vom genannten Moralisten vorgetragenen Lehre bestärken uns in dieser Auffassung, Momente, die den Beweis zu enthalten scheinen, daß die subjektiven Neigungen, die den Verfasser auf eigene Bahnen leiten möchten, zuweilen sich stärker erwiesen, als das Bestreben, möglichst die hergebrachten Formen der Lehre zu berücksichtigen. (A. a. O. S. V.) Zu jenen Momenten rechnen wir die Begründung des natürlich Sittlichen durch den Vernunftglauben, was auf offenkundigen Kuhnschen Einflüssen beruht. Ganz im Sinne des Dogmatikers ist gesagt: „Das Jenseitige, Geistige ist für uns unerreichbar, außer mit der Glaubenskraft, welche das beste Teil unseres Geistes ausmacht.“ (S. 6.) Ein weiteres Moment bildet die Unterscheidung der Physis und des Ethos, des sich mit Notwendigkeit vollziehenden Machtwillens und des hl. Willens in Gott, womit die Auffassung des Übernatürlichen als des Ethischen und Freien zusammenhängt; „denn an dem Begriff des Übernatürlichen hängt der Begriff der Freiheit“ (S. 14). Das Geheimnis der Erlösung durch Jesus Christus besteht in jener höheren Stufe der Betrachtung, auf welcher die Gegensätze von Natur und Gnade — Reich Gottes und Reich der Welt — Fleisch und Geist, materielle Kultur und geistig sittliche Kultur, Staat und Kirche versöhnt erscheinen (S. 12). Es bildet daher ein anderes falsches Extrem im Gebiete der katholischen Doktrin, wenn eine Moral des Gesetzesgehorsams und eine Moral der evangelischen Vollkommenheit unterschieden und das beschauliche Leben vor dem thätigen bevorzugt wird. (S. 17 f.) Die Jungfräulichkeit aber wird „nur“ darum ein bonum melius genannt, um die rigoristische Ansicht auszuschließen, wonach die Ehe selbst etwas Böses wäre (S. 131). Auf's schärfste tritt

dieser Standpunkt in dem Abschnitt von der Glückseligkeit, der das höchste Princip der christlichen Moral enthalten soll und daher für diese von der entscheidendsten Bedeutung ist, zu Tage. „Der Mensch ist zur Glückseligkeit bestimmt, das heißt nichts anderes, als er ist bestimmt, das Höchste zu erreichen, was er nach seiner ganzen Anlage werden und sein kann, die Vollhöhe des Lebens.“ (S. 19.) Die Vorstellung von der Seligkeit als einer geschöpflichen Sache muß für unzutreffend erklärt werden, die Seligkeit, das ist Gott selbst. „Die Unterscheidung zwischen Gott dem höchsten Gut an sich und dem höchsten Gut für uns, ist unvollziehbar. Wenn Gott nicht gut genannt wird, weil er für seine vernünftigen Geschöpfe sich als das höchste Gut geoffenbart und sich erweist, dann ist die Eigenschaftsbezeichnung „gut“ überhaupt inhaltslos und hinfällig. (S. 21.)

Diese Anführungen mögen genügen, um ein Urteil darüber zu fällen, ob der Mangel der Unterscheidung eines doppelten Endziels in der Tübinger Moral auf zufälligen Umständen und nicht vielmehr auf tieferliegenden und principiellen Gründen beruht.

Nun ermesse man die Schwierigkeiten, in welche sich eine Apologie des Christentums verwickeln muß, für welche ein theologischer Standpunkt maßgebend ist, wie er durch die Dogmatik Kuhns und die Moral Linsenmanns gekennzeichnet wird. Über das Verhältnis Kuhns zur Schule spricht sich der Tübinger Apologet in einer Abhandlung: Zur Erinnerung an Joh. Ev. von Kuhn (Tüb. Quartalschr. 1887 S. 531 ff.) aus: „Der zielbewußte Philosoph und Dogmatiker hat der Tübinger Quartalschrift, (dem anerkannten und langjährigen Organ der Tübinger Schule) im Anschluß an Drey und Möhler größtenteils jenes Gepräge gegeben, nach welchem sie Jahrzehnte hindurch beurteilt wurde“ (S. 532). Er hat jene Richtung in der Theologie vertreten, welche man im Gegensatze zur romanischen oder neuscholastischen Richtung die deutsche katholische oder kurzweg die katholische Tübinger Schule zu nennen pflegt. . . . Er hat an allen theologischen Kämpfen hervorragenden Anteil genommen und die Ausschreitungen der Theologie in Rationalismus und Supernaturalismus bekämpft. (S. 533.) Wie Augustin ist er im Kampfe

mit seinen Gegnern fortgeschritten, so fest er auch in seiner Grundanschauung und in seinem Glauben geblieben ist. „Dieselbe ist zwar an sich so vollendet und gehaltvoll, materiell und formell vollendet, daß sie die volle Beachtung in Anspruch nehmen darf“, obgleich sie erst unter dem Gesichtspunkt der philosophischen Bestrebungen seiner Zeit ins rechte Licht tritt (S. 534).

Zur Beurteilung der „Apologie“ ist es von wesentlicher Bedeutung, diese Charakteristik im Auge zu behalten; denn die „Grundanschauung“ gibt wie dem Organ, der Tübinger Quartalschrift, so auch der ganzen Schule ihr Gepräge. Auf diese Grundanschauung, die trotz allen „Fortschreitens“ dieselbe geblieben ist, werfen die Mitteilungen, die uns von einer längst vergessenen Schrift Kuhns gemacht werden, ein interessantes Schlaglicht. In einer seiner früheren Schriften nämlich, die wir mit Stillschweigen übergangen hätten, wenn nicht der Apologet selbst die Aufmerksamkeit darauf gelenkt hätte, dem „Leben Jesu“, sieht Kuhn — so berichtet der Apologet — absichtlich von der übernatürlichen Geburt und von allem dem ab, was als übernatürliches Agens neben den zeitlichen und rein natürlichen Potenzen und Einflüssen thätig gewesen ist, will aber diesen übernatürlichen und außerordentlichen Faktor nicht ganz übersehen, sondern ihn vielmehr nach der Analogie der gesamten menschlichen Natur in der Idee einer außerordentlichen natürlichen Begabung, einer ausgezeichneten geistigen Naturanlage mit in Betrachtung ziehen. (S. 543.) Diese Vorstellung von der Person des Erlösers stimmt vollkommen zur Auffassung der Gnade und des Übernatürlichen, die Kuhn in seinen früheren und späteren Schriften konsequent festgehalten hat; denn wie die Person so das Werk des Erlösers. Ein Theologe, der sich nicht zum Vollbegriff der physischen und hypostatischen Union zu erheben vermag, wird auch keinen höheren Gnaden- und Offenbarungsbegriff aufzustellen wissen, als den einer außerordentlichen Fürsorge und besonders sittlichen Begabung und Vervollkommnung. Über diesen Gnadenbegriff ist die Kuhnsche und die von ihr abhängige Tübinger Theologie nie hinausgekommen.

Das Bild, das die Apologie des Christentums von der übernatürlichen Ordnung entwirft, ist zunächst sozusagen durch einen negativen Zug, d. h. durch den Mangel einer klaren und bestimmten Unterscheidung des natürlichen und übernatürlichen Endziels charakterisiert. Die fortgeschrittene dogmatische Entwicklung fordert gebieterisch diese Unterscheidung, weshalb sie denn auch ein Gemeingut der hervorragenden theologischen Schulen seit den Zeiten der sog. Reformation bildet. Die Väter gehen von dem tatsächlichen Endziel als dem einzigen und ausschließlichen aus und lassen die Frage unerörtert, ob Gott den geschaffenen Geist zu einem andern Ziele bestimmen konnte als dem durch die Gnade Christi erreichbaren in der beseligenden unmittelbaren Anschauung Gottes. Dieser konkrete Standpunkt genügte dem religiösen Bedürfnis, bis teils die fortschreitende systematische Wissenschaft, teils der von den Reformatoren aufgedrängte Streit über das Verhältnis von Natur und Gnade andere Anforderungen stellte. Zwar kam dieses Verhältnis auch dem Gnosticismus und Pelagianismus gegenüber in Frage. Dem Interesse des Glaubens und der Glaubenspredigt war aber diesen Häresien gegenüber genug gethan, wenn festgehalten wurde, daß das ewige Leben in Gott kein Ergebnis natürlicher Begabung, keine Frucht natürlicher Bestrebungen, sondern freies Gnadengeschenk Gottes in Christus sei. Die Fragen, was die Natur allein zu leisten vermöge, ob ein reiner Naturstand möglich sei, und zu welchem Endziele in einem solchen der geschaffene Geist bestimmt wäre, traten in den Hintergrund. Wir können diese Fragen nicht mehr umgehen und der Mangel von Unterscheidungen, der vormals nur eine untergeordnete Stufe der Lehrentwicklung und der theologischen Wissenschaft bezeichnete, gestaltet sich für uns zum Irrtum.

Die „Apologie“ spricht zwar von einem übernatürlichen Endziel, nimmt also wohl auch ein mögliches (oder wie Kuhn ein wirkliches?) natürliches Endziel an; auf die Frage aber, worin das eine und andere bestehe, suchen wir vergeblich nach Antwort. Die Äußerung: „Denn Gott fördert durch dieses außerordentliche, wunderbare Eingreifen in das Geschaffene den Zweck

der Schöpfung, indem er den vernünftigen Menschen mit den Mitteln, sein Ziel zu erreichen, in vollkommener Weise als übernatürliches Endziel zu erreichen, ausstattet“ (Apologie II, S. 221) stimmt ganz gut mit der Anschauung Kuhns überein, der zufolge das übernatürliche Endziel in einer vollkommeneren Weise der Verwirklichung des natürlichen Endziels besteht und deshalb von zwei thatsächlichen Endzielen gesprochen werden kann und gesprochen wird, von zwei Endzielen, von welchen das eine ohne das andere erreicht werden kann, indem die höhere Stufe offenbar die niedere voraussetzt und die letztere durchlaufen werden muß, wenn die erstere erreicht werden soll.

Wir glauben gezeigt zu haben, daß zwar einerseits die gegen die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung vom Standpunkt der Vernunft vorgebrachten scheinbaren Gründe durch wirkliche Vernunftgründe widerlegt werden können, was insbesondere durch Widerlegung des Deismus und des Pantheismus, der principiell jede übernatürliche Offenbarung ausschließt, geschehe; daß jedoch andererseits ein direkter Beweis für die innere Möglichkeit der Offenbarung in dem spezifisch christlichen Sinne vom Standpunkt der Vernunft nicht zu erbringen sei. Der Tübinger Apologet scheint einer anderen Ansicht zu huldigen. „Wenn wir die natürliche Anlage des menschlichen Geistes prüfen, die natürliche Offenbarung erkennen und Gott als einen persönlichen Geist betrachten, welcher sich mitteilen kann und will, so schwinden die Einwürfe gegen die Möglichkeit der Offenbarung. Empfänglichkeit auf seiten des Menschen, mitteilende Liebe auf seiten Gottes, Sehnsucht auf seiten des menschlichen hilfsbedürftigen Herzens, liebevolle Herablassung auf seiten des allmächtigen Gottes, Verlangen nach mehr Licht von seiten des irrenden Geistes, überströmende Klarheit von seiten der göttlichen Allwissenheit und Weisheit: dies sind etwa die Momente, welche die Möglichkeit einer Offenbarung des unendlichen Geistes an den endlichen Geist erkennen lassen. . . . Geht man von der allgemeinen Ursächlichkeit Gottes aus, welche im Natürlichen und Übernatürlichen wirksam ist und beides zu demselben Zwecke verwendet, so läßt sich die Möglichkeit der übernatürlichen

Offenbarung begreifen.“ (A. a. O. S. 207.) Was sich auf diesem Wege begreifen läßt, ist nichts anderes als eine relativ-übernatürliche Offenbarung, keineswegs aber eine schlechthin übernatürliche, durch welche der endliche Geist zur Teilnahme am göttlichen Sein und Leben berufen wird, und die ohne Ergänzung der natürlichen Vermögen der Seele durch höhere Vermögen und Kräfte nicht möglich ist. Für diesen Begriff der Ergänzung aber hat der Tübinger Apologet kein Verständnis. Wie könnte er sonst zu der Äußerung sich verstehen: „Betrachtet man das Supernaturale lediglich (?) als eine zum Natürlichen hinzutretende Ergänzung, so fehlt das verknüpfende Band“? (A. a. O.) Wozu, fragen wir, noch ein verknüpfendes Band, wenn die geistige Natur der Seele derart ist, daß sie zur innigsten Verbindung mit Gott erhoben werden kann und wenigstens die Unmöglichkeit einer solchen Erhebung nicht nachweisbar ist? Freilich man verlangt von dieser Seite eine aktive Empfänglichkeit für das Übernatürliche und stellt die alttheologische Ergänzungslehre auf gleiche Linie mit der passiven Kapazität der Konkordienformel. Wie steht es aber dann mit dem Zugeständnis: Die Offenbarung sei nicht bloß eine Einsprechung göttlicher Wahrheiten, sie sei vielmehr zugleich eine Erhöhung der menschlichen Erkenntnis- und Willenskraft? (S. 210.)

Im Widerspruch mit der vom Tübinger Apologeten behaupteten Begreiflichkeit der übernatürlichen Offenbarung aus der das Natürliche und Übernatürliche zu demselben Zwecke verbindenden „allgemeinen Wirksamkeit“ Gottes dürfte die Annahme stehen, daß ohne die Wirklichkeit der Offenbarung die Frage der Möglichkeit nicht zur Diskussion gestellt werden könnte; es sei daher von der Wirklichkeit auszugehen, welche an sich die Möglichkeit beweise; denn nur von der Wirklichkeit aus könnten die konkreten Einwände als unberechtigt zurückgewiesen und die Anknüpfungspunkte im menschlichen Geiste nachgewiesen werden. (S. 207.) Diese Bemerkung ist richtig, wenn sie auf die ihrem Wesen nach übernatürliche Offenbarung bezogen und beschränkt wird; denn eine relativ übernatürliche Offenbarung kann auch vom Standpunkt der Vernunft, die das Dasein eines persön-

lichen Gottes strenge zu beweisen vermag, als möglich erkannt werden, wie denn auch thatsächlich heidnische Philosophen eine Belehrung durch göttliche Kundgebung für möglich und erwünscht hielten. Gerade diese Unterscheidung aber vermessen wir bei dem T. Apologeten, weshalb denn die angeführte Äußerung ebenso sehr aus den empiristisch-traditionalistischen Neigungen desselben als aus einem Entgegenkommen gegen die hergebrachte theologische Lehre sich erklären läßt. Wie wenig ernstlich dieses Entgegenkommen zu nehmen ist, beweist der Umstand, daß gleichwohl von einem Beweise für die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung aus natürlichen Voraussetzungen geredet wird. Unter diesen ist der in der platonischen Philosophie sich kundgebende Zug nach dem Unendlichen angeführt, dessen Hervorkehrung durch den Neuplatonismus jene Philosophie zur Rivalin des Christentums gemacht habe. (S. 206.) Der Neuplatonismus hat nun allerdings sich der christlichen Idee einer unmittelbaren Lebensverbindung mit Gott zu bemächtigen gesucht, entnahm aber diese Idee nicht dem „Zuge der platonischen Philosophie zum Unendlichen“, sondern eben dem Christentume selbst. Sie entstand nicht spontan aus der Tiefe der Natur und der Konsequenz natürlicher Entwicklung. Der Neuplatonismus kann daher auch nicht als ein Beweis der aktiven Empfänglichkeit der menschlichen Natur für das Übernatürliche geltend gemacht werden. Dagegen ist er allerdings zum Vorläufer aller jener Richtungen innerhalb des Christentums geworden, die jene Anteilnahme am göttlichen Sein bereits der Natur zuschreiben, welche nach streng kirchlicher Lehre vielmehr der freie Ausfluß der göttlichen Herablassung und außerordentlicher göttlicher Berufung ist.

Ohne die klare und bestimmte Unterscheidung des natürlichen und übernatürlichen Endziels und die Einsicht, daß die unmittelbare Erkenntnis, die beseligende Anschauung Gottes das übernatürliche Endziel bilde, kann die Frage nach der Notwendigkeit der Offenbarung eine befriedigende Beantwortung nicht finden.

Die Apologie sagt uns hierüber Folgendes; „War die natürliche Offenbarung eine Offenbarung der göttlichen Herrlich-

keit zu größerer Ehre Gottes, welche der Mensch, das Auge der Schöpfung, erkennen und verkünden sollte, so ist die übernatürliche Offenbarung eine Offenbarung derselben Herrlichkeit im Gebiete des Geisteslebens zum Heile des Geistes in Gott. Das Ziel ist ein höheres als dort, und damit ist auch die Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung angedeutet.“ (S. 215.) Demzufolge würde die Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung in der verschiedenen Art begründet sein, in welcher sich Gott zur körperlichen, materiellen Natur, und in der er sich zu den Geistern, den persönlichen Wesen verhält. Die Art und Weise, wie Gott sich durch die Natur verherrlicht, wird der Art und Weise entgegengesetzt, wie diese Verherrlichung stattfindet im Gebiete des Geistes. Die übernatürliche Offenbarung dient als Mittel zur Erreichung jenes höheren Zieles, zu welchem die Geister im Vergleiche zu bloßen Naturwesen bestimmt sind. Ist dies der Sinn, welchen die Theologen im Auge haben, wenn sie nach dem Grunde der Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung forschen? Die Antwort muß verneinend lauten. Denn im entgegengesetzten Falle wäre die übernatürliche Offenbarung für die natürliche Bestimmung der Vernunftwesen entweder absolut notwendig, wobei dann das „übernatürliche“ den Sinn des „persönlichen“, „moralischen“ erhielte, oder diese Notwendigkeit wäre nur eine relative, zur vollkommeneren Erreichung des natürlichen Endziels, und in diesem Falle bekäme das „Übernatürliche“ den Sinn des die Kräfte der Natur unter den gewöhnlichen Verhältnissen und Bedingungen des natürlichen Geisteslebens Übersteigenden. Die Theologen aber verbinden weder die eine noch die andere Bedeutung mit dem Ausdruck „übernatürlich“, wenn sie nach dem Grunde der Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung fragen und darauf die Antwort geben, die Offenbarung sei absolut notwendig unter der Voraussetzung, daß Gott den Menschen zu dem schlechthin übernatürlichen Endziel der Beseligung durch seine unmittelbare Anschauung bestimmt habe.

Während der Apologet die Bestimmung der Vernunftwesen als eine übernatürliche der Bestimmung der vernunftlosen Wesen

als einer natürlichen gegenüberstellt, fragen die Theologen vielmehr, wie sich die Offenbarung verhält zur natürlichen und übernatürlichen Bestimmung des Vernunftwesens oder des Menschen und erteilen darauf die Antwort, dieselbe sei relativ notwendig mit Rücksicht auf eine leichtere und allgemeinere Erreichung des natürlichen Endziels (unter Voraussetzung einer reinen Naturordnung), dagegen absolut notwendig unter Voraussetzung einer höheren übernatürlichen Ordnung zur Erreichung des von Gott in diesem Falle dem geschaffenen Geiste gesetzten Endziels; eine Voraussetzung, die thatsächlich zutrifft.

In der Tübinger Schule wird der Ausdruck „übernatürlich“ in einem zweifachen oder selbst dreifachen Sinne gebraucht und dadurch eine Vieldeutigkeit in die Diskussion eingeführt, die das Verständnis und die Verständigung erschwert. Entweder wird es dem Körperlichen entgegengesetzt und etwas übernatürlich genannt, was in die Region des Geistes fällt. Oder es erhält die Bedeutung des Persönlichen, Sittlichen, Freien im Unterschiede von dem Wesentlichen, Notwendigen, was die Natur des Geistes als solche und die Grundlage seines freien sittlichen Handelns ausmacht. Oder endlich drittens in Annäherung und Anpassung an den theologischen Sprachgebrauch heisst übernatürlich, was die Ansprüche und gewöhnlichen thatsächlichen Kräfte des Geistes überragt. Diese letztere Bedeutung tritt bei Kuhn erst infolge der mit Schüzler geführten Kontroverse in den Vordergrund, während sonst das Übernatürliche vorwiegend, ja ausschliesslich im Sinne des Persönlichen, Freien, über die physische Grundlage des geistigen Lebens Hinausliegenden, des Moralischen genommen wird. Jene Erhabenheit des Übernatürlichen über das durch die natürliche Geisteskraft Erreichbare aber beschränkt sich auf einen Gebrauch der natürlichen Geistesvermögen, wie er unter einer auferordentlichen moralischen Einwirkung von seiten Gottes auf den menschlichen Geist erreichbar ist. Die Vorstellung von einer physischen Teilnahme am Sein und Leben Gottes, einer physischen Ergänzung und Erhöhung der natürlichen Vermögen des Geistes wird noch in der letzten Entwicklungsphase der Kuhnschen Theologie zurückgewiesen. In-

wiefern nun durch eine außerordentliche erziehlche Einwirkung von seiten Gottes das natürliche Endziel auf eine vollkommener Weise erreicht wird, spricht diese Schule auch von einem „übernatürlichen Endziel“, versteht jedoch darunter nur die vollkommener Stufe sittlicher Vollkommenheit, die der natürliche Menscheng Geist auf diesem Wege zu erklimmen im stande ist.

Behält man diese Erklärungen im Auge, so wird man begreifen, wie und in welchem Sinne auf dieser Seite von einer absoluten Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung und Gnade geredet werden kann; sie erscheint nämlich als eine solche, bald sofern die Offenbarung als Bedingung einer sittlichen, wahrhaft menschlichen Lebensführung überhaupt betrachtet wird, bald aber nur sofern sie die Bedingung jener vollkommeneren Stufe menschlichen Geisteslebens bildet, die als „übernatürliches Endziel“ bezeichnet wird.

Stellen wir dieser Theorie vom Übernatürlichen die in den theologischen Schulen ausnahmslos herrschende Anschauung gegenüber, so gehen dieselben von der Übernatürlichkeit des tatsächlichen Endziels der Beseligung in der unmittelbaren Anschauung Gottes aus und nehmen an, daß auch der vollkommenste Vermögensgebrauch weil einer andern, rein natürlichen, Ordnung angehörig, nicht hinreiche, um dieses Ziel zu verwirklichen, vielmehr eine Erhebung der Natur des Geistes, sei es seinen Vermögen oder selbst seinem Wesen nach, erforderlich sei, um ihn zu einer jenem Endziel entsprechenden Thätigkeit zu befähigen. Nur in einem Punkte differieren die Schulen, nämlich bezüglich des Verhältnisses jenes übernatürlichen Endziels zu den Bedürfnissen und dem natürlichen Verlangen des menschlichen Geistes. Während nämlich die sogenannten Augustinianer (Noris, Berti, Belleli) die selige Anschauung als das der Güte des Schöpfers gegenüber den geschaffenen Geistwesen allein entsprechende Ziel der letzteren betrachten, behaupten die übrigen Schulen (Thomisten und Molinisten) die Möglichkeit der Bestimmung des Menschen zu einem rein natürlichen Endziel, das sie in eine Verbindung mit Gott und in einen Seligkeitszustand setze, wie er den natürlichen Ansprüchen des geschaffenen

Geistes und seiner natürlichen Erkenntnisweise entspricht. (Vgl. Schüzler, Natur und Übernat. S. 256 ff.)

Diese letztere Auffassung betrachten wir als die durch die dogmatische Entwicklung seit Bajus und Jansenius allein geforderte und berechtigte. Dieselbe wird unter den neueren Apologeten mit Berufung auf Ripalda, De Rubeis, Suarez und Lessius mit Entschiedenheit zur Geltung gebracht von Hettinger: „Auch ohne die Erhebung der vernünftigen Kreatur zur übernatürlichen Ordnung wäre Gott objektiv und subjektiv das letzte Ziel durch ihre Vereinigung mit ihm als dem Urheber der natürlichen Ordnung in Erkenntnis und Wille. . . . So wäre Gott, aus den Werken erkannt, Ziel des Menschen und Inhalt der natürlichen Seligkeit, die als solche mit natürlichen Kräften würde zu erringen sein.“ (Lehrb. d. Fund. Theol. S. 116.)

Ohne auf die Unterscheidung des natürlichen und übernatürlichen Endziels näher einzugehen, bemerkt in demselben Sinne ein anderer Apologet: „Soll der Mensch von Gott zu einer übernatürlichen Ordnung erhoben, ihm ein übernatürliches Ziel gesteckt werden, oder soll er übervernünftige Wahrheiten erkennen, so ist er aus sich absolut unfähig, diese Ordnung selbst herzustellen oder auch nur zu erkennen. Dasselbe gilt von den Geheimnissen. . . . Handelt es sich aber um die Wahrheiten der natürlichen Religion, eine derselben entsprechende Gottesverehrung und um die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes und deren Befolgung, so kann von einer absoluten oder auch nur physischen Unfähigkeit des Menschen nicht die Rede sein. Denn der Mensch hat die physische Potenz zur Erkenntnis Gottes als seines Urhebers und Zieles. . . . Auch sind in einer rein natürlichen Ordnung göttliche Hilfsmittel nicht ausgeschlossen, durch welche dem Verstande und Willen in ihrer Schwäche nachgeholfen wird.“ (Gutberlet, Lehrb. der Apol. II. Bd. S. 24 f.)

Die Voraussetzung einer physischen Unfähigkeit des kreatürlichen Geistes für das übernatürliche Endziel bedingt offenbar die physische Ergänzungsbedürftigkeit des menschlichen und überhaupt des kreatürlichen Geistes in der Richtung auf dieses Endziel. Wir werden also annehmen müssen, daß das dem Wesen

und der Substanz nach Übernatürliche in etwas Anderem und Höherem gesucht werden müsse, als dem möglichst vollkommenen Gebrauche der natürlichen Geistesvermögen, und deshalb der Offenbarungs- und Gnadenbegriff der Tübinger Schule nicht ausreichend sei. Wenn daher der zuletzt angeführte Apologet die Notwendigkeit der Offenbarung vorzugsweise von der Seite ins Auge faßt, nach welcher ihre Absicht auf die sittliche Vervollkommnung des Menschen gerichtet ist, so leitet ihn zweifellos das gerechtfertigte Bestreben, durch den Nachweis der Angemessenheit der Offenbarung für die Bedürfnisse des natürlichen und gefallenen Menschen ihrer Wirksamkeit freie Bahn und weiterhin auch ihrem mystischen übernatürlichen Inhalt Eingang zu verschaffen. (A. a. O. S. 27 ff.)

Um über die Übereinstimmung der bedeutendsten Theologenschulen der Vorzeit in betreff der Lehre von einem doppelten Endziel, dem tatsächlichen übernatürlichen und dem möglichen natürlichen, keinen Zweifel zu lassen, so mögen aus dem engeren Kreise der Thomisten, die doch in einigen der Erklärung bedürftigen Aussprüchen ihres Meisters, des hl. Thomas, einen Anhaltspunkt für die augustinianische Theorie von der beseligenden Anschauung, die zwar das natürliche und vom Standpunkt der geordneten Macht Gottes notwendige, wenn auch nicht durch natürliche Kräfte realisierbare Ziel der Menschen bilde, finden konnten, folgende Zeugnisse hier angeführt werden. „Allerdings — äußert Gonet (Clyp. Thom. Tract. de Hom. disp. VI. art. 2 n. 28) —, konnte Gott den Menschen nicht schaffen, ohne ihn irgendwie zur Glückseligkeit und einem letzten Ziele hinzuwenden. Dieses Ziel aber kann ein doppeltes sein, nämlich ein natürliches, das hauptsächlich in der Verbindung mit Gott durch eine den natürlichen Kräften mögliche Erkenntnis und Liebe Gottes besteht, und ein übernatürliches, bestehend in der klaren Anschauung Gottes verbunden mit beseligender Liebe und Genuß. Nur zum ersteren wäre der Mensch geordnet worden, falls ihn Gott im reinen Naturstand geschaffen hätte.“ Und an einem anderen Orte (L. c. De visione Dei disp. I art. 5 n. 101): „Die beseligende Anschauung ist nicht das natürliche Ziel des Menschen

und nicht als solches ihm gebührend, sondern übernatürlich; vielmehr ist er zu ihr durch die höchste Güte und das freieste Wohlwollen geordnet. Wäre daher der Mensch im reinen Naturstand geschaffen, so hätte er zu seinem Endziel nicht die klare Anschauung Gottes, sondern nur eine gewisse abstraktive Erkenntnis Gottes als des Urhebers der Natur, die er sich durch von den Geschöpfen abgezogene Species erworben hätte.“

Fast mit denselben Worten spricht sich ein anderer hervorragender Vertreter derselben Schule aus: „Die Glückseligkeit, das Endziel kann ein zweifaches sein, nämlich ein natürliches, hauptsächlich in der Verbindung mit Gott durch die der Natur mögliche Erkenntnis und Liebe bestehend oder in süßser Betrachtung Gottes als des Urhebers der Natur, die zwar eine abstraktive, aber aus den ihn am meisten darstellenden Kreaturen, den Geistern geschöpft ist, eine Betrachtung, die eine natürliche Gottesliebe und ein Verlangen nach den moralischen Tugenden erzeugen würde, deren der Mensch von Natur fähig ist, und mittels deren er jene Güter erlangen könnte, die das natürliche Verlangen von Leib und Seele erfüllen würden“ (Gotti, Tract. de Hom. qu. XI. dub. II. n. 4).

Durch den Begriff einer reinen Naturordnung ist die Anwendung von außerordentlichen Mitteln von seiten Gottes, um dem Menschen die Erreichung des (natürlichen) Endziels zu erleichtern, nicht ausgeschlossen, und soweit zu diesem Behufe die Notwendigkeit eines übernatürlichen Eingreifens durch Offenbarung und Gnadenwirksamkeit behauptet werden kann, ist diese eben nur eine relative, weil sie nicht auf einer physischen Unfähigkeit des Geistes, sondern auf den konkreten Umständen, den Schwierigkeiten und Hindernissen beruht, unter denen er in Thätigkeit tritt, weshalb sie mit Recht auch als eine moralische bezeichnet wird. Dagegen gilt von dem Menschen im thatsächlichen Zustande, sowohl dem der gefallenen als der wiederhergestellten Natur, daß er ohne die ihrem Wesen nach übernatürliche Gnade, die Gnade Christi, auch nicht einmal sein natürliches Endziel, soweit in dieser Ordnung davon überhaupt geredet werden kann, zu erreichen vermöge. In dieser Hinsicht bemerkt Schüzler treffend: „Unter dieser Voraussetzung (nämlich der

Erhebung zu einem übernatürlichen Endziel) kann jene natürliche Seligkeit, wiewohl unmittelbar durch eine an sich natürliche Thätigkeit realisierbar, nichts desto weniger nur in Verbindung mit den Keimen einer übernatürlichen Seligkeit und in der Richtung auf die letztere verwirklicht werden.“ (Natur u. Übernat. S. 260.) Aus dem Zustand der Schuld, der mit dem Begriffe der Glückseligkeit unvereinbar ist, vermag nur die Gnade Christi zu befreien und dieselbe Gnade Christi kann auch die Erlösten allein unter allen Verhältnissen vor neuer Schuld bewahren. Gilt dies vom Einzelnen, so konnte auch die natürliche sittliche Erneuerung des gesamten Geschlechtes nur von Christus, dem Erlöser, ihren Ausgang nehmen. Statt jeden weiteren Beweises genügt es, auf die Ausführung des Apostels im Römerbriefe hinzuweisen, der zufolge das Evangelium und die Gnade Christi allein im stande ist, Juden und Heiden nicht allein zum übernatürlichen Heile zu führen, sondern vor allem auch aus tiefem sittlichen Verfall emporzuheben.

Da die zweifache, absolute und relative, physische und moralische Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung und Gnade, wie aus unserer bisherigen Darstellung erhellt, in innigem Zusammenhang mit dem Verhältnisse des geschaffenen Seins zum ungeschaffenen Sein steht, so kann sie auf eine ontologische Formel zurückgeführt werden. Als physische Notwendigkeit beruht sie auf der Unzulänglichkeit des Formalobjekts aller geschöpflichen Erkenntnis, das Sein und Wesen Gottes, wie es an sich ist, darzustellen und zum Ausdruck zu bringen. In hervorragender Weise gilt dies vom Formalobjekt des menschlichen Intellekts, das zwar im Seienden als solchem besteht und daher alles Seiende umfaßt (weshalb es sich auch nicht widerspricht, daß durch göttliche Gnade Gottes Wesen selbst Gegenstand intellektueller Anschauung für den Menscheng Geist wird), jedoch nur insoweit es mittels des Sinnlichen und nach Analogie des sinnenfälligen Seins erkannt werden kann. Nun vermag aber kein vom Sinnlichen abstrahierter Begriff das rein Geistige oder die für sich bestehenden Formen, die *formae separatae* der mittelalterlichen Philosophen dem Verstande zu vergegenwärtigen,

geschweige denn dafs dies der Fall wäre bezüglich des subsidiierenden, auf keine Gattung oder Art beschränkten Seins, das nicht blofs von jeder Materialität sowie von jeder aus der Materialität stammenden Potenzialität, sondern auch von jener Potenzialität frei ist, die aus dem Unterschied von Sein und Wesen resultiert und die deshalb auch im geschaffenen reinen Geiste sich findet und nach dem Grundsatz: *agere sequitur esse* in seine eigentümliche Erkenntnisweise einfließt, oder mit andern Worten, sein natürliches Erkenntnismedium und Formalobjekt bestimmt. Aus diesem Grunde erstreckt sich die aus dem Formalobjekt abgeleitete Unmöglichkeit, durch natürliche Kraft das Wesen Gottes zu erkennen, auf die reinen Geister und ist deshalb auch inbezug auf sie die Notwendigkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung eine physische und absolute unter der Voraussetzung, dafs sie zur übernatürlichen Glückseligkeit in unmittelbarer Anschauung und Wesenserkenntnis Gottes bestimmt werden sollten.

Dagegen ist die als relativ bezeichnete Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung zur möglichst vollkommenen Erreichung des natürlichen Endziels nicht in der Unzulänglichkeit des Formalobjekts oder des objektiven Erkenntnismittels, die eine physische Unmöglichkeit nach sich zieht, sondern in der beziehungsweisen Schwäche des geistigen Vermögens, also nicht objektiv, sondern subjektiv begründet oder in dem konkreten Unvermögen der Geisteskräfte, die ihnen an sich zugängliche Erkenntnisphäre vollständig auszumessen. In diesem Sinne hat man nicht mit Unrecht gesagt, die Vernunft vermöge nicht in eigener Kraft ans Ende der Vernunft zu gelangen. Nur darf diese Unmöglichkeit und analog die daraus abzuleitende Notwendigkeit der Offenbarung nicht als eine physische, absolute hingestellt werden. In solchem Sinne bedarf die jüngere Generation des Unterrichts der älteren, um sich in den vollen Besitz der menschlichen Errungenschaften in Wissenschaft und Kunst zu setzen und den erworbenen Schatz vermehren und weiter bilden zu können. In demselben Sinne übt das Christentum in bezug auf religiöse und sittliche Erkenntnis einen erziehenden und unterrichtenden Einfluss

aus. So ist z. B. die Schöpfung aus Nichts nicht wie die Trinität und Inkarnation eine die Kraft der Vernunft schlechthin übersteigende, sondern eine durch Vernunft erkennbare und beweisbare metaphysische und religiöse Wahrheit; gleichwohl ist sie von den weisesten Philosophen des Altertums, Platon und Aristoteles, entweder gar nicht oder wenigstens nicht mit Klarheit und Bestimmtheit erkannt und ausgesprochen worden.

Die ihrem Wesen nach übernatürliche Offenbarung ist unter der Voraussetzung der Bestimmung des Menschen zum übernatürlichen Endziel absolut notwendig; denn nur durch göttliche Offenbarung konnte der menschliche Geist über diese Berufung belehrt und im Erkennen und Wollen in der Richtung auf dieses Endziel zu wirksamem Streben und erfolgreicher Bethätigung hingeleitet werden. Von der Erhebung zum übernatürlichen Endziel gilt dasselbe, was von jedem Geheimnis der Offenbarung zu sagen ist, daß sie zwar unter Voraussetzung der Offenbarung durch mehr oder minder überzeugende Gründe als kongruent, der göttlichen Güte, Weisheit und Macht entsprechend, aufgezeigt, nicht aber durch zwingende Argumente als notwendig bewiesen werden könne.

Wir empfangen demnach, wie Zigliara treffend ausführt, jene Erhöhung der menschlichen Natur aus der göttlichen Offenbarung, nehmen sie mit übernatürlichem Glauben auf und beweisen, daß sie nicht unmöglich sei (Propaed. Sac. Theol. p. 175). Dasjenige nämlich kann von uns nicht demonstrativ von Gott nachgewiesen werden, was, selbst die Offenbarung vorausgesetzt, aber mit Absehen von dem Erkenntnismittel der offenbarenden Autorität, unsere objektiven Erkenntnismittel übersteigt (L. c. p. 111); von dieser Art aber ist das Wesen Gottes, dessen intuitive Erkenntnis nicht nur durch kein objektives menschliches Erkenntnismittel (wie das vom Körperlichen abstrahierte und nach Analogie des Übersinnlichen im Sinnlichen gedachte Sein) sondern überhaupt durch kein geschöpfliches Erkenntnismittel erreichbar ist; das vielmehr nur durch Teilnahme am göttlichen Lichte und durch unmittelbare Verbindung mit dem göttlichen Wesen selbst als Erkenntnismedium erkannt werden kann.

Mit dieser Bemerkung haben wir an den tiefsten Kern der Frage nach der Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung gerührt. Jede Theologie, die in diesem Punkte im Finstern tastet, verdient kaum diesen Namen und muß sich schließlicb genötigt sehen, entweder auf theologische Wissenschaft zu verzichten oder trotz aller Proteste im „religionsphilosophischen“ Vorstellungen befangen zu bleiben.

Nachschrift.

Professor Dr. Schanz repliziert in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 73. Jahrgang, 2. Heft, S. 346—349 auf die Verteidigung, die ich seinem persönlichen Angriff (Ebendas. 72. Jahrgang, S. 485) entgegengestellte (Jahrbuch V. Bd. S. 281). Da Herr Dr. Schanz nichts Sachliches vorbringt, sondern nur eine Art Ballspiel mit den von mir gebrauchten Ausdrücken treibt, so kann ich mich kurz fassen und seine „Zusammenstellung“ mit einigen Bemerkungen beantworten. Vergeblich sucht mein Gegner den Vorwurf der Illogik, den ich gegen seine etwas unüberlegte Schlußfolgerung: Der extreme, fanatische Thomist N. N. widerspricht mir, also bin ich im Rechte, erhoben, zu entkräften und damit zu beschönigen, daß er den Widerspruch von dieser Seite nach Inhalt und Form (wirklich?) vorausgesehen. Ich bewundere diesen Scharfsinn, noch mehr aber staune ich über das neue Kriterium der Wahrheit. Da ich keine andere Richtung als die vom hl. Vater gebilligte, vertrete, so bedeutet jener Schluß des Herrn Dr. Schanz ebensoviel, als: man braucht nur das Gegenteil der in der Bulle Aeterni Patris empfohlenen Lehre zu vertreten, um sich im sicheren Besitz der Wahrheit zu wissen!

Wenn Herr Dr. Schanz meinen Widerspruch nach Inhalt und Form voraussah, dann scheint er sich doch des prinzipiellen Gegensatzes unserer wissenschaftlichen Richtungen bewußt zu sein; gleichwohl bezeichnet er meine Kritik als eine nörgelnde, als ob es sich um Kleinigkeiten handelte oder als ob ich irgend ein persönliches Interesse hätte, ihm am Zeuge zu flicken. Vielleicht wird die vorstehende Erörterung über das „Übernatürliche“

meinen Herrn Gegner zu einer anderen Überzeugung führen. — Wiederholt — in einem Hefte an drei Stellen S. 347, 348 und 342 — werden meine und meiner Gesinnungsgenossen Bestrebungen als „einseitige Tendenzwissenschaft“ charakterisiert. Hierauf erwiedere ich: wir kennen keine andere Tendenz als die Wahrheit; ist diese einseitig, so wollen wir lieber mit ihr einseitig, als vielseitig mit Dr. Schanz sein. — Großes Vergnügen scheint meinem Gegner eine Äußerung Herrn Dr. Schells über den scholastischen Begriff der Materie bereitet zu haben. Statt jeder weiteren Bemerkung verweise ich den geneigten Leser auf meine Besprechung des zweiten Bandes der Schell'schen Dogmatik (Jahrb. Bd. VI S. 369 ff.), um daraus zu ersehen, wohin eine philosophisch-theologische Spekulation gerät, die den „Dualismus“ (von Stoff und Form, Potenz und Akt, Leiden und Thun) aus der Schöpfung zu verbannen unternimmt.

Endlich glaubt mein Gegner mit Berufung auf einen Ausspruch von P. A. Weifs zur Einigkeit mahnen zu sollen. Der bekannte Spruch lautet: *in necessariis unitas u. s. w.* Das Notwendige ist die Einheit im Glauben, der innige Anschluss an die Autorität, das Prinzip und die Quelle der Einheit. In Dingen, die der Glaube nicht bestimmt, in Ansichten und Meinungen gestattet jener Spruch Freiheit, in allem aber verlangt er Liebe, d. h. daß die zum Fortschritt der Wissenschaft unentbehrliche Kontroverse nicht zum persönlichen Streite ausarte. Ob es dem Sinne dieser Forderung gemäß sei, wenn man uns fortwährend als extrem, fanatisch, einseitig denunziert, darüber möge der Leser urteilen. — Sollten aber unsere Gegner das Interesse der Einheit in dem Maße betonen, daß sie nicht bloß die Einheit im Glauben und in der Liebe, sondern auch in den wissenschaftlichen Anschauungen fordern, so können sie diese Einheit haben; sie brauchen nur unseren wissenschaftlichen Standpunkt zu adoptieren und die so sehr erwünschte Einheit wird mit einem Schlage hergestellt sein. Dies sei ganz besonders den Herren in Tübingen gesagt. Mögen sie ihre Sonderstellung als „deutsche katholische“, als „katholische Tübinger“ Schule aufgeben und damit eines der hauptsächlichsten Streitobjekte beseitigen. In diesem

Falle allerdings würde der Kampf gegen die aufsenstehenden Feinde mit konzentrierter Kraft und mehr Aussicht auf Erfolg geführt werden können.



RICHTIGSTELLUNGEN DER ANSICHTEN DES NEUESTEN KOMMENTATORS DES HL. THOMAS VON AQUIN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.



b) Der Herr Kritiker hat sich in seiner Recension auf Sylvius berufen. Meine Antwort darauf war, daß diese Berufung sehr unglücklich ausgefallen sei. Nun lesen wir im vorliegenden Hefte S. 417: „daß die motio im passivem Sinne, d. h. das applicari oder moveri der causa secunda real identisch ist mit dem agere derselben, ist und bleibt die Ansicht des bekannten Thomisten Sylvius a Brania, wengleich Feldner dessen klare Worte anders zu deuten sucht und meint, ‚die Berufung auf Sylvius hätte nicht unglücklicher ausfallen können‘. Damit jeder sich ein Urteil über diese ‚unglückliche Berufung‘ bilden könne, seien nochmals des Sylvius Worte wiederholt“. Nun folgen drei Stellen aus Sylvius.

Der verehrte Herr Gegner hat es in der That vortrefflich gemacht. Wir gewinnen dabei zugleich einen Einblick in die Methode, mit welcher er bei seinen Arbeiten vorgeht. In der Recension hat er nämlich bloß eine Stelle aus Sylvius gebracht, hier erscheinen deren drei auf der Bildfläche. Von dieser einen in der frühern Schrift des Herrn Gegners habe ich gesagt, die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können. Was macht nun Herr Dr. Wilhelm Esser? Er bringt bloß den obern Teil jener Stelle, und läßt den untern, die nähere Erklärung dieses obern Teiles, nämlich den in der frühern Schrift angeführten Teil ganz weg und schreibt: „es ist und bleibt die Ansicht des bekannten Thomisten Sylvius a Brania, wengleich Feldner dessen klare Worte anders zu deuten sucht und meint, die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können. Damit jeder sich ein Urteil über diese ‚unglückliche

Berufung' bilden könne, seien nochmals des Sylvius Worte wiederholt." Im gewöhnlichen Leben hat man für ein derartiges Vorgehen einen eigenen Namen. Im frühern Hefte führt der Herr Gegner einen ganz andern Teil der Stelle an. Diesen widerlege ich, weil kein weiterer vorhanden. Nun stellt der Herr Gegner im vorliegenden Hefte die Sache so dar, als wären damals auch die zwei andern jetztangezogenen Stellen zitiert worden, oder wenigstens, als befände sich diejenige, von welcher ich sagte, die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können, ebenfalls unter den hier angegebenen. Infolgedessen schreibt der Herr Gegner ganz kühn: „damit jeder sich ein Urteil über diese ‚unglückliche Berufung‘ bilden könne, seien nochmals des Sylvius Worte wiederholt.“ Allein eine Wiederholung kommt nicht, sondern dafür ganz andere Stellen. Ich habe keinen Grund mehr mich über derartige Dinge zu wundern, nachdem ein ähnliches: „Curiosum“ schon früher von mir hervorgehoben wurde.

Ich trete sofort den Wahrheitsbeweis an für dieses „Curiosum.“ Im 4. Hefte des III. Bandes, Anmerkung 4 von S. 419 heisst es S. 420 des genannten Jahrbuches: „mit Recht schreibt darum Sylvius (op. de motione primis motoris. p. 3. A. 1.), si de praedeterminatione, quae est actio Dei virtualiter transiens, qua causa secunda formaliter determinatur et agit, non est res ab actione creaturae distincta. Sicut enim equitare est usus equi, nec differt ab equitatione; percutere est usus baculi, nec differt a percussione; scindere est usus cultri, nec differt a scissione sc. realiter; ita causam secundam operari est usus causae secundae, nec realiter differt ab ejus actione.“ Vorher hatte Sylvius bereits aus Thomas: 1. 2. q. 16. a. 1. die Worte angeführt: „usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus.“ So auf S. 420. Darauf habe ich im Commerschen Jahrbuch Band V S. 390 geantwortet: „die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können. Sylvius sagt: causam secundam operari est usus causae secundae, nec realiter differt ab ejus actione. Hat P. Feldner je behauptet, dass operari des Willens sachlich verschieden sei vom agere desselben? Moveri unterscheidet sich sachlich vom agere, nicht aber operari.“ Ob ich diesbezüglich im Rechte war, oder nicht, mögen andere aussprechen.

Wie heißen nun die Worte des Sylvius, welche der geehrte Herr Gegner nochmals wiederholt, damit jeder sich ein Urteil über diese „unglückliche Berufung“ bilden könne? „si

quaeras, an praedeterminatio sit res distincta ab actione causae secundae, responsio patet ex dictis: si enim sermo sit de praedeterminatione, quae est actio Dei immanens, est res ab actione creaturae distincta; si de praedeterminatione, quae est actio Dei virtualiter transiens, qua causa secunda formaliter determinatur et agit, non est res ab actione creaturae distincta.“ Opusc. de motione primi motoris p. 3. a. 1. Soweit lautet die Stelle aus Sylvius in diesem Hefte.

Die Stelle scheint in der That frappant. Das glaubt der Herr Gegner selber. Aber er glaubt noch mehr, nämlich, daß die Leser seines Jahrbuches diese Stelle frappant finden und nebenbei bereits vergessen haben, wie die Stelle im frühern Hefte gelautet hat. Die Leser des „Commerschen Jahrbuches“ leiden nicht an dieser Gedächtnisschwäche. Sie finden sofort heraus, daß der Herr Gegner die Stelle absichtlich verstümmelt hat, um nicht abermals den Vorwurf zu hören: „die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können.“ Die Leser des „Commerschen Jahrbuches“ fügen daher zu den Schlußworten des Herrn Gegners aus Sylvius noch die weitem Worte: „sicut enim equitare“ u. s. w. bis zum Ende hinzu, und haben alsbald heraus, was Sylvius eigentlich wollte. Es ist somit im Grunde genommen nicht eine andere Stelle, die der Herr Gegner hier vorbringt, als jene im frühern Hefte. Er hat sie bloß beim Friseur etwas zustutzen lassen, damit sie, nach dieser Beschneidung, nicht jedermann auffalle, wie mit ihrem frühern reichlichem Lockenhaar. Mein Urteil über diese Stelle des Sylvius habe ich bereits abgegeben mit den Worten: „die Berufung auf Sylvius u. s. w.“

Wir müssen uns aber doch noch einige Augenblicke auch mit den zwei weiter angeführten Stellen des Herrn Gegners aus Sylvius aufhalten. Die eine lautet: „dicimus, quod causa secunda, quando determinatur a Deo, neque nihil recipit, neque tamen recipit qualitatem aut formam vel virtutem in ea inhaerentem, sed recipit hoc, esse causam actu, agere, operari et producere effectum. Sicut enim aliud est agere quam posse agere: ita Deus, qui causis secundis dat posse agere, dicendus etiam est, dare illud (agere); et hoc est modus ille seu motus, quo potentia aliter se habet dum agit, quam dum quiescit, quia scilicet est actu agens, cum ante solum esset potentia.“ ib. a. 2. — Diese Worte sind durchaus thomistisch, aber zu meinem Leidwesen ganz gegen den Herrn Gegner gerichtet. Zunächst empfängt der Wille durch Gottes Einfluß keine inhärierende Qualität, oder Form, oder Kraft, wie ja S. Thomas selber erklärt mit den

Worten: *per modum intentionis solae u. s. w.* Ferner sagt Sylvius, der Wille empfangen das, daß er in der Wirklichkeit Ursache sei, handle, eine Wirkung hervorbringe. Wie mit diesen Worten bewiesen sein soll, daß die *motio* im passivem Sinne real identisch sei mit der Thätigkeit, dem *agere* der *causa secunda*, das verstehe wer es vermag! Diese *motio* im passivem Sinne bewirkt, daß die *causa secunda* eine *causa actu* sei. Ist denn die *causa actu* real identisch mit der Thätigkeit dieser *causa*? Damit widerspricht sich ja der Herr Gegner selber, indem er die Thätigkeit als Effekt dieser *causa* angegeben hat. Sylvius ist somit nicht nur gegen mich, sondern auch gegen meinen verehrten Herrn Gegner. Ganz dasselbe gilt von den weitern Ausdrücken. „Die *motio* im passivem Sinne bewirkt, daß der Wille handle (*agere*), daß er thätig sei und eine Wirkung hervorbringe (*operari et producere effectum*): folglich ist diese Bewegung real identisch mit der Thätigkeit selber.“ Nach welchem Gesetze der Logik ist ein solcher Schluß gestattet?

Die dritte Stelle lautet: *dicendum est ex B. Thomae sententia, quod sicut instrumentum non semper accipit formam aut qualitatem ab agente, sed solum motum: ita causa secunda, dum a Deo movetur, non recipit aliud quam hoc (agere) quod in ea est per modum motionis, habentis ibi esse incompletum et transeuntis ab uno in aliud i. e. a causa agente in patiens u. s. w.* Was S. Thomas hier die Kreatur empfangen läßt, haben wir früher gesehen. Es ist eine gewisse Form, die ein unvollkommenes Sein hat *per modum intentionis, sicut colores in aëre*. Der verehrte Herr Gegner schiebt nun in den Text willkürlich das Wort *agere* ein, und seine Sache ist bewiesen! Das Argument des Sylvius hält Stand!

c) Der Herr Gegner kommt aber durch die von ihm verteidigte Theorie mit sich selber in eine arge Verlegenheit. In der Recension nämlich hat er geschrieben; „nicht mit Unrecht gesteht jedoch Kardinal Franzelin S. J. von vorstehender Meinung (des P. Molina) *ego fateor, me nulla ratione posse intelligere eam, und fordert deshalb mit Capreolus, Dom. Soto, Cajetan und Bannez u. a. eine vorhergehende, innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung neuer Kraft.* Wenn nun aber nach der Ansicht genannter Theologen in der übernatürlichen Ordnung ein bloß äußerlicher, simultaner Einfluß Gottes auf die Thätigkeit des Willens nicht hinreicht; wenn ferner nach fast Aller Lehre Gott auf ähnliche Weise in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung mit seinen Geschöpfen mitwirkt: dann reicht

der ‚concurus mere simultaneus‘ auch in der natürlichen Ordnung nicht aus, um den Einfluß Gottes auf die Handlungen der Geschöpfe genügend zu erklären.“ S. 413.

Im vorliegenden Hefte aber schreibt der Herr Kritiker kleinlaut: „auf S. 413 habe ich mich allerdings für die Ansicht Franzelins gegen Molina ausgesprochen und ersteren anerkennend hervorgehoben, weil er im Gegensatz zu Molina mit Capreolus u. s. w. Damit wollte ich aber keineswegs dem Herrn Kardinal auch darin beigestimmt haben, daß diese innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung einer neuen Kraft geschehe; wie der Zusammenhang, der Sperrdruck und die später folgende Erklärung sattsam zeigt, kam es mir auf S. 413 lediglich darauf an, mit Franzelin die *elevatio intrinseca* gegen die *elevatio mere extrinseca* Molinas sicher zu stellen.“ S. 417.

Was der Herr Gegner hier niederschreibt ist einfach eine offene Unwahrheit. Der Satz im frühern Hefte fängt an: „nicht mit Unrecht gesteht jedoch ... und fordert deshalb ... durch Hinzufügung neuer Kraft. Wo findet sich da das Nichteinverständnis? Weiter: diese Theologen fordern eine vorhergehende innerliche Veränderung. Ist die *passive motio* nichts anderes als real die Thätigkeit des Willens selber, geht dann diese innerliche Veränderung der Thätigkeit vorher? Ferner: der Herr Gegner selber fordert S. 412 eine ‚*motio divina*‘, die wenigstens ‚*natura et causalitate*‘ der Thätigkeit des Geschöpfes vorhergehen muß. Ist diese *motio real* identisch mit der Thätigkeit, geht sie dann ‚*natura et causalitate*‘ der Thätigkeit vorher? Dazu sagt der Herr Kritiker daselbst: Die Einwirkung Gottes im Sinne Molinas berühre nicht das Thätigkeitsprincip. Wird nun angenommen, diese Einwirkung Gottes sei real identisch mit der Thätigkeit, berührt sie dann das Thätigkeitsprincip? In keiner Weise, sondern bloß das Principiatum, mit welchem sie real identisch ist. Überdies, sagt der Herr Gegner daselbst, das Thätigkeitsprincip sei an sich bloß in der Möglichkeit zu handeln, und man sehe nicht leicht ein, wie überhaupt eine Thätigkeit erfolgen könne ohne daß zuvor jenes Thätigkeitsprincip aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt wird. Bei Annahme der realen Identität zwischen der *motio divina* und der Thätigkeit des Willens folgt mit aller Notwendigkeit, daß die Thätigkeit des Willens diesen zuvor aus seiner Möglichkeit herausführen müsse, damit überhaupt eine Thätigkeit, d. h. sie selber erfolgen könne.

Da nun die Thätigkeit des Willens einen Effekt desselben bildet, so heisst das nichts anderes als, die Thätigkeit, der Effekt, mufs zuvor den Willen zur Ursache machen, als wirkende Ursache seine eigene wirksame Ursache hervorbringen, damit sie als Wirkung erfolgen könne. Auf eine solche Argumentation weifs die Philosophie nichts mehr zu antworten.

Zugegeben also, der Herr Gegner habe dem Kardinal Franzelin nur beschränkungsweise beigestimmt, was ich indessen entschieden bestreite — über die innere Absicht urteile ich nicht —, so wird seine Sache damit nicht besser, sondern nur um vieles schlechter. Denn dann kommt er aus den Widersprüchen mit sich selber erst gar nicht mehr heraus. Was soll es denn auch in der That heissen: der Wille mufs vorausgehend eine innerliche Veränderung erfahren, allein diese innerliche Veränderung vollzieht sich nicht durch Hinzufügung einer neuen Kraft. Wodurch wird er dann innerlich verändert? Durch die Thätigkeit entschieden nicht, denn diese ist für ihn etwas Äufserliches. Die Thätigkeit bildet eine Wirkung, einen Effekt des Willens. Der Effekt aber ist niemals der Ursache als solcher innerlich. Zudem soll ja diese innerliche Veränderung platzgreifen, damit der Wille eine Thätigkeit ausübe. Daraus ist sonnenklar, dafs nicht die Thätigkeit selber die innerliche Veränderung zustande bringen könne, dafs dies vielmehr durch etwas geschehen müsse, was ganz verschieden ist von der Thätigkeit.

III. Nach dem verehrten Herrn Gegner bewegt Gott den Willen nicht zu einem Einzelgute, sondern blofs zum Gut „im allgemeinen.“ Gott ist der motor universalis und als solcher bewegt er den Willen zum Gut im allgemeinen. Diese Behauptung, meint der Herr Gegner, hätten wir nicht einfacher beweisen zu können geglaubt, als durch Anführung der klaren Worte des englischen Lehrers aus 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3. „Gott bewegt den Willen des Menschen als universeller Bewegter zum universellen Gegenstande des Willens, nämlich zum Gut. Ohne die universelle Bewegung kann der Wille nichts begehren. Allein der Wille bestimmt sich durch die Vernunft dieses oder jenes zu wollen, was entweder in Wahrheit, oder scheinbar ein Gut ist. Manchmal jedoch bewegt Gott Einige in specieller Weise etwas ganz bestimmt zu wollen, was ein Gut ist, wie z. B. bezüglich derjenigen, die er durch die Gnade bewegt.“

a) Die Sache ist also dem Herrn Gegner sehr klar. Gott bewegt subjektiv (quoad exercitium actus) den Willen des

Menschen nur „zum Gut im allgemeinen.“ Zu diesem oder jenem Gut bewegt er sich selber.

Wir stoßen leider schon wieder an dieser Stelle auf den ersten Widerspruch des Herrn Gegners mit sich selber. Im frühern Hefte S. 412 hat nämlich der Herr Kritiker gesagt: „es müsse eine ‚*motio physica*‘ bei jeder Thätigkeit statthaben! Hier läßt er schon mit sich handeln. Er ist zufrieden, daß Gott den Willen „zum Gut im allgemeinen“ bewegt. Sonst ist Gott überflüssig, zu was anderem braucht man ihn nicht. Die Worte des hl. Thomas sind allerdings klar, aber nicht im Sinne des Herrn Gegners. Der englische Lehrer spricht hier von der objektiven, nicht subjektiven Bewegung, weil er hier den Einwurf zurückweisen will, Gott bewege den Willen zum Bösen. Gott bewegt nur zum Guten. Und ohne diese Tendenz zum Guten kann der Wille nichts begehren. Selbst wenn er Böses will, begehrt er dies unter dem Scheine eines Guts. Fassen wir diese Bewegung subjektiv auf, so gelangen wir zu zwei Widersprüchen im hl. Thomas. Denn erstens ist es nicht wahr, daß der Wille immer zuerst das „Gut im allgemeinen“ wollen müsse, um ein partikuläres Gut begehren zu können, weil der Mensch nicht bei jeder Thätigkeit an das Gut im allgemeinen zu denken braucht, wie der englische Lehrer erklärt. Nun kann aber der Wille unmöglich nach einem Gut im allgemeinen streben, ohne daß der Verstand es ihm vorhält, was wiederum unmöglich ist, ohne daß der Mensch daran denkt. Der zweite Widerspruch bei der Annahme der subjektiven Bewegung liegt darin, daß S. Thomas hier bemerkt, der Mensch bestimme sich durch die Vernunft dieses oder jenes Gut zu wollen. Überall lehrt der hl. Thomas, die Vernunft bestimme den Willen bloß objektiv, niemals subjektiv.

Der Herr Kritiker bringt noch eine zweite Stelle aus S. Thomas vor, de veritate q. 22. a. 6. ad 5. und bemerkt dann weiter: an diesen klaren und deutlichen Stellen sucht sich Feldner auch in seiner Gegenkritik recht geschickt vorbei zu drücken.

Vorbeidrücken? Dies ist nicht der Fall. Ich gehe immer gerade aus, sonst würde ich nach dem herrlichen Vorbilde, welches ich am Herrn Gegner habe, ebenfalls der noblen Passion huldigen, Texte zu beschneiden. In meiner Gegenkritik habe ich den Herrn Recensenten schon auf diese Unart aufmerksam gemacht, allein er wiederholt sie hier wiederum kalten Blutes. Das ist eine ganz vortreffliche Illustration zu seinem Wahlspruche: *studio et verecundia veri!* Die Stelle lautet:

voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud, sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc, vel illum determinate. Soweit zitiert der Herr Kritiker. Dann aber heisst es weiter im hl. Thomas: „et propter hoc quidquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet, quod semper hoc vel illud bonum velit.“ Wer sich also bei diesen klaren Worten vorbeidrückt, der Herr Gegner, oder ich, und von welcher Bewegung, ob von der subjektiven, oder von der objektiven eigentlich die Rede ist, das mögen die geehrten Leser entscheiden.

b) Der Herr Kritiker faßt den „motor universalis“ in einer ganz sonderbaren Weise auf. Er schreibt: „Der hl. Thomas nennt Gott den motor universalis, insofern er alle Dinge des Universums zu ihren Handlungen bewegen mußt, damit sie handelnd thätig seien. Wenn er also reden will von der motio divina, welcher alle Dinge zum Handeln bedürfen, so nennt er Gott den motor universalis oder movens ut universalis motor. Dem gegenüber stellt er Gott als den movens, ut motor specialis durch eine motio specialis, welche nicht für alle Handlungen aller Dinge erfordert wird, sondern nur für die übernatürlichen Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Wenn demnach der hl. Thomas sagt: „Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor“ so soll das mit andern Worten heißen „bei dem concursus generalis bewegt Gott den Willen des Menschen ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, nicht aber ad volendum hoc vel illud bonum.“

Diese Theorie ist ganz neu. Nach derselben wirkt Gott nicht alle Handlungen der Menschen. Als motor universalis wirkt er sie nicht, denn als motor universalis bewegt Gott den Willen bloß zum Gut im allgemeinen, keineswegs aber zu diesem oder jenem Gut. Als motor specialis wirkt er sie ebenfalls nicht, denn als motor specialis wirkt Gott bloß die übernatürlichen Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Völlig frei und unabhängig von Gottes Einflusse sind demnach jene Handlungen, welche ein partikuläres Gut zu ihrem Gegenstande haben. Dafs diese Ansicht des Herrn Gegners sternenweit von der Lehre des hl. Thomas abweicht, bedarf keines Beweises. Wie verträgt sich aber diese Theorie mit dem hl. Glauben?

Der Herr Kritiker beruft sich für seine Ansicht auf einen Gewährsmann, nämlich auf Capreolus. Derselbe schreibt nach dem Herrn Kritiker: „dicendum quod primus actus voluntatis est a Deo, ut dicitur in fine libri de bona fortuna... Et iste actus est generalis complacentia boni, quae per se inest voluntati sicut

propria passio, ut risibilitas homini . . . Nihilominus praeter istam affectionem habitualement in voluntate, quae non videtur nisi ordo ipsius ad bonum in communi, fit quaedam affectio actualis, quae non est aliqua determinata volitio, sed generalis complacentia boni, quae non est voluntatis, ut voluntas est, sed ut natura vel appetitus. Ideo non est in potestate voluntatis, nec in ea est meritum vel demeritum. Et ideo istam primam affectionem non habet voluntas a se, quia tunc esset in potestate sua; et ideo necesse est, quod habeat eam ab extrinseco, et hoc vel ab objecto, ut dicunt quidam; vel a Deo, ut dicunt alii; vel effective a Deo et specificative ab objecto, ut dicunt tertii. Sed dices: si est effective a Deo ista prima affectio, quaero, utrum sit a Deo per generalem influentiam, qua Deus generaliter operatur in rebus, aut per specialem . . . Dicendum, quod ad productionem hujus primae affectionis sufficit generalis operatio Dei, nec requiritur specialis.“ 2. d. 25. q. 1. a. 3.

Ich bringe den Artikel des Capreolus wortgetreu: „a quo autem sit effective actus volendi dicendum est, quod primus actus voluntatis est a Deo ut dicitur in fine libri de bona fortuna. Unde sicut primus motus gravis est a generante, ita primus motus voluntatis est a creante. Et iste actus est generalis complacentia boni, quae per se inest voluntati sicut propria passio, ut risibilitas homini. Unde sicut propria passio ab eodem est effective, a quo et subjectum, sic generalis complacentia vel affectus voluntatis ad bonum est a Deo, quae tamen non videtur addere rationem omnino diversam a voluntate, vel ad voluntatem, cum ipsa voluntas non sit nisi inclinatio ad bonum in communi. Nihilominus praeter istam affectionem habitualement in voluntate, quae non videtur nisi ordo ipsius ad bonum in communi, fit quaedam affectio actualis, quae non est aliqua determinata volitio, sed generalis complacentia boni, quae non est voluntatis ut voluntas est, sed ut natura vel appetitus. Ideo non est in potestate voluntatis, nec in ea est meritum vel demeritum. Et ideo istam affectionem primam non habet voluntas a se, quia tunc esset in potestate sua. Ed ideo necesse est, quod habeat eam ab extrinseco. Et hoc vel ab objecto, ut dicunt quidam; vel a Deo ut dicunt alii; vel effective a Deo et specificative ab objecto ut dicunt tertii. Sed dices, si est effective a Deo ista prima affectio, imo utrum sit a Deo per generalem influentiam, qua Deus generaliter operatur in rebus, aut per specialem. Si dicatur quod per generalem, tunc oportebit quaerere causam specialem et immediatam, quae non invenitur nisi objectum vel voluntas. Et sic redibunt dictae propositiones, quas non

tenemus. Si dicatur quod haec affectio causatur per specialem influentiam Dei, tunc productio hujus affectionis erit miraculosa, sicut ea quae fiunt ex speciali influenza praeter generalem. Et sic in primo motu voluntatis semper miraculum. — Dicendum quod ad productionem hujus primae affectionis sufficit generalis operatio Dei, nec requiritur specialis, sicut in productione animae rationalis, quae non est nata produci nisi a Deo. In talibus enim non oportet quaerere aliud agens, praeter primum speciale. Sic autem est de primo motu voluntatis vel de prima affectione, quae non potest causari effective ab objecto, sicut nec motus a termino ad quem. Licet enim motus voluntatis non sit motus proprie dictus, sed operatio perfecti, tamen sortitur speciem ab objecto ad quod est.

Wie jedermann sieht, hat die Einteilung der motio divina in eine generale und in eine speciale durch Capreolus mit der Einteilung des Herrn Kritikers nicht das Mindeste gemein. Warum der Herr Gegner den Text aus Capreolus nicht vollständig angeben hat, wird er selber am besten wissen. Ich habe jedenfalls nicht das Geringste zu fächten, wenn der Herr Gegner den Capreolus selber, „den Fürsten der Thomisten“, mir als Angreifer gegenüberstellt. Während die Scholastiker die Bewegung des Willens durch Gott in eine gewöhnliche und in eine außerordentliche scheiden, macht der Herr Gegner daraus ohne viele Bedenken eine allgemeine und eine besondere. Schon früher einmal hat der Herr Gegner den Capreolus gegen mich zur Hilfeleistung herbeigerufen, nämlich gegen meine Behauptung, der Wille sei an sich eine passive Potenz. Wie vorsichtig Capreolus in dieser Frage zu Werke geht, bezeugt er selber in der Antwort auf den ersten Einwurf. Es heißt daselbst: „es ist allerdings unrichtig, wenn man behauptet, die Potenz des Willens ganz für sich allein genommen (nuda potentia) bilde in keiner Weise, weder ein ganzes, noch ein teilweises, weder ein nächstes, noch ein entferntes Princip des freien Aktes. Richtig dagegen ist, wenn man sagt, sie sei nicht das vollständige, noch auch das nächste Princip, wohl aber das teilweise des freien Aktes. 2. d. 24. q. 1. a. 3. ad 1.“

Die Scholastiker unterschieden einen doppelten Einfluss Gottes, einen gewöhnlichen und einen außergewöhnlichen. Der allgemeine oder gewöhnliche war nach ihnen jene Bewegung Gottes, wodurch der Verstand und Wille, so oft sie in Thätigkeit treten, aus dem passiven Zustande in den aktiven übergeführt, agens in actu werden. Dieser Einfluss Gottes ist ausnahmslos bei jeder Thätigkeit notwendig. Sicut motus omnes corporales

reducuntur in motum coelestis corporis sicut in primum movens corporale, ita omnes motus, tam corporales, quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo 1. 2. q. 109. a. 1. Der hl. Thomas fordert die Bewegung des Willens auch dann, wenn der Wille dieses oder jenes begehrt, und so oft er es begehrt. Das ist die wahre Lehre des englischen Meisters.

Neben dieser allgemeinen oder gewöhnlichen Bewegung durch Gott haben sie auch noch eine außerordentliche oder speciale angenommen. Diese speciale Bewegung bezieht sich zunächst nicht auf die übernatürliche Thätigkeit des Menschen, — der Herr Kritiker hat weder den hl. Thomas, noch dessen Kommentatoren verstanden — sondern diese Bewegung schließt alles das in sich, was dem Menschen seiner Natur nach nicht entspricht, beziehungsweise dieselbe übersteigt, auch in der natürlichen Ordnung. Unter dieser Bewegung ist somit jede göttliche Hilfe für den Menschen zu verstehen, die frei oder gratis gegeben wird, sei es nun die Mitteilung eines den Verstand kräftigenden habitus, sei es eine specielle Erleuchtung in der natürlichen oder übernatürlichen Ordnung. Ja sogar eine bestimmte Zusammenordnung der Phantasiebilder, um manche Dinge klarer darzustellen, wird speciale Bewegung Gottes genannt. Man lese z. B. 1. p. q. 12. a. 13. — Ebenso 2. d. 28. q. 1. a. 5. Die Stellen alle aufzuzählen, durch welche S. Thomas beweist, Gott müsse bei jeder Thätigkeit als motor universalis mitwirken, halte ich für überflüssig. Vgl. 1. p. q. 105. a. 3. — 3. contr. Gent. c. 148, besonders de potentia q. 3. a. 7 und: de malo q. 6 und hundert andere.

Die Auffassung des Herrn Kritikers von dem „motor universalis“ hat überhaupt gar keinen Sinn, denn diesem motor universalis fehlt das Objekt, wozu er den Willen subjektiv bewegen soll. Das „Gut im allgemeinen“ bildet gar keinen Gegenstand, welchen der Wille auf Erden begehren könnte: „bonum quod est objectum voluntatis est in rebus, ut dicit Philosophus. Et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem. Quamvis autem res prout est in anima possit considerari secundum rationem communem, praetermissa ratione particulari, res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem, nisi cum additione propria rationis. Et ideo oportet, quantumcumque voluntas feratur in bonum, quod feratur in aliquod

bonum determinatum. Et similiter quantumcunque feratur in summum bonum, quod feratur in summum bonum hujus vel illius rationis. 4. d. 49. q. 1. a. 3. qu. 2. Indessen selbst zugegeben, nach dem hl. Thomas bewege Gott den Willen zum Gut im allgemeinen, wo ist der Beweis aus dem englischen Lehrer, daß er den Willen nur zum Gut im allgemeinen bewegt? Die Argumentation des Herrn Gegners beruht auf totaler Unkenntnis dessen, was S. Thomas und die Scholastiker unter der „allgemeinen“ und unter der „besondern“ Bewegung Gottes verstanden haben. Dies bezeugt ja der Ausdruck „miraculosa“ in Capreolus.

Mit wie herzlich wenig Grund der Herr Gegner sich auf Capreolus beruft, geht daraus hervor, daß Capreolus für jede Erkenntnis, wodurch der Verstand etwas erfafst, was man wollen oder nicht wollen müsse, oder was der Verstand in der moralischen Ordnung zu entscheiden hat, eine specielle Hilfe Gottes verlangt, und zwar, für jede einzelne, partikuläre Handlung. Mit Recht wird diese Ansicht von Conrad 1. 2. q. 109. a. 1. verworfen. Aber der Beweis ist damit doch erbracht, daß Capreolus keineswegs die Bewegung „im allgemeinen“ als durchaus genügend anerkannt hat, wie der Herr Gegner ihm unterschiebt, denn sonst konnte er unmöglich für jeden Akt in der moralischen Ordnung, — und jeder Willensakt bildet einen moralischen Akt, — eine speciale, im Sinne der Scholastiker eine außerordentliche Bewegung durch Gott fordern.

Sagt demnach der hl. Thomas, Gott bewege den Willen zum Gut im allgemeinen, und der Mensch bestimme sich durch die Vernunft dieses oder jenes zu wollen, schließt er dann die Bewegung Gottes im zweiten Falle ganz aus? Welches Gesetz der Logik gestattet einen solchen Schluß? Erklärt er nicht hundertmal, daß der Wille nur in virtute Dei eine Thätigkeit ausüben könne? Somit ist die motio divina, diese virtus Dei zu jeder Thätigkeit notwendig, auch zu derjenigen, zu welcher sich der Mensch durch den Verstand im Einzelnen bestimmt. Opus naturae est etiam opus Dei. de potentia q. 3. a. 7 ad 3. In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet et movetur operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae 1. 2. q. 111. a. 2. Gottes Mitwirkung ist also bei jedem Akte dabei.

IV. Nach dem Herrn Kritiker ist die Bewegung des Willens durch Gott ad universale objectum, quod est bonum noch kein freier, sondern vielmehr ein natürlich-notwendiger Willensakt. „Diese Behauptung“, schreibt der Herr Kritiker, „scheint ganz besonders meines verehrten Herrn Gegners

heraufbeschworen zu haben; und doch findet sie sich fast wortgetreu bei dem berühmten „alten Kommentator“ des hl. Thomas, bei Cajetan in 1. 2. q. 9. a. 4.“ Die Stelle lautet:

quamvis primus actus voluntatis sit ex instinctu dato ab exteriori, non objecto, sed causa effectiva, Deo, ipsa tamen (sc. voluntas, ex hac finis volitione, qui est objectum hujus primi actus) se ipsam movet ad volendum alia propter finem, quod brutis non convenit, quoniam ad omnia moventur ex instinctu. Est igitur auctoris (D. Th.) sententia, quod, sicut generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum, et propterea cessante impedimento grave, ex appetitu accepto, movetur deorsum et quiescit ibi: ita genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum, ita quod proposito per intellectum bono absque impedimento voluntas tendit in illud actu elicito, qui est volitio. Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur; et merito: quia ad hunc actum voluntas non concurrit ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in hoc. Et propterea hic actus, licet sit velle et voluntatis et a voluntate ut eliciente actum: non tamen est voluntarius, quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum, sed naturalis, quia dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione data ad volendum.

a) Die Stelle des Cajetan soll nach dem Herrn Gegner beweisen, daß die Bewegung des Willens durch Gott ad universale bonum subjektiv noch kein freier, sondern vielmehr ein natürlich-notwendiger Akt sei! Wo steht denn in der angeführten Stelle, daß dieser Akt subjektiv ein notwendiger sei? Nirgends. Er nennt ihn zwar einen natürlichen, sagt aber kein Wort davon, daß es ein subjektiv notwendiger sei. Aber Cajetan sagt doch ausdrücklich, er sei nicht voluntarius? Allerdings sagt er dies, aber was versteht er unter einem „actus voluntarius“? Denjenigen, welchen der Wille ausübt „applicante sed ad volendum“. Er sagt nämlich einige Zeilen früher: „der Wille bewegt sich, also applicat se, nicht anders als dadurch, daß er den finis will. Die Selbstbewegung des Willens entspringt somit der Begierde nach dem finis. Damit der Wille sich selber zum Wollen appliziere, muß er zuerst den finis wollen. Sich selber bewegen kann der Wille also nur propter finem. Jenen Akt nun, in welchem der Wille sich selber bewegt propter finem, nennt Cajetan einen „actus voluntarius“. Da nun der erste Akt des Willens nicht

propter finem sich vollzieht, sondern tendens in finem ist, so nennt ihn Cajetan einen natürlichen, zum Unterschiede vom „actus voluntarius“. Behauptet er damit, dieser Akt sei ein subjektiv notwendiger? Mit keinem Worte. Darum lehrt der hl. Thomas, der Mensch könne seine Aufmerksamkeit vom Endziele, der Glückseligkeit ablenken, und infolgedessen diese nicht wollen. Weitere Beweise aus S. Thomas finden sich in meinem Buche S. 37 ff. Der Herr Kritiker schiebt also dem Cajetan etwas unter, was dieser nicht behauptet hat.

Auch Capreolus schreibt ausdrücklich an mehreren Stellen: tertio dicitur, quod, licet primus actus voluntatis (qui est volitio finis) sit naturalis, non tamen hoc est, quia sit effectiva a solo objecto et nullo modo a voluntate. 2. d. 25. q. 1. a. 3. So der Herr Gegner.

Diese Stelle soll beweisen, daß der erste Akt des Willens ein subjektiv notwendiger sei! Warum hat der Herr Gegner nicht diese „mehreren Stellen“ angezogen? Vielleicht hat er den Capreolus selber gar nicht gelesen. Ich erlaube mir daher ihn noch auf „mehrere“ aufmerksam zu machen. Unmittelbar nach den soeben citierten Worten heißt es: „item, licet primus actus voluntatis, qui est volitio finis, sit naturalis, cum hoc stat, quod est in potestate voluntatis quoad ejus exercitium et quoad ejus continuationem vel suspensionem. Quantumlibet voluntas habeat naturalem ordinem ad finem, non tamen ad actum qui est circa finem. Et ideo non necessario figuratur in appetitu, nec in consideratione finis; quia non constat evidenter pro statu viae, quod talis consideratio aut volitio sit medium necessarium ad finem. Imo occurrunt alia media quia apparent utiliora, puta orare Deum vel aliud facere. De hoc S. Thomas de malo q. 6. a. 1. Homo inquit de necessitate appetit beatitudinem. Dico autem de necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum. Non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt.“ So Capreolus ad 3. contr. Scot. Ebendasselbst aber, etwas später, schreibt Capreolus: „quoad exercitium actus solus Deus clare visus necessario movet voluntatem.“ ad 2. contr. Henr. Ferner: voluntas respectu nullius obiecti habet necessitatem coactionis, nec naturalis determinationis quoad exercitium actus.

Der hl. Thomas und seine Kommentatoren, mit Ausnahme des neuesten, lehren also, die Bewegung des Willens zum Gut, zum finis, bilde zwar einen natürlichen, allein keinen

notwendigen Akt des Willens. Hat der Herr Gegner die Kommentatoren, welche er anführt, selber nicht gelesen, so mag die Sache angehen; andernfalls haben wir auch hier wieder eines jener „Curiosa“, die uns in seiner Schrift schon öfter begegnet sind, vor uns.

b) Nach der Ansicht des verehrten Herrn Gegners bewegt Gott den Willen zum Gut im allgemeinen, zu diesem oder jenem Gut bewegt der Wille sich selber. Der Herr Kritiker will hier offenbar einen Gegensatz hervorheben, denn sonst hat das Ganze keinen Sinn. Gott bewegt folglich im Sinne des Herrn Gegners den Willen nicht zu diesem oder jenem Gut. Wie ist aber dann Gott die Ursache der Bewegung des Willens zu diesem und jenem Gut? Irgendwie Ursache muß er sein, denn diese Bewegung ist ein Akt, also ein ens, und jedes ens muß Gott zum Urheber haben. Das ist ein Satz unseres Glaubens sowohl wie der vernünftigen Philosophie. Nun habe ich geschrieben, der Herr Gegner müsse, um an diesem Satze festzuhalten, dann konsequenterweise annehmen, Gott bewege jedesmal zuerst den Willen zum Gut im allgemeinen und dadurch wirke er auch mit bei der Selbstbewegung des Willens zu diesem und jenem Gut. Nur auf diese Weise läßt sich der Einfluß Gottes auf den Willen bei jeder Thätigkeit nachweisen. Freilich besteht dabei die unlösbare Schwierigkeit, wie diese Bewegung zum Gut im allgemeinen, die nach dem Herrn Kritiker ein natürlich-notwendiger Akt ist, die Ursache eines freien Willensaktes sein könne. Was aber hauptsächlich gegen diese Auffassung spricht ist die Lehre des hl. Thomas, der sagt, der Mensch müsse nicht jedesmal an den finis ultimus denken, so oft er etwas begehrt oder thut. 1. 2. q. 1. a. 6. ad 3.

Dagegen wendet sich nun der Herr Kritiker mit den Worten: „aber man lese doch aufmerksam, was Thomas sagt und was von mir behauptet worden ist. Habe ich gesagt, der hl. Thomas verlange, daß bei jedem freien Willensakte der Mensch zuerst an den finis ultimus aktuell denke? Durchaus nicht; es wurde nur behauptet, der Wille strebe in jedem freien Willensakte, dessen Objekt nicht der finis ultimus selbst ist, sondern ea quae sunt ad finem, zugleich „motu naturali“ nach dem finis ultimus; dabei ist es gar nicht nötig, daß die Seele an den finis ultimus denke. Letzteres will der englische Lehrer in der von Feldner uns entgegengehaltenen Stelle ausschließen; ersteres behauptet er ausdrücklich an vielen Stellen, so z. B. 1. 2. q. 8. a. 3.

Die Sache wird immer interessanter! Der Wille strebt

„motu naturali“ nach dem finis ultimus, dabei ist es gar nicht nötig, daß die Seele an den finis ultimus denke! Ja wohin soll denn der Wille streben? Etwa ins Blaue? Lehrt der hl. Thomas nicht überall, daß der Wille gar nicht nach etwas streben könne, ohne daß der Verstand es ihm vorstellt? Wie kann aber der Verstand dem Willen den finis ultimus vorstellen, wenn er nicht an denselben denkt? Und einen solchen Unsinn gibt man als Lehre des hl. Thomas aus!

Der Herr Gegner will seine These aus S. Thomas beweisen. Die betreffende Stelle lautet: *manifestum est quod voluntas potest ferri in finem inquantum hujusmodi, sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem; sed in ea quae sunt ad finem inquantum hujusmodi, non potest ferri nisi feratur in finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur; sc. uno modo absolute, et secundum se, alio modo sicut in rationem volendi ea, quae sunt ad finem. Manifestum est ergo, quod unus et idem motus voluntatis est, quo fertur in finem secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa, quae sunt ad finem; und, quaecunq̄ue quis vult ea quae sunt ad finem (d. h. mit andern Worten: in jedem freien Willensakte) vult eodem actu finem.*

Hier stehen wir schon wieder vor einem: „Curiosum“. Der hl. Thomas sagt, so oft jemand die Mittel formell als solche (*inquantum hujusmodi* hatte er früher geschrieben) will, so oft haben wir bloß Einen Willensakt zu verzeichnen. Denn durch einen und denselben Akt begehrt der Wille die Mittel als Mittel und den Zweck. Was thut nun der Herr Gegner? Er faßt die Mittel nicht formell als solche, wovon doch der hl. Thomas hier ausdrücklich spricht, sondern versteht unter „Mittel“ jeden Willensakt, der sich nicht direkt auf den finis als solchen bezieht. Das Mittel als Mittel muß natürlich auch den Zweck in sich schliessen, sonst wäre es eben nicht Mittel. Was nun, wenn der Mensch gar nicht an den finis ultimus denkt, und doch etwas begehrt, einen Willensakt ausübt, wie es ja nach S. Thomas geschehen kann? Ist dann dieser Willensakt *circa ea quae sunt ad finem, inquantum hujusmodi*? In keiner Weise. Und doch identifiziert der Herr Gegner beide Arten von Akten, und beruft sich dabei noch auf den hl. Thomas. Ein wahres Taschenspielerkunststück, und der Beweis: „in jedem freien Willensakte vult eodem actu finem“ ist geliefert.

Es kommt aber auch Capreolus „der Fürst der Thomisten“ in die Schlachtreihe geritten. Das Argument des Capreolus sagt,

dafs der erste Akt des Willens bezüglich des Guts im allgemeinen effektiv von Gott stamme und im Willen selber nichts anderes sei als die *prima affectio voluntatis*. Dieser Akt sei effektiv unmittelbar von Gott, die andern Willensakte aber seien effektiv vom *Compositum*, d. h. vom Willen und von der *prima affectio ad finem*, gleichwie der Verstand, welcher aktuell die Principien begreift, sich dann selber zu den Schlufsfolgerungen bewegt. Zu dem Willensakte genüge also nicht die Darstellung des Objectes, sondern es sei auch zu allen Akten, ausser dem ersten, die *affectio ad finem* oder zum Gut im allgemeinen und die Spezifizierung durch das Objekt notwendig. Von welchen Willensakten spricht denn hier Capreolus, resp. Bernardus a Gannaco? Von jenen, bezüglich deren der erste Wille schon in actu ist, wie der Verstand, welcher die Principien schon thatsächlich begreift, sich selber zu den Schlufsfolgerungen bewegt. Dies setzt also voraus, dafs der Wille den finis ultimus bereits anstrebe. Was aber dann, wenn er diesen finis nicht anstreben kann, weil der Verstand gar nicht einmal daran denkt, und er doch etwas begehrt oder eine Thätigkeit ausübt, wie S. Thomas sagt?

Angenommen einmal, S. Thomas und Capreolus lehrten, der Wille strebe bei jedem freien Akte nach dem Gut im allgemeinen. Thut er dies, ohne dafs die Seele daran denkt? Wo hat S. Thomas oder Capreolus so etwas behauptet? Gerade Capreolus widerspricht hierin dem Herrn Gegner auf das allerentschiedenste und zwar im nämlichen Artikel, auf welchen der Herr Gegner sich beruft. *Quamlibet volitionem praecedat, saltem causaliter aliqua notitia ejusdem rei, cujus est illa volitio. contr. 3^{um}. Volitio non minus requirit in suo primo fieri et in suo toto conservari intellectionem, a qua in essendo naturaliter dependet, quam radius solis in medio requirit solem et ejus praesentiam. contr. 8^{um}. Voluntas sequitur ordine essentiali cognitionem, quia non potest velle nisi bonum cognitum, ita, quod bonum secundum quod bonum praecise non est objectum voluntatis, sed secundum quod apprehensum, aliter bonum non apparens moveret voluntatem. contr. 1^{um} Henrici. Impossibile est quamcunque potentiam exire in actum sine objecto suo, sive sit activa, sive passiva, quia actus specificatur ab objecto, maxime in potentiis passivis, quarum actus recipiuntur in ipsis et non in alio. Et ideo sicut est impossibile aliquid esse in genere, quod non sit in aliqua specie, sic impossibile aliquid in intellectu intelligere sine intelligibili specificante actum intellectus; aut voluntatem velle sine volibili specificante actum volun-*

tatis. Et ideo si actus voluntatis debet trahi ad certam speciem, oportet quod determinetur ad illam per objectum et non per voluntatem, quae indifferenter se habet ad omnes actus . . . Dicendum ergo quod, quandocunque ratio iudicat voluntas vult. Cum autem non iudicat esse volendum tunc voluntas nihil vult. Sic ergo voluntas nihil vult nisi secundum dictamen rationis. Sine iudicio aliquo rationis voluntas non potest aliquid velle. Et ideo est quod sicut bonum non est objectum voluntatis in quantum bonum, sed sequitur quod sit apprehensum, ita nec sufficit quod apprehendatur ut bonum, nisi sit iudicatum ut conveniens.

Die Berufung auf Capreolus ist somit eine sehr verunglückte. Ebenso wenig beweist der Herr Gegner seine These aus dem genannten Artikel des hl. Thomas. Wie oft lehrt der hl. Thomas, daß man die Medizin z. B. in doppelter Absicht nehmen könne. Nehme ich sie als Medizin formell, so muß ich natürlich damit den Zweck, die Gesundheit ebenfalls wollen. Ich kann sie aber auch nehmen, weil sie süß oder angenehm erscheint. In diesem Willensakte ist der Zweck, die Gesundheit nicht eingeschlossen. Es ist daher ganz und gar unrichtig, was der Herr Gegner sagt, in jedem freien Willensakte vult eodem actu finem.

Zugleich müssen wir hier noch ein anderes Monstrum verzeichnen. Nach dem Herrn Gegner bildet die Bewegung des Willens zum Gut im allgemeinen, also zum finis einen natürlichen und notwendigen Akt (quoad exercitium actus). Nun behauptet er hier, in jedem freien Willensakte begehre der Wille eodem actu finem. Somit ist ein und derselbe Akt natürlich-notwendig und frei zugleich.

c) Der Herr Gegner findet in meinen Schriften ein kleines Zugeständnis. Er behauptet nämlich, daß ich in den Dingen, die mit der Glückseligkeit im allgemeinen in einem notwendigen Zusammenhange stehen, die unfreie Hinneigung zu dieser, das unfreie Wollen dieser eine freie Hinneigung zu jenem, ein freies Wollen jener hervorbringen lasse. Wer meine zwei Schriften gelesen hat, der weiß, daß ich überhaupt keine notwendige Neigung (quoad exercitium actus) also im subjektiven Sinne angenommen habe. Die objektive oder spezifikative Hinneigung kann nun allerdings auch eine an sich freie objektive Hinneigung zu einem Gut im einzelnen zu einer objektiv notwendigen machen. Dies geschieht in dem Falle, wenn der Verstand dieses Gut im einzelnen als einziges Mittel hinstellt, um das Gut im allgemeinen, die Glückseligkeit zu erreichen. Daß der unfreie Akt einen freien hervorbringe, ist dieserhalb unmöglich, quia omne agens agit sibi simile. Die

objektiv natürliche und notwendige Hinneigung kann deshalb einen subjektiv freien Akt hervorbringen, weil sie selber subjektiv eine freie ist. Infolgedessen ist auch auf Grund des soeben ausgesprochenen Satzes der Akt ein freier subjektiv. Objektiv kann dieser an sich freie Akt ein notwendiger werden, weil er als einziges Mittel die objektiven Eigenschaften des *finis ultimus* erhält.

Nach dem Herrn Gegner bewirkt der unfreie Akt keineswegs einen freien Akt, insofern dieser frei ist, quatenus liber est; daß dieser freie Akt oder besser diese Fortsetzung des ersten unfreien Aktes ein freier ist, das hat er vom freien Willen, von dem er ausgeht. Alles, was in diesem Akte actio ist, ist von Gott; daß aber diese actio so beschaffen ist und nicht anders, quod sit talis actio, nämlich actio libera, das hat sie vom freien Willen. Dies ist die Lehre des hl. Thomas. de malo q. 6. ad 17.

Dies ist nun eine recht sonderbare Ansicht. Es sind eigentlich nicht zwei rationes, sondern bloß eine. Diese Eine ist anfangs eine natürlich-notwendige, wird aber in ihrer Fortsetzung eine freie. Wodurch wird sie eine freie? Durch den freien Willen. Allein der Wille ist an sich bloß Potenz und zwar eine einzige Potenz. Es sind nicht deren zwei. Aus einer und derselben Potenz geht der unfreie, und geht der freie Akt hervor. Wie wird also der unfreie Akt zu einem freien? Durch das bloße Hervorgehen aus einer und derselben Potenz kann dies unmöglich geschehen. Der Herr Gegner widerspricht sich hier mit seiner frühern Anschauung. In seiner frühern Schrift heißt es S. 417: „ursprünglich ist es überhaupt noch kein eigentlicher Akt des Willens, sondern mehr eine passio; sobald er jedoch einmal im Willen seinen Sitz genommen, und der Wille in Bewegung ist, d. h. bereits will, hört dieser motus auf eine passio zu sein und wird zum actus, qui progreditur ab ipsa voluntate. Dadurch aber ist dieser Akt noch nicht ein freier Akt; sind doch nicht alle Akte, welche vom Willen ausgehen, deshalb schon freie Akte.“ Wir hören also das gerade Gegenteil von dem, was der Herr Kritiker im vorliegenden Hefte niederschreibt. Woher stammt nun der freie Akt? Vom Willen, von dem er ausgeht, ohne weiteres gewiß nicht, das hat der Herr Kritiker soeben offen zugegeben. Frei könnte dieser Akt somit nur werden durch die Bestimmung des Willens, also durch einen neuen Willensakt. Dann ist es aber keine Fortsetzung des unfreien Aktes, sondern zu dem ersten tritt ein zweiter Akt hinzu.

Ferner sagt nun der Herr Gegner, alles, was in diesem Akte *actio* ist, sei von Gott. Dafs aber diese *actio* so beschaffen ist und nicht anders, *quod sit talis actio*, nämlich *actio libera*, das habe sie vom freien Willen. Das heifst also mit andern Worten: von Gott stammt die *actio* rein nur als *actio*, ohne ihre *modi*, ohne dafs sie entweder eine notwendige, oder eine freie ist. Das verstehe ich nicht. Es will durchaus nicht in meinen Kopf hinein, wie eine wirksame Ursache eine Thätigkeit ausübt, ohne dafs diese letztere entweder eine notwendige, oder aber eine freie ist. Zugegeben indessen, es wäre so, dann stammt der *modus*: frei vom Willen allein, nicht von Gott. Da nun dieser *modus* ein *ens* ist, etwas ganz Vorzügliches genannt werden mufs, indem er den Menschen vom Tiere u. s. w. unterscheidet, so hat der Mensch dieses *ens*, diesen Vorzug, nicht von Gott, sondern von sich selber. „Das ist die Lehre des hl. Thomas,“ sagt der Herr Kritiker. O nein, so etwas zu lehren wäre dem hl. Thomas niemals in den Sinn gekommen. Die Stelle aus S. Thomas: *quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens in potentia et postea fit eligens actu. Et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori sc. a Deo. de malo q. 6. a. 1. ad 17.* müfste, um für den Herrn Gegner zu beweisen, folgendermaßen lauten: *voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens actu naturali et necessario, et postea fit eligens actu libero.* So heifst aber die Stelle eben nicht. Oder ist vielleicht das *eligens in potentia* real identisch mit dem *eligens actu naturali et necessario*? Das ist jedenfalls nicht Lehre des hl. Thomas. Dafs der Akt, von welchem S. Thomas hier spricht, nicht ursprünglich ein natürlicher und notwendiger ist, sagen uns die nachfolgenden Worte des Meisters: *non tamen ex necessitate movetur*, die der Herr Gegner richtig wieder ausgelassen hat.

Der Herr Gegner beruft sich auch noch auf q. 22. de verit. a. 5: „*Et ideo in voluntate oportet invenire non solum, quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est.*“ Ganz richtig. Sagt aber S. Thomas daselbst, *id quod est naturae*, sei der natürliche und notwendige Willensakt? Mit keinem Worte. Das gerade Gegenteil wird darin klargelegt. Unter dem: *id quod est naturae* versteht S. Thomas die objektiv natürliche und notwendige Neigung zum Gut im allgemeinen. Wem es

ehrlich um die Wahrheit zu thun ist, der kann nichts anderes herauslesen.

d) Der Herr Gegner gibt selber zu unter Berufung auf S. Thomas, daß das erste Gut ein per se gewolltes, der Wille dieses Gut per se und naturgemäfs anstrebe, dasselbe jedoch nicht immer actu begehre. de verit. q. 22. a. 5. ad 11. Was folgt aber dann daraus? Daß der Wille dieses Gut eben nicht subjektiv notwendig will, sondern frei. S. Thomas beweist damit das gerade Gegenteil von der Theorie des Herrn Gegners. Man vergleiche die früher von mir angeführten Stellen aus Capreolus.

Gott gibt den mit Verstand und Freiheit begabten Geschöpfen als motor universalis die aktuelle Tendenz zum bonum sibi conveniens in communi. Er hat ihnen die Fähigkeit überlassen, sich in Kraft der von ihnen erhaltenen Tendenz zum bonum in communi ihr konkretes Endziel selber zu bestimmen, nach freier Wahl diese tendentia in bonum in communi näher zu konkretisieren. So der Herr Gegner.

Was konkretisieren die vernünftigen Geschöpfe nach freier Wahl: den Gegenstand, oder die aktuelle Tendenz? Nach dem Herrn Gegner offenbar die aktuelle Tendenz, denn er sagt: diese tendentia u. s. w. Die aktuelle Tendenz zum Gut im allgemeinen ist aber nichts anderes nach der Lehre des Herrn Gegners, als der unter der motio divina natürlich-notwendige Willensakt des Menschen. Wird dieser erst konkretisiert, so ist er offenbar an sich allgemeiner Natur. Wie sieht nun ein Willensakt allgemeiner Natur eigentlich aus? Ferner: wodurch wird dieser natürlich-notwendige Willensakt allgemeiner Natur näher konkretisiert? Durch die bloße Fähigkeit kann es nicht geschehen. Dazu ist ein Willensakt erforderlich. Stammt nun dieser Willensakt ebenfalls von Gott? Dann bewegt ja Gott den Willen nicht bloß zum Gut im allgemeinen, er ist nicht allein die Ursache des natürlich-notwendigen, sondern auch des konkretisierenden, d. h. im Sinne des Herrn Gegners, des freien Aktes. Damit fallen alle seine Argumente wieder in ihr Nichts zusammen, und seine ganze Theorie stürzt ein. Bildet aber Gott nicht die Ursache dieses konkretisierenden Willensaktes, so besitzt der Mensch etwas, was nicht Gott zum Urheber hat. Überdies wird in diesem Falle Gottes Thätigkeit zum Untergebenen erniedrigt, denn nach der Lehre des hl. Thomas verhält sich das zu Bestimmende, also hier das zu Konkretisierende, zum Bestimmenden, also zum Konkretisierenden

wie das Stoffliche zum Formellen. Das Formelle aber ist vollkommener als das Stoffliche. Das Stoffliche verhält sich wie die Potenz, das Formelle wie der Akt. Die Konkretisierung durch den freien Willen kann daher unmöglich den natürlich-notwendigen Akt des Willens betreffen. Dieser ist vielmehr schon konkret, weil es einen Willensakt „allgemeiner Natur“, oder „nicht konkreter Natur“ in keiner Weise gibt. Somit trifft die Konkretisierung nur den Gegenstand, das Objekt. Und diese Konkretisierung geschieht, wie der Herr Gegner mit Recht sagt, in Kraft der von Gott erhaltenen aktuellen Bewegung, folglich nicht durch den Willen allein. Daher ist die ganze Beweisführung des Herrn Gegners eine total verfehlte.

Eine recht originelle Ansicht bringt der Herr Gegner vor über die Mitwirkung Gottes bei der sündhaften Handlung der freien Geschöpfe. Nach der Theorie des Herrn Gegners hat S. Thomas in dieser Beziehung folgendes gelehrt. Gott bewegt den Willen, das bonum zu wollen; daß er das bonum will, das ist Gottes Wirkung; wer hat nun aber diese Tendenz des Willens ad bonum in communi auf ein bonum illicitum, apparens oder turpe hingelenkt, und das Wollen dadurch zur Sünde gemacht? Antwort: *solum liberum arbitrium, quod specificavit illam tendentiam generalem ad hoc vel illud bonum, quod est bonum solum modo apparens et falso putatur bonum.*

Zunächst dürfen wir nicht vergessen, daß es sich in dieser Frage bereits um einen konkretisierenden Willensakt handelt. Der Akt der Sünde ist ja schon ein freier, somit im Sinne des Herrn Gegners, ein konkretisierter. Daher können wir mit dem bloßen Wollen des Guts im allgemeinen nichts mehr empfangen. Es handelt sich hier vielmehr um das Wollen eines Guts im einzelnen. Wer verursacht nun dieses Wollen im einzelnen? Gott nicht, sagt uns der Herr Gegner, sondern *solum liberum arbitrium u. s. w.* Und doch soll nach der Ansicht des Herrn Gegners Gott die Ursache dieser actio, als actio bilden. Wie ist nun dies möglich, frage ich? Die sündhafte actio als actio ist ja etwas ganz Partikuläres, etwas durchaus Konkretisiertes. Die actio als actio im Sinne des Herrn Gegners bildet aber nicht etwas Konkretisiertes. Folglich ist Gott auch nicht die Ursache der sündhaften actio als actio. Bildet demnach Gott nicht die Ursache der Spezifizierung oder Konkretisierung, im Sinne des Herrn Gegners nicht die Ursache der actio als einer freien, so ist er auch nicht die Ursache der sündhaften actio als actio. Sündhaft kann sie offenbar nur sein, weil sie eine freie actio

bildet. Der Wille besitzt somit wiederum etwas, was nicht auf Gott, als auf die Ursache zurückgeführt werden kann: nämlich bei der sündhaften actio, die actio als solche. Das gerade Gegenteil lehrt S. Thomas.

Das zweite Originelle leistet der Herr Kritiker durch einen Text aus Capreolus. Der Text lautet: „voluntas creata non ideo peccat quia illum actum agit, sed quia illum taliter agit, primum habet a Deo, non autem secundum.“ Das heisst also im Sinne des Herrn Gegners: der Wille sündigt nicht dadurch, dafs er diesen Akt vollzieht. Der Akt als Akt ist aber im Sinne des Herrn Kritikers nichts anderes als der unter der motio divina durch den Willen natürlich-notwendige Willensakt. Der Wille sündigt also dadurch, dafs er taliter agit, oder wie der Herr Gegner früher gesagt hat, dafs er diesen Willensakt als einen freien ausübt. Der Grund, warum die actio talis actio, nämlich actio libera ist, liegt im Willen allein. Fragen wir also in Zukunft, warum der Wille eine sündhafte actio setze, so lautet die Antwort darauf: weil er eine freie actio ausübt. Das ist wahrscheinlich wiederum die Lehre des hl. Thomas und des Capreolus! Unter talis actio versteht aber bekanntlich S. Thomas, sowie Capreolus die actio defectuosa, nicht die actio libera als solche. Folglich hat die Unterscheidung der actio als actio, d. h. der actio naturalis necessaria, und der actio talis, d. h. der actio libera durch den Herrn Kritiker in der Frage um die sündhafte Handlung ganz einfach gar keinen Sinn.

V. Nach dem verehrten Herrn Gegner lehrt der hl. Thomas nicht, dafs der freie Wille die motio divina blofs stofflich, aber nicht auch aktiv modifizieren könne. Nach S. Thomas ist vielmehr der Wille auch imstande, die Bewegung des motor universalis ad bonum in communi entweder abzuschütteln, oder auch auf dieses oder jenes Einzelgut hinzulenken. Der Wille kann die motio divina nicht in sich nicht aufnehmen, wie S. Thomas ausdrücklich sagt. 1. 2. q. 10. a. 4. ad 3; er kann ihr aber ein Hindernis in den Weg legen, so dafs sie ihre endgiltige Wirkung nicht erreicht.

Sonderbar! was verstehe denn ich unter den Worten, der Wille könne die motio divina blofs stofflich, aber nicht auch aktiv modifizieren? Nichts anderes, als was der Herr Gegner hier sagt: der Wille könne diese motio divina nicht in sich nicht aufnehmen. Das heisst mit andern Worten: der Wille kann diese motio divina nicht durch eine Thätigkeit, also aktiv abweisen, weil er ja vor der motio divina nicht in actu, nicht agens in actu ist. Gott müfste den Willen daher,

soll derselbe die *motio divina* aktiv modifizieren, vorher zu einem *agens in actu*, bezüglich dieser hindernden Thätigkeit machen. Aktiv hindern heißt die *motio divina* durch eine entgegengesetzte Thätigkeit aufheben. Wenn also der Herr Gegner schreibt, der Wille könne dieser *motio divina* ein Hindernis in den Weg legen, so kann er dies nicht in dem Sinne verstehen, daß der Wille ihr dieses Hindernis durch eine Thätigkeit in den Weg lege. Damit würde er sich selber offenbar widersprechen, denn im frühern Hefte schreibt der Herr Gegner S. 417 folgendes: „zunächst verhält sich bei ihrem Empfange der Wille rein passiv, leidend, nicht aktiv oder handelnd. Zweitens kann der Mensch diesen terminus der göttlichen Bewegung nicht nichtannehmen; er muß diesen motus in sich aufnehmen.“ Wie verträgt sich mit diesen Worten der im vorliegenden Hefte ausgesprochene Satz, der Wille könne ohne weiters die von Gott erhaltene Bewegung abschütteln? Der Herr Kritiker meint zwar, das Aufhören in einer Thätigkeit sei kein neuer positiver Akt, sondern bloß eine *cessatio ab actione*, allein er irrt sich sehr. Dem Aufhören müssen zwei Akte vorangehen. Der erste ist das Urteil des Verstandes, welches lautet, es sei besser aufzuhören, als die Thätigkeit fortzusetzen. Der zweite Akt ist die *electio* des Aufhörens vonseite des Willens. Überdies haben wir hier noch einen andern Widerspruch des Herrn Kritikers mit sich selber. Er behauptet, der Wille könne die Bewegung des *motor universalis ad bonum in communi* ohne weiters abschütteln. Wenn dem also ist, dann ist der Wille offenbar dieser Bewegung gegenüber frei. Nun hat uns aber der Herr Gegner einige Seiten früher haarklein zu beweisen gesucht, diese Bewegung sei ein natürlich-notwendiger Willensakt. Das verstehe, wer es kann.

VI. Dem Herrn Gegner zufolge habe ich wiederum die alte, längst vergessene Ansicht hervorgeholt, daß nur der Zwang, nicht aber die natürliche Notwendigkeit gegen die Freiheit verstofse.

Nun, der Herr Gegner kennt sich ja im *Capreolus*, im „Fürsten der Thomisten“ sehr gut aus, weil er denselben wiederholt citiert hat. Was sagt also *Capreolus*? „*Manet libertas etiam ubi voluntas vult aliquid necessario, quia necessitas non excludit libertatem sed coactio.*“ „*In hoc consistit libertas voluntatis, quod sponte et sine coactione velit. Et liberum arbitrium consistit in hoc, quod possit velle quantum ad executionem et exercitium sui actus, ita quod licet finis vel objectum voluntatis quod est plenum objectum ejus*

quando ratio dictat omnino esse volendum, stante tali iudicio, moveat volentem necessario non solum quantum ad determinationem actus, sed etiam quantum ad exercitium actus. Et tamen voluntas vult hoc libere et sponte, sicut beati volunt finem, quem consecuti sunt. Unde necessitas non excludit libertatem.“ „Libertas solum excludit coactionem, quam non ponimus in voluntate.“ „Libertas solum excludit necessitatem coactionis, quam non ponimus in voluntate.“ 2. d. 25. q. 1. a. 3. Das sind ja höchst gefährliche Sätze! Der Herr Kritiker möge sich trösten, sie stammen nicht von mir, sondern aus der Feder des „Fürsten der Thomisten.“ Freilich, wenn man an der fixen Idee leidet, es gäbe subjektiv notwendige Willensakte, dann muß man sich an derlei Ausdrücken stoßen. Mir die Ansicht aufzotroyieren zu wollen, ich hätte subjektiv notwendige Willensakte angenommen, ist ein völlig müßiges Unternehmen, wenngleich der verehrte Herr Gegner es auf S. 429 versucht.

Das Merkwürdige an der ganzen Sache ist, daß der Herr Gegner die Stellen nimmt, wie er sie gerade braucht. S. 420 beweist er uns aus S. Thomas: 1. 2. q. 10. a. 1, daß die Bewegung des Willens durch Gott ad universale objectum, quod est bonum noch kein freier, sondern vielmehr ein natürlich-notwendiger Willensakt sei. S. 427 beweist er aus S. Thomas das gerade Gegenteil: „Gott bewegt den Willen ad volendum bonum, in qua tamen motione ipsa non necessitatur, wie Thomas: 2. d. 28. p. 1. a. 3. ad 12 bemerkt. Ebenso beweist er uns S. 421 aus einem Artikel des Capreolus diesen natürlich-notwendigen Willensakt, während auf S. 426, Anmerkung 1 aus demselben Artikel des Capreolus das gerade Gegenteil dargethan wird. Hier kann der Wille jene Bewegung ohne weiteres abschütteln. Die Stelle habe ich früher angegeben gegen den natürlich-notwendigen Willensakt.

Den Vorwurf, daß nach dem Herrn Gegner der eigentlich freie Willensakt „ausschließlich durch den Willen selber“ zustande komme, muß ich leider aufrecht halten. Der Herr Gegner behauptet ja, Gott bilde die Ursache der actio als actio. Allein die actio als actio sei noch nicht eine freie. Eine freie werde sie erst dadurch, daß sie talis actio ist. Und wer bildet die Ursache, daß sie talis actio ist? Antwort: der Wille. Diese Determinierung überläßt Gott dem freien Willen, heißt es S. 427.



DIE LEHRE DES HL. THOMAS BEZÜGLICH DER MÖGLICHKEIT EINER EWIGEN WELTSCHÖPFUNG.

Von Fr. THOMAS ESSER, Ord. Praed.

V.

Um zu erklären, wie in der Annahme einer anfangslos erschaffenen Welt die Ewigkeit der Dauer gedacht werde, müssen wir unterscheiden zwischen denjenigen Dingen, welche ein fertiges Sein dauernd besitzen (wie z. B. die Himmelskörper, der Mensch, der Stein), und denjenigen, welche erst durch eine allmähliche Entwicklung entstehen oder werden (wie z. B. Zeit und Bewegung). In derselben Weise können wir bezüglich der zuerst genannten Dinge unterscheiden zwischen ihrem Wesen und ihrer Bethätigung, also z. B. zwischen der Erde und ihren Umdrehungen, den organischen Wesen und ihrer Fortpflanzung. Ersteres hätte nach der Ansicht jener, welche eine ewige Schöpfung annehmen, ein ewiges d. h. anfangslos dauerndes, aber von Gott mitgeteiltes Dasein. Die Erde also, um bei dem gegebenen Beispiel zu bleiben, wäre, weil von Ewigkeit erschaffen, nach vorne der Dauer nach unendlich. Jede einzelne ihrer Bewegungen oder Umdrehungen dagegen hätte Anfang und Ende, also nach beiden Seiten hin Endlichkeit. „Substantia solis ab aeterno est secundum eos, et circulatio quaelibet finita“ (S. Thom. in II Sent. dist. 1 q. 1 a. 5 ad 5). Keine der Umwälzungen der Himmelskörper könnte also als ewig bezeichnet werden, aber auch keine als die erste. Nicht als ewig: denn jede Bewegung ist ja etwas Allmähliches; dem Fertigsein (in facto esse) geht das Werden (fieri) voraus. Rücksichtlich einer jeden Umdrehung wäre demnach das Nichtsein vor dem Sein gewesen, mithin keine als solche ewig. Aber es könnte auch keine als erste bezeichnet werden, denn es gäbe keinen Augenblick, vor dem nicht bereits eine Umdrehung der anfangslosen Erde stattgefunden hätte. Vor jeder beliebigen Umdrehung hätte es andere und wieder andere und so ins Endlose gegeben. Alle Umdrehungen zusammengenommen wären demnach allerdings ewig, d. h. anfangslos, folglich an

Zahl unendlich d. h. nach vornehin nicht vermehrbar. Die hier behauptete Ewigkeit und Unendlichkeit ist, wie man sieht, keine kategorematische; sie wird keinem bestehenden Dinge beigelegt, sie wird nicht von einer einzelnen Umdrehung der Erde, sei es um ihre eigene Achse, sei es um die Sonne, ausgesagt, sondern sie wird lediglich für die Aufeinanderfolge der ohne Anfang dauernden verschiedenen Veränderungen in Anspruch genommen. Der Erde selbst dagegen käme, weil von Ewigkeit bestehend, kategorematisch unendliche Dauer zu. Sie wäre vor jeder ihrer Umdrehungen einzeln genommen gewesen, aber nicht vor allen in ihrer Gesamtheit.¹

¹ Prof. König (Schöpfung und Gotteserkenntnis. Freiburg 1835 S. 89) meint: „Dafs die Himmelskörper fertig von Ewigkeit her so bestehen und kreisen wie jetzt, das wäre für gedankenlose Materialisten freilich das Beste; aber es behauptet dies wohl niemand; vielmehr ist die Kant-Laplacesche Theorie von der Entwicklung der Weltsysteme aus chaotischen Gasbällen heraus allgemein angenommen.“ — Wir hatten schon früher (Bd. V. S. 400) Gelegenheit, darauf aufmerksam zu machen, dafs die hier in Rede stehende Frage mit dem Materialismus nichts zu thun hat. Sie geht von der Thatsache der Schöpfung aus, und die Gründe, welche sie ins Feld führt, sind durchaus nicht gedankenlos. Wollten heutige Materialisten von jener Frage zu ihren Gunsten ausgehen, so würden sie schwerlich die für dieselben angeführten Gründe verstehen. Übrigens hätten sie von der Annahme der Möglichkeit einer ewigen Welt bis zum Beweis der Wirklichkeit dieser Ewigkeit noch einen weiten Weg; und wir würden ihnen gleich den Boden unter den Füfsen entziehen, wenn sie nicht von einem Schöpfer dieser ewigen Welt ausgingen. Was also moderne Materialisten für Theorieen über den gott-losen Ursprung der Welt ausbrüten mögen, berührt uns hier durchaus nicht. Wir haben es hier nicht mit einer naturwissenschaftlichen, sondern mit einer in hohem Grade metaphysischen Frage zu thun. Deshalb kann es uns auch nicht in den Sinn kommen, in unserer kritischen Bearbeitung der Lehre des hl. Thomas über diese Frage auf naturwissenschaftliche Lehren oder Hypothesen einzugehen. Physische Gründe können eine metaphysische Frage nicht entscheiden. Was immer man an physischen Gründen für die Unmöglichkeit einer anfangslosen Welt vorbringt, nehmen wir dankbar an. Uns handelt es sich jedoch um die Frage nach innerem Widerspruch. Und diejenigen, welche einen solchen nicht zugaben, stellten über den Ursprung der möglicherweise von Ewigkeit erschaffenen Welt die oben mitgetheilte Hypothese auf.

Ähnlich würde die Sache sich auch mit den organischen lebenden Wesen verhalten. Hier wäre für die verschiedenen Arten ein fertig von Gott erschaffenes Paar anzunehmen, von welchem alle Einzelwesen derselben Art abstammten. Dieses Stammpaar wäre also in demselben Sinne, wie wir vorher von der Erde sagten, ewig d. h. anfangslos. Zwar ist dieses nach den jetzt bestehenden Naturgesetzen, also physisch, unmöglich, insofern es mit der Natur der Dinge, wie sie jetzt sind, unverträglich ist. Denn nach dem nun vorhandenen natürlichen Lauf der Dinge bestehen die lebenden organischen Wesen nur eine bestimmte Zeit lang und gehen dann zu Grunde. In der dem hl. Thomas eigentümlichen Fassung unserer Frage kommt jedoch nicht die physische, sondern lediglich die metaphysische Möglichkeit in Betracht.¹ Dafs aber Gott Mittel hätte gegen die an sich natürliche Hintälligkeit und Kurzlebigkeit der Geschöpfe, könnte man um so weniger bezweifeln, als er im Paradiese (durch den Baum des Lebens) thatsächlich Vorsorge getroffen hatte, dafs der Mensch nicht sterben sollte. Von jenen unmittelbar erschaffenen Stammpaaren wären dann alle übrigen lebenden Wesen durch natürliche Zeugung entstanden.

¹ Übrigens wird in anderen Erklärungsversuchen der Ewigkeit einer etwa anfangslos erschaffenen Welt selbst die Unzukömmlichkeit der Annahme von etwas, was nach den jetzigen Naturgesetzen nicht möglich wäre, umgangen. Die oben gegebene Erklärung ist jedoch leichter verständlich und bewahrt uns eher vor dem Verdacht, als wollten wir uns auf Unbegreiflichkeit ausreden. Zugleich liegt in ihr und der oben weiter folgenden Auseinandersetzung die kürzeste Antwort auf folgende Entgegnung: „Bei der Auffassung, die der hl. Thomas von dem Begriff einer ewigen Zeugung darlegt, vermögen wir nicht einzusehen, wie die Möglichkeit einer ewigen Zeugung mit dem vollen, auch nach Thomas beweisbaren Schöpfungsbegriffe zu vereinbaren ist. Ist die Schöpfung ewig, hat also ohne Ausnahme ein organisches Wesen auf dem natürlichen Wege der Fortpflanzung von dem andern seinen Ursprung genommen, so ist keines durch die direkt schöpferische Thätigkeit Gottes entstanden“ (Langen a. a. O. S. 19). Oder: „hypothesis aeternae generationum seriei non consentiret cum notione creationis“ (Krause loc. cit. p. 10. n. 6). Ähnlich auch Vanhoonacker, *De rerum creatione ex nihilo*, Lovan. 1886 p. 57.

Durch diese Annahme dürften die Gegner sich vielleicht den Triumph gesichert glauben. Oder kann gezeugnet werden, daß man es bei dieser Annahme mit einer Reihe von Zeugungen zu thun hat, die zwischen zwei Grenzpunkten liegt, nämlich einerseits dem von Gott erschaffenen Stammpaar, oder, wenn man will, dem ersten von diesem abstammenden Wesen, und andererseits dem letzten heute entstandenen Wesen derselben Art? Eine Reihe mit einem Ausgangspunkt und einem Endpunkt kann aber nun und nimmer unendlich genannt werden. Wo ein Erstes und ein Letztes ist, da ist doch gewiß Endlichkeit vorhanden. — Dieser Jubel ist indessen verfrüht. Von dem Stammpaar, welches (ewig d. h.) ohne zeitlichen Anfang besteht, haben auch (von Ewigkeit her d. h.) ohne Anfang Zeugungen stattgefunden, und deshalb ist es nicht möglich, zur ersten dieser Zeugungen zu gelangen. Vor jeder haben immer noch andere stattgefunden; zu einem Anfang derselben gelangt man nicht. Ein vom Stammpaar zuerst Erzeugtes könnte also nicht angegeben oder festgestellt werden. Geht das durch Erschaffung entstandene Stammpaar also auch jeder einzelnen Zeugung voran, so doch nicht allen zusammen genommen. Und deshalb wäre das Stammpaar selbst nicht der Anfang einer Reihe; es wäre nicht in dem Sinne (positiv) das erste, daß auf dasselbe ein zweites, drittes u. s. w. gefolgt wäre, sondern nur in dem Sinne (negativ), daß kein anderes Individuum seiner Art ihm vorangegangen wäre. Von einem Anfang könnte ja bei Voraussetzung der Anfangslosigkeit gar nicht geredet werden. Will man aber darauf bestehen, das Stammpaar als den Ausgangspunkt der anfangslosen, also unendlichen Zahl von Zeugungen und Gezeugten zu betrachten, so muß man das in der Weise thun, daß man es als außerhalb dieser unendlichen Zahl stehend ansieht. Die hier behauptete Unendlichkeit besteht ja bloß darin, daß man in der rückwärts gehenden Zählung der von dem Stammpaar Gezeugten, nie zu einem ersten Gezeugten, also nie zu einem Anfang des Zeugens kommt.

Man kann sich hier also nicht auf die früher von uns mitgeteilte Lehre des hl. Thomas berufen, derzufolge ein durch

allmähliche Entwicklung zustandekommendes Wesen nicht ewig sein kann („Repugnaret [causam non praecedere duratione causatum suum] in causis producentibus effectus suos per motum: quia oportet, quod principium motus praecedat finem ejus“: Opusc. de aeternit. mundi). Denn man behauptet ja nicht categorematice die Ewigkeit eines durch Zeugung entstandenen Wesens, sondern nur die Anfangslosigkeit (oder Unendlichkeit) der stattgehabten Zeugungen — geradeso wie wir bezüglich der Umdrehungen der Himmelskörper und der sonstigen Veränderungen gesagt haben. Nähme man eine erste Zeugung oder eine erste Veränderung an, so wäre es klar, daß sie wegen ihres allmählichen Werdens nicht ewig sein könnte. Aber was hindert uns, vor jeder Zeugung eine andere und vor dieser wieder eine andere und so fort ohne Ende anzunehmen? Von der Thatsache aus, daß jedem einzelnen Gezeugten seine Zeugung zeitlich vorhergeht, kann man diese Annahme nicht als unmöglich darthun. Denn sobald man sagt: jedem einzelnen Gezeugten geht seine Zeugung vorher, also geht allen Gezeugten zusammen genommen zeitlich eine Zeugung vorher — begeht man einen Fehlschluß (a divisis ad conjuncta), eine Verwechselung der Begriffe distributive und collective — etwa wie wenn ich sagte: jeder Mensch ist ein Einzelwesen, also sind alle Menschen zusammen genommen ein Einzelwesen. Dieser Punkt wird nachher weiter ausgeführt werden.

Nach diesen Erklärungen wird es nicht schwer halten zu zeigen, daß die aus dem Begriff der Unendlichkeit hergenommenen Gründe gegen die Unmöglichkeit einer ewig erschaffenen Welt nicht zwingend sind.

Die hier zur Sprache kommende Unendlichkeit ist, um unsere vorhergehende Auseinandersetzung kurz zusammenzufassen, nicht eine absolute Unendlichkeit; es handelt sich nur um etwas unter einem gewissen Gesichtspunkt, oder in einer Hinsicht Endloses. Es ist nur eine, „diuturnitas infinita“ (Contr. Gent. lib. 1 cap. 43) oder ein „tempus infinitum“ (ibid. cap. 20), das uns hier beschäftigt. Und auch diese Dauer ist unendlich nur nach der einen Seite hin, nicht auch nach der andern,

m. a. W. die uns beschäftigende Unendlichkeit ist nichts anderes als Anfangslosigkeit. Diese beiden Ausdrücke sind hier vollständig gleichbedeutend. Das Unbegründete mancher nachher zu erwähnenden Einwände wird sofort in die Augen springen, sobald wir den einen Ausdruck für den andern setzen. So lange man den unbestimmten Ausdruck „Unendlichkeit“ braucht, fühlt die Einbildungskraft sich in schwindelnde Höhen fortgetragen; sobald man aber dafür den bestimmten, erklärenden Ausdruck „Anfangslosigkeit“ setzt, sieht die Einbildungskraft ihre eigenen Furchtgebilde zerstieben. — Handelt es sich um die in Veränderung begriffenen und in unaufhörlicher Aufeinanderfolge entstehenden und vergehenden Dinge, so ist rücksichtlich ihrer die erwähnte unendliche, d. h. anfangslose Dauer ein *infinitum syncategoriematicum*. Denn jene unendliche Dauer, die wir auch in einem gewissen Sinne Ewigkeit nennen, käme keinem einzigen Dinge dieser Art als solchem zu: vielmehr wären alle ohne Ausnahme endlich und der Zeit unterworfen. Die Ewigkeit könnte mithin in keiner Weise als das Maß der Dauer irgend eines Dinges dieser Art angesehen werden; ihre Ewigkeit oder Unendlichkeit bestände nur in der anfangslosen Aufeinanderfolge¹. — Bezüg-

¹ Eine arge Begriffsverwirrung liegt bei P. Stenstrup (Das Dogma von der zeitl. Welterschöpfung S. 41 ff.) vor, der von einer „kategoriematisch unendlichen Succession“ und einer „kategoriematisch unendlichen Successionsreihe“ redet. Die Begriffe kategoriematisch und aufeinanderfolgende Glieder einer Reihe schliessen sich gegenseitig aus. Jenes ist etwas Wirkliches und Bestehendes, dieses dagegen etwas im Werden Begriffenes oder Potentielles. Deshalb bringt der hl. Thomas stets das *simul in actu* und in *successione* in Gegensatz zu einander (vgl. I. q. 7. a. 4; Contr. Gent. lib. 2 cap. 38 ad 3; De Veritate q. 2 a. 10 ad 1; II Sent. dist. 1 q. 1 a. 5 ad 3) und setzt umgekehrt das in *successione* und in *potentia* einander gleich: *Infinitum in potentia in successione consistit* (De Verit. q. 2 a. 10). Darin stimmen alle Peripatetiker ohne Ausnahme überein. Von aufeinanderfolgenden Dingen kann also Unendlichkeit nur *syncategoriematice* ausgesagt werden. Jedes von ihnen ist endlich und nur ihre Aufeinanderfolge ist unendlich. „Jede Successionsreihe — so sagt P. Stenstrup S. 44 selbst — kommt durch eine Aufeinanderfolge von Einheiten zustande, die als ihre Glieder gedacht werden.“ Dafs aber etwas im Zustandekommen Begriffenes nicht als

lich der von Gott unmittelbar, also fertig, erschaffenen Dinge verhielte sich die Sache anders. Hätte Gott die Himmelskörper, oder die Engel, oder die Menschen und sonstige Wesen, die ihr Sein zumal von ihm empfangen hätten, von Ewigkeit erschaffen, so wären diese allerdings die Träger und Subjekte jener anfangslosen Dauer; folglich hätten wir es hier mit einem *infinitum categorematicum* zu thun. Dabei ist jedoch zu beachten, was wir früher (Bd. V, S. 420 Anm. 2) erklärt haben, daß nämlich die Dauer einzelner Wesen dieser Art nicht eigentlich mit der Zeit, sondern mit dem *aevum* gemessen würde.

Vernehmen wir also jetzt die aus dem Begriff und Wesen der Unendlichkeit hergeleiteten Beweisversuche gegen die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung. Der hl. Thomas führt die meisten derselben in der *Summa contra Gentes* (lib. 2 cap. 38) an.

1. Zunächst sagt man (*ibid.* ad 3): Unendliches kann nicht durchlaufen werden. Wenn die Welt aber immer gewesen wäre, so hätte ein Durchgang durch Unendliches bereits stattgefunden. Alles nämlich, was vergangen ist, ist durchlaufen. Vergangenen

katagorematisch bezeichnet werden kann, liegt auf der Hand. Es ist ja nur teilweise, aber nicht ganz vorhanden. Würden die durch Aufeinanderfolge mit einander verbundenen Dinge als Summe oder Resultat gefaßt, so hätte man es natürlich nicht mehr mit der Aufeinanderfolge zu thun, sondern lediglich mit dem *simul in actu*. Von dem „Unendlichen der Potenz nach“ oder von der „synkatagorematisch unendlichen Vielheit“ nun sagt P. Stenrup (S. 28) selbst: „Niemand hat je an der Möglichkeit und objektiven Realität der letztern gezweifelt, ja niemand konnte daran zweifeln.“ Von der in der Aufeinanderfolge liegenden Unendlichkeit dagegen, die, wie gesagt, keine katagorematische, sondern eine der Potenz nach vorhandene, oder synkatagorematische Unendlichkeit ist, will er S. 41 ff. beweisen, daß sie unmöglich ist. Es ist darum nicht zu verwundern, daß er sich in Widersprüche verwickelt; nur legt er dieselben nicht sich, sondern dem hl. Thomas und dessen Lehre zur Last. Als einen solchen „Widerspruch“ führt er z. B. S. 43 an: „Jeder Successionsreihe ist es wesentlich, stets wachsen und größer werden zu können; der katagorematischen Unendlichkeit hingegen ist es wesentlich, nicht wachsen und zunehmen zu können“. Der Widerspruch liegt, wie gesagt, auf seiten dessen, der von einer „katagorematisch unendlichen Successionsreihe“ spricht.

sind aber, sofern die Welt immer war, unendlich viele Tage oder Bewegungen der Erde um ihre Axe.

Gegen diese „nicht nötigende“ Beweisführung macht der hl. Thomas zunächst darauf aufmerksam, daß es sich hier nicht um ein *infinutum categorematicum* oder *infinutum in actu* handelt, sondern um eine solche Unendlichkeit, die in der Aufeinanderfolge liegt. Jeder der aufeinanderfolgenden Tage ist etwas Endliches, mithin ist ein Durchlaufen der einzelnen vorübergegangenen Tage nicht unmöglich. Nimmt man aber die ganze Reihe derselben zusammen, so ist, unter der Voraussetzung, daß die Welt immer war, kein erster Tag zu bestimmen; mithin kann man unter dieser Voraussetzung von einem Durchlaufen gar nicht reden. Denn dieser Begriff setzt zwei Endpunkte voraus, macht also eine Unterstellung, die nicht zutrifft. Rede ich von Durchlaufen, so muß ich vor allem einen Ausgangspunkt, einen Beginn des Laufens setzen. Setze ich einen solchen Beginn, dann „*quaecunq̄e praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies qui pertransiri potuerunt*“ (1 q. 46 a. 2 ad 6). Bei der als anfangslos gesetzten Zeit jedoch kann man von einem Durchlaufen, welches, wie gesagt, von einem Anfang unzertrennlich ist, gar nicht reden. Dem ganzen Einwurf liegt also die ungereimte Vorstellung zu Grunde, daß zwischen zwei von ihm gesetzten Endpunkten zu durchlaufendes Unendliches in der Mitte läge. P. Stenstrup will diese Ungereimtheit dem hl. Thomas aufnötigen. „Wenn es nicht unmöglich ist, daß überhaupt durch successive Mehrung von Gliedern oder durch einen stetigen Übergang von Glied zu Glied eine unendliche Successionsreihe entstehe, so kann es ja auch nicht unmöglich sein, daß man auf dieselbe Weise von einem beliebigen ersten Gliede bis zu irgend einem letzten gelange, auch wenn zwischen ihnen eine unendliche Vielheit von Gliedern angenommen würde“ (S. 46 f.) — Das in dem Vordersatz Ausgesprochene ist weder die Lehre des hl. Thomas noch irgend eines seiner Anhänger: vielmehr beruht dasselbe auf dem von uns als widersinnig erwiesenen Begriffe einer „kategorematisch unendlichen Successionsreihe“. Diesem also, und nicht dem hl. Thomas ist zuzuschreiben, was immer sich etwa daraus

folgern liefse. Gleichwohl fährt P. Stenstrup fort: „Von dieser Seite also darf die Antwort des hl. Thomas als ungenügend zurückgewiesen werden. Noch ungenügender scheint sie uns nach der andern Seite hin zu sein, da die Bemerkung, von jedem beliebigen vergangenen Tage sei ein Übergang zum gegenwärtigen Tage möglich, wohl kaum die Lösung obigen Einwandes vorbereiten, geschweige denn selbst die Lösung desselben sein kann. Oder wird man behaupten wollen, man sei durch die Möglichkeit, welche Gegenstand der Bemerkung des hl. Thomas ist, zum Schlusse berechtigt, daß auch der Übergang durch eine unendliche Successionsreihe von Tagen bis zum gegenwärtigen Tage möglich sei?“ — Durch die von P. Stenstrup als ungenügend bezeichnete Bemerkung will der Aquinate keine Lösung der Schwierigkeit geben, vielmehr sucht er durch dieselbe, aus Rücksicht auf die Gegner, der von ihnen vorgebrachten Schwierigkeit jene Fassung zu geben, in der allein sie einen vernünftigen Sinn hat. Zu diesem Zweck sagt er: Wenn Ihr von Durchlaufen im eigentlichen Sinne redet, so müßt Ihr notwendig einen Ausgangspunkt annehmen, denn sonst treibt Ihr Mißbrauch mit diesem Wort und Euere Begriffe widersprechen sich. Nimmt man aber einen Ausgangspunkt an, so ist kein Grund abzusehen, weshalb von da ab die Tage nicht sollten durchlaufen werden können, da sie ja alle (sowohl distributive als collective) endlich sind. Nimmt man aber Durchlaufen als gleichbedeutend mit Verfließen, so kann der Begriff auch auf eine synkategorematisch unendliche Successionsreihe von Tagen, d. h. auf anfangslos fließende Tage angewendet werden.

Um das Zutreffende dieser Antwort noch deutlicher zu sehen, müssen wir uns über den Sinn des Aristotelischen Grundsatzes, daß Unendliches nicht durchlaufen werden kann, verständigen. Dieser Grundsatz bezieht sich zunächst nicht auf ein einseitig (*secundum quid*) Unendliches, sondern auf ein (*simpli-citer*) Unendliches, d. h. auf ein solches, das weder Anfang noch Ende hat, also nach beiden Seiten hin endlos ist. Daß ein Widerspruch zwischen dem Begriff eines solchen Unendlichen und dem Begriff *Durchlaufen* vorhanden ist, liegt auf der

Hand, denn der eine dieser Begriffe fordert zwei End- oder Grenz-Punkte, während der andere dieselben ausschließt. Deshalb ist in diesem Sinne Unendlich und Undurchlaufbar gleichbedeutend. Jenes ist die Erklärung von diesem: *Τὸ δ' ἄπειρον τὸ ἀδύνατον διελθεῖν τῷ μὴ πεφυκέναι διέναι* (Metaph. X. 10: Physic. III. 4 und pas.), was der hl. Thomas (In Physic. loc. cit. lect. 7) erklärend übersetzt: „uno modo dicitur infinitum, quod non est natum transiri: nam infinitum idem est quod intransibile; et hoc est, quia est de genere intransibilium.“ Undurchlaufbar ist etwas also nur, insofern und insoweit es unendlich ist. Da wir es hier aber mit einem einseitig Unendlichen zu thun haben, so kann der Begriff der Undurchlaufbarkeit auf dasselbe nur angewendet werden, insoweit seine Unendlichkeit behauptet wird. Diese Unendlichkeit aber ist gleichbedeutend mit Anfangslosigkeit. Also kann ich nach vorne hin die Reihe nie durchlaufen, d. h. ich kann nie an einen (nicht vorhandenen) Anfang kommen. Das ist mithin der einzige Sinn, in welchem der angeführte Aristotelische Grundsatz hier angewendet werden kann.¹

Setzt man also den Begriff Durchlaufen als gleichbedeutend mit Verfließen (unendlich vieler Tage), als Bewegung nach der Seite hin, auf welcher Unendlichkeit nicht behauptet wird, so ist nicht abzusehen, weshalb derselbe mit dem Begriff der Unendlichkeit, die hier ja bloße Anfangslosigkeit ist, streiten soll. Eine nach vorne (ex parte ante) unendliche Zeit kann vorübergehen, wenn sie als ohne Anfang fließend gedacht wird. Denn dann besteht die behauptete Unendlichkeit ja nur, wie gesagt, in der Anfangslosigkeit der Dauer, während alles Dauernde in der That endlich ist.

¹ Es ist also klar, dafs in der Erwidern gegen die vom hl. Thomas vertretene Lehre mit jenem Aristotelischen Grundsatz Mißbrauch getrieben wird. Auf unsern Fall muß vielmehr die entgegengesetzte Lehre des Stagiriten angewendet werden: *Λεκτέον πρὸς τὸν ἐρωτῶντα εἰ ἐνδέχεται ἄπειρα διελθεῖν ἢ ἐν χρόνῳ ἢ ἐν μήκει, ὅτι ἔστιν ὡς, ἔστι δ' ὡς οὐ. Ἐντελεχεία μὲν γὰρ ὄντα οὐκ ἐνδέχεται, δυνάμει δ' ἐνδέχεται: ὁ γὰρ συνεχῶς κινούμενος κατὰ συμβεβηκὸς ἄπειρα διελθῆναι, ἀπλῶς δ' οὐ: Physic. VIII. 8.*

Gewiß wird niemand behaupten wollen, der Weg von rückwärts nach vorwärts sei gerade so weit wie von vorwärts nach rückwärts, und man müsse deshalb, wenn man Durchlaufbarkeit nach der einen Seite hin zugebe, dieselbe auch nach der andern zugestehen. Doch wir täuschen uns. So behaupten allerdings manche. Prof. Hagemann (Metaphysik 4. Aufl. Freiburg 1884 S. 204) sagt z. B.: „Verfolgen wir die Successionsreihe von der Gegenwart aus rückläufig, so könnten wir die Reihe nicht durchlaufen, wenn sie anfangslos wäre. Folglich könnten wir die anfangslose Reihe auch nicht durchlaufen durch Vorwärtsbewegung, wir kämen also nicht zu einem letzten Gliede in der Gegenwart.“ Doch die Antwort hierauf ist im Vorhergehenden schon gegeben. Die Reihenfolge, von der wir hier reden, ist nur nach der einen Seite, nämlich nach dem Anfange hin, endlos, nicht aber nach der andern Seite hin. Das vorhandene Ende kann ich also durch fortgesetzte Bewegung erreichen; aber ich kann nicht nach der andern Seite hin zu einem nicht vorhandenen Ende gelangen.

Dieses wird noch klarer, wenn wir noch auf einen andern Mißbrauch aufmerksam machen, der hier unvermerkt mit dem Wort Durchlaufen getrieben wird. Was versteht man denn unter diesem Durchlaufen? Was durchläuft? Was wird durchlaufen? Was ist das Durchlaufen selbst? Handelt es sich hier denn um etwas anderes als um das einfache Beharren der Geschöpfe in Dasein und Thätigkeit? Haben wir es mit etwas anderm zu thun als mit der bloßen Dauer oder Fortdauer von Veränderungen? Oder stellt man sich die Zeit etwa vor wie eine zu durchschreitende Bahn, und die entstehenden und vergehenden Geschöpfe als diese Bahn durchschreitend? Man setze also an Stelle der verschwommenen und bildlichen Ausdrücke die klaren und eigentlichen Bezeichnungen, und wir stehen vor der Frage: weshalb sollte eine immer dauernde Reihenfolge von Veränderungen nicht haben bis heute dauern können? Wenn man sich auf diese Frage Antwort gibt, dürfte die Schwierigkeit, wenigstens in der vorstehenden Fassung, verschwinden.

Der hl. Bonaventura sucht der aus der unendlichen, d. h. anfangslosen Zahl von Tagen hergenommenen Schwierigkeit eine andere Wendung zu geben, indem er sagt: „*Quaeram a te, utrum aliqua revolutio praecesserit hodiernam in infinitum, an nulla.*“ Schon diese Frage zeigt, daß der seraphische Lehrer von einem verkehrten Begriff der hier in Rede stehenden Unendlichkeit ausgeht. Nur die end- oder vielmehr anfangslose Aufeinanderfolge ist unendlich, wie wir sagten, während alle einzelnen aufeinanderfolgenden Tage endlich sind, m. a. W. nicht das, was auf einander folgt, ist unendlich, sondern das Aufeinanderfolgen selbst. Alle einzelnen Tage haben also von einander nur einen endlichen Abstand, aber von keinem derselben kommt man je zu einem Anfang. „*Quaelibet circulatio praecedentium transiri potuit, quia finita est; in omnibus autem simul consideratis, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam*“ (S. Thom. Contr. Gent. lib. 2 cap. 38). Von allen zusammen genommen kann man also unendliche Dauer aussagen, denn immer hat es Tage gegeben. Die Frage: *utrum aliqua revolutio praecesserit hodiernam in infinitum, an nulla*, ist also unberechtigt; sie beruht auf einer falschen Voraussetzung. Darum sind auch die Folgerungen, die der hl. Bonaventura aus ihr zieht, falsch. Er sagt: „*Si nulla (revolutio praecessit hodiernam in infinitum): ergo omnes finite distant ab hac, ergo sunt omnes finitae, ergo habent principium.*“ Hier haben wir die bereits früher getadelte Verwechslung des distributiven mit dem kollektiven Sinne. Zu dem Wort *nulla* ist hinzuzusetzen: *determinata*; und der Schluß auf *omnes* ist nur berechtigt, wenn der Ausdruck gleichbedeutend ist mit *singuli*, nicht aber wenn er auf die Gesamtheit als solche ausgedehnt wird. Verstünde der hl. Bonaventura seine Folgerung in erstem Sinne, so wären wir vollständig mit ihm einverstanden; da er sie aber in letztem Sinne versteht, müssen wir sie von der Hand weisen. Wir geben also den einen Teil des uns gestellten Dilemmas zu, daß nämlich kein bestimmter Tag sich vom heutigen in unendlichem Abstand befinde, behaupten aber, daß in logischer Schlußfolgerung sich daraus nichts anderes ergibt, als was wir

selbst von Anfang an behauptet haben, nämlich daß kein bestimmter Tag von einem andern bestimmten Tag unendlich absteht, und daß jede bestimmte Reihe von Tagen einen Anfang und ein Ende hat. Damit fällt der zweite Teil des Dilemmas von selbst, und wir sind der Mühe überhoben, darauf zu antworten. Trotzdem erscheint den Gegnern des hl. Thomas diese Ausführung als eine „demonstratio omnibus numeris absoluta“, durch die es „quam maxime planum fit, nequaquam infinitam aliquam dierum multitudinem huic ipsi diei praemissam fuisse.“ (Krause, loc. cit. p. 13 n. 2.)¹ Daß ein Übergang von den einzelnen Tagen (omnes = singuli = „quaelibet earum“) auf deren Gesamtheit („multitudo“) nicht erlaubt ist, scheint diesen Gegnern kaum in den Sinn zu kommen.

Herr Langen glaubt in dem Begriff einer anfangslosen Zeit einen Anhaltspunkt zu finden, um die Unmöglichkeit einer immerseienden Welt darzuthun. „Die Zeit — so sagt er (S. 16) — ist ein Nacheinander der Dinge, das Vor und Nach der Veränderungen des geschaffenen Seins. Bei der Setzung einer unendlichen Zeit würde ich also eine unendliche Reihe einzelner Veränderungen annehmen. Diese Annahme aber gerät in Widerspruch mit dem Denken. Habe ich eine fortlaufende Reihe vor mir, so bin ich gezwungen, eine Grenze dieser Reihe zu setzen.“ Man wird gespannt auf den Beweis. — „Thue ich dieses nicht, so breche ich dadurch nur in meinem Denken ab, ohne aber damit den Begriff einer unendlichen Reihe gesetzt zu haben. Ich höre nur auf, die Glieder der Reihe weiter zu bestimmen.“ Vielleicht hätte man diese Folgerungen eher aus der entgegengesetzten Voraussetzung erwartet. Nämlich so: setze ich in meinem Denken einer unendlichen Reihe eine Grenze, so breche ich ab, ich höre auf, die Glieder der Reihe weiter zu bestimmen.

¹ Bis zu welchem Grade hier die Lehre des hl. Thomas mißverstanden wird, ergibt sich besonders aus n. 4 *ibid.* — Die Erklärung der Lehre des hl. Bonaventura ist wörtlich (aber ohne Anführung) aus Frohschammer a. a. O. S. 519 übersetzt, während die von Frohschammer (S. 523) nach dem hl. Thomas gegebene Widerlegung derselben nicht der Übersetzung wert erachtet wurde.

Aber Herr Langen sagt: „Thue ich dieses nicht, so u. s. w.“ Doch sehen wir von der Begründung seiner Behauptung ab, um diese selbst ins Auge zu fassen. Sie lautet: „eine unendliche Reihe einzelner Veränderungen ist im Widerspruch mit dem Denken.“¹ Dafs diese Behauptung schlechterdings falsch ist, ergibt sich aus der blofsen Thatsache, dafs wir wenigstens eine „unendliche Reihe einzelner Veränderungen“, nämlich die endlosen Akte der unsterblichen Seelen nicht blofs wirklich in unserm Denkprozefs erfassen, sondern auch ohne Grenzen denken müssen, wenn wir nicht mit dem Dogma in Widerspruch geraten wollen. Was also Herr Langen als undenkbar erklärt, ist thatsächlich ein Gegenstand seines eigenen Denkens. Übrigens hätte er auch bedenken müssen, dafs das „Abbrechen einer fortlaufenden Reihe in unserm Denken“ nie den Begriff des infinitum, von dem hier die Rede ist, sondern nur den des indefinitum ergibt.

2. Ein anderer Einwurf wird vom hl. Thomas (l. c. ad 4) so gefafst: Das Unendliche kann nicht größer werden durch neue Hinzufügungen. Jeder neue Tag würde aber die unendliche Zahl der vorübergegangenen Tage vermehren.

Diese Begründung nennt der Aquinate „schwach“. Denn,

¹ Ähnlich sagt auch Heinrich, Dogmat. Theol. III 492: „als wirklich denken wir uns immer nur eine endliche Zeit, wie weit wir dieselbe auch ausdehnen mögen, und jenseits derselben denken wir uns nur eine unbegrenzte Möglichkeit anderer Zeiten“. Geradeso König, Schöpfung und Gotteserkenntnis S. 87; Kuhn in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1843 S. 182, u. a. Kuhn führt sogar den hl. Thomas als einen Gewährsmann an: „Der Begriff einer unendlichen Zeit ist ein widersprechender, und ganz richtig heifst es bei Thomas, eine unendliche Zeit würde nicht bis auf den gegenwärtigen Tag gekommen sein“. Wie der Leser schon weifs, enthalten diese Worte aus dem englischen Meister nicht dessen Lehre, sondern einen von ihm widerlegten Einwand. — Es möchte uns fast scheinen, dafs diese Gelehrten die Frage nach dem Dasein einer endlosen Dauer mit jener nach dem Inhalt dieser Dauer verwechseln. Man könnte zugeben, dafs man den Inhalt einer endlosen Dauer im Denken nicht vollkommen erfafst; aber die Behauptung, dafs wir uns eine unendliche Zeit nicht denken können, kann nun und nimmer zugegeben werden.

sagt er, wenn eine ewige Zeit angenommen wird, so kann dieselbe blofs wegen des geleugneten Anfangs unendlich genannt werden, nicht aber zugleich wegen nicht vorhandenen Endes. Denn die Gegenwart ist die Grenze der Vergangenheit. Nach vorwärts also ist die Zeit auch in jener Annahme endlich, mithin steht nichts im Wege, daß sie von dieser Seite einen Zuwachs erfahre. — Handelte es sich um eine allseitige Unendlichkeit, so könnte sie allerdings in keiner Weise gröfser werden; handelt es sich aber, wie hier, um eine einseitige Unendlichkeit, so ist ein Zuwachs von der andern Seite durchaus nicht ausgeschlossen. Es ist ja dann nicht das Unendliche, insoweit es unendlich ist, welches gröfser wird, sondern das Unendliche, insoweit es endlich ist. Um ein solches Ding aber, welches secundum aliquid unendlich, und secundum aliud endlich ist, handelt es sich hier. Nach rückwärts ist die hier behauptete Dauer unendlich, und nach dieser Seite hin kann sie keine Verlängerung erfahren: nach vorwärts aber ist sie endlich und darum steht ihrem Wachsen nicht das Geringste im Wege. — Oder um es noch anders auszudrücken: die in Rede stehende Unendlichkeit ist blofse Anfangslosigkeit, nicht aber auch Endlosigkeit. Ein Ende haben wir, nicht aber einen Anfang. Zum Ende können wir also hinzuzählen, nicht aber zum Anfang. Das Fortschreiten der Zeit verlängert also die unendliche Dauer nicht, insofern sie unendlich (d. h. anfangslos) ist, m. a. W. dem Unendlichen als solchen wird hier nichts hinzugefügt.

Dasselbe ergibt sich auch, wenn wir die in der anfangslosen Dauer einander folgenden Dinge betrachten, also die Zahl der Umdrehungen der Himmelskörper, der Zeugungen u. s. w. Diese sind nicht *categorematiche* (*actu*), sondern nur *syncategorematiche* (*potentia*) unendlich, d. h. ein jedes von ihnen ist endlich, aber ihre Aufeinanderfolge oder ihre Reihe ist unendlich (d. h. anfangslos). Werden nun die neuen Tage, Monate, Jahre u. s. w. der ganzen Reihe hinzugefügt? Das ist unmöglich, weil dieselbe ja zu diesem Zweck als abgeschlossen gefafst werden müfste. Also nicht die unendliche Reihe der genannten Dinge, sondern die Zahl der einzelnen Dinge wird durch neue Hinzu-

fügungen vermehrt, m. a. W. die Hinzufügung findet nicht zu der Unendlichkeit der Dinge, sondern zu den endlichen Dingen statt: *Infinito non fit additio secundum suam totalem successionem, qua infinitum est in potentia tantum accipientis; sed alicui finito accepto in actu; et illo nihil prohibet aliquid esse plus vel majus* (II. Dist. 1 q. 1 art. 5 ad 4 rat. in contr.).

Wenn also der hl. Bonaventura den hier widerlegten Einwand in folgendem Syllogismus ausdrückt:

Impossibile est infinito addi . . .

Sed si mundus est sine principio, duravit in infinitum;

Ergo durationi ejus non potest addi . . .

so ist in scholastischer Form zu antworten: *Distinguo majorem: Impossibile est addi infinito simpliciter, concedo; infinito secundum quid, subdistinguo: ex qua parte est infinitum, concedo; ex qua parte non est infinitum, nego.*

Ebenso *distinguo minorem: Si mundus est sine principio, duravit in infinitum ex parte ante, concedo, ex parte post, nego.*

Ergo — so muß der Schluß lauten — *durationi ejus ex parte ante, nihil potest addi, concedo; ex parte post nihil potest addi, nego.*

Aber der seraphische Heilige glaubt seinen Ausgangspunkt festhalten zu können. Er sagt: „*Haec est veritas infallibilis, quod, si mundus est aeternus, revolutiones solis in orbe suo sunt infinitae; rursus pro una revolutione solis necesse est fuisse duodecim ipsius lunae; ergo plus revoluta est luna quam sol; et sol infinities: ergo infinitorum ex ea parte qua infinita sunt, est reperire excessum. Hoc autem est impossibile.*“

Dafs der hl. Bonaventura und alle hier zur Sprache kommenden Scholastiker von dem kopernikanischen Weltsystem nichts wissen, ist für unsere Frage ohne alle Bedeutung. Die vorstehende Beweisführung des hl. Bonaventura aber beruht auf einer Vermengung von *infinitum simpliciter* (oder *secundum essentiam*) und *infinitum secundum quid* (oder *per accidens*); ebenso von *infinitum in actu* und *infinitum in potentia*. Letztere Unendlichkeit besteht lediglich in dem endlosen Aufeinander von an

sich endlichen Dingen. Ob diese Dinge also in größerer oder geringerer Anzahl vorhanden sind, ist für ihre Unendlichkeit sub ratione formalis völlig gleichgültig. Die Zahl der fortdauernden Dinge selbst verhält sich zur Unendlichkeit derselben nur materialiter. Das ist aus einem Beispiel leicht zu ersehen. Nehmen wir zwei mit gleicher Schnelligkeit ins Unendliche fortlaufende Räder, von denen das eine größer ist als das andere. Offenbar macht das eine derselben viel mehr Drehungen wie das andere; beide aber laufen ohne Ende. Ist nun deshalb das eine in seinem Lauf mehr unendlich als das andere? Das wäre thöricht zu behaupten. Die Unendlichkeit wird eben nur auf das Ohne-Ende-Laufen bezogen, nicht aber auf die Zahl der Drehungen, die in dem Laufen stattfinden. Die Unendlichkeit der Drehungen beider Räder ist also formaliter dieselbe, obgleich sie materialiter verschieden ist. Deshalb sagt der hl. Thomas (II Sent. Dist. 1. loc. cit.) bezüglich des angeführten Argumentes: „Quod haec ratio sit sophistica patet, quia tollit etiam infinitum in additione numerorum, ut si sic dicatur: Aliquae species numerorum sunt excedentes denarium, quae non excedunt centenarium, ergo plures species excedunt denarium quam centenarium; et ita cum infinitae excedant centenarium, erit aliquid majus infinito.“ Ob ich also von Tagen oder Wochen oder Monaten oder Jahren rede, so ist das bezüglich der Unendlichkeit der Dauer einerlei. Die Unendlichkeit, d. h. die end- oder anfangs-lose Aufeinanderfolge, ist für alle gleich. Aber daraus folgt mit nichten, daß die in solcher Reihenfolge befindlichen Dinge unter sich gleich wären. Und es folgt noch weniger, was der hl. Bonaventura folgert, daß das eine größer sei als das andere, *ex ea parte qua infinita sunt*.

Zur weitem Erklärung dieses Verhältnisses fügen wir die folgende Stelle aus dem hl. Thomas bei: „Quia infinitum non est substantia quaedam, accidit rebus quae dicuntur infinitae . . ., sicut infinitum multiplicatur secundum diversa subjecta, ita necesse est quod proprietates infiniti multiplicentur, ita quod conveniat unicuique illorum secundum illud subjectum. Est autem quaedam proprietates infiniti, quod infinito non sit aliquid majus.

Sic igitur si accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid majus infinito; et similiter si accipiamus quamcumque aliarum linearum infinitarum, manifestum est quod uniuscujusque earum partes sint infinitae. Oportet ergo quod omnibus illis partibus infinitis non sit aliquid majus in illa linea; tamen in alia linea et in tertia erunt plures partes etiam infinitae praeter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere: nam species numerorum parium sunt infinitae, et similiter species numerorum imparium: et tamen numeri pares et impares sunt plures quam pares (Dasselbe Beispiel braucht er auch zur Erklärung derselben Sache in Quodl. 9 art. 1 ad 1). Sic igitur dicendum est quod infinito simpliciter et quoad omnia nihil est majus; infinito autem secundum aliquid determinatum non est aliquid majus in illo ordine; potest tamen accipi aliquid aliud majus extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturae; et tamen plura sunt in potentia Dei quam in potentia creaturae“ (III. q. 10 a. 3 ad 3).

3. Aus derselben Verwechslung von verschiedenen Unendlichkeiten, oder, wie der hl. Thomas es nennt, aus demselben Sophisma, gehen eine Anzahl anderer „Beweise“ hervor, welche einen Widerspruch in der hier zur Sprache kommenden Unendlichkeit darthun sollen. So sagt man: Wenn die Welt von Ewigkeit wäre, so würde folgen, daß das Ganze und der Teil gleich groß wären. Es ist nämlich klar, daß dasjenige, welchem ich etwas hinzufüge, sich zu der aus ihm und dem Hinzugefügten bestehenden Summe als Teil verhält. Also sind die vor einem Monat vorhandenen Tage nur ein Teil der jetzt vorhandenen Tage. Und doch sind die jetzt vorhandenen Tage bei Annahme einer ewigen Welt nicht mehr als die vor einem Monat vorhandenen, sondern ihnen gleich. Ist die Welt nämlich ewig, so waren vor einem Monat unendlich viele Tage verflossen; ebenso sind bis heute unendlich viele Tage verflossen. Ein Unendliches kann aber nicht größer sein als das andere; also sind die jetzt vorhandenen Tage gleich mit den vor einem Monat vorhandenen, mithin der Teil und das Ganze gleich. „Man muß entweder annehmen, daß ein Teil dem Ganzen, die Sekunde einem Jahre

gleichsteht, oder dafs ein gröfseres und kleineres Unendlich existiert“ (Wieser, Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie. 1878. S. 479).

„Haec sophisticatio manifeste decipit“ — sagt der Kard. Aegidius de Colonna (loc. cit.) in treuer Übereinstimmung mit dem hl. Thomas. Die handgreifliche Widerlegung ist in dem vorher aus dem Aquinaten angeführten Beispiel gegeben. Über 10 hinaus gibt es unendlich viele Zahlen, und gleichfalls unendlich viele über 100 hinaus; also gibt es über 10 nicht mehr Zahlen als über 100; also ist 10 und 100 gleich, oder der Teil ist gleich dem Ganzen. Um eine solche Sophisterei zustande zu bringen, braucht man also nicht die Annahme einer immer geschaffenen Welt. Die Lösung des Trugschlusses ist in dem Vorhergehenden bereits gegeben. Man übersieht, dafs es sich um ein *infinutum secundum quid*, nicht um ein allseitiges, sondern um ein einseitiges Unendliches handelt. Nur nach der einen Seite hin ist in dem angezogenen Vergleich die Zahl, und in dem verglichenen Falle die Dauer unendlich. Die Unendlichkeit liegt in dem einen Falle darin, dafs ich, mag ich von was immer für einer gegebenen Zahl anfangen zu rechnen, nie zur letzten Zahl gelangen kann. Und mag ich, in dem andern Falle, von welchem Tage auch immer nach rückwärts gehen, so gelange ich doch nie zum Anfang der Tage. So aufgefaßt ist die Unendlichkeit immer gleich. Fasse ich jedoch die in nie endendem Aufeinander sich folgenden Dinge von der Seite auf, von welcher ihnen Unendlichkeit nicht beigelegt wird, so ist es klar, dafs ich von derselben ein Mehr oder Weniger aussagen kann. So ist eine Zahl gröfser als die andere — nicht weil ich von ihr aus schneller zum Ende der Zahlen gelange, als von einer andern (denn von keiner gegebenen Zahl aus ist es möglich, zu einem Ende nie endender Zahlen zu gelangen); sondern weil die eine, da wo sie steht, öfters die Einheit in sich enthält, oder von der Einheit weiter absteht, als eine andere. Nach der einen Seite hin, dem auch in ewigem Fortgang nie zu erreichenden Ende, sind alle Zahlen in gleichem Abstände. Nach der andern Seite jedoch, der feststehenden Einheit, sind alle

ungleich entfernt. Ist es also nicht eine fallacia accidentis, das, was für die Zahl accidental ist, nämlich ihren Abstand von einem nicht vorhandenen Ende, als Maßstab ihrer Größe anzunehmen? Durch das Zunehmen der Tage und Jahre wird also in keiner Weise deren in Anfangslosigkeit und Aufeinanderfolge liegende Unendlichkeit vermehrt, sondern nur ihre eigene Zahl. Man kann also nicht sagen: „In Wahrheit war diese „unendliche“ Zahl gestern kleiner als heute, und sie ist heute kleiner als morgen, ist also einer konkreten Zunahme fähig und unterworfen — und trotzdem sollte sie wirklich unendlich sein?“¹ Die Hinzufügung der neuen Tage und Jahre findet ja, wie vorher dargethan, gar nicht zu der gesamten Aufeinanderfolge, inwiefern dieselbe unendlich ist, statt; also kann ich die neuen Hinzufügungen auch nicht als Teile des Ganzen fassen.

Wenn also Toletus zu dem Schluß kommt, daß „tot praecesserint instantiae quot horae, et tot horae quot dies, et tot dies quot menses . . .“ und wenn er dieses dann „quoddam absurdum valde grave et paradoxum, imo et omnino incredibile“ nennt — so sind alle diese Eigenschaftswörter seiner eigenen „sophistischen“ Argumentation beizulegen.

4. Indessen scheint eine andere Schwierigkeit sich zu ergeben aus dem Verhältnis der Jahre zu den Monaten, der Monate zu den Wochen, der Wochen zu den Tagen u. s. w. Offenbar setzt ja das Jahr die Monate, der Monat die Wochen, und die Woche ihre Tage voraus. Was aber etwas anderes sachlich voraussetzt, kann nicht ewig sein; denn etwas Ewiges kann nicht später als ein anderes sein. Mithin kann kein einziger dieser Zeitabschnitte als ewig bezeichnet werden. — Aber auch diese Schwierigkeit löst sich nach dem oben (S. 50 und 57) Gesagten leicht. Allerdings sind in begrenzter Zeit die Monate vor dem Jahr, so daß jedem bestimmten Jahr seine zwölf Monate vorangehen müssen; aber vor jenem Jahr waren schon andere Jahre und vor jenen Monaten bereits andere Monate. Wird die Zeit also als unbegrenzt oder anfangslos

¹ König, Schöpfung und Gottserkenntnis S. 86. Die Worte „wirklich unendlich“ stehen hier für „aktuell unendliche Zeit“ (!).

gesetzt, so waren vor diesem Jahr bereits unendlich viele Jahre und vor diesem Monat unendlich viele Monate. Und das ist die einzige „Unendlichkeit“, die wir behaupten. Auch dieser Einwand geht also wieder von der falschen Voraussetzung aus, daß die hier in Rede stehende Unendlichkeit gleichbedeutend ist mit anfangsloser (ewiger) Dauer eines bestehenden Dinges, während sie thatsächlich doch nur in der Aufeinanderfolge liegt; m. a. W. man verwechselt die synkategorematische Unendlichkeit mit der kategorematischen und überträgt das, was von den einzelnen abgegrenzten Dingen gilt, auf die anfangslose Summe derselben, wie wenn ich etwa von der nach der Zukunft hin dauernden Zeit sagte: auf den heutigen Tag folgt die Nacht, ebenso auf den morgigen, also muß nach allen Tagen (in ihrer Gesamtheit) Nacht folgen. Ebenso wenig kann also auch gesagt werden, daß allen bis jetzt verflossenen Jahren zusammengenommen oder zusammengedacht, Monate vorausgegangen seien. Alle Jahre zusammengenommen, schließten ja alle Monate ein, und alle Monate zusammengenommen, schließten alle Wochen in sich. Kann also auch kein einzelnes, durch den Verlauf von 365 Tagen zustande kommendes Jahr ewig sein, so kann dasselbe doch nicht von der anfangslosen Aufeinanderfolge von Jahren behauptet werden.

Wir wollen von den zuletzt besprochenen Einwürfen nicht Abschied nehmen, ohne auf einige andere sophistische Kniffe, die ihnen zu Grunde liegen, wenigstens in Kürze aufmerksam zu machen. — Zunächst reden dieselben von Unendlichem, als von einem Ganzen. Daß das eine *contradictio in terminis* ist, liegt auf der Hand. Nun und nimmer kann aus der Zusammensetzung von Teilen ein Unendliches entstehen. Das hier in Rede stehende Unendliche schließt um so mehr den Begriff eines Ganzen aus, als es ein bloßes *infinitem in potentia*, also gar kein *ens categorematicum* oder *in actu* ist. — Ebenso wenig kann man, sobald einmal von Unendlichem die Rede ist, Ausdrücke wie größer und kleiner, gleich und ungleich gebrauchen, denn das sind ja Einteilungen oder Eigenschaften der (begrenzten) Quantität. Un-endlich heißt eben ohne Ende,

ohne Grenze sein, und das kann offenbar ebensowohl von Stunden wie von Monaten und Jahren ausgesagt werden, und es ist unbegreiflich — wenigstens wenn man mit dem Verstande und nicht mit der Einbildungskraft philosophiert — wie man hier die Begriffe gröfser und kleiner anwenden kann. Allerdings kann man auf den Begriff der Zeit diese Ausdrücke anwenden, wenn man sie nach der Seite fafst, auf welcher sie endlich ist, nicht aber, wenn man von ihr redet, insofern sie als unendlich d. h. als anfangslos gesetzt wird.

Eine letzte Bemerkung möchten wir noch hinzufügen bezüglich der Spielerei mit den Begriffen Ganzes und Teil. Auch zugegeben, dafs diese Begriffe hier angewendet werden könnten, so wäre doch die von ihnen gemachte Anwendung eine unzulässige. Was wir sagen sollen, drückt der hl. Thomas folgendermaßen aus: „*Quod dicitur, quod quantum additum quanto facit majus, intelligendum est ubi utrumque dicitur quantum secundum eandem rationem; sed ubi unum est ratio alterius quod sit quantum, hoc non oportet: sicut si lignum est longum, erit linea longa, nec oportet quod lignum cum linea sit longius quam linea, quia linea est ratio longitudinis ligno*“ (Quaest. Disp. De malo q. 2. a. 2 ad 8). Das letztverflossene Jahr als ein Teil der anfangslos fliefsenden Zeit kann also nicht, addiert mit dieser Zeit, etwas Gröfseres ausmachen.



DIE MYSTIK DES ANGELUS SILESIUS.

VON DR. PAUL MAHN.

(Schluß.)

Als Einleitung zu Schefflers Weltanschauung mag der Spruch VI, 251 dienen:

Die Meinungen sind Sand, ein Narr der bauet drein;

Du baust auf Meinungen, wie kannst du weise sein?

Wahre Philosophie mufs ins Wesen der Dinge zu dringen suchen und sich nicht durch den Augenschein, auf den die gemeine Meinung baut, trügen lassen.

1. Die Welt ist meine Vorstellung.

Die gemeine Auffassung redet viel von Zeit und Raum,¹ ohne zu wissen, was diese eigentlich sind.

I, 177 Man redt von Zeit und Ort, von Nun und Ewigkeit:

Was ist denn Zeit und Ort, und Nun und Ewigkeit?

Man gebraucht oft die Wendung: „wie schnell doch die Zeit vergeht,“ als ob diese etwas aufer uns Stehendes wäre, das davoneilt, während wir ihm als ruhige Beobachter gegenüberstünden. Umgekehrt ist es: das aufer unserer Vorstellung ist etwas, das dem Wesen nach [„im Weltbegriffe“] bleibt, und nur wir sind es, die aus unserer Anschauungsform der Zeit heraus den Dingen das Attribut: „schnell“ beilegen. — So ist nach unserer Ansicht der schwierige Spruch V, 23 zu verstehen: V, 23 Man sagt, die Zeit ist schnell: wer hat sie sehen fliegen?

Sie bleibt ja unverrückt im Weltbegriffe liegen!

Hat Angelus sonach die gewöhnliche Vorstellung verworfen, so spricht er seine eigene Überzeugung mit klaren Worten dahin aus, daß Zeit und Raum nicht etwas aufer uns seien, in dem wir uns etwa bewegten, sondern lediglich Anschauungsformen unseres Verstandes.

I, 185 Nicht du bist in dem Ort, der Ort der ist in dir;

I, 189 Du selber machst die Zeit, das Uhrwerk sind die Sinnen;

Hemmst du die Unruh nur, so ist die Zeit von hinnen.

Gibt es keine Sinne mehr, so gibt es auch keine Zeit (2. Zeile von I, 189): gibt es keine Zeit, so fällt auch die Welt der Erscheinungen („die Figur der Welt“) dahin.

IV, 96 Mensch, die Figur der Welt vergehet mit der Zeit²:

Was trotzst du denn so viel auf ihre Herrlichkeit?

Daraus nun, daß die Welt nur in uns ist, scheint Ang. darauf geschlossen zu haben, daß sie eitel Trug und Nichtigkeit sei. Diesen Schluß selbst macht er nirgends; seine Ansicht aber, daß die Welt nicht so sei, wie sie uns erscheine, folglich nur Schein, findet sich häufig genug.³

II, 156 Die Sonn' ist nur ein Glas⁴ und alles Licht ein Schein.

IV, 92 . . . Hier ist die Dämmerung.

¹ A. S. sagt: „Ort.“ — Einige Stellen, wo er unter Ort etwas anderes versteht, s. unten p. 84, Anm. 1.

² d. h. unâ cum tempore.

³ Wir erörtern hier nur die Nichtigkeit der Welt in Bezug auf unser Erkennen. Die Stellen, wo Sch. sie in Beziehung zum Willen setzt, gehören in den Bereich seiner pessimistischen Anschauungen und finden daher unten in der Ethik ihren Platz.

⁴ Vielleicht: „Glast“?

VI, 20 Alls Zeitlich' ist ein Rauch.

II, 21 Die Welt ist eitel Nichts.

Direkt an den „Schleier der Maja“ bei den Indern erinnert es, wenn Ang. VI, 50 von dem „Spinneweb“ der Welt spricht.

Weil nun aber die Welt gänzlich unsere Vorstellung ist, so hat alles, was wir über sie aussagen, keine absolute Wahrheit, sondern ist wahr nur für uns. All unser Erkennen ist ein relatives. Ich rede so oder so über die Dinge, nicht weil diese wirklich so wären, sondern weil ich der oder der bin.

VI, 213 Kind, wach und werde groß. So lange du noch klein,
So lange dünkt dich alls, was klein ist, groß zu sein.

, 217 Die Erde scheint dir breit, ein Klümplein groß, mein Christ,
Ein Maulwurfshauf ein Berg, weil du ein Ameis bist.

Vereinzelte findet sich ein Spruch, der, mit Kant zu reden, von der „synthetischen Einheit der Apperzeption“ handelt. Die Mannigfaltigkeit der Einwirkungen, welche die Sinne von den Aufsendingen erfahren, werden „im Geist“ zur Einheit zusammengefaßt.

V, 350 Die Sinnen sind im Geist all ein Sinn und Gebrauch;
Wer Gott beschaut, der schmeckt, fühlt, reucht und hört
ihn auch.

2. Gott.

Der Welt in Zeit und Raum steht die Ewigkeit gegenüber, auf welche jene Anschauungsformen unseres Verstandes keine Anwendung finden. In der Ewigkeit gibt es keine Jahre noch Tage noch Stunden, keine Vergangenheit noch Zukunft, sondern zugleich geschieht in ihr alles.

II, 153 Was ist die Ewigkeit? Sie ist nicht dies, nicht das,
Nicht Nun, nicht Ichts, nicht Nichts, sie ist, ich weiß
nicht was.

II, 65 Die Ewigkeit weiß nichts von Jahren, Tagen, Stunden

, 71 die Ewigkeit,

Die unverändert bleibt von aller Äußerheit.

, 33 Wer in der Ewigkeit mehr lebt als einen Tag,
Derselbe wird so alt, als Gott nicht werden mag.

V, 148 Dort in der Ewigkeit geschieht alls zugleich,
Es ist kein Vor noch Nach, wie hier im Zeitenreich.

Die Ewigkeit ist da, wo Gott ist. Gott ist frei von Zeit und Raum, „ihn rührt kein Nun noch Hier“ (I, 25) cfr. I, 133, 171, III, 216, IV, 129.

V, 63 Für Gott sind tausend Jahr wie ein vergangner Tag:
Darum ist gar kein Jahr bei ihm, wer's fassen mag. cf. III, 179.

V, 90 Nichts Zeitlichs ist in Gott.
 Ein Augenblick ist kurz, noch kann ich kühnlich sagen,
 Dafs Gott so lange nicht gewest vor Zeit und Tagen.
 , 91 Da Gott die Welt erschuf, was schrieb man für ein Jahr?
 Kein anders nicht, als das seins¹ Urstands erstes war.
 Daher gibt es auch bei Gott keine Vergangenheit oder Zukunft, als welche erst mit der Anschauungsform der Zeit möglich sind. Der ganze unendliche Lauf der Zeiten ist für ihn Eine Gegenwart.

II, 182 Es ist kein Vor noch Nach. Was morgen soll geschehn,
 Hat Gott von Ewigkeit schon wesentlich gesehn. cf. IV, 165.

V, 92 Gott siehet nichts zuvor, drum leugst du, wenn du ihn
 Mit der Vorsehung misst nach deinem blöden Sinn.*

*In Gott ist kein vor oder darnach sehen: sondern
 Er siehet von Ewigkeit alles gegenwertig für ihm,
 wie es geschiehet, nicht wie es geschehen wird oder
 geschehen ist.

Auch die „Vielheit“, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen fällt vor Gott dahin. „Der Vielheit ist Gott feind“ (V, 149).

Bei Gott ist nur Einheit. „Gott ist ein einges Ein“ (I, 83) cf. I, 285.

„In Gott ist alles eins“ (V, 147). Oft wird Gott schlechthin „das Eins“, „der Ein“ genannt. II, 14, IV, 162, V, 1—4, 6, 8.

Besonders fruchtbar aber beweist sich bei Angelus eine andere Art der Betrachtung: die sog. „verneinende Beschawung.“ I, 7 macht er zu dem Verse: „Ich muß noch über Gott in eine Wüste ziehn“ die Anmerkung: „über alles, das man an Gott erkennt oder von ihm gedenken kann, nach der verneinenden Beschawung, von welcher suche bei den Mysticis“. Scheffler hat hier die *θεολογία ἀποφατική* des Dionysius Areopagita, die theologia negativa des Scotus Erigena im Sinn, welche Gott über alle positiven und negativen Prädikate (*ὑπὲρ πᾶσαν θεῶν καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαιρέσιν* de theol. myst. c. V) erhaben glaubt und allein mit Absprechen dem göttlichen Wesen meint nahe kommen zu können.² Alle Bezeichnungen Gottes sind ihm inadäquat.

¹ scil. des Jahres; damals schrieb man das Jahr: eius. Erst mit der Erschaffung der Welt hob die Zeit an, konnte man beginnen nach Jahren zu zählen. Das Schaffen selbst, als von Gott ausgehend, war noch „außer Zeit“ (V, 146).

² Eine allen Mystikern geläufige Anschauung, aus dem Areopagiten geschöpft. An sich ist dieselbe bekanntlich weit älter. Sie findet sich bei den Neuplatonikern (Plotin), bei Philo, vor allem aber in den orientalischen Religionen, besonders im System des Vedanta.

V, 124 Was du von Gott verjahst, dasselb' ist mehr erlogen,
Als wahr, weil du ihn nur nach dem Geschöpf erwogen.

I, 240 Gott ist so über alle, daß man nichts sprechen kann.

Der Grund dafür liegt darin, daß, wie wir unten sehen werden, das gewöhnliche Erkennen nicht vermögend ist, Gott zu begreifen, vielmehr ein ganz verschiedenes: das intuitive, das „Schaun“, dazu gehört.

Diese verneinende Beschawung spricht sich auch aus in den häufig vorkommenden Zusammensetzungen mit „über“, die wie „Über-Gottheit“ (I, 15), „Überwesenheit“ (II, 145), „das überlichte Licht“ (IV, 23) etc. sämtlich einen negativen Sinn haben.¹

Auch von der „Vergöttung“ des Menschen (s. unten) gebraucht er ähnliche Bezeichnungen. Der Mensch soll „mehr als göttlich“ werden (I, 4), „über Gott in eine Wüste ziehn“ (I, 7), „über die Heiligkeit“ kommen (I, 273) u. s. w.

Besonders aber wird die verneinende Beschawung, wie bemerkt, auf Gott angewandt. So spricht er von dem „farbenlosen Meer der ganzen Gottheit“ (I, 115), „Gott ist das ärmste Ding, er steht ganz bloß und frei“ (I, 65), „Gottes Wesen“ „steht aller Eigenschaft bloß“ (II, 70). Gedanken und Sprache sind Gott fremd.

V, 173 Mensch, Gott gedenket nichts. Ja, wärn in ihm Gedanken,
So könnt' er hin und her, welchs ihm nicht zusteht,
wanken.

IV, 129 Niemand redt weniger als Gott ohn' Zeit und Ort:

Er spricht von Ewigkeit nur bloß ein einziges Wort.²

Gott ist gleicherweise über alle Affekte erhaben. „Er lebt und liebet nicht, wie man von mir und dir und andern Dingen spricht“ (II, 55). „Gott zürnet nie mit uns, wir dichten's ihm nur an“ (V, 93).

V, 327 Gott thut die Sünde weh in dir als seinem Sohn;

In seiner Gottheit selbst, da fühlt er nichts davon.³

cf. V, 16, 44, 56.

¹ Sie entsprechen den Zusammensetzungen mit *ὑπέρ* bei Dion. Areop. passim.

² D. h. nemo loquitur minus quam Deus verborum, eademque sine tempore et loco. Der Sinn des Ganzen: Gott spricht überhaupt nicht nach unserer Weise. — Zugleich ein Beispiel für die Wortspielerei des Angelus, da mit dem „einzigsten Wort“ der *λόγος* des Joh.evangel. gemeint ist. cf. S. 84, A. 1.

³ Sch. scheint hier zwischen „Gott“ und „Gottheit“ ähnlich unterscheiden zu wollen, wie Meister Eckhart, und schon vorher Gilbertus Porretanus zwischen Deus und Divinitas. Doch ist die Unterscheidung sonst nicht durchgeführt.

- Nicht einmal „tugendhaft“ ist Gott (V, 50).
- IV, 21 er ist nicht Licht, nicht Geist,
 Nicht Wonnigkeit, nicht Eins, nicht was man Tugend heisst;
 Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte,
 Kein Ding, kein Unding, auch kein Wesen, kein Gemüthe.
 Ja, wie Gott „ungeworden“ ist (IV, 1), so ist auch selbst
 das allgemeinste Prädikat, das des Seins, von Gott auszusprechen
 unzulässig. „Gott ist nur eigentlich“ (II, 55).
- III, 180 Gott ist noch nie gewest und wird auch niemals sein.
 Mit einem Worte: „Gott ist ein lauter Nichts“ (I, 25),
 „ein dunkles Nicht“ (II, 146), „die zarte Gottheit ist ein Nichts
 und Übernichts“ (I, 111) cf. I, 200, VI, 130, II, 6.
 Weil aber Gott ein Nichts ist, deshalb eignet ihm besonders
 die Einsamkeit und Stille.
- II, 248 Die Stille gleicht dem ewigen Nicht.¹
 Nichts ist dem Nichts so gleich, als Einsamkeit und Stille.
 Gott ist „Ruhe.“
- I, 49 Ruh ist das höchste Gut und wäre Gott nicht Ruh,
 Ich schlosse für ihm selbst mein' beide Augen zu.
- I, 76 Gott ist die ewge Ruh, weil er nichts sucht noch will.
 cf. I, 169.
- IV, 166 Gott hat sich nie bemüht, auch nie geruht, das merk:
 Sein Wirken ist sein Ruhn und seine Ruh sein Werk.
- III, 141 Gott ist in starken Winden,
 In Erdbewegungen, im Feuer nicht zu finden.
 Aus dieser Ruhe, diesem Freisein von allem Wollen und
 Begehren (I, 76), ja von Liebe (s. oben II, 55 V, 327) scheint
 es auch hervorzufliessen, daß Ang. Gott die Barmherzigkeit ab-
 spricht, als welche eben aus Liebe hervorgehn muß, und nur
 Gerechtigkeit ihm zuerkennen will.
- V, 118 Gott der wird nicht für Gott vom weisen Mann erkiest,
 Wo er barmherziger mehr als gerechter ist. cf. V, 43.
 Aus demselben Grunde auch legt er Gott die „Jungfrau-
 schaft“ (II, 12, 13) und „Einfalt“ (I, 219) bei.
- Aber diese Ruhe, das Freisein von allem Willen spricht
 Sch. Gott nur insofern zu, als er unter Willen etwas dem
 menschlichen Wollen und Begehren Analoges versteht. Er hat

¹ Alle Ausgaben haben hier: „die Stille gleicht dem Ewigen nicht,“
 welches sinnlos ist und dem Inhalt des Spruches widerstreitet (Kern
 S. 104 Anm.). Es ist zu schreiben: „dem ewigen Nicht“ (= Gott). —
 „Nicht“ in „Nichts“ zu ändern, wie Kern will, liegt kein Grund vor, da
 Sch. auch sonst „das Nicht“ substantivisch hat, wie II, 146, IV, 163,
 VI, 130.

andere Sprüche, in welchen er Gott gerade Willen zuerkennt, ja ihn als identisch mit demselben hinstellt, diesen Willen aber, welcher Gott „wesentlich“ sei, in zwei Anmerkungen als durchaus verschieden von einem „accidentellen“, „zufälligen“ bezeichnet, worunter wir ohne Zweifel den in den Geschöpfen in die Erscheinung tretenden Willen zu verstehen haben. „Gott ist, was er will.“

Ein weiterer Unterschied dieses göttlichen Willens kommt dadurch hinzu, daß er ihm das wesentlichste Merkmal des kreatürlichen Willens, daß er nämlich stets ein Ziel hat, auf welches er sich richtet, abspricht. Er ist objektiv, „unformlich und ohn Ziel,“ „ohn alle Mafs und Ziel.“

I, 294 Wir beten: es gescheh, mein Herr und Gott, dein Wille;
Und sieh, er hat nicht Will*: er ist ein ewge Stille.

*Verstehe einen zufälligen Willen: denn was Gott will, das will er wesentlich.

II, 132 Was ist Gotts Eigenschaft? Sich ins Geschöpf ergießen,
Allzeit derselbe sein, nichts haben, wollen, wissen.*

*Verstehe accidentaliter oder zufälligerweise; dann was Gott will und weiß, das will und weiß er wesentlich. Also hat er auch nichts (mit Eigenschaft).

I, 40 Gott ist was er will.

Gott ist ein Wunderding: er ist das, was er will,
Und will das, was er ist, ohn' alle Mafs und Ziel.

V, 357 Gott ist ein ewger Geist, der alls wird, was er will,
Und bleibt doch, wie er ist, unformlich und ohn Ziel.

Es scheint uns unzweifelhaft, daß Sch. bei diesen Sprüchen dunkel dasselbe vorschwebte, was Schopenhauer später mit seinem Begriff des Willens in die Philosophie einführte. Auch die übrigen Bestimmungen Gottes: seine Erhabenheit über Zeit und Raum, die Intellektlosigkeit, die Stille und Ruhe, die Ziellosigkeit passen sehr gut zu Schopenhauers „blindem Drang.“¹

¹ Wir sind weit entfernt davon, Sch.s Gottesvorstellung mit Schopenhauers Begriff vom Willen gleichsetzen zu wollen; in diesem Punkte aber, glauben wir, berührt sich beider Denker Spekulation. Schopenh. selbst bezog sich, wie bekannt, mit Vorliebe auf die Mystiker. Speciell Sch. citiert er an fünf Stellen: W. a. W. u. V. § 25 u. 68. (letzteres führt Kern S. 64 an), P. u. P. (Sämtl. W. ed. Frauenstädt) V, 454 (hier 2 mal) u. VI, 237. — Jonas hat übrigens denselben Vergleich zwischen Meister Eckhart und Schopenh. gezogen (Phils. Monatshefte II). — Selbstverständlich kann es sich bei diesen Mystikern immer nur um Ahnungen handeln; strenge Begriffsentwicklung wird man billigerweise nicht erwarten.

Mit der Ruhe Gottes hängt seine Selbstgenügsamkeit zusammen. Er „ist ihm selber alls, sein Himmel, seine Lust“ (IV, 126), er „liebt und lobt sich selbst“ (I, 236), ja er kann nur sich lieben, er geht nie aus seiner Gottheit heraus.

II, 190 Gott der geneuft sich selbst, wird seiner auch nicht satt,
Weil er an sich allein die höchste Gnüge hat.

IV, 127 Gott wohnt in sich selbst, sein Wesen ist sein Haus,
Drum gehet er auch nie aus seiner Gottheit aus.

V, 34 Gott hat sich selbst so lieb, bleibt ihm so zugethan,
Dafs er auch nimmermehr was anders lieben kann.

cf. V, 42, 75, 257. —

Es wird dem Leser nicht entgangen sein, dafs Ang. sich mit dieser verneinenden Beschauung in Widersprüche zu verwickeln scheint. IV, 21 z. B. spricht er Gott die Einheit ab, die er oben I, 285 und sonst behauptet hat. Hier stellt er Gott als gänzlich in sich ruhend, nur sich selbst liebend, nie aus sich herausgehend hin, während wir unten sehen werden (S. 87 f.), dafs er Gott den wirkenden, liebenden u. s. w. nennt. Ja, er stellt, wie gleich zu ersehen, solche widersprechenden Behauptungen oft in demselben Spruche einander gegenüber. Angelus muß also beides mit einander vereinigen zu können geglaubt haben. Und in der That scheint uns für jedes eine wohlbegründete Ansicht zu Grunde zu liegen, wenn man nur dem Sinne nachgeht, in dem jedes jedesmal gesagt ist. Sch.s Anschauung ist ohne Zweifel folgende: Mit jenem Abprechen aller Eigenschaften reden wir am meisten Gottes Wesen gemäß, da die Sprache nur unserem gewöhnlichen, dem diskursiven Denken Worte zu verleihen vermag, diesem aber eben jenes Wesen Gottes für immer unfafsbar bleibt.

Es gibt jedoch noch ein anderes, als das diskursive Erkennen: das intuitive. Für dieses ist die Sprache eigentlich nicht da; denn diese operiert nur mit Worten d. h. mit Begriffen, die ihrerseits zuletzt immer auf den sinnlichen Einzelanschauungen in Zeit und Raum beruhen. Das intuitive Erkennen ist aber ohne Zeit und Raum, kann also in Begriffen und demnach in der Sprache nie seinen adäquaten Ausdruck finden. Dennoch ringt das vom Menschen intuitiv Geschaute nach begrifflicher Gestaltung, und eben dieses Streben, das in Worten zu sagen, für welches doch alle Worte nicht ausreichen, bringt jene unzulänglichen, uneigentlichen Bezeichnungen Gottes hervor, wie: Gott ist ein Geist, Wesen, Licht, Gott ist alles, ist überall u. s. w., bei denen wir zwar genau wissen, was wir meinen, die aber, so allgemein sie immer lauten, das Wesen

Gottes nie decken.¹ — Wir geben jetzt einige Sprüche, die offenbar aus dieser Anschauung heraus gedichtet sind.

- V, 195 Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen,
 Man kann ihm wiederum nicht einen zuerkennen.
 , 196 Gott der ist nichts und alls ohn' alle Deutelei,
 Denn nenn' was, das er ist, auch was, das er nicht sei.
 IV, 38 Gott ist ein Geist, ein Feur, ein Wesen und ein Licht,
 Und ist doch wiederum auch dieses alles nicht.
 III, 216 Denkt, überall ist Gott, der grofse Jehova,
 Und ist doch weder hier, noch anderswo, noch da.
 cf. III, 180, V, 260.

3. Gott und Welt.

Angelus verwirft die Frage nach dem Zweck der Welt. Wir wissen nicht, wozu sie da ist, warum wir geschaffen sind. Ein Spiel sind wir der Gottheit.

- IV, 126 Gott ist ihm selber alls, sein Himmel, seine Lust:
 Warum schuf er denn uns? Es ist uns nicht bewußt.
 I, 289 Die Ros' ist ohn warum, sie blühet, weil sie blühet.
 II, 198 Gott spielt mit dem Geschöpfe.
 Dies alles ist ein Spiel, das ihr die Gottheit macht:
 Sie hat die Creatur um ihretwilln erdacht.

¹ Im Cler. W. kann sich natürlich eine ähnliche Ausführung nicht finden. Wohl aber kommt in der Ecclesiol. eine Stelle vor, welche implicite unsere Darlegung schon enthält. Sie steht in dem auch sonst interessanten „Abgott der Vernunft.“ Tract. XXXIV, S. CDXLIV: „Es ist der Weisen übereinstimmender Ausspruch, dafs der Mensch nichts könne gedenken noch fassen ohne Bilder. Weil dann Gott ein unbildliches Wesen ist, so folgt gar leichte daraus, dafs wir ihn nicht anders als bildlicher Weise fassen oder gedenken können. Derowegen hat er sich auch unserer Schwachheit bequemt und in der Schrift bald wie ein Feuer, bald wie drei Männer, bald wie einen alten Mann, bald anderst gezeigt und offenbart. Ob ihn nun gleich die Gelehrten und Gottschauenden auf eine höhere Weise betrachten; so gestehen sie doch alle, dafs man ihn in dieser Sterblichkeit nicht anschauen könne ohne ein Bild, es sei dann, dafs er sich selbst überwesentlich im Gemüte zeige wie er ist: welches wenigen, und wer weiß ob einem widerfahrt.“ — Vgl. hierzu Dion. Ar. de div. nom. I. § 5 u. 6 über Gott, der zugleich *ἀνόνημος* und *πολυώνυμος* sei; besonders aber *ibid.* c. XIII, wo er von der *κρυφιώτης τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερουσίως ὑπερθεότητος* redet. *Καὶ οὐδὲ αὐτὸ τὸ τῆς ἀγαθότητος ὡς ἐφαρμοζόντες αὐτῇ προσφέρομεν, ἀλλὰ πόθω τοῦ ἐννοεῖν τι καὶ λέγειν περὶ τῆς ἀόρητον φύσεως ἐκείνης, τὸ τῶν ὀνομάτων σεπιότατον αὐτῇ πρωτίως ἀφιερῶμεν, καὶ συμφωνήσοιμεν ἂν κ' ἐν τούτῳ τοῖς θεολόγοις, τῆς δὲ τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἀπολειφθῶμεθα.* — Im übrigen s. Kap. 4.

Also nur die Frage nach dem Wie der Schöpfung bleibt übrig. Wie haben wir uns die Entstehung der Welt zu denken? An vielen Stellen, wo es sich ihm um anderes handelt, sagt Ang. einfach: „Gott schuf die Welt“ (V, 278 u. ö.). Aber er bleibt dabei nicht stehen. Zunächst haben wir uns das Schaffen nicht nach menschlicher Weise als einmaligen Akt zu denken, sondern gemäß der Zeitlosigkeit Gottes ist die Schöpfung eine ewige: „Gott schafft die Welt annoch“ (IV, 165 cf. V, 146).

Sch.s Ansichten über die Entstehung der Welt laufen meist auf Emanation hinaus.

Es ist ein Drang in Gott, Geschöpf zu werden, sich zu objektivieren.

II, 132 Was ist Gotts Eigenschaft? Sich ins Geschöpf ergießen.
V, 357 Gott ist ein ewger Geist, der alls wird, was er will.

Gott ist daher einem „Brunn“ (= Quell) zu vergleichen, der stetig fließt.

V, 215 Gott gleicht sich einem Brunn; er fleußt ganz mildiglich
Heraus in sein Geschöpf. cf. III, 167, I, 107.

„Gott ist die ewge Sonn, ich bin ein Strahl von ihm“ (IV, 201). „Die Seel ist eine Flamm, aus Gott dem Blitz gegangen“ (II, 158), die Kreaturen sind die „Entwerfung“ Gottes (II, 48). „Mein Leib . . . ist Gottes Leibgedinge“ (I, 241). cf. II, 159, 245.

„Gott ist in allem, wie die Einheit in'n Zahlen“ (V, 3).
cf. V, 1, 2.

Gott ist das „Muster“ aller Dinge (V, 51). Wir sind ein „Gleichniß“ Gottes (I, 272), sein „Bildniß“ (I, 105 III, 75, 108), sein „Conterfey“ (IV, 164).

Aber die Dinge existieren nicht erst seit der Schöpfung. Schon vor dieser waren sie in Gott vorgebildet. Die Rose hat „idealiter“ „von Ewigkeit in Gott“ geblüht. (I, 108). Wir alle waren vor diesem Leben in Gott.

V, 178 Gott macht kein neues Ding, ob's uns zwar neue scheint,
Für ihm ist ewiglich, was man erst werden meint.

IV, 185 Wie du das Feuer im Kiefl, den Baum im Kern siehst sein,
So bild' dir das Geschöpf in Gott dem Schöpfer ein.

I, 73 Eh ich noch etwas ward, da war ich Gottes Leben.
, 203 Ich ward das, was ich war und bin, was ich gewesen.

V, 232 Eh als ich Ich noch war, da war ich Gott in Gott.
cf. IV, 134, V, 331.

Unser Leben auf dieser Erde betrachtet Sch. daher auch oft als einen Abfall von unserm bessern Ich, als einen Zustand, der immer wieder die Sehnsucht nach jenem vor ihm liegenden

Sein wachruft. S. besonders VI, 3: „Ich war ein englisch Bild, nun bin ich gleich den Thieren“ etc. Ohne unsere „Wiederkehr“ sind wir „ein Fünklein außerm Feuer, ein Tropfen außerm Meer“ (V, 368). Die Welt ist dem Weisen eine Fremde („Elend“), „sein Vaterland der Himmel“ (IV, 109). Wir alle, „Greis und Kind“, sind „auf dieser Welt nur Fremd' und Pilgersleute“ (Trostgedicht an Burgk, Rosenth. I, S. 18). cf. IV, 135.

I, 67 Wie ein entmilchtes Kind nach seiner Mutter weint,

So schreit die Seel' nach Gott, die ihn alleine meint.

Von Natur also, dem Wesen nach, sind wir, weil aus Gott hervorgegangen, ewig.¹ „Die Ewigkeit ist uns angeboren,“ „wir müssen ewig sein“ (V, 234).

IV, 201 Gott ist die ewge Sonn', ich bin ein Strahl von ihm.

Drum ist mir's von Natur, daß ich mich ewig² rühme.

Wie kurz auch mein Leben auf dieser Welt sein mag: dennoch ist die ganze Ewigkeit mein.

II, 168 Ein Kind, das auf der Welt nur eine Stunde bleibt,

Das wird so alt, als man Methusalem beschreibt.

Unsere irdische Hülle zwar vergeht (V, 233), „nichts wird, was zuvor ist“ (VI, 130),³ die „Grobheit“ des Leibes „wird im Feuer untergehn“ (II, 110), und eine individuelle Unsterblichkeit⁴ gibt es so wenig, wie das Gold Eisen werden kann (I, 247). „Ein ander Leben . . . wird durch den Tod gegeben“ (I, 36).

III, 217 Im Himmel ist kein Mann noch Weib . . . zu schauen.

Aber ihrem Wesen nach ist die Welt ewig. Was wir an ihr dahinschwinden sehen, ist nur „Finsternis“ (II, 109), „Zufall“.⁵ „Wenn die Welt vergeht, So fällt der Zufall weg, das Wesen das besteht“ (II, 30). Die Geschöpfe können nicht „zerwerden“ noch „vergehen“ (I, 109). „Ich glaube keinen Tod“ (I, 30 cf. I, 36).

II, 109 Schau, diese Welt vergeht. Was? sie vergeht auch nicht:

Es ist nur Finsternis⁶, was Gott an ihr zerbricht.

¹ Wir handeln hier nur von der Unsterblichkeit überhaupt. Das Wie derselben d. h. ob sie „Vergöttung“ oder Verdammnis sein wird, gehört, als durch das sittliche Verhalten des Menschen bedingt, zur Ethik.

² d. h. me aeternum esse.

³ d. h. quod existit, fit nihil.

⁴ Kahlert S. 78 bemerkt zu der „Sinnl. Beschrbg.“: „Charakteristisch ist der Zug, daß den Bewohnern der Hölle ihre menschliche Individualität als Strafe anhaftet, während im Paradiese die Seligkeit eben in das Aufheben aller Individualität gesetzt wird.“

⁵ cf. oben S. 73, unten S. 102.

⁶ Kahlert S. 40: „Unter der Finsternis scheint er die gesetzliche Notwendigkeit, wonach alles Materielle sich bewegt, entfaltet und vergeht, zu verstehen, da deren unablässige Wahrnehmung uns das Licht der

I, 193 Die Creatur ist mehr in Gotte, dann in ihr;
Zerwird sie, bleibt sie doch in ihme für und für.
cf. III, 51, 167.

Existieren werden wir nach dem Tode auf alle Fälle.
Freilich auf welche Weise, ob es „ein besser Leben“ (I, 30),
oder ein „peinliches“ (I, 36) sein wird, das hängt von unserem
sittlichen Verhalten hier auf der Erde ab. cf. I, 36, II, 160. —

Dafs nun jenes Herausfließen Gottes in die Natur in ge-
wissen Stufenfolgen geschehe, scheint V, 213 zu besagen:
V, 213 In Christo ist Gott, in Engeln englisch Bild,

Im Menschen Mensch und alls in allem, was du wilt.
cf. II, 129.

Nicht als ob jedes Geschöpf etwa einen Teil Gottes in sich
hätte, gleichsam einen Ausschnitt seines Wesens darstellte;
sondern „ganz“, seiner vollen Virtualität nach, ist Gott in jedem
Ding der Natur.

IV, 154 Gott ist allenthalben ganz.

O Wesen, dem nichts gleich! Gott ist ganz aufser mir,
Und inner mir auch ganz, ganz dort und ganz auch hier.
cf. IV, 153.

Gott tritt also auch mit diesem Ergießen in die Natur nicht
aus seinem Wesen heraus. Er stellt nicht etwas aufser ihm
Seiendes hin. Gott „bleibt“ vielmehr, „wie er ist“ (V, 357.)
„Er bleibet doch in sich“ (V, 215). Gott in den Geschöpfen,
die Geschöpfe in Gott.

I, 107 Ist's, dafs die Creatur aus Gott ist ausgeflossen,

Wie hält er sie dennoch in seiner Schoofs beschlossen?

Gott und Welt sind vollkommen eins. Nur unsre Hirn-
gespinste können Gott den verborgenen nennen (V, 65.) Der
Weise sieht Gott in der ganzen Schöpfung (V, 86 II, 48 IV, 158),
in jedem kleinsten Ding so gut, wie in dem grössten (II, 40).
„In Gott lebt, schwebt und regt sich alle Creatur“ (IV, 71).
Wie die Eins in den andern Zahlen und diese nicht ohne jene

darüber waltenden Freiheit verhülle.“ Vgl. übrigens IV, 163: „Aus
Finsternis kommt's Licht.“ In dieser Bedeutung findet sich der Ausdruck
bei den mittelalterlichen Mystikern nicht. Er stammt wohl zweifellos
aus Jakob Böhme, dem die Natur die Finsternis heifst, die sich nach
dem Lichte sehnt (z. B. Aurora, Kap. 19, 110—122), vielleicht beeinflusst
von Joh. Ev. I, 5. — Vgl. Plotin, der die Materie die Tiefe, das Finstere
nennt. Enn. II, 4, 5: τὸ δὲ βῆθος ἐκάστον ἢ ἕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ
πᾶσα. — Verschieden von diesen Stellen ist II, 146, wo Gott die Finsternis
genannt wird, weil er der Unerkennbare ist (s. unten S. 80 f.), wie auch
bei Eckhart (z. B. ed. Pfeiffer II, 288) und dem Areopagiten (z. B. de
myst. theol. 1; 2).

bestehn, so Gott in den Dingen und diese nicht ohne ihn (V, 3, 4). Alles ist in Allem. „In einem Senfkörnlein . . . Ist aller oberern und untrern Dinge Bild“ (IV, 161). Jedes Stäubchen, jedes Würmchen enthält Gott; ja, auch in den Teufeln muß er dem Wesen nach sein.

IV, 159 Wie sah St. Benedict die Welt in einem Strahl?

Es ist (weist du's noch nicht) in allem alls zumal.

, 160 Kein Stäubchen ist so schlecht, kein Stüpfchen ist so klein:

Der Weise siehet Gott ganz herrlich drinne sein.

, 162 Das Ei ist in der Henn, die Henn ist in dem Ei:

Die Zwei im Eins und auch das Eines in der Zwei.

cf. IV, 158, I, 264, 270.

II, 143 In Gott ist alles Gott: ein einzigs Würmelein

Das ist in Gott so viel als tausend Gotte sein.

V, 260 Das Wesen Gottes macht sich keinem Ding gemein,

Und muß nothwendig doch auch in den Teufeln sein.

Darum auch ist kein Ding geringe: denn Gott ist ja ihr aller Muster (V, 51). Die Fliege gilt so viel als du, der Frosch ist so schön als Seraphim.

I, 269 Gott giebet so genau auf das Koaxen acht,

Als auf das Dirlirn, das ihm die Lerche macht.

, 127 Gott hat nicht Unterscheid, es ist ihm alles ein:

Er machet sich so viel der Flieg' als dir gemein.

V, 61 Mensch, nichts ist unvollkommn, der Kies gleicht dem Rubin,

Der Frosch ist ja so schön, als Engel Seraphim.

Aus dieser Gleichschätzung aller Dinge dem Wesen nach geht es auch hervor, wie wir schon hier andeuten wollen, ausführlicher aber erst unten in der Ethik erörtern werden, daß nicht nur der Mensch, sondern auch die Tiere, ja alle Dinge zu Gott zurückgebracht werden.

Kann sich somit unser Dichter kaum genug thun, die Immanenz Gottes im All einzuschärfen, so ist er fast noch unerschöpflicher, dasselbe speciell vom Menschen zu behaupten. Mehr bildlich drückt er sich noch aus in IV, 155—157 u. ö.

In den folgenden Sprüchen aber ist Gott und Mensch ihm völlig eins.

I, 10 Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein;

Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.

, 14 Ich bin so reich als Gott, es kann kein Stäubchen sein,

Das ich, Mensch, glaube mir, mit ihm nicht hab' gemein.

I, 106 Ich bin nicht aufser Gott, und Gott nicht aufser mir;
 Ich bin sein Glanz und Licht, und er ist meine Zier.
 cf. I, 11, 17, 216, 278, II, 121.¹

Daher ist alles Thun der Menschen im letzten Grunde
 Gottes Thun. „Gott selber stirbt in mir, Und was ich leben
 soll, lebt er auch für und für“ (I, 32).

V, 103 Gott ist nicht 's erste Mal am Kreuz getötet worden,
 Denn schau, er liefs sich ja in Abel schon ermorden.

Es ist aber nicht so, dafs Gott zwar das Wesen des Menschen
 ausmachte, desselben aber zu seiner Existenz nicht weiter be-
 nötigte, vielmehr:

I, 100 Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
 Sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine hegen.

cf. I, 9, 18, 224.

Daher kann man ebensowohl vom Menschen, als von Gott
 sagen, dafs er alle Dinge ist: der Mensch ist Mikrokosmos.
 „Der Mensch ist alle Ding“ (I, 140) cf. I, 88, II, 149, VI, 166.

Ja, wäre es möglich, dafs ich meinem ganzen Wesen nach
 vernichtet werden könnte, so wäre damit der Weltzusammenhang
 zerrissen: auch Gott könnte nicht mehr sein.

I, 8 Ich weifs, dafs ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben.

Werd' ich zu nicht, er mufs von Noth den Geist aufgeben.
 cf. I, 96, 259, II, 178.

4. Diskursives und intuitives Erkennen.

Schon bei der Gottesvorstellung muften wir darauf hin-
 weisen, dafs Ang. zwei Erkenntnisweisen unterscheidet: die
 diskursive und intuitive, von ihm selbst zwar nicht, aber, wie
 die folgende Darstellung zeigen wird, von uns mit Recht so
 genannt.

III, 227 Zwei Augen hat die Seel': eins schauet in die Zeit,
 Das andre richtet sich hin in die Ewigkeit.

V, 266 In Schulen dieser Welt wird Gott uns nur beschrieben:
 In's heiligen Geistes Schul' lernt man ihn schau'n und lieben.

Die „verneinende Beschauung“, da sie über alles hinaus-
 gehen soll, „das man an Gott erkennt oder von ihm gedenken
 kann“ (I, 7 Anm.), ist schon aus der Einsicht entsprungen, dafs
 wir mit unserem gewöhnlichen Erkennen Gott nicht zu begreifen
 vermögen. Das spricht Sch. aber auch häufig direkt aus. „In
 Gott wird nichts erkannt“ (I, 285) IV, 21. „Gott wohnt in

¹ Diese Sprüche sind es wohl, auf welche sich Krugs Ausdruck:
 „pantheistischer Autotheismus“ bezieht (philos. Lex., s. v. Ang. Sil.).

einem Licht, zu dem die Bahn gebricht“ (I, 72), „Gott ist Finsterniß“, „ein dunkles Nicht, das keine Creatur beschaut mit ihrem Licht“ (II, 146).

IV, 22 Halt an, mein Augustin, eh du wirst Gott ergründen,

Wird man das ganze Meer in einem Grüblein finden.¹
cf. II, 51, 150. V, 337.

Einmal scheint er, eine Begründung der Unbegreiflichkeit Gottes versuchend, sagen zu wollen, daß, weil Gott über Zeit und Raum erhaben, unser Erkenntnisvermögen aber daran gebunden sei, wir ihn nicht erkennen könnten.

I, 25 Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier;*

Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwirft er dir.

*i. e. Zeit und Ort.

Wissen und Wissenschaft, welche völlig auf diesem diskursiven Denken beruhen, werden daher trotz all seiner Gelehrsamkeit oder gerade deshalb von Sch. sehr gering geachtet. „Der Weg der Wissenschaft bringt dich gar langsam für“ (V, 319). „Viel Wissen blähet auf“ (V, 84). „Viel Bücher, viel Beschwer“ (V, 87). Alles Wissen vermag uns eben nicht Gott schauen zu lassen.

Gerade aber diese Erkenntnis Gottes müssen wir vor allem erstreben.

VI, 248 Du reisest vielerlei zu sehn und auszuspähn,

Hast du nicht Gott erblickt, so hast du nichts gesehn.

Deshalb auch genügt mir nicht, „was Cherubim erkennt“, „Ich will noch über ihn, wo nichts erkannt wird, fliegen“ (I, 284) cf. I, 68. Diese Erkenntnis Gottes oder der Ewigkeit ist aber die intuitive. Es ist das „Kennen ohn' Erkennen“ (II, 59) d. h. ohne das diskursive Erkennen, es ist das „Schauen“, die „Beschaulichkeit“, das „Sich in Gott versammeln“ (III, 126),

¹ Treblin bemerkt zu diesem Spruch, er sei bisher immer falsch erklärt worden. Er gehe auf die Erzählung Augustins, „daß, als er einst über Gott nachgedacht, er gesehen, wie ein Kind am Meeresstrande das Wasser in eine kleine Grube geschöpft habe, in der Meinung, es könne das Meer ausschöpfen; da sei ihm eingefallen, so kindisch sei das Spiel der Menschen, den unbegreiflichen Gott in menschliche Begriffe fassen und erschöpfen zu wollen.“ Dagegen ist zu sagen: 1. leistet diese Erzählung für die Erklärung des Spruches gar nichts. Denn sie zeigt nur, daß eine Anspielung auf sie in demselben enthalten ist, die zu wissen zwar interessant ist, deren Kenntnis aber zum Verständnis des Spruches nichts hinzuthut. Dieser ist vielmehr an und für sich klar und daher 2. von keinem Ausleger jemals falsch verstanden noch falsch erklärt worden, da er, als durchaus klar, überhaupt nicht erklärt ist. 3. Hat schon vor Treblin Lindemann auf die genannte Stelle des Augustin verwiesen (S. 96 Anm.).

das „Wandeln über Zeit und Ort“ (II, 119). Wer es hat, ist ein „Schauer Gottes“ (IV, 25), ein „Himmelspäher“ (IV, 120), der wahre „Weise“ (VI, 257, III, 195); denn „im Himmel ist der Tag“, „hier ist die Dämmerung“ (IV, 92). —

Für dieses Schauen gibt es keine Worte.

II, 68 Mit Schweigen wird's gesprochen.

Mensch, so du willst das Sein der Ewigkeit aussprechen,
So mußt du dich zuvor des Redens ganz entbrechen.

cf. V, 41. Auch das unten über das Gebet Gesagte (S. 106).

Ein Erkennen aber, welches Gott zum Gegenstande hat, kann sich nicht derselben Formen, wie das auf die empirische Welt gerichtete bedienen: es hat die Formen der Zeit und des Raums abgestreift.

IV, 215 So lange dir, mein Freund, im Sinn liegt Ort und Zeit,
So faßt du nicht, was Gott ist und die Ewigkeit.

Schwingt sich mein Geist über Zeit und Ort, ist Vergangenheit und Zukunft für mich ausgelöscht und alles nur Eine Gegenwart (III, 47), so bin ich in der Ewigkeit, ja die Ewigkeit selbst.

I, 12, 13, 185, III, 111, auch Christl. Ehrengedächtnis, letzter Vers (Ros. I, S. 23).

Es gilt, die Sinne von der Außenwelt abzuziehen (V, 24), denn sie hindert am Schauen, wie das Sandkörnlein das Auge kränkt (VI, 262) cf. V, 317; wir müssen uns „verlieren“ (V, 219), von Sehen und Hören uns gänzlich entbrechen.

I, 199 Geh hin, wo du nicht kannst, sieh, wo du siehest nicht,
Hör', wo nichts schallt und klingt, so bist du, wo Gott spricht.

Nicht besser schaut man Gott, „als wann man ins Dunkle sich begeben“ (IV, 23) cf. IV, 36. Mit einem Wort: „Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sieht's“ (I, 111).

Haben wir uns somit von der sinnenfälligen Außenwelt abzuwenden, so werden wir andererseits dadurch, daß wir den Blick in uns selbst zurückwenden, zum „Schauen“ gelangen. „Das Schauen wird inner uns, nicht außer uns sein“ (V, 24). Der Mensch ist der Mikrokosmos¹ (s. oben S. 80). Deshalb muß er „in sich selbst sitzen“, so „hört er Gottes Wort . . . auch ohne Zeit und Ort“ (I, 93), „meines Geistes Geist, meines Wesens Wesen“ muß meine Wohnung sein (II, 161). In mir höre ich Gott, deshalb muß ich ihm schweigen und stille sein. (V, 329.)

¹ S. auch Ecl. VII, 408 f., wo das Herz des Menschen eine „unsichtbare kleine Welt“, „geheime Welt“ genannt wird.

- V, 129 Wer seine Sinnen hat ins Innere gebracht,
Der hört, was man nicht redt und siehet in der Nacht.
I, 300 Wie thöricht thut der Mann, der aus der Pfütze trinkt,
Und die Fontaine läßt, die ihm im Haus entspringt.
I, 299, II, 63, 157, 187, III, 117. Vgl. auch I, 119, II, 43, 113.
Wer nun dergestalt zum „Schauen“ durchgedrungen ist, für
den besteht zwischen Zeit und Ewigkeit, Ort und Unort, Tag
und Nacht kein Unterschied mehr (I, 47, 188, 190). Er „lebt
auch in der Welt schon in der Ewigkeit“ (V, 127) cf. II, 72,
III, 126, IV, 25, VI, 247.

Die Mannigfaltigkeit der Dinge fällt für ihn dahin. Er er-
kennt nicht mehr nach einander und einzelnes, sondern zugleich
durchschaut er alle Dinge.

- V, 216 Freund, wenn man Gott beschaut, schaut man auf einmal an,
Was man sonst ewig nicht ohn' ihn durchschauen kann.
II, 183 Setz' dich in Mittelpunkt,¹ so siehst du alls zugleich,
Was jetzt und dann geschieht, hier und im Himmelreich.

Man sieht leicht: Schon das bisher Vorgebrachte geht weit
über eine bloße Funktion des Intellekts hinaus. In der That
denkt Sch. den Begriff des intuitiven Erkennens viel umfassender.
Die Beschaulichkeit in höchster Potenz fällt ihm, wenn sie auch
der Form nach immer noch ein Erkennen bleibt, vollkommen
zusammen mit dem, was wir unten als das Höchste seiner Ethik
kennen lernen werden: Sie ist ihm identisch mit der gänzlichen
Willenslosigkeit und infolgedessen mit der Vergöttung. Daher
heißt es bei ihm bald: wer Gott schaut, der steht im Stande
der Willenslosigkeit, der ist vergöttet, bald umgekehrt: wer zur
völligen Verneinung des Willens, wer zur Vergöttung durch-
gedrungen ist, der schaut Gott.²

Den Zusammenhang des Schauens mit dem Sittlichen deutet
schon an:

- V, 362 Des Weisen ganzes Thun . . . ist Lieben, Schauen, Ruhn.
Der Gottschauende ist zugleich in der Liebe.
V, 264 Die Seel', die nichts gedenkt als Gott zu allen Stunden,
Die ist von seiner Lieb' bestricket und gebunden.
cf. II, 78, V, 256, 319.

Ein solcher ist zur gänzlichen Verneinung des Willens ge-
langt: „Ein Himmelspähernder ist dem Geschöpfe todt“ (IV, 120).

¹ D. i. Gott, wie III, 147 (cf. II, 65, V, 211) beweist. Angelus ist,
wie wir sogleich sehen werden, Vergöttung und Beschaulichkeit in ihrem
höchsten Stadium identisch.

² Diese und die folgende Erörterung kann ganz erst verstanden
werden, wenn man Sch.s Ethik kennt.

Umgekehrt ist aber Sittlichkeit überhaupt und deren höchster Grad, die Verneinung des Willens, die Vorbedingung zum Schauen: „Ein reines Herz schaut Gott“ (V, 372) cf. III, 98, IV, 36. Wer es „heiliglich betrachtet“, schaut das Licht der Ewigkeit (VI, 34). cf. III, 213. Mit „Gelassenheit“ schaut man Gott (I, 164), mit „Gleichheit“, wenn uns „nichts wie alles ist und alles wie ein Nichts“ (II, 169) cf. V, 268.

VI, 258 Mensch, willst du weise sein, willst Gott und dich erkennen,

So mußt du vor in dir die Welt-Begier verbrennen.

Es muß also auch der durch die Verneinung des Willens erlangte Zustand, die Vergöttung, dem Schauenden zu teil werden.

II, 59 Wer ohn' Empfinden liebt und ohn' Erkennen kennt,

Der wird mit gutem Recht mehr Gott als Mensch genent.

I, 89 Weil meine Seel' in Gott steht aufser Zeit und Ort,

So muß sie gleiche sein dem Ort und ewgen Wort.¹

cf. II, 163, III, 187.

¹ Dieser Spruch ist Kern (S. 57) „unverständlich geblieben.“ Kein Wunder, da er nicht sieht, daß mit „Wort“ der *λόγος* des Johannes-evang. gemeint ist (welches auch sonst häufig: z. B. I, 139, 192, 270, IV, 9), vielmehr (S. 53) Wort = Begriff setzt und nun Scheffler in dem gleich zu citierenden Spruche I, 205 die Ungeheuerlichkeit zuschreibt, er habe Räumlichkeit und Begriff identifiziert. Auch Treblin (S. 21 f.) tüfelt an dieser Stelle umher, ohne das Richtige zu treffen. — Der „Ort“ bedeutet Gott. Ohne Zweifel, weil Gott der alles Umfassende, an keinem bestimmten Orte, sondern an jedem zugleich Seiende ist. So: V, 278 Eh Gott die Welt erschuf, was war an diesem Ort?

Es war der Ort selb selbst, Gott und sein ewges Wort.

I, 205 Der Ort und's Wort ist eins, und wäre nicht der Ort,

Bei ewger Ewigkeit, es wäre nicht das Wort. cf. I, 168.

Der letzte Spruch, von Kern auf die angegebene Weise mißdeutet, heißt also einfach: Gott-Vater und Gott-Sohn sind wesenseins. Und unser oben im Text citiertes Epigramm besagt: Erhebt sich die Seele über Zeit und Ort, zu Gott, so ist sie damit Gott und seinem Sohne gleich geworden. Stellen der Mystiker, in denen Gott in ebenso unzweideutiger Weise schlechthin der „Ort“ genannt wird, finde ich nur bei Weigel in seiner Schrift: „Vom Ort der Welt“ und bei Philo, dessen Stelle, weil sie uns einen guten Kommentar zu Angelus zu liefern scheint, hier mitgeteilt werden mag. Quod a Deo mittantur somnia, ed. Mangey I, 630, 17 ff.: *αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἄλλῳ, καὶ τῷ καταφυγῆν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι· καὶ ἐπειδήπερ αὐτὸς ἐστὶ χώρα ἑαυτοῦ, χωροῶντως ἑαυτὸν καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. Ἐγὼ μὲν οὐκ εἶμι τόπος, ἀλλ' ἐν τόπῳ, καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ὁμοίως· τὸ γὰρ περιεχόμενον διαφέρει τοῦ περιέχοντος, τὸ δὲ θεῖον ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενον, ἀναγκαιῶς ἐστὶν αὐτὸ τόπος ἑαυτοῦ.* cf. legis allegoriarum lib. I, ed. Mang. I, 52, 12 ff.

Die Seligkeit ist „ein stetes Anschauen Gottes“ (III, 67) cf. IV, 27. Daher eignet auch den Engeln das Schauen (I, 164, III, 164). Ja, ich vermag nur gerade so viel von Gott zu erkennen, als ich selbst Gott bin. „Was man an ihm erkennt, das muß man selber sein.“ (I, 285) cf. I, 72, II, 46, 142, IV, 21.¹

5. Ethik.

A. Freiheit des Willens.

Über die Freiheit des Willens ist Angelus zu keiner durchgebildeten Anschauung gelangt.

Wir finden einerseits Sprüche bei ihm, die mit aller Entschiedenheit für die freie Selbstentscheidung des Menschen eintreten.² Nur auf uns kommt es an, wenn wir zu Gott gelangen wollen; in uns selbst ist der Himmel, in uns auch die Hölle (I, 82, 145, 298, IV, 70). Jeder, der nur will, kann zu Gott gelangen (IV, 40). Nicht Gott wendet sich vom Sünder, sondern der Sünder von Gott (V, 94 Anm.). Ja, selbst der Teufel könnte zu Gott gelangen, wenn er nur wollte (I, 143, V, 72, 205, VI, 40).

I, 20, Mensch, deine Seligkeit kannst du dir selber nehmen,
So du dich nur dazu wilt schicken und bequemen.

VI, 82 Der Will' macht dich verlorn, der Will' macht dich gefunden,
Der Will' der macht dich frei, gefesselt und gebunden.
cf. I, 21, 22, 55, 181, 211, 242, 295, II, 155, III, 140, 145,
207, IV, 183, 203, V, 26, 57, 348, 349, VI, 35, 36, 38, 152,
158, 175.

¹ Auch in der Eccles. spielt das Schauen eine große Rolle. Einige wichtige Stellen will ich hersetzen. Tract. XVIII, 853: Wir erkennen „confuse und unvollkommen“, die Heiligen „distincte und vollkommen“. „Ihr Verstand mit dem Lichte der Herrlichkeit erleuchtet, hört schon geistlicher Weise auch unsere innigste Hertzens-Seufzter“ und zwar „in tausend Orten auf einmal.“ Idem XVII, 828; XXVI, 1088; XXXIV, S. CDXXXIII. — Tract. XXVII: „unsern intellectum activum sollen wir zuthun und mit dem einfältigen Auge des intellectus passivi das Licht des Glaubens anschauen.“ — Und im „Abgott der Vernunft“: „Der Grund, auf dem ich stehe, ist Gott selbst. Ich glaube nichts, als was mir sein heiliger Geist d. i. er selber sagt“; nichts will er annehmen „ob's gleich klar in der Schrift steht“, „keinem einzigen aus den Vätern oder alten Kirchenlehrern oder Päpsten“ glauben, „wenn mir nicht der heilige Geist itzo gegenwärtig selbst sagt, dafs es recht ist, was sie geschrieben.“

² Über die Freiheit, welche in der Verneinung des Willens hervor tritt, s. unt. S. 98.

Andrerseits stehen diesen nicht weniger Epigramme gegenüber, die mit gleicher Bestimmtheit zum Determinismus neigen. Der Mensch kann nichts aus eigenem Vermögen. „Gott thut in allen alles“ (V, 214) cf. V, 174. Er ist der Arzt, wir die Kranken (IV, 85, V, 163). Ja nicht einmal nach Gott verlangen können wir von uns selber, sondern selbst dies hat uns Gott schon vorher eingegeben (V, 283).

II, 197 Herr, nimm die Krone hin; ich weiß ja nichts von Mein:
Wie kann sie denn mit Recht mein und nicht deine sein?

III, 215 Gott ist nur alles gar, er stimmt die Saiten an,
Er singt und spielt in uns: wie hast denn du's gethan?

II, 37, 198, 199, IV, 58, 59, 61, 175, V, 38, 228, 269, 295,
296, 310, 334, VI, 154.

Ja, er neigt sich einige Male sehr bestimmt zur Prädestinationslehre.

IV, 204 Wen Gott zu seinem Sohn geboren hat auf Erden,
Der Mensch kann nimmermehr von Gott geschieden
werden. cf. V, 53.

Aber er scheut sich, die letzte Konsequenz zu ziehen: daß nämlich auch das Böse aus Gott hervorgehe. Nur das Gute wirkt Gott, das Böse entsteht aus uns. Auch die Verdammnis ist daher nicht eine von Gott gewollte, sondern lediglich durch unsere Schuld herbeigeführte.

V, 229 Das Gute kommt aus Gott, drum ist's auch sein allein:
Das Böse entsteht aus dir, das laß du deine sein.

I, 137 Was klagst du über Gott? Du selbst verdammest dich;
Er möcht' es ja nicht thun, das glaube sicherlich.

cf. I, 129, V, 217.

An einigen Stellen scheint er sagen zu wollen, daß das Böse keine Substanz habe, nichts Seiendes sei. „Die Bosheit hat kein Wesen“ (II, 166) cf. VI, 43, 44.¹ Insofern der Teufel also ist, ist auch er gut. „Der Teufel ist so gut dem Wesen nach als du“ (V, 30).² —

¹ Diese und die folgenden Anschauungen des Ang. Sil. scheinen, weil sie vereinzelt und nicht im Zusammenhang mit seinen übrigen Theoremen auftreten, sich mehr wie anderes als Lese Früchte zu kennzeichnen. Deshalb hier einige Verweise. Augustin, de civ. D. XI, 22: cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni. cf. XII, 3 naturae . . . vitiatæ . . . , in quantum naturæ sunt, bonæ sunt. — Dion. Ar. in der langen Auseinandersetzung de div. nom. IV, 19—35: οὐκ ἄρα ὄν τὸ κακὸν (§ 20 zltzt.). — S. übrigens auch unt. S. 102 über „Zufall.“

² Dion. Ar. l. c. § 23: Ἄλλ' οὐτε οἱ δαίμονες φῦσι κακοί.

Einmal findet sich der Satz, daß die Sünde den Frommen zum Nutzen gereiche.

V, 167 Die Sünd' bringt doch was Guts, sie muß den Frommen dienen,

Daß sie viel edeler für Gott dem Herren grünen.¹

Eine dritte Reihe von Sprüchen macht den Versuch, jene Ansicht, die sich ihm aufgedrängt hatte: von der Necessitation der Willensakte mit der anderen im Bewußtsein liegenden Tatsache der Verantwortlichkeit für unser Handeln, welche als notwendiges Korrelat die Freiheit involviert, in Einklang zu bringen. Doch hat er diese Vereinigung nur im engsten Anschluß an das Dogma von der Gnadenwirkung herzustellen gewußt. Mensch und Gott wirken zusammen zur Seligkeit des Menschen. Der Mensch muß sich bereiten, muß „guten Willen“ haben, dann thut Gott durch seine Gnade das übrige. Wir sind der Zunder, in welchen Gott den Funken schlägt (V, 47), wir das Orgelwerk, Gott der Organist (V, 342). Nahst du dich Gott, so schenkt er dir seine Gnade. (V, 360).

V, 48 Zwei müssen es vollziehn: ich kann's nicht ohne Gott,

Und Gott nicht ohne mich, daßs ich entgeh dem Tod.
cf. IV, 209, V, 73, 98, 204, 354, VI, 129.

Denn Gott liebt uns. Er sucht uns beständig an sich zu ziehen. Er ist ein Magnet (V, 130, 271). Er kann ohne uns nicht existieren. Er „buhlt“ um uns (V, 139). „Er biett sich selber an“ (V, 203).

III, 37 Gott liebet mich allein, nach mir ist ihm so bange,

Daßs er auch stirbt für Angst, weil ich ihm nicht anhang.²
cf. I, 277, II, 115, 252, III, 122, 201, IV, 53, 88, 179, 194, 195, 225, V, 33, 94, 99, 159, 192, 315.

Aus dieser Anschauung heraus wird Gott auch oft die Liebe genannt. I, 70, 71, III, 59, V, 242—246, 290.

Die menschliche Seele muß wegen dieser Liebe Gottes zu ihr von großem Adel sein. Sie ist das Edelste nach Gott (III, 91). Ja, aus demselben Grunde steht sie über den Engeln (II, 44, III, 106, 120).

¹ Aug. *ibid.* XI, 17 [Deus] fecit . . . ut prosint tentationes eius [diaboli] sanctis. — Dion. Ar. *ibid.* § 81: πάντων καὶ τῶν κακῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἔσται τὸ ἀγαθόν· τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ ἕνεκα πάντα καὶ ὅσα ἀγαθὰ, καὶ ὅσα ἐναντία . . . διὸ οὔτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρηπόστασιν, τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον.

² Anspielung auf Christi Tod. Wie auch in den folgend citierten Sprüchen die Menschwerdung Jesu häufig als aus Gottes Liebe herfließend bezeichnet wird. (Auch sonst, z. B. II, 2, IV, 52.)

V, 139 Bin ich nicht adelig! Die Engel dienen mir,
Der Schöpfer buhlt um mich und wartt für meiner Thür.
cf. I, 204, III, 110, 233, V, 121, 231, 300.

Weil aber Gott uns liebt, so kann er nur unser Bestes wollen. Wir sollten daher davon ablassen nach unserm Willen zu handeln, sondern geschehen lassen, was Gott mit uns will.

I, 279 Mit Ichheit suchest du bald die bald jene Sachen,

Ach, ließest du's doch Gott nach seinem Willen machen.
cf. I, 59, II, 133, IV, 173, V, 133, 136, 140.¹

B. Tugendlehre.

Das Ziel der Ethik ist die Rückkehr zu Gott, die „Ver göttung“; das, wodurch es erreicht wird, die Verneinung des Willens, die „Gelassenheit“, „Ruhe“. —

Ein ausgebildetes System der Ethik mit festen Begriffen ist naturgemäß bei Sch. nicht zu finden. Dieselbe Sache wird mit den verschiedensten Ausdrücken bezeichnet, und andererseits bedeuten dieselben Worte an verschiedenen Stellen oft ganz Verschiedenes. Daher heißt es gerade hier äußerst vorsichtig vorzugehen: sowohl im Zusammenfassen wie im Scheiden.

Meistens bezeichnet Angelus die Quintessenz aller Tugend als Verneinung des Willens (s. unten). Oft aber auch als Liebe.
III, 146 Die Lieb' ist alle Tugenden.

Die Lieb' ist nie allein; wer sich mit ihr beweiht,

Dem wird das ganze Chor der Jungfern² einverleibt.
cf. II, 234, V, 241, 288, 311, 316. Und mit leiser Polemik gegen den Protestantismus III, 163, V, 108. Doch auch jede der andern Tugenden wird zuweilen als Inbegriff aller übrigen genannt. So die Demut (I, 94, II, 203, III, 93), die „Bescheidenheit“ als „Richtsheit des Gemüts“ (IV, 37), die Keuschheit (I, 147, III, 92), Gerechtigkeit (V, 172), Armut (IV, 212).

Der Sache nach sagen alle diese Sprüche dasselbe. Immer tritt, wenn auch unter den verschiedensten Bezeichnungen, der Zustand des völligen Nichtwollens, der Ruhe, der Gelassenheit, als dasjenige hervor, welches er mit der höchsten dem Menschen erreichbaren Stufe eigentlich meint. Ohne Zweifel denkt sich

¹ Wir wollen nicht unterlassen, hier darauf hinzuweisen, daß die zuletzt entwickelten Anschauungen vom Wirken Gottes im Menschen, von seiner Liebe zu ihm u. s. w. denjenigen Punkt bezeichnen, auf welchem die theistischen und daraus abgeleitet überhaupt die theologischen Vorstellungen in die Mystik des Ang. Sil. hineinkommen. — Im übrigen s. das S. 74 f. Gesagte.

² II, 234: „Lieb' ist die Königin, die Tugenden Jungfrauen.“

Sch. jede dieser einzelnen Tugenden, wenn aufs höchste potenziert, als gleichbedeutend mit dem *summum bonum* (I, 49) seiner Ethik: der Verneinung des Willens.

Übrigens aber kann auch gar nicht jemand einige Tugenden haben, andere aber nicht; vielmehr ist derjenige, welcher auch nur Eine hat, notwendig im Besitze aller übrigen.

V, 171 Die Tugenden sind so verknüpft und verbunden:

Wer ein alleine hat, der hat sie alle funden.

Freilich identifiziert Sch. keineswegs immer die einzelnen Tugenden mit jener höchsten; oft genug sieht er sie nur als Wege, als Vorstufen zu jenem obersten Gipfel an (z. B. III, 125), so daß also immer zwischen einem weiteren und einem engeren Sinne zu unterscheiden ist. Und hier ist nicht zu verkennen, daß er in diesem eingeschränkteren Sinne der Liebe, welcher auch weitaus die Mehrzahl der einschlägigen Epigramme gewidmet ist, den Vorrang zuspricht.

V, 316 Die Demuth die erhebt, die Armuth machet reich,

Die Keuschheit engelisch, die Liebe Gotte gleich.

Nirgends findet sich ein Spruch, in dem er etwa eine andere Tugend über die Liebe stellte.

Noch in einer anderen Hinsicht nimmt die Liebe bei Ang. Sil. eine besondere Stellung ein. Die übrigen Tugenden in der letzteren engeren Bedeutung fallen sämtlich unter den Begriff der Verneinung des Willens. Sie sind Einzeläußerungen, gewissermaßen Akte derselben. Sie wollen das Wollen selbst nicht und folglich auch nicht den Ausdruck desselben, das Handeln. Die Liebe hingegen beruht gerade auf dem Princip des Handelns, des Wirkens für andere; und sie ist daher nicht als eine Bethätigung der Verneinung des Willens aufzufassen, sondern als etwas durchaus und dem Princip nach von ihr Verschiedenes, gleichsam als der Vorhof derselben, in dem sich diejenigen befinden, welche noch nicht zu der Einsicht durchgedrungen sind, daß allein im Nichthandeln die höchste Weisheit liegt (s. S. 92). — Das begründet ihre Stellung hier vor der eigentlichen Willenslosigkeit, während die übrigen Tugenden bei dieser selbst abgehandelt werden.

a) Liebe.

Angelus' unausgesprochene, aber in den folgenden Sätzen implicite enthaltene Voraussetzung ist folgende: Moralischen Wert hat eine Handlung nur dann, wenn sie nicht aus Eigennutz, nicht eines Zweckes wegen, der mich selbst angeht, vollführt ist —

welches der Egoismus wäre — sondern ganz und ausschliesslich auf das Wohl eines anderen abzielt.

Der Egoismus will alles für sich allein. Er sucht sein eigenes Ich auf Kosten aller anderen zu bejahen. Es ist der Standpunkt, den Ang. mit „Ichheit“, „Eigenheit“, mit „Liebe dieser Welt“ im Gegensatz zur „Liebe Gottes“, mit „falscher Liebe“ bezeichnet.

IV, 87 Die Liebe dieser Welt will alls für sich allein. . . .

[Sie] soll man Neid und keine Liebe nennen.

V, 302 Willst du die falsche Lieb' von wahrer unterscheiden,
So schau, sie sucht sich selbst und fället ab im Leiden.

Aus diesem Egoismus entsteht alles Weh und Übel der Welt.

V, 185 blos aus der Eigenheit

Entstehet alles Weh, Verfolgung, Krieg und Streit.

Gott ist dieser „Ichheit“ (V, 31) oder, was dasselbe heisst, der „Vielheit“ feind (V, 149), d. i. feind demjenigen Standpunkte, der nur immer die Mannigfaltigkeit, die Unterschiede der Dinge sieht und nicht in allem das Gemeinsame, im Nächsten nicht auch sich erkennt.

Darum auch straft Gott sie mit Verdammnis.

III, 178 Die Liebe dieser Welt die endt sich mit Betrüben.

V, 237 Nichts anders stürzet dich in Höllenschlund hinein,
Als das verhafste Wort: — merk's wol! — das Mein
und Dein.

of. III, 161, IV, 149, VI, 164, 204.

Der dem Egoismus entgegengesetzte Standpunkt ist die „Liebe Gottes“. Sie will nichts für sich allein, sondern alles mit dem Nächsten gemein haben (IV, 87). Sie „brennt um's Nächsten Heil“ (VI, 228). Das ist die „wahre Liebe“ (V, 302 IV, 87), welche „Verleugnung“ ihrer selbst übt (V, 31). Alles lebt durch Liebe (I, 70, V, 240, 243). Wenn alles vergeht: „die Liebe bleibt allein“ (III, 159). In zahlreichen Sprüchen verherrlicht er sie und den durch sie erlangten Frieden. Auf sie sollen wir befiessen sein und Liebeswerke üben. Denn nicht nur für uns: auch für andere sind wir da.

IV, 186 Nichts ist ihm selber.

Der Regen fällt nicht ihm, die Sonne scheint nicht ihr,
Du auch bist anderen geschaffen und nicht dir.

Nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache ist es, wenn Sch., wie er die Nächstenliebe die „Liebe Gottes“ nannte, so auch oft „Gott zu lieben“ fordert (III, 190, 192, IV, 34, 80, 138, V, 198, 293). Denn gemäß seiner Ansicht von der Identität

Gottes und des Menschen dem Wesen nach lieben wir in Gott auch alles andere (V, 211). —

Der Grund nun dieser Handlungsweise, daß ich nämlich im Interesse des anderen so handle, wie ich dem natürlichen Triebe nach nur gegen mich selbst thun würde, liegt in einer veränderten Denkweise: in der Erkenntnis nämlich, daß der andere kein mir Fremder, kein *toto genere* von mir Verschiedener ist, sondern dem Wesen nach derselbe wie ich. Ich selbst bin in allen. *Tat twam asi.*

V, 183 Ein jeder Heiliger wird sich in allen sehn,

Wenn nicht all' Einer wärn, so könn't es nicht geschehn.

Und mit derselben Metonymie wie oben:

I, 218 Das göttliche Sehen.

Wer in dem Nächsten nichts als Gott und Christum sieht,
Der siehet mit dem Licht, das aus der Gottheit blüht.

Es ist das intuitive Erkennen, das „Schaun“, welches wir hier als den Grund der Liebe, unseres Wohlthuns für andere erblicken. Wir sahen oben, daß für dieses Schauen die Mannigfaltigkeit der Dinge dahingefallen ist, daß Vielheit, Zeit und Raum für es nicht existieren. Dieses Schauen nun, speciell auf den Menschen angewendet, ist die Wurzel der Liebe. Es darf für uns keine Vielheit von Menschen geben, sondern „alle Menschen solln in Christo Einer sein“ (V, 149).

V, 7 Die Heiligen alle sind ein Heiliger allein,

Weil sie ein Herz, Geist, Sinn in einem Leibe sein.

Im Himmel gibt es daher keine Sonderung der Interessen: die Seligen haben alles gemeinsam (V, 150). Auch wir müssen deshalb die Dinge „ohn allen Unterscheid“ nehmen (I, 38), sie alle müssen uns „Ein Ding“ sein (IV, 206), oder, was dasselbe ist, wir selbst müssen alle Dinge werden (I, 191, 192, 251) cf. II, 141, IV, 12. Daher auch die Anschauung des Angelus, daß ein Ding, je edler es sei, auch desto allgemeiner sein müsse und Gott daher das Allgemeinste sei.

III, 171 Je edeler ein Ding, je mehr ist es gemein,

Das spüret man an Gott und seiner Sonnen Schein. —

Die Liebe, wie wir sie bisher kennen lernten, ist notwendig mit Handeln verbunden. Es ist die Liebe im engeren Sinne: die werktätige Nächstenliebe. Wie wir sogleich sehen werden, steht sie dem Ang. hinter der gänzlichen Willenslosigkeit zurück.

Eine Reihe von Stellen zeigt aber, daß ihm die Liebe, aufs höchste gebracht, in jene Verneinung des Willens, die von Handeln nichts mehr weiß und einzig die Sinne zu ertönen sucht, übergegangen ist. Einmal nennt er diese Liebe „seraphisch.“

- IV, 29 Die Lieb' ist wie der Tod, sie tödtet meine Sinnen,
 Sie brichet mir das Herz und führt den Geist von hinnen.
 V, 210 Die Liebe, welche man seraphisch pflegt zu nennen,
 Kann man kaum äußerlich, weil sie so still ist, kennen.
 „Der Heiligkeit¹ Natur ist lauter Lieb“ (V, 225) cf. III, 204.
 Auch Gott sitzt nur deshalb in Ruhe¹, weil er die Liebe hat
 (V, 243).

In diesem weiteren Sinne spricht Sch. der Liebe denn auch die „Vergöttung“ zu, welche er nur dem höchsten, sittlichen Stande, der Willenslosigkeit, für erreichbar hält. I, 244: „Lieb . . . wandelt mich in Gott“; „wo du Gott wilt sein, lieb auch in jedem Nun“ (V, 242). cf. II, 2, III, 236, V, 198, 242, 300, 301, 306, 316, 319, VI, 151.

b) Verneinung des Willens.

Höher als die werkhätige Nächstenliebe steht Sch. die Willenslosigkeit, gleichbedeutend mit dem völligen Verlorensein in Gott.

- II, 1 Gott fürchten ist sehr gut, doch ist es besser lieben,
 Noch besser über Lieb' in ihn sein aufgetrieben.
 II, 70 Vollkommene Lauterkeit ist bild-, form-, liebelos.
 I, 293 Mensch, wenn dich weder Lieb' berührt, noch Leid verletzt,
 So bist du recht in Gott und Gott in dich versetzt.
 cf. III, 152, 229, IV, 144, V, 209.

Alles Handeln und Wirken wird verachtet. „Die Tugend sitzt in Ruh“ (I, 53); „thu nichts, so g'schicht's Gebot (II, 136).

- IV, 133, Merk's, Polypragmon, wohl,
 Dafs man mit vielerlei sich nicht zerrütten soll.
 V, 194 Gott wird viel eher dem, der gänzlich müßig sitzt,
 Als dem, der nach ihm läuft, dafs Leib und Seele schwitzt.
 , 206 Das allergrößte Werk, das du für Gott kannst thun,
 Ist ohn' ein einziges Wort Gott leiden und Gott ruhn.
 cf. II, 19, 193, III, 169, 170, IV, 67, 196, V, 277, 362, 363,
 VI, 65.²

¹ Heiligkeit und Ruhe sind bei Sch. Namen für die Willenslosigkeit.

² Mit diesen Sprüchen steht auch I, 217 nicht im Widerspruch:

Fragst du, was Gott mehr liebt, ihm wirken oder ruhn?

Ich sage, dafs der Mensch wie Gott soll beides thun.

Der Spruch ist als Oxymoron aufzufassen nach IV, 166, wo es von Gott heifst: „Sein Wirken ist sein Ruhn und seine Ruh sein Werk.“ Ähnliche Wendungen auch IV, 196, V, 363 u. ö. — Paradoxen und Wortspielereien begegnen überall bei Sch.

Die völlige Willenslosigkeit nun geht bei Angelus hervor aus der Erkenntnis der Nichtigkeit dieser Welt, der Eitelkeit all unseres Strebens, des steten Unbefriedigtbleibens unserer Begierden.

Wie oben die Durchschauung des principium individuationis, die Erkenntnis der Dasselbigkeit des Ich und Du das Motiv zur Liebe, zur Aufhebung des Egoismus war, so ist hier die Einsicht, daß die ganze Welt und daher auch unser Streben nach Weltlichem nichts sei, der Grund, eben dieses Streben, unser Wollen und Begehren zu verneinen.

Der „Verstand“ rettet die Seele aus der Welt in die Einsamkeit (III, 240); „kluger Sinn“ ist das „Mittel“ der „Weisheit“ (III, 184) cf. V, 285. Offenbar versteht er unter „Seele“ auch das intellektuelle Vermögen, wenn er sagt, die Seele sei der Priester, welcher den Willen als Opfertier darbringe (III, 115). Auf das Erkennen wird die Verneinung des Willens auch in folgenden Sprüchen deutlich zurückgeführt.

VI, 226 Christ, wer die Dinge weiß nach ihrem Werth zu schätzen,
Wird um kein Zeitliches sich in Betrübniß setzen. cf. 225.

, 223 Die Welt muß belacht und beweint werden.

Für wahr, wer diese Welt recht nimmt in Augenschein,
Muß bald Demokritus, bald Heraklitus sein.

Ja, man soll die Welt betrachten. Wer sie recht ansieht, bei dem kann die Erkenntnis ihrer Nichtigkeit nicht ausbleiben. Zwar verleitet sie leicht den, der sie beschaut; aber sich von ihr abwenden, ohne sie doch innerlich überwunden zu haben, ist nutzlos: man liegt gleichwohl noch in ihren Banden. Das ist der Sinn von VI, 222 und IV, 130.

Diese Erkenntnis von der Nichtigkeit der Welt durchzieht als ausgesprochener Pessimismus den ganzen Cherub. Wandersmann und ist auch in der heiligen Seelenlust sehr häufig zu finden.

Die Belege dafür sind so zahlreich, daß wir uns auf eine Auswahl beschränken müssen.

Der Leib ist ihm eine Höhle (III, 237 Rosenth. hat: „Höll“, Hl. Seel. 119, 1), ein Maden-Aas (H. S. 199), Madensack (I, 2 H. S. 200). „Du steckst in einem Thier“ (V, 227). „Mein bester Freund, mein Leib, der ist mein ärgster Feind“ (IV, 79), der Heilige hat den Leib der Sterblichkeit ungern (III, 68). Daher ist der Tod, weil er allein mich von ihm befreit, das beste Ding, (I, 35, IV, 79, 81). Nur insofern weiß er das Leben auf dieser Erde zu schätzen, als es dem Menschen eine Vorbereitungsfrist auf das Jenseits ist (IV, 97, 132, V, 89, 125).

„Die Welt ist eitel nichts“ (II, 21, VI, 191 und oft); sie ist eine „Hure“ (IV, 94), „Babel“ (II, 213), „Wüste“ (V, 284), „Stall“ (V, 10), „Stock“ (VI, 123). Die irdischen Dinge sind „Tocken“ (VI, 224, 225) u. s. w.

VI, 218 Zum Himmel ist die Erd' ein einzigs Stäubelein,
O Narr, wie kann in ihr denn etwas Großes sein?
cf. VI, 220, 214, I, 117.

I, 77 Wie klein ist doch der Mensch, der etwas großs thut schätzen!

Auf die sittliche Beschaffenheit eingehend ist ihm die Welt schlecht. Der Mensch taugt von Natur nichts (I, 226, 228 u. o.). Die Gerechtigkeit hat keine Statt auf Erden.

IV, 131 Gerechtigkeit ist weg! Wohin? Sie ist in'n Himmel.

Warum? Sie traute sich nicht mehr bei dem Getümmel.

Was könnt' ihr denn geschehn? Sie wäre von der Welt

Schon längst an ihren Ehrn geschwächet und gefällt.

Der Welt Thun ist ein Trauerspiel (V, 141). Wir kommen auf die Welt mit Thränen (III, 242), wir gleichen den Tieren, wir sitzen in lauter Angst und Leid, ich schmelz' für Hitz und erfriere für Frost und fühle tausend Weh, Furcht und Unglück umgeben mich, Tod und Teufel stehen mir nach dem Leben (VI, 3). „Heilige Traurigkeit“ ist daher hier das Los des sich Gottes getröstenden Menschen (VI, 147).

Wie nichtig nun aber auch die Welt ist, so könnte sie uns doch nie etwas anhaben, wenn nicht zugleich unser Wille ein Wille nach eben dieser so sehr verächtlichen Welt wäre. Nicht die Dinge aufser uns sind es, welche uns all die Qual verursachen, sondern diese erwächst nur daraus, dafs die Begierde in uns nach jenen Dingen steht.

II, 25 Noch Creatur, noch Gott kann dich in Unruh bringen,
Du selbst verunruhst dich, o Thorheit, mit den Dingen.

III, 176 Wir werden fort und fort die ganze Lebenszeit
Gemartert. Und von wem? Von der Begierlichkeit.

II, 85 Die Welt die hält dich nicht: du selber bist die Welt,
Die dich in dir mit dir so stark gefangen hält.

I, 37 Die Unruh kommt von dir.

Nichts ist, das dich bewegt, du selber bist das Rad,
Das aus sich selbstn läuft und keine Ruhe hat.

Die Begierde aber ist unendlich, stets unbefriedigt (V, 180); ja schon ihrer Natur nach ein Mangelleiden.

V, 156 Wer viel begehrt und will,

Der giebet zu verstehn, dafs ihm noch mangelt viel.

So lange daher der Wille in uns ist, können wir nicht hoffen, zur Ruhe zu kommen.

V, 32 Auch Christus, wär' in ihm ein kleiner eigener Wille,

Wie selig er auch ist, Mensch, glaube mir, er fiele.

Deshalb aber, weil der Wille seinem Wesen nach auf die Welt geht, doch aber die verhoffte Befriedigung durchaus nicht von ihr erlangen kann, so gilt es, eben diesen Willen, diese Begierde selbst zu vernichten.

VI, 101 Mensch, nimm dir nur die Lieb' und die Begier der Dinge,

So sind die Dinge selbst benommen und geringe.

Wie all die Unruh nur dem eigenen Ich entstammt, so kann auch Ruh und Frieden nur in uns selbst gewirkt werden. In sich selbst trägt der Mensch einen unverlierbaren Schatz.

II, 149 Wie magst du was begehren? Du selber kannst allein

Der Himmel und die Erd' und tausend Engel sein.

cf. VI, 24, 166, 185, 208, 210.

Demnach gilt es, alles Begehren und Wollen völlig aufzuheben (I, 19, 76, II, 59, 60, III, 139, VI, 183), „den eignen Durst ausschwitzen“ (I, 158). Zähmen sollen wir unsern Willen (V, 142) und überwinden (VI, 75). Christus bringt nicht Friede und Einigkeit, sondern Haß und Streit (V, 145). Es heißt gegen uns selbst kämpfen und streiten und Gewalt üben, nur mit Feuer und Schwert kommen wir vorwärts, es gilt die Drachen und Schlangen in uns zu ermorden (II, 204), Händ und Füße und Leib und Seele binden zu lassen (I, 171), Haß gegen sich selbst zu tragen (III, 228). cf. I, 132, III, 57, 181, V, 254, VI, 54, 55, 62, 74.

Wie ein Kind sollen wir werden (I, 153, 253, 254, III, 25).

Die Weisheit selbst ist ja ein Kind (I, 165). Angelus meint damit dasselbe, was er anderswo als „Einfalt“ bezeichnet, d. i. die Simplizität des Charakters, die nichts von „Schalkheit“ weiß und das Böse in sich unterdrückt hat (V, 286). cf. I, 219.

Mein Ich muß verschmachten und abnehmen (V, 126), wie ein Phönix muß ich mich in Gott verbrennen (II, 174), aus mir mich „austhun und entgießen“ (I, 138). S. auch I, 130, II, 15, 54 („entbilde dich“), 61, 213, 237, 255 (Anm.: a se ipso diffluit) V, 33, 181, 227, 270, 299.

Wir müssen uns selbst sterben (II, 136, V, 232), auch allem aufser uns abgestorben sein.

IV, 77 Das geistliche Sterben.

Stirb ehe du noch stirbst, damit du nicht darfst sterben,

Wenn du nun sterben sollst; sonst möchtest du verderben.
cf. I, 26, 27, 281, III, 107, V, 220, VI, 194, 121, 241.

Man muß „nichts“ werden, den Geist aufgeben (mystice i. e. resignare I, 31 Anm.), „verwerden“ (II, 255). Der Mensch

mufs „nirgends geboren“ sein (II, 134), „als wär' er nicht und wär' er nie geworden“ (I, 92).

VI, 130 Nichts werden ist Gott werden.

Nichts wird, was zuvor ist; wirst du nicht vor zu nicht,
So wirst du nimmermehr geboren vom ewgen Licht.

cf. II, 136, 140, 248.

Wir müssen von allen Affekten frei sein, „ein Täublein“ sein und „keine Galle“ haben (II, 97). „Sanftmuth“ mufs uns eingenommen haben (I, 214, II, 243, 246, III, 99, 141, 243). Keine Freude darf uns erheben, kein Leid uns bekümmern. „Will Gott mir Leiden machen, so will ich ihm sowohl als ob den Freuden lachen“ (I, 99). „Spott und Hohn“, „Verworfenheit“ und „Verachtung“ will ich geduldig ertragen und „grundgelassen“ (II, 141) sein.

I, 51 Wer unbeweglich bleibt in Freud', in Leid, in Pein,

Der kann nunmehr nicht weit von Gottes Gleichheit sein.
I, 125, 131, 134, II, 95, 123, 152, 242, 243, 253, III, 85, 150,
V, 70, 79, 83, 133, 135, 143, 230, 267, 344.

Selbst die Qual der Hölle könnte einen wahrhaft Gelassenen nicht aus seiner Ruhe bringen.

II, 134 Die Gleichheit.

Wer nirgends ist geboren und niemand wird bekannt,
Der hat auch in der Höll' sein liebes Vaterland.

cf. I, 39, 125, V, 96.

Ja, das Leiden ist sogar besonders geeignet, uns zur Vollkommenheit, zu Gott zu führen. Der hat Christum am liebsten, der ihm in Kreuz und Pein, Marter, Angst und Tod der Nächste ist (III, 41).

V, 274 Mensch, wüfstest du, wie gut und nützlich 's Leiden ist,
Du hättest's dir vorlängst für aller Lust erkiest.

V, 353 Christ, flieh doch nicht das Kreuz, du mußt gekreuzigt sein,
Du kommst sonst nimmermehr in's Himmelreich hinein.

cf. II, 139, 217, 244, III, 87, 88, 107, 132, 133, 150, 209,
V, 100, 206, 221, 273, 371, VI, 147.

Schon dies weist deutlich auf die Askese hin. Sie wird aber zuweilen ausdrücklich empfohlen. So das „Kasteien“ (VI, 16, 53), „Wachen, fasten, beten“ (II, 220, VI, 69, 201, 207), wengleich diese an anderen Stellen mit sonstigen kirchlichen Übungen gering angeschlagen werden (s. unt. S. 105).

Für diese Verneinung des Willens ist natürlich „Abgeschiedenheit“, „Einsamkeit“ eine günstige Bedingung. Der Weise flieht das Weltgetriebe. Aber doch ist er nie allein: denn Gott lebt in ihm (VI, 242, 243, III, 225, VI, 177).

II, 202 Wer stets alleine lebt und niemand wird gemein,

Der muß, ist er nicht Gott, gewiß vergötet sein.

cf. II, 67, 117, 248, III, 240, IV, 91, 109, V, 158.

Sehr hoch schätzt Sch. die Keuschheit, von ihm meist „Jungfrauschaft“ genannt. Sie liebt die Abgeschlossenheit (II, 67, V, 22). Sie ist von Gott geliebt und führt uns zu ihm (II, 49, 186, 223, III, 52, 157, 217, 237, IV, 4, V, 179).

Auch die Demut wird sehr häufig gefordert. Schon im Erkennen heißt es sie zu üben: wir können nicht in den Blitz der Ewigkeit schauen (II, 150). Die schönste Weisheit ist, nicht allzu weise sein (V, 49). Und doch: wenn ich wahrhaft ein Hirt werde, vermag ich Gott zu schauen (III, 6). — Verkleinere dich selbst (V, 314, VI, 144). Die Demut schätzt sich schnöder als alle Teufel (V, 261).

V, 312 Kein edleres Gemüth ist auf der ganzen Welt,

Als welchs mit Gott vereint für einen Wurm sich hält.

cf. II, 138, 196, III, 3, 23, 60, 124, V, 117, 277, VI, 16.

Eine große Anzahl von Sprüchen ist der Armut gewidmet. Unter dieser versteht Sch. nicht nur das bloße Entäußertsein von irdischem Besitze, sondern er faßt sie in viel weiterem Sinne als völlige Willenslosigkeit, als das Freisein von jeglicher Begierde. Er drückt diese erweiterte Bedeutung oft durch einen Zusatz aus, wie „die geheime Armuth“ (II, 15), der „Arme im Geist“ (II, 148, IV, 211 cf. V, 80, IV, 210, 214), „ein wahrer armer Mann“ (II, 148, IV, 213).

IV, 210 Die Armuth unsers Geists besteht in Innigkeit,

Da man sich aller Ding' und seiner selbst verzeiht.

II, 148 Der Arme im Geist.

Ein wahrer armer Mensch steht ganz auf nichts gericht:

Giebt Gott ihm gleich sich selbst, ich weiß, er nimmt ihn nicht.

Es ist gut, sich der weltlichen Güter zu entschlagen, der Welt Ehre zu verschmähen und ganz „ledig“ zu sein (I, 159, 297, IV, 187, V, 114, VI, 67, 68). Der ärmste Mensch im Geist ist in Wahrheit der Reichste (V, 80); denn er kann nichts verlieren (V, 84), während der Reiche in Wahrheit arm ist (V, 113, 157).

Aber die Armut ist ein geistiger Zustand. Es kommt also nur darauf an, daß der Geist, das „Gemüth“, nicht an den Gütern dieser Welt hängt: dann mag man ihrer noch so viel besitzen, man ist doch arm.

V, 343 Die Armuth steht im Geist; ich kann ein Kaiser werden

Und doch so arm sein als ein Heiliger auf Erden.

VI, 99 Der Weis' ist klüglich reich, er hat das Geld im Kasten,
Der Geizhals im Gemüth, drum läßt's ihn niemals rasten.

II, 56 Der, was er hat, nicht hat, und alles schätzt gleich,
Der ist im Reichthum arm, in Armuth ist er reich.

Vgl. zur Armut überhaupt: II, 15, III, 68, 73, 138, 177,
IV, 213, 214, V, 132, 154, VI, 86, 93—95, 100, 167, 168, 179.

Ja, so weit müssen wir alle Wünsche, alle Regungen des
Willens abgestreift haben, dafs wir auch nach Gott nicht mehr
Verlangen tragen.

II, 92 Die geheimste Gelassenheit.

Gelassenheit fährt Gott; Gott aber selbst zu lassen,

Ist ein Gelassenheit, die wenig Menschen fassen.

cf. I, 126, 130, 164, 271, II, 15, 208, 235, V, 268, 366.

Nicht einmal „wissen“ dürfen wir von den Dingen (I, 19,
24, 45, II, 14, V, 85 u. ö.). Völlig „still“ mufs es in der Seele
sein und „Nacht“ (III, 8).

Der zu solcher Willenslosigkeit Durchgedrungene hat damit
auch die Freiheit erlangt. Wer noch im Drange dieser Welt
steht, ist noch von ihr gefesselt und gebunden (II, 76, VI, 50,
114), er ist ein „Sklave“ (VI, 109, 110, III, 95, IV, 175 cf.
VI, 112, 123). Nur wer „alles von sich löst“, wer „grund-
gelassen“ ist, hat die Freiheit (II, 27, 141).

IV, 211 Der Armuth Eigenthum ist Freiheit allermeist,

Drum ist kein Mensch so frei, als der recht arm im Geist.

cf. IV, 212, auch I, 98.

Sehr begreiflich! Denn geht der Wille nicht mehr auf die
Dinge aufser ihm, so können hinwiederum auch diese nicht mehr
auf ihn einwirken. Er bietet ihnen gleichsam keine Stelle mehr
dar, an der sie ihn affizieren könnten. Sie können ihn nicht
mehr behindern, weil er nichts mehr erreichen will.¹

C. Vergöttung.

Wir haben bisher die Verneinung des Willens ohne Rück-
sicht auf ihre Folgen für den Menschen d. i. die Vergöttung

¹ Auch hier liegt eine überraschende Übereinstimmung mit Schopen-
hauer vor. Freilich nur insofern, als auch dieser die Freiheit in der
Verneinung des Willens in die Erscheinung treten läßt, während die
andere von Kant übernommene, bei Schopenhauer hiermit eng verbundene
Anschauung, dafs die Freiheit im übrigen eine transcendente, dem
intelligibeln, nicht dem empirischen Charakter anhaftende sei, bei
Scheffler sich nicht mit Deutlichkeit nachweisen läßt. — S. Meister
Eckhart ed. Pfeiffer 34, 38; 67, 12; 393, 3 u. ö.; auch Theologia deutsch,
Kap. XXVI (ed. Pfeiffer).

betrachtet, welches wir mußten, um jedes für sich desto deutlicher darzustellen. Bei Angelus selbst ist diese Scheidung nicht zu finden. Fast immer knüpft sich bei ihm an die Forderung der Willenslosigkeit in irgend einer Form die Verheißung eines Lohnes derselben, welcher die Vereinigung mit Gott, die „Vergöttung,“ ist.

Wer dahin gelangt ist, jegliches Wollen, Begehren, Streben in sich unterdrückt zu haben, der ist zu jener „Ruhe“ gekommen, welche das „höchste Gut“ und eine Eigenschaft der Gottheit ist (I, 49). Er ist der „Weise“. Zahlreiche Ausdrücke hat Angelus für diesen Zustand. Es ist die Gelassenheit, Gleichheit, Seligkeit, Friede, Heiligkeit, Ledigkeit, Abgeschiedenheit (II, 67), Abgestorbenheit (V, 158), Vernichtigkeit (II, 140) u. s. w.

Dieser Zustand nun ist völlig identisch mit dem der Vergöttung. Diese ist nicht ein Neues, von Gott etwa Hinzugebrachtes, sondern etwas, das sich mit Notwendigkeit einstellt, sobald der Mensch die gänzliche Verneinung des Willens an sich vollzogen hat. Letztere ist deshalb die Norm, nach welcher der Stand des Menschen mit Gott und demnach sein sittlicher Stand überhaupt gemessen werden kann. Je mehr wir uns ihr genähert haben, desto näher stehen wir auch der Vergöttung. „Wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit“ (II, 140) cf. I, 22, 142, 167, 210, VI, 38. Wer diese Vernichtung nicht erstrebt, ist böse.

VI, 194 Durch Tötung deiner selbst wirst du Gotts Lamm darstellen,

Mit Leben bleibest du ein todter Hund der Höllen.

cf. III, 220.

Der Teufel selbst ist nur dadurch schlechter als du, daß ihm „gestorbener Will und Ruh“ abgeht (V, 30).

Je nach dem Grade der Vernichtung unterscheidet Sch. auch verschiedene Stufen im Verhältnis des Menschen zu Gott, ohne sich jedoch an bestimmte Bezeichnungen oder eine gewisse Anzahl zu binden. Bald unterscheidet er „Knechte, Freunde, Kinder“ (III, 152) cf. V, 259, bald „Büßer, Freie, Bräute“ (IV, 13), bald noch andere. Stets aber nehmen ihm die oberste Stufe diejenigen ein, welche im Stande der gänzlichen Willenslosigkeit stehen.

II, 255 Fünf Staffeln sind in Gott: Knecht, Freund, Sohn, Braut, Gemahl;

Wer weiter kommt, verwind* und weiß nichts mehr von Zahl.

*Annihilatur, à se ipso diffluit, deficit etc. sc.:
moraliter.

Die Vergöttung entspricht demnach auch der gänzlichen Verneinung, sie ist der Zustand selbst, in dem sich der völlig Willenslose befindet. Z. B.

II, 57 Entwächstest du dir selbst und aller Creatur,

So wird dir eingeeimpft die göttliche Natur.

Die Ruhe, wie Angelus die Willenslosigkeit am häufigsten nennt, ist gar nichts anderes als die Vereinigung mit Gott.

V, 320 Die Ruhe des Gemüths besteht in dem allein,

Dafs es vollkömmllich ist mit Gott ein einiges Ein.

Auch für die Vergöttung hat Sch. fast zahllose Bezeichnungen. Z. B. Überformung (III, 113), die geheime Überschattung (II, 101), einge-Jeset-sein (III, 19), in Gott eingetaucht stehn (I, 74), in Gott aufgetrieben sein (II, 1), innig eingetraut werden (III, 50). „Wann seelst du dich mir ein?“ (H. S. CLXV, 3.)

Schwächer nun und mehr bildlich ausgedrückt findet sich der Gedanke, dafs durch die Verneinung des Willens die Vergöttung herbeigeführt wird, schon in folgenden Sprüchen: der Willenslose ist selig¹ (I, 19, IV, 39, V, 70, VI, 186—188), schon auf der Welt mehr als englisch (V, 143), Gottes Lautenspiel (V, 365), geboren vom ewgen Licht (VI, 130), er hat das wahre Leben (I, 26, 27, 31, VI, 121), ist selbst das Paradies (IV, 33), beim Brunn des ewgen Lebens (I, 158, 159), Braut des ewgen Bräutigams (II, 14, IV, 172), Gottes Sohn (IV, 207). — Zahlreiche Stellen aber sprechen es direkt aus, dafs der „grundgelassene Mensch“ Gott völlig gleich sei.²

II, 141 Ein grundgelassner Mensch ist ewig frei und ein:

Kann auch ein Unterschied an ihm und Gotte sein?

I, 92 Wer ist, als wär' er nicht, und wär' er nie geworden,
Der ist, o Seligkeit, zu lauter Gotte worden.

VI, 173 Im Meer ist alles Meer, auch's kleinste Tröpflein,

Sag', welch heilge Seel' in Gott nicht Gott wird sein?

cf. 171, 172, 174.

¹ V, 257 Die Seligkeit ist Gott und Gott die Seligkeit,

Wär' eins das andre nicht, ich lebte stets in Leid.

² Wie gründlich Kern diesen Punkt mißverstanden hat, ist schon oben in der Einleitung ausgeführt worden. So stehen denn bei ihm unter der Anzahl angeführter Sprüche auch verschiedene, die gar nicht zur Vergöttung gehören, sondern allein für den Pantheismus des Angelus Sil. beweisend sind (z. B. I, 8, 10, IV, 156).

IV, 181 Die selge Seele weiß nichts mehr von Anderheit,¹

Sie ist ein Licht mit Gott und eine Herrlichkeit.

cf. I, 76, 84, 95, 136, 206, 250, 292, II, 41, 57, 59, 83, 104, 136, 152, 162, 174, III, 8, 33, 112, 146, 175, 188, IV, 184, V, 14, 126, 142, VI, 183.

Ist somit die Vergöttung das Ziel, zu welchem die Verneinung des Willens führt, so ist es nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn statt der Ertötung alles Begehrens das Vergöttetwerden als sittliche Forderung aufgestellt wird, wie oft geschieht. Wir sollen uns gänzlich Gott ergeben, alles andere lassen und an ihm allein alles zu haben meinen (VI, 186—188, 190), III, 146, ihm ruhen (IV, 172, 197) und still sein (V, 365), uns ihm stets lassen (IV, 39), mit ihm eins zu sein streben (VI, 176).

I, 6 Soll ich mein letztes End' und ersten Anfang finden,

So muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen
Und werden das, was Er: Ich muß ein Schein im
Schein,

Ich muß ein Wort im Wort, ein Gott im Gotte sein.

VI, 128 Werd' Gott, willst du zu Gott; Gott macht sich nicht
gemein,

Wer nicht mit ihm will Gott und das, was er ist, sein.

cf. I, 83, 182, 249 II, 14, 74, 101, 215, III, 17, 143, IV, 24, 207, V, 208, 239, 265, 361.

Die Unterscheidung, daß die Welt der Erscheinungen

¹ Ähnlich IV, 10. Vgl. I, 278: „Ich bin Gotts ander Er“ und II, 201 Der Mensch der andre Gott.

Sag' zwischen mir und Gott den engen Unterscheid?

Es ist mit einem Wort nichts als die Anderheit.

Kern (S. 122) meint, dem Dichter müsse an dieser Stelle etwas räumliche Trennung vorgeschwebt haben, welches eine sehr äußerliche, wenig besagende Erklärung ist. Ohne Zweifel meinte der Dichter hier auf seine Weise dasselbe, was Hegel mit seiner Auffassung der Natur als der Idee in ihrem Anderssein. Gott und Mensch waren ursprünglich eins; das Eins aber hat sich in dieser Welt der Erscheinungen seiner selbst entäußert und lebt in ihr als in seiner Anderheit: durch die Vergöttung schließt sich die gezweite Gottheit wieder zur Einheit zusammen (IV, 10). Hierher gehört auch V, 6, wo das Geschöpf die „Zwei“ genannt wird.

V, 6 Im Eins ist alles Eins. Kehrt Zwei zurück hinein,

So ist es wesentlich mit ihm ein einges Ein. cf. V, 1. —

Vgl. Weigels unitas und alteritas (bei Pertz I. c. 1859, S. 107). Die „Theol. deutsch“ nimmt ihren Ausgangspunkt von dem Gegensatz des vollkommenen und geteilten. S. auch M. Eckhart 162, 36: got mac åne diu sèle kein eigenschaft hån oder anderheit wizzen. — Vgl. Plotinus *τερότης*.

eine „zufällige“, das „Wesen“ aber Gott sei (s. oben S. 73) überträgt Sch. auch auf das Sittliche, wenn er vom Menschen fordert, wesentlich zu werden und den Zufall¹ abzustreifen.

I, 274 Der Zufall muſs hinweg und aller falſcher Schein;

Du muſt ganz weſentlich und ungefärbet ſein.

cf. I, 54, 71, 102, II, 30, 71, 103, 107, 125, V, 25, 304. S. auch Christl. Ehrengedächtn. b. Rosenth. I, S. 21 Z. 3 v. o.

Die Vergöttung ist jedoch nur als eine Rückkehr des Menschen zu seinem Ursprunge, als eine Wiedereinbildung in Gott aufzufassen. Wir sahen oben (S. 76 f.), daß der Mensch schon vor seinem Leben auf der Erde, wie alle Dinge, in Gott existierte, und dieses Dasein nur ein Abfall von seiner Idee sei. Die Vergöttung nun ist es, die ihn wieder in seine eigentliche Heimat zurückbringt, die das Sehnen seiner Seele stillt, welche eben nichts anderes als die Ruhe in Gott sucht (I, 110). Sie ist eine Wiedervereinigung mit Gott. Daher heißt es, daß der Mensch zu Gott „wiederbracht“ wird (V, 239 cf. III, 8), daß die Seele „in ihn zurückgelange“ (II, 158 cf. IV, 134), daß die Zwei ins Eins „hinein zurückkehre“ (V, 6). Gott ist „mein letztes End' und erster Anfang“ (I, 6).

V, 331 Wenn ich in Gott vergeh, so komm ich wieder hin,

Wo ich in Ewigkeit vor mir gewesen bin.

IV, 134 Wann du dich, meine Seel', zurück hineinbegiebst,

So wirst du, was du warst, und was du ehrst und liebst.

cf. I, 74, 203, V, 1, 233.

Aber nicht nur der Mensch, sondern auch alle Kreaturen, ja alle andern Dinge, werden zu Gott zurückgebracht. Sch. denkt sich dabei, ganz wie Meister Eckhart,² den Menschen als den Vermittler zwischen dem All und Gott. Die „andern Dinge“ „schwingen“ sich in mich, und ich mich in Gott (II, 66).

¹ Unter „Zufall“ scheint Sch. an diesen Stellen das Handeln gemäß den natürlichen aus der materiellen Welt heraus beeinflussten Instinkten zu verstehen (cf. I, 54), welches noch kein prinzipielles, auf Einsicht beruhendes Thun kennt. — Für den Ausdruck ist zu vergleichen: Vor allem die Theol. deutsch, Kap. 1: „Was nu ûs geflossen ist, das ist nicht wâr wesen und hât kein wesen anders dan in dem volkomen, sunder es ist ein zûfal oder ein glast und ein schîn.“ Auch Meister Eckhart 117, 29; 20, 23, 404, 33 u. ö. und Weigel bei Pertz l. c. 1859, 108 f. u. 114. cf. Dionys. Areop. de div. nomin. IV, 32: τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετέον κατὰ συμβεβηκός.

² S. 152 ff., 530 des 2. Bds. der Pfeifferschen Ausg. der deutsch. Myst. Vgl. auch 459, 16. 473, 39. 351, 18. 180, 23. 199, 12 (... sô ist er mit gote fürbringende alle créature und er ist sêlichkeit allen créatures bringende, näch dem und er mit im ein ist.) cf. Röm. 8, 21.

- III, 113 Die Überformung.
Dann wird das Thier ein Mensch, der Mensch ein
englisch Wesen,
Und dieses Gott, wann wir vollkommlich sind genesen.
- I, 275 Der Mensch bringt alles in Gott.
Mensch, alles liebet dich; um dich ist's sehr gedrange,
Es laufet alls zu dir, dafs es zu Gott gelange.
- cf. V, 110, IV, 121.¹ —
Ist nun jene ewige Ruhe und Vergöttung dasjenige, zu
welchem uns die Verneinung des Willens führt, so kann diese
nicht etwas sein, was das Leben finster und freudlos gestaltet,
vielmehr ein solches, das die wahre Freude und Seligkeit erst
in dasselbe hineinbringt. Das ist schon genugsam aus oben
citirten Sprüchen hervorgegangen, wird aber auch oft ausdrück-
lich hervorgehoben. Der Heilige „kann nie im Geiste betrübet
sein“ (III, 150), er ist „dreifach englisch“ (IV, 108).
- V, 236 Das Kreuze bringet Pein, das Kreuze bringet Freud',
Pein einen Augenblick und Freud' in Ewigkeit.
- cf. II, 28, 238, IV, 19, V, 83, VI, 26, 30, 58, 137.
Gerade das Leben des Bösen, welcher als solcher die Ver-
neinung des Willens nicht an sich vollzieht (s. S. 99), ist elend.
Er hat „Spott und Hohn“ (III, 181). Mit dem Streben nach
Ehre rennt man in Todesgefahr (VI, 122). Die Sünde ist das
Übel *κατ' ἑξοχήν* (V, 11, 97).
- V, 54 die Laster stehn im Streit,
Sie haben Pein in sich.
- IV, 189 Die Sünder, ob sie gleich in lauter Freude leben,
So muß doch ihre Seel' in größten Furchten schweben.
- cf. IV, 65, 94, V, 199, 262, 369, VI, 27–29, 170, 193.
Seligkeit und Verdammnis, jene als Lohn der Verneinung
des Willens, diese als Strafe der Weltliebe werden als schon
in dem sittlichen Verhalten des Menschen selbst liegend gedacht,
sind also nicht eine von außen herangetragene Vergeltung,
sondern rein geistige, innerliche Zustände.²
- IV, 90 Die Tugend, spricht der Weis', ist selbst ihr schönster
Lohn;
Meint er nur zeitlichen, so halt ich nichts davon.
- V, 55 Gott straft die Sünder nicht: die Sünd' ist selbst ihr Hohn,
Ihr Angst, Pein, Marter, Tod; wie Tugend selbst ihr Lohn.
Aber: Die Belohnung, welche der Verneinung des Willens

¹ Spielt auf die 4 Tiere der Evangelisten an.² S. auch Schrader S. 15.

in Gestalt des Friedens und der Ruhe folgt, darf nie das Motiv unseres Handelns werden. Wird sie das, so hat unser Thun, als egoistisch, keinen sittlichen Wert.

I, 58 Mensch, suchst du Gott um Ruh, so ist dir noch nicht recht;
Du suchest dich, nicht ihn, bist noch nicht Kind, nur Knecht.

I, 182 Mensch, dienst du Gott um Gut, um Seligkeit und Lohn,
So dienst du ihm noch nicht aus Liebe wie ein Sohn.

idem II, 47.

Gott allein ist das Ziel der Tugend und auch all ihr Lohn.
Ihn liebt sie, ohne sich nach Geboten zu richten. (IV, 18, V, 292, 275).

V, 276 Für Bös' ist das Gesetz: wär' kein Gebot geschrieben,
Die Frommen würden doch Gott und den Nächsten lieben.

Doch hat sich Angelus keineswegs immer von allem Eudämonismus frei gehalten. Öfters zeigt sich eine Tendenz, durch den Hinweis auf ewige Freude anzuspornen, wie durch den auf ewige Pein abzuschrecken. Dieselbe Art, die ihn in seiner Sinnlichen Beschreibung zu solchen Absurditäten führte.

III, 218 Laß alles, was du hast, auf daß du alles nimmst,
Verschmäh' die Welt, daßs du sie tausendfach bekommst.

VI, 83 O Narr, was rennst du so nach Reichthum in der Welt
Und weist doch, daßs man wird dadurch in Pfuhl gefällt.

cf. III, 54, 178, IV, 20, V, 142, 221, 254, VI, 21, 22, 62—64 u. ö.

6. Kirchliches.

Es kann nicht fehlen, daßs die in den vorhergehenden Kapiteln entwickelten Anschauungen des Ang. Sil. einen Widerhall auch in seinen theologischen Ansichten gefunden haben, auf welche wir im Folgenden mit wenigen Worten eingehen wollen. In der That wird sich an mehreren Punkten eine gewisse Verflüchtigung und Umdeutung kirchlicher Dogmen ergeben. —

Daßs sich im Cherub. Wdrsm. Sprüche mit ausgesprochen protestantischer Färbung fänden, wie Schrader behauptet, ist unzutreffend.¹

Wohl aber finden sich auch außer VI, 253, welcher Spruch nur einem „katholischen Christen“ Weisheit zuerkennen will, Epigramme, die eine bestimmt antiprotestantische Tendenz zeigen. So heißt es III, 163 und V, 108: der Glaube allein sei tot, die Liebe müsse hinzukommen.² Zuweilen spricht er

¹ Darüber sehr richtig Schuster l. c., S. 452.

² cf. die Konversionsschrift: „Gründliche Ursachen und Motiven“ etc., art. 10.

geringschätzig von der Schrift (II, 137, III, 5). Für den Bilderdienst tritt ein II, 229. Auch das richtet sich gegen die Protestanten, wenn er behauptet, der Mensch könne den Zustand der Vollkommenheit schon hier erreichen. Es setze einen Zweifel an Gottes Allmacht voraus, das in Bedenken zu ziehen. (I, 197, 79, II, 210.)¹

Bei der Trinität ergeht sich Scheffler fast nur in Spielereien. Er sucht die Dreieinigkeit durch Vergleiche aus Natur und Leben anschaulich zu machen. Z. B.

I, 257 Dafs Gott dreieinig sei, zeigt dir ein jedes Kraut,

Da Schwefel, Salz, Mercur in einem wird geschaut.²

Überall dringt er auf Verinnerlichung. Die guten Werke helfen nichts, wenn sie nicht der adäquate Ausdruck meiner Sittlichkeit sind.

V, 37 Gott schätzt nicht, was du Guts, nur wie du es gethan:

Er schaut die Früchte nicht, nur Kern und Wurzel an.

„Wie die Person, so das Verdienst“ (V, 298) cf. V, 161, 162, 168, 170, 333, VI, 157. Die Taufe (II, 226, 227), „Fasten, Beten, Wachen“ an sich sind wertlos.

In der Christologie finden sich zwar genug Sprüche, welche den Tod Jesu als Satisfaktion für unsere Sünden hinstellen (z. B. III, 40), aber in der Mehrzahl tritt die eigentliche Erlösungslehre zurück, um hingegen dem Werke des Menschen selbst, der Verneinung des Willens, dem Streben nach Vergöttung Platz zu machen.

II, 257 Des Herren Christi Tod hilft dich nicht eh, mein Christ,
Bis auch du selbst für ihn in ihm gestorben bist.

I, 124 Gott ist dir worden Mensch, wirst du nicht wieder Gott,
So schmähst du die Geburt und höhnest seinen Tod.

cf. I, 61—63, 152, III, 16, V, 160, 359 u. ö. In mir selbst muß ich Christum gebären V, 248 cf. I, 101, 102. — Auch mit der Präexistenz bringt er die Menschwerdung Jesu zusammen.

V, 258 Gott wird, was ich itzt bin, nimmt meine Menschheit an,
Weil ich vor Er gewest, drum hat er es gethan.

Eine Verflüchtigung des Dogmas zeigt sich auch darin, dafs er das Abendmahl öfters als eine *ἔνωσις* mit Gott auffafst.

¹ *ibid.*, art. 7: „Die verkehrte und höchst verwerfliche Lehre, dafs einem Christenmenschen unmöglich sei, die Gebote Gottes zu halten, welches eine schreckliche Lästerung wider Gott und seinen Gesalbten ist.“ Auch in den Streitschriften *passim*. z. B. tract. XXXII, S. CLXVI.

² Vgl. zu diesen Spielereien aus der Eccles. z. B. tract. VII, 417.

II, 165 Wer nur ein Tröpflein Bluts aus Christo kann genießen,
Der muß ganz seliglich mit ihm in Gott zerfliessen.

Wenigstens möchte ich diesen Spruch, sowie II, 120 und III, 17 auf das Abendmahl beziehen (III, 17 zugleich auf die Taufe). Sicher geht darauf V, 119. Vgl. auch H. S. XCI, 4, XCV.

Gegen eine Überschätzung der Predigt scheint mir zu gehen:

I, 299 Das Wort schallt mehr in dir, als in des andern Munde:
So du ihm schweigen kannst, so hörst du es zur Stunde.

Besonders deutlich offenbart sich die ganze Anschauungsweise des Angelus in seiner Stellung zum Gebete. Er verwirft das Bitten um Gaben. Man betet damit „das Geschöpf und nicht den Schöpfer“ an (I, 174, 75). Gott will überhaupt keine Worte, „heiliges Stilleschweigen“ (IV, 11) ist vor ihm die beredteste Sprache. Das ist die Oratio silentii (I, 19).

I, 240 Das stillschweigende Gebet.

Gott ist so über alls, dafs man nichts sprechen kann,
Drum betest du ihn auch mit Schweigen besser an.

II, 19 Geschäftig sein ist gut; viel besser aber beten;

Noch besser stumm und still für Gott den Herren treten.
cf. I, 19, 239, II, 8, 32, 77, III, 15, V, 137.

Er fafst das Gebet als blofse Andacht, als ein Sich verlieren in Gott, identisch mit dem Zustand des höchsten Schauns, der gleichfalls wortlosen Verzückung (s. oben S. 82).

IV, 140 Das edelste Gebet ist, wenn der Beter sich

In das, für dem er kniet, verwandelt inniglich.

II, 39 Wer in sich über sich in Gott verreisen kann,

Der betet Gott im Geist und in der Wahrheit an.

cf. I, 235, 237.



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Ultima Critica di Ausonio Franchi. Parte seconda Del Sentimento. Milano, Palma. 1891.¹

Unter den neuesten litterarischen Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie dürften nur wenige geeignet sein, das Gefühl ungetrübter Befriedigung in dem Grade zu erregen, wie die „Letzte Kritik“ des vormaligen Rationalisten und Gegners der christlichen Philosophie, des italienischen Philosophen Ausonio Franchi. Das Werk Franchis gereicht uns zu um so größerer Genugthuung, als das Urtheil, das ein so kompetenter Richter über den Entwicklungsgang fällt, welchen die Philosophie insbesondere seit Kant genommen, genau mit demjenigen übereinstimmt, das wir seit Jahren wiederholt ausgesprochen und gegen verschiedene von Kant beeinflusste Richtungen verteidigt haben. Die Ultima critica ist eine Art von destructio destructionis, die deshalb nicht mehr, wie die erste Kritik, zerstört, sondern aufbaut. Die Bekehrung des neuen Paulus ist gründlich. Der ehemalige Jünger Kants ist — zweifellos nach schweren Geisteskämpfen — zu der Einsicht gelangt, daß es nur eine wahre Philosophie gibt, und daß diese keine andere ist, als die scholastische, die katholische, daß die Freiheit und innere Wahrheit der philosophischen Wissenschaft durch die Abhängigkeit von und die Orientierung an dem christlichen Glauben nicht gefährdet, sondern gesichert wird. Eminent scholastisch ist ihm gleichbedeutend mit musterhaft katholisch (S. 485). „Der christliche Theismus und Spiritualismus ist das einzige System, das in seinen Doktrinen wissenschaftlicherseits und in seinen Glaubenssätzen religiöserseits der individuellen Vernunft alles bietet, was ihren Wissensdurst und ihr Glaubensbedürfnis hienieden befriedigen kann, und der socialen Vernunft alles, was erforderlich ist für die rechte Leitung des Gewissens und öffentlichen Lebens; für die richtige Bestimmung von Pflichten und Rechten, den gebührenden Schutz der Interessen und Sitten, für die Gerechtigkeit der bürgerlichen und Staatsgesetze, für den Frieden und das Gedeihen der Völker und Staaten.“

Wir haben hier ein Werk vor uns, von dem wir im Zweifel sind, was mehr zu bewundern sei, die Gelehrsamkeit oder der Scharfsinn oder die Seelenstärke, die sich darin kundgeben. Mit der Schärfe und Sicherheit des Auges und der Hand, womit der geübte Arzt in die Schäden eines fremden Organismus eingreift, legt der Verf. dar und zerstört die rationalistischen Wahngelbde, die seine jugendliche Phantasie gefangen nahmen. Was wir von den Heiligen rühmen, nachsichtig gegen andere, strenge gegen sich selbst zu sein, gilt vom Urtheil des Verf., der unachsichtig gegen die eigenen Verirrungen fremden Ansichten die möglichst günstige Seite abzugewinnen sucht. Die ergreifende Selbstanklage des Verf. S. 390 wird auf keinen fühlenden Leser ihren Eindruck verfehlen.

Der Inhalt des vorliegenden zweiten Bandes bildet eine geradezu vernichtende Kritik des sog. Gefühlsrationalismus, die auch für uns einen hohen Wert beansprucht, da sich noch immer Philosophen und Theologen finden, die sich von den Einflüssen Kants, Jakobis, Schleiermachers u. s. w. nicht frei zu erhalten wissen. In diesem Sinne, nicht in dem einer systematischen Theorie des Gefühls haben wir den Titel dieses Bandes: del

¹ Vgl. über den ersten Teil dieses Jahrb. Bd. IV. S. 378.

sentimento (was teils unserem „Sinne“, teils unserem „Gefühl“ entspricht) zu verstehen. Der Gang der Untersuchung schließt sich der älteren Schrift des Verf., gegen die sich die ultima critica richtet, an. Zwei Thesen sucht der positive Teil jener Schrift durchzuführen: 1. Der Sinn (sentimento) ist ein Erkenntnisvermögen; 2. er erkennt nicht blofs die Phänomene der körperlichen, sondern auch der geistigen Welt (ist eine Art „Sinn“ wie für das Sinnliche so auch für das Geistige S. 7. 8). Das Urteil der ult. crit. nun geht dahin, daß die erste These richtig, aber nicht genügend, weil ohne Rücksicht auf die deutsche Philosophie verteidigt sei. Durch Tetens, Kant und Herbart war an die Stelle der scholastischen Zweiteilung eine Dreiteilung nicht der Seelenvermögen (die als nichtige scholastische Entitäten verworfen wurden), sondern der Bewußtseinszustände,¹ nämlich des Erkennens, Fühlens und Wollens gesetzt und das Fühlen auf Lust und Unlust zurückgeführt worden. Man nahm einerseits dem Gefühl (Sinn) alle Bedeutung für die Erkenntnis und machte andererseits dasselbe zu etwas Ursprünglichem, Unreduzierbarem. Zwei falsche Theorieen, wovon die erste den Unterschied des intellektuellen und sinnlichen Erkennens aufhebt, die zweite aber Lust und Unlust zu ursprünglichen Funktionen macht, obgleich sie nur Zustände des Erkenntnis- und Willensvermögens oder beider zugleich sind. Denn Lust und Unlust empfindet man, je nachdem Sinn und Intellekt im Erkennen, Begehren und Wollen in vollkommener und geordneter Weise sich bethätigen oder nicht, ihr Ziel, das Wahre und Gute erreichen oder nicht, worin auch das Schöne als eine besondere Form des einen oder andern enthalten ist. „Jene theoretische Erhebung der Lust (des piacere) war aber nur zu natürlich in einem Jahrhundert, das aus dem Wohlgefallen sein praktisches Lebensgesetz, seine Religion, seinen Gott gemacht hat.“

Ein weiterer Mangel, fährt der Verf. in der Kritik seines Werkes fort, ist, daß der Apriorismus der Kantianer, Rosminianer und anderer nicht bekämpft und gegen den Empirismus der wesentliche Unterschied von Intellekt und Sinn nicht erwiesen, mit andern Worten nicht gezeigt wurde, daß das sinnliche Erkennen und sein Princip nie sich zum intellektuellen entwickeln könne, also die materialistische Psychologie, dieses Ungeheuer der modernen Wissenschaft, eine Wissenschaft von der Seele, die in der Verteilung der Menschenseele und der Entmenschlichung des Menschen besteht, nicht widerlegt wurde.

Die zweite These, daß der Sinn (das Gefühl) das Intelligible zum Objekt habe, ist falsch. Es liegt ein doppelter Irrtum darin: 1. eine Vermischung der sinnlichen mit der intellektuellen Erkenntnis, 2. der erkennenden mit der affektiven Funktion. Gefühl in letzterem Sinne ist kein erkennendes Vermögen, sondern setzt die Erkenntnis voraus, eine sinnliche oder eine geistige; Bedingung des sinnlichen Affektes ist irgend eine Erkenntnis sinnlicher Gegenstände, Bedingung des geistigen eine intellektuelle Erkenntnis. Der erstere ist eine Neigung des sinnlichen Begehrens, der letztere eine solche des Willens. Die Versuche der durch die Kantische Kritik irreführten Philosophie, auf das Gefühl, den natürlichen Glauben u. s. w. eine Metaphysik zu bauen, scheiterten und „der meine mehr als irgend einer“ (S. 16). Da das Gefühl ein Erkennen voraussetzt, so ist jedes System, das der Schwäche des Intellekts durch das Gefühl abhelfen will, ein Luftschloß, die Philosophie, die nicht

¹ Vgl. unsere Besprechung der Wolffschen Schrift: Über das Bewußtsein und sein Objekt. Jahrb. Bd. VI. S. 235 ff.

Vernunftwissenschaft ist, ist nichts. Nimmt man die Schlussfolgerungen der Kritik der reinen Vernunft als legitime und apodiktische an, so ist die Realität sowie die Erkenntnis alles Übersinnlichen unwiderbringlich abgethan. Aus diesem Abgrund gibt es keinen Ausweg als die Rückkehr zur christlichen Philosophie und zum katholischen Glauben. S. 17 f.

Wie die Studie über das Gefühl, so ist auch die Kritik derselben in zwei Teile eingeteilt, in die Einleitung und den Traktat. Die Einleitung behandelt in fünf Artikeln das Verhältnis der Philosophie zur Religion nach den verschiedenen Systemen, diese sind 1. solche, die den einen Terminus, die Philosophie, 2. solche, die den andern Terminus, die Religion, negieren, 3. solche, die Religion und Philosophie vermischen, 4. solche, die sie trennen. — Der Rationalist (d. h. der Verf., als er noch Saulus war) bringt das Christentum in Gegensatz zur Vernunft, indem er die Unterscheidung des Natürlichen und Übernatürlichen (Rationalen und Positiven) außer acht läßt, und behauptet, die natürliche Vernunft sei nach christlicher Auffassung absolute Sklavin des Glaubens, während sie nur relativ in Sachen des Glaubens und des religiösen Gesetzes der kirchlichen Autorität unterworfen ist. — Falsch sind die praktischen Argumente des Rationalisten, falsch auch das theoretische Argument: im Christentum gelte als einziges Kriterium des Wahren und Gewissen der Glaube, die Philosophie habe aus sich nur Irrtum und Zweifel. Diese Behauptung ist falsch, denn das Christentum schreibt der Vernunft die selbständige Erkenntnis von religiösen und sittlichen Wahrheiten zu und die christliche Philosophie anerkennt ein natürliches Wahrheitskriterium, während die emancipierte Philosophie in Agnosticismus verfiel; der richtige Schluß wird daher lauten statt, also existiert im christlichen System keine Philosophie: also existiert allein im Christentum Philosophie. Weit entfernt, daß, wie der Rationalist will, die Existenz der Vernunft mit der des Übernatürlichen unvereinbar ist, ist gerade das Übernatürliche das Allernatürlichste und das Übervernünftigste das Rationalste (seinem Dasein nach als Forderung und objektiv-notwendige Voraussetzung). Die christliche Philosophie beansprucht keine andere Unfehlbarkeit und Absolutheit als die Wissenschaft überhaupt, die ihre Principien (jede Wissenschaft in ihrem Bereiche) als unfehlbar und absolut betrachtet. Der Begriff der christlichen Philosophie enthält keinen Widerspruch, wie der Rationalist meint. (S. 42 ff.) Für die Möglichkeit einer christlichen Philosophie spricht schon die Thatsache, daß es christliche Philosophen gibt, die durch Scharfsinn und aufrichtige Wahrheitsliebe unter den ersten hervorragen. Dagegen läßt sich nicht einwenden, daß es auch sittliche Materialisten gibt, obgleich Materialismus und Sittlichkeit sich ausschließen, denn solche Materialisten bilden die Ausnahme; überdies wäre in diesem Falle der Widerspruch nicht ein formeller zwischen Lehre und Lehre, sondern zwischen Lehre und Praxis. Das sittliche Leben des (theoretischen) Materialisten beweist also nicht die Vereinbarkeit seiner Lehre mit dem Sittengesetz und der Moral; dagegen beweist die Thatsache der christlichen Philosophie die Vereinbarkeit der rationalen Philosophie (des Vernunftwissens) und des christlichen Glaubens. Sagt man, die Art, wie die christlichen Philosophen Glauben und Vernunft vereinbaren, sei eine künstliche, gemachte, weil sie ihre philosophischen Ansichten immer nach dem Dogma zurichten, so ist mit der Unterscheidung von subjektiven und objektiven Kriterien zu antworten. Nicht jedes subjektive Kriterium steht im Gegensatze zum objektiven, es kann solche subjektive Kriterien geben, die der Erkenntnis der Wahrheit förderlich sind. Das der Erkenntnis der Wahrheit förderliche

subjektive Kriterium ist Liebe zur Weisheit, zur Wahrheit, die mit Geist und Herz zu umfassen ist. Nach dem Geständnis des Verf. kam ihm die Erkenntnis der Falschheit des rationalistischen Kriteriums (absolute Ausschließung jeder übernatürlichen Thatsache und jedes übervernünftigen Begriffs) durch die Erfahrung der schlimmen Folgen jener Ausschließung, die zur Negation jedes religiösen und moralischen Princips führte. (S. 65.) Das beste subjektive Kriterium ist der moralische Einfluß; die Moral ist jedoch ungenügend, wenn es nicht die christliche, genauer die katholische Moral ist, für welche die kirchliche Autorität die höchste Instanz bildet. In der That die Früchte des Unglaubens bilden die beste Apologie des Glaubens. *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.*

In seiner früheren Kritik der die Religion leugnenden Systeme des Philosophismus der Encyclopädisten und ihrer socialistischen Nachfolger findet der Verf. (im II. Artikel) aufser der falschen Ansicht, die Religion entspringe aus einem Instinkte, zwei Mängel zu verbessern; der eine bestehe in der Unterlassung, den Anspruch der revolutionären Philosophie, welche die sociale Ordnung herstellen und die Freiheit sichern zu können glaubt, zurückzuweisen; der andere in der Berufung auf ein organisches Gesetz des Fortschritts, kraft dessen der Mensch trotz des Verfalls der Religion in der Vervollkommnung fortschreite. Der vom Rationalisten angenommene Verfall der Religion sei eine Fabel, keine Thatsache, die saintimonistische Wiedergeburt aber bedeute nach dem Zeugnisse Bazards (*Doctrine Saint-Simonienne*) eine Rehabilitation der Materie in Gott selbst (S. 79), d. h. die Emancipation des Fleisches (die, wie wir hinzufügen wollen, nicht minder aus der idealistischen Vergeistigung der Körperwelt und der Setzung der so vergeistigten Materie in Gott als Konsequenz sich ergibt) und die Erneuerung des Cyrenäismus und Epikuräismus, in welchen wenigstens aufrichtig und ohne Heuchelei der Gedanke ausgesprochen ist, den jene unter dem Scheine einer neuen Religion zu verbergen suchen. Statt die Religion zu reformieren, mögen diese Reformatoren an sich selbst reformieren!

Der Vermischung von Religion und Philosophie (III. Art.) machen sich zwei Arten von Systemen schuldig, die einen (Kant, Saint-Simon u. a.) verwandeln die Religion in ein philosophisches Moralsystem, die andern (Leroux u. s. w.) erheben wissenschaftliche Gesetze zu religiösen Dogmen. Der Verf. nimmt die Konzession an Kant zurück, daß ohne sichere Gotteserkenntnis eine Moral und ein Pflichtbewußtsein bestehen könne. Keine experimentelle Erkenntnis des Menschen vermag die moralische Ordnung und deren Gründe zu erforschen. Der Begriff der Verpflichtung schließt ein verpflichtendes Princip, ein verpflichtetes Subjekt und einen Gegenstand der Verpflichtung in sich. Die moralische Ordnung kann nicht von Menschen stammen, sondern nur vom Urheber der Natur, denn wie diese sich nicht selbst das Sein gegeben, so hat sie sich auch nicht das Ziel bestimmt (S. 87). Gegen die Behauptung des Rationalisten wird in sehr beredten Worten gezeigt, daß die Liebe (*caritas*) eine specifisch christliche Tugend sei, keineswegs ein Ertheil des hebräischen Ascetismus und der griechischen Philosophie.

Im vierten Artikel (Trennung der Philosophie und Religion) verteidigt der Verf. die Unterscheidung übernatürlicher (Glaubens-)Wahrheiten und Vernunftwahrheiten, die keineswegs an den Lehren Voltaires, Humes und Kants die Schuld trage (S. 121). Das frühere Urtheil des Verfs. über die neuere Philosophie, die mitten unter den mannigfaltigsten Systemen auf dasselbe Fundament des absoluten Rationalismus zurückgehe, weicht einer strengen Verwerfung; „umfassend und fruchtbar“ sind

ihre Doktrinen, insofern sie wegen ihrer umfassenden Irrtümer und ihrer Fruchtbarkeit an Übeln ohne Zweifel in capite libri gesetzt zu werden verdienen (S. 123).

Der fünfte Artikel enthält eine Widerlegung des früheren Systems des Verfs. Das Gefühl (Sinn) galt ihm als die Grundlage der Philosophie wie der Religion; die Religion rationalisiere das Gefühl durch das Symbol, die Philosophie durch den Begriff: eine Auffassung, die den Fragepunkt gar nicht berühre, da die Religion, die hier mit der Philosophie verglichen werde, die natürliche sei, die selbst einen Teil der Philosophie (Metaphysik) anmache. Der Begriff des Rationalismus, der alle Erkenntnis einschliesse, die auf dem Wege der Autorität erlangte aber ausschliesse wolle, sei widersprechend. (S. 132.) Der wahre Rationalismus, der die vom Rationalisten erhobenen berechtigten Ansprüche erfülle, sei kein anderer als die christliche Philosophie. Statt mit dem Rationalisten von ehemals die Gotteserkenntnis als Gefühlssache zu erklären, ist der Verf. zur Überzeugung gelangt, daß die Thesen vom Dasein Gottes, von den negativen Attributen u. s. w. mit mathematischer Strenge bewiesen werden (eine Äußerung, die wir unter dem Vorbehalt unterschreiben, daß, was eigentlich selbstverständlich, unter mathematischer Strenge das Zwingende, jede Möglichkeit des Irrtums und Zweifels Ausschließende des Beweises verstanden wird, da sich die Eigentümlichkeit der mathematischen Objekte, ad oculos demonstriert werden zu können, vom Gegenstand der religiösen Erkenntnis nicht aussagen läßt). Der Rationalist ist konsequenterweise Phänomenalist, Subjektivist, Agnosticist. Das Zugeständnis, der Rationalist sei Antagonist des Christentums, enthält bereits das Verdammungsurteil des Rationalismus; denn durch diesen Gegensatz wird er zum Atheismus und Materialismus in der realen, zum Skepticismus und Agnosticismus in der idealen Welt.

Im zweiten Kapitel, dem Traktat, werden folgende vier Punkte besprochen: 1. die Theorie des Gefühls, 2. der Begriff einer Philosophie der Geschichte, 3. die Polemik gegen Rosmini, 4. die Vergleichung des Rationalismus mit dem Dogmatismus. Der Verf. geht, was den ersten Punkt betrifft, auf den wichtigen Unterschied des sinnlichen und intellektuellen Erkennens ein und zeigt, daß der Sinn eine eigene Erkenntnisweise besitze, daß es aber für das Gute und Schöne keinen „Sinn“ gebe, indem die vulgären Begriffe des Guten und Schönen demselben intellektuellen Vermögen angehören, wie die wissenschaftlichen Begriffe, die wir davon haben. Sinn = Sensation ist zu unterscheiden vom Sinn = Intellekt, und Sinn = Erkenntnis von Sinn (Gefühl) = Affekt. Treffend werden die Begriffe des Wissens und Glaubens erläutert (S. 174).

Was der Verf. im zweiten Punkte: Wissenschaft und Geschichte mit Recht bekämpft, ist die Annahme eines Principis, das überzeugende Rechenschaft vom Gang der menschlichen Ereignisse zu geben und die Geschichte in eine Wissenschaft zu übersetzen vermöchte. Wissenschaft und Geschichte differieren in Bezug auf Stoff und Form. Materie der Wissenschaft sind die konstitutiven Gesetze des Wesens der Dinge, Gegenstand der Geschichte die successiven Zustände ihres Daseins. Daher die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Wissens, die Partikularität und Kontingenz der Geschichte. Form des Wissens ist die strenge Abfolge in der logischen und der strenge Zusammenhang in der ontologischen Ordnung; Form der Geschichte dagegen die Erzählung und Beschreibung. Der geschichtliche Zusammenhang ist kein gleichförmiger und kontinuierlicher, sondern ein durch Störungen und Anomalien aller Art unterbrochener. — Die Leugnung der Freiheit und

Anspruch auf Allwissenheit wären die Bedingungen einer eigentlichen Wissenschaft der Geschichte. Die kritische Behandlung der geschichtlichen Zeugnisse und die Beurteilung der Thatsachen und Ereignisse im Lichte philosophischer Grundsätze ist damit nicht ausgeschlossen.

Der dritte Artikel beschäftigt sich mit Rosmini und Benjamin Constant. Rosmini nämlich widerlegte in seiner Schrift: *Frammenti di una storia dell' empietà* größtenteils mit Argumenten, die er nicht seinem eigenen System, sondern der christlichen Philosophie entlehnte, die in Benj. Constants Werke *de la Religion* niedergelegten falschen Ansichten. Franchi hatte in seiner früheren Schrift Benj. Constants Partei ergriffen; in der vorliegenden aber nimmt er die christliche Philosophie gegen Constant in Schutz. Der einschlägige Abschnitt füllt den größten Teil des Bandes und enthält eine Fülle der interessantesten Untersuchungen, die wir, um nicht zu weitläufig zu werden, nur in kurzen Umrissen skizzieren können. Der Verf. verbreitet sich über den Charakter unseres Jahrhunderts, schildert die Natur und Konsequenzen des von Constant und ehemals von ihm selbst vertretenen Gefühlrationalismus, zeigt, wie der Rationalismus den Unterschied von wahrer Religion und falschen Religionen aufhebt; die wahre Religion könne nur eine sein; denn die göttliche und geoffenbarte Religion sei ihrer Natur nach einzig und unteilbar. Fernerhin handelt der Verf. vom geschichtlichen Kriterium (das Christentum schöpfte nicht aus orientalischen Religionssystemen, nicht aus dem Neuplatonismus), vom Ursprung des menschlichen Verderbens, vom Glauben des Atheismus und Skepticismus (deren Glauben an die Freiheit — Zügellosigkeit nicht mit dem Glauben an Gott auf eine Stufe gestellt werden könne). Ferner über relative und absolute Wahrheit der Erkenntnis (indem die Behauptung des Rationalismus von der Relativität alles Erkennens durch sorgfältige Unterscheidung der Termini relativ und absolut widerlegt und gezeigt wird, wie der Rationalismus dem Wortlaut nach die absolute, in Wahrheit aber jede Erkenntnis leugne). Ferner über Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheit, Absolutheit und Relativität der Religion, die im Dasein Gottes ihr objektives, das subjektive bedingende Element hat, über wahren Gott und falsche Götter (die der Rationalist auf eine Linie stellt, die Gottheit zum Spielball menschlicher Einbildung stempelnd), über Fehlbarkeit und Unfehlbarkeit der Vernunft, absolute und relative Gewißheit der Religion, wahres und falsches Martyrium (das christliche Martyrium bezeugt direkt die Thatsache, nicht die subjektive Überzeugung; ist das Martyrium eine Tugend, so gibt es kein solches des Irrtums; das Martyrium äußert sich nicht in Kampf und Angriff, sondern in Geduld und Ergebung); über das subjektive und objektive Element der Religion (die rationalistische Theorie von der Relativität und Subjektivität der Erkenntnis, auf die realen Existenzen angewendet, führt zur Annahme, daß Gott eine vom menschlichen Gedanken unabhängige Existenz nicht besitze, und betrachte man mit dem Rationalismus als Kriterium des Realen die Perception — sinnliche Wahrnehmung —, so führt dies zum Materialismus, ja zur Leugnung der Existenz des Körperlichen, da, was wahrgenommen wird, nicht die Substanz, sondern ihre Phänomene sind); über Realität und Illusion des Gottesbegriffs (vom Monotheismus ausgehend verfiel die Menschheit in Sünde und Götzendienst, wurde aber durch den Erlöser zur Erkenntnis des wahren Gottes zurückgeführt, von welch letzterer der Rationalismus vergeblich zu einer höheren Stufe der Gotteserkenntnis sich

erheben will); über das Natürliche und Übernatürliche in der Religion (mit einer glänzenden Parallele der Moral des Christentums und der Moral oder besser Immoralität des Rationalismus und einer siegreichen Verteidigung jener gegen den heutzutage — auch bei Pädagogen beliebten Vorwurf des Eudämonismus); über moralisches Gesetz und Naturgesetze (die sich wesentlich von einander unterscheiden, indem jenes von einem höheren Willen entspringend als Gebot und Befehl einem untergebenen Willen gegenübertritt, der dieses Gebot sowenig als sein Dasein sich selbst gegeben); endlich über Verpflichtung, Gewissen und moralische Natur. Alle in diesem Abschnitt erörterten Fragen werden unter der Führung des hl. Thomas, dessen Aussprüche häufig des Ausführlichen mitgeteilt werden, einer befriedigenden Lösung zugeführt.

Im vierten Artikel vergleicht der Verf. den Dogmatismus mit dem Rationalismus sowohl vom theoretischen als praktischen Gesichtspunkt. Der Verf., der wie kaum ein anderer in der Lage ist, die wahre Natur und innerste Tendenz des Rationalismus zu durchschauen, entwirft davon folgendes Bild. „Die Zerstörung aller spezifischen Gesetze der menschlichen Natur in den Handlungen des Einzelnen und den Einrichtungen der Gesellschaft, die Zerstörung der gesamten moralischen und religiösen Ordnung, die Verkehrung des gesamten Lebens des Menschen in eine gewisse Modifikation des Organismus und des ganzen menschlichen Organismus in ein gewisses Resultat der Thätigkeit und der mechanischen Gesetze des Stoffes: das ist der Rationalismus.“ (S. 407.) Dagegen „die Anordnung des individuellen und sozialen Lebens nach theoretischen und praktischen auf Vernunft Einsicht oder einleuchtenden Beweis begründeten Gesetzen, die zugleich mit dem natürlichen Glauben und mit der Autorität der göttlichen Offenbarung übereinstimmen: das ist der christliche Dogmatismus.“ (S. 408.)

In den vier Abschnitten des Anhangs verteidigt der Verf. den Schluss vom Endlichen aufs Unendliche (bei Cousin) gegen die Einwendungen Hamiltons, beleuchtet durch das Zeugnis eines Anhängers der kritischen Philosophie deren praktische und theoretische Früchte (eine Erörterung, die wir den Freunden Kants unter Philosophen und Theologen dringend empfehlen), zeigt, daß das Bewußtsein der moralischen Freiheit nicht Täuschung sein könne, wobei die „wahnwitzige“ idealistische Theorie von der Subjektivität der sensiblen Qualitäten eine wohl begründete und entschiedene Zurückweisung erfährt, und setzt sich endlich bezüglich der Bestimmung von Wissenschaft und Geschichte mit einigen Vertretern abweichender Ansichten (Wolf, Brandis, Zeller und P. Pesch) auseinander. Über des übrigen hochverdienten P. Pesch Auffassung der Geschichte als Wissenschaft haben auch wir bereits ähnliche Bedenken in diesem Jahrbuch V S. 109 geäußert und die Ansicht ausgesprochen, welche die des Aristoteles und der Scholastik ist, daß die Geschichte einer eigentlich und streng wissenschaftlichen Behandlung nicht fähig sei.

Wir schließen, indem wir (von einigen relativ nebensächlichen Punkten in der Begriffsbestimmung der Religion und der Auffassung des Kurationsdogmas als einer strikt-supernaturalen Wahrheit abgesehen) unsere volle Übereinstimmung ausdrücken, und empfehlen allen, denen es aufrichtig um Orientierung in den wichtigsten Fragen des Lebens zu thun ist, das klassisch geschriebene Werk als eine gleich belehrende und anziehende Lektüre.

München.

Dr. M. Gloßner.

Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung bei Thomas von Aquino. Inauguraldissertation von Wilhelm Molsdorf. Jena 1891.

Die vorliegende Schrift verdanken wir der Auregung, die Prof. Eucken in Jena dem Studium der thomistischen Philosophie gegeben. Sie behandelt die Frage, wie im System des hl. Thomas unter dem Einfluß der antiken Weltanschauung der Begriff des Schönen objektiv in der Weltgestaltung zur Verwendung kommt (S. 9). Die Quelle, aus welcher der Verf. schöpft, sind die beiden Summen. Nach diesen gehe der Begriff der Schönheit in dem einer harmonischen Ordnung auf (S. 11). Diese zerlegt sich in Festsetzung (*ratio ordinis*) und Ausführung (*executio ordinis*). Die letztere ist Ergebnis der *virtus operativa*, welche sich auch untergeordneter Kräfte bedient (§ 2). Bezüglich der *ratio ordinis* unterscheidet sich die thomistische von der platonischen Lehre dadurch, daß sie nicht zum sokratischen Begriff das Objekt, sondern zum persönlichen Gottesgeist ein vermittelndes Glied für die Schöpfung der Welt sucht: die ideellen Urbilder im göttlichen Verstande, in deren Vielheit eine harmonische Einheit herrscht, welche sich in den im Stoffe verwirklichten, eine Stufenfolge bildenden Formen wieder spiegelt. Durch den Menschen aber, in welchem sich wie in einem Mikrokosmos die Elemente und Vorzüge der tiefer stehenden Geschöpfe zur schönen Harmonie verbinden, ist die materielle Welt wie in einem Horizonte mit der immateriellen verknüpft (§ 3. 1). Eine wichtige Rolle ist dem Übel in der Ordnung des Universums zugeteilt (§ 3. 3), über dessen ästhetischer Bedeutung Thomas die ätiologische und praktische nicht zur Geltung habe kommen lassen (?). — Zur wirklichen Verähnlichung mit Gott gelange das Universum durch die geschöpfliche Mitwirkung zur Ausführung der Ordnung, was sowohl von der immateriellen als materiellen Welt gelte (§ 4).

Die Darstellung der thomistischen Lehre kann im allgemeinen als eine gewissenhafte und getreue bezeichnet werden; das Urteil aber über ihren wissenschaftlichen Wert ist durch moderne Vorurteile getrübt. Zwar sucht der Verf. „der Grofsartigkeit der hier wirksamen Principien wie der Energie, mit welcher sie ausgeführt werden“, gerecht zu werden. Wenn er aber der „ästhetischen“ Weltbetrachtung des hl. Thomas die schärfere Scheidung von Subjekt und Objekt, deren die Neueren sich bewußt geworden, und den stärker zum Bewußtsein gekommenen Kampf ums Dasein (S. 47) entgegenhält und meint, das vom hl. Thomas entworfene Weltbild könne den Charakter der stärksten Subjektivität nicht verleugnen, so geht aus seiner eigenen Darstellung der thomistischen Lehre, die göttliche Anordnung und geschöpfliches Wirken so vortrefflich zu verbinden weifs, das Gegenteil hervor. Schönheit und Zweckmäfsigkeit ist in den Dingen, nicht vom Subjekt in die Dinge hineingelegt. Die moderne Trennung von Subjekt und Objekt (die übrigens gelegentlich in eine ebenso einseitige Vereinerleung umschlägt) ist ein Irrtum und ein Abfall von der höheren thomistischen Anschauung, nicht ein Fortschritt über diese hinaus. Die sechshundert Jahre aber, die uns von Thomas trennen, können kein Hindernis bilden, zu seinem höheren und wahreren Standpunkt zurückzukehren. Die Wahrheit ist nicht an Zeit und Raum gebunden und das spätere System ist nicht schon aus dem Grunde das an Wahrheitsgehalt reichere, weil es das spätere ist. Auch in dem Agnosticismus der Neueren, der die Probleme der Willensfreiheit, des Ursprungs des Übels als unlösbar zur Seite liegen läßt, können wir einen

Fortschritt nicht erkennen. Oder soll das Christentum für Vernunft und Philosophie wirklich absolut unfruchtbar sein? In Wahrheit ist es ein Licht, das die Vernunft auch im eigenen Gebiete klarer schauen läßt. — Schief ist das Urteil S. 21. Der Verf. übersieht das per se und secundum generationis rationem, das auf einen andern möglichen Gesichtspunkt in der Beantwortung der Frage hinweist. In der Engellehre ist der heil. Thomas nicht, wie der Verf. meint, von der Phantasie, sondern teils von der Offenbarung, teils von dem Begriffe des Geistes und der geistigen Wirkungsweise geleitet. Durchaus gegen den Sinn des englischen Lehrers ist der Satz: „Das Böse ist darum etwas Notwendiges und Unvermeidliches“ (S. 45).

Dafs man in den Kreisen des Verf.s mit dem System des hl. Thomas sich beschäftigt, ist ein erfreuliches Zeichen der Zeit und verdient unsere Anerkennung und Aufmunterung. Wir wünschen, dem Verf. öfter auf diesem Wege zu begegnen.

Gegen den Materialismus. Gemeinfalsche Flugschriften. Unter Mitwirkung von M. Carrière, O. v. du Prel, C. Gerster, O. Hansson, O. v. Leixner, A. Ullrich herausgegeben von H. Schmidkunz, Privatdocent der Philosophie an der Universität München. Nr. 1. Materialismus und Ästhetik von M. Carrière, Prof. der Ästhetik an der Universität München. — Nr. 2. Gedanken eines Arbeiters über Gott und Welt von Gustav Buhr. — Nr. 3. Der Materialismus in der Litteratur von Ola Hansson. — Stuttgart 1892.

Den Zweck des neuen, an sich unzweifelhaft sehr zeitgemäfsen Unternehmens (Vgl. Überblick S. 7) eines auf breiterer Unterlage sich bewegenden und für weiteste Kreise berechneten Broschürecyklus „Gegen den Materialismus“ kennzeichnen wir mit den Worten des vom Herausgeber unterschriebenen „Überblicks“: alle diejenigen Gruppen des heutigen Lebens zu Wort kommen zu lassen, die an der Bekämpfung des Materialismus ein sachliches Interesse tragen. Das Unternehmen will keinem andern Streben, als jenem negativen dienen (wobei das Grundwesen des Materialismus freilich nur relativ bestimmt und in die einseitige Würdigung der körperlich-materiellen Erscheinungen über den seelischen oder geistigen gesetzt wird, Überbl. S. 5), insbesondere keinen von den Mitarbeitern vertretenen und nach ihrer Meinung den Materialismus ersetzenden positiven Standpunkt zu einem für die übrigen bindenden machen, weshalb es denn auch ganz konsequent erscheint, dafs die „Schriftleitung“ jedes Eingehen in die Specialitäten u. s. w. der Mitarbeiter ablehnt (S. 4. 5). Auch die besonderen Interessen der Kirche sollen zur Geltung kommen (S. 8). Diese Bestimmung des Zweckes mag ihre Vorteile haben, sofern sie alle Kräfte gegen einen gemeinsamen Feind vereinigt, die Kritik aber wird bei der Beurteilung der einzelnen Beiträge ihr Augenmerk auch auf die positive Seite richten müssen. Um so mehr wird dies der Fall sein müssen, als infolge der erwähnten relativen Begriffsbestimmungen des Materialismus selbst von einem Materialismus der Religion und des Dogmas geredet wird (S. 3), sowie von einem Kapitulieren des neuen Reiches in religiöser Beziehung vor Rom, sowie in künstlerischer Beziehung vor dem mit Pulver besieigten Gegner (S. 2. 3). Würde nicht zugleich von dem Bunde des Liberalismus mit dem Materialismus gesprochen, so könnte man versucht sein, trotz der

angestrebten Weherzigkeit des Unternehmens darin eine Manifestation und Reaktion jenes Idealismus zu erblicken, der, dem positiven Christentum ebenso wie dem Materialismus abgeneigt, seine Herrschaft durch einen einseitigen Realismus erschüttert und untergraben sieht. In dieser Auffassung könnte man durch das der Feder eines M. Carrière anvertraute Debut bestärkt werden. Lassen wir indes bis auf weiteres diese Vermutungen auf sich beruhen und nehmen wir jeden Beitrag unmittelbar, wie er sich selbst gibt, indem wir ihn jedoch, wie gesagt, zugleich auf seinen positiven Wert im Kampfe gegen den Materialismus prüfen.

Drei Abhandlungen liegen uns bereits vor. Die erste über Materialismus und Ästhetik von M. Carrière. Dafs der bekannte Münchener Ästhetiker zunächst das von ihm seit Jahren bebaute Gebiet gegen den materialistischen Einbruch zu verteidigen bemüht ist, begreift sich. Es läfst sich auch nicht leugnen, dafs C. in seiner Broschüre gegen die materialistische Ästhetik (im Grunde ein widersprechender Begriff, eine Art von hölzernem Eisen) einige wuchtige Schläge führt. Dagegen müssen wir sogleich unserem ersten antimaterialistischen Paladine gegenüber bezweifeln, ob sein positiver Standpunkt geeignet sei, den Materialismus in der Wurzel zu ertöten. Wir haben uns an einem andern Orte über das Verhältnis des Idealismus, als dessen Vertreter Carrière speciell im Gebiete der Ästhetik zu betrachten ist, zum Materialismus ausgesprochen (der moderne Idealismus. Münster 1880 S. 5—32). An dieser Stelle sei nur folgendes bemerkt. Der Materialismus kann solange nicht überwunden werden, als nicht der Geist in seine vollen Rechte eingesetzt wird. Dies kann aber nicht dadurch geschehen, dafs die Materie vergeistigt und als blofses Phänomen betrachtet wird, wie von M. Carrière und den Anhängern des modernen Idealismus geschieht. Der Stoff mufs in seiner Wesenhaftigkeit, aber auch in seinem wesentlichen Unterschiede vom geistigen Sein, und damit zugleich das Wahrheitsmoment, sowie die Falschheit des Materialismus anerkannt und festgestellt werden. Jenseits des stofflichen Seins und über ihm erhaben steht der Geist als ein von der Materie freies, unabhängiges Sein. Ähnlich verhält es sich mit dem göttlichen Sein. Auch dieses mufs in sein volles Recht dem ganzen und halben Pantheismus gegenüber eingesetzt werden, wenn der Materialismus mit Erfolg bekämpft werden soll. Wer mit Carrière die Materie als Moment des geistigen Seins auffafst und mit diesem zugleich — denn Carrière lehrt die Weltimmanenz Gottes — in Gott setzt, zieht, indem er die Materie vergeistigt und vergöttlicht, die Gottheit selbst ins Geschöpfliche und Materielle hernieder. • Folgerichtig wird dann auch die Offenbarung und das Christentum seines übernatürlichen Charakters und seiner übernatürlichen Kraft entkleidet und seiner besten Kraft als Faktor im individuellen wie socialen Leben beraubt. In solcher Rüstung schlägt man den Goliath des Materialismus nicht tot. Die Emancipation des Fleisches ist vollkommen berechtigt, wenn die Materie göttlich und ein Moment im göttlichen Leben ist. Nur das positive Christentum, nur die christliche Philosophie, die den wesentlichen Unterschied von Geist und Materie sowie die absolute Transcendenz Gottes festhält, ist imstande, den Kampf siegreich in Theorie und Leben zu führen. — Carrière sucht sich zwar über das Sinnlich-Reizende zum Begriff des Sinnlich-Schönen zu erheben und betrachtet das Schöne mit Schelling und den idealistischen Philosophen als das erscheinende Ideale, vermag sich aber zu dem Begriff des Geistig-Schönen ebensowenig zu erschwingen, als er imstande zu sein scheint, das reine Wesen des Gedankens, den keineswegs, wie C. mit W. v. Humboldt meint, erst die Sprache bildet, zu fassen und in der

Religion Wahrheit und Falschheit (Buddha und die Propheten u. s. w. S. 32) zu unterscheiden.

Die zweite Broschüre führt sich durch ein empfehlendes Vorwort Theobald Zieglers bei dem Leser ein, in welchem Aufschlüsse über die persönlichen Verhältnisse des Verfs. gegeben werden und unter anderm mitgeteilt wird, dafs sich derselbe vom dogmatischen Christentum losgemacht und der Philosophie in die Arme geworfen habe, die ihn nicht zu radikalen, sondern zu positiven Resultaten geführt habe (S. 5). Das Schriftchen selbst ist beachtenswert und gibt Zeugnis von einem redlichen Streben, bewegt sich aber in den unklaren Ideen und verschwommenen Phantasieen einer falschen, theosophischen Mystik. Ausserdem trägt sie, wie zu erwarten, den Stempel des Autodidakten, dessen Vorzüge (vgl. die trefflichen Bilder, in denen der Verf. vom Gewissen spricht, S. 17) und Fehler (s. die verworrenen Vorstellungen von Zeit und Raum S. 9 ff.).

Um den Verf. und seinen Versuch gerecht zu beurteilen, müfste man genauere Angaben über seine Lektüre und Erlebnisse besitzen, besonders auch über die Gestalt, in welcher ihm das „dogmatische Christentum“ gegenübergetreten ist. Wahrheit, Arbeit und Wohlergehen ist unserem denkenden Arbeiter der beste Wahlpruch; er richtet an die Besitzenden die Mahnung: „Solange es noch Eutbehrende gibt, können sich auch die Besitzenden niemals so recht eigentlich wohl fühlen, denn solange haben sie ein Pulverfaß unter ihrem Schemel“ (S. 29).

Was uns betrifft, so steht uns fest, dafs die sociale Frage (durch die der Materialismus erst zur Lebensmacht wird), so erfreulich wir es finden, dafs nicht alle Arbeiter eine Beute des Atheismus geworden sind (S. 5), durch den Mysticismus dieses modernen Jakob Böhme ebensowenig gelöst und der Materialismus überwunden wird, als dies durch die Carrièresche Ästhetik und den pangermanischen Rembrandtismus Hanssons, über dessen Abhandlung wir noch zu referieren haben, geschehen dürfte.

Die dritte Broschüre verfolgt ein ähnliches Ziel, wie die erste, jedoch in engerem Rahmen, indem sie wie jene die Unmöglichkeit einer materialistischen Ästhetik, die Unvereinbarkeit des Materialismus mit der Dichtkunst, der schönen Litteratur und der litterarischen Kritik nachzuweisen sucht. Der Verf. spricht sich hierüber S. 31 dahin aus: „Ich habe versucht, in grofsen und allgemeinen Zügen nachzuweisen, dafs die naturalistische Litteratur in verschiedenen Ländern und bei Individualitäten von verschiedenen Anlagen, in Ideen wie in Technik, in Poesie wie in Prosa, unter einem entschieden bestimmenden Einflufs dieser Betrachtungsart in Leben und Natur steht, die das Jahrhundert beherrscht und aus der das ganze moderne Leben im Guten und Bösen, in Gesellschaft und Moral, Wissenschaft und Kunst sich gestaltet hat.“ Hansson steht auf dem Standpunkt der absoluten Subjektivität, wie er in der anonymen Schrift: Rembrandt als Erzieher, mit deren pangermanischer und künstlerischer Tendenz der Verf. sympathisiert, und die er der gallisch-romanischen, bürgerlichen, materialistisch-mechanischen, einseitig-verständigen und objektiven als die organische, subjektiv-künstlerische entgegensetzt (S. 9 ff.), vertreten ist. Das künstlerische Produkt ist ihm nichts anderes als die Art der Schwingungen gerade dieser Individualität, die individuellen Schwingungen hörbar gemacht in einem Raume des absoluten Schweigens der äufseren Wirklichkeit (S. 32). Demgemäfs wird als die einzig mögliche Art litterarischer Kritik jene bezeichnet, die in dem Sensibilitätsumfang der kritischen Persönlichkeit besteht (S. 30). Der Verf. kennt eben keine andere objektive Kritik als die eines Taine und Brandes (S. 31 ff.).

die alle Geisteserscheinungen aus dem Milieu erklären will, wie die materialistische Naturforschung und die realistische Litteratur alles auf das doppelte Milieu der äußern Umgebung und der Vererbung zurückführen. — Nach unserer Ansicht kann die falsche Objektivität des „Realismus“ nicht durch die Geltendmachung einer ebenso falschen Subjektivität, sondern nur durch die wahre Objektivität, durch die Wiederherstellung einer Wissenschaft, die noch andere objektive Principien, als atomistische, mathematische und mechanische zulässt, überwunden, und die Kunst wie die litterarische Kritik auf solide Grundlagen gestellt werden. — Der Verf. zeigt genaue Bekanntschaft mit den verschiedenen Litteraturen und entwirft in Umrissen ein Bild der litterarischen Bewegung neuesten Datums in den nordischen Ländern, in Frankreich und Deutschland. — Die „großen Hysterischen der mittelalterlichen Nonnenklöster“ würden wir, besonders in populären Flugschriften gegen den Materialismus, lieber vermissen, nicht minder das Märchen von Leos X. Ausspruch über die Fabel von Christus, das M. Carrière aufzuwärmen für gut findet.

München.

Dr. M. Glosner.

Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Litteratur (Avicbron und Maimonides).

Von Dr. Guttman, Landrabbiner zu Hildesheim. Göttingen 1891.

Die fleißige und verdienstvolle Arbeit des auf dem Gebiete der jüdischen Religionsphilosophie vielfach thätigen und bewanderten Verfassers verbreitet sich in drei Abschnitten über das Verhältnis des heil. Thomas zum Judentum überhaupt und zur Philosophie Ibn Gabirols (Avicbron), sowie zur Religionsphilosophie des Maimonides im besondern. — Der Verf. ist redlich bemüht, den großen Geistesheroen des Mittelalters gerecht zu werden, vermag sich aber von den bekannten Vorurteilen nicht ganz zu trennen. Er meint, ein Wissen im eigentlichen Sinne gebe es im Mittelalter nicht, weil durch den Autoritätsglauben der freien und voraussetzungslosen Erforschung der Wahrheit auf allen Gebieten eine fast unübersteigliche Schranke gezogen sei. Wenn das Wesen des Wissens in der Gewißheit und Evidenz der Principien und der Stringenz der Beweisführung unter die Autorität den mittelalterlichen Philosophen ein wahres Wissen nicht abgesprochen werden; denn in jener Beziehung waren ihre Anforderungen weit strenger, als die der Neueren, die schliesslich dahin gelangt sind, dafs sie die Philosophie als Werk der Freiheit, d. i. freier (phantastischer!) Konstruktion erklären. Ein Hindernis der Wissenschaft könnte nur eine falsche, unberechtigte Autorität sein; dafs die christliche Offenbarung eine solche sei, ist noch nicht bewiesen. Endlich frage ich, ob sich denn die Freiheit nur durch den Widerspruch gegen die Autorität und nicht auch durch Unterwerfung unter dieselbe auf Grund der Einsicht in ihre Wahrheit und Legitimität bethätigen könne und dürfe?

Im ersten Abschnitt rühmt der Verf. die Vorurteilsfreiheit, mit welcher Thomas die Ansichten eines Maimonides würdigt, und hebt am Schlusse hervor, dafs sich bei ihm fast nirgend eine Spur jener „berüchtigten“ Art von Talmudgelehrsamkeit finde, wie sie den christlichen Theologen nicht selten von jüdischen Konvertiten zugeführt wurde (S. 14). — Im zweiten Abschnitt wird die vom hl. Thomas gegebene

Darstellung der Lehre des Ibn Gabirol von der Zusammensetzung der Geist- wie Körperwesen aus Stoff und Form als eine ebenso verständnisvolle als durch wissenschaftliche Objektivität ausgezeichnete charakterisiert. Die durch Thomas' Autorität aus dem Dominikanerorden verbannte Lehre aber habe im Franciskanerorden Eingang gefunden und so das Geistesleben des Mittelalters von der Litteratur des Judentums eine Förderung erfahren, die in einem merkwürdigen Gegensatz zu der Abneigung und Geringschätzung stehe, mit der auch die Träger dieses Geisteslebens den Angehörigen des jüdischen Stammes begegneten (?) (S. 30).

Im dritten und ausführlichsten Abschnitte bietet der Verf. eine sorgfältige und erschöpfende Darstellung der Berührungspunkte der thomistischen Lehre mit Maimonides in der Theorie von Vernunft und Offenbarung, sowie der Gotteserkenntnis (S. 33 ff.), der Lehre von Gott und den göttlichen Attributen (S. 40 ff.), von der Schöpfung (S. 58 ff.), endlich den biblischen Geboten (S. 80 ff.). Maimonides habe dem christlichen Forscher den Gang gewiesen, wie das schwierige Problem der Vereinbarung der aristotelischen Philosophie mit der Offenbarung zu lösen sei. — Wie uns scheint, überschätzt der Verf. die Übereinstimmung der christlichen Lehre mit Platon ebenso sehr wie den Gegensatz, in dem angeblich Aristoteles zu ihr steht. Der Kürze wegen sei nur auf die Philosophie im kirchlichen Dogma und in den Schriften der Väter hingewiesen. Schliesslich sei bemerkt, dass nicht überall Abhängigkeit ist, wo Übereinstimmung sich findet. Selbst in der Frage der Beweisbarkeit des Weltanfanges (die Thomas mit Maimonides verneint) wahrte sich der englische Lehrer die Selbständigkeit des Urteils und erweist sich als der unbestechliche Forscher der Wahrheit, der frei von jeder Sucht der Neuheit und Originalität das Wahre und Giltige überall anerkennt und sich aneignet, wo er es findet. Denn mit Recht galt den mittelalterlichen Philosophen das Gut der Wissenschaft als Gemeingut. —

München.

Dr. M. Glofsner.

Darstellung der Philosophie von Joseph Othmar Ritter von Rauscher. Herausgegeben von Dr. Célestin Wolfsgruber. I. Band. Saulgau, Kitz. 1891.

Der Benediktiner Dr. Célestin Wolfsgruber, welcher um die österreichische Kirchengeschichte durch die Biographie der Wiener Erzbischöfe Migazzi und Rauscher sich sehr verdient gemacht, hat sich entschlossen, das Lebensbild des letztern durch Herausgabe seiner hinterlassenen Schriften zu vervollständigen. Früher liefs er seine Hirtenbriefe und Reden erscheinen, jetzt beschenkt er uns mit der Sammlung seiner philosophischen Schriften. Der erste Band liegt hier vor; drei weitere erkenntnis-theoretischen Inhalts sollen folgen.

Der erste Band umfasst die ganze theoretische Philosophie in vier Teilen: Seelenkunde, Denklehre, Metaphysik, Ästhetik auf 293 Seiten. Unmöglich können wir daher eine eingehende Darstellung der Philosophie erwarten; sondern es ist blofs ein Überblick über die Philosophie, sowie ihn R. aus seinen philosophischen Studien gewonnen. In den freien Stunden besonders der spätern Jahre war es die Lieblingsbeschäftigung des hochseligen Kardinals, Philosophie zu betreiben. Dazu bewogen ihn sowohl eigenes Interesse wie auch die heftigen Angriffe gegen die katholischen Glaubenswahrheiten, welche grossenteils der falschen Philosophie

entspringen. Leider blieb R. die scholastische Philosophie unbekannt, und seine ganze Darstellung der Philosophie fußt auf den Principien der neuern deutschen Philosophen, wie es bei der damaligen Zeitrichtung wohl begreiflich ist. Wir wollen bloß die Darlegung jener Wahrheiten, welche mit der Offenbarung in innerem Zusammenhange stehen, näher ins Auge fassen. Im zweiten Abschnitte der Metaphysik spricht R. von Gott. Kein anderes Argument wird für das Dasein Gottes erbracht als das Bewußtsein des menschlichen Geistes, es gebe eine letzte Ursache, es existiere ein Gott. „Die Ahnung einer überirdischen Macht, welche über dem Irdischen waltet, wird nicht einmal bei den gesunkensten Stämmen vermisst, und wo etwas einem Staate Ähnliches angetroffen wird, dort findet sich auch ein Religionsverein vor.“ (S. 185.) Was er sonst über das Dasein Gottes vorbringt, ist nur eine nähere Bestimmung Gottes als eines geistigen, überirdischen Wesens unter der Voraussetzung, daß er existiert. Darum gibt er auch die Beweiskraft der herkömmlichen Argumente preis, insofern sie sich nicht auf das menschliche Bewußtsein stützen. Den ontologischen gestaltet er folgendermaßen um: Weil ich Gott ahne, so ist er, was ebenso eine berechtigte Folgerung sei, wie wenn wir sagen: weil wir den Baum sehen, so ist er (S. 202). Der kosmologische und physikotheologische Beweis hat nur dann Geltung, wenn wir die Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes in Betracht ziehen.

R. sagt gegen Kant, welcher behauptet, der physiko-theologische Gottesbeweis führe nur zur Anerkennung eines weisen Bildners, nicht aber eines Urhebers der Sinnenwelt: dies ist nicht unwahr; allein der Beweis, in seiner Vollständigkeit entwickelt, vermittelt zugleich die Anerkennung eines geistigen Urhebers der Geister, und dies wird für die Begründung des Glaubens an Gott stets die Hauptsache bleiben. Wen die Forschung soweit geführt hat, daß er ein wissendes, wollendes Wesen als den Urheber der Geister, und jede geistige Vollkommenheit als den schwachen Abglanz der Vollkommenheit des Urhebers erkennt, der wird auch die Ergänzung, die das Christentum dem reinen Gottesbegriff darbietet, als die Befriedigung eines innersten Bedürfnisses fühlen und nicht versucht sein zu wännen, derjenige, welcher den Geist ins Dasein gerufen, könne durch das Körperliche beschränkt werden. Ist aber Gott durch das Körperliche in keiner Beziehung beschränkt, so muß das Körperliche durch seinen Willen und hiermit seine Schöpfung sein. (S. 204.) Wie man sieht, beruft sich R. in letzter Instanz auf den Glauben, da er die Mangelhaftigkeit seiner Beweisführung wohl selbst fühlte. Dasselbe gilt bezüglich der Unsterblichkeit der Seele und der Schöpfung; denn R. gibt selbst zu: „wer abgesehen von Gottes Dasein die Unsterblichkeit beweisen will, der wird nie zu einem genügenden Ergebnisse kommen“ (S. 218), und sein Beweis über die Notwendigkeit der Schöpfung wird auch niemand überzeugen.

R. hat eben nur aus den Neueren geschöpft, ohne auf die Scholastik Rücksicht zu nehmen; gerade diese hätte ihm viel größere Klarheit der Begriffe und schärfere Präcision des Ausdruckes geliehen, die wir bei unseren Philosophen oft vermissen, und ihn in den Stand gesetzt, mit schlagenden Gründen seine These zu erhärten; so aber muß er den Rückzug blasen, seine Position als Philosoph räumen und die Ohnmacht des menschlichen Geistes bekennen, diese rein natürlichen Wahrheiten demonstrativ darzuthun. Die Scholastik, welche so geschmäht wird wegen ihres Grundsatzes: die Philosophie ist die Magd der Theologie, hat die Rechte und Würde der Vernunft jedenfalls mehr gewahrt als die neuere

Philosophie, da sie stringente Beweise für Thesen erbringt, welche die neuere Philosophie sehr ungenügend begründet oder dem Glauben überlassen muß, wenn sie dieselben nicht aufgeben kann.

Die Richtung R.'s haben wir angedeutet; sonst ist das Buch sehr belehrend und empfehlenswert. Auf gedrängtem Raum findet man die wichtigsten Fragen der Philosophie berührt, so daß Unkundige einen Einblick gewinnen in die Art und Weise, wie die neuern Philosophen die Philosophie behandeln. Besonders der vierte Teil, die Ästhetik, enthält viel des Schönen und Interessanten und zeugt vom Kunstsinne des seligen Kardinals.

Graz.

Fr. Thomas M. Rigger O. Pr.

UNGARISCHER LITTERATURBERICHT.

Böleseleti Folyóirat. Phil. Zeitschrift v. Dr. Kiss. Vierter Jahrgang. Budapest.

Heft I. Der Organismus und der Gedanke. Vorgelesen auf der intern. Gelehrtenversammlung zu Paris am 12. April 1888 v. J. Gardair, übers. v. Dr. Kiss. S. 1. Ist das Princip der Kausalität ein analytisches oder synthetisches Urteil? v. Amelie de Margerie. Vorgeles. auf der internat. Gelehrtenversammlung zu Paris. S. 23. Der Verfasser nimmt an, daß das Princip der Kausalität ein synthetisches Urteil, ist also mit den neueren Scholastikern in Widerspruch. — Vom Syllogismus v. P. Angelicus. S. 56. — Begriff, Aufgabe und Einteilung der Philosophie. v. Dr. Kiss. S. 77. — Die ethische Berechtigung der Zinsforderung. v. Várady. S. 121. — Die Immaterialität der menschlichen Seele. v. Dr. Sándorfy. S. 138. — Über das Wesen der unorganischen Körper. v. Dr. Kiss. S. 153. — Phil. Bewegung, Vermischtes. S. 174. Die ung. Sprache in der Philosophie. S. 180. — Litterarische Nachrichten. S. 274. — Die Werke Gutberlets recens. v. Dr. Kiss. — Die Freiheit des menschlichen Willens. v. Dr. Max Schächter, recens. v. Dr. Werner. — Der Socialismus. v. Dr. Ambrus, recens. v. Várady. — J. Christus, das Ideal des Pädagogen, v. Dr. Steinberger, recens. v. Várady. — Zeitschriften. S. 211.

Heft II. Die Lehre Spencers von der Ausbildung der Dinge, im Lichte der gesunden Philosophie betrachtet, v. Gemeiner. Vorgelesen auf der internat. Gelehrtenversammlung zu Paris, übers. v. Dr. Kiss. S. 220. — Die synthetischen Urteile a priori, v. T. F. O'Mahony, vorgelesen auf der internat. Gelehrtenversammlung zu Paris, übers. von Dr. Kiss. S. 236. — Plato im Mittelalter, v. Ch. Huit, vorgelesen auf der internat. Gelehrtenversammlung zu Paris, übers. v. Dr. Kiss. S. 240. — Der Glaube, v. Szabó. S. 254. — Philosophie und Theologie, v. Dr. Székely. S. 277. — Die Freiheit des menschlichen Willens, gegen die Deterministen, v. Dr. Klinger. S. 297. — Begriff, Aufgabe und Einteilung der Philosophie. v. Dr. Kiss. S. 332. — Phil. Bewegung. Vermischtes. S. 348. — Die ung. Sprache in der Philosophie. S. 357. — Litterarische Nachrichten. S. 366. — S. Thomas, doct. Ang. Opera Omnia. jussu impensoque Leonis XIII. P. M. edita, Tom. III. et IV. recens. Dr. Kiss. — Zeitschriften und Bücherschau. S. 368.

Heft III. und IV (Doppelheft) Zur Feier seiner Eminenz Kard. Haynald, Erzb. v. Kalocsa, mit dem Bildnis desselben, v. Munkácsy. — Patiando mereri (Wahlspruch Haynalds). v. Dr. Névery. S. 376. —

Einfluss der Philosophie auf das Leben. v. Dr. Székely. S. 406. — Der Wille und das Denken in ihrem wechselseitigen Verhältnis. v. Dr. Szentkláray. S. 419. Die Frage wird zu kurz abgethan. Der Verfasser citirt einigemal den h. Thomas, aber die Art und Weise, wie er die Stellen aus der Summa anführt, zeigt, daß er dieselbe nicht handhaben kann. Die Stelle, die der Verfasser auf Seite 413 anführt, beweist nicht nur das Gegenteil dessen, was er beweisen will, sondern in der angeführten Stelle liegt auch der grellste Widerspruch. Dieselbe ist aus drei verschiedenen Stellen zusammengestoppelt. Ein Teil ist aus der I. II^{dae}. Qu. 17. art. 5. genommen, der zweite Theil ist der erste Einwand des art. 6. derselben Quästion und der dritte Teil endlich ist die Antwort, die der hl. Thomas auf denselben Einwand gibt. Wie der Verfasser diese verschiedenartigen Elemente zusammenbringen konnte, ist uns unbegreiflich; aber wenn er mit solchen Citaten seine Ansicht begründen will, so kann man sich das Durcheinander vorstellen. — Die Bedeutung der Philosophie des Boethius. v. Dr. Kádár. S. 430. — Realismus der Sinne. v. Dr. Prohászka. S. 448. Der Verfasser weicht in der Abhandlung von der allgemeinen Lehre der Schule ab. Nach seiner Ansicht sind die Sinneswahrnehmungen nur „symbolisch“ und sie entsprechen nicht der objektiven Realität der Dinge. In den Sinneseindrücken haben wir nur Zeichen der objektiven Realität der Dinge und nicht die formelle Repräsentation, wie sie die Scholastiker durch die species sensibles lehren. Wenn auch der Verfasser dagegen protestiert, so ist doch der Idealismus und Subjektivismus und somit der Skepticismus die natürliche Folge seiner Anschauung. — Ideenfragmente über die Erziehung. von Billmann. S. 456. — Die Erkenntnis der Einzeldinge. v. Damián. S. J. S. 468. — Standpunkt des hl. Thomas dem Pessimismus gegenüber. v. Dr. Strécz. S. 485. — Plato oder Aristoteles. v. Szilvek. S. 525. — Die wissenschaftliche Berechtigung und das richtige Verständnis der psychophysischen Grundformel. v. Merchich. S. 601. Der Verfasser verteidigt mit einem großen Aufwand mathematischer Kenntnisse die psychophysische Grundformel gegen Barberis. Die Verteidigung können wir nicht als gelungen betrachten, und zwar aus einem dreifachen Grunde. Erstens behauptet M., daß *Materia* nicht insofern sie gleichbedeutend ist mit dem physikalischen Stoff, die Grundlage aller sinnlichen Dinge, die *radix quantitatis* ist, sondern insofern *materia* schlechthin jedes *principium ex quo* bedeutet. Nur so kann es verstanden werden, wenn es heißt „Alles was existiert oder existieren kann, ist quantum, auch die göttliche Wesenheit ist Quantität“. Zweitens verwechselt M. das transcendente Sein mit der Kategorie der Quantität. Nach seiner Ansicht ist die Quantität „ein universale transcendens et convertitur cum ente“. Als Blüte dieser Verwechslung bringen wir den Sorites, den M. auf S. 539 anführt „Alles was existiert oder existieren kann, auch Gott, ist Etwas, oder in der Sprache der Schule, *est essentia vel quidditas ex quo consistit*; wenn Etwas, dann ist es nicht Nichts; wenn nicht Nichts, dann ist es mehr als Nichts; wenn mehr als Nichts, dann ist es *eo ipso* eine Quantität.“ Eine andere Stelle ist nicht minder interessant. M. citirt die Worte der Schrift „*Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*“, aus diesen Worten macht er die Schlußfolgerung „*ergo omnia nonnisi in mensura et numero et pondere possumus cognoscere*“. Wer mit der Ansicht des H. M. nicht einverstanden ist, dem ruft er die Worte des Xenokrates zu: *Πορεύον: λαβὰς γὰρ οὐκ ἔχεις φιλοσοφίας*. Drittens macht sich M. über die Lehre der Scholastiker lustig. Hätte M. die Lehre der Scholastiker über die Quantität

besser gekannt, so hätte er gewifs nicht die vorgenannten Schnitzer begangen. — Der Skepticismus und seine Folgen. v. Rézbányai. S. 610. — Giordano Bruno. v. Dr. Kiss. S. 661. — Die Generatio aequivoca vor zwei Jahrhunderten. v. Dr. Maczki. S. 710.

Fünfter Jahrgang. Heft I. Die dreifache Psychologie. v. Dr. Székely. S. 27. — Die Unhaltbarkeit der Fechnerschen psychophysischen Grundformel. v. Dr. Steécz. S. 65. — Die Behauptungen des H. Merchich im vorigen Jahrgang werden zurückgewiesen und irrige Anschauungen richtig gestellt. — Das Wesen des Bösen. v. Szombach. S. 83. — Vortrag des H. Cyrill. Horváth über die Unsterblichkeit der Seele. v. Dr. Nemes. S. 98. — Kants synthetische Urtheile a priori mit Rücksicht auf das Princip der Kausalität. v. Notter. S. 180. — Philosph. Bewegung. Vermischtes. S. 160. — Die ung. Sprache in der Philosophie. v. Dr. Kiss. S. 165. — Litterarische Nachrichten. Bücher und Zeitschriften. S. 190.

Heft II. Kann die Moral von Religion getrennt werden? v. Lévy. S. 222. — Der Begriff des Schönen nach P. Jungmann und nach dem h. Thomas. v. Steécz. S. 266. — Die Antinomienlehre Kants und die Phil. der christl. Scholastik. v. Notter. S. 304. Der Verfasser ist in seinem Übereifer entschieden zu weit gegangen, indem er gegen Kant beweisen will, dafs die Welt notwendigerweise einen Anfang haben mufste, und dafs sie unmöglich von Ewigkeit her sein kann. Diese seine Anschauung hält der Verfasser für diejenige der gesamten christl. Scholastik. Vergl. jedoch dagegen I. P. qu. 46. a. II. Der h. Thomas fragt an der eben angeführten Stelle, *Utrum mundum incoepisse sit articulus fidei*; diese Frage wird bejaht. Die natürliche Folge dieser Antwort ist es, dafs wir weder beweisen können, dafs die Welt notwendigerweise ewig ist, noch dafs die Welt notwendigerweise angefangen hat. Kann die Welt nicht ewig sein, so mufs sie, nachdem sie einmal existiert, in der Zeit angefangen haben; dann ist aber die zeitliche Existenz der Welt nicht mehr ein dogma fidei, sondern eine Vernunftwahrheit. Der heil. Thomas konnte gewifs die Gründe beurteilen, die für und gegen die Möglichkeit der Ewigkeit der Welt sprechen, darum sind seine Worte auch für uns immer noch von grofser Bedeutung, die wir aus dem eben angeführten Art. entnehmen. „*Unde mundum incoepisse est credibile non autem demonstrabile. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere, quae fidei sunt*“. Dafs die Welt thatsächlich in der Zeit geschaffen worden ist, lehrt uns der Glaube. Ob die Möglichkeit einer ewigen Existenz der geschaffenen Dinge zulässig sei oder nicht, darüber können wir uns kein wissenschaftlich sicheres Urteil bilden; es gibt Gründe für die eine wie für die andere Ansicht, aber eine wissenschaftliche Gewifsheit können wir nicht erlangen. — Noch einmal von der generatio aequivoca und der generatio spontanea. v. Kozáry. S. 313. — Der Gottesbeweis a priori, v. A. J. Hewit, vorgelesen auf dem internat. Kongresse der kath. Gelehrten in Paris, übers. v. Dr. Kiss. S. 321. Der Verfasser bricht eine Lanze für den bekannten Gottesbeweis a priori, doch die ganze Beweisführung ist belanglos. — Phil. Bewegung. Vermischtes. — Zur Frage über den Vortrag der Philosophie. — Von der Pariser St. Thomasakademie. — Die Phil. des heil. Thomas an der Sorbonne. — Gebet zum hl. Thomas. S. 336. — Die ung. Sprache in der Philosophie. S. 342. — Litterarische Nachrichten. Das Problem des Bösen. v. Dr. Székely. S. 376. Ist eine Studie über das

Werk „Le problème du mal“ v. J. Bonniot. S. J. — Allgemeine Weltanschauung, eine phil. Studie. v. Sam. Spannagel. Übers. v. Gab. Seemann. Recens. v. Dr. Kiss. S. 378. — Zeitschriften und Bücherschau. S. 400.

Heft III. Kann die Moral von der Religion getrennt werden? v. Lévay. S. 437. — Der ethische Determinismus und Indeterminismus. v. Dr. Franciscy. S. 462. — Die Bewegung und das Bewegen in ontologischer Hinsicht. v. P. Szabó. O. P. S. 490. — Die Begriffsbestimmung des Absoluten. v. Braun, übers. v. Notter. S. 497. — Phil. Bewegung. Vermischtes. — Zum Problem der Materie. — Secchi und die Naturphilosophie. — Die Philosophie an der Universität in Budapest. S. 508. — Die ung. Sprache in der Phil. S. 516. — Litterarischer Anzeiger. — Religion und Philosophie, nach Barthélemy-Saint-Hilaire, v. Dr. Szilvek. S. 561. — Die Seele und die Physiologie. v. Scékely, ist eine Besprechung des Werkes „L'âme et la Physiologie.“ v. J. Bonniot. S. 573. — Aug. Comte, der Begründer des Positivismus. v. Gruber. S. J; recens. v. Notter. S. 578. — Zeitschriften und Bücherschau. S. 588.

Heft IV. Die Psychologie der modernen Gesellschaft. v. Dr. Való. S. 621. — Weltbildung mit Umgehung Gottes. v. Dr. Lubrich. S. 637. — Der ethische Determinismus und Indeterminismus. v. Dr. Franciscy. S. 660. — Kants Antinomienlehre und die Phil. der christl. Scholastik. v. Notter. S. 681. — Die Bewegung und das Bewegen in ontologischer Hinsicht. v. P. Szabó. O. P. S. 707. — Phil. Bewegung. Vermischtes. — Die Phil. des h. Thomas in der franz. Akademie. — Die Pariser St. Thomas-Akademie. — Internat. Kongress der kath. Gelehrten. Preisausschreibungen. S. 719. — Litterarischer Anzeiger. — Naturphilosophie. v. Lubrich, recens. v. Dr. Szilvek. S. 740. — Felmér, Handbuch der Erziehungskunde, recens. v. Gyürki. S. 753. — E. Commer, System der Philosophie, recens. v. P. Szabó. O. P. S. 759. — Szabó, wissenschaftliche ung. Sprachlehre, recens. v. Dr. Giefswein. S. 760. — Tomcsányi, S. J. Die Freiheit des menschl. Willens. S. 761. — Zeitschriften und Bücherschau. S. 774.

Wir haben die zwei Jahrgänge der eben besprochenen ung. Zeitschrift für Philosophie mit Vergnügen durchgenommen. Wenn auch einzelne Abhandlungen nicht unbeanstandet die Kritik passieren können, so bedeuten die besprochenen Jahrgänge immerhin einen großen Fortschritt. Einige Abhandlungen — wir nennen z. B. die v. Dr. Kiss, Dr. Szilvek und Dr. Steécz — sind in jeder Hinsicht als gelungen zu betrachten. Wir sprechen der Redaktion die vollste Anerkennung aus und hegen die vollste Überzeugung, daß die Zeitschrift außerordentlich viel Gutes stiftet.

Freiburg i. d. Schweiz.

P. Leo Michel O. Pr.

BERICHT.

Der Positivismus vom Tode August Comtes bis auf unsere Tage (1857—1891). Von H. Gruber, S. J. Freiburg, Herder, 1891.

Den Begründer des Positivismus, August Comte, dessen Leben und Lehre, hat Gruber 1889 übereinstimmendem fachmännischem Urtheile zufolge naturgetreu geschildert. Dieser Schrift reiht sich die vorliegende, welche als deren Fortsetzung zu betrachten ist, würdig an. Dieselbe stellt zunächst den „Positivismus in den an Comte anknüpfenden Schulen“ dar. Emil Littré (1801—1881) ist naturgemäss die erste Stelle eingeräumt; denn er trat trotz aller Bemühungen seines Meisters, dies zu hindern, als sein geistiger Erbe auf und genoss in seiner neuen Rolle als Haupt der positivistischen Schule nicht blofs in Frankreich, sondern auch über dessen Grenzen hinaus ein aufserordentlich großes Ansehen bis zu seinem Tode. Mit Littré indessen verschwand auch die von ihm vertretene Form des Positivismus, „die dissidentische positivistische Schule“, von der Bildfläche und machte Platz für die bis dahin völlig in Schattens gestellt „orthodoxe positivistische Schule mit P. Laffitte als Haupt“, welche Comte selbst testamentarisch mit der Fortsetzung seines Werkes beauftragt hatte, und welche sich die vom Meister bevorzugte religiöse und politische Seite des Positivismus zur Hauptaufgabe machte. Diese Schule bespricht demzufolge Gruber an zweiter Stelle. Er unterscheidet vornehmlich vier Gruppen derselben: die im Vordergrund stehende mit P. Laffitte als Haupt, die ebenbürtige englische mit Fr. Harrison, die schwedische mit dem Demagogen Dr. med. Nyström und endlich die brasilianisch-chilenische Gruppe mit Dr. math. Benjamin Constant, Miguel Lemos und J. Lagarrigue an der Spitze. Über dieselben lautet Grubers abschließendes Urtheil dahin, „dafs der Misserfolg der Comteschen Menschheitsreligion bereits jetzt ein vollständiger und endgiltiger ist... Nicht die organischen, konservativen Mächte, sondern die zersetzenden, revolutionären Strömungen sind thatsächlich durch dieselben verstärkt worden.“ Eine wichtige Wahrheit dagegen habe die Comtesche Menschheitskirche ins Licht gestellt, nämlich die Unmöglichkeit, eine Lehrgewalt auf rein menschlichen Grundlagen zu begründen. Weder Comte noch seinem Nachfolger Laffitte sei es gelungen, sich als Träger einer solchen Gewalt auch nur für ein Menschenalter im engen Kreis von Gleichgesinnten zur Geltung zu bringen.

Der zweite Abschnitt behandelt „die positivistische Bewegung aufserhalb der an Comte unmittelbar anknüpfenden Schulen“; und zwar den „freieren Positivismus“ in 1. England, vertreten vornehmlich durch Stuart Mill und Herbert Spencer; 2. Frankreich: H. Taine, Th. Ribot und E. de Roberty; 3. Deutschland: E. Dühring, Riehl, Laas, Lange, Vaibinger, Avenarius, Wundt; 4. Italien: Siciliani Ardigo, Anguilli; 5. Rufsland, Nordamerika und anderen Ländern. Die genannten Denker werden als Vertreter des freieren Positivismus in der Philosophie aufgeführt; zum Schlusse folgen dann noch die Vertreter desselben auf nicht specifisch philosophischen Gebieten: in der Rechtswissenschaft, in der Gesellschafts- und Religionswissenschaft, endlich auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichtes.

Die in diesem zweiten Abschnitte genannten englischen und deutschen Denker lassen sich unseres Erachtens nicht ganz zwanglos in den Rahmen des Positivismus, auch nicht des freieren einfügen. St. Mill, Spencer, Dühring, die Neokantianer, Wundt stehen dem Positivismus zu selbständig

gegenüber, um als Positivisten bezeichnet werden zu können. Nicht die Methode einzig und allein, wie Gruber will, dürfte für die Zugehörigkeit zum Positivismus maßgebend sein. Im ersten Abschnitte dagegen regt sich nach dem Dargebotenen unwillkürlich der Wunsch: Mehr über den eigentlichen Positivismus in einer zweiten Auflage, die man dem Buche wünschen darf, mehr über Littré, seine Lehren und seine gänzliche Sinnesänderung angesichts des Todes, mehr über die orthodoxe Schule, deren Politik und Religion in Theorie und Praxis! Alsdann dürfte das Schlusswort für viele überzeugender, wie jetzt, dahin lauten: Der Comtesche Positivismus ist „eine große, auf die Eitelkeit und Oberflächlichkeit der Halb- und Scheinbildung unserer Zeit berechnete Mystifikation.“

Dr. J. Uebinger.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXIII, 5. 6. CXXIV. 1. 1892. ***: L'unité morale et intellectuelle de la France 421. *J. B. Jeannin*: Saint Thomas d'Aquin et la civilisation européenne 444. *L. Jouvin*: Le nécessaire, le contingent et la psychologie (fin; vgl. VI, 507 ds. Jahrb.) 474. Lettre encyclique de *S. S. Léon XIII* aux archevêques et évêques, au clergé et aux catholiques de France 517. *Domet de Vorges*: La perception et la psychologie thomiste (suite; vgl. VI, 507 a. a. O.) 533. CXXIV, 48. *C. C. Charaux*: De l'ordre et de la méthode dans l'esprit philosophique 561. *G. Sorel*: Les fondements scientifiques de l'atomisme 577. CXXIV, 5. *M. Hébert*: L'idée de Dieu dans le nouveau volume de M. Renan 595. *Mgr. d'Hulst*: M. Fouillée et la psychologie contemporaine CXXIV, 33. *A. A.*: L'étude des causes premières 72.

Divus Thomas. Vol. IV. (Ann. XII) Fasc. 21—24. 1892. *Aloys Rotelli*: Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III, qu. 1—26 (Forts.; vgl. VI, 508 a. a. O.) 321. 353. *J. B. Chabot*: Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I, qu. 27—43 (Forts.; vgl. VI, 380 a. a. O.) 326. *A. Barberis*: De operibus ideologicis prof. J. B. Tornatore (Forts.; vgl. VI, 508) 329. 374. *V. Ermoni*: Commentarium in Opusculum S. Thomae Aqu. De verbo (Forts.; vgl. VI, 508 a. a. O.) 340. *A. G.*: De causa diversitatis vis intellectivae in homine 343. *C. Ramellini*: De intelligere Dei. Ratio ordinis argumentorum in S. philosophica 359. *V. Ermoni*: De principiis rationis speculativae 367.

Philosophisches Jahrbuch. V, 5. 1892. *Cathrein*: Sozialethik oder Individualethik 121. *Wolff*: Lotzes Metaphysik (Forts.) 133. *Pfeifer*: Der ästhetische Kontrast in den Erscheinungen des Erhabenen (Schluß) 152. *Ludewig*: Der Substanzbegriff bei Cartesius im Zusammenhang mit der scholastischen und neueren Philosophie 157. *Gutberlet*: Die Willensfreiheit und die physiologische Psychologie 172.

Philosoph. Monatshefte. XXX, 3. 4. *Rosinski*: Die Wirklichkeit als Phänomen des Geistes.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Historisch-polit. Blätter. CIX. 7. Die freie philosophische Forschung.

Jahrbücher f. prot. Theologie. XVIII. 2. *Lipsius*: Luthers Lehre von der Buße.

Stimmen aus Maria-Laach. XLII. 3. 4. *Dahlmann*: Zur Buddhismus-Schwärmerei. *Gruber*: Die allgemeine Moral in der franz. Volksschule. *Pesch*: Die theoret. Voraussetzungen der klass. Nationalökonomie.

Theol. prakt. Quartalschrift (Linz). XLV. 2. *Stingl*: Der heil. Thomas v. Aq. u. Frohschammer.

Theol. Quartalschrift (Tübingen). LXXV. 1. *Linsenmann*: Moderner und christl. Personenkultus.

Zeitschrift f. kath. Theologie. 1892. 1. *Felchlin*: Über den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein nach St. Thomas. *Fr. Schmid*: Gehört die Konsekration beider Gestalten zum Wesen des Opfers?

Zeitschrift f. Kirchengeschichte. XIII. 1. *Rocholl*: Der Platonismus der Renaissancezeit.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Bäumker: Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters I, 1. 2, Münster 92. Bspr. v. *Vinati, Divus Thomas* 4, 350.

Berendt u. Friedländer: Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturw. u. Philos., Berlin 91. Bspr. v. *Al. Schmid, Philos. Jahrb.* 5, 196.

Bourquard: S. Thomas dans la question de l'Immaculée Conception, Coutances 91. Bspr. *Div. Thomas* 4, 345.

Bölder: Natural Theology, London 91. Bspr. v. *Pesch, Stimmen aus M. L.* 42, 323.

Cathrein: Moralphilosophie, Freiburg 91. Bspr. v. *Schindler, Österr. Litteraturblatt* 1, 6.

Gardair: Corps et âme, Paris 92. Bspr. *Annales de phil. chrét.* 124, 92.

Gleiswein: Hauptprobleme der vergl. Sprachwissenschaft (ungarisch), Raab 90. Bspr. v. *Fischer-Colbric, Österr. Littbl.* 1, 15.

Gühr: Das hl. Mefsopter, 5. Aufl. 92. Bspr. v. *Hanimair, Österr. Littbl.* 3, 83.

Grupp: System und Geschichte der Kultur, Paderborn 92. Bspr. *Theol. Litteraturbl.* 1892 Nr. 11; *Litt. Handweiser* 1892, 548. *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden*; *Münchener Allg. Zeitung* Nr. 81.

Hardy: Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken, Münster 90. Bspr. v. *Schell, Litt. Rundschau* 18, 146. *Katholik N. F.* III, 5.

D'Hulst: Mélanges philosophiques, Paris 92. Bspr. *Annal. de ph. chrét.* 124, 90.

Jaugey: Dictionnaire apologétique de la foi catholique, Paris 89. Bspr. *Österr. Littbl.* 1, 3.

Jouvin: Le Pessimisme, Paris 91. Bspr. *Ann. de ph. chr.* 123, 598.

Kellner: Chronologiae Tertullianae Supplementa, Bonnae 92. Bspr. v. *Funk, Theol. Quartalschr.* 74, 137.

Klesewetter: Gesch. des neueren Occultismus, Leipzig 91. Bspr. v. *Schneider, Litt. Rundschau* 18, 108.

Klofutar: Comm. in Ev. S. Marci et Lucae, Labaci 92. Bspr. *Österr. Littbl.* 2, 1.

Knauer: Rob. Hamerling gegen den Pessimismus Schopenhauers und Hartmanns, Wien 92. Bspr. *Österr. Littbl.* 3, 85.

Kunz: Bibliothek der K. Pädagogik, 4 Bde. 88—91. Bspr. v. *Rösler, Österr. Littbl.* 2, 52.

- Mercier:** Psychologie, Louvain 92. Bspr. *Ann. de phil. chr.* 123, 604.
- Montagnani:** Tomisti e neotomisti. Lettre filosofiche, Roma 91. Bspr. *Divus Thomas* 4, 347.
- M. Müller:** Natürliche Religion, Leipzig 90. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 5, 188.
- Nienhaus:** De actu fidei divinae, Monasterii 91. Bspr. v. *Fr. Schmid, Philos. Jahrb.* 5, 194.
- Nöldechen:** Tertullian, Gotha 90. Bspr. v. *Funk, Theol. Quartal-schr.* 74, 136.
- Pérez:** Le caractère de l'enfant à l'homme, Paris 92. Bspr. v. *Schanz, Philos. Jahrb.* 5, 202.
- Pesch:** Institutiones logicales, Friburgi 88. Bspr. v. *Frick, Stimmen a. M. L.* 42, 326.
- Pfeiderer:** Die Entwicklung der prot. Theol. in Deutschland seit Kant. Bspr. v. *Bauz, Göttinger gel. Anz.* 1892, 2. — Die Ritschlsche Theologie, Braunschweig 1891. Bspr. v. *Flügel, Zeitschr. f. ex. Phil.* 18, 412. — Die Philos. des Heraklit v. Ephesus im Lichte der Mysterien-idee, Berlin 92. Bspr. v. *Willmam, Osterr. Littbl.* 5, 148.
- Rappenhoener:** Allgem. Moralthologie, Münster 91. Bspr. v. *Lehmkuhl, Stimmen a. M. L.* 42, 91. *Augustinus* 9, 37.
- v. Rauscher:** Darstellung der Philos., 1. Bd., Saulgau 91. Bspr. v. *Nára, Augustin.* 8, 129.
- Rauwenhoff:** Religionsphilosophie, Braunschweig 89. Bspr. v. *Flügel, Zeitschr. f. ex. Philos.* 18, 439.
- De Régnon:** Etudes de théologie positive sur la s. Trinité, Paris 92. Bspr. *Ann. de ph. chr.* 123, 503.
- Ritter:** Untersuchungen über Plato, Stuttgart 88. Bspr. v. *Bruno, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 99, 281.
- Schiffnfl:** Disputationes philosophiae moralis, Turin 91. Bspr. v. *Gutberlet, Litt. Rundschau* 18, 45; v. *Schindler, Osterr. Littbl.* 1, 7.
- Al. Schmid:** Erkenntnislehre, 2 Bde., Freiburg 90. Bspr. v. *Frick, Stimmen a. M. L.* 42, 92.
- Fr. Schmid:** Quaestiones selectae ex theologia dogmatica, Paderbornae 91. Bspr. v. *Lierheimer, Augustin.* 8, 107; v. *Sasse, Stimmen a. M. L.* 42, 444.
- Stein:** Leibniz und Spinoza, Berlin 90. Bspr. v. *R. v. Nostitz-Rieneck, Philos. Jahrb.* 5, 55.
- Studel:** Das goldene ABC der Philosophie, d. i. die Einleitung zu dem Werke Philosophie im Umriss. Neu herausg. von Schneidewin, Berlin 91. Bspr. v. *Rappenhoener, Philos. Jahrb.* 5, 57.
- Strümpell:** Der Aberglaube, Leipzig 90. Bspr. v. *Flügel, Zeitschr. f. ex. Philos.* 18, 449.
- Surbled:** Le problème cérébral, Paris 92. Bspr. *Ann. de ph. chr.* 124, 86.
- Tornatore:** De humanae cognitionis modo ad mentem S. Thomae, Supplementum, Placentiae 91. Bspr. v. *Al. Schmid, Phil. Jahrb.* 5, 85; *Ann. de ph. chr.* 123, 502.
- Urráburu:** Institutiones philosoph., Vallisoleti 91. Bspr. v. *Frick, Stimmen a. M. L.* 42, 452.
- Ufer:** Geistesstörungen in der Schule, Wiesbaden 91. Bspr. v. *Rofsbach, Zeitschr. f. ex. Philos.* 18, 429.
- Vallet:** La vie et l'hérédité, Paris 92. Bspr. *Ann. de phil. chr.* 124, 92.





ET PRO OMNIBUS
HOMINIBUS MOR-
TUIS EST CHRIS-
TUS, UT ET QUI
MOR-
TUIS EST ET RESUREXIT

DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.

VON DR. M. GLOSSNER.¹

III.

Die intellektuelle Erkenntnis.

Eine ausführliche Darstellung widmet der Kritiker des englischen Lehrers der intellektuellen Erkenntnis. Die Kritik richtet sich zuerst gegen die Universalien, die von der Scholastik in *universalia ante, in und post rem* unterschieden werden. Bezüglich der *universalia ante rem* wird die Schwierigkeit erhoben, daß die göttlichen Ideen nicht als schaffende und zeugende Mächte, also (!) als unlebendige, starre Formen gedacht werden. Um diesen seltsamen Einwand zu verstehen, muß man sich erinnern, daß F. die Lebendigkeit der Ideen darin erblickt, daß sie, den Dingen immanent, der Veränderlichkeit unterliegen. Wie sie aber unter dieser Voraussetzung doch schaffende und zeugende Mächte sein sollen, ist schwer zu begreifen; denn mag auch ein zeugendes Princip veränderlich sein, so kommt ihm Zeugungskraft nicht insofern zu, als es dies (veränderlich) ist, sondern sofern es zur aktuellen Vollkommenheit gelangt ist, also über Veränderung und Veränderlichkeit in einem gewissen Mafse sich erhebt. In höherem Grade gilt dies von der schaffenden Macht. Schaffende Mächte aber sind gerade nach thomistischer Auffassung die göttlichen Ideen, wenn auch nicht unmittelbar, sofern wir sie als Gedanken Gottes fassen, sondern in Verbindung mit dem freien göttlichen Entschlus, zu schaffen. Denn obgleich in Gott der Wille sachlich nicht vom Intellekte unterschieden ist, so besteht doch zwischen beiden ein beziehungsweise Unterschied, sofern nämlich im Begriff des Willens eine Beziehung auf Dasein oder Nichtdasein des Gewollten eingeschlossen ist, die sich im (vorbildlichen) Gedanken als solchen nicht findet. Dieser Unterschied ist deshalb auch weder ein rein

¹ S. dieses Jahrbuch Bd. VI. S. 357.

logischer noch ein schlechthin realer, sondern ein solcher, der im Gegenstand begründet ist. Man hat daher mit Unrecht einen Widerspruch darin ersehen wollen, daß die Scholastik einen andern als „rein logischen“ Unterschied zwischen göttlichem Erkennen und Wollen behauptet und gleichwohl ausdrücklich lehrt, daß in Gott kein anderer Unterschied sei als der der Personen. (Dr. Hayd, die Principien alles Seienden. 2. Hälfte. Programm S. 46.) Der Unterschied der Personen nämlich ist ein realer, weil die Beziehung, die ihn begründet, eine beiderseitig reale ist, während dagegen die im Begriffe des göttlichen Willens eingeschlossene Beziehung auf ein kreatürliches Dasein oder Nichtdasein zwar nach der einen Seite hin (der durch den schöpferischen Willen thatsächlich existierenden Welt) eine reale ist, nicht aber nach der anderen Seite, dem göttlichen Willen selbst.

Wie die Idee des Künstlers von der Form des Kunstwerkes real verschieden ist, so sind auch die göttlichen Ideen von den Formen der Dinge real verschieden, ohne deshalb zu „starrten, leblosen“ Formen zu werden; denn lebendig im wahrsten Sinne des Wortes ist nicht, was in den Strom des Werdens eintaucht, sondern was wirkt und wirksam ist. Die höchste Wirksamkeit aber eignet dem absolut Wirklichen; dies aber ist die göttliche Idee, die als Gedanke Gottes das absolut Wirkliche und Wirksame, d. h. das Wesen Gottes selbst ist.

Die weitere an den Ideen geübte Kritik (S. 31) rednciert sich auf den Einwand, daß von Aristoteles und den Scholastikern die Idee nicht als der Gedanke des Vollkommenen gekannt und bestimmt werde. Es wird hiermit ein ganz willkürlicher Maßstab, der eigene Sprachgebrauch Fr.s, an die Scholastik angelegt. Diese verbindet mit dem Worte „Idee“ den bestimmten Begriff eines vorbildlichen Gedankens. In Gott hat demnach alles eine Idee, was ein Vorbild in ihm besitzt, d. h. irgendwie dem göttlichen Wesen ähnlich ist, sonach alles wesenhafte Sein und in diesem wiederum vor allem die Formen der Dinge, mit ihnen zugleich aber auch die Materie und daher die individuellen Dinge selbst; denn die göttliche Idee ist intuitiv, also nicht bloß allgemeiner Gedanke oder Gedanke des Allgemeinen — universale in praedicando — sondern allumfassender Gedanke — universale in repraesentando — im Allgemeinen das Einzelne umfassend (1 dist. 38 art. 3 ad 1. 2 dist. 3. qu. 3. art. 3. *Idea in mente divina est similitudo rei quantum ad utrumque, scilicet materiam et formam, et ideo per eam cognoscuntur res non tantum in universali, sed etiam in particulari*). Es leuchtet sonach ein,

dafs es von Negationen, Privationen, vom Bösen eine Idee in Gott nicht geben könne, obgleich Gott das Böse erkennt; denn es hat keinerlei Ähnlichkeit mit Gott, also auch kein Vorbild in Gott. Die Macht aber, die nach Fr.s Meinung den Übeln, Irrtümern und dem Bösen zukömmt, ist nicht eine positive, sondern eine rein negative, sofern sie dem Übel u. s. w. als solchem zuzuschreiben ist, eine positive aber nur insofern, als sich positive Kräfte in den Dienst des Bösen stellen, was allein von freies Wesen gilt.

Der Vorwurf also, das Ideelle mit dem Allgemeinen verwechselt zu haben, wird mit Unrecht gegen die Scholastik erhoben, und es bedurfte keineswegs der neueren Philosophie, um den Unterschied von Idee und allgemeinem Begriff zu erkennen. Überhaupt finden wir Klarheit und Bestimmtheit bezüglich der „Idee“ allein in der Scholastik, nicht aber bei den Modernen, von denen sich ohne Mühe zeigen läfst, dafs sie den Ausdruck dem schwankendsten und willkürlichsten Sprachgebrauch preisgegeben haben. (Der mod. Ideal. S. 82 ff.)

Die Art und Weise, wie Fr. die *universalia in re*, d. h. die festen Typen oder Gattungen und Arten, die nach aristotelisch thomistischer Lehre in den realen Formen ausgeprägt sind, behandelt, ist ein wahres Specimen von Verwirrung. Indem er beständig die intelligible Ordnung mit der realen verwechselt, bezieht er die Unvergänglichkeit jener auf diese und deutet die Unveränderlichkeit der Arten als Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit der nach dem Vorbild der göttlichen Ideen verwirklichten Formen der Dinge selbst. Nach scholastischer Lehre entstehen und vergehen die wesenhaften Formen der Dinge allerdings nicht *per se*, wohl aber *per accidens*, sofern die durch sie gestalteten, resp. belebten Dinge entstehen und vergehen. Die Unvergänglichkeit der Formen ist demnach nur eine relative, von der absoluten Unvergänglichkeit der göttlichen Ideen wesentlich verschieden; denn diese bilden nicht die Konstitutive der Dinge, nicht ihre *causae formales intrinsecae*, sondern die *c. formales extrinsecae*. Es hindert deshalb nichts, dafs nach scholastischer Ansicht wirkliche reale Arten aussterben, und die Thatsachen der Paläontologie können gegen die Ansicht von der Stabilität der Arten nicht ausgebeutet werden. (S. 35.)

Die verhängnisvolle Verwechslung des Idealen mit dem Realen, deren sich unser Kritiker schuldig macht, wird ihm selbst zur Veranlassung; die intelligible Ordnung in den Strom der Veränderungen herabzuziehen, womit bei folgerichtigem Denken alle notwendige und systematische Erkenntnis aufgehoben wäre:

eine Konsequenz, die auf darwinistischem Standpunkt unvermeidlich ist und die auch dann nicht vermieden wird, wenn man den zufällig entstehenden kleinen Änderungen, deren Summierung zur Entstehung neuer Arten führen soll, mit Fr. ein der menschlichen Phantasie analoges Princip substituiert. Die Entstehung der wirklichen Gattungen und Arten, in denen sich eine intelligible Ordnung, ein strenges Gedankensystem (was vom einzelnen Organismus wie vom Naturganzen gilt) manifestiert, kann nur aus einem gedanken- oder begriffsmäßigen Plane erklärt werden, und Subjekt oder Träger dieses Planes kann hinwiederum nicht die Natur selbst, sondern nur eine bewußte und frei schaffende Intelligenz über der Natur sein. (Vgl. der mod. Idealismus S. 118.)

Da Fr. einräumt, daß mechanische Ursachen zur Erklärung der Entstehung der Arten nicht genügen, und deshalb selbst ein „ideales“ Princip in Gestalt einer schöpferischen Weltphantasie einführt, so mag man es immerhin verwunderlich finden, daß er das „Streben“ (also doch erst ein Streben!) der neueren Forschung als berechtigt anzusehen scheint, an Stelle bloß „logischer“ Klassifikation die „genetische“ zu setzen. Übrigens ist nicht zu verkennen, daß die neueste Forschung im Begriffe ist, vom darwinistischen Taumel sich zu ernüchtern und außer der physischen Abstammung eine ideale Verkettung der Dinge zuzugestehen.

Die weiteren gegen den Begriff der Materie und ihre Funktion als Individuationsprincip gerichteten Bemerkungen (S. 36) übergehen wir, da sie im naturphilosophischen Abschnitt wiederkehren werden, und heben nur hervor, daß die Phrase von den toten Formen, an deren Stelle lebendige bildende Kräfte zu treten haben, auch hier wieder ihren Dienst verrichten muß. Wirkende Kräfte schreiben auch Aristoteles und Thomas den wirklichen, wenn auch zusammengesetzten Dingen zu, und zwar auf Grund der angeblich toten Formen, die Principien der Wirklichkeit, also auch des Wirkens sind; da aber die Dinge nicht allein wirken, sondern auch leiden, so nehmen die genannten Denker außer dem aktiven auch ein passives Princip in ihnen an, die Materie. Der Begriff einer „in die unendliche Fülle verschiedenartiger Gestaltungen sich entfaltenden Einheit“ aber, die wahre Wesenseinheit wäre, verschieden von der Einheit der Ordnung und des Zwecks sowie von der Einheit der stofflichen Grundlage in den entstehenden und vergehenden Wesen, ist ihnen mit vollem Rechte fremd. (S. 35.)

Der gegen die Annahme der species intelligibilis gerichtete Einwand, sie sei nicht geeignet, den Idealismus und Skeptici-

mus zu überwinden, da sie ein Mittelglied zwischen Subjekt und Objekt hineinschiebe, beweist die Voreingenommenheit des Kritikers, die ihm das Verständnis der thomistischen Lehre verschließt. Diese ist nichts anderes als die gewissenhafte Deutung und Begründung unzweifelhafter Thatsachen, die in der allgemeinen und notwendigen Überzeugung bestehen, daß wir durch unsere intellektuellen Vorstellungen wirkliche, von ihnen verschiedene und unabhängige, außer uns bestehende Dinge erkennen, und daß wir sie in Abhängigkeit von ihnen erkennen. Diese Thatsachen werden vom Idealismus, der die Vorstellung als das direkt Erkannte betrachtet, mißdeutet und in ihrem Bestande bedroht. Ihre richtige Deutung kann also nur in der Annahme liegen, daß das direkt Repräsentierte und Vorgestellte die Dinge selbst sind, die species intelligibilis aber die Seele zu einer solchen direkten Vorstellung derselben befähigt. Daß aber die species Wirkungen der Objekte sind, wird nicht aus der Potenzialität des Intellektes erschlossen, sondern zunächst aus der Thatsache, daß der menschliche Geist die Begriffe nicht ursprünglich besitzt, sondern erwerben muß, woraus dann erst die Empfänglichkeit oder Potenzialität des Intellektes erschlossen wird. Jene Stellen aber (S. 38 Anm. 1), in welchen Thomas die intelligiblen Formen geschaffenen Intelligenzen unmittelbar von Gott eingefloßt werden läßt, beziehen sich nicht auf den menschlichen Geist, sondern auf die Engel. (1. S. Th. qu. 55 art. 2.)

Daß das Allgemeine und Notwendige, das begriffliche Wesen den Gegenstand der höheren (intellektuellen) Erkenntnis bilde, gesteht Fr. zu, bestreitet aber, daß Begriffe eine abgeschlossene Erkenntnis gewähren; die scholastische Ansicht, die Philosophie müsse wie die Mathematik sichere und dauernde Resultate aufspeichern, sei falsch und beweise, daß man von dieser Seite zu einem richtigen Begriff von der Philosophie nicht gelangt sei. — Die hier vorausgesetzte Auffassung der Philosophie als einer nie zu vollendenden „Idealwissenschaft“ hebt den Begriff der Philosophie als Wissenschaft überhaupt auf; denn eine Wissenschaft, die nur in der Vielheit einander widersprechender Systeme ihre Verwirklichung zu gewinnen vermag, ist ein unvollziehbarer Begriff, der sich selbst aufhebt. Der Vergleich aber mit den mannigfaltigen organischen Gebilden, in denen sich die Natur verwirklicht, ist durchaus schief und falsch, da widersprechende Ansichten nicht wie verschiedenartige Organismen als gleichberechtigte Daseinsformen sich erhalten können. Zwar wird versichert, daß die Systeme allmählich mehr zu geistiger Übereinstimmung und harmonischer Einheit in der vollständigen Welt-

auffassung führen (S. 41). Es ist jedoch hiervon noch nicht das Geringste zu bemerken, und die Gegensätze sind weiter als je davon entfernt, sich zur Einheit zusammenzuschließen. Inzwischen aber wollen wir wissen und werden uns daher nie mit einer Philosophie befreunden, in welcher der Moder einer im Zeretzungsprozesse begriffenen Richtung als das wahre Leben gepriesen wird. — Wiederholt wird der Vorwurf ausgesprochen, daß die Scholastik sich nicht zum Idealen (d. h. zu idealistischer Schwärmerei) erhebe, was sich selbst in der quantitativen Auffassung des Ethischen zeige: ein Vorwurf, der nur zeigt, daß auch Fr. in das Verständnis des aristotelischen Tugendbegriffs nicht eingedrungen ist. (Vgl. dieses Jahrbuch Bd. I. S. 522. Das Princip der Individuation, Separatausg. S. 180 ff.)

Vom Objekte wendet sich Fr. zum Vermögen und Akte der intellektuellen Erkenntnis. Bemerkenswert ist die Methode in der Darstellung der thomistischen Lehre. Es ist als ob der Schein erweckt werden solle, daß es sich nicht um eine durchdachte und in sich geschlossene Theorie des intellektuellen Erkennens, sondern um ganz wunderliche Dinge und ein zusammenhangseloses Konglomerat von seltsamen Aufstellungen handle; daher die stilistischen Übergänge: trotz dieser Ansicht . . . doch dieses Einzelne wird sogar . . . wohl gar als . . . doch wird freilich u. s. w. (S. 44.)

Da wir im wesentlichen gegen den Inhalt der Darstellung selbst nichts zu erinnern haben, so wollen wir sofort auf die von Fr. geübte Kritik übergehen.

Diese richtet sich zunächst gegen die aristotelische Lehre und zwar: 1. gegen die Unbestimmtheit der Lehre vom int. agens, die zu zahlreichen Streitigkeiten den Grund gegeben habe; 2. gegen den angeblich schroffen Gegensatz des niederen und höheren Erkenntnisvermögens sowie den des *νοῦς* als dem „einzigsten höheren Denkwesen“ und des *εἶδος* oder Formprincips, obgleich man meinen sollte, *νοῦς* und *εἶδος*, das Denkvermögen und sein Objekt (das Intelligible im Sinnlichen) müßten gleicher Natur und Wesenheit sein.

Auf diese Kritik haben wir zu erwidern: 1. daß Kürze des Ausdrucks noch nicht Mangel an Begründung und Unbestimmtheit in der Sache bedeute, die nachmaligen Streitigkeiten aber hauptsächlich aus der platonisierenden Richtung der (griechischen) Kommentatoren entsprangen. 2. Erkenntnisvermögen und Objekt müssen allerdings zu einander in Proportion stehen, nicht aber weenstlich identisch sein. Jenes ist der Fall, sofern das Objekt der menschlichen Verstandeserkenntnis nicht das rein

Intelligible, sondern das Intelligible im Sinnlichen bildet, dem die menschliche Seele, die einen organischen Leib informiert, proportioniert ist. (Auch Aristoteles betrachtet nach der begründeteren Erklärung des hl. Thomas die intellektive Seele als *forma corporis*.) Setzt man an die Stelle dieser Proportionalität die Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt, so geschieht dies mit Preisgebung der Wesensunterschiede in den Dingen; denn wesensverwandt mit dem Geiste ist nur das *actu* Intelligible. Folglich kann jene Gleichartigkeit nur behauptet werden, wenn das Materielle in Ideales, *actu* Intelligibles verflüchtigt, oder auch wenn der Geist dem Stoffe gleichgesetzt wird. Soll diese Folgerung vermieden werden, so ist sowohl der wesentliche Unterschied der Menschen- und Tierseele als auch der korrespondierende von Intellekt und Sinnlichkeit aufrecht zu erhalten. Das der Materie zugeschriebene Verlangen nach der Form und in gewissem Sinne nach Gott aber darf nicht in dem Sinne eines sei es auch nur der Anlage nach vernünftigen Begehrens (S. 50) aufgefaßt werden, sondern bedeutet nichts anderes, als die natürliche Empfänglichkeit der Materie für die Form und ist nicht allein vom Wollen, sondern von jedem die Vorstellung voraussetzenden Begehren sorgfältig zu unterscheiden.

Speziell gegen die thomistische Lehre, die sich der aristotelischen gegenüber durch gröfsere Bestimmtheit auszeichne, was besonders gelte, sofern Aristoteles den *int. agens* als unvergänglich, den *int. possibilis* als vergänglich bezeichne (eine, was Aristoteles betrifft, unrichtige Darstellung, die den *int. possibilis* mit dem *νοῦς καθητικός* verwechselt; wogegen man sehe *ψ. III. c. 4*, wo die Geistigkeit des *int. possibilis* deutlich gelehrt wird), wird eingewendet: 1. ihre anscheinende Klarheit verschwinde bei näherer Betrachtung, denn das Wesen des *int. agens* bleibe unklar, der Vergleich mit dem Lichte sei äufserlich; 2. es liege eine Inkonsequenz darin, daß der Intellekt sich ohne Organ bethätige und doch als Form des Leibes betrachtet werde; auch sei es widersprechend, daß eine unorganische Kraft durch die Phantasie bestimmt werde und nicht direkt mit den Dingen in Beziehung treten könne; 3. unklar und materialistischer Mißdeutung ausgesetzt sei der Vergleich des Erkennens mit der Erzeugung; in der thomistischen Auffassung sei das Erkennen vielmehr das Gegenteil des Erzeugens, nicht eine Versinnlichung, sondern eine Entsinnlichung der Formen; 4. die thomistische Auffassung sei der wahren Wissenschaft und Forschung feindlich, denn nach ihr wäre das Wesen der Dinge leicht zu erkennen, nämlich durch blofses Hinleuchten des *int. agens* auf die Dinge,

während doch in Wirklichkeit gerade die Erkenntnis des Wesens und die Gewinnung richtiger Begriffe Sache mühsamer Forschung sei (S. 54, vgl. S. 88); 5. wie in der aristotelischen, erscheine auch in der thomistischen Ansicht, die in bestimmter Weise beide Intellekte als Seelenvermögen betrachte, die Verdopplung des Intellekts als unmotivierte Hereinziehung der Begriffe von Potenz und Aktualität, obgleich, näher besehen, beide Intellekte sich aktiv und passiv zugleich verhalten; 6. die durch den intell. agens bewirkte Entsinnlichung des Materiellen sei der Tod desselben. Die Materie werde wie eine Finsternis behandelt, obgleich die moderne Chemie in ihr Ordnung und Gesetzlichkeit nachgewiesen habe; 7. unter dem int. agens lasse sich schlechterdings nichts denken, da er zwar Teilnahme am göttlichen Lichte, nicht aber an den göttlichen Ideen sein solle und nur durch den nichtssagenden Vergleich mit dem Lichte bestimmt werde; 8. weder der int. agens noch der int. possib. genüge den Anforderungen der intellektuellen Erkenntnis, und selbst nicht ihr Zusammenwirken, es sei denn, man betrachte sie als einheitliche Kraft, die aktiv und passiv zugleich ist, nicht aber wie zwei Kameraden, die sich ergänzen müssen, wie der Blinde und der Lahme; 9. es sei nicht abzusehen, welchem der beiden Intellekte die rationale Thätigkeit zufalle; 10. ebensowenig sei klar, woher das Bewußtsein stamme, das überhaupt in der Scholastik keine nähere Beachtung finde; 11. endlich scheine in dieser Theorie ein eigentliches Wachstum und Entwicklungsfähigkeit des Geistes ausgeschlossen.

Gegen die species intelligib. häuft Fr. ebenfalls alle möglichen Einwendungen; sie stammten weder aus dem int. possib. noch aus dem int. agens, sondern aus der Phantasie, hätten also einen subjektiven Ursprung, dies führe zum Idealismus und Skepticismus; ferner trügen sie nach dem Grundsatz, das Erkannte sei im Erkennenden nach der Weise des letzteren, ein wesentlich subjektives Gepräge, was an Kant erinnere; weiterhin enthielten sie den Widerspruch, einerseits bildlos, andererseits doch vom Phantasiebild bedingt und abhängig zu sein. Die species intelligibiles müßten vielmehr als Produkte der bildenden Phantasie, die kein niederes Seelenvermögen, sondern eigentliches Princip aller geistigen Thätigkeit sei, angesehen werden.

Auf diese Einwendungen haben wir zu erwidern: 1. Die Aufgabe der Psychologie in der Bestimmung eines Seelenvermögens ist erfüllt, sobald dasselbe durch seine Thätigkeit und sein Formalobjekt bestimmt ist. Wir besitzen thatsächlich die Fähigkeit zu abstrahieren, diese kann nur eine aktive und eine geistige

sein; damit ist ihr Wesen hinreichend gekennzeichnet und es ist unbillig, mehr zu verlangen. 2. Weit entfernt davon, daß in der Annahme, der Intellekt sei eine unorganische Kraft, die intellektive Seele aber bilde die Form des Leibes, ein Widerspruch läge (denn das eine wird vom Vermögen, das andere von der Substanz der Seele ausgesagt), enthält dieselbe vielmehr die Erfüllung einer durch das Wesen des Menschen gestellten Anforderung; denn ist die Menschenseele nicht wie die Seele des Tieres in die Materie versenkt, sondern sie überragend, so müssen ihr auch höhere, die Materie überragende Vermögen und Kräfte zukommen. Zu diesen gehört der Intellekt. — Ebenso ist es in der Eigentümlichkeit der menschlichen Natur begründet, daß diese den Stoff überragende Kraft des Dienstes der niederen bedarf, um ihr Erkenntnisobjekt zu erfassen und zu ihrer natürlichen Thätigkeit und Vollendung zu gelangen, und dies deshalb, weil der Intellekt nur durch das Mittel der Sinnlichkeit zu dem ihm proportionierten Objekt, dem Intelligiblen im Sinnlichen in Beziehung treten kann. 3. Der Vergleich mit der Zeugung ist von F. falsch aufgefaßt; er bezieht sich nicht auf das Hervorziehen des Allgemeinen aus dem Besondern nach der Analogie der *eductio formae e potentia materiae*, sondern auf die Hervorbringung der *species im intellect. possibilis*. Die gegen die *eductio formae* selbst erhobenen Einwendungen aber sind nicht hier, sondern im naturphilosophischen Abschnitte zu beantworten.

Der vierte Einwand beruht auf einem völligen Mißverständnis der thomistischen Theorie der Abstraktion. „Diese Scholastiker“ meinen durchaus nicht, wie Fr. mit lächerlichem Pathos ihnen unterschiebt (S. 54), daß das Wesen der Dinge auf einmal und plötzlich erschaut werde, so daß es einer sorgfältigen Vergleichung der Eigenschaften und dgl. nicht bedürfte. (Vgl. dieses Jahrbuch Bd. III S. 467.) Ja „diese“ Scholastiker sind viel weiter von dieser Meinung entfernt, als die Ideal- und Phantasiophilosophie des Kritikers selbst, da sie der menschlichen Vernunft die intuitive Erkenntnisweise absprechen, die doch Fr. für sich selbst in Anspruch nimmt, indem er außer der begrifflichen eine ideale Erkenntnis, ein Vermögen unmittelbarer Wahrnehmung des Idealen (S. 55) annimmt. Lehren nun aber die Scholastiker nicht, daß eben die Funktion des *intell. agens* darin bestehe, das Wesen der Dinge zu enthüllen? Allerdings, aber mit der Beschränkung: im strengen Anschluß an die sinnliche Beobachtung, so daß also das Vergleichen u. s. w. in keiner Weise als überflüssig erscheint. Dabei nehmen sie an, daß die allgemeinsten Begriffe aus den unbestimmteren, die

konkreteren und genaueren aus den bestimmteren Wahrnehmungen entspringen. Fr. übersieht ganz und gar den Fragepunkt, um den es sich im gegebenen Falle handelt. Wenn nämlich gesagt wird, der int. agens enthülle das Wesen, das Intelligible in den Dingen, so ist durchaus nicht an fertige wissenschaftliche Definitionen, an deutliche und vollständige Begriffe zu denken, sondern es soll damit gesagt sein, daß in seiner Thätigkeit der Grund für die Auffassung des sinnlich Individuellen in der Form des Allgemeinen und Intelligiblen liege. Um die Thätigkeit des int. agens zu beurteilen, erforsche man die allmähliche Bildung der Sprache des Kindes, die von der Auffassung des Dinges überhaupt zu der des Glänzenden, Tönenden, Beweglichen u. s. w., überhaupt vom Allgemeinen zum Besondern parallel mit dem Fortschreiten der sinnlichen Erkenntnis von unbestimmten zu immer bestimmteren Vorstellungen fortschreitet. Daß der menschliche Geist zuerst Erscheinungen (d. h. Bewegungen und Eigenschaften) erkennt und nur durch diese in das Wesen eindringt, ist unter allen Philosophen am meisten von den Scholastikern betont worden; sie waren sich aber auch bewußt, daß die Erscheinungen selbst in der Weise des Wesens, durch allgemeine Begriffe, vom Verstande aufgefaßt werden. Zeugnis hierfür gibt die Sprache, die nur allgemeine Vorstellungen enthält, das Individuelle aber in bedeutsamer Weise nicht auszudrücken vermag. Der Thätigkeit des int. agens verdanken wir zunächst den Besitz einer Reihe von intellektuellen Vorstellungen, des Seins, der Form, des Wesens, der Eigenschaft, der Ursache, Wirkung u. s. w., die uns unabhängig von eingehenden Wesensuntersuchungen zu wichtigen metaphysischen Erkenntnissen führen. Wie sollte also die scholastische Auffassung ein Hindernis für die wissenschaftliche Forschung sein, der sie vielmehr die sicherste Grundlage unterbreitet?

Fr., der doch überall die Einheit so sehr urgirt, spaltet hier die Vernunft in zwei feindliche Hälften, eine idealkonstruierende und eine experimentalforschende, in eine solche, die schwärmt, und eine andere, die kriecht, und hebt daher die Wissenschaft, als deren Anwalt er sich aufwirft, von beiden Seiten her auf, da die Ideen ohne festen Boden in der Luft schweben, die empirische Forschung aber vergebens nach einem wölbenden Abschluß ringt. Ganz anderer Art ist die thomistische Erkenntnistheorie. In ihrer Auffassung des Intelligiblen besitzt sie das Mittel idealer Erhebung, ohne daß ihr die Ideen zu Schemen und die Dinge zu Gegenständen einer ideenlosen Empirie

werden. Der Vorwurf, der hl. Thomas kenne Ideen, Vernunft und Gemüt nicht, es fehle ihm das Ideale, ist daher ungerecht und beweist nur die Befangenheit des Kritikers in den Kantischen Ansichten. Der schroffe Gegensatz aber von Idealphilosophie und rein empirischer Forschung, dem Fr. das Wort redet, ist es gerade, welchem wir den Verfall der Philosophie wie der Wissenschaft zumal zuzuschreiben haben. Zur Stütze seiner Theorie erneuert Fr. die Jakobische Lehre vom Gemüte als dem Vermögen der ethischen und ästhetischen Gefühle und der Vernunft, die dem Verstande den übersinnlichen Stoff darbieten soll. Die Philosophie würde damit, nachdem sie aufgehört hat, Begriffsromantik zu sein, zur Ideal- und Phantasieromantik werden und dem verdienten Hohne der Positivisten und Materialisten preisgegeben werden.

5. Durch die Einheit des Wesens wird die Verschiedenheit der Vermögen, die nach dem Unterschiede der Thätigkeiten und Formalobjekte zu bestimmen ist, nicht aufgehoben. Die Formalobjekte des int. ag. und poss. aber sind in der That verschieden und die Thätigkeit des int. agens ist wesentlich anderer Art als die des int. poss. Die Thätigkeit des letzteren ist das wirkliche Erkennen, Denken, die des ersteren dagegen die Einwirkung auf das Phantasma, die Bereitung und Aktuierung des darin in Potenz enthaltenen Intelligiblen, damit es in den int. poss. aufgenommen werden könne. Der int. ag. aber verhält sich in keiner Weise passiv, denn als ein geistiges Vermögen wird er nicht etwa wie der Magen von der Speise so von dem Phantasma afficiert, sondern bedarf nur der Gegenwart eines solchen, um sich wirksam zu erweisen. Es ist daher, was Fr. von der weiblichen Rolle des int. ag. u. s. w. redet (S. 60), einfach in den Wind gesprochen.

6. Die Entsinnlichung des Materiellen im Abstraktionsprozesse ist nicht reale Umwandlung, also auch nicht Ertötung desselben in irgend einem Sinne, bewirkt aber allerdings eine vollkommeneren (ideale) Daseinsweise desselben im denkenden Geiste. Da diese Entsinnlichung Abstraktion vom Stoffe und den Bedingungen stofflicher Existenz ist, so enthält gerade sie die Vorbedingung zur Erkenntnis des in den materiellen Dingen enthaltenen Gesetzmäßigen, das infolge der Beleuchtung durch den intell. agens aus der Umhüllung des Individuellen und Zufälligen zu Tage tritt. Die Gesetzmäßigkeit des Materiellen wird in dieser Theorie der Abstraktion nicht gezeugnet, sondern vorausgesetzt; wir sagen: des Materiellen, nicht der Materie, denn etwas anderes ist der

materielle Körper und etwas anderes die Materie, was ein Kritiker des hl. Thomas wohl wissen und sich gegenwärtig halten sollte.

Auf den siebenten Einwurf ist die Antwort bereits im Obigen gegeben. Der int. agens ist die Abstraktionskraft der Seele, die Fähigkeit, das Intelligible vom Sinnlichen abzuziehen, in gewissem Sinne allerdings eine Teilnahme am göttlichen Lichte (Vgl. 1 S. Th. qu. 79 a. 4), jedoch nicht formell, sondern als Wirkung göttlicher Kausalität, nicht direkte, sondern indirekte Teilnahme an den göttlichen Ideen, sofern er die sie nachbildenden Formen aus der materiellen Umhüllung zu lösen und dadurch intelligibel zu machen vermag. Aus diesem Grunde heißt dasselbe Vermögen Licht, weil es das im sinnlich Individuellen verborgene Wesen offenbart. Der menschliche Geist besitzt eine solche Abstraktionskraft thatsächlich — *hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus l. c.* — sie muß also auch denkbar sein. Nimmt man statt derselben eingeborne Ideen an, so heißt das Thatsachen erdichten, nicht die vorhandenen erklären. Die Existenz unsinnlicher und übersinnlicher Vorstellungen aber wegen der Schwierigkeit, ihren Besitz ohne eingeborne Ideen zu erklären, leugnen wollen kommt einem geistigen Selbstmord gleich; wir halten daher den intell. agens fest, um einerseits nicht der Schwärmerei der Idealisten, andererseits nicht dem Alogismus der Empiristen zu verfallen, wie wir dies an einem andern Orte eingehender motiviert haben. (Das objektive Princip der aristotelisch-scholastischen Philosophie.)

Der achte Einwurf erscheint gegenstandslos, da intell. poss. und int. agens Vermögen der einen Seele sind, die sich in dem einen zum Objekte wirkend, in dem andern aufnehmend, receptiv, also in gewissem Sinne passiv verhält. Der reale Unterschied dieser Vermögen aber muß festgehalten werden, wenn wir nicht wie Fr. Akt und Potenz identificieren und damit allen Irrtümern Thür und Thor öffnen wollen. (S. d. angef. Schr. S. 88 f.)

Aus der richtigen Unterscheidung von Thätigkeit und Thätigkeit erhellt die Antwort auf den neunten Einwurf; die rationale Funktion nämlich fällt dem int. poss. zu, der int. agens aber wirkt auf diese Thätigkeit insoweit ein, als das diskursive Denken der Abstraktionskraft oder fortdauernden Beleuchtung der Phantasmen bedarf. — Auf den zehnten Einwurf ist zu bemerken, daß die Scholastik der Lehre vom Bewußtsein hinreichende Aufmerksamkeit zuwandte (S. Th. I qu. 78 a. 4 ad 2; q. 87 a. 3. ad 3. ib. ad 2; l. III. dist. 23. qu. 1 art. 2 ad 3 u. a. O.), wenn sie ihr auch nicht, wie den Modernen in den Vordergrund getreten

ist; sie unterscheidet sinnliches und intellektuelles Bewußtsein, und schreibt das letztere nicht einem speciellen intellektuellen Vermögen, sondern wie überhaupt alles höhere Erkennen, auch das der Principien (was Fr. S. 74 nicht begreift, da er die Passivität des int. poss. völlig mißversteht), dem int. poss. zu.

Auf die elfte Einwendung entgegenen wir mit der Frage, ob denn der Geist wie die Pflanze wächst, und sein Wachstum nicht vielmehr in der zunehmenden Klarheit, Bestimmtheit und Fülle seiner intellektuellen Erkenntnisse und der fortschreitenden Befestigung des Willens im Guten, überhaupt also im Fortschritt in der Wissenschaft und Tugend besteht? Und soll etwa diese Art des Fortschritts in der thomistischen Doktrin ausgeschlossen sein?

Fassen wir weiterhin die gegen die species intell. erhobenen Schwierigkeiten ins Auge, so ist zunächst zu bemerken, daß diese Species ihrem konkreten Inhalte nach aus den Phantasmen stammen, ihre intelligible Form aber dem intell. agens verdanken. Ihr objektiver Wert ist in der Übereinstimmung mit den Dingen der sinnlichen Wahrnehmung begründet, nicht aber darauf beschränkt; denn Wahrnehmung, Erfahrung gilt als erstes und Fundament alles weiteren Erkennens. Der Idealismus liegt also nicht in dieser Theorie, sondern in jener, die bereits in die Wahrnehmung subjektive Elemente einfließen und statt die Phantasie aus der Wahrnehmung, umgekehrt diese aus der Phantasie schöpfen und durch die Phantasie bestimmt sein läßt. Der Grundsatz aber, das Erkannte sei im Erkennenden nach der Weise des Letzteren, hat mit dem Kantschen Apriorismus nichts zu thun, da nach scholastischer Lehre das repräsentative Erkenntnisbild, die species nur insofern das Gepräge des Geistes trägt, als sie eben im Geiste ist, während ihr Inhalt getreu das Objekt, sei es nach seiner Erscheinung oder seinem Wesen darstellt. Endlich beeinträchtigt die Abhängigkeit vom Phantasiebild nicht den reinen, das Wesen ausdrückenden Erkenntnisinhalt der species intell., denn es ist etwas anderes, mit Kant und Fichte annehmen, daß begriffliche Erkenntnisse ohne sinnliches Bild leer seien, oder mit der Scholastik, daß sie von sinnlichen Bildern abhängig seien, weil sie aus solchen geschöpft oder abstrahiert werden müssen.

Die thomistische Auffassung der intellektuellen Erkenntnis — wird wiederholt versichert — sei also unklar und hindere den Fortschritt der Erkenntnis, besonders der Natur, da letztere nach Aristoteles und dem Dogma beurteilt werde, und wenn Albert der Große und Roger Bacon auch die Natur erforschten,

so seien dies Ausnahmen, welche die Regel bestätigen. Aber Albert der Große ist doch, wie uns Fr. selbst belehrt, Urheber dieser ganzen, der Wissenschaft hinderlichen Theorie des intellektuellen Erkennens! Der Grund des Hindernisses muß also wohl anderswo liegen; denn läge er in der Natur der scholastischen Philosophie, so mußte er doch vor allem in Aristoteles, ihrer ersten Quelle und in Albert dem Großen, ihrem Begründer, sich wirksam erweisen. Fürwahr, die Vertreter der Naturwissenschaften würden, unbehindert in ihren empirischen Forschungen, für die wissenschaftliche Begründung und Verarbeitung der von ihnen aufgehäuften Thatsachen nur gewinnen, wenn sie statt bei Hegel oder Herbart, bei Kant oder Mill, bei Aristoteles in die Schule gehen und ihre wissenschaftlichen Grundbegriffe berichtigen und läutern würden.



DAS VERHÄLTNIß DER WESENHEIT ZU DEM
DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN,
NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS
VON AQUIN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.



40^o B. Gott durchaus verschieden von den Kreaturen bezüglich seiner Thätigkeit. a) In Gott ist keine passive Potenz.

Bisher wurde dargethan, daß Gott seinem Wesen nach grundverschieden ist von allen Geschöpfen. Seine Wesenheit ist Dasein. In Gott sind Wesenheit und Dasein nicht unterschieden. Diesen Satz nennt P. Kleutgen gewiß nicht der Scholastik eigentümlich. Wir haben gesehen, bemerkt er weiter, wie stark dieser Satz hervorgehoben wurde, um die Verschiedenheit des unerschaffenen und erschaffenen Seins zu behaupten: der Mensch ist nicht, weil er Mensch ist; aber Gott ist, weil er

Gott ist; seine Wesenheit ist es zu sein.¹ Wir haben früher nachgewiesen, daß der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in Gott kein realer, daß er aber sehr wohl ein virtueller, secundum modum concipiendi sein könne. Letzteres muß er sogar sein wegen der Beschränktheit unserer Denkkraft und der übergroßen Vollkommenheit des göttlichen Wesens.

Nun bemerkt der hl. Thomas, ein jedes Wesen besitze eine natürliche Neigung zur Thätigkeit.² Wir werden demnach unsere Aufmerksamkeit der Thätigkeit Gottes zuwenden müssen, um zu sehen, wie Gott sich hinsichtlich seiner Thätigkeit von den Geschöpfen unterscheidet. Unsere Aufgabe liefse sich durch den einfachen Satz des englischen Meisters: *modus operandi sequitur modum essendi* l. p. q. 89. a. 1. sehr kurz und bündig erledigen. Allein es ist von Interesse, die Sache weitläufiger zu verfolgen.

Wir haben in der Ordnung der Thätigkeit, in ordine operativo ein zweifaches zu unterscheiden: das Princip der Thätigkeit, und die Thätigkeit selber. Das Thätigkeitsprincip nennen wir Potenz, Vermögen, Kraft. Jede Thätigkeit geht aus irgend einer Potenz hervor. Findet sich nun in Gott eine Potenz als Princip der Thätigkeit? Der englische Meister antwortet darauf:

„Ad hujus quaestionis evidentiam sciendum, quod potentia dicitur ab actu. Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio. Et sicut videtur ex communi hominum intellectu nomen actus primo fuit attributum operationi. Sic enim quasi omnes intelligunt actum. Secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis. Unde et similiter duplex est potentia; una activa, cui respondet actus, qui est operatio. Et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum. Alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum. Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit. Deo autem

¹ Philos. d. Vorzeit 2. B. 2. Aufl. No. 950. S. 743.

² Metaph. I. I. lect. 1.

convenit esse actum purum et primum. Unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alia diffundere. Et ideo ei maxime convenit potentia activa. Nam potentia activa dicitur, secundum quod est principium actionis.

Sed est sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum devenire non potest nisi ex effectuum similitudine, neque in creaturis invenit aliquid summe perfectum, quod omnino imperfectione careat: ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit; ita tamen, quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adjungitur totum a Deo amoveatur. Verbi gratia: esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens. Substantia autem aliquid subsistens significat, sed alii subjectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse. Sed substantiam ratione subsistentiae, non ratione substandi: esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret. Et similiter attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione ejus in quod operatio transit. Potentiam vero attribuimus ratione ejus quod permanet, et quod est principium ejus, non ratione ejus quod per operationem completur.¹

Aus dieser Stelle des hl. Thomas geht hervor, daß Gott ein Thätigkeitsprincip, eine Potenz besitzt. Er hat diese Potenz im höchsten vollkommensten Grade, und sie ist durchaus verschieden von den Potenzen der Geschöpfe.

Die in dieser Stelle des englischen Meisters ausgesprochenen Grundsätze sind zu wichtig, als daß wir sie bloß citieren könnten, ohne uns eingehender damit zu beschäftigen. Das Princip des hl. Thomas, daß wir in Gott das Sein nicht als etwas Inhärierendes auffassen, weist hinreichend klar hin auf den realen Unterschied dieses Seins in den Geschöpfen. Darf in Gott das Sein nicht als etwas Inhärierendes gedacht werden, so muß es in den Kreaturen offenbar etwas Inhärierendes sein. Nun läßt

¹ de potentia q. 1. a. 1.

sich aber von der Wesenheit eines Dinges absolut nicht behaupten, sie bilde etwas Inhärierendes, qua alteri inhaeret. Sie kann folglich nicht real eins und dasselbe ausmachen mit ihrem Sein. Doch genug davon. Wir müssen jetzt vernehmen, was St. Thomas über das Thätigkeitsprincip sagt. Zunächst unterliegt es keinem Zweifel, daß jede Thätigkeit ein Princip fordert. Das Wesen der Thätigkeit selbst verlangt ein Princip. (Est autem de ratione operationis habere principium non de ratione essentiae.) Die Potenz bildet das Princip sowohl für die Thätigkeit, als auch für den Effect. (Potentia non solum est operationis principium, sed etiam effectus.) (l. c. ad 1.) Wodurch wird dieses Thätigkeitsprincip konstituiert? Durch die Thätigkeit selbst? Das ist unmöglich, weil diese ja den Effect bildet. Das Princip muß schon konstituiert sein, damit ein Effect aus ihm hervorgehe. Wir können darum die Ansicht des P. Kleutgen nicht voll und ganz teilen, welcher bemerkt, die Thätigkeit verhalte sich zur Kraft, die in ihr sich äußert, wie das Dasein zur Wesenheit.¹ Nach der Anschauung dieses Gelehrten wird die Kraft, also das Princip thatsächlich durch die Thätigkeit konstituiert. Allein das schließt einen Widerspruch in sich. Das konstituierte Princip ist früher, wenigstens der Natur nach, als das, was durch dieses Princip konstituiert wird. Die Thätigkeit wäre demzufolge der Natur nach früher als das Princip der Thätigkeit, die Wirkung früher als die Ursache. Eine Beziehung, relatio, wird allerdings durch die Thätigkeit konstituiert, nämlich die relatio des Effectes zu seiner Ursache. Das Princip, die Ursache, besteht aber nicht in einer Beziehung.

Der hl. Thomas hat sich sehr klar darüber ausgesprochen. Die Potenz bezeichnet ihm zufolge nicht eine Beziehung des Principes, sonst wäre sie ja in der Kategorie der Relatio. Sie bezeichnet vielmehr etwas, was Princip ist, etwas, wodurch das Agens thätig ist.² Das Princip der Thätigkeit oder des Leidens ist demnach keine Beziehung, sondern eine absolute Form. Hierin liegt das Wesen der Potenz. Darum rechnet

¹ l. c. Nr. 952. S. 746.

² l. p. q. 41. a. 5. ad. 1. — de potentia q. 1. a. 1. ad. 3.

Aristoteles die Potenz zu den Qualitäten, obgleich beiden per accidens eine Beziehung zukommt.¹ Daraus folgt unwiderleglich, daß die Thätigkeit an und für sich zu dem Princip ihrer eigenen Ursache sich nicht wie die Existenz zur Wesenheit verhält. Die Wesenheit wird durch das Dasein in ordine entitativo konstituiert, erhält durch das Dasein Wirklichkeit. Die Ursache, das Princip, aber kann in ordine operativo nicht durch die Thätigkeit konstituiert werden, Wirklichkeit erlangen. Das Dasein geht nicht aus der Wesenheit hervor, sondern muß von außen kommen. Dagegen muß die Thätigkeit aus dem Princip, aus der Ursache herausfließen. Aus diesem Grunde muß das Princip der Natur nach früher sein, kann folglich nicht durch die Thätigkeit konstituiert werden. Das Princip ist ja dasjenige, wodurch eine Thätigkeit zustande kommt, erst Wirklichkeit erhält. Die Potenz bildet somit das effektive Formalprincip für die Thätigkeit, nicht aber umgekehrt die Thätigkeit das effektive oder konstitutive Formalprincip für die Potenz oder Ursache. Dies gilt von den geschöpflichen Ursachen sowohl, wie nicht minder von der ersten: Gott. Konstituierte die Thätigkeit das Princip oder die Ursache dieser Thätigkeit, so wäre Gott thatsächlich Princip oder Ursache in der Zeit, weil die Wirkungen in der Zeit erfolgen. Eine Ansicht dieser Art darf nicht verteidigt werden. Aber auch in den Kreaturen muß das Thätigkeitsprincip durch etwas anderes als durch die Thätigkeit selber konstituiert werden. Der Unterschied zwischen dem Principe der Thätigkeit und dieser letztern selbst kann nicht scharf und eindringlich genug betont werden. Den Grund dafür werden wir noch im Verlaufe der gegenwärtigen Abhandlung näher kennen lernen. Ebenso muß ein für allemal daran festgehalten werden, daß die Thätigkeit nicht das Thätigkeitsprincip konstituiert. „Quia cujuslibet actionis principium est aliqua forma inhaerens, ideo aliquid potest dici agens duobus modis; vel ipsa actione, quae denominat agentem, et non est principium ejus; vel forma, quae est principium actionis in agente, et secundum quid principium agentis.“²

¹ de potentia q. 2. a. 2. ² 1. d. 32. q. 1. a. 1.

Die Thätigkeit ist also an und für sich weder mit dem Thätigkeitsprincip sachlich identisch, noch ein konstitutiver Teil derselben. Der englische Lehrer nennt an der vorhin angezogenen Stelle das Thätigkeitsprincip Potenz. Er unterscheidet aber eine zweifache Potenz: eine passive und eine aktive. Die passive ist empfangendes, aufnehmendes, die aktive gebendes, andern mitteilendes Princip. Die passive Potenz besitzt Empfänglichkeit für eine Form, die aktive Art die Fähigkeit, einen Akt, eine Thätigkeit zu entfalten. Die erste Vorbedingung aber für eine Thätigkeit in einem Dinge ist, daß es eine Form besitze. Was haben wir nun unter dieser Form zu verstehen? Welche Form ist Thätigkeitsprincip? Vielleicht die Form, wodurch eine Wesenheit als solche konstituiert wird? Offenbar an und für sich nicht, denn in diesem Falle wäre ein Ding eo ipso, daß es eine Wesenheit hat, auch schon thätig. Diese Form kann nicht der Seinsordnung (in ordine essendi), sie muß der Thätigkeitsordnung (in ordine operativo) angehören. Allerdings können diese beiden Ordnungen, wie wir alsbald sehen werden, in einem Wesen zusammenfallen. An und für sich jedoch muß das nicht geschehen. Das Wesen, in welchem diese beiden Ordnungen real eins und dasselbe sind, unterscheidet sich eben dadurch von allen andern. Und dieses Wesen ist Gott.

Gott ist erster und reinster Akt, bemerkt S. Thomas, und aus diesem Grunde kommt es ihm am allermeisten zu, thätig zu sein, seine Ähnlichkeit über andere auszugießen. Die aktive Potenz ist ihm am allermeisten eigen, und diese bildet das Princip der Thätigkeit. Diese wenigen Worte sind für unsere Frage entscheidend. Gott ist die erste und reine Wirklichkeit, die Wesenheit unterscheidet sich in ihm nicht sachlich vom Dasein, sie ist daher nicht in der Potenz zum Dasein, sie empfängt das Dasein nicht, nimmt es nicht in sich auf. Und welche Folgerungen leitet der englische Lehrer daraus ab? Wir wollen sie näher betrachten.

Gott besitzt keine passive Potenz.

Der passiven Potenz entspricht nach der Erklärung des Doctor Angelicus eine Form. Die passive Potenz hat die Bestimmung,

eine Form aufzunehmen, sich von dieser Form determinieren zu lassen. Sie muß darum vorerst vervollkommenet werden, um eine Thätigkeit ausüben zu können.¹ Diese Vervollkommnung geht von einem Agens aus, welches objektiv, durch Darstellung eines Objektes, oder subjektiv, durch Bewegung, oder auch durch Mitteilung einer bleibenden Form, auf die Potenz einwirkt.² Diese doppelte Einwirkung des Agens auf ein Subjekt muß mit Bezug auf Gott ganz und gar bestritten werden. Gott hat somit keine passive Potenz. In der That! Die passive Potenz folgt einem Seienden in der Potenz, einer Wesenheit, die sich real von ihrem Dasein unterscheidet.³ Gott aber ist nicht ein Seiendes in der Potenz, seine Wesenheit unterscheidet sich nicht sachlich vom Dasein. Darum kann eine passive Potenz nicht folgen. Gott hat keine Unvollkommenheit, keinen Defekt in sich, was jeder passiven Potenz zukommt, sondern er ist reine Wirklichkeit, schlechthin und allseitig vollkommen. In ihm ist für eine Unvollkommenheit kein Raum.⁴ Er kann weder bewegt werden noch leiden,⁵ da ihm die reine Wirklichkeit ohne irgend welche Beimischung eigen ist.⁶ Sein Wesen, das reine Wirklichkeit bildet, schließt somit jede passive oder stoffliche Potenz aus. Er kann auch nicht eine Zuständigkeit, einen habitus besitzen, weil er dadurch nicht endgültig vollkommen wäre. Seine Wesenheit ist ohne Frage die Ursache für alle Dinge, jedoch nicht etwa in der Weise, daß man ihr etwas beifügen könnte, wodurch sie eigentliche und vollkommene Ursache würde.⁷ Die erste Bedeutung der Potenz ist dahin zu verstehen, daß ein Ding nicht leiden könne, was zumal Gott eigen ist in Anbetracht seiner reinen Wirklichkeit, die alles Stoffliche ausschließt. Er kann infolge dessen keinen Akt, keine Form aufnehmen, die sich zu ihm wie die Vollkommenheit und das Complement verhielten.⁸ Daher fallen das Princip des Seins und der Thätigkeit in Gott zusammen.⁹ Die Beweise, welche gegen eine passive Potenz in Gott bezüglich der Seinsordnung (in ordine entitativo)

¹ 3. d. 14. q. 1. a. 1. qu. 2. ² 1. 2. q. 9. a. 1. ³ 2. c. g. c. 7.
⁴ 1. p. 9. 25. a. 1. ⁵ ib. a. 3. ad. 1. ⁶ 1. d. 42. q. 1. a. 1. ⁷ 1. d. 35. q. 1. a. 5. und ad 1. ⁸ 1. d. 42. q. 1. a. 1. und ad. 1. ⁹ 1. c. a. 2. ad 2.

vorgebracht werden, haben somit ihre volle Gültigkeit auch hinsichtlich der Thätigkeit (in ordine operativo). Sie betreffen ja sachlich ein und dasselbe Princip. Daß aber Gott bezüglich des Seins keine passive Potenz haben könne, läßt sich ohne große Mühe in folgender Weise darthun.

Jede mit einer Potenz gemischte Substanz kann bezüglich dessen, was dieser Potenz angehört, auch nicht sein. Denn das, was sein kann, kann ebenso auch nicht sein. Gott aber kann unmöglich nicht sein. Dem widerstreitet seine Ewigkeit. Das, was manchmal in der Möglichkeit oder in der Potenz, manchmal dagegen in der Wirklichkeit oder in actu sich befindet, ist der Zeit nach früher in der Potenz als in actu. Wenigstens kann es dies sein. Der Akt hingegen ist schlechthin früher als die Potenz. Keine Potenz führt sich selber in den Akt über, vielmehr muß jede durch dasjenige Wirklichkeit erhalten, was schon actu ist. Was immer daher auf irgend eine Weise in der Potenz ist, das setzt ein anderes voraus, das früher ist als es selber. Da nun Gott das erste Seiende und die erste Ursache bildet, so kann er unmöglich ein anderes, früheres voraussetzen, folglich auch nicht eine passive Potenz haben. Das durch sich notwendige Sein besitzt in keiner Weise ein mögliches Sein, denn das durch sich notwendige Sein hat keine Ursache. Jedes mögliche Sein hingegen hat eine Ursache. Gott ist das durch sich notwendige Sein, weil seine Wesenheit mit dem Dasein sächlich identisch ist. Darum besitzt er kein mögliches Sein, somit auch keine Potenz in seinem Wesen.¹

Ganz dasselbe muß von der Thätigkeit Gottes behauptet werden nach dem Grundsätze des englischen Lehrers, daß: „modus operandi sequitur modum essendi“; und: „in Deo idem est principium essendi et operandi“. Und in der That wirkt jedes Ding, insofern es actu ist. Was also nicht durch und durch (totus) Akt oder Wirklichkeit ist, das wirkt auch nicht durch sich ganz, sondern durch einen Teil von sich. Dann kann es aber nicht erstes Agens sein, denn es ist durch Anteilnahme an einem

¹ 1. c. g. c. 16.

ändern, nicht durch seine Wesenheit thätig. Gott aber ist erstes Agens, daher reiner Akt ohne Beimischung einer Potenz. Darum ist er auch nicht leidensfähig, nicht veränderlich oder beweglich. Die Bewegung, das Leiden ist ein Akt des in der Potenz sich Befindlichen.¹

Früher wurde hervorgehoben, daß die passive Potenz auf doppelte Weise bewegt und bestimmt werden könne: objektiv und subjektiv. Objektiv durch das Objekt selbst, oder auch durch denjenigen, der ein Objekt vorstellt. Das Bewegende, Bestimmende aber muß stets früher sein als das Bewegliche und zu Bestimmende, wie S. Thomas soeben gelehrt hat. Nun kann aber unmöglich etwas anderes früher sein als Gott. Wir kämen damit ins Unendliche und Gott wäre nicht Gott. Er kann damit keine passive Potenz haben bezüglich irgend eines Objektes. Kein Objekt kann bewegend oder bestimmend auf Gott einwirken. Damit fällt die *scientia media*. Die *scientia media* hat überhaupt kein bestimmtes Objekt. Besäße sie selbst eines, es diene zu nichts, weil außer der göttlichen Wesenheit kein Objekt bestimmend auf Gott einwirkt. Er ist nicht zu irgend einem in der Potenz. Folglich kann keines für ihn das *medium in quo* bilden. Gottes Wesenheit stellt alle Dinge als an und für sich mögliche dar. Hat irgend eine Beziehung zur Existenz, stellt seine Wesenheit irgend eines unter dieser Beziehung vor, so ist die einzige Ursache dafür in der freien Selbstbestimmung des göttlichen Willens zu suchen.²

Ebenso wenig darf behauptet werden, daß Gott subjektiv in der Potenz sei. Abgesehen davon, daß wir dann auch in dieser Beziehung zu keinem Ende kämen, widerspricht das Bewegtwerden der Vollkommenheit Gottes. Bewegt kann nur dasjenige werden, was noch nicht alles besitzt, was noch nicht an dem terminus der letzten Vollkommenheit angelangt ist. Der Zweck jeder Bewegung ist klar vorgezeichnet. Gott, der reine Akt, entbehrt aber keiner Vollkommenheit, denn er ist das Sein selbst, und dieses bildet die letzte Vollkommenheit eines Dinges.

¹ l. c. — lib. 2. c. 7. ² 1. d. 35. q. 1. a. 2. a. 3. bes. a. 5.

Er hat somit alles, weil es über das letzte hinaus nichts mehr gibt, was zu erreichen wäre. Etwas anderes als ein Sein könnte er durch die Bewegung ohnedies nicht erlangen. Er hat aber schon alles Sein. Weder in ordine entitativo, noch in ordine operativo geht ihm etwas ab.

Wir wollen die Beweise des hl. Thomas, daß Gott keine passive Potenz haben könne, nicht weiter fortsetzen, sondern unsere Aufmerksamkeit einer andern Folgerung zuwenden.

41. b) Gott besitzt im eigentlichen Sinne auch keine aktive Potenz.

Wir lesen im hl. Thomas folgende merkwürdige Sätze: „Die Potenz Gottes darf in keiner Weise eine passive genannt werden; sie ist aber auch nicht eine wahre aktive. Man müßte sie eigentlich überaktiv nennen.“¹ Anderswo schreibt der englische Meister: „Die Potenz in Gott ist weder eigentlich aktiv noch passiv.“ Als Grund dafür gibt S. Thomas an, daß von Gott weder die Kategorie, das Prädikament der Aktio, noch das der Passio ausgesagt werden könne.² An vielen andern Stellen jedoch behauptet der englische Lehrer schlechthin, Gott besitze eine aktive Potenz. Wie lassen sich diese beiden verschiedenen Ansichten des Meisters vereinen?

Erinnern wir uns, wie S. Thomas früher die aktive Potenz definiert hat. Sie ist nach ihm das Princip der Thätigkeit und der Wirkung. Die aktive Potenz eines jeden Dinges richtet sich nach der Form, oder nach der Natur desselben. Sie folgt daher entweder in Wirklichkeit (realiter) oder wenigstens gemäß unserer Auffassung der Form.³ Die Form oder Natur in Gott ist aber nichts anderes als das Sein. Das Sein bildet somit das Princip für die Thätigkeit. Der Unterschied zwischen dem Sein, in sich betrachtet, und dem Sein als Thätigkeitsprincip liegt nicht in Gott selber, sondern in unserer Auffassung. Das Thätigkeitsprincip ist folglich in Gott, nicht wie bei den Geschöpfen, etwas zur Natur oder Form Hinzugefügtes. Und dieses Princip wird

¹ 1. d. 7. q. 1. a. 1. ad. 3. ² de potentia q. 2. a. 1. ad. 1.

³ 3. p. q. 13. a. 1.

nicht durch die Thätigkeit completiert oder vervollkommenet.¹ Die Potenz ist nach unsern Begriffen, die wir aus den Kreaturen schöpfen, ein Zufälliges oder Accidens und gehört der Kategorie, dem Prädikamente der Qualität an. Die Potenz Gottes aber ist real nichts anderes als seine eigene Wesenheit. Darum kann man ebenso gut und richtig von ihm aussagen, er habe keine aktive Potenz.² In den Kreaturen bildet die Potenz das Princip der Thätigkeit und des Effektes. In Gott ist sie bloß Princip des Effektes, nicht aber der Thätigkeit. Princip der Thätigkeit ist seine Wesenheit selber. Allerdings fassen wir sie auch unter dem Gesichtspunkte einer Potenz auf.³ Was immer Princip einer Thätigkeit ist, kann im allgemeinen Potenz genannt werden, gleichviel ob dieses Princip mit der Wesenheit real identisch ist oder nicht.⁴

Wie haben wir uns also die Potenz in Gott zu denken? Der hl. Thomas gibt hierüber folgenden Aufschluss: „Quia vero nihil est sui ipsius principium, cum divina actio non sit aliud quam ejus potentia, manifestum est ex praedictis, quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii: — est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut patet per Philosoph. in 5. metaph. — manifestum est, quod potentia dicitur de Deo per respectum ad facta secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam et ejus actionem. Unde si aliquae actiones Deo convenient, quae non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicitur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujus modi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei proprie loquendo non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiae, sed solum ut

¹ de potentia q. 1. a. 1. c. und ad 1. 5. 9.

² l. c. ad 11.

³ 1 p. q. 25. a. 1. ad 3.

⁴ 1. p. q. 41. a. 4. ad 3.

actiones. Patet etiam ex praedictis, quod multitudo actionum, quae Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res et similia, non sunt diversae res, cum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem.“¹

Der Inhalt dieser Stelle ist in sich selber klar. Unter Potenz verstehen wir ein Princip. Jedes Princip aber unterscheidet sich von dem, dessen Princip es ist. Indessen muß ein zweifacher Unterschied hinsichtlich der Eigenschaften angenommen werden, die wir von Gott aussagen. Der eine Unterschied ist ein sachlicher, der andere gemäß unserer Auffassung. Sachlich unterscheidet sich Gott durch seine Wesenheit von allen Dingen, deren schöpferische Ursache er ist. Die Thätigkeit hingegen unterscheidet sich in Gott vom Agens selber bloß unserer Auffassung nach, sonst bildete ja die Thätigkeit in Gott ein Accidens. In Bezug auf jene Thätigkeiten, denen gemäß die Dinge, entweder wesentlich oder persönlich von Gott unterschieden, hervorgehen, kann Gott eine Potenz in der eigentlichen Bedeutung eines Principes zugeschrieben werden. Gleichwie wir daher in Gott eine Potenz zu erschaffen annehmen, ebenso sagen wir die Potenz zu zeugen und zu hauchen (*spirandi*) von ihm aus. Allein das Verstehen und Wollen sind nicht Akte jener Art, die den Ausgang eines Dinges von Gott bezeichnet, welches wesentlich oder persönlich sich von Gott unterscheidet. Hinsichtlich dieser Akte sagen wir folglich die Potenz von Gott nicht im eigentlichen Sinne aus, sondern nur gemäß unserer Auffassung und Bezeichnung. Der Verstand und das Verstehen werden in Gott verschieden bezeichnet, obgleich das Verstehen Gottes selbst mit seiner Wesenheit identisch ist, und aus diesem Grunde kein Princip hat.² Die Thätigkeit Gottes unterscheidet sich also nicht sachlich von seiner Wesenheit. Darum kann man im eigentlichen Sinne auch nicht sagen, diese Thätigkeit habe ein Princip. Gott hat kein Princip seiner Wesenheit, und eben diese Wesenheit ist real auch zugleich Thätigkeit. Mit Recht bemerkt daher der englische Lehrer, nichts sei Princip seiner selbst. Hätte aber

¹ 2. c. g. c. 10. ² 1. p. q. 41. a. 4. ad. 3.

Gott eine Potenz, so müßte angenommen werden, er besitze ein Princip seiner selbst. Denn Gottes Thätigkeit ist real identisch mit seiner Potenz, und diese wiederum real identisch mit der Wesenheit.

Diese letztere Wahrheit stellt S. Thomas durch folgende Argumente fest. Die aktive Potenz kommt einem Dinge zu, insofern es in actu ist. Nun ist aber Gott der Akt selber. Er ist nicht ein wirklich Seiendes (actu ens) durch einen von ihm selber sachlich unterschiedenen Akt. In ihm findet sich keine Potentialität vor. Er selbst, sein Wesen ist folglich real identisch mit der aktiven Potenz. Wäre diese Potenz nicht mit ihm sachlich eins und dasselbe, so hätte sie Gott durch Anteilnahme an der Potenz eines andern. Allein von Gott darf nichts durch Anteilnahme ausgesagt werden, weil seine Wesenheit real identisch ist mit dem Dasein. Die aktive Potenz bildet ja eine Vollkommenheit des Dinges, welchem sie zukommt. Jede göttliche Vollkommenheit aber ist im Dasein enthalten. Dies gilt folgerichtig auch von seiner aktiven Potenz. Sie ist somit real identisch mit dem Dasein, und dieses, wie schon des öftern gezeigt wurde, mit der Wesenheit. Wo immer die Potenz sich real von der Substanz unterscheidet, da bilden die Potenzen accidentelle Vollkommenheiten. Daher sehen wir, daß die Potenzen der Geschöpfe der Kategorie der Qualität angehören. Von einem Accidens in Gott aber kann keine Rede sein. Gott ist ein durch sich selber Thätiges. Das durch sich selber Thätige wirkt durch seine eigene Wesenheit. Nun ist die aktive Potenz nichts anderes als dasjenige, wodurch jemand thätig ist. Woraus zur Evidenz folgt, daß Gottes Wesenheit selber in ihm aktive Potenz ist.¹

Aus alledem geht zur Genüge klar hervor, daß der Unterschied zwischen der Wesenheit und aktiven Potenz in Gott nicht ein realer ist. Es besteht bloß eine *distinctio rationis*, allerdings mit einem Fundamente in Gott selber. Darum kann man auch, wie S. Thomas zutreffend bemerkt, von Gott nicht so sehr aus-

¹ 2. c. g. c. 8.

sagen, er sei das Princip der Thätigkeit, als vielmehr, er bilde das Princip dessen, was durch ihn hervorgebracht wird (non principium actionis, sed principium facti). Die aktive Potenz in Gott bezieht sich somit im eigentlichen Sinne auf die Wirkungen, auf die Effekte.

Wir sehen demnach, wie der englische Lehrer seine Beweisführung überall auf die reale Identität der göttlichen Wesenheit mit ihrem Dasein stützt. Gott besitzt im eigentlichen Sinne keine aktive Potenz, denn diese ist sachlich eins und dasselbe mit seiner Wesenheit, und die Wesenheit unterscheidet sich nicht real vom Dasein. Das göttliche Dasein aber hat kein Princip, es kann nicht von einem andern kommen. Noch viel weniger vermag es, wie die Pantheisten träumen, durch sich selber erst zu werden, oder sich selber hervorzubringen. Wo die Wesenheit sachlich eins und dasselbe ist mit dem Dasein, da kann unmöglich letzteres aus ersterer hervorgehen. Nihil est suiipsius principium, erklärt der Doctor Angelicus. Was durch seine Wesenheit existiert, das ist, das kann nie erst werden, das braucht keine Ursache, das kennt kein Princip, aus dem es hervorgehen könnte. Gegen diese zweite Schlussfolgerung aus der Lehre des hl. Thomas läßt sich ebensowenig, wie gegen die erste, irgend etwas Vernünftiges einwenden. Der Abstand Gottes von den Geschöpfen ist und bleibt ein unendlicher, bezüglich der Potenz, hinsichtlich des Thätigkeitsprincipes.

P. Kleutgen schreibt, die Lehre der Scholastik vortragend, über unsern Gegenstand: „Aber um darzuthun, daß diese Wirklichkeit (in Gott) durchaus rein und ungetrübt ist, bedarf es nun ferner des Beweises, daß es in Gott auch kein Werden oder Hervorgehen der Eigenschaften aus dem Wesen gibt. Wir könnten hier auf den schon erörterten Satz, daß Gottes Vollkommenheiten zwar unserm Denken, aber nicht auch ihrem Sein nach von der Wesenheit und unter sich verschieden sind, zurückweisen (n: 185); allein es wird auch für die folgende Untersuchung über die Unendlichkeit Gottes von Bedeutung sein, dieselbe Wahrheit mit dem hl. Thomas noch in anderer Weise zu begründen.

Wenn die Eigenschaften Gottes ihrem Sein nach mit der Wesenheit nicht Eines wären, sondern wie wir sie aus dieser begreifen, also aus ihr einen wirklichen Ursprung hätten, so müßten sie in Gott als etwas, das seine Wesenheit vervollkommnete und bestimmte, sein; wie wir sie denn auch als Vollkommenheiten und Bestimmungen der Wesenheit bezeichnen. Nun kann aber in Gottes Wesenheit, weil sie das Sein ist, nichts, was sie bestimmte und vervollkommnete, gedacht werden. Man bemerke, daß das Sein hier nicht im Gegensatz zu der Erscheinung, oder gar nach neuerem Sprachgebrauch im Gegensatz zum Dasein, sondern daß es vielmehr gerade für Dasein oder Wirklichkeit steht. Denn eben dieses wurde ja erwiesen, daß es Gottes Wesenheit ist, wirklich zu sein. Faßt man also das Sein in dieser eigentlichsten Bedeutung, so ist zwar ein Seiendes, aber niemals das Sein Subjekt, das durch Bestimmungen vervollkommen wird. Vollkommen ist ein Ding dadurch, daß es in der Wirklichkeit ist, was es sein kann. Bestimmungen also, die vervollkommen, sind Grund der Wirklichkeit. Solcher Bestimmungen aber ist das Sein nicht fähig: denn es selbst ist ja Wirklichkeit, und als solche das Vollkommenste von allen; es wird nicht vervollkommen, sondern macht vollkommen. Oder ist nicht jedwedes dadurch unvollendet, daß es nur dem Vermögen nach ist, und also des Seins gebricht? Und wird es nicht dadurch vollendet, daß es statt der bloßen Möglichkeit die Wirklichkeit, also das Sein empfängt? Somit verhält sich das Sein auch in den endlichen Dingen zu dem, wovon es ausgesagt wird, nie wie ein Empfangendes, sondern wie ein Empfangenes, welches dadurch, daß es in einem Subjekte ist, dieses wirklich macht. Allerdings wird in den endlichen Dingen das Sein auch durch die Wesenheit bestimmt; aber das ist keine vervollkommnende, sondern eine beschränkende Bestimmung. Wenn ich sage: „das Sein des Menschen“ — so ist der Mensch es, der durch das Sein wirklich ist; das Sein aber ist durch die menschliche Natur insofern bestimmt, als es nur dieses, d. h. menschliches Sein ist. Ein solches

Seiende nun kann nicht, insofern es (schon wirklich) ist, sondern insofern es nicht (wirklich) ist, Subjekt einer vervollkommnenden Bestimmung sein. Gibt es also ein Seiendes, welches das Sein selbst ist, so sind in ihm keine solche Bestimmungen denkbar.“¹

Die Scholastik lehrt also nach dem Zeugnisse des P. Kleutgen, in Gottes Wesenheit könne es keine beschränkenden oder vervollkommnenden Bestimmungen geben. Gott könne keine passiven oder aktiven Eigenschaften, Potenzen haben. Und warum dies? Weil Gott das Sein selbst ist. Das Sein aber ist niemals Subjekt von Bestimmungen. Es ist nicht Subjekt von vervollkommnenden Bestimmungen, weil es selber die Wirklichkeit und als solche das Vollkommenste von allen ist. Das Sein wird nicht vervollkommenet, sondern es selber macht vollkommen. Das Sein selbst kennt an und für sich keine beschränkenden Bestimmungen, denn es ist als solches das Vollkommenste von allen. Beschränkt wird es blofs durch die Aufnahme in einem Subjekte. Allein das Sein selbst wird an und für sich in keinem Subjekte aufgenommen, weil es mit dem Subjekte real identisch sein kann. Das Aufnehmende und Aufgenommene können sachlich eins und dasselbe sein. Gottes Wesenheit nun besteht darin, wirklich zu sein. Gott ist nicht ein Seiendes, sondern das Sein. Ein Seiendes kann Subjekt für weitere Bestimmungen bilden, das Sein selbst dagegen niemals. Fallen Wesenheit und Dasein in Eins zusammen, so ist von einer Beschränkung oder Vervollkommnung keine Rede.

Weist diese Argumentation der Scholastik, welcher P. Kleutgen zustimmt, nicht klar auf den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen, und auf die reale Identität dieser beiden in Gott hin? Beweist aber diese Argumentation noch etwas, wenn man in allem Endlichen, wie derselbe Gelehrte sagt,² irgend einen beliebigen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein annimmt?

¹ Philos. d. Vorz. 2. B. 2. Aufl. n. 951. S. 745 ff.

² l. c. n. 949. S. 742.

42. c) Gottes Thätigkeit ist kein Effekt oder Produkt der aktiven Potenz.

Wir können hier die Bedeutung des Wortes: „Thätigkeit“ bei dem hl. Thomas: „operatio“, oder auch: „actio“, nur kurz berühren. In unserem Werke über: „die Willensfreiheit“ wurde ausführlicher davon gehandelt, worauf wir verweisen zu müssen glauben.

Zunächst nennt der englische Lehrer die Thätigkeit Gottes: „operatio“; jene der Geschöpfe hingegen: „operatum“. Seine Worte sind:

„Ubiunque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori, sicut in homine corpus movetur ab anima, et inferiores vires a ratione. Sic igitur actiones et motus inferioris principii sunt magis operata quaedam, quam operationes. Id autem, quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio; puta si dicamus in homine, quod ambulare, quod est pedum, et palpare, quod est manuum sunt quaedam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus. Et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una et indifferens operatio. Ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur.“¹

Der Unterschied, welchen der englische Meister hier andeutet, läßt sich in folgender Weise darstellen. Die Thätigkeit der Geschöpfe ist etwas Hervorgebrachtes, ein Effekt. Sie unterscheidet sich demnach real von der Wesenheit und aktiven Potenz des Agens. Darum heißt sie: „etwas Gewirktes, operatum quoddam.“ Die Thätigkeit Gottes hingegen ist mit der Wesenheit und aktiven Potenz sachlich identisch, somit nicht ein Effekt, nicht etwas Gewirktes. Der Beweis dafür, daß die göttliche Thätigkeit sachlich eins und dasselbe ausmache mit seiner Wesenheit und operativen Potenz, kann unschwer erbracht werden.

Sie ist real identisch mit der Potenz; denn wenn zwei einem Dritten gleich sind, so sind sie es auch untereinander. Die Potenz ist in Gott real identisch mit der Substanz, ebenso, wie wir gleich

¹ 3. p. q. 19. a. 1.

zeigen werden, die Thätigkeit real identisch mit der Substanz. Folglich ist auch die Thätigkeit sachlich eins und dasselbe mit der Potenz. Die Thätigkeit eines Dinges bildet das Complement für die Potenz, denn sie verhält sich als Accidens zur Potenz wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit, oder wie der actus secundus zum actus primus. Die göttliche Potenz aber weifs von keinem Complement, sie ist durch sich selbst vollkommen, weil sie real identisch ist mit der Wesenheit. Die Thätigkeit, mufs daher sachlich identisch sein mit der Potenz. Gleich wie die aktive Potenz ein Agens, ebenso mufs die Wesenheit ein Ens bilden. Die göttliche Potenz ist aber nichts anderes als die Wesenheit selber. Die Thätigkeit Gottes ist folglich sein Dasein. Weil aber das Dasein real identisch ist mit der Substanz, mufs es auch die Thätigkeit sein. Wo immer die Thätigkeit nicht real dasselbe ist mit der Substanz des Agens, da verhält sie sich wie ein Accidens, welches sich in einem Subjekte befindet. Aus diesem Grunde gehört die Thätigkeit in eine der neun Kategorien des Accidens. Allein Gott besitzt kein Accidens.¹ Sie unterscheidet sich folglich in ihm nicht real von der Potenz.

Die Thätigkeit Gottes unterscheidet sich auch nicht sachlich von seiner Wesenheit oder Substanz. Gottes Thätigkeiten gehen in Wirklichkeit nicht auf ein anderes Subjekt über, sondern sind immanente Akte. Alles aber, was sich in Gott selbst befindet, ist real identisch mit seiner Substanz. Die Thätigkeit macht folglich davon keine Ausnahme. Die Verstandesthätigkeit Gottes ist identisch mit dem Verstande, und der Verstand mit der Substanz. Es tritt darum wieder das vorhin erwähnte Gesetz der Gleichheit in Kraft. Da die Thätigkeit vorzüglicher ist als die Möglichkeit, thätig zu sein, der actus secundus vornehmer als der actus primus, in Gott aber nicht das eine vollkommener, das andere weniger vollkommen sein kann, so leuchtet ein, dafs die Thätigkeit, der actus secundus, sachlich dasselbe sein mufs mit dem actus primus. Der actus primus aber ist identisch mit der Substanz. Folglich gilt ganz dasselbe auch vom actus secun-

¹ 2. c. g. c. 9.

aus. Dazu kommt noch, daß Gott im entgegengesetzten Falle bezüglich der Thätigkeit in der Potenz wäre, was von Gott unter keinen Umständen angenommen werden darf. Überdies wäre in diesem Falle das Ziel für Gott ein anderes als er selber, denn jede Substanz ist wegen ihrer Thätigkeit da, indem diese Thätigkeit den Zweck, das Ziel bildet, um dessentwillen die vernünftigen Wesen und die Kreaturen überhaupt existieren.¹

Aus alledem ergibt sich der notwendige Schluss, daß in Gott alles real identisch ist. Der Grund dieser Identität liegt in der Identität der Wesenheit und des Daseins.² Gleichwie das Verstehen in ihm eins und dasselbe ist mit dem Dasein, ebenso ist dies der Fall bezüglich seines Wollens.³ Aber auch Gottes Wesenheit ist sachlich identisch mit dem Verstehen und Wollen.⁴ Darum ist die Thätigkeit in Gott nicht etwas Vornehmeres als die Potenz,⁵ weil überhaupt keine Potenz, sondern nur die reine Thätigkeit, der *actus purus* vorhanden ist.⁶ Und weil Gott keine Potenz hat, kann er auch keinerlei *habitus* besitzen.⁷ Die Lehre des hl. Thomas über die soeben besprochene Identität in Gott wiederholt sich in seinen verschiedenen Werken so oft, daß eine vollzählige Angabe der Stellen kaum durchführbar erscheint, unter allen Umständen aber langweilig würde.

P. Kleutgen schließt an seine früher von uns citierte Beweisführung folgende an. „Es ist nun nicht schwer, aus dem Gesagten auch die Wahrheit des letzten Satzes, daß in Gott die Thätigkeit nicht Erscheinung des Wesens, sondern das Wesen selbst ist, zu erkennen. Daß es in Gott kein zeitliches Entstehen oder Aufhören einer Thätigkeit geben kann, ist durch alles, was über sein unwandelbares und ewiges Sein gesagt wurde, hinlänglich erwiesen. Wir müssen also die Thätigkeit, von der die Rede ist, nicht mit jener, durch die in uns Gedanken oder Entschlüsse werden, sondern vielmehr mit dem ruhigen Betrachten der Wahrheit und dem schon entschiedenen Wollen vergleichen. Denn ganz gewiß kann es in Gott nur eine solche

¹ 1. c. g. c. 45. ² 1. p. q. 14. a. 4. ³ 1. c. q. 19. a. 1.

⁴ 1. c. a. 4. ad. 2. ⁵ 1. c. q. 25. a. 1. ad. 2. ⁶ 1. c. q. 54. a. 1.

⁷ 1. 2. q. 49. a. 4.

ruhige Thätigkeit geben. Von dieser also fragt es sich, ob sie, wie in uns zeitlich, so in ihm ewig aus seinem Wesen als dessen Erscheinung hervorgehe. Eine solche Thätigkeit verhält sich zur Kraft, die in ihr sich äußert, wie das Dasein zur Wesenheit; nicht als wenn auch das Dasein in irgend einem Dinge aus der Wesenheit hervorgehen könnte, sondern insofern die Thätigkeit die Wirklichkeit der Kraft, und das Dasein die Wirklichkeit der Wesenheit ist. Die Wirklichkeit aber ist immer als die Vollendung und Vollkommenheit zu betrachten, sei nun das Vermögen, dem sie entspricht, Vermögen zu sein, oder zu thun. Nun wurde soeben gezeigt, daß es in Gott keine Vermögen gibt, die als Kräfte, Fähigkeiten, Eigenschaften von seinem Wesen unterschieden wären. Somit wäre seine Fähigkeit, wenn sie Äußerung einer Kraft oder Fähigkeit wäre (nicht bloß die Vollkommenheit, sondern auch) eine Vervollkommnung der göttlichen Wesenheit. Da nun diese Wesenheit gerade im Dasein und in der Wirklichkeit besteht, so ist in ihm eine Vervollkommnung, die Verwirklichung wäre, undenkbar. Das Wesen nämlich als das eigentlichste Selbst des Dinges ist das erste in ihm, das von allem andern, was in ihm sein kann, vorausgesetzt wird. Ist nun dieses Erste eben die Wirklichkeit, so schließt es von dem Dinge jede bloße Möglichkeit aus, und alle Verwirklichung, die ja immer ein Unwirkliches voraussetzt, ist in ihm unmöglich.¹ Bei Aristoteles und den Scholastikern ist das erste Sein eben dadurch das erste, daß in ihm nicht Sein und Nichtsein vereinigt, sondern alles lautere Wirklichkeit ist.² Ein Unterschied von der größten Bedeutung darf nicht übersehen werden. Von den göttlichen Personen bekennen wir dem Glauben gemäß einen wirklichen Ursprung, und darum auch einen wirklichen Unterschied, eine reale Mehrheit, die ganz unabhängig von unserm Denken da ist. Aber wenn wir die göttliche Wesenheit als Grund gewisser Vollkommenheiten bezeichnen, wenn wir sodann zwischen ihr und der Thätigkeit Gottes unterscheiden; so dürfen wir deshalb kein wirkliches Entspringen der Voll-

¹ l. c. n.: 952. S. 746. ² l. c. n.: 953. S. 748.

kommenheiten aus der Wesenheit, noch auch einen wirklichen, obgleich ewigen Übergang vom Vermögen zum Thun, vom Sein zum Erscheinen annehmen. Ähnlich verhält es sich nun auch mit jenen Vollkommenheiten, die wir als abhängig von seiner Thätigkeit denken, der Weisheit, Liebe und Seligkeit. Man kann keinen wirklichen Ursprung derselben behaupten. Wofern man also glaubt, aus dem angegebenen Grunde auch hier das Wort Werden gebrauchen zu dürfen, so darf man doch deshalb in Gott kein Werden, das Verwirklichung und Entwicklung wäre, denken. Weil wir Gott nicht, wie er in sich selbst ist, mit einem entsprechenden Gedanken auffassen, noch mit einem Namen nennen können; so müssen wir uns mehrerer bedienen, welche das eine absolute Wesen in vielfacher Beziehung ausdrücken. Aber wir dürfen deshalb diese Namen nicht in ihrer eigentümlichen und immer beschränkten Bedeutung auf Gott übertragen, und dadurch die Verschiedenheit, die in unsern Begriffen ist, in Gott denkend eine reale Mehrheit in ihn setzen.¹

Wir können hiermit unsern Beweis schliessen. Wir Menschen entnehmen den Inhalt unserer Begriffe den Geschöpfen. Was wir in den Kreaturen und wie wir es in ihnen finden, so sagen wir es von ihnen aus. Das eine wissen wir, nämlich, daß alle Begriffe, die wir uns bilden, auf Gott übertragen, dem Wesen Gottes selbst nicht entsprechen. Es besteht bloß eine Analogie zwischen dem, was in den Geschöpfen, und dem, was in Gott ist. Die Thätigkeit der Kreaturen gehört einer Kategorie an, sie ist somit beschränkt, sie bildet ein Accidens, welches der Substanz, als ihrem Subjekte inhäriert. Sie unterscheidet sich infolge dessen sachlich von der Substanz, denn sie bildet ja eine eigene, von der Substanz unterschiedene Kategorie. Ebenso vervollkommnet sie ihr Subjekt, die Substanz, weil jedes Accidens für die Substanz eine Vollkommenheit ausmacht, die Substanz in irgend einer Weise vollendet.

Woher stammt nun die Thätigkeit, dieses Ens in den Geschöpfen? Wer ist Ursache dieser Thätigkeit? Gott? Und er allein? Gott verursacht allerdings die Thätigkeit eines jeden

¹ I. l. c. n: 955. S. 751.

Geschöpfes, aber er bildet nicht die alleinige Ursache derselben. Wir reden ja von der Thätigkeit der Kreaturen. Sie selbst wirken somit eine Thätigkeit, sonst könnte sie ihnen nicht zugeschrieben werden, sonst wäre es nicht ihre Thätigkeit. Daraus folgt unwiderleglich, daß diese Thätigkeit ein Effekt, eine Wirkung, etwas Hervorgebrachtes und zwar von den Geschöpfen selber Gewirktes (*operatum*) ist. Dies beweist abermals den realen Unterschied zwischen dem Agens und der Actio oder Thätigkeit. Ursache und Wirkung können nicht sachlich eins und dasselbe sein. Ebenso wenig kann die Ursache sich selber hervorbringen, was behauptet werden müßte, falls die reale Identität der Ursache und Wirkung verteidigt würde. Bildet nun das Agens die Ursache der Thätigkeit, so kann in diesem Sinne die Thätigkeit nicht eine Vollkommenheit des Agens bilden. Die Wirkung als solche kann nicht vollkommener sein als ihre Ursache, somit auch nicht ihre Ursache vervollkommen. Sie gibt folglich in diesem Sinne nur Zeugnis von der Vollkommenheit ihrer Ursache. Als inhärierendes Accidens dagegen bildet die Thätigkeit eine Vollkommenheit des Agens.

Wie verhält es sich nun mit dem Agens? Was nennen wir Agens? Ist die Wesenheit eines Dinges, oder die Potenz desselben Agens? Der englische Meister antwortet darauf: „*potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis; sed significat id, quod est principium, non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id, quo agens agit, dicitur principium.*“¹ Die Substanz, oder richtiger gesprochen das Suppositum, bei den vernünftigen Wesen die Person, ist dasjenige, welches eine Thätigkeit ausübt. Das Agens quod wird vom Suppositum resp. von der Person gebildet. Weil aber die Substanz das Suppositum, die Person in den geschaffenen Dingen nicht real identisch ist mit dem Vermögen, mit der Potenz, deshalb ist in diesen Wesen das Agens quod auch nicht ein und dasselbe mit dem Agens quo oder mit der Potenz. Die Substanz, das Suppositum, die Person wirkt also nicht unmittelbar durch sich, sondern durch etwas Hinzugefügtes. Die Potenz unter-

¹ 1. p. q. 41. a. 5. ad 1.

scheidet sich demnach ebenfalls real von den drei vorhin genannten Agentien. Sie ist für sie ein Accidens, ein Hinzugefügtes. Dieses Accidens geht zwar aus den konstitutiven Principien des Wesens per naturalem resultantiam hervor, ist aber trotzdem nicht, oder gerade deshalb weil es hervorgeht, nicht mit dem Wesen real identisch. Die konstitutiven Principien der Wesenheit sind nicht im eigentlichen Sinne effektive Ursache (causa efficiens) der aus ihnen hervorgehenden Potenzen, während das Agens mit seinen Potenzen im wahren Sinne hervorbringende Ursache (c. efficiens) für die Thätigkeit ist. Darum verhält sich die geschöpfliche Thätigkeit zu der Potenz und dem Agens in dieser Beziehung nicht wie das Dasein zu der Wesenheit. Die Wesenheit bringt nicht als causa efficiens ihre Existenz hervor, wie das Agens als quod und die Potenz als quo effektiv eine Thätigkeit setzen. Weil indessen jedes Accidens zu seinem Subjekte wie das Dasein zur Wesenheit sich verhält, deshalb kann man behaupten, die Thätigkeit bilde das Dasein für die operative Potenz und das Agens als solche.

Ganz anders gestaltet sich das Verhältniß in Gott. Aus Gottes Wesenheit gehen in Wirklichkeit (realiter) weder Potenzen, noch Thätigkeiten hervor. Da ist alles sachlich Gottes Wesenheit selber, der Unterschied wird bloß von uns gemacht, besteht nur in unserer Auffassung.

43^o d) Gott ist nicht manchmal in der Möglichkeit, in der Potenz, manchmal hingegen in der Wirklichkeit zu einer Thätigkeit.

Die Potenz für eine Thätigkeit kann sich in einem zweifachen Zustande befinden. Sie ist entweder passive, oder aber aktive Potenz. Die passive Potenz als solche kann niemals eine Thätigkeit ausüben. Sie muß früher vervollkommenet werden durch die Form des entsprechenden Aktiven. Dies bezeugt der hl. Thomas mit den Worten: „nulla potentia passiva potest in actum exire, nisi completa per formam activi, per quam fit in actu.“¹ Nun haben wir aber gesehen, daß Gott überhaupt

¹ 3. d. 14. q. 1. a. 1. qu. 2.

nicht vervollkommnungsfähig ist. Er kann nicht complet werden, weil er es schon ist. Er ist nicht fähig, eine Form als Complement zu empfangen, weil er seinem innersten Wesen nach das Sein, die erste und letzte Form bildet. Ebenso wenig kennt er ein Aktives, von welchem er diese Form erhalten, wodurch er vervollkommenet werden könnte. Er selbst ist das erste Aktive, und alle andern sind es durch ihn.

Dazu kommt, daß Gott, wie wir früher nachgewiesen, gar keine passive Potenz besitzt. Die passive Potenz bedeutet Möglichkeit, Potentialität, im Gegensatz zu Wirklichkeit, Aktualität. Sie ist somit etwas Unvollkommenes. In Gott aber gibt es nur Wirklichkeit, in jeder Beziehung Aktualität. Ebenso muß jede Unvollkommenheit von Gott ferngehalten werden. Weiter wurde früher dargethan, daß die passive Potenz von ihrem Objekte informiert wird. Das Objekt verhält sich zur passiven Potenz wie das *movens non motum*, und die Potenz wie das *mobile*. Das Objekt ist demnach früher, in diesem Sinne auch vollkommener als das *mobile*. Allein Gott wird nur von seiner eigenen Wesenheit oder Form informiert, niemals von irgend einem Objekte, das von ihm selber sich unterscheidet. Er verhält sich auch nicht wie das *mobile*, denn er selbst ist das *primum movens*, das *movens non motum*. Er ist sachlich Subjekt und Objekt zugleich. Von einem äußern Objekte kann er nicht bestimmt und bewegt werden; jedes innere aber ist real identisch mit seiner Wesenheit, und diese mit seinem Dasein.

Endlich wurde schon gezeigt, daß die passive Potenz ein Princip braucht, um in Thätigkeit übergehen, eine Thätigkeit ausüben zu können. Allein in Gott gibt es nicht im eigentlichen Sinne ein Princip der Thätigkeit, weil diese letztere sich weder vom Princip, von der Potenz noch von der Wesenheit unterscheidet. Die Thätigkeit geht nicht real aus der Potenz hervor. Aus der passiven Potenz kann so wie so nicht ohne weiters eine Thätigkeit hervorgehen. Das ist nur aus der aktiven möglich. Die passive müßte demnach vorerst aktive werden. Dies geschieht jedoch nicht von selbst, sondern dadurch, daß die passive Potenz durch eine vom Aktiven mitgeteilte Form complet wird.

Von selbst, oder durch Umwandlung der passiven in eine aktive kann es nicht geschehen, denn, bemerkt der englische Lehrer, gleichwie der Stoff nie Kraft, die Materie nie Form, ebenso wird die passive Potenz niemals aktive.¹ Es wäre somit nur möglich durch Mittheilung einer Form. Allein das wurde soeben als unstatthaft zurückgewiesen. Gott ist nicht in der Lage, irgend eine Form von einem Aktiven zu erhalten.

Fügen wir dem noch bei, daß in diesem Falle eine Zusammensetzung stattfinden müßte, weil die passive Potenz sich so wenig in die aktive umwandeln läßt, wie der Stoff in die Kraft. Der Stoff wird durch die Form zwar verwirklicht, actu; allein er wird niemals Form, oder das, wodurch er verwirklicht worden ist. Die Form kann ebenso den Stoff nur dadurch verwirklichen, daß sie ihn informiert, mit ihm eine Zusammensetzung eingeht. Ganz dasselbe gilt nach der Lehre des hl. Thomas von der passiven Potenz. Die Potenz muß informiert werden von jener Form, welche das Aktive ihr mittheilt. Sie wird dadurch nicht die mitgetheilte Form selber, in diese Form umgeändert, sondern geht mit ihr eine Zusammensetzung ein. Gott ist aber einfach in jeder Beziehung, er ist die Einfachheit selbst. Darum kann er unmöglich bloß der Potenz nach thätig sein. Die bloße Möglichkeit thätig zu sein widerstreitet allen seinen Eigenschaften und Vollkommenheiten; sie steht im hellen Widerspruch mit seinem ganzen Wesen. Eine reine Wirklichkeit, ein actus purus in jeder Hinsicht, der trotzdem noch die Möglichkeit für einen fernern Akt in sich hat, läßt sich ein für allemal gar nicht denken. Somit ist unsere Behauptung gerechtfertigt, daß Gott niemals in der Möglichkeit sei, eine Thätigkeit zu vollziehen, sondern immer in der Wirklichkeit oder in actu. Gott ist aber auch nicht eigentlich in der aktiven Potenz oder in actu mit Bezug auf eine Thätigkeit.

Die aktive Potenz ist nach dem hl. Thomas nichts anderes als dasjenige, wodurch jemand thätig ist. So sagt der englische Meister irgendwo: „omne quod est per aliud reducitur ad id,

¹ 4. d. 44. q. 2. a. 1. qu. 3. — 1. p. q. 79. a. 10.

quod est per se sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit per suam essentiam agit. Id autem, quo quis agit est ejus activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est ejus activa potentia.“¹ In dieser Stelle ist mit aller wünschenswerten Klarheit ausgesprochen, was unter der aktiven Potenz verstanden werden muß. Sie bildet das principium quo des Agens, das Princip, wodurch eine Thätigkeit zustande kommt. Dieses Principium quo ist aber dem hl. Thomas in Gott dessen Wesenheit selber. Allein Gottes Wesenheit ist, wie früher bewiesen wurde, real identisch mit der Thätigkeit. Darum kann Gott nicht in der aktiven Potenz sein hinsichtlich seiner Thätigkeit. Wie man nicht sagen kann, Gottes Dasein bilde a parte rei das quo est für seine Wesenheit, ebenso kann nicht behauptet werden, seine Wesenheit sei das quo agit mit Bezug auf die Thätigkeit. Seine mit der Thätigkeit real identische Wesenheit wäre in diesem Falle das was, und zugleich das, wodurch dieses was hervorgebracht wird (quod agitur). Das hiesse einen hellen Widerspruch verteidigen. Gott ist folglich nicht in actu oder in der aktiven Potenz.

Ist Gott in der aktiven Potenz hinsichtlich seiner Thätigkeit, so muß diese letztere sich real von der Potenz unterscheiden. Daß dieses nicht der Fall sein könne, wurde bereits dargethan. Aber es folgt noch etwas anderes aus jener Annahme. Der hl. Thomas erhebt gegen den Satz, daß in Gott eine potentia generativa sei, den Einwurf: „quidquid exit ab aliqua potentia, sive sit potentia agentis, sive materiae, prius est in potentia quam in actu. Sed generatio filii a Patre non est hujusmodi, cum sit aeterna. Ergo non exit ab aliqua potentia.“ Der englische Meister antwortet darauf: „illud est verum, quando actus differt realiter a potentia a qua exit. Tunc enim oportet, quod prius sit in potentia quam in actu, vel tempore, vel natura. Sed in Deo est omnino idem re essentia, potentia et operatio, sed differunt tantum ratione. Et ideo in divinis non valet.“² Wo

¹ 2. c. g. c. 8. n. 5. ² 1. d. 7. q. 1. a. 1. ad. 1.

immer die aktive Potenz sich von der Thätigkeit sachlich unterscheidet, da ist das Agens oder die potentia in actu der Zeit oder der Natur nach früher als der Akt, welcher aus dieser Potenz hervorgeht. Wir sagen die aktive Potenz, denn von dieser spricht offenbar der englische Meister. Von der passiven hatte er ja behauptet, daß sie niemals in eine Thätigkeit übergehe. Sie müsse vorerst durch eine vom Aktiven mitgeteilte Form complet, mit andern Worten potentia in actu oder aktive Potenz werden, dann endlich gehe eine Thätigkeit aus ihr hervor. Es ist somit klar, daß S. Thomas die aktive Potenz meint, wenn er von ihr behauptet, sie müßte der Zeit, oder wenigstens der Natur nach früher sein als die Thätigkeit, welche in Wirklichkeit (realiter) aus ihr hervorgeht. Nun dürfen wir aber in Gott kein früher und später, sei es der Zeit, sei es der Natur nach in Wirklichkeit (realiter) annehmen. Wir fassen zwar Gottes Wesenheit als früher, denn sein Dasein, und sein Dasein als früher, denn seine Ewigkeit oder Dauer;¹ allein in der Wirklichkeit oder a parte rei verhält sich die Sache nicht so. Das eine ist, wie S. Thomas an dieser Stelle bemerkt, bloß secundum nostrum intellectum früher als das andere. Darum kann Gott nicht in der aktiven Potenz sein zu seiner Thätigkeit. Die Potenz ist in ihm weder der Zeit, noch der Natur nach früher, als seine Thätigkeit.

Es wurde ferner schon bewiesen, daß in Gott der Wirklichkeit nach (realiter) kein Thätigkeitsprincip existiert. Gott ist, erklärt S. Thomas, eigentlich nur das Princip des Effektes, nicht aber das Princip der Thätigkeit. Nun bildet aber nach der Lehre des englischen Meisters die aktive Potenz das Princip der Thätigkeit.² Diese Potenz ist das Princip, wodurch die Thätigkeit hervorgebracht wird. Somit ergibt sich wieder dieselbe Schlußfolgerung, daß Gott nicht in der aktiven Potenz zu seiner Thätigkeit sein könne. In Gott darf keinerlei Werden, fieri im eigentlichen Sinne angenommen werden. Denn das Werden setzt nach unsern Begriffen ein Nichtsein voraus. Gottes Wesenheit

¹ 1. d. 19. q. 2. a. 1. ad. 1. ² 1. p. q. 25. a. 1.

aber enthält kein Nichtsein, die reine Wirklichkeit, der actus purus schließt eo ipso jedes Nichtsein aus. Versteht man unter Werden überhaupt nur ein Entstehen oder Entspringen, so kann es allerdings von Gott ausgesagt werden. Das Nähere hierüber bringt die Lehre von der Trinität. Bezüglich der Thätigkeit indessen gibt es in Gott keinen wirklichen, sondern bloß einen von uns gedachten Ursprung.

44^o e) Gott ist nicht mittels einer Bewegung thätig.

Der hl. Thomas behauptet, Gottes Thätigkeit gehöre keiner Kategorie, keinem Prädicamento an. „Actio secundum quod est praedicamentum dicit aliquid fluens ab agente et cum motu. Sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum. Et ideo non dicitur agens actione, quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia.“¹

Wir verstehen unter Thätigkeit etwas mittelst einer Bewegung aus dem Agens Herausfließendes. Eine solche Bewegung, ein solches Herausfließen findet aber in der Wirklichkeit (secundum rem) bei Gott nicht statt. Zum genauen Verständnisse dieser Stelle ist es notwendig, die Lehre des englischen Meisters über die Thätigkeit genauer in Erwägung zu ziehen. S. Thomas sagt über die Thätigkeit folgendes: „primo oportet cognoscere originem alicujus ab alio ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione removeatur per motum, manifestum fit, hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo dicitur passio, ita origo ipsius motus secundum quod incipit ab alio et terminatur in id, quod movetur vocatur actio. Remoto igitur motu actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id, quod est a principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam, quae est a principio.“²

Thätigkeit ist also dem hl. Thomas in erster Linie, gemäß der ersten Benennung, soviel als Ursprung einer Bewegung.

¹ 1. d. 8. q. 4 a. 3. ad 3. ² 1. p. q. 41. a. 1. ad 2.

Die von einem andern mitgeteilte Bewegung in dem beweglichen Subjekte heißt Leiden. Der Ursprung dieser Bewegung, die von einem andern ihren Anfang nimmt, und in dem Bewegten ihren Abschluß findet, wird Thätigkeit genannt. Die Bewegung schließt somit ein gewisses Fließen aus dem einen in das andere, aus dem Agens in das Patiens in sich. Läßt man die Bewegung weg, so bedeutet die Thätigkeit nichts anderes, als die Beziehung des Ursprunges, die Beziehung nicht als solche oder ihrem Wesen nach gefaßt, sondern als in einem Principe, in einer Ursache begründet, als aus einem Princip, aus einer Ursache hervorgehend betrachtet. Nehmen wir z. B. die Erhitzung als Thätigkeit, und denken wir uns die Bewegung, das Überfließen auf das, was heiß wird, hinweg, so haben wir in dieser Thätigkeit bloß die Beziehung des Ursprunges, die in der Hitze selbst ihr Fundament besitzt. Die Hitze bildet ja das unmittelbare Princip derselben. Ähnlich verhält es sich mit dem Leiden, der Passio. Die Thätigkeit bedeutet somit an und für sich oder ihrem Wesen nach bloß die Beziehung des Ursprunges, allein in diesem Zustande betrachtet bildet sie etwas Abstraktes. In der Wirklichkeit existiert keine Thätigkeit (actio), sondern nur ein Thätigsein (agere). Dieses agere aber schließt ein in der Wirklichkeit existierendes Princip, eine reale Ursache in sich, die wir Agens nennen. Dieses Thätigkeitsprincip ist etwas Reales, folglich muß das Nämliche auch von dem Thätigsein, von dem agere gelten. Auch das agere ist ein ens. In Gott ist es Substanz, in den Geschöpfen Accidens. Darum inhäriert es den Kreaturen, obgleich die Thätigkeit an und für sich, ihrem innersten Wesen nach nicht etwas Inhärierendes bezeichnet. Manche Autoren wollten aus den vorhin citierten Worten des hl. Thomas den Beweis ableiten, daß die Thätigkeit stets im Leidenden als ihrem Subjekte sei. Allein Cajetan bemerkt mit Recht, der englische Meister rede hier von der Thätigkeit als solcher, nicht aber insofern sie Substanz oder Accidens ist. Die Thätigkeit als solche ist in gar keinem Subjekte, sondern etwas aus dem Agens Ausfließendes. Daher sagt der hl. Thomas irgendwo: „nihil prohibet aliquid esse inhaerens, quod tamen non significatur ut inhaerens; sicut etiam

*actio non significatur ut in agente; sed ut ab agente. Et tamen constat, actionem esse in agente.*¹

Wie verhält sich nun die Thätigkeit zu der Bewegung? Ist sie mit derselben real identisch? Offenbar nicht, denn die Thätigkeit bildet die Ursache der Bewegung als solcher. Die Bewegung ist eine Wirkung des Agens, und das Leiden eine Wirkung der Bewegung. Das Agens berührt mittelst der Bewegung, insofern diese vom Agens stammt, das Subjekt, welches leidet. In diesem Sinne nennen wir die Bewegung das Bewegtwerden des Subjektes, den Akt des Passiven. Ursache und Wirkung aber können niemals sächlich eins und dasselbe sein.

An dieser Begriffsbestimmung der Thätigkeit und Bewegung muß um so mehr festgehalten werden, als die Konfusion hierüber alle möglichen Unrichtigkeiten im Gefolge hat. Prof. Satolli z. B. gibt unbedingt zu, daß Gott den Willen der Geschöpfe bewege. Allein, bemerkt er fortwährend, nicht bloß einmal, diese Bewegung ist nichts anderes als die Thätigkeit des Willens. Diese Ansicht ist aber grundfalsch. Die Thätigkeit ist etwas vom Agens Ausgehendes, die Bewegung hingegen etwas im Beweglichen. Die Bewegung, resp. das Bewegtwerden ist ein Akt des Beweglichen. Das Bewegliche aber ist unvollkommen. Darum ist die Bewegung ein Akt des Unvollkommenen, wie S. Thomas im 11. Buche der Metaphysik, Lectio 9 weitläufig darthut. Die Thätigkeit hingegen ist der Akt eines Vollkommenen. Die Unrichtigkeit jener Behauptung geht aber noch deutlicher aus der Definition der Bewegung hervor. Der englische Meister sagt: „*Motus est actus moventis ut a quo, mobilis autem ut in quo, et non actus mobilis ut a quo, neque moventis ut in quo. Et ideo actio moventis dicitur actio, mobilis vero passio.*“² Aus dieser Stelle geht unwiderleglich hervor, daß die Bewegung, resp. das Bewegtwerden des Willens unmöglich real identisch sein kann mit der Thätigkeit. Die Bewegung gehört der Kategorie: „*passio*“, die Thätigkeit der Kategorie: „*actio*“ an.

Nun hält es nicht mehr schwer, den Unterschied zwischen

¹ de potentia q. 8. a. 2. ² Metaph. lib. 11. lect. 9.

der göttlichen und geschöpflichen Thätigkeit klarzustellen. Die Thätigkeit der Geschöpfe gehört einer Kategorie an. Infolge dessen bedeutet sie etwas real vom Agens Ausfließendes. Die Kreatur wirkt daher mittelst der Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist ein Mittelding zwischen dem Agens und dem Effekte, der durch die Thätigkeit herorgebrachten Wirkung. In Gott dagegen geht die Thätigkeit nicht real (*non secundum rem*) aus dem Agens hervor, sie bildet vielmehr sachlich eins und dasselbe mit dem Agens. Darum ist auch keine wirkliche, reale Bewegung in Gott möglich. Eine Thätigkeit, die nicht in der Wirklichkeit ausfließt, die nicht mit einer Bewegung verknüpft ist, darf auch nicht unter die Kategorie: „*actio*“ gerechnet werden. Mit Recht erklärt darum der Doctor Angelicus unter Berufung auf den Kommentator, die Thätigkeit werde von Gott und den Geschöpfen in analoger Weise, nicht univok ausgesagt.¹ Wie man überhaupt keine Vollkommenheit von Gott und den Kreaturen in univoker Weise aussagen kann, ebenso darf dies auch nicht in Bezug auf die Thätigkeit geschehen. Die Thätigkeit geht in Gott nur unserer Auffassung nach aus der aktiven Potenz hervor. Aus der Wesenheit tritt ein Akt heraus, und dieser ist der *actus secundus*, der auch Thätigkeit oder *operatio* heißt. Dieser Akt gehört dem Agens, also demjenigen an, was eine Wesenheit hat, der Wesenheit selbst aber als dem Principe der Thätigkeit (*agendi*). Zwischen der Wesenheit und Thätigkeit dieser Art in der Mitte steht die Kraft, die sich von beiden, in den Geschöpfen real, in Gott unserer Auffassung nach unterscheidet.² Die Thätigkeit Gottes vollzieht sich somit nicht nach Art einer Bewegung (*per modum motus*), sondern nach Art des Wirkens (*per modum operationis*), das sich von der Bewegung wie das Vollkommene vom Unvollkommenen unterscheidet. Die Bewegung nämlich geht von der Potenz in den Akt über.³ Dadurch wird die Kreatur *agens in actu*. Und vom Agens in *actu* geht die Thätigkeit real aus.

Wo immer daher die Thätigkeit real unterschieden ist von

¹ 2. d. 17. q. 1. a. 2. ad 4. — d. 18. q. 2. a. 2. ² 1. d. 7. q. 1. a. 1. ad 2. ³ 1. c. ad 3.

der Substanz, da muß auf irgend eine Weise eine Bewegung platzgreifen. Denn das Agens geht von neuem in eine Thätigkeit über, und es ist in ihm jetzt eine Thätigkeit, die früher nicht war.¹ Dieses wird auch von P. Kleutgen zugestanden. Der genannte Gelehrte bemerkt: „Wohl mag ein Wesen nicht bloß Empfänglichkeit für die Bestimmung, die es in der Veränderung erhält, sondern auch das Vermögen besitzen, dieselbe sich zu geben; es kann dennoch dieses Vermögen sich selber nicht genügen. Denn, wenn es die Bestimmung, sei es einen Zustand oder eine Eigenschaft, die es hervorbringen konnte, bis dahin nicht hervorbrachte, so muß es jetzt, da es ihn hervorbringt, eben hiezu bestimmt werden, und also bereits eine Änderung, und sei es auch nur die Hebung eines Hindernisses, eingetreten sein.“² P. Kleutgen spricht hier von einer Veränderung, die bei der Thätigkeit der Geschöpfe stattfindet. Eine Veränderung ohne Bewegung aber läßt sich schlechterdings nicht denken. Diese Veränderung ist ja nichts anderes als der Übergang vom einen Zustande in den andern. Sie schließt somit eine Bewegung in sich. Dieser Übergang nun von der Unthätigkeit zur Thätigkeit und umgekehrt fehlt in Gott. Es findet sich darum in ihm auch keine Bewegung. „Actus divinae cognitionis non est aliquid diversum ab ejus essentia, cum in eo sit idem intellectus et intelligere, quia sua actio est sua essentia. Unde per hoc, quod cognoscit aliquid extra se, ejus cognitio non potest dici dissiliens vel defluens.“³ In Gott ist kein reales Princip der Thätigkeit. Daher kann diese letztere auch nicht in der Wirklichkeit (realiter) aus diesem Princip herausfließen. Damit ist jede Bewegung von selbst ausgeschlossen. Die Wesenheit Gottes ist und bleibt immer Thätigkeit.⁴ Aus diesem Grunde hat S. Thomas vorhin gelehrt, die Potenz, welche wir von Gott aussagen, sei eigentlich weder aktiv noch passiv, weil in ihm weder die Kategorie: „actio“, noch: „passio“ existiere.⁵ Alles in Gott steht außerhalb der Gattung des geschöpflichen Seins.⁶

¹ 1. d. 8. q. 3. a. 1. ad 4. ² Philos. d. Vorz. 2. B. 2. Aufl. n: 9, 4. S. 676. ³ de veritate q. 2. a. 5. ad 15. ⁴ de potentia q. 1. a. 1. ad 1. S. ⁵ de potentia 2. a. 1. ad 1. ⁶ de potentia q. 7. a. 10. — 1. p. q. 28. a. 1. ad 3.

So folgt denn aus dieser Lehre der Scholastik mit aller Bestimmtheit, daß es in Gott keinerlei Bewegung im eigentlichen Sinne geben könne. Und nicht allein die Scholastik behauptet dieses, sondern auch Aristoteles. Denn auch ihm ist Gott der unbewegliche Beweger. Gott ist wesentlich Beweger, d. h. ihm kommt nicht allein das Dasein, sondern auch das Bewegen, das Wirken wesentlich zu. Er selbst aber, und zwar er allein ist unbeweglich, weil Sein und Thätigkeit in ihm real eins und dasselbe sind.¹ Er besitzt keine Potentialität, was mit der Beweglichkeit unvereinbar ist. Ebenso wenig ist er zusammengesetzt. Jedes Bewegliche aber muß zusammengesetzt sein, weil es in der Bewegung teilweise das Nämliche bleibt, teilweise sich ändert. Der Zweck der Bewegung resp. des Bewegtwerdens geht dahin, daß das Bewegliche durch die Bewegung etwas erlange. Allein Gott ist im Vollbesitze alles Seins.² Gott fängt daher nie an, etwas zu wollen, was er früher nicht wollte, noch hört er auf zu wollen, was er früher wollte.³ Allerdings spricht der englische Lehrer manchmal von einer Bewegung in Gott. Von der göttlichen Weisheit wird gesagt (Sap. 7. 24), daß sie beweglicher sei denn jede Bewegung. Die Bewegung darf jedoch hier nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden. Es kann nur von einer Ähnlichkeit die Rede sein, insofern nämlich die ewige Weisheit allen Kreaturen ihre Ähnlichkeit aufprägt.⁴ Die Bewegung der ewigen Weisheit unterscheidet sich aber, wie S. Thomas betont, in zweifacher Weise von der eigentlichen Bewegung. Zunächst ist nicht die ewige Weisheit selbst als numerisch die nämliche in diesem und jenem Geschöpfe, sondern ihre Ähnlichkeit. Zweitens ist auch nicht die Rede von der Ordnung der Zeit, sondern der Natur. Der Natur nach früher, wenn auch nicht der Zeit nach, haben die vorzüglicheren Geschöpfe, die Engel an Gottes Güte Anteil.⁵

Noch in einem andern Sinne kann von Gott die Bewegung ausgesagt werden. Wird nämlich die Thätigkeit, das Erkennen und Wollen überhaupt Bewegung genannt, so unterliegt es keinem

¹ Quodl. q. 10. a. 5. ² 1. p. q. 9. a. 1. ³ 1. p. q. 19. a. 7.
⁴ 1. p. q. 9. a. 1. ad 2. ⁵ 1. d. 8. q. 3. a. 1. ad 1.

Zweifel, daß Gott sich selber bewegt. Er erkennt und will oder liebt sich selber.¹ Allein eine Bewegung, wie wir sie in den Kreaturen hinsichtlich dieser Akte annehmen müssen, darf von Gott nicht ausgesagt werden. Der englische Meister erklärt ja ausdrücklich, daß diese Thätigkeiten in Gott ohne irgend eine Bewegung vor sich gehen. Es besteht somit, wie in allen andern Vollkommenheiten, so auch in dieser bloß eine Ähnlichkeit oder ein analoges Verhältnis. Die Geschöpfe gehen bei der Thätigkeit aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, aus der Potenz in den Akt über. Diesbezüglich sind sie darum Gott durchaus unähnlich, weil Gott einen solchen Übergang ganz und gar nicht kennt. Der Grund davon ist die sächliche Identität aller göttlichen Vollkommenheiten mit der Wesenheit und dem Dasein. Diese reale Identität wurzelt aber darin, daß in Gott Wesenheit und Dasein sachlich eins und dasselbe bilden. Da ist alles die höchste Einfachheit, die lautere Wirklichkeit, da gibt es nur den *actus purus* hinsichtlich des Wesens und der Thätigkeit oder Wirksamkeit. So führt uns also der englische Meister abermals zurück zu dem Grundprincip, daß Gott total anders ist als die Geschöpfe, denn *Deus est suum esse; et suum esse est suum intelligere et suum velle*.

45^o f) In Gott gibt es in der Wirklichkeit nur eine einzige Thätigkeit.

„*Operatio Dei est sua essentia. Unde sicut essentia est una, ita operatio est una in re, sed plurificatur per diversas rationes; sicut etiam est ex parte essentiae, quae, licet sit una, considerantur tamen in ea plures rationes attributorum.*² *Sicut voluntas et essentia et sapientia in Deo idem sunt re, sed ratione distinguuntur, ita etiam distinguuntur et operationes secundum rationem diversarum attributorum, quamvis sit una tantum ipsius operatio, quae est sua essentia*³ *Multitudo actionum, quae Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res et similia, non sunt diversae res, quum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem.*⁴ *Operatio Dei potest*

¹ l. c. ad 2. — 1. p. q. 9. a. 1. ad 1. ² 1. d. 2. q. 1. a. 2. ad 2.

³ l. c. d. 43. q. 2. a. 1. ad 2. ⁴ 2. c. g. c. 10.

considerari vel ex parte operantis, vel ex parte operati. Si ex parte operantis, sic in Deo non est nisi una operatio, quae est sua essentia. Non enim agit res per actionem aliquam, quae sit media inter Deum et ipsum factum, sed per suum intelligere et suum velle, quae sunt ipsius esse.“¹

Aus diesen Stellen des englischen Meisters ist klar und bestimmt zu entnehmen, daß in Gott der Wirklichkeit nach specifisch und numerisch nur eine einzige Thätigkeit existiert. Zum bessern Verständnisse dient es indessen, wenn wir das Princip der Einheit und der Vielheit bezüglich der Thätigkeiten etwas eingehender betrachten. Wir lassen dem Doctor Angelicus das Wort.

„Unitas et pluralitas actionis potest ex duobus considerari. Uno modo ex parte subjecti agentis. Et ex hoc consideratur unitas seu pluralitas actionis secundum numerum, sicut et quodlibet aliud accidens habet numeralem unitatem vel pluralitatem ex parte subjecti. Haec enim visio vel auditio Socratis est alia numero a visione vel auditione Socratis. Alio modo potest considerare unitas vel pluralitas actionis ex parte principii, quo agens operatur. Et ex hoc actio dicitur esse una, vel plures secundum speciem, sicut visio et auditio sunt operationes specie differentes. Procedit enim actio ab agente secundum rationem virtutis, qua agit. Nec obstat, quod actiones recipiunt speciem secundum objecta, quia determinatae virtutes determinata objecta respiciunt. Considerandum tamen, quod si virtus quae est actionis principium, ab alia superiori virtute moveatur, operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed etiam passio, in quantum scilicet procedit a virtute, quae a superiori movetur. In homine autem omnes virtutes sensitivae partis moventur quodammodo a voluntate, sicut a quodam principio primo. Et ideo et audire et videre et imaginari et concupiscere et irasci non tantum sunt actiones, sed etiam quaedam passionis procedentes a motione voluntatis, in quantum scilicet homo ex propria voluntate ad praedicta progreditur. Et ideo licet in uno homine secundum diversas

¹ de potentia q. 7. a. 1. ad 11.

potentias et habitus videantur esse plures actiones specie differentes tamen, quia omnes procedunt ab una prima actione voluntatis, dicitur esse una actio unius hominis, sicut si unus artifex per multa instrumenta operaretur, una ejus actio diceretur. . . . Quaecunque virtus non habet dominium sui actus sic a superiori movetur, quod ipsa non agit, sed potius agitur. Unde Philosophus dicit, quod sensus non est alicujus actionis principium. Sed virtus, quae habet dominium sui actus, scilicet voluntas, sic movetur a superiori, scilicet a Deo, quod non solum agitur, sed etiam agit. . . . Operatio alicujus speciem et unitatem habet a primo principio pertinente ad eandem naturam, sicut voluntas, a qua habent unitatem omnes actiones humanae, est quoddam principium intrinsecum humanae naturae. Non autem aliquae actiones habent unitatem ex hoc, quod reducuntur in aliquod principium primum alterius naturae, alioquin sequeretur, quod omnium rerum esset actio una, quia est unum principium primum movens omnia, scilicet Deus.¹

S. Thomas stellt hier ein doppeltes Princip auf für die Beurteilung, ob ein Thätiges nur eine oder mehrere Thätigkeiten vollziehe. Die numerische Einheit ist nach der Einheit des Agens, die spezifische nach der Einheit der Kraft, wodurch das Agens thätig ist, zu bemessen. Dem entsprechend wird auch die Mehrheit der Thätigkeiten sich nach der Vervielfältigung dieses zweifachen Principes richten. Gibt es mit Bezug auf die Thätigkeit Gottes nur ein Agens, und zugleich nur eine Kraft, so folgt mit aller Bestimmtheit, daß der Wirklichkeit nach (realiter) in Gott nur eine einzige Thätigkeit möglich ist. Dies ist nun auch thatsächlich der Fall.

Das Subjekt oder Agens (agens quod) in Gott ist die göttliche Wesenheit. Sie bildet in der Wirklichkeit den erkennenden Verstand, das erkannte Objekt, die intelligible Species und das thatsächliche Erkennen. Zwischen allen diesen besteht die höchste reale Einheit.² Darüber darf ein Zweifel nicht aufkommen. „Intellectus divinus non intelligit essentiam suam per aliquam speciem differentem essentialiter aut realiter ab ipsa essentia sua.

¹ de unione Verb. incarn. a. 5. ² 1. p. q. 14. a. 4.

Nihilominus tamen ipse intelligit essentiam suam per essentiam suam. Unde essentia se habet ut intelligens, et ut intellecta, et ut quo intelligitur.¹ Das Nämliche gilt vom göttlichen Willen. Der Wille Gottes unterscheidet sich ebenso wenig real vom Verstande, wie vom unmittelbaren Objekte.² Damit ist die Einheit des Agens oder Subjektes und dadurch die Einheit der Thätigkeit hinreichend festgestellt. Es gibt eben nur eine einzige göttliche Wesenheit, und zwar ist diese Wesenheit numerisch, nicht nur spezifisch eine. Darum existiert in Gott auch nur numerisch eine Thätigkeit. Die numerische Einheit oder Mehrheit hängt ja nach S. Thomas von der numerischen Einheit oder Vielheit des Subjektes, des Agens quod ab.

Wie verhält es sich aber mit der spezifischen Einheit der göttlichen Thätigkeit? Diese muß berechnet werden nach der Einheit der Kraft, des Thätigkeitsprincipes (principium quo). Der hl. Thomas nennt dasjenige, wodurch ein Ding thätig ist, Potenz. *Potentia significat id quod est principium, non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id, quo agens agit, dicitur principium.*³ Nun hat aber Gott in der Wirklichkeit bloß eine einzige Potenz, nämlich seine Wesenheit. Er erkennt und will alles per suam essentiam. Gott ist durch sich thätig. Was durch sich wirkt, das wirkt durch seine Wesenheit. Dasjenige, wodurch ein Ding thätig ist, nennen wir aktive Potenz. Somit ist in Gott die Wesenheit aktive Potenz.⁴ Da nun Gott nur eine einzige Wesenheit besitzt, so kann es in ihm auch nur spezifisch eine Thätigkeit geben. Der englische Meister fordert für die spezifische Einheit der Thätigkeit, daß das erste Princip, wodurch ein Ding thätig ist, zur nämlichen Natur gehöre, die das Agens besitzt. Ist dieses in Gott der Fall? Ohne Zweifel, denn Gott wird von keinem andern bewegt, er erhält nicht die Kraft oder die aktive Potenz, wodurch er wirkt, von einem andern. Dieses Princip gehört vielmehr seiner eigenen Natur an, ja es ist mit eben dieser Natur real eins und dasselbe. Die spezifische Einheit der Thätigkeit Gottes ist somit

¹ 1. d. 27. q. 2. a. 1. ad 4. ² de veritat q. 23. a. 6. c und ad 5.

³ 1. p. q. 41. a. 5. ad 1. ⁴ 2. c. g. c. 8.

über jeden Zweifel erhaben. Dafs aber diese specifisch und numerisch eine Thätigkeit real identisch ist mit der Wesenheit und dem Dasein Gottes, wurde früher gezeigt. Gott ist in jeder Beziehung die Einfachheit (*omnino simplex*), die größtmögliche Vollkommenheit.

„Absolut vollkommen,“ schreibt P. Kleutgen, „ist nur jenes Wesen, dem nichts gebricht, was als Sein und Wirklichkeit gedacht werden kann, als das Unendliche. Von demjenigen nun, in welchem Wesenheit und Sein dasselbe sind, muß die Vollkommenheit, sowohl in dem einen, als in dem andern Sinne ausgesagt werden. Es ist in ihm keine Entwicklung denkbar — dies wurde oben daraus gezeigt, dafs das Sein überhaupt keiner verwirklichenden Bestimmung fähig ist — es muß aber auch alle denkbare Vollkommenheit umfassen, und dies wird daraus erkannt, dafs jenes Sein, welches mit der Wesenheit eines und dasselbe ist, auch keine beschränkende Bestimmungen zuläfst.¹ Es ist in der That richtig, dafs der englische Meister den tiefsten innersten Grund für alle Vollkommenheit in Gott in die reale Identität der göttlichen Wesenheit mit ihrem Dasein setzt. Die Vollkommenheit des Seins, wie nicht minder jene der Thätigkeit besteht nach dem hl. Thomas, wo immer wir uns in seinen Werken erkundigen wollen, in der Thatsache, dafs Gottes Wesenheit eins und dasselbe ausmacht mit seinem Dasein. Die Thätigkeit Gottes ist ihm real identisch mit dem Thätigkeitsprincip, mit der aktiven Potenz, mit der Wesenheit und mit dem Dasein. Darum sagt man mit viel größerer Genauigkeit und im eigentlichsten Sinne richtig, Gott sei Akt, nicht aber er sei in actu. Gott ist Akt, *actus essendi et actus operandi*. Er befindet sich nicht in actu essendi, noch auch in actu operandi. Gott ist nicht verwirklicht, sondern wirklich. Er bildet die reine Wirklichkeit, während die Wirklichkeit *essendi* und *operandi* der Geschöpfe mit einer Potenz oder Potentialität gemischt erscheint.

¹ I. c. L: 958. S. 756 ff.

DIE LEHRE DES HL. THOMAS BEZÜGLICH DER MÖGLICHKEIT EINER EWIGEN WELTSCHÖPFUNG.

Von Fr. THOMAS ESSER, Ord. Praed.

VI.

Wir fahren fort in der Prüfung der gegen die Möglichkeit einer ewig erschaffenen Welt vorgebrachten Gründe.

5. Ein weiterer derartiger Grund wird aus der gegebenenfalls vorhandenen Unendlichkeit der Ursachen hergenommen. Wir haben denselben bereits berührt und im Vorübergehen auch gelöst. Seine gewöhnliche Fassung ist diese: War die Welt immer, so war ebenfalls immer Zeugung. Wenn aber das, dann muß man eine ins Unendliche fortschreitende Zahl von bewirkenden Ursachen annehmen; denn die Ursache z. B. dieses Menschen war sein Vater, dessen Ursache ein anderer Mensch und so fort ins Unendliche. Das ist aber nicht möglich, weil es sonst nie zur Hervorbringung der Wirkung kommen könnte.¹ — „In einer Verkettung von Bedingungen kann es keinen regressus in infinitum geben, wenn das Bedingte existenzfähig sein soll, oder mit andern Worten: eine ins Unendliche sich verlaufende Kette von verwirklichten subordinierten Bedingungen ist nicht möglich. Die Wahrheit dieses Satzes kann nicht beanstandet werden, denn da die Erfüllung jeder Bedingung, bevor sie eintreten kann, immer die Realisierung einer frühern Bedingung voraussetzt, so kann keine von allen thatsächlich sich erfüllen, wenn die Voraussetzungen in das Endlose sich verlaufen und nicht eine erste Bedingung wirklich gesetzt wird, von welcher dann die Erfüllung der folgenden abhängt. Nun ist aber ein solcher regressus unvermeidlich, wenn das Universum keinen Anfang hat; wir können somit die ewige Existenz der Welt nicht festhalten, ohne uns in eine Menge von Widersprüchen und Absurditäten zu verwickeln.“²

Dem hl. Thomas erscheint auch diese Begründung nicht als

¹ Contr. Gent. lib. 2. cap. 38 n. 5. Vgl. für die Antwort 1 q. 46 a. 2 ad 7; 1. 2. q. 1 a. 4; II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5 ad 5; Quodl. 9 q. 1 a. 1.

² Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie, 2. Jahrg. (1878) S. 485 f.

nötigend: „non cogit“. Allerdings könnte eine Ursache ihre Wirkung nicht hervorbringen, wenn sie in dieser Hervorbringung von unendlich vielen anderen mitwirkenden Ursachen abhinge. In diesem Falle wäre die Wirkung von der Thätigkeit unendlich vieler zugleich vorhandener und wirkender Dinge abhängig. Das Zusammenwirken dieser unendlich vielen Ursachen wäre für das Zustandekommen der Wirkung wesentlich. Unter diesen Umständen könnte es allerdings nie zur Setzung einer Wirkung kommen. Denn wirklich Unendliches kommt ja nie ans Ende. — Handelte es sich dagegen um eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Ursachen, deren jede ihre Wirkung ganz und voll aus sich setzt, und für deren hervorbringende Thätigkeit es ganz zufällig (accidentell) ist, daß sie ihr Dasein anderen Ursachen vor ihr, bis ins Unendliche zurück, verdankt, so ist diese Unendlichkeit für die Hervorbringung der Ursache „secundum eos qui ponunt generationem perpetuam“ keine Schwierigkeit. Bei diesem Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung kommt die auf seiten der erstern unter einem gewissen Gesichtspunkt (secundum quid) vorhandene Unendlichkeit gar nicht in Betracht. So liegt aber die Sache bei der Abstammung des einen vom andern (causae univocae). Wäre der Vater in seiner Ursachlichkeit abhängig von einem Mit- und Ein-Wirken seines Vaters, seines Großvaters und so fort ins Unendliche, oder mit anderen Worten: wäre der Sohn die Wirkung einer Gesamthätigkeit unendlich vieler Vorfahren, so wäre sein Zustandekommen eine Unmöglichkeit. So aber ist das Verhältnis nicht; vielmehr ist der Vater voll und ganz und unabhängig von seinen Vorfahren die Ursache seines Sohnes. Man kann also von einer unendlichen Zahl von Ursachen (quæ causae) bezüglich dieses Menschen gar nicht reden. Wenn man dieses thut, so spricht man von dem, was unter einem Gesichtspunkt (secundum quid) der Fall ist, so als wäre es schlechthin (simpliciter) so — und das ist ein Fehlschluß. Die Unendlichkeit liegt nicht auf seiten des Verursachens, sondern nur darin, daß das Verursachende bezüglich seines eigenen Verursachtseins ein Glied einer anfangslosen d. h. unendlichen Kette ist.

Dagegen bemerkt Herr Langen (a. a. O. S. 18): „Trägt das Zeugende die Thätigkeit des Zeugens seinem Wesen nach in sich, und brauche ich für diese Thätigkeit an und für sich nicht auf ein anderes Sein zurückzugehen, so hat es doch diese Thätigkeit insofern, als es wirklich ist. Das Sein aber als Grund der zeugenden Thätigkeit hat es von einem andern Zeugenden empfangen; es ist als Seiendes und deshalb als Zeugenkönnendes von einem andern bedingt. Bei den vorerst erwähnten Ursachen war die jedesmalige Bedingtheit eine direkte; hier ist sie eine indirekte. Hier also würde ich wie dort eine unendliche Reihe von einander abhängiger Bedingtheiten erhalten, wenn ich eine Anfangslosigkeit auf dem Gebiete der Zeugung zugeben wollte.“ Ebenso sagt Herr Krause loc. cit. p. 10 n. 5. — Aber in beiden Fällen würde es sich um wesentlich verschiedene unendliche Bedingtheiten handeln: die eine wäre ein infinitum in actu, welches unmöglich ist, die andere ein infinitum in potentia oder in successione, welches nicht unmöglich ist; dieses könnte „durchlaufen“ werden — wie bezüglich des Seins, so auch bezüglich des Wirkens; nicht aber jenes. Doch die Frage über die Durchlaufbarkeit einer unendlichen Reihe wurde bereits früher im Sinne des Aquinaten entschieden.

Eine Einwendung gegen unsere bisherige Ausführung könnte aus dem hl. Thomas selbst hergenommen werden, da er zum Ausgangspunkt eines seiner Beweise für Gottes Dasein den Grundsatz nimmt: „Non est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum.“ Und er begründet denselben damit, daß er sagt: „In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens. Et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant“ (1. q. 2 a. 3). Da der englische Lehrer schlechthin von causae ordinatae spricht,

so umfasst sein Beweis ebensowohl die *causae per accidens ordinatae*, wie die *causae per se subordinatae*. (Diese Unterscheidung fällt mit der früher gegebenen zusammen. Vgl. Bd. VI. S. 401 ff.) Leugnet er nun hier die Möglichkeit eines *processus* oder *regressus in infinitum* auch bezüglich der *causae per accidens subordinatae*? Zweifellos. Und doch hebt diese Leugnung die vorher ausgesprochene Behauptung nicht auf. Warum nicht? Weil beide Äußerungen auf wesentlich verschiedenen Voraussetzungen beruhen. Er behauptet die Möglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen, die von einander nicht in ihrer Bethätigung als solcher abhängen (oder vielmehr: er sieht in einer solchen Behauptung keinen Widerspruch) unter der Voraussetzung einer aufserweltlichen ersten Ursache als Urheberin jener unendlichen Reihe. Er leugnet die besagte Möglichkeit unter der Voraussetzung, daß es keinen Gott gebe. Hier handelt es sich ja darum, das Dasein Gottes erst zu beweisen; dort aber wird nicht bloß das Dasein Gottes, sondern auch seine schöpferische Thätigkeit vorausgesetzt. Handelt es sich ja um solche, „*qui sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dicerent. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suae creationis initium*“ (1. q. 46 a. 2 ad 1), m. a. W. man unterscheidet genau zwischen *principium* und *initium*. Die Spitze jenes Beweises für Gottes Dasein liegt mithin nicht darin, zu zeigen, daß es innerhalb der Reihen von Ursachen eine erste geben müsse — das wäre ja noch gar nicht Gott; sondern vielmehr darzuthun, daß es aufserhalb derselben ein nicht-verursachtes Wesen geben muß, von welchem alle Kausalität ausfließt. Deshalb liegt der Schwerpunkt des Beweises auch vielmehr in dem Satz, daß es nichts gebe, und nichts geben könne *quod sit causa efficiens sui ipsius*. Wir müssen also eine Quelle annehmen, aus der alles Sein fließt. So faßt der hl. Thomas den Beweis anderswo in zwei Worten zusammen: „*Cum nihil se educat de non esse in esse, oportet causam aliam habere quod incipit esse*“ (De Potentia q. 3 a. 17). Wir verstehen deshalb nicht, wie Prof. König (Schöpfung u. Gotteserkenntnis, Frei-

burg 1885 S. 79) Straufs darin „ganz recht“ geben kann, daß er sagt: „Wenn jedes Ding verursacht durch ein anderes ist, und wenn das so fort ins Unendliche geht, dann kommen wir freilich über die Welt nicht hinaus.“¹ Auch wenn diese Voraussetzung zuträfe, müßten wir noch mit logischer Notwendigkeit auf eine außerhalb der Welt stehende Ursache derselben schließen. Selbst P. Pesch, der in unserer Frage vom hl. Thomas abweicht (Institut philos. natural. n. 533, Freiburg 1880 p. 570), sagt dennoch (Die großen Welträtsel, Freiburg 1884 II. 134): „Wir möchten nachdrücklichst betonen, daß man die Notwendigkeit einer ersten Ursache nicht verwechseln darf mit der Notwendigkeit eines zeitlichen Weltanfanges. Die erstere ist für jeden klar, der nur denken will. Ob hingegen nicht die Welt hätte von Ewigkeit her — also ohne zeitlichen Anfang — existieren können, dürfte nicht so einleuchtend sein.“ — Daß in der Welt neue Dinge entstehen, die vorher nicht da waren, sieht jeder mit seinen eigenen Augen; sie werden, oder empfangen ihr Sein von einem andern. Nun ist es aber unmöglich, daß alle bestehenden Dinge ihr Sein von einem andern haben, wenn nicht etwas besteht, das aus sich ist. Denn wenn alle seienden Dinge ohne irgend welche Ausnahme ab alio wären, so gäbe es ein solches aliud, und gäbe es doch auch wieder nicht. Es gäbe ein solches: denn es hat ja allem Übrigen das Sein gegeben. Um dieses zu können, muß es selbst dasein; dem Nichts könnte man die Thätigkeit des Hervorbringens nicht beilegen. Es gäbe aber auch wiederum kein aliud: da es ja in der Gesamtsumme aller seienden Dinge nicht enthalten ist. Als aliud ist es ja eben von diesen verschieden. Will man also diesem

¹ „Auf dem Wege einer ordentlichen Schlußfolgerung kommen wir über die Welt nicht hinaus. Wenn von den Dingen in der Welt jedes seinen Grund in einem andern hat, und so fort ins Unendliche, so erhalten wir nicht die Vorstellung von einer Ursache, deren Wirkung die Welt wäre, sondern einer Substanz, deren Accidenzien die einzelnen Weltwesen sind. Wir erhalten keinen Gott, sondern ein auf sich selbst ruhendes, im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibendes Universum“: Der alte und neue Glaube, 2. Aufl. Leipzig 1872. S. 116.

Widerspruch entgehen, so muß man sagen: jenes aliud, jene erste Ursache alles Seins, ist selbst nicht verursacht, es ist aus sich selbst. Es ist aber das Erste, nicht notwendig im Sinne eines zeitlichen Anfanges, sondern vielmehr des Urgrundes aller Dinge, mit einem Wort, es ist das *initium originis*. Die Frage, ob etwas von Gott verursacht sein könne ohne zeitlichen Anfang (*initium durationis*), wird also damit in keiner Weise berührt.

Daraus erhellt das Unzutreffende der Ausführungen Frohschammers, der da meint: „Wenn Thomas von Aquin einerseits gesteht: *mundum incepisse aut habuisse durationis initium sola fide tenetur*, und andererseits doch aus dem Dasein der Welt auf das Dasein Gottes einen beweisenden Schluß ziehen will, so gerät er hierbei mit sich selbst in Widerspruch. Denn wenn es nur geglaubt, nicht bewiesen werden kann, daß die Welt einmal angefangen habe, dann kann es auch nur geglaubt, nicht gewußt oder bewiesen werden, daß sie geschaffen worden sei und also eines Schöpfers bedurfte; und wenn dies, dann kann auch nur geglaubt, nicht aber bewiesen werden, daß ein göttlicher Schöpfer existiere. Denn die Notwendigkeit eines Schöpfers ist bedingt durch den Anfang der Schöpfung; kann dieser nur geglaubt werden, dann kann auch die Notwendigkeit und Wirklichkeit eines Schöpfers nur im Glauben angenommen, nicht aber bewiesen werden aus dem Dasein der Welt; da nicht eigentlich aus dem Dasein, sondern aus dem Anfange derselben (dem Angefangenhaben) der Beweis geführt werden müßte.“¹ — Daß letztere Voraussetzung nicht richtig ist, geht aus dem Gesagten deutlich hervor. Wir zweifeln, ob in der ganzen ältern Philosophie sich ein einzigesmal der Versuch nachweisen läßt, den Beweis für Gottes Dasein auf die Notwendigkeit eines zeitlichen Anfanges der Welt zu stellen. Im Gegenteil schlossen manche Ältere gerade an die bejahende Frage nach der Möglichkeit einer ewig erschaffenen Welt zum Abschluß der Physik die weitere Frage an: Wie man aus der Bewegung (dem eigent-

¹ Einleitung in die Philosophie u. Grundrifs der Metaphysik. München 1858. S. 114.

lichen Gegenstände der Physik im Sinne der Alten) zur Erkenntnis eines ersten Bewegers und seiner Attribute gelange — wie ja auch Aristoteles in demselben Buch der Physik, in welchem er die wirkliche Ewigkeit der Schöpfung behauptet, die aus der Bewegung und dem Verhältnis von Ursache und Wirkung hergenommenen Beweise für das Dasein Gottes vorbringt. Sie alle gingen also für diese Beweise von der Notwendigkeit einer ersten bewirkenden Ursache, nicht aber von jener eines zeitlichen Anfanges der Dinge aus. Und hätte einer versucht, zum Ausgangspunkt seines Gottesbeweises die Notwendigkeit eines zeitlichen Anfanges der Welt zu nehmen, so würde er sich damit auf einen Boden gestellt haben, den ihm jeder mit Leichtigkeit unter den Füßen hätte wegziehen können. P. Wieser hat allerdings den Versuch gewagt, den „Beweis für die Existenz Gottes aus der Unmöglichkeit eines anfangslosen Daseins der Welt“ zu führen.¹ Die Mahnung des hl. Thomas, durch ein solches Unterfangen doch nicht Wahrheiten, die auch in der Offenbarung enthalten sind, dem Gespötte auszusetzen, ist für solche Theologen nutzlos. P. Wieser hätte sich dieselben aber um so mehr zu Herzen nehmen sollen, als man nicht leicht irgendwo die ganze Grundlage seines Beweises, nämlich die Unmöglichkeit eines anfangslosen Daseins der Welt, schlechter bewiesen finden wird als bei ihm. Es ist geradezu unglaublich, welche Bedeutungen er dem in dieser Frage zur Anwendung kommenden Wort *endlich* unterlegt. Nur aus einem solchen Mißverstehen der von ihm bekämpften These erklärt es sich, daß er in derselben „Repugnant“, „innern Widerspruch“, „viele Widersprüche“, „absolut unlösbare Schwierigkeiten“, „Absurditäten“, „eine Menge von Widersprüchen und Absurditäten“, „zahllose Widersprüche“, „ein Uding“, „Unsinn“, ja „den Gipfel des Unsinn“ u. s. w. sieht, während er für die entgegenstehende These „trotz ihrer Evidenz“ „die Argumente zu häufen bedacht ist“, und „Evidenzgründe“, ja noch „viel einleuchtendere Gründe“ und „unumstößlichen Beweis“ zu erbringen wähnt. Auf solcher Grundlage

¹ Innsbrucker Zeitschr. für kath. Theologie. 2. Jahrg. (1878) S. 473 ff.

scheint es ihm dann leicht, das Dasein Gottes zu beweisen. „Steht es fest, daß die Welt mit ihrem successiven Sein einen Anfang genommen, so scheint es kaum eines weiteren Beweises zu bedürfen, daß sie einem von ihr wesentlich verschiedenen, überzeitlichen Wesen ihren Ursprung verdanke; der gesunde Menschenverstand wenigstens wird sich mit diesem Resultat zufrieden geben.“ — Ob die theologische Wissenschaft diesen auf neuer Grundlage aufgebauten Gottesbeweis als eine Bereicherung und einen Fortschritt dankbar anerkennen wird, bleibt abzuwarten.

Auch Friedhoff, weiland Professor in Münster, glaubte die Gottesbeweise nur bei Annahme eines zeitlichen Anfanges der Dinge aufrechterhalten zu können. Besonders warf er dem heil. Thomas vor, den (nach Vorgang des großen Kirchenvaters Kant sogar von manchen Theologen sogenannten) kosmologischen Beweis, wie er gewöhnlich gefaßt wird, umgestoßen und zerstört zu haben.¹ Die bloße Erwähnung genügt zur Widerlegung.

Wir müssen übrigens hinzufügen, daß der heil. Thomas wiederholt gesteht, daß sich das Dasein Gottes leichter beweisen lasse unter Voraussetzung eines Anfangs der Welt. „Via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi; non autem sic, ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incipit, planum est quod oportet poni aliquam causam, quae de novo producat mundum et motum, quia omne, quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, cum nihil educat se de potentia in actum, vel de non esse in esse“ (Contr. Gent. lib. 1 cap. 13). Ebenso sagt er anderswo: „Manifestius mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset; omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit“ (1. q. 46

¹ Über die Kraft der menschl. Vernunft. S. 29 ff. Vgl. ebendas. S. 7; ferner Dogmatik II. Bd.: Berichtigungen bezüglich der Doktrin des hl. Thomas, S. III ff. — Vgl. „Die Frage über Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfangs der Welt in der Scholastik“ im Katholik 1861. I. 651.

a. 1 ad 1. vgl. II. Sent. dist. 2 q. 1 a. 3 ad 2). Ja, wie wir bereits früher hörten, führt der hl. Thomas dieses sogar als einen Konvenienz-Grund für den Anfang der Welt an. „Ex hoc enim manifeste apparet, quod res aliae praeter Ipsum ab Ipso esse habent, quia non semper fuerunt“ (Contr. Gent. lib. 2 cap. 38). Um aber den Beweis für Gottes Dasein in dieser augenfälligen Weise führen zu können, muß man es mit jemanden zu thun haben, der den zeitlichen Anfang der Welt zugibt. Diesen zeitlichen Anfang selbst mit Notwendigkeit zu beweisen, so daß ein weiterer Widerspruch unvernünftig wäre, hält der hl. Thomas aber nicht für möglich. Deshalb ist es von vornherein sicherer, den Beweis nicht in jene schwierige Frage zu verwickeln, sondern ihn ohne Rücksicht auf zeitlichen Anfang oder Nicht-Anfang zu führen. Nie stellt der Aquinate seinen Beweis auf jene Voraussetzung.

Wir können von dem bisher besprochenen Einwand nicht Abschied nehmen, ohne den angeführten Theologen die unvergleichlich besseren Ausführungen Christian Wolfs gegenüberzustellen. Derselbe redet zunächst von denjenigen, welche eine wirklich ewige Welt annehmen, und zeigt, daß auch sie es noch zu einem genügenden Beweis für Gottes Dasein bringen können. „Cum quod aeternum est, existendi initium non habeat, qui mundum aeternum esse statuit, negat, eum initium existendi habere. Enimvero ex eo quod initium existendi non habeat, seu aliquando non exiterit, non necessario sequitur, quod ideo rationem existentiae sufficientem habeat in seipso; sed hoc non obstante rationem sufficientem in alio habere potest; saltem qui aeternitatem eidem tribuit, defendere potest quod rationem existentiae suae sufficientem habeat in alio . . . Fieri adeo potest ut, qui mundum statuit esse aeternum, admittat ens a se quod a mundo diversum, et in quo is rationem existentiae suae sufficientem habet, consequenter Deum, mundi auctorem . . . (Man vergleiche hier noch einmal die oben [S. 184] angeführte Äußerung von Straufs). — Multo magis idem patet, ubi tantummodo defendit aeternitatem mundi possibilem esse, cum tum manifestum sit, rationem possibilitatis non quaeri in mundo, sed in ente alio, in

quo ratio sufficiens reperitur, cur existere possit mundus, qua posita ponitur quoque ipsa mundi existentia.“ Zur weitem Erklärung fügt Wolf dann hinzu: „Oppido igitur falluntur, qui sibi aliisque persuadere conantur, aeternitatem mundi esse palmarium atheismi (oder wie wir Bd. V. S. 400 u. Bd. VII S. 47 hörten: materialismi) fundamentum. Etsi enim atheus defendere teneatur aeternitatem mundi, atheismi tamen fundamentum non est mundi aeternitas, sed aseitas, quae existentiam absolute necessariam infert, eamque independentem, ita ut ratio existentiae sufficiens in ipso existente contineatur. Dudum hoc cognovere Theologi et Philosophi, qui cum D. Thoma aeternitatem mundi possibilem statuere. Quodsi enim aeternitas mundi repugnaret existentiae Dei, ita ut, ea posita, sequeretur non dari Deum, nec ejus possibilitatem defendisset D. Thomas, cujus acumen in Theologia naturali admirantur omnes, quibus idem dijudicandi facultas data“ (Theologia naturalis pars II sect. II cap. 1 § 447. Francof. et Lips. 1737, II. 412 f.).

6. Als schwerstes Bedenken gegen die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung sieht der hl. Thomas dasjenige an, welches von der eigentümlichen Natur des Menschen und seiner Seele hergenommen wird. Wären nämlich — so sagt man — unzählige viele Menschen vorangegangen, so wären jetzt, da die menschliche Seele unsterblich ist, unendlich viele Seelen wirklich und zugleich vorhanden, d. h. wir hätten unter dem Gesichtspunkt der Vielheit ein infinitum in actu. Ein solches kann es aber nicht geben.

Diesen Gegengrund sieht der Aquinate, wie gesagt, als den gewichtigsten und schwierigsten an. „Quod de anima objicitur, difficilior est“ (Contr. Gent. lib. 2 cap. 38 ad 6); „Inter rationes illa est difficilior quae est de infinitate animarum“ (Opusc. de aetern. mundi); „Illa objectio inter alias est fortior“ (II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5 ad 6). Aber er meint, dieser Beweis könne sich keinen besondern Erfolg versprechen, weil er zuviel voraussetze (multa supponit). In der That setzt derselbe voraus 1) daß es ebensoviele Seelen als Menschen gibt; 2) daß jede Menschen-

seele unsterblich ist; 3) daß eine Seelenwanderung unmöglich ist; 4) daß es etwas actu Unendliches nicht geben kann. Nun leugnen aber gerade diejenigen Philosophen, welche hier in Betracht kommen, entweder den einen oder den andern dieser Punkte. In dieser Beziehung sagt der Aquinate an einer andern Stelle (*Contr. Gent. lib. 2 cap. 81*), wo er von dem Verhältnis der Unsterblichkeit der Seelen zu der Annahme einer ewigen Welt redet: „*Aliqui aeternitatem mundi ponentes, in diversas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire. — Alii vero dixerunt, quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum quod est omnibus commune, scil. intellectus agens secundum quosdam (Alexander Aphrodisaeus), vel cum eo intellectus possibilis secundum alios (Averroes). — Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere; sed ne cogere animarum ponere infinitatem, dixerunt, animas easdem diversis corporibus uniri post determinatum tempus: et haec fuit Platonicorum opinio (Plato, *Respubl. lib. X; Phaedr. etc.* In der *Sum. theol. 1. q. 46 a. 2 ad 8* citiert der hl. Thomas als Litteratur für die Lehre von der Seelenwanderung: *S. August. serm. 14 de Temp. cap. 4 et 5; lib. de haeresibus, haeres. 46; De Civit. Dei, lib. 12 cap. 13*). — *Quidam vero, omnia praedicta vitantes, dixerunt, non esse inconveniens, animas separatas actu existere infinitas; esse enim infinitum actu in his quae non habent ad invicem ordinem, et esse infinitum per accidens, quod ponere non reputant inconveniens: et est positio Avicennae et Algazelis.*“ Und er fügt hinzu, daß wahrscheinlich auch Aristoteles dieser Ansicht war. Dieser nämlich lehrte 1) die Ewigkeit der Welt und damit das Vorhanden-gewesen-sein von unendlich vielen Menschen; 2) so viele Seelen als Körper; 3) die Seele ist unsterblich und 4) ein actu Unendliches kann es nicht geben. Sollte Aristoteles nun übersehen haben, daß aus den drei ersten Lehrpunkten dem vierten ein Eintrag erwächst? Schwerlich. Aber wir haben, dem hl. Thomas zufolge, von ihm selbst keine Lösung: „*Quid horum (von den vorgenannten Auswegen) Aristoteles senserit, ab eo**

expressum non invenitur . . . Ultima tamen praedictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat; nam probat (Physic. lib. 3 text. comm. 40 sqq.; De Coelo et Mundo lib. 1 text. 52 sqq.) infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem (probat, infinitum non esse actu) in substantiis immaterialibus.“ Mit Bestimmtheit können wir also nicht wissen, wie Aristoteles diese Schwierigkeit gelöst haben würde, wie Thomas abermals sagt in dem Opusc. de unitate intellectus contra Averroistas gegen Ende: „Quomodo autem haec Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicae non habemus, quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim Philosophus in lib. 2 Physic., quod de formis, quae sunt separatae, in materia autem, in quantum sunt separabiles, considerare est opus Philosophiae primae“ (nämlich der Metaphysik).¹

Ein Beweis, dessen Prämissen aber so wenig evident sind, daß sie von den Gegnern rundweg geleugnet werden, kann gewiß nicht demonstrativ genannt werden. Deshalb sagt der heil. Thomas mit Recht von demselben: „non est multum utilis.“ Und das ist die Antwort, auf welche er sich an der angeführten Stelle aus der Summa Contra Gentes beschränkt. Etwas auf diese Antwort zu erwidern, ist kaum möglich, da sie auf dem Begriff der demonstratio beruht. Allerdings können die Prämissen bewiesen werden, und sie sind von keinem besser bewiesen worden als vom hl. Thomas selbst — wir erinnern namentlich an die citierte Schrift gegen die Anhänger des Averroes de unitate intellectus — aber daß ein so umständliches Beweisverfahren es zur vollen Bedeutung einer demonstratio bringe, kann nicht behauptet werden. Auf diesen Grund hin, sagt der hl. Thomas, zeige auch der Rabbi Moses (de perplexis veteris Testam. lib. 1) „praedictam rationem non esse demonstrationem.“ — Dazu kommt noch, daß er selbst in Ernst die eine der Prämissen, und zwar die wichtigste derselben, so sehr er auch selbst von ihr wissenschaftlich überzeugt war, doch nicht als vollauf de-

¹ In dem Vorstehenden haben wir einen Beleg für die scharfe und gesunde Kritik des Aquinaten und für sein Verständnis für die historische Methode in der philosophischen Forschung.

monstrativ bewiesen ansah, nämlich jene von der Unmöglichkeit eines infinitum in actu. Andere, und zwar nicht blofs die oben genannten unchristlichen Philosophen, sondern auch katholische Theologen gaben sogar rückhaltlos zu, dafs es actu unendlich viele Seelen geben könne.¹ Wir erwähnten als solche bereits früher die beiden Augustiner Generäle Thomas von Strafsburg und Gregorius von Rimini (loc. cit. a. 2: „non est impossibile“), Benedictus Pererius, Vasquez u. a. Auch Leibniz ist dieser Ansicht.² Vasquez sagt: „Infinitam multitudinem animarum nec impossibilem censeo, nec contra mentem Aristotelis ut supra (disput. 26 cap. 3) probavi, nec S. Thomas (Contr. Gent. lib. 2 cap. 38) putat impossibile“ (In I p. Disp. 177 cap. 5 n. 17). Und Occam (in II. Sent. q. 8 ad 2) antwortet auf den in Rede stehenden Einwurf kurzweg: „concedo quod infinitae possent esse animae in actu . . .“ Diesen Philosophen gegenüber wäre man also gänzlich aufser stande, den vorliegenden Beweis bis zur Demonstratio zu bringen.³ In diesem Sinne sagt Prof. Gutberlet (Metaphysik. Münster 1880, S. 225): „Die grofse Menge der aus der Repugnanz einer aktual unendlichen Gröfse gegen die Ewigkeit der Welt vorgebrachten Gründe brauchen wir hier nicht zu widerlegen. Jene Repugnanz ist nicht erwiesen und hat bei ewiger unveränderter Dauer nicht statt.“

Eine andere Erwiderung des hl. Thomas auf die angeführte Schwierigkeit ist diese: „Haec ratio non est ad propositum, quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel tunc etiam potuit hominem facere quando fecit, si etiam totum alium

¹ In Übereinstimmung mit dem hl. Thomas antwortet deshalb auch Scotus (loc. cit. n. 20) auf den vorliegenden Einwand: „Concederent aliqui Philosophi, non esse impossibile infinitatem esse in accidentaliter ordinatis, sicut patet per Avicennam“ (lib. 6 de Metaph. c. de Causis).

² Réponse a l' extrait de la lettre de Mr. Foucher, Opp. éd. Erdmann p. 118; Théod. part. 2 § 195 ibid. p. 564.

³ Krause (loc. cit. p. 9 n. 3) erwähnt die Thatsache, dafs manche scharfsinnige Philosophen in einer actu unendlichen Menge keinen Widerspruch sehen, und meint dennoch, das Gegenteil sei „necessitate demonstratum.“ Es ist klar, dafs die eine dieser Behauptungen die andere aufhebt.

mundum fecisset ab aeterno; et sic non remanerent post corpora animae infinitae“ (Opusc. de aeternitate mundi). — Diese Erwiderung leugnet also die willkürliche Annahme, dafs mit der anfangslosen Welt auch das Menschengeschlecht habe ewig sein müssen. Diese Leugnung ist um so mehr begründet, als auch nach dem mosaischen Schöpfungsbericht das ganze Universum vor dem Menschen geschaffen wurde, und als die griechischen Väter glaubten, die Engel seien vor der Körperwelt erschaffen worden¹; und sie wird um so wirksamer, als es an Mitteln fehlt, jene willkürliche Annahme zu beweisen. Damit wäre der ganzen Schwierigkeit der Boden unter den Füfsen weggezogen.

Doch, sagt man uns, „wir können in dieser Antwort keine befriedigende Lösung der Schwierigkeit sehen. Freilich ist es ganz wahr, dafs Gott die Welt vor dem Menschen schaffen konnte, und dafs somit die thatsächliche Voraussetzung, auf die sich die Schwierigkeit stützt, nicht als eine notwendige betrachtet werden darf: aber das ist ja auch gar nicht die Frage.“ (Wir meinen, dafs dieses doch die Frage ist. Der gemachte Einwand beruht auf einer thatsächlichen Voraussetzung. Ich leugne diese Voraussetzung; der Gegner kann sie nicht beweisen; also mufs sein Einwand als grundlos fallen. Doch hören wir.) „Die Frage ist nur, ob jene Voraussetzung für möglich gehalten werden könne und müsse. Denn wenn sie nicht unmöglich ist, dann bleibt offenbar bei der Antwort des hl. Thomas die ganze Kraft der Schwierigkeit bestehen“ (Stentrup, a. a. O. S. 42). Wir gestehen, dafs das, was hier als offenbar bezeichnet wird, uns schwer verständlich ist. Weshalb soll ich denn die Unmöglichkeit einer Voraussetzung beweisen, wenn es mir genügt, ihre Wirklichkeit zu leugnen? Und wie soll eine Schwierigkeit be-

¹ Vgl. S. Thom. Sum. theol. 1 q. 61 a. 3. — Auch der hl. Hieronymus (In ep. ad Tit. cap. 1) sagt: „Sex millia necdum nostri orbis implentur anni, et quantas prius aeternitates, quanta tempora, quantas saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni, Dominationes, caeteraeque Virtutes servierint Deo et absque temporum vicibus atque mensuris Deo iubente substiterint.“

stehen bleiben, wenn die Voraussetzung, auf welcher sie ruht, fallen gelassen werden muß?

Vielleicht erfahren wir mehr aus einer lateinischen Wiedergabe dieser Antwort: „Nos non negamus — so sagt Professor Krause loc. cit. pag. 17 — Deum mundum prius hominibus creare potuisse. Ut hoc largiamur, nullius tamen est momenti. Modo mundus aeternus sit, una cum eo Deum (sic) etiam animas creare potuit; si potuit, mundus non est aeternus, nisi forte infinitam animarum multitudinem una existere posse iterum contendas.“ Der Sinn ist also dieser: Wenn die Welt ewig ist, so konnte Gott mit ihr von Ewigkeit auch Seelen erschaffen; daraus würde aber folgen, daß es eine unendliche Zahl von Seelen geben könne. — Damit ist der ursprüngliche Einwand geändert. Zuvor war von der Wirklichkeit (*actu infinitae animae*), jetzt ist von der Möglichkeit die Rede. Aber wir fragen, könnte sich jemand selbst ärger ins Gesicht schlagen, als der so gefasste Einwand es thut? Würde sich wirklich jene Folgerung mit logischer Notwendigkeit aus der Annahme ergeben, daß Gott von Ewigkeit her Seelen schaffen konnte, so würde es doch einleuchtend sein, daß, wenn jene Folgerung als widersprechend angenommen wird, die Voraussetzung unmöglich ist. Etwas Widersprechendes kann Gott eben nicht machen, weil es in sich nicht machbar ist. Ist also in der Annahme des Gegners eine unendliche Zahl von Seelen wegen innern Widerspruchs unmöglich, und würde eine solche unendliche Zahl unter der Voraussetzung, daß Gott von Ewigkeit Seelen schaffen konnte, als möglich erscheinen, so ergäbe sich daraus mit Notwendigkeit, daß jene Voraussetzung unzulässig ist, oder daß Gott nicht von Ewigkeit Seelen schaffen konnte. Damit bräche dann wieder das ganze Gerüst zusammen, auf welches der umgemodelte Beweisversuch gestellt worden war. Natürlich kann gegen uns nichts gefolgert werden, wenn wir zugeben, daß Gott von Ewigkeit keine Menschenseelen schaffen konnte. Denn daraus folgt ja keineswegs, daß Gott nicht von Ewigkeit die übrige Welt habe schaffen können, bezüglich deren der behauptete Widerspruch nicht besteht. Übrigens müssen wir auch diese Gegner

wieder darauf aufmerksam machen, daß ihre Folgerung, mit der sie die Sache abgethan zu haben vermeinen, nämlich der Schreckensatz „es kann unendlich viele Seelen geben“, von manchen Verteidigern der Möglichkeit einer anfangslosen Welt zugegeben wird. Also stehen wir mit dieser Folgerung erst am Anfange und nicht am Ende des zu erbringenden Beweises.

Doch der zuletzt genannte Schriftsteller versucht noch eine andere Entgegnung. Sehen wir zu, ob diese besser standhält. Er sagt: „Ex axiomatic . . . mundum hominis causa creatum esse, sua sponte deduci potest, hominem tempore ortum et mundum aeternum, haec duo inter se pugnare. Mundus aliqui aeternus non ad hominem potissimum pertinet. Quae enim aeterna sunt, nullum scopum paulatim attingere possunt, quia in illis evolutio et explicatio nihil invenit, unde procedat; rerum aeternarum scopus, finis, perfectio aut aeterna sunt aut nulla. Si vero mundus initium habet, scopum habere ne tunc quidem desinit, quum hominem multis saeculis post exstitisse credamus.“ Das hatte schon vorher Stöckl (Die thomistische Lehre vom Weltanfange, Katholik, 1883, I. 358) gesagt: (Wenn der Mensch erst in der Zeit erschaffen worden wäre) „was hat denn die Welt von Ewigkeit her bis zur Schaffung des Menschen für einen Zweck gehabt? Hat die Welt einen Anfang genommen, so kann ich zwischen die Schöpfung der Welt und die des Menschen eine, wenn auch noch so große Zeitdauer hineinsetzen, während welcher die Schöpfung sich bis zu dem Grade entwickelt hat, daß sie der Wohnplatz des Menschen werden konnte; denn diese Entwicklung, wenn auch noch so lange während, war auf einen Zweck hingerichtet, sie hatte ihren Zweck im Menschen. Aber wenn die Welt ewig, anfangslos ist, so hat sie schon ewig bestanden, als der Mensch auftrat, und da muß man denn doch wohl fragen, was hatte sie in dieser ihrer ewigen Dauer vor dem Auftreten des Menschen für einen Zweck? Wir müssen gestehen, daß wir auf diese Frage keine Antwort geben können.“

Die Antwort ist indessen nicht schwer. Wir antworten zunächst mit Leugnung des Grundsatzes, daß die Welt des Menschen wegen da sei, in dem von den Gegnern ihm beige-

legten allgemeinen Sinne. In wie weit die übrigen Geschöpfe des Menschen wegen da sind, erklärt der hl. Thomas durch Darlegung des Zweckes der Schöpfung: „In partibus universi unaquaque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Singulae autem creaturae sunt propter perfectionem universi. Ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem: in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei“ (1. q. 65 a. 2; vgl. II. Sent. dist. 1 q. 2 a. 3: *Utrum omnia facta sint propter hominem*). Es ist also nicht die Welt schlechthin, die des Menschen wegen da ist, sondern nur die körperlichen, materiellen Geschöpfe, und auch diese sind nicht in erster Linie (principaliter), sondern nur in zweiter Linie (secundarie) des Menschen wegen da. Dafs dieselben also ihren „scopus, finis, perfectio“ ohne den Menschen nicht erreichten, oder dafs die etwa ewige Welt vor dem Auftreten des Menschen keinen Zweck gehabt habe, ist unrichtig. — Zweitens. Unsere Gegner verwechseln den finis intrinsecus mit dem finis extrinsecus, den finis cuius mit dem finis cui. Nur der erstere wird bei körperlichen, materiellen Wesen in der natürlichen Ordnung durch eine allmähliche „evolutio et explicatio“ erreicht, nicht aber der letztere. — Drittens. Sobald vom Zweck der Werke Gottes die Rede ist, haben wir es mit seiner potestas ordinaria zu thun; was aber hier in Frage kommt, ist lediglich die potestas Dei absoluta. Weder die Zweckmäßigkeit noch die Zweckwidrigkeit einer anfangslosen Schöpfung steht in Frage, sondern lediglich ihre innere Möglichkeit. Ob eine solche mit der Weisheit Gottes und mit seiner Vorsehung verträglich ist oder nicht, das alles bleibt aufser Betracht; die Frage dreht sich um die metaphysische Möglichkeit oder um Widerspruchslosigkeit. — Schon früher machten wir deshalb darauf aufmerksam, dafs die gegenwärtige Ordnung der Welt nicht zum Ausgangspunkt des Beweises genommen werden darf. Aus ihr liesse sich ja höchstens physische Unmöglichkeit einer anfangslosen Dauer herleiten.

Ist also nicht anderwärts bewiesen, daß Gott nicht von Ewigkeit schaffen konnte, so muß man zugeben, daß er, falls er von seiner absoluten Macht hätte Gebrauch machen wollen, eine solche Ordnung der Dinge hätte treffen können, in welcher jede Unzukömmlichkeit, also auch eine etwaige unendliche Zahl von Seelen, umgangen worden wäre.

Behufs Umgehung der aus einer actu unendlichen Zahl von Menschenseelen hergenommenen Schwierigkeit könnte man ferner auch antworten, Gott habe die Menschen und alle lebenden Wesen von Ewigkeit schaffen können, so jedoch, daß dieselben erst in der Zeit gezeugt hätten. — Auf diese Antwort liefse sich höchstens erwidern, daß man dann zugeben müsse, die lebenden Wesen (der Mensch) hätten eine unendliche Zeit mit dem Zeugen warten, also ruhen müssen, obgleich doch alle erforderlichen Bedingungen zum Zeugen vorhanden gewesen wären, was jedenfalls nicht anginge. Aber darauf entgegnet Scotus (loc. cit. n. 17) mit Recht: „*Asinus non fuisset factus perfectior ab aeterno ad generandum, quam Deus ad creandum; et tamen per te oportuisset Deum quiescere a creando per infinitum quasi imaginatum, ita quod contradictio esset ipsum aliquid creasse, quin infinitum quasi praeteritum imaginatum praecessisset: et tamen in creatione ejus, scil. in dando totum esse ei quod habet in se esse, non videtur ita necessario includi novitas, sicut in generatione quae est a privatione ad formam. Non igitur est inconueniens, si oportuit asinum generasse, quod quiescisset per infinitum imaginatum a parte ante ab illa actione, quae necessario includit quod sit nova: cum ponas Deum necessario quiescere ab illa actione, quam non ostendis includere formaliter novitatem.*“

Wir müssen jedoch auch jenes Schreckbild für die Phantasie — „eine unendliche Zeit des Wartens“ — zu zerstreuen suchen. Ist jene mit Warten zugebrachte unendliche Zeit etwa so zu fassen, als sei seit der Schöpfung, sagen wir des Menschen, bis zu seinem ersten Zeugungsakt eine unendliche Dauer verflossen? Offenbar nicht; denn sonst setzte man ja die Schöpfung als in einem bestimmten Zeitmoment geschehen voraus und be-

hauptete, zwischen zwei Grenzpunkten liege etwas Unbegrenztes in der Mitte. Der Mensch selbst wäre ja in der gemachten Annahme ewig gewesen, sein Zeugen aber zeitlich. Doch setzen wir an Stelle dieser Ausdrücke diejenigen, mit welchen sie nach unserer frühern Erklärung gleichbedeutend sind. Unter der erwähnten Ewigkeit haben wir nichts anderes als eine nach einer Seite hin unendliche d. h. anfangslose Dauer zu verstehen. Und da die veränderlichen Dinge, um deren Dauer es sich hier handelt, von dem Begriff der Zeit unzertrennlich sind, so ist jene schauerliche „Ewigkeit“ nichts anderes als anfangslose Zeit. Was immer in einem bestimmten Punkte dieser immer (d. h. ohne Anfang) fließenden Zeit so geschähe, daß dasselbe vorher noch nicht geschehen wäre, das hätte ein bestimmtes, d. h. berechenbares Alter; es wäre das erste seiner Art und der Anfang einer Reihe. Der anfangslos daseiende Mensch hätte nun — das ist unsere Behauptung — anfangen können zu zeugen, d. h. diesen Akt in einem bestimmten Zeitpunkt zum erstenmal vollziehen können. Dann wäre die Reihe der Gezeugten nach beiden Seiten hin eine endliche, folglich auch die jetzt vorhandene Zahl der Menschen-seelen eine begrenzte. Offenbar könnte man die Dauer, welche jenem ersten Zeugungsakt vorhergegangen wäre, nicht berechnen, da sie ja keinen Anfang hätte. Aber jedenfalls kann der Verstand sich mit dem Begriff einer anfangslosen Zeit leichter auseinandersetzen, als die Einbildungskraft mit der Vorstellung einer unendlichen oder ewigen Dauer.

Doch lassen wir die verschiedenen Annahmen, unter denen eine unendliche Zahl von Seelen umgangen wird, und die von unseren Gegnern nicht als unzulässig bewiesen werden können, beiseite; — geben wir vielmehr zu, es lasse sich bezüglich der Menschenseelen eine actu unendliche Zahl nicht umgehen; — geben wir ferner zu, alle oben aufgezählten Voraussetzungen dieses Beweises seien evident bewiesen, namentlich also die Unmöglichkeit einer actu unendlichen Vielheit; — mit einem Wort, geben wir den bis jetzt von uns bekämpften Beweisversuch als vollkommen gelungen, also als nötigend, zu: so folgt daraus doch noch nicht das Geringste gegen unsere Thesis. Warum

nicht? Der hl. Thomas sagt es mit einem einzigen Worte: „*Haec ratio particularis est . . . Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit (d. h. potuerit esse) ab aeterno*“ (1 q. 46 a. 2 ad 8).

Es kommt nämlich darauf an zu zeigen, daß die Begriffe geschaffen-sein und ewig-sein sich gegenseitig ausschließen. Wäre dasselbe also nur bezüglich eines geschaffenen Wesens bewiesen, so würde das bei demselben zutreffen, nicht weil es Geschöpf ist, sondern weil es ein so beschaffenes Geschöpf ist. Das trifft ja häufig zu, daß dasjenige, was bezüglich einer Gattung (oder Art) von Wesen unzweifelhaft ist, bei einer bestimmten Art (oder einem Einzelwesen) derselben nicht der Fall ist. Die Ausnahme ist dann nicht in der Zugehörigkeit zu der Gattung (oder Art) begründet, sondern in der eigentümlichen (spezifischen oder individuellen) Beschaffenheit dieses Wesens. Deshalb ist es gewiß unbegründet, wenn man sagt, daß „mit dieser Exception der Lehre von der Möglichkeit einer anfangslosen Dauer der Welt schon eine bedeutende Wunde beigebracht“ sei (Katholik 1861, I. 663). Welcher Eintrag erwächst denn der Lehre, daß die höher organisierten Tiere und der Mensch fünf Sinne haben, aus der Thatsache, daß es manche Blinde und Taube gibt? Es handelt sich hier ja um das Wesen eines Dinges. Das Wesen aber ist niemals rein und ausschließlich in einem Dinge, sondern stets im Verein mit Unterscheidungsmerkmalen, die nur in dieser Art und in diesem Einzelwesen vorkommen, nicht aber in den übrigen Dingen, die sonst mit ihnen das gleiche Wesen teilen. Nicht alles also, was sich in einem Dinge vorfindet, ist auf Rechnung seines Wesens zu setzen, in dem es mit vielen anderen Dingen übereinkommt; vielmehr ist manches eine ihm allein zukommende Eigentümlichkeit, die anderen gar nicht mitteilbar ist. Was würde sonst aus unseren Originalen werden? — In dem vorliegenden Falle würde also keineswegs folgen, daß die Unverträglichkeit zwischen Mensch und Ewigkeit auf der Geschöpflichkeit des erstern, in welcher er mit allen anderen Geschöpfen übereinkommt, beruhe; im Gegenteil wäre es klar, daß dieselbe in der

dem Menschen allein zukommenden Eigentümlichkeit, seiner unsterblichen Seele, begründet wäre. Mithin bliebe die Frage nach der Verträglichkeit der Begriffe Geschöpf und Ewigkeit davon ganz unberührt. Auch hier müssen wir noch einmal wiederholen, daß man auf metaphysische Möglichkeit oder Unmöglichkeit nicht aus der physischen Beschaffenheit oder dem physischen Wesen der in Rede stehenden Dinge schließen kann, sondern lediglich aus dem Wesensbegriff. Der allen hier berührten Wesen gemeinsame Begriff ist aber: Geschöpf. Was demnach in den einzelnen geschaffenen Dingen zu der Geschöpflichkeit hinzukommt, bleibt außerhalb der Frage.

Man könnte dem Einwurf auch eine andere Fassung geben, in welcher er sich ebensowohl auf solche Wesen, die zu den sog. *permanentia* in dem früher erklärten Sinne gehören, erstrecken würde. Man könnte nämlich sagen: Wenn Gott jeden Tag einen Stein oder einen Engel erschaffen hätte, so wären jetzt, wenn unendlich viele Tage vorübergegangen sind, *actu* unendlich viele Steine oder Engel vorhanden. Wie man sieht, wird hierbei als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Gott an jedem der unendlich vielen Tage ein solches Wesen schaffen konnte. „*Non potest ulla ratio excogitari — sagt Vanhoonaeker l. c. p. 59 — cur, si potuerit Deus ab aeterno aliquam substantiam creare, non potuisset deinceps pro suo beneplacito et quando volebat, condere novas. Itaque si ab aeterno singula hora res aliqua creata fuisset et nunc usque conservata, imprimis haberemus modo infinitam multitudinem rerum actualiter existentium.*“ — Joannes a S. Thoma (*Cursus philos. partis II p. I. [Physic.] quaest. 24 art. 2*) und Soto (*In VIII. lib. Physic. quaest. 2 conclus. 3*) nennen dieses „*unum ex fortissimis argumentis contra Philosophos ponentes generationes ab aeterno.*“ Und doch scheint die Antwort so einfach und leicht zu sein! Sollte sich nämlich aus der gemachten Annahme ein Widerspruch ergeben, so müßten wir unterscheiden und sagen, Gott hätte täglich oder stündlich im distributiven, aber nicht im kollektiven Sinne einen Engel oder einen Stein erschaffen können. Das ist aber nicht so zu verstehen, wie Joannes a S. Thoma es deutet „*si (divisive)*

quolibet die producit Angelum, et dies sunt infiniti, et Angeli perseverant, infiniti sunt collective; numerationem enim dierum sequitur illa infinitas collective“. Vielmehr ist der Sinn jener Unterscheidung dieser, daß Gott „an jedem Tage“ einzeln genommen ein solches Geschöpf hervorbringen konnte, aber nicht „an jedem Tage“ ohne Ausnahme, d. h. er hatte die Macht, an jedem beliebigen Tage zu schaffen, er konnte aber nicht an allen Tagen oder an jedem einzelnen ohne Ausnahme schaffen, wenn hieraus etwas Widersprechendes folgte. — Man könnte aber auch von dieser Unterscheidung absehen und in anderer Weise antworten. Sollte sich aus der Annahme, daß Gott in jeder einzelnen Stunde oder an jedem einzelnen Tage ein dauerndes Geschöpf hervorbringe, ein Widerspruch ergeben, und läge der Grund dieses Widerspruches auf seiten des Fortbestandes aller so erschaffenen Dinge, so müßte man annehmen, daß Gott eine Anzahl dieser Geschöpfe wieder zerstöre oder zu Grunde gehen lasse. Darin läge jedenfalls nichts Widersprechendes, wenn auch jene Geschöpfe vermöge ihrer eigenen Natur „fortdauernde“ wären. Zwar sagt Joannes a S. Thoma: „Multo minus dici potest, quod si Deus quolibet die producat Angelum, tenebitur alium annihilare. Unde enim constat teneri Deum ad annihilandum, aut quid conducit annihilatio Angeli ad productionem alterius? Solum videtur hoc confingi ad effugiendum inconueniens, quod ex illa sententia sequitur de infinito.“ Allerdings stellen wir diese Annahme nur auf mit Rücksicht auf den uns gemachten Einwurf. Aber so lange man uns nicht die Unmöglichkeit dieser Annahme nachweist, ist es klar, daß der Einwurf keine durchschlagende Kraft besitzt. — Dazu kommt noch, daß man ganz denselben Einwand erheben könnte auch abgesehen von einer unendlichen Zahl von Tagen. Oder weshalb wollt Ihr Gott nötigen, von einem Tag bis auf den andern zu warten mit der Erschaffung einer Seele, eines Engels u. s. w.? Hätte er nicht in jedem Augenblick dasselbe thun können? Dann aber wären an jedem Tage, ja in jeder Stunde unzählige Dinge dieser Art entstanden. Also wäre Euere unendliche Zahl dann wohl schon früher zustande gekommen als jetzt, wo Ihr dieselbe erst annehmt

nach Verlauf unendlich vieler Tage. — Doch das führt uns zu einer letzten grundstürzenden Antwort auf die Schwierigkeit, deren Haltlosigkeit wir schon in so mancherlei Weise gezeigt haben.

Wir leugnen, daß man es unter den gemachten und zugegebenen Voraussetzungen mit einer actu unendlichen Zahl von Menschenseelen zu thun hat. Wie könnte man einen Betrag, der aus Hinzufügung (Addition) entstanden ist, und zu dem noch immer mehr hinzugefügt wird, actu unendlich nennen? Oder ist etwa die Zahl der zu erschaffenden Seelen schon zum Abschlufs gekommen? Und sind nicht die nach und nach entstandenen Seelen je etwas Endliches? Und soll trotzdem ihre Gesamtheit unendlich sein? Sieht man denn nicht, daß man bei dieser Annahme in den Gesamtbetrag etwas hineinlegt, was in den Bestandteilen nicht liegt? — Hierzu kommt, daß man von der etwaigen Unendlichkeit von Tagen auf eine etwaige Unendlichkeit von erschaffenen Wesen schließt. Nun ist aber die Unendlichkeit der Tage nur eine synkategorematische, eine solche, die in der Aufeinanderfolge besteht. Also ist von ihr aus ein Schluß auf eine gleichzeitige, zusammenbestehende, kategorematische Unendlichkeit unzulässig. Man könnte höchstens schließen, daß es eine anfangslos aufeinanderfolgende, also synkategorematisch unendliche Vielheit von Schöpfungsakten gibt. Gegen eine solche kann aber nicht, wie schon öfters betont, das physische Wesen der wirklich erschaffenen oder zu erschaffenden Dinge (also hier die Unsterblichkeit der Menschenseelen oder die geistige Natur der Engel u. s. w.) angeführt werden, weil es sich ja um die absolute Macht Gottes und das metaphysische Wesen der Dinge handelt. Daß aber Gott unter diesem Gesichtspunkt die erschaffenen Seelen oder Engel wieder hätte zerstören können, wie wir vorher sagten, ist wohl kaum zu bezweifeln. — Wahr ist allerdings, daß die jetzt vorhandenen Menschenseelen nicht gezählt werden können, weil man beim Zählen derselben nie zur ersten gelangen kann (wofern nämlich auch Zeugung anfangslos stattgefunden hätte). Aber etwas anderes ist jene Unendlichkeit, die mit Anfangslosigkeit gleichbedeutend ist, und jene Unendlichkeit, die in einer Summe bestehen soll.

Dafs der allmählich im Laufe der Zeit zusammengekommenen Summe von Menschenseelen, von welcher der Einwurf redet, Unendlichkeit zukomme, leugnen wir auf das Entschiedenste.

III. Die physisch-historischen Gründe, mit denen man gewöhnlich den Anfang dieser Welt darthut, bleiben für uns natürlich ausser Betracht, da unsere Untersuchung sich blofs auf die metaphysische Möglichkeit bezieht. Vielleicht denkt der hl. Thomas an diese Gründe, wenn er sagt: „Quaedam earum sunt ita debiles, quod sua debilitate contrariae parti videntur probabilitatem afferre“ (Opusc. de aeternitate mundi). Nur einen derselben wollen wir berühren, da der hl. Thomas selbst ihn anführt. Er sagt (1 q. 46 a. 2 ad 4): „Manifeste apparet, artes aliquas et habitationes regionum ex determinatis temporibus incoepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset.“

Dieser Beweisgrund findet sich bekanntlich schon bei Lucrätius (De rerum natura, lib. V v. 321 ff.):

Si nulla fuit genitilis origo

Terrarum et Coeli, semperque aeterna fuere,
 Cur supra bellum Thebanum et funera Trojae
 Non alias aliei quoque res cecinere poetae?
 Quo tot facta virum totiens cecidere, neque usquam
 Aeternis fama monumentis insita florent?
 Verum, ut opinor, habet novitatem summa, recensque
 Natura mundi est; neque pridem exordia coepit.
 Quare etiam quaedam nunc artes expoliuntur;
 Nunc etiam augescunt; nunc addita navigiis sunt
 Multa . . .

Ähnlich heisst es auch bei Macrobius (In somnium Scipionis lib. 2 cap. 10): „Quis facile mundum semper fuisse consentiat, cum et ipsa historiarum fides, multarum rerum cultum, emendationemque vel inventionem ipsam recentem esse fateatur . . . Quis non hinc aestimet mundum quandoque coepisse, nec longam retro ejus aetatem, cum abhinc ultra duo retro annorum millia de excellenti rerum gestarum memoria ne Graeca quidem extat historia? . . . Si enim ab initio, immo ante initium fuit mundus,

ut Philosophi volunt: cur per innumerabilium seriem saeculorum non fuerat cultus, quo nunc utimur inventus? non litterarum usus, quo solo memoriae fulcitur aeternitas? cur denique multarum rerum experientia ad aliquas gentes recenti aetate peruenit? . . . Haec omnia videntur aeternitati rerum repugnare, dum opinari nos faciunt, certo mundi principio paulatim singula quaeque coepisse. Sed mundum quidem fuisse semper, philosophia auctor est, conditore quidem Deo, sed non ex tempore: siquidem tempus ante mundum esse non potuit, cum nihil aliud tempora, nisi cursus solis efficiat.“

Der hl. Thomas antwortet hierauf: „quod ponentes aeternitatem mundi ponunt, aliquam regionem infinites esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso; et similiter ponunt, quod artes propter diversas corruptiones et accidentia infinites fuerunt inventae, et iterum corruptae. Unde Aristoteles dicit (in lib. I Meteorol. cap. ult.), quod ridiculum est, ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.“ Dazu muß jeder sehen, daß, wenn mit solchen Gründen überhaupt etwas bewiesen würde, nur der Anfang des Menschengeschlechtes, keineswegs aber der Anfang der Welt bewiesen würde.

Noch weniger beweist diesen Lactantius, wenn er gegen Aristoteles sagt (Divin. Institut. lib. 2 cap. 11): „Cum videamus singula quaeque animalia, quae ante non fuerant, incipere esse et esse desinere, necesse est totum genus aliquando esse coepisse, et aliquando desitutum esse quia coeperit . . . Apparet in Dei potestate esse vel vitam vel interitum generis humani. Quod si potest occidere in totum, quia per partes occidit, apparet aliquando esse ortum: et ut fragilitas initium, sic declarat et terminum.“ Das beweist höchstens, daß die lebenden Wesen das Sein nicht aus sich, sondern von einem andern haben.

Doch lassen wir diese Beweisversuche auf sich beruhen.

Im Vorstehenden war unsere Absicht hauptsächlich diese, eine vielfach mißverständene und unrichtig dargestellte Lehre des Aquinaten in ihrer wahren Fassung vorzulegen und auf ihre Richtigkeit kritisch zu prüfen. Nebenbei wollten wir aber auch zeigen, welche Behandlung diese Lehre in neuerer Zeit in scholis catholicis, für welche P. Leo XIII. die Encyklika *De instauranda D. Thomae Aquinatis philosophia* erlassen hat, ange-deihen liefs. Da wir uns bei dieser Ausführung der größten Sachlichkeit beflissen und nur im Interesse der Wahrheit geschrieben haben, so dürfen wir auch vom wissenschaftlichen Gegner, dessen Streben nach der gleichen Wahrheit geht, erwarten, daß er unsere von den seinigen abweichenden Auffassungen nur vom sachlichen Standpunkt aus beurteilen werde. Wenn jemand, der einem Thomas von Aquin glaubt das Penum korrigieren zu können und ein volles „Unge-nügend“ unter das-selbe setzt, und dann, sobald ein anderer an seine Correcturen die Regeln der Dialektik anlegt, dieses als Ausfälle auf seinen geringen wissenschaftlichen Ruf bezeichnet: so können wir dieses nicht anders denn als eine krankhafte Erscheinung bezeichnen, die unser Mitleid verdiente, wenn sie nicht auf andere ansteckend zu wirken sich bemühte. Aber auch die unzweideutige Äußerung solcher Krankheits-Symptome hat ihr Gutes.

Vor allem mußte es uns bei unserer Untersuchung auffallen, daß man in unserer Zeit so ganz die Geschichte unseres Lehrpunktes vergessen zu haben scheint. Im Jahre 1861 erschienen im Katholik mehrere Aufsätze, welche vorsätzlich „die Frage über Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfanges der Welt in der Scholastik“ behandelten. Diese Aufsätze haben das Gute, daß sie die Lehre des hl. Thomas über die Frage in litterar-historischer Beziehung objektiv und richtig darlegen. Daß sie die vom hl. Thomas angeführten und widerlegten Einwände ohne einen Versuch der Gegenwiderlegung einfach wieder gegen seine Lehre ins Feld führen, lassen wir hier außer Betracht. Aber das müssen wir hervorheben, daß dieselben ihrer eigentlichen Aufgabe durchaus nicht gerecht werden. Von allen Scholastikern werden nur Albert der Große, St. Thomas, St.

Bonaventura, Heinrich von Gent und Duns Scotus — und zwar die beiden letzteren nur andeutungsweise — angeführt. „Mit Duns Scotus — so hören wir — ist dann auch der wissenschaftliche Streit, welcher uns bisher beschäftigt hat, zum Stillstand gekommen“ (II. 145). Wenn man mit dieser Aufstellung das von uns (Bd. V. S. 152) gegebene Litteratur-Verzeichnis, welches indessen bloße Beispiele anführen will, vergleicht, so wird man gestehen müssen, daß jene Artikel eine zu geringe Vertrautheit mit der Scholastik verraten, als daß sie eine Grundlage zur Weiterbildung der Wissenschaft bieten könnten.

In demselben Katholik veröffentlichte Prof. Stöckl im Jahre 1883 einen Aufsatz über „die thomistische Lehre vom Weltanfang in ihrem geschichtlichen Zusammenhange“, in welchem er (I. 352) behauptet: „Keiner von den großen Scholastikern des Mittelalters hat in der Frage um den Anfang der Welt die Ansicht des hl. Thomas geteilt.¹ Alle hielten sie an der Ansicht fest, daß nicht bloß die Schöpfung aus Nichts, sondern auch der Anfang der Welt sich demonstrativ erweisen lasse, und dies zwar um so mehr, als im Begriffe der Schöpfung aus Nichts der Anfang der Welt schon enthalten sei.“ Und nachdem die vom hl. Thomas abweichende Lehre des heil. Bonaventura kurz dargelegt worden ist, wird hinzugefügt (S. 355): „Wie er, so denken auch alle großen Scholastiker der Franziskanerschule . . . Die thomistische Ansicht ist daher ziemlich isoliert geblieben.“ — Wenn man diese Worte liest, fragt man sich, wie es möglich, daß der Verfasser einer verdienstvollen Geschichte der Philosophie des Mittelalters in drei großen Bänden so schreiben kann. Und gleichwohl schreiben ihm andere jenen im grellen Widerspruch mit der Geschichte der Philosophie des Mittelalters stehenden Satz unbedenklich nach (Krause l. c. p. 4). Wenn wir irgend einen ältern Schriftsteller, der unsere Frage berührt, aufschlagen, so erhalten wir bessere geschichtliche Angaben. Wir nehmen aufs Geratewohl den protestantischen Theologen Gerard Johann Vossius

¹ Dieser Satz steht im Originale selbst in Sperrdruck.

heraus, der in seinen in 3. Aufl. im Haag 1658 erschienenen *Theses Theologicae* (Disp. I De creatione, pars altera, thes. XIV p. 19) nach einer genauen Formulierung unserer Frage sagt: „Ariminensis quidem, Gabriel, Occam et alii eorum quos nominales vocant, contenderunt, quascunque orbis partes potuisse Deo esse coaeternas. Durandus vero credidit, hoc iis solum mundi partibus competere quae, ut loquitur, habent esse permanens, uti coelum, Angelum, hominem. At Thomas, Hervaeus, Capreolus, Soncinus, Cajetanus, Sotus hoc privilegium restringunt ad ea quae non inducant actualem infinitatem . . . Albertus vero, Henricus Gandavensis, Marsilius et Toletus negant ἀπλῶς, creaturam ullam ab aeterno produci potuisse. In tanto dissensu maluit Scotus *προβληματικῶς* pro utraque sententia disputare, quam certi aliquid definire.“ Muß man nicht gegenüber einer solchen Litteratur-Angabe in einem nicht einmal ex professo über unsern Gegenstand geschriebenen Buch aus dem 17. Jahrhundert die vorgenannten Aufsätze aus dem 19. Jahrhundert als einen wahren Rückschritt bezeichnen? Woher nimmt man das Recht, bei dieser Lage der Dinge mit einer gegen den hl. Thomas und seine treuen Anhänger gerichteten Spitze vom Fortschritt der modernen Wissenschaft zu reden?¹

Eine geradezu überraschende Unbedachtsamkeit liegt in den folgenden kurzen Worten des P. Lahousse (*Cosmologia*, Lovan. 1887 n. 540 p. 327): „Hanc sententiam (demonstrari non posse repugnare ut Deus ab aeterno mundum condidisset) studio ab Aristotele non discedendi, tenent D. Thomas, eoque duce, omnes Thomistae.“ — Das heißt zunächst: Der hl. Thomas ist ein blinder Nachtreter des Aristoteles, und die Thomisten folgen blindlings ihrem Meister.

Die erste Hälfte dieser Phrase war bis dahin das Schlagwort aller Gegner der kirchlich-scholastischen Wissenschaft; daß man das gleiche jetzt auch auf katholischer Seite nachredet, dürfte einigermaßen befremden. Im Verlauf unserer Abhandlung hatten wir mehr als einmal Gelegenheit, auf die freie und ge-

¹ Auf die Geschichte dieser Kontroverse in der patristischen Zeit werden wir zurückkommen.

sunde Kritik hinzuweisen, welche der Aquinate dem Stagiriten gegenüber anwendet (vgl. V. 145; VI. 407 f.; oben. S. 191). Aber beruht denn wenigstens in dem vorliegenden Falle jener Vorwurf, wenn auch nur scheinbar, auf Wahrheit? Durchaus nicht. Die Lehre des Aristoteles und die des hl. Thomas über unsere Frage sind gänzlich verschiedene. Aristoteles lehrt eine wirklich ewige Welt. Der hl. Thomas lehrt, in der Annahme einer von Ewigkeit erschaffenen Welt lasse sich kein Widerspruch nachweisen, also eine ewig erschaffene Welt sei metaphysisch möglich. Der Aquinate bekämpft die Lehre des Stagiriten und bezeichnet sie als Häresie (In II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5 u. passim) und Irrtum: „Alius error fuit Aristotelis ponentis quidem omnia a Deo producta esse, sed ab aeterno, et nullum fuisse principium temporis, cum tamen scriptum sit Gen. 1: In principio creavit Deus coelum et terram. Et ad hoc (scilicet illum errorem) excludendum addit (Decretal.): Ab initio temporis“ (In Decretalem I. expositio. [Opusc. XXIII ed. Rom; XIX ed. Parm.]). Und derjenige, der die Lehre des Aristoteles als Irrtum und Häresie bekämpft, wird von P. Lahousse als Nachtreter dieser Lehre bezeichnet! St. Thomas hat in dieser Frage gelehrt, was Aristoteles gelehrt hat, und zwar blofs studio ab Aristotele non discedendi!

Der in der andern Hälfte jener Phrase den Thomisten gemachte Vorwurf ist auf seiten der traditionellen Gegner des hl. Thomas stereotyp. In merkwürdigem Widerspruch hiermit behaupten dieselben gleichwohl in demselben Atem, dafs in einigen der wichtigsten Fragen der ganzen Theologie, z. B. in der Gnadenlehre, die Thomisten Wortlaut und Sinn ihres Meisters nicht nur nicht verstanden, sondern geradezu preisgegeben haben, und dafs sie selbst, die doch in allen übrigen Stücken sich einer freieren Auffassung des hl. Thomas rühmen, in diesen Fragen ihn allein richtig verstehen und krampfhaft festhalten, als wenn der Mantel des Propheten auf ihre Schultern gefallen wäre. Bezüglich jenes den Thomisten gemachten Vorwurfes des zu strengen Festhaltens am hl. Thomas ist es nicht uninteressant, sich der Worte wieder zu erinnern, welche seiner Zeit der Katholik (1861; II. 595)

bezüglich des um die Erneuerung der thomistischen Studien in Deutschland so hoch verdienten Plafmann gebrauchte: „Sicherlich wird die Gelehrsamkeit und die Pietät, mit welcher die *inconcussa dogmata D. Thomae Aquinatis* hier festgehalten werden, unsere Achtung verdienen, aber ebenso gewiß wird man auch das Urteil wagen dürfen, daß die Exklusivität sowohl als die Starrheit, mit welcher hier das Interesse der thomistischen Philosophie verfolgt wird, der Einwirkung derselben auf die Zeitrichtungen hinderlich sein muß. Nicht 20 Jahre vergehen seit diesem gewagten Urteil, und das Oberhaupt der Kirche fordert die Wiedereinführung der thomistischen Philosophie in die katholischen Schulen zu dem Zweck, die durch und durch falschen Zeitrichtungen wirksam zu bekämpfen!“ — Bezüglich eines jener „freieren“ Nachfolger des hl. Thomas, nämlich des P. Liberatore, hieß es in der gleichen Zeitschrift: „Man wird es nicht wagen können, ihn des sklavischen (!) oder blinden (!) Thomismus anzuklagen; er studiert seinen Meister, nicht wie ein Schüler, sondern wie ein späterer Meister; die Bewunderung, die er für ihn hat, hält ihn nicht ab, ihm z. B. in der Frage über die mögliche Ewigkeit der Welt entgegenzutreten“ (a. a. O. S. 601). Später verwirkte P. Liberatore jedenfalls das zweifelhafte Lob dieses Recensenten, denn nachdem er den hl. Thomas besser studiert und verstanden hatte, entschied er sich auch in der angeführten Frage für seine Lehre: „Ego a sententia S. Thomae recedendum non censeo, nempe quod argumenta contra possibilitatem absolutam creationis aeternae, quamvis valde probabilia sint, tamen plenam non pariant certitudinem“ (Cosmologia cap. I. art. 6 n. 46; Prati 1883, II. 54).

Wir Thomisten sind also daran gewohnt, daß uns von gewisser Seite das zum Vorwurf gemacht wird, was wir selbst uns zur größten Ehre anrechnen und als größten Vorteil für die theologische Wissenschaft betrachten, nämlich das treue Festhalten an der Lehre des größten Theologen, den die Kirche bis jetzt gehabt hat. Wir wissen uns dabei in Übereinstimmung mit der Kirche selbst: „Volumus et tenore praesentium vobis

injungimus, — hat ein Vorgänger Leos XIII. (P. Urban V.) gesagt — ut S. Thomae doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini, eandemque studeatis totis viribus ampliare.“ — Aber wir müssen doch noch zusehen, ob der Vorwurf des P. Lahousse bezüglich des vorliegenden Lehrpunktes wenigstens materiell auf Wahrheit beruht. Wir fragen uns also, ob denn wirklich „omnes Thomistae“ in dieser Lehre dem hl. Thomas einfach nachfolgen.

Wir machten schon früher darauf aufmerksam, daß die in Rede stehende Lehre an sich von höchst untergeordneter Bedeutung ist, und daß sie in keiner Weise ein Fugstein im Lehrgebäude des Aquinaten ist. Auch zeigten wir bereits, daß die meisten Schüler des hl. Thomas sich nicht darauf beschränkten, an diese Frage, wie ihr Meister, in abwägend kritischer Weise heranzutreten, sondern auch in positiv-thetischer Weise eine Lösung derselben versuchten. In dieser thetischen Behandlung unserer Frage aber gehen die Thomisten weit auseinander. Und diese „dissensio Thomistarum“ war von alters her in beiden Lagern bekannt (Vgl. Bd. V. S. 152 ff.). Es blieb dem P. Lahousse vorbehalten, herauszufinden, daß alle Thomisten ihrem Führer in dieser Frage einfach nachtraten. — In einem Punkte, dem einzig wesentlichen (den aber nicht alle als solchen erkannten), stimmten allerdings alle Thomisten mit ihrem Meister überein, darin nämlich, daß sie für ihre positive Lösung jener Frage keine zwingende Beweiskraft in Anspruch nahmen. Das ist, wie gesagt, das Einzige, was der hl. Thomas bezüglich dieser Frage behauptet: mit nötiger Demonstration kann weder die Notwendigkeit, noch die Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung dargethan werden; daß die Welt thatsächlich einen zeitlichen Anfang hat, wissen wir mit absoluter Gewißheit nur aus dem Glauben. Wahrscheinlichkeit kann hierüber auch die Vernunft gewinnen, nicht aber eine solche Gewißheit, die jeden Zweifel ausschließt. Diese Wahrscheinlichkeit suchten die Thomisten, jeder in seiner Art, zu erlangen, und damit gingen sie über ihren Meister hinaus, obgleich sie im eigentlichen Kern

der Frage, — sich selbst dessen vielfach nicht bewußt¹ — mit ihm in Übereinstimmung blieben. Viel enger schlossen sich an die eigentliche Fassung der Frage beim hl. Thomas die ältesten Scholastiker an. Zu dem schon früher von uns erbrachten Beweise hierfür (vgl. Bd. V. S. 141 ff.) möge es uns erlaubt sein, hier noch das Zeugnis Wilhelms von Occam hinzuzufügen, der mit seinem Ordensgenossen Duns Scotus hierin genau übereinstimmt. Er ist ein Beleg mehr dafür, wie wenig der heil. Thomas in seiner Auffassung „isoliert“ geblieben ist, und daß nicht „alle großen Scholastiker aus der Franziskanerschule“ wie der hl. Bonaventura dachten. In II. Sent. quaest. 8 sagt Occam: „Ad dubitationem de aeternitate mundi, utrum potuit fuisse ab aeterno per potentiam divinam, dico, quod utraque pars potest teneri, et neutra potest sufficienter reprobari. Quia tamen non videtur includere manifestam contradictionem, mundum fuisse ab aeterno (licet Gaufredus dicat oppositum), ideo primo pono rationes probantes, quod non potuit fuisse ab aeterno, quae inter illas magis videntur concludere . . . Sed istis rationibus non obstantibus videtur quod nulla sit manifesta contradictio, creaturas fuisse ab aeterno, nec repugnat nec ex parte Dei, nec ex parte creaturae . . .“

Es kann wohl kaum als ein Fortschritt des Denkens und Wissens angesehen werden, daß Neuere mit Aufserachtlassung jener den Alten geläufigen Unterscheidung für ihre Ausführungen über unsere Frage unbedenklich und schlechthin demonstrative Beweiskraft in Anspruch nehmen. Ja, es macht einen geradezu abstofsenden Eindruck, wenn man nach Durchgehung der Geschichte dieses Lehrpunktes das solide und dabei zurückhaltende Verfahren der Alten — welches immer ihre positive Lösung gewesen sein mag — vergleicht mit gewissen Neueren, die in der Behauptung der Möglichkeit einer anfangslos erschaffenen Welt nichts wie „Widersprüche und Absurditäten“ sehen und rundweg behaupten: „Wir sind durch absolute Denknwendigkeit gezwungen, ein geschaffenes anfangsloses Sein für

¹ Sehr klar war sich darüber Goudin, *Physic. pars II. Disp. unic. quaest. 1 art. IV: Observandum ad Obj. 1.* (Urbeveteri 1859, III. 39.)

eine offenbare Ungereimtheit zu halten“. (Stenstrup S. 52 f.) Man begreift dann die Ironie, deren selbst der Heilige von Aquino sich nicht erwehren konnte, daß nämlich diese „soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia“ — und seine Frage, wie es denn komme, daß tot nobilissimi Philosophorum diese „offenbaren Ungereimtheiten“ nicht gesehen haben. „Absoluter Denknöwendigkeit“ würden doch auch wohl diese sich gefügt haben. In unserer kritischen Darstellung der Lehre des Aquinaten haben wir gefunden, daß er seine Thesis bewiesen hat, sowohl a priori als a posteriori. Alle von ihm geprüften Beweisversuche ergaben sich als nicht „cogentes“, „non necessariae“ u. s. w. Wir haben uns auch bemüht, die von Späteren versuchten Beweise aufzufinden und zu prüfen. Und wir müssen gestehen, daß wir kaum einen einzigen neuen Beweisversuch gefunden haben; alles Vorgebrachte ist nur ein Wiederaufwärmen des vom hl. Thomas bereits Widerlegten, verbunden mit einem kleinlichen Nörgeln an seiner Widerlegung. Gewiß darf man also nicht glauben, durch neu erdachte Beweismomente das zur Evidenz gebracht zu haben, was zur Zeit des Aquinaten noch in Dunkel gehüllt gewesen sei.

Will man in dieser Frage, wie in allen anderen, an welche ganze Jahrhunderte die Schärfe ihres Denkens gesetzt haben, gedeihlich weiterarbeiten, so muß man den Reingewinn der Vorgänger, ihr Endergebnis, zum Ausgangspunkt nehmen. Darum dürfen solche Fragen nur auf Grund einer genauen Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung der an sie gesetzten Geistesarbeit und der etwa über sie geführten Kontroversen behandelt werden. Wer das nicht thut, der fördert die Wissenschaft nicht, sondern hält sie auf.



SYLLABUS PII PONTIFICIS NONI IN UNIVERSA RE
PHILOSOPHICA IUXTA MENTEM S. THOMAE
AQUINATIS RECENTIUMQUE PHILOSOPHORUM

per Prof. Guilelmum De Angelis-Stella Neapolitanum
evolutus.

Revelatio est subiecta continuo progressui, qui humanae
rationis progressioni respondeat.

Epist. encycl. Qui pluribus. 1846.

Alloc. Maxima quidem. 9. Junii 1862.

Explanatis systematibus de vero progressivo, praestat has doctrinas quoad religionem recolare. Si enim progressistae sibi met velint esse concordēs, ne Dei quidem existentiam debent admittere. Nam cum Dei notio sit absoluta atque immutabilis, et mens nostra tantum possideat vera relativa, certe haud potest notionem Dei acquirere; quare Protagoras atheismo fuit multatus propter illud aphorisma: *Περὶ μὲν θεῶν, οὐκ ἔχω εἰδέναι ὡς εἶδω, ὡς οὐκ εἶδω* — de diis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere. Recentiores autem progressistae ab atheismo abhorrentes, religionem quidem admittunt, sed quae humano progressui respondeat. Quare Lessing, postquam progressum cognoverit a mosaismo ad christianismum, proclamavit tandem adventum cujusdam evangelii aeterni. Kantius docuit: Religiones omnes sunt evolutiones vitae religiosae hominum per elementa adscititia, quae perfecte complentur, quando spiritus omnimodo libertate se evolvit, nempe in Christianismo. Ipse quidem Ecclesiam admittit, uti rempublicam moralem, ad bonum morale curandum institutam. At ipse in errorem incidit, quando defendit, cum humanum genus progrediatur, Ecclesiam deficere et solum quamdam religionem pure naturalem manere, in qua erit manifestatio regni Dei. Herder quidem idipsum vindicavit; Schelling, iuxta sua principia de Identitate absoluta, contendit, antiquum mundum sub aspectu religioso esse, sicuti naturam relate ad spiritum, nempe manifestationem Infiniti et finiti; novum vero mundum esse e diametro oppositum, quia per Christianismum finitum reducitur ad infinitum, unde fuit missio Divini Spiritus reducentis finitum in Infiniti sinum. Hegel quidem eandem vindicavit sententiam: Namque (Leçons sur la philosophie religieuse) docuit, religionis philosophiam tripliciter dividi. In primis enim est Idea religionis, dein religio determinata, postea religio absoluta et vera. Considerat dein omnes Religionis formas usque ad christianismum, tamquam momenta conscientiae religiosae, quae se per gradus evolvat. Primum

exorta fuit magiae religio, uti Feticismus, religio Mongolorum, Sinensium, Buddhismus, Lamaismus; dein processit phantasiae religio, uti Judarum cultus, Bramanismus; tertio religio lucis, uti Parsismus; quarto symboli religio, uti Aegyptiorum ritus. His religionis momentis praeactis conscientia religionem spiritus invenit; quo enim tempore cultus factus fuit sublimis, veluti Judaismus, religio pulchri, uti illa Graecorum, mentis religio, uti Romanorum. Denique conscientia ad religionem absolutam fuit progressa, ad Christianismum. Omissis vero ceteris Galliae progressistis, Turgot, Condorcet Deismum penitus renovarunt. Henricus e Saint-Simon docuit: Post longam barbariem monotheismus Hebraeorum est exortus, qui in Christianismo perfectionem fuerit assecutus; sed ne polytheismi historiam omitteret, Socratem inter Moysen atque Christum cognovit, qui polytheismum falsitate argueret. Romanorum victorias voluit esse Christianismi progressum; Lutheri tandem reformatio iter paravit ad novum Christianismum in posterum repetendum. Accesserunt ad hanc sententiam Rodrigues, Enfantin, Bayard, Blanqué, Carrel, Buchez. Victor autem Cousin Schellingii vestigia persequens: Religiones, inquit, vario modo rationis elementa ostendunt, Christianismus autem finem evolutionum rationis; ideoque perfectior religio dicitur. Christianismus enim in se complectitur cultum orientis atque occidentis, ac quidquid boni ab orientis Theismo atque ab heroismo Graeciae Romaeque manaverit. Hoc idem Lerminier, suas vindicans doctrinas, asseruit: Philosophiam, inquit, sua iura vindicare est necesse; Socrates enim ac Plato, licet ethnici, Christianismum praenuntiarunt; ideoque philosophia nedum consistere, progredi ulterius debet. In hanc sententiam Ab. Lamennais, P. Leroux, Jouffroy veniunt. His historiae argumentis praestitutis, ad argumenta contraria transeamus oportet. Si enim religio in veritate nititur, et veritas una atque immutabilis est, religio quidem est una atque immutabilis; ideoque religiones oppositae, sive eodem tempore sive diverso, falsum vindicare, nunquam veritatem possunt. Chrysostomus ad rem: *Πολλὰ μὲν τῆς εὐσεβείας ὁδοί· ἡ καὶ δὲ τῆς ἀληθείας μία*. Quo tamen horum systematum error magis pateat, nonnulla de scientia deque historia dicimus. Praestat enim admonere omnes progressistas inficiari aliquam religionem aliqua revelatione primaeva exornari. Namque ii cum fateantur omnia esse Absoluti manifestationem, duplicem ordinem naturalem et praeternaturalem haud admittunt, ideoque coguntur omnes religiones, uti naturales Absoluti modos, agnoscere. Laurent enim, *Etudes sur l'histoire de l'humanité: Christianismi*, inquit, superba est arrogantia, exordium a Deo

immediate repetero; nam sola revelatio est agnoscenda, quae iuxta legem continui progressus in humanitate fiat. Hoc vero historiae religionis repugnat. Deus enim protoparentibus, externae revelationis gratia, religionem supernaturalem tradidit. Biblia ad rem testantur, Deum revelasse primae societati doctrinarum systema, sive ad rationem spectantium, sive illam excedentium; hanc vero religionem Moysem usque fuisse asservatam per Patriarchas, viros prae ceteris Dei muneribus refertos; Moysem autem, iuxta Dei oracula, Hebraeorum theocratiam condidisse, suamque vindicasse missionem, operum supernaturalium ergo; Jesum Christum vero, Dei Verbum, hominem factum, primaevam revelationem evolvisse, novamque addidisse, atque religionem a Moyse indictam, perfectam humano generi accommodasse. Biblia quidem testantur ceteras superstitiones exortas ex oblivione veteris cultus, post diluvium inter Noae posteros comprobata. Qui plura cupiat, consulat apologias doctorum usque ad nostram aetatem, ac nuper in unum redactas ab Ab. Migne, Demonstrations Evangéliques. Nobis autem est ratum recentiores Progressistas Bibliorum auctoritatem pessumdare, omnemque *θεοπνευστιαν* inter mythos collocare; tamen nos exploratum habentes quidquid biblici catholici pro re nostra fuerint confessi, comprobamus religionem a mundi exordio fuisse hominibus revelatam, omnesque alias primae immutabilis religionis corruptionem esse. Hac fidei professione peracta, ad rationis argumenta progrediamur oportet. Origenes enim, Lib. IV contra Celsum 79, aiebat: *Χρὴ μίαν θεοπνευστιαν ἀνθρώποις πᾶσι δοθῆναι*. Et Drey in unum redigens Apologetarum argumenta docebat: Nessun essere finito, se non sia mosso dagli influssi di un altro essere della natura medesima o somigliante. Questa legge, secondo la quale tutti gli esseri si sviluppano, si sperimenta altresì ogni giorno nello sviluppo di ciascun uomo. E veramente l'uomo educa l'altro uomo; e la ragione non ancora svolta si svolge per una ragione, innanzi svolta. Se da questa legge universale e costante rimontiamo al primo uomo, e la applichiamo al suo sviluppo religioso, la Rivelazione, che la Bibbia ci porge come un fatto, ci si paleserà con l'impronta della necessità. Il primo uomo in effetto non poteva conseguire la conoscenza di Dio, nè svolgere in generale le sue potenze intellettive, senza l'azione benevola di un essere superiore, di Dio. . . . Il primo uomo, non avendo dappresso a sè altro uomo, aveva bisogno dell'aiuto di un essere soprumano. Or chi mai questi potea essere, se non Colui, il quale comechè non sia dalla terra, distende l'azione sua su tutta la terra? Essendo Dio solo questo essere, chiaro è che lo svolgimento

religioso dell'uomo sin dalla origine sia opera di Dio e frutto di sua rivelazione.

Sed haud est opus, pro revelationis necessitate, ut ad primam humani generis aetatem redeamus; homo etiam nunc temporis, seposita revelatione, perfecte Deo cultum praestare, omniaque religionis officia complere nequiret. Ad haec enim persolvenda opus esset sublimi ingenio, qui diurno seduloque studio, ac vivendi ratione placida et tranquilla veram vestigaret religionem; haec omnia in paucissimis, longo post tempore, cumque errorum admixtione reperiuntur; ergo paucissimi hanc sibi, rebus antea praestitutis, cognitionem compararent. Sed hi quidem impares edocendis hominibus essent. Namque historia nobis ostendit philosophos aliquorum religionis dogmatum imperitos inter se decertare, atque recentiores sapientes in materialismum, idealismum, mysticismum, pantheismum esse dilapsos. Denique qua vigerent auctoritate ad suas firmandas doctrinas? Historia enim vindicat populos nulla affectos reverentia in philosophos; uti Varro penes Augustinum scripsit: In religione esse permulta, quae non iuvat vulgum agnoscere; ergo concludimus sive per historiam sive per scientiam revelationem fuisse homini necessariam, atque a Deo in re concessam. Sed paulisper demus religiones omnes progressive evolvi, sequitur, si verum suamet natura mutari nequit, ac religio coniungit hominem Deo, religionem mutari non posse, officia in Deum esse immutabilia; eo magis quod, si humanitas substantialiter mutari nequit, ne religio quidem, humano generi accommodata, potest. At cum error natura sit multiplex, multaeque in mundo religiones adsint, permultae continuam fluctuationem, proinde falsitatem vindicent oportet. Licet ergo demus permultas fuisse religiones inter se certantes, quae passim sint evolutae, sunt tamen falsae ac minime humano generi convenientes. His de variis religionibus falsis praestitutis, pauca sunt dicenda de ordine, quo Progressistae religionem sibi comparasse adserunt. Haud enim fieri poterat, ut homines a feticismo ad polytheismum transirent, atque, omnibus polytheismi vicibus peragratis ad monotheismum pervenirent. Feticismus sane, vel naturae religio, coalescere nequit, nisi penes populum vitam silvestrem rudemque agentem; infans vero suum intellectum evolvere haud potest, pubertatis aetatem usque, nisi ab alio edoceatur; populus ergo silvestris derelinquere feticismum non poterat, nisi ab alio cultiori populo esset adiutus. Constant, opere De la Religion considérée dans sa source, ses formes, et ses développements, ac prae ceteris Niebuhr: Un osservazione non fatta da questi filosofi è, che non vi ha esempio di un sol popolo veramente selvaggio, il quale

sia passato spontaneamente allo stato di civiltà; e che dovunque questa si è voluta imporre da una potenza straniera, n'è nata la morte e la distruzione fisica dell'uomo selvaggio, il quale l'ha ricevuta. Noi citeremo a tal proposito quel che avvenne negli Stati uniti di America, nelle missioni della Nuova California ed in quella del Capo. Ad hoc historia sive sacra sive profana narrat feticismum haud fuisse primaevum hominis statum. Biblia enim, ab ipso Herder laudibus ornata, testantur monotheismum fuisse primam religionem, quae usque ad diluvium mansit, et postea revelationem passim per idololatriam coeptam esse corrumpi; quamvis monotheismus in variis Deo acceptis familiis fuerit semper vera religio, donec regimen Hebraeorum civile ac religiosum effecerit. Profana historia vero, ducibus Creutzer, de Crigues, Duperron, Seneca, Tacito, narrationem Bibliorum vindicat. Monumenta vetustiora vestigia Unitatis et Trinitatis Dei servant. Vestigia Unitatis vindicat Brahma Indarum, Thian Sinensium, Tina Etruscorum, Alfader Scandinaviae incolarum, Teut vel Tuiston Germanorum. Trinitatis vestigia autem habentur in Trimourti Indarum, in formula Lao-Tseu Sinensis. Quare Sinensium dogma: Il Tao ha prodotto; uno ha generato due; due ha dato origine a tre; tre ha prodotto tutta le cose. Idem invenitur in tribus Aegyptiorum verbis: Ammon, Phta, Osiris, in Ormuzd, Ahriman, Mithra Persarum, in Odin, Thor Balder apud Scandinaviae incolas, in Anahi e Tritopatore Trinitatis cabiricae. Sacri autem Libri describunt horum populorum primaevum hominum statum, uti Saturni saeculum, humani generis depravationem, ac denique Messiae expectationem. Victor Cousin ad rem inquit: Tutte le antiche Tradizioni fanno capo ad un'età, nella quale l'uomo, nel momento che esce dalle mani di Dio, riceve da Lui immediatamente tutti i lumi e tutti i veri, sebbene intenebrato e magagnato dal tempo e dalla scienza incompiuta degli nomini. E dessa l'età dell'oro, civè l'Eden, che la poesia e la religione collocano a capo della storia. His positis, facile perfici potest conditores veterum nationum, licet silvestres rudesque, dicitasse se gubernari a diis, omnemque religionem a quodam Numine provenire, quod homini modum, formam, regulam indixit; sapientes antiquos Numina excoluisse, supplices pro re sua advocasse, Tullius sane orationem fuit exorsus: Quod Deo optimo maximo, ceterisque diis immortalibus sum deprecatus. Sed praestat ex Apologetis desumpta pauca in lucem vindicare.

Laforet, De l'état primitif de l'homme, scribit: Gli annali religiosi dei popoli ci mostrano, che presso nessuna nazione le conoscenze religiose furono quale portato spontaneo della ragione

umana, e che a chiunque si fa a meditare la religione dei popoli pagani, vi scorge un carattere affatto contrario a quello, che contraddistingue lo sviluppo delle scienze e delle arti; perocchè ogni cosa si avvanza, progredisce; laddove le idee religiose si corrompono, si svisano, e vanno a riuscire infine in un ammasso di strani errori. Adunque se la religione fosse nata dalle investigazioni dello spirito, non sarebbe ella andata di conserva con le altre conoscenze? Adde, progressistae fatentur feticismum non fuisse universalem, sed penes nonnullos populos, uti in quibusdam pagis Australiae, Tasmaniae, Polynesiae, Africae, Asiae, Americae; proinde dici nequit universum humanum genus feticismum coluisse. Denique variae religiones, quas progressistae volunt sibimet vicem dedisse, fuerunt contemporaneae et coevae. Contra in populo Israelitico ac permultis nationibus monotheismus colebatur, alibi vero idololatria dominabatur in mundo; uti nunc temporis, licet Christianismus ubique gentium observetur, tamen Brahmanismus sexaginta decies centena millia cultorum adnumerat; Buddhismus sexaginta centies centena millia; religiones Confucii et Theophrasti quadraginta decies centena millia; Sabaeismus et Feticismus septem decies centena millia; ergo variae religiones non sunt dicendae hominum progressus, sed divinae revelationis hominibus divinitus etargitae effectus.

Christianismus non est hebraici monotheismi, neque graecae philosophiae, praesertim socraticae, effectus. Sane, Christianismo exorto, Socratis philosophia, se removens a Platone atque Stagirita, in Academicorum semiscepticismum, Stoicorum pantheismum, Epicureorum sensismum erat dilapsa, adeo ut fidei apologetae haec vitia scientiae antiquae damnarent, ac prae ceteris Tertullianus: Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse crediderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Videant qui Christianismum vindicaverint stoicum, platonicum, dialecticum; ergo Christianismus e graeca philosophia haud est genitus. Lubet tamen progressistis Christianismum ad Platonis theodiceam, atque ad Stoicorum moralem reducere, adeo ut Laurent vindicaverit, quoad dogma, Pythagoram et Platonem Patrum numero adscribere, quoad moralem, Cynicos ac Stoicos Christi praecursores fore dicendos. Haec quaestio a reformationis aevo suborta, acriter a Guentherianis est in integrum renovata. Contra dicimus, Patres, quamvis Platonem laudibus extulerint propter vera detecta, tamen vituperiis quoque multavisse plurimorum errorum causa, uti de animarum praeelementia, de metempsychosi, de materiae aeterni-

tate, de idearum doctrina; ergo Plato nequit in dogmatum adser-
toribus adscribi. Ad hoc, Patres vindicant platonismum originem de-
disse tot haeresibus, quibus Ecclesia primis saeculis fuerit vexata;
veluti Irenaeus, Nazianzenus, Hieronymus et Tertullianus, qui
cuncti dolebant Platonem permultis haereticis argumenta prae-
buisse. De S. Augustino autem, qui fuit habitus Platonis sectator,
oportet nonnulla dicere. S. Doctor enim: Isti philosophi, inquit,
ceteros nobilitate atque auctoritate vicerunt, non ob aliud, nisi
quia longo quidem intervallo, sed reliquis erant propinquiores
veritati; et alibi, Libro 1^o retractationum, scribit: Ipsa quoque
quibus Platonem vel Platonicos seu Academicos philosophos tantum
extuli, quantum vel impios homines non oportuit, non immerito mihi
displicuerunt, praesertim quum contra errores magnos defendenda
est christiana religio. Hinc merito Remusat concludebat, *Revue*
des deux Mondes: Se il Christianesimo ha una parte affatto
spirituale, la quale ha potuto essere prodotta da Platone, i dogmi
speciali hanno una significazione positiva e letterale, che nessuna
filosofia può con le sue forza conseguire. Nè la Trinità di Platone
nè quella degli Alessandrini, rassomigliano propriamente alla
Trinità cristiana, a questa Trinità sostanziale, la quale è obbietto
della Fede. . . Lo stesso S. Agostino levossi un bel giorno contro
l'adorazione della sapienza umana, confessando di averla sovver-
chiamente piaggiata. Igitur ex platonismo, sententia quidem
S. Augustini, Christianismus exoriri nequibat. Sed quid de
Stoicismo? *Moralis* enim in dogmate innitur; atqui Stoicorum
dogmata a Christi religione maxime differunt; ergo *moralis* ad-
modum distat. Stoici quidem docebant, Deum unum idemque
esse cum rerum natura, cuius partes sunt creata omnia. Et
Seneca aiebat: Quid aliud est natura, quam Deus et divina ratio,
toto mundo eiusque partibus inserta? Quare penes Stoicos pro-
videntia ignis instar se habet, a quo omnia fataliter in mundum
proveniunt, fatali nexu inter se coniunguntur, hominesque esse
liberos credunt, si necessario huic fatali nexui pareant. Cicero
quidem, de *Paradoxis*, aiebat: Quid est libertas? Potestas vivendi
ut velis. Igitur qui vivit uti vult, nisi qui recta sequitur? qui
gaudet officio? cui vivendi via considerata atque provisa est?
Hinc non admittunt individuum animarum existentiam post mor-
tem; dicunt enim absorptum iri ab illa natura universali. Sed
cum mundus iterum renovetur, sic et animae renovantur ad vitam,
unde illud Senecae: Mors intermittit vitam, non eripit. His de
Stoicorum praeceptis dictis, nonnulla de morali addimus. Sed
hac in re dissentimus a doctrinis Zenonis, Chrysippi, Cleanthis,
Senecae, Epicteti, Marci Aurelii, quia de Stoicismo disserimus

ante et post Christianismum. Licebat enim primis suidium, mendacium, adulterium, sodonia, nuptiae Oedipi et Jocostae instar, mulierum communitio, humanarum carniū contritio, ebrietas, sepulchrorum contemptus, aliaque quae pudorem laedunt. Neque Cousin dicat Stoicos tritum fecisse illud aphorisma: Vivendum est iuxta rationis dictamina; sed si ratio non distinguitur a natura, idem est iuxta rationem vivere ac iuxta naturam, adeo ut, Cynicorum more, bruta quidem veluti exemplum sunt ducenda. Verum Henne, Dictionnaire des sciences philosophiques, dictis nonnullis praeceptis inverecundi Chrysippi, subdebat: Considerate gli animali, dice l'arrischiato logico, e da costoro apprenderete, che questi precetti non contrastano alla morale o sia allo natura. His positis, Christi ethica ita pura, nobilis atque sancta num poterat exoriri ex stoicismo veteri tam inverecundo et turpi? Sed res aliter se habet quoad Stoicos post Christianismum, uti fuit Seneca, Epictetus, Antoninus. Hi enim, quamvis multum ad Christi moralem accedant, multum quidem ex Evangelio desumpserunt, docente Paulo: Evangelium in universo mundo crecebat et fructificabat. Quae videri possunt consulendo Lipsium, Schmidium, Siberum, Apinum, Buddeum, Bucherium, et inter recentiores Greppium, Trois memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique. Fatendum est enim Senecam Paulum adivisee, atque invicem esse collocutos, uti tradunt Hieronymus, Augustinus, Cyprianus, Tillemont, Natalis Alexander, Lipsius: quae omnia consuli possunt apud Champagny in opere, I Cesari. Quod ad Epictetum attinet, qui in suo Manuali christianismum redolet, procul dubio est vitam in Neronis aula gessisse, qua permulti erant Christiani, atque ab iis suas sententias desumere poterat. Apostolus enim, ad Phil. IV, aiebat: Salutant vos, qui mecum sunt fratres; salutant vos omnes sancti, maxime autem, qui de Caesaris domo sunt. Et licet demus Epaphroditum, qui legitur in Epist. ad Phil. non fuisse herum Epicteti, tamen est ratum Epaphroditum sub cuius potestate mansit Epictetus, fuisse in neroniana regia, quare huic philosopho fuit necesse colloqui cum Christianis domum Caesaris incolentibus. Villemain quidem, cum ostenderet Religionis christianae dogmata paganorum moralem renovasse, abusus erroresque horum pessumdedit, in medium adducens doctrinas Marci Aurelii atque Epicteti prae illis Bruti atque Catonis. Sed licet hi philosophi, quamvis ethnici, Christianismo accesserint, tamen priscae suae religionis causa in pergraves errores prolapsi fuerunt. Hi enim admittebant homini ferendas esse vitae miseras, sed solam naturam agnoscebant ac providentiam in fato reponebant, sed negabant Christianorum patientiam,

quae Deum provisorem sapientissimum, cujus nutu singula arborum folia decidunt, fatetur. Ipsi bonorum temporalium contemptum vindicabunt, sed non qui pravos evelleret cupiditates: sed etiam bonos affectus. Cousinius enim inquiebat: Questo precetto mira alla morte, mediante l'apatia e l'ataraxia, che ne sono l'immagine, e va a terminare in sublime egoismo. Ponunt quidem levamen dolorum, sed non Christianismi ope, sed dolorum negatione, adeo ut, si haec vita increseat, possit quisque sibi vitam eripere. Vindicant quidem iniuriarum veniam, sed non inimici amore, sed quia naturae necessarii sunt eventus. His erroribus et alii accedebant, absorptio animarum una cum Deo, homo finis sui ipsius, non uti medium ad Deum, suicidium honestum. Itaque Hieronymus, Tertullianus, Irenaeus, Origenes, Nazianzenus vindicarunt omnes errores ex stoicismo esse delapsas. Neque dicendum est Patres usos fuisse Stoicorum philosophia ad Christianorum dogmata vindicanda. Equidem fatemur id evenisse, sed solum ut veterum philosophorum doctrina vindicarent nova dogmata, quippe quae haud rationi repugnabant. Etenim non solum Clemens Alexandrinus et Origenes, sed Lactantius ipse, omnes veteris philosophiae adsertores, vindicarunt, etiamsi, collectis omnium philosophorum systematibus, posset completum philosophiae systema perfici, tamen antiquos philosophos permulta vera ex Hebraeis, tot saeculis ante Christum per orbem palantibus, didicisse: ita docuerunt Justinus, Tertullianus, Tatianus, Cyrillus, Eusebius, Augustinus. Patres quidem docuerunt sapientes antiquos ita vera ex Hebraeis deprompta corrupisse, ut in plurimos errores fuerint delapsi; quare illorum philosophia originem dedit quamplurimis haeresibus, quae Ecclesiam agitarunt. Ex oriente enim Christianismo, graeca concidit philosophia; atque antiqui philosophi nihil rerum novarum cupidi docebant nullam rem in religione esse immutandam. Denique Patres philosophis veteribus utebantur, ut vera naturalia vindicarent, haud vero supernaturalia, nempe quae partem religionis spectabant, sed minime substantiam religioni divinae. Igitur est dicendum Patres nulla ratione vindicasse graecam philosophiam esse Christianismi parentem, sed solum illis philosophis fuisse nonnulla naturalia vera Christi religioni convenientia.

Omnes religionis veritates ex nativa humanae rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cuiuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat.

Epist. encycl. Qui pluribus. 9. Novembris 1846.

Epist. encycl. Singulari quidem. 17. Martii 1856.

Alloc. Maxima quidem. 9. Junii 1862.

Christi fides humanae refragatur rationi, divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni.

Epist. encycl. Qui pluribus. 9. Novembris 1846.

Alloc. Maxima quidem. 9. Junii 1862.

Hac in quaestione duplex iter est faciendum. Nonnulli quoad fidem plus nimio rationem debilitarunt, at alii contra plus aequo rationis vires extulerunt. Etenim a Christianismi ortu non defuere, qui rationem penitus exclusam a re theologica vindicaverint; quare Clemens Alexandrinus, in lib. 1^o Strom. loquitur de nonnullis, qui philosophiam ope diabolica invectam dixerint. Augustinus, in Epist. contra Cresconium, scripsit: Etiam dialecticam mihi objicere voluisti, quum christianae non congruat veritati, ideoque doctores nostri merito fugiendam potius et cavendam, quam refellendam censuerunt. Hieronymus, Dial. contra Lucifer., ita est locutus: Oro te, ut, philosophorum argumentatione deposita, christiana mecum simplicitate loquaris, si tamen non dialecticos, sed piscatorese sequeris. Sed protestantismi tempore hoc opus fuit omni ex parte completum, quippe novatores fatebantur hominem ob Adae noxam in sua essentia attritum libertatem amississe, atque in intellectu obcaecatum nullo rationis usu posse in supernaturalibus uti. Qua de re Lutherus acriter obstitit scholasticae et S. Thomae principi, qui ratione usus fuerit in rebus theologis, ideoque scholasticam appellavit veritatis ignorantiam, scandalum iuxta Scripturas positum, ac S. Thomam auctorem regnantis Aristotelis piae doctrinae vastatoris. Huic primipilo addantur oportet Calvinus, Hermes, Thomas, Jansenius, Joannes Buchez, Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès. At alii plus aequo rationem scientiamque extulerunt. Inter antiquos recensendi sunt Gnostici: atque Neoplatonici, qui teste S. Irenaeo, dixerunt fidem decere vulgum *ἀπαιδευτον*, nempe ignorantem; dein Manichaei, qui, teste S. Augustino, excellentiam rationis supra fidem vindicarunt; postea Hebraei, qui Christi doctrinam inficientes, Kabalam invenerunt, in qua, prae ceteris absurdis, dominabatur rationalismus pantheismo fretus. Media quidem aetate non defuerunt rationalismi cultores. Erigenas rationalismo mulctatur a Ramplato: Études sur la philosophie dans le moyen âge, a Roscelino, a Gulielmo de Champaux, ab Americo de Chartres. Accedit Abaelardus, qui ob immoderatum philosophiae usum a Patribus concilii sinonensis fuit damnatus, atque S. Bernardus de eo hoc tulit iudicium: Cum de Trinitate loquitur, sapit Arium, cum de gratia, sapit Pelagium, cum de persona Christi, sapit Nestorium. Aetate autem refor-

mationis labente, Lutherus, licet rationem pessumdedit, tamen in interpretandis Bibliis primam regulam voluit, ideoque rationalismo accessit. Quare Weichoid voluit suas institutiones theologicas piis manibus Martini Lutheri libertatis cogitationis vindicis committi. Benedictus Spinoza quidem sui pantheismi gratia rationalismi theologici fundamenta iecit. Ipse enim putavit ordinem supernaturalem, uti absoluti evolutionem, ordini naturali admixtum, ideoque omnem *θεοπνευστίαν* a Bibliis reiecit. Sed saeculo XVIII naturalismus Angliae Galliaeque theismus protestantismum vexarunt; ideoque lutherani pro suo lubitu theologiam penitus a naturali scientia absorberi vindicarunt. Ad hoc Ernestius ac Sember rationalismum unicum, verumque systema voluerunt. Biblia sacra fuerunt comparata cum Iliade atque Aeneide, augustiora mysteria explicata uti *μύθος*, nomen Jehova comparatum cum illo Jovis, Seneca ac Socrates cum Christo, qui a Strauss persona idealis fuit habitus, memoriam Christi evangelici deleturus. Id genus errores Galliam quidem invaserunt, Victoris Cousin gratia, uti licet videre in operibus La Mennais, Quinet, Michelet, Jouffroy, Leroux. Italia quoque in haec flagitia incidit, ope Bianchi-Giovini ac Vincentii Gioberti. Addendi quidem sunt cultores theologiae speculativae Georgius Hermes atque Antonius Guenther, qui rationalismum ac Kantismum persecuti a Petri cathedra fuerunt proscripti.

His de historia praestitutis, ut verum assequamur, media via est gradiendum; neque enim rationis vires pessum sunt dandae, neque plus aequo celebrandae, sed tantum rationi ac fidei tribuendum, ut ratio magni fiat, fides autem permagni habeatur. Pretium enim operis erit naturam rationis ejusque officia circa fidem, atque fidei naturam ejusque relationem cum hominis ratione disserere. Sane S. Thomas: Ratio, inquit, est impressio divini luminis in nobis; ideoque potest suamet natura nonnulla sui ordinis vera detegere; secus nihili mirabile opus Dei haberetur. Equidem antiquitatis sapientes, vi rationis ingenita, multa invenerunt. Ad rem S. Thomas: Antiqui philosophi paullatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. Id et libri religiosi harum nationum, et scripta prima graeca atque latina, et monumenta antiquissima testantur. S. Augustinus, de doct. christ., docuit: Duo sunt genera doctrinarum, quae in moribus etiam ethnicorum inveniuntur. Unum earum rerum, quas instituerunt homines, alterum earum, quas animadverterunt peractas aut divinitus institutas. Si enim nulla vis rationis esset, ne revelatio quidem consistere posset. Revelatio nequit a nobis cognosci, nisi certa haec vera habeamus: Deum existere; Deum

olim locutum fuisse; Dei eloquia integra ad nos pervenisse; Deo obsequium cultumque a nobis praestandum; falsam non fuisse *ἀγιογράφων* mentem, falsos non fuisse sensus eorum, qui viderunt et scripserunt, aliaque permulta. Posita hac rationis virtute, ostendamus oportet officia ipsius erga fidem. Licet nobis discere haec ab uno Clemente Alexandrino, quia ab eo dictis Patres posteriores, quantum accepimus, nihil adiecerunt. Origenes enim fere eisdem verbis philosophiam patefecit, *ὥσπερ προπαίδειαν*, quae latine anteinstitutio reddi potest, quippe omnia, quae sufficiant revelationi divinae ostendendae, atque a superstitionibus vindicandae, revelantur. Clemens quidem Alexandrinus ait: Quemadmodum liberales, quos vocant *ἐγκυκλίους*, idest circulares disciplinae conferunt ad philosophiam, quae est ipsarum domina, ita etiam ipsa philosophia ad parandam *σοφίαν* conducit. . . . Est enim sapientia domina philosophiae, sicut illa illius, quae praecedit, disciplinae. Imo Clementis ipsius sententia: Philosophia christianae fidei, sive *τῇ βασιλευχοτάτῃ διδασκαλίᾳ*, regali enim doctrinae viam sternit, non solum quod intellectum erudit, verum etiam voluntatem perficit. Quam quidem veritatem philosophia graeca haud intellegit, atque est adhuc imbecilla ad mandata dominae exequenda; sed regali quidem doctrinae viam parat, utcumque castigans, moresque prius formans, et ad veritatem suscipiendam eum confirmans, qui providentiam esse opinatur. Illud quoque Clemens Alexandrinus animadvertit, multa arma nobis suppetere et ad fidem tegendam contra sophistas, atque hostibus magnopere nocendum. Doctrina enim Christi, cum sit Dei virtus et sapientia, est perfecta; accedens autem graeca philosophia maiorem vim non contulit veritati, sed debiliora sophistarum argumenta reddidit, erroresque fudit ac profligavit, ideoque fuit dicta ad vineas apta sepes et vallus. Denique philosophia, eodem Clemente Alexandrino auctore, effecit, ut fides formam scientiae indueret, ideoque fidelis a theologo distingueretur. Nam philosophia ad nexum, quo fidei dogmata continentur, cognoscendum nos adiuvat, idoneosque reddit, ut dogmata quae vires humanae mentis non excedant, rationis argumentis confirmemus, et quae humanum superant intellectum, argumentis analogicis, quoad fieri potest, declaremus. Ex quibus fit, ut fides in quamdam firmam stabilemque cognitionem convertatur, qua vera persuasio *πίστις τῆς ἀληθείας καταλήψεως* in animo gignatur. Ad rem Augustinus scribit: Quid aliud multi boni fideles nostri fuerunt? Nonne aspicimus quanto auro, et argento et veste refertus exierit de Aegypto Cyprianus, doctor suavissimus et martyr beatissimus? quanto Lactantius? quanto Victorinus, Op-

tatus, Hilarius, ut de vivis taceam? quanto innumerabiles Graeci? Quod ipse prius fidelissimus Dei famulus Moyses fecerat, de quo scriptum est, quod eruditus fuerit omni Aegyptiorum sapientia. S. Thomas primam statuit regulam, nempe quae sunt tradita a Deo, tamquam principia sumi, id est, dogmata a Deo revelata atque ad credendum proposita, uti argumenta firmissima atque praeclara desumi. S. Augustinus ad rem scribebat: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam; quia nisi credidero, non intelligam. His enim positis, fides omnia vera, quae rationis sunt, nova luce exornat; quia non solum inventa confirmat, sed etiam ad dogmata magis magisque patefacienda rationem attollit. Quare Cyrillus Alexandrinus: fides, aiebat, est prima, quae subjugat hominem; lucere incipit quod ante credebatur. Prius credendum est, ut perveniamus ad intelligentiam fidei. Item Ambrosius: Nisi credideretis, non intelligetis; oportet quidem per fidem intrare. Sed licet fulgentissima sit lux verorum, quae ad rationem spectant, tamen nunquam ad fidei mysteria concipienda possunt attolli; hinc et altera regula a S. Thoma indicta: Ut sic iis, quae in sermonibus sacrae Scripturae sunt tradita, studeamus, atque quodammodo mente capiamus, a laceratione infidelium veris defendendis, ut tamen praesumptio perfecte cognoscendi desit. Quare S. Gregorius aiebat: fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum. Ad rem Aligherius scripsit:

Par. c. 19. Colui, che volse il sesto
 Allo stremo del mondo, e dentro ad esso
 Distinse tanto occulto e manifesto,
 Non potea suo valor sì fare impresso
 In tutto l'universo, che il suo verbo
 Non rimanesse in infinito eccesso . . .
 E quinci appar, ch'ogni minor natura
 È corto ricettacolo a quel bene,
 Che non ha fine, e sè in sè misura,
 Dunque nostra veduta, che conviene
 Essere alcun de' raggi della mente,
 Di che tutte le cose son ripiene,
 Non può di sua natura esser possente
 Tanto, che suo principio non discerne
 Molto di là da quel che egli è, parvente.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Wissenschaftliche Briefe von Gustav Theodor Fechner und W. Preyer. Nebst einem Briefwechsel zwischen K. von Vierordt und Fechner, sowie neun Beilagen. Herausgegeben von W. Preyer in Berlin. Mit dem Bildnis Fechners und vier Holzschnitten. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1890.

Bei wenigen neueren Philosophen zeigen sich phantastische Mystik und nüchterne Analyse der Erscheinungen nach naturwissenschaftlicher Methode in gleich auffallender Weise verknüpft, wie bei dem 1887 im Alter von 86 Jahren zu Leipzig verstorbenen ehemaligen Professor der Physik, Gustav Theodor Fechner. Um für Fechners ganze Denkart auf dem Gebiete der Naturphilosophie eine einigermaßen zutreffende Analogie zu finden, müßte man schon zu den Denkern der stürmischen Renaissance-Periode, einem Cardanus, Telesius und verwandten Geistern, zurückgreifen. Freilich kann dieser Vergleich nur auf die Gesamtrichtung nach ihrem Allgemeincharakter gehen; denn an gründlicher Beherrschung der mathematischen und naturwissenschaftlichen Ausgangspunkte und Hilfsmittel der Analyse hat der Physiker des neunzehnten Jahrhunderts natürlich einen ungeheuren Vorsprung vor jenen Männern, denen ein Leibniz noch nicht das zur Aufstellung von Formeln nicht leicht entbehrlche Rüstzeug der Differenzialrechnung, ein Galilei und Dalton noch nicht die Grundlagen dessen geboten hatten, was man heutzutage unter Physik und Chemie versteht.

In theologischen Kreisen ist Fechner vor allem nach der Seite seiner Spekulation hin bekannt. Die seltsamen Gedankengänge dieser, wie er sie in seinem „Büchlein vom Leben nach dem Tode“, in „Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen“, und der Schrift „Über die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden“, in „Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits“ und in den „Drei Motiven und Gründen des Glaubens“, ferner in der Schrift „Über die physikalische und philosophische Ideenlehre“, sowie den „Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen“ entwickelt, haben z. B. in der verdienstvollen „Geschichte der neueren Philosophie“ von Albert Stöckl (II, 305—310) eine wenigstens die Hauptpunkte bestimmt charakterisierende Skizzierung gefunden.

Völlig übergangen dagegen ist in Stöckls Darstellung die andere Gruppe von Untersuchungen, in denen Fechner mit allen Mitteln moderner Experimentalkunst und mathematischer Verwertung ihrer Ergebnisse auf dem Grenzgebiete des Physiologischen und des Psychologischen die Erscheinungen zu analysieren und die Gesetze ihres Verlaufes festzustellen strebt. Es ist das Gebiet, welches Fechner mit einem seitdem völlig eingebürgerten Namen als das der Psychophysik bezeichnet hat. Angeregt vor allem durch die Arbeiten des 1878 zu Leipzig verstorbenen Professors der Anatomie und Physiologie, Ernst Heinrich Weber, über die Schätzung von Gewichtsunterschieden, suchte er auf den verschiedensten Gebieten die gesetzmäßigen Beziehungen zwischen den Intensitäten unserer Empfindungen und denen der verursachenden Reize zu bestimmen und zugleich für alle jene gesetzmäßigen Beziehungen eine gemeinschaftliche

Formel aufzustellen, deren Deutung Gegenstand weiterer Erörterungen bildete. Mit Fechners allgemeinen naturphilosophischen Ansichten hängen diese exakten psychophysischen Untersuchungen nur lose, jedenfalls nicht notwendig, zusammen. Sie haben sich deshalb auch der lebhaftesten Teilnahme seitens solcher Forscher zu erfreuen gehabt, die weit davon entfernt waren, auch Fechners halb spinozistische Gesamtanschauungen zu teilen; wie denn z. B. Gutberlet in seinem Lehrbuch der Psychologie den psychophysischen Untersuchungen mit Recht eine eingehende Aufmerksamkeit widmet, wobei er sich zu den einschlägigen Formeln Fechners keineswegs durchweg ablehnend stellt. Freilich haben Fechners Formulierungen sich auf die Dauer nicht halten können. Auch die ganze Art, wie er seine Formeln abzuleiten und den Sinn der gefundenen zu deuten suchte, ist von den gewichtigsten Zweifeln getroffen. Aber das Verdienst bleibt Fechner, nach der gänzlich in der Luft schwebenden „mathematischen Psychologie“ Herbarts mit ihrer wegen so vieler Willkürlichkeiten nicht einmal hypothetisch brauchbaren Statik und Mechanik der Vorstellungen zuerst einigermaßen sichere Ausgangspunkte für quantitative Bestimmungen auf einem Gebiete gefunden zu haben, welches sich denselben bislang zu entziehen schien. Die eigentliche Psychologie zwar hat, ganz entgegen Fechners etwas überspannten Hoffnungen, von all diesen Untersuchungen keine nennenswerte Förderung erfahren. Indes ist doch jenes Zwischengebiet zwischen Physiologie und Psychologie auch für sich selbst interessant genug, nach Kräften durchforscht zu werden, mögen auch bei dieser Durchforschung immerhin nur erst nicht sehr bedeutende und jedenfalls nicht viele vollkommen sichere Resultate erzielt sein.

Die Schrift, in der Fechner seine psychophysischen Theorien zuerst veröffentlichte, waren die 1860 in zwei Bänden erschienenen „Elemente der Psychophysik“. Längere Zeit vergriffen und antiquarisch nur zu Wucherpreisen erhältlich, sind sie jetzt durch einen neuen Abdruck, den nach Fechners Tode Wilhelm Wundt besorgt hat, wieder der allgemeinen Benutzung zugänglich gemacht worden.¹ Zur Abfassung einer zweiten Auflage ist Fechner nicht gekommen. Seine Auseinandersetzung mit den hervorgetretenen Gegnern, die vorwiegend Abwehr, in einzelner auch Modifikationen und Erweiterungen brachte, gab er in den zwei Schriften: „In Sachen der Psychophysik“, Leipzig 1877, und: „Revision der Hauptpunkte der Psychophysik“, ebd. 1882. Ergänzend traten hinzu die gegen eine aus Wundts Institut hervorgegangene Arbeit von Estel gerichtete, namentlich nach der mathematischen Seite hin wichtige Abhandlung: „Über die Frage des Weberschen Gesetzes und Periodicitätsgesetzes auf dem Gebiete des Zeitsinnes“, aus dem XIII. Bande der Abhandlungen der mathematisch-physischen Klasse der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften (auch separat, Leipzig 1884), und der Aufsatz: „Über die psychischen Maßsprinzipien und das Webersche Gesetz“ im IV. Bande von Wundts Philosophischen Studien (1887).

Zu diesen Schriften und Abhandlungen kommt nun als eine höchst willkommene Bereicherung der von Preyer herausgegebene Briefwechsel zwischen Fechner und dem Herausgeber, dem zugleich eine Reihe recht dankenswerter Beigaben zugefügt ist. Derselbe war von Preyer zuerst in der Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane,

¹ G. Th. Fechner, Elemente der Psychophysik. 2. unveränderte Aufl., mit Hinweisen auf des Verf. spätere Arbeiten und einem chronologisch geordneten Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften. Leipzig 1889.

Bd I, Hamburg u. Leipzig 1890, S. 29 ff., 108 ff. veröffentlicht und liegt jetzt, vermehrt um eine Reihe von Zugaben, in einem stattlichen Bande vor, der durch Fechners wohlgelungenes Bildnis in Heliogravüre einen künstlerischen Schmuck erhalten hat.

Veranlassung zu dem Briefwechsel boten Bemerkungen, welche Fechner brieflich zu der ihm übersandten, im J. 1873 verfassten Schrift Preyers: „Über das myophysische Gesetz“ (Jena 1874) machte. Der sich daraus entspinnde Briefwechsel führte zu einem reichen Gedankenaustausch über verschiedene Fragen, von denen freilich ein Teil keinerlei philosophisches Interesse bietet. So namentlich alles, was die Myophysik — in gewöhnlichem Deutsch „Muskelphysik“ — selbst betrifft. Die philosophisch interessanten Parteen beziehen sich vor allem auf drei Punkte: die negativen Empfindungswerte, den Bewußtseinsbegriff und die Frage der innern Schwelle.

Die Diskussion über den ersten Punkt, die negativen Empfindungswerte, nimmt den beträchtlichsten Raum ein. Ich setze die Stellen her: S. 4 (Fechner), 10 (Preyer), 18—20 (F.), 37—39 (P.), 47—51 (F.), 55—58 (P.), 63—67 (F.), 70—71 (P.), 76—77 (F.), 80—82 (P.), 93—96 (F.), 97 (P.), 99 (F.), 101 (P.), 106—109 (F.), 111—114 (P.), 115—118 (F.), 119—122 (P.), 124—125 (F.).

Es ist bekanntlich einer der wenigen völlig sicheren Sätze der Psychophysik, daß der äußere Reiz bereits einen bestimmten Grad der Intensität erreicht haben muß, damit eine bewußte Empfindung in uns entstehe. Ist dieser „Schwellenwert“ erreicht, so wächst die Intensität der Empfindung für unser Bewußtsein keineswegs in demselben Maße, in welchem die Intensität des Reizes zunimmt, sondern viel langsamer. Ist ein Orchester doppelt oder dreifach besetzt, so erscheint uns der Klang der gehörten Musik zwar kräftiger und voller als bei einfacher Besetzung, aber keineswegs schon doppelt oder dreifach so stark. Fechner glaubte nun bewiesen zu haben, daß, *ceteris paribus*, die Intensität der Empfindung parallel dem Logarithmus des Reizes zunehme.

Der logarithmischen Formel, deren mathematische Gestalt ich nicht hieher zu setzen brauche, da die Sache auch allenfalls ohne diese auseinandergesetzt werden kann, legt Fechner eine allgemeine Geltung bei. Nun sahen wir eben, daß der äußere Reiz bereits einen bestimmten Grad der Intensität erreicht haben muß, damit derselbe überhaupt eine bewußte Empfindung annimmt. Es fragt sich also, welche Form die allgemeine Maßformel für die Strecke der Intensitätszunahme annimmt, innerhalb derer ein allmählich gesteigerter, anfangs allerschwächster Reiz alle Grade von der Größe 0 bis zu der Größe, bei welcher er zuerst eine bewußte Empfindung hervorruft, durchläuft.

Diese Frage wird zunächst als eine mathematische behandelt. Wir wollen die Reizstärke, welche erforderlich ist, um eine eben merkliche Empfindung hervorzurufen, als 1 bezeichnen. Ein schwächerer Reiz wird dann nur einen Bruchteil von 1 ausmachen. Die Logarithmen echter Brüche aber sind negative Zahlen. Darum muß die logarithmische Formel für alle Intensitätsgrade des Reizes von 0 bis 1, d. h. bis zum Schwellengrade, negative Werte ergeben. Durch diese Formel aber sollte die Empfindung bestimmt werden, welche durch eine bestimmte Reizhöhe verursacht wird. So gelangen wir unterhalb der Reizschwelle zu negativen Empfindungswerten.

Diese negativen Empfindungswerte müssen sachlich gedeutet werden. In vielen Fällen macht eine solche reale Deutung von negativen Werten, die durch Rechnung gefunden sind, keine Schwierigkeit. So

namentlich, wo es sich um Richtungen handelt. Wird etwa die von einem Punkte aus nach oben erfolgende Bewegung als positiv bezeichnet, so ist eine negative Bewegung die von diesem Punkte aus nach unten gerichtete. Das Negative ist in diesem Fall an sich etwas Positives; nur zusammengehalten mit einem andern, der Richtung nach oben, wird es etwas Negatives. Darum können in diesem Falle auch die entgegengesetzten Gröfsen-Vorzeichen ihre Rolle tauschen: ich kann auch die von einem Punkte aus nach unten erfolgende Bewegung als +, die nach oben als — bezeichnen. Nichts von alledem findet bei den „negativen Empfindungen“ statt. Die sind, weil eine Empfindung erst bei dem Schwellenwerte des Reizes eintritt, überhaupt nichts real Existierendes. Fechner bezeichnet sie deshalb als imaginäre Gröfsen. Damit soll freilich nicht gesagt sein, dafs man sich überhaupt nichts bei denselben denken könne. Vielmehr soll ihnen in gewisser Hinsicht doch etwas in der Natur der Dinge entsprechen. Was? wird die folgende Überlegung zeigen.

Ist für einen bestimmten Sinn, etwa das Gehör, überhaupt kein äufserer Reiz da, so wird die äufsere Vorbedingung zum Zustandekommen einer Empfindung völlig fehlen (von der Erregung des Nerven durch Blndruck u. s. w. sehen wir hier ab). Damit eine Empfindung auftritt, mufs also ein Reiz wenigstens von der Stärke 1 erfolgen, wo 1 die Reizschwelle bezeichnet. Nehmen wir aber an, es sei schon ein schwacher äufserer Reiz vorhanden, der freilich noch nicht ausreicht, eine bewufste Empfindung hervorzurufen, etwa ein solcher von einer Stärke = $\frac{1}{4}$, so braucht nun nicht ein Reiz von der vollen Stärke 1 hinzuzutreten, damit eine bewufste Empfindung erfolge, sondern nur ein solcher von der Stärke $\frac{3}{4}$; denn dieser zusammen mit dem schon vorhandenen ergibt die für die Erreichung der Reizschwelle nötige Intensität. Ebenso wird bei einem schon vorhandenen Reize von der Intensität $\frac{1}{2}$ nur eine Steigerung von der Gröfse $\frac{1}{2}$, bei einem schon vorhandenen Reize von der Intensität $\frac{3}{4}$ nur eine solche von der Gröfse $\frac{1}{4}$ erforderlich sein, damit der Reiz bis an die Reizschwelle geführt werde. In all diesen Fällen tritt also eine wirkliche Empfindung zwar noch nicht ein; in dieser Beziehung sind sie sich völlig gleich. Aber während bei dem gänzlichen Fehlen des Reizes die äufsere Vorbedingung für das Zustandekommen einer Empfindung noch völlig fehlte, ist diese Vorbedingung in den anderen Fällen, die wir annahmen, zu einem Teil bereits wirklich gesetzt.

In dieser Beziehung liegt also ein bedeutsamer sachlicher Unterschied vor zwischen den Fällen, in welchen eine Empfindung nicht zustande kommt, weil die Stärke des äufseren Reizes noch nicht ausreicht, und den Fällen, in welchen eine Empfindung völlig unmöglich ist, weil ein Reiz überhaupt nicht vorhanden ist. Dabei wird im ersteren Falle wiederum das Mafs dessen, was an der Erreichung des Schwellenwertes noch fehlt, ein verschiedenes sein, je nach der Gröfse des Reizes, der bereits vorhanden ist. Je gröfser der schon vorhandene Grad der Reizung, desto geringer das Mafs des zur Erreichung der Reizschwelle noch erforderlichen Reizzuwachses, und umgekehrt.

Wie nun einem bestimmten Intensitätsgrade oberhalb der Reizschwelle ein bestimmtes Mafs wirklich vorhandener bewufster Empfindung entspricht, so soll nach Fechner unterhalb der Reizschwelle als Korrelat zu dem, was dem Reize am Schwellenwert noch fehlt, der Fehlbetrag der Empfindung anzunehmen sein. Dieser Fehlbetrag ist nichts Wirkliches; er ist eine imaginäre Gröfse und wird von Fechner als negative Empfindung bezeichnet. Wenn die positiven Werte der Empfindungsintensität als Höhe des Bewufstseins gefafst werden,

so sollen die negativen Empfindungswerte die Tiefe des Unbewusstseins darstellen. So haben denn die negativen Werte, welche die logarithmische Formel unterhalb des Schwellenwertes 1 des Reizes annimmt, ihre Deutung gefunden. Die Tiefe des Unbewusstseins verflacht sich parallel dem Logarithmus der untermerklichen Reize.

Man wird zugeben müssen, daß der im Vorhergehenden auf Grund von Fechners Schriften wie der jetzt von Preyer publizierten Briefe kurz skizzierte Gedankengang der Feinheit und Schärfe nicht entbehrt. Dafs aber die fragliche Entwicklung haltbar sei, dürfte sich aus verschiedenen Gründen bezweifeln lassen. Ich will davon absehen, dafs das logarithmische Gesetz sich nur innerhalb sehr enger Grenzen positiver Werte einigermaßen bestätigt und darum nicht einmal für die positiven Werte als durchweg gültig hingestellt werden kann, geschweige denn, dafs es für die apriorische Ableitung negativer Empfindungswerte eine geeignete Unterlage böte. Schon der Begriff von negativen Empfindungsgraden im Sinne Fechners erscheint mir als ein Unbegriff, die Bestimmung ihres Wertes durch die Beziehung zum äußeren Reiz als etwas nicht blofs Imaginäres, sondern Chimärisches. Gewifs ist es wahr, dafs da, wo erst ein Viertel von der zur Erreichung der Schwelle nötigen Intensität des Reizes vorhanden ist, ein größerer Fehlbetrag des zum Zustandekommen der Empfindung erforderlichen Reizes vorliegt, als dort, wo schon die Hälfte jenes Wertes erreicht wurde. Aber daraus folgt nicht, dafs ich nun auch für jenen Fall einen größeren Fehlbetrag der Empfindung als für diesen anzunehmen hätte. Denn wie kann ich von Größenvergleichung reden, wo überhaupt nichts zu Vergleichendes da ist? Dafs aber weder in dem ersten, noch in dem zweiten Falle irgend etwas Psychologisches zustande komme, ist Fechners ausdrückliche Lehre. Und nun nehme man noch dazu, dafs Fechner für diese negativen, d. h. in diesem Falle überhaupt gar nicht seienden, Größen ein ganz bestimmtes, dem Wachstum des Reizes durchaus nicht einfach proportionales Gesetz der Entsprechung, die logarithmische Beziehung, annimmt. Damit ist doch etwas völlig Udenkbares — nicht nur Unvorstellbares — gefordert.¹

Ganz anders liegt die Sache überall sonst, wo negative Größen eine reale Deutung erfahren. Das Größenverhältnis von 1000 und 100 Thalern negativen Vermögens² läßt sich sehr wohl bestimmen; denn jene 1000 und 100 Thaler sind an sich durchaus etwas Positives: Geldsummen, die der Betreffende zu bezahlen hat; negativ werden sie erst durch den Gegensatz zu andern Größen: den Geldsummen, die der Betreffende zu seiner Verfügung stehen hat. Darum läßt sich die Größe jener beiden Posten negativen Vermögens sehr wohl durch Beziehung zu anderen Größen bestimmen, etwa durch die Größe des Ver-

¹ Diese Schwierigkeit scheint mir auch der Rechtfertigungsversuch von Gutberlet (Psychologie, Münster 1881, S. 41) außer acht zu lassen. Gewifs ist, wie zwischen Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit der Empfindung, so auch zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit derselben ein unendlicher Abstand. Aber diese „Möglichkeit“ der noch nicht wirklichen Empfindung ist nicht ein zu dem vorhandenen Reize in logarithmischem Verhältnis stehendes hypostasiertes Nichts, sondern der vorhandene Reiz selber, der Vorbedingung, und als solche reale δύναμις der Empfindung ist.

² Ich gebrauche gerade dieses Beispiel, weil Fechner (sowohl in den „Elementen“, wie im Briefwechsel mit Preyer) es zur Erläuterung seiner „negativen Empfindungen“ für geeignet hält.

kaufwertes der beiden Objekte, durch deren Erwerb jene Schulden kontrahiert worden sind. Ebenso läßt sich die negative Höhe des Spiegels des Toten Meeres = - 372 m mit der des Kaspi-Sees = - 25,6 vergleichen; denn beides sind, als Depression genommen, positive Größen, die erst durch den Gegensatz zu der Erhebung über den Meeresspiegel negativ werden. Bei Fechners negativen Empfindungen dagegen fehlt, wie auch Preyer, dessen eigene Ansicht ich freilich ebenso wenig teilen kann, hervorhebt, gänzlich diese Fundierung in der Wirklichkeit; sie sind, wenn der Ausdruck erlaubt ist, Nichtse, die gleichwohl wie Realitäten hinsichtlich ihrer Größe gemessen werden. In dieser Frage würde Kant, dessen spätere Erkenntnistheorie für so manchen Naturforscher verhängnisvoll wurde, für Fechner ein nicht zu verachtender Führer gewesen sein. Sein übrigens auch von Preyer nicht angezogener „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ (vom Jahre 1763) stellt gerade die reale Bedeutung der negativen Größen, von Einzelfnem abgesehen, in sehr verständiger Weise ins Licht.

Erfolgos ist das Bemühen Fechners, in der „Tiefe des Unbewußtseins“ das durch die untermerklichen Reizstärken gemessene Korrelat zu sehen. An sich zwar kann man mit gutem Sinn von einer verschiedenen Tiefe des Unbewußtseins reden. Man gehe, um dies an einem Beispiel zu zeigen, aus von der Erinnerung an einen Namen, die, ohne jede Beziehung auf unsern augenblicklichen Bewußtseinszustand, völlig ruhend in unserm Gedächtnis schlummert, also in das tiefste Unbewußtsein versunken ist, und vergleiche damit den folgenden Fall. Jemand will bei einem Gespräche über irgend ein Vorkommnis den Namen einer dabei beteiligten, ihm bekannten Persönlichkeit angeben; aber trotz alles Besinnens will ihm der Name nicht in den Sinn kommen. Nach einer bewährten Regel für solche Lagen giebt er das Suchen auf und unterhält sich weiter. Nachdem das Gespräch bereits auf völlig andere Dinge gekommen, steht plötzlich der Name in seinem Bewußtsein. Es ist undenkbar, daß die plötzliche Neubelebung der alten Erinnerung nicht im Zusammenhang stehen sollte mit dem vorausgehenden Suchen. Aber das Suchen als solches konnte die Vorstellung des Namens nicht hervorrufen. Diese muß herbeigeführt sein durch das im Gedächtnis aufbewahrte Erinnerungsbild. Damit dieses aber in Thätigkeit treten und mitten in das weiter vorangehende Gespräch die bewußte Vorstellung des Namens hineinwerfen konnte, mußte es, obwohl vorläufig unbewußt bleibend, doch aus dem vorhergehenden Zustande völliger Ruhe durch das Nachsinnen in den Zustand einer gewissen Erregung versetzt sein. Wir haben also zwischen dem Zustande des völlig ruhenden Erinnerungsbildes, von dem wir ausgingen, und dem der bewußten Wiedererinnerung einen Zwischenzustand, den der erregten Disposition („Disposition“ als im Deutschen geläufigere Bezeichnung von *ἕξις*, *habitus*, genommen, nicht im prägnanten Sinne von *διάθεσις*, *dispositio*). Eine solche erregte Disposition bleibt noch unbewußt und verrät sich dem Bewußtsein nur durch die Wirkungen, die sie ausübt; aber sie liegt dem Bewußtsein näher als die noch völlig ruhende Disposition; die „Tiefe des Unbewußtseins“ ist also bei ihr eine geringere. — In diesem Sinne, sowie in manchen ähnlichen Fällen, wo ein unbewußter psychischer Faktor sich aus seiner Projektion ins bewußte Seelenleben erschließen läßt, hat es einen Grund, von Graden der Unbewußtseins-Tiefe zu reden. In allen diesen Fällen nämlich liegt ein psychischer Vorgang vor, der sich unterhalb der „Schwelle“ des Bewußtseins vollzieht. Aber die negative Empfindung soll nach Fechner als psychischer Vorgang nichts sein. Hier

von „Tiefe des Unbewußtseins“ zu reden, heißt darum, ein Wort ohne sachliche Bedeutung gebrauchen.¹

Sehe ich mich sonach genötigt, dem Begriffe der „negativen Empfindungen“ im Sinne Fechners gegenüber durchaus ablehnend mich zu verhalten, so möge es doch mir gestattet sein, einige der am meisten bezeichnenden Stellen hieher zu setzen, in denen Fechner seine Anschauung Preyer gegenüber auf das schärfste präzisirt. Man wird wenigstens daraus ersehen, daß die oben gegebene kurze Charakteristik den Sinn Fechners richtig trifft.

S. 4 schreibt Fechner: „Was nun die Psychophysik anlangt, so habe ich die negativen Empfindungswerte unter der Schwelle als imaginäre gedeutet, weil die Mathematik überhaupt in Fällen, wo die Verminderung einer Größe unter einen positiven Wert überhaupt nicht möglich ist, negative Werte dieser Größe als imaginäre faßt.“ S. 18 f. wird dieses weiter erörtert: „In der That verstehe ich ausdrücklich unter negativer Empfindung nicht eine sehr schwache Empfindung, von der man kein Bewußtsein hat, wie mir Delboeuf unterlegt, sondern eine imaginäre Empfindung, die gar nicht da ist, indes doch partielle Bedingungen ihrer Entstehung da sind, eine Empfindung, an deren Zustandekommen insofern noch etwas fehlt, als an den Bedingungen ihres Zustandekommens noch etwas fehlt, oder kurz, das Fehlende an einer Empfindung als Funktion des Verhältnisses dessen, was von den Bedingungen dazu doch da ist, zu dem, was da sein müßte, sollte die Empfindung wirklich entstehen. Und wenn man fragt: wie läßt sich überhaupt noch von einer Empfindung sprechen, wenn eine solche nicht da ist, so sage ich, in demselben Sinne, als sich von imaginären Größen in der Mathematik sprechen läßt, ohne daß eine Größe da ist.“

S. 65: „Wenn man die Lehre von den psychophysischen Verhältnissen der Empfindung für sich in der Beobachtung verfolgt, . . . dann ist positiver und negativer Wert der Empfindung bezüglich ihrer Schwelle allerdings solidarisch mit Bewußtsein und Unbewußtsein eben dieser Empfindung.“

¹ In anderer Weise hat H. Ebbinghaus in derselben Zeitschrift, in der Fechners Briefwechsel mit Preyer zuerst erschien, den Begriff der negativen Empfindungen angegriffen (Zeitschr. f. Psychol. und Physiol. d. Sinnesorgane, I, S. 320 ff., 461 ff.). Fechner habe den Begriff der negativen Empfindung nicht erfasst, weil er schon den der positiven unrichtig bestimmt habe. Eine einzelne Empfindung lasse sich nicht als Multiplum einer andern bezeichnen; vielmehr bedürfe man zur Schätzung mindestens dreier Empfindungen verschiedener Intensität, wo sich dann angeben lasse, ob der Abstand der beiden Extreme von dem Mittelgliede ein gleicher oder verschieden großer sei. Nehme man nun in einem bestimmten Sinnesgebiet einen, übrigens willkürlichen, Punkt in der Skala als Nullpunkt, so seien die von diesem Punkte aus entgegengesetzt sich verhaltenden Richtungen als positive und negative Seite der Empfindung zu bezeichnen. — So beachtenswert diese Ausführungen von Ebbinghaus an sich auch sind, so scheinen sie mir doch Fechner nicht vollkommen gerecht zu werden. Auch Fechner will ja zwei Empfindungen hinsichtlich ihrer Intensität nicht unmittelbar vergleichen, so daß die eine ohne einen gemeinsamen Maßstab ohne weiteres als Multiplum der andern erschiene, sondern seiner Formel liegt die Anschauung zu Grunde, daß der ebenmerkliche Unterschied die gesuchte psychische Einheit sei, nach der die Intensitätsgrößen zweier Empfindungen gemessen werden können.

S. 116 f.: „Sie sagen: ‚Um die $-y$ wirklich zu deuten, muß man, meine ich, irgend etwas angeben, was dem Entferntsein des negativen Wertes vom Nullpunkt entspricht. Andernfalls verzichtet man auf eine Repräsentation derselben, und die negativen y -Werte sind nichts als Zahlen, nichts als die Logarithmen von andern Zahlen mit negativen Vorzeichen.“ Aber versuchen Sie doch, mit den Logarithmen der Logarithmentafeln das unbewusste Seelenleben zu repräsentieren, ohne ihnen die Bedeutung unterzulegen, die ich im Zusammenhange nach positiver und negativer Seite in der Mafsformel dafür in Anspruch nehme; und wollen Sie nur nicht vergessen, daß die Mafsformel überhaupt keine rein psychologische Formel ist, sondern eine Formel, die angeben soll, welches Verhältnis die Empfindung in Abhängigkeit vom Reize hat. Dieses Abhängigkeitsverhältnis durch die Reizskala hindurch will sie decken, und da die Empfindung bei positiven Reizwerten unter der Schwelle noch nicht da ist, aber sich der Entstehung um so mehr nähert, je mehr der Reiz dem Schwellenwerte zu wächst, so wird dies durch immer mehr abnehmende negative Empfindungswerte dargestellt. Größere negative Empfindungswerte bedeuten insofern eine größere Entfernung vom Eintritt wirklicher Empfindung, als die Reizwerte, von denen sie abhängen, von dem Grade, wo Empfindung beginnt, entfernt sind; sie weisen also auf diese größere Entfernung hin, lassen die Entstehungsbedingungen der Empfindung unter der Schwelle in Zusammenhang mit denen oberhalb der Schwelle nach einer gemeinsamen Funktion verfolgen, wonach sie eben unter der Schwelle ebensowenig als die positiven Empfindungswerte oberhalb der Schwelle den Reizwerten einfach proportional gesetzt werden dürfen, was den mathematischen Konnex aufheben wird. Rein psychologisch genommen, sage ich selbst, unterscheidet sich eine negative Empfindung nicht von einer Null-Empfindung, wohl aber psychophysisch, und zwar auf eine ganz angebbare Weise nach ihrem Abhängigkeitsverhältnisse vom Reize oder der psychophysischen Bewegung, indes Sie das Angebbare im psychologischen Gebiete für sich aufgezeigt haben wollen, wofür die Mafsformel nicht gemacht ist.“

Man wird es begreiflich finden, daß unter solchen Umständen der Briefwechsel zwischen Fechner und Preyer, was die Frage der negativen Empfindungen anbetrifft, resultatlos abgebrochen wurde (S. 65) und auch eine abermalige Eröffnung der Diskussion (S. 71) zu keiner wirklichen Einigung führte.

Was den zweiten Punkt, den Bewußtseinsbegriff, anlangt, so sei zunächst hervorgehoben, daß Fechner selbst (S. 106) erklärt, daß seine Deutung der negativen Empfindungswerte nicht abhängig sei von einer bestimmten Auffassung des Bewußtseins. Diese eigene Erklärung des Begründers der Psychophysik bestätigt, was oben (S. 227) über den losen Zusammenhang zwischen Fechners allgemeinen, halb spinozistischen naturphilosophischen Anschauungen und seinen exakten psychophysischen Untersuchungen bemerkt wurde.

Gleichwohl beschäftigt sich der Briefwechsel mehrfach mit dem Bewußtseinsbegriff. So S. 39 (Preyer), S. 50 (Fechner), 56 (P.), 64 f. (F.), 70 (P.), 77 (F.), 101 (P.), 118 (F.), 122 f. (P.), 125 f. (F.). Seinen eigenen Bewußtseinsbegriff deutet Fechner nur an (S. 64 f.). Dagegen giebt die Preyersche Fassung des Bewußtseins Anlaß zu eingehender Diskussion.

Mit Eduard von Hartmann (Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, 1. Aufl. S. 59, 2. Aufl. S. 76) will Preyer zwischen dem Privatbewusstsein der einzelnen Ganglienzelle und dem ein Summationsphänomen darstellenden Gesamt- oder Ichbewusstsein unterscheiden. Jenes Bewusstsein der Ganglienzelle gebe den negativen Empfindungen die notwendige positive Deutung (S. 101); die negative Empfindung sei positiv Privatempsfindung der Ganglienzelle: ihr negativer Wert bestehe in der verschiedenen Entfernung dieser Ganglienenmpfindungen vom Gesamt- oder Ich-Bewusstsein (S. 120 f.). — Bei Hartmann war diese Gedankenreihe bis zu dem statuierten Atombewusstsein zurückverfolgt. Wenigstens dieses „Atombewusstsein“ wird von Fechner mit Glück bekämpft (S. 117 f., 125 f.). Er weist nach, daß bei dieser Annahme jede Atomempfindung auch im Gesamtbewusstsein sich müsse darthun lassen, was doch weder dem thatsächlichen Verhalten des Gesamtbewusstseins entspricht, noch mit anderen Sätzen Hartmanns sich vereinen läßt. Unter Hartmanns Voraussetzung nämlich, daß jede kleinste Schwingung eines Atomes Empfindung mitführt, müßte auch schon die kleinste Mitteilung davon als Leitung gelten, und damit die Privatempsfindung des Atomes als Glied in den gesamten Komplex und sonach in das Gesamtbewusstsein eingefügt werden. Diese kleinste Mitteilung aber würde, wie näher nachgewiesen wird, niemals fehlen. — Preyers Auffassung von den Empfindungen der Ganglienzellen bekämpft Fechner nicht mit gleicher Entschiedenheit (S. 117). Doch wird betont, daß auch Preyer den Leitungswiderstand zwischen den einzelnen Ganglienzellen, der die Kontinuität zwischen den schwachen Privatempsfindungen derselben aufheben und damit die Aufnahme dieser Privatempsfindungen ins allgemeine Bewusstsein mehr behaupte, als erkläre (S. 126). — Recht durchschlagend sind diese Gegengründe freilich nicht. Auch auf dem Gebiete der Anthropologie kann der, welcher selbst halb auf dem Boden des Spinozismus steht, den vollen Spinozismus nicht durchschlagend zurückweisen.

Eine dritte Gruppe interessanter Untersuchungen bezieht sich auf die für die Psychophysik so wichtige Frage nach der Existenz einer innern Schwelle. Es handelt sich bei dieser Frage bekanntlich um Folgendes. Allgemein zugestanden ist, daß der äußere Reiz eine gewisse Stärke, den Schwellenwert, erreicht haben muß, um eine Empfindung hervorzurufen. Dieser Reiz wird zunächst das peripherische Sinnesorgan treffen. Dieses muß also in einen Erregungszustand von bestimmter Höhe versetzt sein, damit eine Empfindung entstehe. Diesen notwendigen Erregungseffekt im äußern Organ nennt Fechner die äußere Schwelle. Verfolgen wir die Erregung nun weiter auf ihrem Wege nach innen bis zum innern Sensorium. Sie wird auf diesem Wege geschwächt werden, da ein Teil der Kraft verbraucht wird, um den Widerstand bei der Fortpflanzung zu überwinden. Nun fragt es sich: löst jede, auch die geringste, im Sensorium anlangende Erregung schon eine Empfindung aus, oder muß auch die Erregung im Sensorium eine bestimmte Höhe erreicht haben, damit eine Empfindung zustande komme? Im letztern Falle hätten wir, wie eine äußere, so auch eine innere Schwelle anzunehmen; im ersteren würde die innere Schwelle fehlen.

Die Frage nach dem Vorhandensein einer inneren Schwelle ist für Fechner von nicht geringer Bedeutung. Sie hängt aufs engste zusammen mit der Deutung des psychophysischen Grundgesetzes. Nach der physiologischen Deutung des letztern, welche besonders durch Georg Elias

Müller verfochten wurde, ist das langsamere Wachstum der Empfindungsintensität im Vergleich zu dem der Reizintensität bedingt durch die physiologischen Verhältnisse der Nervenleitung; nach Fechner dagegen bildet die logarithmische Beziehung das allgemeine Grundgesetz für alle Entsprechung zwischen Physischem und Psychischem. Natürlich muß in diesem Falle das logarithmische Gesetz in erster Linie dort gelten, wo Physisches und Psychisches unmittelbar zusammenstoßen: im innern Sensorium. Da nun das logarithmische Gesetz zur Forderung einer Reizschwelle führen soll, so muß eine derartige Reizschwelle von Fechner konsequenter Weise auch für die Erregung des innern Sensoriums angenommen werden.

Der Thatsachenbeweis für das Dasein einer solchen innern Schwelle war von Fechner in seiner „Revision der Hauptpunkte der Psychophysik“ (S. 243—245) in wenig überzeugender Weise geführt worden. Ihn bestimmten vor allem, wie auch der über diese Angelegenheit mit Preyer geführte Briefwechsel beweist, apriorische Gründe. Den durchschlagenden experimentellen Beweis glaubte Preyer in einem „experimentum crucis“¹ gefunden zu haben, das er zusammen mit Tarchanoff angestellt hatte.

Preyer beschreibt dasselbe folgendermaßen (S. 150):

„Wird ein intermittierender Strom durch ein Telephonpaar, welches durch einen Draht verbunden ist, geleitet und nach Anlegen eines Telephons l an ein Ohr l' so abgeschwächt, daß der Ton eben garnicht mehr gehört wird, und mit dem anderen Telephon r und anderen Ohr r' ebenso verfahren, so hört man sehr deutlich den Ton (mitten im Kopf) beim Anlegen beider Telephone an beide Ohren zugleich. . . . Diese Thatsache beweist meines Erachtens unwiderleglich die Existenz der inneren Schwelle (Empfindungsschwelle). Wenn das Telephon l am Ohr l' nicht mehr gehört wird, ist die psychophysische Bewegung λ im Hörnerven nicht erloschen, ebenso wenn das Telephon r am Ohr r' nicht mehr gehört wird, die psychophysische Bewegung ρ nicht, weil ja, wenn l + r auf l' + r' einwirken, ein Ton gehört wird. λ allein genügt nicht, ρ allein auch nicht, die für das Centrosensorium erforderliche psychophysische Bewegung hervorzurufen. Aber ($\lambda + \rho$) genügt, und daß nun von beiden Ohren etwas gehört wird (nach Überschreitung der inneren Schwelle), wird durch die intracraniale (mediane) Lokalisation bewiesen.“

Als einen direkten und jeden möglichen Einwand abschneidenden Beweis für die Existenz der inneren Schwelle glaubte Fechner anfangs dies experimentum crucis begrüßen zu sollen (S. 152). Doch stellten sich ihm bald die gewichtigsten Zweifel an der Beweiskraft desselben entgegen, die sich vor allem auf die Möglichkeit einer Leitung von Ohr zu Ohr stützten. Durch den Briefwechsel mit Preyer, der neue, nach Fechners Vorschlägen modifizierte Versuche anstellte, werden dieselben ebenso wenig gelöst, wie durch die Beihülfe des gerade für die physiologische Lehre von den Schallempfindungen mehrfach verdienten Tübinger Physiologen K. von Vierordt, dessen Briefwechsel mit Fechner über diesen Punkt (S. 174

¹ Da der an Bacons „instantia crucis“ (Nov. Organ. I. II, § 36) sich anschließende Ausdruck „experimentum crucis“ so häufig mißverstanden wird, so sei die Bemerkung gestattet, daß „crux“ hier von Bacon im Sinne von Wegweiser genommen wird. Es ist ein entscheidendes Experiment („instantia decisoria“), durch welches der an einem Scheidewege angelangte unschlüssige Verstand entweder auf die eine oder auf die andere Seite hingewiesen wird.

—203) wertvolle Gesichtspunkte, aber keine Lösung bringt. In der That scheint Fechner nach neueren Untersuchungen von Preyer¹ und K. L. Schäfer² mit seinen Bedenken teilweise im Recht zu sein, mag auch Schäfer mit seiner Behauptung, daß eine cerebrale Kombination der beiden in jedes Ohr gesondert eindringenden Töne überhaupt unmöglich sei, vielleicht zu weit gehen.

Von den sonstigen psychologisch beachtenswerten Untersuchungen seien noch erwähnt die über die Empfindung der Stille (S. 129 f. Preyer, 133—137 Fechner, 138 f. P., 142 F., 144 f. P., 146—148 F.) und über den Nullzustand der Temperaturempfindung (S. 128 P., 131—133 F.).

Interessant ist auch, daß sowohl Fechner wie Preyer den anonymen Verfasser der Schrift „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“ richtig erkannt haben, und zwar wenigstens der erstere ohne alle Mitteilung von Eingeweihten. Zugleich hatte Preyer (s. S. 114) sofort richtig gesehen, „daß das Buch kein Naturforscher, wenigstens kein Physiologe, geschrieben haben konnte“. Es mag das einigermaßen zur Abkühlung für E. von Hartmann dienen, der in der Vorrede zur zweiten Auflage der fraglichen Schrift (S. 7) meint, daß der Verdacht der Verfasserschaft aufser auf ihn seines Wissens nur noch auf zwei Personen gefallen sei: den Professor Zöllner und Dr. Karl Freiherr du Prel, und daß auf ihn nur drei Personen geraten hätten, welche durch näheren persönlichen oder brieflichen Verkehr mit seinen intimeren Gedanken vertraut waren: Professor Zöllner, Dr. Karl Freiherr du Prel und Dr. Julius Bahnsen, von denen aber zudem der letztere seiner Sache nicht sicher gewesen.

Unter den neun Beilagen, welche der Briefsammlung beigegeben sind, ist besonders erwünscht der Wiederabdruck von Fechners Aufsatz aus der Allgem. Zeitung vom 6. Dez. 1882: „Über die Aufgaben der Psychophysik“ (S. 204—226). Zur Einführung in Fechners Gedankenkreis ist derselbe vorzüglich geeignet.

Die Ausstattung des Werkes ist eine glänzende. Der Druck ist, bis auf Kleinigkeiten, korrekt. Dankenswert ist das beigelegte, 6 Seiten füllende, sorgfältige Personen- und Sachregister.

Breslau.

Clemens Baeumker.

Aus den Tiefen des Traumlebens. Eine psychologische Forschung auf Grund eingehender Beobachtungen von Dr. phil. Max Giefeler, Hilfslehrer am Kgl. Gymnasium zu Erfurt. Halle-Saale, Pfeffer (Robert Stricker). 1890.

Das so unbestimmte und anscheinend regellose, aber für die Erkenntnis der Phantasiethätigkeit nicht unwichtige Gebiet des Traumlebens wird in der Monographie Giefelers, gestützt auf ein reiches, durch ausdauernde Selbstbeobachtung gewonnenes empirisches Material, einer sorgfältigen Analyse unterzogen, die auch nach den Arbeiten von Scherner, Radestock und Spitta manches Beachtenswerte bringt. Nüchternheit der Beurteilung und Vorwalten psychologischer Gesichtspunkte charakterisieren die Arbeit. Darum sind die psychologischen Auffassungen über Elemente, Verlauf und Arten des Traumlebens ebenso wohl gelungen,

¹ S. 182 Anm. **.

² Zeitschr. f. Psychologie u. Physiol. der Sinnesorgane, II, S. 111 ff.

wie die am Schluss gebotenen erkenntnistheoretischen Ausführungen unbefriedigend sind. Natürlich läuft auch unter den psychologischen Erörterungen manches Zweifelhafte mit unter; doch ist dieses der Regel nach zu vorläufigen Hypothesen wohl geeignet.

Breslau.

Clemens Baemker.

Dr. Konstantin Gutberlet. Die Psychologie. 2. Aufl. 1890. Allgemeine Metaphysik. 2. vermehrte und verbesserte Aufl. 1890. Die Theodicee. 2. Aufl. 1890.

Mit aufrichtiger Genugthuung gehen wir an die Erfüllung der Aufgabe, den Lesern des Jahrbuches über die zweite Auflage der oben genannten Gutberletschen Lehrbücher Bericht zu erstatten. Obgleich in manchen nicht unbedeutenden Punkten verschiedener Anschauung huldigend, verehren wir in dem Verf. gleichwohl einen der hervorragendsten Vertreter der christlichen Philosophie, in welchem sich spekulative Begabung und dialektischer Scharfsinn mit einer beneidenswerten Fülle exakter, mathematischer und naturwissenschaftlicher Kenntnisse zu einem eigenartigen Ganzen verbinden, das dem Vf. unter den philosophischen Bestrebungen der Gegenwart eine angesehene Stellung sichert.

Da in der zweiten Auflage ungeachtet der vorzugsweise in der Psychologie durch Berücksichtigung der neueren Forschungen vorgenommenen Umarbeitung der Standpunkt und die eigentümliche Richtung des Vf. eine Änderung nicht erfahren haben, so verzichten wir ebenso auf eine Vergleichung mit der ersten Auflage, wie auch auf eine eingehendere Darlegung des Inhalts, den wir als bekannt voraussetzen, und begnügen uns damit, die Eigentümlichkeiten jenes Standpunkts im allgemeinen zu charakterisieren und uns eingehender über jene Punkte auszusprechen, in welchen wir vom Vf. abweichen zu müssen glauben.

Ohne die Befürchtung, auf Widerspruch zu stoßen, dürfen wir den Standpunkt des Verf. im allgemeinen als den scholastischen oder vielleicht genauer als einen dem scholastischen innig befreundeten bezeichnen; denn wenn sich derselbe mit großer Freiheit in der Psychologie bewegt, so gestalten sich doch die Berührungspunkte inniger in der allgemeinen Metaphysik, am innigsten in der vom Verf. „Theodicee“ genannten Darstellung der natürlichen Theologie. Und zwar sind es nicht allein Vorzüge der Lehre, das strenge Festhalten an dem theistischen Gottes- und Schöpfungsbegriff, was uns berechtigt, den Verf. als einen Anhänger der Scholastik zu bezeichnen, sondern auch formelle Eigenschaften, insbesondere die gewissenhafte Beweisführung und überhaupt der Wissenschaftsbegriff, wodurch sich die philosophische Arbeit des Verf. von allem, was sich moderne Philosophie nennt, aufs vorteilhafteste abhebt. Sollen wir innerhalb der Scholastik die besonderen Richtungen berücksichtigen, so dürfen wir sagen, der Verf. stehe dem großen Metaphysiker des Jesuitenordens, Suarez, den er selbst den getreuen¹ Anhänger des hl. Thomas nennt (Allgem. Metaphys. S. 250), näher als den übrigen Meistern der scholastischen Philosophie.

Der Eigentümlichkeiten, durch welche sich der Standpunkt des Verf. von dem scholastischen unterscheidet, sind es hauptsächlich zwei: die

¹ Wir müssen dieses Prädikat aus Gründen, die wir an verschiedenen Orten dargelegt haben, entschieden bestreiten.

Anerkennung einer gewissen Berechtigung der atomistischen Auffassung von der Konstitution der Körper, in Folge deren die scholastische Theorie von Wesensform und an sich unbestimmter, durch die Form bestimmbarer Materie nur als wohlbegründete Hypothese betrachtet wird, und der Versuch, durch Anwendung der Mathematik gewissen Lehrsätzen der Metaphysik eine „exakte“ Begründung zu geben.

Die Unentschiedenheit in dem zuerst angeführten Punkte führt ein gewisses Schwanken in Bezug auf das Verhältnis des vegetativen Lebensprincips zum Stoffe herbei. In den zahlreichen und höchst verdienstvollen Arbeiten des Verf. gegen den Darwinismus bleibt es dahingestellt, ob das vegetative Leben aus der eigentümlichen Verbindung der Stoffe nebst der Wirksamkeit der allgemeinen, chemisch-physikalischen Kräfte oder aus einer zum Stoffe hinzukommenden und seine Bewegungen zweckmäßig leitenden Seelensubstanz oder Lebenskraft zu erklären sei. Inwieweit dieses Schwanken aus dem Seelenbegriff des Verf. resultiert, dürfte sich im Verlaufe unserer Besprechung zeigen.

Die Seelenvermögen werden mit Recht gegen die Angriffe der Herbartschen Schule in Schutz genommen. Rein methodologisch zwar — meint der Verf. (Psych. S. 2) — würde Herbarts System unbedingt den Vorzug verdienen, weil dasselbe die naturphilosophische Analogie der Zurückführung der Naturkräfte auf elementare Bewegungsvorgänge des Stoffes für sich habe. In der That sucht Herbart das Seelenleben aus einer Mechanik der Vorstellungen zu erklären. Gleichwohl vermögen wir hierin noch nicht einen methodologischen Vorzug zu erkennen; denn das Einfachste ist nicht immer das Wahre, und die „naturphilosophische“ Methode verdankt ihre „glänzenden“ Erfolge nur der Art, wie sie gegen alles, was sie nicht erklären kann, das Auge verschließt oder es dem Subjekte zuschiebt. Um so entschiedener aber stimmen wir dem Verf. zu, wenn er die Auffassung des Wollens als Strebens der Vorstellungen und die des Gefühls als Spannung derselben als ganz absurd bezeichnet (S. 5).

Die Bemerkungen über Zahl und Vollkommenheit der Seelenvermögen (S. 8) zeigen den günstigen Einfluß des Studiums des englischen Lehrers. Die eingehendere Untersuchung aber über das höhere Erkenntnisvermögen wird der „Erkenntnistheorie“ zugewiesen, einer Disciplin, die ihre Sonderexistenz nach unserer Ansicht bis jetzt nicht zu legitimieren vermochte.

Um nicht zu ausführlich zu werden, heben wir aus dem Abschnitte über Empfindung und Sinneswahrnehmung nur folgende, für die Ansicht des Verf. und sein Verhältnis zu Aristoteles und der Scholastik einerseits sowie den Neueren andererseits charakteristische Äußerung hervor. „Im Vorstehenden ist die Objektivierung der Empfindung als ein „Versetzen“ der Sinnesqualität an den Ort des Objectes bezeichnet worden. Dieser Ausdruck darf nicht im subjektivistischen Sinne mißdeutet werden. Unsere Sinneswahrnehmung geht ganz direkt auf das Object; denn die Sinnesqualität ist nicht *id quod*, sondern *id quo cognoscitur*. Es thut der Objektivität der Wahrnehmung nicht den geringsten Eintrag, daß wir durch psychische Qualitäten ganz anders geartete Bestimmungen des Objectes, nämlich Bewegungszustände auffassen. Es ist ja dies nicht anders möglich: *quidquid cognoscitur, cognoscitur per modum cognoscentis*. Zwischen den objektiven Vorgängen an den Körpern und den durch sie erregten subjektiven Zuständen besteht aber ein so fester natürlicher Zusammenhang, daß wir über das Verhalten der Körper mit derselben Wahrheit und Sicherheit durch die für sie eintretenden psychischen

Symbole belehrt werden und urteilen, als ob wir die objektiven Vorgänge in ihrer materiellen Natur wahrnehmen.“ (S. 76.)

Wir bedauern, gegen diese Sätze entschiedenem Widerspruch erheben zu müssen. Urteilen wir so, als ob wir die objektiven Vorgänge wahrnehmen, so ist ja damit zugegeben, daß wir in der That die objektiven Vorgänge nicht wahrnehmen, sondern nur stellvertretende psychische Symbole (Farben, Töne u. s. w. psychische Qualitäten!), deren fester Zusammenhang zwar (auf Grund einer zwingenden Erfahrung) behauptet, aber in keiner Weise erklärt wird, für den vielmehr, wenn man konsequent sein wollte, ein äußerster Occasionalismus eintreten müßte. Da die thatsächlich ganz anders gearteten „objektiven Bestimmungen“ zugestandenermaßen nicht aufgefaßt werden, so ist es eine bloße Versicherung, daß durch diese Theorie der Objektivität der Wahrnehmung nicht der geringste Eintrag geschehe; denn die Sinnesqualität ist ganz offenbar nicht Erkenntnismittel (id quo cognoscitur), wenigstens nicht im scholastischen Sinne medium quo oder signum formale, sondern Erkenntnisobjekt (id quod cognoscitur); denn die Bewegungsvorgänge, die das den „psychischen Symbolen“ entsprechende Objekt bilden sollen, fallen überhaupt nicht in den Bereich der unmittelbaren (sinnlichen) Erkenntnis, sondern sind auf wissenschaftlichem Wege und vielfach erst in neuerer Zeit erschlossen worden. Die Theorie des Verf. bedarf daher nicht erst der Mißdeutung im subjektivistischen Sinne, sie ist subjektivistisch und kann gar nicht anders gedeutet werden. Sie bildet, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, eine erste Etappe in dem Siegeslauf des Idealismus, einen partiellen Idealismus, der konsequent zum universellen Idealismus hindrängt. Vergebens sucht man diese modern aufgeputzte Ansicht des Atomisten Demokrit durch das altbewährte Princip: quidquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur zu stützen; denn die Erkenntnisweise bezieht sich auf die Art, wie das Subjekt das Erkenntnisobjekt behandelt — abstrahierend, verbindend, trennend —, nicht aber auf den Inhalt, die Qualität in der Sinnenerkenntnis, die, wie wir sahen, das erkannte Objekt thatsächlich bildet. So sehr im allgemeinen das Bestreben Anerkennung verdient, moderne Theorien mit scholastischen Lehren zu versöhnen, so erfolglos ist dasselbe in unserem Falle, und glauben wir gegen eine derartige Verwendung der scholastischen Unterscheidungen und Principien Verwahrung einlegen zu sollen.

Gegenüber der Bemerkung über das Gedächtnis: „wenn man dem Tiere Erinnerung zuschreibt, so nimmt man das Wort im weiteren Sinne, in welchem es Reproduktion des Vergangenen bezeichnet; das Vergangene als Vergangenes zu erkennen . . . vermag nur der Verstand“ (S. 103) erlauben wir uns auf eine Unterscheidung bei Albert dem Großen aufmerksam zu machen, der in der Schrift de Mem. et Rem. über das sinnliche Gedächtnis sich dahin ausspricht: Sentitur autem tempus dupliciter, in se scilicet, secundum quod est numerus motus, et sic rationalia sentiunt et cognoscunt tempus. Alio autem modo sentitur tempus in temporali et non secundum se; et sic sentitur sub determinata differentia temporis, secundum quam adjacet rei temporali: et hoc est obscure percipere tempus: et sic sentitur in praeterito, quando res praeterit, sicut oves et caprae revertuntur ad caulas cognoscentes caulas ubi habitaverunt in praeterito. (De Mem. et Remin. c. II. Ed. Viv. t. IX. p. 100.)

Indem wir einige Bemerkungen, zu denen der Abschnitt von der Sprache Veranlassung gäbe, unterdrücken, wenden wir uns den Ausführungen über das höhere Erkenntnisvermögen zu. Der Verf. entscheidet sich für die scholastische Abstraktionstheorie und trägt dieselbe in einer

an Suarez sich anschließenden Fassung vor. Wie wir über diese Fassung denken, wurde bei verschiedenen Anlässen von uns ausgesprochen (vgl. das Princip der Individuation S. 44 ff. Jahrb. Bd III S. 489 ff.). Die Mängel, die wir darin finden, treten in der Darstellung G.s hinlänglich deutlich hervor. Die gemeinsame Wurzel der sinnlichen und intellektuellen Thätigkeit in dem einen Seelenwesen mag eine Anregung zur Erkenntnis im Verstande, mit nichten aber die Erzeugung der species intelligibilis zu erklären. Der Versuch, die Ansicht des Suarez von der Auffassung des Einzelnen durch den Verstand mittels einer species propria, oder der direkten Intelligibilität desselben mit der thomistischen Lehre zu versöhnen, ist uns nicht recht verständlich geworden. Die Suarezsche Ansicht ist nur die Konsequenz seiner Abstraktionstheorie, in welcher die Abstraktion mehr als Verallgemeinerung von Einzelbegriffen, denn als Entsinnlichung des durch die Materie Individualisierten erscheint. Daher auch die Abweichung in der Bestimmung des Individuationsprincips. Der Verf. scheint in jenem Punkte zwischen Thomas und Suarez zu schwanken, schreibt aber dann wieder im Sinne des letzteren: die Vernunft erkenne alles was der Sinn und noch besser als dieser (S. 177), und wiederum, das eine Formalobjekt könne in sinnlicher und unsinnlicher Weise erfasst werden (S. 181). Es begreift sich hiernach, warum der Verf. eine besondere Beweisführung für die Existenz eines sinnlichen Begehrens als notwendig erachtet, die uns höchst einleuchtend bedünken will.

Die gegen die praemotio physica der Thomisten vorgebrachten Gründe (vgl. auch Theodicee S. 206) dürften auf Mißverständnissen beruhen. Die pr. ph. hebt zwar den subjektiven Zustand der passiven Indifferenz, keineswegs aber die allein (wie das Beispiel der göttlichen Freiheit lehrt) zum Wesen der Freiheit notwendige objektive Indifferenz auf. Auch der sensus divisus ist falsch gedeutet; denn gerade unter dem bewegenden Einfluß Gottes bleibt die Möglichkeit einer anderen Entscheidung gewahrt, und die Notwendigkeit, mit welchem der kreatürliche Akt an den göttlichen geknüpft ist, muß als necessitas consequentiae, nicht als necessitas antecedens oder necessitas consequentis gedacht werden. Denn im göttlichen Akt ist der kreatürliche als ein freier gewollt und eingeleitet, weshalb er aus ihm zwar mit logischer Notwendigkeit, nicht aber mit realer Notwendigkeit, d. h. nicht als ein notwendiger Akt (nec. consequentis) folgt.

Tiefgehend ist der Abschnitt über das Gefühl und enthält viel des Trefflichen aus alten und neuen Schatzkammern. Die Meinung aber, gegenüber den Neueren erschiene die scholastische Darstellung der Gefühle dürftig und dürr (S. 206), wird thatsächlich vom Verf. teilweise selbst zurückgenommen, indem er die Spezifizierung der von ihm als auf Vorstellungen beruhend bezeichneten Gefühle einfach nach dem Vorgang des hl. Thomas wiedergibt. Einige Behauptungen über sinnliche Gefühle wissen wir uns nicht recht zu deuten, z. B. dafs bei Wärme und Druckempfindung das Gefühl der Lust und Unlust allein bleibe u. s. w. (S. 210).

Mit dem Seelenbegriff des Verf. hängt es zusammen, dafs zuerst die Einfachheit, dann die Substantialität der Seele nachgewiesen wird. Beinträchtigt wird, wie uns scheint, der Nachweis der Einfachheit durch den Umstand, dafs zwischen sinnlicher und intellektueller Erkenntnis nicht unterschieden und das Princip des sinnlichen Erkennens nicht blofs als ein einheitliches und einigendes, sondern als ein einfaches betrachtet

wird. Dadurch wird auch die die Menschen- von der Tierseele auszeichnende Geistigkeit in Frage gestellt. Denn Einfachheit, d. i. Freiheit von der Materie, der Wurzel der Körperlichkeit, bildet den Grund der Geistigkeit; aus der Immaterialität folgt die Intellektualität.

Die Einschränkung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft (S. 261) findet unsern Beifall; wir glauben aber, daß das genannte Gesetz zu gunsten der Organismen insbesondere noch einer weiteren Einschränkung bedarf.

Die Verneinung der Frage, ob eine besondere vegetative Seele im Menschen sei, erscheint dem Verf. leichter, als die Bejahung der Frage, ob die intellektuelle Seele auch Princip des vegetativen Lebens sei (S. 266). Die sinnlichen Thätigkeiten erforderten eine innigere Verbindung der Seele mit dem Körper, als die vegetativen, da sie immanenter als die letzteren seien; denn diese ließen sich alle auf Bewegungen durch das Lebensprincip zurückführen. Also könnte das Princip des vegetativen Lebens als eine von außen stofsende Macht gedacht werden! Ist denn nicht auch die Pflanze eine einheitliche Natur, ein einheitliches Wesen? Und wird nicht S. 281 mit Recht gegen Platon bemerkt, ein Wesen, das andere bewegt, werde mit diesen keine einheitliche Natur, vielmehr sei das Gegenteil daraus ableitbar?

Von größtem Interesse für uns ist die scharfsinnige und energisch auf ihr Ziel lossteuernde Untersuchung der Art, wie Leib und Seele zu einer Natur, einem Thätigkeitsprincip werden. Das Resultat enthalten die Worte: „Es zeigt sich keine andere Möglichkeit, als daß die Seele den Stoff des Leibes bis in sein innerstes Sein erfafst und verändert.“ „Dies setzt allerdings voraus 1., daß der Stoff wenigstens unter der Herrschaft der Seele sein Sein bis auf einen bestimmungslosen Urstoff verlieren könne, und 2., daß die Seele ihm dieselben Bestimmungen mitteilen oder genauer ihn dazu aktuierten könne, wie dies sonst die dem Stoffe eigenen Seinsprincipien und Seinsformen thun.“ (S. 293.) Obgleich keine andere Möglichkeit, kein anderer Ausweg gegeben ist, so soll doch die durch die gegebenen Bestimmungen geforderte Auffassung der Konstitution der Körper aus substanzieller Form und bestimmbarer Stoffe nur eine Hypothese sein, da in Gottes Allmacht und Weisheit zahlreiche Arten der Einigung im Sein gelegen sein können. Es sei unwesentlich, ob man sich die Natur atomistisch konstituiert oder stetig ausgedehnt denke; nur wenn man das Atom als einfache Substanz auffasse, sei es schwer zu erklären, wie solche im Sein unveränderliche Elemente ein Sein mit der Seele ausmachen können. (S. 293 f.) Nach unserer Ansicht ist dies einfach unmöglich und überhaupt die „atomistische Konstitution“ der Natur mit der Existenz von Lebewesen absolut unvereinbar. Möge daher der verehrte Verfasser den letzten Schritt thun und sich ohne Restriktion zur aristotelischen Theorie der Konstitution der Körper bekennen; es würde dies auch heilsam auf seine Ansicht von den Sinnesqualitäten zurückwirken.

Den vom Verf. gebrauchten Ausdruck „Formthätigkeit“ halten wir für ungeeignet und mißverständlich; denn die Formursache unterscheidet sich gerade dadurch von der Wirkursache, daß sie unmittelbar durch sich selbst, nicht durch eine Thätigkeit, ihre Funktion als Daseinsprincip ausübt.

Die scholastische Ansicht vom Wechsel der Formen im Embryo ist nicht, wie der Verf. meint (S. 308), mythenhaft, sondern einerseits eine Forderung des aristotelischen Seelenbegriffs; andererseits aber schließt sie sich innig den Thatsachen an; denn die ersten Funktionen des kei-

menden Organismus sind ausschliesslich vegetative (vgl. uns. Abhandlung im Katholik 1889 II. 4. Heft S. 392).

Über die Schwierigkeit, die in der Annahme der Zeugung eines einfachen Wesens, wie es in der Auffassung des Verf. die Tierseele ist, liegt, wird mit der Unterscheidung der Geistigkeit von der Einfachheit hinweggegangen. Wir stimmen allerdings zu, das die Tierseele Produkt der Zeugung sei, nehmen aber auch an, das derselben als einem unvollkommenen Sein (*σωματός τι*) weder das absolute Prädikat des Seins noch das der Einfachheit zuerkannt werden könne. Einfachheit schliesst die Möglichkeit der Teilung aus. Der Tierseele kommt nun gewiss aktuelle Unterteiltheit zu, da sie ja dem Organismus die Einheit verleiht, nicht aber schlechthinige Unteilbarkeit. Denn wenn auch nicht per se teilbar, kann sie doch bei einfacher Organisation in niederen Tieren per accidens und indirekt, durch Teilung des Ganzen, dessen Formprincip sie ist, einer Teilung unterliegen. In dieser Auffassung erscheint die Entstehung der Tierseele durch Zeugung begreiflich, nicht aber, wenn man sie als einfache, wenn auch (was wir für inkonsequent halten) ungeistige Substanz ansieht.

Wir wenden uns nunmehr der „allgemeinen Metaphysik“ zu. Der Verf. bestimmt die Metaphysik nicht, wie uns richtiger dünkt, als Wissenschaft vom Seienden als solchen, sondern als Wissenschaft des Übersinnlichen, und betrachtet auch Kosmologie und Psychologie als Teile derselben. Ontologie und Theodicee (natürliche Theologie) gelten als verschiedene Disciplinen. Wir halten dafür, das sie zusammengehören in die eine Wissenschaft vom Seienden und den Gründen desselben mit Ausschluss der Naturphilosophischen und Psychologischen. — Mit vollem Recht wird die Meinung zurückgewiesen, als ob die Metaphysik vom Detailstudium der speciellen Wissenschaften abhängt.

Mit Genugthuung nehmen wir von der Äußerung Akt, das die moderne Denkrichtung mit Unrecht kein anderes Sein aufser dem, das existiert, anerkenne (S. 21). Auch dem Möglichen komme ein wahres Sein zu, wenn auch nur in der idealen Ordnung, der die idealen Wesenheiten der Dinge angehören, die sich in den Geistern wirksam erweisen, wiewohl sie im Gebiete des Existierenden Nichts sind. — Wir halten das Gebiet des real Möglichen für weit umfassender, als der Verfasser, und haben uns hierüber in einer Abhandlung (Jahresbericht der Görresges., Sekt. für Phil. Köln 1884 S. 3 ff.) ausführlicher ausgesprochen. Andererseits aber glauben wir, das das real Mögliche nur im Gebiete des Existierenden sich finde und dadurch sich wirksam erweise. Die idealen Wesenheiten vermögen nur dadurch auf den Geist zu wirken, das sie in den Dingen verwirklicht sind. Wäre die ideale Wesenheit im Gebiete des Existierenden Nichts, so scheint uns der Ontologismus, den der Verf. verwirft, unvermeidlich. Wir können daher auch nicht zugeben, das es zwischen dem aktuellen Sein und dem Nichts kein Mittleres gebe (S. 20), und halten den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in allem kontingenten, geschaffenen Sein aufrecht.

Unbefriedigt läst uns der Abschnitt über das Princip der Individuation. Die Frage, wie unstoffliche Wesen (also doch reine Formen!) in rein numerischer Vervielfältigung existieren sollen, wenn die Form der Grund des specifischen Unterschiedes ist, bleibt unbeantwortet (S. 34). Der Abschnitt über Hypostase und Person böte Anlaß zu Bemerkungen, die wir unterdrücken. Befremdend ist das Urteil über die bekannte Definition des Boethius von Person. Der Verfasser der Schrift, in der sich jene Definition findet, mußte doch wohl Christ und Theologe sein! (S. 54.)

Die Kategorien von Thun und Leiden werden auf den Abschnitt von der Ursache verwiesen (S. 56), obgleich sie selbständige Kategorien sind und Thätigkeit nur der einen Art von Ursache — der wirkenden — zukömmt. Wenn gesagt ist, an der neueren Auffassung der sensiblen Qualitäten als bloßer Bewegungsformen könne im Ernste nicht gezweifelt werden (S. 64), so erlauben wir uns trotzdem daran zu zweifeln, gleichwie wir die „neuere Anschauung“ nicht zu teilen vermögen, dafs Bewegung die einzige in der leblosen Natur wirkende Kraft sei (S. 67). Es sei hier nur an die entgegengesetzte Ansicht des berühmten Physikers Hirn erinnert. Welchen Wert aber die „scharfsinnigen Untersuchungen der Scholastiker über die Qualitäten“ (S. 70) bei derartigem Eindringen atomistisch-mechanischer Anschauungen in die Philosophie behalten sollen, vermögen wir wenigstens nicht abzusehen.

Der kontradiktorische Gegensatz findet nicht zwischen Begriffen (termini), wie es nach S. 71 den Anschein hat, sondern nur zwischen Urteilen statt. — Die Art, wie die Annahme, dafs die Beziehung als solche nur im Verstande sei, mit der Trinitätslehre in Einklang gesetzt wird (S. 86), dürfte kaum den Beifall der Theologen finden. Die Existenz realer Beziehungen kann nicht in Abrede gezogen werden; um aber die Realität der Beziehung zu sichern, genügt es nicht, die des Fundamentes festzuhalten, denn das Fundament der Relation ist nicht die Relation selbst. (Vgl. Zigliara, Summa Philos. t. I. p. 476 ed. 4.)

Ein Mißverständnis liegt der Bemerkung S. 90 über den Schluß auf zwei verschiedene Realprincipien im Körper aus den so entgegengesetzten Erscheinungen der Trägheit und Kraft, der Vielheit und Einheit, zu Grunde. Denn hier handelt es sich nicht um verschiedene und entgegengesetzte Wirkungen, die allerdings von ein- und derselben Ursache ausgehen können, sondern um ein entgegengesetztes Verhalten des Körpers selbst, der nicht durch dasselbe Princip als ein Mannigfaltiges und Einheitliches, als ein Thätiges und Leidendes konstituiert sein kann.

Die moderne Zurückführung des Kausalprincips auf das des hinreichenden Grundes halten wir für keinen Fortschritt; in der realen Ordnung ist der hinreichende Grund eben die Ursache selbst, in der idealen aber gilt der Satz der ratio sufficiens nur von dem, was überhaupt einer Begründung bedarf, d. h. was nicht unmittelbar durch sich selbst einleuchtet, also nicht unbedingt. Das Kausalprincip aber oder der Satz: kein Geschehen (Entstehen oder Vergehen) ohne Ursache ist nur einer indirekten Begründung, durch den Satz des Widerspruchs fähig.

In dem vortrefflichen Abschnitt über die Ursache wird unter anderm dem Satze des hl. Thomas quidquid movetur, ab alio movetur eine sorgfältige Begründung zu teil. — Aus der Erörterung der Zweckursache sei die Meinung erwähnt, nicht das Ziel als solches weise auf eine Intelligenz hin, weil wesentlich jede Thätigkeit auf ein Ziel gerichtet sei: was nur bezüglich des nächsten Grundes, nicht aber bezüglich des entfernteren richtig ist; denn die Zielstrebigkeit der nicht intelligenten Wesen weist auf eine zwecksetzende Intelligenz jenseits derselben hin.

Die Untersuchungen über den Ursprung der Ordnung greifen den einschlagenden Teilen der „Theodicee“ vor und anticipieren deren Inhalt, womit der thatsächliche Beweis für die Zusammengehörigkeit der „Allgemeinen Metaphysik“ und der natürlichen Theologie geliefert ist.

Über den Wert der Wahrscheinlichkeitsrechnung in diesem Gebiete sowie über den Schluß von „unendlich vielen möglichen“ Ordnungen auf

eine frei wählende Intelligenz haben wir uns bei einer anderen Gelegenheit ausgesprochen (Jahrbuch Bd V S. 181).

In der Darstellung des Unendlichen unterscheidet der Verfasser zwischen dem potenziell Unendlichen und dem aktuell Unendlichen; jenes sei immer endlich, weil nach jeder endlichen Grenzverschiebung und Vergrößerung einer endlichen Größe immer nur Endliches gegeben sei. Die Vergrößerungsfähigkeit und Zurückschiebbarkeit der Grenzen aber müsse immer aktuell unendlich sein (S. 164), woraus dann gefolgert wird, daß jedes potenziell Unendliche ein aktuell Unendliches voraussetze. — Wie sie liegt, enthält die Behauptung, die Vergrößerungsfähigkeit müsse aktuell unendlich sein, einen Widerspruch; denn die Fähigkeit der Vergrößerung, die Vermehrbarkeit ist etwas Potenzielles. Dieses Potenzielle setzt allerdings ein Aktuelles voraus, aber nicht eine aktuell unendliche Größe oder Vielheit, sondern ein Kontinuierliches, in welchem eine messende und zählende Aktualität Grenzen setzt, die zuvor nur potenziell, nicht aber aktuell vorhanden waren. Das Argument, daß das Denken sein Objekt nicht setze, sondern voraussetze (S. 165), trifft in diesem Falle nicht zu; denn die Grenze als solche ist keine Realität, das Maß aber, womit wir das Kontinuierliche messen, ist etwas Gegebenes, eine Größeneinheit, die wir nur zu wiederholen oder zu verkleinern brauchen, um eine neue Grenze zu setzen oder die Grenze ins Unbestimmte hinauszuschieben. Eine nach beiden Seiten begrenzte, also endliche Linie läßt eine der Reihe $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ u. s. w. entsprechende ins Unendliche gehende Teilung zu. Wer möchte nun behaupten, daß diese Linie aus der Anzahl der unendlich vielen Teile actu bestehe! Dies hiefse das Wesen des Kontinuierlichen ganz und gar verkennen.

Der Verf. beruft sich für seine Ansicht auf das göttliche Erkennen, in welchem die möglichen Dinge aktuell objektiv beisammen seien (S. 165 f.). Wir bestreiten nicht, daß das göttliche Erkennen unendlich Vieles umfasse, wohl aber, daß dieses in der Form einer aktuell unendlichen, weder einer Vermehrung noch Verminderung fähigen diskreten Vielheit dem göttlichen Erkennen objektiv präsent sei. Der Verf. selbst gesteht, das Unendliche, das von Gott erkannt ist, stehe über der Zahl. — Die Bemerkung über die Art, wie Gott die Ludolfsche Zahl erkennt, scheint uns einen handgreiflichen Anthropomorphismus zu enthalten. Oder sollte Gott das Verhältnis des Durchmessers zum Umfang des Kreises in Decimalstellen ausdrücken? Etwa um die letzten Ziffern (da solche in Gutberlets Ansicht, weil bestimmt, aktuell gegeben wären, und doch wieder nicht gegeben sein könnten, weil das Verhältnis ein irrationales, inkommensurables ist) irgend einmal einem Mathematiker zu offenbaren?

Mit dem Gesagten ist nun allerdings noch nicht die Unmöglichkeit einer actu unendlichen Größe und Vielheit gegeben, wohl aber das Hauptargument der entgegengesetzten Ansicht entzogen. Das mathematisch Unendliche bietet ein Argument dafür unseres Erachtens nicht, da es nur in Verbindung mit konkreten, endlichen Größenverhältnissen einen rechnerischen Wert besitzt.

Die S. 170 auf den Einwand, wenn es eine unendliche Menge gäbe, so würde folgen, daß $2 \times \infty = \infty$ und $2 = 1$ sei, gegebene Antwort scheint uns nicht hinreichend; denn es würde allerdings einen Unterschied ausmachen, ob die unendlich Vielen Menschen oder Tiere wären; vom Standpunkt der Quantität aber wäre es ganz gleich, ob das unendlich Viele einmal oder doppelt genommen würde, oder vielmehr richtiger, in der unendlichen Vielheit gäbe es keine Unterschiede. Wenn die Mathe-

matiker gleichwohl Unendlichkeiten niederer und höherer Ordnung annehmen, so handelt es sich hierbei nicht um ein absolut und aktuell, sondern nur um relativ Unendliches (im unendlich Kleinen um mehr oder minder schnell verschwindende Größen).

Wenn das Unendliche, wie der Verfasser will, aus unendlich vielen endlichen Teilen bestehen kann, so läßt sich auch umgekehrt annehmen, daß es aus endlich vielen unendlichen Teilen bestehe, denn $3 \times \infty$ ist gleich $\infty \times 3$, ebenso aber auch aus unendlich vielen unendlich großen Teilen, oder $\infty \times \infty$; da aber im Unendlichen keine quantitativen Unterschiede sein können, so wäre $\infty \times \infty = \infty \times 3$, also 3 oder jede beliebige endliche Zahl = ∞ . Was zu gunsten der Realität des unendlich Kleinen (S. 173) gesagt ist, vermochte uns nicht zu überzeugen. „Diese unendlich kleinen Elemente haben noch ein Sein, aber nicht im Gebiete des Endlichen wie das ganze Stetige, sondern im Gebiete des unendlich Kleinen und darum können sie nicht weiter zerlegt werden.“ Wo in aller Welt ist dann dieses Gebiet des unendlich Kleinen zu suchen? Soll das unendlich Kleine Element des Stetigen sein, so muß es doch in diesem sich finden. In Wahrheit beruht das unendlich Kleine auf der Fiktion, daß ein festes Verhältnis zwischen Größen noch vorhanden ist, wenn diese = 0 werden, eine Fiktion, die sich dadurch rechtfertigt, daß das wirkliche Verhältnis aus einem doppelten Bestandteil, einem sich gleichbleibenden und einem veränderlichen besteht, welch letzterer vernachlässigt wird, wenn das Verhältnis in seiner von Zufälligkeiten, unter denen es in concreto besteht, unabhängigen Reinheit aufgefaßt werden soll.

Für die Möglichkeit einer aktual unendlichen Größe und Vielheit ist demnach weder in der natürlichen Theologie noch in der Mathematik ein Anhaltspunkt zu finden.

Nach dem oben Gesagten bedarf es keiner eingehenderen Widerlegung des Satzes (S. 183), daß die letzten Elemente einer stetigen Größe unteilbare unendlich kleine Größen derselben Art seien, denn aus Elementen, deren Größenswert, wie zugestanden wird, = 0 ist, kann sich keine stetige Größe zusammensetzen. Das Stetige ist eben ins Unendliche, d. h. Unbestimmte teilbar. Im physischen Körper aber setzt nicht die Größe, sondern die substanziale Form der unendlichen Teilbarkeit eine reale Grenze.

Auf die Raumtheorie des Verf. einzugehen, müssen wir uns versagen; die Begründung der Existenz eines leeren Raumes durch die Thatsache der Bewegung halten wir für verfehlt (vgl. Schneid, Naturphilosophie S. 230). Der aristotelischen Raumtheorie ist die, wie uns scheint, wohlverdiente Berücksichtigung nicht zu teil geworden. Aus der im wesentlichen modernen Ansicht des Verf. vom Raume (deren Keime schon bei Suarez sich finden) erklärt sich die polemische Haltung gegen die thomistische Auffassung des Verhältnisses der Geister zum Raume, das an sich nur ein negatives ist und erst durch die Thätigkeit zu einem positiven wird. — Die Erklärung wunderbarer Erscheinungen wie der Bilokation erscheint so klar und einfach, daß sie unmöglich wahr sein kann. Das ist nicht Bilokation eines Körpers, sondern die gespenstische Erscheinung eines Geistwesens.

Eine ähnliche Auffassung wie der Raum erfährt die Zeit, die als fließende Dauer, in welche die Veränderungen fallen, mit der Möglichkeit der Veränderung verwechselt wird. — In der Ansicht, die Unmöglichkeit eines von Ewigkeit geschaffenen Wesens lasse sich nicht zwingend beweisen, sind wir mit dem Verf. einverstanden, halten aber dafür, daß dies auch von einem der Veränderung unterworfenen Geschöpfe gelte;

denn Veränderung und Succession wenigstens in der Thätigkeit ist vom Begriffe des Geschöpfes unzertrennlich.

Über die „Theodicee“ können wir uns umsomehr kürzer fassen, als wir uns über die leitenden Gesichtspunkte des wichtigsten Abschnittes von den Beweisen für Gottes Dasein anderweitig (Jahrb. Bd. V. S. 181 ff.) ausführlich geäußert haben. Wir fügen dem Gesagten nur hinzu, daß die Widerlegung des ontologischen Beweises eine gewisse Kantsche Färbung trägt.

Wiederholt und mit vollem Recht wird die (in neuester Zeit wiederum versuchte) Auffassung der Aseitität im Sinne von Selbsthervorbringung als absurd zurückgewiesen. Wie für die Existenz Gottes, so wird auch für die göttliche Unendlichkeit ein Argument auf die ideale Ordnung, die des Möglichen oder der idealen Wesenheiten gebaut. Wenn wir das erstere unter der Bedingung einer Modifikation zulassen (a. a. O. S. 185), so halten wir bezüglich des letzteren dafür, daß die Unendlichkeit einer idealen, möglichen Ordnung vielmehr die göttliche Unendlichkeit auch quoad nos zur Voraussetzung habe.

In den schwierigen Fragen des göttlichen Vorherwissens und der göttlichen Mitwirkung schließt sich der Verf. an Molina und Suarez an und geht über den Widerspruch einer ewigen, und doch vom freien Willen abhängigen Wahrheit der zukünftigen freien Handlung einfach hinweg. Wenn, wie der Verf. selbst sagt (S. 129), die Wahrheit der Sätze, welche die freien Entscheidungen aussprechen, von diesen abhängt, so kann sie keine ewige Wahrheit sein, mag man unter Wahrheit die objektive oder formale, die der Sache oder der Erkenntnis verstehen. Von dem, was erst durch eine zukünftige freie Willensentscheidung wahr gemacht wird, läßt sich nicht sagen, was einmal wahr ist, sei immer wahr. Die zur Rechtfertigung der *scientia media* bezüglich der bedingt zukünftigen freien Handlungen aufgestellte Behauptung einer metaphysischen Unmöglichkeit, daß der Wille unter den Umständen sich nicht so entscheiden würde, wie er sich wirklich entscheiden würde (S. 132), enthält eine Tautologie, nicht aber das Fundament für ein ewiges und notwendiges, von göttlichen Willensentschlüssen unabhängiges Wahrsein. Die ganz willkürliche Bestimmtheit der Aussage einer bedingt zukünftigen Entscheidung macht noch keineswegs die Sache selbst zur bestimmten und ewig wahren (S. 134). Die logische Erörterung a. a. O. findet ihre vollständige Widerlegung in der bekannten Schlußstelle des ersten Buches *περὶ ἐρηνηείας*, wozu man den Kommentar des heiligen Thomas vergleiche. (Opp. t. I. ed. Vatic. 1882 p. 65 squ.) Die weiteren für die *scientia media* beigebrachten Argumente können nur auf solche Eindruck machen, welche die direkte Herrschaft des göttlichen über den geschöpflichen Willen für freiheitsverderblich halten. Wir gehören nicht zu diesen.

Die Annahme, auch die möglichen Geschöpfe seien Objekte der göttlichen Liebe, halten wir mit der Natur des Wollens, das nicht die Vorstellung, sondern die Sache selbst als eine wirkliche oder zu verwirklichende zum Gegenstande hat, für unvereinbar.

Die Raumtheorie des Verf. wirft ihren Schatten auch in die Theodicee und führt zu einer Auffassung der göttlichen Unermesslichkeit und Allgegenwart, die uns an Newton erinnert (S. 170).

Die physische Präsenz der Dinge in der göttlichen Ewigkeit, richtig verstanden, unterliegt keineswegs den erhobenen Schwierigkeiten (S. 174). Der Verf. meint, nur die Wahrheit der Dinge sei Gott ewig gegenwärtig. Ist die formale Wahrheit gemeint, so enthält der Satz eine Tautologie;

ist es die objektive, so sind die notwendigen Wahrheiten von den kontingenten der freien Handlungen der Geschöpfe zu unterscheiden; jene, weil im Wesen Gottes begründet, sind notwendig und ewig; bezüglich der letzteren aber steht es in Frage, wie und wodurch sie Gott ewig präsent sind, eine Frage, worauf der Verf. eine befriedigende Antwort nicht zu geben weifs.

Die Verteidigung des hl. Thomas gegen Scotus betreffs des unendlichen Abstandes zwischen Sein und Nichts bedarf keiner mathematischen Formel, da in dem Beweise des hl. Thomas nicht der Abstand des endlichen Seins als endliches vom Nichtsein in Betracht kommt, sondern das Verhältnis des Seins zum Nichtsein, ein Verhältnis, das in Wahrheit keines ist. Das Nichtsein steht aufser Verhältnis zum Sein, mit anderen Worten, der Abstand zwischen beiden ist ein unendlicher.

Dafs die Formel $v \cdot m = w$ zur Lösung des Problems nichts beiträgt, zeigt die Indifferenz derselben gegen die Annahme $v = \infty$ und $m = \infty$. Was aber die Formel nicht entscheidet, entscheidet das ontologische Rasonnement; denn eine unendliche Potenzialität ($m = \infty$), die ein aktuales Sein hervorbringt, ist eine ontologische Unmöglichkeit. Durch die obige Unterscheidung erledigt sich auch einfach der 2. Einwurf (S. 179), ein widerstrebender Stoff sei noch ungeeigneter als gar keiner, denn ein solcher ist immerhin ein Sein, aus welchem irgend etwas auch durch eine endliche Kraft gemacht werden kann, während die wirkende Macht bei völligem Mangel des Stoffes den Abgrund, der das Nichts vom Sein scheidet, überbrücken mufs.

Die Anwendung mathematischer Formeln in der Erörterung des Schöpfungsbegriffs zeigt an einem hervorragenden Beispiel, wie wenig die Mathematik für Lösung metaphysischer Fragen geeignet ist. Der Verf. nimmt in der Formel $\infty \times 0 = w$, die bedeuten soll, dafs eine Kraft (v), um ohne Stoff (m) eine Wirkung (w) hervorzubringen, unendlich sein müsse, das Zahlzeichen 0 im Sinne von Nichts, verwechselt also die Differenz zweier gleicher Gröfsen mit dem Nichts; denn obige Gleichung hat nur dann mathematisch einen Sinn, wenn man $0 = 1 - 1$ nimmt. Der Verf. vergifst in unserem Falle, dafs mit ∞ und 0 nicht so ohne weiteres gerechnet werden kann, vielmehr die Operation ins Auge gefasst werden mufs, der das ∞ oder 0 seinen Ursprung verdankt. Beachtet man jenen Sinn des 0, so entfällt jede Analogie mit dem Entstehen eines Seins durch Schöpfung aus Nichts. Mit dem Nichts kann der Mathematiker überhaupt nichts anfangen, es wird ihm entweder zur Differenz gleicher Gröfsen u. dgl. oder zum unendlich Kleinen, wie es G. selbst einmal nimmt. Dieses aber für das metaphysische Nichts zu substituieren, hiefse sich auf eine abschüssige Bahn begeben. Lasse also die Mathematik der Metaphysik ihr Kreuz allein tragen! — Der Verf. bewährt sich selbst als ein so tüchtiger Metaphysiker, dafs er der Hilfe der Mathematik wohl entbehren kann.

München.

Dr. M. Glofsner.

V. Cathrein S. J., *Moralphilosophie*. I. Band: Allgemeine, II. Band: Besondere Moralphilosophie. Freiburg 1890. 1891.

Der Vorrede zufolge schreibt der Verf. nicht blofs für Fachgelehrte, sondern überhaupt für Gebildete, ohne deshalb auf den wissenschaftlichen Charakter zu verzichten: eine Aufgabe, die in glänzender Weise gelöst ist. In der Einleitung werden als Quellen der Moralphilosophie die allgemeinen Vernunftprincipien, Erfahrung und Geschichte angegeben.

Was die Einteilung des zu behandelnden umfassenden Gebietes betrifft, so geht der Verf. von der an Kants Trennung des Sittlichen und Rechtlichen erinnernden in Sitten- und Rechtslehre ab und scheidet einen allgemeinen und einen besonderen Teil der Moralphilosophie aus, indem er jenem die allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns, das Rechtsgebiet mit inbegriffen, diesem die Anwendung auf die besonderen menschlichen Verhältnisse zuweist.

Während sonst der vom Verf. selbst anerkannten praktischen Natur der Moralphilosophie entsprechend die Bestimmung des menschlichen Endzweckes an die Spitze gestellt wird, beginnt der Verfasser mit einer Erörterung über die Natur des Menschen und das Handeln nach seiner physischen Seite: ein Gegenstand, welcher der Psychologie zuzuweisen wäre. Die Verteidigung der Willensfreiheit ist vorwiegend populär gehalten und enthält Treffliches gegen den Mißbrauch der Statistik sowie gegen die Behauptung, die Freiheit widerspreche dem Kausalprincip. Die Darstellung der Leidenschaften ist im allgemeinen sachlich richtig und in sehr anziehender Weise geschrieben. Bezüglich der Hindernisse der Freiheit haben wir nur die Bemerkung zu beanstanden, dafs Gott den Willen zwar nicht zwingen, wohl aber nötigen könne. Wir halten dies in Bezug auf deliberierte Willensakte für unmöglich.

Von Platon und Aristoteles urteilt der Verf., dafs ihre Ansichten vom natürlichen Endziel des Menschen der Wahrheit am nächsten kommen, aber einer genaueren Bestimmung bedürfen (S. 86). — Das beredete Schlusskapitel des zweiten Buches: „Das Gesetz des Todes“ führt den Gedanken durch, der Tod sei vom Standpunkt der rein mechanischen Anpassung unerklärbar und nur teleologisch begreiflich; er lasse das Leben als Durchgangspunkt, als Zeit der Vorbereitung und Prüfung erscheinen, durch die stete Mahnung an die Vergänglichkeit alles Irdischen sollte der Blick des Menschen auf das Unwandelbare gerichtet werden.

Mit Suarez sieht der Verf. das allgemeine Wesen des Sittlichen in der Abhängigkeit einer Handlung vom freien Willen und der auf die Sittenregel achtenden Vernunft. Wir glauben der Ansicht, welche das Sittliche wesentlich in die Beziehung der Handlung zur Sittenregel setzt, trotz der dagegen vorgebrachten Gründe den Vorzug geben zu sollen.

Ausführlich sind die verschiedenen Moralsysteme dargestellt und kritisch beleuchtet. Sie werden nach den Principien und Kriterien unterschieden; diese sind nämlich entweder äufsere oder innere, die letzteren subjektive oder objektive. Besondere Sorgfalt ist der Darstellung der positivistischen (von Darwin beeinflussten) Moral gewidmet, die in der von H. Spencer ihr gegebenen Fassung bereits in der Schrift desselben Verfassers „Die Sittenlehre des Darwinismus“ eine eingehende Widerlegung erfuh.

Die gründlich behandelten Systeme des Individual- und Social-eudämonismus lassen sich kurz charakterisieren als (materialistische) Vergötterung des Einzelnen oder (pantheistische) Vergötterung der Menschheit. Wie beide in einander übergehen und innerlich verwandt sind, zeigt der Positivismus Comtes, der die materialistische Ethik in eine Humanitätsreligion umgestaltete.

Als ein besonderes Verdienst müssen wir es dem Verf. anrechnen, dafs er die Bedeutung der aristotelischen Ethik zur vollen Geltung bringt. Wir stimmen dem Urteil zu, dafs der grofse Stagirite mit Unrecht von neueren Schriftstellern als Anhänger des gewöhnlichen Eudämonismus oder als Vorkämpfer des rechten Mafshaltens hingestellt wird. Wenn wir bezüglich der Formulierung des aristotelischen Moralprincips einen

Wunsch ausdrücken dürfen, so ist es nur eine noch schärfere Betonung des objektiven Charakters desselben. Aristoteles setzt das sittlich Gute in die freie Erstrebung und Verwirklichung des Vernunftgutes als des der vernünftigen Natur und ihrer auf das Allgemeine und Immaterielle gerichteten Thätigkeit allein entsprechenden Gutes. Wie die höchste Erkenntnisnorm des Aristoteles in dem Satze sich ausdrücken läßt: „Richte dich, um die Wahrheit zu erkennen, nach der Natur der Dinge, bringe damit dein Erkennen in Übereinstimmung,“ so läßt sich das höchste Moralprincip desselben in die Formel bringen: „Um deine Bestimmung zu erreichen, strebe nach dem Vernunftgut durch Übung der Tugend; handle der Vernunft, der erkannten Ordnung der Dinge gemäß“ (vgl. I. S. 207 Anm. 1). Durch diese objektive Bestimmung schneidet das aristotelische Moralprincip alle Verirrungen des modernen Subjektivismus in der Wurzel ab und läßt Raum für alle Pflichten gegen Gott und die Menschheit.

Das Moralprincip des Verfassers „Die vernünftige Menschennatur“ acceptieren wir dem Gesagten gemäß in der verallgemeinerten Form, daß die nächste Norm des Sittlichen in der objektiven von menschlicher Ansicht und Willkür unabhängigen Ordnung der Dinge, ihre entfernteste Norm aber in Gott, dem Urheber jener Ordnung liege.

Der Verfasser hält es für richtiger, die menschliche Natur, sofern sie vernünftig ist, als objektive Norm des Sittlichen zu bezeichnen, statt der „rechten Ordnung“, weil die vernünftige Natur des Menschen als solche Mittel- und Brennpunkt sei, von dem aus die rechte Ordnung bestimmt und beleuchtet wird. Wir halten diesen Grund nicht für überzeugend. Allerdings ist es die Vernunft, als Erkenntnisprincip betrachtet, in deren Licht die rechte Ordnung allein erkannt werden kann. Objektiver Mittel- und Brennpunkt der rechten Ordnung selbst aber ist der Endzweck derselben; dieser liegt nicht im Menschen, sondern in dem Endziele alles dessen, was ist, in Gott. Wenn der hl. Thomas und mit ihm die gesamte Scholastik den Grundsatz: Thue das Gute und meide das Böse als das höchste dem Widerspruchsprincip in der theoretischen Sphäre analoge Moralprincip anerkennt, so ist es eben die objektive, in der Natur der Dinge und ihrer von Gott gewollten Zweckbeziehung begründete Ordnung, die er als Maßstab voraussetzt. Jener Grundsatz bedeutet demnach soviel als: „Affirmiere in deinem Handeln die von der Vernunft erkannte, von Gott gewollte Ordnung“ oder „Richte all dein Handeln auf den höchsten Endzweck, auf den du selbst und alle Dinge hingedordnet sind.“ Ähnlich wie der Grundsatz alles Erkennens lautet: „Um die Wahrheit zu erkennen, richte dich nach dem, was ist, konformiere dein Denken dem Sein“, läßt sich auch vom praktischen Standpunkt sagen: „Um sittlich gut zu handeln, konformiere dich der durch Vernunft erkennbaren gottgewollten Ordnung.“

Wie auch sonst in den spekulativen „schwierigen und dunkeln“ (S. 230 Anm. 3) Fragen, schließt sich der Verf. in der Frage nach dem Verhältnis des die moralische Güte des Aktes bestimmenden Objekts zum physischen Sein des Willensaktes an Suarez an. Leitet man die Moralität der Handlung im allgemeinen aus der transcendenten Beziehung zur Sittennorm ab, so wird in dieser Richtung auch die spezifische Bestimmtheit des sittlichen Aktes gesucht werden müssen. Was die Stelle des hl. Thomas 1. 2. qu. 18 art. 1, in welcher die sittliche Güte der Handlung als Resultat ihrer vollen Integrität in Bezug auf Objekt, Zweck und Umstände dargestellt wird, ohne daß die Beziehung zur Sittennorm ausdrücklich erwähnt wird, betrifft, so ist die Unterscheidung

der bewirkenden und der formalen Ursache zu beachten. Ein sittlich guter Akt kommt allerdings durch die Vereinigung all der genannten Momente zustande, gleichwohl besteht formell das sittlich Gute in der Übereinstimmung der Handlung mit der sittlichen Norm, nicht aber in jener Integrität selbst, durch welche der Handelnde seinen Akt in einer der genannten Norm übereinstimmenden Weise setzt.

Die Ansicht, die sinnlichen Vermögen (*vis irascib. u. concupisc.*) könnten nicht Sitz eigentlicher Tugenden sein, vermögen wir nicht zu billigen. Die zur Begründung vorgebrachten Aufserungen, wie z. B. auch der Wille verlange nach Speise u. s. w. (S. 245), scheinen uns die Natur des Willens, der auf das Vernunftgut gerichtet ist und das sinnliche Gut nur indirekt und *sub ratione boni universalis* anzustreben vermag, zu verkennen. — Wie man mit dem hl. Thomas das Befehlen (Gesetzgeben) als einen Akt der Vernunft betrachten und doch behaupten kann, in dem Akte des Gesetzgebers sei der Wille zu verpflichten das Wesentlichste (S. 272), verstehen wir nicht. Es scheint uns daher auch nicht nötig, in der Definition des ewigen Gesetzes, die Augustin gibt (*lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem etc.*), das *vel* = *et* zu nehmen. Denn *ratio* ist hier die praktische Vernunft, die den Willen einschließt oder genauer voraussetzt.

Mit siegreicher Energie wird die unabhängige oder sog. Laienmoral bekämpft, die indes nicht blofs in Frankreich Eingang in die Pädagogik gefunden hat, sondern auch in Oesterreich und Deutschland namentlich von den Herbartianern, wenn auch nicht so offen und mit religiösem Zierat verbrämt, auf den Schild erhoben wird.

Beredt schildert der Verf. die Unzulänglichkeit der zeitlichen, die Notwendigkeit einer ewigen Sanktion des Sittengesetzes.

Unter den Moralsystemen in der Frage des wahrscheinlichen Gewissens betrachtet der Verf. den Probabilismus als das allein haltbare (S. 353) und sieht eine grundlose Einschränkung darin, wenn die Probabilioristen oder Aquiprobabilisten verlangen, die Gründe, die gegen das Gesetz vorgebracht werden, müßten gleich wahrscheinlich oder sogar wahrscheinlicher sein, als die entgegengesetzten (S. 354). Wir halten allerdings mit dem hl. Alphons dafür, daß die gegen das Gesetz sprechenden Gründe ungefähr gleichgewichtig mit den für dasselbe eintretenden sein müssen, wenn der Grundsatz: *lex dubia non obligat* Anwendung finden soll, da nur in diesem Fall das Gesetz wirklich zweifelhaft wird, während bei offenkundig überwiegenden Gründen für das Gesetz jene moralische Gewißheit einer bestehenden Verpflichtung eintritt, die, wie allgemein zugestanden wird (S. 351), im praktischen Leben überhaupt genügt. Hieraus ergibt sich auch die Lösung des Dilemmas (S. 354); denn wir erkennen die Berechtigung des Satzes: *lex dubia non obligat* an, ohne die des Probabilismus zuzugestehen; sobald nämlich den probablen Gründen (für die Freiheit) entschieden probablere (für das Gesetz) gegenüberstehen, ist das Gesetz nicht mehr wahrhaft zweifelhaft, was der hl. Alphons ausdrücklich einräumt, dessen Ansehen die Probabilisten mit Unrecht für sich beanspruchen: eine Autorität, die nach der erfolgten kirchlichen Approbation der Schriften des Heiligen die „weit überwiegende Mehrheit der Moralisten“ aufwiegt, die dem Probabilismus huldigen (S. 354). Für das richtige Verständnis der Lehre des hl. Alphons darf die Überlieferung seiner Kongregation ebensowenig ignoriert werden, als die Tradition des Ordens des heiligen Dominikus für das Verständnis des Aquinaten.

Zu den gelungensten Partien des ersten Bandes zählt der Abschnitt über das Recht und dessen Verhältnis zur sittlichen Ordnung. Die Einteilung der Moralphilosophie in Ethik und Naturrecht ist zweifellos sachlich nicht begründet und dem Mißverständnis ausgesetzt. In einer Note wird die anmaßende Äußerung Meurers über „naturrechtliche Albernheiten“ (Begriff und Eigent. der heil. Sachen I. S. 17) gebührend zurückgewiesen. Zu der eingehenden Untersuchung über das *jus gentium* ist zu vergleichen Zigliara, *Summa philos. t. III. p. 119 sq. ed. 4.* Von dem principiellen Standpunkt, daß nur eine Person Träger von Rechten sei, wird die Frage nach der Vernunftgemäßheit und naturrechtlichen Erlaubtheit der Vivisektion von Tieren mit den gebotenen Einschränkungen im bejahenden Sinne beantwortet. — In einem Anhang zu diesem ersten Bande weist der Verf. die Allgemeinheit der sittlichen Grundbegriffe bei gebildeten wie ungebildeten Kultur- und Naturvölkern nach (S. 449—522). Das Resultat dieser zeitgemäßen und dankenswerten Darstellung wird dahin angegeben, daß alle Völker einen Unterschied von Gut und Böß, Tugend und Laster anerkennen und die sittlichen Vorschriften, die wenigstens der Hauptsache nach mit dem Inhalt des Dekalogs sich decken, als verpflichtende, unter der Sanktion unsichtbarer Mächte stehende betrachten (S. 450). Im allgemeinen wird über die sog. Naturvölker bemerkt, es sei auf Erden kein so verwahrlostes Volk anzutreffen, dem die Unterscheidung von Gut und Böß abginge, und aus der Thatsache häufiger Übertretung eines Sittengesetzes dürfe nicht auf gänzliche Unkenntnis desselben geschlossen werden (S. 485. 521).

Der den zweiten Teil, die Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf die einzelnen Beziehungen des Menschen, deren Grundlage und notwendige Voraussetzung der erste Teil bildet, oder die „angewandte Moral“ enthaltende zweite Band zerfällt in zwei Abteilungen, die Lehre von den individuellen und rein persönlichen und die Lehre von den gesellschaftlichen Rechten und Pflichten. Die erste Abteilung gliedert sich sachgemäß in drei Teile nach den Verhältnissen, in welchen der Mensch zu Gott, sich selbst und anderen steht. Wohlbegründet ist auch die Behandlung des Eigentums- und Vertragsrechtes in zwei besonderen, mit Rücksicht auf deren aktuelle Bedeutung aus den Rechten und Pflichten gegen den Mitmenschen, herausgehobenen Abschnitten. Sehr sorgfältig und eingehend ist die Eigentumsfrage behandelt. In zwei Kapiteln werden die gegnerischen Theorien, darunter auch die der Agrarsocialisten, die wenigstens Grund und Boden verstaatlichen wollen, vom geschichtlichen und volkswirtschaftlichen Standpunkt besprochen und widerlegt.

Aus der Abhandlung über die Familie heben wir die Abschnitte über Frauenemancipation und über das Dienstverhältnis hervor, worin auch die Sklaverei zur Erörterung gelangt. Mit Recht, wie uns scheint, bekennt sich der Verf. zu einer milderer Auslegung der aristotelischen Auffassung des Sklavenverhältnisses.

Zu dem über den Ursprung der staatlichen Autorität Gesagten möge man Commer, *Syst. der Phil. 4. Abt. S. 180 ff.*, und Zigliara, *Jus nat. n. 51* (*Sum. Phil. t. III*) vergleichen. Gegen die Ansicht des Verf. scheint uns die verschiedene Natur der Autorität der Familie und des Staates eine Übertragung durch direkte oder indirekte Wahl (also durch eine Art von stillschweigendem Vertrag) zu erfordern (s. Costa-Rossetti in *Gutberlets Philos. Jahrb. I. S. 410 ff.* und ebd. *II. S. 125 ff.* und die Polemik des Verf. *II S. 414 ff.*). Die vom Verf. vorgebrachten Gegenstände scheinen uns nicht entscheidend. In der Belegstelle aus Augustin (S. 413) dürfte doch das Wort *pactum* nicht so einfach hin als „Gesetz“

genommen werden. — Die eigene Ansicht des Verf. geht dahin, daß nur nicht allgemein und ausnahmslos von einer Übertragung durch das Volk die Rede sein könne; er verwirft demnach das Gottesgnadentum in dem Sinne des späteren Absolutismus; man könne die königliche Gewalt menschlichen Rechtes nennen, wenn man auf die Träger derselben sehe; denn nicht Gott selbst bezeichne direkt den Träger der öffentlichen Gewalt, sondern die Menschen; jedoch nicht immer durch Vertrag oder Wahl, wohl aber durch eine Reihe von verschiedenen Thatsachen, die im einzelnen vom freien Willen der Menschen abhängen und in ihrer Gesamtheit bewirken, daß eine Anzahl von Familien sich dauernd mit einander vereinigen (S. 417 f.). Hiergegen bemerken wir, daß, wenn nicht zufällige Umstände als Grund der Staatenbildung angesehen werden sollen, dieser in einem wenn auch nur stillschweigenden Vertrage gesucht werden müsse; die „vom freien Willen abhängigen Thatsachen“ sind einem solchen gleichwertig. Der Übergang von einer patriarchalischen Gesellschaftsordnung zu einer politisch-staatlichen vollzieht sich allerdings unmerklich, und es dürfte oft schwer, wenn nicht unmöglich sein, den Zeitpunkt anzugeben, in welchem derselbe stattgefunden; gleichwohl muß ein solcher Übergang angenommen werden, wenn der vom Verf. selbst festgehaltene Unterschied zwischen Familie und Staat nicht aufgehoben werden soll. Ein solcher Übergang aber vollzieht sich nicht ohne wenigstens stillschweigende Anerkennung der richterlichen Funktion u. s. w., worin eine Art von Wahl liegt, die nicht durch die Verhältnisse, sondern nur durch die Personen vollzogen werden kann (S. 419). Es läßt sich auch durchaus nicht beweisen, daß das Stammeshaupt zugleich der geborene Richter und Heerführer sei, und wird derselbe als solcher anerkannt, so liegt hierin eine Art von Wahl, die nicht durch seine Eigenschaft als Stammeshaupt, sondern durch seine für die genannten Funktionen passenden Eigenschaften motiviert ist.

Vortrefflich ist die Widerlegung des reinen Rechtsstaates, ebenso gelungen die Abschnitte über den Staatszweck u. s. w., über das Verhältnis des Staates zur Schule (Schulmonopol, Schulzwang, Lernzwang). Scharf und treffend wird die staatliche Zwangsschule charakterisiert. Sie läßt den Eltern nur das Recht, die notwendigen Steuern zu bezahlen, ihre Kinder in die Schule zu schicken und dann zuzusehen, was der staatliche Schulmeister oder der schulmeisterliche Staat aus ihnen macht. Die Eltern sind geradezu wehrlos, sie müssen sich alles gefallen lassen, was die jeweilige Schulbehörde mit dem Kinde anzufangen beliebt (S. 493). Der landläufige Liberalismus aber, der die Schule zum staatlichen Monopole macht und für die wirtschaftliche Entwicklung absolute Freiheit verlangt, verwickelt sich in den Widerspruch, daß er dem Staate das Recht zuspricht, zu bestimmen, wie man erzogen und unterrichtet werden soll, in welchem Geiste und von wem und nach welcher Methode die Wissenschaften und Künste zu lehren seien, dagegen aber das wirtschaftliche Gebiet ihm entzieht, das doch soviel tiefer steht, und in welchem er dann konsequent mit gleichem Rechte alles willkürlich unter seinen ehernen Zwang beugen dürfte (S. 493). Das Verdienst der Reformation um die Schule wird auf seinen wahren Wert reduciert; nicht die Begründung, sondern die Verweltlichung der Schule weist auf sie zurück (S. 500).

Eingehend und gründlich ist die sociale Frage erörtert, ferner die Strafrechtspflege, insbesondere die Todesstrafe, die nach dem Vorgang des hl. Thomas entgegen anderen einseitigen und falschen Theorien principiell durch die Rücksicht auf den Staatszweck, das öffentliche

Wohl, gerechtfertigt wird. Der Verf. verwirft die bloße Sühne- oder Wiederherstellungstheorie und, vom menschlichen Standpunkte, mit Recht; denn die volle Ausgleichung kann nur vom höchsten Richter bewerkstelligt werden. In dem Abschnitte über Absetzung und Notwehr (Verlust der öffentlichen Gewalt) weist der Verf. die Klippen klug zu umschiffen. In derselben maßvollen und trefflich unterscheidenden Weise ist die Frage nach der besten Staatsverfassung beantwortet. Aus dem Abschnitt über das Völkerrecht möge der vierte Artikel, der vom Nationalitätsprincip handelt, hervorgehoben werden. Am Schlusse desselben eröffnet sich uns die großartige Perspektive eines internationalen Staatenbundes, dessen Verwirklichung indes, wie der Verfasser selbst sich nicht verhehlt, noch in weite Ferne gerückt sein dürfte. Näher liegt der Gedanke eines internationalen Schiedsgerichtes (S. 622), um die Völker von den Schrecken des Krieges und von der noch drückenderen — weil dauernden — Last eines waffenstarrten Friedens zu befreien. Der geborene Schiedsrichter aber wäre kein anderer als der römische Papst: eine Lösung, die sich allerdings als die einfachste und unter den tatsächlichen Verhältnissen am leichtesten ausführbare empfiehlt. Gilt doch dasselbe nach dem Zeugnis einer vollkommen unverdächtigen Stimme auch von der socialen Frage (*Revue d. deux mondes*, 1891 v. 15. Dez. S. 724: Der Papst und die sociale Frage).

Das Werk empfiehlt sich durch die große Reichhaltigkeit des Inhalts, in welchem keine der großen brennenden Fragen der Gegenwart unerörtert blieb, durch die Korrektheit der Grundsätze und des Standpunkts, die Genauigkeit der Begriffsbestimmungen und Schärfe der Beweisführung, durch das Maßvolle in der Behandlung der komplizierten Verhältnisse des ethisch-politischen Lebens, endlich durch die klare und lebendige Darstellung allen Gebildeten, die sich über die heutzutage mehr als je in den Vordergrund drängenden sittlichen, politischen und socialen Probleme gründlich orientieren wollen.

München.

Dr. M. Glöfner.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXIV, 2. u. 3. H. 1892. *Ed. Braun:* La notion d'Absolu et l'existence de Dieu 97. *C. C. Charaux:* De l'Esprit, — notes et réflexions 121. *Th. Desdouts:* Les antécédents de la philosophie de l'Inconscient 143. 225. *Mgr. d' Hulst:* La morale et les devoirs envers Dieu 164. *S. S. Léon XIII.:* Lettre aux cardinaux français 193. *G. Sorel:* La physique de Descartes 200. *J. Gardair:* L'inclination dans tous les êtres 218. *L. Ollé-Laprune:* Auguste Comte et le positivisme 261. *Domet de Vorges:* Le problème de la vie 277.

Divus Thomas. Vol. IV. (Ann. XIII) fasc. 25—28. 1892. *D.:* De instauratione doctrinae S. Thomae Aquinatis 385. 417. *Al. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III, qu. 1—26 (Forts.; vgl. VII, 121 ds. Jahrb.) 388. 421. *A. G.:* De causa diversitatis vis intellectivae in homine (Forts.; vgl. VII, 126 a. a. O.) 392. *J. Vinati:* De relationibus. Relatio secundum esse in creatis a parte rei existit ac substantia esse nequit (Forts.; vgl. VI, 508 a. a. O.) 401. *C. Ramellini:*

De intelligere Dei. Ratio ordinis argumentorum in Summa philosophica (Forts.; vgl. VII, 126 a. a. O.) 404. 435. *J. Rogeri*: De origine animae humanae 426. *P. N. G.*: De juris natura 430.

Philosophisches Jahrbuch V, 3. 1892. *Schanz*: Religion und Entwicklungstheorie 269. *Wolff*: Lotzes Metaphysik (Schluß; vgl. VII, 126 a. a. O.) 235. *Bäumker*: Die neueste Phase des Schopenhauerianismus 316. *Linsmeier* S. J.: Die spekulativen Grundlagen der optischen Wellentheorie 328

Zeitschrift für exakte Philosophie XIX, 1. 1892. *Dumdey*: Herbart und die englischen Psychologen nach G. F. Stout 4. *Thilo*: Über die Psychologie Platons 22.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik C, 1. 1892. *Wreschner*: Ernst Platners und Kants Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus 1. *G. Frege*: Über Sinn und Bedeutung 25. *Nik. v. Seeland*: Über die Einseitigkeit der herrschenden Krafttheorie 50.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Theologische Quartalschrift (Tübingen) LXXIV, 2. Heft. *Rottmann*: Joh. 2, 4: Eine mariologische Studie 213.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Adekes: Kants Systematik als systembildender Faktor. Berlin 87. Bspr. v. *Mainzer* in *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 106.

Bilharz: Metaphysik als Lehre vom Vorbewußten. 1. Hälfte 90. Bspr. v. *Thilo* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 122.

Bourdeau: Le socialisme allemand et le nihilisme russe. Paris 92. Bspr. in den *Annales de philos. chrét.* 124, 186.

Carriere: Materialismus und Ästhetik. Eine Streitschrift zur Verständigung (vgl. VII, 116 ds. Jahrb.). Bspr. v. *Braig* in der *Litt. Rundschau* 18, 171.

Cathrein: Der Socialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit. 5. Aufl. Freiburg 92. Bspr. v. *Stradner* im *Augustinus* 9, 46; v. *Gutberlet* im *Philos. Jahrb.* 5, 337.

Dessolt: Bibliographie des modernen Hypnotismus. Berlin 88. 1. Nachtrag. [Berlin 90. Bspr. v. *Münsterberg* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 128.

Didon: Jesus Christus, übers. v. C. M. Schneider. Regensburg 92. Bspr. v. *Eichhorn* im *Augustinus* 9, 51; von *Schanz* in der *Theol. Quartalschr.* 74, 312.

Duilhé de Saint-Projet: Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung, übersetzt von *Braig*. Freiburg 89. Bspr. v. *Rösler* in der *Litt. Rundschau* 18, 200.

Erhardt: Kritik der Kantschen Antinomienlehre. Leipzig 88. Bspr. v. *Mainzer* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 100.

Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Leipzig 90. Bspr. v. *Koppelman* in der *Zeitschr. f. Phil. u. ph. Kr.* 100, 112.

Feichtner: Die praktische Philosophie und ihre Bedeutung für die Rechtsstudien. Ein Beitrag zur Reform unserer Universitäten. Wien 88. Bspr. v. *Staudinger* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 151.

- v. **Feldegg**: Das Gefühl als Fundament der Weltordnung. Wien 90.
 Bspr. v. *Thilo* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 60.
- Fink**: Kant als Mathematiker. Leipzig. Bspr. v. *Grofs* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 134.
- Gayraud**: Providence et libre arbitre, exposition du Thomisme. Bspr. im *Divus Thomas* 4, 40.
- v. **Glzycki**: Kant und Schopenhauer. 2. Aufl. Bspr. v. *Köber* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 153.
- Grupp**: System und Geschichte der Kultur (vgl. VII, 127 a. a. O). Bspr. v. *Haas* in der *Litt. Rundschau* 18, 206.
- v. **Hammerstein**: Gottes-Beweise. Eine Ergänzung zu „Edgar oder Vom Atheismus zur vollen Wahrheit“ (vgl. VI, 506 ds. Jahrb.). Bspr. v. *Atzberger* in der *Litt. Rundschau* 18, 202.
- Hauffe**: Die Wiedergeburt des Menschen. Abhandlung über die sieben letzten Paragraphen von Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. Borna-Leipzig. Bspr. v. *Adlhoeh* im *Philos. Jahrb.* 5, 347.
- Hauffe**: Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Borna-Leipzig. Bspr. v. *Adlhoeh* im *Philos. Jahrb.* 5, 351.
- Héron**: La légende d'Alexandre et d'Aristote. Rouen 92. Bspr. in den *Annales de philos. chrét.* 124, 286.
- Heymans**: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen. 1. Bd. Leiden 90. Bspr. v. *Grofs* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 143.
- Jaurès**: De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel. Tolosae 92. Bspr. in den *Annales de philos. chrét.* 124, 188.
- Jordan**: Das Rätsel des Hypnotismus. Berlin 90. Bsp. v. *Münsterberg* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 127.
- Kaftan**: Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel 89. Bspr. v. *Dorner* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 118.
- Kelbel**: Die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus. Halle 91. Bspr. v. *Flügel* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 109.
- Kirchner**: Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 2. Aufl. Heidelberg 90. Bspr. v. *Ufer* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 52.
- Küfner**: Kritik des Pessimismus. Versuch einer Theodicee. Halle 88. Bspr. v. *Köber* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 154.
- Lahousse**: Summa philosophica ad ment. D. Thomae. 2 tomi. Lovanii 92. Bspr. v. *Schmitt* im *Philos. Jahrb.* 5, 357.
- Lehmann**: Die Hypnose und die damit verwandten normalen Zustände. Leipzig 90. Bspr. v. *Münsterberg* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 130.
- Lehmann**: Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauerschen Willenslehre. Strafsburg 89. Bspr. v. *Köber* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 152.
- Männel**: Über Abstraktion. Gütersloh 90. Bspr. v. *Flügel* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 98.
- Manno**: Die Stellung des Substanzbegriffes in der Kantschen Erkenntnistheorie. Bonn 87. Bspr. v. *Mainzer* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 98.
- Mauthner-Markhof**: Dissertation über das Wesen und die Arten der ästhetischen Unterhaltung. Wien 90. Bspr. v. *Groos* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 140.

- Merleer:** Cours de philosophie vol. 2. La psychologie Louvain 92. Bspr. v. *Schmitt* im *Philos. Jahrb.* 5, 354.
- Murr:** Altgriechische Weisheit. Blumenlese von Sinnsprüchen aus griechischen Dichtern in deutscher Übersetzung. Innsbruck 91. Bspr. v. *Bohatta* im *Österr. Litteraturblatt* 1, 245.
- Natje:** Über Francis Bacons Formeulehre. Leipzig 91. Bspr. v. *Thilo* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 64.
- Rappenhöner:** Allgemeine Moralthologie. I. Teil. Münster 92. Bspr. v. *Göpfert* in der *Litt. Rundschau* 18, 203.
- Runze:** Ethik. Encyclopädische Skizzen und Litteraturangaben zur Sittenlehre. 1. Bd. Berlin 91. Bspr. v. *Thilo* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 45.
- Saint-André:** Simples notes sur la morale. Paris 92. Bspr. in den *Annales de philos. chrét.* 124, 288.
- Schiffini:** Institutiones philosophicae ad ment. Aquin. Turin 89. Bspr. v. *Ludewig* im *Österr. Littbl.* 1, 246.
- Schmidt Al.:** Erkenntnislehre. 1. Bd. Freiburg 90. Bspr. von *Thilo* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 37.
- Schmidt:** Kritische Studien über das erste Buch von Spinozas Ethik. Berlin 89. Bspr. v. *Thilo* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 127.
- Schmidkunz:** Psychologie der Suggestion. Stuttgart. 92. Bspr. v. *Flügel* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 99.
- Schneider Wilh.:** Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster 91. Bspr. v. *Kerschbaumer* im *Augustinus* 9, 52.
- Schuler:** Der Materialismus, gewürdigt durch Darlegung und Widerlegung. Berlin 90. Bspr. v. *Flügel* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 111.
- Seydel:** Der Schlüssel zum objektiven Erkennen. Gegen Kant und Lange. Halle 89. Bspr. v. *Grofs* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 135.
- Sigwart:** Die Impersonalien. Eine logische Untersuchung. Freiburg 88. Bspr. v. *Lasson* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 81.
- Silbernagel:** Der Buddhismus. Eine kulturhistorische Studie. München 91. Bspr. im *Augustinus* 9, 52; v. *Schanz* in der *Theol. Quartalschr.* 74, 343.
- Soller:** Psychologie de l'idiot et de l'imbécill, übers. v. Brie. Hamburg 91. Bspr. v. *Ufer* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 81.
- Stähelin:** Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker. Leipzig 90. Bspr. v. *Funk* in der *Theol. Quartalschr.* 74, 318.
- Stein:** Leibniz u. Spinoza (vgl. VII, 128 a. a. O.). Bspr. v. *Thilo* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 54.
- Studel:** Das goldene ABC der Philosophie d. i. Einleitung zu dem Werke 'Philosophie im Umriss'. Neu herausgeg. v. Schneidewin. Berlin 91. Bspr. v. *Thilo* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 66.
- Strasowsky:** J. F. Fries als Kritiker der Kantischen Erkenntnistheorie. Hamburg 91. Bspr. v. *Thilo* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 65.
- Talamo:** Le origini del Cristianesimo et il pensiero stoico. Roma 92. Bspr. v. *Barberis* im *Divus Thomas* 4, 442.
- Uthhoff:** Hypnotismus — Darwinismus und die Gottesidee. Berlin 90. Bspr. v. *Schmidkunz* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 154.





DE ORDINE VERITATIS.

Scriptis ERNESTUS COMMER.

I.

Unus est Deus et unus Christus et unus coetus Christiadum verus, cuius pulcritudinem, cum tota sit divina, nullus enarrare potest.

In hac unius Dei Reparatoris una civitate, quam supra montem sic aedificavit, ut a nemine non videri posset, ordinem miramur divinum, quia perfectissimum.

Religionis enim causa, per quam virtutem servitium cultusque Deo redditur ab hominum sacra gente, templum resplendet universum, cuius auctor ipse Christus.

Hanc aedem religionis ab hominibus, qui Deo totis inhaereant viribus, est aequum iustumque custodiri: in hoc enim perfecta conditio consistit, quippe quae caritas consummata finis sit totius status religiosi, quo coniugium mentis cum Christo spirituale perficitur.

Ipsa tamen ordinis universi ratio diversos in una Dei civitate postulat ordines religiosae vitae: nam variis finibus et exercitiis diversi quoque gignuntur absolutae religionis actus et officia plurima, quibus vitae perfectioris modis lex evangelica iam pridem splendescit.

Fulget enim prae cunctis Carmelus venerandus mons, conditoris Eliae fulmine pollens atque Theresiae magistrae novae radiis coruscis insignis, cuius arduae rupis gloria tota paritur ab antiquitate.

Antonius solivagus Pauli discipulus etiam deserta loca docuit habitari.

Almus monachorum pater a Domino vere Benedictus, ut animos ad opus Dei rite peragendum purgaret, plurimos altissimosque montes extruxit sublimiori norma: et alter Elisaeus communis vitae bonum grata societate restituit.¹

Austerus Bruno beatorum sodalium mores instituit, angelicam quorum solitudinem soli coelestes Angeli frequentabant et ne loquentes quidem solo cantu solabantur otia vitae.

Bernardus quoque mellifer valles umbrosas floribus et fructibus amoenas ex horridis et incultis reddidit.

Franciscus pauper et humilis ardore caritatis piacula tot obtulit, quot fratres atque sorores cingulo paupertatis aureo vinxit.

Ignatius magnus vir societatem, cui nomen ab Jesu, celeberrimam pietate prudentia fortitudine roboreque condidit ad maiorem Dei gloriam promovendam.

Quos inter sanctos patresfamilias nescio tamen, cui maiora laudum munera daturus sim, nisi Dominico flammigero gentis Hispanae sideri, qui quo magis colitur, eo stella coeli religiosi mirabilior ac splendidior evadit.

Etenim pastor et dux inclitus in populo Dei factus,² gloriosus Dei confessor beatus Dominicus,³ fidei catholicae strenuus propagator,⁴ cum praedicationi desudaret, infinitis haereticis ab errore revocatis, ecclesiasticam libertatem restauravit,⁵ primus omnium magistri s. Palatii dignitate donatus⁶ ac primus fidei quaesitor in Ecclesia catholica creatus est.⁷ Ecclesiam Lateranensem sustinere visus est in somnis a pontifice.⁸ Cum Gallia et Italia a perniciosis premerentur haeresibus, ad iram Dei placandam et Beatissimae Virginis intercessionem implorandam piissimum illum orandi modum instituit, qui rosarium sive psalterium Beatissimae Virginis nuncupatur.⁹ Qui praedicator orbis a secretis

¹ Gregor. IX. Bull. Ord. Praed. Romae 1729 t. 1 p. 67 nr. 108.

² Gregor. IX. ib. t. 1 p. 68 const. 103. ³ S. Pius V. ib. t. 8 p. 31 nr. 205. Cf. Paulus IV. ib. t. 5 p. 53 const. 13. Clemens VIII. ib. p. 509 const. 23. ⁴ Ib. t. 5 p. 276. ⁵ Ib. t. 7 p. 3 nota 6. ⁶ Ib. t. 3 p. 81 nota 1. ⁷ Ambros. de Altamura, Bibl. Ord. Praed. ed. Rom. 1677, vol. 1. p. 429. ⁸ Ib. l. c. ⁹ Gregor. XIII. Bull. O. Pr. t. 5 p. 318 const. 11.

Deiparae¹ vita et conversatione Deo et hominibus noscitur placuisse.² Cuius mirabilis humilitas virtutibus³ meritis⁴ miraculis immensis et innumerabilibus⁵ votisque pro veritate patiendi purissimis celebratur. Cum veritatis amicus humillimus omnes eiusdem terreret inimicos, idem venator animarum faustus, quo mandatum legis amore complevit, eo tantum veritatis amicitiam superavit. Qui tibicen evangelii Dominicus ultro prae cupiditate martyrii destinaverat transfretare ad infideles, illic in mercedis loco ambiens computari, si pro fide membratim per singulos artus saevissime intercisus evulsis demum oculis sineretur in suo sanguine volutari.⁶

Vir non solum nomine, sed numine quoque Dominicus; et ipse dominus, quia partem dominationis cum Christo cepit; et effectus unus cum Deo spiritus,⁷ ipse sui Domini vir totus, cui simillimus exemplari factus et verus amicus.⁸ Qui dominici gregis custos assiduus,⁹ vere Dominicus, omni virtute custodiens Domini voluntatem.¹⁰ Sed ipsa natura, quam Christus salutifer humanam sumpsit, est dominica, cui divus ille praeco penitus conformatus, et ipse Dominicus audit. Unde qui Christum laudat dominum, Dominicum collaudet oportet: ac qui Dominicum Christi veneratur, non nisi Christum videtur adorare.

Etenim post incarnatum Dei Filium, qui primum fundamentum Ecclesiae, columna firma fortisque beatus Dominicus apparet.

Quem si digne laudibus evehere cupis, ordinem fratrum praedicatorum, quem tantus pater, luminis fidei suo tempore maxima in parte extincti illustrator,¹¹ miro ac sacro flamine celeberrime a cunctis Christicolis statuit fore colendum,¹² nuncupasse sat est.

¹ Ambros. de Altamura, Bibl. O. Pr. vol. 1 in fine. ² Gregor IX. Bull. O. Pr. t. 1 p. 58 const. 89. ³ Gregor. IX. ib. t. 1 p. 68 const. 108. ⁴ Clemens IV. ib. t. 8 p. 17. nr. 101. ⁵ Alex. V. ib. t. 2 p. 500 const. 22. Cf. Gregor. IX. t. 1 p. 57 const. 89. ⁶ Clemens IX. ib. t. 6 p. 251 const. 42. ⁷ Gregor. IX. ib. t. 1 p. 68 const. 108. ⁸ B. Jordanis de Saxonia opera, ed. Berthier Friburgi Helvet. 1891 p. 50. ⁹ Ib. p. 9. ¹⁰ Ib. p. 51. ¹¹ S. Pius V. Bull. O. Pr. t. 5 p. 276 const. 112. ¹² Alex. V. ib. t. 8 p. 24 nr. 146. Cf. Gregor IV. ib. t. 1 p. 68 const. 108.

II.

Tanta virorum perfectorum, quales appellantur religiosi, multitudo, cum bene sit ordinata, recte dicitur agmen ordinum.

Itaque divinissimae civitatis incolae faustissimi custodesque fidelissimi sacrum regimen Angelorum beatorum, quod in patria viget, in via fortunatis auspiciis aemulantur.

Qui divinas illustrationes a Christo capite sub exercitio disciplinae vitae religiosae percipiunt uberrimas, cum principium medium finemque discernere queas, tres profitentium religionem gradus distinctos exhibere videntur.

E quorum castris proceres sunt, qui res divinas contemplando simul et opera caritatis peragendo vitam coelestem degunt in terris: nam melius est illuminare, quam lucere solum; maioris quoque dignitatis est, ea quae cogitamus, aliis tradere, quam tantum contemplari.

Honoribus autem populus auctus solum contemplandi studio vacat; multa denique sine nomine plebs actionibus tantum bonis exercetur, quamvis in hoc excelso monte viles ipsi regibus et principibus orbis maiores sunt.

Sed nomen ordini cuique proprium proprietatem significat eiusdem, superior igitur ordo nominandus a perfectiori vivendi lege.

Omnes inter Angelos ordini Cherubim, qui proceres militiae regiae sunt, singulare nomen est a plena scientia tributum, quae ceteri superantur: cui simillimus inter homines, quantum fieri potest, inclitus ordo veritatis institutus a Dominico nostro.

Etenim spiritus illi purissimi Cherubim vocantur, quia summa Dei visione fruuntur: quod singulare praemium praedicatorum futurum, quibus aureola quoque debetur, iam scientia theologiae, cui plurimum solent invigilare, feliciter in terris anticipatur; nam beatitudo, quae nihil aliud est quam gaudium de veritate, maxime consistit in Dei contemplatione.

Cherubim quidem faciem divinam plenissime suscipiunt, in quam facies vertunt: quae veritas divina sole clarior praedicatorum fratres illuminat: veritas enim doctrinae liberat ab errore, veritas

autem gratiae mundat a peccato, sed veritas aeternitatis etiam servat a corruptione.

Cherubim sapientes pulcrum, quod a Deo derivatum continetur ordine rerum, in ipso Deo spectant. Cum nostri praedicatores, qui divinae providentiae dispositionem contemplari non cessant, lumine rationis manifestantis et ordinantis utantur, ipsam pulcritudinem, quae claritate debitaque proportione componatur, ad eorum vitam per se pertinere constat: quorum religio famosa, testibus summis Pontificibus,¹ in se decus habet perfectae pulcritudinis.

Qui Cherubim tantam copiam divinae cognitionis in ceteros Angelos indole munifica spargunt: instituitur autem praedicatio propter Dei gloriam nec non propter hominum salutem, cum fratres instinctu fidei, stimulo fervoris et largitate mercedis ad praedicandum moveantur, ut et fide nuntiata Dei splendorem magnificentiamque demonstrent, et eius beneficia pandant accensis amoris ignibus. Quare qui res utiles tum praesenti tum futurae vitae praedicant, ipsi pacis angeli² triplicem pacem videntur annuntiare, quam Christus inter hominem Deumque fecit, et quam cum cunctis hominibus habere iubemur, et quam mortalis homo valet in semetipso possidere. Quae cum vera pax ab omnibus appetita, quae tranquillitas ordinis est, a Deo detur et efficiatur caritate, ut in aeterna vita perficiatur, ipsi pacem cum omnibus habere cupiunt et persecutores etiam pro divina reverentia diligere delectantur.³ Atque perfectione gaudii, quod e summo vero percipiatur, cum spiritibus coelestibus, quorum similes fieri student, in aeterna civitate coniungi desiderant, ut unus eorum sit ordo.

Itaque Praedicatorum familia religiosus e viris composita, qui possunt ad veritatem dirigi, veritatis ordo nominari potest, qui custodiens veritatem quasi sol in Dei templo refulget.⁴ Nam pro integritate et veritate christianae fidei conservanda⁵ ipsius

¹ Clemens IV. Bull. O. Pr. t. 8 p. 18 nr. 106. B. Benedictus XI. ib. p. 21 nr. 125. ² Gregor. IX. ib. t. 8 p. 7 nr. 36. ³ Alex. IV. ib. t. 8 p. 11. nr. 68.

⁴ Clemens IV. ib. t. 8 p. 16 nr. 101.

⁵ Eugen. IV. ib. t. 8 p. 25 nr. 157.

ordinis professorum fructuosa studia mentes lumine veritatis illustrant,¹ ut in veritate fides nostra sit illuminata et Ecclesia exaltata per eum.² Quorum verba divinitus inspirata spiritus sunt et vita,³ veri et fideles Christi ministri⁴ sunt. Hi sunt igitur, quos iuxta sapientis consilium praecedat ante omnia verbum verax, sermo videlicet praedicationis evangelicae cum innocentis vitae puritate concordans; hi sunt, qui ambulantes in tenebris mundi huius lumen catholicae veritatis ostendunt.⁵ Dominus Deus in assertionem veritatis suae ex vobis videtur fidelia lucis irrefragabilis testimonia produxisse: o quantum robor fidei christianae: veritatem didicistis a Domino et docetis.⁶

III.

Cum duplex in rebus ordo sit, et a principio dicendus et ad finem referendus, ordo veritatis ille religiosus ex eo consideratur, quod a veritate producitur et ad eam tendit.

Alta sapientia Dei Patris in Ecclesia sancta catholica, Gregorius IX. praedicatores fratres allocutus inquit, viros virtutis et gratiae divino constituit pollentes eloquio et sanctae conversationis splendoribus emicantes, quibus tamquam fulgore stellarum eius sponsa inclita refulgescit, de quorum numero fratres vestri ordinis possunt exprimi speciales.⁷ Splendor paternae gloriae, de luce lucem proferens, et saluti humani generis clementer intendens, lucernam pedibus hominum et eorum semitis lumen dedit, dum ipse lux vera, quae omnem hominem venientem in hunc mundum illuminat, ordinem vestrum, lucernam quippe igne caritatis ardentem et lumen doctrinae fulgore praelucidum, in templo Ecclesiae universalis accendens, ut omnibus longe lateque reluceat, super candelabrum eminentis religionis erexit.⁸ A Dei sapientia deditus in lucem gentium,⁹

¹ B. Benedict. XI. ib. t. 8 p. 20 nr. 124. ² Sixtus IV. ib. t. 8 p. 26 nr. 168; cf. Innoc. VIII. ib. p. 27 nr. 174. ³ Gregor. IX. ib. t. 8 p. 6 nr. 21. ⁴ Gregor. IX. ib. t. 8 p. 6 nr. 20. ⁵ Clemens IV. ib. t. 8 p. 16 nr. 98. ⁶ Innoc. IV. ib. t. 8 p. 10 nr. 57. ⁷ Gregor. IX. ib. t. 8 p. 6 nr. 24. ⁸ Clemens IV. ib. p. 15 nr. 98. ⁹ Gregor. IX. ib. p. 7 nr. 37.

et a Patre luminum in domo sua siderea claritate constitutus¹ ordo vester institutus divinitus² claret in conspectu altissimi Patris³ et inspirante Deo, velut coelum micat stellis, sic personarum numero et virtute coruscat.⁴ Hic est ordo plantatus in agro dominico divina dispositione,⁵ quem divus sponsus ad cumulandos dilectae sponsae suae sacrosanctae Ecclesiae in terris militantis coelestes triumphos excitavit.⁶ Quoniam abundavit iniquitas et refriguit caritas plurimorum, ordinem fratrum praedicatorum Dominus suscitavit, cui est eorum grata religio.⁷ Hic ordo divinitus Ecclesiae senescenti in sustentationis baculum provisus est.⁸ Hi sunt quos evangelicus ille paterfamilias novos vittores suae vineae suscitavit.⁹

Cuius ordinis principium veritas ipsa. Etenim Deus ipse veritas ea, quae summa maxima prima veritas omnium: rebus in creatis nihil est nisi vanitas vanitatum, sed in Deo nihil nisi veritas veritatum. Homo quidem, cuius nobilitas oritur e veritate, mente praestat atque deitatis imagine. Animus enim, cum cogitans rem capiat alteram, fit intelligendo quid aliud a se. Qui forma servata propria valet alterius quoque rei formam sibi copulare cognitam. Qua mentis conformitate cum rebus perfecta capitur veritas eius, quod est et auctoris sui menti conformatur. Itaque magna res veritas, cuius qui participes fiunt, divinas vires sortiuntur facti semetipsis maiores.

At divina substantia veritas est ipsa: Deus enim, cuius esse penitus est essentia sua divina, rei veritas est ipsa; sed illud esse divinum, quod dicitur, est et intelligere suum, Deus igitur est ipsa veritas intellectus quoque. Cum veritas sit intellectus lumen et bonum, Deus, qui res et intellectus omnes et metitur et causat, ipse summa prima purissimaque veritas est et omnis veritatis regula. En pulchra veritas, Deo propria, tributa tamen hominibus, una cunctis et prima, cuius vi vera sunt, quaecumque

¹ Bonifat. IX. ib. p. 23 nr. 142. ² Nicol. III. ib. p. 19 nr. 110.
Nicol. IV. ib. p. 20 nr. 116. ³ Nic. III. ib. p. 19 nr. 110.

⁴ Johann. XXII. ib. p. 22 nr. 132. ⁵ Martin. V. ib. p. 24 nr. 149.
⁶ Benedictus XIII. ib. p. 35 nr. 241. ⁷ Honor. III. ib. p. 5 nr. 8.
⁸ Innoc. IV. ib. p. 10 nr. 55. ⁹ Gregor. IX. ib. p. 6 nr. 22.

vera sunt, cuius accepimus partem, cuius ipsi pars aliqua sumus. Ad quam veritatem sui principem religiosus veritatis ordo referatur, qui cognoscendo verum partem veritatis incommutabilis capit.

Veritas autem divina, qualis est personae divinae, soli Filio convenit, qui veritas ipsa: quem, cum sit unus sine pari magister, cognitionem creatis omnibus ingerens Christus, qui civitatem veritatis condidit, etiam felix ordo veritatis respicit.

Unde non mirum tantum miraculum, ipsam Dei matrem sacri rosarii reginam, quae non minus mente quam carne proxima fuerit Incarnati Verbi mysterio, superatis omnibus dignitatibus angelicis, huic veritatis ordini praesidere. In qua gratia tota viae veritatisque, cum pro cunctis veritatem quaerentibus laboraverit, ea mulier sapiens est, quae veritatem respondeat in Israel.

Itaque Maria sapientissima, magistra vera, sub Filio caput ordini veritatis alterum, a qua dono rosarii regali praeditus regatur, ita proprium constituta videtur, ut ipsa iure colatur hereditario¹ in eo. Namque ipsa vestivit ordinem et desuper humerale imposuit, quod astringens cingulo aptavit rationali, in quo erat doctrina et veritas.²

Posuit autem in rationali iudicii doctrinam et veritatem, quae erunt in pectore novi Aaron, quando ingreditur coram Domino: et gestabit iudicium filiorum Israel in pectore suo. in conspectu Domini semper.³

Instar agentis intellectus, qui toti serviat Ecclesiae, Virgo sapiens illa formas mundi materia factas, quem praedicatores aspiciunt intelligendum, suis erga mentes viribus illuminat, ut in intellectum quem dicunt possibilem christianae societatis, quod veritatis instrumentum Spiritus sanctus prius movet atque regit, species perfectiores assumantur, quibus ipsi verba resonare faciant in Ecclesiae corde dicta.

Dixit enim Pater ab aeterno Verbum suum, Filiusque genitus est, qui mundum creavit. Dixit ancilla quoque Domini

¹ Cf. Urban. IV. B. O. Pr. t. 1 p. 420 const. 6.

² Levit. 8, 78. ³ Exod. 28, 30.

Maria virgo, materque Verbi facta, quod mundum redintegravit. Dicunt etiam Maria iubente fratres verba Verbumque cum Maria praedicant ipsum, qui veritatem complent ore nec non opere.

IV.

Sed eadem veritas, quae principium, finis quoque rerum.

Amatur enim per se veritas, quam nullus homo non degener naturae non diligit, imo scire super omnia cupit.

Veritas, cum bonum sit intellectus ab ea perficiendi, intenditur ab intellectu summo, qui res omnes condidit. Qui finis ultimus universi quaerendus est a sapientibus, quorum felix officium maxime servatur et docendo divinam veritatem, quam cognoverunt, et errorem vincendo.

Veritas ergo prima finis omnium desideriorum, quae ratione praeditus homo nutrit, et omnium, quas exercet actionum.

Unde creata veritas ipsa maius quid anima videtur eo, quod mens solo vero perficitur.

Cuius viam veritatis eligentes praedicatores opus ordinis implent, ut et ad summum verum perveniant ipsi ceterosque perducant, dum nemini serviunt nisi veritatis origini soli Deo.

Nec aliud quid praeter sapientiam veram quaerentes eam sedulo meditantur: nam Christo credunt, acquiescunt sapientibus, quorum antiquae veritati student, Deo psallunt, et ipsi iusti docent alios recte vivere. Studio litterarum intellectus quidem illuminatur, errores eliminantur, paratur opus concionandi, lascivia domatur et avaritia, denique iuvatur obedientia, quae reverentia Dei procedens mater est virtutum.

Haec autem sapientia, cum divinae sit originis, non ad cognoscendum tantum, sed ad dirigendum quoque plurimum valet: quia quia causae considerantur altissimae, de rebus omnibus ipsa iudicat et ordinat omnia.

Inde virtutem veritatis eam sibi capiunt, qua verum dicunt et ipsi veraces dicuntur. Ac veritatem, quae viros etiam despectos facit claros et fortes, loquentes armis vinci nescii sunt, quia veritas personis differentibus nunquam variatur. Quam veritatem vitae doctrinae iustitiae sermonisque manifestantes

praedicatores sunt tubicines: qui vigiles ad aeternae veraeque vitae statum simul excitant, hortantur ad bellum gerendum, nuntiant praecones aeterni regis¹ accessum, ad ineundum bene vivendi consilium vocant, et invitant ad Dei festum perenne concelebrandum.

Quod officium bonis moribus et erogatis operibus supra modum solent honorare.

Qui veritatis praedicatores, cum fabulas dicere non liceat, magis Ecclesiam meritis et doctrinis ipsam custodire debent atque colere: quod ad faciendum polleant oportet et eloquentia Philippi nec non Andreae bonis operibus.

Unitas igitur multitudinis, quae verum respicit attingendum, veritatis ordo recte dicitur: qui cum principalis a Christo constitutus artifex sit, formam, quae caritas est, inducit, et materiam bonam, quae fidelium corda sunt, ita praeparat, ut architectus veri templi Deo construendi per saecula fiat.

Qui finis veritatis ordini proprius hisce, quibus utitur legibus sancitus est: Ordo noster praedicatorum ex sua prima institutione est principaliter essentialiter et nominaliter ad docendum et praedicandum, ad communicandum aliis contemplata et ad procurandam animarum salutem institutus.² Quare ne conventus aliquis admittatur absque doctore solemnī lege cavetur.³

Quos fratres officio docendi designatos esse ipsi Romani Pontifices testabantur. Quorum summis oraculis ordo praeclarus scientia,⁴ sapientiae dono specialiter insignitus⁵ et dono scientiarum quasi sidus praeutilans⁶ laudatur, qui viris litteratis omni tempore floruit.⁷ Cuius doctrinae⁸ praeclarae⁹ catholicae

¹ Gregor. IX. B. Ord. Pr. t. 8 p. 7 nr. 36. ² Bull. Ord. Pr. t. 8 p. 277 nr. 20. ³ Ib. l. c. ⁴ Innoc. IV. ib. p. 8 nr. 40. Alex. IV. p. 15 nr. 94. Nicol. V. p. 25 nr. 158. 159. 160. Sixtus V. p. 27 nr. 171. Pius IV. p. 30 nr. 199. ⁵ Alex. IV. p. 13 nr. 83. ⁶ Gregor. XI. p. 23 nr. 141. Cf. Eugen. IV. p. 25 nr. 154. ⁷ Innoc. VIII. p. 28 nr. 175. Paul. III. p. 30 nr. 194. Sixtus IV. p. 26 nr. 167. Gregor. XIII. p. 31 nr. 210. Urban. VIII. p. 32 nr. 222. Clem. XI. p. 33 nr. 230. Clem. VII. p. 29 nr. 191. Johannes XXII. p. 21 nr. 98. 127. ⁸ Innoc. VIII. p. 27 nr. 174.

salubris¹ salutarisque² candor³ soliditas⁴ excellentia⁵ magisterium⁶ magnique fructus⁷ illustrantur.⁸ In quo quasi solis radius lux eruditionis elucet,⁹ Dei candelabrum per orbis latitudinem ordo Praedicatorum,¹⁰ qui robur fidelium et infidelium clarum lumen existit,¹¹ quasi fax ardens et matutinum sidus irradians totumque christianae reipublicae firmamentum illustrans,¹² Ecclesiam sanctam Dei splendore sui luminis foecunda prole laetificat atque exaltat uberrime.¹³

Fratres igitur praedicatores strenui pugiles orthodoxae fidei,¹⁴ vera mundi lumina,¹⁵ sicut invicti Christi athletae scuto fidei et galea salutis armati,¹⁶ verbum Dei gratis et fideliter proponentes,¹⁷ Ecclesiae sanctae pernecessarii, verbi Dei sunt evangelizationi totaliter deputati.¹⁸ Qui viri in lege Dei periti,¹⁹ virtute conspicui,²⁰ mites et humiles,²¹ potentes in opere et sermone,²² lucentes in mundo quasi luminaria continentia verbum vitae,²³ speciales Christi nuntii,²⁴ quorum sonus praedicationis per diversa mundi climata noscitur exivisse,²⁵ eo sunt ad confutandos haereticos aptiores, quo magis in eis vivificat vita doctrinam et doctrina vitam informat.²⁶ Quorum laudatur fidei²⁷ puritas et eminentia sanctitatis,²⁸ professores ordinis praedicatorum in nostra religione primarii.²⁹ Quae cum praedicatio fratrum ipsorum Deo gratissima sit,³⁰ pro integritate et veritate christianae

¹ Bull. O. Pr. t. 8 p. 274. tit. 6 qu. 1 nr. 2. ² Martin. V. ib. p. 25 nr. 151. ³ Julius III. p. 80 nr. 197. ⁴ Paulus III. p. 80 nr. 193. ⁵ Clemens VII. p. 29 nr. 190. ⁶ Eugen. IV. p. 25 nr. 154. ⁷ Leo X. p. 28 nr. 182. ⁸ Eugen. IV. p. 25 nr. 156. ⁹ Bened. XI. p. 20 nr. 124. Clem. VI. p. 22 nr. 136. ¹⁰ Urban. IV. p. 15 nr. 96. ¹¹ Eugen. IV. p. 25 nr. 154. ¹² Urban. VIII. p. 32 nr. 220. ¹³ Johannes XXIII. p. 24 nr. 198. Alex. IV. p. 11 nr. 66. ¹⁴ Alex. IV. p. 11 nr. 68. 69. ¹⁵ Honor. III. p. 4 nr. 1. ¹⁶ Id. ib. nr. 2. Innoc. IV. p. 9 nr. 52. ¹⁷ Honor. III. p. 4 nr. 3. 4; p. 5 nr. 9. ¹⁸ Id. ib. nr. 10. ¹⁹ Innoc. IV. p. 10 nr. 61. ²⁰ Alex. IV. p. 15 nr. 95. ²¹ Clem. IV. p. 18 nr. 106. ²² Gregor. IX. p. 8 nr. 38. Alex. VII. p. 32 nr. 223. ²³ Johan. XXII. p. 22 nr. 135. ²⁴ Alex. IV. p. 14 nr. 84. ²⁵ Bonifat. IX. p. 24 nr. 144. Alex. V. ib. nr. 145. Pius II. p. 26 nr. 162. Clem. X. p. 33 nr. 226. ²⁶ Gregor. IX. p. 7 nr. 31. ²⁷ Id. p. 6 nr. 25. ²⁸ Alex. IV. p. 15 nr. 91. ²⁹ Innoc. VIII. p. 27 nr. 173. ³⁰ Alex. IV. p. 11 nr. 68.

fidei conservanda et salute animarum fructus pariunt in Dei Ecclesia salutare¹ et uberrimas.²

Qui sanctissimus ordo semper fuit sanctissimae sedis apostolicae et salutaris obedientiae filius,³ semper fidei catholicae sanctaeque Ecclesiae defensor,⁴ apostolicae sedis pacem et dignitatem fortiter tutatus est.⁵

Hic igitur honestate floridus, praeclarus scientia et virtute fervidus ordo,⁶ immaculata religio,⁷ rectae vitae speculum et salutiferae conversationis exemplum,⁸ tuta religionis tranquillitatis statio.⁹

Itaque praeclarissimus ordo, a quo tot christianarum virtutum exemplaria prodire,¹⁰ inter alios ordines ampliori gratia meritum, praerogativa virtutum et tamquam religionis exemplar maiori claritate resplendet.¹¹

Dominicus igitur alter Moyses providit de cuncta plebe viros potentes et timentes Deum, in quibus veritas, et constituit ex eis tribunos, qui iudicent populum omni tempore.¹²

V.

Salve regalis inter aves coeli vagas aquila, genereose veritatis ordo, cuius omnis honestas oritur ex vero.

Tu volucris sacra Deo solem veritatis aspectu non caligante tueris: praecipuus volatus tuus et altissimus eminenti contemplatione divinorum.

Huius alitis versicoloris odor fervore caritatis acutissimus.

Subtilia loca studio coelestis conversationis petit.

Haec avis eo velocior, quo promptior ad operandum bonum.

¹ Eugen. IV. p. 25 nr. 157. ² Pius II. p. 26 nr. 161. Sixtus IV. ib. nr. 166. Paul. V. p. 32 nr. 217. ³ Sixtus IV. p. 26 nr. 169. Leo X. p. 29 nr. 186. ⁴ Paul. III. p. 30 nr. 196. Paul. V. p. 32 nr. 218. ⁵ Leo X. p. 28 nr. 182. Jul. II. ib. nr. 181. Leo X. p. 29 nr. 185. ⁶ Innoc. IV. p. 8 nr. 40. ⁷ Clem. IV. p. 18 nr. 105. ⁸ Innoc. IV. p. 10 nr. 55. Eugen. IV. p. 25 nr. 155. ⁹ Bened. XIII. p. 34 nr. 232. ¹⁰ Clem. X. p. 33 nr. 227. ¹¹ Johan. XXII. p. 21 nr. 129. Bonifat. VIII. p. 20 nr. 123. Clem. VII. p. 29 nr. 190. ¹² Exod. 18, 21. 22.

Iuventus tua perenni cura mores emendandi magisque proficiendi renovabitur in dies.

Pulcritudinem miror membrorum, quae viso virtutum decore placent.

Sollicitudinem filiorum volvis animo, quos innumeros sanctos reliquisti.

Qui claritate beatitudinis illustravit ordinem,¹ primi parentis tui stella singularis ubique lucet; micat sol angelicus: sed lumen orbis ordo veritatis totus a Dominico compositus, collustratus a Thoma, benedictus ab aeterno luminum Patre.

Benedictus Dominus Deus Dominici, qui nec abstulit ab eo misericordiam nec veritatem suam, sed recto perduxit itinere Thomam in domum fratris Domini mei.

Dominicus ipse doctor veritatis Thomae filio tradidit augustam regulam doctoris Augustini, qui parens² in ea profitenda colitur: sed duplex in Thoma spiritus Augustini factus est.

Qui cum divinus homo, veritatis amator unicus; ab Hippo- nensi magistro, cuius vestigia secutus est,³ tantopere solidatus esset, index ipse divinitatis aureus factus est, quo thesauri sapientiae scientiaeque Dei clarissime panduntur. Et Thomae quidem nostri digitus, quo perforatum Dei corporati latus et divinissimi cordis arcana nobis intelligenda monstravit, mundi magister solemniter creatus est.

In quem patres universi sapientiae radios immiserunt, ipse bene scripsit de Christo, teste Christo, qui veritas ipsa.

Qui beatus doctor non est magis doctrina quam virtute et sanctitate magnus,⁴ cuius in visceribus pietas, in intellectu claritas, in affectu bonitas, in mente sanctitas, in corde caritas.⁵ Dignus igitur prorsus indicatus est, qui praestes tutelarum studiorum cooptaretur.⁶

Homo candidissimus, quaerens quid Deus sit, prius tacere didicit, ut lucem potius quam verba loqueretur. Quique candide

¹ Clem. IV. Bull. O. P. t. 8 p. 17 nr. 101. ² Bened. XIII. ib. p. 289. ³ Urban. V. ib. p. 280 nr. 6. ⁴ Leo XIII. De s. Thoma Aq. patrono coelestium studiorum optimorum cooptando. D. 4. aug. 1880. ⁵ Clemens VI., Sermo: Docebat nos. ⁶ Leo XIII. l. c.

confessus est, quidquid sciret, non tam se studio aut labore suo sibi peperisse, quam divinitus accepisse,¹ inter angelos eruditus sapientia praeceptor angelicus librum grandem sumpsit, in quo sine ullo prorsus errore² compendium veritatis et eloquium divinum scripsit hominis utens stilo.

Sol videtur ipse, cuius divinus fulgor viam per nubes aperuit. Cuius praecelsam doctrinam, quae certissima christianae regula doctrinae,³ aliis magis tuta et segura,⁴ orbi terrarum et divinis et propriis est comprobata testimoniis,⁵ Romana sequitur et servat Ecclesia,⁶ Romanique Pontifices magno semper in pretio habuerunt totoque mentis affectu amplexi fuerunt.⁷ Cuius qui testimonia scrutantur, ipsi beati dicuntur: nam qui doctrinam Thomae tenuerunt, a veritatis tramite numquam deviaverunt, cum qui eam impugnaverint, semper fuerint de veritate suspecti.⁸

Aquinas haec aquila rapida, custos fulminis divini, praedam veritatis ex erroribus rapuit atque mendacia rabida diripuit.

Sed Thomam qui doctorem profitetur, Albertum quoque magnum, cuius in disciplina tantus ille vir creverat, praedicatorum splendorem proclamavit: in quo plenitudo doctrinae viguit,⁹ eum Pius P. II. ore proprio titulo beati decoravit et inter doctores Ecclesiae post s. Thomam recensuit.¹⁰

Cuius ordinis in horto Agnes de Monte Politiano perfusa coelesti rore sequitur agnum sponsum virginum; Catharina Senensis virgo sapiens floret, quae laudibus immortalibus efferenda divinae magistra disciplinae superior fuit ipsa natura;

¹ Leo XIII. Encycl. Aeterni Patris. D. 4. aug. 1879.

² Clem. VIII. B. O. Pr. t. 8 p. 284 nr. 17. ³ S. Pius V. ib.

p. 282 nr. 10. ⁴ Id. ib. nr. 11. ⁵ Id. ib. nr. 10. ⁶ Innoc. XII.

ib. p. 286 nr. 24. ⁷ Clem. XI. ib. p. 286 nr. 25. Cf. ib. tit. 6 qu. 2

p. 279 sqq. — Leo XIII. Encycl. (Aeterni Patris) de philosophia christiana ad mentem s. Thomae Aq. Doctoris Angelici in scholis catholicis

instauranda; Ep. ad Card. de Luca S. C. studii regundis Praefecto d. 15. oct. 1879; Const. de s. Th. Patrono studiorum d. 4. aug. 1880.

Ep. ad Card. Praefectos Academiae Rom. S. Thom. Aq. d. 21. Nov. 1880.

⁸ Innoc. VI. Sermo de S. Thoma. cf. Leo XIII. Encycl. Aeterni Patris.

⁹ Alex. IV. B. O. Pr. t. 1 p. 337 const. 257. 258. ¹⁰ Ib. t. 6 p. 15 nota 4.

Rosa Limana, principalior totius Americae patrona constituta,¹ virentis rosarii decus illustre fulget: candet inter roscia lilia Ceslaus, et suave rubet Hyacinthus, par sanctum germanorum.

Amandum fratrem Susonem vix sine cordis lacrimis appello. qui dulcissimum nomen Jesu crudeli ferro sibi scripsit in pectore tenero, quod monumentum divinae sapientiae caritate mirabilis ipse sculpsit Deumque verissime praedicavit.

Aedem Christi Petrus primus e praedicatoribus martyrum sanguine generoso decoravit. Raymundus de Pennafort Ecclesiae leges collegit et iura stabilivit ac poenitentiam veram docuit. Vincentius Ferrerius almus, Hesperiae gloria sublimis, miro tubae clangore, quo dies irae nuntiaretur, per orbem sonuit. Antonius sacerdos magnus Florentinus consilia non spernenda doctor tulit. Ludovicus Bertrandus utrique mundo praeconium fidei cum morum disciplina peregit. Pius V. summus Pontifex, qui maximam vitae partem visus est in hoc ordine degisse non sine summa animi tranquillitate laetitiaque,² princeps ipse fratrum gregisque virtus ordinem verum civitati Dei post magnam victoriam precibus rosariis reportatam restituit. Hominum divinatorum, qui sanctissimi viri Dominici filii nobilissimi fuerunt, mors in conspectu Domini gloriosa, superstes apud posteritatem memoria.

Salve vera veritatis proles, aquila dominica: solve metus: fama sanctorum tuorum, qui votivis pectoribus ubique terrarum verum docebant, salutem tibi feret maximam.

Probum veritatis ordinem laudo, cuius in mores nullum cadit probrum feritatis.

Proinde Dominice pater una cum tutoribus angelis, tuo quaesumus ordini lumina pande. Age Maria simul cum Dominico tuo. tuere magistros, salva fratres, serva tuam, quam sacrasti familiam. servatamque tantis in rerum vicibus auge feliciter et propaga.

Itaque vive vigil veri fideique custos, vive valeque clarissime veritatis ordo.

¹ Clemens X. ib. t. 6 p. 268. ² S. Pius V. ib. t. 8 p. 30 nr. 200: cfr. nr. 201.



**DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM
DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN,
NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS
VON AQUIN.**

VON FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.



46. Die Thätigkeit der Geschöpfe im strikten Gegensatz zur Thätigkeit Gottes. a) Die Geschöpfe besitzen in Wirklichkeit, realiter Vermögen oder Potenzen.

„Nec in angelo, neque in aliquo creatura virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet, quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum. Propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. (1. p. q. 3. a. 4.) Actus autem, ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse. Nec aliqua alia operatio aut in ipso, aut in quocunque alio creato est idem quod ejus esse. Unde essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec aliquis creati essentia est ejus operativa potentia.“¹

Wie jedermann sieht, stützt der hl. Thomas seinen Beweis, daß die Geschöpfe ausnahmslos von ihrer Wesenheit unterschiedene Thätigkeitsvermögen oder Potenzen besitzen, auf den Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein. In jedem Geschöpfe unterscheidet sich die Wesenheit von dem Dasein, und erstere verhält sich zu letzterem wie die Potenz zum Akte. Welcher Art ist dieser Unterschied? Ist es ein realer, oder bloß ein virtueller? Wenn ein bloß virtueller, dann ist auch der Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Thätigkeitsvermögen oder der Potenz ein bloß virtueller. Andernfalls

¹ 1. p. q. 54. a. 3.

schließt die Argumentation des englischen Meisters ganz und gar unrichtig, und sie beweist folglich nichts. Nun bestreitet zwar der hl. Thomas den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und Potenz in Gott, verteidigt dagegen ebenso ausdrücklich einen virtuellen. Den Beweis dafür haben wir im vorausgehenden erbracht. Besteht aber in den Geschöpfen zwischen diesen beiden ebenfalls bloß ein virtueller, wie unterscheiden sich dann die Geschöpfe von Gott? Der Doctor Angelicus will ja gerade den Abstand Gottes von den Kreaturen besonders hervorheben. Allein nach dieser Annahme ist er in Gott und in den Geschöpfen bloß virtuell oder in unserer Auffassung cum fundamento in re. Darum kann der hl. Thomas unmöglich zwischen der Wesenheit und Potenz und ebenso zwischen Wesenheit und Dasein in den Kreaturen einen bloß virtuellen, er muß vielmehr einen realen gelehrt haben.

P. Kleutgen schreibt hierüber: „Ferner nehmen mit dem hl. Thomas viele Gelehrte an, daß auch die Vermögen des Geistes in gewisser Weise aus dem Wesen entspringen, und also mit diesem nicht dasselbe, sondern seine erste und notwendige Erscheinung sind.“¹ Dieser Gelehrte bezeugt somit, daß der englische Meister zwischen der Wesenheit und den Vermögen der Geschöpfe einen realen Unterschied angenommen hat. Denn was aus dem Wesen entspringt, seine erste und notwendige Erscheinung ist, das kann unmöglich mit dem Wesen sachlich eins und dasselbe sein. Dann muß aber auch zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Geschöpfe ein realer Unterschied bestehen, weil S. Thomas den Unterschied der erstern Art, nämlich zwischen Wesenheit und Potenz auf den der letztern Art, zwischen Wesenheit und Dasein stützt. Um so sonderbarer ist daher die Bemerkung des P. Kleutgen, bezüglich des hl. Thomas könne man es dahingestellt sein lassen, ob er zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Kreaturen einen realen oder einen virtuellen Unterschied verteidigt habe. Da fehlt entschieden jede Konsequenz und Logik.

¹ l. c. n: 949. S. 742.

Wir können den Beweis noch anders formieren. Der zweite Einwurf, den S. Thomas gegen den vorhin genannten Artikel sich macht, lautet: wenn das Verstandesvermögen des Engels sich von der Wesenheit unterscheidet, so muß es ein Accidens zu derselben sein, denn Accidens nennen wir, was sich von der Wesenheit unterscheidet. Allein eine einfache Form kann niemals Subjekt für etwas sein. Der Engel wäre folglich in diesem Falle nicht eine einfache Form. (Si potentia intellectiva in angelo est aliquid praeter ejus essentiam oportet quod sit accidens. Hoc enim dicimus esse accidens alicujus, quod est praeter ejus essentiam. Sed forma simplex subjectum esse non potest. Ergo angelus non esset forma simplex.)

S. Thomas antwortet darauf: „forma simplex, quae est actus purus nullius accidentis potest esse subjectum, quia subjectum comparatur ad accidens, ut potentia ad actum. Et hujusmodi est solus Deus. Forma autem simplex, quae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum potest esse subjectum accidentis, et praecipue ejus, quod consequitur speciem.“

S. Thomas gibt also zunächst zu, daß die Potenz, das Tätigkeitsvermögen der Geschöpfe, eben weil es sich von der Wesenheit unterscheidet, ein Accidens bildet. Es ist ein sogenanntes accidens proprium, oder, wie S. Thomas bemerkt, quod consequitur speciem, nach P. Kleutgen die erste und notwendige Erscheinung. Der Unterschied zwischen Substanz und Accidens aber ist ohne Zweifel ein realer. Der Schwierigkeit, daß eine einfache Form, wie der Engel thatsächlich ist, nicht Subjekt dieses Accidens, der Potenz sein könne, begegnet der englische Meister mit der Unterscheidung einer doppelten einfachen Form. Es gibt eine einfache Form, die reine Wirklichkeit, actus purus ist. Diese Form kann niemals Subjekt eines Accidens sein. Eine Form dieser Art, und zwar die einzige, die existiert, ist Gott. Darum unterscheidet sich die Potenz in Gott nicht real von der Wesenheit, sie bildet nicht ein Accidens für die Wesenheit. Es gibt noch eine andere einfache Form, und diese kann Subjekt des Accidens, der Potenz sein. Und warum dies? Weil diese Form nicht reine Wirklichkeit, actus purus ist, quia

non est suum esse. Trifft dieses blofs gemäß unserer Auffassung zu? Ist der Unterschied zwischen dieser Form und ihrem Dasein blofs ein virtueller? Offenbar nicht, denn einen solchen Unterschied setzen wir auch in Gott, und er kann trotzdem nicht Subjekt eines Accidens, oder Potenz sein. Unterscheidet sich die Wesenheit (forma) des Engels von ihrem Dasein ebenfalls blofs virtuell, so kann sie nicht Subjekt der Potenz sein. Die Potenz ist somit auch im Engel, wie in Gott, real eins und dasselbe mit der Wesenheit, was S. Thomas entschieden in Abrede stellt. Unterscheidet sie sich aber sachlich von der Wesenheit, so ist der Grund darin zu suchen, daß auch die Wesenheit von der Existenz im Engel real unterschieden ist. Der Engel bildet eine forma, quae non est suum esse.

Daß die Vermögen oder Potenzen der Geschöpfe Accidentien seien, beweist S. Thomas wie folgt:

„Impossibile est dicere, quod essentia animae sit ejus potentia, licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum, neque in anima, neque in aliqua creatura. Secundo hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim in quantum est forma est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper

esse in actu operum vitae. Relinquitur ergo, quod essentia animae non est ejus potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum in quantum est actus.“¹

Der englische Lehrer geht hier von der Thatsache aus, daß die Thätigkeit der Geschöpfe einer anderen Kategorie angehört als die Wesenheit. Die Thätigkeit muß unter eines der neun Prädikamente des Accidens eingereiht werden, indessen die Wesenheit der Kategorie Substanz beizuzählen ist. Bildet nun die Thätigkeit ein Accidens, so kann das Princip und aufnehmende Subjekt nicht einer anderen Gattung oder Kategorie angehören. Die Wesenheit ist Substanz; daher muß der ihr entsprechende Akt ebenfalls der substantiellen Ordnung angehören. Die Thätigkeit der Geschöpfe aber steht in der accidentellen Ordnung. In Gott allein, erklärt S. Thomas, bildet die Thätigkeit dessen Substanz selber. Infolgedessen ist auch das Thätigkeitsprincip oder die Potenz in Gott allein real identisch mit der Wesenheit oder Substanz. Daraus ist klar, daß die Wesenheit der Geschöpfe nicht unmittelbar das Princip der Thätigkeit bilden kann. Weil die Thätigkeit der Kreaturen ein Accidens ist, fordert sie ein Subjekt, dem sie inhäriert. Dieses Subjekt aber muß in der nämlichen Gattung sein, somit ebenfalls etwas Accidentelles ausmachen. Die Potenz als Thätigkeitsvermögen ist nun in der That etwas Accidentelles, während die Wesenheit zur Substanz gerechnet werden muß. Darum besitzen die Geschöpfe Thätigkeitsvermögen oder Potenzen.

Der zweite Beweis des Doctor Angelicus ist nicht weniger interessant und stringent hinsichtlich der menschlichen Seele. Die menschliche Seele bildet eine komplette, für sich bestehende existierende Substanz. Sie ist eine Form oder ein Akt im Unterschiede vom Stoff oder von der Potenz. Die existente Form, der existierende Akt aber kann nicht weiter in der Potenz zu einem andern sein. Wäre nun die Seele selbst unmittelbar, also durch ihre eigene Substanz, Princip ihrer Thätigkeiten, so besäße sie ununterbrochen, solange sie existiert,

¹ 1. p. q. 77. a. 1.

alle ihre Thätigkeiten. Sie wäre immerfort geistig thätig, gleichwie der Mensch immer lebt, so lange er die Seele besitzt. Die Seele ist jedoch nicht immer geistig thätig, sie denkt und will nicht ohne Unterbrechung. Somit befindet sie sich bisweilen in der Potenz zu diesen ihren Thätigkeiten. Allein, als eine existierende Form ist sie selber Akt, nicht aber Potenz. Daraus folgt, daß sie nicht unmittelbar durch sich selber, sondern durch etwas anderes in der Potenz zur Thätigkeit ist. Dieses andere nennen wir Thätigkeitsvermögen oder Potenz. Die Seele besitzt demnach wirkliche, real von ihr selber unterschiedene Potenzen.

In den Geschöpfen ist somit die Potenz ein Mittelding zwischen der Wesenheit und Thätigkeit, und sie bildet ein *Accidens proprium* für die Wesenheit.¹ *Inter essentiam et operationem cadit virtus media, differens ab utroque, in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum.*² *Illud, quo operatur anima dupliciter acceptum differt ab ipsa. Operatur enim anima aliquo influente sibi esse, vivere et operari, scilicet Deo, qui operatur omnia in omnibus, quae constat ab anima differre. Operatur etiam naturali sua potentia, quae est principium suae operationis, scilicet sensu, vel intellectu, quae non est essentia ejus, sed virtus ab essentia fluens. Nentro autem modo Deus operatur alio a se, quia a seipso operari habet, et ipse est sua virtus.*³ Die Kreatur bedarf also in doppelter Weise eines andern, um thätig zu sein: des göttlichen Einflusses und der Potenz, des Thätigkeitsprincips. Durch diese beiden Faktoren kommt eine Thätigkeit zustande. Die Potenz verhält sich zur Wesenheit, wie das Instrument zur Hauptursache. Der hl. Thomas bezeichnet es als einfach unmöglich (*haec positio est omnino impossibilis*), daß die Wesenheit eines Geschöpfes real eins und dasselbe sei mit dem Vermögen, der Potenz. Es wäre ganz und gar unverständlich, meint er, wie eine Potenz die andere bewegen könnte, was doch thatsächlich der Fall ist. Die Vernunft bewegt den begierlichen und zornmütigen Teil, ebenso auch den Willen. Aber auch der Wille bewegt viele andere

¹ 1. d. 3. q. 4. a. 2. ² 1. c. d. 7 q. 1. a. 1. ad 2. ³ 2. d. 17. q. 1. a. 2. ad 6.

Potenzen. Man kann aber ein und dasselbe nicht zugleich und in Bezug auf das Nämliche sich selber bewegen. Die Potenzen können somit nicht real identisch sein mit der Wesenheit.¹ Die Wirkung und das Princip, wodurch diese Wirkung hervor gebracht wird, müssen einander entsprechen oder konform sein. Nun ist aber die Thätigkeit der Geschöpfe nicht etwas Substantielles, sondern etwas Accidentelles. Darum kann die Wesenheit selbst nicht unmittelbar das principium quo dieser Thätigkeit bilden. Sie wirkt vielmehr mittelst accidenteller Principien. Die Naturdinge sind durch aktive und passive Qualitäten, die geistigen Substanzen durch Verstand und Willen thätig.²

Damit ist der Unterschied oder Abstand Gottes von den Geschöpfen in Bezug auf das Thätigkeitsprincip oder die Potenz aufser allen Zweifel gestellt. Die Kreaturen besitzen in der That verschiedene Vermögen oder Principien ihrer Thätigkeiten, die sich real von ihrer Wesenheit unterscheiden, und die sogenannte *accidentia propria* zur Wesenheit bilden.³ „*Forma accidentalis est virtus alterius, per quam producitur operatio, qui est effectus proportionatus sibi sicut causae proximae. Forma autem substantialis non est hoc modo proportionata operationi. Essentia animae est etiam principium operationis, sed mediante virtute.*“³

47. Die Geschöpfe besitzen an und für sich passive Vermögen oder Potenzen.

Wir haben soeben aus S. Thomas erfahren, daß die menschliche Seele nicht immer thätig sei. Ebenso hat uns der englische Lehrer gesagt, die Seele des Menschen bedürfe eines andern, nämlich des Einflusses Gottes, um thätig zu sein. Die Kreaturen besitzen demnach an und für sich passive Vermögen oder Potenzen. Welche Potenz nennen wir eine passive? Es ist diejenige, die zu keinem Gegenstande bestimmt, und ohne Thätigkeit ist. So lehrt S. Thomas in folgender Stelle:

„*Intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura. Oportet enim, ut id, quod est in potentia,*

¹ de spir. creat. a. 11. ² de anima a. 12. ³ 1. d. 3. q. 4. a. 2. l. c. ad 3 und 2.

reducatur in actum per aliquid, quod est actu. Et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud, sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget ergo movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens. Aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus.“¹

Leiden bedeutet im allgemeinen verändert werden. Verändert wird ein Ding dadurch, daß es etwas empfängt oder verliert. Die Potenzen der Geschöpfe sind an und für sich, d. h. ihrer Natur nach zwar im allgemeinen zu Thätigkeiten und Objekten bestimmt auf Grund des Axioms: potentia dicitur ad actum, et actus ad objectum;² allein sie sind zu keinem bestimmten Akte und bestimmten Objekte determiniert. Die Potenzen bilden zu der Wesenheit das Accidens proprium und richten sich somit, wie S. Thomas beständig hervorhebt, nicht nach dem Individuum, sondern nach der Art. Potentiae consequuntur speciem. Das für viele Akte und Objekte Indifferentes als solches befindet sich somit in der Potenz. Es bedarf der Bewegung, der Bestimmung oder Veränderung, um zu einem bestimmten Akte oder bestimmten Objekte determiniert zu sein. Es verhält sich folglich offenbar passiv. Denn jede Veränderung, wodurch ein Ding etwas erhält oder etwas verliert, wird Leiden im weitesten Sinne genannt. Die Potenzen nun verlieren durch das Objekt und durch das Agens, von dem sie bewegt werden, ihre Unbestimmtheit bezüglich des Gegenstandes und der Thätigkeit, und sie erlangen die entsprechende Bestimmtheit. Sie leiden somit.³ Das Leiden in dieser Bedeutung aufgefaßt, kommt jeder Kreatur zu. Die geistigen Wesen machen davon keine Ausnahme, wie der englische Lehrer an vielen Stellen

¹ 1. 2. q. 9. a. 1. ² 1. p. q. 77. a. 3. ³ 1. p. q. 14. a. 2. ad 2. — 1. c. q. 79. a. 2. — 1. 2. q. 22. a. 1. — 1. c. q. 41. a. 1.

beweist. Wiederholt stellt er die Frage, ob der Verstand und Wille der geistigen Substanzen passive Potenzen seien, und jedesmal wird diese Frage bejaht. In der Potenz sich befinden ist dem Doctor Angelicus gleichbedeutend mit passiv sein.

Gott allein, lehrt S. Thomas ständig, ist nicht in der Potenz, die Geschöpfe dagegen befinden sich in der Potenz. „Considerare ergo oportet, utrum intellectus sit in actu vel in potentia ex hoc quod consideratur, quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet: sicut actus totius entis. Et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum.“¹ — Zwar lehrt S. Thomas in der Fortsetzung dieser Stelle, daß der Verstand des Engels immer in actu sei. Allein dieses besitzt er nicht aus sich. Das liegt an und für sich nicht in seinem Wesen, sondern er hat es aus seiner Annäherung an den ersten Verstand, der reine Wirklichkeit, actus purus ist. An und für sich kommt ihm darum ebenfalls ein Leiden zu. Noch weit mehr gilt dieses dann vom Verstande der Menschen, denn dieser nimmt die letzte Stufe in der Ordnung der geistigen Wesen ein. Aus alledem aber geht unwiderleglich hervor, daß die Geschöpfe passive Potenzen haben. Wenn die höchsten Wesen, die geistigen, derartige Potenzen besitzen, dann trifft dieses bei den andern noch mehr zu, weil sie weiter von Gott, der reinen Wirklichkeit abstehen, somit mehr mit Potenzialität gemischt sind. „Res quae sunt infra hominem quaedam particularia bona consequuntur. Et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam

¹ 1. p. q. 79. a. 2.

bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundum naturam eorum, quibus competit beatitudo. Et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiaram competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio praeter ejus essentiam.“

Man hat gegen die Behauptung, daß der Wille eine passive Potenz sei, Schwierigkeiten erhoben. Allein über die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas kann ein Zweifel nicht aufkommen. Mehr als einmal erklärt der englische Meister, das Strebevermögen überhaupt sei passiv. „Potentia appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso. Unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum.“¹ Die gegenteilige Ansicht widerspricht offen der Doktrin des Aquinaten. Der Wille ist so gut in der Potenz wie der Verstand und bedarf darum der vorhin genannten zweifachen Bewegung, nämlich durch das Objekt, und durch ein anderes Agens, um eine Thätigkeit auszuüben.

Dieses äußere Agens aber ist Gott. An einer früher von uns citierten Stelle hat S. Thomas gesagt, die Seele brauche zwei Dinge für ihre Thätigkeit: eine Potenz und den Einfluß eines andern, Gottes nämlich. Damit stimmt überein, was der englische Meister zu wiederholten Malen betont, die passive Potenz als solche könne nicht Thätigkeitsprincip sein. Wir wollen einige diesbezügliche Stellen anführen. „Sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa.“² In omnibus est alia potentia activa et passiva.³ Nulla potentia passiva potest in actum exire, nisi completa per formam activi, per quam fit in actu, quia nihil operatur, nisi secundum quod est in actu. Impressiones autem activorum possunt esse in passivis dupliciter. Uno modo per modum passionis, dum scilicet potentia passiva est in transmutari. Alio modo per modum qualitatis et formae, quando impressio activi iam facta est connaturalis ipsi passivo.⁴ Opus determinatum non progreditur

¹ 1. p. q. 80. a. 2. — 1. 2. q. 9. a. 1. 2. 4. ² 4. d. 44. q. 2. a. 1. qu. 3. ³ 1. p. q. 79. a. 10. ⁴ 3. d. 14. q. 1. a. 1. qu. 2

nisi a determinato agente. Et inde est, quod illud, quod est in potentia tantum, non agit, quia se habet indeterminate ad multa. Sed forma, quae est terminans potentiam materiae principium actionis dicitur.¹ Nulla operatio convenit alicui, nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem, vel accidentalem; quia nihil agit aut operatur, nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem, vel accidentalem, cum forma sit actus, sicut ignis est actu ignis per igneitate[m], actu calidus per calorem.“²

Das Geschöpf geht also, so lehrt S. Thomas, niemals von selbst aus dem passiven Zustande in den aktiven über. So wenig der Stoff Form, ebenso wenig kann die passive Potenz aktive werden. Das müßte sie aber, führte sie sich von selbst aus dem Zustande der passiven Potenz in den der aktiven über. Es fände das: „Werden“ der Pantheisten statt, was indessen einen hellen Widerspruch in sich schließt. Das Mögliche kann nie Wirklichkeit, sondern bloß Wirkliches oder Verwirklichtes werden, gleichwie der Stoff nie Form, wohl aber geformt wird. Das besagt aber, daß in beiden Fällen, nämlich zur passiven Potenz, und zu dem Stoff etwas Neues hinzukommen muß. Darum bemerkt der englische Meister, die passive Potenz müsse vorerst vervollkommenet, komplet werden durch eine Form des Aktiven, durch eine vom äußern Agens vorübergehend mitgeteilte Form. Durch diese Form werde die passive Potenz in actu versetzt, somit wirkliches Princip einer Thätigkeit. Sehr bezeichnend sagt S. Thomas, sie komme dadurch in actu, zur Wirklichkeit. Sie wird nicht Akt oder Wirklichkeit, sondern verwirklichte Potenz. Darum bleibt sie Potenz, gleichwie der Stoff unter der Form Stoff bleibt. Aber sie wird aktive oder aktuelle Potenz durch jene vorübergehend mitgeteilte Form, wie der Stoff durch die bleibende Form aktuiert wird. Die verwirklichte oder aktive Potenz ist somit etwas Zusammengesetztes, besteht aus Potenz und Akt, wie der Stoff und die ihn aktuiierende Form ein Zusammen-

¹ 1. d. 45. q. 1. a. 3. ² de spirit. creat. a. 2.

gesetztes ausmachen. Dasselbe gilt von der Wesenheit und Existenz in den subsistenten Formen, den Engeln.

Daraus folgt mit aller Bestimmtheit, daß zwischen der passiven und aktiven Potenz ein realer Unterschied angenommen werden muß. Mit Recht bemerkt darum S. Thomas, wie wir soeben gehört: „in omnibus alia est potentia passiva et potentia activa.“ Die passive ist etwas Einfaches gleich dem ersten Stoffe, der *materia prima*. Die aktive dagegen bildet etwas Zusammengesetztes. Wäre sie ebenfalls ein Einfaches, so müßte sie Akt, nicht aber in actu sein. Da aber die aktive Potenz oder die Potenz in actu nichts anderes ist als die passive mit einer Form, einem Akte, so kann man von ihr nie sagen, sie sei einfach. Akt aber, lehrt S. Thomas, könne sie nicht werden, gleichwie der Stoff nie Form wird. Aus diesem Grunde bestrittet der englische Meister, daß es in Gott eine aktive Potenz gebe. In Gott darf keine Zusammensetzung angenommen werden. Er ist weder in ordine entitativo, noch in ordine operativo in actu, sondern in Bezug auf beide Akt, actus.

Daraus ergibt sich die weitere Folgerung, daß die passive Potenz niemals Tätigkeitsprincip sein kann, daß das Agens in potentia aus und durch sich selber keine Tätigkeit auszuüben vermag. Der Doctor Angelicus hat oben bemerkt, die passive Potenz könne nicht in eine Tätigkeit übergehen, wenn sie nicht komplet sei durch eine Form des Aktiven, wodurch sie in actu gesetzt wird. Denn nichts sei tätig, außer es befindet sich in actu. Die Veränderung, die Kompletierung der passiven Potenz geht somit von einem Aktiven aus. Wer ist dieses Aktive? Vielleicht die passive Potenz selber? Das ist einfach unmöglich, denn die passive Potenz besitzt ja jene Form nicht, wodurch sie komplet wird, sonst brauchte sie nicht erst komplet zu werden; und sie wäre überdies nicht passive, sondern aktive Potenz. Die passive Potenz mit der Form, wodurch sie komplet wird, ist eben nichts anderes als die aktive Potenz oder die potentia in actu. Das Aktive, welches der passiven Potenz eine Form mitteilt, und wodurch dieselbe komplet wird, sich in actu befindet, kann folglich nicht die passive Potenz selber sein.

Dieses Resultat ergibt sich noch aus einer andern Betrachtung. Die passive Potenz mit einer Form, wodurch sie komplet und in actu gesetzt wird, bildet nach S. Thomas das Thätigkeitsprincip. Dieses Princip ist somit etwas aus einer Potenz und einer Form oder einem Akte Zusammengesetztes. Kann nun ein Ding sich selber zusammensetzen? Offenbar nicht. „Omnis compositio indiget aliquo componente. Si enim compositio est, ex pluribus est. Quae autem secundum se sunt plura in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem. Non enim ipse se ipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius. Esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi.“¹ Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß es ein Widersinn wäre zu behaupten, ein Ding könne sich selber zusammensetzen. Ein ebenso großer Widersinn ist es dann auch, wenn fortwährend behauptet wird, die Geschöpfe, vor allem der Wille, könnten durch sich selber in eine Thätigkeit übergehen. Daß die Kreaturen passive Potenzen haben, läßt sich nicht bestreiten. Ebenso gewiß sind der Verstand und der Wille der geistigen Geschöpfe an und für sich passive Potenzen. Es läßt sich vernünftigerweise nicht bestreiten, daß der Verstand und Wille durch habitus, natürliche und übernatürliche Tugenden vervollkommen werden. Nun lehrt aber S. Thomas ausdrücklich, ein habitus sei niemals in der aktiven, sondern stets in der passiven Potenz.² „In agente est quandoque solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est, quod res naturales non possunt aliquid assuescere vel dissuescere. Invenitur autem aliquod agens, in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva representante objectum. Et ulterius vis intellectiva secundum quod ratiocinatur de

¹ 1. c. g. c. 18. ² de potentia q. 1. a. 1. ad. 4.

conclusionibus habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus, quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus; sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis secundum quod moventur a ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu secundum quod movetur a primis propositionibus.¹

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß der Verstand und Wille der geistigen Kreaturen an und für sich passive Potenzen sind. In beiden können habitus sein, die aber nur in der passiven Potenz sich vorfinden.² Jede passive Potenz aber muß von einem Agens, von einem Agens in actu bewegt werden. Sie muß von einem Agens in actu aus der Potenz in den Akt übergeführt werden.³ Dies geschieht dadurch, daß das Agens oder Aktive, wie S. Thomas bemerkt, die passive Potenz durch eine Form kompletiert. Durch diese Form wird die passive Potenz ein agens in actu, somit Princip einer Thätigkeit. Das Bewegtwerden eines Passiven besteht demnach in nichts anderem, als in der Mitteilung einer Form durch das Aktive. „Appetitus est virtus passiva. Unde dicit Philosophus, quod appetibile movet sicut movens non motum, appetitus autem sicut movens motum. Omne autem passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi; et in hoc motus ejus terminatur et quiescit.⁴ Forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur, sed ipsum habere talem formam est ipsum motum esse; sed movetur ab exteriori agente, sicut corpus quod calefit per ignem non movetur a calore recepto, sed ab igne.“⁵ Die Kreatur wird also dadurch bewegt, daß sie eine vom Agens mitgeteilte Form aufnimmt. Nicht diese Form, sondern das Aktive, von welchem diese Form stammt, ist bewegendes Princip.

¹ 1. 2. q. 51. a. 2.² 1. c. q. 54. a. 1.³ 1. 2. q. 9. a. 1.⁴ 3. d. 27. q. 1. a. 1.⁵ de veritate q. 22. a. 5. ad 8.

Die Art und Weise dieser Mitteilung ist, wie S. Thomas uns früher gesagt hat, eine zweifache. Manchmal ist diese Form nur vorübergehend oder *per modum passionis* in den Geschöpfen. Die passive Potenz ist dann nach S. Thomas in *transmutari*. Manchmal dagegen wird eine Qualität oder Form hervorgebracht. Dies ist dann der Fall, erklärt der englische Meister, wenn der Eindruck (*impressio*) des Aktiven dem Passiven schon natürlich (*connaturalis*) geworden ist. Die erstere Art der Bewegung durch Gott, das Aktive, finden wir in den geistigen Kreaturen. Der Verstand und Wille sind nicht ohne Unterbrechung, sondern nur vorübergehend thätig, denn sie umfassen bald diesen, bald jenen Gegenstand. Die Naturdinge hingegen sind beständig in Thätigkeit. In ihnen ist die von Gott mitgeteilte Form zur Natur geworden. Diese Form ist indessen nicht schon mit der Natur selbst den Geschöpfen gegeben, sondern wird eigens von Gott verliehen.

Wer den Einfluß Gottes, die Mitteilung einer Form durch Gott bestreitet, kann dieses nur auf einen dreifachen Grund hin thun. Entweder sind die Geschöpfe dann unmittelbar durch ihre Wesenheit thätig; oder sie besitzen keine passiven Potenzen; oder endlich wird die passive Potenz durch sich selber aktiv. Das erste leugnet S. Thomas auf das entschiedenste, indem er es als ein Ding der Unmöglichkeit bezeichnet. Das zweite wird vom englischen Meister ebenfalls verworfen. Das dritte schließt einen Widerspruch in sich. Dafs es dann nicht Lehre des hl. Thomas sein kann, versteht sich wohl von selbst. *Potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid, quod sit actu.*¹ Und in der That ist dieser Widerspruch eklatant. Die passive Potenz oder das *Agens in potentia* ist dem Doctor Angelicus inkomplet, muß darum durch eine Form des Aktiven komplettiert werden. Wer den Einfluß Gottes auf diese Potenz negiert, muß annehmen, daß das nicht Komplete sich selber dieses Komplement gebe. Da aber dieses offenbar nur durch eine

¹ 1. c. g. c. 16.

Thätigkeit geschehen kann, und das Princip jeder Thätigkeit die aktive, nicht die passive Potenz ausmacht, so muß weiter angenommen werden, daß die passive Potenz zugleich aktive ist. Sie ist passive, weil sie sich dieses Komplement, diese Form erst gibt, sonst wäre sie ja nicht passive Potenz. Sie ist zugleich aktive, weil sie selber sich diese Form verleiht, was ohne Thätigkeit nicht vor sich gehen kann. Ferner ist dem hl. Thomas die aktive Potenz etwas Zusammengesetztes. Wird die passive Potenz durch sich selber aktive, so muß sie sich selber zusammensetzen. Dann ist sie aber, wie der englische Lehrer bemerkt, Ursache ihrer selbst: *causa sui ipsius* und *prius seipsa*. Von weitem Widersprüchen wollen wir absehen.

48. In den Kreaturen unterscheidet sich die aktive Potenz real von der Thätigkeit.

Die Geschöpfe haben passive Potenzen. Diese Potenzen können nicht ohne weiters Thätigkeitsprincip sein, denn sie sind unvollkommen, nicht komplet. Daher brauchen sie eine Form als Komplement. Diese Form können sie sich nicht selber geben, sie wird ihnen vielmehr von einem Agens in actu, von einem Aktiven mitgeteilt. Die Geschöpfe setzen folglich die Thätigkeit eines Agens voraus. Aus diesem Grunde darf in Gott keine passive Potenz angenommen werden. Es gibt weder ein Agens, Aktives, noch eine Thätigkeit, die früher wäre als Gott. Das Gegenteil trifft bei den Kreaturen zu. „*Videmus aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum. Non autem educit se potentia in actum, quia quod est potentia, nondum est. Unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum si hoc est exiens de potentia in actum oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. Et hoc dicimus Deum. Potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa.*

Non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum.“¹ Gott ist somit in ordine entitativo und in ordine operativo früher als die Geschöpfe. Er teilt folglich den passiven Potenzen der Kreaturen ihr Komplement mit, gibt ihnen eine Form, wodurch sie komplet werden. Diesen Vorgang nennt der englische Meister die Potenz in den Akt überführen, das Agens in potentia zu einem Agens in actu machen, oder auch, ein Ding bewegen.

Nun besitzen die Geschöpfe nicht blofs passive, sondern auch aktive Vermögen oder Kräfte. Die aktive Potenz aber ist Princip der Thätigkeit, aus ihr geht die Thätigkeit hervor. „Manifestum est enim, quod unumquodque secundum quod est actu et perfectum secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quod est deficientis et imperfectum. Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio.“² In dieser Stelle ist die Bedeutung der aktiven Potenz hinreichend klar ausgesprochen. Wir sehen darum von weitern Texten des hl. Thomas ab.

Zu beweisen ist nur der zweite Satz, dafs die Thätigkeit der Geschöpfe in der Wirklichkeit (realiter) aus der aktiven Potenz hervorgeht oder heraustritt. „Operatio significatur ut exiens ab operante in operatum.“³ Actio alicujus, etiamsi sit ejus ut instrumenti, oportet ut ab ejus potentia egrediatur.⁴ Actio secundum quod est praedicamentum dicit aliquid fluens ab agente et cum motu. Sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum. Et ideo non dicitur agens actione, quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia.⁵ Deus non agit per operationem, quae sit media inter ipsum et operatum, sed sua operatio est in ipso, et est tota sua

¹ 1. c. g. c. 16. n: 6. 2. ² 1. p. q. 25. a. 1. ³ 1. d. 35. q. 1. a. 5. ad 3. ⁴ de potentia q. 3. a. 4. ⁵ 1. d. 8. q. 4. a. 3. ad 3.

substantia.¹ Esse rei consequitur principia essentialia, sicut operatio virtutum.“² Aus diesen Stellen des englischen Meisters geht hervor, daß die Thätigkeit der Geschöpfe sich real von der aktiven Potenz unterscheidet. Das Princip ist sachlich unterschieden von dem, was aus diesem Princip hervorgeht. S. Thomas nennt die Thätigkeit der Kreaturen ausdrücklich und zu wiederholtenmalen ein Mittelding. Die Thätigkeit ist ihm ein Accidens, weshalb auch das unmittelbare Princip derselben, die aktive Potenz ein Accidens sein muß.³ Sie bildet somit tatsächlich einen Effekt der operativen Potenz. Zwischen Ursache und Wirkung aber muß ein realer Unterschied angenommen werden. In dieser Beziehung gibt es keinen Unterschied zwischen den transeunten und immanenten Thätigkeiten der Geschöpfe. Beide Arten sind etwas von der aktiven oder operativen Potenz real Verschiedenes und bilden ein Accidens per accidens der Potenz, in welcher sie sind.

Dieser reale Unterschied zwischen der aktiven Potenz und der Thätigkeit bildet nach S. Thomas den Grund, daß die Thätigkeit etwas Vorzüglicheres ist als die Potenz. „Quando-cunque actus est aliud a potentia oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.“⁴ In diesen Worten sagt uns der englische Lehrer auch — das nur nebenbei bemerkt —, wie er das Wort: „aliud“ auffaßt. Mit dem Worte: „aliud“ deutet S. Thomas auf einen realen Unterschied hin. Gottes Thätigkeit ist nicht: „ein anderes, aliud“ als seine Potenz. Bestreitet der Doctor Angelicus damit den virtuellen Unterschied dieser beiden? Durchaus nicht. Diesen betont er vielmehr überall ausdrücklich. Was kann also das: „aliud“ bei S. Thomas bedeuten? Offenbar einen realen Unterschied. Darum sagt er hier, es gebe in Gott nichts Vorzüglicheres als seine Potenz, weil die Thätigkeit nicht: „aliud est ab ejus potentia.“ Und gleichwie in ihm die Thätigkeit

¹ 1. d. 14. q. 1. a. 1. ad 3.² 2. d. 15. q. 3. a. 1. ad 5.³ 1. d. 3. q. 4. a. 2.⁴ 1. p. q. 25. a. 1. ad 2.

nicht: „aliud“ ist als die Potenz, ebenso ist sein Dasein, seine Existenz nicht: „aliud“ als seine Wesenheit. Das Aliud muß somit in beiden Fällen den gleichen Sinn haben. Lehrt er aber dann, die Wesenheit der Geschöpfe sei: „aliud“ als die Existenz, so sind manche gleich mit der Behauptung zur Hand, S. Thomas lehre bloß einen virtuellen Unterschied. Der englische Meister würde gegen eine solche Unterschiebung sicher Verwahrung einlegen. Doch, wie gesagt, das nur nebenbei.¹

Die Thätigkeit der Kreaturen ist nach S. Thomas real von der operativen Potenz unterschieden, und bildet aus diesem Grunde eine Vollkommenheit der Potenz. Dies kann aber auch gar nicht anders sein, denn jedes Accidens bildet für das Subjekt, in welchem es ist, welchem es inhäriert, eine Vollkommenheit. Die Thätigkeit der Geschöpfe ist wirklich im Agens, inhäriert demselben. „Nihil prohibet aliquid esse inhaerens, quod tamen non significatur ut inhaerens. Sicut etiam actio non significatur ut in agente, sed ut ab agente, et tamen constat, actionem esse in agente.“² Actio secundum quod est actio significatur ut ab agente. Et quod sit in agente hoc accidit sibi in quantum est accidens.³ Dupliciter potest aliquid procedere ab altero. Uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante. Alio modo sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente, sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili.⁴ Cum actio sit in agente et passio in patiente, non potest esse idem numero accidens, quod est actio et quod est passio, cum unum accidens non possit esse in diversis subjectis.⁵ Movens et agens naturale movet et agit actione vel motu medio, qui est inter movens et motum. Et sic agens, in quantum est agens, non est extraneum a genere patientis, in quantum est patiens. Unde utriusque est realis ordo unius ad

¹ 1. c. ad 3.² de potentia 8. a. 2.³ 1. d. 32. q. 1. a. 1.⁴ de veritate q. 4. a. 2. ad 7.⁵ 2. d. 40. q. 1. a. ad 1.

alterum, praecipue cum ipsa actio media sit quaedam perfectio propria agentis, et per consequens id ad quod terminatur actio est bonum ejus. Hoc autem in Deo non contingit.¹ Die Thätigkeit unterscheidet sich somit in den Kreaturen real vom Thätigkeitsprincip, von der aktiven Potenz. Als Thätigkeit geht sie vom Agens aus, als Accidens bleibt sie im Agens. Das ist der Sinn der soeben angeführten Stellen. Unde in genere actionis denominatur accidens per id quod ab eo est, et non per id, quod principium ejus est: sicut dicitur actione agens. Nec tamen actio est principium agentis, sed e converso. Et si per impossibile poneretur esse aliquam actionem, quae non esset accidens, non esset inhaerens et tamen denominaret agentem. Et tunc agens denominaretur per id, quod ab eo est, et in eo non est ut inhaerens. Sed quia cujuslibet actionis principium est aliqua forma inhaerens, ideo aliquid potest dici agens duobus modis: vel ipsa actione, quae denominat agentem, et non est principium ejus; vel forma, quae est principium actionis in agente, et secundum quid principium agentis: sicut dicimus ignem moveri sursum motu proprio et levitate.²

Nach der klar und bestimmt ausgesprochenen Lehre des hl. Thomas ist die Thätigkeit der Geschöpfe etwas Vollkommeneres, Vorzüglicheres als ihre entsprechenden aktiven Potenzen, weil diese Thätigkeit als Accidens den Potenzen inhäriert. Vermögen nun diese aktiven Potenzen durch sich selber, d. h. unabhängig von Gott Thätigkeiten auszuüben? Wir werden, um diese Frage richtig beantworten zu können, notwendig eine Unterscheidung anbringen müssen. Das Thätigkeitsprincip kann nämlich in doppelter Weise in Betracht kommen: als agens quod und als agens quo. Die aktive Potenz bildet das unmittelbare Princip quod der Thätigkeit, denn sie ist dasjenige, was eine Thätigkeit unmittelbar setzt. Das Princip quo oder wodurch diese Thätigkeit vollzogen wird, muß von der Form, von ihrem Complementary gebildet werden. Stets macht eine Form das Princip quo aus. Der hl. Thomas läßt uns

¹ de potentia q. 7. a. 10 ad 1. ² 1. d. 32. q. 1. a. 1.

hierüber nicht im Zweifel. „Omnis actio cujuscunque rei est per formam naturae illius rei. Nam etsi sint aliquae formae accidentales principia actionum alicujus rei, oportet quod hujusmodi actiones reducantur sicut in primum principium in formam specificam illius rei agentis; sicut actio caloris ignis reducitur sicut ad primum principium in formam substantialem ipsius, quae est etiam principium omnium accidentium priorum ignis.“¹

Der englische Meister anerkennt also, daß das Princip, wodurch eine Thätigkeit zustande kommt, immer eine Form sein müsse. Darum bildet die substantielle Form das Princip quo einer Thätigkeit. Allein die substantielle Form ist in den Geschöpfen nicht das unmittelbare Princip. Früher schon hat S. Thomas bewiesen, daß keine Kreatur unmittelbar durch ihre Wesenheit thätig ist. Aber auch in dem soeben angeführten Texte nennt er die substantielle Form erstes Princip. Sie bildet somit bloß das principium remotum oder radicale, nicht das principium proximum. Darum erwähnt er hier accidenteller Formen, die ebenfalls Thätigkeitsprincipien sind. Im nämlichen Sinne äußert er sich anderswo: „nulla operatio convenit alicui, nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem, vel accidentalem, quia nihil agit aut operatur, nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam, vel substantialem, vel accidentalem, cum forma sit actus: sicut ignis est actu ignis per igneitatē, actu calidus per calorem.“² Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur. Non enim potest aliquid formaliter operari id quod est secundum esse separatum ab ipso. Sed etsi id, quod est separatum est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet, esse aliquod intrinsecum, quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscunque impressio.³ Die Doktrin des englischen Meisters bezüglich des principium quo läßt somit an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Allein könnte man unter dieser Form nicht die Potenzen selber verstehen? Diese bilden

¹ Quodl. 6. a. 2.

² de spirit. creat. a. 2.

³ de anima a. 5.

ja Accidenzen zu der Wesenheit, verhalten sich somit zu ihr formell. An der zuletzt angeführten Stelle sagt uns der englische Meister klar, daß er unter diesem formellen Princip die Abstraktionskraft, den *intellectus agens*, und das Verstandesvermögen, den *intellectus possibilis* meine. Könnte man sich also die Sache nicht in der Weise denken, daß die Wesenheit des Dinges das *principium quod*, und die Potenzen das *principium quo* der Thätigkeit ausmachen? Auf Grund dessen müßte dann zugegeben werden, daß die Geschöpfe durch sich selber d. h. unabhängig von einem andern *Agens* thätig sind.

Dagegen muß eingewendet werden, daß nach S. Thomas die Vermögen oder Potenzen an und für sich nicht *Princip* einer Thätigkeit sein können, denn sie befinden sich im passiven Zustande. Der Beweis dafür wurde früher aus S. Thomas geliefert. Aber auch an der zuletzt genannten Stelle, *de anima*, unterscheidet der englische Meister ausdrücklich den *intellectus possibilis* und *agens* vom *intellectus in actu*. „*Aristoteles ostendit differentiam inter intellectum possibilem, et inter intellectum in actu; quia intellectus possibilis quandoque intelligit, et quandoque non, quod non potest dici de intellectu in actu. Et similem differentiam ostendit in 3^o phys. inter causas in potentia et causas in actu.*“¹ Wenngleich also die Potenzen Formen der Substanz bilden, indem sie Accidenzen derselben sind, so kann man sie an und für sich nicht Formen nennen, wodurch eine Thätigkeit vollzogen wird. Sie sind vielmehr reine Potenzen. Durch die Potenz in *actu* aber, nicht durch die reine Potenz wird eine Thätigkeit ausgeübt. Die Potenzen sind an und für sich nicht in *actu*, sondern, wie S. Thomas vom Verstande sagt, manchmal in *actu*, manchmal nicht (*intellectus possibilis* *quandoque intelligit, quandoque non*).

Genügt nicht die Vorstellung eines Gegenstandes, eines Objectes, um die Potenz in den Akt zu versetzen? Wir müssen es vernennen. Mehr als einmal erklärt der *Doctor Angelicus*,

¹ l. c. ad l.

kein Objekt sei imstande, wirksam (sufficienter et efficaciter) die Potenz zu bewegen, in den Akt überzuführen. Diese Lehre des Meisters haben wir an anderer Stelle ausführlich entwickelt. Hier möge folgende Stelle genügen: „Intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatae rationes omnium rerum. Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis, quod uniatur aliquantulum illi agenti, in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo.“¹ Durch diese Worte ist bereits angedeutet, wessen die Potenzen der Geschöpfe bedürfen, um in actu zu sein, um Princip einer Thätigkeit bilden zu können. Allerdings behauptet S. Thomas, daß der appetitus, das Strebevermögen der Tiere vom dargestellten Objekt in Bewegung gesetzt werde. Allein er schließt damit Gottes Thätigkeit in keiner Weise aus, fordert dieselbe vielmehr noch ausdrücklich.

Nun hält es nicht mehr besonders schwer, die früher gestellte Frage, ob die aktive Potenz der Kreaturen durch sich selber eine Thätigkeit ausübe, richtig zu beantworten. Die aktive Potenz als quod agit aufgefaßt vollzieht durch sich selber eine Thätigkeit. Als quo agit hingegen ist sie nicht durch sich selber thätig, sondern durch Gott, durch jene Form, die sie von Gott empfängt, und wodurch sie agens in actu oder potentia in actu geworden. Darum lehrt S. Thomas, immer und überall, die Kreaturen wirken in der Kraft Gottes. „Illud autem bonum quod est naturae et humanae proportionatum potest homo per liberum arbitrium explere. Unde dicit Augustinus, quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sine gratia operante. Quamvis autem hujusmodi bona possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire, nisi virtute divina: quia secunda causa non agit, nisi per virtutem causae primae. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus, quam in voluntariis. Tamen hoc

¹ de anima a. 5. ad 9.

alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur; sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas. Et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum, vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interius operatur sicut est ipse Deus, ut Augustinus dicit in libro de gratia et libero arbitrio, ostendens multipliciter, Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus divina providentia moderantur, secundum quod ipse judicat, aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde si gratiam Dei velimus dicere non aliquid habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem, sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei.¹

In dieser Stelle ist mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen, daß ausnahmslos alle Geschöpfe, die vernünftigen, wie die unvernünftigen, des göttlichen Einflusses bedürfen, um irgendeine Thätigkeit ausüben zu können. Die Kreaturen können nur in der Kraft Gottes, der ersten Ursache, zu einer Thätigkeit schreiten. Gott verursacht in ihnen nicht unmittelbar den Akt, die Thätigkeit. In diesem Falle wäre die Thätigkeit etwas von außen Hinzukommendes, während sie doch aus dem Agens heraustreten muß. Nennt sie ja der hl. Thomas: aliquid egrediens ab agente cum motu. Gott muß darum in der Weise auf die Kreaturen einwirken, daß die Natur und Art der Thätigkeit im Geschöpfe gewahrt bleibt. Er verleiht folglich die Kraft, wodurch oder das principium quo eine Thätigkeit hervorgebracht wird, aus welcher dieselbe heraustritt. „Alio modo homo indiget auxilio gratiae ut a Deo movantur ad

¹ de veritate q. 24. a. 14.

recte agendum. Et hoc propter duo. Primo quidem ratione generali, propter hoc quod, ut supra dictum est a 1. hujus quæstionis, nulla res creata potest in quemcunque actum prodire, nisi virtute motionis divinae.“¹

Was diese Bewegung Gottes ist, wurde früher gezeigt. Es ist die Mitteilung einer Kraft oder Form. Bei den Naturdingen bleibt diese Form einigermaßen, weil sie sich immerfort in Thätigkeit befinden. In den geistigen Wesen ist sie etwas Vorübergehendes. „Agens non semper dat instrumento novam formam vel virtutem quiescentem in ipso. Et tamen instrumentum in quantum movetur ab agente consequitur quamdam intentionalem virtutem per influxum agentis, qui per instrumentum transit in effectum.“² Virtus naturalis, quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agit, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali conferri potuit virtus propria, ut forma in ea permanens, non autem vis, qua agit ad esse ut instrumentum primæ causæ, nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium. Nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam. Nec ut conservaret se in esse. Unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non potuit, ut operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina.“³

Die Vermögen oder Potenzen der Kreaturen haben ein festes, bleibendes Sein, sie bilden accidentia propria, nicht accidentia per accidens. Allein sie befinden sich an und für sich im passiven Zustande. Als aktive Potenzen haben sie nicht ein fixes vollkommenes, sondern bloß ein unvollkommenes

¹ 1. 2. q. 109. a. 9.

² de unione Verb. incarn. a. 5. ad 12.

³ de potentia q. 3. a. 7. ad 7.

Sein. Die Form, wodurch sie aktive Potenzen sind, bildet etwas Unvollkommenes in Anbetracht ihrer Dauer. Aus diesem Grunde darf in Gott keine aktive Potenz im eigentlichen Sinne (realiter) angenommen werden. Die Form, das principium quo der Thätigkeit ist in Gott etwas Vollkommenes, Bleibendes. Überdies wird es ihm nicht von einem andern mitgeteilt, sondern er besitzt es aus eigener Macht, es ist in Wirklichkeit sein eigenes Wesen. „*Alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali, alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae. Et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio. Et ideo competit sibi virtus proportionata motui. Motus autem non est ens completum, sed via in ens, quasi medium quid inter puram potentiam et purum actum ut dicitur in 3^o physicor.*“¹ In den Naturdingen kann man die aktive Kraft einigermassen bleibend nennen, in dem Sinne nämlich, als sie ohne Unterbrechung thätig sind. An und für sich besitzt sie ebenso ein vorübergehendes Sein wie in den vernünftigen Geschöpfen. Die Naturdinge sind so gut wie alle andern Instrumente in der Hand Gottes. In Gott allein ist die aktive Kraft etwas Vollkommenes und Bleibendes. Dadurch unterscheidet er sich eben durchaus von den Kreaturen.

Nun erklärt es sich auch, warum die Geschöpfe eine Thätigkeit hervorzubringen vermögen, die etwas Vorzüglicheres ist (aliquid nobilius) als sie selber. Sie wirken dieses Accidens nicht in eigener, sondern in der Kraft Gottes, des ersten Agens. Diese Kraft aber ist nicht weniger vorzüglich und vollkommen als ihr Effekt, die Thätigkeit. Gott wirkt somit im Geschöpfe zwei Dinge. Er macht die passive Potenz zu einer aktiven durch Mitteilung einer vorübergehenden Form; und diese selbe Form bringt als agens quo eine Thätigkeit hervor.

49. Wir müssen unsere Artikel abschließen. Als Hauptresultat hat sich ergeben, dafs Gott einzig dasteht. Möge

¹ 4. d. 1. q. 1. a. 4. qu. 2.

man sein Wesen, oder seine Thätigkeit mit den Geschöpfen und ihrem Wirken vergleichen, überall treffen wir auf einen unendlichen Abstand. Gottes Wesenheit macht sachlich eins und dasselbe aus mit seinem Dasein, und als notwendige Folge dieser realen Identität ist auch alles andere, was immer wir von Gott aussagen, real identisch. Wir denken zwar die göttliche Wesenheit als das Princip, aus welchem das Erkennen und Wollen hervorgeht; aber das ist eine Verschiedenheit, die nicht in Gott, sondern nur in unserm Denken statthat. Auch die höchsten Begriffe, Wesenheit und Dasein, können also in ihrer Eigentümlichkeit auf Gott nicht übertragen werden. Wenn aber das, so ist auch Gott mit den Geschöpfen unter keinen gemeinsamen Begriff gestellt. Und gewifs, damit mehrere Wesen unter einem gemeinsamen Gattungsbegriffe stehen, muß dasjenige, was dieser Begriff enthält, in dem Begriffe eines jeden der untergeordneten Dinge das erste Element sein, wie z. B. Substanz in den Begriffen Lebendiges, Sinliches, Vernünftiges. Wenn aber Gottes Wesenheit das Sein ist, so ist auch Sein und Wirklichkeit das Erste, was von ihm gedacht werden muß. Das kann sich aber in keinem Wesen, das nicht durch sich, sondern geschaffen ist, bewähren. So lehrt P. Kleutgen.¹ Auffallend ist bei diesem Gelehrten allerdings die gegen alle Logik verstofsende Ansicht, daß der die Geschöpfe betreffende kontradiktorisch entgegengesetzte Satz von: „Gottes Wesenheit ist das Sein“ in seinen Schriften konsequent lautet: „die Wesenheit der Geschöpfe ist nicht durch sich.“ Diese Art von Logik ist übrigens nicht dem genannten Gelehrten allein eigen. Sie findet auch anderweitig ihre Vertreter.

Aus den Principien des Thomas von Aquin folgt mit voller Evidenz die Nichtigkeit und Unmöglichkeit des Pantheismus oder Monismus. Die Applizierung dieser Principien auf den Pantheismus in seinen verschiedenen Schattierungen überlassen wir, um nicht noch weitläufiger zu werden, den geehrten Lesern dieser Zeitschrift. „Die Beschuldigung,“ schreibt P. Kleutgen,²

¹ l. c. n: 1046. S. 918. ² l. c. n: 573. S. 59 ff.

„dafs die Scholastiker durch ihre Lehre von dem Unterschied des Daseins und der Wesenheit den Pantheismus begünstigt, mufs umsomehr befremden, als sie durch diese Lehre gerade die Verschiedenheit des erschaffenen und unerschaffenen Seins ins rechte Licht zu stellen suchten. Das Dasein wird ihren Erklärungen zufolge von allem dem ausgesagt, was nicht blofs in seinen Ursachen, also möglich, sondern in sich selbst, also wirklich ist: die Wesenheit aber ist der Inbegriff dessen, wodurch ein Daseiendes das, was es ist, der Mensch z. B. Mensch ist; und es wurde schon erklärt, wie deshalb auch die Scholastiker die Wesenheit nicht blofs als das Bestimmende, sondern auch als den Träger und Grund alles dessen, was in dem Dinge ist oder sein kann, auffafsten. — Denken wir uns aber jenes Wesen, das durch kein anderes in die Wirklichkeit gesetzt, sondern durch sich selbst ewig da ist, so mufs in ihm die Wesenheit Grund des Daseins selber sein. Dies kann sie aber nicht in der Weise sein, in welcher sie in andern Wesen der Grund von Kräften oder Erscheinungen ist, so nämlich, dafs das Dasein aus ihr hervorginge, und wie ihre erste Erscheinung wäre. Denn wenn wir den Begriff des Daseins, wie er soeben aufgestellt wurde, festhalten, so würde es purer Unsinn sein, von einem Hervorgehen des Daseins aus der Wesenheit zu reden. Nur insofern also kann die Wesenheit Grund des Daseins sein, als sie das Dasein einschliesst, und es folglich Dem, welcher durch sich ist, so eigentümlich ist, da zu sein, als es dem Menschen eigentümlich ist, Mensch zu sein. In Dem, der durch sich ist, müssen demnach Wesenheit und Dasein schlechthin Eins sein. — Betrachten wir nun aber die Wesenheit in einem Geschaffenen, und zwar, um manchem Mißverständnisse von vornherein zu begegnen, nicht die abstrakte, allgemeine, sondern die konkrete und individuelle, also in Peter z. B. nicht die menschliche Natur überhaupt, sondern die Natur dieses menschlichen Individuums, das wir Peter nennen; so denken wir zwar die Natur als eine daseiende, aber deshalb nicht als den Grund des Daseins, womit wir sie denken. Wir denken in ihr Vernunft und Sinnlichkeit, weil sie diese indivi-

duelle Menschennatur ist; aber wir denken sie nicht etwa deshalb, weil sie eine solche Natur ist, auch als daseiende. — Gott ist, weil er Gott ist, oder wie man es auch sehr richtig ausgedrückt hat: weil er er ist; Peter aber ist nicht, weil er Mensch, noch weil er Peter ist. Er hat also das Dasein nicht infolge seiner Wesenheit, sondern weil diese seine Wesenheit, die auch nicht da sein könnte, von einem andern ins Dasein gesetzt worden ist und im Dasein erhalten wird. In allen Dingen also, die nicht durch sich da sind, fällt das Dasein aufser den Begriff, durch welchen wir ihre Wesenheit, auch die konkrete und individuelle, auffassen.“

In diesen wenigen Sätzen hat der genannte Gelehrte den Unterschied Gottes von den Geschöpfen, wie er von der Scholastik verteidigt wurde, klar und bestimmt angegeben. Unrichtig darin ist nur, daß er beständig den Grund mit der Folge vertauscht. Das: „durch sich sein“ nämlich wird als Grund angegeben, während es in der Wirklichkeit die Folge bildet. Gott ist nicht von einem andern, sondern durch sich, weil seine Wesenheit das Dasein einschließt, mit demselben sachlich eins und dasselbe ausmacht. Das gerade Gegenteil ist bei den Kreaturen der Fall. Deren Wesenheit schließt das Dasein nicht ein, darum sind sie von einem andern.

Wir fügen dieser Abhandlung noch einen zweifachen Wunsch bei, dahingehend, daß die hier besprochene Frage in den Lehrbüchern für die Zukunft etwas ausführlicher, nicht aber so stiefmütterlich, wie bisher behandelt werden möchte. Denn daß sie von großer Wichtigkeit ist, glauben wir an der Hand des heil. Thomas dargethan zu haben. Der zweite Wunsch, den wir uns auszusprechen erlauben, ist, auch in dieser Frage wieder zur Scholastik und zumal zu der Doktrin des hl. Thomas zurückzukehren. Wir werden dadurch die Gegner des Glaubens und der Vernunft schneller und vollständiger überwinden als auf einem andern Wege und mit andern Waffen.



DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.

VON DR. M. GLOSSNER.¹

IV.

Principien und Methode, Wahrheit und Gewissheit der Erkenntnis.

In der Principienlehre des Aristoteles vermisst Frohsch. ein der Welt immanentes allgemeines Gestaltungsprincip, das objectiv in der Natur, subjektiv im Menschen wirke (S. 72), überhaupt ein Realprincip, wie es die früheste und die neuere Philosophie angenommen haben. Auch Gott trete als solches nicht hervor, da er nur ethisch-ästhetisch, gleichsam durch Zauber auf die Materie wirke, womit dann die Potenzialität der Materie wieder schwer sich vereinbaren lasse. Diese letztere Bemerkung Frs. von der Unvereinbarkeit der Potenzialität der Materie mit einer ausschließlich teleologischen Beziehung auf Gott ist vollkommen richtig; er hätte aber davon Veranlassung nehmen sollen, die Lehre des Stagiriten nicht nach der von den Modernen beliebten Schablone als ein schlecht zusammenhängendes System mit widersprechenden Bestimmungen darzustellen. Hält man fest, daß nach Aristoteles Gott *causa efficiens* und *finalis* der Dinge zugleich ist, so löst sich alles in Harmonie auf. Aber Aristoteles muß nun einmal unklar und verworren sein, er, der klarste Denker, aus begreiflichen Gründen; denn schon in ihm, gewissermaßen dem ersten Scholastiker, muß die Scholastik bekämpft und in Mißkredit gebracht werden! Daß Aristoteles nicht wie die Modernen und Frohschammer ein Realprincip aufstellt, um daraus alles in Natur und Geist abzuleiten, ist einer der entschiedensten Vorzüge seiner Spekulation; denn so sehr es richtig ist, von den Dingen zur ersten Ursache, zu Gott, aufzusteigen, um dann jene im Lichte der gewonnenen Gotteserkenntnis zu betrachten, so ist doch diese Methode weit entfernt von dem in seinen Zielen und Resultaten pantheistischen Verfahren, welches aus einem vorausgesetzten vorgeblichen Realprincip (z. B. dem absoluten Ich Fichtes, der Identität

¹ S. dieses Jahrbuch Bd. VII S. 129.

Schellings, dem logischen Begriff Hegels, der Weltphantasie Frohschammers) Innen- und Außenwelt ableiten und konstruieren will.

An der entgegenstehenden Auffassung tadelt F. (S. 75), daß sie, von der Erfahrung ausgehend, also den Ausgangspunkt mit den Naturwissenschaften teilend, in alle Schicksale und Wandlungen derselben verflochten werde, woher jener heftige Kampf zwischen scholastischer Philosophie und Naturwissenschaft entstanden sei, den die letzten drei Jahrhunderte zeigen. — Einem solchen Kampfe wird nun allerdings gründlich vorgebeugt, wenn man die Philosophie ins Gebiet der Phantasieen und Träume verlegt und an die Stelle der Philosophie als Wissenschaft die Idealphilosophie setzt. Wir sehen indes nicht ein, warum ein solcher Kampf durchaus vom Übel sein müsse und nicht für die Naturwissenschaft selbst und ihren wahren Fortschritt von Nutzen sein könne, so lange die Philosophie nicht ihre Befugnisse überschreitet und sich begnügt, den Maßstab ihrer allgemeinen, zu den Grundbegriffen und Grundprinzipien zurückgehenden Erkenntnisse auf die Theorien und Hypothesen der specielleren Wissenschaften anzuwenden, um Berechtigtem von Unberechtigtem, Gewisses von Ungewissem zu unterscheiden. Um ein Beispiel anzuführen, so ist die Wirkung der Anziehungskraft vielfach im Sinne einer Fernwirkung aufgefaßt worden. Es ist nun offenbar Sache der Philosophie, über den Wert einer in distans wirkenden Kraft ein endgiltiges Urteil abzugeben.

Wir finden es begreiflich, daß F. für die Verbindung der verschiedenen Methoden (der dialektischen, in welcher auch die skeptische, so weit sie überhaupt berechtigt, eingeschlossen ist, der induktiven und deduktiven) in der Scholastik kein Verständnis besitzt; er vergißt jedoch, daß die von ihm angewendete „allgemeine und durchgängige“ Methode in der Philosophie längst Fiasko gemacht hat, da weder die ausschließlich deduktive Methode der deutschen noch die ausschließlich induktive der englischen Philosophie zum Ziele geführt hat. Gerade durch ihre Induktion und Deduktion verbindende Methode gelang es der Scholastik, eine natürliche Theologie, eine wissenschaftliche Psychologie und Ethik und endlich selbst eine Naturphilosophie, worunter wir eine allgemeine Theorie des natürlichen Seins und Geschehens verstehen, auszugestalten, die alles übertrifft, was die neueren Methoden, die infolge des klaffenden Gegensatzes von Empirie und Spekulation mehr Trümmer als Gebäude, es seien denn Luftbauten, schufen, zu leisten vermochten.

Denn selbst die Verachtung der naturphilosophischen Leistungen der Scholastik ist nicht begründet. Nämlich trotz ihrer mangelhaften Kenntnis der Erscheinungen im einzelnen gelangte sie doch auf Grund eine das Allgemeine ins Auge fassenden Naturbetrachtung zu einer weit richtigeren Bestimmung der Begriffe von Natur, Stoff, Form, Bewegung, Leben, Zweck u. s. w., als das bei vielen unter den Neueren der Fall ist. Um nur eines zu nennen, so ist trotz der Annahme einer spontanen Entstehung unvollkommener Organismen ihre Auffassung des organischen Lebens doch eine den Erscheinungen weit angemessenere, als die der Mehrzahl der neueren Naturforscher, die in der Pflanze entweder nur chemisch-mechanische Kräfte anerkennen oder eine äußerlich zu den Atomen hinzutretende „Lebenskraft“ fingieren. Wir reden von einer „allgemeinen“ Naturbetrachtung, d. h. von einer solchen, welche die Naturerscheinungen im allgemeinen, die großen Gegensätze und Unterschiede des Organischen und Unorganischen, des Notwendigen und Zufälligen, der wirkenden und der Zweckursachen u. s. w. ins Auge faßt, eine Naturbetrachtung, die deshalb, weil sie allgemein, nicht notwendig auch oberflächlich ist. In diesem Sinne hat Aristoteles die Grundlinien einer Philosophie der Natur in seinen acht Büchern der Physik entworfen, und die Scholastik auf diesem Fundamente weiter gebaut (Vgl. C. Prantl, Aristoteles, Acht Bücher Physik. Leipzig 1854 S. 4).

Die bei diesen Untersuchungen angewendete Methode ist weder die rein induktive, noch die rein deduktive, sondern eine Verbindung beider; denn die Induktion selbst, wie sie von Aristoteles und der Scholastik verstanden wird, ist nicht von den allgemeinen Principien der Vernunft losgelöst, enthält also nach moderner Denk- und Redeweise ein apriorisches Element in sich und anticipt hiermit jene „Ausgleichung“ der empirischen und rationalen Richtung, die bisher ein frommer Wunsch der Neueren geblieben ist (S. Apelt, die Theorie der Induktion. Vorwort). Die großartigsten Fortschritte der Naturwissenschaft sind durch eine praktische Handhabung jener, Deduktion und Induktion verbindenden Methode gemacht worden, wie das Beispiel Keplers und Newtons, um nur diese zu nennen, unwiderleglich beweisen dürfte.

Die an der Methode geübte Kritik richtet sich speciell gegen die Erfahrungsgrundlage, indem wegen der gewonnenen metaphysischen Resultate an der vulgären Erscheinung und dem empirischen Wissen des Aristoteles festgehalten werde; gegen die Auffassung der Abstraktion und gegen das syllo-

gistische Verfahren, die zwar für die Wissenschaft wichtig, von der Scholastik aber unrichtig bestimmt und angewendet worden seien. Die Abstraktion als solche führe nicht zur Wesenserkenntnis, und der syllogistische Schluss vom Allgemeinen aufs Besondere entbehre im Gebiete der höheren Wahrheit der sicheren Obersätze; dem Schlusse aber vom Besondern aufs Allgemeine mangle die breite, das ganze Universum umfassende Basis (S. 78 ff.). Da diese Einwendungen, wie aus S. 81 hervorgeht, hauptsächlich die thomistische Gotteslehre treffen sollen, so kann die Bemerkung genügen, daß die Erfahrungsgrundlage allerdings die so geringschätzig behandelte „vulgäre Erscheinung“, d. h. das wirkliche Dasein einer Vielheit körperlicher, mannigfach veränderlicher u. s. w. Dinge bildet. Diese Erfahrungsgrundlage hat noch keine Forschung umgestoßen oder wird sie je umzustosen imstande sein. Auch dürfte der Kritiker vergeblich die Hoffnung nähren, daß je einmal die „objektive Phantasie“ statt der „vulgären Erscheinung“ als Grundlage und Schrittstein zur Erkenntnis der höheren Wahrheit allgemein anerkannt werde. Wollte man unter der „vulgären“ Erscheinung populäre Ansichten und Urteile über die Natur verstehen, so könnten diese allerdings nicht als sichere Grundlage für wissenschaftliche Erkenntnisse dienen, mögen sie noch so verbreitet oder selbst allgemein herrschend sein. Versteht man aber unter der „vulgären Erscheinung“ die allgemeine Überzeugung von der Existenz von Dingen — Körpern —, denen Größe und verschiedene durch die Sinne wahrgenommene Eigenschaften, wie Farbe u. s. w. zukommen, so ist diese „vulgäre“ Erscheinung eine vollkommen sichere Basis für die Bildung der allgemeinsten Begriffe und die Erkenntnis der allgemeinen Gesetze des Seins und Werdens sowie für Vernunftschlüsse auf die letzten Gründe des mannigfaltigen und veränderlichen Seienden. Daher ist denn auch die Metaphysik von den Detailfortschritten der Naturwissenschaften unabhängig.

Was dann die Abstraktion betrifft, so ist die scholastische Theorie allein imstande, vom Ursprung der intellektuellen Vorstellungen Rechenschaft zu geben und die Scylla des Sensualismus und die Charybdis erdichteter eingeborener Ideen gleichmäßig zu vermeiden.

Endlich bedarf der Syllogismus allerdings sicherer Obersätze; solche aber sind nicht bloß im sinnlichen, sondern auch im übersinnlichen Gebiete zu finden, wie gerade das von Fr. selbst gewählte Beispiel beweist. Zum Belege nämlich für seine Behauptung von der Mangelhaftigkeit der Methode, mit welcher

angeblich Axiome von zweifelhaftem Werte aufgestellt und daraus neue Sätze abgeleitet werden, führt Fr. den Satz an: *agere sequitur esse*, der nicht einmal für die Erscheinungswelt etwas leiste, wie Seins- und Wirkungsweise der Explosionsstoffe zeigen (S. 83). Dieses Beispiel ist kaum glücklich gewählt; denn da jener Satz auf den allgemeinen Kategorien des Seins (Wesens) und der Thätigkeit beruht, so kann ihm unmöglich irgend eine Erscheinung widersprechen. Was dagegen von seiten der Explosionsstoffe einzuwenden sei, hätte Fr. doch zeigen sollen. Er bleibt aber den Beweis schuldig. Es war auch unmöglich, ihn zu führen; denn es ist evident, daß die Wirkungen der Explosionsstoffe ihren Grund in deren Natur und Zusammensetzung haben müssen.

Ebenso ist Fr. den Beweis für die Behauptung schuldig geblieben, daß das demonstrative Verfahren der Scholastik nur ein scheinwissenschaftliches sei und in den Dienst der verschiedensten Weltauffassungen gestellt werden könne. Dieser Vorwurf trifft nicht die Scholastik, sondern die konstruktive Methode der Neueren, vor allem die Methode Frohschammers selbst, welche Logik und Dialektik nur zur Darstellung vorgefaßter subjektiver Weltanschauungen und vorgeblicher „Realprincipien“ (des „absoluten Ich“, der „Identität“, des „logischen Begriffs“, der „objektiven Phantasie“) anwenden, während die Scholastik als Ausgangspunkt ihrer Schlussfolgerungen unumstößliche Thatsachen und evidente Vernunftprincipien fordert, also zwischen dialektischem und demonstrativem Schlusse wohl unterscheidet. Hieraus folgt, daß, wenn irgend ein System, so das thomistische geeignet ist, principiell den Skepticismus zu überwinden. Die hiergegen von Fr. vorgebrachte Thatsache (S. 84), daß bald nach dem Zeitalter des Thomas der Skepticismus sich wieder geltend gemacht habe, vermag, auch soweit sie begründet ist, jene Folgerung nicht zu erschüttern; denn es hat immer Geister gegeben und wird auch ferner solche geben, die ihre Kraft mehr im Negieren und Zerstören, als im Fortbilden und Aufbauen zu bethätigen lieben. Dem Herostratismus, dem Neuerungstrieb und der Zerstörungslust, der Sucht, durch Originalität sich hervorzuthun, muß insbesondere auf die Entstehung der neueren Philosophie ein hervorragender Einfluß eingeräumt werden. Von dieser gilt, daß sie, mit dem allgemeinen methodischen Zweifel beginnend, in vollendetem Skepticismus auslaufe, wie wiederum das Beispiel unseres so siegesgewissen Kritikers beweist, der die Philosophie einerseits zur Idealwissen-

schaft, d. h. zum Tummelplatz subjektiver Phantasieen macht, andererseits aber sie von dem augenblicklichen Stande der naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Forschung abhängig, d. h. in einem beständigen Wechsel, ohne jeden eignen festen Halt und Grund, begriffen sein läßt.

Geradezu auf einem Mißverständnis der größten Art beruht die Einwendung gegen den aristotelischen Wahrheitsbegriff (demzufolge Wahrheit formell nur im Urteile des Verstandes vorhanden ist) und der gegen die Scholastik aus diesem Grunde erhobene Vorwurf, daß sie sogar im Gegensatze gegen die christlich-religiöse Lehre zu sehr dem „Abstraktismus“ und Formalismus des Aristoteles gefolgt sei und die wahre Bedeutung der Sinnenwelt, das Gebiet der Sinne, des Lichtes, der Farben u. s. w. verkannt habe. Das heißt denn doch Aristoteles und die Scholastiker geradezu mißhandeln. Wenn diese lehren, Wahrheit sei formell nur im Verstandesurteile, so unterscheiden sie die thatsächliche Übereinstimmung oder fundamentale Wahrheit von der ausdrücklichen Erkenntnis und Behauptung dieser Wahrheit (*veritas formalis*) und schreiben die erstere, nicht aber die letztere den Sinnen zu. Die sinnliche Erkenntnis ist wahr, aber in ihr ist diese Wahrheit noch nicht erkannt. Nichts kann ungerechter sein als die Frohschammersche Behauptung, daß die Scholastiker, dem Aristoteles folgend, eine ähnlich einseitige und mangelhafte Weltauffassung vertreten, wie die moderne Naturwissenschaft durch ihre ins Extreme getriebene Analyse (S. 87). Gerade Aristoteles und mit ihm die Scholastik verwerfen aufs entschiedenste die (von Demokrit vertretene) Auffassung der Körper als licht-, farb- und tonloser Aggregate von Atomen. Wenn sie aber außer den von den Sinnen erfassbaren Qualitäten intelligible Bestimmungen annehmen, die, obgleich in den Körpern vorhanden, doch den Sinnen unzugänglich sind, und diese Bestimmungen als Formen bezeichnen: so bedeutet dies doch keineswegs eine Zerstörung der Sinnlichkeit, kein Hegelsches Schattenreich der Abstraktionen.

Es ist etwas anderes, mit Hegel zu sagen: nur der Begriff ist wahrhaft, oder nur im Begriffe wird das Wirkliche seinem wahren Sein gemäß erfaßt, und mit der Scholastik: um die volle Wahrheit zu erkennen, müssen wir das Wirkliche mit den Sinnen und mit dem Verstande zugleich auffassen. Mag daher auch im Sinne Hegels die Abstraktion einer Zerstörung des Sinnlichen gleichkommen und als eine Art von Entkleidung des Seienden von einer unangemessenen Erkenntnisform betrachtet

werden, so gilt dies nicht von der Abstraktionstheorie der Scholastiker, denen zufolge der Abstraktion und der abstraktiven Erkenntnis überhaupt nicht die Bedeutung einer absoluten Erkenntnisweise (wie im Hegelschen System), sondern nur die einer spezifisch-menschlichen zukommt. Der menschliche Intellekt erkennt in allgemeinen Begriffen, weil er (wie wir an einem anderen Orte — das Princip der Individuation — näher darge-
than haben) in Abhängigkeit von sinnlichen Eindrücken erkennt, die im Übergang in den Intellekt einer Läuterung und Reinigung unterliegen. Aus diesem Grunde ist denn auch schon die Erkenntnis des reinen Geistes und noch mehr die Erkenntnis Gottes nicht eine abstraktive, sondern eine intuitive, die der menschlichen Sinnes- und Verstandeserkenntnis zumal äquivalent, d. h. Allgemeines und Individuelles in einem erkennt. Diese Auffassung der Abstraktion hat mit der Verabsolutierung des allgemeinen Begriffs in der Hegelschen Philosophie nichts zu thun.

Fr. unterschiebt dem Aristoteles und der Scholastik die heraklitisch-platonische Lehre von einem absoluten Flusse der Dinge, die doch von ihnen entschieden bekämpft wird. Bei Heraklit hängt diese Theorie mit der Annahme einer einzigen in den mannigfaltigsten Formen erscheinenden Substanz, die in beständiger Bewegung ist, zusammen. Bei Platon aber stellt sie sich als Folge seines absoluten Dualismus intellektueller (auf das Dauernde und Ewige gerichteter) und sinnlicher Erkenntnis dar. Den Scholastikern ist die eine wie die andere dieser beiden Annahmen fremd. Denn sie halten an der Vielheit der Substanzen fest und lassen das Intelligible im Sinnlichen, als Wesens- und Formbestimmtheit der Körper existieren. Wie sollten sie also dazu gelangen, ein absolutes Werden, einen ruhelosen Fluß der Dinge anzunehmen? Aber Fr. liebt es, Irrtümer seiner eigenen Weltanschauung den Scholastikern anzuhängen. Die Frohschammersche Phantasie nämlich hat sowohl mit dem ewig beweglichen Feuer Heraklits als auch mit dem absoluten Prozeß des Hegelschen Begriffs eine unverkennbare Verwandtschaft. Indem Fr. an die Stelle der von der Scholastik festgehaltenen Vielheit der körperlichen Substanzen, die durch eine vom Verstande erkennbare (intelligible) Ordnung verknüpft sind, die eine ewig bildende Gestaltungskraft, die objektive Phantasie setzt, tritt er in die Fußstapfen Heraklits und Hegels, dessen in der Natur sich entäußernder Begriff leicht, wie Feuerbachs pantheistisch-mystischer Sensualismus lehrt, in einen alle sinnlichen Gestalten in unerschöpflicher Fülle annehmenden und wieder abwerfenden Proteus sich umgestalten läßt. Dieser Auffassung

zufolge erschöpft sich dann allerdings die Bedeutung des Begriffs darin, „was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken“ (S. 88. Anm. 1.); dagegen nach scholastischer Ansicht ist der Begriff mehr als der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht, nämlich zugleich die sichere Leiter, auf welcher der menschliche Geist zum wahrhaft Ewigen, zum überweltlichen Grunde der Dinge emporklimmt. Denn das „ewige Eins“, die ewig bildende Gestaltungskraft ist ein Traum, eine Täuschung, deren Unwahrheit sich allein darin schon zur Genüge kundgibt, daß sie immer neue begriffliche Formen annimmt und in keiner dauernd und allgemein vom menschlichen Geiste Besitz zu nehmen vermag.

Ein Mangel der thomistischen Theorie von der Wahrheit soll darin bestehen, daß sie zwischen der Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit und Ideegemäßheit nicht unterscheidet. Dieser Vorwurf ist grundlos und würde nur gelten, wenn die F.sche Theorie vom Sein und von der Idee richtig wäre. Man kann von einer idealen Wahrheit der Dinge reden, aber diese kommt ihnen zu nicht im Gegensatze zur Wirklichkeit, als ob diese an sich etwas Schlechtes und Unideales wäre, sondern im Verhältnisse zur göttlichen Idee, der sie übrigens durch ihr Wesen notwendig gemäß sind, obwohl sie durch ihre Wirksamkeit (was übrigens strenge genommen nur von freien Wesen gilt) in Widerspruch mit ihr treten können. Diese ideale Wahrheit anerkennt der hl. Thomas und nur jene nebelhaft-verschwommene, die von jeder Wirklichkeit, auch der des höheren, göttlichen Seins abgelöst erscheint, ist ihm unbekannt. Besitzen aber die Dinge schon durch ihr Wesen — abgesehen von dem Gedanken des Vollkommenen und dem „Idealen“ in diesem Sinne — eine gewisse ideale Wahrheit, so entfällt damit auch der Grund, warum von transzendentaler Wahrheit erst gesprochen werden solle nach Feststellung des Daseins Gottes (S. 92). Denn der Schluß von der nachbildlichen Wahrheit des menschlichen Intellektes auf eine Bestimmung der Dinge durch einen ihre Intelligibilität begründenden schöpferischen Intellekt gilt unmittelbar und enthält selbst einen Hinweis auf das Dasein Gottes, braucht also dasselbe nicht vorauszusetzen, wie denn Frohschammer selbst die Dinge nur insofern erkennbar sein läßt, als sie das Werk einer ideal-real bildenden Potenz sind. Daraus, daß die Dinge für uns erkennbar sind, ihre Erkennbarkeit aber nicht dem menschlichen Geiste (wie Kant und seine Nachfolger annehmen) verdanken, schließen wir auf einen vom Menschengeste verschiedenen Intellekt als Grund jener Erkenn-

barkeit und schreiben folgerichtig diesem Intellekte Ideen zu, durch welche die Dinge in ihrem Wesen bestimmt, normiert sind, um hinwiederum als Norm für den in Abhängigkeit von ihnen erkennenden menschlichen Geist fungieren zu können.

Frohschammer bringt seine Theorie in Zusammenhang mit der auch bei Jakobi und anderen sich findenden Unterscheidung des Verstandes von der Vernunft, derzufolge letztere als ein das Ideale wahrnehmendes Vermögen betrachtet wird. Man beruft sich gewöhnlich, aber mit Unrecht, für diese Unterscheidung auf Platon; denn diesem Philosophen fällt die Idee (subjektiv) mit der intellektuellen Vorstellung und (objektiv) mit dem begrifflichen Wesen zusammen. Der erste Anlaß zur Annahme eines vom Verstande verschiedenen, nach Analogie des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens gedachten Vermögens vernünftiger Wahrnehmung, mit anderen Worten eines Ideen schauenden Vermögens wurde von Kant gegeben durch seine Auffassung der Kategorien als leerer, aus einer anderweitigen Quelle zu füllender, aprioristischer Formen. Um den sensualistischen Konsequenzen dieser Auffassung zu entgehen, führt Jakobi die Vernunft ein, die das Übersinnliche wahrnehmen, gewissermaßen auf intellektuellem Wege erfahren soll. Diese Jakobische Annahme wird von Fr. dadurch wesentlich verschlechtert, daß er die Vernunft nicht mehr, wie Jakobi, eine übersinnliche Wirklichkeit wahrnehmen läßt, sondern die Ideen der Vernunft als Produkte der in ihr wirkenden Weltphantasie, somit als subjektive Gebilde ansieht, denen eine nachweisbare Realität nicht entspricht.

Wenn Fr. gleichwohl von idealer „Wahrheit“ spricht, so liegt darin eine Fälschung des Wahrheitsbegriffs; denn von Wahrheit kann ohne einen objektiven Maßstab, ohne eine Übereinstimmung, sei es der Erkenntnis mit der Sache oder dieser mit der Erkenntnis, nicht die Rede sein. In Fr.s Ansicht fehlt aber jeder solcher Maßstab, da die „Ideen“ Luftgebilde sind und weder in Gott noch im menschlichen Verstande existieren. Denn da sie sich erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung in Wissenschaft, Kunst und edler Sitte entwickeln und so ins Bewußtsein treten, im Grunde also nie zu vollem Bewußtsein, d. h. zur Existenz im Geiste gelangen, so können sie nie als Maßstab dienen, woran die Vollkommenheit zu messen wäre, noch weniger aber den wirkenden Grund der angeblich fortschreitenden Vervollkommenung abgeben. Und doch soll der gesamte „Weltprozess“, alle Vervollkommenung in Natur und Geist auf der treibenden Kraft dieser Phantasieprodukte

beruhen! (Vgl. Der moderne Idealismus, S. 52 ff., S. 83 ff. Über den Unterschied einer wirklich idealen und idealistischen Weltanschauung ebd. S. 7 ff.)

Dafs mit dieser Theorie einer ins Nebelhafte gehenden, von unbestimmten „Idealen“ getriebenen Entwicklung die Existenz einer positiven göttlichen Offenbarung und auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung beruhenden Glaubensautorität sich nicht vereinbaren lasse, würden wir Frobsch. geglaubt haben, ohne dafs es einer besonderen Versicherung von seiner Seite bedurft hätte (S. 94). Wenn er aber behauptet, eine solche sei der Vervollkommnung der Menschheit hinderlich, und zu der Aufse- rung fortgeht, dafs das Bewußtsein des Wahren, Guten und Schönen sich durch Wissenschaft, Kunst und allmähliche Bildung humaner Gefühle und edler Sitte erst entwickeln mußte, ehe das Gottesbewußtsein eine Läuterung und Erhöhung erfahren konnte, so hat er das Zeugnis der Vernunft und der Erfahrung gegen sich. Denn dem geläuterten Gottesbegriff des Christen- tums und der göttlichen Institution der Kirche verdanken wir nicht allein die edle Sitte, sondern auch Wissenschaft und Kunst, nicht aber umgekehrt; vielmehr sind alle Anzeichen vorhanden, dafs die von der Offenbarung und dem lebendigen, persönlichen, in ihr sich kundgebenden Gott losgelöste Wissenschaft, Kunst und Bildung den Rückfall der modernen Gesellschaft in den Zustand einer neuen Barbarei nicht verhindern, sondern ihrer- seits fördern und beschleunigen werden.

Gegen die Gewifsheitstheorie des englischen Lehrers weiß sein Kritiker nichts Wesentliches zu erinnern, spendet ihm vielmehr das Lob, dafs er durch seinen Geist, Scharfsinn und unermüdetes Streben der Philosophie große Förderung hätte bringen können, wenn er nicht durch die Schranke einer äußeren Autorität daran gehindert worden wäre. (S. 99 f.) Fr. scheint nun einmal in der „Idee“ sich verfestigt zu haben, dafs eine äußere Autorität der Forschung nur Hindernisse bereiten, nicht aber sie vor Irrtümern bewahren oder gar positiv fördern könne. So erfreulich aber jene Anerkennung bezüglich der Gewifsheits- lehre des hl. Thomas uns erscheinen mag, so müssen wir doch bedauern, dafs Fr. nicht die Konsequenzen gezogen und an den gewissen, von ihm mit dem englischen Lehrer anerkannten Principien, seine eigenen Begriffe vom Werden, der Entwicklung u. s. w. geprüft hat. (S. Mod. Ideal. S. 35 ff. S. 42 ff.)

Fr. meint, es sei ein unnützer Streit, ob Selbstgewifsheit oder unmittelbare Evidenz oder der Satz des Widerspruchs

die sichere Grundlage all unseres Erkennens sei; eines sei so notwendig als das andere. Das Letztere ist unbedingt zugeben. Gleichwohl ist es durchaus nicht gleichgiltig, in welches Verhältniß die genannten Gewifsheitskriterien zu einander gesetzt werden. Nimmt man mit Descartes und den Neueren an, daß die Selbstgewifsheit nicht allein alle übrigen bedinge, sondern auch begründe, so kann dies für die Erkenntnis nur von den verhängnisvollsten Folgen sein. Zweifellos gibt es ohne Selbstbewußtsein kein sicheres und gewisses Erkennen; denn um der Wahrheit meines Erkennens sicher zu sein, muß mir vor allem dieses Erkennen selbst als unbezweifelbare Bewußtseinsthatsache feststehen; denn alles Urteilen (worin sich die Wahrheit der Erkenntnis vollendet, zur formellen Wahrheit wird) kommt durch eine Beziehung der Vorstellung, d. i. des Vorstellungsinhaltes auf die Objektivität zu stande. Nachdem ich aber meiner selbst und meines Erkennens als Bewußtseinsthatsache gewiß bin und ebenso anderes mit Gewifsheit erkenne, sehe ich zugleich auch ein, daß die Wahrheit und (objektive) Gewifsheit der Vernunftprincipien von dieser meiner Selbstgewifsheit unabhängig ist, ja daß die Gewifsheit meiner selbst und meines Erkennens von der objektiven Wahrheit und Giltigkeit jener Principien abhängt, nicht als ob ich aufhörte, zu existieren, oder auch nur meiner Existenz gewiß zu sein, sobald ich jene Principien leugne, sondern in dem Sinne, daß mit der Leugnung der höchsten Principien virtuell alle Gewifsheit aufgehoben und das menschliche Erkennen der absoluten Skepsis, dem allgemeinen theoretischen Zweifel überantwortet werde. Aus diesem Grunde geschieht es, wenn wir der von Descartes ausgegangenen subjektivistischen Philosophie, welche die Selbstgewifsheit als höchstes und allumfassendes Kriterium aufstellt, die objektive Evidenz als oberstes Kriterium entgegensetzen.

Um das Gesagte an einem Beispiel zu erläutern, so gilt theoretisch der allerdings tautologische und dem von Aristoteles formulierten Widerspruchsprincip an Bedeutung für die Wissenschaft nachstehende, aber immerhin evidente Satz der Identität, den man gewöhnlich durch die Formel $A = A$ ausdrückt, nicht wegen der Gleichung $\text{Ich} = \text{Ich}$, sondern umgekehrt, die letztere wegen des ersteren. Wollte man mit J. G. Fichte das Gegenteil behaupten, so würde entweder der Satz der Identität seine allgemeine und notwendige Giltigkeit verlieren, weil gründend in der individuellen und zufälligen Thatsache eines existierenden Ich, oder man würde gezwungen, mit dem genannten

Philosophen zu der durch Kants reines Bewußtsein bereits indicierten Fiktion eines absoluten, in dem empirischen Ich erscheinenden Ich seine Zuflucht zu nehmen. Diesen Subjektivismus bekämpfen wir in den verschiedenen Formen, in die er sich kleidet, auch in der der Frohschammerschen Weltphantasie. Denn obgleich ihr Urheber betont, daß das Allgemeine nur in der konkreten Realität des Einzelnen existiere, so ist dies zur Überwindung des modernen, das Allgemeine hypostasierenden Apriorismus (mit anderen Worten des intellektualistischen Subjektivismus) nicht genügend. Denn es läuft auf dasselbe hinaus, anzunehmen, das Allgemeine als solches existiere, oder zu sagen, es realisiere sich im Einzelnen. (Vgl. d. mod. Idealismus S. 37 ff.)

V.

Philosophie und Theologie.

Der Kritiker des englischen Lehrers gibt sich alle erdenkliche Mühe, den Unterschied natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten als einen grundlosen zu erweisen, und sucht zugleich den Schein zu erwecken, als sei diese Unterscheidung eine Eigentümlichkeit des thomistischen Lehrsystems im Gegensatz zu anderen, älteren wie jüngeren Theorien. In Wahrheit aber besteht ein solcher auch bezüglich des hl. Anselm nicht, der nach Fr. zwar den Glauben betonte, dann aber die christlichen Lehren wissenschaftlich zu erkennen und ebenso wie die sogenannten natürlichen (höheren) Wahrheiten zu begreifen gestrebt haben soll (S. 150). Anselm unterscheidet ausdrücklich diejenigen Wahrheiten, die wir, wie das Dasein und die Einheit Gottes, durch die Vernunft ohne Hülfe der Offenbarung erkennen können, von jenen anderen Wahrheiten, deren „wissenschaftliche“ Erkenntnis den Glauben zur notwendigen Voraussetzung hat, und versteht unter dieser Erkenntnis des Glaubensinhalts nicht ein stricktes Begreifen desselben, das den Glauben überflüssig machen würde (Vgl. Kühn, Kath. Dogmat. I. S. 422 f. 2. Aufl.). Wie könnte dem auch anders sein, nachdem der Unterschied natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten in Bezug auf Gott und göttliche Dinge in der hl. Schrift deutlich genug ausgesprochen ist, was an diesem Orte eines Beweises nicht bedarf, da er bei jedem Theologen und Apologeten zu finden ist. Wenn aber Fr. sich auf die Nominalisten beruft, welche die Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis abschwächen und damit die Grenzen der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten ver-

wischen, so nehmen eben jene, wie Occam und andere, eine exceptionelle Stellung ein, durch welche das Zeugnis der theologischen Tradition nicht in Frage gestellt werden kann.

Um die Grundlagen der Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten zu erschüttern, greift Fr. ebensowohl die natürliche Erkenntnis des Daseins und der moralischen Eigenschaften Gottes als auch den geheimnisvollen Charakter der übernatürlichen Wahrheiten an. Dabei trägt er kein Bedenken, den Begriff des wissenschaftlichen Erkennens im Handumdrehen zu verändern, indem er die analogische Erkenntnis in der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften als eine unwissenschaftliche, dagegen in der Anwendung auf die Trinität als eine wissenschaftliche hinstellt, unbekümmert darum, daß im ersten Falle die Analogie durch evidente Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache getragen ist, während sie im letztern auf der Voraussetzung der Offenbarung beruht. In Wahrheit also trifft das Gegenteil von dem zu, was Fr. behauptet; im ersten Falle nämlich ist das Verfahren ein streng wissenschaftliches und beweiskräftiges, im letzteren nicht. Wir schliessen, daß in Gott Macht, Weisheit, Güte ist, weil wir diese Bestimmungen mit Evidenz als reine Vollkommenheiten erkennen, und weil die Vollkommenheiten der Wirkungen, der Geschöpfe, a fortiori in der Ursache, dem Schöpfer, sich finden müssen. Dagegen dürfen wir aus einer Vielheit resp. Dreiheit in den Geschöpfen nicht mit derselben Sicherheit auf eine solche in Gott schliessen, weil wir keine natürliche Gewisheit darüber haben noch haben können, daß Vielheit und realer Unterschied mit der Vollkommenheit Gottes vereinbar sei. Erst dann, wenn wir aus höherer Quelle, durch Offenbarung, also auf übernatürlichem Wege die Existenz einer Vielheit in Gott erkannt haben, sind wir berechtigt, den Blick auf die Geschöpfe gewendet, in gewissen Eigentümlichkeiten des geschaffenen, insbesondere des geistigen Seins und Lebens Abschattungen des dreieinen göttlichen Lebens zu ersehen und den Versuch zu wagen, von jenen Analogieen ausgehend das Geheimnis der Offenbarung dem Verständnisse näher zu rücken.

Die allgemeine Bemerkung, man müßte von der herrschenden Lehre, wonach Gott aus der Natur erkennbar sei, in der Offenbarung aber nur im Mysterium sich kundgebe, vielmehr das Gegenteil erwarten, nämlich daß die Natur Gott verhülle, die Offenbarung aber Gott und Göttliches erkennbar mache (S. 110), beruht auf einem Mißverständnisse, um nicht zu sagen, einer Entstellung jener Lehre. Der wahre Sinn derselben ist

dieser. Die Natur enthüllt, um mit dem Apostel zu reden, die ewige Macht und Gottheit, nicht aber das verborgene, in Gott beschlossene Geheimnis, weil sie Werk, Geschöpf Gottes, nicht sein Leib, seine Erscheinung ist, wozu sie der Pantheismus, die moderne Weisheit macht. Die Offenbarung aber enthüllt dieses verborgene Wesen und die geheimnisvollen Ratschläge Gottes, macht sie erkennbar, — wie wären sie sonst Offenbarung? — aber sie enthüllt dieselben hienieden nur dem Glauben, macht sie zum Gegenstande gläubiger Aufnahme, nicht unmittelbarer Anschauung.

Der moderne Kritiker glaubt es besser zu wissen, als der Apostel. Für ihn ist Gott — das Dasein Gottes — nicht mit Sicherheit aus der Natur erkennbar. Denn die Argumente für Gottes Dasein beweisen es nicht. Da uns Fr. auf einen späteren Abschnitt verweist, so wollen auch wir an dieser Stelle darüber hinweggehen. Was aber die Einwendungen gegen die Übernatürlichkeit der christlichen Mysterien betrifft, so haben wir auf die Behauptung, in der zugestandenen analogischen Erkenntnis derselben sei bereits eine natürliche Erkennbarkeit eingeräumt, die Antwort schon gegeben. Die in der natürlichen Gotteserkenntnis angewendete Analogie ist ganz anderer Art als die analogische Erkenntnis der Mysterien, z. B. der Trinität. Nicht auf Grund eines bloßen Analogieschlusses geschieht es, daß wir die Persönlichkeit Gottes behaupten. Vielmehr sind wir dabei von dem evidenten Vernunftprincip geleitet, daß die Vollkommenheiten der Wirkung in der Ursache sich finden müssen. Da nun aber Persönlichkeit, d. i. Fürsichsein eines selbstbewußten und sichselbstbestimmenden Wesens offenbar eine Vollkommenheit ist, so muß sie von Gott angenommen werden. Auf denselben Schluß führt die zweckmäßige Einrichtung der Natur, die ihren letzten Grund nicht in einem „Unbewußten“, einer hypostasierten „Idee“ oder gar in einer hypostasierten „Phantasie“, sondern nur in der Aktualität einer zwecksetzenden, selbstbewußten Intelligenz haben kann. Andererseits aber schließen wir nicht aus einer geschöpflichen Analogie auf eine reale Dreiheit in Gott, sondern, diese auf das Zeugnis der göttlichen Offenbarung hin gläubig festhaltend, erkennen wir jene geschöpflichen Analogieen als solche, als Analogieen oder Abbilder, die uns irgend eine jedoch höchst unvollkommene natürliche Erkenntnis des Geheimnisses vermitteln, eine Erkenntnis, die uns den Glauben nie zu ersetzen vermag. Es gilt dies von jeder, auch der aus den Momenten des Selbstbewußtseins geschöpften Analogie (S. 219); denn eine Dreiheit von Momenten

ist weit entfernt, zum Schlusse auf eine reale Dreiheit, eine Dreiheit der Personen in Gott zu berechtigen.

Schon dadurch — meint Fr. —, daß Gott die Mysterien offenbare, hörten sie auf, Geheimnisse zu bleiben; denn sie würden eben dadurch in und aus ihrem Grunde erkannt; nun sei es aber auch in der Naturwissenschaft genügend, daß das Dasein einer Kraft erkannt werde, wenn auch das Wie ihres Seins und Wirkens unbekannt bleibe. Stände aber die Hauptsache fest, die Offenbarung durch Gott, so seien die Mysterien vollkommen durch die göttliche Autorität erklärt.

In diesen Äußerungen macht sich der Kritiker mehrfacher Verwechslungen schuldig. Durch die Offenbarungen hören die übernatürlichen Wahrheiten zwar auf, *secreta*, nicht aber *mysteria* zu sein, sie werden uns — durch äußeres Zeugnis — bekannt, nicht aber von uns aus ihren inneren Gründen erkannt. Das Beispiel aus der Naturwissenschaft ist demnach bedeutungslos. Wollte Fr. daraus einen Vergleich entnehmen, so durfte sich dieser nicht auf die experimentelle Erkenntnis einer Kraft ohne Einsicht in ihr Wesen beziehen, sondern mußte von solchen entnommen werden, die etwas auf äußere Gründe — wissenschaftliche Autoritäten, z. B. auf das Ansehen Newtons hin das Gravitationsgesetz, annehmen. Wer die Gründe, worauf die Annahme dieses Gesetzes beruht, kennt und versteht, hat ein Wissen davon; wer es auf äußere Autoritäten hin annimmt, glaubt daran. Der Glaube gibt zwar Gewisheit, der göttliche Glaube die größtmögliche, aber er ist nicht Wissen, es sei denn, man nehme „Wissen“, dem Sprachgebrauch entgegen, in einem so allgemeinen Sinne, daß es jede Art von Kenntnis und Erkenntnis umfaßt.

Fr. behauptet die natürliche Erkennbarkeit der Trinität und versteigt sich zu dem Ausspruch, die Erkenntnis des trinitarischen Verhältnisses im ewigen, absoluten Wesen und im Weltgrunde komme dem als unbedingt Erkannten, der Ewigkeit, Absolutheit und Notwendigkeit weit näher, als alle die anderen mehr anthropologischen Eigenschaften, die Gott zugeschrieben zu werden pflegen (S. 116. Vgl. S. 122). Da wir nähere Aufschlüsse über die Art, wie wir diese natürliche Erkennbarkeit des Wesens- und Lebensprozesses in Gott zu denken haben, nicht erhalten, so sehen wir uns auf Vermutungen angewiesen. Aus der Äußerung, die ganze Natur mit ihrem Lebensprozesse stelle ein Abbild des göttlichen dreieinigen Lebensprozesses dar, glauben wir schließen zu dürfen, daß jene Fr.sche natürlich erkennbare Trinität nichts anderes sei als eine

Dreiheit von Momenten in einem theogonischen Werdeprouzess: eine Anschauung, die mit der Offenbarung, wenigstens in der allein maßgebenden kirchlichen Fassung, nichts gemein hat, die aber auch vor dem Gottesbegriff der natürlichen Vernunft nicht zu bestehen vermag, weil sie das absolut überweltliche und unveränderliche Sein und Leben Gottes einem Werdeprouzess unterwirft und damit in die Veränderlichkeit und Endlichkeit herabzieht.

Auf die Bemerkung, die göttliche Offenbarung vorausgesetzt, hätten auch die Sakramente nichts Geheimnisvolles und Unbegreifliches mehr, ist dasselbe wie oben zu sagen. Dazu fügen wir noch im allgemeinen die Bemerkung, daß die Voraussetzung, unter welcher die Fr.sche Behauptung einen Schein von Berechtigung erhält, als ob die sich offenbarende göttliche Wahrheit mit natürlicher Gewißheit und Evidenz erkannt werde, nicht zutrifft; denn nach thomistischer Auffassung wird zwar die Glaubwürdigkeit, nicht aber die Göttlichkeit der Offenbarung mit Evidenz erkannt.

Auf die *praeambula fidei* übergehend, findet der Kritiker eine Art von Widersinn darin, daß das Dasein und die Eigenschaften Gottes zuerst erkannt werden müssen, um der Offenbarung vernünftigerweise Glauben schenken zu können, da ja gerade in der Offenbarung selbst, wenn sie wirklich stattfindet, jenes Dasein u. s. w. sich viel klarer und deutlicher kundgibt, als dies in der Natur, die Gott mehr verhüllt, als offenbare, der Fall sei. (S. 128 f.) Die Grundlosigkeit dieses Einwandes ergibt schon ein Blick auf die Begriffsbestimmung des Glaubens, der ein Fürwahrhalten auf Grund eines äußeren Zeugnisses ist, also die Erkenntnis des Zeugnisses und des Zeugen voraussetzt. Handelt es sich also um den göttlichen Glauben, d. h. um ein Fürwahrhalten auf das Zeugnis Gottes hin, so wird einem solchen Fürwahrhalten eine Erkenntnis Gottes vorangehen, d. h. diese Erkenntnis ein *praeambulum fidei* bilden müssen. Diese Erkenntnis kann nämlich nicht wieder auf demselben äußeren Zeugnis oder auf Glauben beruhen; denn, soll der Glaube nicht ein blinder sein und sich in einem falschen Zirkel bewegen, so muß die Glaubwürdigkeit des Zeugen unabhängig von seinem Selbstzeugnis erkannt werden. Wenn wir gleichwohl mit vielen älteren und neueren Theologen annehmen, daß der übernatürliche göttliche Glaube als seinen eigentlichen Grund ein solches Selbstzeugnis der ewigen Wahrheit in sich schließt, so widerspricht dies nicht dem Gesagten. Denn der übernatürliche und im emphatischen Sinne göttliche Glaube trägt

zwar sein eigenes und eigentümliches Gesetz in sich und darf nicht ganz und gar mit dem Maßstabe des menschlichen Glaubens gemessen werden, er setzt aber gleichwohl eine natürliche Erkenntnis des göttlichen Zeugnisses voraus, um vor dem Forum der natürlichen Vernunft als gerechtfertigt zu erscheinen. Die *praeambula fidei* sind demnach Bedingungen, nicht aber der Grund des Glaubens. Diese Bedingungen würden nur in dem Falle (für den Gläubigen) in Wegfall kommen und der Kritiker würde recht behalten, wenn jenes Selbstzeugnis der göttlichen Wahrheit eine Kundgebung in unmittelbarer Anschauung — *a facie ad faciem* — wäre, was aber nicht einmal von den Organen der Offenbarung, geschweige denn von den auf die Predigt dieser Organe hin (*fides ex auditu*) Glaubenden anzunehmen ist.

Die Meinung des Kritikers geht dahin, daß gewisse unmittelbare göttliche Wirkungen vorausgesetzt, aus ihnen jene *praeambula fidei* leichter erkannt werden könnten, als aus den mittelbaren, in der Natur sich darbietenden Wirkungen. Es liege der Annahme solcher Fundamentalwahrheiten des Wissens als Vorläufer und Grundlagen des Glaubens ein gewisser Widersinn zu Grunde, indem das Dunkle zum Kriterium des Klaren gemacht und das Ungöttliche für ein mehr sicheres Zeugnis des Göttlichen gehalten werde als das, was man für eine unmittelbare Kundgebung des Göttlichen gelten lasse (S. 129. Vgl. S. 166).

Gesetzt, die göttliche Kundgebung durch ein wunderbares Ereignis sei klarer, als jene in der Natur, deren Endlichkeit, zweckmäßige Einrichtung u. dgl., so würde unter dieser Voraussetzung eine Kundgebung der ersteren Art in zweifacher Beziehung in Betracht kommen, als Bezeugung des Daseins Gottes und als Motiv, der daran geknüpften Offenbarung als einer göttlichen Glauben zu schenken.

Jene Annahme größerer Klarheit für wunderbare göttliche Kundgebungen ist jedoch nicht ernst zu nehmen. Wie wenig nämlich solche, die eine sichere Gotteserkenntnis aus der Natur für unmöglich halten, geneigt sind, die aus Wundern zuzugeben, beweist das Beispiel des Kritikers selbst. Der Kantsche Rationalismus, in dem der Kritiker befangen ist, verwirft die Wunder aus demselben Grunde, aus welchem er der natürlichen Gotteserkenntnis die theoretische Gewissheit aberkennt, nämlich weil aus dem Sichtbaren das Unsichtbare, aus dem Sinnlichen das Übersinnliche überhaupt nicht erkannt und erschlossen werden könne. Wie der Kritiker über die Beweisbarkeit des Daseins

Gottes denkt, werden wir später erfahren. Seine Behandlung der *motiva credibilitatis* aber zeigt, daß mit dem weichenden Verständnis jener allgemeinen Stimme der Natur, die zu jeder Vernunft spricht und von Gott Zeugnis gibt, auch das Verständnis verloren geht für die speciellen Fingerzeige in der Ökonomie der göttlichen Offenbarung, die wir Wunder nennen. Wenn daher auch der Schein erweckt wird, als ob Wunder für die unmittelbaren Zeugen eine aktuelle Bedeutung besäßen, so bleibt es eben nur beim Scheine; für uns aber, die wir nur auf überlieferte Wunder als Glaubensmotiv uns berufen können, sind sie völlig bedeutungslos; denn solche überlieferte Wunder, behauptet der Kritiker, wirken nur durch den Glauben, als geglaubte, nicht durch ihr unmittelbares göttliches Geschehen, da sie nicht unmittelbar wahrgenommen werden können, sondern nur historisch berichtet werden. (S. 137.) Mit diesen „historischen Wundern“ aber glaubt der Kritiker ein leichtes Spiel zu haben. Was der natürlichen Erklärung absolut widersteht, wie die Totenerweckungen, ist „legendenhafte Verzierung“ des Lebens und Wirkens Christi (S. 136 f.).

Um auf das einzelne einzugehen, so sucht der Kritiker dem Argument, das der Verbreitung des Christentums entnommen wird, die Spitze abzubringen durch die Behauptung, daß auch das Christentum die Mittel der Gewalt, wo sie ihm zufiel, nicht verschmäht habe, als ob nicht vor allem die wunderbare Verbreitung bis zu dem Augenblicke, da das Christentum die Gewalt erlangte, die Überwindung des Heidentums, der Erklärung bedürfte! Der Dauer des Christentums setzt er die der chinesischen Staatsreligion, des Buddhismus und Brahmanismus entgegen. Ist denn aber, fragen wir, das Christentum nicht in gewissem Sinne so alt als die Menschheit und dauert es nicht mit der gleichen Lebenskraft fort?

Der Kritiker befolgt den Spruch: *divide et impera!* Er löst den Reisigbündel der Argumente auf und sucht jedes isoliert zu entkräften. Nicht Dauer ist mit Dauer, sondern die Dauer des Christentums mit seinem übernatürlichen Inhalt, seinen sittlichen Anforderungen mit der Dauer anderer Religionen zu vergleichen. Das Resultat würde in diesem Falle ganz anders sich gestalten.

Mit wenigen leichten Bemerkungen gleitet Fr. über die angeblich unbestimmten messianischen Weissagungen hinweg, ohne mit einem Worte der messianischen Gemälde eines Jesaias und der Psalmen zu gedenken, die mehr Evangelien als Prophezeiungen gleichen. Ungedank auch dessen, daß die Geschichte

Israels, des Volkes der Hoffnung, dessen prophetischer Repräsentant einen „Mann der Sehnsucht“ sich nennt, ohne Christus zum unauflöselichen Rätsel wird.

Selbst die Berufung auf die „legitime“ Autorität der Synagoge verschmäht Fr. nicht, um die Anwendung der Prophezeiungen auf Jesus zu diskreditieren, obgleich einleuchtet, daß mit der Erfüllung der Weissagungen die Autorität der Synagoge aufhören mußte, legitim zu sein (S. 134).

An die evangelischen Wunder wird ein Kanon historischer Glaubwürdigkeit angelegt, mit welchem kaum eine geschichtliche Thatsache bestehen könnte. Die Äußerung, daß wir von den Wundern nur durch menschliches Zeugnis wissen, das keinen übernatürlichen, göttlichen Glauben bewirken könne, beruht auf Verwechslung der Motive der Glaubwürdigkeit mit dem Glaubensgrund; jene sind allerdings menschlich, sie bilden aber auch nur den Anlaß, den Ausgangspunkt für den Adlerflug des Glaubens, der von der Kraft der Gnade getragen wird.

Gegen die Wunder wird im allgemeinen die mangelhafte Naturkenntnis früherer Jahrhunderte ins Feld geführt. Nun ist aber die Kluft zwischen Wirkung und natürlicher Ursache nicht selten derart, daß eine genauere Kenntnis der Naturkräfte nicht notwendig erscheint, um das Wunder als solches zu erkennen. In den Besessenen glaubt Fr. mit Berufung auf den Standpunkt der modernen Bildung nur Nervenranke ersehen zu dürfen. Die wunderbaren Krankenheilungen sollen angesichts der Wirkungen des Magnetismus u. s. w. zur Bezeugung der Göttlichkeit des Christentums vollends unbrauchbar geworden sein. Wie man sieht, sind es die trivialen und vulgären Einwendungen des plattesten Rationalismus, deren Widerlegung in jeder Apologie des Christentums zu finden ist.

Die Totenerweckungen werden, wie bereits bemerkt wurde, in das Bereich der Mythe verwiesen. Die Auferstehung Christi, deren Bezeugung die Apostel mit ihrem Blute besiegelten, wird mit Stillschweigen übergangen. Die Wunder könnten schon deshalb nicht Grundlagen des Glaubens sein, weil sie selbst geglaubt werden müßten; sie gründeten auf menschlichem historischen Glauben. Die goldene Statue des übernatürlichen Glaubens hätte nur ein thönernes natürliches Fundament, müßte also in das Schicksal der Gebrechlichkeit von diesem verwickelt werden.

Hierauf wurde bereits geantwortet, daß das Fundament des Glaubens ein göttliches ist, die natürlichen Beweggründe aber vollkommen ausreichen, um zu beweisen, daß wir nicht leichtfertig glauben, um den Glauben gegen Angriffe von außen

und gegen die Sophistik des eignen Verstandes und Herzens zu rechtfertigen. Diese natürlichen Beweggründe, deren sich Gott bedient, um an die Pforten des Glaubens zu führen, dürfen nicht gering geschätzt werden; denn auch der Glaube, so erhaben, übernatürlich und göttlich er ist, wurzelt nach seiner menschlichen Seite in dem festen Boden der socialen und geschichtlichen Ordnung und ist nach dieser Seite den diese Ordnung beherrschenden Gesetzen unterworfen. Diese vermeintlich „thönernen“ Füße lassen sich nicht zerschlagen, ohne die gesellschaftliche Ordnung selbst, die auf geschichtlichen Grundlagen, auf Treue und Glauben beruht, in Stücke zu schlagen.

Gegen die thomistische Lehre, daß zwar die Thatsache der Offenbarung, nicht aber der Inhalt einer Prüfung unterworfen werden dürfe, wird auf den „kirchlichen und thomistischen Glauben“ hingewiesen, daß auch der Teufel wunderbare Wirkungen hervorbringen könne, sowie auf den Grundsatz der Kirche, daß gegen ihre legitime Autorität gewirkte Wunder nicht als wahre Wunder anerkannt werden dürfen. Es müsse also, um wahre von falschen Wundern zu unterscheiden, gerade der Inhalt der Offenbarung selbst geprüft werden. In diesem Einwand liegt wiederum ein Mißverständnis der thomistischen Lehre, die nicht jede dem Glauben vorangehende Prüfung des Inhalts der Offenbarung als unstatthaft ansieht, sondern nur jene, welche den Glauben daran von der Einsicht in diesen Inhalt abhängig macht. Vielmehr ist unbedingt zuzugeben, daß auch der Inhalt einer präsumtiven Offenbarung Gottes würdig sein müsse. Dies ist aber zweifellos im Christentum der Fall, auch wenn dasselbe von seinem specifischen Lehrinhalt behauptet, daß er geheimnisvoll und deshalb mit demütigem Glauben aufzunehmen sei. Im Gegenteil müßte eine Offenbarung, die nichts Höheres darböte als was der Menscheng Geist aus sich selbst zu schöpfen vermag, als Gottes unwürdig oder nicht vollkommen würdig erscheinen.

Unter solcher Beschränkung soll der Inhalt der Offenbarung keineswegs der apologetischen Forschung entzogen werden. Oder welcher Apologet wird es versäumen, aus der Erhabenheit und Reinheit des christlichen Gottesbegriffs, aus der in Wort und That ausgeprägten unvergleichlichen Sittenlehre des Erlösers die überzeugendsten Argumente zu entnehmen und damit auch die Wunder in ihre wirksamste Beleuchtung zu rücken? Mit diesen Bemerkungen haben wir zugleich den Schlüssel für die Unterscheidung des Dafs und des Was der Offenbarung gegeben und halten es deshalb für überflüssig, auf die hiergegen vorgebrachten Einwendungen (S. 146) näher einzugehen.

Um den Anspruch einer Vernunftprüfung der geoffenbarten Wahrheit auf ihren Inhalt in seinem Sinne zu stützen, nimmt Fr. an, daß dieser Inhalt bereits potenziell in der Vernunft angelegt sei, was allerdings eine Konsequenz seines Standpunktes ist, aber auch den transcendentalen Charakter der Offenbarung aufhebt. Die Offenbarung wendet sich zwar an vernünftige Wesen, wie denn schon der hl. Augustin einschärft, daß wir nicht glauben könnten, wenn wir nicht vernünftige Seelen hätten. Auch ist es vollkommen richtig, daß die göttliche Offenbarung auf die Vernunft nicht unterdrückend und ertötend, sondern erhebend und vervollkommnend wirken müsse. Diese Vervollkommnung aber geschieht nicht allein dadurch, daß die Offenbarung Wahrheiten mitteilt, die an sich auch der Vernunft zugänglich sind, oder, wie man wohl sagte, um die Vernunft bis ans Ende der Vernunft zu führen, sondern vor allem dadurch, daß die Vernunft zur Kenntnis von Wahrheiten erhoben wird, die ihre natürliche Kraft übersteigen und deren anschauliche (intuitive) Erkenntnis den zukünftigen Lohn demütigen Glaubens bilden soll.

Die Vollkommenheit der Vernunft kann nicht darin bestehen, daß ihr eine schrankenlose Freiheit und absolute Souveränität eingeräumt wird. Eine solche Freiheit und Herrschaft ist sowohl mit der Endlichkeit und Geschöpflichkeit der menschlichen Vernunft als auch mit dem Begriff einer Offenbarung unvereinbar. Der Kritiker schreitet denn auch konsequent zur Leugnung der Offenbarung und des Christentums fort, dessen geschichtliche Grundlagen er preisgibt. Die Vernunft selbst aber, als deren Anwalt der Kritiker auftritt, wird zu einer Ahasverusrolle verurteilt, indem sie, wie Ahasverus mit dem Fluche einer ewigen Wanderschaft, dem einer ziel- und zwecklosen Forschung beladen erscheint.

Die von Fr. geforderte Freiheit gestaltet sich zur Freiheit, nach Belieben zu irren und die tollsten Einfälle, die absurdesten Theorien, durch welche nicht nur die übernatürliche Offenbarung, sondern auch die natürliche Gotteserkenntnis in ihren tiefsten Fundamenten erschüttert wird, als „zeitgemäße“ Wissenschaft hinzustellen. Fürwahr, das ist nicht mehr die dem Lichte zustrebende, sondern die von ihm abgewandte, in Finsternis tastende und in Unnatur verkehrte Vernunft!

Fr. findet es widersprechend, wenn nach dem Grundsatz: *intelligo ut credam* zur Forschung aufgefordert und zugleich verlangt wird, daß ein bestimmtes Resultat, nämlich die kirchliche Lehre gefunden werde. Diese Forderung ist aber nicht

widersinnig, sondern durchaus selbstverständlich und notwendig unter der Voraussetzung, daß, wer sie stellt, sich im sicheren Besitze der Wahrheit weiß. Der Kritiker übersieht, daß jene Forderung der Forschung und Prüfung an die außerhalb der Kirche Stehenden gerichtet ist. An diese stellt die Kirche die Aufforderung gewissenhafter Prüfung, indem sie überzeugt ist, daß eine solche nur zu ihren Gunsten ausfallen könne, eben weil sie sich im Besitze der Wahrheit glaubt und weiß. Fr. aber verlangt eine solche (voraussetzungslose) Prüfung auch für die Gläubigen, für jene, die im Schoße der Kirche bereits ihrer Gnaden und Segnungen teilhaft geworden sind, verlangt für sie das Recht der freien Forschung, d. h. in seinem Sinne das Recht zu irren und in Widerspruch mit den Überzeugungen und der Lehre der Kirche zu treten, und klagt über Verfolgung wegen Irrlehre und Ketzerei (S. 143). Nun kann doch nicht geleugnet werden, daß die Kirche ihren Mitgliedern nicht allein nicht verbietet, sondern sie geradezu auffordert, je nach Begabung und Beruf, sich der Gründe ihres Glaubens bewußt zu werden und denselben gegen die Angriffe ihrer Gegner zu verteidigen. Sie ist aber zugleich auch überzeugt, daß eine solche Forschung, mit reiner Absicht unternommen, durch die Gnade, das Gebet und eine wahrhaft christliche Lebensführung unterstützt, trotz mancher ungelöst bleibenden Schwierigkeit im Glauben nur befestigen, nicht von ihm abführen werde. Tritt aber tatsächlich das gegenteilige Resultat ein und es wendet sich ein „Forscher“ gegen den Glauben und die Kirche, so löst er eben damit selbst die Bande, die ihn an die kirchliche Gemeinschaft knüpfen und besitzt nicht das geringste Recht, über Unterdrückung und Verfolgung zu klagen.

Oder verlangt etwa der Kritiker, die Kirche solle statt eines autoritativen und bedingungslose Unterwerfung fordernden Urteils über Wahrheit und Falschheit mit dem „freien Forscher“ sich in eine Diskussion einlassen, mit ihm z. B. über Darwinismus, über vergleichende Religionswissenschaft u. dgl. disputieren und schließlich, überwältigt von den Fortschritten moderner Wissenschaft (S. 144) kapitulieren? Dies hiesse die Stellung der kirchlichen Autorität völlig verkennen. Ihre Aufgabe ist erfüllt, wenn auf Grund der Vergleichung der vorgeblichen Resultate der Wissenschaft mit dem Kanon ihrer göttlichen, überlieferten Lehre das Urteil gefällt ist. Das Weitere überläßt sie den Theologen und Apologeten. Die Sache dieser ist es, in die Arena herabzusteigen und Aug' in Auge den wissenschaftlichen Kampf aufzunehmen. Die Theologen und Apologeten

aber, zu denen auch wir uns rechnen, weichen, wie Fr. sich überzeugen wird, vor dem angebotenen Kampfe nicht zurück, einem Kampf, den wir zudem, entblößt von allen Vorteilen unserer Gegner, auf rein wissenschaftlichem, ja, Herr Frohschammer! auf rein wissenschaftlichem Wege siegreich durchzuführen gedenken!

Unser Gegner weist auf die „dürftigen“ apologetischen Beweisgründe des hl. Thomas hin, die wohl für seine Zeit genügen und Überzeugung hervorrufen mochten (S. 144). Nun denn: mit dem Laufe der Jahrhunderte sind auch die Überzeugungsgründe für die Wahrheit der christlichen Religion gewachsen! Die „höhere“ intellektuelle und sittliche Bildung, soweit sie wirklich vorhanden und nicht trügerischer Schein ist, diese sittliche Bildung, wem verdanken wir sie, wenn nicht dem ununterbrochenen, gleich einer Naturkraft fortwirkenden Einflusse des Christentums? Der Abfall von ihm ist intellektueller Rückschritt und sittliche Verwilderung, die sich gezwungen sieht, wenigstens die Maske des Christentums zu tragen, nachdem der Geist entwichen ist. Die vom Glauben abgefallene Wissenschaft selbst gibt wider Willen Zeugnis von der Wahrheit des Christentums. Warum spricht man nur von den Fortschritten der Naturwissenschaft und der Geschichtsforschung, nicht auch von den Fortschritten der Philosophie? Um den Schein zu erwecken, als ob moderne Natur- und Geschichtsforschung unabhängig von philosophischen Lehrmeinungen zu ihren dem Glauben feindlichen Resultaten gelangt wären. Nun steht aber fest, daß der Darwinismus eine Frucht des Materialismus und die negative Kritik der Fundamente und Quellen des Christentums eine solche des Hegelschen naturalistischen Pantheismus ist. Stellen sich so die angeblichen naturphilosophischen und geschichtswissenschaftlichen Resultate als Folgerungen aus philosophischen Voraussetzungen heraus, so wird der Streit mit den Gegnern des Christentums auf philosophischem Boden ausgetragen werden müssen. Indem wir diesen wissenschaftlichen Kampf aufnehmen, widerlegen wir thatsächlich die Anklage, als ob man kirchlicher- und theologischerseits gegen Menschen, die diese Wahrheiten (die *motiva credibilitatis*) nicht anerkennen, keine Vernunftgründe, sondern nur Gewalt (d. h. die moralische Macht autoritativer Entscheidung, denn die physische steht heutzutage vielmehr auf seiten der Gegner) anzuwenden wisse.

Die Annahme, die übernatürlichen Wahrheiten seien ein Hindernis des Fortschritts, wird durch die Thatsache widerlegt, daß die kirchliche Autorität in der entschiedensten Weise für

die Kraft der Vernunft und den wahren Fortschritt der Philosophie eintritt. Oder bedeutet es etwa einen Fortschritt, wenn der Positivismus auf jede übersinnliche Erkenntnis verzichtet? Heutzutage ist es fast allein noch die Kirche, welche die wahren Rechte der Vernunft gegen eine alles überwuchernde Skepsis in Schutz nimmt.

Wohin aber die von Fr. im Interesse des Fortschritts beanspruchte freie Forschung führt, hat die Entwicklung der neueren und neuesten Philosophie bewiesen. Sie ist munter fort bis ins Nichts, bis an die äußerste Grenze der Absurdität geschritten. Um ja nicht zu dienen, hat die Philosophie das Vaterhaus verlassen und ist dahin gelangt, sich mit Hegelschen, Schopenhauerschen, Herbartschen, Hartmannschen und Frohschammerschen Träbern zu nähren, ohne sich davon sättigen zu können, uneingedenk des tiefen Ausspruchs: *Christo servire regnare est.*

Der Fortschritt der empirischen Forschung ist weit davon entfernt, den der Philosophie, wie Fr. meint, nach sich zu ziehen, sowie auch umgekehrt die geringere Ausbildung der empirischen Disciplinen kein Hindernis für die Erkenntnis der philosophischen Wahrheit bildet. Der gegenwärtige Zustand der außerhalb des Christentums stehenden Philosophie lehrt vielmehr, daß eine ungeheure Entwicklung der empirischen Forschung mit dem tiefsten Verfall der Philosophie zusammenbestehen könne. Wer das Schicksal der Philosophie absolut an das der Empirie bindet, täuscht sich über das Wesen der philosophischen Erkenntnis. Gewisse unumstößliche philosophische Wahrheiten können aus einer allgemeinen, jedem zugänglichen Erkenntnis der Erscheinungen gewonnen werden, und gerade diese sind es, welche uns die wertvollsten Aufschlüsse über eine jenseitige, übersinnliche Wirklichkeit verschaffen. Fr. läßt solche Wahrheiten nicht gelten. Die Wahrheit ist ihm (S. 153) das Forschen nach Wahrheit. Dieses Forschen ist die lebendige Wahrheit gegenüber der toten Wahrheit der positiven Religion. Diesen Wahrheitsbegriff sollen wir ohne weiteres, ohne jeden Beweis hinnehmen; er soll uns als selbstverständlich gelten (S. 164). Wir meinen aber, die Wahrheit sei etwas Unveränderliches, ewig Giltiges. Der Wahrheitsbegriff Fr.s bedeutet also eine Fälschung der Wahrheit. Denn eine Wahrheit, die aufhören kann, Wahrheit zu sein, ist nicht Wahrheit.

Nachdem unser Kritiker mit den geschichtlichen Wundern aufgeräumt, sucht er zu zeigen, daß er nicht in der bloßen Negative verharren wolle, und weist deshalb auf die Naturwunder

hin, die das menschliche Wunderbedürfnis zu befriedigen und dem religiösen Sinn sichere Nahrung zu gewähren vermögen, an denen das Gemüt durch Versenkung in den göttlichen, geheimnisvollen Urgrund sich erbauen könne. Auf solche Naturwunder gestützt werde der religiöse Glaube selbst edler und humaner, als der auf historische Wunder gegründete der sich bekämpfenden positiven Religionen (S. 156). Gewiss, auch in der natürlichen Ordnung erweist sich Gott wunderbar; aber es ist der persönliche Gott, der seinen Offenbarungen keine willkürlichen Schranken setzen und sich nicht nehmen läßt, wenn es ihm gefällt, auch in geschichtlicher, außerordentlicher Weise sich zu offenbaren — sich kundzugeben als den Herrn der Natur und der Geister durch den Erweis des Geistes und der Kraft. Ein Gott aber, der auf die „Naturwunder“ eingeschränkt ist, ist nicht der Gott der wahren Religion, und jener angebliche Fortschritt der Religion im Sinne des Kritikers ist im Grunde ein Rückschritt auf den Standpunkt des Heidentums — ein Schritt in die Naturvergötterung; denn der „geheimnisvolle Urgrund“, von dem Fr. spricht, kann nicht wohl etwas anderes sein, als der immanente Gott, das im All sich entfaltende Eins des Pantheismus. Dieser „geheimnisvolle Urgrund“, von dem wir nach der Ansicht unseres Kritikers mit Sicherheit zwar eine Dreiheit, nicht aber die moralischen Eigenschaften einer lebendigen Persönlichkeit aussagen dürfen, ist nicht der Gott der Offenbarung, nicht der Gott des Christentums, den wir anbeten und dessen liebevolle und gerechte Vorsehung sich nicht allein mittelbar in der Natur, sondern noch mehr in einer übernatürlichen Ordnung, in welcher Wunder und Prophetie integrierende Elemente bilden, unmittelbar kundgibt.

Der Vorwurf, das grösste Unheil sei von jeher daraus hervorgegangen, daß die Religion sich für unbedingt und göttlich ausbebe, ist bezüglich der kirchlichen Lehrautorität von Fr. nicht bewiesen (S. 166), wenn nicht etwa seine persönlichen Schicksale als Beweis dafür gelten sollen, und die Aufnahme seiner Schriften in den *index librorum prohibitorum* als ein grösstes Unheil zu betrachten ist. Nicht das grösste Unheil, sondern die grössten Vorteile hat die Menschheit aus den Ansprüchen des kirchlichen Lehramts gezogen; denn ohne ihre auf göttlicher Verheißung ruhende Autorität wäre der „hinterlegte“ Schatz der christlichen Wahrheit längst in den Fluten wechselnder menschlicher Lehrmeinungen und Systeme untergegangen.



DIE THEORIE DER GESICHTSWAHRNEHMUNG UND DER KRITISCHE REALISMUS

E. L. FISCHERS.

VON DR. M. GLOSSNER.

Die Stärke des Verfechters des „kritischen“ Realismus (E. L. Fischers) liegt in der Kritik, jedoch nicht in der positiven oder der des Realismus, d. h. nicht in dem, was er aufstellt, sondern in dem, was er negiert, in der Kritik des Idealismus, insbesondere der seiner physiologischen Vertreter. Die Richtigkeit dieses Urteils, dem wir bei Besprechung der „Grundfragen der Erkenntnistheorie“ desselben Verfassers Ausdruck gegeben (Jahrb. III. Jahrg. S. 461 ff.), wird durch dessen jüngste Schrift, die sich die Anwendung der Grundsätze des „kritischen Realismus“ auf das specielle Gebiet der Gesichtswahrnehmung zur Aufgabe setzt, bestätigt.

Jene Eigentümlichkeit, die wir als den schwächsten Punkt der Erkenntnistheorie F.s bezeichnen zu müssen glaubten (a. a. O. S. 469), nämlich die Auffassung der sinnlichen Erkenntnis als realen Vorgang, in welchem Wahrnehmungssubjekt und äußerer Gegenstand („Bewußtsein“ und Körper) durch die Organe in einen physischen Kontakt treten, ist auch in dem neuesten Werke¹ festgehalten. Die äußere Wirklichkeit des sinnlich Wahrgenommenen glaubt F. auf anderem Wege nicht sicher stellen zu können, als durch Annahme einer solchen realen Berührung und Verbindung. Die Immanenz des Objectes der sinnlichen Wahrnehmung (sei es auch durch eine repräsentative Species) ist nach F.s Ansicht weder zur Erkenntnis notwendig noch findet eine solche thatsächlich statt, da wir unter jener Voraussetzung die Dinge im Bewußtsein, nicht außerhalb desselben wahrnehmen müßten. „Diese unleugbare Thatsache (der äußeren Wahrnehmung) beweist, daß zum Zwecke der Per-

¹ Dr. E. L. Fischer, Theorie der Gesichtswahrnehmung. Mainz 1891.

zeption eines Objekts durchaus nicht die Immanenz desselben im Bewußtsein notwendig ist, sondern es genügt dazu die reale, organische Verbindung des Bewußtseins durch die Sinnesapparate und die entsprechenden Medien mit den Gegenständen.“ (Th. d. Gesichtsw. S. 157.)

Die Unhaltbarkeit der Behauptung, die Wahrnehmung könne ohne Immanenz des Objektes im erkennenden Subjekte (um den von F. fälschlich gebrauchten Ausdruck: Bewußtsein zu vermeiden) stattfinden, zeigt schon ein Blick auf die Natur des Erkennens, das nur dadurch zustande kommt, daß das Subjekt sich zum Gegenstande gestaltet, sich ihm verähnlicht, also ihn wenigstens dem Bilde und der Ähnlichkeit nach in sich trägt. Erkennen ist eine immanente Thätigkeit, d. h. eine Thätigkeit, die nicht verändernd nach außen wirkt, sondern nach ihrem Princip und ihrem Terminus im Thätigen bleibt.

Aus dieser Immanenz der Erkenntnisthätigkeit schließt der Idealismus: also kann nichts außerhalb des Subjektes Bestehendes erkannt werden. Dieser Schluß ist falsch. Denn, wenn wie F. auch in seiner neuesten Schrift wiederholt in ebenso lichtvoller als scharfsinniger Weise gegen die Idealisten unter Philosophen und Physiologen nachweist, nicht Bewußtseinszustände, sondern außerhalb des Bewußtseins vorhandene Gegenstände in der Wahrnehmung aufgefaßt werden, so muß zwischen der formalen und objektiven Termination des Wahrnehmungsaktes unterschieden werden; jene liegt im Subjekt, diese außerhalb desselben; denn es kann, und der thatsächliche Vorgang des Wahrnehmungsaktes liefert dafür den Beweis, eine im Subjekte formell sich vollendende Thätigkeit objektiv in etwas von ihr und ihrem formalen Terminus Verschiedenem und außerhalb des Subjekts Bestehendem terminieren.

Parallel dieser Unterscheidung der formalen und objektiven Termination läuft die des Erkenntnismittels und des Erkenntnisobjekts. Jenes, die scholastische Species, liegt im Subjekt, dieses außerhalb desselben.

Indem F. die angeführten Unterscheidungen sei es nicht kennt oder nicht als zulässig betrachtet, sei es nicht genügend

zur Geltung bringt, sieht er sich — in einer dem Idealismus entgegengesetzten Richtung von der Wahrheit sich entfernend — genötigt, die Immanenz der Wahrnehmung als eines Erkenntnisaktes preiszugeben und sie auf die Stufe einer transeunten, in einem äußeren Gegenstande formell sich vollendenden Tätigkeit herabzusetzen.

Auffallend mag dieser Schritt erscheinen, wenn man erwägt, daß F. bei der Erörterung des Wahrheitsbegriffs recht wohl zwischen dem Mittel und dem Gegenstande der Erkenntnis zu unterscheiden weiß. Er bestimmt nämlich Wahrheit im „realen“ Sinne als Übereinstimmung des Erkenntnisinhalts mit dem Sachverhalt und bemerkt weiterhin: „Unter Erkenntnisinhalt sind im allgemeinen jene Vorstellungen und Begriffe zu verstehen, welche im Erkenntnisakte zur Anwendung kommen oder mittels deren wir in einem bestimmten Falle erkennen; unter „objektivem Sachverhalt“ dagegen dasjenige, worauf sich diese Vorstellungen und Begriffe beziehen, oder das, was durch sie erkannt wird.“ (S. 369.) Warum soll nun, fragen wir, dieselbe Unterscheidung nicht auch auf die Wahrnehmung Anwendung finden, und diese, obgleich subjektiv durch eine Species, ein Bild des Wahrgenommenen vermittelt, doch objektiv unmittelbar auf den äußeren Gegenstand gerichtet sein können?

F. würde gegen diese — scholastische — Theorie mit Recht Einspruch erheben, wenn die Species, sei es die *impressa* oder *expressa* als ein Vorhererkanntes aufgefaßt würde, von welchem aus ein Übergang zu dem außerhalb des Subjekts bestehenden Gegenstande stattfinden müßte. Von einer solchen Vorstellung ist die Scholastik und sind wir weit entfernt. Die Species ist vielmehr weder in der unvollkommenen Existenz der bloßen Zuständlichkeit (als *habitus*) noch in der vollkommenen der Aktualität (als *sp. expressa*) Gegenstand der Erkenntnis; denn im letzteren, der hauptsächlich in Frage kommt, ist sie nichts anderes, als das dem Gegenstande verähnlichte, ideell gleichsam zum Gegenstande gewordene und darum auf diesen bestimmten Gegenstand gerichtete und bezogene Vermögen oder Erkenntnisobjekt selbst.

Eine Wahrnehmung, die nicht zugleich Vorstellung (im Sinne der scholastischen *species expressa* als immanenter Terminus der Erkenntnis) wäre, ist demnach undenkbar. Während aber die Phantasievorstellung bloße Vorstellung, d. h. ihr Objekt ein bloß vorgestellter, nicht aktuell dem Vorstellenden gegenwärtiger Gegenstand ist, zeigt sich die Wahrnehmung als ein Vorstellen, das ein aktuell Gegenwärtiges zum Objekte hat, also mit der aktuellen Gegenwart des Objektes steht und fällt. Aus diesem Grunde ist Locke im Rechte, wenn er behauptet, wo Wahrnehmung, da finde auch ein Vorstellen statt; dagegen ist er und mit ihm fast die gesamte neuere Philosophie im Unrechte, wenn er die Vorstellung selbst als das unmittelbar Erkante betrachtet, statt als das bloße Mittel, durch welches die Wahrnehmung subjektiv und formal konstituiert ist. Jede Wahrnehmung ist also zugleich Vorstellung, nicht aber umgekehrt jede Vorstellung Wahrnehmung.

Wir sahen, wie F. selbst von den mittelbaren Erkenntnisweisen, den Vorstellungen (in seinem beschränkten Sinne) und den Begriffen behauptet, daß sie ungeachtet ihrer Mittelbarkeit doch von objektiver Bedeutung sein können. Zu der oben angeführten Stelle fügen wir noch folgende: „denn wenn auch der Erkenntnisinhalt, insofern er aus Vorstellungen und Begriffen besteht, subjektiv und ideell ist, so kann er doch einem realen Sachverhalt, den er zum Ausdruck bringen soll, entsprechen und dann ist er zugleich objektiv gültig.“ (S. 373.)

Allerdings genügt zur Wahrnehmung eine solche „objektive Gültigkeit“ nicht; denn sie erheischt die objektiv-reale Gegenwart des Objekts, was von der bloßen Vorstellung und den Begriffen nicht gilt. Wenn man aber erwägt, daß die Wahrnehmung ein im sinnlichen, an Organe geknüpften, Erkenntnisvermögen, das sich passiv verhält, erzeugtes Erkennen ist, so wird man es vollkommen begreiflich finden, daß die Wahrnehmung ein Vorstellen ist, das (objektiv) weder bloß nach innen, noch in einem vom Subjekte unabhängigen, doch sinnlich nicht wahrnehmbaren Gegenstande, (z. B. einem Gesetze, einem Verhältnisse S. 375), sondern in einem außerhalb des Subjekts

vorhandenen und demselben real gegenwärtigen Gegenstande terminiert. Gleichwie also die Wahrnehmung, formal genommen, als immanente Thätigkeit von innen entspringt und nach innen sich vollendet, so nimmt sie, objektiv oder nach ihrer inhaltlichen Bestimmtheit betrachtet, ihren Ursprung von außen und ihre Richtung nach außen, d. h. sie ist Vorstellung des in ihr als wirkende Ursache sich bethätigenden äußeren Gegenstandes.

In der von uns mit der Scholastik verteidigten Auffassung der sinnlichen Wahrnehmung wird diese als ein im Subjekt bleibender organisch-psychischer Vorgang angesehen, bei welchem das wahrgenommene Objekt ausschließlich thätig, in keiner Weise aber als leidend sich verhält. An die Stelle dieser Theorie nimmt F. eine physische Verbindung des Bewusstseins mit dem materiellen Gegenstande an und läßt die Wahrnehmung aus einer realen Wechselwirkung von Subjekt und Objekt entspringen. Er unterscheidet demgemäß zwischen dem Wahrnehmungsobjekt, d. h. dem Gegenstand, sofern er durch subjektive Bedingungen afficiert ist, und demselben Gegenstande, wie er an und für sich und unabhängig vom Subjekte außerhalb des Bewusstseins existiert.

Gegen diese Unterscheidung des ansichseienden Gegenstandes und des Wahrnehmungsobjektes ist dasselbe zu sagen, was F. selbst gegen den Idealismus geltend macht, nämlich daß die Abhängigkeit des Objekts vom Subjekt nur eine begriffliche, nicht eine sachliche sei; liege es im Begriffe des Wahrnehmungsobjektes, wahrgenommen zu werden und sei dasselbe insoferne von der Wahrnehmung abhängig, so sei dies zunächst (?) nur eine logische Abhängigkeit, und dürfe man daraus nicht schließen, daß das betreffende Objekt an sich nicht ohne die Wahrnehmung bestehen könne. (S. 169.)

Weshalb aber den beschränkenden Zusatz: „zunächst“? Weil die Wahrnehmung gleichwohl ein „eigenartig realer“ Vorgang sein soll, der sich (formell) nicht durch ein Bild, eine Verähnlichung des Subjektes mit dem Objekte vollzieht. Während wir die Garantie der Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung gerade darin erblicken, daß vom Objekte im Subjekt ein solches

Bild erzeugt wird, weshalb der Wahrnehmungsakt wie von außen eingeleitet, so auch nach außen (objektiv) terminiert ist, glaubt F. diese Garantie in der realorganischen Verbindung mit dem Objekte suchen zu sollen. Die Folge einer solchen Auffassung aber ist, daß einerseits eine vom Idealismus anerkannte Wahrheit (die Immanenz des Erkenntnisprozesses) gelehnet, andererseits aber durch die Unterscheidung des ansichseienden vom Wahrnehmungs-Objekte hinwiederum an den Fundamenten des „kritischen Realismus“ gerüttelt wird. Hindert schon jener Umstand, den Idealismus in der Wurzel zu zerstören, so wird durch diesen der Realismus erschüttert, da es alsdann nicht mehr der wirkliche Gegenstand selbst sein kann, den wir im Wahrnehmungsobjekte erfassen, sondern ein Zerrbild desselben, in welchem subjektive und objektive Elemente nicht mehr mit Sicherheit ausgeschieden werden können.

Was bewegt F. zu seiner, wie uns scheint, ganz widersinnigen und unmöglichen Theorie von einer Wechselwirkung des Subjekts und Objekts im Akte der sinnlichen Wahrnehmung? Es ist die Relativität derselben. An dieser Relativität kann nun allerdings nicht gezweifelt werden, und F. hat die Gründe dafür in der, soweit es sich um naturwissenschaftlich festgestellte Thatsachen handelt, gewohnten trefflichen Weise dargestellt (S. 380 ff.). Auch der angeblich naive Realismus der Scholastiker hat diese Relativität der sinnlichen Wahrnehmung anerkannt. Daher betont insbesondere der englische Lehrer die Notwendigkeit eines kritischen Urteils, um Wahrheit und Irrtum in Bezug auf die sinnliche Erkenntnis zu scheiden. Er verlangt die normale Disposition des Organs und des Mediums, um auch nur über das sog. *sensibile proprium* ein objektives Urteil zu ermöglichen. In noch höherem Grade gilt diese Relativität bezüglich der *sensibilia communia*, und ist deshalb ein umsichtiges, „kritisches“ Urteil über Größe, Gestalt, Bewegung erforderlich. (Vgl. *de Veritat. qu. I art. 11. utrum falsitas sit in sensu.*) Aus diesem Grunde können schon die Scholastiker und vor ihnen Aristoteles den Anspruch erheben, als Vertreter eines „kritischen“ Realismus betrachtet zu werden. Gleichwohl

sind sie ferne davon, den realen Gegenstand vom Wahrnehmungsobjekt zu unterscheiden. Denn wenn das thatsächlich Wahrgenommene nicht der an sich seiende Gegenstand selbst mit seinen wirklichen, sinnenfälligen Eigenschaften ist (denn nicht vom Ansichsein im Sinne von Substanz oder Wesenheit und Natur ist hier die Rede), so stellt sich die von F. selbst gegen Wundt erhobene Frage ein, woher wir den Maßstab nehmen sollen für die Bestimmung, welche von den Eigenschaften des Wahrnehmungsobjektes dem realen Gegenstande zukommen, welche nicht (S. 187). Da sich aber unter der Voraussetzung eines selbst bei normaler Disposition der Organe u. s. w. subjektiv afficierten und modifizierten Wahrnehmungsobjektes ein solcher Maßstab nicht angeben läßt, so ist es offenbar um die Objektivität der Wahrnehmung geschehen, und der „kritische“, reales und Wahrnehmungsobjekt unterscheidende Realismus sinkt in den von seinem Urheber bekämpften Subjektivismus und Idealismus zurück.

Fragen wir uns nun, worin die Relativität der sinnlichen Wahrnehmung besteht. Nicht darin, daß die Sinne den Gegenstand affizieren. Aber auch nicht darin, daß wir die Dinge nur soweit sinnlich erkennen, als sie uns erscheinen, d. h. auf unsere körperlichen Organe einen Eindruck hervorbringen. Eine solche Einwirkung ist zur Effektivierung der Wahrnehmung unumgänglich notwendig. Von einer Landschaft z. B., einem Bilde u. s. w. sehen wir nur jene Teile, von welchen Lichtstrahlen auf unsere Netzhaut fallen. Indem aber die Dinge auf uns einwirken, offenbaren sie sich uns, und in diesem Sinne erscheinen sie uns. Es ist also gänzlich verfehlt, wenn man in unserer Frage (nach der Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung) die Erscheinung dem Ansichsein entgegengesetzt und behauptet, die Dinge seien den Sinnen ihrem Ansichsein nach unzugänglich und würden von ihnen nur erkannt, wie sie ihnen (infolge sich einmischender subjektiver Beschaffenheiten!) erscheinen, nicht wie sie an sich seien (so die Kantianer, Herbartianer u. s. w.), es sei denn, man nehme das Ansichsein im Sinne von Natur und Wesenheit, in welchem Sinne (der eben

hier gar nicht in Frage kommt) allerdings die Erkenntnis des Ansichseienden den Sinnen abgesprochen werden muß. Die Relativität der sinnlichen Wahrnehmung liegt vielmehr darin, daß die Organe in einer gewissen — indifferenten — Verfassung, in einem Zustande der Potenzialität für das Wahrnehmende sein müssen, wenn die Qualitäten der Dinge uns wirklich erscheinen, d. h. uns offenbar werden sollen. Diese Relativität liegt ferner darin, daß die Sinne nur unter gewissen räumlichen Verhältnissen und infolge Zusammenwirkens und wechselseitiger Korrektur dem Urteil des Verstandes zuverlässige Daten bezüglich der Größe u. s. w. der Körper darzubieten vermögen. Weiter erstreckt sich die Relativität der Sinneswahrnehmung nicht. In keinem Falle ist sie in dem Sinne zu deuten, daß eine farbige, tönende u. s. w. oder gar eine ausgedehnte, in Raum und Zeit sich bewegende Welt von Dingen nicht an sich, sondern nur im Verhältnis zu den Sinnen existiere. F. selbst weist mit Scharfsinn und Erfolg eine solche (subjektivistische und idealistische) Auffassung der Relativität der sinnlichen Wahrnehmung zurück. Wozu aber dann seine Polemik gegen den angeblich „naiven“, „absoluten“, unkritischen Realismus der Scholastik? Wir finden keinen andern Grund, als die seltsame Annahme, daß die sinnliche Wahrnehmung nicht durch eine Verähnlichung mit dem Wahrgenommenen, sondern durch eine reale Verbindung des Bewußtseins mit dem Gegenstande zustande komme, eine Annahme, welche trotz der von F. selbst aufgepflanzten Warnungstafeln in die Irrpfade des Idealismus zurückführt.

„Sowenig durch die Ätherwellen, welche von den vor uns liegenden Körpern ausgehen, Abbilder der letzteren zu unserem Auge fortgepflanzt werden: ebensowenig werden durch die Erregungswellen im Sehnerven die Netzhautbilder ins Gehirn expediert. Das eine erscheint so unmöglich als das andere.“ (S. 257.) Was ist hiervon zu halten?

Findet das Sehen im beseelten Auge statt, was F. einräumt, so können wir die Art, wie Netzhautbilder ins Gehirn expediert werden, zunächst wenigstens, auf sich beruhen lassen.

Dagegen kann eine Fortpflanzung der Abbilder der Dinge oder ihrer sensiblen Qualitäten (primär der Farben, sekundär der Formen) in irgendwelchen Sinne durch die Medien (Äther, Luft, Wasser) der sinnlichen Wahrnehmung nur dann in Abrede gestellt werden, wenn man den Vorgang des Sehens als einen rein materiellen, als einen bloßen Bewegungs-Vorgang betrachtet, dadurch aber zugleich sich in die Unmöglichkeit versetzt, ihn zu begreifen. Will man jedoch zwar das objektiv Qualitative in der sinnlichen Wahrnehmung preisgeben, das subjektiv Psychische aber festhalten, so wird man notwendig dem Idealismus verfallen; denn was die Seele unter solcher Voraussetzung in Beantwortung der von außen an sie anschlagenden materiellen Bewegungen hervorbringt, kann nur mehr etwas ganz Eigenartiges, den objektiven Bewegungen Heterogenes sein. Das Sehen wird nur dann als ein objektive Erkenntnis gewährender psychischer Vorgang angesehen werden können, wenn die physikalisch-physiologischen Prozesse Träger eines verhältnismäßig geistigen Elementes, d. h. von Beschaffenheiten und Formen sind, die sich mittels der Bewegungen dem beseelten Organ einprägen und dasselbe zur intentionalen Verähnlichung und damit zur objektiven Erkenntnis befähigen.

Nur halte man die Vorstellung ferne, als ob die vom Gegenstande durch das Medium dem Auge eingepprägten Bilder actu in jenem vorhanden seien, also eine eigentliche „Bilderwanderung“ stattfinde (S. 13). Die vom Gegenstande ausgehenden Bilder sind im Medium wie in einem Instrumente, d. h. der Kraft nach (virtute). Das Medium pflanzt den vom Gegenstande ausgehenden Eindruck fort, wie der Telegraph die Schrift oder das Telephon den Ton. Daher kann auch nicht gefragt werden, warum wir „von den vielen im Äther sich bewegenden Bildern“ nichts bemerken (a. a. O.), eine Frage, die wir mit der Aufforderung beantworten, man möge uns zeigen, wie die Eigenfarben der Dinge, z. B. der Farbenschmelz einer Blume, wahrgenommen werden können, wenn sie nicht durch das Medium hindurch auf den Gesichtssinn zu wirken vermögen. Wird F.,

der die Objektivität der sensiblen Qualitäten verteidigt, eine befriedigende Erklärung hiervon zu geben wissen?

Diese virtuelle Gegenwart des Bildes im Medium ist freilich nicht mit physikalischen Hilfsmitteln nachzuweisen. Physikalische und ebenso auch physiologische Hilfsmittel aber sind überhaupt nicht imstande, den „rätselhaften“ Prozeß der „Empfindung“, der Wahrnehmung irgendwie verständlich zu machen. Wir werden uns auch in diesem Falle der begrifflichen, dialektischen Hilfsmittel nicht entschlagen dürfen. Man wende also kühnlich die Begriffe von aktuellem, potenziellem, virtuellem Sein an! Schlägt doch F. selbst im Grunde diesen Weg der begrifflichen Bestimmung ein, wenn er die Lösung des Rätsels in der Anerkennung der Belebtheit und Beseeltheit des ganzen leiblichen Organismus sucht (S. 270). Äußere Eindrücke lösen eine Wahrnehmung, eine psychische Funktion aus, weil sie auf ein beseeltes Körperwesen stoßen, auf ein Wesen, dessen Teile aus einem potenziellen zu einem eigenartigen, aktuellen und wesenseinheitlichen Ganzen geformt sind; denn nichts anderes kann mit der Beseeltheit gemeint und gesagt sein wollen. Mit diesem Zugeständnisse sind Standpunkt und Methode der einseitig physikalischen und physiologischen Forschung aufgegeben. Man verfolge aber diesen Weg mit Konsequenz und anerkenne einerseits auch in den Dingen ein qualitatives, formales Element, das sie befähigt, auf ein beseeltes Wesen nicht bloß reell, physisch, sondern ideell bestimmend und das Seelenvermögen sich intentionell verähnlichend einzuwirken.

Andererseits aber mache man mit der Beseeltheit des Leibes vollkommen Ernst! Was wir noch vermissen, ist die *potentia compositi*, die Auffassung der sinnlichen Vermögen als Vermögen des beseelten Ganzen. Seelenzustände und -tätigkeiten laufen nicht parallel nebeneinander her (S. 270 ff.); ebensowenig findet eine reale Wechselwirkung zwischen Leib und Seele statt; sondern die einheitliche, aus der wesenhaften Verbindung beider resultierende Substanz nimmt in ihren sinnlichen Vermögen äußere Eindrücke auf, die selbst nicht rein mechanischer, physikalisch-physiologischer Art, sondern Träger sensibler Formen

sind. An die Stelle der Summe: Netzhautbild + psychisches Korrelat ist daher ein einheitliches, dem Beseelten eingepprägtes Bild zu setzen, das die Erkenntnis formell vermittelt, und eben dieses Bild ist es, das die Scholastik mit dem Ausdrucke *species* bezeichnet.

Nun möge man urteilen, welche von beiden Theorien den Vorzug verdient, die scholastische, welche die Immanenz der Wahrnehmung mit ihrem objektiven Charakter zu verbinden weiß, oder die F.s, in der die Wahrnehmung als eine realorganische Verbindung des Bewußtseins mit dem äußeren Gegenstande aufgefaßt wird.

Obwohl F. zwischen Wahrnehmungsobjekt und realem Gegenstand unterscheidet und jenes aus einem Zusammenwirken von Subjekt und Objekt hervorgehen läßt, so verhält er sich doch in den „Grundfragen der Erkenntnistheorie“ ablehnend gegen die Vorstellung von einer Projektion subjektiver Eindrücke nach außen. In seinem neuen Werke dagegen wird eine solche zur Erklärung der optischen Vorgänge angenommen. F. definiert die Projektion in folgender Weise: „Dieselbe ist ein eigentümlicher dynamischer Vorgang, der auf einer speciellen Energie der Netzhaut beruht, welche das Vermögen besitzt, die auf ihr entworfenen und von der Seele unbewußt empfangenen Bilder nach außen zu versetzen.“ (S. 290.)

Diese Projektion des Netzhautbildes halten wir für eine ebenso unmögliche als unbewiesene Vorstellung. Wie soll die vitale Netzhaut nach außen projizieren? Etwa idealiter, d. h. so, daß das Bild als ein äußeres vorgestellt wird? Dies hiesse idem per idem erklären; denn das Netzhautbild idealiter nach außen projizieren könnte nur bedeuten, daß wir die Sehobjekte nicht als in uns, sondern als außer uns bestehend wahrnehmen. Wir hätten somit entweder keine Erklärung des Sehvorgangs oder eine idealistische. Überdies würde der Netzhaut eine Kraft zugeschrieben, die sie nicht haben kann. Denn wie soll sie in ein Außen versetzen, das sie nicht kennt; und wie soll sie es kennen, ohne es zuvor wahrzunehmen? Die Wahrnehmung müßte demnach vorausgehen,

wenn eine Projektion in dem angenommenen Sinne stattfinden sollte.

Also wird das Netzhautbild realiter nach außen projiziert, in der Weise, daß das Bild nun wirklich außer dem Objekte vorhanden ist? Beachtet man die nähere Erklärung Fs., so scheint es fast so; denn die Projektion, versichert man uns, ist eine „physiologische und dynamische Funktion“, die „etwas Physisches zum Gegenstande hat“, „eine eigentümliche Wirkung in die Ferne, analog der physikalischen Repulsion und Attraktion“ (S. 297). Für die Erkenntnis wäre indes durch eine solche reale Projektion nichts gewonnen; denn die Frage würde wiederkehren, wie denn dieses nach außen geworfene Bild gesehen werde. Auch scheint dies doch wieder nicht ganz die Meinung zu sein; denn nach Fs. Ansicht wird in der wirklichen Wahrnehmung weder das (innere) Netzhautbild selbst noch die Projektion desselben gesehen (S. 378 ff.). Vielmehr wird das Sehobjekt in folgender Weise bestimmt: „Wir sehen unter normalen Verhältnissen die Gegenstände in der Farbe und Größe, wie sie sich uns in ihren von uns empfundenen und unwillkürlich nach außen projizierten Netzhautbildern darstellen.“ (S. 377 f.) Daß in dieser Bestimmung ein Teil den anderen aufhebt, ist unschwer einzusehen. Wohl aber ist darin gesagt, daß die Sehobjekte nicht die nach außen projizierten Netzhautbilder seien, da sie in diesem Falle, wie weiterhin bemerkt wird, nur optische Eigenschaften an sich tragen würden (S. 379).

Fassen wir die verschiedenen, anscheinend widersprechenden Äußerungen über das projizierte Netzhautbild zusammen, so erhalten wir das vom realen Gegenstande verschiedene „Wahrnehmungsobjekt“ des „kritischen Realismus“ und stehen wiederum vor jener den immanenten Charakter der Erkenntnis verkennenden Auffassung derselben, worin sie als ein doppelseitig reales Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, als eine Art von transeunter Tätigkeit des Subjekts (bei F. des „Bewusstseins“) erscheint.

Die von F. für seine Theorie angeführten Gründe würden

im günstigsten Falle nur beweisen, daß gewisse subjektive Affektionen in Folge der vorausgehenden natur- und gewohnheitsmäßigen äußeren Wahrnehmung und nach Analogie derselben nach außen versetzt werden. In der wirklichen Wahrnehmung aber könnte eine Projektion schon aus dem von F. selbst hervorgehobenen Grunde nicht stattfinden, weil in diesem Gegenstände aufgefaßt werden, die nicht allein optische, sondern auch andere Eigenschaften haben (S. 379), und in bezug auf welche daher eine praktische Thätigkeit stattfinden kann, was bei subjektiven Lichterscheinungen nicht der Fall ist. Die auch von F. aufrecht erhaltene Unterscheidung von subjektiver Lichterscheinung und objektivem Lichte würde hinfällig werden, wenn beide Fälle unter den gemeinsamen Begriff einer Projektion des Netzhautbildes fallen würden.

Weder die Nachbilder noch die durch mechanische und elektrische Reizungen hervorgebrachten Erscheinungen beweisen die behauptete Fähigkeit der vitalen Netzhaut, die Lichtbilder nach außen zu projicieren. Vielmehr setzen sie eine äußere Wahrnehmung voraus, die nicht selbst wieder auf einer Projektion beruht. Wir finden es begreiflich, wenn subjektive Eindrücke nach außen verlegt werden, sobald ein solches „Außen“ das ursprünglich Gegebene im Wahrnehmungsprozesse bildet. Im entgegengesetzten Falle würde eine Versetzung des Eindrucks nach außen völlig unverständlich sein. — Unter der gedachten Voraussetzung erklären sich die sog. entoptischen Erscheinungen. Dieselben sind künstlich hervorgerufen und zeigen die Organe unter abnormen Verhältnissen, in welchen die Reinheit der Wahrnehmung durch sich einmischende subjektive Zustände getrübt ist. Denn die Objektivität der Wahrnehmung hängt von der Potenzialität des Sinnes ab; bei einer aktuellen Bestimmtheit desselben, z. B. bei fortdauernder Wirkung eines vorangegangenen Eindruckes tritt der Fall ein, von welchem Aristoteles in den Worten spricht: *παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει*; denn die normale Wahrnehmung setzt einen Zustand des Sinnes voraus, in welchem er ist ein *δυνάμει τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τοιοῦτον*. (π. ψ. III 4. 429 a 18. squ.)

Ebensowenig als die angeführten Erscheinungen beweist für eine Projektion das Doppeltsehen des Einfachen (S. 294); denn in diesem Falle liegt eine Art durch die Brille verursachter Spiegelung, also eine objektive Lichterscheinung vor, die wirklich gesehen, objektiv wahrgenommen, wenn auch nicht, wie der sich spiegelnde Gegenstand, durch andere Sinne erkannt werden kann. — Das Aufrechtsehen endlich erklärt sich ebenfalls ohne Projektion, wenn man (gegen Joh. Müller u. and.) einräumt, daß das Auge die Strahlen in der Richtung verfolgt, in welcher sie in dasselbe eintreten.

Eine sorgfältige und gelungene Erörterung ist in Fs. Schrift dem Begriff der Empfindung zu teil geworden. Die Abweichung vom Sprachgebrauch, welcher von einer Empfindung von Farben, Tönen u. s. w. zu reden verbietet, sowie die Verwechslung von Empfindung und Wahrnehmung, deren sich die Idealisten unter Philosophen und Physiologen schuldig machen, erfahren die verdiente Zurechtweisung. Anders dagegen verhält es sich mit dem Begriff des Bewußtseins. Die Darstellung Fs. leidet an derselben Konfusion, die bezüglich dieses Begriffs in der neueren Philosophie überhaupt herrscht, obgleich diese der Scholastik gegenüber sich rühmt, das Bewußtsein unter dem Scheffel hervor auf den Leuchter gestellt und begriffen zu haben. Das Bewußtsein erscheint bald als ein Gefäß, das sehr verschiedene Dinge in sich aufnimmt, bald als eine Art von Seelenstoff, zu welchem alle psychischen Zustände und Thätigkeiten als Formen oder Modifikationen sich verhalten, bald endlich, wie ein Licht, das, ohne selbst afficiert zu werden, alles, was in seinen Kreis einrückt, erleuchtet. Der Wahrnehmungsakt gilt F. als ein Bewußtseinsakt, wogegen zunächst von seiten des gewöhnlichen Sprachgebrauchs dasselbe einzuwenden ist, was F. mit Recht bezüglich der Empfindung geltend macht, nämlich daß wir uns nach der gewöhnlichen Rede- und Auffassungsweise ebensowenig der Farben und Töne, der Häuser und Bäume „bewußt“ sind, als wir sie „empfinden“. Was sollen wir aber von folgenden Äußerungen über das Bewußtsein sagen? „Man kann das Bewußtsein gewissermaßen mit der Sonne

vergleichen. Wie nämlich in dieser, so läßt sich auch im Bewußtsein ein centraler Kern und verschiedene Sphären unterscheiden. . . . die Empfindungs- und die äußere Wahrnehmungssphäre. Die Empfindungssphäre erfafst die inneren Zustände des eigenen Organismus; die äußere Wahrnehmungssphäre aber geht über den eigenen Organismus hinaus in die objektive Welt . . . Das Mittel aber, wodurch das Bewußtsein mit den Objekten der Außenwelt in Verbindung steht, ist der psychophysische Nervenproceß samt der Projektion, die gleichwohl ein unbewußter und unwillkürlicher physiologisch dynamischer Vorgang der vitalen Netzhaut ist.“ (S. 308 ff.)

Zu derartigen verworrenen Vorstellungen muß man gelangen, wenn man die Natur des Erkennens als eine immanente Thätigkeit verkennt und ihre Bildlichkeit, das Moment der Verähnlichung leugnet. Wahrnehmung ist nicht Bewußtsein, wohl aber haben wir von unseren Wahrnehmungen ein Bewußtsein. Bewußtsein ist reflexe Erkenntnis, ein zu sich Gehen oder ursprüngliches Beisichsein; im Menschen das erstere, da die Wahrnehmung das erste ist, in der Wahrnehmung aber das Subjekt gleichsam ganz ins Objekt versenkt ist. Die Empfindung aber ist nichts anderes als sinnliches Bewußtsein; denn in der Empfindung erfassen wir subjektive Zustände; es liegt also in ihr bereits eine Art von Reflexion des Subjekts auf sich selbst. Vollkommen aber ist erst die Reflexion, die im Ich gelegen ist, weil ein Zurückgehen auf den innersten Kern, die Substanz selbst, was nur einem geistigen Princip, dem Intellekte, nicht mehr dem Sinne zukommen kann. Die Auffassung der Wahrnehmung als eines Bewußtseinsaktes würde folgerichtig wieder auf den Idealismus zurückführen.

Der letzte Abschnitt des F.schen Buches enthält allgemeine erkenntnistheoretische Erörterungen, unter anderem eine Kritik der scholastischen Definition der Wahrheit, an deren Stelle in etwas prätentioser Weise der Wahrheitsbegriff des „kritischen Realismus“ gesetzt wird.

In innigen Zusammenhang mit dem Begriff der Wahrheit tritt der des Erkennens. Erkennen wird definiert als ein

sachgemäßes Wissen von einem Thatbestand. Wissen erscheint hier als Gattung, obgleich es nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, dem sich auch F. nicht zu entziehen vermag, ein sicheres Erkennen aus Gründen ist. Wenn aber in der angeführten Definition einerseits das Erkennen zu eng, das Wissen zu weit genommen wird, so werden anderseits beide ungebührlich und in einer an den Positivismus erinnernden Weise eingeschränkt. Derselbe Vorwurf trifft, wie wir sehen werden, den „kritischen“ Begriff der Wahrheit.

Wir haben die ontologische Wahrheit oder die des Seins von der formalen oder der Wahrheit des Erkennens zu unterscheiden. Wahr im ontologischen Sinne ist das, was ist. An die Stelle des „ist“ glaubt F. das „Thatsächliche“ setzen zu sollen; denn auch dem Vergangenen und selbst den Negationen und Privationen komme Wahrheit zu, insofern sie ein Thatsächliches seien. Diese Kritik scheint uns ihr Ziel zu verfehlen. Die ontologische Wahrheit ist die Grundlage der formalen Wahrheit, weshalb sie mit Recht auch fundamentale Wahrheit genannt wird. Nur das Sein aber, nicht das Nichtsein vermag der Wahrheit (im eigentlichen oder formalen Sinne) das Fundament darzubieten. Das Vergangene aber, sofern es vergangen ist, ist nicht mehr wahr (im ontologischen Sinne), wie es, bevor es wurde, noch nicht wahr gewesen ist, wiewohl es ewig wahr bleibt (im formalen Sinne), daß es einmal gewesen ist. Es mag in seinen Folgen fort dauern; aber das Sein seiner Folgen ist nicht das Sein des Vergangenen, also auch nicht seine ontologische Wahrheit.

Eine ungerechtfertigte Rücksicht auf die sog. „formale“ Logik ist es, wenn die formale Wahrheit im Sinne von Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst genommen, und die eigentliche Wahrheit, die des Denkens, als „reale“ bezeichnet wird. Der Wahrheitsbegriff der formalen Logik gibt Veranlassung zu einer kritischen Erörterung des Idealismus. Die von F. gegebene geschichtliche Darstellung des „erkenntnistheoretischen“ Idealismus (im Unterschiede von dem der Kunst und der Gesinnung) ist weder vollständig, noch — selbst nur als Skizze

— gründlich. Denn was das letztere betrifft, so liegt der Grund des modernen Idealismus im Subjektivismus, dessen Gepräge der neueren Philosophie von Descartes aufgedrückt wurde: ein Zusammenhang, den wir in unseren beiden Schriften: *Der moderne Idealismus* und *Das objektive Princip der aristotelisch-scholastischen Philosophie* nachgewiesen haben. Die alte sowie die mittelalterliche Philosophie gingen vom Objekte aus und bestimmten das höchste Kriterium der Erkenntnis als ein objektives, während die neuere Philosophie dasselbe ins Subjekt verlegt. Indem diese Philosophie in ihrem weiteren Fortgang den Weg vom Subjekt zum Objekt nicht mehr zu finden wufste, verfiel sie in Idealismus. Das subjektivistische Kriterium (der subjektiven Evidenz, weiterhin der Übereinstimmung der Vorstellungen unter sich, ihre Widerspruchslosigkeit u. dgl.) ist demnach noch nicht unmittelbar (wie das Beispiel Descartes', Leibnitz', Wolffs beweist) idealistisch; denn im ersten Stadium des Subjektivismus wird die objektive Wahrheit gerade aus der subjektiven Evidenz oder der Widerspruchsfreiheit des Begriffs gefolgert.

Übrigens besteht in der That der Haupt- und Grundfehler des Idealismus in der vom Subjektivismus angebahnten Verwechslung des Mittels mit dem Objekte der Erkenntnis (S. 348). Dafs es nicht die Vorstellungen, sondern der vorgestellte Gegenstand ist, worauf sich das Urteil (in welchem allein die formale Wahrheit vorhanden ist) bezieht, nennt F. mit Recht einen Satz von fundamentaler Wichtigkeit. Dasselbe haben wir seit Jahren verfochten (Vgl. „das objekt. Princip“ S. 2. „Der moderne Idealismus“ S. 55). In der Betonung dieser Fundamentalwahrheit liegt eines der gröfsten Verdienste der scholastischen, speciell der thomistischen Philosophie, ein Verdienst, das ausdrücklicher Anerkennung würdig gewesen wäre.

Indem aber anerkannt wird, dafs nicht jede Mittelbarkeit die Objektivität der Erkenntnis zu schädigen oder zu verhindern vermag, entfällt jeder Grund, die scholastische *species sensibilis* zu bekämpfen und die sinnliche Wahrnehmung als einen realen Vorgang, als ein physisches Berühren des Gegenstandes selbst aufzufassen.

Die hergebrachte realistische Definition der formalen Wahrheit wird in ähnlicher Weise wie die der ontologischen bemängelt. Die an ihr geübte Kritik halten wir für unbeeinträchtigt und die daran vorgenommene Korrektur für verfehlt. Die Definition: *veritas est adaequatio intellectus cum re* besagt, was F. für die von ihm als „real“ bezeichnete Wahrheit fordert, nämlich daß die Verhältnislmitglieder, die Vorstellungen als die „subjektiven Bewußtseinsrepräsentanten“ und „ein bestimmter objektiver Sachverhalt“ einander entsprechen. (S. 370.) Noch mehr, die scholastische Definition erfüllt diese Forderung in einer genaueren und treffenderen Weise als die Fs.; denn mit dem Worte: *intellectus* ist die allein vollkommene Erkenntnis, in der Wahrheit formell enthalten ist, d. h. das Verstandesurteil gemeint; stimmt dieses Urteil mit dem Gegenstande (*res*) überein, so ist Wahrheit vorhanden.

Nach Fs. Definition ist Wahrheit dann vorhanden, „wenn ein Erkenntnisinhalt einem bestimmten objektiven Thatbestand oder Sachverhalt entspricht.“ Diese Korrektur vermögen wir nach keinem ihrer Teile als glücklich anzuerkennen. Der Ausdruck: Erkenntnisinhalt ist zweideutig und kann sowohl im subjektiven als objektiven Sinne genommen werden; im letzteren Sinne würde sich die Tautologie der Übereinstimmung des Erkenntnisobjekts mit ihm selbst ergeben. Die Ausdrücke: Sachverhalt, Thatbestand aber sind nicht umfassend genug und legen einen positivistischen Sinn nahe, der das ganze Gebiet des rein Intelligiblen oder der vom menschlichen Denken unabhängigen und für dasselbe bestimmenden Wesenheiten der Dinge ausschließt. Das Tatsächliche ist das Existierende; es gibt aber ein Wahrheitsgebiet, das von der Existenz unabhängig ist, z. B. die Sätze der reinen Mathematik und, wie gesagt, die das Wesen und die Natur der Dinge betreffenden Wahrheiten. Der allgemeine Ausdruck *res* ist demnach für die Bestimmung der Wahrheit den engeren, auf das Dasein hinweisenden Ausdrücken: Thatbestand, Sachverhalt vorzuziehen.

Schließlich haben wir noch auf eine Äußerung zu antworten, die den Wahrheitsbegriff des „kritischen Realismus“ in

derselben Richtung beleuchtet und den positivistischen, die Erkenntnis auf die „Thatsachen“ beschränkenden Charakter dieses Realismus noch schärfer hervortreten läßt. „Dagegen wäre (so lesen wir S. 391) auf extrem realistischem Standpunkt, wenn derselbe wirklich zu Recht bestände, die wissenschaftliche Forschung überflüssig; denn da brauchen wir ja nur einfach unsere Sinne zu öffnen und würden dann die empirischen Dinge ohne weiteres in ihrer reinen Wahrheit erfassen.“ Dieser Vorwurf hat nur Sinn, wenn die Aufgabe der Wissenschaft mit der Herstellung einer möglichst adäquaten Vorstellung von der Sinnenwelt erschöpft wäre. Damit mag sich der Positivismus, der nur Erscheinungen anerkennt, begnügen. Für uns beginnt die Wissenschaft da, wo sie für jenen aufhört; wir fragen nach dem Wesen und den Ursachen der Dinge und ruhen nicht, bis wir zur Erkenntnis der höchsten Ursache alles Seienden gelangt sind. Ohne diese Erkenntnis ist das menschliche Wissen nicht bloß Stückwerk, was es immer sein wird, sondern zugleich eine Sisyphusarbeit und eine Tantalusqual; denn der Mensch verlangt nun einmal zu wissen, d. h. zu den Gründen, den höchsten und letzten Ursachen der Dinge vorzudringen.



ZUR FRAGE DER SCHWINGUNGSZAHLEN DER PRISMATISCHEN FARBEN.

VON DR. M. GLOSSNER.



Im sechsten Bande des Jahrbuches S. 310 ff. haben wir uns ausführlich über den hypothetischen Charakter der herrschenden physikalischen Theorie von Licht und Farben ausgesprochen. Der geneigte Leser gestatte uns, zur Ergänzung des dort Gesagten, auf ein gleichartiges Votum, welches W. Berdrow in der Beilage der Münchener Allg. Zeitung, 1892 Nr. 207 vom 27. Juli (B. N. 173) über unsere Frage abgibt, aufmerksam zu machen. Wir citieren daraus wörtlich folgendes. „Für den unbefangenen Beurteiler ist schon die Erklärung der einfachsten und alltäglichsten optischen Erscheinung, der bloßen Spiegelung,

mittelst der Theorie der Ätherwellen ein unlösliches Rätsel . . . Eine Möglichkeit, diese und die meisten anderen optischen Erscheinungen unter Beibehaltung der Ätherwellentheorie zu verstehen, ergibt sich nur, wenn man von einer materiellen Natur des Äthers absieht und sich den gesamten Vorgang der Licht- und Wärmestrahlung unstofflich vorstellt, d. h. die Regeln und Gesetze der Ätherwellen nur als mathematische Formeln gelten läßt. Leider aber stellt sich bei diesem Beginnen eine neue Schwierigkeit ein, welche sogar die bedeutendsten Anhänger der Young-Fresnelschen Theorie sich nicht haben verhehlen können.“

„Die Ätherwellen sind, sollen sie ihren Zweck erfüllen, nicht als Longitudinalschwingungen zu denken, deren Vibrationen in der Richtung ihrer Fortpflanzung statthaben, wie die der Schallwellen, sondern als Transversalschwingungen. Ihr Hin- und Herschwingen findet nicht statt in der Richtung ihrer Fortpflanzung, sondern rechtwinklig, seitlich zu dieser Richtung. Solche Wellen nun, deren Beobachtung in irgend einem Falle sich unsrer direkten Wahrnehmung bisher noch entzogen hat, sind nur denkbar, wenn man dem Medium, in dem sie stattfinden, die Eigenschaft eines festen, unelastischen Körpers zuschreibt, denn alle Wellen in elastischen Medien sind ausnahmslos Longitudinalwellen und lassen sich gar nicht anders vorstellen. Der Äther müßte also, um die Transversalschwingungen¹ des Lichtes zu gestatten, aus unelastischer, fester Materie bestehen, während andererseits der Lauf der Gestirne unwiderleglich beweist, daß er, falls überhaupt vorhanden, nur ein Medium von der größten, alle Vorstellungen übersteigenden Elasticität sein kann, ein nach den Worten Prof. Hertz, des Entdeckers der elektrischen Wellen und eines entschiedenen Anhängers der Äthertheorie, „für den Verstand schmerzhafter Widerspruch, welcher die schön entwickelte Optik entstellt.“ Dieser Widerspruch und mit ihm der Zweifel an der Berechtigung der Theorie des Lichtes scheint uns aber noch zu wachsen, wenn wir bedenken, daß der Äther selbst eine reine Hypothese ist, die noch immer jeder direkten Unterlage ermangelt und lediglich durch die optische Wellentheorie gefordert wurde, da diese sich nur auf die Voraussetzung seines Vorhandenseins aufbauen konnte.“

¹ Wir haben in Akkomodation an die Redeweise des von Herrn Prof. Dr. Pfeifer angerufenen Gutachtens von „elastischen Schwingungen“ gesprochen, und verstehen darunter Transversalschwingungen eines elastischen Mediums, wie es die hypothetischen Schwingungen des Äthers sein müßten.



EIN TRAKTAT GEGEN DIE AMALRICIANER AUS DEM ANFANG DES XIII. JAHRHUNDERTS.

Nach der Handschrift zu Troyes zum ersten Mal
herausgegeben

von Dr. CLEMENS BAEUMKER.

Einleitung.

§ 1. Die Handschrift.

Ausgehend, wie es scheint,¹ von dem Neuplatonismus des Johannes Scotus Eriugena,² dessen rätselhafte Schrift *περὶ φύσεως μερισμοῦ* sive de divisione naturae in anderm Sinne

¹ Charles Jourdain, Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinant (Mémoires de l'Institut de France, académie des inscriptions et bell. lettr. T. XXVI, 2. Paris 1870, p. 467—498.

² Ich schreibe Eriugena, wie außer zwei von Floss in seiner Ausgabe (Migne, Patrol., S. L., T. 122) benutzten Handschriften, einer Florentiner s. XI oder XII und einer Darmstädter s. XII (vgl. Floss a. a. O. p. XIX), auch die wohl älteste aller Handschriften der Dionysius-Übersetzung, der cod. Bernens. 19 s. X—XI (vgl. Hagen, Catalogus codicum Bernensium, Bernae 1875, p. 12) bietet. Dort heisst es (ich konnte die Handschrift in Breslau benutzen) fol. 3v: IN HOC LIBRO SCI DIONISII ARIOPAGITE: CONTINENT LIBRI QVATVOR: QVOS IOH'S ERIVGENA TRANSTVLIT DE GRECO IN LATINVM; Andere Handschriften — außer den von Floss a. a. O. vermerkten u. a. auch die des Cistercienserstifts Zwettl in Nieder-Österreich n. 236 s. XII; vgl. Xenia Bernardina, II., Handschriftenverzeichnisse, Bd. I, Wien 1890, S. 381 — haben die Form Ierugena. Die gebräuchliche Form Erigena ist nach Floss a. a. O. ohne handschriftliche Gewähr.

auch von orthodoxen Theologen, wie Jsaak, dem Abt von Stella,¹ und Garnerius von Rochefort, dem Abt von Clairvaux und spätern Bischof von Langres,² verwertet wurde, hatte um die Wende des 12. zum 13. Jahrhunderts Amalrich von Bennes (in der Diocese Chartres) eine extrem pantheistische Lehre ausgebildet,³ in welcher die auch sonst in der Schule von Chartres, wie bei Bernard von Chartres,⁴ anklingende naturalistische Richtung auf theoretischem, wie auf praktischem Gebiet zum vollen Durchbruch gelangt ist, und sich zugleich mit der auch sonst um diese Zeit auftretenden⁵ schwärmerischen Lehre von dem neuen Zeitalter des heiligen Geistes verbindet.

Über die Lehre des Amalrich und seiner Anhänger, die nach Amalrich's Tode auf der Synode zu Paris im J. 1210⁶ verworfen

¹ Jsaak von Stella scheint die Lehre von den Theophanien dem Johannes Scotus Eriugena entnommen zu haben, auf den Garnerius (s. Anm. 2) sie ausdrücklich zurückführt. Vgl. Jsaac Stellensis de anima, Migne, Patrol. Curs. compl., Ser. lat., T. 194, col. 1888 B.

² Garnerius, In die Epiphaniae sermo II (Migne, Patrol., S. L. T. 205, col. 631 B): Nam sicut in caelis describit Ioannes cognomento Scotus quatuor manifestationes, id est theophaniam, epiphaniam, hyperphaniam, hypophaniam, de quibus alibi disseruisse me memini . . .

³ Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, II. Part., T. 1, Paris 1880, p. 83—107: Amaury de Bennes et le concile de Paris.

⁴ Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo sive megacosmos et microcosmos. Nach handschriftl. Überlieferung zum ersten Male hrsg. von C. S. Barach und J. Wrobel (Bibl. Philosophor. mediae aetatis, hrsg. von C. S. Barach, Bd. I), Innsbruck 1876. — Wenn Reuter, Gesch. d. religiösen Aufklärung im Mittelalter, Bd. II, Berlin 1877, S. 307 Anm. 16 meint, es bedürfe dringend einer grammatisch erklärenden Behandlung dieses Werkes, so ist vielmehr eine Textausgabe nötig, welche durch Herstellung eines gereinigteren Wortlauts, als diese mangelhafte Editio princeps ihn bietet, denselben schon ohne weitere Erklärungen lesbar machen wird. Dann werden auch Versungetüme, wie I, c. 3, v. 147: Sol iubar est medius, quo plenus (lies plenius, mit cod. Bernens. 710) astra niterent, II, c. 4, v. 17: Nemppe tuum genus unum (lies unde, die Abkürzung uu ist falsch aufgelöst) meum etc., II, c. 14, v. 65: Quod foris, auditus interpres, lingua quod intus est (lies intra est, mit cod. Bern. A. 91. 19 und 710), und manche ähnliche, von selbst wegfallen.

⁵ Bei Joachim von Fiore; vgl. H. Denifle, Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni, Archiv f. Litteratur- u. Kirchengeschichte des Mittelalters, Bd. I, Berlin 1885, S. 49—142. — Der aus Apocal. 14, 6 entnommene Ausdruck „Evangelium aeternum“ hat schon bei Origenes de princip. interprete Rufino IV, 25 (p. 363, 31—365, 2 ed. Redepenning) eine schwärmerische Auslegung gefunden.

⁶ C. J. von Hefele, Conciliengeschichte. Bd. V, Aufl. 2, besorgt von A. Knöpfler, Freiburg i. Br. 1886, S. 861 f.

wurde, waren wir bis dahin am genauesten durch den Dialogus miraculorum des Caesarius von Heisterbach¹, sowie durch den Chronisten Martinus Polonus unterrichtet. Eine neue Quelle wurde vor kurzem durch B. Hauréau,² den verdienten französischen Geschichtschreiber der scholastischen Philosophie, herangezogen. Es ist ein anonymer Traktat „Contra Amaurianos“, welcher sich in der Handschrift 1301 der Bibliothek zu Troyes findet. Hauréau teilt aus demselben nur einzelne Sätze mit, zumeist in französischer Übersetzung. Durch Mitteilung der ganzen Abhandlung hoffe ich, für die geschichtliche Darstellung der Philosophie und Theologie des Mittelalters einen nicht wertlosen Baustein zu liefern.

Die Handschrift hat in dem Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements, T. II, Paris 1855 (von Harmand) p. 536 eine bis auf Kleinigkeiten zutreffende Beschreibung gefunden. Es ist eine Pergamenthandschrift in 4^o, in zwei Columnen von verschiedenen Händen im ersten Drittel des XIII. Jahrhunderts geschrieben. Die Numerierung (in römischen Ziffern) geht bis fol. 171; doch springt sie von fol. 148 gleich auf fol. 150, so daß der Codex nur 170 Blätter zählt. In orthographischer Beziehung ist zu bemerken, daß meist noch *t* steht, wo bald *c* überzugreifen beginnt; die Interpunktion ist im ganzen sorgfältig, der Text ziemlich correct. Nach Angabe des Katalogs stammt die Handschrift aus Clairvaux.

Der Band scheint aus zwei Teilen hergestellt zu sein. Den größeren ersten Teil bildet eine zusammenhängende Masse von Sermonen, der kleinere zweite Teil enthält verschiedenartige Nachträge.

Fol. 1—140^v finden sich 41 ursprünglich anonyme Sermonen. Von einer Hand des XVII. Jahrhunderts ist auf dem

¹ dist. V. c. 22, ed. Strange, Colon. 1851, T. 1, p. 304—307.

² In der Histoire de la phil. scol., II, 1, Paris 1880. In der ältern Arbeit Hauréaus: De la philosophie scolastique, T. I, Paris 1850 (p. 391—417: Amaury de Bène et David de Dinant) ist der Traktat noch nicht berücksichtigt.

oberen Rande von fol. 1^r übergeschrieben: *Sermones Garnerii magni Lingonensis Episcopi, Clariuallensis monachi, Theologi doctissimi* <mi>; fol. 140^v ist von alter Hand vermerkt: *Expliciunt sermones numero XLI*. — Der Gelehrte, welcher im XVII. Jahrhundert auf der ersten Seite die Titelnote eintrug, hat richtig gesehen. Wir haben in der That die *Sermones* des Garnerius vor uns, welche von Bertrand Tissier in der *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, T. III, Bonofonte 1660, p. 75—192 veröffentlicht und in der Migne'schen *Patrologie*, Ser. Lat. T. 205, col. 555—828 wieder abgedruckt sind. Wenn aber Tissier S. 75 bemerkt: *Huius sermones elegantes exhibemus, quos nobis Bibliothecae Clarae-vallis et Vallis-Clarae suppeditarunt*, so hat er jedenfalls nicht unsere Handschrift benutzt, welche gegen seinen Text theils mehr, theils weniger Sermonen bietet, sondern wohl die Handschrift Troyes 970, s. XIII., welche nach Angabe des Katalogs¹ gleichfalls aus Clairvaux herrührt.

Fol. 141^r col. a — 154^r col. a² steht ein anonymes Traktat, mit der Rubrik: *Contra amaurianos*³ XLII, wo die Ziffer XLII die Zählung nach den vorausgehenden 41 Sermonen weiter führt. Derselbe ist von zwei Händen geschrieben, deren erste von fol. 141^ra bis fol. 142^vb geht, worauf die zweite fol. 143^ra einsetzt. Da die Schrift in dem von der ersten Hand geschriebenen Stück in den letzten Zeilen im Vergleich zu der sonstigen kleinen und engen Buchstabenform plötzlich auffallend gedehnt erscheint, hat es den Anschein, als seien die zwei ersten Blätter einer andern Handschrift, die im Anfang vielleicht beschädigt war, erst später vorgesetzt, wo dann beim Schreiben jene Dehnung notwendig wurde, um den Anschluß an das folgende Blatt zu gewinnen und auf der Seite nichts leer zu lassen. Hinsichtlich des Alters besteht aber zwischen beiden Händen kein merkbarer Unterschied.

¹ *Cat. gén. etc.* p. 401.

² Der *Cat. gén. etc.* p. 536 gibt fälschlich an fol. 141 bis fol. 155 einschließl. — Dafs die Blattzählung von fol. 148 auf fol. 150 springt, wurde schon oben bemerkt.

³ Das erste *a* in *amaurianos* ist sehr undeutlich.

Nach dem Traktat gegen die Amalricianer folgen noch 6 Sermonen, von denen zwei sich unter den von Tissier abgedruckten Sermones des Garnerius finden. Von den vier andern vermute ich, daß sie gleichfalls dem Garnerius angehören. Sie haben mit den andern in der Form grofse Ähnlichkeit, und die eben erwähnten nachgetragenen zwei Sermonen des Garnerius stehen mitten zwischen ihnen. Da die Zuteilung an diesen indes immerhin nicht ganz sicher ist, so habe ich sie in der folgenden Übersicht mit einem vorgesetzten Fragezeichen versehen.

Bei der Wichtigkeit, welche die Sermonen des Garnerius für die folgende Ausgabe gewinnen, wird eine tabellarische Gegenüberstellung des Tissier'schen Drucks und des im cod. Troyes 1301 Enthaltenen nicht unwillkommen sein. Ich folge dabei der Reihenfolge bei Tissier. Was in der Handschrift in der Tissier'schen Reihenfolge sich findet, ist einfach als „vorhanden“ bezeichnet, was von derselben abweicht, wenn es innerhalb der Sammlung von 41 Sermonen sich findet, als „vorhanden“ mit zugesetzter Foliozahl, wenn es erst später nachgetragen ist, als „nachgetragen“ mit zugesetzter Foliozahl gekennzeichnet. Die Stelle, welche ein Sermo in der Handschrift einnimmt, wird durch die in Klammer stehende Zahl angegeben. Die bei Tissier fehlenden Sermones — die sicher echten, wie die zweifelhaften des Nachtrags — sind durch vorgesetzte Ziffern in Fettdruck hervorgehoben. Die Seitenzahl für die gedruckten Sermonen gebe ich in dieser Tabelle nach dem Tissier'schen Originaldruck, was niemanden stören wird, da die Reihenfolge der Stücke bei Migne die gleiche ist.

Tissier, Bibl. Patr. Cistert.	Cod. Troyes 1301
1. in adventu domini sermo I (p. 75)	(1) vorhanden.
2. " " " sermo II (p. 80)	(2) vorh.
3. " " " sermo III (p. 85)	(3) vorh.
4. " " " sermo IV (p. 89)	(4) vorh.
5. de nativitate domini sermo I (p. 92)	(5) vorh.
6. " " " sermo II (p. 96)	(6) vorh.
7. " " " sermo III (p. 99)	(7) vorh.
8. in die epiphaniae sermo I (p. 103)	(8) vorh.
9. " " " sermo II (p. 105)	(9) vorh.

Tissier, Bibl. Patr. Cistert.	Cod. Troyes 1301
<p style="text-align: center;">fehlt.</p> <p>10. in purific. B. Mariae sermo I (p. 107)</p> <p>11. " " " sermo II (p. 109)</p> <p>12. " " " sermo III (p. 113)</p> <p style="text-align: center;">fehlt.</p> <p>13. in dominica Septuagesimae (p. 118)</p> <p>14. in Quadragesima (p. 120)</p> <p style="text-align: center;">fehlt.</p> <p>15. in ramis Palmarum (p. 123)</p> <p>16. in coena domini (p. 125)</p> <p>17. in die s. Paschae sermo I (p. 128)</p> <p>18. " " " sermo II (p. 131)</p> <p style="text-align: center;">fehlt.</p> <p>19. " " " " sermo III (p. 134)</p> <p>20. in ascensione Domini (p. 137)</p> <p>21. in die sancto Pentecostes (p. 138)</p> <p>22. de sanctissima Trinitate (p. 141)</p> <p>23. de s. Joanne Baptista sermo I (p. 146)</p> <p>24. " " " " sermo II (p. 150)</p> <p>25. " " " " sermo III (p. 153)</p> <p>26. in natali apostol. Petri et Pauli (p. 155)</p> <p>27. in assumpt. B. Mariae sermo I (p. 158)</p> <p>28. " " " " sermo II (p. 159)</p> <p>29. in festo sancti Bernardi (p. 161)</p> <p>30. in nativ. B. Mariae sermo I (p. 163)</p> <p>31. " " " " sermo II (p. 165)</p> <p>32. " " " " sermo III (p. 169)</p> <p>33. in capitulo generali sermo I (p. 171)</p> <p>34. " " " " sermo II (p. 173)</p> <p>35. " " " " sermo III (p. 178)</p> <p>36. in festo omnium sanctorum (p. 180)</p> <p>37. in dedicatione eccl. sermo I (p. 183)</p> <p>38. " " " " sermo II (p. 186)</p> <p>39. in festo sancti Benedicti (p. 188)</p> <p>40. de arca spirituali (p. 190)</p> <p style="text-align: center;">fehlt.</p>	<p>1. (10) Item in epiphania sermo III. Anf.: Confltemini domino in cithara in psalterio decem chor-darum (f. 30ra - 34ra)</p> <p>(11) vorh.</p> <p>(12) vorh.</p> <p>(13) vorh.</p> <p>2. (14) Item in ypapanti sermo IIII. Anf.: Misericordia et veritas obuiauerunt sibi (f. 46rb - 51rb)</p> <p>(15) vorh.</p> <p>(16) vorh.</p> <p>3. (17) In ramis palmarum sermo I. Anf.: Maledictus omnis qui pendet in ligno (f. 57rb - 61va)</p> <p>(18) vorh.</p> <p>(19) vorh.</p> <p>(41) vorh. (f. 138va - 140vb)</p> <p>(20) vorh.</p> <p>4. (21) Item in die sancto pasche sermo II. Anf.: Fratr-s nolimus uos ignorare de dormientibus (f. 71vb - 77ra)</p> <p>nachgetragen f. 154ra - 156vb</p> <p>fehlt.</p> <p>(22) vorh.</p> <p>(23) vorh.</p> <p>(24) vorh.</p> <p>(25) vorh.</p> <p>(38) vorh. (f. 122va - 124vb)</p> <p>(26) vorh.</p> <p>(27) vorh.</p> <p>(28) vorh.</p> <p>(29) vorh.</p> <p>(30) vorh.</p> <p>(39) vorh. (f. 125ra - 132rb)</p> <p>nachgetragen f. 164rb - 166rb</p> <p>(31) vorh.</p> <p>(32) vorh.</p> <p>(33) vorh.</p> <p>(34) vorh.</p> <p>(35) vorh.</p> <p>(36) vorh.</p> <p>(37) vorh. (38 = Tissier 25; 39 = Tissier 31)</p> <p>(40) vorh. (als sermo in nativitate beate Marie virginis)</p> <p>5. Item sermo in nativitate beate Marie virginis Anf.: Venit David in domum Abimelech (fol. 135vr - 138va; der Titel steht fol. 135rb am untern Rande, schwarz; Rubrik fehlt; daher ist der Sermo nicht mitgezählt)</p> <p>(41) = Tissier 17</p>
<p style="text-align: center;">fehlt.</p> <p style="text-align: center;">fehlt.</p> <p style="text-align: center;">fehlt.</p> <p style="text-align: center;">fehlt.</p>	<p>(?) 6. fol. 153ra - 164rb Sermo contra Judeos. Anf.: Quociens spuria iudaice superstitionis ustulamina de orto (= horto) aromatum agricole spiri-tuales uolunt euellere</p> <p>(?) 7. fol. 166rb - 167va mit Nachtrag 168ra - 168va In festo omnium sanctorum. Anf.: Isti sunt Cynel qui uenerunt ex Calore domus patris Rechab</p> <p>(?) 8. fol. 168va - 169vb Sermo in festiuitate omnium sanct. Anf.: Sacerdotes domini induantur iusticiam. Propterea dilectissimi fratres ostendite uos</p> <p>(?) 9. fol. 169vb - 171ra Ohne Titel. Anf.: Eduxit Anna puerum postquam lactauerat cum tribus uittulis</p>

§ 2. Abfassungszeit.

Eine ungefähre Abschätzung der Abfassungszeit unseres Traktates wird schon durch das Alter der Handschrift ermöglicht, in welcher er sich findet. Der paläographische Charakter derselben weist sie meines Erachtens entschieden in das erste Drittel des XIII. Jahrhunderts. Unsere Handschrift ist jedenfalls kein Original, wie schon die oben erwähnte Art der Zusammenfügung der beiden, von verschiedenen Händen geschriebenen Stücke nahelegt, aus denen der den Traktat enthaltende Teil zusammengesetzt ist. Die Entstehung des Originals dürfte darum wohl einige Zeit vor 1230 anzusetzen sein. Andererseits erregte vor 1200 die Amalricianische Lehre kein Aufsehen, und eine wesentlich frühere Abfassung ist zudem durch ein c. 10 sich findendes Citat aus des Alanus Maximaë (Regulae) theologiae ausgeschlossen. Sonach ist für die Entstehung der Abhandlung eine erste ungefähre Grenzbestimmung gewonnen.

Einen weiteren Anhaltspunkt bietet uns die Erwähnung eines Godinus als Vertreters der amalricianischen Lehren, welche an zwei Stellen der Abhandlung sich findet.¹ Bereits Hauréau² hat diesen Godinus aus der Chronik eines Canonicus von Laon nachgewiesen. Nachdem dieser über die Sentenz des Jahres 1210 berichtet, fügt er hinzu: „Der letzte aller Amalricianer war der Magister Godinus, welcher zu Amiens als Häretiker erwiesen und ebendasselbst mit dem Feuertode bestraft wurde“.³ Der Kanoniker von Laon führt die Erzählung der Zeitereignisse überhaupt nur bis zum Jahre 1219. Die Sentenz gegen den Godinus, deren

¹ Fol. 147: Quid absurdius, quam quod deus est lapis in lapide. godinus in godino; adoretur ergo godinus, non solum dulia, sed latria, quia deus est. Fol. 148: Ecce, hucusque credidimus filium incarnatum; iam isti predicant christum ingodinatum.

² A. a. O. S. 86 Anm.

³ Item notandum, quod magister Almaricus, qui sepultus fuerat sepultura Christiana, combustis haereticis, ut superius dictum est, extrahitur a sepultura et canibus expositus est, cuius ossa dispersa sunt per campos. Novissimus vero omnium Almaricorum haereticorum fuit magister Godinus, qui Ambianis haereticus probatus est et ibidem igne fuit ustulatus. Chronicon anonymi Laudunensis canonici, Recueil des historiens des Gaules et de la France, T. XVIII, p. 715 B.

Jahr von dem Chronisten nicht angegeben wird, muß sonach wenigstens vor diesem Zeitpunkte vollstreckt worden sein. Da der Traktat den Godinus durchaus als einen lebenden behandelt, ist derselbe vor 1219 entstanden.

Indes hindert die Nachricht des Kanonikus von Laon uns nicht, mit der Festsetzung der Ursprungszeit des Traktates noch weiter herauf zu gehen. Zwar wird von ihm Godinus als „letzter aller Amalricianer“ (*novissimus omnium Almaricorum*) bezeichnet; aber damit ist doch nur eine relative Bestimmung gegeben. So konnte er heißen, wenn ihm auch nur ein Jahr nach den Verurteilten des Jahres 1210, dem Goldschmied Wilhelm von Paris und dessen Genossen, der Prozeß gemacht wurde.

Zudem konnte Godinus ja von einem Näherstehenden litterarisch angegriffen werden, lange bevor ein Prozeß gegen ihn eröffnet worden.

In der That legt die ganze Haltung des Traktates die Vermutung nahe, daß derselbe nicht nur vor 1219, sondern schon vor dem Ende des Jahres 1210, mindestens aber vor dem vierten allgemeinen Laterankonzil von 1215, welches Amalrichs Lehre abermals verwarf,¹ entstanden sei. Zahlreiche Bibelstellen und Väteraussprüche, ebenso, wie wir sehen werden, umfangreiche Ausführungen zeitgenössischer Schriftsteller werden den Amalricianern entgegengehalten; von einem gegen sie erlassenen Urteil aber ist nicht die Rede, so nahe eine solche Berufung auch gelegen hätte. Indes soll hierauf kein entscheidendes Gewicht gelegt werden; denn auch Amalrichs vor seinem Tode (1204) geleisteter Widerruf, welcher, wie sich zeigen wird, der Abfassung des Traktates sicher voraufgeht, wird nicht erwähnt. Freilich läßt sich erwidern, daß ein solcher persönlicher Akt keineswegs die Bedeutung hatte, wie die feierliche Verwerfung durch eine Synode; weshalb bei jenem durchaus nicht die gleiche Veranlassung, ihn zu erwähnen, vorlag, wie es bei dieser der Fall gewesen wäre. Sehr erwünscht bleibt es gleichwohl, daß unsere Vermutung, die Schrift sei vor dem Ausgange des Pariser Prozesses abgefaßt, eine anderweitige Bestätigung findet.

¹ Hefele a. a. O. S. 881.

Jahrbuch für Philosophie etc. VII.

Im letzten Kapitel derselben heißt es nämlich, die Amalricianer behaupteten, daß nach Verlauf von fünf Jahren alle Menschen „geistig“ sein würden, so daß ein jeder sagen könne: „Ich bin der heilige Geist“ und: „Ehe Abraham wurde, bin ich.“¹ Daß es sich bei der Erwähnung dieser fünf Jahre nicht etwa um einen schon vorlängst gemachten Ausspruch handelt, sondern daß dieselben auch zur Zeit der Abfassung des Traktates noch für die Zukunft gelten sollen, zeigt der Verfasser selbst deutlich an, wenn er bemerkt, er erachte diese Behauptung für so abgeschmackt, daß er nichts auf dieselbe erwidere, zumal er über die Zukunft nicht urteile.²

Die Zeit aber, in der diese Prophezeiung von dem nach fünf Jahren erfolgenden Eintritt des Zeitalters des heiligen Geistes ausgesprochen wurde, läßt sich mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Caesarius von Heisterbach nämlich berichtet uns, eines der Häupter der Amalricianer zu Paris, der Goldschmied Wilhelm, habe dem Magister Rudolf von Nemours, der sein Vertrauen gewonnen, die Lehren der Gemeinschaft mitgeteilt, und dabei auch prophezeit, daß innerhalb fünf Jahren vier Plagen kommen würden; die erste über das Volk, das von einer Hungersnot betroffen würde; die zweite sei das Schwert, mit dem die Fürsten sich töten würden; bei der dritten würde die Erde sich aufthun und die Stadtjunker verschlingen; bei der vierten werde Feuer über die Prälaten der Kirche kommen, welche Glieder des Antichristes seien.³

¹ Contra Amaurian. c. 12, f. 151^r: Quod uero dicunt, quod usque ad quinque annos omnes homines erunt spirituales, ita ut unusquisque poterit dicere: „Ego sum spiritus sanctus“ et: „Antequam Abraham fieret, ego sum“, sicut Christus dicere poterat: „Ego sum filius Dei“ et: „Antequam Abraham fieret, ego sum“, ita frivolum reputo, quod nec responsione sit dignum, praesertim quia de futuris non iudico.

² Vgl. die vor. Anm. zu Schlufs.

³ Caesarius Heisterbacensis Dialogus miraculorum, dist. V, c. 22 (ed. Jos. Strange, Colon. 1851, T. I, p. 305): Item prophetabat, quod infra quinque annos istae quatuor plagae evenire deberent: prima super populum, qui fame consumeretur; secunda erit gladius, quo se principes interficient; tertia, in qua terra aperietur et deglutiet burgenses; in quarta descendet ignis super praelatos Ecclesiae, qui sunt membra Antichristi; dicebat enim, quia Papa esset Antichristus et

Um sich das Wohlwollen des Königs Philipp von Frankreich¹ zu erwerben, habe er noch hinzugefügt, daß alle Reiche dem Könige von Frankreich unterworfen würden, und dessen Sohn,² der in der Zeit des heiligen Geistes leben und nicht sterben werde.³ Die fünf Jahre, innerhalb deren die angedrohten Plagen über geistliche und weltliche Obrigkeit, wie über das gesamte Volk kommen sollen, erscheinen hier als die Vorbereitungszeit, nach der das Zeitalter des heiligen Geistes kommen wird, wie nach den ägyptischen Plagen der Auszug aus dem Lande der Bedrückung. Wir werden daher berechtigt sein, die fünf Jahre des Traktates gegen die Amalricianer, nach denen das Zeitalter des heiligen Geistes einbrechen soll, mit diesen fünf Jahren des Caesarius chronologisch zu identifizieren. Trifft dieses zu, so würde die Abfassungszeit des Traktates bestimmt sein, falls es gelänge, für die fünf Jahre bei Caesarius den Ausgangspunkt der Berechnung zu finden.

Dieser läßt sich nun in der That bestimmen. Caesarius läßt den Goldschmied Wilhelm seine Prophezeiung dem Rudolf von Nemours gegenüber aussprechen, zu der Zeit, als dieser bemüht war, für den Prozeß des Jahres 1210 die Unterlage zu beschaffen. Es ist wohl nicht anzunehmen, daß diese Nachforschungen sich durch Jahre hingezogen haben. So lange würde jener Rudolf schwerlich das Vertrauen der von ihm Ausgeforschten sich haben wahren können. Es dürfte daher

Roma Babylon, et ipse Papa sedet in monte Oliveti, id est in pinguitudine potestatis.

¹ Philipp II. Augustus (1180—1223). Schon Amalrich selbst hatte sich dessen Sohn Ludwig genähert; vgl. Chron. anonymi Laudunens. canonici ad a. 1212 (Rec. des Hist. des Gaules et de la France, T. XVIII, p. 715 A): Item sciendum, quod iste magister Almaricus fuit cum domino Ludovico, primogenito Regis Francorum, quia credebatur vir esse bonae conversationis et opinionis illaesae.

² Ludwig VIII. (1223—1226). Über Amalrichs Beziehungen zu ihm vgl. die vor. Anm.

³ Caesar. Heisterb. a. a. O.: Et ut favorem sibi captaret Philippi Regis Franciae, etiam hoc adiecit: Regi Francorum subicientur omnia regna et filio eius, qui erit in tempore Spiritus sancti, et non morietur, et dabuntur duodecim panes Regi Francorum, id est scientia scripturarum et potestas. Man sieht, wie hier, wie im Vorausgehenden, biblische Anspielungen (hier an I Reg. 21, 6) dem Ausdruck Kraft geben sollen.

der Anfang des Jahres 1210 oder das Jahr vorher als Entstehungszeit des Traktates anzunehmen sein.

Eine schlagende Bestätigung erfährt dieser Wahrscheinlichkeitschluss durch eine gelegentliche Bemerkung des Caesarius. Nachdem er über die Prophezeiung berichtet, daß innerhalb fünf Jahren jene vier Plagen über Volk und Obrigkeit hereinbrechen sollten, fährt er fort: „Schon sind dreizehn Jahre verflossen, und nichts von dem ist eingetroffen, was nach der Voraussage jenes falschen Propheten innerhalb fünf Jahre bevorstehen sollte.“¹ Hiernach liegt der Anfang jenes Zeitraums von fünf Jahren und damit die Abfassung der Abhandlung gegen die Amalricianer dreizehn Jahre vor der Niederschrift des Berichtes im Dialogus des Caesarius. Als Abfassungszeit des letzteren aber gibt Wattenbach² das Jahr 1221 oder 1222 an. Man wird indes noch ein Jahr weiter hinabgehen müssen. Mehrmals nämlich wird in demselben eine Synode erwähnt, die unter Erzbischof Engelbert³ von Köln abgehalten sei,⁴ und zwar zweimal⁵ mit dem ausdrücklichen Zusatz, daß sie im „vorigen Jahre“ (anno praeterito) stattgefunden habe. Diese Synode aber fällt in das Jahr 1222.⁶ Der Bericht des Caesarius ist also 1223 abgefaßt. Zählen wir dreizehn Jahre zurück, so kommen wir wiederum auf das Jahr 1210. Der Wattenbachsche Ansatz würde als frühesten Abfassungstermin das Jahr 1208 ergeben.

¹ Caesarius Heisterb. a. a. O.: Iam enim tredecim anni elapsi sunt, et nihil horum contigit, quae pseudo ille propheta futura infra quinquennium praedixerat.

² W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, Bd. II, 5. Aufl., Berlin 1886, S. 445. Bei Al. Kaufmann, Caesarius von Heisterbach, Köln 1862, findet sich nichts Genaueres über die Abfassungszeit des Dialogus.

³ Engelbert I., Erzbischof von Köln, 1216—1225.

⁴ Dial. II c. 25, T. I p. 96 Strange; VI c. 20, T. I p. 373; IX c. 52, T. II p. 207. Auch XII c. 5, T. II p. 322 erscheint Engelbert als noch am Leben befindlich.

⁵ an den ersten beiden in der vor. Anm. citierten Stellen. Man beachte, daß die erste dem V. Buche vorausgeht, die andere ihm folgt.

⁶ Hefele-Knöpfner a. a. O. S. 927. Wenn es übrigens dort (nach Mansi) heißt, daß von den Beschlüssen der Synode nur ein einziger bekannt sei, aus der ersten der Anm. 4 citierten Stellen des Caesarius, so kann man aus den beiden andern dort angeführten Stellen weitere Beschlüsse hinzufügen.

Mit dem Grade der Sicherheit, welcher in derartigen Untersuchungen überhaupt erreichbar ist, dürfen wir also jetzt behaupten, daß der Traktat gegen die Amalricianer wahrscheinlich anfangs 1210, frühestens aber 1208 abgefaßt worden ist.

§ 3. Die Frage nach dem Verfasser.

Nicht mit derselben Bestimmtheit, wie die Frage nach der Abfassungszeit unsers Traktates, läßt sich die Frage nach dem Verfasser desselben entscheiden. Gleichwohl bieten sich auch hier so viel Anhaltspunkte, daß wenigstens eine Vermutung gewagt werden darf.

Schon B. Hauréau hat sich mit der Frage beschäftigt.¹ Fol. 152^r a der Handschrift von Troyes findet sich am Rande zu einer Ausführung des Traktates bemerkt: Petrus Pictaviensis. Hauréau ist dieser Andeutung nachgegangen. In fast wörtlicher Übereinstimmung fand er die Stelle wieder in den Sentenzen des Peter von Poitiers,² des berühmten Schülers des Petrus Lombardus und Kanzlers von Notre Dame de Paris,³ welchen der leidenschaftliche Walther von St. Viktor freilich unter die „Labyrinth“ Frankreichs zählt,⁴ (Sent. I. V cap. 12). Noch an einer andern Stelle glaubte er den Gedanken desselben Autors wieder zu begegnen, fol. 153 recto und verso, wo eine Definition der Sakramente des Alten Bundes gegeben wird, die bei Petrus Pictaviensis Sent. IV c. 3 sich finde. In Wahrheit ist hier freilich die Übereinstimmung nicht so schlagend. Eine viel genauere Parallele zu dieser Stelle wird meine Ausgabe

¹ Hist. de la phil. scol., II 1, p. 86 n. 1.

² Petri Pictaviensis, Academiae olim Parisiensis cancellarii, Sententiarum libri V, ed. Hugo Mathoud, Paris 1655 (zusammen mit Roberti Pulli, Cardinalis et Cancellarii, theologorum scholasticorum antiquissimi, Sententiarum libri VIII). Darnach wieder abgedruckt bei Migne, Patrol. Curs. compl. Ser. lat. T. 211, Paris 1855. Nach dem Migneschen Abdruck ist in der folgenden Ausgabe citirt.

³ Über ihn vgl. Du Boulay, Historia Universitatis Parisiensis, T. II. Paris 1665, p. 767. Histoire littéraire de la France, T. XVI. Paris 1824, p. 484—490. Seine fünf Bücher „Sentenzen“ sind vor 1175 redigiert; vgl. Hist. litt. a. a. O. p. 485. — Über die Stellung des Kanzlers von Notre Dame vgl. H. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400, Bd. I, Berlin 1885, S. 685 ff.

⁴ Vgl. den Auszug aus Walthers Schrift bei Du Boulay II p. 629—660, bes. p. 652 ff.

aus den Schriften eines andern, gleich zu besprechenden Theologen bieten.

Diese Übereinstimmungen mit Peter von Poitiers legten Hauréau den Gedanken nahe, ob nicht in jenem der Verfasser des Traktates zu suchen sei. Er glaubte indes die Frage verneinen zu müssen. Peter von Poitiers sei schon gegen 1205 gestorben — wenigstens erscheine bereits 1207 für ihn ein Nachfolger im Kanzleramte —; er könne also nicht der Verfasser eines Werkes gegen Godinus, den jüngsten aller Amalricianer nach dem Bericht des Kanonikers von Laon, gewesen sein. Um jene Übereinstimmungen des Traktates mit Peter von Poitiers zu erklären, glaubte deshalb Hauréau denselben „einem seiner besten Schüler“ zuschreiben zu sollen.¹

Nun gehen die Übereinstimmungen unseres Traktates mit Peter von Poitiers allerdings noch viel weiter, als Hauréau bereits gesehen. In der folgenden Ausgabe wird man zahlreiche fernere Parallelen nachgewiesen finden, so zu cap. 2: Petrus Pictav. Sent. II c. 10—12; 22 zu cap. 3: Petr. Pict. Sent. III c. 9, zu cap. 4: Petr. Pict. Sent. III c. 21. Aus den Anmerkungen zu cap. 2 und cap. 3 wird man zugleich ersehen, daß da, wo Petrus Pictaviensis in seinen betreffenden Ausführungen an das Sentenzenbuch seines Lehrers, Peters des Lombarden, sich anschließt, in den kleinen Verschiedenheiten zwischen der Schrift des Schülers und des Lehrers unser Traktat meist auf der Seite des ersteren steht.

Aber gleichwohl ist die Autorschaft Peters von Poitiers aus den schon von Hauréau geltend gemachten Gründen völlig ausgeschlossen. Eine Schrift, die, wie oben erwiesen wurde, frühestens 1208, wahrscheinlich 1210 entstanden ist, kann einen Mann nicht zum Verfasser haben, der sicher 1207 nicht mehr unter den Lebenden war.

Indes ist Peter von Poitiers nicht der einzige Schrift-

¹ Hauréau a. a. O.: Le traité que nous offre le manuscrit de Troyes n'est donc pas l'ouvrage de Pierre de Poitiers, mais il est certainement d'un de ses meilleurs disciples.

steller jener Zeit, auf den in unserm Traktat Spuren hinführen.¹ Derselbe weist vielmehr ebenso weitgehende Berührungen, die sich mehrfach zu annähernd wörtlicher Übereinstimmung in längeren Stücken steigern, mit den Schriften des Mannes auf, dessen Sermones den Hauptinhalt der Handschrift bilden. Es ist Garnerius (Werner) von Rochefort, der spätere Bischof von Langres,² von dem, wie oben schon bemerkt, 40 Sermones durch Tissier in der Bibliotheca Patrum Cisterciensium veröffentlicht sind. Wegen des Interesses, das derselbe für unsere Untersuchung gewinnen wird, mögen hier seine hauptsächlichsten Lebensdaten folgen. — Vom Mönch zu Longué wurde Garnerius von Rochefort 1180 Abt zu Auberive, dann 1186 neunter in der Reihe der Äbte von Clairvaux. Im Jahre 1192 zum Bischof von Langres ernannt, geriet er mit seinem Kapitel in unerquickliche Streitigkeiten, die darin ihren Grund hatten, daß der Mildherzigkeit des Bischofs in der Verteilung von Gütern nicht ein entsprechendes Verwaltungstalent zügelnd zur Seite stand. Garnerius legte, wie es scheint, sein Amt im J. 1200 nieder, worauf sein Hauptgegner Hilduin im J. 1201 ihm in der Bischofswürde nachfolgte. Garnerius zog sich in das Kloster Clairvaux zurück, wo er auch gestorben ist, wie eine ihm gesetzte Inschrift besagte. Über das Jahr seines Todes fehlt jede Nachricht. Daunou in der *Histoire littéraire de la France*³ nimmt an, daß er 1202 gestorben sei, weil wir nach 1201 keine Nachricht mehr von ihm haben. Aber dieser Schluss ist ein sehr unsicherer. Die häufigen Nachrichten, welche die öffentliche Thätigkeit des Bischofs selbstverständlich mit sich brachte, dürfen wir bei dem in das Kloster zurückgetretenen Mönche nicht mehr erwarten.

¹ Die erste Anregung, nach etwaigen Beziehungen unsers Traktates zu dem den übrigen Teil der Handschrift füllenden Garnerius zu forschen, verdanke ich meinem Kollegen an hiesiger Universität Karl Müller.

² Über ihn vgl. *Gallia christiana* T. IV, ed. 2, Paris 1876, col. 591—594. Casim. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis*, Lipsiae 1622, T. II, col. 1619—1621. Jo. Alb. Fabricius, *Bibl. med. et infim. aetatis*, Florent. 1858, T. III, p. 115. *Histoire littéraire de la France*, T. XVI, Paris 1824, p. 425—431. (Der Artikel ist von Daunou verfaßt.) ³ A. a. O. S. 428.

Garnerius war ein nicht unfruchtbarer Schriftsteller. Aufser seinen „ziemlich subtilen“ Sermonen verfaßte er, wie Alberic von Trois Fontaines berichtet,¹ „einige neue Bücher und neue Traktate“. Unter diesen „neuen Büchern“ waren jedenfalls die „Distinctiones“, welche, in etwa nach der Weise der theologischen Distinktionen des Alanus,² in alphabetischer Reihenfolge biblische Ausdrücke erläutern, und von denen noch mehrere Handschriften vorhanden sind.³ Sonst sind die Titel nicht bekannt; ebensowenig die Zeit, wann er die einzelnen Schriften verfaßte. Wenn Daunou⁴ ihre Abfassung (abgerechnet die Sermones) in die Zeit seiner Muße nach der Abdankung verlegt, wie es scheint, wegen des von Alberic gebrauchten Ausdrucks „neue Bücher und neue Traktate“ (novos libros et novos tractatus), so erscheint die Sache selbst mir sehr wahrscheinlich, der Grund als solcher aber wenig zwingend.

Mit den Sermonen des Garnerius nun berührt sich unser Traktat in mindestens ebenso weitem Umfange, wie mit den Sentenzen des Peter von Poitiers. Die Nachweise im einzelnen wird man in den Anmerkungen der folgenden Ausgabe finden. Schon die eine der Stellen, welche Hauréau für die Übereinstimmung mit Petrus Pictaviensis anführt (fol. 153^r und 153^v), hat eine weit genauere Parallele an Garnerius, De nativitate Domini sermo I (Tissier 95 b, Migne 606 B). Sehr auffallend

¹ Chron. Albrici monachi Trium Fontium ad ann. 1200: Garnerius episcopatum Lingonensem dimisit, ita quod auctoritatem ordinandi et ecclesias consecrandi retinuit a summo Pontifice, qui aliquos novos libros compilavit et novos tractatus et sermones subtiles satis ipse composuit. (MG. SS. XXIII, 878, 15.)

² Abgedruckt bei Migne, Curs. Patr. compl., Ser. lat., T. 110 col. 685 ff.

³ Troyes n. 32 und 392 (letztere von Garnerius selbst an die Abtei Clairvaux geschenkt). — Das in 21 Bücher geteilte umfangreiche Werk fängt an: Angelus quandoque dicitur filius Dei; unde Isaias, magni consilii Angelus, etc. Ende: Zona pellicea accinctus renibus, id est carnis mortificatione in membris roboratus (Cat. gén. etc. II, p. 26). Nach dem Anfangswort wird das Werk auch Angelus genannt und dann leicht mit andern mit dem gleichen Wort beginnenden Sammlungen verwechselt (z. B. werden im Inhaltsverzeichnis des Cat. gén. II die Handschriften Troyes 1697 und 1704, welche einen andern „Angelus“ enthalten, unter dem Namen des Garnerius angeführt).

⁴ Hist. litt. de la France p. 431.

aber ist die völlige, vielfach wörtliche Übereinstimmung, welche die lange Auseinandersetzung über das Tetragrammaton in c. 10 mit Garnerius' sermo de Trinitate zeigt;¹ um so auffälliger, als es sich hier um eine höchst eigenartige symbolisierende Spekulation handelt. Ebenso finden sich zu Garnerius, In die sancto Paschae sermo II, in c. 9 und c. 11 ziemlich schlagende Parallelen.

Auch sonst ließe sich noch auf manche gemeinschaftliche Züge hinweisen, die freilich nicht sehr charakteristisch sind und daher keine durchschlagende Bedeutung haben. So ist der Stil, die Art der Benutzung zahlreicher Bibelstellen in den Sermonen und im Traktat — freilich auch noch in manchen andern mittelalterlichen Schriften — eine ganz ähnliche. Eingehende Berücksichtigung wenigstens älterer Häresien findet sich gelegentlich auch in den Sermonen des Garnerius.² Eine gewisse geringere Schätzung der Philosophen, wie sie gelegentlich in dem Traktat hervortritt, findet sich auch in den Sermonen des Garnerius mehrfach.³

Doch soll hierauf kein Gewicht gelegt werden; der Hauptnachdruck liegt auf den oben hervorgehobenen weitgehenden inhaltlichen Übereinstimmungen. Da ergibt sich denn der Stand der Frage folgendermaßen:

In der Handschrift Troyes n. 1301, welche nur anonyme Stücke enthält — denn daß die Zuschreibung der ersten 41 Sermonen an Garnerius erst von einer Hand des siebenzehnten Jahrhunderts herrührt, wurde oben schon hervorgehoben —, die aber, soweit wir sie mit Bekanntem identifizieren können, sämtlich dem Garnerius angehören, findet sich, mitten zwischen nachweisbaren Stücken des Garnerius,⁴

¹ Eine Spekulation über die Bedeutung des hebräischen ρ , des griechischen θ , bei Garnerius, In die sancto Paschae sermo II, Tissier p. 132 b, Migne col. 689 C.

² Vgl. die Zusammenstellung Hist. litt. de la France XVI, p. 429 f.

³ De sanctissima Trinitate sermo ad scolares, Einleitung (Tissier 141 b, Migne 710 C ff.), In nativitate s. Joannis Baptistae sermo I (p. 148 a — 148 b, Migne 723 B ff.). Die gewöhnliche Auffassung vom Verhältnis der sieben freien Künste zur Theologie In capitulo generali sermo II, p. 176 a, Migne 789 D f.

⁴ Der dem Traktat vorausgehende Sermo steht Tissier p. 128—131 (Migne 681—686), der ihm folgende Tissier p. 134—137 (Migne 694—700).

ein, wie alle Stücke der Handschrift, anonymer Traktat gegen die Amalricianer, welcher in seinem Inhalt vielfache, teils wörtliche, Übereinstimmung mit den in dem Bande enthaltenen Sermonen des Garnerius zeigt und in seinem sonstigen Charakter wenigstens nicht im Widerspruch mit denselben steht.

Einem jeden wird sich der Schluss aufdrängen: also hat auch dieser Traktat den Garnerius zum Verfasser. Um so mehr, als ja Alberic von Trois Fontaines neben den Sermonen des Garnerius und den von ihm kompilierten Büchern auch ausdrücklich von „neuen Traktaten“ spricht, die derselbe verfaßt habe (*novos tractatus composuit*).

Nicht durchschlagend ist hingegen der naheliegende Einwand, daß in dem Traktate auch Petrus Pictaviensis stark ausgeschrieben ist, ohne daß derselbe doch, wie erwiesen, der Verfasser sein könnte. Die Sentenzen des Petrus Pictaviensis waren eine allgemein bekannte Schulschrift. Sie stehen darum, was ihre Benutzbarkeit anlangt, keineswegs auf derselben Stufe, wie die Predigten eines nicht weiter berühmten Zeitgenossen. Wenn eine aneignende Verwertung der Schulschrift durch einen Fremden ganz natürlich ist, so weist ein solches Verhältnis, wie es zwischen den Predigten des Garnerius und der Schrift gegen die Amalricianer besteht, weit eher auf ein Selbstauschreiben des Autors hin.

Ebenso wenig durchschlagend ist ein sich leicht ergebendes chronologisches Bedenken. Der Tod des Garnerius wird um 1202 angesetzt,¹ noch vor das wahrscheinliche Todesjahr Peters von Poitiers (1205). Schon oben wurde hervorgehoben, daß dieser Ansatz sich allein auf ein *argumentum ex silentio* stützt. Weshalb dasselbe aber hier wenig Kraft hat, ist dort gleichfalls gezeigt worden. Nichts hindert uns, soweit ich sehe, die Lebenszeit des Garnerius noch ca. 8 Jahre weiter hinabzuführen, bis Anfang 1210 oder — nach dem andern Ansatz — gar nur bis 1208 oder 1209.

Wohl aber scheint mir ein anderes Bedenken sehr erheblich.

¹ Hist. litt. XVI, p. 428.

Der Traktat gegen die Amalricianer ist nicht in dem einheitlichen ersten Teil der Handschrift enthalten, sondern in dem zweiten, welcher verschiedene Nachträge bringt. Von den Sermonen dieses Nachtrags nun gehören zwei — und darunter der unmittelbar auf den Traktat folgende — dem Garnerius an, wie man aus der oben gegebenen Tabelle ersieht; aber für die vier andern ist dieses nicht erwiesen. Möglich also bleibt es immerhin, daß unser Traktat einen Späteren zum Verfasser hat, mag auch die grössere Wahrscheinlichkeit für den Garnerius selbst sprechen.

Wie dem indes auch sei; jedenfalls würden wir auch im letztern Falle den Verfasser des Traktates aller Wahrscheinlichkeit nach im Kreise der Ordensgenossen des Garnorius, der Cistercienser, zu suchen haben. Unter ihnen, als Abt von Auberive und von Clairvaux, wie es scheint,¹ hielt er die in dem Traktat benutzten Predigten, welche, nach dem Ursprunge der Handschriften derselben zu schliessen, schwerlich weit über den Kreis seiner Ordensbrüder hinausdrangen; aus Clairvaux stammt auch die Handschrift, welche unsern Traktat enthält.²

Im folgenden Druck habe ich alles, was sich als Bericht über die Amalricianische Lehre darstellt, durch gesperrten Druck, die Hauptthesen durch Fettschrift ausgezeichnet.

Hinsichtlich der Orthographie habe ich mich im ganzen der Handschrift angeschlossen. Doch schien es zweckentsprechend, den Gebrauch eines grossen Buchstabens zur Hervorhebung des Satzanfangs, welcher in den am sorgfältigsten geschriebenen ersten beiden Blättern der Handschrift meistens eingehalten ist, konsequent durchzuführen und denselben auch auf die Anfänge von Citaten auszudehnen. Bei Eigennamen habe ich dagegen die Schreibung mit kleinem Anfangsbuchstaben beibehalten, da dieselben durch den gewählten Sperrdruck hinreichend gekennzeichnet sind.

Für den Vokal *u* und den Konsonanten *v* verwendet die Handschrift der Regel nach gleichmäfsig *u*, im Wortanlaut auch öfter *v*, und zwar wiederum sowohl für den Konsonanten, wie für den Vokal. Um den Druck nicht zu bunt erscheinen zu lassen, habe ich die Minuskel stets *u*, die Majuskel — wie es dieser Schriftgattung mehr entspricht — stets *V* geschrieben.

Aus gleichem Grunde habe ich die vereinzelt Fälle, in denen statt *t* bereits *c* in die Handschrift eingedrungen ist (wie meist bei *noticia*, *iusticia*, *leticia* und ähnlichen Wörtern) geglaubt beseitigen zu sollen.

Wo mir Textesverbesserungen nötig erschienen, findet sich die handschriftliche Lesart in Kursivdruck am Fufse.

¹ Hist. litt. de la France XVI, p. 431.

² S. oben die Beschreibung der Handschrift.

CONTRA AMAVRIANOS.¹

fol. 141 r.

Incipit prologus in opere sequenti.

In nouissimis diebus erunt homines seipsos amantes, non filios, non parentes, sed nec deum, pecunie cupidi, superbi et contra deum blasphemi, spiritualibus parentibus inobedientes, ingrati id est mala pro bonis reddentes, scelesti, peccatis suis
 5 omnia peccata transcendentis, sine affectione, nulli compatientes, sine pace, quia alios inquietantes, criminatores crimen perfidie aliis imponentes, detractores, sanctorum fidei detrahentes, incontinentes id est carnis uoluptatibus seruientes, immites, crudeles, sine benignitate id est pauperibus non subuenientes, dei proditores,
 10 proterui, uerbis procaces, humanam uerecundiam inuerecunde agentes, tumidi, inflato corde, ceci id est ueritatem non intelligentes, speciem pietatis id est religionis habentes, sed uirtutem eius id est caritatem abnegantes. Quid igitur mirum, si corrumpant simplices homines mente corrupti? Venit alchimus ad
 15 assideos iudeorum,² uerbis pacificis loquens eis in dolo, et dixerunt: ‚Venit ad nos homo de semine aaron, non decipiet nos‘; et tamen seducti sunt. Tales isti sunt, quorum sermones molliti sunt pariter et melliti, quia ipsi sunt uirus et iacula. Propter huiusmodi dicit dominus in euangelio: ‚Attendite a fermento phariseorum, quod est ypochrisis.³ Veniunt enim ad uos in uestimentis ouium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces‘.⁴ Nolite ergo fieri sicut ypochrite tales, qui exterminant⁵ facies suas, ut pareant hominibus ieiunantes.⁶ Cauete ergo a talibus, quia nulla pestis efficacior ad nocendum, quam familiaris inimicus. Plus
 20 quam ciuile bellum est, quod filii impugnant matrem. Genimina uiperarum sunt, qui matrem ecclesiam euiscerare nituntur. Tamen si eam impugnant: non expugnant. Arcturus uertitur, et non cadit. Vnde etsi timendum, non tamen desperandum; quoniam

¹ Das erste *a von amaurianos* ist unsicher.² I. Macchab. c. 7. ³ Luc. 12, 1. ⁴ Matth. 7, 15.⁵ *exterminat*. ⁶ Matth. 6, 16.

in talibus chananeis uires suas israel experitur. Videamus igitur, quomodo seductores isti, qui mel habent super linguam, sed uenenum sub lingua; cum econtrario mel et lac sub lingua sponse et stimulus super linguam. Videamus quomodo uinum eorum ingreditur blande et in nouissimo mordet ut coluber, uinum 5 uidelicet quod apostare facit etiam sapientes. Videamus quomodo inebriat¹ auditores, mellitis siquidem quibusdam sacre scripture auctoritatibus ac ueris, ut postea paulatim ad heresim suam descendant.

Caput I.²

Dicunt enim: **Deus** est ubique. Nemo est qui hoc negare 10 audeat. Sed inferunt: Ergo **est in omni loco**. Ad hoc respondet **augustinus**: ‚Sicut deus est sine quantitate magnus, sine qualitate bonus, ita est sine loco ubique totus‘. Et alibi idem, de questionibus euangeliorum: ‚Tanto uerius deus ubique est, quanto nullo continetur loco‘. 15

Item si aliquid est ubique, illud est alicubi. Sed deus est ubique. Ergo est alicubi. Dicimus quod assumptio argumenti incongrua est. Nam cum dico: aliquid est ubique, ibi esse ‚ubique‘ predicat id quod pertinet ad predicamentum ubi; sed cum assumis: deus est ubique, ibi ostenditur, quod 20 presentia dei est in qualibet re essentialiter; et sic ‚ubique‘ sub alia significatione in propositione ponitur et sub alia in assumptione.

Item hec est falsa: deus est alicubi. Ergo hec est uera: deus non est alicubi. Ergo deus nusquam est. 25 Ergo non est ubique. Nota, quod uehemens est negatio, cum dicitur: deus nusquam est; negat enim illum nec esse alicubi, nec ubique; sicut cum dicerem, iste non est sanus, si infero: iste est insanus, illud ‚in‘ uehementer negat.

Item gregorius in parabola de regulo, cuius filius infirma- 30 batur cafarinaum,³ dicit: ‚Si perfecte regulus credidisset, proculdubio sciret, quia non esset locus, ubi non esset

¹ ieb'at (Lesung nicht ganz sicher). ² Von mir hinzugefügt, wie im Folgenden. ³ Jo. 4, 46.

deus'. Ergo deus est in omni loco. Sed nota, quia regulus presentiam domini querebat, quia filium suum ab ipso posse sanari non estimabat, nisi presentialiter accessisset. Dicit ergo gregorius: „Non esset locus, ubi non esset deus“ — supple: potens ad sanandum — „qui etiam absens potest sanare“.

Item iacob: „Vere deus est in loco isto“.¹ Ergo deus est in aliquo loco. Sed nota quia, quando dicitur: deus est in loco isto, non ita dicitur esse in hoc loco, quasi capiatur loco, sed quia uirtutes² operatur in hoc loco.

10 Item in oratione dominica petimus: „Pater noster qui es in celis“. Si in celis, ergo in aliquo loco. Sed nota, quia dicitur deus esse in celis, id est in sanctis, per inhabitantem gratiam. Vel in celis materialibus; sed hoc dictum est per causam, quia inter alias creaturas maxime relucet sapientia in celo et pulcritudo artificis et opifolis tanquam in pulchriori; unde: „Celum michi sedes est“.³ Cum enim pulcra uidemus, per communem consuetudinem minus pulcra pedibus apponimus. Vnde sequitur: „Terra autem scabellum pedum meorum“.⁴

20 Item querit augustinus: „Vbi erat deus, antequam mundus fieret?“ Et respondet: „in seipso“. Videtur quod si alicubi non fuisset, incongrua esset questio, quia falsum implicaret. Ergo fuit alicubi. Ergo in aliquo loco fuit ab eterno. Ergo aliquis locus fuit eternus.

25 Ergo aliquis locus fuit deo coeternus. Ergo ille locus fuit deus, quia nichil eternum nisi deus. Dicimus ergo quod deus non fuit ab eterno in aliquo loco, et quod augustinus non satisfecit questioni, sed querenti. Debuisset enim respondisse: incongrue queris, quia innuis, quod aliquis locus fuerit ab eterno, quod falsum est. Fateamur igitur, quia deus est ubique sine loco.

30 Sed queris: Quid est, cum dico: „deus est ubique“. Respondet iohannes crisostomus et ait: „Multa intelligere de deo possumus, que loqui non possumus; rursus multa loqui, que

¹ Gen. 28, 16.

² uirtute sua oder Ähnliches?

³ Is. 66, 1;

Act. 7, 49. ⁴ Ebd.

intelligere idonei non sumus. Verbi gratia ait: quod deus ubique est, scimus; quomodo autem ubique sit, nos nescimus. Quare scrutator es maiestatis? Nonne qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria? Lucem deus inhabitat inaccessibilem; inaccessibilem dico non solum loco, sed nec intelligentia nec cogitatione.⁵

Sed dicis: Non uidetur esse omnipotens, qui non potest esse in omni loco. Sed audi super hoc augustinum: Sicut cum dicitur: deus non potest ambulare uel bibere uel loqui, non remouetur aliquid a potentia dei, sed tantum modus qui pertinet ad effectum, quia non est propter hoc minus omnipotens,¹⁰ ita cum dico: deus non est in loco, non ideo minus uerum est: deus est ubique, quia modus existendi ibi tantum remouetur; scilicet quia ita non includitur loco, sicut homo uel aliqua alia creatura¹. Vnde boetius in libro de trinitate ita dicit: Predicamentum ubi de deo uel de homine predicari potest, de homine,¹⁵ ut in foro, de deo, ut ubique: sed ita ut non quasi ipsa sit res id quod predicatur. Non enim ita homo¹ dicitur esse in foro, quem ad modum esse albus, nec quasi circumfusus et determinatus proprietate aliqua, que² designari secundum se possit; sed tamen³ quo sit illud aliis informatum rebus, per hanc predicationem²⁰ ostenditur. De deo uero non ita. Nam quod ubique est, ita dici uidetur, non quod in omni loco sit; omnino enim in loco esse non potest; sed quod omnis locus ei adsit ad eum capiendum, cum ipse non suscipiatur in loco. Atque ideo esse nusquam dicitur, qui ubique est, sed non in loco.⁴ Hucusque boe-²⁵ tius. Ecce, sicut ait boetius, predicamentum ubi etiam de creaturis dictum in predicamentum relationis reducitur, quia per hoc homo esse in foro non attenditur predicati ad subiectum inherencia, sed predicatur de homine quedam circumstantia uel circumfusa collatio, quia in eo, quod dicitur esse in foro, non³⁰ notatur homini inherens proprietates, sed ostenditur, quod illud circumfusum et determinatum sit aliis rebus circumstantibus, informatum non forma inherente, sed relatione et collatione facta ad illa, quibus extra se circumdatur. De deo uero non ita dicitur,

¹ homo fehlt in der Handschrift; von mir zugesetzt nach Boeth. de trinit. c. 4, p. 157, 45 Peiper. ² Boethius qua. ³ Boeth. tantum.

ut de creaturis, cum dicitur: deus ubique est. Ita enim dici videtur, quod sit in omni loco, id est, quod circumfusus aliquibus contineatur vel aliqua terminetur circumstantia. Omnino enim dici non potest esse in loco ut circumfusus et determinatus, sed
 5 ita, quod omnis locus ei adsit ad eum capiendum, qui est intra se sine termino, cum ipse tamen non suscipiatur in loco tanquam circumfusus vel determinatus aliquibus exterioribus. Et ideo nunquam ut in loco esse dicitur, quia reuera ubique est totus, sed non in loco circumfusus.

10 Iheronimus tamen quoquo modo insinuare videtur, quare dicitur deus ubique est. Dicit enim: ‚Ideo ubique esse dicitur, quia supra est presidendo, infra subsistendo, intus regendo‘. Vnde¹ cum tribus modis dicatur esse in rebus, potentialiter, essentialiter, presentialiter, nichil aliud est potentialiter esse et supra presi-
 15 dendo esse. Potentialiter enim esse est: habere in qualibet re dominium et potestatem; et hoc est esse presidendo. Quod uero dicit ‚infra subsistendo‘, idem videtur quod ‚esse in re essentialiter‘, id est ita esse in re, quod sua essentia ipsam sustentat; et quod dicit ‚intus est regendo‘, idem est quod ‚esse in re presentialiter‘.
 20 Regere enim ad presentiam siue ad cognitionem pertinet; sed sicut omnia dicuntur ei presentia, ita ipse est omnium presens. Licet ergo idem sit eius potentia et essentia, tamen in mentibus nostris ex usu loquendi alium intellectum constituit hoc uocabulum, alium illud. Cum enim dico: deus est in omni re potentialiter,
 25 intelliget forte animus, eum habere potentiam in omni re. Licet enim sit in omni re presens per notitiam, sicut rex habet potentiam in regno suo, idcirco adiunctum est ‚presentialiter‘. Sed quia posset aliquis intelligere, quod esset presens sicut amicus amico, quem habet in mente, licet absit corpore, ideo adiunctum
 30 est ‚essentialiter‘, ut eius essentia in qualibet re esse non dubitetur. Et isti sunt modi essendi in rebus generales. Nam sunt alii modi, quibus uel specialiter uel singulariter inesse dicitur diuina essentia. Specialiter, sicut in angelis et in sanctis, in quibus inest per inhabitantem gratiam. Singulariter uero multis
 35 de causis inesse dicitur. Aliquando, ut una ostendatur essentia

¹ Zum Folgenden vgl. Petrus Lombardus, Sent. I dist. 37, a.

pater et filius; unde dominus ad phylippum:¹ ‚Phylippe, qui uidet me, uidet et patrem. An nescis, quia ego in patre, et pater in me est?‘ Quandoque, ut ostendatur una | persona deus quod fol. 142r.
homo, ut cum dico: deus erat in christo mundum reconcilians sibi. Non enim erat in christo solum per inhabitantem gratiam, 5
sed per utriusque nature unionem. Vnde alibi:² ‚In quo erat plenitudo diuinitatis corporaliter‘. ‚Corporaliter‘ ait, id est personaliter, quia ita fuit in ipso, quod non in alio. Quandoque ad ostendendam transubstantiationem³ panis et uini in corpus christi, ut cum dico: totus christus sumitur in forma panis. Cum igitur 10
generalis modus essendi ad species siue ad indiuidua reducitur, uerbi gratia cum dicis: deus est in lapide uel in musca, uel deus est in hoc lapide uel in hac musca, timendum est, ne propter hoc, quod specificatur uel indiuiduatur, specialis uel singularis 15
essendi modus in locutione attendatur, id est, ne intelligatur esse ibi per inhabitantem gratiam, qui est modus specialis, uel per transubstantiationem, uel nature unionem, qui sunt singulares modi. Timenda est ergo simplicitas hominum et cauenda, et solummodo specificanda in illis rebus, in quibus uel specialiter uel singulariter inest diuina essentia. Sicut ergo dictum est, deus 20
ubique est ita, quod non in omni loco. Si enim locum attendas, quando dico: deus ubique est, quid est quod iob ait:⁴ ‚Non inuenitur in terra suauiter uiuentium‘. Dicit enim gregorius super locum istum: ‚Vera sapientia non moratur in mente carnalibus desideriis subiecta‘. Item alibi iob:⁵ ‚Abyssus dicit non est in 25
me‘. Et gregorius: ‚Obscura impii uita clamat, sibi sapientiam non inesse‘. Item ecclesia canit: ‚Aspiciens a longe ecce uideo dei potentiam uenientem‘. Quomodo a longe ueniebat, que in omni loco erat? Et iterum ysaias:⁶ ‚Ecce nomen domini uenit de longinquo‘. Quamuis igitur non sit in loco, ubique tamen est, 30
quia scriptura dicit:⁷ ‚Celum et terram ego impleo‘. Et alibi:⁸ ‚Spiritus domini repleuit orbem terrarum‘. Et iterum:⁹ ‚Sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter‘. Et iterum psalmista:¹⁰

¹ Joann. 14, 9. ² Col. 2, 9. ³ transubstantionem.

⁴ Job 28, 13. ⁵ Job 28, 14. ⁶ Is. 30, 27. ⁷ Jerem. 23, 24.

⁸ Sap. 1, 7. ⁹ Sap. 8, 1. ¹⁰ Ps. 138, 7—8.

Quo ibo a spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in celum, tu illic es,¹ et cetera. Si tamen cum dicimus ‚deus est alicubi‘, intelligimus: deus est in aliqua re essentialiter, sicut cum dicimus: deus est ubique: deus est in qualibet re essentialiter, id est secundum generalem essendi modum, non peccamus.

Sed adhuc instant aduersarii, quia querunt, utrum deus sit alibi quam in seipso, quod sic probant. Deus est in seipso, et in alia re que ipse non est. Ergo est alibi, quam in seipso. Quod si concesseris, sic procedit:¹ Deus est alibi quam in se. Ergo est in alio loco a se. Ergo ipse est locus alius ab illo in quo est. Ideo dicimus istam locutionem incongruam esse: deus est alibi quam in seipso.

Item querunt, utrum deus sit in tempore. Quod sic probant: Deus est semper; ergo est in tempore. Vel sic: Deus est in omni tempore; ergo est in tempore. Et rursum dicit auctoritas: ‚Sicut erat in principio, et nunc, et semper‘. Ergo nunc est. Ergo est in hoc tempore. Econtra dicit augustinus: ‚Deus sine loco, quia sine tempore mouet creaturas per loca et per tempora.‘ Ergo sicut non est in loco, nec in tempore. Dicimus ergo, quod deus est in tempore, sub hoc sensu: deus est, dum tempus defluit. Quod autem dicit augustinus, quod creaturas mouet sine loco et sine tempore, intelligendum est sine locali et temporali mutatione.

Item cum deus sit in omnibus, querunt, utrum omnia sint in deo, quia dicit apostolus²: ‚In quo uiuimus, mouemur et sumus‘. Et alibi³: ‚Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia‘. Quod si concedis, sic infert: Ergo tam mala, quam bona. Ergo mala sunt in deo. Sed quicquid est in deo, deus est. Ergo malum deus est. Item, demonstrato diabolo: hec creatura est in deo, quia | ex ipso et per ipsum et in ipso est. Ergo hanc creaturam approbat. Ergo non reprobat. Dicimus ergo quod omnia sunt in deo, quia sunt in eius cognitione. Sed cognitio eius duplex est, notitie scilicet et appro-

¹ an dem allerdings auffallenden Singular ist wohl nichts zu ändern. Derselbe kehrt auch im Folgenden mehrfach wieder.

² Act. 17, 28. ³ Rom. 11, 37.

bationis: notitiae, secundum quam mala cognoscit, unde: ‚Quia alta a longe cognoscit‘;¹ approbationis, secundum quam sola bona cognoscit, unde in futuro dicit malis: ‚Non noui uos‘,² id est non approbavi uos. Cum ergo demonstrato diabolo dicit: hec creatura est in deo, uerum dicit quantum ad notitiam, sicut alta a longe 5 cognoscit. Vnde male concludit: ergo eam deus approbat; nisi forte in hoc approbat, quod uult hanc creaturam esse creaturam, et placet ei eam conseruari in suo esse. Sed quando concludit: ergo non punit eam eternaliter, male concludit. Et sic refelle: deus uult iudeum³ esse; ergo non punit eum eternaliter. 10

Item cum idem sit deus et diuina essentia, et prorsus nichil aliud, cum omnia sint in deo, queritur utrum omnia sint in diuina essentia. Dicit enim augustinus: ‚Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt eiusdem rationis‘. Ergo, si omnia sunt ex eius essentia, et per ipsam: [ergo] 15 **omnia sunt in eius essentia.** Sicut credimus, hec concedere possumus conuenienter, sine preiudicio sententiae melioris; sed quomodo, uideamus. Dicimus, quod in diuina essentia sunt omnia secundum exemplares formas uel, quod idem est, secundum exemplares rationes, ad quarum similitudines res creatae sunt. 20 De quibus ita augustinus: ‚Filius est quedam ars omnipotentis dei, plena omnium rationum uiuentium, et omnes in ea unum‘. ‚Rationes‘ uocat exemplares formas, sicut dixi. De quibus alibi ait idem augustinus: ‚Si plato dixit ydeas, id est exemplares formas, esse in mente diuina, et esse deum, non errauit; sed si 25 credidit non esse deum, errauit‘. Sic ergo exemplares forme fuerunt in deo et fuerunt deus, ad similitudinem quarum res create sunt. Quid ergo? Si ad similitudinem exemplarium formarum omnia sunt creata, et ipse sunt deus, ergo ad similitudinem dei omnia creata sunt. Sic enim probatur: omnia facta 30 sunt ad similitudinem exemplarium formarum; et exemplares forme sunt deus; ergo ad similitudinem dei. Quare ergo specialiter attribuitur rationali creature similitudo dei, scilicet angelice nature et humane menti? Dicimus ergo, quod quamuis sit sophysma

¹ Ps. 137, 6. ² Matth. 7, 23.

³ Trotz Cap. V ist jedenfalls *Judam* zu lesen.

secundum accidens in illo argumento, et sic possit refelli: hec res facta est ad similitudinem statue, et statua est es,¹ ergo facta est ad similitudinem eris: tamen sciendum quod illud quod commune est aliis, attribuitur rationali creature, et non tantum
 5 illud quod habent alie, sed etiam id quod capax est dei in cognitione ueri et amore boni. Rationalis enim creatura non tantum hoc habet, quod ad similitudinem exemplaris forme facta est, sed etiam quod discernit uerum a falso et diligit naturaliter bonum, in quibus maxime imago et similitudo dei attenditur. Vnde augustinus: Mens est omnium que sunt in anima sublimitate integrior et integritate sublimior, dei affectuum² et effectuum³
 10 naturaliter capax, habens imaginem dei in potentia cognoscendi et similitudinem in potentia diligendi.

Et hec de labro facto de speculis mulierum que excubant
 15 ad ostium⁴ tabernaculi⁵ diligenter assumpta ad primam heresim confutandam, ad questionem soluendam dicta sufficiant.

Caput II.

Secundam eorum heresim sumunt ex auctoritate apostoli
 fol. 143 r. dicentis:⁶ Deus operatur omnia in omnibus;⁷ | unde inferunt: ergo tam bona quam mala. Ergo qui cognoscit
 20 deum in se omnia operari, peccare non potest. Et sic deo, et non sibi, attribuunt, quod peccant; et sic neminem penitentia indigere mentiuntur. O filii adam, que est et quanta⁸ talis insanitas! ‚Filiis dico non tam propagatione, quam⁹ imitatione. Sicut enim adam et eua, post peccatum humiliter noluerunt confiteri,
 25 sed obliquauerunt peccatum suum in auctorem iustitie. Nam cum dixit adam:¹⁰ ‚Mulier, quam dedisti michi, dedit michi de ligno, et comedi‘, mulier uero:¹¹ ‚Serpens decepit me‘, adam non tam in mulierem, quam in mulieris auctorem, similiter eua non tam in serpentem, quam in serpentis auctorem peccatum retorsit;
 30 et illi quidem peccatum tantum originale, isti uero peccatum omne. Quare hoc? Vt inferant impunitatem peccandi, et sic procliuiiores faciant ad peccandum mulierculas oneratas peccatis,

¹ das ist aes. ² affectum. ³ effectum. ⁴ hostium. ⁵ Exod. 38, 8.

⁶ I Cor. 12, 6. ⁷ Von hier ab andere, doch gleichzeitige Hand.

⁸ tanta. ⁹ quam fehlt. ¹⁰ Gen. 3, 12. ¹¹ Gen. 3, 13.

ut sic per eos impleatur, quod ait apostolus:¹ ‚Et captiuas ducunt mulierculas oneratas peccatis‘.

Vel ubi² impunitatem peccandi predicant, quia quid sit peccatum, forte ignorant: uideamus, quid sit peccatum, et in qua re sit, et que sit causa eius.³ Dicit igitur augustinus: ‚Peccatum est, quicquid factum uel dictum est uel concupitum contra legem dei‘. Audi: ‚contra legem dei‘. Quomodo illius mali auctor esset, quod est contra legem eius? Item alibi augustinus: ‚Peccatum est uoluntas retinendi uel consequendi, quod iustitia uetat‘. Iustus autem dominus et iustitias dilexit. Ergo ipsius est, facere 10 quod iustitia approbat, non quod iustitia uetat. Ambrosius autem sic diffinit:⁴ ‚Peccatum est preuaricatio legis diuine et celestium inobedientia mandatorum‘.⁵ Si igitur esset auctor malorum, esset preuaricator legis diuine, id est sue. Propter hoc ait augustinus: ‚Rem, quam solus deus facere non potest, damnare potest‘; 15 et alibi: ‚Illius rei est ultor, cuius non est auctor‘. Vnde quia actus peccandi propter prauum et distortum finem peccandi deformatur, a deo non est; sed in hoc quod peccatum est, nichil est, quia non opus est dei aut hominis deum imitantis. Dicit autem augustinus: ‚Quicquid est, aut est opus dei aut hominis 20 deum imitantis‘.⁶ Vnde, cum iohannes ait:⁷ ‚Omnia per ipsum

¹ II Tim. 3, 6. ² ubi unsicher.

³ Die folgenden Ausführungen berühren sich in vielen Hauptpunkten mit Petrus Lombardus (Sent. II dist. 35) und besonders mit Petrus Pictaviensis (Sent. II c. 10—12). Am engsten sind die Berührungen mit dem letztern. Schon die Problemstellung unseres Traktates: uideamus quid sit peccatum, et in qua re sit, et quae sit causa eius, wiederholt in umgekehrter Reihenfolge die Kapitelüberschriften bei Peter von Poitiers, c. 10 Quae sit causa peccati, c. 11 In qua re sit peccatum, c. 12 An peccatum sit aliquid: et si est aliquid, an natura, an vitium naturae.

⁴ *diffinit*.

⁵ Dieselben zwei Definitionen Augustins und die Definition des Ambrosius bilden bei Petrus Lombardus, Sent. II d. 35 und bei Petrus Pictaviensis, Sent. II c. 12 den Ausgang der Erörterung.

⁶ Derselbe Ausspruch Augustins wird von Petrus Pictaviensis (Sent. II c. 12, col. 674 B Migne) sogleich nach der in der vorigen Anmerkung angezogenen Erörterung verwertet; Petrus Lombardus benutzt ihn nicht. ⁷ Jo. 1, 3.

facta sunt et sine ipso factum est nichil¹, dicit glosa: ‚Quia malum uel ydolum non est factum a deo auctore, quia unumquodque nichil est. — Quod tamen de illis peccatis maxime intelligendum est, que sunt priuationes. Sunt enim, qui distinguunt inter peccatum, quod nichil est, et peccatum, quod aliquid est. Quomodo, inquit, fieret¹ aut puniretur,² si penitus nichil esset?³ Peccatum enim, quod fit per absentiam boni uel per carentiam uel per negationem, penitus nichil est; ut non credere, non diligere deum peccatum est, et nichil est istud, quia negatio nichil ponit, nec aliquis effectus ostenditur; sed interficere hominem et furari et alia peccata, que actu fiunt, aliquem habent effectum; unde et aliquid sunt. Vnde augustinus dicit tale peccatum rem, ut ibi: ‚Huius rei deus est ultor, cuius non est auctor, sed homo uel dyabolus.‘ Quoniam tamen peccatum non subsistit naturaliter, unde,⁴ cum dicitur: ‚Omnia per ipsum facta sunt, intelligendum [est de hiis que naturaliter fiunt; peccatum enim potius corrumpit naturam et quasi uitiat, et ideo non est naturaliter. Dicit tamen augustinus, quod peccata actus sint et non res; quod sic intelligitur: ‚non res, id est creature, quia non sunt substantie, nec naturaliter habent esse. Tamen quia peccatum nichil aliud est, quam priuatio boni et nature corruptio, cum nichil sit priuatio siue corruptio, de omni peccato intelligi potest: peccatum nichil est. Quod ideo dicitur, quia peccantem ad nichilum trahit, id est ad non existentem⁵ et ad mortem ducit, id est separat a uero esse, id est a deo. — Vnde que⁶ supra dixi, custodiam. Dicit auctoritas:⁷ bona aliquid sunt, quia ad uitam ducunt; a simili per contrarium: malum nichil est, quia ducit ad mortem. Inde est, quod⁸ illa que pro eis facere uidebatur auctoritas, scilicet: ‚Sine ipso factum est nichil, pro nobis facit, quia peccatum, quod a uero esse retrahit ad nichilum, factum est sine ipso, quia, sicut dictum est, hoc solum est, quod solus deus facere non potest.

¹ ferent. ² punirentur. ³ essent.

⁴ statt unde ist wohl inde zu lesen; oder es ist vor unde eine Lücke anzunehmen. ⁵ existendum oder existere?

⁶ que von mir hinzugefügt. ⁷ auctoritas. ⁸ quo.

Sed infert: Si hoc facere non potest, ergo non est omnipotens. — Non est uerum, quia talia magis sunt infirmitatis, quam potentie; ipse uero id solum potest, quod posse potentie est. Ideo enim uere et proprie dicitur omnipotens, quia per se, id est naturali potentia, potest quicquid uult fieri et quicquid uult se posse. Nichil enim uult fieri, quod non possit facere per se uel per creaturam, et nil uult se posse, quod non possit, et omne, quod uult fieri, uult se posse. Si enim uellet, et fieret, quia uoluntati eius nichil¹ resistit.

Sed iterum inducunt auctoritatem prophete² dicentis: 10
,Si est malum in ciuitate, quod dominus non fecerit?' Sed teste gregorio ibi ,malum' ponitur pro aduersitate, quia aduersitatem dominus in ecclesia ad eius emendationem fieri permittit. Et rursus ysaias:³ ,Ego dominus faciens pacem et creans malum'. Sed eodem teste gregorio ibi ,malum' ponitur pro 15
,temptatione' quia dominus in anima facit pacem, et temptationem nonnumquam esse permittit.

Quod ergo dicitur:⁴ ,Deus operatur omnia in omnibus', intelligendum est de naturalibus; omnia enim naturalia operatur deus; sed peccata non sunt naturalia, sed corruptio. Vel ,omnia 20
operatur', scilicet facienda, sicut habes alibi:⁵ ,Omnia quecumque audiui a patre meo, nota feci uobis'; ,omnia', scilicet notificanda.

Sicut ergo dictum est, hec ideo dicunt, ut impunitatem peccandi inducant. Vnde dicunt: Qui cognoscit deum in se omnia operari, etiam si fornicationem faceret, non⁶ pec- 25
caret. Non enim sibi attribuere debet, sed totum deo quod facit. Os impudens! Auctorem peccati dicunt, qui peccatum non fecit nec inuentus est dolus in ore eius.⁷ Quare? Vt facilius flectant mulierculas in fornicationem.

Sed addunt: Qui aliquid sibi attribuit, quod facit, 30
et non totum deo, in ignorantia est, que est infernus. Sed si nichil habet homo de suo in suis operibus, perit liberum arbitrium. Dicit uero ieronimus in omelia quadam de prodigo

¹ nichil fehlt.² Amos 3, 6.³ Js. 45, 7.⁴ I Cor. 12, 6; s. o.⁵ Joann. 15, 15.⁶ Die Hdschr. n̄, d. h. nec. Es ist wohl ein-

fach non zu lesen.

⁷ I Petr. 2, 22.

filio: ‚Solus deus est, in quem peccatum cadere non potest: cetera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt.‘¹ | Quid est ergo meritum hominis, si nichil attribui debet homini de operibus suis? Dicit enim apostolus:²

5 Coadiutores dei sumus. Non enim uirtus uel gratia a deo collata meretur — alioquin gratia non esset gratia —, sed uirtutis usus proueniens ex gratia et libero arbitrio. Vnde liberum arbitrium dicitur facultas³ uoluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia assistente, uel malum eadem desistente.

10 Vnde, sicut ait augustinus, libero arbitrio male utens homo et se perdit et ipsum. Aliquid igitur habet homo de suo in operibus suis, facultatem³ scilicet rationis, que promouetur per gratiam preeuntem, et promotam operatur per gratiam subsequentem. Sed nota quod infernum ignorantiam dicunt. Dicunt enim:

Caput III.⁴

15 **Infernus nichil aliud est, quam ignorantia; nec aliud est paradisu, quam cognitio ueritatis, quam se dicunt habere.**⁵ Sed queso, ubi erat diues ille, qui induebatur purpura et bysso,⁶ quando dicebat: ‚Pater Abraham, mitte lazarum, ut intingat extremum digiti in aquam et refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma?‘⁷ Respondeant: in ignorantia; et uerum dicent, quia ipsi ignorant. Si ergo nesciant, quid sit infernus uel ubi sit, audiant, quid inde patres sancti senserunt.⁸ Dicit itaque gregorius: ‚Ulrix flamma uitiorum cremationem habet, lumen non habet, ad consolationem non lucet, et tamen, ut magis torqueat, ad aliquid lucet. Nam reprobi se uisuri sunt in inferno, ut magis doleant, quia diues lazarum uidit.‘⁹ Quod si queras

¹ I Cor. 3, 9. ² *humiliatis*. Die Definition aus Petrus Lombardus, Sent. II dist. 24, e (vgl. Petrus Pictav. Sent. II c. 22, col. 1031 C).

³ *facultatem*. ⁴ Am Rande rot: *Contra tertiam, qua dicunt, quod infernus nichil aliud est quam ignorantia*.

⁵ Über den Satz: *nec aliud est paradisu, quam cognitio ueritatis* wird erst im folgenden Kapitel gehandelt.

⁶ Luc. 16, 19. ⁷ Luc. 16, 24.

⁸ Die Hdschr. *senxerunt*, wo die Formen *saxerunt* und *senserunt* vermischt erscheinen. ⁹ Luc. 16, 23.

de inferno, ubi sit, audi ieronimum: ‚Infernum sub terra esse nemo ambigat‘. Vnde in psalmo¹: ‚Eruisti animam meam ex inferno inferiori‘, superiorem locum² mundum, inferiorem illum qui sub mundo est significans. Qualis uero iste sit, audi augustinum: ‚Inferorum substantia corporalis est; et bene 5 locus ille sub terra esse dicitur, quia anime per lapsum terrene uoluptatis eum incurrunt‘. Vnde augustinus: ‚Cur non dicamus spiritus incorporeos posse pena corporalis ignis affligi? Hinc gregorius in iob: ‚Miro modo gehenne ignis corporeus est, nec lignis nutritur, nec succensione indiget, et est inex- 10 tinguibilis, a deo paratus ab origine mundi‘. Vnde et eternus dictus est, secundum quod ait ysaias³, cum impiorum tormenta describit et ex uisione eorum letitiam bonorum exprimit, dicens: ‚Egredientur electi et uidebunt cadauera uiuorum, qui preuaricati sunt in me, uermis eorum non morietur et ignis non extinguetur, 15 et erunt usque ad satietatem uisionis omni carni‘, id est electis. Vnde psalmus:⁴ ‚Letabitur iustus, cum uiderit uindictam‘. ‚Vnus igitur‘, sicut ait augustinus, ‚est gehenne ignis, sed non eodem modo omnes crucians, sicut solis ardorem non omnes equaliter sentiunt‘. Idem alibi: ‚Tam grandis erit pena, ut ei nulla, que 20 nouimus, possint tormenta comparari. Transibunt enim ab aquis niuium ad calorem nimium‘.⁵ Dolor autem iste uocatur ‚tenebre exteriores‘,⁶ que sic describuntur: | ‚Tenebre exteriores sunt fol. 144 v malignitas odii et uoluntatis, que crescunt mentibus impiorum, quorum corpora tot et tantis subiecta erunt⁷ tormentis, quod 25 eorum mens eo tota flectitur ubi dolor erit, ita ut eorum ad deum nulla dirigatur ‚cogitatio‘.⁸ Vnde in euangelio

¹ Ps. 85, 13. ² *locum* fehlt in der Hdschr. ³ Is. 66, 24.

⁴ Ps. 57, 11. ⁵ Job. 24, 19. ⁶ Matth. 23, 13.

⁷ *erunt* von mir hinzugefügt; s. die folgende Anm.

⁸ Die ganze Stelle ist den Sentenzen des Petrus Pictaviensis entnommen. Sent. III c. 9, col. 1061 D Migne: Ille autem dolor notatur *tenebrae exteriores*, quae sic describuntur: ‚Tenebrae exteriores sunt malignitas odii et uoluntatis, quae excrescit mentibus impiorum, quia eorum corpora tot et tantis subiecta erunt tormentis, quod eorum mens tota eo flectitur ubi dolor erit, ita ut eorum nulla ad deum dirigatur cognitio.‘ Peter von Poitiers bezieht sich hier auf Petrus Lombardus, Sent. IV,

legitur:¹ ‚Mittet dominus angelos suos et colligent de regno suo omnia scandala, et mittent ea in caminum ignis‘; et iterum:² ‚Exibunt angeli et separabunt malos de medio iustorum, et mittent eos in caminum ignis‘. Non igitur excuset eos ignorantia, quia 5 dicunt: ‚Infernus ignorantia est‘, quia ex hiis testimoniis eorum ignorantia uincibilis est, eo quod crassa et supina comprobatur.

Caput IV.³

Quod autem **paradisum cognitionem ueritatis dicunt, quam habere se factant**, dico quod, si illam ueritatem haberent, que de ipsamet loquitur, dicens:⁴ ‚Ego sum uia, ueritas et uita‘, 10 cuius fructio cognitio est — quando enim eo fruemur, tunc cognoscemus, sicut et cogniti sumus⁵ —: bene intelligerent paradisum cognitionem ueritatis, quia, sicut in euangelio dicitur,⁶ hec est uita eterna, ut cognoscant patrem, et quem misit ihesum christum. Sed hec cognitio haberi non potest in hac uita, ubi 15 cognoscimus ex parte, ubi uidemus eum per speculum in enigmate,⁷ sed ubi cognoscemus eum per speciem,⁸ ubi uidebimus facie ad faciem.⁹ Hic igitur, id est in hac uita, potest haberi fides ueritatis, ueritas fidei; sed in illa eterna uita et cognitio ueritatis et ueritas erit cognitionis. Est enim fides 20 ‚uoluntaria certitudo absentium infra cognitionem et supra opini-

d. 50, b: Sane exteriores tenebrae intelligi possunt quaedam malignitas odii et uoluntatis, quae tunc exresset in mentibus reproborum, et quaedam obliuio dei, quia tormentorum interiorum et exteriorum doloribus adeo afficientur et turbabuntur, ut ab illis ad cogitandum aliquid de deo uix uel raro uel numquam mentem reuocent. — Die Übereinstimmung unseres Traktates mit Peter von Poitiers nicht nur in den einleitenden Worten, sondern auch in den formellen Veränderungen, welche derselbe an dem Wortlaut des Lombarden vorgenommen, zeigt, daß Petrus Pictaviensis, nicht Petrus Lombardus, seine unmittelbare Quelle war.

¹ Matth. 13, 41—42. ² Matth. 13, 49—50.

³ Am Rande rot: *Contra quartam, qua dicunt, quod paradisus non est aliud quam cognitio ueritatis, quam se dicunt habere.*

⁴ Jo. 14, 6. ⁵ I Cor. 13, 12. ⁶ Jo. 17, 3. ⁷ I Cor. 13, 12.

⁸ Jo. 5, 37. ⁹ I Cor. 13, 12.

onem constituta¹. Tunc igitur in paradiso erimus, quando dei filio perfruemur. Vnde et latroni ait:² ‚Hodie mecum eris in paradiso‘, id est, hodie mecum eris, quod est esse in paradiso.

Vides igitur, quam aperte mentiuntur, qui dicunt, paradysum esse cognitionem ueritatis, quam habere se dicunt, 5 quia, sicut dixi, nec ueritatis cognitio, nec paradysus haberi potest in hoc exilio; cognitionem dico specificam,³ non enigmaticam,⁴ quia, sicut dictum est, quoquo modo potest hic agnosci quasi per speculum in enigmate, sed specietenus cognoscemus eum in illa beatitudine. 10

Caput V.⁵

Sed ad hec de ueritate sua, id est de illa quam dicunt se habere, que ueritas utique non est, prosequuntur dicentes: **Si iudeus habet cognitionem ueritatis, quam habemus, non oportet ut baptizetur.** Pape! multos⁶ ueritas ista latuit, que nec patuit ueritati. Christus ueritas est, christus baptizatus est. Si ergo 15 christus hanc ueritatem cognouit, quare baptizatus est, cum nec iudeus baptizari debet, qui hanc ueritatem cognoscit? Quod si ueritatem istam non cognouit, que est ista ueritas, que in ueritate non fuit? Non est uera ueritas, quam uera ueritas non cognouit. Bone ihesu! si sic est, ut isti dicunt, quid hoc mandatum, ut 20 specialius⁷ apostolorum mentibus imprimeres, hoc quasi ultimo

¹ Die Definition ist wörtlich den Sentenzen Peters von Poitiers entnommen (Sent. III, c. 21; col. 1091 B Migne). Thomas von Aquin citiert dieselbe mit den einführenden Worten: *alii dicunt*, ohne ihren Urheber zu nennen, in der Summa theol. 2^a 2^{ae}, q. 4 a. 1 c. Ganz ähnlich definiert Alanus, de articulis catholicae fidei, I, 17 (col. 601 C Migne): Fides igitur utique super opinionem, sed infra scientiam.

² Luc. 23, 43.

³ Nach Jo. 5, 37: Et qui misit me, Pater, ipse testimonium perhibuit de me; neque vocem eius umquam audistis, neque speciem eius uidistis. ⁴ Nach I Cor. 13, 12.

⁵ Am Rande rot: *Contra quintam, qua dicunt, quod si iudeus habet cognitionem ueritatis, quam habemus, non oportet ut baptizetur.*

⁶ Die Handschrift multū.

⁷ oder *spiritualis*. Die Handschr. spālius.

precepisti, dicens:¹ ‚Ite, predicate euangelium omni creature, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti‘; et
 fol. 145 r iterum:² ‚Nisi quis renatus fuerit | ex aqua³ et spiritu sancto,
 non intrabit in regnum celorum‘. Ita dico: si adesse potest
 5 baptismi facultas. Nam si uoluntas baptismi aderit, et facultas
 deerit, sufficit, sed adultis; nam paruuli sine baptismo etiam
 cum a patris ad ecclesiam deferuntur, ab originali peccato non
 mundantur, et ideo nec saluantur; adulti uero sola contritione
 cordis uel sola uoluntate uel martirii susceptione, si adesse non
 10 potest baptizandi facultas, saluantur. Vnde sic intelligendum est,
 quod dictum est: ‚Nisi quis renatus fuerit ex aqua etc.‘, id est:
 nisi quis fuerit eo modo renatus, quo renasci solent illi, qui
 renascuntur ex aqua et spiritu sancto etc. Sed illi modi multi
 sunt; alii enim per sanguinis effusionem, alii per confessionem,
 15 alii per solam cordis contritionem renasci possunt, ita tamen, si
 non affuerit facultas baptismi, sed uoluntas. Fateamur igitur,
 quod omnes, qui ante legem saluati sunt, per fidem uenturi salui
 sunt, fidem dico uel uelatam uel reuelatam, prout ‚boues tunc
 arabant et asine pascebantur iuxta eos‘:⁴ paruuli quidem per
 20 fidem parentum, per propriam ipsi parentes cum uirtute sacri-
 ficiorum, sub lege uero per eandem legem et circumcisionem,
 sub gratia autem per eandem et baptismum, ita tamen, quod
 eiusdem rei euentus tunc per futurum designatus designetur,
 nunc per preteritum, ut credamus eum, qui uenturus erat,⁵ uenisse
 25 in nomine domini.⁶ Vnde gregorius in moralium libro IV.: ‚Quod
 apud nos ualet aqua baptismi, hoc egit apud ueteres uel pro
 paruulis sola fides, uel pro maioribus uirtus sacrificii‘ — sed cum
 fide intellige — ‚uel hiis, qui ex abrahe stirpe descenderunt,
 misterium circumcisionis.‘

¹ Marc. 16, 15, verbunden mit Matth. 28, 19. ² Jo. 3, 5.

³ qua. ⁴ Job 1, 14.

⁵ Matth. 11, 3.

⁶ Math. 21, 9; 23, 39; Marc. 11, 10; Luc. 19, 38.

Caput VI.

Sed adhuc addunt huic heresi talem blasphemiam dicentes,¹ quod **si quis a sacerdote longam suscepisset penitentiam, si haberet eorum cognitionem, non oporteret ut ageret penitentiam.** Intende, quam miserabiliter euacuare sacramenta contendunt, ut inducant impunitatem peccandi. Prima siquidem 5 fidei tabula [est] fracta, que data erat ante naufragium, secundam etiam conterunt tabulam, que data est post naufragium, scilicet penitentiam, ut sic presto sit submersionis abyssus, nec pateat evasionis locus. Quis enim homo super terram, qui uiuat, et non peccet? Nec infans, cuius est uita unius diei super terram. 10 Solus excipitur agnus dei, qui peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius.² Ceterum, si dixerimus,³ ait iohannes,³ quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et ueritas in nobis non est.⁴ Non ergo in eis ueritas, si se peccatores non agnoscunt. Quod si se peccatores dicunt et tamen penitere 15 negligunt, audiant augustinum in libro de penitentia: ‚Penitere est penam tenere, ut semper puniat in se ulciscendo, quod commisit peccando‘; et infra: ‚Vbi dolor finitur, deficit et penitentia‘. Si uero penitentia finitur, | quid relinquitur⁴ de uenia? Non fol. 145^v est ergo ueritas, que penitentiam obliterat. Clamat enim ueritas: 20 ‚Facite fructus⁵ dignos penitentie‘;⁶ et baptista: ‚Penitentiam agite; appropinquat enim regnum celorum‘.⁷

Pretendunt tamen quasdam friuolas rationes, cur hoc dicant. Qui cognoscit, inquit, deum esse in se, lugere non debet, sed ridere. Gens insana! Et quis ad hoc tam 25 ydoneus? quis scit an dignus amore sit uel odio? ‚Quam magna‘, ait psalmista,⁸ ‚multitudo dulcedinis tue, domine, quam abscondisti timentibus te‘. Edesse, que alio nomine hester uocabatur, introducitur in domo assueri. Quid est edesse?

¹ Nach *dicentes* Absatz, mit der Rubrik: *Contra sextam, qua dicunt, quod si quis a sacerdote longam suscepisset penitentiam, si haberet eorum cognitionem, non oporteret, ut ageret penitentiam.*

² I Petr. 2, 22.

³ I Jo. 1, 8.

⁴ *relequuntur.*

⁵ *fractus,*

⁶ Matth. 3, 8.

⁷ Matth. 3, 2.

⁸ Ps. 30, 20.

miseria; sic enim interpretatur; hester: abscondita: assuerus: bonus. Ergo miseria, sed abscondita, est in domo assueri, id est in corde boni. Quomodo abscondita? Tribulationibus; ut clamet egrotus ad me, dicit, nec de miseria sibi collata presumat.

5 Vnde et nutricium dicitur¹ habuisse mardocheum, qui dicitur mirra munda, quia tunc manus eius distillant mirram mundam et digiti eius mirram probatissimam, quando uir bonus amaricatur animo inter tribulationes, uel quia exulat in mundo, uel quia differtur a regno. Quid est quod dicitis: qui cognoscit deum

10 in se esse, non debet lugere; nonne deum in se esse sciebat, qui ‚tristis erat?‘² Et re uera, ‚quia in ipso erat plenitudo diuinitatis corporaliter‘,³ id est personaliter; uel corporaliter, quia sic in illa creatura, quod non taliter in alia creatura. Ipse etiam, qui discipulis suis ait:⁴ ‚Mundus gaudebit, uos autem

15 contristabimini‘. Non uesciebant deum habitare in se, qui tot in mundo pressuras habebant?⁵ Hinc est quod ait psalmista: ‚Qui seminant in lacrimis, in exultatione metent.‘⁶ Super quod ait augustinus: ‚psalmus, qui cantatur domino, uidetur sanctis martiribus conuenire‘. Sed si membra christi sumus, sicut esse

20 debemus, ad omnes nos pertinere credamus. Sic enim dicit⁷ gregorius: ‚ua⁸ calcibus tunditur et in uini saporem liquatur; oliua contusionibus expressa amurcam suam deserit et in olei liquorem pinguescit.‘ Hinc salomo ait:⁹ ‚Melior est ira risu‘;¹⁰ et iterum:¹¹ ‚Melius est, ire ad domum luctus quam ad domum

25 conuiuii‘; et rursus:¹² ‚Qui apponit scientiam, apponit et dolorem.‘ Vnde et in antiquo dicebatur prouerbio: ‚Qui interrogat, interroget in abela‘;¹³ quod interpretatur luctus. Hinc etiam est, quod dominus in sacrificio uult habere turtures et columbas,¹⁴ uidelicet gemebundas aues, et non philomenas. Videtis ergo, quod quanto

¹ Esther 2, 7. ² Matth. 26, 38; Marc. 14, 34. ³ Col. 2, 9.

⁴ Jo. 16, 20. ⁵ Jo. 16, 33. ⁶ Ps. 125, 5.

⁷ dicit von 2. Hand hinzugefügt. ⁸ uua. ⁹ Eccl. 7, 4.

¹⁰ ira korrigiert aus terra. ¹¹ Eccl. 7, 3.

¹² Wohl Eccl. 1, 18: Qui addit scientiam, addit et laborem.

¹³ abella (mit Rasur). Gemeint ist neuhebr. אַבֵּלָה, אַבֵּלָה, אַבֵּלָה, Trauer. ¹⁴ Levit. 5, 7.

quis maior est, tanto humiliare se debet in omnibus, et ymaginem dei in se deformatam per peccata plorare, donec redeat in uirum perfectum in mensuram etatis plenitudinis christi.¹ Defleat ueterem suum hominem,² donec nouum induat, qui secundum deum creatus est in iustitia et sanctitate ueritatis.³ Tunc erit 5 tempus letitiae, nunc autem luctus et lucte; tunc tempus reconciliationis, nunc deuotionis.

Caput VII.⁴

Ex hac eadem cognitione fabulosum dicunt quicquid magistri parisienses de resurrectione asseuerant, quia, ut aiunt, cognitio hec plena est resurrectio, nec alia est ex- 10 pectanda. Sed super hoc tot habemus nubes testium,⁵ ut nullus sit, qui super hoc debeat hesitare. Si enim non est resurrectio mortuorum, neque christus, ut ait apostolus,⁶ resurrexit; fol. 146r et si in hac uita tantum in ipsum sperantes sumus, sicut idem dicit,⁷ miserabiliores sumus omnibus hominibus. Hoc tamen et 15 ipsi fatentur, uidelicet quod christus in carne non resurrexit. Sed qua fronte presumunt tam manifestum mendacium uel cogitare, cum teste apostolo⁸ post resurrectionem uisus sit plus quam quingentis fratribus simul? Sed et primo die sue resurrectionis apparuit primo marie magdalene⁹ flenti ad monumentum,¹⁰ 20 secundo eidem et alteri¹¹ regredientibus nuntiare discipulis suis,¹² tertio symoni¹³, quarto Cleophe¹⁴ et socio eius, quinto reuersis illis et narrantibus quomodo cognouissent eum in fractione panis;¹⁵ et hec omnia prima resurrectionis die facta sunt, unde et dixerunt:¹⁶ tertia dies est hodie, quo hec facta sunt. Sexto 25 apparuit post dies¹⁷ VIII, quando cum eis erat thomas;¹⁸ nam

¹ Ephes. 4, 13. ² Ephes. 4, 22. ³ Ephes. 4, 24.

⁴ Am Rande rot: *Contra septimam, qua dicunt, fabulosum esse, quicquid Magistri parisienses de resurrectione asseuerant.*

⁵ Hebr. 12, 1. ⁶ I Cor. 15, 13. ⁷ I Cor. 15, 19.

⁸ I Cor. 15, 6. ⁹ Marc. 16, 9. ¹⁰ Jo. 20, 11.

¹¹ Matth. 28, 1. ¹² Matth. 28, 8. ¹³ Luc. 24, 34.

¹⁴ Luc. 24, 18. Die Hdschr.: *Cleople.* ¹⁵ Luc. 24, 35.

¹⁶ Luc. 24, 21. ¹⁷ *die.* ¹⁸ Jo. 20, 26.

cum dixissent¹ ei discipuli: ‚Vidimus dominum‘ — quando eis apparuit, ubi² non erat thomas —, et thomas respondisset:³ ‚Nisi uidero in manibus eius fixuram clauorum, et mittam manum meam in locum clauorum, et mittam digitum meum in latus eius, non credam‘: propter hoc post dies VIII — erat thomas cum discipulis —, tunc dominus salutatis discipulis dixit thome:⁴ ‚Infer digitum tuum huc et uide manus meas, et affer manum tuam et mitte in latus meum, et noli esse incredulus, sed fidelis‘. Et nos miseri, cur infideles estis? Quid hoc argumento manifestius? Nonne ostendit ei illud idem corpus, quod clavis transfixum, quod lancea fuit perforatum? Alias quoque cum uenisset ad eos et putarent eum phantasma esse,⁵ dixit eis:⁶ ‚Palpate et uidete, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me uidetis habere.‘ Sed ut nulla super hoc ambiguitas remaneret, 15 comedit et bibit cum eis, postquam a mortuis resurrexit, scilicet piscem assum et fauum mellis.⁷ Sed in die ascensionis conuescens eleuatus est.⁸ Vnde gregorius: ‚Comedit, ut per effectum comestionis ueritas patesceret carnis.‘ Sed quia de illa resurrectione iam nulla dubitationis nebula debet animum obfuscare, 20 de omnium resurrectione sanctorum testimoniis eos confundamus. Accedat igitur primo iob, cuius testimonia credibilia facta sunt nimis,⁹ utpote uir simplex et rectus et timens deum et recedens a malo.¹⁰ ‚Credo‘, ait,¹¹ ‚quod redemptor meus uiuit, quem uisurus sum ego ipse et non alius, et oculi mei conspecturi sunt; et 25 rursus circumdabor pelle mea et in carne mea uidebo saluatorem meum.‘ Sed et ille machabeus, scilicet iudas, uir fortissimus, collatione facta, XII millia dragmas argenti misit ierosolimam offerri pro peccatis mortuorum, iuste et religiose de resurrectione cogitans.¹² Apostolus uero: ‚Oportet‘, ait,¹⁸ ‚corruptibile hoc 30 induere incorruptelam et mortale hoc immortalitatem.‘ Sed et

¹ Jo. 20, 25. ² Wohl *cum eis* zu lesen, nach Jo. 20, 24.

³ Jo. 20, 25. ⁴ Jo. 20, 27.

⁵ Luc. 24, 37. Der Ausdruck nach Matth. 24, 26; Marc. 6, 49.

⁶ Luc. 24, 39. ⁷ Luc. 24, 41—43. ⁸ Act. 1, 4. 9.

⁹ Ps. 92, 5. ¹⁰ Job 1, 1. ¹¹ Job 19, 25—27.

¹² II Macch. 12, 43. ¹³ I Cor. 15, 53.

ipse dominus, cum saducei, qui resurrectionem non credebant,¹ [eum] super septemvira² muliere, cuius in iudicio esset, questionem mouerent,³ respondit:⁴ nonne legistis: Ego sum deus abraham et deus ysaac et deus iacob? Non est, inquit,⁵ deus mortuorum, sed uiuentium.⁶ Et alibi:⁶ ,Qui uerbum meum audit et credit ei, qui misit me, habet uitam eternam, et ego resuscitabo⁷ eum | in nouissimo die'. Sed forte isti euticiani non audierunt, quomodo beatus Gregorius istam heresim iuuante gratia catholice ueritatis attriuit. Tempore huius beati uiri fuit quidam episcopus nomine euticius, qui dogmatizabat corpus nostrum in illa resurrectionis gloria impalpabile, uentis aëreque subtilius esse futurum. Quod audiens uir beatus et ratione ueritatis et exemplo dominice resurrectionis probauit, hoc dogma orthodoxe fidei omnimodis esse contrarium. Catholica etenim fides habet, quod corpus nostrum in illa immortalitatis gloria sublimatum⁸ sit quidem subtile per effectum spiritualis potentie, sed palpabile per ueritatem nature, iuxta exemplum dominici corporis, de quo a mortuis suscitato dicit ipse discipulis suis:⁹ ,Palpate et uidete, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me uidetis habere'. In cuius assertionem fidei uenerabilis pater gregorius in tantum contra nascentem heresim laborare contendit tantaque instantia, iuuante etiam piissimo imperatore tyberio constantino, comminuit, ut nullus exinde sit inuentus, qui eius usque ad hoc tempus resuscitator existeret. Et quid mirum, fratres, si resuscitare nos¹⁰ poterit de subiecta materia, qui nos formare potuit de nulla; si reformare nos poterit de

¹ Am Rande von zweiter Hand: *et solum quinque libros moysis recipiebant.*

² *septemvira.* ³ Matth. 22, 23—28; Marc. 12, 18—23.

⁴ Matth. 22, 32; Marc. 12, 26—27. ⁵ *inquit.*

⁶ Jo. 5, 24 verbunden mit 6, 4.

⁷ Am Rande von 2. Hand: *ysyas (!) quoque: „Suscitabuntur mortui et resurgent hii qui in sepulcris sunt“. Et alibi: „Multi dormientium de puluere terre resurgent, alii in uitam, alii in opprobrium et confusionem eternam“.* Die letzte dieser Stellen ist freies Citat nach Dan. 12, 2; die erste kann ich nicht nachweisen.

⁸ *sullimatur.* ⁹ Luc. 24, 39. ¹⁰ *nos* korrigiert aus *non.*

aliquo, qui formare potuit de nichilo; si de puluere suscitatur
 hominem, qui de puluere suscitatur fenicem. Dicite, queso: si
 resurrectionem credimus, et ipsa est, nonne per hanc fidem
 multum proficimus; si uero non est, quid dampni patiemur?
 5 non enim resuscitabimur, et sic non erimus. Quod si resurrectio
 erit, et nos eam non credimus: uidete, quomodo nos conuincunt¹
 sacra uerba, confundunt exempla, premunt miracula, quomodo
 tandem hec omnia faciunt nos dignos gehenna. Qui enim susci-
 tavit iahiri filiam, uidue filium, lazarus quatuordecim annorum, tres
 10 mortuos per martinum, per petrum uero post XL dies a funere
 maternum, eadem facilitate poterit suscitare totum mundum.
 Qui igitur hoc fideliter firmiterque non crediderit, sit anathema
 maranatha.²

Caput VIII.³

Addunt quoque supradictis assertionibus: **Nemo, inquit,**
 15 **potest esse saluus, nisi credat se esse membrum christi.**
 Si addidissent: fore, uera posset esse talis assertio; ut sic
 dicatur: Nemo potest esse saluus, nisi credat se esse uel fore
 membrum christi, quia si non efficiatur membrum christi, non
 potest esse saluus. Tamen multi, qui modo non sunt membrum
 20 christi, sed diaboli, saluari possunt. Possunt enim offerre deo
 sacrificium spiritus contribulati⁴ et per plenam penitentiam, que
 omnia ablata restituit, possunt iterum fieri membrum christi.
 Dicit enim apostolus:⁵ Tollens membrum christi faciam membrum
 meretricis? Fit igitur aliquis per fornicationem membrum mere-
 25 tricis, et tunc tollitur membrum christi. Sed unde tollitur? A
 corpore. Ergo quando per fornicationem fit membrum meretricis,
 tollitur membrum a corpore christi. Ergo iam non est membrum
 christi. Sed post fornicationem nonne penitere potest? Alio-
 fol. 147. quin nichil aliud restat quam ! desperatio, que omni fornicatione
 30 peior est. Scriptum uero est: Plena penitentia omnia ablata

¹ conuincant. ² I Cor. 16, 22.

³ Am Rande: *Contra octauam, qua dicunt, quod nemo potest esse saluus, nisi credat se esse membrum christi.*

⁴ Ps. 50, 19. ⁵ I Cor. 6, 15.

restituit'; et sic potest saluari. Non est ergo uerum quod dicitur, nisi addatur ,fore': non potest aliquis esse saluus, nisi se credat esse membrum christi.

Caput IX.¹

Item occasione illius auctoritatis, quam inducit apostolus, dicens:² Deus erit omnia in omnibus, dicunt quod **deus est omnia in omnibus**. Sic enim procedunt: Deus erit omnia in omnibus; sed quicquid erit, est, quia mutatio non cadit in deum; ergo deus est omnia in omnibus. Sed quid est absurdius, quam quod deus est lapis in lapide, godinus in godino? Adoretur ergo godinus, non solum dulcia, sed ¹⁰ latria, quia deus est. Immo et talpa uel uespertilio adoretur, quia deus in talpa talpa est et in uespertilione uespertilio.

Non intelligunt miseri, quid propter quid dicatur. Cum enim filius tradiderit regnum deo et patri,³ tunc erit omnium una concordia, ita ut idem sit eis [idem] uelle, idem nolle; nulla dis- ¹⁵ cordia, nulla separatio erit a uoluntate diuina; et quamuis in domo patris mansiones multe sint,⁴ id est uariorum premiorum dignitates, tamen ibi erit deus omnia in omnibus, quia in dispari caritate erit par gaudium, ut quod habent singuli, omnibus sit commune, quia in gloria capitis erit par uinculum karitatis; et ²⁰ quamuis tunc non omnium par beatitudo, sicut nec par cognitio, omnes tamen cuncta illa uidebunt, quorum cognitioni beatitudo seruit; et erit differentia non quantum ad hoc quod uidebitur, sed quantum ad modum uidendi. Nichil enim in deo noscibile magis digniusque uidetur, quam intelligere trinum et unum; et ²⁵ hoc omnes per speciem cognoscent, sed differenter quoad modum uidendi; nam alius alio magis, alius alio minus fulgebit; stella enim differt a stella in claritate. Secundum ergo disparem cognitionem dispar erit beatitudo; sed imparitas beatitudinis non faciet⁵ imparitatem gaudii, nec imparitas gaudii imparitatem ³⁰ beatitudinis, quia deus erit omnia in omnibus. Modo non est deus omnia in omnibus, quia modo uolumus, quod deus non uult,

¹ Am Rande rot: *Contra nonam, quod deus est omnia in omnibus.*

² I Cor. 15, 28. ³ I Cor. 15, 24. ⁴ Jo. 14, 2. ⁵ *faceret.*

et quandoque non uolumus, quod deus uult. Immo, ut manifestum fiat, quod deus nondum est omnia in omnibus, uelle possumus etiam absque peccato quandoque, quod deus non uult, uel nolle quod deus uult.¹ Possum enim absque peccato uelle patrem
 5 meum saluari, qui dampnandus est; tunc uero, quem dampnare uoluerit, etiam patrem meum, uel saluare, et hoc idem michi placebit, quia scriptum est: ‚Letabitur iustus, cum uiderit uindictam; manus suas lauabit in sanguine peccatoris;‘² et tunc primo erit deus omnia in omnibus.

10 Sic autem³ potest argumentum refelli. Deus erit, inquit, omnia in omnibus; et quicquid erit, est; ergo deus est omnia in omnibus. — Fallacia:⁴ Karitas dei erit in omnibus saluandis; et quicquid erit karitas, est karitas dei; ergo karitas dei est in omnibus saluandis. Et hoc falsum est, quia multi
 15 saluandi sunt, qui necdum nati sunt.

Sed ad hoc instant: Quicquid in deo est, deus est; fol. 147 v
 sed in deo sunt omnia, | quia quod factum est, in ipso uita erat;⁵ ergo deus est omnia. — Ideo errant, quia non intelligunt scripturas, nec quid propter quid dicatur, attendunt; 20 siquidem scilicet dogma magistrorum: ‚In naturalibus nichil est id quod de eo⁶ predicatur,‘ quia cum petrus sit albus, non est albedo, qua albus est. Vnde quicquid de creatura dicitur, et est in ea afficiens eam: si de deo dicatur, intelligitur non esse in eo ut in subiecto afficiens ipsum tanquam subiectum, sed est 25 ipse deus, uel si mauis, ipsa diuina essentia. Cum igitur dicitur: quicquid in deo est, deus est, ostenditur differentia inter creatorem

¹ Vgl. Garnerius, Serm. II. in die sancto Paschae (Tissier, p. 133 a, Migne col. 690 D): Sicut e contrario potest esse bona uoluntas hominis, et aliud tamen uolentis quod Deus Alia enim debet esse uoluntas iudicis, alia iudicio subiacentis. Iudex uult exercere iustitiam, iudicandus praestolatur misericordiam; iudex eum damnandum disponit, sed quis unquam carnem suam odio habuit?

² Ps. 57, 11. ³ *autem* von 2. Hand übergeschrieben.

⁴ Auch bei Peter von Poitiers gebräuchliche Einführung, z. B. Sent. I c. 9, col. 822 D Migne.

⁵ Jo. 1, 3—4. Die Zusammenziehung nach einer schon bei vielen Vätern sich findenden Interpunktion. ⁶ *de eo* korrigiert aus *deo*.

et creaturam, in concretivis et mathematicis predicationibus. Petrus enim iustus est, sed non est iustitia que in eo est; deus uero iustus est et est iustitia que in eo est; et quicquid de eo uere dicitur, id ipse est, quod de eo predicatur; neque diuersitas nominum facit diuersitatem rerum, sicut fieri solet in creaturis, 5 sed totum quod in eo est, unum est, id est, quod de eo dicitur quocumque nomine, unum et idem est predicatum. Vnde augustinus in libro de fide ad petrum: ‚In dei substantia non est aliquid, quod non sit substantia, sed quicquid ibi intelligi potest, substantia est.‘ Ysidorus quoque ait: ‚Deus simplex 10 est. Quare? Quod aliud non est ipse et quod in ipso est.‘ Hinc hylarius in VII. libro de trinitate: ‚Non ex compositis deus qui ueritas est subsistit, neque qui uirtus est ex infirmis, neque qui lux est ex obscuris, neque qui spiritus est ex disparibus formalis est. Totum quod in eo est, unum est.‘ — Est 15 igitur sensus, cum dicitur: ‚Quicquid in deo est, deus est,‘ id est: quicquid est in creatura et eam afficit, si de deo dicitur, non per inherentiam est in eo, sed est ipse deus. Tamen in eo dicitur esse propter formam uerborum, que inherentiam solet predicare. Dicitur enim: ‚petrus est bonus‘, ‚deus est bonus‘, et 20 utrimque inherentiam significare uidetur. Petro aliquid inheret, deo nichil. Vnde hylarius in libro de trinitate inquit: ‚Deus non humano modo compositum est, ut in eo aliud¹ sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui² habeat.‘

Quod autem in assumptione argumenti dicunt: Omnia 25 sunt in deo, [quod] etiam confirmare uolunt auctoritate apostoli dicentis ad colosenses:³ ‚Quia in ipso condita sunt uniuersa in celis et in terra, uisibilia et inuisibilia‘; et quia intelligitur: ‚in ipso‘, id est per ipsum, uniuersa sunt condita, ideo, quod sequitur in eadem, ad sententiam suam confirmandum apponunt: 30 ‚sive troni, siue dominationes, siue principatus, siue potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant.‘⁴ Sed si sermo eorum in gratie⁵ sale conditus esset, sicut in eadem epistola idem apostolus ait,⁶

¹ *alius*. ² *quod*. ³ Coloss. 1, 16. ⁴ Col. 1, 16—17.

⁵ so, nicht *gratia*, die Handschr. ⁶ I Col. 4, 8.

intelligentur quod ideo omnia dicuntur esse in ipso, quia causa omnium est in ipso. Sicut omne quod factum est, in ipso uita dicitur,¹ id est uite causa omni enti suo genere uiuendi, id est essendi, ita omnia in ipso dicuntur esse, quia ipse est causa, 5 quare omnia subsistunt. Sicut enim domus dicitur esse in artifice, antequam fiat, quia dispositio domus est in mente sua, ita et omnia dicuntur esse in deo, quia dispositio omnium, antequam quicquam fieret, erat in mente diuina. Et illa dispositio et illa causa fuit ab eterno et nichil aliud quam deus, quia ipse sua 10 dispositio est et causa causalissima² non solum omnium rerum, sed omnium causarum; et ideo causaliter ipse in omnibus, et omnia dicuntur in ipso. Nec tamen aliquid causatum uel aliquid 101. 148 r dispo- | situm, id est nullum mutabile, nullum perpetuum, nullum 15 sempiternum, in ipso est, nisi per causam; sed quod eternum est, in ipso est,³ id est causa et dispositio faciendorum; et ipsum eternum, id est causa et dispositio, deus est, quia quicquid in deo est, deus est. — Vel ideo omnia in ipso esse dicuntur, quia eum non excedunt, qui immensus est, et ideo extra substantiam eius esse non possunt.

20 Fallacia: Idem est potentia dei et caritatis dei; sed potentia dei est in lapide; ergo caritatis dei est in lapide. Vel sic: Pater paternitate distinguitur a filio; sed essentia diuina est pater; ergo paternitate distinguitur a filio.

Sed quia diximus, quod deus est causa omnium causarum, sic 25 instant: Manente causa manet effectus; ergo corrupto effectu corrumpitur causa. Sed corpus est corruptibile, et est a deo. Ergo deus corruptibilis est. Sed nota, quod id quod⁴ ait: „manente causa manet effectus, et corrupto effectu corrumpitur causa“, uerum⁵ quidem est⁶ de⁷ formali causa, 30 quia manente albedine manet album, et cum aliquid desinit esse album, desinit albedo; sed non sic est de causa efficienti. Manet artifex corrupto artificio, et etiam artificium manet corrupto artifice.

¹ Jo. 1, 3-4. ² cälifma. ³ est übergeschrieben.

⁴ id quod fehlt. ⁵ uerum korrigiert aus vnde. ⁶ esset.

⁷ de korrigiert aus dum.

Item, non est eadem causa priuationis et habitus, siue contrariorum. Sed malum et bonum, ut priuatio et habitus uelud contraria opponuntur. Non ergo idem est causa eorum. — Sed nota quia priuationum nulle sunt cause; immo priuatio est ex defectu cause. Est enim quis 5 cecus non ex eo quod habet, sed ex eo quod non habet, scilicet uisum. Quod uero ait, contrariorum eandem non esse causam, uerum est de formali; nam alio albet album, ut albedine, alio nigrum, ut nigredine; sed de causa efficienti falsum est; idem enim artifex potest idem dealbare et denigrare. Deus autem 10 auctor est boni [et] in quantum bonum; sed mali non est auctor in quantum est malum.

Item, deus est causa constructiua, non peremptoria. Sed malum potius perimit, quam construit. Ergo non est causa mali; et sic uidetur, quod non sit omnium 15 causa. Vnde cum dicitur: deus non est causa mali, si nomine mali intelligit malitiam priuationem, uerum dicit, quia, sicut dictum est, priuationum nulle sunt cause; sed si intelligit rem que est mala, id est rem que est a bono priuata, falsum dicit.

Caput X.¹

Item fabulantur et dicunt: **Pater incarnatus fuit in** 20 **abraham et in aliis ueteris testamenti patribus, filius dei in christo et in aliis christianis, spiritus sanctus in illis quos uocant spirituales.** Ecce, hucusque credimus filium incarnatum; iam isti christum predicant ingodinatam. Nichil iam restat nisi ut latriam aut certe dulia ei impendamus; quia 25 si adorari debet caro christi et anima, quia per incarnationem ista duo unita sunt uerbo, latria uel certe, sicut quidam uolunt, superiori dulie gradu, que soli christi humanitati debetur: quare dulia uel latria non adorabitur godinus, si christus incarnatus est in eo? Miseri, quales uel quantos uos facitis, ut dicatis quod 30

¹ Am Rande rot: *Contra decimam, quod pater incarnatus fuit in abraham et in aliis ueteris testamenti patribus, filius dei in christo et in aliis christianis, spiritus sanctus in illis quos uocant spirituales.*

ille, qui uenit in similitudinem carnis peccati,¹ ueniat in carnem peccati non solum per gratiam, sed etiam per carnis unionem!

Et quamuis ista tamquam friuola ea facilitate reprobari possent, qua probantur: ne tamen contemptum² fidei surdis auribus
 5 preterisse uideamur, sapientia uincat malitiam sanctorum testimonio-
 fol. 148 v niis roborata. | Dicitis quod, sicut filius, ita pater et spiritus
 sanctus sunt incarnati. Sed attendite, quid ait augustinus in
 libro de trinitate: ‚Solut filius in carne missus est, ut, qui erat
 in diuinitate dei filius, humanitate fieret hominis filius; nec pater
 10 carnem induit, ne idem esset pater et filius³. Item et³ eccle-
 siasticis dogmatibus idem ait: ‚Non pater nec spiritus sanctus
 scilicet carnem sumpsit, sed tantum filius, ut qui erat in diuini-
 tate dei filius, in humanitate fieret hominis filius, ne filii nomen
 ad alterum transiret, qui non esset eterna natiuitate filius. Ideo
 15 ergo missus est filius, et non pater, quia congruentius mitti dicitur
 qui est ab aliquo, quam qui est ex nullo, ne, si mitteretur,
 ab alio putaretur⁴. Item idem in sermone de incarnatione domini:
 ‚Deus unus est pater, deus⁴ unus est filius, deus⁵ unus est spiri-
 tus sanctus, non tres dii; sed unus est⁶ deus tribus⁷ in uocabulis,
 20 unus in deitate substantie.⁸ Sed dicit michi hereticus: Si unum
 sunt, omnes sunt incarnati. — Non; ad solum christum pertinet
 caro. Nempe aliud est anima, aliud est ratio, et tamen in anima
 est ratio; et una est anima; sed aliud anima agit, aliud ratio;
 anima uiuit, ratio sapit, ad animam pertinet uita, ad rationem
 25 sapientia⁴. Et paulo post: ‚Ecce, inquit, aliud. In sole splendor
 et calor in uno radio sunt; sed calor exsiccatur, splendor illuminat:
 suscipit calor feruorem, non illuminationem, suscipit splendor
 illuminationem, non feruorem. Sic et pater et filius, licet unum
 sint et unus deus sit, ad solum christum tamen pertinet caro,
 30 sicut ad solam rationem sapientia uel ad solum calorem feruor⁴.
 Quia ergo pater et filius secundum substantiam non sunt plures,
 nec alii ab inuicem — non enim sunt due substantie —, secundum

¹ Rom. 8, 3. ² *conceptum*. ³ wohl zu lesen *in libro de*.

⁴ *deus* von 2. Hand übergeschrieben. ⁵ *deus* von 2. Hand übergeschrieben. ⁶ *est* übergeschrieben, anscheinend von 1. Hand.

⁷ *tres*. ⁸ *fab'e*, am Rande von 2. Hand *fub'e*.

personam uero sunt plures et alii ab inuicem, quia pater et filius non sunt una persona sed due, dicit hereticus: si filius incarnatus est, et filius non est alia, sed una et eadem numero res, que pater est: ergo necesse est patrem quoque esse incarnatum. Vnam enim eandem rem numero 5 impossibile est simul esse et non esse in eodem homine incarnatam. Et ego dico: Si filius incarnatus est, et filius non est una et eadem numero persona, que pater est, sed alia: non iccirco necesse est patrem quoque esse incarnatum; aliam enim personam esse in uno homine incarnatam et aliam 10 simul in eodem homine impossibile¹ est. Et ille: Si deus filius incarnatus est, et deus, qui est filius, non est alius, sed unus et idem numero deus, qui est pater: plus tamen, quamuis diuerse sint persone pater et filius, uidetur necesse esse patrem quoque esse incarnatum cum filio propter unitatem deitatis, quam possibile esse propter diuersitatem personarum non eum esse simul incarnatum. Videte, quomodo claudicat circa incarnationem filii dei. Nam qui recte suscipit eius incarnationem, credit eum non assumpsisse hominem in unitatem nature, sed in 20 unitatem persone; hic² autem sompniat, hominem a filio dei magis esse assumptum in nature unitatem, quam in persone unitatem. Si enim hoc non opinaretur, non diceret, magis esse necessarium patrem cum filio esse incarnatum, quoniam unus est deus pater et filius, quam esse possibile illum³ | simul non esse incarnatum, fol. 150r quia plures sunt persone. Claudicat igitur utroque pede circa filii dei incarnationem, qui una natura est cum patre [et filio] et alia persona a patre. Nam quicumque existimat eandem incarnationem sic esse secundum nature unitatem, ut filius non possit incarnari sine patre, non intelligit sic eum incarnatum⁴ 30 secundum unitatem persone esse, ut pater non possit incarnari cum filio. Quippe deus non sic assumpsit hominem, ut natura dei et hominis sit una et eadem, sed ut persona dei et hominis

¹ *impossibile* korrigiert aus *possibile*. ² *hinc*.

³ von fol. cxlvi springt die Handschr. gleich auf fol. cl.

⁴ *eum incarnatam*.

una sit et eadem, quod non nisi in una dei persona esse potest. Diuersas enim personas unam eandemque personam esse cum uno eodemque homine nequit intelligi. Nam si unus homo (est) communis¹ singulis pluribus personis est una persona, necesse est plures personas, quae aliae sunt a se inuicem, esse unam eandemque personam; quod non est possibile. Quapropter impossibile est, deo incarnato secundum unamquamlibet personam, illum secundum aliam quoque personam incarnari.

Sed quoniam michi uideor magis philosophis loqui quam theologis — nam si uere theologi essent, magis sanctorum testimoniis, quam humane rationi consentirent, scientes quia fides non habet meritum, cui humana ratio prebet experimentum — ideo facultatis ratione naturalis hoc idem probare possumus, scilicet quod, quamuis idem sint pater et filius, tamen filius rubore carnis sic superindui potuit, quod pater illius incarnationis expers fuit. Ponatur² in medium triangulus equilaterus. Scien-

¹ communis übergeschrieben.

² Mit dem Folgenden vergleiche man Garnerius, Serm. de sanctissima Trinitate (in der Handschrift Troyes 1301 fol. 80^v als Sermo ad scolares de trinitate bezeichnet), Tissier p. 142 f., Migne col. 713 A ff.: Duobus modis deum cognouerunt philosophi per rationem: vel in iis, quae erant in se, vel in iis, quae erant extra se . . . In iis itaque, quae erant extra se, cognouerunt deum quibusdam probabilibus et necessariis argumentis, in quibus summae trinitatis apparet vestigium, non probabiliter tantum, sed necessario probatum; sicut in illa geometrica propositione demonstratur aperte, quae sic proponitur illis, qui sibi vindicant hanc artem: ex data recta linea triangulum aequilaterum constituere . . . Sed nunc sacramentum trianguli videamus. In triangulo tres lineae sic aemulantur unitatem et ad inuicem ununtur et accedunt ad se, ut fiat illis simile esse. Unde talis est in eo singularitas, ut nec augeri vel minui, nec subtrahi quidquam possit ab eo; alioqui vel circulos (es sind die Kreise gemeint, vermittelst derer über einer gegebenen Grundlinie ein gleichseitiges Dreieck konstruiert wird), quibus probatur, excedit, si quid augeatur, vel ad circulorum circumferentias non perueniet, si quid minuatur, vel totus destruetur, si quid subtrahatur. Talis tamen in lineis pluralitas comprobatur, ut haec non sit illa vel tertia, vel e converso; alioqui non esset aequilaterus, cum nihil sit illud, cui est aequale; sed est unus aperte triangulus ille sine divisione (i. confusione)

dum quod in triangulo equilatero tres linee sic emulantur unitatem et ad inuicem uniuntur et accedunt ad se, ut fiat illis simul esse et conuenire in unum esse. Vnde talis est in eo singularitas, ut nec augeri nec minui nec subtrahi quicquam possit ab eo; alioquin uel circulos quibus probatur excedit, si quid au- 5 geatur, uel ad circulorum circumferentias non pertingit, si quid minuatur, uel totus destruitur, si quid subtrahatur. Talis tamen pluralitas in lineis est, quod eorum nulla sit altera; alioquin non esset equale, quia nichil est illud, cui est equale. Est igitur unus sine confusione trinitatis, trinus sine diuisione unitatis. Non 10 est in eo singularitas imperfecta nec pluralitas superflua, quia nec imperfectionem ostendit in lineis, cum nichil minus habeant singula; nec superfluum geminationem in toto, cum nulla ibi sint imperfecta. Vnde nulla partium est ibi dissimilitudo.

Vocetur¹ ergo triangulus **ieueh**², linea uero prima **ie**, 15

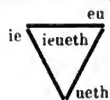
trinitatis, trinus uero sine confusione (*i. diuisione*) unitatis. Non est enim in eo singularitas imperfecta nec pluralitas superflua, quia nec imperfectionem ostendit in lineis, cum nihil minus habeant singula, nec superfluum geminationem in toto, cum nulla sint ibi imperfecta. Unde patet quod nulla est partium ibi dissimilitudo. Non est etiam ibi collectio diuersorum, quia non est turba; non enim hoc uocabulum ‚triangulus‘ nomen est collectivum; alioqui grammaticè diceretur: ‚triangulus sunt‘. Nec est ibi membrorum corporea compositio, quia non est corpus; si enim corpus esset, constaret ex superficiebus.

¹ Am Rande die Figur eines gleichseitigen Dreiecks mit eingeschriebener Buch-

stabenbezeichnung:



statt welcher zu setzen war:



Mit der ganzen Stelle vgl. Garnerius 143b f. (Migne 715 C): *Huic nostrae assertioni illud ineffabile nomen, quod tetragrammaton uocant, eo quod ex quatuor constet figuris, uidelicet jod, he, uau, he, apertissime suffragari uidetur. Weiter unten 144 b (Migne 717 C): Manifeste ergo ostensum est, quod quaedam hebraica nomina unitatem essentiae, quaedam significant pluralitatem personarum; istud uero nomen tetragrammaton, eo quod utrumque, sicut dictum est, praefigurat, ceteris dignius inuenitur. ² **ieueh**. Vgl. weiter unten.*

secunda **ev**, tertia **veth**.¹ Quare vero huiusmodi nomine hunc triangulum appellauimus, lineas vero huiusmodi nominibus distinxi-
mus, hec ratio est. Notum quippe est, quod illud ineffabile nomen,
quod tetragrammaton uocabant², eo quod quatuor litteris, id est
5 **ioth, he, uau, heth**,³ scribebatur, excellentius erat omnibus dei
nominibus; unde in lamina aurea in fronte sacerdotis quasi in
digniori et eminentiori loco ponebatur; et dicebatur ineffabile, non
quia dari non posset, sed quia ineffabilem nominabat. Nam⁴ cum
fol. 150 v ut **hel**, alia uero | solam personarum distinctionem, ut **adonay**,
saday: istud unitatem essentie et trinitatem insinuat personarum.
Et hoc perpendi potest ex interpretationibus litterarum.⁵ **Joth**

¹ Über diese Bezeichnungen der drei Linien siehe weiter unten.

² uocabant.

³ statt יוהי scheint also יהוה geschrieben werden zu sollen.

⁴ Zum Folgenden vgl. Garnerius p. 144 a f. (Migne 716 C ff.): Cum igitur decem sint nomina, quorum alia diuinam significant essentiam, alia personarum pluralitatem, ut testatur hebraea ueritas, istud inter alia ideo dignius inuenitur, et adeo, ut in lamina aurea in fronte sacerdotis portaretur; quod ipsum, sicut dictum est, utrumque scilicet unitatem essentiae et trinitatem significat personarum. Haec enim sunt nomina, quae essentiam repraesentant: Saddai, quem robustum et ad omnia sufficientem accipere possumus; secundum El, quod „deus“ sive „fortis“ interpretatur; deinde Eloï et Eloë, quod et ipsum, „deus“ dicitur; quintum Sabaot h, quod „virtutum“ vel „exercituum“ Septuaginta transtulerunt; sextum Je, je, quod in Exodo dicitur: „Qui est, misit me ad vos“; septimum Jah, quod in halleluia h extremam syllabam sonat et „inuisibilis“ dicitur, unde „halleluia h“ „laudate inuisibilem“ interpretatur; octauum uero, quod est Elohim, idem est ac si dicerem: „dii nostri“, et cuius singulare est Eloah; similiter cum dico Adonai, idem est ac si dicam dominum, cuius singulare est Adon . . . Istud uero nomen tetragrammaton . . .

⁵ Mit dem Folgenden vgl. Garnerius 143a—144 b (Migne 715 C ff.): Huic nostrae assertioni illud ineffabile nomen, quod tetragrammaton uocant, eo quod ex quatuor constet figuris, uidelicet **jod, he, uau, he**, (zu lesen **heth**; s. weiter unten) apertissime suffragari uidetur. Nam litterae istae simul coniunctae nomen unum efficiunt, quod essentiam diuinam praefigurat, uidelicet **jeve** (zu lesen **jeveth**). Distinctae uero per tres distinctiones tria efficiunt nomina, quae tres designant hypostases, ut sit prima distinctio **je**, secunda **eu**, tertia **ve** (l. **veth**). Quod autem

enim principium interpretatur, **he** vita, **vau** ipsa, **heth** viuacitas; coniuncte igitur insinuant: ‚principium uite ipsa uiuacitas‘; quod est dicere: ‚ipsa omnium rerum uiuacitas est prin-

coniunctae litterae essentiam divinam significent, vel distinctae hypostases, ex litterarum interpretationibus potest perpendi. Jod enim principium, **he** vita, **vau** ipsa, **heth** (hiernach war auch oben **heth**, **jeveth**, **veth** zu schreiben) viuacitas interpretatur. Dicatur ergo **jewe** (lies: **jeveth**), id est: principium vitae ipsa viuacitas, ut sit sensus: ipsa omnium rerum viuacitas est principium vitae temporalis et aeternae. Omnia enim per ipsum vivunt, qui est ipsa rerum viuacitas; et haec est sola divina essentia. Prima vero litterarum distinctio, scilicet **je**, interpretatur principium vitae. Istud Patri proprie ideo convenit, quia hoc vocabulum „principium“ modis omnibus Patri congruit. Pater enim est totius Trinitatis principium; principium filii, quia filius a Patre est generatione, principium Spiritus sancti, quia ab ipso est processione vel spiratione; principium etiam est ad creaturas. Hoc de Filio, hoc de Spiritu sancto dici non potest. Filius enim non est principium Patris, sed Spiritus sancti et ad creaturas; Spiritus vero sanctus nec Patris nec Filii est principium, sed principium dicitur ad creaturas. Licet ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sint unum principium, tamen antonomastice Patri convenit, quod de ipso omnimodis praedicatur; non de Filio, nec de Spiritu sancto. Secunda distinctio, id est **eu**, vita ipsa interpretatur; et haec Filio ideo proprie convenit, quia ipse hoc vocabulum „vita“ sibi singulariter appropriat, ubi ait: „Ego sum via, veritas et vita“. Unde Apostolus. . . . Nam licet una sit vita Pater et Filius et Spiritus sanctus, Filius tamen unione deitatis, animae et carnis aliter et quodam utiliori modo factus est omnium vita. In hoc enim, quod deus erat, temporalem contulit homini vitam, quoniam ipse est; sed per illam, quam diximus, unionem vitam contulit ei sempiternam, quoniam sine fine beatus est. Omni modo igitur de Filio praedicatur hoc vocabulum „vita“. Tertia distinctio, id est **ve** (zu lesen **veth**) interpretatur „ipsa viuacitas“; et haec Spiritui sancto proprie convenit, quo omnia vegetantur et foventur, ut suo calore vivant. Ipse enim est ardor Patris et Filii (auch hier ist wohl angespielt auf Alanus, Reg. theol., Reg. III, Migne col. 624 C: „Monas gignit Monadem et in se suum reflectit ardorem“, eine Stelle, die weiter unten in dem Traktat gegen die Amalricianer unter ausdrücklicher Nennung des Alanus citiert wird). Hinc scriptum est: „Spiritus Domini ferebatur super aquas“, vel, sicut habet alia translatio: „incubabat aquis“, sicut mater ovis incubat, ut ea vivificet. Hinc etiam Ezechiel ait. . . . Bene ergo Spiritus sanctus dicitur „ipsa viuacitas“; nam sicut in prima, sic in secunda conditione inspirante cuncta sancto Spiritu vivificata sunt, quia cunctorum est ipsa viuacitas.

cipium uite presentis et future'. Rerum autem uiuacitas est
 diuina essentia, in qua est causa uite omni enti suo genere ui-
 uendi, id est essendi. Prima autem distinctio,¹ id est **ie**, primam
 designat ypostasim, id est patrem; interpretatur enim: principium
 5 uite. Hoc enim uocabulum ‚principium‘, licet toti conueniat trini-
 tati, quia pater et filius et spiritus sanctus sunt unum principium,
 tamen in hoc patri proprie attribuitur, quia de eo omnimodis
 predicatur. Pater enim est principium filii et spiritus sancti et
 creaturarum, filius uero non est principium patris, sed spiritus
 10 sancti et creaturarum; spiritus uero sanctus nec patris nec filii est
 principium, sed solum creaturarum. Est ergo pater totius trini-
 tatis principium et creaturarum, sed non sic filius uel spiritus
 sanctus; et ideo de patre proprie dicitur **ie**, id est principium
 uite. Secunda distinctio, id est **ev**, secundam designat ypostasim,
 15 id est filium. Interpretatur enim ‚uita ipsa‘; quod licet etiam
 omni trinitati conueniat — nam pater utique et filius et spiritus
 sanctus sunt una et ipsa uita —, tamen filius quodam speciali
 modo et nobis meliori fons est omnium uite,² quando per sus-
 cepte carnis passionem aperta est celi ianua et reddita uita
 20 eterna; nihil enim in hac uita nasci prodesset, nisi redimi pro-
 fuisset. Propter hoc bene de se ipso ait:³ ‚Ego sum resurrectio
 et uita‘, et:⁴ ‚Ego sum uia, ueritas et uita‘. Tertia uero di-
 stinctio, id est **veth**, tertiam designat personam, spiritum sanctum;
 interpretatur enim: ‚ipsa uiuacitas‘. Ipse enim est spiritus non
 25 solum uiuens, sed uiuificans; ipso enim omnia uegetantur, uiui-
 ficantur et fouentur. Vnde scriptum est:⁵ ‚Spiritus dei ferebatur

¹ Die Buchstabenbezeichnungen ergeben sich folgendermaßen. Das
 Nomen tetragrammaton wird geschrieben יהוה, und transkribiert **ievheth**,
 oder vielmehr, wie unten, **iebeth**, womit oben das ganze Dreieck, weiter
 unten die göttliche Wesenheit bezeichnet wird (das h in den Buchstaben-
 namen **he** und **heth** (= **cheth**) wird nach romanischer Aussprache ganz
 ausgelassen). Von diesen vier Buchstaben יהוה werden nun drei Kombi-
 nationen („distinctiones“) von je zwei aufeinander folgenden Buchstaben
 gebildet, welche oben die Seiten des Dreiecks, hier die göttlichen Per-
 sonen bezeichnen: יה, הו, הוה. Da י mit **i**, ה mit **[h]e**, ו mit **v**, ה mit
[h]eth transkribiert wird, ergeben sich so die drei „distinctiones“ **ie**,
ev, **veth**. ² *uita*. ³ Jo. 11, 25. ⁴ Jo. 14, 6. ⁵ Gen. 1, 2.

super aquas', uel, sicut habet alia translatio: 'incubabat aquis'
 — sicut mater incubat ouis, ut calefiant et sic calore uiuant.
 Vnde dicitur ardor patris et filii. Hinc alanus in maximis
 theologie: ¹ „Monas gigit monadem et in se suum reflectit ardo-
 rem'. Vt igitur ad methaforam trianguli reuertatur, totus ille 5
 triangulus, id est illa figura, uocetur secundum supradictas rationes
ieneth, et intelligatur tota trinitas, tamquam figura figurans omnia
 et a nullo figurata; que etiam in hoc, quod triangulus dicitur,
 et unitatem designat in figura et trinitatem in lineis, sicut et
 trinitas et unitatem designat in essentia et trinitatem in personis. 10
 Prima uero linea dicatur **ie**, et patrem significet, secundum quod
 supradictum est; secunda uero **ev**, et filium significet, ut dictum
 est; tertia **ueth**,² et designet spiritum sanctum, ut ostensum est.
 Et bene, quia³ tribus istis personis tamquam tribus lineis rectis
 ad uitam eternam peruenitur, cuius figure ratio et equalitas duo- 15
 bus circulis sic ordinatis, ut circumferentia unius centrum tangat
 alterius, et e contrario, comprobatur; sicut⁴ etiam unius essentie

¹ Alanus, Regulae theologiae, Reg. III, Migne, Ser. lat., T. 210, col. 624 b. Der richtige Titel dieser Schrift ist, wie hier citiert wird, „Maximae theologiae“. Auf denselben weist Alanus selbst in der Einleitung hin (Migne col. 621 B): „Supercaelestis uero scientia, id est theologia, suis non fraudatur maximis“, wo freilich das nach cod. Campiliensis (Stift Lilienfeld in Nieder-Österreich) n. 144, fol. 102^r von mir zugesetzte *maximis* bei Mingarelli und darnach bei Migne im Druck ausgefallen ist. ² Die Handschr. *ueth*.

³ Der Beweis ist ausgeführt bei Garnerius, p. 143a (Migne 714 A ff.): Probatur autem sic linearum aequalitas. Propositae lineae, quae uocetur *a*, talis circumducatur circulus, cuius finem circumferentia tangat, et centrum in capite ponat. Addatur etiam et secundus, in quo ratio conversa discernatur, et uocetur *b*. Et *a* capite datae lineae protrahatur secunda linea ad locum, ad quem circuli conveniunt, quae uocetur *c*. Et probatur secunda a prima hoc modo. *a* et *b* a centro ad circumferentiam procedunt. Ego *b* est aequalis *a*. Tertia uero, id est *c*, a prima et secunda probatur quadam argumentatione, quam logici uocant a primo ad ultimum, hoc modo. *a* est aequalis *b*, quia hoc iam probatum erat. Sed *a* est aequalis *c*, quia a centro ueniunt ad circumferentiam. Ergo *b* est aequalis *c*. — Dazu bietet die Handschr. von Troyes 1301 auf fol. 132^v die entsprechende Figur.

⁴ Vgl. Garnerius 143 b (Migne 715 A): Sicut autem aequalitas

et trium personarum ueritas duobus testamentis quasi duabus¹ iezechielis² rotis, de quibus dictum est: „Et erat rota in medio rote³, dinoscitur.

fol. 151 r

Si⁴ igitur in illo triangulo inter duos circulos posito et dispo- |
 5 sito secunda linea, id est eu, colore rubeo superinduceretur, remanentibus aliis duabus in colore pristino, quo depicte erant, quero utrum in triangulo eadem singularitas in figura uel pluralitas in lineis remanserit? Vtrum quantitas uel ratio mutata sit? Vtrum augmentum uel diminutionem receperit? Si enim
 10 non sit eadem singularitas, iam non est unus triangulus, sed plures figure; si maior sit quantitas, excedit circulos; si uero minor, non attingit eos. Non est, in quo uel figuram uel lineas a ratione trianguli ostendere possit alteratas; non color secunde lineae superinductus mutat figure naturam uel proprietatem linea-
 15 rum. Quid igitur mirum, si eodem modo filius rubore carnis sic superinduci potuit, ut nec unitas essentie nec pluralitas personarum mutaretur? Quamuis ergo pater et filius et spiritus sanctus unum sunt in essentia, solus tamen filius rubore carnis

trianguli ex duobus circulis sic ad invicem ordinatis, ut alter in alterius medio collocetur, sic et sanctae Trinitatis ueritas ex duobus Testamentis, quorum alterum in altero intelligitur, nouo scilicet et ueteri, comprobatur, quorum dispositionem Ezechiel contemplatus ait: „Et erat rota in medio rotae“. Rotam autem in medio rotae esse, est: unum Testamentum intelligi in altero.

¹ *duobus.* ² Ezech. 1, 16: „quasi sit rota in medio rotae“.

³ Vgl. Garnerius 144 b (Migne 717 Cf.): Sed et modo talis inter eodem circulos triangulus proponatur, cuius linea tantum secunda b minio superinducatur; quero a geometra, utrum in triangulo eadem singularitas in figura uel pluralitas in lineis remanserit? Utrum quantitas uel ratio trianguli mutata sit? Utrum augmentum uel diminutionem receperit? Si enim non sit eadem singularitas, quae prius, plures sunt figurae; si maior sit pluralitas, non est triangulus; si quantitatem excessit, excedit circulos; si diminutionem, non peruenit ad eos. Unde patet, quod eadem singularitas, pluralitas et quantitas mutata non fuit. Non minima nostrae fidei nobis hic triangulus sacramenta ostendit, quia, quamuis Pater et Filius et Spiritus sanctus unum sint in essentia, solus tamen Filius rubore carnis sic superinduci potuit, ut in nullo diminutionem pateretur Trinitas, nec essentiae divideretur unitas, nec augmenti superfluitatem reciperet, nec imperfectionis detrimentum.

sic superinduci potuit, ut in nullo diminutionem pateretur trinitas, nec essentie diuideretur unitas nec augmenti superfluitatem reciperet nec imperfectionis detrimentum.

Sed adhuc instant: Cum indiuisa sint opera trinitatis, si filius carnem sumpsit, ergo et pater et spiritus 5 sanctus. — Non, sed quo modo tres sorores texunt tunicam uni soli earum, ita quoque tres persone operate sunt incarnationem soli filio. Unde augustinus in libro de trinitate: ‚Trinitas assumptionem carnis fecit uerbo, non patri uel spiritui‘.

Caput XI.¹

Sequitur alia heresis, quod affirmant scilicet, quod **corpus** 10 **domini est ubique**. Gaudeo plane, quia sathanas sathanam eicit, et ideo non stabit regnum eius. Dicunt resurrectionem corporum non esse. Apostolus autem dicit:² ‚Si mortui non resurgunt, neque christus resurrexit‘; et si christus corpore non resurrexit, ubi, queso, corpus eius est, quod nusquam est, immo 15 quod nec est? Quesitum est a quodam: ‚Quid factum est de corpore christi post mortem‘? Qui respondit: ‚Quid factum est de³ terra‘? Et querens: ‚Terra nichil aliud est quam terra‘. ‚Ita‘, inquit,⁴ ‚est hereticus de corpore christi‘. Quomodo potest credere iste quod corpus christi ubique? Sic sathanas sathanam 20 eicit. Tu uero, si corpus christi ubique est, quid est quod iuuenis in albis in monumento sedens⁵ mulieribus ait:⁶ ‚Ihesum [quem] queritis; non est hic, sed surrexit‘. ‚Non est‘, inquit angelus, ‚hic, sed surrexit‘. Affirmat⁷ resurrectionem dominici corporis, et quod ubique non sit, dicens: ‚Non est hic‘. Vno 25 uerbo dampnat utramque heresim, affirmans quod christus corpore resurrexit, et quod non est ubique. Hinc est, quod gregorius in omelia de ceco, qui sedebat secus uiam mendicans⁸ ait: ‚Humanitatis est transire, diuinitatis stare. Per humanitatem enim habuit nasci, crescere, mori, resurgere et de loco ad locum tran- 30 sire; diuinitatis uero eius est stare, quia ubique presens est nec

¹ Am Rande rot: *Contra undecimam, quod affirmant, quod corpus domini est ubique.* ² I Cor. 15, 13. ³ de fehlt. ⁴ inquit.

⁵ Marc. 16, 5, verbunden mit Jo. 20, 12.

⁶ Matth. 28, 5—6; Marc. 16, 6. ⁷ arfirmat. ⁸ Luc. 18, 35.

per motum uenit nec per motum recedit'. Per hoc, quod ait, quod per humanitatem de loco ad locum transit, corpus domini locale ostendit; per hoc autem, quod secundum diuinitatem ipsum ubique presentem esse dicit, manifestat quod secundum diuini
5 tatem illocaliter perseuerat.

Sed [quoniam] in sacro eloquio corpus christi multipliciter accipitur; nam corpus christi illud est quod semel est in patibulo crucifixum, et illud quod cotidie in misterio est immolatum, et illud quod ei unico domino est subiectum, una fide illuminatum, | uno baptismo mundatum, quod corpus est sancta
fol. 151 v ecclesia. Est autem ecclesia congregatio fidelium, que modo ubique non est, quamdiu filii matris sue, id est heretici, de quibus dictum est: ‚Exierunt de nobis, sed non erant de nobis‘, pugnant contra eam. Nec etiam illud quod semel est in patibulo crucifixum, quod, sicut dictum est, locale est. Vnde augustinus in
15 cantico¹ graduum: ‚Absens est, qui nobis dedit arram sanguinis sui, id est christus, sponsus noster; sed absens est corpore, presens maiestate‘. Idem LXXV^o capitulo iohannis: ‚Sursum est dominus; sed etiam hic ueritas est. Corpus enim domini, in quo
20 resurrexit, uno loco esse potest, ueritas eius ubique diffusa est‘. Dicitur quoque corpus domini, quod in misterio per manus sacerdotum in memoriam dominice passionis et eximie dilectionis, qua redemit nos, iugiter immolatur, non quod aliud ab illo, quod de uirgine natum est, sed alio modo sub specie panis et uini in
25 misterio datum. Vnde constat quod² corpus christi quandoque accipitur pro solo sacramento. Vnde augustinus: ‚Caro carnis et sanguis sacramentum est sanguinis‘. Nam cum species panis significet carnem, quodam tropo loquendi, quo res significans nomine rei significare uocatur, nomine panis illa panis species et
30 nomine sanguinis uini species appellatur.³ Quandoque caro christi accipitur, ut dictum est, pro ea que crucifixa est, id est pro re et sacramento, quandoque pro carne spirituali, id est pro

¹ Lesung unsicher. ² quod fehlt.

³ Die Stelle ist aus Petrus Pictaviensis entnommen und erhält dorthin ihr Verständnis; vgl. Sent. V c. 12, col. 1250 B Migne: Item, dicit Augustinus: ‚Caro carnis et sanguis sacramentum est sanguinis.

re et non pro¹ sacramento. Vnde ieronimus: ‚Dupliciter intelligitur caro et sanguis, uel illa que crucifixa est et sepulta, et sanguis, qui militis effusus est lancea, uel spiritualis illa ac diuina, de qua ipse:² ‚Caro mea uere est cibus, et sanguis meus uere est potus‘; et: ‚Nisi manducaueritis carnem‘ etc.³ Vnde cauendum est, ne impediatur aequiuocatio. Nam propter hoc lapsi sunt in errorem quidam discipuli, dicentes:³ ‚Durus est hic sermo‘, et abierunt retro. Sed dominus illis discedentibus, XII, qui remanserunt, instruit. ‚Spiritus est‘, inquit,⁴ ‚qui uiuificat; caro nichil prodest; uerba, que locutus sum uobis, spiritus et uita sunt.‘ Intellexistis⁵ spiritualiter: spiritus et uita sunt, et uobis sunt. Intellexistis⁶ carnaliter: spiritus et uita sunt, et uobis non sunt.⁷ Intelligite⁸ ergo spiritualiter.

Carne et sanguine utrobique invisibili, spirituali, intelligibili significatur corpus Christi visibile, palpabile, plenum gratia et diuina maiestate. Et hic uidetur dicere aperte, quod caro Christi sit aliquid quod uidetur, et sanguis similiter (so Petrus Lombardus, Sent. IV dist. 10, c). Sed utitur hic quodam tropo loquendi, quod res significans nomine rei significatae uocatur. Unde cum species panis significet carnem, nomine carnis hic appellatur, et species uini nomine sanguinis.

¹ pro fehlt. ² Jo. 6, 54. 54. ³ Jo. 6, 61. ⁴ Jo. 6, 64.

⁵ *Intellexistis* statt des handschriftlichen *Intellexi* schreibe ich nach dem Folgenden, und fasse *Intellexistis spiritualiter* dem Sinne nach als Vordersatz eines Bedingungssatzes, *spiritus et uita sunt* etc. als Nachsatz desselben. Ebenso beim folgenden Satz. Das Ganze denke ich als eine dem Heiland in den Mund gelegte Erläuterung des vorübergehenden Ausspruchs. So ist der grammatische Bau auch in der mit unserer Stelle dem Gedanken nach völlig übereinstimmenden bei Garnerius, In die sancto Paschae sermo II, p. 131 b (Migne 688 A): Si haec spiritualiter et cum caritate intelligis, uerba eius spiritus et uita sunt, et tibi sunt; si haec non caritative, sed carnaliter intelligis, uerba eius nihilominus spiritus et uita sunt, sed tibi non sunt. sed fomentum damnationis et mortis tibi sunt.

⁶ *Intellexi* 1. Hand, das *s* von zweiter Hand oben hinzugefügt.

⁷ Vgl. aufer dem Anm. 5 citierten Garnerius auch Petrus Pictaviensis, Sent. V c. 12, col. 1249 D Migne: Quid tamen dominus Jesus discipulis abeuntibus propter sermonem, qui eis uidebatur durus, respondit? Quod carnaliter intelligebant, quod spiritualiter intelligendum erat.

⁸ *e* von erster Hand dem ursprünglichen *Intelligit* hinzugefügt.

Non hoc corpus, quod uidetis, manducaturi estis, neque bibituri sanguinem, quem effusuri sunt, qui me crucifigent.

Ex hiis uerbis illi quos supra diximus heretici abierunt retro, non intelligentes, quod corpus suum non per partes
 5 discerptum, sed integrum, nec uisibiliter in humana forma, sed inuisibiliter in forma panis et uini corpus suum nobis se¹ daturum asserebat. Sensus enim uerborum talis est: ‚Spiritus est, qui uiuificat‘, id est: uerba hec spiritualiter intellecta uiuificant; ‚caro nichil prodest‘, id est: carnaliter intellecta. Non hoc
 10 corpus, quod uidetis, id est non tale corpus, scilicet non ita nec sic effigiatum; sed sub alia specie, id est sub forma panis; neque bibituri sanguinem illum, id est talem, quia sub specie uini bibituri estis, non sub figura sanguinis humani; nec etiam per partes, sed integrum. Vnde hylarius: ‚Vbi pars est
 15 corporis, ibi est totum‘; et ieronimus: ‚In singulis portionibus totus christus sumitur, nec per singulos minuitur, sed integrum se prebet in singulis.‘

fol. 152r

Cum igitur sit in omni- | bus illis locis, in quibus consecratur, et cum eodem momento in diuersis locis et ualde distantibus simul
 20 consecratur, querunt forte, utrum sit locale, et si locale, utrum ita sit in loco, quod faciat distantiam localem, sicut omne corpus, uel utrum diffinitione loci sit in loco, ita quod in uno sit loco, quod non sit in alio, licet in eo non faciat localem distantiam, sicut nunc sunt angeli et anime.² Nos dicimus, quod neutro istorum

¹ Se fehlt.

² Am Rande rot: *Petrus pictauensis (pictauensis soll das etwas unsicher geschriebene Wort — etwa pictauf — jedenfalls heißen)*. In der That schließt sich die ganze Ausführung, wie schon Hauréau, *Hist. de la phil. scol.*, II, 1, p. 86 n. 1 gesehen, eng an dessen Sentenzen an. Vgl. *Petrus Pictav. Sent. V c. 12, col. 1250 C ff. Migne*: Item, corpus Christi est locale; aut ita est in loco, quod facit distantiam localem, sicut omne corpus; aut diffinitione loci est in loco, quia ita est in uno loco, quod non in alio, licet in eo non faciat localem distantiam, sicut sunt angeli et animae. At neutro istorum modorum dicitur corpus Christi locale. Non enim implet locum faciendo distantiam localem; nam sic uno et eodem tempore infinita loca impleret, quod est impossibile. Non est verum, quod sit in loco diffinitione loci, scilicet quod ita sit in uno, quod non sit in alio, cum sit similiter (wohl zu lesen: simul) in pluribus

modorum dicitur corpus christi locale. Non enim implet locum faciendo localem distantiam; nam sic uno eodemque tempore impleret infinita loca, quod est impossibile. Nec est uerum, quod sit in loco diffinitione loci, scilicet quod ita sit in uno loco, quod non sit in alio, cum sit simul in pluribus locis. Sed ita in loco 5 diffinitione loci continetur, quod non sit in quolibet, sed in uno uel in pluribus simul. Est igitur ita locale, non quod ita sit alicubi, quod non alibi, sed quia ita alicubi, quod non ubique; et sicut plenitudo diuinitatis habitauit in christo solo corporaliter,¹ sic etiam corpus christi simul in pluribus locis spiritualiter. 10 Vtrumque enim, etsi mirum, tamen uerum, quod spiritus increatus alicubi est corporaliter, et corpus christi sacramentale in pluribus locis spiritualiter. Sed non mireris;² attende, cuius sit corpus. Ipsum est, quod de uirginis utero per clausam portam exiuit, quod ad discipulos clausis ianuis intrauit,³ quod contra naturam 15 nubes suscepit et leuauit.⁴

Transubstantiatur⁵ ergo panis et uinum in corpus et sanguinem christi. Et quid mirum? Numquid non ipsum est, quod coram petro et iacobo et iohanne transfiguratum est?⁶ locis. Ideo dicendum, quod ita est in loco, quod loci diffinitione continetur, quia ita est in uno loco, quod non in quolibet, licet in pluribus similiter (*l. simul*).

¹ Col. 2, 19.

² Das Folgende stimmt fast völlig überein mit Garnerius, In die s. Paschae sermo II, p. 131 b (Migne 687 C f.): Cum haec attendis et miraris, attende, cuius sit corpus, et non miraberis. Ipsum est enim corpus illud, quod de Virginis utero per clausam ianuam exiuit. Ipsum est, quod ad discipulos clausis ianuis intrauit. Ipsum super mare siccis uestigii ambulauit. Ipsum contra naturam nubes suscepit et leuauit.

³ Jo. 20, 26. ⁴ Act. 1, 9.

⁵ Vgl. Garnerius nach der Anm. 2 citierten Stelle: Hanc igitur speciem panis et uini in corpus Christi transubstantiatam miraris? Numquid ipse est, qui coram Petro et Jacobo et Joanne transfiguratus est? Numquid ipse est, qui cum duobus discipulis euntibus in Emmaus peregrini formam suscepit? Illas transfigurationes non miraris, et propter hanc obstupescis? Verbum, per quod omnia facta sunt, et omnia potest, istud non potest? Verbo, quo dixit, et facta sunt, hoc dixit, et factum non erit? Veritas est, uerba eius spiritus et uita sunt.

⁶ Matth. 17, 1—2; Marc. 9, 1.

Numquid marie magdalene sub specie hortolani¹ apparuit?²
 Nonne coram duobus discipulis euntibus in emaus peregrini
 formam suscepit?³ Verbum, per quod omnia facta sunt⁴, et
 omnia potest, istud non potest? Verbo, quo dixit, et facta sunt,⁵
 hoc dixit, et factum non erit? Veritas est.⁶ et uerba eius
 spiritus et uita sunt,⁷ et propter hoc uera sunt.

Sed adhuc forte dicis: si corpus christi ubique non est, sed
 locale, ubi est corpus christi, uel quid factum est de corpore
 christi, postquam sumpsi illud et manducaui? Audi. Corporalem
 christi presentiam queris; in celo quere. Tecum ad tempus esse⁸
 uoluit, quando et quamdiu necesse fuit. Exhibuit cibi corporalem
 presentiam, ut te ad spiritualem excitaret. Discerne prudenter, quid
 in sacramento dei sensui exhibitum est, quid spiritui accomdatum.⁹
 Quando in manibus eius sacramentum tenes, quando ore sus-
 cipis, quando manducas, quando gustas, corporaliter tecum est;
 denique in uisu, in tactu, in sapore corporaliter tecum est.
 Quamdiu sensus corporaliter afficitur, presentia corporalis non
 aufertur; postquam autem sensus corporalis deficit in percipiendo,
 deinceps corporalis presentia querenda non est, sed spiritualis
 retinenda. Dispensatio completa est, perfectum est sacramentum,
 uirtus manet, christus de ore ad cor transit. Melius est, ut
 uadat ad mentem tuam, quam in uentrem tuum. Cibus est
 anime, non corporis. Venit ad te, non ut consumatur, sed ut
 comedatur. Cibus grandium¹⁰ est; crede,¹¹ et manducabis, | non
 ut mittas eum in te, sicut cibum carnis tue, sed tu mutaberis
 in illum. Si ergo queris, ubi sit corpus christi completa tue
 salutis dispensatione, ibi quere, ubi et prius fuit, quam per
 sacramentum suum corporaliter tecum esse inciperet, et inde¹² non
 discessit, quando ad te uenit.

¹ ortolani. ² Jo. 20, 15. ³ Luc. 24, 13 ff.; Marc. 16, 12.

⁴ Jo. 1, 3. ⁵ Ps. 32, 3. ⁶ Jo. 14, 6. ⁷ Jo. 6, 64.

⁸ esse fehlt. ⁹ So, nicht *accommodatum*, die Hdschr.

¹⁰ Lesung unsicher.

¹¹ Die Handschr. *crece*. Vgl. Garnerius, In die s. Paschae
 serm. II, p. 131 b (Migne 688 A): Para igitur mentem, non dentem;
 crede, et manducasti.

¹² Vielleicht *unde*?

Sunt tamen inter eos aliqui, qui distinguunt inter corpus exterius et corpus interius, corpus exterius uocantes uisibile et palpabile corpus, quod cruci affixum fuit, corpus uero interius quandam uim diuinam, quam plato uel mentis conceptum, uel noym, uel ydeas 5 nominauit. Deceptus enim fuit plato humana similitudine, quoniam in humanis aliud est artifex, aliud materia, aliud mentis conceptum, quo preconcepit artifex operis futuri statum; quod conceptum dicitur notio, quia eo innotescit artificis opus suum futurum, antequam sit, exemplariter. Vnde plato ab eterno 10 deum esse artificem de preiacente materia uoluit, non creatorem de nichilo, et ylem, primordiale materiam, coeternam artifici, et mentis conceptum, quod plato dixit ydeas, id est formas, aristotiles speciem, et quod plato artificem, iste operatorium; et sic fingebant plura principia coeterna. Illud ergo mentis 15 conceptum uel ydeas uel, secundum aristotilem, speciem uocant quidam istorum corpus interius, quod forte dicunt esse ubique. Sed in hoc etiam sibi uidentur contrarii, cum dicant: Quidquid in deo est, deus est. Nam cum illam uim dicant in deo esse, et ipsa deus est. Sicut ergo non intelligibile, quo- 20 modo deus ubique est, sicut testatur crisostomus, sic nec ab eis intelligitur, quomodo corpus domini ubique est.

Quia tamen istud magis est fictio philosophi, quam ueritas theologica, tali facilitate respuatur, qua probatur. Nam si ita uerum esset, ut plato dicebat, multa sequerentur incon- 25 uenientia, quia plura essent principia coeterna; et sic non esset unum principium, neque deus et unus et simplex, quod secundum multiplices rationes sic oportet esse. Omne enim compositum ab uno simplici necesse est habere principium. Nulla enim forma sine subiecto, nec aliquid subiectum sine forma.¹ Quicquid autem 30 est, uel est subiectum forme, uel forma subiecti. Necesse est ergo, tam subiectum, quod non potest esse sine forma, tam formam, que non potest esse sine subiecto, esse composita. Sed quicquid est compositum, est ab aliquo uel ab aliquibus. Si ab

¹ Vgl. Alanus, de articulis catholicae fidei I, 4 (Migne col. 599 B).

aliquo; ergo a composito, uel non. Sed non a composito; quia, si a composito, et illud compositum iterum esset ab aliquo; et sic in infinitum. Nulla ergo esset suprema causa. Necessesse est ergo, ut causa compositionis omnium prorsus sit simplex.

Caput XII.¹

5 Sed ad hoc, quod adiungunt, transeamus. Sicut, inquit, corpus domini adoratur in pane consecrato in altari, ita adoratur in pane simplici apposito comedenti. Hec heresis ab illa descendit, qua dicunt, corpus domini esse ubique. Sicut enim ipsum adorandum dicunt in pane simplici uel con-
10 secrato in altari, sic et ipsum adorandum dicunt ubique, quia dicunt ipsum esse ubique. Sed ideo proponunt de simplici pane, ut facilius decipiant auditores propter similitudinem, quam simplex panis habet cum corpore domini sumpto sub specie panis.

Et licet merito redarguere simplicitatem uerborum, qua dicunt
fol. 153r panem | simplicem sicut panem consecratum adorandum esse — fides enim habet catholica, quod post consecrationem non est panis in altari, sed caro, nec alia quam ea, que est de uirgine nata, quoniam ex ui uerborum illorum: 'Hoc est corpus meum' substantia panis uertitur in substantiam carnis; unde et illa conuersio proprie
15 'transubstantiatio' nominatur² —: tamen ne uideamur uerbis inhaerere et sic differre, quod intendimus, scire debent, quod adorare est, catholice fidei cultum uel deo propter se ipsum uel alicui sancte creature propter deum signis euentibus exhibere; qui cultus, cum impenditur creatori, latria, creature uero impensus
20 dulya nominatur. Huius autem cultus euentia signa debent esse capitis humiliatio, manuum eleuatio, pectoris tonsio, genuum flexio, deuotio orationis, effusio lacrimarum, frequens suspirium. Hiis signis se fidelem ostendere debet catholicus, quotiens dominici

¹ Am Rande blau: *Contra duodecimam, quod inquit: sicut corpus domini adoratur in pane consecrato in altari, ita adoratur in pane simplici apposito comedenti.*

² Vgl. Petrus Pictav. Sent. V c. 12, col. 1247 B Migne: Nullum uerbum adeo proprie hic ponitur, quam transubstantiari, quia substantia in substantiam transit, manentibus eisdem proprietatibus.

corporis baiulis¹ occurrit. Qui² ergo uetule de furno deferenti panes obuam uenerit, numquid sic adorabit? Humiliabit caput, eleuabit manus, tondet pectus coram uetula? Quis³ hoc uidens non dicat: „Quid insanis?“ Quare non faciunt, quod affirmant, ut tamquam heretici iure proprio⁴ comburantur, uel saltem tamquam insani coërceantur⁵ in uinculis, uel in carcere retrudantur?

Sed istud, quod est principium omnium sacramentorum, quantum in ipsis est, euacuant, ut hoc euacuato etiam cetera sacramenta euacuanda demonstrent.⁶ Vnde dicunt, quod, si aliquis esset spiritualis, et haberet illam ueritatis¹⁰ cognitionem, quam se habere dicunt: et cessarent omnia sacramenta, quia sacramenta ecclesie signa sunt, sicut cerimonialia in ueteri lege; et sicut adueniente christo cessauerunt, ita nunc per spiritum sanctum aduenientem in eis hec signa debent cessare.¹⁵

Sed quare hoc dicunt? Quia nesciunt, quid sit sacramentum, que uirtus sacramentorum, que differentia inter ueteris et noue legis sacramenta. Vnde sciendum est,⁷ quod sacramentum dicitur a sacro signo, uel sacro secreto; unde dicitur sacre rei signum, uel sacrum secretum, uel sacrum signatum. Distinguitur autem²⁰ inter sacra signa et sacra secreta. Et quoniam signorum quedam sacra sunt et quedam non, de illis que sacra sunt uideamus, quia de non sacris nichil ad presens. Sciendum ergo, quod sacrorum signorum aliud est sacrum signum et sacre rei, aliud est non sacrum signum, sed sacre rei; sed omne signum, sacrum uel²⁵ non sacrum, quia⁸ tamen rei sacre, sacramentum uocatur. Verbi gratia non sacrum signum, sed sacre rei, fuit serpens aëneus⁹ in palo. Non enim erat res sacra — nam si esset, ezechias, ydolatrie persecutor, non comminuisset eum —; tamen signum sacre rei fuit, quia christi in cruce pendentis. Sacrum signum³⁰

¹ baiulus. ² Quid. ³ Quid.

⁴ Die Handschrift . ꝑ̄ . ⁵ coherceantur.

⁶ demonstrant.

⁷ Ähnliches, doch nicht in wörtlicher Übereinstimmung, bei Petrus Lombardus, Sent. IV d. 1, b; Petrus Pictav. Sent. V c. 1.

⁸ Lesung unsicher. ⁹ aeneus.

sacre rei baptismus; sacrum signum enim est sacre aque ablutio sacra, et sacre rei, quia mundationis anime.

Differunt¹ autem ueteris et noui testamenti sacramenta. Nam ueteris testamenti sacramenta non sunt sacra signa, quia
 5 non sunt iustificantia, sed sacre rei, quia rem sacram significantia, noui uero testamenti sacramenta sacra signa sunt, quia iustificant, et sacre rei, quia rem sacram significant. Vnde augustinus: „Quod significandi gratia tantum instituta fuerunt, solum signa
 fol. 153v sunt, non | sacra“, sicut sacrificia carnalia et obseruantie ceri-
 10 moniales ueteris legis, que nunquam iustos poterant facere offerentes, quia, ut ait apostolus,² „[si]³ sanguis taurorum uel uitulorum et cinis uitule aspersus inquinatos sanctificabat ad emendationem carnis“, non anime. Vnde augustinus: „Nichil aliud intelligo iniquationem, quam lex mundat, nisi contactum
 15 mortui hominis, quem qui tetigerat, immundus erat VII diebus, sed purificabatur die tertio et septimo, ut mundus intraret templum. Constat ergo signa ueteris testamenti non fuisse sacra; quia tamen sacre rei, ideo sacramenta. Signa uero noui testa-

¹ Hauréau a. a. O. S. 86 Anm. verweist zu dieser Stelle und der ähnlichen fol. 153v auf Petrus Pictaviensis Sent. IV c. 3, wo es col. 1143 B Migne heisst: *Mobilia sunt, quae ad tempus data sunt propter figurandum, non iustificandum; quae quidem in reverentia habita sunt, donec veniret veritas, in cuius significatione sunt data, qua veniente cessavit umbra et figura caerimonialium . . . (col. 1144 D:) Caerimonialia autem non erant signa, nisi rei futurae . . . (col. 1146 C:) Dicunt tamen, quod inter sacramenta veteris ac novi testamenti non in hoc est differentia, quod ista iustificent in caritate facta et non illa; nam utraque iustificant, si sint in caritate. Besser, als auf diese wenig beweisende Stelle konnte hingewiesen werden auf Petrus Pictav. Sent. V c. 3 (col. 1249 B Migne): *Inter sacramenta veteris et novae legis haec est differentia, quod illa non efficiunt quod figurant, haec autem efficiunt quod figurant. Weit genauer aber entspricht den Ausführungen des Traktats gegen die Amalricianer, was Garnerius, de nativ. domini sermo I, p. 95 b (Migne col. 606 B) sagt: *Sacramenta quippe legis non illud efficiebant, quod figurabant, sed erant signa rei, non res signi, non significata, sed significantia; sub gratia vero sacramenta efficiunt, quod figurant.***

² Hebr. 9, 13. ³ si ist fälschlich aus der Bibelstelle (wo ein Nachsatz folgt) hierher übertragen.

menti et sacra sunt et sacre rei; sacra, quia instituta sunt non solum causa significandi, sed etiam sanctificandi, dum tamen significans similitudinem gerat significati. Vnde augustinus: ‚Si sacramenta non haberent similitudinem rerum, quarum sunt sacramenta, proprie sacramenta non dicerentur. Sacramentum 5 enim proprie dicitur, quod ita signum est gratie dei et rei inuisibilis, ut ipsius ymaginem gerat.‘ Non igitur significandi tantum gratia sacramenta sunt instituta, sed etiam sanctificandi.

Hac ergo ratione ueteris testamenti sacramenta cessant, quia, ut dictum est, significant, non sanctificant. Novi uero 10 testamenti numquam cessare debent, quia ipsa efficiunt quod figurant.

Quid¹ est ergo illa eorum ueritas, que sacramenta ueritatis, immo ueritatem euacuat in sacramentis? Quid amplius conferre potest, nisi quod, sicut dicunt, sancti- 15 ficationem in uia, glorificationem in patria? Et hec conferunt sacramenta, quia et merito sanctificant et premio glorificent. Sed dicunt: Sine omnium obligatione sacramentorum sola ueritas ista confert. Sed si hoc esset, quod dicunt, nichilominus hec obseruanda sunt, quia causa humiliationis 20 et exercitationis data sunt. Per hec enim excitamur ad maiorem dilectionem, exercitatur ad laborem, humiliamur ad obedientiam.

Sciendum tamen, quod antiqua sacramenta non sic euacuata sunt, quod annullata, sed ideo euacuata, quod in melius mutata. Lex enim consistit in tribus: sacramentis, moralibus, cerimonialibus. 25 Christus compleuit sacramenta mouendo, moralia addendo — unde in ueteri lege dictum est: ‚Dilige proximum tuum, et odio habebis inimicum‘, in noua uero lege: ‚Diligite inimicos uestros, benefacite hiis, qui oderunt uos‘² —; cerimonialia in melius commutando, id est in significata. Vnde loco circumcisionis ideo baptismus 30 ponitur, et quia plenius, et quia communius datur; communius, quia utrique sexui, circumcisio uni tantum; plenius autem, quia circumcisio abolebat peccatum, sed non dabat dona karismatum, id est gratiarum; sed baptismus et peccatum remouet, et in

¹ Die Handschr. quod. ² Matth. 5, 43–44.

gratia promouet. Similiter loco typici agni datum fuit dominici corporis sacramentum, tanto excellentius, quantum res signum, et ueritas precellit figuram. Vnde, teste ieronimo, celebrato cum discipulis typico pasca, corpus et sanguinem suum tradidit
 5 dominus, nobis insinuans, precedens¹ typicum esse figuratiuum corporis et sanguinis sui. Vnde christus dicitur in altari ,agnus dei, qui tollit peccata mundi'²; et etiam in figura agni crucem gerentis sculpsitur, ut insinuetur agnus ille typicus esse christi crucifixi. Quod ergo in melius mutatur, non annullatur; quia si
 10 alicui X solidorum debitor essem, et XX persoluerem, nullus esse deberet conquestionis uel calumpnie locus. Sathanas igitur sathanam, non ueritas eiciat ueritatem; sed si eam impugnet falsitas, non tamen expugnet.

Quod uero dicunt, quod usque ad V annos omnes
 15 homines erunt spirituales, ita ut unusquisque poterit dicere: ,Ego sum spiritus sanctus', et: ,Antequam abraham fieret, ego sum', sicut christus dicere poterat: ,Ego sum filius dei',³ et: ,Antequam abraham⁴ fieret, ego sum',⁵ ita friuolum reputo, quod nec responsione sit dignum,
 20 presertim quia de futuris non iudico; non enim sum propheta uel filius prophete.⁶ Hoc tamen certius tempus illud aduenisse conicio, de quo dominus ait:⁷ ,Surgent pseudochristi et pseudo-prophete';⁸ de quibus istos esse arbitror, qui non tam in celum, quam in cenam ponunt os suum. Sed ad hoc dominus nos
 25 premunit, quid credere debeamus. ,Si dixerint', inquit,⁹ ,uobis: ecce hic est christus, ecce illic, nolite credere.' Melius ergo eos futuros esse credamus antichristos, qui sic induunt antichristi formam; ut se extollant ad eum, qui colitur et creditur cum patre et filio deus, spiritus sanctus, qui est benedictus in secula. Amen.

¹ *precedens.* ² Jo. 1, 29.

³ Vgl. Matth. 26, 63—64. ⁴ *Abraham* fehlt in der Handschr.

⁵ Jo. 8, 58. ⁶ Amos 7, 14. ⁷ Matth. 24, 24.

⁸ Vgl. Caesarius Heisterbacensis, Dialog. miraculorum dist. V c. 22 (ed. Strange, Colon. 1851, T. I p. 305): Impletumque est in eis (den Amalricianern) quod dicitur in evangelio: Surgent pseudochristi et pseudoprophetae et cetera. ⁹ Matth. 24, 23.





VEN. BARTHOLOMAEUS A MARTYRIBUS.

Von FRANZ VON TESSEN-WEßIERSKI.

Litteratur.

Lebensbeschreibungen.

Luis de Granada O. P.: Vida del Venerable y Apostolico varon el Illustrissimo y Reverendissimo Señor D. Fr. Bartholomé de los Martyres del Orden de Santo Domingo, Arzobispo y Señor de Braga en el Reyno de Portugal. Abgedruckt in: Obras del V. P. Maestro Fr. Luis de Granada, Tom. VIII. Pars II. Madrid 1782, p. 239—320. Diese Vita hat Fray Juan Lopez O. P. in sein Werk: Quarta parte de la historia de S^{to} Domingo y de su sagrado Orden de Predicadores, Valladolid 1621, lib. 2. cap. 36—46 (p. 655—686) aufgenommen.

Luis de Cacegas O. P. unvollendet. (Vgl. unten La Vie etc. von de Sacy, Avertissement. Quétif et Echard II. p. 374. 474.)

Luis de Sousa O. P. beendigte das Werk des Vorhergehenden und veröfentlichte dasselbe unter dessen Namen: Vida de Dom Frei Bertolameu dos martyres etc. por Frei Luis Cacegas . . . reformado etc. por Frei Luis de Sousa. Viana 1619.

Luis de Muñoz übersetzte dasselbe Werk aus dem Portugiesischen ins Castilianische; Madrid 1645.

Rodrigo de Cunha: Historia ecclesiastica de Braga com os Vidas de seus Arcebispos e Varoens Santos e eminentes do Arcebispado Braga 1634, 1635; pars II.

La Vie de Dom Barthelemy des Martyrs etc. tirée de son Histoire écrite en Espagnol et en Portugais par cinq Auteurs dont le premier est le Père Louis de Grenade. Paris 1663 in 4^o; zweite Ausgabe ib. 1664 in 8^o. Nach d'Inguibert (s. unten), Praefatio, ist dieses Leben von Isaac le Maistre de Sacy verfaßt. Vgl. unten Tournon p. 593.

Joh. Bapt. Le Beau S. J. — Über dessen Werk schreibt d'Inguibert: His septimum addo Joannem Bapt. le Beau, sive Bellum Soc. Jesu, qui instante et urgente Illiño D. Francisco de Bosquet, Montispessulani Episcopo, Bartholomaei vitam ex quattuor primis Auctoribus collectam et pluribus undique praesertim e Lusitania diligentiori cura quaesitis instrumentis auctam et illustratam latina oratione caque elegantissima scripsit.

Malachias d'Inguibert, Archiepiscopus Theodosiae etc.:

Venerabilis Servi Dei Bartholomaei a Martyribus opera omnia etc. Romae 1734/35. Tom. I. p. 1—108.

J. Meilinger: Bartholomaeus von den Martyrern, Erzbischof von Braga. Nach dem Spanischen bearbeitet. Regensburg 1856. Dieser Arbeit liegt nur die spanische Übersetzung von La Vie de Dom. B. etc. von Sacy zu Grunde.

Eine englische Bearbeitung des Lebens mit einem Vorwort von Dr. Vaughan, dem jetzigen Kardinal-Erzbischof von Westminster, erschien in London.

Allgemeine Litteratur.

Antonius Senensis Lusitanus O. P.: *Chronicou Fratrum Praedicatorum*. Parisiis 1585. p. 324 ad a. 1550.

Derselbe: *Bibliotheca Ordinis Fratrum Praedicatorum*. Parisiis 1585. p. 48. 49.

Antonius Possevinus S. J.: *Apparatus Sacer*. Venetiis 1603—6. Tom. I. lib. 6. p. 184.

Giov. M. Pio O. P.: *Delle vite degli uomini illustri di S. Domenico*. II P. Bologna 1607. 1613.

Sacchinus S. J.: *Historia Societatis Jesu*. Coloniae 1615 sqq.

Dominicus Gravina O. P.: *Vox Turturis etc*. Neapoli 1625. P. II. cap. 23. ad an. 1584.

Rodrigo de Cunha: *Super l. partem decreti Gratiani Commentarium*. Braccharae 1629, cap. 1. nr. 10. dist. 85.

Derselbe: *De primatu Braccharensis ecclesiae*. Braccharae 1632.

Luis de Muñoz: *Vida y virtudes del ven. Varon el Padre Maestro Fra Luis de Granada*, lib. I. cap. 13. ed. Madrid 1782, p. 105—115.

Vincentius M. Fontana O. P.: *Sacrum Theatrum Dominicanum*. Romae 1666, p. 62. 391. 394.

Manuel de Faria y Sousa: *Epitome de la Historias Portuguesas*. En Brusselas 1667. p. 329. 365. 383.

Nicolaus Antonius: *Bibliotheca Hispanica Nova*. Romae 1672. I p. 154. 783.

Ambrosius de Altamura O. P.: *Bibliotheca Dominicana*, ad an. 1590. Romae 1677, p. 398—400. Derselbe verweist p. 400 noch auf folgende Quellen: Fernandez, de *Scriptoribus Ordinis Praedicatorum*. Plodius, de *viris illustribus Ord. Praed.*, part. 2. lib. 4. Hieronymus Xavierre, *Calendarium Dominicanum*.

Dominicus Marchese O. P.: *Il sacro Diario Domenicano*. Neapoli 1668—79. Tom. IV. 16. Jul.

Cavalieri O. P.: Galleria de' sommi Pontefici, Patriarchi, Arcivescovi e Vescovi dell' Ordine de' Predicatori. Benevento 1696. Tom. I p. 485. nr. 286.

Card. Pallavicini S. J.: Vera Oecumenici Concilii Tridentini Historia, ed. Giattino. 2 P. Coloniae 1717. lib. 18. cap. 4. nr. 8. lib. 22. cap. 11. nr. 2. lib. 23. cap. 7. nr. 7. lib. 24. cap. 3. nr. 3. cap. 6. nr. 2.

Quétif et Echard O. P.: Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti etc. Parisiis 1721. Tom. 2. p. 296. 297. Dort wird noch citiert Joannes Suarez de Brito: Theatrum Lusitaniae literarium.

Bullarium Ordinis Praedicatorum, Romae 1729. Tom. V p. 65. const. VIII; p. 55.

Collecçam dos Documentes e Memorias da Academia Real da Historia Portugueza etc. P. II. Lisboa 1733. nr. VIII. p. 4—6.

Benedictus XIV.: De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione, ed. 2. Patavii 1743. Lib. III. cap. 31. p. 292. 293.

A. Touron O. P.: Histoire des Hommes illustres de l'ordre de Saint Dominique. Paris 1747, Tom. IV. Livre XXXI. p. 593—685. 237. 452 sq. 474.

Aschbach, Kirchen-Lexikon, 1846. I. Bd. S. 475—6.

Wetzer und Welte, Kirchen-Lexikon, 2. Aufl. 1882. I. Bd. S. 2056—7. Art. Baith. v. d. Martyrern, von Streber.

H. Hurter S. J.: Nomenclator Litterarius, ed. 2. Tom. I. Oeniponte 1892, p. 27. 132. In der ersten Auflage fehlte der Name des Ven. Bartholomaeus ganz; in der zweiten wird derselbe ohne nähere Angaben nur als orator genannt.

Das Geburtsjahr des ehrw. Bartholomaeus a Martyribus wird von den meisten seiner Lebensbeschreiber in das Jahr 1514, Anfang Mai, gelegt. Seine Geburtsstadt war Lissabon. Seine Eltern, Dominicus Fernandez und Maria Correa, waren einfache Leute aus dem Volke, die Gott keineswegs mit Reichtümern gesegnet hatte. Den Namen Bartholomaeus a Martyribus erhielt er nach de Sacy und Touron bei der hl. Taufe, nach d'Inguibert erst bei der Aufnahme in den Orden. Der letztere läßt ihn auch am Tage des hl. Martin 1527 in den Orden des hl. Dominikus aufgenommen sein, de Sacy ein Jahr später, ebenso Touron am 18. November 1528. Nach Ludwig von Granada, seinem Freunde, trat Bartholomaeus 1527¹ in den Orden ein. Als der noch nicht 14jährige

¹ Luis de Granada, Vida del ven. Fr. Bartholomé etc. l. c. pag. 242. 243.

Jüngling im Dominikanerkonvent zu Lissabon um Aufnahme bat, war jeder, und nicht am wenigsten der damalige Prior Georg Vogado von der Würdigkeit desselben so fest überzeugt, daß niemand dagegen Widerspruch erhob; noch am selben Tage wurde ihm sein Wunsch gewährt. Zwei Jahre später, 1529, legte er Profefs ab; 1532 schon verteidigte er auf dem Kapitel zu Guimaraens einige Thesen, die ihn so weit in den Studien fortgeschritten zeigten, daß er jetzt selbst Philosophie docieren konnte; er kam an das kgl. Kollegium zu Lissabon und blieb in dieser Stellung fast 20 Jahre hindurch. Auf dem Generalkapitel zu Salamanca, 1551, beförderte ihn der Ordensgeneral Franciscus Romaeus zum Magister, im selben Jahre wählte ihn auch ein Kapitel zu Lissabon zum Definitor der portugiesischen Ordensprovinz. Seine Tüchtigkeit war damals schon so bekannt, daß der Infant Dom Luis, Bruder des Königs Johann III. von Portugal, ihm seinen Sohn Dom Antonio zur Erziehung anvertrauen wollte: der Befehl seiner Ordensobern zwang Bartholomaeus zur Übernahme dieses ehrenvollen Amtes. Zwei Jahre lang blieb er zu diesem Zweck in Evora am Hofe des Königs und unterrichtete daneben noch sechs Sodalen der dortigen Jesuiten, bis der Konvent von Benefiqua (in der Nähe von Lissabon) ihn zu seinem Prior erwählte. Hier sollte jedoch seine Thätigkeit nur von kurzer Dauer sein. Als Ende März 1558 Dom Balthasar Limpo, Erzbischof von Braga, starb, bot die Königin Katharina, die damals für ihren minderjährigen Sohn Sebastian die Regentschaft führte, das Erzbistum dem P. Ludwig von Granada an, der im vorigen Jahre Provinzial der portugiesischen Dominikanerprovinz geworden war. Und als dieser die Annahme verweigerte, bat ihn die Königin, er solle wenigstens eine dafür geeignete Persönlichkeit nennen. Ludwig von Granada schlug ihr darauf niemand anderen vor als unseren Bartholomaeus. Aber auch dieser verweigerte die Annahme. Erst als Ludwig v. Gr. ihm dieselbe unter dem Gehorsam und unter Androhung der Exkommunikation befahl, gehorchte Bartholomaeus. Noch im selben Jahre von der Königin ernannt, bestieg er Anfang Oktober 1559 im Alter von 45 Jahren den erzbischöflichen Stuhl von Braga.

Er war kaum vier Monate in Braga, als er auch schon die Visitationsreisen in seiner Diocese begann, bis im Anfang des Jahres 1561 die Bulle des Papstes Pius IV. kam, durch welche das Trienter Konzil zu Ostern desselben Jahres wiederum zusammenberufen wurde. Bartholomaeus setzte den P. Joannes de Leyra als Generalvikar ein und machte sich am 24. März 1561 auf den Weg nach Trient. Dort im April angekommen (er war

der erste aller nichtitalienischen Bischöfe), verfloß das ganze Jahr, bis das Konzil eröffnet werden konnte; erst am 18. Januar 1562 hielt es seine erste feierliche Sitzung ab. Über die bedeutende Thätigkeit des ehrw. Bartholomaeus auf dem Konzil geben die Akten desselben Aufschluß.¹ Besonders einflußreich war sein Auftreten für die Bestimmungen über die Residenzpflicht der Bischöfe. D'Inguibert erzählt darüber folgenden charakteristischen Zug:² *Destinebatur per id tempus eo morbo Tridenti quo est deinde sublatus Petrus ille a Soto Dominicanae familiae magnum decus singulari admodum et pietatis et doctrinae celebritate Pontificis in Concilio Theologus, tertio is ante obitum die agente et instante Bracaraense nostro Praesule literas ad Pium Pontificem manu propria dedit hac praescriptione: — (folgt der Brief.) — Haec Petrus illo articulo literarum suarum. Quo jam in extremis agente missa est ad Pontificem epistola, eius tamen exscriptum a Petri Socio exemplum atque vulgatum non modicos excitavit animorum motus ob defuncti Doctoris praecipuam apud omnes auctoritatem morituri supremam vocem.*

Als Bartholomaeus im September 1563 nach Rom reiste, wurde er vom Papste mit der größten Auszeichnung empfangen, der hl. Carl Borromaeus schenkte ihm vor allen sein ganzes Vertrauen. Schon damals jedoch wollte Bartholomaeus auf sein Erzbistum verzichten. Der Befehl des Papstes hinderte ihn daran. Nachdem er noch den Schluß des Konzils mitgefieiert hatte, eilte er im selben Jahre nach Braga zurück. Hier führte er die Beschlüsse des Konzils mit Thatkraft durch, hielt im Jahre 1566 ein Provinzialkonzil zu Braga ab und suchte darauf während der Wirren, die in Portugal dem Tode des Königs Sebastian folgten, von neuem, sich in ein Kloster zurückzuziehen. Endlich setzte er diesen seinen Wunsch durch: König Philipp II. nahm seine Resignation auf das Erzbistum an. Bartholomaeus zog sich am 20. Februar 1582 in das von ihm selbst gestiftete Dominikanerkloster Viana zurück und starb hier am 17. Juli 1590 im Alter von 77 Jahren. Seine Grabschrift lautet:

Ardere et lucere jubet qui luxit et arsit:

Luxit enim exemplis, arsit amore Dei.

Gregor XVI. hat ihn 1845 durch ein besonderes Dekret zum *Venerabilis Servus Dei* erklärt.³ Der Hoffnung auf seine Kanonisation hatte schon Muñoz Ausdruck gegeben: *Esperan*

¹ Vgl. die tituli: *De reformatione praelatorum; de instituendis parochis; de beneficiis curatis; de Eucharistia sub utraque specie sumenda; etc.*

² D'Inguibert l. c. tom. I. 41. ³ Wetzler u. Welte l. c.

los Reynos de Portugal su Canonizacion en breve y que declare la Iglesia que es uno de los Santos Prelados que reynan en el Cielo el Arzobispo de Braga Don Fray Bartholome de los Martyres.¹

Schriften.

Die vollständigste Ausgabe ist die von Malachias d'Inguibert veranstaltete: *Ven. Servi Dei D. Bartholomaei a Martyribus Opera omnia*, Romae, t. I. 1734, II. 1735. Dieselbe enthält folgendes.

Tom. I. *Epistolae* (p. 95—108). P. Johanni de Leyra, d. 28. Mart. 1561, 22. Maii 1561, 22. Sept. 1561, 3. Nov. 1561, feriis Cineribus 1562. Vicario Coenobii Vianonsis d. 20. Febr. 1563. Henrico Cardinali Lusitaniae Infanti d. 4. Mart. 1570. Reginae Catharinae Austriacae d. 12. Mart. 1566. Sebastiano Lusitaniae Regi d. 1570. Pio IV. S. P. ohne Datum.

Compendium spiritualis doctrinae ex variis SS. patrum sententiis collectae. p. 115—246. — (Die erste Ausgabe dieses Werkes kam heraus: Olissipone, Antonii Riberij 1582. — dann: Matriti, Ludovici Sanchez, 1598. — Parisiis, Guilelmi Chaudierre 1601. — im Tom. III. der *Opera omnia Ludovici Granatensis, opera et studio Andr. Scotti S. J. et (tom. III.) a Mich. ab Isselt, Coloniae 1628—29.*)

Stimulus Pastorum ex sententiis patrum concinnatus etc. mit Praefatio ad Cardinalem Carolum Borromaeum. p. 247—327. (Die erste Ausgabe erschien auf Betreiben des hl. Carl Borromaeus Romae 1564; ferner: Olissipone, Francisci Correa 1564, auf Betreiben des ehrw. P. Ludwig von Granada;² auch sonst ist gerade dieses Werk besonders oft herausgegeben worden, Paris 1583, 1586, 1644, 1667. Eine der letzten und besten Ausgaben des *Compendium* und *Stimulus* veranstaltete Bischof Fessler, Einsiedeln 1863, 64.)

Summa Conciliorum omnium tam generalium quam provincialium p. 331—457.

Tom. II.: *Annotationes in Davidicos psalmos* p. 5—170.

¹ Luis de Muñoz l. c. p. 115. Vgl. Bull. Ord. Praed. l. c. p. 55 anno 1559: vir venerabilis, de cuius cultu tractatur. Benedikt XIV. l. c. nennt ihn bereits Ven. Servus Dei.

² D'Inguibert schreibt über diese Ausgabe l. c. Praefatio: Huius editionis titulum cum legisset Bartholomaeus noster et in eo quidem se Archiepiscopum Bracarensem designari non vero Hispaniae Primatem, apud Granatensem de hac omissione conquestus est ceu in Ecclesiae suae injuriam vergente.

Annotationes breves in Canticum Moysis etc.
p. 171—173.

Instructio pastoralis de a. 1564. p. 177.

Catechismi sive doctrinae christianae libri duo
p. 178—374. — (Der ursprüngliche Titel lautet: Catechismo,
ou doutrina christaã, e praticas spirituaes ordenado por etc.
Olissipone 1560.)

Petitiones quas Ven. Servus Dei Bartholomaeus a Mar-
tyribus in Concilio Tridentino facere intendebat. p. 377—420.

Collecta ex gestis Concilii Tridentini. p. 423—438.

Itinerarium Fr. Bartholomaei a Martyribus Bracara
Tridentum. p. 441—446.

Diarium itineris Fr. Barth. a Mart. Tridento Romam ac
Roma Tridentum. p. 446—456.

Außerdem führt d'Inguibert l. c. in der Praefatio noch
folgende Schriften an:

Relatio impedimentorum a Praelatis in Concilio circa
residentiam allatorum in congregatione generali mense Aprili
1562 collecta per Bartholomaeum et adjunctos ei quatuor a Sacra
Synodo super iis colligendis deputatos.

Requisitiones aliquorum Italiae Episcoporum Legatis
Apostolicis in Concilio mense Februario 1562 factae, ut in Eccle-
sia reformarentur.

Petitio Legatis Apostolicis in Concilio facta per Bar-
tholomaeum et D. Petrum Guerrero Granatensem Archiepiscopum
a Praelatis Hispaniarum die 17. Augusti 1562.

Articuli Tridentini Patribus a Reverendo Valentinae
Aragonum Ecclesiae Vicario praesentati. Lusitanè.

Instructiones et articuli Regis Lusitaniae
Sebastiani nomine ab ejus Oratore Ferdinando Martinez de
Mascarenhas in Concilio die 26. Februarii 1562 exhibiti. Lusitanè.

Summa eorum quae circa reformationis negotium ab Epis-
copis Ecclesiae Gallicanae in conventu Pissiaco statuta fuerunt
a. 1561.

Articuli Ferdinandi Caesaris nomine ad Ecclesiae
reformationem in Concilio Tridentino ab ejus Oratoribus a. 1562
praesentati.

Concilium provinciale Bracarense quartum sub
Bartholomaeo a. 1566 celebratum die 8. Septembris inchoatum
et die 10. Aprilis absolutum cum Romanae Sedis emendationibus
et approbationibus ad editionem Bracarae Antonii a Maris
1567 in 8.

Praeter hactenus relata — sagt d'Inguibert weiter —

quaedam alia recenset Ludovicus Sousa et ex eo Antonius in Bibliotheca Hispanica ceu Mss. a Bartholomaeo relicta, sed quae ad manus nostras non venerunt, et haec sunt:

Collationes spirituales centum et quinquaginta. — In Hjeremiam et alios Prophetas annotationes. — Puncta tangentia jura et casus conscientiae. — Variarum sententiarum ad Sacram Scripturam pertinentes. — Doctrinae et Regulae mensae religiosae. — Epitome Chronicorum mundi. — Compendium historiarum Ecclesiasticarum. — Tratado de praticas devotas pera os Prelados, quando dão ordens. — Et alia historica.

Von allen diesen Schriften erwähnt Altamura l. c. p. 399 und 400 nur: das Compendium spiritualis doctrinae etc., Parisiis, Gulielmus Calderius 1601. Romae, Carolus Vulliettus 1603 in 8. — den Stimulus Pastorum, (Lissabon) Romae 1572. Parisiis 1583. — Catechismus (Lusitano idiomate). — Expositiones in quosdam Psalmos difficiliore. — Introductio ad veram sapientiam. — Collationes centum quadraginta sex. — Epitome ex vitis Pontificum, Regum Portugalliae et Saracenorum.

Das Urtheil d'Inguimberts über die Schriften des ehrw. Bartholomaeus lautet (in der Praefatio zu seinem oben angeführten Werk gegen den Schluss): Omnes in quorum manus hoc Opus venerit, monitos volo, non unum idemque esse Venerabilis Archipraesulis Bartholomaei à Martyribus lucubrationum pretium, nec cuilibet Servi Dei ingenii monumento parem auctoritatem esse tribuendam: enim verò perspectum mihi esse et exploratum, libens fateor, Compendium Doctrinae Spiritualis, et Stimulum Pastorum dumtaxat Opera absoluta et elaborata esse, his autem reliqua, quae vulgare non dubitavi, longè esse inferiora. In der mystischen Theologie hat Bartholomaeus in der That eine sehr hervorragende Stellung erlangt. Schon Ludwig von Granada, der die erste Ausgabe des Compendium veranstaltete, hat dies in seiner Vorrede dazu voll anerkannt (d'Inguibert tom. I. p. 114): Quibus ego legendis tantopere delectatus sum, ut vere affirmare possim, me nihil hactenus in vita legisse, quod acriores piis hominibus stimulos ad huius coelestis philosophiae amorem adderet, maioremque lucem his, qui huic studio dediti sunt, praeferret. . . . Denique ut in summa dicam, praecepta omnia, quae ad hanc divinam philosophiam necessaria sunt, in hoc brevi volumine studiosus lector se deprehendisse gaudebit, atque eo magis, quo paucissimos huius altissimae philosophiae magistros inveniet.



DIE SOGENANNTA ASEITÄT GOTTES ALS KONSTITUTIVES PRINCIP SEINER WESENHEIT.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

1. Durch mehrere in diesem Jahrbuche veröffentlichten Artikel suchten wir den Unterschied Gottes von den Geschöpfen den Pantheisten gegenüber allseitig darzulegen und festzustellen. Wir sind bei diesem Unternehmen von den Kreaturen ausgegangen, indem wir das Verhältnis der Wesenheit der Geschöpfe zu ihrem Dasein einer eingehenden Erforschung unterzogen. Als Resultat dieser ernsten Arbeit hat sich die Thatsache ergeben, daß Gott ganz und gar anders beschaffen ist als die Geschöpfe. Denn die Wesenheit der Kreaturen unterscheidet sich der Sache nach, nicht bloß in unserer Auffassung, von ihrem Dasein, während der Unterschied der Wesenheit und Existenz Gottes nur unserer Auffassung gemäß, nicht als in der Wirklichkeit zu denken ist. Der Weg, den wir hierbei eingeschlagen haben, erhebt keineswegs den Anspruch auf Originalität oder Neuheit. Er wurde vielmehr schon von den Scholastikern eifrig betreten. Sie alle glaubten auf diesem Wege den verschiedenen Irrtümern des Pantheismus am kräftigsten und nachhaltigsten begegnen zu können.

2. Der vorliegende Artikel verfolgt das nämliche Ziel, nimmt aber einen anderen Standpunkt ein, geht von einem anderen Gesichtspunkte aus. Unsere Untersuchung gilt zunächst nicht mehr der Wesenheit alles Geschaffenen, sondern wir wollen uns mit der Erkenntnis der Wesenheit Gottes selbst befassen. Nach dem allgemein anerkannten Grundsatz: daß jedes Ding ungeteilt in sich, und geschieden von jedem anderen sei (*indivisum in se, et divisum a quolibet alio*), wollen wir die Frage zu lösen suchen, was eigentlich in Gott den innern formellen Grund bilde, daß Gott „ungeteilt in sich und geschieden von allen andern“ dasteht. Worin haben wir den innern formellen Grund zu erblicken, daß Gott in sich nicht allein nicht geteilt, sondern überhaupt nicht einmal teilbar ist? Und worin liegt der

innere formelle Grund, daß er sich von allen andern Seienden unterscheidet? Haben wir den innern formellen Grund dafür angegeben, wenn wir sagen: Gott sei durch sich selber, durch keine andere wirksame Ursache, er bilde ein ens a se? Oder ist vielleicht diese Aseität Gottes nicht so sehr innerer formeller Grund, als vielmehr die notwendige Folge jenes innern formellen Grundes, den wir erst aufzudecken haben?

Unsere Thesis gipfelt in dem Satze: Die Aseität Gottes bildet nicht den innern formellen Grund, daß Gott ungeteilt in sich und geschieden von allen andern ist. Diese Aseität macht folglich auch nicht das konstitutive Princip der göttlichen Wesenheit aus.

3. Zur nähern Erklärung, wie wir die Sache verstanden wissen wollen, bemerken wir vor allem folgendes. Wir Menschen denken keinen Gegenstand, selbst wenn er dem Geschöpflichen angehört, bloß durch einen einzigen Begriff, sondern wir fassen ihn durch vielerlei und verschiedene Begriffe auf. Besteht ja doch ein jedes Ding aus mehr als Einer Vollkommenheit, unter welcher wir es infolgedessen betrachten können. Die verschiedenen Gesichtspunkte, von denen wir ausgehen, bieten dann auch ebenso viele Veranlassungen, mehrfache Begriffe vom Gegenstande uns zu bilden. Einen derselben jedoch werden wir stets als Hauptbegriff ansehen, weil wir unter diesem das innerste Wesen, die Natur des Dinges uns denken. Das Nämliche, aber freilich mit noch weit mehr Grund, muß gesagt werden, sobald wir uns anschicken, das Wesen Gottes zu ergründen, soweit eben unsere geistigen Kräfte es vermögen. Sind wir nicht einmal imstande, ein geschaffenes Wesen durch einen einzigen Begriff voll und ganz zu erfassen, so wird dies mit Bezug auf die Wesenheit Gottes noch um so viel weniger der Fall sein können. Die Überfülle seiner Vollkommenheiten nötigt uns, gar mancherlei Begriffe von ihm uns zu bilden. Der wichtigste und eigentlichste indessen wird immer der sein, unter welchem wir seine Wesenheit und Natur erfassen.

4. Nicht darum handelt es sich also hier, wie die Wesenheit in Gott selber an sich beschaffen sei, und wie sie von Gott

selber erkannt wird. In Gott selber bildet sie eine durch und durch einfache, unendliche, in jeder Beziehung vollkommene Wirklichkeit, die alle Eigenschaften zu einer unteilbaren Einheit in sich vereinigt. Allein in dieser Weise ist es uns nicht möglich, sie zu erkennen, durch einen einzigen Begriff sie zu denken. Die Frage ist demnach hier die, was wir nach unserer beschränkten Auffassungsweise in Gott als dessen Wesenheit und als eigentliche Grundlage aller übrigen Vollkommenheiten erkennen, wodurch er innerlich und formell als Gott konstituiert wird. Wir können die Frage der Deutlichkeit wegen auch so stellen: was finden wir auf dem bekannten Wege der Gottesbeweise in Gott als dem innersten formellen Grund, daß er Gott ist und von den Geschöpfen sich unterscheidet, gleichwie auch die Grundlage bildet für alle Attribute?

Damit ist die bekannte Sentenz des Scotus und seiner Anhänger im vorhinein abgewiesen. Scotus behauptet nämlich, Gottes Wesenheit als solche bestehe in jener unendlichen Fülle, Anzahl von Vollkommenheiten, oder in allen jenen unendlich vielen Eigenschaften, die wir alle nach Art eines höchst einfachen Seienden im Gedanken uns vorstellen. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß Gott, wie er in sich ist, alle diese Vollkommenheiten per modum unius simplicissimae entitatis umfaßt. Allein auf diese Weise ist er unserer beschränkten Erkenntnis nicht erreichbar, unserer Auffassung nicht zugänglich. Darum erweisen sich für uns mehrere Begriffe als durchaus notwendig. Was bildet nun den innern Grund aller dieser Vollkommenheiten?

5. Das konstitutive Princip einer Wesenheit muß vor allem zwei Eigenschaften besitzen. Zunächst ist notwendig, daß es in sich selber Wirklichkeit habe, oder selber die Wirklichkeit sei. Ferner ist erforderlich, daß es das erste sei, die Wurzel bilde für alles übrige, was sich im Dinge selbst vorfindet. So nennen wir in den Kreaturen konstitutives Princip dasjenige, wodurch ein Ding das ist, was es ist, und wodurch es sich von allen andern Dingen unterscheidet, die noch außer ihm da sind. Dieses Princip bildet aber noch überdies den Grund der andern Eigenschaften, der *accidentia propria*, der Thätigkeit u. s. w.

Auf Gott angewendet verstehen wir unter dem konstitutiven Princip der göttlichen Wesenheit jene Vollkommenheit Gottes, die das erste bildet, was wir in ihm erkennen, um ihn als Gott zu erkennen, und von allen Geschöpfen zu unterscheiden; und die anderenteils nach unserer Auffassung ebenso den Grund bildet für alle andern Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes.

Diese Vollkommenheit nun finden wir in der Aseität Gottes nicht ausgedrückt.

6. Wir kleiden unsern Beweis in folgende Form: was wir unter einem Relativbegriffe von Gott uns denken, kann nicht erstes, konstitutives Princip der göttlichen Wesenheit sein. Die Aseität Gottes bildet aber etwas durch einen Relativbegriff Aufgefassetes. Folglich kann die Aseität Gottes nicht erstes, konstitutives Princip seiner Wesenheit sein.

Die Beziehung, *relatio*, hat ein so schwaches Sein unter allen 10 Kategorieen, daß einige Autoren glaubten, dieses Sein bestehe überhaupt nur in unserer Auffassung. (*Sicut dicit Commentator, quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. De potentia. q. 7. a. 9.*) Und es ist in der That das schwächste Sein, das es gibt. (*De potentia. q. 8. a. 1. ad. 4. Vergl. ib. q. 9. a. 5. ad 2 et 14.*) Der Grund dieser ihrer Schwäche ist darin zu suchen, daß sie einem Substrate inhäriert, in diesem Substrate folglich nichts *Absolutes* setzt, sondern bloß ein Verhältnis zu einem andern. (*Debilitas esse relationis consideratur secundum inhaerentiam sui ad subjectum, quia non ponit aliquid absolutum in subjecto, sed tantum respectum ad aliud. 1. d. 8. q. 4. a. 3. ad 4.*)

Nun ist es doch offenbar ganz und gar unmöglich, daß das erste, was wir in Gott erkennen, etwas *Relatives* sei. Die Wesenheit Gott bildet vielmehr etwas durchaus *Absolutes*, nicht *Relatives*. Folglich kann das konstitutive Princip dieser Wesenheit ebenfalls nicht etwas *Relatives*, es muß im Gegenteil etwas *Absolutes* sein. Das Sein einer Wesenheit ist von allen das stärkste, festeste, nicht aber das schwächste. Und gerade nach dem Sein der Wesenheit Gottes fragen wir.

Die Aseität Gottes aber bildet etwas Relatives, keineswegs etwas Absolutes. Wie kommen wir zu dem Begriffe der Aseität? Durch den Begriff eines Seienden von einem andern. Da wir keine intuitive Gotteseerkenntnis besitzen, so müssen wir auf dem Wege der Abstraktion von den Kreaturen zu Gott aufsteigen. Da finden wir denn, daß sämtliche Geschöpfe ihr Dasein von einem andern erhalten haben. Darum nennen wir jedes derselben ein „ens ab alio“. Dies ist aber in der That ein Relativbegriff, denn ein „ens ab alio“ bildet jedes nur formell in seiner Beziehung zu einer wirksamen, hervorbringenden Ursache. Dem „ens ab alio“, dem Geschöpfe als solchem entspricht in Gott formell der Schöpfer. Wer wollte aber leugnen, daß dieses Relativbegriffe sind, denen die reale Beziehung in der Kreatur, und die relatio rationis von seiten Gottes entspricht?

Kommen wir nun zu der Aseität, zu dem „ens a se“. Bei der Betrachtung der Geschöpfe haben wir gefunden, daß eines dem andern sein Dasein verdankt, eines das andere hervorbringt, eines die wirksame Ursache des andern bildet. Das kann aber nicht immer so fort gehen, damit kämen wir zu keinem Abschlusse, sondern in das Unendliche. Es muß also, so schließsen wir und mit Recht, endlich etwas geben, das sein Dasein von keinem andern hat, das nicht hervorgebracht wurde, das also keine wirksame Ursache seiner selbst mehr kennt. Und dieses Wesen nennen wir ein „ens a se“, und wir sagen, es existiere durch seine Aseität. Ist nun das, genau betrachtet, etwas anderes als ein Relativbegriff? Gewiß nicht, denn wir denken dieses „ens“ in seiner Beziehung zu einer wirkenden, hervorbringenden Ursache, und sagen dann, eine solche Ursache existiert für dieses „ens“ nicht. Es ist durchaus nicht richtig, wenn behauptet wird, das ens a se enthalte zunächst einen negativen Begriff. Der nächstliegende Begriff ist vielmehr ein relativer. Zuerst denken wir dieses ens in seiner Beziehung zu einer causa efficiens, dann erst negieren wir in unserm Begriffe eben diese Ursache, und fassen dieses ens als ens a se auf. Erweist sich demnach der Relativbegriff als unfähig, uns die Wesenheit Gottes zu vermitteln, so kann die Aseität, die wir unter einem Relativ-

begriff denken, nicht inneres formell konstitutives Princip dieser Wesenheit sein.

7. Was wir unter dem Begriffe eines Accidens denken, kann nicht das innere formell konstitutive Princip der Wesenheit Gottes sein. Die Aseität aber denken wir unter dem Begriffe eines Accidens. Sie ist folglich nicht inneres formell konstitutives Princip der Wesenheit Gottes.

Den ersten Satz noch eigens zu beweisen dürfte wohl eine höchst unnötige Arbeit sein. Wo es sich um die Wesenheit eines Dinges handelt, da fragen wir nicht nach seinen Accidenzen. Allerdings vermittelt uns sehr häufig die Kenntnis der Accidenzen auch jene der Wesenheit. Manchmal gelangen wir sogar einzig und allein nur durch die Kenntnis der Accidenzen zu der Kenntnis der Wesenheit. Indessen wollen wir hier gerade die Wesenheit selber erkennen.

Die Schwierigkeit und ganze Bedeutung liegt im zweiten Satze. Haben wir in unserm ersten Beweise dargethan, daß die Aseität auf eine Ursache hinweise und infolgedessen formell etwas Relatives bezeichne, so wird nach diesem Beweise die Aseität sich formell auf das beziehen, was die Wesenheit als Accidens erhält. Durch die Betrachtung der Geschöpfe kommen wir zu der Einsicht, daß jedes von ihnen das Dasein von einem andern hat, also geschaffen ist. Was begreifen wir nun unter dem Worte: „Schöpfung“ im passiven Sinne, insofern sie nämlich das Geschaffene betrifft? Die Schöpfung, passiv genommen, ist etwas in dem geschaffenen Dinge. (*Oportet creationem passive sumptam aliquid in re creata esse, sicut calefactionem in calefacto. 1. d. 40. q. 1. a. 1. ad 1.*) Was ist sie aber im Geschöpfe? Nichts anderes als eine Beziehung. (*Si creatio passive accipiatur, cum creatio, sicut jam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis. Creatio non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse. Unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi et relatio ad creatorem a quo habet*

esse. Et sic creatio nihil est aliud realiter, quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi. De potentia. q. 3. a. 3.) (Respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium est aliud quam essentia. De veritate. q. 21. a. 5. ad 5.) — Die Schöpfung in der Kreatur bildet also eine Beziehung im Geschöpfe selber zu Gott. Diese Beziehung setzt demnach ein Substrat voraus, welches der Natur nach früher ist als die Beziehung selber. Dieses Substrat nun nimmt die Thätigkeit Gottes in sich auf, und auf die Aufnahme dieser Thätigkeit Gottes folgt die Relatio. (In creatione non ens non se habet sicut recipiens divinam actionem, sed id quod creatum est. l. c. ad 1.) Das die Thätigkeit Gottes aufnehmende Substrat ist nichts anderes als die Wesenheit des Geschöpfes, und die Relatio nichts anderes als ein Accidens, weil es der Wesenheit inhäriert. (Haec autem relatio creatura quaedam est, accepto communiter nomine creaturae pro omni eo quod est a Deo. Si vero nomen creaturae accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit, tunc relatio praedicta non est quoddam creatum, sed concreatum, sicut nec est ens proprie loquendo, sed inhaerens. Et simile est de omnibus accidentibus. l. c. ad 2.) Diese Beziehung entsteht also eigentlich und hauptsächlich aus dem subsistenten Wesen, und sie unterscheidet sich real vom genannten Wesen selber, weil sie ja selber geschaffen, oder wenigstens mit geschaffen wurde. (Id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter est res subsistens, a qua differt ipsa creationis relatio, quae et ipsa creatura est; et non principaliter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum. l. c. ad 7.) Es bestätigt sich somit unsere Behauptung, die Schöpfung bezeichne im geschaffenen Dinge ein Accidens, und unser Begriff erfasse das Geschöpf als solches formell unter diesem Accidens und unter der Abhängigkeit von Gott.

Wie verhält es sich nun mit der Aseitität? Die Aseitität bestreitet die Abhängigkeit Gottes von einer andern Ursache. Sie negiert, daß sich die Schöpfung passiv genommen in Gott vorfinde. Sie erklärt, in Gott sei dieses Accidens nicht, weil er unerschaffen ist; oder richtiger, er sei unerschaffen, weil er dieses Accidens nicht besitzt. Dadurch wird abermals klar, daß

die Aseität niemals das innere formell konstitutive Princip der Wesenheit ausmachen könne. Das Accidens interessiert uns weniger als das Substrat für dieses Accidens. Die Erkenntnis dieses Substrates und seines konstitutiven Principis ist für uns die Hauptsache.

Der Einwand, daß wir in Gott keinerlei Accidens denken, ist hier nicht zutreffend. Es ist thatsächlich richtig, daß wir in Gott kein Accidens annehmen. Allein es ist ebenso richtig, daß der eigentliche Grund, warum wir in Gott kein solches annehmen, durchaus nicht in seiner Aseität gesucht werden darf. Der Grund dafür liegt ganz wo anders, und eben dieser Grund sagt uns, daß die Aseität nicht das innere formell konstitutive Princip der Wesenheit bildet.

8. Was in unserer Auffassung der Natur nach später ist als die Wesenheit, kann nicht formell konstitutives Princip dieser Wesenheit sein. Was wir unter der Aseität denken, ist der Natur nach später als die Wesenheit. Folglich kann die Aseität nicht formell konstitutives Princip der göttlichen Wesenheit sein.

Unter dem konstitutiven Princip verstehen wir das erste, was wir in einem Dinge begreifen, denn es muß die Wesenheit des Dinges zu dem machen, was sie ist und wodurch sie sich von allen andern unterscheidet; es muß überdies die Grundlage bilden für alle Eigenschaften des Dinges. Darum fordern wir von ihm, daß es, wenn auch nicht der Zeit nach, so doch der Natur nach früher sei als alles andere. Ist es der Natur nach später, so hat es keinen Anspruch auf die Stelle eines konstitutiven Principis.

Was wir unter der Aseität denken, ist aber thatsächlich der Natur nach später als die Wesenheit. Im vorhergehenden Beweise wurde gesagt, daß wir unter der Aseität formell uns ein Accidens denken. Jedes Accidens aber ist der Natur nach später als die Wesenheit. (*Illa relatio — creatio passiva — accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subjecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subjecto intellectu et natura posterius est. Quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subjecti. De potentia. q. 3.*)

a. 3. ad 3.) (Cum dicitur creatura immediate procedere, excluditur causa media creans, non tamen excluditur mediata realis habitudo, quae naturaliter sequitur ad productionem creaturae. Sicut aequalitas sequitur productionem quantitatis indeterminate, ita habitudo realis creationis naturaliter sequitur ad productionem substantiae creatae. De potentia. q. 7. a. 9. ad 5.) (Creationis, secundum quod vere est relatio creatura est ejus subjectum, et prius eâ in esse, sicut subjectum accidente. 1. p. q. 45. a. 3. ad 3.)

Die Aseitât gibt uns also zwar Aufschluß über das, was der Wesenheit noch alles nicht zukommt, allein über die Wesenheit selber läßt sie uns völlig im Unklaren. Welches das konstitutive Princip der Wesenheit, dieses Substrates, das der Natur nach früher ist, sei, davon sagt sie uns kein Wort. Nur soviel wissen wir, daß eine Wesenheit, die das Substrat eines Accidens bildet, wenigstens der Natur nach früher schon konstituiert sein müsse, somit bereits in diesem Sinne früher sich im Besitze eines konstitutiven Principis befinde. Weiteres sagt aber die Aseitât nichts.

9. Was wir als gar nicht zu der Wesenheit gehörend denken, kann nicht formell konstitutives Princip dieser Wesenheit sein. Unter der Aseitât denken wir etwas, was gar nicht zu der Wesenheit gehört. Die Aseitât kann folglich nicht konstitutives Princip sein.

Das konstitutive Princip einer Wesenheit ist etwas für dieselbe Innerliches und Formelles, keineswegs aber etwas außerhalb der Wesenheit Liegendes. Bloß die Relatio wird durch ein Äußeres formell konstituiert. Die Wesenheit als solche nimmt keine Rücksicht auf das, was außerhalb ihrer selbst steht.

Was lehrt uns nun die Aseitât? Nicht mehr und nicht weniger, als daß Gott das Sein nicht durch eine äußere Ursache, sondern durch sich hat. Allein die äußere Ursache, oder die Beziehung zu dieser äußern Ursache tritt niemals in die Konstitution einer Wesenheit ein. Darum heißt eben die wirkende Ursache eine äußere. Wir müssen uns z. B. die wirkende Ursache früher als in sich durch ihre Form in genere causae formalis konstituiert denken, um sie dann als wirkend,

Effekte hervorbringend zu denken. Ebenso müssen wir uns Gottes Wesenheit früher als durch ihre Form in genere causae formalis konstituiert denken, dann erst können wir eine äußere Ursache, oder eine Beziehung zu dieser äußeren Ursache von ihr negieren. Das genus der wirkenden Ursache ist somit ein durchaus aufsenliegendes, und setzt ein anderes genus, das der formellen Ursache voraus. Gleichwie daher das „esse ab alio“ nicht das Erste und in der Wesenheit des Geschöpfes Mitbegriffene ist, was wir von der Kreatur an sich denken, ebenso bildet das „esse a se“ in Gott nicht das Erste und die Wesenheit Gottes selber Konstituierende. Die Aseität besagt ja nichts anderes als daß Gott die Existenz besitzt, eine Existenz, die nicht verursacht ist, und die Gott nicht von jemand andern erhalten hat. Durch die Aseität wissen wir also bloß, daß Gott keine Ursache hat. Allein warum er keine hat, darauf gibt sie uns keine Antwort. Oder sollen wir uns vielleicht mit folgender Erklärung zufrieden geben: Gott ist ein ens a se. Und warum? weil er nicht ein ens ab alio ist. Aber warum ist er nicht ein ens ab alio? weil er ein ens a se ist. Jedermann sieht, daß wir aus diesem Zirkelbeweise ein für allemal nicht herauskommen, wenn wir nicht den innern formellen Grund anderswo suchen, als in dem Mangel einer äußeren wirksamen Ursache. Folglich setzt die Aseität notwendig etwas anderes als innern formellen Grund voraus.

10. Was in unserer Auffassung die Wesenheit Gottes nicht konstituiert, kann nicht formell konstitutives Princip dieser Wesenheit sein. Die Aseität konstituiert nicht die Wesenheit. Folglich kann sie nicht konstitutives Princip sein.

Zu dem Obersatze kommt weiter nichts zu bemerken, weil er von sich selber einleuchtet. Die Richtigkeit des Untersatzes bleibt aber nachzuweisen. Zu diesem Zwecke wollen wir wiederum uns einige Augenblicke bei der Schöpfung aufhalten. Warum fordern wir für die Geschöpfe eine äußere wirksame Ursache? Offenbar damit ihre Wesenheiten die Existenz erhalten. Die Hauptsache bei der Schöpfung ist also die Existenz. (Quod aliquid dicatur creatum hoc magis respicit esse ipsius quam

rationem. 3. p. q. 2. a. 7. ad 3.) (Cum creatio terminetur ad esse tamquam ad proprium effectum, impossibile est dicere, ea quae a Deo creantur ab angelis formas habere, cum omne esse sit a forma. De potentia. q. 3. a. 16. ad 21.)

Wie verhält sich nun die Existenz zu der Wesenheit in den Geschöpfen? Bildet sie ein konstitutives Princip dieser Wesenheit? Keineswegs, sie ist vielmehr in diesem Sinne ein Accidens. (Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, imo est actus subsistentis. Esse creaturae differt a quidditate sua. Unde per esse suum homo non ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam. Accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur accidere animali. Et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis. Potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse. 1. d. 8. expositio primae partis textus.) (In solo Deo esse est sua quidditas vel natura. In omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem cui esse acquiritur. 2. d. 1. q. 1. a. 1.) (Esse non est pars essentiae sicut nec accidens. De potentia. q. 5. a. 4. ad 3.)

Gibt uns nun die Aseität darüber Nachricht, wie die Existenz in Gott sich zu seiner Wesenheit verhalte? In keiner Weise. Sie sagt uns blofs, Gott habe eine Existenz, und diese Existenz sei nicht verursacht, stamme nicht von einem andern. Weiter erfahren wir diesbezüglich nichts. Der Begriff der Aseität stellt nichts anderes dar. Es ist darum nicht richtig, wenn gesagt wird, die Aseität bedeute nach ihrer positiven Seite, dafs Gott in Kraft seiner Wesenheit existiere, die Existenz also in seiner Wesenheit eingeschlossen, mit dieser eins und dasselbe sei. Gerade dies ist es, was die Aseität eben nicht sagt, und warum sie infolgedessen nicht innerliches, formell konstitutives Princip der Wesenheit sein kann.

11. Was wir als Folge erkennen, kann nicht konstitutives Princip oder innerer formeller Grund eines Dinges sein. Die Aseität fassen wir als Folge auf. Also ist sie nicht konstitutives Princip. Der Obersatz ist in sich selber klar. Für den Untersatz dient folgender Beweis: „licet habitudo ad causam non in-

tret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.“ (1. p. q. 44. a. 1. ad 1.)

Aus diesen Worten geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß das „esse ab alio“ nicht zu der Wesenheit eines Dinges an und für sich gehört. Betrachten wir das Ding an und für sich, oder wie es hier heißt, als ein „ens simpliciter“, so ist es weder ein „ens ab alio“ noch ein „ens a se“. Im Begriffe des Seienden als solchen, also im Wesen desselben liegt weder, daß es ein „ens ab alio“, noch auch, daß es ein „ens a se“ sei. Läge ersteres im Begriffe, im Wesen desselben, so gäbe es kein „ens a se“; wenn aber letzteres, so hätten wir kein „ens ab alio“. Daher ist es vollständig unrichtig, wenn man die Einteilung des Seienden in ein geschaffenes und in ein ungeschaffenes nicht bloß als eine wesentliche, sondern auch als eine formelle betrachtet, d. h. daß das eine wie das andere Seiende durch diese Formalität konstituiert werde. Soeben haben wir gehört, daß das Seiende nicht an und für sich schon und ohne weiteres eingeteilt werden könne in ein „ens ab alio“, und in ein „ens a se“. Dadurch wird also weder das eine noch das andere konstituiert. Somit fällt die Theorie von der Aseität von selbst als durchaus unhaltbar.

Diese Einteilung, bemerkt S. Thomas hier, folgt erst aus einem andern, nämlich je nachdem das eine ein „ens per essentiam“, das andere ein „ens per participationem“ ist. Was heißt nun aber „ens per essentiam“, und „ens per participationem“? Vielleicht soviel als „ens a se“, und „ens ab alio“? Unmöglich, wie kann denn die Folge eins und dasselbe ausmachen mit der innern formellen Ursache? Der englische Lehrer sagt aber hier klar und deutlich, daraus, daß etwas ein „ens per participationem“ sei, folge, daß es causatum ab alio, also ein „ens ab alio“ sei. Darum kann auch das „ens a se“ nicht formell

dasselbe bedeuten als das „ens per essentiam“. Das „ens a se“ bildet ebenfalls die Folge des „ens per essentiam“.

Das ersehen wir auch aus dem Gang der Beweisführung im hl. Thomas. Auf die Frage, ob Gott das Sein „eigentlich“, das heißt, ihm allein zukomme, antwortet er nicht, ja, denn er hat es durch sich, er ist ein „ens a se“, sondern: „secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli, hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicujus privationis vel potentialitatis sicut esse creaturae.“ (1. d. 8. q. 1. a. 1. ad 1.) Soll nun dies formell gleichbedeutend sein mit dem „ens a se“, und die mixtio in der Kreatur mit dem „ens ab alio“? Anderswo beweist er die Existenz Gottes in folgender Weise: „est autem ponere aliquid ens quod est ipsum suum esse. Quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquid primum ens, quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio.“ (De potentia. q. 3. a. 5.) Wir hören hier nichts von einem „ens a se“, sondern von einem „actus purus“. Dies ist aber formell nicht eins und dasselbe mit dem „ens a se“. Wir können unmöglich alle diesbezüglichen Stellen anführen. Das eine geht aus allen mit voller Gewißheit hervor, daß S. Thomas das „esse a se“ immer und überall als Folge, nicht als innern formellen Grund auffaßt.

Wir wollen einige Beispiele bringen: „si esse Dei non est sua essentia oportet quod hujusmodi esse sit aliquid praeter essentiam ejus. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia ejus convenit ei per aliquam causam. Ea enim quae per se non sunt unum, si conjunguntur oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam.“ (1. ctr. Gent. c. 22.) Erst dann also ist ein Ding ein „ens ab alio“, hat es eine Ursache seiner Existenz, wenn diese Existenz nicht eins und dasselbe bildet mit der Wesenheit, sondern etwas neben der Wesenheit ist. Wir haben somit hier wieder die Folge vor uns. „Deus est ens per essentiam suam quia est ipsum esse. (2. ctr. Gent. c. 15.) Auch hier ist der Grund nicht das „esse a se“, sondern: „quia est ipsum esse“.

In Deo autem esse suum est quidditas sua, aliter enim accideret quidditati et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. (1. d. 8. q. 4. a. 2.) Cum ipse Deus sit ens per suam essentiam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod omne quod quocumque modo est, derivetur ab ipso. Nihil enim aliud est, quod sit suum esse. (De Malo. q. 3. a. 2.) Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß der englische Lehrer das „ens a se“ oder die Aseität niemals als formell konstitutives Princip der Wesenheit Gottes betrachtet hat, sondern daß ihm dies immer nur eine Folge des konstitutiven Principis ist.

13. Was die Wesenheit Gottes nicht genügend von allen andern unterscheidet, kann nicht konstitutives Princip dieser Wesenheit sein. Die Aseität unterscheidet die Wesenheit nicht genügend von den Kreaturen. Folglich kann sie nicht konstitutives Princip sein.

Es ist ein allgemein anerkannter Grundsatz, das das konstitutive Princip eines Dinges auch zugleich das unterscheidende ausmacht. Daher ist das indivisum in se auch zugleich divisum a quolibet alio, weil das Princip, wodurch es indivisum in se ist, zugleich auch bewirkt, daß es divisum ab alio sei.

Die Aseität nun unterscheidet nicht hinreichend Gott von der Welt. Denn was besagt sie eigentlich formell? Nichts anderes als daß Gott nicht hervorgebracht sei, keine äußere wirksame Ursache habe. Dies zugegeben, wie verhält sich Gott der Welt gegenüber? Ist er völlig geschieden von der Welt? oder bildet er vielmehr die Form alles Geschaffenen? Ist er nicht vielleicht die Weltseele? Durch die Aseität werden wir diese Frage nicht genügend beantworten.

Gibt es ja doch Autoren, die behaupten, der sogenannte kosmologische Gottesbeweis des hl. Thomas reiche, für sich genommen, nicht aus. Denn dadurch werde nicht ein außerweltliches Wesen erschlossen, welches von der Welt unabhängig, über der Welt existiere. Es könne dabei immerhin noch Gott als Form der Welt gedacht werden.

Wer sich diesen Gottesbeweis genauer ansieht, der muß

vom Gegenteil dieser Behauptung überzeugt werden. Der Beweis handelt von der Bewegung. Welchen Zweck verfolgen die Dinge durch die Bewegung? Sie wollen dadurch zu der Existenz gelangen. (*Deus est actus purus absque alicujus potentialitatis permixtione. Oportet igitur quod ejus essentia sit ultimus actus. Nam omnis actus qui est circa ultimum est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia ad actum, oportet illum esse ultimum actum, in quod tendit omnis motus. Et cum omnis motus naturalis in hoc tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum, quod omnia desiderant. Hoc autem est esse. Oportet igitur quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse.* (Compend. Theol. c. 11.)

Das Dasein, die Existenz oder Wirklichkeit bildet also das Ziel aller Bewegung. Solange etwas nicht das Wirklichsein besitzt, strebt es nach demselben seinem ganzen Wesen nach. In diesem Zustande befindet es sich in der Potenz und in der Bewegung, denn die Bewegung ist der Akt des in der Potenz Existierenden, insofern es in der Potenz ist. Wird nun angenommen, daß alles bewegt werde, so haben wir überhaupt keinen Anfang der Bewegung, weil nichts im Zustande der Potenz sich selber zu dem Wirklichsein hinbewegen kann. Die Bewegung ist verursacht durch eine Thätigkeit, und jede Thätigkeit setzt das Dasein des Thätigen voraus. Das Seiende in der Potenz hat aber noch nicht das Dasein, andernfalls würde es ja nicht bewegt. Wir müssen also, um die Bewegung, um diese Tendenz zu dem Wirklichsein in den Geschöpfen erklären zu können, annehmen, daß sie von einem Wesen ausgehe, das nicht in der Potenz, sondern schon in actu ist, die Existenz bereits besitzt.

Bis hierher führt uns die Aseitität. Nach ihr müssen wir uns ein Wesen denken, welches keine äußere, wirksame Ursache hat, und dennoch in der Wirklichkeit existiert. Von den Kreaturen empfängt eine von der andern das Dasein, eine bildet die Ursache der Bewegung für die andere. Gott hingegen kennt keine Ursache. Er hat schon die Existenz. Allein steht er da-

durch auch schon aufserhalb und über den geschaffenen Dingen? Nein, denn er könnte ja das Dasein haben und es dann, wie die menschliche Seele dem Körper, den Kreaturen mitteilen, also die Weltseele sein. Die Aseität allein vermag dagegen nichts einzuwenden. Wir werden demnach noch weiter gehen müssen als blofs zu dem Punkte, wo wir gefunden haben, dafs Gott ein „ens a se“ bilde, dafs er die Existenz ohne eine äufserer Ursache besitze. Wir müssen von Gott jegliche Potentialität ausschließen. Die Potentialität eines Dinges besteht aber nicht blofs darin, dafs es noch etwas anderes annehmen, von einer äufseren Ursache erhalten kann, sondern auch darin, dafs es selbst noch in einem andern aufgenommen werden kann. Auch in diesem Sinne ist etwas in der Potentialität. (In rebus creatis res determinatur ut sit aliquid tripliciter. Aut per additionem alicujus differentiae, quae potentialiter in genere est. Aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo, et fit hoc aliquid. Aut ex eo quod additur alicui accidens per quod dicitur esse, vel sciens vel albus. Nullus modorum istorum potest esse in Deo, quia ipse non est commune aliquid, cum de intellectu suo sit quod non addatur sibi aliquid. Nec etiam ejus natura est recepta in aliquo, cum sit actus purus. Nec etiam recipit aliquid extra essentiam suam, eo quod essentia sua continet omnem perfectionem. 1. d. 8. q. 4. a. 1. ad 2.)

Worin haben wir nun den formellen Grund zu suchen, dafs Gott nicht in einem andern, also in der Welt, aufgenommen werden kann, dafs er in diesem Sinne keine Potentialität hat? Darin, antwortet S. Thomas, dafs Gottes Existenz zugleich seine Wesenheit ist, dafs er somit nicht blofs die Existenz hat, sondern die Existenz ist. (Aliquid dicitur determinatum dupliciter. Primo ratione limitationis. Alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo. Quia forma non limitatur nisi ex hoc, quod in alio recipitur, cui materia commensuratur. In essentia autem divina non est aliquid in eo receptum, eo quod esse ejus est ipsa natura subsistens, quod in nulla re alia contingit. Nam quaelibet res alia habet esse receptum et sic limitatum. Et

inde est quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc, quod est in alio non recipi. Quodl. 7. a. 1. ad 1.) (Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens, non receptum in aliquo, distinguitur ab omnibus aliis, et alia remouentur ab eo. 1. p. q. 7. a. 1. ad 3.) (Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum quod est esse subsistens, et non adueniens alicui naturae quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse quod non est subsistens oportet quod individuatur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit. Et in eis verum est quod esse hujus est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae. De potentia. q. 7. a. 2. ad 5.) Gottes Wesenheit hat also keine Potentialität für das Aufgenommenwerden.

Sagt uns demnach die Aseität Gottes, daß seine Wesenheit nichts in sich aufnehme, folglich auch keinerlei äußere Ursache habe, die ihr das Aufzunehmende mitteile, so haben wir damit das konstitutive Princip dieser Wesenheit noch nicht gefunden. Es könnte ja noch sein, daß die Wesenheit Gottes in einem andern, in den Geschöpfen aufgenommen würde. Darum thut der kosmologische Beweis überdies noch dar, daß die Wesenheit Gottes nicht in einem andern aufgenommen werden könne, dazu keine Potentialität besitze. Und warum dies? Weil sie mit ihrer Existenz real identisch ist. Die Wesenheit Gottes ist sachlich nichts anderes als das Dasein selber, welches in folgedessen weder etwas aufnimmt, noch in etwas aufgenommen wird, indem ihm dazu jede Potentialität fehlt. Darum ist Gottes Wesenheit nicht allein ihr Dasein, sondern auch ihr subsistentes Dasein. Das Dasein selber ist individuell, in diesem Sinne divisum a quolibet, d. h. durchaus unterschieden von jedem Geschöpfe. Gott ist actus purus.

14. Die Aseität bildet also nicht das konstitutive Princip der Wesenheit Gottes, sie ist nicht jener innere formelle Grund, unter welchen wir in unserer beschränkten Erkenntnis, secundum nostrum modum intelligendi, Gott als indivisum in se, et divisum a quolibet alio auffassen. Sie macht auch nicht den innern formellen Grund aus aller übrigen Attribute Gottes,

die wir als real identisch, aber als virtuell von ihr unterschieden uns denken. Wie gelangen wir zu diesem Resultat? Dadurch, daß wir das Seiende als solches, das „ens simpliciter“ nach dem hl. Thomas, in seinem innern Wesen betrachten. Diesen Weg hat der englische Meister schon in seinem Erstlingswerke, *de ente et essentia*, und später immer und überall eingeschlagen. Rings um uns herum sind Wesen, die existieren, wir selber besitzen ebenfalls das Wirklichsein. Dabei hat jedes Ding seine eigene Wesenheit, es ist ein *ens indivisum in se et divisum a quolibet alio*.

Wie verhält sich nun in den Dingen, die existieren, das Dasein zu der Wesenheit? Die Wesenheit der Dinge, die um uns sind, enthält nicht auch zugleich ihr Dasein. Dieses liegt vielmehr außerhalb der Wesenheit. Es unterscheidet sich darum real von der Wesenheit, und bildet in diesem Sinne ein Zufälliges, ein *Accidens*. Darum nennen wir diese Dinge „*entia per participationem*“. Als notwendige Folge davon ergibt sich dann die Thatsache, daß sie ihr Dasein von einem andern, von einer äußern Ursache haben müssen, indem sie sich selber das Dasein unmöglich geben können. Daher sagen wir, sie seien „*entia ab alio*“. Die Wesenheit dieser Dinge befindet sich daher in einer doppelten Potenz, nämlich zu der äußern Ursache, von welcher sie das Dasein erhält, und zu dem Dasein selber, welches sie in sich aufnimmt. Dies gilt von der Wesenheit eines jeden Geschöpfes, auch von jener des Engels. (*Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit suum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, imo acquireretur sibi esse in se. Et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se est possibile respectu illius, huiusmodi quidditas, cum habeat esse*

ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus, a quo esse habet. 1. d. 8. q. 5. a. 2.)

Dies kann aber nicht so in das Unendliche fortgehen. Wir müssen schliesslich zu einer Wesenheit kommen, die ihre Existenz selber einschliesst, so dass dieselbe nicht nur zu der Wesenheit gehört, sondern sachlich die Wesenheit selber ist. Diese Wesenheit nennen wir ein „ens per essentiam“. Aus der realen Identität dieser Wesenheit mit ihrem Dasein folgt, dass die Wesenheit ihre Existenz nicht von einer äufsern wirksamen Ursache hat nach dem richtigen Grundsatz: „was ein Ding durch seine Wesenheit hat, das hat es aus sich, nicht aber von einem andern.“ (Alia autem natura invenitur de cujus ratione est ipsum suum esse, imo ipsum esse est sua natura. Esse autem quod hujusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio, quia illud quod res ex sua quidditate habet ex se habet. Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura. In omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem cui esse acquiritur. 2. d. 3. q. 1. a. 1.) Von dieser Wesenheit sagen wir daher, sie bilde ein „ens a se“.

Verwirft man den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen und sucht man den ganzen Unterschied zwischen den Kreaturen und Gott darin, dass erstere „entia ab alio“, letzterer ein „ens a se“ ausmache, so ist dieser Unterschied nur mehr ein accidenteller. Denn er ruht einzig und allein auf einer Beziehung oder Relatio, indem die Kreatur eine Beziehung zu der äufsern wirksamen Ursache hat, die der Wesenheit Gottes fehlt. Da nun der Unterschied nicht gröfser sein kann als das Fundament, worauf er sich stützt, das Fundament, die Relatio aber ein Accidens bildet, so ist auch dieser Unterschied blofs ein accidenteller. Der Wesenheit nach sind die Kreatur und Gott ganz gleich, denn das esse causatum oder esse ab alio non intrat definitionem entis, sed sequitur ad ea quae sunt de ratione ejus.

15. Das Principium constitutivum der göttlichen Wesenheit bildet demnach in keiner Weise die Aseitität, das esse a se, sondern die reale Identität der Wesenheit und Existenz in Gott.

Eine andere Theorie findet dieses konstitutive Princip im subsistenten Erkennen. Wir sehen nämlich die Geschöpfe in einem dreifachen Grade der Vollkommenheit: manche sind, andere besitzen überdies noch Leben, wiederum andere endlich führen ein intellektives, das vollkommene Leben. Weil dieser letzte Grad der vollkommenste von allen ist, so müsse auch das konstitutive Princip, meinen diese Autoren, in diesen letzten Grad gesetzt werden. In diesem Grade findet sich aber wiederum das intelligere radicale, und das intelligere actuale. Die einen wollen das eine, die andern das andere als konstitutives Princip gelten lassen.

Wir betrachten weder das eine, noch das andere als formell konstitutives Princip, sondern, wie schon gesagt, einzig und allein die reale Identität der Wesenheit und Existenz. Wir stützen unsern Beweis auf nachfolgende Stelle aus dem heil. Thomas:

„Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et hujusmodi primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta secundum quemdam modum unita. Et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso.“ (1. d. 8. q. 1. a. 1.)

Anderswo sagt der englische Lehrer: „omnia ista quae non dicunt aliquam materialem vel corporalem dispositionem in Deo vere sunt, et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in ipso inducunt. Imo sicut ista nomina (vita, scientia) proprie conveniunt creaturae propter diversa in ipsa existentia, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum et simplex suum esse, quod omnium in se virtutes uniformiter praeaccipit ut Dionysius dicit. Cum enim in aliis creaturis inveniatur esse, vivere et intelligere, et omnia hujusmodi secundum diversa in eis existentia, in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem.“ (1. d. 25. q. 1. a. 1.)



QUAESTIONES QUODLIBETALES.

Von

P. THOMAS ESSER, Ord. Praed.

Einleitende Bemerkungen.

Fachzeitschriften nehmen in der Regel auf diejenigen, welche in das betreffende Fach erst eingeführt werden sollen, keine Rücksicht. Sie sind eben nur da, um das Fach selbst zu fördern und den Gedanken-Austausch zwischen dessen Vertretern zu vermitteln.

Bei der eigentümlichen Aufgabe des Jahrbuches glauben wir von dieser Regel eine Ausnahme bilden zu müssen.

Die Schwierigkeiten, welche sich bei dem heutigen Stande der Philosophie dem Studium der Scholastik entgegenstellen, können für Anfänger in den gewöhnlichen Handbüchern kaum vollständig überwunden werden. Es handelt sich für sie ja namentlich darum, jene Vertrautheit mit der ganzen Denk- und Rede-Weise der Scholastiker zu erlangen, die allein ihnen ein leichtes und fruchtbringendes Studium der Werke derselben ermöglicht. Seitdem es aber Philosophen gegeben hat, die glaubten, daß mit ihnen die Philosophie erst anfinde, und die sich deshalb die zufällig vorgefundenen Kunstausrücke nach ihrer Willkür zurechtlegten, hat auf dem Gebiete der Philosophie eine solche Sprachen-Verwirrung Platz gegriffen, daß die ältere durch tausendjährigen Gebrauch geheiligte philosophische Kunstsprache nur noch von wenigen verstanden wird. Daher kommt es, daß die Scholastiker selbst manchen, die ihnen sonst freundlich gesinnt wären, so fremd bleiben: sie reden zu ihnen eine unverständliche Sprache.

Zur Hebung dieser Schwierigkeit soll auch das „Jahrbuch“ das Seinige beitragen.

Deshalb eröffnen wir unter der obigen Überschrift eine eigene Abteilung, die dazu bestimmt ist, die häufiger vorkommenden scholastischen Grundsätze zu erklären, die wichtigeren Kunstausrücke zu erläutern und alle jene Schwierigkeiten zu heben, die dem weniger Geübten beim Lesen der aristotelisch-scholastischen Schriftsteller den Weg vertreten.

Dabei gedenken wir mit der wörtlichen Anführung von erläuternden Stellen aus dem hl. Thomas nicht zu sparen. Bei ihm findet sich ja vor allem, wie der große Thomist auf dem päpstlichen Throne in seinem Rundschreiben „Aeterni Patris“ hervorhebt, eine bewundernswerte Durchsichtigkeit und Angemessenheit des Ausdrucks, und eine staunenerregende Leichtigkeit, auch das am schwersten Verständliche zu erklären. Auch dürfte es kaum ein besseres Mittel geben als dieses, in das Verständnis des hl. Thomas einzuführen. Wenn wir verschiedene Stellen aus seinen verschiedenen Werken neben einander setzen, die sich gegenseitig ergänzen, von denen die eine ein neues Licht auf die andere wirft, deren eine auf den knappsten Ausdruck zurückführt, was die andere weiter entwickelt, kurz, wenn wir den Aquinaten selbst den gleichen Gedanken in verschiedener Fassung und von verschiedenen Seiten beleuchtet entwickeln lassen, so ist das gewiß die beste Erklärung des Fürsten der Scholastik, der bei aller Wortkargheit doch eine so große Mannigfaltigkeit im Ausdruck seiner Gedanken bietet: „S. Thomas sui interpret.“ -- Zugleich hoffen wir dadurch zu erreichen, daß unsere bald hier, bald dort nach Belieben (quod libet) herausgegriffenen und lose aneinander gereihten Erörterungen „ita nescientibus fiant cognita, ut tamen scientibus non sint onerosa“ (S. Greg. M., Hom. 13 in Evang.).

„Propter quod unumquodque tale, illud magis tale.“

Δι' ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκείνο μᾶλλον ὑπάρχει.

Dieser peripatetisch-scholastische Grundsatz ist entnommen aus Analyt. Poster. I. 2. Aristoteles redet daselbst von dem Beweise durch Schlußfolgerung und stellt die Behauptung auf, die Vordersätze müßten wahrer, sicherer und bekannter sein als der aus ihnen abgeleitete Schluß. Ἐπεὶ δὲ δεῖ πιστεύειν τε καὶ εἰδέναι τὸ πρῶμα τῶ τοιοῦτον ἔχειν συλλογισμόν ὃν καλοῦμεν ἀποδείξιν, ἔστι δ' οὗτος τῶ τὰδ' εἶναι ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ἀνάγκη μὴ μόνον προγινώσκειν τὰ πρῶτα, ἢ πάντα ἢ ἕνια, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· αἰεὶ γάρ δι' ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκείνο μᾶλλον ὑπάρχει, οἷον δι' ὃ φιλοῦμεν, ἐκείνο φίλον μᾶλλον, ὡς εἰπερ ἴσμεν διὰ τὰ πρῶτα καὶ πιστεύομεν. κακείνα ἴσμεν τε καὶ πιστεύομεν μᾶλλον, ὅτι δι' ἐκείνα καὶ

τὰ ἕσπερον.¹ Sind also die Vordersätze blofs die Ursache des Erkennt-werdens des Schlufssatzes, so sind sie vollkommener erkannt als dieser; sind sie aber, wie Ursache des Erkennt-werdens, so auch Ursache des Seins des Schlufssatzes, so sind sie sowohl im Sein als im Erkennt-sein vollkommener als dieser. Das ergibt sich aus dem allgemeinen Grundsatz: Was immer die Ursache des So-seins eines Dinges ist, ist selbst mehr so.

Die Begründung dieses Satzes liegt in dem Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung. Die Ursache als solche (formaliter sumpta oder reduplicative sumpta: die Ursache als Ursache) ist nämlich immer vorzüglicher als die Wirkung als solche. Dieser Vorzug, den die Ursache vor der Wirkung voraus hat, kann entweder in der Sache (in re), oder blofs in der Art und Weise (in modo) liegen. Schon das gäbe der Ursache ja in letzterer Beziehung einen Vorzug, dafs sie eine Eigenschaft oder ein Merkmal, kurz, irgend ein Sein, vor und unabhängig von der Wirkung hat, das diese nur von und darum auch nach ihr hat. Aber auch sachlich mag das in höherm Grade in der Ursache sein, was sie der Wirkung mitgeteilt hat. Das kann der Fall sein entweder so, dafs die Ursache das der Wirkung Mitgeteilte in ganz demselben Sinne (formaliter) besitzt, so dafs beides derselben Art ist und mit demselben Namen benannt wird, wie z. B. das Feuer und das, was durch dasselbe feurig wird (solche Ursachen heifsen deshalb mit Rücksicht auf ihre Wirkungen univocae); — oder so dafs die Ursache zwar nicht das der Wirkung mitgeteilte Sein in derselben Art besitzt, aber doch so, dafs sie durch ihre Wirksam-

¹ Quia vero ob id credere et scire rem oportet, quod talis habetur syllogismus quem vocamus demonstrationem, hic autem est, eo quod haec sunt ex quibus syllogismus constat, propterea necesse est, non solum praenoscere prima, aut omnia aut quaedam, sed etiam magis; semper enim id magis tale est, propter quod unumquodque est tale, ut puta id magis dilectum est propter quod diligimus; quocirca si propter prima scimus et credimus, illa quoque scimus et credimus magis, quia per illa scimus et credimus etiam posteriora. — Es ist nicht ohne Wert, dieser von der Berliner Akademie angenommenen Übersetzung diejenige gegenüberzustellen, welche dem hl. Thomas vorlag. Sie lautet: Quoniam autem oportet credere et scire rem in huiusmodi habendo syllogismum quem vocamus demonstrationem, est autem hoc quidem scire ea ex quibus est syllogismus, necesse est non solum praecognoscere prima, aut omnia aut quaedam, sed etiam magis. Semper enim propter quod unumquodque, et illud magis est; ut propter quod amamus, illud amicum magis est. Quae siquidem scimus per prima et credimus, illa scimus et credimus magis, quoniam propter illa et posteriora.

keit und Vollkommenheit nicht blofs dasselbe, sondern noch mehr, und in wesentlich besserer Weise erreicht als die Wirkung. So hat z. B. Gott keine Augen, wie er sie dem Menschen gegeben hat; er sieht also nicht formaliter — denn im strengen und eigentlichen Sinne ist Sehen blofs eine Thätigkeit der Augen —; aber dennoch hat Gott die Kraft und Fähigkeit (virtus) nicht blofs wahrzunehmen, was dieser oder jener Mensch sieht, sondern schlechthin alles Sehbare und zwar in unendlich vollkommener Weise; m. a. W.: Gott sieht virtualiter, und zwar nicht blofs in einem höhern Grade, sondern in einer wesentlich höhern Weise (eminenter). Wird also der Begriff Sehen auf Gott (die Ursache) angewendet, so ist er nicht in derselben Wortbedeutung (univoce) wie bei den Menschen (der Wirkung) zu verstehen, sondern nur in analogem Sinne (analogice). Ursachen, die in dieser Weise ihre Wirkungen hervorbringen, heißen deshalb auch analogicae.

In einem dieser Sinne ist es also immer richtig, dafs die Ursache des So-seins eines Dinges selbst mehr so ist. Das ist die Erklärung, die der hl. Thomas (In Analyt. post. lib. I lect. VI) von dem angeführten Aristotelischen Grundsatz gibt. Er sagt: „Causa semper est potior effectu suo. Quando ergo causa et effectus conveniunt in nomine (d. h. wenn es sich um eine causa univoca handelt), tunc illud nomen magis praedicatur de causa quam de effectu: sicut ignis est magis calidus, quam ea quae per ignem calefiunt. Quandoque vero causa et effectus non conveniunt in nomine (d. h. wenn es eine causa analogica ist); et tunc, licet nomen effectus non conveniat causae, tamen convenit ei aliquid dignius: sicut etsi in sole non sit calor, est tamen virtus in eo quaedam, quae est principium caloris“ (Vgl. In Metaphys. lib. II lect. II).

Ogleich unser Grundsatz in jener Allgemeinheit unantastbar scheint, sagt doch schon Joannes Philoponus, dafs einige an seiner Richtigkeit zweifelten. Zur Begründung dieses Zweifels hebt er aus tausenden (*μυρία τοιαῦτα*) nur einige Schwierigkeiten hervor. Soll etwa, so sagt er, der Wein, der die Ursache ist, dafs die Menschen betrunken werden, selbst mehr betrunken sein? Oder soll das Schwert, das den Tod verursacht, selbst noch mehr tot sein? Oder soll die Bewegung, durch welche der sich Bewegende warm wird, selbst noch wärmer als dieser sein?¹

Man sieht gleich, dafs in allen diesen Beispielen das „magis

¹ Scholia in Aristotelem ed. Acad. R. Boruss. Berolin. 1836. p. 200.

tale“ formaliter genommen wird, dafs also der Aristotelische Grundsatz eingeschränkt wird auf einen einzigen Sinn, während er in seiner Allgemeinheit nach der obigen Erklärung je nach der Verschiedenheit der Ursachen eine verschiedene Bedeutung hat. Will man ihn in jenem ausschließlichen Sinne verstehen, so ist er allerdings nicht immer richtig. Soll das „tale“ und „magis tale“ im gleichen Sinne genommen, m. a. W., soll der in Rede stehende Grundsatz blofs formaliter (und nicht auch virtualiter und eminenter) verstanden werden, so müssen, damit er wahr sei, gewisse Bedingungen vorhanden sein. Diese Bedingungen beziehen sich zum Teil auf das So-sein, von dem ein mehr und weniger ausgesagt wird, zum Teil auf das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, denen das So-sein in verschiedenem Grade beigelegt wird.

Zuerst ist es klar, dafs es sich in Ursache und Wirkung um ein So-sein handeln mufs, welches ein Mehr oder Weniger zuläfst; denn nur so kann man von einem „magis tale“ reden. Das beschränkt sich also fast ausschließlicly auf jene zufälligen, vorübergehenden Beschaffenheiten, die in der Logik als viertes Prädikament (qualitates) bezeichnet werden. Wir sagen zufällige Beschaffenheiten (quae praedicantur in quale accidentaliter), um sie von jenen Eigenschaften zu unterscheiden, die die Art ihres Trägers bestimmen, also für sie wesentlich sind (quae praedicantur in quale quid). Deshalb kann man also nicht sagen: Der Sohn ist Mensch wegen seines Vaters, oder er ist Vernunft-begabt wegen seines Vaters, also ist der Vater mehr Mensch, mehr Vernunft-begabt wie der Sohn.¹ Dafs das von Philoponus angeführte Beispiel von Schwert und Tod unverständig ist, ergibt sich schon daraus, dafs es eine Steigerungsform töter (magis tale) gar nicht gibt.

Zweitens ist es einleuchtend, dafs die von der Ursache und von der Wirkung ausgesagte Beschaffenheit zwei (zwar der Art nach [specific] gleiche,² aber der Zahl nach [numerice]) verschiedene Dinge sein müssen. Sollen sie nämlich auf den

¹ Wir drücken die Ursachlichkeit überall mit wegen (propter) aus, weil die logische Genauigkeit erfordert, dafs man ohne Not sich nicht einmal vom Wortlaut des zu Erklärenden (zu Widerlegenden u. s. w.) entferne.

² Der hl. Thomas sagt zwar: „Si etiam non esset una numero, sed specie tantum, ratio non valeret; sicut patet in omnibus univocis generationibus: non enim pater Socratis plus influit in filium Socratis quam Socrates“ (1 Sent. dist. 12 q. 1 a. 2 ad 2). Dasselbe haben wir, wenn auch in anderer Weise, in der vorhergehenden Bedingung bereits ausgedrückt.

Grad mit einander verglichen werden, so müssen sie zwei verschiedene Dinge und nicht ein und dasselbe sein. Deshalb kann ich also z. B. nicht sagen: Ich sehe wegen meiner Augen, also sehen meine Augen mehr; denn mein Sehen und das Sehen meiner Augen sind nicht zwei verschiedene Handlungen, sondern ein und dieselbe. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (I Sent. dist. 12 q. 1 a. 2 ad 2): „Dictum Philosophi verificatur, quando illud quod convenit alicui propter aliquid aliud, est diversum in utroque“. Und er führt dafür ein Beispiel aus der Theologie an: „Quamvis Filius habeat a Patre hoc quod spirat Spiritum Sanctum, nihilominus tamen non est hoc diversum in Patre et Filio, quia eandem virtutem spirativam quam Pater habet, Filio communicat; et ideo per illam aequaliter Pater et Filius Spiritum Sanctum spirant.“

Drittens. Das So-sein, um dessen Mehr oder Weniger es sich handelt, muß sowohl von der Ursache wie von der Wirkung im eigentlichen, strengsten Sinne (formaliter) ausgesagt werden können. Denn nur so kann das So-sein von ihnen im gleichen Sinne ausgesagt werden. Kommt zwei Dingen eine Benennung nicht in demselben Sinne zu — und das wäre der Fall, wenn sie nicht beide Male in ihrer wahren und eigentlichen Bedeutung (formaliter) genommen würde — so kann man ein So-sein von ihnen nicht gleichmäßig aussagen, muß vielmehr ein Anders-sein zwischen ihnen behaupten. Offenbar kann in den von Philoponus angeführten Beispielen das Betrunknen-sein nicht vom Wein, und das Warm-sein nicht von der Bewegung formaliter ausgesagt werden. Ebenso wenig könnte man also sagen: Man geht spazieren der Gesundheit wegen, also geht die Gesundheit mehr spazieren — denn hier liegt keine Benennung im eigentlichen und wahren Sinne des Wortes vor. Das Spaziergehen sagt kein Vernünftiger von der Gesundheit aus; darum kann ihr auch auf Grund jenes Aristotelischen Satzes etwas, was ihr naturgemäß nicht zukommt, nicht angedichtet werden. Es kann nichts in der Steigerungstufe (*magis tale*) von einem Gegenstande ausgesagt werden, wenn ihm die Grundstufe desselben nicht (formaliter) zukommt. — Auch ginge es nicht an zu sagen: Der Gegenstand wird wegen der (= durch die) *species intelligibilis* erkannt, also wird die *species intelligibilis* mehr erkannt. Das wäre deshalb verkehrt, weil man im Vordersatz von der *species* als einem Mittel (*ut quo*) der Erkenntnis, im Nachsatz aber von ihr als einem Gegenstand (*ut quod*) der Erkenntnis redet, also das Wort *species* in beiden Fällen nicht in demselben, eigentlichen (formalen) Sinne nimmt

(De veritate q. 10 a. 9 ad 3; 1. q. 87 a. 2 ad 3). Aus demselben Grunde kann man auch nicht mit den Ontologisten schließen: Gott ist die Ursache alles unseres Erkennens, also wird er von uns zuerst und am meisten erkannt. Denn Gott ist die Ursache unseres Erkennens nicht als der erste erkannte Gegenstand, in dem wir alles übrige erkannten, sondern deshalb ist er die Ursache unseres Erkennens, weil er uns das Erkenntnisvermögen gegeben hat, durch das wir alles erkennen (1. q. 88 a. 3 ad 2). Im Vordersatz ist also von Gott als dem Urheber unseres Erkenntnisvermögens, im Nachsatz aber von ihm als Gegenstand unserer Erkenntnis die Rede. Beides verhält sich aber zu unserm Erkennen in verschiedener Weise.

In den zuletzt gegebenen Beispielen bezieht sich der Fehler unrichtiger, mehrdeutiger Benennung nicht auf das So-sein, sondern auf die beiden Begriffe (Ursache und Wirkung), von denen dasselbe, gradweise verschiedene, So-sein ausgesagt wird: diese gehören nicht derselben Ordnung an. Besonders häufig kommt dieser Fehler (wie schon in den angeführten Beispielen) vor, wenn es sich um zwei Begriffe handelt, die rücksichtlich eines und desselben Dritten sich als Ursache verhalten. Sehr oft werden nämlich dann mehrere Arten von Ursachen mit einander vermengt, wie z. B. die bewirkende Ursache mit der Zweck-Ursache, oder die Zweck-Ursache mit der formalen Ursache. Wenn z. B. jemand aus der Behauptung: Das Heilmittel ist begehrenswert um der Gesundheit willen — auf Grund unserer Regel den Schluß ziehen wollte: Also ist das Heilmittel mehr begehrenswert als die Gesundheit — so würde er übersehen, daß Heilmittel und Gesundheit nicht in derselben Weise begehrenswert sind. Die Gesundheit wird um ihrer selbst willen, mithin als Zweck, begehrt, das Heilmittel aber nur als bewirkende Ursache der Gesundheit. Wenn aber beide nicht (formaliter) in derselben Weise begehrenswert sind, m. a. W., wenn beide in einer verschiedenen Ordnung begehrenswert sind, so ist es unzulässig, von einem höhern und niedern Grad der Begehrenswürdigkeit zwischen ihnen zu reden (1. q. 87 a. 2 ad 3; In III Sent. dist. 28 q. 1 a. 1 ad 2).

Viertens. Das So-Sein, welches in höhern Grade von der Ursache als von der Wirkung ausgesagt wird, muß von der Ursache unter dem Gesichtspunkt des So-seins (reduplicative qua talis) in der Wirkung hervorgebracht sein, so daß die Wirkung als solche ihre Bezeichnung und Benennung von der Ursache als solcher hat. So ist z. B. der Mond leuchtend, weil die Sonne leuchtend ist, d. h. nicht die

Sonne schlechthin, sondern die Sonne als leuchtende ist Ursache, daß der Mond leuchtet. Ihr Leuchten teilt sie der Sache und dem Namen nach dem Monde mit, und daraus wird mit Recht gefolgert, daß die Sonne mehr leuchtend als der Mond ist. Verkehrt wäre es also zu sagen: Das Standbild ist schön durch den Bildhauer, also ist der Bildhauer schöner als das Standbild. Das wäre deshalb verkehrt, weil der Bildhauer nicht durch seine Schönheit (als schön), sondern durch seine Kunstfertigkeit Ursache der Schönheit in dem Standbild ist. Das Standbild wird darum auch nicht (schön) benannt, nach (der Schönheit) seiner Ursache. — Auch könnte man nicht sagen: Die Vordersätze werden erkannt um des Schlußsatzes willen, also wird der Schlußsatz mehr erkannt. Denn der Schlußsatz als erkannter ist nicht der Grund des Erkenntnis der Vordersätze. Darauf könnte man vielleicht erwidern: Aber das Erkennen des Schlußsatzes ist der Zweck (causa finalis) des Erkennens der Vordersätze. — Ganz richtig. Aber daraus könnte man nicht folgern: also wird der Schlußsatz mehr erkannt — ohne den unter Drittens aufgedeckten Fehler zu begehen. Denn in diesem Schluß wäre ja nicht mehr, wie im Vordersatz, vom Zweck, sondern vom Gegenstand des Erkennens die Rede. — Ebenso wenig könnte man sagen: Ich verabscheue den Gegner meines Freundes um des Freundes willen, also verabscheue ich den Freund mehr. Das wäre nur dann richtig, wenn der hier gegebenen Regel zufolge die Ursache „um des Freundes willen“ so verstanden würde: Ich verabscheue den Gegner des Freundes, weil ich den Freund verabscheue.

Fünftens. Das So-sein, welches von der Ursache in der Wirkung ist, muß von jener hervorgebracht sein per se und nicht per accidens, d. h. es muß eine Wirkung sein, zu deren Hervorbringung jene Ursache von Natur aus bestimmt ist, nicht eine solche, die gegen die Absicht der Natur infolge von hindernden oder zufälligen Umständen eintritt. Daraus ergibt sich dann auch, daß die Wirkung etwas thatsächlich Vorhandenes (Positives) sein muß, und nicht die Abwesenheit von etwas Dasein-sollendem (Privation). Deshalb läßt sich nicht sagen: Der Sohn ist groß, klein, lahm, taub u. s. w. um des Vaters willen, also hat der Vater diese Besonderheiten in höherm Maße.

Alle diese Regeln lassen sich kurz so zusammenfassen: Handelt es sich um eine Aussage, die sowohl von einer Ursache als auch (2) von ihrer naturgemäßen (5) Wirkung gemacht wird, und zwar so, daß Ursache und Verursachtes

gleichmäÙig (3) danach benannt werden (4), so kommt das Ausgesagte, wenn es ein Mehr oder Weniger zuläÙt (1), der Ursache in höherm Grade zu als der Wirkung.

Gleichwohl ist es einleuchtend, daÙ der in Rede stehende Satz, wenn er nicht in dem eingangs erklärten allgemeinen Sinne verstanden wird, kaum die Bedeutung eines Grundsatzes beanspruchen kann. Wird das „magis tale“ bloÙ formaliter aufgefaÙt, so bedarf es zu vieler Einschränkungen, als daÙ man ihn für eine allgemeine und selbstverständliche Wahrheit ausgeben könnte. Deshalb dürfte es geraten sein, sich desselben in wissenschaftlichen Erörterungen, wenigstens wenn sie mündlich geführt werden, so selten wie möglich zu bedienen, da er leicht zu Wortgezänk Veranlassung werden könnte.

ZUR LICHTTHEORIE.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

S. 306 des VI. Jahrganges macht Herr P. Feldner auf einige Schwierigkeiten in unserer Lichttheorie, wie wir dieselbe in Bd. XI der „kathol. Wahrheit“, genau nach den Texten im Thomas, vorgelegt, aufmerksam. Indem wir uns vorbehalten, bei gegebener Gelegenheit eingehender darauf zurückzukommen, gestatten wir uns, für jetzt Folgendes in aller Kürze zu erwidern.

1. P. F. meint, wir stellten das Licht als „drittes konstituierendes Princip“ dem Stoffe und der Form an die Seite. Dies ist nicht der Fall, insoweit die verschiedenen genera causae in Betracht kommen. Form und Stoff konstituieren die stoffl. Dinge in genere causae formalis; sie bilden das Wesen des stofflichen Seins in diesem Sein selbst, nämlich das bestimmende und das bestimmbare Element. Das Licht dagegen ist causa instrumentalis in genere causae efficientis. (I, qu. 67, 3, ad III; 2 d. 13, 3 ad VII; d. 17, 3, 1 etc.)

2. P. F. meint, wir sprächen uns nicht deutlich genug aus, worin das Wesen des Lichtes bestehen soll. Wir gebrauchen ständig die Worte des h. Th., welche bei ihm so oft wiederkehren: Das Licht ist eine qualitas activa corporum caelestium, also eine wirkende Eigenschaft der Himmelskörper. (I, qu. 67, 3; 2 d. 13, 3; de anima 2, lect. 14 etc.)

3. Auch daÙ das Licht nichts Stoffliches ist, also etwas „Geistiges“, findet sich oft bei Th. (I, qu. 67, 2; qu. 76, 7; qu. 91, 1 ad II; 2 d. 2, qu. 2, 3 ad IV etc.; über die „geistige“ Wirkung des Lichtes — immutatio spiritualis s. I, qu. 78, 3 etc.)

4. Die direkte Wirkung des Lichtes ist im stoffl. Dinge das nächste Vermögen für das thatsächliche Sein. Dies hängt mit dem Charakter des Lichtes als der causa instrumentalis, die unmittelbar der

prima causa dient, zusammen; die letztere gibt ja das thatsächliche Sein der Existenz, also kommt vom Lichte die letzte Vorbereitung dafür im Stoffe selbst.

5. Das Licht ist im Bereiche des Stoffes die 1. bewegende Ursache, nämlich es ist unter der prima causa die allgemeinste causa instrumentalitatis mit Rücksicht auf den Stoff. Wenn wir gesagt haben, das Licht sei nichts als ein Wirken, so gilt dies natürlich gemäß dem Wesen des Lichtes, also insoweit es eine „qualitas corporis ex se lucentis“ ist; reines Wirken ist ja als Substanz nur Gott. Der gebrauchte Ausdruck besagt nichts anderes, als daß das Licht nie empfangend, bestimmbar, nie potentia passiva vel recipiens, sondern nur potentia activa ist. Damit fällt auch, daß wir dem Lichte, als einem accidens, kein Subjekt gegeben haben sollen. Sein Subjekt ist der betr. Himmelskörper. Wir haben bloß den Unterschied betont, der zwischen dem Lichte als etwas „Geistigem“ und dem fürsichbestehenden Geiste sich findet. Letzterer nimmt seine Thätigkeit wieder in sich auf und ist so der Träger seines eigenen Wirkens, sowie er auch dessen Gegenstand und terminus ist. Das Licht verhält sich nicht so; es ist nur Wirken und nicht Träger eines Wirkens; solcher Träger ist der Himmelskörper, dessen Eigenschaft das Licht ist. Wir nannten, wie Thomas, das Licht etwas „Geistiges“ in dem Sinne, wie die Scholastik von „geistig-sinnlichen“ Formen oder Eindrücken spricht — formae spirituales — und wie wir gewöhnlich von „Geiste“ der Gaumenlust, Hoffart etc. sprechen. Solches „Geistige“ wird ja auch den Tieren zugeteilt.

6. Durch das Licht, d. h. durch die Wirkung des Lichtes im Stoffe wird dieser direkt fähig für das Thätigsein (vgl. 4.), weil eben das Licht nur wirkt oder bestimmt, nie empfängt oder leidet, und jede Ursache etwas ihr Ähnliches herstellt.

7. Das Licht hat nicht den Gegenstand seines Thätigseins in sich, non lucet, sed per eam alia lucent, sagt Thomas. Es wird selber nur dann gesehen, wenn es auf einen Gegenstand fällt.

Zahlreiche Texte aus Th. begleiten und belegen übrigens jede unserer leitenden Behauptungen. Dabei ist es sehr wohl möglich, daß wir einzelne Ausdrücke, die uns im Zusammenhange klar erschienen, noch weiter hätten erklären müssen, da wir nicht annehmen können, daß der Leser mit gleich vorbereitetem Geiste ans Lesen gehe, wie wir ans Schreiben. Es ist uns darum angenehm, wenn Schwierigkeiten vorgelegt werden. Dies bietet einen Anlaß zu sehen, an welchem Teile der Theorie eingehendere und schärfer gefasste Erläuterungen notwendig sind. Diese ganze Theorie des hl. Th. vom Lichte ist deshalb so wichtig, weil von ihr die Auffassung der sinnlich-geistigen Erkenntnisformen abhängt und damit die Erklärung der meisten und wichtigsten Thatsachen des Hypnotismus, Somnambulismus etc. sowie auch die Erklärung für die Thätigkeit der Sinne im verherrlichten Leibe, wo die stoffl. Bewegung gar nicht mehr die Formen der Sinne vermitteln wird. Hieher gehört z. B. der Ausdruck des hl. Augustin, wonach das Feuer in der Hölle spiritualiter brennt; ebenso gehören hieher die Ausdrücke der Väter, welche von einer substantia spiritualis corporis Christi sub speciebus panis ac vini und von einer spiritualis praesentia Christi in sacramento sprechen (vgl. den im höchsten Grade dankenswerten Abdruck der Abhandlung „gegen die Amalricianer“ in Bd. VII, Heft 3 dieser Zeitschrift). Das „spiritualiter“ ist durchaus nicht gleichbedeutend mit „intellectualiter“. Ein anderes Mal mehr.



DAS MORALSYSTEM DES HL. ALFONS.

Von BERNHARD DEPPE.

1. In Anbetracht der Wichtigkeit des zu behandelnden Gegenstandes gab sich der hl. Alfons volle 30 Jahre hindurch und noch länger die größte Mühe, um aus den verschiedenen Moralsystemen das haltbarste und bewährteste herauszufinden, spekulativ zu begründen und nach allen Seiten hin wissenschaftlich zu beleuchten. Mit welchem Eifer, mit welcher Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit, mit welcher Sorgfalt und Unparteilichkeit er dabei zu Werke ging, sagt er selbst in der „Erklärung“ seines Moralsystems mit den Worten: „Während 30 Jahren habe ich über diesen Gegenstand unzählige Autoren, sowohl der strengern als der mildern Richtung zu Rate gezogen und zugleich Gott unablässig um Erleuchtung gebeten, damit ich bei der Ausbildung meines Systems nicht irren möchte. Dann erst habe ich mein System festgestellt.“ — *Italice*: *Jo su questa materia, per lo spazio di 30 anni incirca, ho letti innumerevoli autori così rigidi come benigni, e continuamente fra questo tempo ho cercato lume a Dio per fissare il sistema, che io dovea tenere per non errare. Finalmente, come ho dichiarato a principio di questa operetta, ho fissato il mio sistema.*“ (Dichiarazione del sistema n. 49, vgl. corrispondenza speciale S. 165 u. 458.) —

Bezüglich der doktrinellen Korrektheit und Haltbarkeit, sowie namentlich auch bezüglich der praktischen Brauchbarkeit, Anwendung und Durchführung dieses Systems beruhigt die nach mehrmaliger Durchsicht und Prüfung wiederholt ausgesprochene kirchliche Anerkennung, Guttheilung und Empfehlung. Diese mußte doch wohl namentlich auch das alfonsianische „morale sistema“ im Auge haben, da in den moraltheologischen Schriften des Heiligen alle betreffenden Darlegungen und Kasuslösungen auf dasselbe zurückgeführt werden. Wer dieses morale sistema in seiner ganzen Tragweite kennen zu lernen und zu überschauen wünscht, der lese zunächst alles, was der hl. Kirchenlehrer selbst in demselben lehrt und darüber mitgeteilt hat, und dann auch die einschlägigen Kapitel in den moraltheologischen Handbüchern von Neyraguet, Scavini, Marc und Aertnys, worin leicht faßbare und erschöpfende Erklärungen desselben

gegeben werden. Hier soll nur gezeigt werden, was für einen Probabilismus der hl. Alfons lehrt, und daß er selbst denselben als nicht identisch bezeichnet mit dem einfachen, absoluten Probabilismus, in welchem auch ich nach Gury und Ballerini unterrichtet worden bin. Ich werde mich dabei hauptsächlich auf Stellen aus seinen erst in letzterer Zeit neu herausgegebenen Briefen beziehen und über die Grenzen einer einfachen Berichterstattung sicher nicht hinausgehen.

2. In den ersten Jahren seines priesterlichen Wirkens hatte der hl. Alfons unter dem Einflusse seiner Lehrer dem Probabiliorismus gehuldigt. (Vgl. Neyraguet, Regensb. 1851, S. 20; *corresp. spec.* S. 458.) Doch überzeugte er sich bald von der Unhaltbarkeit dieses Systems und neigte sich mehr nach der Seite des Probabilismus, ohne sich jedoch mit diesem Systeme ganz befreunden zu können. Aus einer Reihe von Dissertationen, die er zwischen den Jahren 1742 und 1762 geschrieben, geht hervor, daß er in diesem Zeitraume zu der in Rede stehenden Frage noch nicht entschiedene Stellung genommen hatte. Fest überzeugt war er vorläufig nur von der Verwerflichkeit des Probabiliorismus, und diesen bekämpfte er, wenigstens in den ersten Jahren seiner schriftstellerischen Thätigkeit, durchgehends mit denselben Argumenten, deren sich die Probabilisten bedienten. Insofern er mit letzteren gemeinsam gegen den Probabiliorismus vorging, bezeichnet er den Probabilismus zuweilen als „*nostra sententia*“. Indessen that er dieses nicht in dem Sinne, als ob er dieses System in allen Stücken billige, vielmehr hegte er gegen dasselbe die gewichtigsten Bedenken. Insbesondere sträubte sich sein moralisches Bewußtsein gegen die Ansicht, man dürfe einer wahrscheinlichen Meinung, welche zu gunsten der Freiheit spreche, auch dann folgen, wenn dieselbe sicher weniger wahrscheinlich sei, als die für das Gesetz sprechende. Doch vermied er es, in den verschiedenen Abhandlungen, welche er vor dem Jahre 1762 über das Moralsystem schrieb, diese Ansicht zu bekämpfen, weil er trotz jahrelangen Studiums noch immer nicht die gewünschte Klarheit über diesen Punkt gewonnen hatte. Mit den Worten: „*praescindo ab hac quaestione*“ oder mit gleichbedeutenden Ausdrücken pflegte er an dieser Frage vorüberzugehen. Erst im Jahre 1762 hatte er sein Urteil endgültig gebildet, und nun hielt er mit der Darlegung dessen, was er in der Folge als sein System bezeichnete, nicht länger zurück. Dieses System ist unter dem Namen *Aquiprobabilismus* bekannt, ein Name, dessen sich der hl. Alfons selbst bedient: „*meum sistema aequiprobabilis opinionis*“

evidenter demonstrasse mihi suadeo.“ (Homo Apostolicus de consc. n. 75.) Diesem System blieb der hl. Alfons in allen seinen seit dem Jahre 1761 erschienenen Schriften unwandelbar treu. Mit großer Entschiedenheit betonte er seinen Gegensatz zu dem absoluten Probabilismus, wie ihn so viele hervorragende Theologen der von ihm so hochgeschätzten Gesellschaft Jesu und auch anderer Orden vertraten. „Mein System des Probabilismus, so schreibt er im Jahre 1768 an seinen Verleger Remondini, ist nicht das der Jesuiten; denn ich gestatte nicht, wie Busebaum, Lacroix und fast alle Jesuiten, der als (sicher) minder wahrscheinlich erkannten Meinung zu folgen. Ich sage das, damit Sie, wenn es nötig ist, andere davon in Kenntnis setzen können.“ — Italice: „Il mio sistema della Probabile non è quello de' Gesuiti; perchè io riprovo il poter seguire la meno probabile conosciuta, come dicono Busebaum, La Croix e quasi tutti i Gesuiti, che amettono la meno probabile. Ho voluto scrivere ciò, affinchè V. S. possa informarne altri, quando bisogna.“ (Corrisp. spec. S. 333—334.) — Im folgenden Jahre (1769) schrieb er an eben denselben: „In meinem Buche (über das Konzil von Trient) bin ich nicht allein in Bezug auf die scholastische Lehre (über die scientia media), sondern auch in Bezug auf die Moral Gegner der Jesuiten. Denn die Jesuiten behaupten allgemein, daß man der weniger wahrscheinlichen Meinung folgen dürfte; ich aber verteidige den Satz, daß, wenn man die dem Gesetze günstige Meinung als (sicher) wahrscheinlicher erkannt hat, man ihr folgen müsse Dieses habe ich in einem Anhang zu der Abhandlung über das Gewissen (in Homo Apostolicus) ausführlicher dargethan, und gerade um der Welt zu zeigen, daß ich in der Moral nicht, wie einige behaupten, der Lehre der Jesuiten beipflichte, habe ich diese Abhandlung auch in der Landessprache drucken lassen. Ich bitte Sie, dieses überall zu sagen und bekannt zu machen.“ — Italice: „Non solo son contrario ai Gesuiti nel libro per la scolastica, ma anche per la Morale; perchè i Gesuiti comunemente difendono che può seguirsi l'opinione meno probabile, ma io difendo che, quando si conosce che l'opinione per la legge è più probabile, quella dee seguirsi, e non può seguirsi la meno probabile; e di ciò i Gesuiti si sono lamentati con me. E questa cosa specialmente l'ho posta in chiaro e più a lungo nell' aggiunta che ho mandato nel trattato della Coscienza, dove parlo dell' opinione probabile. E questo trattatino, io l'ho stampato a parte qui in volgare, appunto per far vedere al mondo ch'io, nella Morale, non seguito la dottrina de' Gesuiti,

come alcuni mi vogliono caricare. V. S. lo dica e lo pubblici per tutto.“ (C. sp. S. 370.) — In einem ebenfalls an Remondini adressierten Schreiben aus dem Jahre 1772 (Januar) ist folgender Passus zu lesen: „In Portugal ist er (der Homo Apostolicus) aus keinem andern Grunde verboten worden, als weil man mich für einen Jesuiten hält¹. Ich wünschte jedoch, das man wüßte, das ich weder in der scholastischen Theologie noch in der Moral ihren Systemen beipflichte. Allerdings bin ich Verfasser der Anmerkungen zu Busembaum; indes jeder sieht, in wie vielen Meinungen ich von ihm und den andern Jesuiten abweiche. Was ist da zu thun? Wir müssen Geduld haben. Ich bitte Sie jedoch, bei passenden Gelegenheiten bekannt zu machen, das ich den Lehren der Jesuiten nicht beipflichte.“ — Italice: „In Portogallo l'han proibito, non per altro se non perchè mi stimano Gesuita; ma vorrei che sapessero che io non seguito, i loro sistemi nella Theologia scolastica, nè nella Morale. E vero che ho fatte le note a Busembaum, ma ognuno vede in quante opinioni io son contrario a Busembao a agli altri

¹ Um einem solchen Verbote in andern Ländern vorzubeugen und Verfolgungen von seiner erst vor kurzem entstandenen Kongregation abzuwenden, wiederholt der hl. Alfons so oft und so nachdrücklich, welchen Theologen er selbst und die Seinigen nicht beipflichten. Die Verfolger der Gesellschaft Jesu gingen in ihrer dämonischen Wut so weit, das sie, besonders in Frankreich, an manchen Orten die von Jesuiten verfaßten Bücher aufsuchen und öffentlich verbrennen ließen. Der Orden selbst war in Portugal, Spanien, Frankreich und Neapel seinen Feinden schon zum Opfer gefallen (1759, 1764, 1767). Gleiches oder Ähnliches hätte auch den Schriften und der Kongregation des hl. Alfons widerfahren können, wenn das Gerücht, er selbst und die Mitglieder seines Institutes huldigten den Grundsätzen des aufgehobenen Ordens, weiter vorgedrungen wäre. (Vgl. C. sp. S. 393—394.) Um nun alles dieses zu verhüten, pflegte er bei passenden Gelegenheiten darauf hinzuweisen und zu wiederholen, das und inwiefern er mit jenen Grundsätzen nicht einverstanden sei. Er that dieses gewöhnlich mit voller Offenheit und durchsichtigster Klarheit, wie z. B. an folgender Stelle aus einem Briefe an Remondini (1776): „Io non seguito la dottrina de' Gesuiti, ma sono contrario al sistema de' Gesuiti, e forse alla maggior parte delle sentenze particolari de' Gesuiti. Io non sono stato scolare de' Gesuiti.“ (C. sp. S. 487.) Das eben diese doktrinelle Abweichung, zumal nach einem besonderen Studium von mehr als 30 Jahren, mit seiner innersten und vollsten Überzeugung genau übereingestimmt habe, wird niemand leugnen, der die „Corrispondenza speciale“ des Heiligen gelesen hat. Der Gesellschaft Jesu war und blieb er immer sehr gewogen; er nennt die Jesuiten „maestri di morale“ (C. sp. S. 20, 23, 26) und bezeichnet als solche Lessius, Sanchez, Viva, Molina, Castropalaus und besonders De Lugo, aber er will gar und durchaus nicht sein — Gesuita di quei Gesuiti che sono stati troppo benigni“ (C. sp. S. 474 u. 333) — und zwar ohne Rücksicht auf deren Meisterschaft.

Gesuiti. Che si ha da fare? Pazienza! Ma la prego, quando occorre, di far sapere che io non seguito le dottrine de' Gesuiti.“ (C. sp. S. 396.) — Passus von gleichem oder ähnlichem Inhalt finden sich „Corrispondenza speciale“ S. 130, 335, 341, 344, 349, 361, 371, 396, 404, 421, 457—459, 477, 487, 491, 515—516, Homo Apostol. de consec. n. 78 und anderswo. — Am 21. Nov. 1773 schrieb er an seinen Gewissensführer P. Andreas Villani: „In diesem Werkchen (gegen Magli) werde ich allen bekannt machen, daß ich der Lehre der Jesuiten nicht beipflichte, sondern dieselbe verwerfe, und daß ich den Text des P. Busembaum in meine Moral aufgenommen habe, um die von ihm befolgte Ordnung (welche sehr gut ist) einzuhalten, aber nicht, um seiner Lehre zu huldigen. Ferner werde ich allen kund thun, daß ich lehre, mau müsse, wenn die dem Gesetze günstige Meinung (**sicher**) wahrscheinlicher ist, derselben folgen, und daß ich (**insofern**) den Probabilismus ganz und gar verwerfe. Ich sage nur, daß, wenn die gröfsere oder geringere Wahrscheinlichkeit der dem Gesetze günstigen Meinung ganz zweifelhaft ist, das Gesetz nicht verpflichtet, weil alsdann nur der Zweifel (oder die Frage), aber nicht das Gesetz zur Kenntnis gebracht (bezw. gelangt) ist.“ — Italice: „In questa operetta farò noto a tutti ch'io non seguito la dottrina de' Gesuiti, anzi la riprovo, ed intanto ho posto nella Morale il testo di Busembao per tener l'ordine ch'esso tiene (il quale è ottimo) delle materie, ma non la dottrina. Di più farò paleso a tutti che io sostengo che dee seguitarsi l'opinione per la legge, quando è più probabile, e riprovo affatto il probabilismo. Solo dico che quando¹ l'opinione per la legge è affatto dubia, la legge non obbliga; perche allora è promulgato solamente il dubbio, ma non la legge.“ (C. sp. S. 459.) — Schon am 28. März 1767 hatte er an einen Pater aus seiner Kongregation geschrieben: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Tutoristen mit ihrer Strenge grossen Schaden anrichten, wie (umgekehrt auch) die Probabilisten, welche der (**sicher**) als minder wahrscheinlich erkannten Meinung folgen (— ich halte dieselbe nicht für wahrscheinlich, weil in solchen Fällen das Gesetz moralisch promulgiert ist —), schuld sind an dem Untergange vieler Seelen.“ — Italice: „Non vi è dubbio così i tutoristi col loro rigore fanno gran danno, come i probabilisti che seguono la meno probabile conosciuta (ch'io non la tengo per probabile, perchè allora moralmente è promulgata la

¹ Fehlen hier nicht einige Worte, oder handelt es sich blofs um eine negligentia im Konversationsstil? Ich habe den Text wiedergegeben, wie er sich an bezeichneter Stelle vorfindet.

legge) sono causa della perdita di molte anime.“ (C. sp. S. 298.) — Damit stimmen Äußerungen wie die folgenden durchaus überein: „Ich sage und halte für gewiß, daß, wenn die der Freiheit günstige Meinung **sicher** minder wahrscheinlich und die dem Gesetze günstige **sicher** mehr wahrscheinlich ist, man der für die Freiheit eintretenden Meinung **nicht** folgen darf; denn wenn die für das Gesetz eintretende Meinung als **sicher** wahrscheinlicher hervortritt, so ist das ein Zeichen, daß sie **bedeutend** und **überwiegend** wahrscheinlicher ist; und daß man in solchen Fällen der für das Gesetz sprechenden Meinung zu folgen hat, sagen selbst die Probabilisten, weil alsdann das Gesetz, wenigstens moralisch, schon genügend bekannt gemacht ist . . . Wie ich Bedenken trage, diejenigen Beicht hören zu lassen, welche es mit N. (P. Patuzzi, Probabiliorist) halten, so würde ich mir auch ein Gewissen daraus machen, diejenigen aus den Unsrigen Beicht hören zu lassen, welche der **sicher** als minder wahrscheinlich erkannten Meinung folgen wollten.“ — Italice: „Dico . . . e lo tengo per certo, che quando l'opinione per la libertà è certamente meno probabile, e quella per la legge è certamente più probabile, non può seguirsi l'opinione per la libertà; perchè quando l'opinione per la legge apparisce certamente più probabile, segno che allora è più probabile notabilmente e con eccesso; e quando l'opinione per la legge è notabilmente più probabile con eccesso, allora dicono gli stessi autori nostri probabilisti che dee seguirsi l'opinione per la legge, perchè allora la legge è, almeno moralmente, già abbastanza promulgata . . . Siccome io ho scrupolo di far confessare chi seguiti N., così avrei scrupolo anche di permettere e far confessare chi de' nostri volesse seguire l'opinione conosciuta per certamente meno probabile.“ (An Villani, 25. Mai 1767, C. sp. S. 303.) — „Ich halte die Richtigkeit meines Systems für so gewiß, daß ich hier in meiner Diocese einem Priester, welcher der **sicher** als minder wahrscheinlich erkannten Meinung folgen wollte, die Vollmacht, Beicht zu hören, nicht geben würde.“ — Italice: „Questo mio sistema, lo tengo per così certo che qui, in diocesi, io non do la confessione ad uno che volesse seguir la certo meno probabile.“ (An Blasucci, Nov. 1768, C. sp. S. 345, vgl. Homo Apostol. de consc. n. 79.) — Demgemäß erschienen denn auch die letzten Aufl. seiner großen Moral ohne die Abhandlung des P. Zaccaria S. J., welche er früher dem Werke vorausgeschickt hatte; „denn“, so schreibt er im Jahre 1776 an Remondini, „sie nutzt nach meinem neuen System wenig oder, besser gesagt,

gar nichts mehr, während sie früher, als ich noch zum Teil dem System der Jesuiten folgte, zweckmässig war.“ — Italice: „Secondo il mio nuovo sistema che ho dichiarato nel Monito, poco o per dir meglio niente più servono. Servivano prima, secondo il sistema de' Gesuiti ch'io teneva in parte.“ (C. sp. S. 490—491, auch S. 167 u. 430.)

Ich habe von Docenten und Studiosen der Moralthologie oft gehört, zwischen dem System des Äquiprobabilismus des hl. Alfons und dem des absoluten Probabilismus bestehe kein wesentlicher Unterschied, und die Frage, ob Äquiprobabilismus oder Probabilismus, sei im Grunde nicht mehr als ein bloßer Wortstreit. Ob in der That dieses oder das gerade Gegenteil davon wahr sei, wird jeder unbefangene Leser der moraltheologischen Schriften des hl. Alfons und der eingangs belobten Autoren (die nötigen Vorkenntnisse natürlich vorausgesetzt) bald selbst herausgefunden haben. Hier ist nur hervorzuheben, daß nach den oben bezeichneten und noch vielen andern Stellen aus seinen Schriften der hl. Alfons jener Ansicht nicht huldigte und sogar behauptete, eine konsequente Durchführung des absoluten Probabilismus würde *causa della perdita di molte anime* sein. Welch ein schwerer Vorwurf liegt in diesen Worten! Zur diesbezüglichen Behauptung des hl. Kirchenlehrers Stellung zu nehmen, ist hier nicht am Platz; ich habe mich hier auf eine bloße Berichterstattung zu beschränken.

3. Wenn der hl. Alfons an vielen Stellen seiner Briefe mit großem Nachdruck betont, er sei Probabiliorist (vgl. C. sp. S. 297 u. 422), so will er damit sagen, er verteidige den Satz, daß, wenn man die dem Gesetze günstige Meinung als **sicher** wahrscheinlicher erkannt habe, man ihr folgen müsse. Insofern ist er also Probabiliorist. Im übrigen aber lautet seine Lehre über den Gebrauch des Probabilismus, wie folgt: „*Quum dubitatur, an opinio legi favens sit aequae probabilis aut paulo probabilior, tum locum habet idem principium, quod lex dubia non obligat; tali enim casu ipsa lex non desinit esse strictae dubia; nam tunc, quamvis aliqua pro lege major adesset probabilitas, quum dubitatur, utrum haec major probabilitas adsit necne, praeponderantia erit tam levis et minima, ut nihili facienda sit.*“ (Homo Apostol. de consc. n. 77.) „*Opinio illa, quae stat pro libertate, quum aequali potiatur probabilitate ac opposita, quae stat pro lege, grave quidem immittit dubium, an existat lex, quae actionem prohibeat, ac proinde sufficienter promulgata minime dici potest; ideoque, dum eo casu promulgata non est, nequit obligare; tanto magis, quod lex incerta non potest*

certam inducere obligationem.“ (Theol. moral. I, 59, vgl. C. sp. S. 422.) In demselben Sinne schreibt er in einer Dissertation¹: „Licitum est uti opinione probabili, etiam in concursu probabilioris pro lege, semper ac illa certum et grave habeat fundamentum.“ Diese Lehre wird von ihm „longe probabilior“, ja „moraliter seu lato modo certa“ genannt, „ita ut contrariae sententiae vix supersit apparentia veritatis.“ (Vgl. Dissertatio . . . Neapoli 1755, n. 3, ferner Dissertatio . . . Neapoli 1749, S. 14: Falsum est.) Und insofern war er Probabilist oder vielmehr Äqui-probabilist.

4. Beim Lesen der Abhandlungen, Abschnitte und einzelnen Stellen, welche der hl. Alfons über den Probabilismus geschrieben hat, ist es notwendig, auf seine Terminologie zu achten; denn ohne das richtige Verständnis dieser letzteren läßt sich die Tragweite seines Moralsystems nicht allseitig erfassen und durchschauen. Und wer dieses Moralsystem zu erklären hat, muß besonders vorsichtig sein in der Anwendung der Ausdrucksweise *certe et notabiliter*, sicher und bedeutend. Diese Ausdrucksweise kann nämlich, wenn sie nicht erläutert wird, leicht zu Mißverständnissen Veranlassung geben; denn die Partikel „und“, wie auch der Umstand, daß „bedeutend“ erst an zweiter Stelle steht, scheinen zu insinuieren, nach dem heil. Lehrer sei man nur dann verpflichtet, der probabilior zu folgen, wenn der *excessus* a) sicher und überdies b) bedeutend sei. Das ist aber nicht seine Lehre. In dem *Monitum*, welches der Heilige der 7. Auflage seiner *Moral* (1773) beidrucken ließ, heißt es: „*Insuper aliud hic advertendum est. Dixi mox supra, quod, si opinio tutior apparet certe probabilior, tenemur eam amplecti; advertendum, quod hoc procedit, etiamsi illa opinio tutior non sit magno excessu probabilior; sufficit enim ipsam esse uno tantum gradu probabiliorem, ut eam teneamur sequi. Ceterum in praxi loquendo opinio tutior difficilius apparere poterit certe probabilior, nisi adsit in probabilitate aliquis notabilis excessus.*“

Es ist wahr, der hl. Alfons verbindet bisweilen die beiden Worte *certe* und *notabilis*; aber gewöhnlich setzt er das *notabilis* an erste Stelle, wie im Eingange der „*Breve dissert.*“ von 1762:

¹ P. Heilig, C. S. S. Red., Herausgeber der *Moraltheologie* des hl. Alfons, bemerkt in einer Note zur nachstehend bezeichneten Stelle: „*Auctor fere in omnibus suis dissertationibus de probabilismo inter opinionem parum probabiliorem et opinionem multo seu certe probabiliorem recte distinxit, ut etiam in hoc tract. n. 56.*“ (Vgl. *Lig. theol. moral.* n. 88.)

„quando l'opinione che sta per la legge, è notabilmente e certamente più probabile,“ — oder er verbindet sie durch „oder“, nicht durch und. Der Sinn ist dann: der notabiliter probabilior müssen wir folgen; notabiliter probabilior ist sie uns aber, so oft sie certe probabilior ist. Das certe bestimmt den Sinn des notabile.

Das Wörtchen sicher wäre demnach hinreichend; dasselbe ist klar, präcis und unverfänglich und gibt die Lehre des Heiligen voll und ganz wieder. Das Wort bedeutend ist dehnbar, die Zusammenstellung sicher und bedeutend verfänglich und kann im Sinne des einfachen, absoluten Probabilismus gedeutet werden, wie das ja thatsächlich schon geschehen ist.

Über die Grade der Probabilität spricht der Heilige sich an mehreren Stellen seiner moraltheologischen Schriften und seiner Briefe aus; so z. B. in der Mitte und am Schlusse seines Briefes an Blasucci vom 8. August 1769, C. sp. S. 347.

5. Der Äquiprobabilismus des hl. Alfons ist nichts anderes als ein gesunder und gewissenhafter Probabilismus, und dieser Probabilismus ist, wenn auch nicht als förmliches System, so doch seiner praktischen Seite nach so alt wie die Kirche selbst, ja so alt wie die menschliche Vernunft und das menschliche Gewissen. Das große Verdienst des hl. Alfons besteht nicht darin, der Kirche ein ganz neues Moralsystem gegeben zu haben, sondern vielmehr darin, daß er in den durch einen pharisäischen Rigorismus der Jansenisten erregten Streitigkeiten des 18. Jahrhunderts das wahre Moralsystem der Kirche mit dem Wissen eines großen Gelehrten und der Weisheit eines großen Heiligen verteidigt und in zeitgemäßer Form dargestellt hat. Hiermit stimmt folgender Passus aus der Aertnysschen Moraltheologie genau überein: „Ex hactenus disputatis, ut opinio mea fert, illud conficitur, eximium S. Alphonsi meritum esse, non quod novum sistema excogitaverit, sed quod antiquum probabilium ambagibus suis expediverit atque omnibus numeris absolverit; verae namque probabilitatis limites distinctius definivit, legi et libertati sua jura aequa lance attribuit, licitum usum opinionis probabilis inconcussis principiis demonstravit, ut adeo alter probabilismi parens dicendus sit. S. Doctoris ergo sistema aliud non est, quam verus ac rationalis probabilismus, quem idcirco probabilismum moderatum merito appellavit.“ (Aertnys, Theol. moral., Tornaci 1890, I. n. 120.)



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Grundzüge des Systems der artikulierten Phonetik zur Revision der Principien der Sprachwissenschaft. Von Karl Borinski. Stuttgart 1891.

Die Absicht des Verf. ist, als Vorläufer einer ausführlicheren Darstellung den Entwurf eines, Musik und Sprache (melische und artikulierte Phonetik) umfassenden, Systems des bezeichnenden Lautes zu geben. Dem Vorwort zufolge liegen die Resultate seiner Forschungen, soweit sie die psychologischen und erkenntnistheoretischen Voruntersuchungen sowie die breite musikalische Theorie betreffen, abgeschlossen vor. — Die Richtung, welche diese an die Psychophysiker und Stumpf (Tonpsychologie) anknüpfenden Untersuchungen einschlagen, werden wir am besten mit den eigenen Worten des Verf. kennzeichnen. Nachdem er den zu behandelnden Gegenstand in die Theorie vom Lautbestand und vom Lautwandel unterschieden und von den verschiedenen Auffassungen des Lautes, der grammatischen und der naturwissenschaftlichen (physiologischen und physikalischen) geredet und dieselben als unzureichend nachgewiesen, spricht er sich über das in der Lautbildung wirksame psychologische und erkenntnistheoretische Princip mit den Worten aus: „Es ist die Eigentümlichkeit der qualitativen Schätzung im Gegensatz zu der nur quantitativen Unterscheidung, daß ihr im Verhältnisse zum Objekte eine Tendenz innewohnt, die auf ein bestimmtes Moment der physiologisch möglichen quantitativen Unterscheidung, auf ein bestimmtes Differenzmoment gerichtet ist. Es ist klar, daß nur eine solche Tendenz in den kontinuierlichen Übergang der Zu- und Abnahme der quantitativen Unterscheidungen einen Schematismus der Wertung herbeiführen kann. Diese Wertung erfolgt unmittelbar, als Wahrnehmungsfunktion, und ist als solche vom Urteil (das sich erst a posteriori auf sie gründet) unabhängig. Und zwar geht die jene Wertung bestimmende Tendenz unweigerlich auf den Ausgleich oder das Mittel, zwischen den möglichen Extremen der quantitativen Unterscheidung, ihren Polen, und fungiert diesen Polen gegenüber als neutrales Moment oder als Äquator. Nach diesem Mittel wandelt sich die Reihe der sonst nur quantitativ unterschiedenen Differenzmomente in eine qualitativ nach zwei Seiten unterschiedene Tendenzabweichung, die je zu einem positiven und negativen relativen Grenzmomente aufsteigt. Äquator und positives sowie negatives Grenzmoment verdienen daher in allen möglichen Reihen (Skalen) qualitativer Unterscheidung die Bezeichnung von qualitativen Momenten im prägnanten Sinne“ (S. 111).

Wir haben die Worte: „Diese Wertung erfolgt unmittelbar als Wahrnehmungsfunktion“ unterstrichen, weil sie uns den schwachen Punkt in der Theorie des Verf., der auf diese Weise — durch eine psychische Thätigkeit — in Anwendung der dynamistischen Auffassung unserer idealistischen Philosophen das Qualitative in den Sinnesfunktionen erklären will, zu enthalten scheinen. Gehört nämlich, wie unleugbar, die angebliche „Wertung“ zur Wahrnehmungsfunktion und geht sie dem Urteil voraus, so ist sie überhaupt nicht (subjektive) „Wertung“, sondern ein objektiver Faktor, ein wahrgenommenes Objekt, d. h. die sinnliche Qualität erweist sich als ein mit dem quantitativen Faktor untrennbar verbundenes und ihn bestimmendes objektives und zwar formgebendes

Element. In der Auffassung des Verf. bleibt absolut unverständlich, wie durch die Wertung der Seele das Quantitative in Qualitatives und zwar so mannigfach verschiedener Art umschlagen soll: in Qualitatives, das anscheinend den Objekten, nicht der Seele inhäriert.

Der zweite Teil des Schriftchens (S. 19 ff.) behandelt den Lautwandel und enthält treffende Bemerkungen über Gesetz und Thatsache im allgemeinen und speciell in Bezug auf die sogenannten Lautgesetze. Der Thatsache gehört der Anstofs, die Richtung an, die Gesetze aber sind zu suchen in den allgemeinen Beziehungen der Lautstufen, in den absoluten Verhältnissen des Lautmaterials (S. 25). Den Anstofs und die Richtung gibt der Accent (was durch den Gegensatz der germanischen und romanischen Sprachen erlauert wird). Ebenso treffend ist das über Analogie Gesagte: sie hat mit dem gesetzlichen Lautwandel nichts zu thun, sondern ist ein Princip der Verwendung von Lautformen, und zwar das generalisierende im Gegensatz zum individualisierenden. Principien der lautlichen Analogie sind morphologische (architektonische) Principien der Sprachbildung; die Stufen dieser phonetischen Architektonik sind das isolierende, agglutinierende und flektierende System im Sprachbau, denen das individualisierende, schematisierende und organisierende System in der Musik entspricht. Selbständig erscheint diese Analogie als Stufe der verallgemeinernden Analogiebildung (S. 29).

Außer dem Material (Ton, Stimme) und dem formgebenden Princip ist als dritter und wichtigster Faktor die Verwendung des Lautes als Bezeichnungselement die freie Wortbildung ins Auge zu fassen (S. 32 ff.). Die (dichterische) Neuschöpfung ist mit der Urschopfung wesentlich identisch. Dieselben Momente sind es, die der Schöpfung des Wortes und seiner künstlerischen Verwendung zugrunde liegen. In diesem Sinne zu forschen, ist Aufgabe der Philologie. Als Resultat wird sich ergeben, dafs das Wort weder eine mystische Botschaft von oben, noch ein tierischer Schrei, sondern eine freie Schöpfung des Menschen ist (S. 34).

Was über scholastischen „Johanneismus“ gesagt wird (S. 63), beruht auf Unkenntnis der Scholastik; der vom Verf. so sehr betonte epithetische Charakter der Sprache wird von niemandem entschiedener als dem hl. Thomas hervorgehoben.

Ein abschließendes Urteil über Wahrheit und Wert der Gesamtansicht des Verf. wird erst möglich sein, wenn die versprochene ausführliche Darlegung vorliegen wird. Als ein Symptom der gegen atomistische und mechanische Vorstellungen, die auch ins Gebiet der Sprachforschung eingedrungen sind, gerichteten Reaktion verdient die kleine Schrift sympathische Beachtung.

München.

Dr. M. Glosner.

Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde. Erwiderung auf Tbbes: „Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter“ von Dr. C. M. Schneider. Regensburg, Verlagsanstalt 1892.

Audiatur et altera pars. Wie vorauszusehen war, hat Dr. Schneider nicht lange auf sich warten lassen, den Angriff Tbbes zurückzuweisen. Er thut dies ebenso entschieden, wie ruhig und gründlich. Freilich war Többe für sich darnach angethan, ganz für seine Ansicht einzunehmen,

Jahrbuch für Philosophie etc. VI.

31

wenn man nur leichthin seine Ausführungen verfolgte, ohne Schneider in seiner Abhandlung im 9. Bande und besonders in seinem ganzen 8. Bde. der Übersetzung der Summa theologica entgegenzuhalten. Vor allem wird nun vorliegende Erwiderung denen sehr dienlich und willkommen sein, welche nicht die genaunte Übersetzung besitzen, um in hellerem Lichte Schneiders Ansicht zu schauen, als sie Többe darstellt. Die Erwiderung umfaßt 2 Teile. Der 1. Teil (bis S. 57) bespricht das Verhältnis der unbefleckten Empfängnis zur Erbsünde. In acht Paragraphen kommen der Reihe nach zur Sprache: Tragweite der hier berührten Frage; Meinung des Skotus; das Konzil von Trient und das Wesen der Erbsünde; das Wesen der Erbsünde. — Leitende Gesichtspunkte; die Erbsünde ist wesentlich ein Zustand in der Natur; die Erbsünde und die Ungerechtigkeit; die Erbsünde und unbefleckte Empfängnis; die dogmatische Bedeutung der unbefleckten Empfängnis. Der 2. Teil bringt die Zurückweisung der von Herrn Többe gemachten Einwände (bis S. 92). In drei Paragraphen wird besprochen: Unsere Behandlungsweise des Stoffes; das Verhältnis des hl. Thomas zur unbefleckten Empfängnis; Principielles für Dogmengeschichte.

Zunächst müssen wir Schneider vollauf recht geben, wenn er sagt, daß es sich bei unserer Frage um einen Gegenstand der tiefsten und schwierigsten Spekulation handelt. Többe hält die Frage für gar so einfach und meint mit einigen kurzen Stellen aus St. Thomas dieselbe beantwortet zu können. Von der Erbsünde will er schon gar nichts Näheres wissen; und handelt es sich doch hier um das Freisein von der Erbsünde. Zu einem rechten Verständnis des heil. Thomas in unserer Frage gehört eine gründliche Kenntnis der diesbezüglichen Anschauungsweise der großen Gottesgelehrten des 12. und 13. Jahrhunderts, welche wesentlich dieselbe Meinung vertreten. Wir erwähnen von denselben: St. Bernard, St. Thomas, St. Bonaventura, Alexander von Hales, sel. Albert d. Gr., Petrus von Tarantasia, Richard von Mediavilla, Agidius Romanus (de Colonna), Heinrich von Gent, Durandus. Daß Schneider nun tüchtiger Kenner der großen mittelalterlichen Theologen ist, wird ihm auch der erbitterteste Gegner nicht absprechen können und legt davon in unserer Frage insbesondere der angeführte 8. Band das glänzendste Zeugnis ab. Darum aber gebührt schon seinen Ausführungen eine tiefere Beachtung, als sie Többe ihm zu teil werden läßt.

Im einzelnen heben wir hervor: die treffliche Auseinandersetzung der Ansicht des hl. Augustin bezüglich der Erbsünde und der Heiligung Mariä (S. 6—12), kurz zusammengefaßt in 4 Punkten (S. 12); der Meinung des Skotus (S. 12—16), welcher in der Auffassung vom Wesen der Erbsünde von St. Augustin (auch von St. Thomas, St. Bonaventura etc.) abweicht. Skotus setzt die Erbsünde nicht in den Mangel der Ungerechtigkeit, sondern in die Abwesenheit der heiligmachenden Gnade. Daraus sind einzelne Unterschiede zwischen beiden leicht erklärlich. — Erklärung des Dekrets Conc. Trident. über die Erbsünde (S. 16 bis 20), can. 5 (S. 19). — Die Erlösung Mariä durch Christus; Maria gehört Adam und Christo an (S. 23 ff.). — Die Erbsünde als Zustand nach St. Augustin, St. Thomas, St. Anselm (S. 29 ff.). — Die heiligmachende Gnade als neues Heilswerkzeug verbindet die Seele mit dem neuen Adam; und dies geschah bei Maria im ersten Augenblicke ihres Daseins. Positiver Beweis aus dem Ehrentitel Marias „Jungfrau“ (S. 33 f.). — Erklärung des Dogmas der unbefleckten Empfängnis (S. 45—50). — Dieses Dogma im innigsten Zusammenhange mit den anderen Dogmen; tief bedeutungsvoll auch für das praktisch christliche Leben (S. 50—57).

— So im 1. Teile. Im zweiten werden die von Többe gemachten Einwände ruhig und, wie uns scheint, schlagend zugleich zurückgewiesen. Unter anderm: die Vorwürfe der ungenauen oder gar falschen Übersetzung, sowie der Entstellung von Texten, der Konsequenzmacherei, der *petitio principii* (S. 66 f.). — Die Gleichstellung des heil. Thomas mit Bajus bezüglich der 73. *propositio damnata* (S. 70 f.) von seiten Többes wird als durchaus unberechtigt gründlichst nachgewiesen. Eingehendst wird das Verhältnis des heil. Thomas zur unbefleckten Empfängnis besprochen (S. 74—83); und zwar werden folgende drei Sätze näher dargethan: 1. Thomas versteht unter *conceptio* nichts als den Ursprung, dem Fleische nach, von den Eltern her. Die Kirche aber versteht in ihren diesbezüglichen Entscheidungen unter Empfängnis das eigene für sich seiende Bestehen des Gezeugten. — 2. Nach Thomas ist Maria stets und durchaus unbefleckt gewesen. — Der erste Augenblick der Beseelung ist gleichbedeutend mit der Heiligung, wenn Maria auf Gott und den Erlöser bezogen wird; und ist gleichbedeutend mit dem Fallen in die Erbschuld, wenn Maria auf den Ursprung von den Eltern oder von Adam her bezogen wird. — In Bezug auf Principielles für Dogmengeschichte unterschreiben wir voll und ganz die Sätze Schneiders: „Die stetige Tradition in der Kirche muß jeden Glaubenssatz tragen (S. 85); — je mehr wir hinaufgehen in das christliche Altertum, desto bestimmter und klarer erscheint der kirchliche Lehrinhalt vorgelegt (S. 87). — Ein Dogmenhistoriker muß zuerst studieren, welchen Sinn das Wort „Ersünde“, „läsliche Sünde“, „Ungerechtigkeit“ u. s. w. früher gehabt hat. Dann erst kann er sagen, was früher gelehrt wurde (S. 67). — Die Häresien wechseln; der Ausdruck der Kirchenlehre muß, zum Heile der Christen, den bestehenden Gefahren angemessen sein; der Inhalt aber bleibt immer derselbe. Aufgabe des Dogmatikers ist es, diesen Inhalt in den verschiedenen Zeiten der christlichen Lehre loszuschälen und zu zeigen, daß ein und dasselbe klare und bestimmte Verständnis der Dogmen vom Anfange an, durch alle Jahrhunderte hindurch, in der Kirche lebendig war und zwar desto lebendiger und tiefer, je näher den Aposteln“ (S. 89). — Unter die Vertreter der Ansicht, Thomas habe die U. E. gelehrt, wären zu Többe S. 35 f. noch nachzutragen: Franciscus Macedo, Reginaldus Lucarini, beide Ord. Praed., Eugenius Martenello Ord. Min., Augustinus de Angelis Congr. Somascha, Vincentius Latius, Thyrsus Gonzalez S. J., Bonae-Spei Ord. Carm., Seraphinus Capponi de Porrecta, Salvator Montalbanus Ord. M. Capuc. Siehe letztern de Immacul. Concept. Tom. 2 pg. 335; aus unserer Zeit ist anzuführen der gelehrte Kardinal Mazella S. J.; siehe dessen Werk de Deo Creante, Dogma ex Traditione, insbes. nn. 1121—1126, pg. 808 sqq. edit. altera. — Soviel dürfte wenigstens nach Schneiders Ausführungen jedem vorurteilsfreien Leser klar sein, daß von einem Widerspruch des hl. Thomas gegen das Dogma der U. E. durchaus keine Rede sein kann. Wo bliebe da auch die Encyklika Leo XIII. Aeterni Patris v. 4. Aug. 1879 und so viele, von ihm in diesem Rundschreiben angeführte, ausgezeichnete Lobsprüche der Päpste? Welchen Sinn hätten da z. B. die Worte Innocenz VI.: „Seine (des hl. Thomas) Lehre zeichnet sich aus vor allen anderen, jene der kanonischen Bücher ausgenommen, durch Richtigkeit des Ausdrucks, Mäßhaltung in der Darstellung, Wahrheit der Lehrsätze, so daß, die dieser folgten, niemals auf einem Irrwege betroffen wurden, und, wer sie angriff, immer im Verdacht des Irrtums stand“. (Siehe Rundschr. Leo XIII.) —

Wie alle Werke Schneiders, so durchweht auch vorliegendes Schriftchen ein überzeugungswarmer Ton und ein echt kirchlicher Geist, gewiß die beste Empfehlung.

P. Josephus a Leonissa: O. S. Fr. Cap.

Willensfreiheit? Eine kritische Untersuchung für Gebildete aller Kreise von Dr. N. Kurt. Leipzig, W. Friedrich, 1890.

Der Kampf um die Willensfreiheit des Menschen dauert noch immer fort. Während die auf christlichem Standpunkte stehende Philosophie bereits seit Jahrhunderten mit der Frage im klaren ist, kann sich die alte und neue Philosophie, welche dem Materialismus und Pantheismus in seiner verschiedenen Fassung huldigt, aus den Schwierigkeiten, welche angeblich in dem Begriffe eines freien Willens enthalten sein sollen, nicht herauswinden. — Der Verfasser der angezeigten Schrift vermehrt durch seine Arbeit die bereits angehäufte Litteratur über die Willensfreiheit.

Wir wollen kurz seine Ansichten wiedergeben. — Nichts ist schwerer, meint er, als traditionelle Vorurteile aus dem menschlichen Herzen auszurotten. Eine solche ist aber die allgemein verbreitete Lehre über die angebliche Freiheit des menschlichen Willens, welche, trotz der klarsten Gegenbeweise, gar so tiefe Wurzel im menschlichen Herzen gefaßt hat. Die Ausrottung dieses allgemeinen Vorurteils wird noch erschwert durch den Umstand, daß die Verteidiger der Willensfreiheit sich fortwährend auf die Sittlichkeit, auf Humanität, auf die moralische Ordnung berufen, als wenn man nämlich ohne die Freiheit all das nicht ebenso aufrecht erhalten könnte. Nichts ist unrichtiger, als dieses. Der Determinismus ist berufen, die wahren Principien der Sittlichkeit zu entdecken, er bildet die festesten Grundlagen für die wahre, leider bis jetzt noch nicht zur Geltung gelangte Humanität und Kultur, er will dem Menschen ein seiner Natur und der Wahrheit gemäßes und würdiges Dasein verleihen, tausende von Menschen von den Unruhen und den Qualen ihres Gewissens befreien; denn diese foltern und plagen sie nur deshalb, weil sie sich in der durchaus falschen Anschauung befinden, daß sie die freien Ursachen ihrer Fehlritte sind. Wahrlich, etwas Humaneres läßt sich kaum denken als der Determinismus. Erst dann wird die Menschheit wahrhaft glücklich und ihrem Ziele nahe treten, wenn einmal die sonnenklare Lehre über die Unfreiheit des Willens zur allgemeinen Geltung kommen wird.

Wie wird aber die Unfreiheit des Willens begründet, resp. erklärt? Aus rein tierischen Lebensäußerungen entwickelt sich allmählig, je nach den körperlichen und den vorwiegend durch die Schädel und Gehirnbildung bedingten geistigen Anlagen, in Verbindung mit dem erzieherischen Vorbilde und dem Einflusse der äußeren Lebensverhältnisse das geistige Wesen des Individuums. Hier sind schon die Keime des zukünftigen sittlichen Charakters niedergelegt. Dieselben entwickeln sich streng den Gesetzen der Natur gemäß, langsam und langsam zu einem reifen Charakter, aber so, daß nichts in dem aufgewachsenen Individuum enthalten sein kann, was nicht bereits in seiner organischen Beschaffenheit wenigstens dem Keime nach vorgefunden worden wäre. Kein Mensch ist imstande, zu seinem sittlichen Charakter auch nur ein einziges Atom neu hinzuzufügen. Alles ist durch die strengste natürliche Notwendigkeit zu

erklären. Wer von seiner Natur aus ein jähzorniges, dem Neide, Hasse, der Feindschaft u. s. w. geneigtes Temperament besitzt, kaun unmöglich gegen seine Anlagen handeln. Dafs Klima, äufere Verhältnisse, Geschlecht und besonders die Erziehung auf das Temperament und den sittlichen Charakter einen wirkenden Einflufs ausüben, ist ohne Zweifel wahr. Aber man darf ja nicht denken, dafs dadurch etwas Wesentliches am Charakter geändert wird. Alle diese und ähnliche Mittel sind nur darauf berechuet, den vorhandenen Keim zur Sittlichkeit zu wecken und seine angeborenen sittlichen Organe zum Wachstum zu bringen. Weil aber die Naturanlagen, körperliche Dispositionen, äufere wie innere Beschaffenheit, Klima u. s. w. bei jedem Menschen verschieden sind, ist daraus auch die Verschiedenheit der einzelnen Handlungen, Temperamente u. s. w. zu erklären. Bei manchen Menschen sind die Sittlichkeits-Organe ganz unentwickelt, wie bei den unkultivierten Völkern, weshalb zwischen ihnen und z. B. dem vollkommensten Affen wohl kein grofser Unterschied zu finden ist; bei anderen aber werden dieselben durch Civilisation, Bildung des Verstandes, insbesondere aber durch die gewissenhafte Erziehung bis zu einer Höhe entwickelt, wie wir sie in unseren Tagen bei den gebildeten Nationen erblicken. Bei ihnen sind die Sittlichkeits-Organe fein gebildet, und zu dieser Höhe müfsten sich alle Völker zu erschwingen suchen.

Bei manchen Menschen, fährt unser Verf. fort, ist die Sittlichkeits-Empfindung so ungünstig ausgebildet, dafs sie, wenn sie eine böse That begangen, von Reue und Schmerz ergriffen werden. Aufgabe der Erziehung sowie der eigenen Anstrengung ist, diese Unglücklichen aus ihrer traurigen Lage zu befreien und durch die deterministische Anschauung aus ihrem Wahne zu erlösen. Deshalb ist auch von dieser Lehre der Friede und die Ruhe der Menschheit abhängig. — Weil von einer freien Bestimmung keine Rede sein kann, so kann auch im strengen philosophischen Sinne von Schuld oder Unschuld, sowie von Zurechnungsfähigkeit nicht gesprochen werden. Dafs manche sich für schuldig u. s. w. halten, daran ist ihre unglückliche organische Beschaffenheit schuld; an und für sich befinden sie sich in einem traurigen Irrtume, aus welchem sie durch die goldene Lehre des Determinismus leicht zu retten wären, wenn sie dieselbe nur wohl beherzigen möchten. — Führt aber eine solche Behauptung nicht zur Unsittlichkeit, zum Umsturze in der menschlichen Gesellschaft? Nicht im mindesten. Allerdings darf man diese wichtigen Grundsätze und Wahrheiten nicht dem Volke und vor allem nicht der Jugend vor Augen halten, weil sie noch zu wenig reif sind für die erhabenen Lehren des Determinismus. Aber im Grunde genommen kann nur der Determinismus der Sittlichkeit und der menschlichen Gesellschaft Dauer verleihen. Der Determinist ist der liebevollste Mann der Welt; er erduldet alles von seinen Nebenmenschen, übt die Feindesliebe, verzeiht seinen Beleidigern aus ganzem Herzen. Er weifs ja, dafs alles mit Naturnotwendigkeit vor sich gegangen ist, und hätte er sich unter den nämlichen Umständen befunden, wahrlich, er hätte ebenfalls so gehandelt. Er ist nicht stolz, weil er weifs, dafs all das Gute, was er besitzt, von der Vorsehung ihm gegeben wurde. Das Christentum, da es die Feindesliebe und zugleich die Freiheit des Willens lehrt, befindet sich in bedauernswertem Irrtume; denn wie kann man jemanden lieben und ihm verzeihen, der sich absichtlich und freiwillig in den Fehler stürzt? Wenn also das Christentum den Bedürfnissen der Sittlichkeit und den Aufgaben der Zeit gewachsen sein will, mufs es die gründlichen Reformen, die ihm wirklich not thun, sich einfach gefallen lassen (S. 105).

— Aber wo keine Schuld vorhanden ist, wie kann man da jemanden für seine Fehltritte strafen? Die Deterministen verlangen ja auch die Strafen, ja sie wünschten, daß dieselben strenger sein sollten, als die jetzige Gesetzgebung sie vorschreibt, aber sie verlangen die Strafen nicht für die Schuld, sondern auf daß das betreffende Individuum dadurch angeleitet werde, die in ihm liegenden Keime der Sittlichkeit zu pflegen, und auch, um dadurch den bereits stark angewachsenen Organen der Unsittlichkeit einigen Einhalt zu thun. So ähnlich wie bei den Tieren muß der Mensch, um es kurz zu sagen, dressiert werden. Am besten ist es, wenn man dieses Verfahren bereits in der Jugend, vielleicht im zweiten Lebensjahre, beginnt. Aber von einer Schuld kann unter keiner Bedingung gesprochen werden. — Zu merken ist jedoch, daß der tiefste und innerste Grund der menschlichen Handlungen das Unbewusste ist, weshalb die Untersuchungen Hartmanns nicht genug empfohlen werden können.

Daß übrigens die deterministische Lehre sich sehr wohl verträgt mit den erhabensten Anschauungen über Gott und die Vorsehung, dafür ist ein klassischer Zeuge Spinoza, der über diesen Punkt die schönsten, treffendsten und versöhnendsten Gedanken ausgesprochen hat. — Aber wann wird einmal die goldene Lehre des Determinismus eine eminent-praktische Bedeutung erlangen? „Solange noch hervorragende Philosophen mit allen Künsten der Dialektik der Lehre von der Willensfreiheit eine, wenn auch an sich höchst häufige, Basis zu verleihen bestrebt sind — so lange hinsichtlich vieler Gebiete des Wissens starrsinniger Aberglaube mit den zweifellosesten Forschungsergebnissen in Zwiespalt sich befindet, — so lange namentlich der allergrößte Teil der Gebildeten die wichtigste aller Fragen, als welche sich zweifellos die Frage nach der Freiheit des Menschen darstellt, entweder auf sich beruhen läßt oder dieselbe als gelöst erachtet mit der naiv-trivialen Begründung: „weil jeder Mensch thun kann, was er will, ist er frei und verantwortlich“, und deshalb jede tiefere Auffassung von vornherein als philosophisches Hirngespinnst ablehnt, — so lange alles dieses und noch so vieles Verkehrte triumphiert, ist die Zeit nicht gekommen für allgemeines Verständnis und praktische Bethätigung unserer Lehre, die dereinst die Welt erleuchten wird, wie keine vor ihr.“ — Schließlic hofft für seine Lehre gewinnen wird, und daß er auch, wenn auch einen noch so bescheidenen Teil, an dem endlichen Durchbruche der Wahrheit haben werde. „Auch hofft er, daß manches in den Qualen der Selbstvorwürfe befangene Gemüt Trost und Beruhigung aus den Wahrheiten schöpfen werde, deren Klarlegung ihm ebensowohl Verstandes- wie Herzenssache war.“

Was soll nun die gesunde Philosophie zu dieser Darstellung sagen? Sie hat bereits längst die Fundamente zu der Lösung aller dieser Einwände gegeben. Der Grundfehler unseres Verfassers ist, daß er den Menschen als ein vollkommeneres Tier betrachtet, d. h. daß er von der Geistigkeit, Spiritualitas der menschlichen Seele keine Vorstellung hat. Wie erhaben sind nicht die Principien der wahren Philosophie im Vergleich mit diesen Behauptungen! Sie unterscheidet im Menschen genau zwei Bestandteile, zweifache Fähigkeiten: die sinnlichen, die von den Organen abhängig sind, und die geistigen, welche zwar von ihnen ex parte objecti beeinflusst werden können, aber an und für sich mit ihnen nichts zu schaffen haben, noch weniger einen dominierenden, nötigen Einfluß ausüben können. Und eine solche Fähigkeit unserer Seele ist

der Wille. Wir könnten also alles das zugeben, was der Verfasser in seiner Abhandlung schreibt; aber seine Ansichten gelten nicht für die geistigen Teile unserer Seele, sondern nur für die niederen, welche wir mit den Tieren gemein haben. Allerdings kann der Mensch seine angeborenen (sinnlichen) Eigenschaften und insbesondere sein Temperament nicht ausrotten, und das verlangt ja auch kein vernünftiger Philosoph, denn es hiesse die Natur zerstören wollen; aber sie befinden sich in der Gewalt des geistigen als des höheren Vermögens, und eben deshalb kann der Mensch dieselben beherrschen, je nach Umständen regulieren, kurz: seiner Vernunft dienstbar machen. Wenn man aber im Menschen kein geistiges Strebevermögen annimmt und den Willen identifiziert mit den niederen tierischen Fähigkeiten, so ist es nicht zu wundern, daß eine solche Behauptung derartige traurige Konsequenzen nach sich zieht, wie die im Buche des Verf. enthaltenen.

Daher kann sich die wahre Philosophie mit der Lehre des Verf. nicht einverstanden erklären. Seine Erörterungen über Gewissen, Charakter, Erziehung u. s. w. sind nicht der Wahrheit entsprechend. Das Gewissen ist innerlich unserer Natur und eine Eigenschaft unserer übersinnlichen Vernunft. Ebenso darf der Charakter nicht mit den sinnlich-organischen Teilen unserer Seele verwechselt werden. Die Erziehung hat zum Zwecke, die geistigen und nicht die tierischen Vermögen des Menschen zu veredeln; nicht in dem Sinne, als ob alles nur von ihr abhängig wäre, nein, in letzter Instanz hängt alles vom freien Willen des Menschen ab, und nicht allein von den angeborenen Sittlichkeitsorganen u. s. w. Das Klima, innere, äußere Verhältnisse, Geschlecht, körperliche Anlagen großen Einfluß ausüben auf den sittlichen Charakter des Menschen, hat noch niemand bezweifelt; aber eben daraus kann man auf die Freiheit des Willens schließen. Wenn Klima, Familien-Verhältnisse, Erziehung auf den menschlichen Charakter einen nütigen Einfluß ausübten, dann müßten diejenigen Völker, die unter dem nämlichen Klima leben, einen, wenn nicht ganz und gar gleichen, so doch sehr ähnlichen Charakter besitzen. Dasselbe müßte gelten von den Kindern derselben Familie, Zöglingen derselben Anstalt etc. Nun möge man die Geschichte und die tägliche Erfahrung befragen, und sie werden uns gerade das Gegenteil von dem Gewünschten sagen, oder sie werden uns wenigstens keine Beweise für die Ansichten unseres Verfassers liefern. Was sind die jetzigen Bewohner Nordafrikas im Vergleich zu den alten Puniern? Die Bewohner Vorderasiens und Griechenlands werden uns wohl wenig an die alten Perser und Griechen erinnern. Die jetzigen Italiener und Franzosen werden wohl nicht sehr ähnlich sein den alten Römern und Galliern resp. Franken, trotzdem sie unter dem nämlichen Klima leben. Sind nicht die Zöglinge einer und derselben Erziehungsanstalt oft gänzlich von einander verschieden? Kinder derselben Familie und der nämlichen Lebensweise erinnern uns oft an alles eher, als an Ähnlichkeit der Sitten und Charaktere. Nach der Meinung des Verfassers müßte aber in den genannten Fällen wenn auch nicht eine Gleichheit, doch wenigstens eine auffallende Ähnlichkeit zu finden sein.

Es gibt kaum ein Zeugnis von großer Kenntnis des menschlichen Herzens, wenn man behauptet, niemand könne innerhalb einer kurzen Frist, oder gar in einem Augenblicke ein ganz anderer sittlicher Charakter werden. Die Geschichte und vor allem das Christentum, d. h. der Katholizismus, haben Beispiele genug dafür geliefert und liefern sie noch immer. Wenn aber der Verfasser solche unlegbare Erscheinungen für

psychiatrische Zustände hält (S. 117), hat er dadurch nur seine minder tiefe Beobachtungsgabe verraten. Der Vorwurf, den der Verf. gegen Kant schleudert (S. 43), dürfte vor allen ihn selbst treffen. — Die Note S. 99 hätte wegleiben können, denn darin gibt der Verf. nur seine mangelhafte Belesenheit und Kenutnisse über die theologische Lehre von der Prädestination und Wahlfreiheit kund. — Dafs des Verf. Lieblingsautoren Hartmann, Spinoza, Feuerbach sind, dürfte seinen philosophischen Standpunkt zur Genüge kennzeichnen.

Nur aus Eifer für seine eigene Meinung sind die minder sanften Ausdrücke zu erklären, mit denen er die Argumente und die Ansichten seiner Gegner bezeichnet. Die Argumente der Gegner sind „Trugschlüsse, geschöpft aus oberflächlicher Beurteilung“ (S. 17), sie führen „zu ungeheuerlichen Widersprüchen“ (S. 54); sie sind „phantastischen, sich selbst zersetzenden, Thatsachen und Erfahrung negierenden Trugbildern“ ähnlich, welche vor der Leuchte der objektiven Kritik verschwinden wie der Nebel vor den Sonnenstrahlen (S. 73), weshalb jeder, der nicht blind ist, sich der deterministischen Lehre anschließen mufs (S. 23), sie beweist ihre Grundsätze mit überzeugender Wucht (S. 98). Die Lehre von der Freiheit des Willens versetzt ihn in ein Chaos von Widersprüchen (S. 17). Kants Behauptung über die angebliche Freiheit der Vernunft ist ein ungeheurer Irrtum (S. 79), und überhaupt befindet sich Kant, was die gegenwärtige Frage anbelangt, in schwerem, thatsächlichem Irrtume (S. 80). Will jemand sich von diesen kritiklosen Träumereien, haltlosen logischen Schlüssen (S. 29) und den schroffsten Widersprüchen (S. 31) befreien, so soll er ja nicht unterlassen, die scharfsinnigsten Untersuchungen Hartmanns (in der Philosophie des Unbewußten) genau nachzulesen (S. 64); wie denn überhaupt daselbst die Fundamente der deterministischen Lehre mit einer Klarheit dargelegt werden, wie sonst nirgendwo.

Dafs diese Darstellung nicht schonend genannt werden darf, ist aufser Zweifel. Aber aus dem ganzen Buche geht es hervor, dafs der Verf. die Wahrheit zu ermitteln sucht, es fehlen ihm aber die Grundlagen einer gesunden Philosophie. Sollten wir am Schlusse unserer Besprechung dem Verfasser etwas anraten, so möchten wir ihn bitten, er wolle die Mühe nicht scheuen und ein Handbuch der Philosophie, welches im Geiste der nüchternen Wahrheit geschrieben ist, in die Hand nehmen, und insbesondere jene Teile genau durchstudieren, welche über die Willensfreiheit handeln. Dafs vielleicht dasselbe im scholastischen Geiste und Stile geschrieben sein sollte, darf ihn nicht zurückschrecken. Sein die Wahrheit anstrebender Geist wird durch das Studium eines solchen philosophischen Werkes gesättigt, und er wird alsdann über die Willensfreiheit anders denken und auch in einem anderen Tone schreiben, als er es in der vorliegenden Abhandlung that. — Die letzten dreifsig Seiten sind der Widerlegung der Prorektoratsrede (Über die menschliche Freiheit) Kuno Fischers gewidmet.

Graz.

Fr. Sadocus Szabó O. P.

Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe von O. Flügel. 2. Aufl. Cöthen, O. Schulze, 1890.

Der auf dem Gebiete der Philologie und Theologie rühmlichst bekannte und eifrig gelesene Verfasser macht in dieser Schrift den erfolgreichen Versuch, gegenüber dem schrankenlosen Materialismus die Seele

als „unteilbares Wesen, das da Träger aller geistigen Zustände einer Person ist“ (S. 120), wissenschaftlich darzuthun. Unter den „neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe“, auf welche er Rücksicht nimmt, ist jedenfalls die bedeutungsvollste die S. 49 erwähnte und S. 81—90 ausführlich behandelte, diejenige nämlich, gemäß welcher „von einer großen Anzahl Naturforscher die Ausschließlichkeit der äußeren Bewegungszustände für die Materie aufgegeben und als Ergänzung dazu innere Zustände in den Elementen der Materie angenommen werden“. Nach Helmholtz (S. 89) wäre ja das Geschäft der Naturforschung vollendet, wenn einmal die Zurückleitung der Erscheinungen auf einfache Kräfte vollendet sein wird. Wir geben dem Verfasser Recht, dafs, wenn der Materialismus die hier angedeutete Wandlung vollzieht und konsequent durchdenkt, ein Weg zur Verständigung besteht; wir wollen ihm auch zugeben, dafs anstatt „einfacher Kräfte“ besser „einfache Wesen“ zu setzen sei, die, so lange sie jedes für sich, abgesondert von allen anderen gedacht werden, keine Kräfte sind und haben. Dann aber ist die Schlußfolge unausbleiblich, dafs es wohl einen Monismus, der Kraft nach, gibt, jedoch keinen Monismus, wenn die Wesenheiten in Betracht gezogen werden. Mit anderen Worten: Eine Kraft besteht, welche allen Wesenheiten das tatsächliche Sein der Existenz und einer jeden entsprechende Kraft mitteilt; von der aus die verschiedenen Wesenheiten in Wechselbeziehung gesetzt werden; die aber selbst nicht in diese Wechselbeziehung eintritt, so dafs etwas anderes auf sie einwirken könnte, sondern die vielmehr wesentlich Kraft ist, d. h. deren Wesen selber nichts ist als reinste Kraft. Denn wenn jedes der „einfachen Wesen“ ohne Kraft ist, wie sollen sie dann sich gegenseitig zur Thätigkeit bestimmen, während ein jedes nur vermögend ist, bestimmt zu werden; es sei denn es besteht eine Kraft, die selber Wesen, also in sich notwendig, unendlich, von allem anderen Sein her unbestimmbar ist. Der Verfasser zieht diese Schlußfolge nicht direkt selber, seine Ausführungen aber lassen den Platz dafür offen. Eine völlig, auch einem Schöpfer gegenüber, ursprüngliche Mehrheit von Atomen, d. h. von solchen einfachen Wesen, die also rein aus sich beständen, ist jedenfalls undenkbar; denn einerseits gehört dazu, um tatsächlich zu sein, Kraft, und diese Wesen haben, nach Annahme, keine, und andererseits muß sich, wie Plato beweist, jede Mehrheit auf eine Einheit zurückführen lassen. Will man freilich diesen Monismus der Kraft, wonach alle Kräfte mit ihren Abstufungen und Wirksamkeiten von einer einzigen Kraft aus an erster Stelle in Thätigkeit gesetzt werden, konsequent weiter denken, so wird man nicht, wie der Verfasser zu meinen scheint, die Lebenskraft vom Körper, als Ergebnis verschiedener körperlicher Erscheinungen, ableiten und die Seele einzig zum Träger der geistigen Thätigkeiten machen dürfen. Man muß dann das Wesen des Körpers in das Vermögen setzen, Sein zu empfangen und zur Thätigkeit von anderswoher bestimmt zu werden, das Wesen der Seele aber in das Vermögen, den Körper, so lange sie in ihm ist, zum lebendigen Sein und zur Thätigkeit zu bestimmen. Dieses beiderseitige reine Vermögen oder diese beiden „einfachen Wesen ohne jede Kraft“ erhalten dann die jedem entsprechende Kraft von jener, die wesentlich keinerlei Vermögen, sondern nichts als Kraft ist. So sind in ihrem gegenseitigen Wesen Körper und Seele geschieden, als verschieden geartetes Vermögen für Sein und Wirken; in diesem Wesen aber selbst liegt die Verbindung zu einheitlichem Sein der Existenz und der natürlichen Thätigkeit auf Grund der reinen Kraft, mit Bezug auf die allein ein wirkliches Vermögen für tatsächliches Sein und Wirken, also ein Wesen, bestehen kann.

Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre; eine kritische Abhandlung von Dr. Viktor Lipperheide. München, M. Rieger, 1890.

Wir haben hier eine höchst interessante Schrift vor uns, die sich mit Sachkenntnis, reifem Urteil und in klarer, ruhiger Darstellung mit einer schon oft behandelten Frage beschäftigt: Wie steht Thomas zur Ideenlehre Platos und somit zur Philosophie dieses großen Weisen selber? Der Verf. faßt S. 128 sein Urteil in den Worten zusammen: „Thomas fühlte sich in stände, seine Auffassung der Platonischen Ideenlehre mit der Autorität des Stagiriten zu decken. Weit entfernt, daß er die Gestalt, in welcher das System Platos bei Augustinus, von der, in welcher es bei Aristoteles erscheint, nicht gehörig sonderte, strebt er vielmehr darnach, mit jenem im Einvernehmen zu bleiben, ohne genötigt zu sein, mit diesem zu brechen.“ Hatte zudem ja schon Augustin selbst gesagt, der Unterschied zwischen Aristoteles und Plato sei groß, wenn auf die Ausdrucksweise gesehen wird, gering und fast Null, wenn man den Inhalt berücksichtigt. (Vgl. S. 122 die Stellen aus Thomas zu I de anima 1, c. 8 und zu I Phys. c. 14. die ähnlich lauten.) Es ist ein Irrtum, wenn man den hl. Thomas so ganz zum Nachbeter des Stagiriten macht. Die einschneidendsten Beweise für die Existenz Gottes, für manche der göttlichen Vollkommenheiten, für die Natur des Übels etc. hat Thomas aus Plato. Er führt ihn nicht so oft an aus demselben Grunde, aus dem Aristoteles seinen Lehrer bekämpft: Die figürliche Rede, deren, gleich andern alten Philosophen, Plato sich bedient, konnte weit leichter zu Mißverständnissen Anlaß geben, wie die präzise Terminologie des Stagiriten. Dies ist besonders der Fall mit der Ideenlehre. Sind selbständig für sich bestehende, ewige Ideen die Substanz des vergänglichen Dinges, so daß sie dessen Sein formen und die Dinge, absehd von diesen Ideen, außerhalb ihrer selbst, nicht sind, so werden nicht diese dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Dinge verstanden, sondern etwas, was aufsen sich findet, nicht etwas Vergängliches, sondern Ewiges und Unveränderliches. Die Dinge werden schließlic zu Gott, da ja das Eine, Gute, also nach Plato Gott, auch unter den Ideen sich finden und die Dinge danach ihre Güte und Einheit haben. Die h. Väter haben, gestützt auf das Licht des Glaubens, bereits vom Beginne des Christentums an diese Mißverständnisse von der Lehre Platos fernzuhalten und das Erhabene herauszuschälen gesucht. Der Arcopagite nahm zuerst und später zumal Augustin die Musterideen Platos an, aber als Ideen in Gott, nach denen Gott die Welt geschaffen hat und leitet. Dadurch wurden diese Ideen nur um so selbständiger, denn ihr Sein war das reine und einfache Sein des göttlichen Wesens. Es kommt ihnen Schaffenskraft zu, soweit sie mit Gott selber in reinster Thatsächlichkeit eins sind. Da sie keine Materie voraussetzen, so ist das Schaffen der Welt keine Notwendigkeit, sondern rein der göttlichen Güte gedankt, die, wie Thomas sagt, „ändern die Ähnlichkeit mit ihr, das Gute, mitteilt, soweit es möglich ist“ (secundum quod possibile est), nämlich einzig auf Grund des freien Ratschlusses; ist ja doch der göttliche Wille mit Rücksicht auf alles andere wesentlich frei. Mit dieser Anschauung von den Ideen setzten die Väter in Verbindung die Engelssubstanzen, in welchen eine stets thatsächlich aufgefaßte, von Gott erschaffene Idee die Wesensform ist, zu der die andern, von Gott eingepägt, hinzutreten. Diese intellectus separati sind causae instrumentales für das Hervorbringen der dem substantiellen Wechsel unterliegenden Dinge, nachdem

diese einmal geschaffen worden. Sie bereiten das wirkliche Sein vor, als *causae efficientes*, vermittels der Bewegung der Himmelskörper, die von ihnen abhängt, wie ja jede Kreisbewegung, auch die des Blutes im animalischen Leben, von etwas Geistigem, zum mindesten von einer über dem Stoffe seienden Form, abhängt. So sind diese Substanzen *causae efficientes* kraft der ersten Ursache und vermittels der Bewegung. Sie sind in genere *causae formalis*, einerseits weil sie in sich eine abgeleitete Idee haben, die zu ihrem Wesen gehört und gemäß der sie, als untergeordneter Exemplaridee, ihre wirkende Thätigkeit ausüben; andererseits, weil sie die ersten Urbilder in Gott schauen. Sie sind aber in keiner Weise die Wesensform selber der Dinge, als ob diese in sich keine hätten. Sie sind *causae finales*, insoweit ihre Wirksamkeit mit der göttlichen Güte verbunden ist. Nie aber sind sie *causae materiales* mit Rücksicht auf die sichtbaren Dinge und deren Eigenschaften, denn nie werden sie von diesen bestimmt.

Diesen Weg der Versöhnung von Aristoteles und Plato schlägt auch Thomas ein. Wenn Thomas beim Verfasser sagt (S. 104), „dafs für das Böse keine Idee beansprucht werden könne, da es dem Augustinus zufolge in dem Mangel des Maßes, des spezifischen Wesens und der Ordnung bestehe“, Plato aber die Idee eben das spezifische Wesen genannt habe, so vermögen wir darin auch nicht einen Schatten von Widerspruch zu finden. Nicht den Mangel der Idee, welche Plato das aufsen bestehende Wesen der Dinge nannte, bezeichnet Th. als das Übel; dann wäre alles vom Übel, denn nichts hat sein Wesen auferhalb seiner selbst. Vielmehr spricht Th. da von den Ideen in Gott, welche weder Musterformen, Exemplarideen für ein Übel seien, noch (*secundum quod significat rationem*) wirkende Ursachen eines Übels gemäß der Kraft Gottes, denen das Wesen im Dinge folgt vermittels der werkzeuglichen Ursachen. — Die Darstellung der Erkenntnislehre des hl. Thomas, resp. die Zurückweisung der Platonischen Ideenlehre von seiten des Aquinaten, hätte an Schärfe gewonnen, wenn der Verfasser (S. 12) die erste Thätigkeit des Intellekts, vermöge deren das Wesen eines Dinges als etwas Einheitliches erfasst wird, als eine, ähnlich wie die Erfassung der Sinnesobjekte seitens der Sinne, mit *Naturnotwendigkeit* geschehende, unbewußte betont hätte (S. th. I, qu. 16, art. 2). Diese erste Thätigkeit ist noch nicht Erkennen, sondern genauer Gegenstand des Erkennens (*conformatem istam cognoscere est cognoscere veritatem*). Wird dann noch der zweite Hauptgrundsatz für die Erkenntnislehre des h. Thomas hinzugenommen, für den der Verf. ja eine prägnante Stelle (S. 29, IV C. 9. c. 4: *Verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet, ut intelligibiliter eandem naturam numero contineat*) anführt und gemäß dem das Eine Selbe, was aufsen macht, dafs das Ding ist, innen, in der Vernunft, macht, dafs das Ding erkannt werden kann; so erscheint es völlig unmöglich, dafs etwas anderes das Wesen im Dinge sein kann, wie was im Dinge selbst die *potentia* ist für das Sein, nämlich die Substanz. Nur Vermögen kann ja eins werden mit Vermögen, nämlich bestimmendes mit dem entsprechenden bestimmbar. Und so wird die Idee recht eigentlich zu einem Vermögen, ein bestimmtes Ding zu kennen; nicht ist sie von sich aus etwas *Thatsächliches*: nämlich das wirkliche Erkennen. Dann kann sie aber nimmer etwas einzeln für sich Bestehendes sein. Bei schärferem Hervorheben dieser Punkte würde der Verf. auch eine unbestimmte Ausdrucksweise (S. 99) betreffs der Phantasmen vermieden haben. Die Phantasmen „beeinflussen“ nicht „zur Hervorbringung von Denkformen“. Die fertige Idee wird *naturnotwendig* eine der Vernunft inwohnende. Die Phantasmen halten sich

reiu vom Gegenstande aus, ex parte objecti. Was die Farben für das Auge sind, das sind die Phantasmen für die Vernunft; oder was das Buch für das Lesen ist, das ja zum Lesen selber ex parte objecti nichts beiträgt.

Kants Lehre von Raum und Zeit, kritisch beleuchtet vom Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes aus; von Hubertus Gisevius. Hannover, Helwing, 1890.

Der Verfasser behandelt die Auffassung, welche Kant in der transcendentalen Ästhetik betreffs Zeit und Raum kundgibt und zur Unterlage seiner Kritik der reinen Vernunft macht. Nachdem er die unstreitbar vorhandenen Mängel der Kantschen Auffassung, wenn auch hie und da etwas einseitig, vorgelegt, kommt er zu dem Schlusse, die Wahrheit über die Begriffe von Zeit und Raum könne nur durch die Experimental-Psychologie festgestellt werden, wie Wundts Beobachtungen an der Entwicklung des Geistes von Kindern darthun; es handle sich hier also um „posteriorische Anschauungen“ und keineswegs um etwas a priori. „Kant hat einen durch Erfahrung eingeleiteten höchst verwickelten psychischen Prozeß als ursprüngliches einfaches Besitztum des Intellekts aufgefaßt. Hätte er Wundts Beobachtungen und Experimente zu machen vermocht, so würde er nicht einen Augenblick an der Posteriorität der Raumanschauung gezweifelt haben.“ Wir glauben kaum, daß dergl. Experimente an Kindern Kants Theorie beeinflusst hätten. Diese Art Beobachtungen sind zu sehr der vorgefaßten Meinung unterworfen, die der betr. Beobachter bestätigt zu sehen wünscht. Die einander entgegengesetztesten Ansichten stützt man heutzutage, vorzugsweise, auf das, was man an unumtündigen Kindern sieht oder doch zu sehen meint; da ist man ja durchaus Meister, das Kind widerspricht nicht. Wir sind nicht dagegen, daß der Forscher solche Beobachtungen zu Hilfe nimmt, soweit sie nämlich allgemein, und nicht bloß von dem einen oder von dem andern, als gültig anerkannt sind; aber eine Wissenschaft darauf, ganz und gar, errichten, von der dann wieder die Gesamtheit der übrigen Wissenschaften am Ende abhängen soll, dies scheint uns zu weit zu gehen.

Den Weg also, welchen der Verfasser einschlägt, um Kant zu bekämpfen, erachten wir nicht als gangbar. Daß Kant für Raum und Zeit in der Vernunft die Wurzel sucht, tadeln wir nicht. Er hat nur darin gefehlt, daß er seine Vernunft oder die menschliche Vernunft mit der Vernunft an sich verwechselte, und diesen Fehler haben ihm Hegel, Fichte, Schelling bis auf Hartmann nachgemacht. Wenn es eine höhere und eine geringere Vernunft gibt, also Grade in der Vernunftigkeit, dann muß es eine unbedingt höchste Vernunft geben, die in ihrem ganzen Wesen und Fürsichbestehen nichts ist wie Vernunft; denn Grade gibt es nur, wo ein Höchstes besteht. Mehr oder minder warm wird ausgesagt mit Rücksicht auf das Feuer, zu dessen Wesen es gehört, im höchsten Grade, d. h. nichts als notwendig warm zu sein und deshalb in den andern Dingen die Wärme zu bewirken, weil es, in unbegrenzter Fülle, Wärme hat. Ohne die höchste Vernunft also, ohne daß diese nämlich davon die betr. Idee irgendwie hat, besteht weder Raum noch Zeit; und wird diese hinweggedacht, dann verschwindet notwendig auch Raum und Zeit und was darin enthalten ist. „Die Dinge sind, weil Gott sie weiß; und soweit sind sie, als Gott sie weiß.“ Dieser Satz des Aquinaten ist das Ergebnis reiner, folgerichtiger Philosophie. Die Kantsche Forschung selber, mit ihrer reinen Vernunft, muß dazu führen. Daß Kant stillstand in seinem Denken und die „reine Vernunft“ nicht zu dem ausbildete, wozu die

Grundlage seines eigenen Forschens ihn hätte treiben müssen, bildet die Ursache der Widersprüche, die sich in seinem System finden und die der Verfasser dieser Abhandlung scharf hervorhebt. Die Begriffe von Zeit und Raum sind Begriffe a priori; aber in der wirklich reinen Vernunft, die nichts ist als Vernunft, nämlich als vollendete Einheit des Erkannten und Erkennenden, sonach nichts außerhalb ihrer für ihr Denken und Wirken voraussetzt: in der göttlichen Vernunft. Da wird die Erscheinungswelt nicht bloßer Schein (S. 24), wenn sie auch ganz von dieser Vernunft abhängt; denn diese letztere ist die Fülle des Seins, weil die Fülle aller Einheit, und kann somit wirkliches Sein den von ihr gedachten Dingen geben, sie ist eben dem Wesen nach nichts als Vernunft, d. h. höchste, freie Wirklichkeit. Bei uns aber findet sich bloß ein Vermögen der Vernunft. Unsere Natur ist nicht thatsächliches Erkennen, sondern bringt bloß ein Können für das Verstehen mit sich; sie kann erkennen und kann auch wieder nicht erkennen. Da geht Raum und Zeit, aber nur als Vermögen, zum entsprechenden Begriffe zu werden, voraus; und nicht die äußeren Erscheinungen bringen den wirklichen vollendeten Begriff von Zeit und Raum in uns hervor, sondern die Vernunft bildet ihn mit eigener Kraft und trägt die Anwendung von demselben nach aufsen.

Dazu genügt freilich nicht ein „Intellekt“, wie er in dieser Abhandlung vorgeschlagen ist. Danach wäre die Vernunft „eine grofsartige Maschinerie“ (S. 34), „die am Gehirne haftet“. Die Vernunft ist mit Rücksicht auf das Gehirn eine in ihrem Wirken, im Erkennen, subjektiv gänzlich freie Kraft. Sie hängt im Akte des Erkennens nicht im mindesten vom Gehirne ab, und „es wird der exakten Forschung“ nie „gelingen, nachzuweisen, wie bei einem bestimmten geistigen Vorgange in bestimmten Ganglien kugeln und Nervenröhren eine bestimmte Bewegung bestimmter Atome stattfindet“. Man mag noch so sehr dazu kommen, „die Hirnvorrichtung sich abspielen zu sehen wie das Räderwerk einer grofsen Maschine“; man wird nie nachweisen, dafs die eigentlichsste Thätigkeit des vernünftigen Erkennens dadurch erklärt werde. Der Mensch kann ohne Einbildungskraft, ohne Phantasiebilder nicht vernünftig verstehen, wie jemand ohne Buch nicht lesen kann, obgleich keinem das vorliegende Buch die Fertigkeit des Lesens oder auch nur eine gröfsere Fertigkeit des Lesens verleiht. Ist das Organ der Einbildungskraft demnach krank, so leidet darunter das vernünftige Erkennen; aber in keiner anderen Weise wie das gute Lesen leidet, wenn auf den Seiten sinnstörende Flecken sind oder wenn das Buch in schwankender Bewegung gehalten wird. Das hängt nicht mit der Vernunft an sich zusammen, sondern mit dem Zustande, in welchem sich bei uns das Vermögen der Vernunft, kraft der natürlichen Verbindung mit dem Körperlichen, findet. In der Einbildungskraft erglänzen die stofflichen Bilder der sichtbaren Dinge; und diese letzteren sind eben der natürliche Gegenstand des menschlich-vernünftigen Erkennens, das Bilderbuch, in welchem die Rätsel und Rebusse stehen; sagt doch der Apostel: „Wir erkennen jetzt wie in Bildern und Rätseln“. Hat das Körperliche diesen Zweck, Bilderbuch für die erkennende Vernunft zu sein, erfüllt, dann hört der jetzige Zustand der Vernunft auf. Wenn wir deshalb auch nicht mit dem Verfasser übereinstimmen, der da meint, dafs „die Wissenschaft sich fortgesetzt Gebiete erobere, die früher dem Glauben gehörten“ (S. 38), als ob nämlich Wissenschaft und Glaube die erbittertsten Feinde wären, die niemals Waffenstillstand schliessen; so sind wir doch seiner Ansicht, dafs „der Glaube stets der Schlussstein menschlichen Denkens bleiben wird“, und

zwar aus dem Grunde, weil, was für uns Glaube ist, jetzt bereits als klares Wissen in der „reinen Vernunft“, in der göttlichen nämlich, sich findet und wir einst daran teilnehmen werden.

Die Seele und ihre Thätigkeiten. Nach den neuesten Forschungen auf Grund physiologischer Gesetze für Theologen, Pädagogen, Juristen und Gebildete dargestellt von Prof. Friedrich Koerner. 2. Aufl. Leipzig, Hartung u. Sohn, 1890.

Ein in hohem Grade dankenswerter Beitrag zur Seelenkunde! Zumal wird niemand diese Arbeit unberücksichtigt lassen dürfen, welcher sich über das Verhältnis der Seele zu den physiologischen Erscheinungen eingehender unterrichten will. Der Verfasser behandelt zuerst die Beschaffenheit der Verbindung von Leib und Seele, zergliedert darauf physiologisch das Nerven- und Gehirnsystem und geht dann zu den eigentlich psychischen Thätigkeiten über, beschreibt nämlich den Sinnenmechanismus, die Muskelgefühle, Empfindungen, Vorstellungen, die Gewinnung von Denkformen, Begriffen, Ideen. Die Darstellung des Kreislaufes der Geistesthätigkeiten bildet den Schluß. Was den principiellen Standpunkt dieser Abhandlung betrifft, so können wir uns gern damit im Einverständnis erklären, daß der Verfasser die Anschauung vertritt, „die Seele als persönliches Ich veranlasse selber ihre Thätigkeiten“; wir vermögen auch dem Satze ein angemessenes Verständnis abzugewinnen, daß „alles psychologische Geschehen physiologisch möglich und die Seelenlehre selber angewandte Naturwissenschaft ist“, insoweit die Seele „den ihr eingepflanzten Naturgesetzen folgt und sie im freien Willen zum Ausdruck bringt“, insoweit zumal die Seele mit dem Leibe zu ein- und demselben Sein verbunden ist. Wenn jedoch hinzugesetzt wird, daß, nur durch Physiologie zu psychologischen Kenntnissen gelangt werden könne“, so zeigt dies bereits den die ganze Arbeit in ihrem principiellen Teile kennzeichnenden Widerspruch, daß der Verfasser wohl einen selbständig im Menschen waltenden Geist theoretisch anerkennen möchte, aber vom Materialismus sich praktisch nicht loswinden kann. S. 10 verwirft er oben den Satz des Materialismus, daß „die Seele nur Ergebnis körperlicher Vorgänge ist“, und unten nennt er das Bewußtsein ein Entwicklungsp r o d u k t des Naturlaufes, faßt also die höchste Thätigkeit der Seele in materialistischer Weise auf. Vielleicht fühlt er selbst diesen Widerspruch, ohne ihn heben zu können, wenn er mehrmals versichert, er beanspruche nicht, daß seine Arbeit einen Abschluß in der Erforschung des Wesens der Seele und ihrer Thätigkeiten darstellen solle. Der Widerspruch wäre unschwer zu vermeiden gewesen, wenn der Verfasser die genaue rechte Mitte eingehalten hätte, wie sie Thomas von Aquin vorlegt. Er hätte da alle die angeführten physiologischen Beobachtungen, die sehr zahlreich und höchst interessant sind, verwerten können; ja vielleicht wären einzelne noch präziser geworden und somit von einschneidendem Nutzen für die Sache.

Wenn (S. 9) „Theologen behaupten, Leib und Seele seien grundverschiedene Wesen, die sich jeweilig verbinden und wechselseitig beeinflussen (zur Sünde verlocken), um sich dann wieder zu trennen“, so verurteilen wir solche Theologen zusammen mit dem Verfasser. Man darf sich die Verbindung von Leib und Seele nicht wie ein Kompagniegeschäft denken, wo die Kasse und der mit Hilfe derselben

gemachte Erwerb gemeinschaftlich ist. Dies ist ein Extrem, das ebenso falsch ist, wie jenes, wonach die Seele ein Ergebnis der Materie und ihre Thätigkeit ein Produkt materieller Kräfte ist. Thomas drückt die eigengeartete Verbindung von Leib und Seele mit Arist. durch die bei ihm ständige Formel aus: „Leben ist für die lebenden Wesen Sein“. Nicht der Körper hat ein Sein und die Seele hat ein Sein, welche beide, zusammengesetzt, das Sein des lebenden Wesens ergäben; sondern nur ein thatsächlich bestehendes Sein findet sich in jedem lebenden Wesen, und dieses kommt, als von der im Innern des letzteren waltenden Form, von der Seele. So verhält es sich auch beim Menschen. Es muß da wohl unterschieden werden zwischen der Verursachung, wie sie vom Künstler ausgeht und das Kunstwerk zur Folge hat, und jener Verursachung, wie sie in der Form selber des Kunstwerkes liegt. Nach der erstere kommt von Michelangelo das Sein des berühmten Standbildes in St. Peter ad vincula, des Moses; da ist das Sein verschieden zwischen dem Künstler und dem Kunstwerke, denn hier handelt es sich um die wirkende oder etwas aufsen herstellende Ursächlichkeit. Diese Ursächlichkeit besteht nicht zwischen Seele und Leib. Die Seele macht sich nicht einen Leib und nimmt ihn an, wie der Künstler das Kunstwerk macht und ihm seinen Namen gibt. Wohl aber steht der Marmor im Staudbilde des Moses ganz unter der Form des Moses; all sein künstlerisches Sein zieht er von dem Bilde des Moses; man sagt, indem man darauf zeigt: Das ist Moses und macht des Marmors keine Erwähnung mehr; ein einziges künstlerisches Sein ist da und dieses kommt ganz und gar von der Form. Ähnlich ist es beim Menschen. Deshalb sagt auch Thomas, die Seele gäbe dem Körper das Sein, abachend von der Seele hat der Körper kein thatsächliches Sein; es müßte denn wieder eine andere Wesensform da sein, wie z. B. die des Staubes. Es ist nur ein thatsächliches Sein im Menschen und dieses erhält durch die Seele seine Bestimmtheit und Gestalt, nicht aber die Existenz.

Dies verwechselt der Verfasser, wenn er oft in seinem Werke betont, die Seele sei ebenso allgegenwärtig im Leibe, wie Gott es ist im All. Gott ist notwendig gegenwärtig jedem Dinge als wirkende, das Sein nämlich der Existenz gebende und erhaltende Ursache. Diese wirkende Ursächlichkeit wird von der Seele, die den Körper im Körper selbst zu einem menschlichen formt und sonach mit ihm ein einheitliches Wesen bildet, wie die Dreiecksform mit dem Holze, wie das Mosesbild mit dem Marmor, als der formalen Ursache im Menschen vorausgesetzt. Gott hat der Seele als wirkende Ursache die Kraft gegeben, im Menschen die den Körper formende und bildende Ursache zu sein, und Er hat es dem Körper gegeben, von der Seele, als wesentlicher Form, das Mensch-sein zu erhalten. Ein andres Vermögen für das Sein bringt der Stoff und ein andres die Seele, das erstere enthält in seiner ganzen Ausdehnung nichts andres wie nach allen Seiten hin Bestimmbarkeit, Bildbarkeit, Formfähigkeit; während das der Seele inwohnende Vermögen bestimmende, bildende, formende Kraft besagt. Die Bestimmbarkeit aber einerseits und die bestimmende Kraft andererseits werden, durchaus naturgemäß, eins dem Wesen nach durch die einwirkende Ursache: also durch die zeugende als untergeordnete, werkzeugliche, und durch den ersten Urgrund, durch Gottes Macht als die an der Spitze stehende und leitende. Da ist die einheitliche Thätigkeit im Bereiche der Natur gegeben und zwar eine Einheitlichkeit, wie sie inniger unter Naturkräften nicht gedacht werden kann. Es sind da nicht zwei Wesen, „die sich nicht verbinden und nicht aufeinander einwirken können, weil sie sich gegenseitig nicht beikommen“. Es ist hier ein

Wesen, in ihm sind bestimmende und bestimmbare, nämlich Seelen- und rein stoffliche Kräfte, zu einem Sein und zu einheitlicher Thätigkeit verbunden. Will aber der Verfasser, daß „die Vermittlung zwischen Geist und Körper durch das Nervensystem besorgt wird, das man kennen muß, um die gegenseitige Einwirkung beider Gegensätze (!) sich vorstellig zu machen“, so nimmt er selber zwei innerlich nicht verbundene Elemente im Menschen an, die nur gewaltsam, d. h. durch etwas Äußerliches, zusammengehalten werden.

Es bedarf keines weiteren Nachweises, daß, wenn Leib und Seele im Menschen nur ein Sein hat, weil da nur ein aus der bestimmenden Kraft und dem bestimmbaren, stofflichen Elemente zusammengesetztes Wesen sich findet, auch all die physiologischen Beobachtungen, welche eintreten, vom höchsten Werte für die Seelenkunde sind. Deshalb wurden sie aber auch schon von jeher gepflegt. Es ist dies ein Irrtum beim Verfasser, wie derselbe sonst auch häufig bei den Vertretern der modernen Wissenschaft besteht, daß die Alten von Physiologie nichts gewußt hätten. Er lese nur bei Albertus M. die Anatomie des menschlichen Körpers, bei Thomas den Kommentar zu Arist. de anima etc. etc.; und er wird nicht in solche Überschwenglichkeiten fallen, wie S. 65, wo „der Weihrauchduft, der sich zum Gottesdienste gesellt, die überweltlichen, mystischen Ahnungsschauer erhöht.“ Wir haben schon sehr oft Weihrauchduft beim Gottesdienste genossen, aber von solchen Schauern nichts gespürt, auch nie dgl. Erfahrungen von andern vernommen. Wir wurden auch nie durch den Weihrauch „in behagliche Feststimmung versetzt“. Die Alten waren weit besonnener bei ihren physiologischen Beobachtungen und zergliederten weit eingehender den Anteil des betreffenden Organs beim Empfinden. Dies erklärt sich durch die Notwendigkeit, welche ihnen ihre Auffassung von der Seele und deren strikte Einheit mit dem Leibe zu natürlicher Wirksamkeit auflagte. Danach war beim vernünftigen Erkennen alle Einzelheit und Besonderheit oder Beschränktheit den Sinnen und der mit diesen eng verbundenen äußeren Welt geschuldet; die Vernunft für sich allein hatte zum Gegenstande der Erkenntnis nicht das Einzelne, Besondere, Beschränkte, sondern einzig das Allgemeine. Quod est, cognoscitur, war die Formel. Der direkte Gegenstand des menschlichen Erkennens war das wirkliche Sein der Dinge, also das Besondere und stofflich Einzelne unter dem Gesichtspunkte der allgemeinen Idee. Diese letztere war bei den Alten nur Mittel oder Erkenntnisform, soweit der direkte Gegenstand in Betracht kommt; erst auf reflexem Wege konnte die allgemeine Idee selber Gegenstand des menschlichen Erkennens werden. Das eine einheitliche Sein des menschlichen Erkenntnisaktes umfaßte in sich notwendig den Sinn, und auf Grund der Sinne ward die Außenwelt Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis. Da war also die Erforschung der Sinne und deren Organe sowie der außen gegebenen Kräfte notwendig die Aufgabe des Forschers über die Seelenkunde. Und ebenso verhielt es sich mit dem Begehren. Der eine selbe Begehrakt gehört den Sinnen an, soweit da das stoffliche Einzelgut in Frage kommt, und dem vernünftigen Willen unter dem Gesichtspunkte des allgemeinen, nämlich insofern das einzelne beschränkte Gut auf den letzten Endzweck bezogen wird, das bonum commune. Darin besteht ja nicht die Sünde, wie der Verfasser zu meinen scheint, daß der Leib die Seele anlockt. Vielmehr ist Sünde dann vorhanden, wenn der Mensch ein beschränktes einzelnes Gut, das nur Mittel sein soll, um den letzten Endzweck zu besitzen, und in ihm alles, was nur immer dem Menschen als ein Gut vorkommen kann, in der Weise begehrt,

dafs er dabei stehen bleibt, trotzdem die Stimme der Vernunft ihm den Gesichtspunkt des Allgemeinen im Bereiche des Guten vorhält.

Der Verfasser hat überhaupt nicht unterschieden zwischen der Seele als Subjekt und Träger der Thätigkeit einerseits und als Objekt und Gegenstand der Thätigkeit andererseits. Das ist eben nur der vernünftigen Seele eigen, dafs sie auch Gegenstand der menschlichen Thätigkeit ist, indem sie selber von ihr erkannt und vervollkommenet werden kann. Damit, weil sie nämlich zugleich Gegenstand der Thätigkeit ist, hängt es zusammen, dafs die Seele weiter besteht nach dem Tode; ihr letzter Zweck ist eben die eigene Vollkommenheit, soweit diese durch das Allgut als Gegenstand des Schauens und Genießens hergestellt wird. Ebenso hat der Verfasser nicht unterschieden zwischen der Seele als bestimmender Wesensform, von welcher der Leib es hat, ein menschlicher zu sein, einerseits und zwischen derselben Seele als 1. Bewegter, primus motor, im Bereiche der menschlichen Vermögen. Unter dem 1. Gesichtspunkte geht die Seele auch den sogenannten unwillkürlichen Bewegungen als bestimmende Kraft, wie dem Atmen, dem Schlagen des Herzens u. s. w. unbedingt vorher; unter dem zweiten Gesichtspunkte tritt hinzu das Moment des sinnlichen Reizes, der Auffassung, der Gewohnheit etc., wonach willkürliche Bewegungen entstehen. Die Seele steht immer an der Spitze als principium, und ihre Vollendung ist der Abschluß oder terminus vom menschlichen Sein und Leben. Man darf, will man nicht der ganz materialistischen Auffassung huldigen, nicht sagen, aus dem Muskelsinne werde die Empfindung erzeugt, von dieser der Gedanke, und das „Ich“ daneben stehen lassen, höchstens damit es unter den vom Stoffe allein kommenden Erzeugnissen wähle. Mit welcher Kraft soll denn das „Ich“ wählen? Doch jedenfalls kraft der Vorstellungen und Gedanken. Werden diese vom Stoffe allein erzeugt, so ist die Wahl ein Phantom. Was stärkere stoffliche Kraft mit sich bringt, wird überwiegen. Wir begreifen so, dafs, nach dem Verfasser, „die religiösen Gefühle angeboren sind wie die ästhetischen“ und dafs „religiöse Bekenntnisse und Formeln Menschenwerk sind“.

Heinrich Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Gekrönte Preisschrift. Rostock, Volkmann & Jerosch, 1891.

Es ist immer schlimm, wenn ein Autor über die Scholastiker urteilt, ohne ihre Terminologie zu kennen; doch daran ist man bereits gewöhnt. Schlimmer aber ist es, wenn derselbe die bekanntesten Scholastiker durchaus etwas sagen lassen will, wovon diese, alle insgesamt, ausdrücklich nichts wissen wollen. Der Verfasser obigen Schriftchens will unbedingt, dafs die Scholastiker Semipelagianer seien; und deshalb mufs auch ihre Lehre von der Synteresis dem angemessen sein. Die Scholastiker haben nach ihm die Synteresis als Aktivvermögen gefafst, kraft dessen sich der Mensch für die göttliche Gnadenwirkung disponieren kann. Also bedarf es gar nicht mehr einer Erweckung des Gewissens durch Gott. „Der Mensch kann aus eigener Kraft, eben weil die Synteresis es der Vernunft diktiert und der Wille thun kann, was die Vernunft befiehlt, den Weg zur Heiligung beschreiten“ (S. 57). Nun kann Thomas (S. theol. I, II, qu. 109, art. 6 und an vielen andern Stellen), so oft er will, versichern und mit ihm alle Scholastiker, dafs der Mensch sich nicht vorbereiten kann zum Empfange der Gnade, es sei denn durch den unverdienten Beistand Gottes,

der innerlich bewegt (*homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis*); er kann auf die Frage, ob der Mensch mit Notwendigkeit die Gnade erlange, wenn er thut, was er kann (S. 57), immerhin antworten, daß keinerlei Notwendigkeit vorliege, die Gnade zu erlangen, weil die Gnade alle Vorbereitung der menschlichen Kraft übersteigt (*nullam habet necessitatem ad gratiae consecutionem praeparatio secundum quod est a libero arbitrio, quia gratia condonum excedit omnem praeparationem virtutis humanae*, S. theol. I, II, qu. 112, art. 3). Das macht nichts. Die Scholastiker müssen einmal die Lehre vertreten, daß das *bonum morale*, also das mit natürlichen Kräften gethane Gute, eine notwendige „Vorstufe zum *bonum meritorium* sei“ (S. 56); denn sie müssen Semipelagianer sein und „erst die Reformation machte den rechtfertigenden Glauben und die damit verbundene Heilsgewißheit geltend“. Die scholastischen Autoren können, wie der Verf. selbst eine Anzahl diesbezüglicher Stellen anführt, ausdrücklich behaupten, trotz der Principien, welche die Synteresis vorlegt, trotz ihrer Vorschriften also, vermöge der Mensch zu sündigen und zu irren; sie mögen mit aller möglichen Klarheit behaupten, daß die Synteresis in der Vernunft sei und sonach nur Richtschnur des Handelns, aber nicht die Kraft selber, um gut zu handeln; — sie müssen trotzdem lehren, daß „der Mensch kraft der Synteresis fähig sei, aus eigenen Kräften das Gute zu thun“ (S. 56). Wie der Verfasser mit den Citaten der Scholastiker verfährt, erläutere ein Beispiel. S. 34 heißt es in einer Stelle aus Bonaventura (2. dist. 39, § 3, art. 1, qu. 1): *Conscientia est habitus perficiens intellectum nostrum, in quantum est practicus sive in quantum dirigit in opere*; dagegen S. 53: „Bonaventura und Heinrich (von Gent) verstehen unter der Synteresis allein den Willens-Habitus; Thomas etc. allein den Vernunft-Habitus“. Und was sagt Thomas, gemäß dem Verfasser selbst (S. 52): *Synteresis est aliquid dirigens ad operationem*. Aber der Verf. muß eben dahin kommen, daß die Synteresis bei den Scholastikern die Kraft zum Guten gebe, daß somit nach ihnen der Mensch von Natur „den Weg der Heiligung beschreitet“. Deshalb ist ihm sein Vorgehen vorgezeichnet. Die Synteresis muß bei den Scholastikern eine Kraft des Willens sein, dessen Gegenstand das Gute ist. Und so hat sich denn der Begriff langsam bei den Scholastikern entwickelt von Alexander Hal. bis zu Gerson, wo die Synteresis offen als „der höchste Grad aller Affekte“ (S. 55), also als bloßer Willenshabitus, dasteht und somit als „natürliche Kraft, das Gute zu thun“. Bis dahin war ein Schwanken in der Scholastik, so daß Alexander, Albert d. Gr. und Durandus die Synteresis als Vernunft- und Willenshabitus betrachteten, dann Thomas als Vernunft-habitus, Bernard aber, jedoch mehr verschämt und unklar, als Willenshabitus. Wenn aber Thomas, Duns Scotus, Gabriel Biel sie in die Vernunft allein verlegen, so liegt doch schon, nach Appel, implicite in dieser Ansicht die andere, daß die Synteresis im Willen ist, denn nach Th. (S. 41) ist der Wille unter der Vernunft, nicht neben derselben, muß also dieser folgen. So kommen schließlic doch alle auf dasselbe hinaus, was ja beabsichtigt war. Nämlich „Aug. nahm das *liberum arbitrium* als Form neben dem zum Bösen bestimmten Willen an; die Scholastik gibt dem Willen (*voluntas naturalis*) noch die Richtung auf das Gute hinzu und zwar so, daß diese Richtung stark betont wird“ (S. 54). Das heißt: Der Gegensatz zwischen Augustin und der Scholastik ist fertig, letztere ist semipelagianisch; *quod erat demonstrandum*. Wie Thomas in Wahrheit das Verhältnis zwischen Vernunft und Willen auffaßt, hätte der Verf. leicht aus Thomas selber lernen können, denn dieser berührt mehrmals aus-

drücklich die Frage und sagt dann: Mit Rücksicht auf das Gute steht die Vernunft unter dem Willen, dessen Gegenstand das Gute ohne Ausnahme, das *bonum commune* ist; und mit Rücksicht auf das Wahre steht der Wille unter der Vernunft, deren Gegenstand alles Wahre ist, also auch jenes Wahre, welches der Zweck oder das Gute vorstellt. Beide Vermögen oder Potenzen werden verbunden mit Rücksicht auf die menschliche Thätigkeit selber in dem freien Willen, der (S. th. I, II, qu. 88, art. 3; Übers. Bd. III, S. 390), nach Arist., als begehrende Vernunft bezeichnet werden kann oder als vernünftiges Begehren; mit Rücksicht auf die ersten Principien der menschlichen Thätigkeit in der Synteresis, von welcher Th. sagt (I, II, qu. 80, art. 12; Übers. Bd. III, S. 365): „Die Synteresis ist keinerlei Vermögen, *potentia*, sondern ein Zustand im Vermögen... der gebildet wird durch die von der Natur her bekannten unverrückbaren ersten Principien, um dem Endzwecke angemessen zu handeln“, also z. B. *quod bonum est faciendum; quod malum vitandum*. Da versteht es sich von selbst, daß ein solcher Zustand 1. zum Willen Beziehung hat, dessen Gegenstand der Zweck ist, und 2. daß er keine Kraft in sich enthält, um das gute Handeln zu bewirken, wozu es der natürlichen Tugenden für das natürliche Gute, der Gnade und der übernatürlichen Tugenden für das übernatürliche Gute bedarf. Ebenso kann der Architekt die Principien für ein gutes Bauen in sich haben und trotzdem schlecht oder gar nicht bauen. Weil die Scholastiker das Gewissen und an seiner Spitze die leitenden Grundsätze für gutes Handeln in die Natur des Menschen verlegen, ihnen Semipelagianismus vorwerfen, heißt entweder ebensoviel als in voller Unkenntnis der scholastischen termini sein, oder die Erbsünde, also das Böse, zur Substanz des Menschen machen, so daß auch keine Gnade die Natur des Menschen heilen, sondern höchstens sie verdecken kann. Hat aber Luther dies gelehrt, so konnte sich „der Mönch von Wittenberg gegen Papst und Kaiser“ nicht „auf sein Gewissen berufen“ (S. 60); denn nach eigener Lehre war ja sein Gewissen verdorben, „der ganze Mensch sündig“, so daß auch das Vermögen des Willens in ihm zu nichts Gutem mehr fähig war. Dann muß man aber auf jener Seite, nach eigener Lehre, aufhören davon zu sprechen, daß es sog. Reformation „das Gewissen des einzelnen geweckt“, „das Bewußtsein der persönlichen Verantwortlichkeit geklärt“ habe und wie diese Phrasen noch alle heißen. Denn darin geben wir dem Verf. Recht (S. 60), daß „die Reformation den umgekehrten Weg ging wie die Scholastik“, nämlich „die Vermöglichkeiten des nicht wiedergeborenen Menschen“ zu niedrig anschlug. Der Mensch behält auch in der Sünde seine natürlichen Vermögen, die Vernunft bleibt fähig, das Wahre zu erkennen, der Wille auf den Zweck des Menschen, das Gute, gerichtet; sonst wäre ja jede persönliche Sünde unmöglich, denn diese setzt voraus, daß es möglich ist, das Gute zu thun. Aber der Mensch hat keinerlei Kraft, seinen letzten Endzweck zu erreichen, diese erhält er durch Christum. Der *intellectus practicus* bezieht sich nicht, wie der Verfasser meint, bei den Scholastikern auf das sog. praktische Leben, wie Häuser bauen etc., sondern auf alles Handeln, *dirigit in opere*. — Die Definition (S. 9) bei Alb. M. hängt damit zusammen, daß die „*haeresis*“ — Wahl — eine „*haesio*“ zur Folge hat, und sonach würde das lateinische Wort, auch bei Alb., sich vom griechischen ableiten.

Stiborius, Dr. juris und phil.: **Die Kategorieen der sinnlichen Perception**: eine philosophische Skizze. Leipzig, Gustav Fock, 1890.

Der Verfasser legt in dieser Schrift gewissermaßen das Programm vor, nach welchem ein größeres Werk von ihm werden soll über das Verhältnis der äußeren Welt zu den Sinnen des Menschen und zugleich über die Zurückführung aller Arten von Künsten und Affekten sowie der Gruppierung der gesamten sinnlich wahrnehmbaren Wesen in der uns umgebenden Welt auf gewisse, den Sinnen entsprechende allgemeine Grundformen. Er zerlegt die Sinne in mathematische und physische. Die ersteren: nämlich das Gehör, das Sehen, das Tasten, haben zum Gegenstande die Linie, die Fläche, das Volumen oder den Körper; die anderen, nämlich der Geruch, der Geschmack, das Organ des Lebens, richten sich, als auf ihren Gegenstand, auf das Gasförmige, Flüssige, Feste. Danach ordnen sich dann die Künste, so daß der Linie die Musik entspricht, der Fläche die Malerei und die Architektur, Skulptur etc. dem Volumen. Die Affekte und die Erscheinungen in der sichtbaren Welt werden ähnlich geordnet. Manchmal scheint dabei die Einbildungskraft dem Zügel der kalten Vernunft sich entziehen und dem Verfasser offenbar durchgehen zu wollen. Wir berühren nur 2 Fälle. S. 62 heißt es: „Bei mehr Aufmerksamkeit vermag man durch Aulegen des Ohres an ein Blatt Papier die von einer fremden Hand mit Bleistift darauf gezeichneten Linien in Hinsicht auf gerade und kreisförmige zu unterscheiden und bei längerer Übung wird man höchstwahrscheinlich alle Figuren mit dem Ohre erkennen. Wer mir eventuell einwenden würde, daß es Linien gibt, die man weniger oder gar nicht hört, dem diene ich mit der Erklärung, daß diese Linien ebenso nicht gehört werden, wie man das Piepen eines Flohs nicht hört, obgleich ein solches stattfindet, was nur derjenige weiß, der schon einmal einen Floh im Ohre hatte. Das schreckliche Säusen im Ohre ist nichts anderes als vermittels seiner kleinen Organe beschriebene Linien oder Linien, hervorgebracht durch die Bewegung des Flohes im Ohre.“ Nach S. 126 „ist die Sonne im Innern der Erde als kolossales Feuer“. Die Sonne am Firmamente erscheint dem Verfasser nur als Abspiegelung dieser Wirklichkeit im Innern der Erde, während die Sterne ebenfalls keine Wirklichkeit haben, wie die Astronomen „bisher“ meinten, sondern Abspiegelungen der anderen Erd-Halbkugel sind. S. 59 wird betont, daß mit Rücksicht auf die Sinne jetzt ein „Chaos“ von Ansichten besteht. Wir vermuten, daß der Verfasser, obgleich er im Bereiche der Philosophie sehr belesen ist und in manchen seiner Ausführungen eine tüchtige Forschungskraft verrät, dieses Chaos nur vermehren wird, wenn er nicht ein festeres Fundament für seinen Aufbau auswählt. Wir raten ihm, den Aristoteles und dessen Erklärer, zumal Albertus M. und Thomas von Aquin, zuerst eingehend in den ihn beschäftigenden Fragen zu studieren, ehe er sein „großes Werk“ veröffentlicht. Es wäre zu bedauern, wenn sein genialer Einblick in das zusammenhängende Ganze der bestehenden Dinge und seine bedeutenden Kenntnisse der einzelnen philosophischen Systeme unter dem Scheine des Geistreichen durch völlig willkürliche, rein phantastische Annahmen sich in die Irre leiten ließen.

P. van Bemmelen, *Le nihilisme scientifique*. I. Dialogue entre le Dr. Oudèn et l'étudiant Ti, son neveu, S. 19; II. sources du nihilisme, S. 33; und espace, temps, matière, mouvement S. 51; correspondance entre l'étudiant Ti et le professeur de philosophie Ousia. Leide, E. J. Brill, 1891.

In geistreicher, populärer, stilistisch äußerst ansprechender Weise geißelt der Verfasser in diesen 3 wenig umfangreichen Heften den wissenschaftlichen Schlufspunkt des modernen Pantheismus, das Unbewußte oder das Nichts als Princip und Ziel des Forschens, ohne dafs er in den Fehler der Oberflächlichkeit verfällt. Die Lehren des Professors gibt der Schüler in kurzen Sätzen wieder, so dafs der Leser sich ohne Mühe von den vorübergehenden philosophischen Auseinandersetzungen Rechenschaft geben kann. Der gelehrte Onkel Oudèn entwickelt den wissenschaftlichen Nihilismus vor seinem Neffen Ti: Es gibt keinen Gott, keine Seele, keine Kraft, keinen Stoff, keine Bewegung. Nur ein derartiges Nichts besteht, dafs dasselbe den Schein erweckt, als ob wirkliche Dinge vor uns wären. Das Néant-Mäya, das Nichts, was sich den Schein des Seins gibt, ist das schließliche Ende von allem Forschen. Demgegenüber setzt, kurz und kraftvoll, der Professor Ousia seinem Schüler Ti in Briefen auseinander, auf welchen Wegen man — durch die Ideophobie nämlich, den Materialismus, Monismus, Agnosticismus, Evolutionismus — zum Nihilismus gelangt ist und dafs der Raum, die Zeit, der Stoff, die Bewegung keine imaginären, sondern in der Wirklichkeit bestehende Größen sind. Wir hätten gewünscht, dafs der Verfasser auch den tief einschneidenden Begriff Platos, Aristoteles', Augustins, Thomas' von der materia prima, also von der eigentlichen Natur des Stoffes, behandelt hätte. Statt dessen finden wir nur die modernen Auffassungen des Wesens der Materie verzeichnet und die große Definition der Materie als bloßes unbestimmtes Vermögen, etwas Sichtbares zu werden, das nur von Gott her zum Sein bestimmt werden kann und sonach gegenüber allen Ursächlichkeiten im Bereiche der Natur endlos ist, kaum angedeutet. Würde die materia prima der Alten besser berücksichtigt worden sein, so hätten manche Ausführungen über Zeit und Raum an überzeugender Klarheit und an Schärfe gewonnen, und einige kleine Irrtümer wären vermieden worden. So ist die durée oder duratio nicht bloß der Zeit eigen, sondern auch der Ewigkeit und schließt somit die Aufeinanderfolge, das ante und post, nicht notwendig in sich ein. Auch eine Zeit ohne Anfang und Ende läßt sich denken. In der Be- resp. Verurteilung Kants mit seinen Ideen von Zeit und Raum scheint der Verfasser zu weit zu gehen. Wenigstens hindert es nichts, anzunehmen, dafs, auch nach Kant, diese Begriffe einen realen Inhalt haben, der aber freilich, als Ding an sich, unerkennbar ist.

Kasimir Twardowski, *Idee und Perzeption aus Descartes*. Wien, C. Konegen, 1892.

Die moderne Philosophie kehrt, gleichsam naturgemäß, zu ihrem Ausgangspunkte immer wieder zurück, und dieser Ausgangspunkt ist Cartesius. Es sind in allen Fällen die positiveren Geister unter den Vertretern der modernen Wissenschaft, welche die Ergebnisse ihres Forschens dadurch sicherstellen wollen, dafs sie dieselben an den Principien des französischen Philosophen erproben. Der Verfasser der

vorliegenden Abhandlung hat mit nachahmenswerter Klarheit, mit feiner und scharfer Abgrenzung der termini, sowie mit philosophischer Gründlichkeit den interessanten Versuch gemacht, endgültig zu bestimmen, welchen Begriff Cartesius in seinen bekannten Definitionen mit dem Ausdrucke „perceptio“ und „idea“ verbindet. Dieser Philosoph hat noch viel aus der scholastischen Wissenschaft. Und so meinen wir, daß auch hier, um das Endresultat zu festigen und weiter auszubauen, es erforderlich sein wird, auf die scholastische Lehre nach dieser Seite hin Rücksicht zu nehmen. Wir müssen uns auf Andeutungen beschränken. Die alte Philosophie unterscheidet die Auffassung der Wesenheit von seiten der Vernunft, wonach letztere gleichförmig wird mit dem Gegenstande, und die Erkenntnis, die Bejahung oder Verneinung, dieser Gleichförmigkeit. Die erstere geschieht unbewußt, naturnotwendig und wird deshalb in Parallele gesetzt mit der Auffassung der Sinne: diese richten sich auf die äußeren Eigenschaften des Gegenstandes, die der Vernunft dagegen auf das inmitten der wechselnden äußeren Erscheinungen feststehende und dasselbe bleibende Wesen. Letzteres ist keine Folge der sinnlichen Eindrücke, sondern die Erfassung seitens der Vernunft ist eine selbständige. Wie vom Auge die Farbe, vom Ohre der Schall, so wird von der Vernunft das Wesen „Mensch“, „Löwe“ etc. erfaßt. Darauf, so meinen wir, bezieht sich der Ausdruck des Cartesius „perceptio“, den er ja auch von den Auffassungen der Sinne gebraucht wissen will. Das „clare und distincte percipere“ aber bezieht sich auf die bewußte Vergegenwärtigung des aufgefaßten Wesens, soweit dieses sich klar in sich und unterschieden von allen andern Wesenheiten vorstellt. Dies begreift indessen nur die sog. termini incomplexi in sich, wie wenn ich mir eben klar werde, daß ich einen Menschen sehe, ohne daß die allgemeine Idee „Mensch“ als solche, als animal rationale, Gegenstand meiner Erkenntnis ist; vielmehr erkenne ich den einzelnen Menschen unter dem allgemeinen Gesichtspunkte des Wesens. Die „idea“ aber ist der Inhalt selber des Gegenstandes der perceptio, nämlich der Begriff „Mensch“, als mit den Merkmalen der Allgemeinheit, Einheit, inneren Notwendigkeit der ihn zusammensetzenden Kennzeichen ausgestattet. In diesem allem aber ist bis jetzt weder Falsches noch Wahres. Wie das Auge nichts auffassen kann wie Farbe, so kann die Vernunft nichts auffassen wie Wesenheit. Die Wahrheit und die Falschheit kommt erst in Betracht, wenn ich anfangs zu urteilen, wenn ich also den Menschen als den Gegenstand der Perception zusammensetze mit dem Begriffe „Sein“ oder ihn davon trenne, indem ich sage: Der Mensch ist ein Mensch, oder: Dieser ist kein Mensch; oder wenn ich dasselbe thue mit der idea und sage: Der Mensch ist vernunftbegabt, oder das Gegenteil. Wir glauben, daß sich, wenn auf diese Lehre der Scholastik Rücksicht genommen würde, die Behauptungen des Verfassers noch prägnanter hinstellen und hier und da an Schärfe noch gewinnen würden.

Acht Abhandlungen, Herrn Prof. Dr. Michelet zum 90. Geburtstage als Festgruß dargereicht von Mitgliedern der philos. Gesellschaft.

Realismus und Idealismus in der Kunst. Von Ad. Lanson. Ausschreiben des Grafen Aug. Cuiszkowski an Prof. Dr. Michelet aus beider Jugendzeit. 1837.

Die Musikwissenschaft und die Hegelsche Philosophie. Von G. Engel.

Über das höchste Gut. Von Friedr. Kirchner.

Wie steht es jetzt mit Philosophie und was haben wir von ihr zu hoffen? Von W. Paszkowski.

Hegel und Franz v. Bader. Von M. Runze.

Was heißt Denken? Von G. Ulrich.

De legis apud Paulum apostolum notione. Scripsit P. Zelle.

Zur Bibliographie der Schriften Karl Ludwig Michelets. Von Ferd. Ascherson. Leipzig, Pfeffer.

Es muß dem Herrn Prof. Dr. Michelet eine Freude gewesen sein, eine solche Festgabe zu seinem 90. Geburtstage entgegenzunehmen; so inhaltreich, stilvollendet und von Proben reifer Gelehrsamkeit und ernstem Strebens angefüllt sind die acht in diesem Hefte zusammengedruckten Vorträge, resp. Abhandlungen. Im ersten bespricht Adolf Lasson mit maßhaltender Wissenschaftlichkeit und feinem Kunstverständnis den Realismus und Naturalismus in der Kunst. Beide Richtungen ebenso wie der Idealismus haben, wenn das Wort nur berücksichtigt wird und nicht so sehr der damit für gewöhnlich verbundene Sinn, eine gewisse Berechtigung; hat doch, wie Schinkel bemerkt, die Kunst den Beruf, „die innere, sichtbar gewordene Vernunft der Natur weiterzubilden und das Organ für diese Weiterbildung ist das hohe und eigentümliche Vermögen des Künstlers.“ Was ist das für eine „Vernunft der Natur?“ Jedenfalls nichts anderes als die Spur jener Vernunft, die nichts als Vernunft ist, in ihrem Erkenntnisakt voll selbständig für sich besteht und, weil alles von ihr kommt, allumfassend ist. Die Kunst ist die sinnlich wahrnehmbar hervortretende Versöhnung des Allgemeinen und der besonderen Einzelheit. Jenes Wesen ist die Quelle aller Kunst, welches von sich aus, wesentlich, Einzelbestand, Wirklichkeit ist, wo demnach das „Reale“, Wirkliche, Einzelne, zusammenfällt mit der „Natur“, der allgemeinen Richtschnur für das Sein im Dinge, und wo diese Natur, diese Wirklichkeit, das allumfassende Einzelbestehen eben die „Idee“, nichts als thatsächliches Erkennen ist. Deshalb genügt für den echten Künstler nicht die eigene Vernunft, die ja, weil bloß Vermögen, beschränkt und somit entwicklungsfähig ist: es genügt nicht das eigene Können, so vollendet es sein mag; er bedarf der künstlerischen Inspiration, die sein Kunstwerk mehr oder minder ähnlich macht der göttlichen Vernunft, die, kraft ihrer innersten „Natur“, einzelne „Wirklichkeit“ als „Idee“ ist und wonach dementsprechend im Kunstwerk immer Naturalismus, Realismus, Idealismus vermischt sein müssen.

Wir heben noch die dritte Abhandlung hervor, die ebenfalls von hervorragendstem Kunstgefühl zeugt. Der Verfasser steht hier, wahrscheinlich auf seinem eigensten Gebiete, ganz anders da, wie wenn er durch Hegelsche Philosophie, d. h. durch abstraktes Denken, die Socialdemokratie zähmen will. Wir wünschten nur, dafs er, ebenso wie er Hegel und Helmholtz eingehend studiert hat, auch die Commentare von Thomas von Aquin zu den Stellen in der Aristotelischen Physik und Metaphysik, wo dieser das Musiksystem des Pythagoras behandelt, einer Prüfung gewürdigt hätte. Sowohl Hegel wie Helmholtz übergehen das wichtigste Element des musikalischen Eindrucks. Das ist die Einheit,

welche zwei Intervalle aneinanderhält und doch sie zusammenwirken läßt. Der Musikdirektor kann bloß deshalb die falschen Töne der Sänger oder Musiker unterscheiden und korrigieren, weil die Einheit des Ganzen tiefer ihn beherrscht. Die verschiedenen Schwingungen erklären nicht den musikalischen Eindruck, sie erklären höchstens den Lärm. Auch darf man nicht sagen, daß diese Einheit von der Empfindung kommt und somit ganz subjektiv ist; denn sie besteht aufsen in der Partitur und wird von da aus durch alle in derselben Art aufgenommen, die Empfindung vergegenwärtigt sie bloß dem Zuhörenden. Der Grund, weshalb die moderne Philosophie diesen Punkt vergiftet, ist nicht schwer aufzufinden. Sie kennt keine Einheitsfülle als erstes Princip des Wirkens, sondern nur eine abstrakte, also gänzlich schwache und ohnmächtige, leere Einheit; sie kommt höchstens am Ende zu einer bewußten Einheit. Bei der alten Philosophie aber glänzt im ganzen Sein die Einheitsfülle des ersten Principis durch, das da, seinem Wesen nach, also nichts als Wirklichkeit und Kraft ist.

Zu Nr. 4 „über das höchste Gut“ bemerken wir, daß das Ergebnis der Untersuchung durchaus mit Thomas v. Aquin übereinstimmt, der beständig wiederholt: *Bonum est homini, secundum naturam esse*, d. h. der Mensch handelt gut, wenn er seiner vernünftigen Natur folgt. Es ist falsch, was so oft wiederholt wird, daß die „Theologie“ kein anderes Princip und keine andere Richtschnur des Guten kenne, wie einen abstrakten Gott, will man nämlich unter „Theologie“ die scholastische Wissenschaft verstehen. — Auch die Auslegung von das. 2, 19 in nr. 8 billigen wir: „Durch das Gesetz sind wir dem Gesetze gestorben,“ insoweit das A. G. selber auf Christum und auf die Kraft des Glaubens hinweist. — Nr. 2 ist mehr geistvoll und pikant, wie nützlich und belehrend; auch hätte der Brief Michelets abgedruckt werden müssen, auf den dies die Antwort ist.

Dr. Franz Erhardt, Der Satz vom Grunde als Princip des Schließens. Halle a. S., Pfeffer (R. Stricker) 1891.

Der Verfasser, welcher, behufs der *venia legendi*, der philosophischen Fakultät der Universität Jena diese Abhandlung vorlegte, bietet damit eine sehr aner kennenswerte Probe seiner philosophischen Bildung. Sehr angenehm berührt zuvörderst der ruhige Ernst dieser Arbeit, die nicht alles früher Dagewesene über den Haufen werfen will, um ein ganz neues System an die Stelle zu setzen, sondern vielmehr mit gereifter Gründlichkeit das bereits Feststehende übersichtlich und in klarer Redeweise zusammenfaßt, um zu belehren und nur hie und da, in nebensächlichen Punkten und mit Vorsicht, zu korrigieren. — Wenn er S. 40 die allgemeinen Regeln nicht anerkennen will: *Ex mere negativis nihil sequitur*, und: *Ex mere particularibus nihil sequitur*, so scheint er die Distinktion zu übersehen, welche zwischen einer Schlußfolge *per se* und einer *per accidens* besteht. Bei ihm folgt allerdings etwas, aber nicht *per se*, d. h. aus dem wesentlichen Inhalte der Prämissen, sondern *per accidens*, d. h. vermöge dessen, was nebensächlich, von aufsen her, diesen Inhalt begleitet, so daß es auch, unbeschadet des wesentlichen Inhalts, fort-fallen kann. Auch hätte die zweifache, für die Beurteilung der Schluß-folge einflußreiche Bedeutung des *esse* zur Vermeidung von Mißverständ-nissen eigens hervorgehoben werden müssen: insoweit nämlich es die Thatsache des Seins bezeichnet, welche vom inneren Wesen getragen wird, und insoweit es bloß als das Ergebnis der Seelenthätigkeit dasteht,

welche das Subjekt mit dem Prädikat verbindet. Der Besprechung des strengen Syllogismus folgt eine kurze Darlegung des Analogie- und Induktionsschlusses.

Emil Schlegel, Arzt in Tübingen, **Das Bewußtsein**, Grundzüge naturwissenschaftlicher und philosophischer Deutung; mit Geleitworten von Prof. Th. Meynert in Wien. Stuttgart, Frommann (E. Hauff), 1891. S. 126.

Bei den Vertretern der modernen Wissenschaft herrscht allgemein der Übelstand, daß die termini zu unbestimmt gefaßt werden. Wenn der Verstand, z. B. nach dieser Abhandlung über das Bewußtsein, „empfindet“ (S. 124), „Instinkt hat“, die „realen, formalen, unwesentlichen Elemente des Seins“ erfasset; wenn die Formen des Bewußtseins (S. 35) sind „die Empfindung, die Wahrnehmung, das Gefühl, der Gedanke, die Stimmung, die Einbildung, das Begehren, das Streben, der Trieb, der Wille; wenn das Ich aus einem Wir kommt (S. 72); so kann man sich eben alles Mögliche unter dem Verstande, dem Bewußtsein, dem Ich, denken und da muß notwendig Unklarheit entstehen. Die sehr achtenswerten physiologischen und psychologischen Ausführungen des Verfassers hätten, auch als Ganzes und nicht bloß als einzelne betrachtet, eine ganz andere Bedeutung gewonnen, wenn sie an die scharf abgegrenzten Begriffe der alten Philosophie wären angeknüpft worden. Wir sind der Ansicht, daß die einzelnen Beobachtungen, welche in dieser Schrift angeführt werden, nur in wenigen Fällen einer Korrektur bedürftig hätten, auch wenn sie nach den thomistischen Grundbegriffen zu einer Einheit zusammengefügt worden wären: wohl aber würde die innere Ordnung und Klarheit, somit die Eindringlichkeit und der Nutzen größer gewesen sein. Nur zu oft tritt jetzt, weil eben alles Mögliche als Bewußtsein, als Geist, als Verstand bezeichnet wird, das da Ausgeführte in Gegensatz zur täglichen Erfahrung. Wenn der Verfasser im Beginne seiner Untersuchungen mit Bewunderung beschreibt, wie der Stichling, ein kleiner Süßwasserfisch, sein Nest baut, und daraus schliefst, dieses Tierchen habe Bewußtsein, wenn er überhaupt Bewußtsein (S. 31) die Selbsterscheinung der Naturbeziehungen im betr. lebenden Wesen nennt, so verwechselt er Bewußtsein mit bloßer Kenntnis und dementsprechendem Urteile. Daß das Tier Kenntnis und Urteil hat, ist kein Ergebnis der modernen Forschung. Thomas schreibt mit Aristoteles dem Tiere, dem positiven Inhalte nach, die *ratio particularis* zu, d. h. einen auf besondere, beschränkte Verhältnisse gerichteten Verstand, nur nennt er sie beim Tiere, um Mißverständnisse zu vermeiden: *vis aestimativa*, Schätzungskraft. Überhaupt redet die alte Philosophie wenig von einem „Instinkt“, der ja den modernen Gelehrten gar nicht gefallen will. Das Tier hat Urteil; aber die bestimmte Richtung dieses Urteils kommt nicht vom Tiere und steht nicht in seiner Gewalt, sondern von der Natur im Tiere und ist somit notwendig. Der Mensch hat Bewußtsein, weil er, was das Tier nicht kann, seine eigene Kenntnis, d. h. die Gleichförmigkeit des Verstandes mit dem Gegenstande, erkennt und kraft der allgemeinen Principien seiner Vernunft beurteilt. Das Tier hat keine allgemeinen Principien vom Guten, vom Wahren, vom Zwecke und deshalb hat es keine freie Verfügung über sein Erkennen. Der Stichling wird nie anders, als er thut, sein Nest bauen, denn er kennt wohl die Art und Weise, wie dieses Nest zu bauen ist; über seine eigene Kenntnis aber hat er kein Urteil.

Er kann nicht an einem allgemeinen Princip prüfen, ob nicht unter Umständen andere Materialien zu nehmen oder die nämlichen Materialien anders zu verwenden seien. Der Mensch oder überhaupt das vernünftige Wesen kennt sein eigenes Urteil und hält es gegen das allgemeine Princip. Da erlangt er die freie Verfügung über dasselbe. Es kann ihm für einen weitentfernten Zweck das Nämliche als verfehlt erscheinen, was ihm für einen näheren Zweck gut erschien. Darin besteht das Bewußtsein, daß ich Gewalt habe über meine Kenntnis und sonach über mein Streben. Insoweit erkenne ich mich selbst. Dieses Bewußtsein ist beim Menschen nicht unbeschränkt, nämlich es erstreckt sich nicht auf alles; daß z. B. sein Herz schlägt, sein Magen verdaut, das weiß er. Aber er hat darüber keine Gewalt; auch wenn er schläft, geschieht es. Ein einziges Selbstbewußtsein ist völlig unbeschränkt, nämlich das göttliche Ich; und deshalb steht alles Sein in seiner Gewalt und kommt von Ihm. Wir sagen nicht, daß dem Verfasser diese Unterscheidung von bloßer Kenntnis und von Bewußtsein fremd ist. Er spricht von einem primären und sekundären Ich, indem er letzteres dem Menschen zuschreibt (S. 31); er trennt vom Instinkt den Instinktzzweck (S. 43) und stattet mit der Richtung auf letzteren das vernünftige Wesen, zum Unterschiede vom Tiere, aus; er setzt das Denken in die Loslösung vom individuellen Interesse (S. 62) und löst es demnach los von den materiellen Schranken, knüpft es an das Allgemeine. Aber diese Unterscheidungen erscheinen vielmehr als Auskunftsmittel, um offenbaren Widersprüchen zu entgehen und der täglichen Erfahrung nicht zu sehr ins Gesicht zu schlagen, als daß sie Klarheit brächten. Seinen Begriff „Bewußtsein“ muß er ändern, dann bedarf es dieser Auskunftsmittel gar nicht. — Gewiß ist das Bewußtsein beim Menschen „an differenzierte Körperteile geknüpft“ (S. 27); aber nur so, daß diese Körperteile den Gegenstand der vernünftigen Kenntnis vorlegen, während der vernünftige Geist rein aus eigener Kraft in diesem Gegenstande das findet, wonach er erkennt. — Der Satz: animal agit, non agit (S. 3) ist von Thomas, nicht von Cartesius. —

Dr. Max Rackwitz, Gymnasiallehrer zu Aschersleben, **Hegels Ansicht über die Priorität, von Zeit und Raum und die Kantschen Kategorien; eine philosophische Kritik nach Hegels „Phänomenologie des Geistes“**. Halle a. S., Pfeffer (R. Stricker) 1891. S. 82.

Die Schrift dankt der Überzeugung ihr Entstehen, daß sich die deutsche Philosophie zu Hegel zurückwendet und damit ein neues Emporbühen derselben angebahnt wird. Wir sind dieser Überzeugung nicht, meinen vielmehr, daß die sog. deutsche Philosophie sich zum Hartmannschen Unbewußten d. h. zum Nichts hin entwickelt und demnach ihrer natürlichen Anlage folgt (vgl. „Das philosophische Dreigestirn des 19 Jahrhunderts“ in E. v. Hartmanns gesammelten Studien und Aufsätzen). Schopenhauer und Hartmann haben nur die Konsequenzen aus Kants philosophischem System gezogen: sie haben dem unbekanntem „Ding an sich“ den geeigneten Namen gegeben, der eine nach der praktischen, der andere nach der rein spekulativen Seite hin. Wir haben jedoch die vorliegende Studie mit großem Interesse gelesen: denn sie zeigt, wie vergeblich, auch beim besten Willen sowie bei gediegener Gelehrsamkeit und natürlicher Anlage zu philosophischem Forschen, es

ist, aus der Sackgasse herauskommen zu wollen, in welche die Begründer der modernen Philosophie, von Cartesius und Spinoza an, die philosophische Forschung hineingeletet haben, wenn man nicht vollständig mit deren Principien bricht. Die „Substanz“ des Cartesius, das „Unendliche“ des Spinoza mit den zwei Attributen des Denkens und der Ausdehnung, das „Ding an sich“ des Kant, die reine Abstraktion oder „das Sein an sich“ Hegels besagen ja „am Ende“ immer ein und dasselbe: nämlich, daß alles Erkennen, also alle Philosophie von einem an sich unerkennbaren Fundamente getragen wird. Was aber unerkennbar, notwendig, unbewußt ist, also zum Bewußtsein keiner Vernunft gelangen kann, das ist nicht, ist das Nichts und da hört alles Philosophieren auf. — Daß Sein und Denken zusammenfällt, ist kein Ergebnis Hegelscher Forschung; das ist Gemeingut der alten Philosophie von Aristoteles und Plato an. „Soweit die Vernunft tatsächlich versteht, ist sie das tatsächlich Verstandene,“ intelligens actu est intellectum in actu. Eine Vernunft also bloß, die gar kein weiter entwickelbares Vermögen hat, sondern, dem ganzen Wesen nach, tatsächliches Denken ist, actus purus, ist auch ihr eigenes Sein und versteht alles, weil sie sich selbst erschöpfend begreift, ohne die nichts sein kann. Wo nicht reines Denken ist, und nicht rein tatsächliches Sein, sondern noch unentwickeltes Vermögen, wie wesentlich beim Stoffe und dem, was mit demselben zusammenhängt, da kann auch Sein und Denken nicht bedingungslos zusammenfallen, sondern soweit da Vermögen ist für das Sein, besteht auch Vermögen, Gegenstand des Denkens zu sein. Die unbestimmten termini sind öfter dem Verfasser verhängnisvoll. Wenn die Einbildungskraft immer sinnlich ist (S. 10), da kann sie keine Allgemeinbegriffe haben (S. 9); denn eben der letztere sieht ab von allem Besonderen und verlangt als seinen Sitz eine vom stofflichen Organ losgelöste Kraft, während die Sinne wesentlich am stofflichen Organe haften. S. 27 u. 28 bei der Hegelschen Bewegung von der Einheit zum Unterschiede durch die Beziehung zum Wesen wieder oder zur Einheit verwechselt der Verfasser die beiden Arten von Bewegung: die des Unvollkommenen (actus imperfecti), wo die Bewegung zu einem neuen Sein führt, wie aus dem Holze ein Dreieck wird, und die des Vollkommenen (perfecti), nämlich der Vernunft, wo Bewegung nur Bethätigung — Akt — besagt.

Dr. J. Paul, Über die Wege des Denkens. Leipzig, Wigand, 1891. S. 53.

Dieses Schriftchen regt mehr zu Fragen an, als daß es Antworten gibt. Reines Wollen, d. h. ein Wollen ohne Gegenstand, ist Unsinn, heißt es S. 9; und S. 11: Beim Wahrnehmen tritt meinem Willen ein Fremdes gegenüber, welches ihn einschränkt. Was wird denn eingeschränkt, wenn Wollen ohne Gegenstand ein Unsinn ist, also nicht denkbar? Wenn „Bewegung der Materie im Raume die Natur ist“ (S. 19), was ist eigentlich in Bewegung, da doch dem Anfange und dem Ende einer jeden einzelnen Bewegung das Subjekt oder der Träger, wie z. B. der Mensch, der Wagen, gemeinsam, also in der Bewegung ein und dasselbe bleibend ist? Bekanntlich schließt Aristoteles aus dieser letzteren Wahrheit auf die Einheit des Trägers aller substantiellen Bewegung und findet diese Einheit in der materia prima. Nur Wollen und Kraft existiert beim Verfasser. Ist denn Wollen keine Kraft? Und wer oder was will denn am Ende? Woraus besteht das Subjekt des Wollens, wenn alles nichts ist als Wollen? Inhalt des Bewußtseins ist das Wollen und dessen Gegenstand

(S. 29). Aber bin ich mir des Üblen in mir nicht bewußt, trotzdem es nicht Gegenstand meines Wollens ist? Der Verfasser nennt, nicht mit Unrecht, die Anschauung Kants von Zeit und Raum wunderbarlich (S. 38). Vielleicht wird man die seinige noch wunderlicher finden: Die Zeitlichkeit ist die Form jeden Bewußtseins-Inhalts, die Räumlichkeit die Form des Wahrgenommenen. Wenn ich nun meinen Bewußtseins-Inhalt zum Gegenstande der Wahrnehmung mache, dann wäre die Räumlichkeit die Form der Zeitlichkeit, d. h. die Zeitlichkeit würde als Räumlichkeit erscheinen. Der Verfasser brauchte den Leser seiner hohen Achtung für Schopenhauer nicht zu versichern. Wir finden die Schopenhauerschen Grundideen auf jeder Seite seiner Abhandlung; aber freilich nicht so geistreich und pikant durchgeführt wie bei diesem Philosophen, dafür jedoch gemäßigt durch Hartmannsche Gedanken. Dieser letztere hat den großen Vorzug, daß er das Kind beim rechten Namen genannt hat. Das „Unbewußte“, was im „absoluten Willen“ Schopenhauers ebenso gut wie „im Ding an sich“ Kants liegt, stellt Hartmann klar und offen an die Spitze und hat die Kraft, auch die allein richtige Konsequenz zu ziehen: alles war Nichts, alles wird zu Nichts, das Nirwana ist die Vollendung, wozu alles strebt. Freilich wird dann die nächste Folge sein: Alles ist Nichts. Dem will der Verfasser entgegen, indem er einen allgemeinen Geist annimmt (S. 52), den er als „unbewußt“ bezeichnet, „sofern die Fülle seines Wesens weit über unser Fassen und Begreifen hinausreicht.“ Zu diesem Ergebnisse seiner „Wege des Denkens“ wäre der Verfasser zu beglückwünschen, wenn er als solchen Geist den persönlichen Gott ansähe, die Quelle alles Bewußtseins und den Ursprung einer höheren Wissenschaft durch die Offenbarung seiner Wesensfülle im übernatürlichen Glauben. Denkt allerdings der Verfasser erst weiter nach, so zweifeln wir nicht, daß er an die Stelle des unbestimmten, „allgemeinen“ Geistes den persönlich sich selbst bewußten, alles durch seine Macht umfassenden Geist setzen werde. Ein anderes positives Ende kann die moderne Wissenschaft für jeden, der vorurteilsfrei zu denken versteht, nicht haben.

Gustav Hauffe, Die Wiedergeburt des Menschen. Abhandlung über die 7 letzten Paragraphen von Lessings Erziehung des Menschengeschlechts; preisgekrönt durch die Jury des allgemeinen deutschen Schriftsteller-Verbandes in Leipzig. Borna-Leipzig, Jahnke. S. 300.

Hauffe gehört zu den gewandtesten und geistreichsten Vertretern jener spiritualistisch-naturalistischen Richtung der modernen Wissenschaft, welche unter der Etikette des positiv dogmatischen Christentums den unverfälschten Rationalismus, Naturalismus, und setzen wir getrost hinzu, den Materialismus der Gegenwart darbietet. Wir finden in dem angezeigten Werke alle übernatürlich geoffenbarten Dogmen, soweit sie sich direkt auf die menschliche Seele beziehen, den Worten nach. Aber welcher Inhalt ist denselben untergeschoben? Das Übernatürliche existiert; aber es ist ebenso viel wie Eingebungen von kulturfördernden Thaten (S. 72). Von einem Fleischwerden des Geistes wird gesprochen; aber es ist die Zeugung (S. 92), das Unendliche nimmt Gestalt an in der Seele (S. 201). Das Gewicht der Religion wird anerkannt, „sie hält das Bewußtsein Gottes, des Unendlichen, gegen unsere und jede andere Beschränktheit“; aber „zugleich bringt sie auch das Bewußtsein der Einheit

mit demselben in der Vernunft“ (S. 203). Die Geburt Gottes auf Erden ist wie die mystischen Geburten des Wischuu (S. 241). Der Glaube wird hochgehalten, „er ist unabhängig von aller Wissenschaft“ (S. 217); aber er „ist die Empfänglichkeit für den Geist der Welt (den in der Welt waltenden Geist, soll dies bedeuten), die Vernunft bringt ihn zur Entwicklung (S. 197) und setzt ins Licht, was dunkel in ihm ist; was sich im geistigen Gefühle als der Seele selbst angehörig darstellt, das offenbart sich im Glauben als Gegenstand“; er scheint also nichts anderes zu sein wie eine angeborene Leidenschaft im sinnlichen Teile. Die „Mittlerschaft“ ist „die Kommunikabilität höherer und niederer Geister untereinander“ (S. 72). Gott wird gepriesen, aber Er ist „die allgemeine Seele, die Möglichkeit alles Einzelnen, der passive *νοῦ*; des Aristoteles“ (S. 91). „Der Mensch ist diese zum Bewußtsein gekommene Seele“ (S. 92) oder, nach Hegel (S. 204), „die zum Bewußtsein gekommene allgemeine Seele, ihr Fürsichsein, das Sicherfassen derselben.“ Und so darf auch der Leser bei dem Titel nicht an eine „Wiedergeburt“ denken, wie der Inhalt des christlichen Dogmas sie bietet, wie das Evangelium von einer solchen spricht und die christlichen Väter sie erläutern. Der Mensch stirbt nach Hauffe nur, um zu einem vollendeteren Leben wiedergeboren zu werden; und mit diesem ausgestattet, wird er wieder sterben zu demselben Zwecke bis ins Endlose. Nicht daß die menschliche Seele durch die Gnade Christi der Sünde abstirbt und der Tugend zu leben begiint, bedeutet hier der Ausdruck „Wiedergeburt“, sondern ein endloses Neugeborenwerden nach eingetretenelem leiblichen Tode ist damit gemeint und darin besteht das fortwährende „Erlöstsein“ (S. 133), „das folgende Leben ist das Erlöstsein“, nicht also in diesem Leben wirkt die Macht des Erlösers; „der Tod ist nur das Hinausgehen in einen besseren Zustand“ (S. 135), „keiner geht verloren“ (S. 137).

Diese Gewohnheit, mit christlichen Ausdrücken einen unchristlichen Lehrinhalt zu verbinden, ist alt. Simon magus hat sie bereits, wie die *φιλοσοφούμενα* berichten (vgl. unsere Schritt: *Areopagitica*, Manz, Regensburg, 2. Teil, wo die Ausführungen der *φιλοσοφούμενα* großenteils wiedergegeben und richtig gestellt werden); und der Neuplatonismus zumal setzte dieses System fort. Aber wenn auch eine solche Gewohnheit bis ins hohe Altertum hineinreicht, so ist doch nicht damit gesagt, daß sie eine zu billige sei. Der Kirche und der vom positiven Glauben getragenen Wissenschaft könnte ja, an sich betrachtet, es recht angenehm sein, daß, will man auch die kirchliche Lehre nicht, so doch einzig vermittels des Gebrauches der katholischen Terminologie man die eigenen Ansichten genießbar machen kann. Dies zeigt ja offenbar die innere Macht der christlich-positiven Lehre, wie dadurch, daß der Stolz sich in den Mantel der Demut hält, die Anziehungskraft dieser Tugend dargethan wird. Aber eine andere Frage ist die, ob durch solchen Brauch, der sich bei Hegel, Fichte, Schelling etc. wiederholt, der Wahrheit ein Dienst geleistet wird. Wir behaupten durchaus nicht, daß der Verfasser der vorliegenden Schrift seine Leser in Irrtum führen will, wenn er seine rationalistischen Ansichten in termini der christlichen Dogmatik hält; dazu ist er viel zu offen, er läßt gar keinen Zweifel, daß er positives Christentum nicht lehren will. Indessen gewinnt er in dieser Weise den Vorteil, daß er so manche Schrift- und Väterstelle mißbrauchen kann, deren Ausdrücke mit den seinigen, wie I. Cor. 15, 42 und Röm. 8 etc., übereinstimmen, die aber gar nicht im Zusammenhange den Sinn haben können, welcher ihnen untergeschoben wird. Dadurch entsteht die Gefahr, daß der unkundige Leser am Ende der Meinung sein kann, er

stehe mit diesen Ansichten auf demselben Boden wie Panlus, Augustin und andere Vertreter der christlichen Wahrheit. Wir sehen davon ab, daß es immer ein Mißtrauen in die eigene Wissenschaft verrät, wenn man sie nicht mit den ihr eigens entsprechenden Ausdrücken vorzulegen wagt. Warum nicht anstatt des Ausdrucks „Wiedergeburt“ offen sagen „Seelenwanderung“, „Metempsychose“; und anstatt des „Erlöstseins“ einfach Vervollkommnung; anstatt „Glaube“ Princip der Wissenschaft und anstatt eines „Fleischwerdens des Geistes“ einfach Verbindung des Geistes mit der Materie. Die christlichen termini passen gar nicht, um das auszudrücken, was der Verfasser will. Was er z. B. unter „Wiedergeburt“ versteht, wird vom Heilande (Joh. 3, 4 u. 5) entschieden zurückgewiesen. „Kann denn der Mensch“, so Nikodemus, „wenn er alt ist, noch einmal in den Leib der Mutter eintreten und wiedergeboren werden?“ Das hält Nikodemus für unmöglich und der Heiland weist ein solches Verständnis entschieden ab. Hauffe aber nimmt grade den vom Urheber des Ausdrucks „Wiedergeburt“ abgewiesenen Sinn und legt ihn demselben unter. Ja, sagt er, der Mensch wird irdisch und leiblich noch einmal oder vielmehr unendliche Male von neuem geboren. „Es gibt Menschen, deren geistiges Ich nicht zum ersten Male den Kreislauf durch das Erdenleben vollendet,“ heißt es S. 179. Wir hätten also zuvörderst es lieber gesehen, wenn der Verfasser nicht dieser Sucht, christliche Namen mit unchristlichem Inhalte zu füllen, nachgegeben hätte. Sein Werk würde sicher an Klarheit gewonnen haben, wogegen man sich jetzt, auf jeder Seite beinahe, fragen muß: Was meint er denn mit diesen Ausdrücken? Die Schrift ist interessant genug, um auch ohne das eine große Zahl Leser zu finden. Wir erkennen auch gewiß nicht, daß der Verfasser, den Worten nach, ganz entschieden Front macht gegen den krassen Materialismus (S. 165) eines Moleschott, Vogt, K. Müller etc., die etwas Großes gesagt zu haben meinen, wenn sie den Menschen einen „wandelnden Ofen“, eine sich selbst heizende „Lokomotive“, das Herz „ein Pumpwerk“ nennen. Ob aber nicht der Materialismus das letzte Ergebnis der Betrachtungen eines Autors ist, der (S. 36) „die Wesensgleichheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen“ behauptet; der ohne Leib, wenigstens ohne Ätherleib (S. 116), sich keinen Geist denken kann, der da schreibt (S. 141): „Gott kann allein der höchste Geist sein, denn wir geisten und denken in ihm, er ist die höchste Liebe, wir lieben in ihm, er ist der höchste Wille, was wir Vollkommenes wollen, ist die ewige Willenskraft in uns;“ der zudem „die Gesetze der Natur für die notwendige Offenbarung Gottes“ ansieht (S. 198); der also offenbar einen wesentlichen notwendigen Zusammenhang zwischen Gott und der Materie annimmt, so daß die Gesetze der Materie ihn in sich einschließen, das überlassen wir dem Leser.

Der Verfasser scheint seine Ansichten besonders für pädagogisch wertvoll zu halten. Es kann in den Seminarien seitens der Lehrer kein größerer Fehler gemacht werden, als Principien der Herbart'schen, Hegel'schen und ähnlicher philosophischen Systeme zu Principien des Unterrichts in der Seelenlehre zu machen. Dadurch wird, eben weil die christlichen Ausdrücke weiter gebraucht werden, das Herz des Zöglings zur Heuchelei erzogen, und die Lehrer in den Volksschulen begnügen sich dann ebenfalls mit christlichen Ausdrücken, ohne den christlichen Lehrinhalt damit zu verbinden. Der naturalistische Geist ergießt sich so, unmerkbar, in die Herzen der Kinder. Diese wachsen, wenn der Einfluß der Eltern nicht den in der Schule gepflanzten Samen energisch herausreißt, als Verächter des Glaubens heran und treten, reich an Phrasen

und arm an innerer sittlicher Kraft, ins öffentliche Leben. Hauffe gibt als die höchste Moralstufe jene an, auf der die Tugend um ihrer selbst willen geliebt und geübt wird, ohne Rücksicht auf zeitliche oder ewige Vergeltung. Das ist nichts als Phrase ohne den mindesten sittlichen Inhalt. Was ist denn die Tugend? Ein Zustand; also nicht einmal eine Thätigkeit, sondern bloß ein Geeignetsein für die Thätigkeit; ich kann die Tugend der Mäßigkeit haben und doch einmal thatsächlich unmäßig sein; ein Vermögen, eine gesteigerte Potenz ist die Tugend. Lieben aber kann ich bloß Wirkliches. Wodurch wird die Tugend zur Tugend? Durch den Gegenstand; also nicht aus sich selbst. Wie kann ich denn etwas um seiner selbst willen lieben, was aus sich selbst nichts ist, sondern bloß durch etwas anderes. Hat die Tugend keinen Gegenstand, so ist sie gar nichts. Mit solchen Phrasen, aus denen keine Kraft fließt, erzieht man die Menschen zu jener Aufgeblasenheit, welche, zumal heutzutage, den Ungläubigen kennzeichnet. So sagt auch Hauffe (S. 74). „die bereits hier auf Erden zu erringende Seligkeit sei die Zufriedenheit mit sich selbst.“ — S. 35 wird Plato falsch erklärt. Spricht Plato von der Unreinheit der Seelen oder geschaffenen Geister, so meint er ihre Zusammensetzung aus Potenz und Akt, nicht aus Materie und Geist. — Augustin hat nicht die Erschaffung der Seelen durch Gott verworfen; er hat nur keine feste Ansicht gehabt, ob die Seelen geschaffen oder fortgepflanzt werden (S. 40 u. 41). — Die nächste Quelle unserer Moralgesetze ist unser mit der Vernunft übereinstimmender letzter Endzweck, und Gott insoweit als sein Besitz gerade dieser Endzweck ist. So ist auch der Zweck der Religion zunächst unser Heil (S. 66, 68).

Was den philosophischen Standpunkt betrifft, so gilt natürlich das hier Gesagte auch von einer zweiten Schrift Hauffes: „Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“; vom ästhetischen Standpunkte aus aber ist sie bei weitem vorzüglicher. Die Grundideen Herders glücklich und in Herderscher Weise paraphrasierend, gibt sie fruchtbare Einblicke in das harmonisch-geordnete Ganze der Schöpfung. Wenige Stellen ausgenommen, in denen alle Thätigkeit von innen heraus principieell dem Menschen abgesprochen zu werden scheint, damit er einzig „ein Kind der Übung, der Tradition und Gewohnheit,“ von Klima vollständig frei sei (S. 5), in den Tieren seine Lehrer habe (S. 15), oder wonach „sich in den Dichtern die höchste Verklärung des menschlichen Daseins ausdrückt“ (S. 50), „die Sprache nicht Sachen, sondern bloß Namen bezeichnet“ (S. 86) u. s. w., wird der Genuß im Lesen dieser geistvollen Aperçus nie gestört. Der Inhalt ist bekannt. Von der Organisation der Geschöpfe auf Erden nach ihren Stufen wird aufgestiegen zur Einheit des Menschengeschlechts und dem Verhältnisse des Menschen zum Übersinnlichen. Schade, daß das Licht des Glaubens und zuverlässige philosophische Principien fehlen.

Dr. Bernhard Dörholt, Über die Entwicklung des Dogma und den Fortschritt in der Theologie. Habilitation-Rede. Münster i. W., Aschendorff, 1892.

Eine dogmatisch korrekte, in der Darlegung klare, stilistisch gewandt geschriebene Abhandlung, welche sich ebenso fern von unnützen Phrasen hält, wie von unsicheren Behauptungen. Abgesehen von der Zeit vor Christus, in welcher die Offenbarung auch inhaltlich zunahm (Gregor d. Gr. in Ez. hom. 4) ist die geoffenbarte Lehre nach Inhalt und

Sinn allzeit dieselbe, unveränderlich, unwandelbar: „es ist unmöglich, daß der Kirche irgend eine Lehre, die im apostelischen Glaubensdepositum enthalten ist, verloren gehe, daß die Kirche etwas lehre und als geoffenbarte Wahrheit verkünde, was im apostolischen Glaubensdepositum nicht enthalten ist, sowie daß einer Lehre die Kirche einen andern Sinn beilege, als den, in welchem Christus und die Apostel sie verstanden haben“ (S. 16). Trotzdem gibt es eine wirkliche Entwicklung und einen wahren Fortschritt in der kirchlichen Lehre, insoweit eine „immer vollkommene, genauere Erklärung, Entfaltung und bestimmtere Formulierung derselben überlieferten, göttlich geoffenbarten Wahrheit gegeben wird“ (S. 18). Gegenüber dem Wechsel der Angriffe nämlich, welche, durch die Häretiker zumal, gegen die katholische Lehre gerichtet werden, sowie gegenüber der Änderung, welche die termini erleiden, und gegenüber der Schwächung der natürlichen Kraft des Verstandes, die der Lauf der Zeiten mit sich bringt, ist es erforderlich, daß die Vorlegung des geoffenbarten Glaubensschatzes zu den verschiedenen Zeiten eine verschiedene sei, damit der Irrtum klarer erkannt, der Sinn der termini, angemessen dem überlieferten Inhalte der Lehre, unverrückbar festgelegt und die Kraft selber der Vernunft gestärkt werde. So wird die Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben vertieft, die Natur in weiterem Umfange dem letzten Endzwecke des Menschen unterthan und der heilbringende Gebrauch der zur Erreichung der Seligkeit von Gott dargebotenen übernatürlichen Mittel erleichtert. Nicht der Gegenstand des Glaubens wird nach und nach Gegenstand des Wissens; im Gegenteil, es tritt, durch die Erklärung von Dogmen, schärfer hervor, wo das zu glaubende Geheimnis beginnt und wie die natürlichen Wissenschaften selber, weit entfernt, demselben Hindernisse zu bereiten, vielmehr auf das unzugängliche Lichtmeer zeigen, welches im jetzigen Zustande der Vernunft noch nicht, wie es in seinem inneren Wesen ist, geschaut werden kann, wohl aber wenn die Schranken der Sterblichkeit werden gefallen sein und Gott durch unmittelbares Einwirken die Vernunft entsprechend gehoben und gestärkt haben wird. Zu große Fälle des Lichts ist ja bei den wahren Geheimnissen der Grund, weshalb sie von der menschlichen Vernunft auf Erden nicht geschaut werden können; nicht Mangel an Licht, wie bei den sogen. Geheimnissen der Sekten, die sich eben deshalb verstecken müssen.

Gustav Engel, Die Philosophie und die sociale Frage.

Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Leipzig, Pfeffer, 1892. S. 41.

Wir sind mit dem Verfasser darin vollständig einverstanden, daß die Socialdemokratie auch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus bekämpft werden muß, und zwar nicht bloß von dem der socialökonomischen Wissenschaften, sondern im strengen Sinne des Wortes von dem der eigentlichen Philosophie. Solche mächtige Strömungen im Volksleben, wie die socialdemokratische, entstehen nicht von ungefähr; vielmehr sind sie, zumal wenn sie Dauer haben und gewaltige Stürme überstehen, der Niederschlag eines bestimmten Systems von Gedanken; reliquiae cogitationis (Ps 75, 11) möchten wir sie mit dem Psalmisten nennen. Dieser Umstand aber gerade, daß das Reich der Ideen mit der Zeit, sozusagen, Fleisch und Blut annimmt und im politischen Leben der Völker sich widerspiegelt, müßte die Denker vorsichtig machen. Sie sollten nicht

gleich alles, was ihnen für den Augenblick so scheint, der Öffentlichkeit preisgeben, nachdem sie es einigermaßen systematisch geordnet haben, sondern sich vorher klar machen, auf welchem Grund und Boden es steht, wozu die notwendigen Konsequenzen führen und besonders ob der Inhalt auch in das praktische Leben übersetzt werden kann, ohne von Verderben begleitet zu sein. Der Redner stellt sich als Anhänger Hegels vor und erwartet von der Weiterbildung dieser Philosophie das Heil im politischen, gesellschaftlichen Leben. Das abstrakte Denken soll den letzten Zweck aller menschlichen Arbeit bilden. „Und wenn auch nur ein einziger Mensch zum vollendeten Denken gelangte, so wäre der Zweck der Menschheit“ oder vielmehr alles Seins und Wirkens „erreicht.“ Der „vollendete Begriff,“ in welchem alles, schlechthin, vor das Bewusstsein tritt, wäre das zu erstrebende Ziel. Worin aber besteht gerade die socialdemokratische Idee? Zuvörderst darin, daß alles dem äußern Zwange, der Notwendigkeit, unterliegt. Bis ins kleinste soll alles von außen her geregelt werden. Die Arbeit, welche jedem bestimmt wird, soll er thun, nicht jene, zu der er sich selbst berufen fühlt. Der Begriff nun ist das 1. Princip aller Notwendigkeit, die Notwendigkeit gehört zu seinem innersten Wesen, und selbst soweit die Freiheit begrifflich ausgedrückt wird, wohnt ihr Notwendigkeit inne, sie kann nichts anderes sein, als was der Begriff besagt. Zudem kommen uns die Begriffe von außen und die Auffassung geschieht mit natürlicher Notwendigkeit. Das ist aber gerade das ganze, volle Princip der Socialdemokratie. Es kommt dazu, daß, nach dem Verfasser, ausdrücklich es nur einen letzten Zweck für das Ganze der Menschheit oder für das All gibt. Eben aber bei der Socialdemokratie soll der einzelne aufgehen im Ganzen; nicht der Staat soll dem Wohle des einzelnen dienen, sondern alle dem Ganzen des Staates. Und worin soll, konkret, bei dem Verfasser das Wohl des Ganzen sich finden? Darin, daß einzelne, oder auch einer, wenn's noththut, sich dem Denken widmen. Mit andern Worten: Der nackteste Despotismus würde alle einzelnen Menschen dem Wohl einiger besonders veranlagten Personen dienstbar machen. In der That lehrt die Erfahrung, daß nirgends der Despotismus größer ist als bei jenen Parteien, bei denen die Grundsätze der modernen Philosophie maßgebend sind, wie viel sie auch von Freiheit sprechen. Wollte der Verfasser in dieser Weise weiter die Principien der Hegelschen Philosophie erörtern, so sind wir nicht im Zweifel, er würde darthun, daß sie sich mit der Socialdemokratie völlig decken und diese bloß der schroffe praktische Ausdruck derselben ist. Er wehrt sich bereits jetzt gegen den Vorwurf, als wolle er einzig im Wissen die Waffe gegen die sociale Unordnung erblicken: dazu gehöre auch die Bildung von Charakteren. Aber „das reine Denken“ bezieht sich doch auf nichts als auf das Wissen; darin daß ein vollendeter Begriff vor mein Bewusstsein tritt, liegt nicht die geringste Kraft zur Bildung des Charakters. Dieses „reine Denken“ läuft überhaupt auf eine Selbsttäuschung hinaus. Man verwechselt es mit einem „rein Denkenden“, will sagen, mit einem fürsichbestehenden Wesen, welches nichts als thatsächliches Verstehen, purus intellectus oder actus intelligendi ist, nämlich mit dem Sein der göttlichen Wesenheit. Von da kann freilich die Bildung von Charakteren ausgehen; denn da ist ein fürsichbestehen, reine Kraft, nichts als Akt. Dies ist der freie Gott des Christentums.

Ein schon oft gekennzeichneter Irrtum ist es, soweit nämlich die katholische Religion in Betracht kommt, wenn der Verfasser immer wieder darauf zurückkommt, daß das Christentum die Ascense oder die

Abtötung im Genusse der zeitlichen Güter als Selbstzweck hinstellt, wenn auch nicht für alle Menschen. Das Christentum ist kein Buddhismus; es hat auch nicht, wie Harnack meint, zwei Lebensideale. Der Zweck, welchen das Christentum allen Menschen ohne Unterschied vorlegt, ist die Liebe Gottes, die in der Liebe des Nächsten zum Ausdruck kommt. Dieser Zweck gilt für Ordensleute und Weltleute. Die ersteren unterscheiden sich nur dadurch von den letztgenannten, dafs die Mittel, die ihnen das Ordenleben gibt, diesen einzigen, allen gemeinsamen Zweck leichter und zuverlässiger erreichen lassen. Wenn sodann der Verfasser, S. 18 oben, meint, „mit dem Niedergange der Religionen habe immer die Zuchtlosigkeit des Daseins überhand genommen“, und auf derselben Seite unten den „allmählichen Untergang der positiven Religionen, welche den Weg wiesen, das Unendliche mit Verstand, Gefühl, Phantasie und demutsvollem Autoritätsglauben aufzunehmen“, begrüfst, weil nun die Philosophie die Aufgabe erhalte, an deren Stelle zu treten; so wird wohl mancher Leser nicht recht wissen, wie er sich den Widerspruch erklären oder was denn das für eine Philosophie sein soll, welche den Niedergang hindern wird. — S. 39 wechselt der Verfasser die Gabe des übernatürlichen Glaubens mit der wissenschaftlichen Theologie. Die erstere mufs, gemäß dem Christentum, jeder haben, der selig werden soll; die theologische Bildung ist verhältnismäfsig wenigen eigen und kann nur in Begleitung oder getragen vom Glauben sich finden, ist sie anders eine wahrhaft christliche; nie ersetzt sie den Glauben. Da ist also im Christentum keine Parallele mit der Ansicht des Verfassers, der da möchte, dafs nur wenige zum „reinen Denken“ gelangen und dafs diesen wenigen alle andern dienen müssen. Das Christentum hat einen Endzweck, den jeder Mensch, auch das Kind, erreichen kann, dessen Erreichung auch der Staat zu dienen hat und der trotzdem das Menschengeschlecht und das All als Ganzes endgültig vollendet. — Irrtümlich ist ferner im System Hegels, dafs „der Widerspruch die Triebfeder des realdialektischen Prozesses ist“, insofern er zu seiner Überwindung antreibt. Nicht der Widerspruch, sondern die Einheit ist Triebfeder zum Handeln. Nicht dafs ich ein Gut nicht habe, treibt mich zum Streben, sondern dafs ich mit diesem Gute bereits eins bin in der Liebe. Das Wollen hat, wenn wir auf Thomas hören wollen (S. th. I, qu. 19, art. 1; Übers. Bd. I, S. 336), eine zweifache Thätigkeit: es strebt nach etwas, was es nicht hat; und es ruht in diesem Gute, nachdem es dasselbe hat. Nur die erstere Thätigkeit kennt Hegel; in beiden ist die Einheit, sei es auf Grund der Liebe allein oder sei es auf Grund des Genusses zugleich, die Triebfeder; im ersteren Falle ist der Widerspruch zwischen Wollen und Nichthaben nur etwas äufserlich Begleitendes. Der Verfasser läfst (S. 16) „den ganzen Reiz des Lebens in der fortdauernden Überwindung des Widerspruches“ bestehen. Wir meinen, dafs er dadurch die Socialdemokratie nur reizen, aber nicht besiegen kann.

Robert Hugo Hertzsch, Lehrer und philos. Schriftsteller:
Der autogenetisch-phylogenetische Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes. Halle a. d. S., O. H e n d e l.

„So lange die Welt steht und es Menschen gibt, wird unser Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes als der beste angesehen werden müssen und niemals wird die Wissenschaft imstande sein, ihn zu zerstören.“

Wir können stolz auf ihn sein; denn da er nicht zerstört werden kann, gehört die Auffindung desselben, das Resultat eines langjährigen Nachdenkens, ohne Zweifel mit zu den größten Thaten des Jahrhunderts.“ Mit diesen Worten schließt der Verfasser seine Schrift. Wir fürchten sehr, daß er mit diesem Urteile allein bleibt und daß die Wissenschaft in allen ihren Schattierungen über seinen sog. Beweis zur Tagesordnung übergehen wird. Denn das Fundament desselben ist hinfällig, sein Zweck verfehlt, das Beweismittel unbrauchbar. Der Beweis ruht auf dem biogenetischen Grundgesetze Haeckels (S. 5): „Die Ontogenie oder die Entwicklung des Individuums (Keimesgeschichte, Embryologie) ist eine kurze und schnelle durch die Gesetze der Vererbung und Anpassung bedingte Wiederholung (Rekapitulation) der Phylogenie oder der Entwicklung des zugehörigen Stammes, d. h. der Vorfahren, welche die Ahnenkette des betr. Individuums bilden.“ Die Klammern sind im Text. Aber wie ist denn die Entwicklung bis zu den „Gesetzen der Vererbung“ gekommen? Wenn alles Entwicklung ist, so müssen doch diese Gesetze auch Frucht der Entwicklung sein, während das „Grundgesetz“, welches alles mit Entwicklung erklären will, außerhalb der Entwicklung feste „Gesetze der Vererbung“ als Norm der Entwicklung aufstellt und somit sich selbst leugnet. Wie kommt es denn zudem, daß, wenn „alles Entwicklung ist“ (S. 10), die Merkmale des „zugehörigen Stammes“, also die Hauptsache, stetig wiederholt werden und somit ein und dieselben bleiben? Das Fundament, auf welchem der vorliegende Beweis steht, ist in sich selbst widerspruchsvoll und sonach hinfällig. Der Zweck zudem ist verfehlt. Der Verfasser kommt nicht zu einem wahrhaft persönlichen Gotte. Er stimmt mit Haeckel in der ganzen Descendenztheorie überein. Durch Amöben, Moränen, Blastäden, Gasträden (S. 20), Plattentiere, Schnurwürmer, Eichelwürmer, Urchordatiere, Rundmäuler, Urfische, Schmelzfische, Lurchfische, Kiemenlurche, Schwanzlurche, Perreptilien, Säugereptilien, Stammsäuger, Beuteltiere, Halbaffen, hunds-köpfige Affen, Menschenaffen, Affenmenschen hindurch hat sich die Materie bis zum Menschen entwickelt. Nur die Urzeugung verwirft der Verfasser und setzt neben der anorganischen Materie als andern Faktor Gott als Zeuger. Wohl gemerkt, er bedarf Gottes nicht als Schöpfers, sondern die Materie ist von Ewigkeit, es fehlte ihr bloß, um zum Lebensorganismus sich zu entwickeln, das zeugende Princip. Aber da mußte doch, wenn es sich um einen persönlichen Gott handelt, die Frucht Gott sein! Nein; sie ist weder anorganisch, wie das empfangende Princip, noch göttlich, gemäß dem wirkenden Princip, sondern Zelle, Fisch, Affe, Mensch etc. Oder ist so wenigstens der Wille Gottes, daß seinem Zeugen nicht ein Gott, sondern ein Fisch etc. folgt? Ganz unmöglich. Der Gang der Entwicklung ist innerlich notwendig, er ist mit der Natur der Materie gegeben. Dieser sog. „persönliche Gott“ ist nichts als eine der Materie innewohnende und von ihr abhängige Kraft, ähnlich wie der „Gott“ Spinozas, auf den auch der Verfasser sich beruft. Welche Beweismittel aber gebraucht der letztere, um seinen „persönlichen Gott“ im Zusammenhange mit den Entwicklungsstufen der Materie als notwendig zu erweisen? „Die vergleichende Anatomie zeigt, daß das Vollkommene aus dem Unvollkommenen sich entwickle“ (S. 3). Aber wenn das Vollkommene sich selber aus dem Unvollkommenen entwickelt, wozu bedarf es denn eines Gottes? Man würde die Beweisführung in etwa verstehen, wenn der Verfasser eine fürsichbestehende, selbständig waltende, unendliche Kraft darthun wollte, durch welche die ohnmächtige Materie eine Form erhält oder das Nichts Sein, wie etwa

das Zimmer durch das Sonnenlicht, das von außen kommt, aus einem dunklen ein helles wird. Aber ein Sich-selbst-entwickeln vom Unvollkommensten aus annehmen und daraus die Notwendigkeit eines „persönlichen Gottes“ heisst nichts anderes wie das voraussetzen, was man erweisen will. Muß doch, soll das Unvollkommene sich selbst entwickeln, mit ihm identisch die Kraft vorausgesetzt werden, vermöge deren die Entwicklung sich vollzieht.

Und zwar welche Entwicklung? Der Verfasser klagt, daß Glaubensartikel (S. 5) die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung hemmen. Aber er selber scheut sich nicht, Wunder über Wunder, die natürlich keinen Schatten von Beweis, weder in der Theorie noch in der Erfahrung, zulassen, seiner Darlegung zu Grunde zu legen. Da hat sich (S. 7) „der intelligenteste, menschenähnliche Affe zuerst an den aufrechten Gang gewöhnt. Dadurch haben sich Wirbelsäule und Becken umgebildet, die beiden Gliedmaßenpaare haben sich gesondert und aus den Vorderbeinen und Vorderzehen sind die Arme und die Hände entstanden. Infolge veränderter Nahrung hat sich auch dann die Kieferform und das Gebiß verändert, schliesslich das ganze Gesicht. Durch Nichtgebrauch ist der Schwanz allmählich verloren gegangen. Die unartikulierten Laute des Affen haben sich nach und nach zur Sprache des Menschen umgebildet. Mit der Sprache hat sich auch das Denken immer mehr entwickelt und damit zugleich das Organ des Denkens, das Gehirn.“ Und nun zähle man all das Wunderbare hinzu, wie aus einer Pflanze ein Tier, aus einem Steine eine Pflanze, aus einem Lamm ein Tiger wurde, und wie die andern Steine, Pflanzen, Tiere, trotz aller Mühe, das blieben, was sie waren! Anstatt solcher und ähnlicher Glaubensartikel — wenn der Verfasser noch mehrere in der modernen Naturwissenschaft kennen lernen will, so lese er die Artikel Karl Vogts in der Halle'schen „Natur“ Jahrgang 1880. Nr. 464 ff., überschrieben „Dogmen in der Wissenschaft“, sowie in derselben Zeitschrift Jahrgang 1880, Nr. 37 über einen „Aberglauben in der Naturwissenschaft“ —, die weder direkt noch durch Analogieen bewiesen werden können, wohl aber das Kainszeichen des inneren Widerspruchs an der Stirn tragen und sonach dem Forschen ein unerbittliches Halt zurufen, anstatt es mit Freiheit zu durchdringen, ziehen wir Glaubensartikel vor, die auf eine unendliche Seins- und Wahrheitsfülle sich beziehen, die also wegen der Fülle ihres Lichts „den Grenzen der menschlichen Vernunft“ (S. 27) in deren jetzigem Zustande sich entziehen und sonach zur fruchtbaren Forschung anregen, indem sie das Wissensfeld erweitern. Da der Verfasser (S. 3) nur den ontologischen, kosmologischen und physiko-theologischen Gottesbeweis kennt, ohne einen von diesen dreien annehmen zu können, so thut es uns leid, daß er, ehe er über die Forschung im Mittelalter, als über eine geknechtete, sich ausließ, nicht zuerst sich entschlossen hat, auch die von den großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts durchgeführten Gottesbeweise zu prüfen; dieselben haben keinen von diesen dreien, wie sie heute vorgelegt werden. — Wir lassen dem Verfasser gern die Gerechtigkeit widerfahren, daß er am Schlusse seiner Abhandlung offen erklärt, sein „persönlicher Gott“ sei nicht der christliche, biblische. Ob freilich von den Theologen viele seinem Rufe folgen werden, seinen Gott anzunehmen und den „Fabeln“ einer Wertschöpfung aus nichts, der Sündflut etc. zu entsagen, bezweifeln wir.

Dr. Ernst Melzer: Die Augustinische Lehre vom Kausalitätsverhältnis Gottes zur Welt. Neisse, Jos. Graveursche Buchhandlung.

Der Verfasser betont am Ende seiner Abhandlung (S. 44), daß „die Augustinische Auffassung Unvollkommenheiten, Fehler und Schwierigkeiten enthält.“ Wir glauben dies allerdings, daß der Verfasser, je mehr er in den Schriften Augustins forscht, desto größeren Schwierigkeiten begegnet. Das kommt aber nicht von dem Inhalte und der Darstellung, die in denselben sich findet, sondern von dem Gesichtspunkte, von dem aus diese Schriften betrachtet werden. Vom Standpunkte der Güntherschen Philosophie aus wird in der angezeigten Untersuchung, einem in der Gesellschaft „Philomathia“ zu Neisse in Schlesien gehaltenen Vortrage, die philosophische Bedeutung Augustins dargethan und nach dieser Einleitung die Lehre dieses Kirchenvaters über „die vorzeitlichen Voraussetzungen der Welt in den Ideen und dem Willen Gottes“, über „die Verwirklichung der Weltidee in der Schöpfung durch Gott“ und „die Erhaltung der geschaffenen Welt durch Gott“ besprochen. Dieser Standpunkt aber ist dem großen Kirchenlehrer durchaus fremd. Die Welt sieht Gott, der Herr, in keiner Weise bei Aug. als „sein Nichtich“ an, also im Grunde genommen, als ein, wenn auch von Ihm abhängiges, Sein neben Sich; vielmehr sieht Gott in der Welt sein eigenes Ich, insoweit nichts in der Welt sich findet, was nicht in den Ideen Gottes enthalten ist und durch die wirkende Kraft Gottes das Sein erhält und bewahrt. Wer in Aug. den „Vorläufer des Cartesius“ (S. 3) mit Rücksicht auf die Erkenntnistheorie sieht, muß sich nicht beklagen, wenn ihm die Schriften Augustins, je länger er sich mit ihnen beschäftigt, desto dunkler erscheinen. Zudem muß Aug. im Zusammenhange mit den ihm vorhergehenden und ihm nachfolgenden wissenschaftlichen Vertretern des christlichen Dogma behandelt werden. Es geht nicht an, ihn bloß in Verbindung mit Plato und dem Neuplatonismus zu setzen, wie der Verfasser, nach dem Beispiele Harnacks, zu thun scheint; wenigstens haben wir in der ganzen Schrift weder den berufensten Erklärer des h. Aug., den Aquinaten, angeführt gefunden, noch Justin, Tertullian, Cyprian, Ambrosius oder gar den Areopagiten. Die Lehre Augs kam nicht, wie Harnack annehmen möchte, plötzlich vom Himmel geschneit und wurde ebenso plötzlich maßgebend für die Kirche, noch weniger trat sie in Gegensatz zu früheren Vätern. Aug. selbst weist bei jeder Gelegenheit auf den Zusammenhang mit der Vorzeit hin, und als ihm mit Rücksicht auf die Gnadenlehre der Vorwurf gemacht wird, früher habe man über die Gnade nicht so gelehrt, da legt er dar, daß dieser Vorwurf ungerechtfertigt ist, wenn er auch eingehender wie die früheren Väter über die Gnade handle, weil eben früher die diesbezügliche Kirchenlehre nicht von Häretikern ausdrücklich angegriffen wurde. — Wie soll, wenn wir auf einige unhaltbare Einzelheiten hindeuten wollen, „das Nicht-Ich als Gedanke zuerst in Gott sein“ (S. 6), der doch, wie der Verfasser selbst später betont, nichts ist als Er selbst, d. h. sein Ich. Das könnte wohl behauptet werden, wenn das Nicht-Ich neben Gott etwas, selbständig in sich, ist; dann fällt aber die Schöpfung aus nichts weg, Gott ist Bildner, nicht Schöpfer. Die Ideen sodann (S. 44) sind nicht von Gott „frei gezeugt“. Sie sind Gottes in sich notwendiges Wesen, insoweit es Ähnlichkeiten mit Kreaturen bietet, d. h. soweit Kreaturen es nachahmen, wie Th. sagt. Wirklichkeit nur gewinnen sie, in natura sua, wie Aug. sagt, gemäß dem

freien Willensbeschlusse Gottes. „Gott realisiert sich“ nicht (S. 16); Er ist von vornherein alle Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist bei Ihm allein, zum Unterschiede von den Kreaturen, Substanz oder Wesenheit; in den Kreaturen ist die Substanz oder das Wesen Vermögen, potentia ad esse, die Wirklichkeit tritt kraft der wirkenden Ursächlichkeit Gottes hinzu. „Unvernünftige“ Geister (S. 38) gibt es nicht.

Dr. Karl Tausch: Einleitung in die Philosophie. Wien, Karl Konegen, 1892.

Es ist das Verhängnis der modernen Wissenschaft, dafs sie am Ende immer zur Auflösung ihrer selbst kommt. Die Naturwissenschaft hat endlose Entwicklungen vor und endlose hinter sich. Das Endlose aber kann nicht durchmessen werden; nur wo ein Erstes ist, kann auch ein Folgendes sein; nur wo ein von vornherein feststehender Zweck als Letztes sich vorfindet, kann eine Entwicklung sich dahin vollziehen. Also besteht, wenn die Naturgeschichte konsequent sein will, ihr Gegenstand, die Entwicklung, weil endelos, überhaupt nicht und somit auch sie selbst nicht. Die systematische moderne Philosophie hat immer etwas in sich, und somit notwendig Unerkennbares zum Abschlusse, sei es das „Ding an sich“ oder „das Unbewufste“ oder eine so allgemeine Abstraktion, dafs sie gar nicht mehr gedacht werden kann. Die Wissenschaft also, die sich, als mit ihrem recht eigentlichen Gegenstande, mit dem Erkennen beschäftigt, schliesst ab, wie in ihrem letzten Princip, auf dem sie ruht, mit dem Unerkennbaren. Ist aber das Princip, aus dem alles andere folgt, Unerkennbarkeit, so gibt es überhaupt kein Erkennen; denn keine Thätigkeit ohne Gegenstand. Der Verfasser oben angezeigter Schrift untersucht den Begriff (S. 2) als Grenze oder Abschlufs des Wissens. Da also diese Untersuchung die Einleitung in die Philosophie vorstellt und als Inhalt den Begriff, d. h. die Grenze des Wissens hat, so wird der Gegenstand der eigentlichen Philosophie, zu der diese Einleitung das „Schwungbrett“ ist (S. XII), die Unmöglichkeit des Wissens sein. Der Rationalismus schliesst ab mit dem Irrationalismus oder der Vernunftlosigkeit. Der Verfasser läfst den „Begriff“ aus den Empfindungen entstehen, die zu Anschauungen sich einigen und dann, „nach aufsen projiziert“ (S. 11), den Begriff bilden. Die Empfindungen sind „rein subjektiv“ und ebenso natürlich die Anschauungen. Dadurch dafs wir sie „nach aufsen projizieren“, halten wir dafür, sie seien die Merkmale eines aufsen befindlichen Gegenstandes. Es folgt daraus, dafs wir nur Beziehungen der Dinge zu unserer Sinnesthätigkeit wahrnehmen, nichts aber von den Dingen selbst; diese Beziehungen statten wir mit den Vorstellungen von Zeit und Raum und ähnlichen aus, damit so die Einheit des „Begriffes“ entstehe. Wenn Kant also (S. XII) noch ein „Ding an sich“ hinter dem Wahrgenommenen annahm, so geschah dies, weil er sich über die Grenze des Wissens nicht klar war. Der „Begriff“ ist nicht das Thor zum Wissen, sondern der Abschlufs, die Grenze, hinter der kein Gegenstand des Wissens und somit kein Sein mehr existiert. Da ist also das Unerkennbare d. h. das Vernunftlose, was nicht Gegenstand vernünftiger Erkenntnis sein kann, das wahre Wesen oder die Substanz der Dinge. Die Abhandlung hat mit allen Erzeugnissen der modernen Philosophie das gemein, dafs sie keinen Gegenstand der eigentlichen Vernunft, den diese mit eigener Kraft erreicht, finden kann. Das hinderte Kant, das „Ding an sich“ näher zu bestimmen.

Die Vernunft steht als ein Anhängsel der Sinne da. Sie scharrt höchstens das zusammen, was an Erkanntem die Sinne übrig lassen, wie nach dem Mahle in manchen Häusern die Überreste in einen Korb zusammengethan werden. Und da die Sinne wieder nur stets wechselnde Beziehungen in sich aufnehmen und verarbeiten, so bleibt der Vernunft jedes Thor verschlossen, durch welches ihr das inmitten der Veränderungen im Dinge Festbleibende, nämlich das Wesen, wie es aufsen im Dinge dieses zu dem macht, was es ist, zugänglich würde. Der Verfasser hat dieser Versinnlichung der Vernunft, wodurch sie ihre Natur als Vernunft verleugnen und zum Sinne werden muß, nur ein besonders grell hervorstechendes Kleid umgethan. Denn wenn der Begriff selber, also die so recht eigentliche Frucht der Vernunft, das Wissen abschließt, so hört ja die Thätigkeit der Vernunft von vornherein auf, sie trägt den Widerspruch in sich. — An die Behandlung des „Begriffes“ schließt der Verfasser eine kurze Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Warum? sagt er nicht. Denn, so sollte man meinen, wenn der „Begriff“, als Einleitung in die Philosophie, das philosophische Wissen begrenzt, warum dann noch weitere Wissenszweige.

Dr. With. Paszkowski: Die Bedeutung der theologischen Vorstellungen für die Ethik. Berlin, Mayer und Müller, 1891.

Man würde sich irren, wenn man unter den „theologischen Vorstellungen“ hier Vorstellungen verstehen wollte, die auf dem Boden übernatürlicher Offenbarung gebildet worden sind. Der Verfasser meint allerdings, nur beim Christentum komme die Sittlichkeit zu ihrem vollen Rechte; aber das Christentum, welches er meint, ist das dogmenlose, auf dem Gefühle allgemeiner Liebe aufgebaute und durch die Kritik verständiger Männer in einer Weise vervollkommnete, dafs er zwar nicht mit Straufs meint (S. 63), es gebe keine Christen mehr, jedoch der Ansicht huldigt, „wir seien schlechterdings nicht mehr die Christen im Sinne der ersten Jahrhunderte.“ Beides kommt auf das Nämliche hinaus. Die theologischen Vorstellungen des Verfassers sind also nichts als Gedanken an Gott, die, ähnlich wie die Sittlichkeit, mehr dem Gefühle entstammen wie der kalt urteilenden Vernunft. Woher er es hat, dafs die sog. „Naturvölker“ die Religion erfanden, allerdings im Stande einer grossen Unvollkommenheit, sagt er nicht. Die positiven Daten erweisen, dafs der Monotheismus an der Wiege des Menschengeschlechts stand, wie der Verf. auch selbst, bei den Aegyptern, nicht verkennt (S. 17). Dafs „den Islam ein zur Sittlichkeit wahrhaft begeisternder Zug durchzieht, die in alle Welt zu tragen die ideale Aufgabe der Bekenner dieser Religion ist,“ dies scheint uns geradezu eine neue Entdeckung zu sein. Die geschichtlichen Daten stellten bisher fest, dafs Fanatismus und nicht Begeisterung, blutige Gewalt und nicht die belebende Kraft einer Idee die weite Verbreitung des Islam verursacht haben. Und wenn der Verfasser in dem Princip der schrankenlosen Nächstenliebe das Neue im Bereiche der Religion sieht, was Christus in die Welt gebracht, so dürfte die positive Urkunde des Evangeliums dem widersprechen. Luc. 10, 27 antwortet der Gesetzeslehrer auf die Frage Jesu, was (bereits) im Gesetze stehe: „Und deinen Nächsten liebe wie dich selbst.“ Ähnlich spricht der Herr Matth. 19, 19 eine dem Jünglinge bekannte Wahrheit aus, wenn er ihm erwidert: „Du sollst deinen

Nächsten lieben wie dich selbst“ (vgl. desgl. Marc. 12, 33). Wie eben die andern Religionen vom Monotheismus abgefallen und dadurch entartet waren, so war das Pharisäertum vom Geiste des Mosaischen Gesetzes abgefallen und verknöcherte in seinen Satzungen; sagt ja doch Christus offen zu den Pharisäern: „Leset die Schriften, Moses und die Propheten haben über mich geschrieben.“ Christus brachte — und dies unterscheidet das Christentum der katholischen Kirche, das übrigens nachweisbar genau dasselbe ist wie das in den Evangelien und apostolischen Briefen enthaltene und in den ersten Jahrhunderten treu gepflegte. Christus setzte die übernatürliche Kraft in die Welt und machte sie in den sichtbaren Sakramenten allgemein zugänglich, vermöge deren die Gebote der Sittlichkeit, wie solche bereits die Vernunft bietet und das A. Gesetz bestätigt und klar hingestellt hat, gehalten werden können. Diese Kraft fließt aus dem Glauben an die übernatürlichen Geheimnisse, wenn nur der freie Wille des Menschen nicht hinderlich ist. Freilich meinen wir da keine „humane Sittlichkeit, für welche die weltliche Bildung und philosophische Moral ein notwendiges Hülfsmittel ist“ (S. 57), sondern jene, die dem Menschen beisteht, dafs er seinen letzten Endzweck erreiche, ein eigenes Endwohl.

S. Joannis Semeria, clericorum regularium S. Pauli, dissertatio: Analysis actus fidei juxta S. Thomam et recentiores theologos. Placentiae, typis „Divus Thomas“.

Wir haben hier eine höchst sorgfältig und scharfsinnig durchgearbeitete, klar und durchsichtig geschriebene, sich treu vor allem auf den Aquinaten stützende Abhandlung über einen Punkt vor uns, der nach Kleutgen zu den schwierigsten in der theologischen Wissenschaft gehört. Auf die Frage, warum denn Thomas nichts über eine Analyse des Glaubensaktes, wie sie die neueren Theologen, so wenig übereinstimmend untereinander, geben, kann die Antwort weder richtiger noch präziser sein als wie der Verfasser sie gibt: Die ganze Schwierigkeit entstand, weil man die Principien selber, auf denen nach Th. und nach der Wahrheit die Lehre vom Glaubensakte beruht, willkürlich verdreht hat (S. 5). Ähnlich geschieht es ja in so vielen andern theologischen Fragen. Man läßt die festen Principien des engelgleichen Lehrers aufser acht und infolgedessen verfällt man in grofse, oft genug unlösbare Schwierigkeiten, zu deren Beseitigung dann jeder Teil allerlei aus dem Zusammenhange gerissene Stellen aus Thomas benutzen möchte. Der Verfasser wendet sich hauptsächlich gegen die Ansichten de Lugos und Suarez', indem er im ganzen dem Kardinal Mazzella (de virtutibus infusis, disp. III, art. 9, Romae 1884) beistimmt, nach welchem beim Glaubensakte die *objectiva ratio* für die Zustimmung der Vernunft inevident ist und sonach nicht die Zustimmung erzwingt, der *assensus subjectivus* aber vom Willen her bestimmt wird. Damit wurde offenbar die Frage auf die *termini* des hl. Thomas und Augustins zurückgeführt und sonach der erste Schritt zu endgültiger Lösung gethan, sagt ja doch Augustin (tract. 25 in Joa.): *Caetera potest homo nolens, credere non nisi volens*; nur wer da will, glaubt. Der Verfasser führt aus Thomas zumal qu. XIV de verit. art. 1 an. Wir wären an seiner Stelle noch einen Schritt weiter gegangen und hätten auch den letzten Teil dieses Artikels berücksichtigt. Nachdem nämlich der hl. Lehrer erklärt hat, dafs einzig kraft und vermittels des Willens, der dazu von Gott, als dem Gute der ewigen Seligkeit, in

Bewegung gesetzt wird, die Vernunft zu dem ihr entsprechenden Gute, zum Wahren, resp. zur Zustimmung zur ewigen, in sich bestehenden Wahrheit bestimmt ist, und nachdem er das Verhältnis des Glaubens zum Wissen und zur bloßen opinio erläutert, fährt er nun fort, das *cogitare cum assensu*, wie Augustin das Glauben definiert, weiter deutlich zu machen: Die Vernunft ist zwar durch den Willen zur Zustimmung zu einer gewissen Wahrheit — *ad unum* —, soweit nämlich das Allgut selber, der letzte Endzweck, die Wahrheit ist, bestimmt; aber sie ist nicht bestimmt aus sich selbst, sie schaut nicht die Glaubenswahrheit, wie sie die ersten natürlichen Principien schaut, denen sie, aus sich heraus, wegen der Evidenz zustimmen muß. Deshalb sagt der Apostel, „die Vernunft sei gefangen (II Cor. 10, 5), weil sie nämlich nicht auf eigenem Gebiete den sie beherrschenden Gegenstand hat, sondern weil dieser ihr vom Willen, gleichsam von fremd her, dargeboten wird (*intellectus credentis dicitur captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis*). Von dieser Seite her also ist die Thätigkeit der Vernunft (*motus intellectus*) nicht beruhigt, sondern sie hat noch zu denken und zu untersuchen über das, was sie glaubt (*non est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his, quae credit*).“ Der Glaubensakt muß aufgefaßt werden als Princip des Denkens, nicht als Abschluss. Dann allein, so meinen wir, kann man dazu kommen, eine endgültige Lösung der Schwierigkeiten zu finden. Die *motiva credibilitatis* und *credenditatis* müssen von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden: 1. als Früchte und Folgen des Glaubenslichtes im Innern, danach stehen sie in direkter Verbindung mit dem Glaubensakte, denn von diesem aus erscheinen auch die natürlichen Wahrheiten als Thore für den Glauben, nachdem dieser sie geöffnet, und zudem erhalten sie eindringlichere Deutlichkeit besonders dadurch, daß ihre natürliche Einheit unter dem höheren Lichte der geoffenbarten Wahrheit, also Gottes selber, ihres Schöpfers, hervortritt. Sie rechtfertigen von der Natur aus, wie auch immer sie dies nach ihren Wesenheiten vermögen, den Glauben, anstatt ihm hinderlich zu sein, und so „können wir“, der Mahnung des Apostelfürsten zufolge, „Rechenschaft geben von unserm Glauben jedem, der sie fordert.“ Daraus folgt dann der 2. Gesichtspunkt. Diese *motiva* dienen als Vorbereitung für den Glauben, sowohl für den Beginn des Glaubens in andern wie für die Stärkung des Glaubens in uns. Danach aber sind sie nicht direkt und notwendig mit dem Glauben selber verbunden, sondern der freie Wille kann sowohl den Gründen widerstehen als auch dem Gewichte des letzten Endzweckes, von dem der Verfasser die *motiva credenditatis*, wie er sie nennt, ableitet. Im entgegengesetzten Falle, wenn nämlich diese Verbindung eine notwendige und direkte wäre, würde der Glaube nicht mehr von dem durch Gott übernatürlich bewegten Willen abhängen, sondern von Gründen, welche in der Natur liegen, und somit würde er nicht mehr Glaube sein. Damit hängt die Freiheit des Glaubens zusammen. Wir möchten nach dieser Seite hin annehmen, daß sowohl die Inevidenz des Geglaubten diese Freiheit begründet wie auch das Einwirken Gottes auf den freien Willen. Die Inevidenz begründet dieselbe, insofern die Freiheit in uns noch mit Unvollkommenheit verknüpft ist, insoweit also der Mensch noch fallen kann; ist doch die Inevidenz selber etwas an sich Unvollkommenes. Dagegen begründet das Einwirken Gottes in den Willen die Freiheit, weil dadurch der Grund, weshalb der Mensch glaubt, innerhalb des Menschen, als Gegenstand des Willens, ist, also nach der positiven Seite hin; ist doch *liberum* das, was *causa sui* ist. Daß die Einwirkung Gottes in den

Willen nicht allein vom exercitium actus, sondern auch von der specificatio zu verstehen ist, dafs also Gott zur bestimmten Glaubenswahrheit hinbewegt und nicht blofs den Willen in Bewegung setzt, der sich dann selbst zum einzelnen Gegenstande hinbewegt, ist für jeden klar, der nicht der (in sich unmöglichen) Ansicht ist, dafs Gott den Willen blofs zum bonum commune, also zum Guten im allgemeinen hin bewegt, während der Wille sich selbst das besondere Einzelgut aussucht. Die Beziehung zum bonum commune ist ja dem Willen Naturnotwendigkeit. Verursacht also Gott blofs diese Beziehung, so hat der freie Akt als freier seine Ursache nicht in Gott und da er sie auch nicht in sich selber, an erster Stelle, haben kann, denn die Vernunft ist notwendig auf das Wahre gerichtet und der Wille notwendig auf das Gute, so hat er gar keine Ursache; abgesehen von allen andern Unmöglichkeiten, die mit solcher Ansicht verbunden sind. — Der Verfasser geht dann noch auf die Frage ein, ob etwas zugleich scitum und creditum, durch die Wissenschaft nämlich und durch den Glauben von ein und derselben Vernunft erfaßt sein kann. Wir meinen, er hat einen Gesichtspunkt da ausgelassen. In der Summa (I, qu. 1, art. 5, ad 1) und sonst bezeichnet Thomas die Principien der theologischen Wissenschaft als mit höherer Gewisheit ausgestattet wie die Principien der natürlichen Wissenschaften. Wie also jemand mit Rücksicht auf die Principien der Musik etwas wissen kann, was er mit Rücksicht auf die höheren Principien der Arithmetik, die er nicht versteht, glaubt; so halten wir — und uns scheint mit Thomas — die Möglichkeit nicht für ausgeschlossen, dafs etwas gewußt werden kann mit Rücksicht auf die Principien der natürlichen Wissenschaft, was, sub alio respectu, mit Rücksicht auf die Offenbarung, geglaubt wird.

Dr. Martin Berendt und **Dr. Julius Friedländer:**
Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie, allgemein verständlich dargestellt. Berlin, Mayer u. Müller, 1891.

Je mehr die moderne Philosophie sich in Pessimismus, Nihilismus und in Unbewußtes auflöst, desto eifriger wenden sich die Vertreter derselben den früheren philosophischen Koryphäen der Neuzeit zu, um zu sehen, ob nicht bei einem von diesen das im allgemeinen Schiffbruche rettende Brett zu finden ist. Die Verfasser der verzeichneten Schrift suchen dieses bei Spinoza und möchten mit Hilfe dieses Philosophen und mit Vermeidung von schwer verständlichen termini technici die Philosophie überhaupt wieder populär machen. Das letztere Hilfsmittel wäre jedenfalls das sicherste, wenn nicht die moderne pantheistische Philosophie, zumal die von Kant, Fichte, Hegel, ihre zuverlässigste Stütze in solchen termini hätte. Wir fürchten, dafs, wenn die Systeme dieser Philosophen in verständlichem Deutsch wiedergegeben werden, sie in sich selbst zusammenfallen; abgesehen davon, ob ein solches Wiedergeben überhaupt möglich ist. Bei Spinoza liegt allerdings der Fall nicht so, seine Haupt- und grundlegenden Werke sind lateinisch abgefaßt; indessen trägt dieser Umstand in vielleicht noch höherem Grade zur Erschwerung des Verständnisses bei und bildet somit ein Hindernis für die Popularisierung des Spinozaschen Systems. Wir glauben auch nicht, dafs die obigen Verfasser mit dem, was aus Spinoza sie für philosophische Grundsätze herauslesen, bei allen Kennern Spinozas recht bekommen werden. Darin sind wir

mit ihnen vollständig einverstanden, daß Spinoza, soweit es auf die modern-pantheistische Richtung der philosophischen Wissenschaft ankommt, es in höherem Grade verdient, an die Spitze gestellt zu werden wie Kant und dessen Nachfolger. Jeder von diesen hat einen Punkt der Spinozaschen Spekulation einseitig auf die Spitze getrieben, während Spinoza bei aller eingehenden Behandlung der Teile das Ganze nie aus den Augen verliert, die Dinge nämlich, wie er selbst sagt, *sub specie aeternitatis* betrachtet. Die Verfasser folgen den drei Quellen der Erkenntnis, wie Spinoza dieselben angibt: nämlich der *imaginatio* oder den Sinnen, der *ratio* und der *Intuition*. Die *imaginatio* nennt Spinoza eine „unzureichende“ Quelle der Erkenntnis. Dadurch bereits hätten sich die Verfasser abhalten lassen sollen, sie als eine selbständige hinzustellen, wie dies geschieht, wenn sie diese Erkenntnisquelle (S. 176) „dem gewöhnlichen Leben“ entsprechen lassen, „wo wir kritiklos im naiven Realismus alle Eindrücke, wie sie der Zufall regellos uns zuführt, aufnehmen und aus ihnen uns ein Bild von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge konstruieren“. Es soll dies „eine Anschauung sein, wie sie das Bedürfnis des Lebens eingibt, das seine nächsten Zwecke erreichen will, ohne sich um die wirkliche Beschaffenheit der Dinge und den wahren Zusammenhang zwischen ihnen zu kümmern.“ Das wäre schlimm, wenn z. B. der farbenblinde Weichensteller sich wenig kümmern wollte „um den wahren Zusammenhang der Dinge und rein danach handeln wollte, wie ihm die Farben vorkommen; oder wenn die Köchin hinlaufen wollte, um an der heißen Sonne ihr Feuer zu entzünden, die ja „unsere Sinne so vorkommt, als ob sie nur 200 Schritt entfernt wäre“ (S. 9). Bei Spinoza wirken vielmehr, wie dies auch in der Wirklichkeit der Fall ist, alle drei Erkenntnisquellen zusammen bei jedem, im eigentlichen Sinne menschlichen, d. h. vernünftigen und anrechenbaren Erkenntnisakte. Die Sinne täuschen nicht, wenn ihre Eindrücke in Betracht kommen, wie sie an sich sind; derjenige nur wird von ihnen getäuscht, der nach ihnen endgültig urteilt: Das ist in der Wirklichkeit so, während sie doch, gemäß der Natur der Sache, wie Spinoza sagt, „unzureichend“ sind. Wenn der Hund den Mond anbellt, so hält sich niemand dabei auf; will aber der Mensch den Mond behandeln, als ob er ihn greifen könnte, so sagt man, der Mann ist betrunken. Der Mensch hat eben in sich die *ratio* oder die Vernunft, um das Unzureichende der Sinne zu vervollständigen, so daß dieselben der wahren, wirklichen Sachlage dienen. Und diese *ratio* hat den Beginn ihres Prozesses in der *Intuition* der ersten Principien oder in der natürlichen Auffassung des Wesens der Dinge. Diese drei Elemente also wirken zusammen in jedem menschlichen Erkenntnisakte, bewußt oder unbewußt, und danach erkennt der Mensch die objektiv vorliegende wirkliche Wahrheit. Wir glauben, es könne auch den Verfassern nicht entgehen, wie eine wissenschaftliche Erkenntnis, die also auf der objektiven Wahrheit ruhen muß, gar nicht möglich ist, wenn man auf einzelne ihrer Darstellungen Gewicht legen wollte. Wenn (S. 13) „die sinnlichen Formen nur Zeichen sind, die keine Ähnlichkeit zu haben brauchen mit dem, wovon sie Zeichen sind, und wir somit nicht die Dinge selber wahrnehmen; wenn zudem (S. 23) die *idea ideae*, d. h. der Gegenstand der *ratio* und des *intuitus*, aus diesen sinnlichen Vorstellungen genommen wird und somit nicht selbständig für sich aus der Wirklichkeit geschöpft ist; — dann haben wir wohl eine gewisse Kenntnis, aber wir sehen die Sachen und selbst die allgemeinen Naturgesetze nur so, wie sie in uns sind, ohne die geringste Bürgschaft dafür, daß dies die Wirklichkeit ist.

Die ratio hat, nach den Verfassern, bei Spinoza zum Gegenstande „die Gemeinsamkeit der Einwirkung (von außen) und der Sinnesaffektion“. Wir gestehen dies zu; nur meinen wir, die Art und Weise der Auffassung dieser Gemeinsamkeit sei von Spinoza nicht so verstanden wie von den Verfassern. Die letzteren scheinen anzunehmen, daß (S. 35 ff., zumal S. 46) nach den Sinnesaffektionen und einzig auf Grund derselben die ratio das Gemeinsame in den Bewegungen und desfallsigen Erscheinungen sammle, und sie folgern, daß es eigentlich nur eine Wissenschaft gebe, die der ratio entspreche: die Naturwissenschaft nämlich und von den Zweigen dieser hauptsächlich die Mechanik. So kann aber Spinoza dieses „Gemeinsame“ nicht verstanden haben, schon weil alle geistige Erkenntnis bei ihm schliesslich in der Intuition gipfelt, deren Gegenstand die stets eine selbe ewige Substanz ist, insoweit sie in den Dingen als den modis ihrer Vollkommenheiten erscheint oder zu bestimmter Wirklichkeit wird. Das Ewige, Eine, Selbe aber kann durch die Sinnesaffektionen und durch die Bewegung außen nicht vorgestellt werden. Das „Gemeinsame“ also als Gegenstand der ratio ist nicht das bloße Erzeugnis der letzteren, der allgemeine Begriff, sondern es ist das außen objektiv gegebene Allgemeine, insoweit es, nicht im Sein oder im appetitus perseverandi in esse erscheint, sondern in der Bewegung, im Wechsel, und vielmehr diesen bedingt als eine Frucht desselben ist. Dieses Allgemeine aufzufassen und auf Grund dessen die Sinneskenntnis zu korrigieren, zureichend zu machen, ist Sache der ratio; es selber in und an sich anzuschauen, kommt der Intuition zu.

Die Verfasser haben augenscheinlich es unterlassen, den Spuren in Spinoza gröfsere Aufmerksamkeit zu schenken, auf welche sie selber in der Vorrede hinweisen. Das Gute, was Spinoza hat, stammt aus den alten, scholastischen Autoren, deren Terminologie sogar er zum grössten Teil folgt. Es ist dies überhaupt ein Irrtum bei den Autoren dieser Richtung in der modernen Zeit, daß sie immer und immer wieder von der Voraussetzung ausgehen, erst mit Descartes oder Spinoza oder Kant habe alle Philosophie begonnen. Hätten die, sonst in der Wissenschaft so bewanderten, Verfasser dieser vorliegenden Abhandlung die Spuren bei Spinoza verfolgt, welche in die Scholastik und weiter bis zu Aristoteles und Plato führen, so würden sie ihrem Autor ein klareres Verständnis abgewonnen haben. Da heifst es gleich im Beginne, bei Besprechung der „unzureichenden“ Kenntnis der Imagination, erst Spinoza und dann die Neueren, noch eingehender, hätten gefunden, daß die sinnlichen Eindrücke vom Gegenstande außen und vom sinnlich wahrnehmenden Menschen abhängen. Wollten sie aber Albertus M. nachschlagen, so finden sie z. B. in Bd. XI, de animalibus lib. I, tract. 2 u. ff. sowie in Bd. XII und an vielen andern Stellen (ed. Vivès) die Physiologie des Auges, des Gehörs, des Geschmacks etc. so genau und eingehend beschrieben, wie in keinem neueren Werke. Warum? Weil es stehender Satz war, der auf das tiefste begründet wurde, daß die Sinnesaffektionen von den äußeren Gegenständen und dem Organe des betr. Sinnes abhängen, sowie daß diese Sinnesformen deshalb so wichtig seien, weil mit Hülfe der imaginatio, in der die sinnlichen, von den äußeren Gegenständen hervorgebrachten Eindrücke wie in einer Schatzkammer aufbewahrt werden, der Vernunft ihr Gegenstand, das Wesen im Dinge, vorgehalten wird, so daß die Vernunft, jedoch aus eigener Kraft, aus den Phantasiebildern das allgemeine Wesen abstrahiert. Dasselbe würden die Verfasser im Thomas (comm. ad Arist. de anima, lib. 2) finden. Die Scholastiker betonten, gleich Spinoza, die Notwendigkeit der Sinne

für das Erkennen und zerlegen genau das Wesen der sinnlichen Erkenntnis; aber sie vermeiden dadurch, daß sie der Vernunft eine eigene selbständige Kraft und einen selbständigen Gegenstand in jedem Dinge zuschreiben, die Unmöglichkeiten, die sich bei Spinoza finden und die dahin sich resumieren, daß nach ihm nur eine Substanz, ein Wesen besteht, das durch die Existenz der Dinge näher bestimmt wird und Wirklichkeit gewinnt. Existiert nur eine Wesenheit, so sind auch die Dinge nur durch Äußerlichkeiten unterschieden, welche der Sinn auffaßt. Das eine Wesen ist schlechthin unkenntbar und nicht Gegenstand der Anschauung, denn es ist ohne Ende bestimmbar, nur aber was bestimmtes Sein hat, kann geschaut und erkannt haben. Es beginnt mit Spinoza das Unerkennbare, nicht das Unerkannte, Träger aller Erscheinungen zu sein, und da diese nur Sein haben können durch ihr Wesen, dieses Wesen aber unerkennbar ist, weil endelos bestimmbar, so sind auch die Dinge schließlic unerkennbar; d. h. die Philosophie als Forschung nach den Gründen ist bankrott; nur wechselnde Erscheinungen bleiben, die vor der Vernunft nicht bestehen. Spinoza anerkennt einen Gott, aber er nimmt ihm die Freiheit, ohne welche alle anderen Vollkommenheiten nichts als innerliche Widersprüche sind und vielmehr einem undenkbaren Monstrum zukommen wie dem Träger alles Seins. — Auch die „Gemeinsamkeit der Einwirkung von außen und der Sinnesaffektionen“ hat Spinoza von der Scholastik, die da solche Gemeinsamkeit weit schärfer ausdrückt: *Visus (auditus etc.) in actu est visum (auditum etc.) in actu*. Soweit etwas thatsächlich gesehen wird, ist es das Sehende, d. h. was außen im Gegenstande macht, daß etwas gesehen wird, macht formal innen, daß der Sehende thatsächlich, nicht bloß in *potentia*, sieht. — Der nackte Materialismus ist von den Verfassern meisterlich (S. 80 u. ff. die Atomseele Häckels S. 86) zurückgewiesen. Dagegen haben dieselben ihrer Einbildungskraft leider über die Maßen nachgegeben bei der Behandlung der Wiederkehr der Charaktere und der Völker. Da soll Achilles in Alex. d. Gr., Cäsar in Bismarck, Hannibal in Napoleon I., das römische Volk im preussischen wiedererschienen sein. Spinoza mit Christus zu vergleichen, ist nicht nur blasphemisch, sondern unvernünftig; es gibt da keinen einzigen andern Vergleichungspunkt als den in der Phantasie. Und daß in der Zeit des Kulturkampfes und der Gründerjahre „die ursprüngliche Bestimmung und Anlage des preussischen Staates vollkommen unverkürzt in die Erscheinung getreten sei“ (S. 129), werden auch manche für ihr preussisches Vaterland begeisterte Männer nicht zugeben. — Solche Schnurpfeiferien verunzieren das sonst sehr edel und ernst gehaltene Buch.

Floisdorf.

Dr. C. M. Schneider.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXIV, 4.—6. H. CXXV, 1.—4. H. 1892. *Caron*: Le principe vital et règnes organiques 289. 385. *Desdouits*: La philosophie de l'Inconscient 309. 414. *De Charencey*: Réflexions et sentences 338. CXXV, 84. *Ermoni*: Finalisme et antifinalisme 346. 444. 480. CXXV, 53. 127. *Lechalas*: La théorie du vers français d'après deux poètes philosophes 431. *Farges*: La critique de Kaut sur l'espace et le temps 456. *Griveau*: Les incompatibilités de la Science et de la Poésie 507. CXXV, 5. 113. *Desdouits*: Théorie de la conscience 536. CXXV, 155. *Desdouits*: Théorie des phénomènes inconscients et des phénomènes subconscients CXXV, 27. *Ackermann*: La notion de liberté chez Duns Scot et chez Descartes (Forts.; vgl. VI, 507 a. a. O.) 175. 205. *Sorel*: Deux nouveaux sophismes sur le temps 243. 301. *Ermoni*: La personnalité de dieu et la critique contemporaine; — le problème 264., la thèse 337. *De Charencey*: Sentences et réflexions 236. 375. *Surbled*: Le sommeil; étude de psycho-physiologie 316. *Lechalas*: A propos de la suggestion dans Part 364.

Divus Thomas. Vol. IV. (Ann. XIII) fasc. 29—31. 1892. *D.*: De instauratione doctrinae S. Thomae Aqu. 449. *Rotelli*: Commentaria in questiones D. Thomae S. theol. III, qu. 1—26 (Forts.; vgl. VIII, 253 ds. Jahrb.) 451. 481. 513. *Vinati*: De authentia evangeliorum 459. 528. *P. N. G.*: De iuris natura (Forts.; vgl. VII, 254). 466. 487. 519. *Ermoni*: De natura principiorum rationis speculativae 470. *Ramellini*: De intelligere dei. Ratio argumentorum in Summa philosophica (Forts.; vgl. V, 254 a. a. O.) 491. 522. *Barberis*: De operibus ideologicis prof. Tornatore (Forts.; vgl. VII, 126 a. a. O.) 531.

Philosophisches Jahrbuch. V. 4. H. VI, 1. H. 1892 u. 1893. *Bäumker*: Die neueste Phase des Schopenhauerianismus (Schluß; vgl. VII, 254 a. a. O.) 377. *Linsmeier*: Die spekulativen Grundlagen der optischen Wellentheorie (Schluß; vgl. VII, 254 a. a. O.) 397. *Schanz*: Religion und Entwicklungstheorie (Schluß; vgl. VII, 254 a. a. O.) 408. *Ludewig*: Der Substanzbegriff bei Cartesius im Zusammenhang mit der scholastischen und neueren Philosophie (Forts.; vgl. VII, 254 a. a. O.) 433. VI, 61. *Pohle*: Über die aktuelle Bestimmtheit des unendlich Kleinen VI, 1. *Riefl*: Gassendis Skepticismus und seine Stellung zum Materialismus 23. *Schmid*: Der Begriff des „Wahren“ 35. *Achelis*: Der Begriff des Unbewußten in psychologischer und erkenntnis-theoretischer Hinsicht bei Ed. v. Hartmann 49.

Revue de métaphysique et de morale. I, 1. Heft 1893. Introduction 1. (De même la philosophie n'est pas irréligieuse; elle est plutôt essentiellement religieuse. . . . Cependent elle ne se perd ni se achève dans une religion positive; elle n'est le vestibule d'aucune église. Si le philosophe cherche, lui aussi, „la lumière et la paix“, c'est à la philosophie qu'il doit demander ces biens pag. 3.) *Ravaisson*: Métaphysique et morale 6. *Poincaré*: Le continu mathématique 26. *Rauh*:

Essai sur quelques problèmes de philosophie première 35. *Conturat*: „L'année philosophique“ de F. Pillon 63. *Brunschvicg*: Sur la philosophie d'Ernest Renan 86.

Zeitschrift für exakte Philosophie. XIX, 2. u. 3. H. 1892. *Flügel*: Über Materialismus 129. *Turić*: Der Entschluss in dem Willensprozesse 172. 237. *Cornelius*: Zur Theorie des Hypnotismus 281. *Thilo*: Über den Begriff der Kausalität bei Plato und Spinoza 304.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. C, 2. u. CI, 1. u. 2. H. 1892. *Zahlfleisch*: Zur Kritik der Anschauungen des Aristoteles in Bezug auf physikalisches Wissen 177. *Von Seeland*: Über die Einseitigkeit der herrschenden Krafttheorie (Schluss; vgl. VII, 254 a. a. O.) 202. *Schellwien*: Die Erkenntnislehre Kauts 226. *Schaser*: Psychologische Randbemerkungen zu den Verhandlungen über den preussischen Volksschulgesetzentwurf 233. *Drcher*: Kritische Bemerkungen und Ergänzungen zu Kauts Antinomien 248. *Liebmann*: Psychologische Aphorismen CI, 1. *Von Hartmann*: Unterhalb und oberhalb von gut und böse 54. *Jodl*: Jahresbericht über Erscheinungen der anglo-amerikanischen Litteratur aus der Zeit von 1890—1891. S. 87. *Seydel*: Zur Begründung des zweiten Hunderts der Bände dieser Zeitschrift 104. *Döring*: Doxographisches zur Lehre vom $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ 165. *Wreschner*: Ernst Platners und Kauts Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Anesidemus (Forts.; vgl. VI, 256 a. a. O.) 203. *Lasson*: Jahresbericht über Erscheinungen der philosophischen Litteratur in französischer Sprache aus den Jahren 1889 und 1890. Seite 264.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Jahrbücher für protest. Theologie. XVIII, 3. u. 4. H. 1892. *Graue*: Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion 341. 492. 643. *Brandt*: Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen 405. 575. *Gelzer*: $\Sigma\omega\mu\alpha$ oder $\Sigma\eta\mu\alpha$ (zu Pseudo-Dionysius De div. nom. III, 2.) 457. *Cohn*: Zur indirekten Überlieferung Philos und der älteren Kirchenväter (Nebst einem Nachtrage von Wendland) 475. *Koetschau*: Die Gliederung des $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ des Celsus 604. *Schürer*: Zur Vorstellung von der Besessenheit im Neuen Testamente 633. *Nestle*: Miscelle (exegetische) 641. (Infolge Ablebens des Begründers und langjährigen Herausgebers Prof. Dr. Lipsius gehen die Jahrbücher mit dem 18. Jahrgange ein.)

Stimmen aus Maria-Laach. XLIII, 1—5. H. 1892. XLIV, 1. u. 2. H. 1893. *Hagen*: Das Ptolemäische Sonnensystem 17. 249. *Granderath*: „Amateur-Christentum“ 166. *Granderath*: Die alten Gottesbeweise und die moderne Wissenschaft XLIV, 1. 147. *Kreiten*: Die Provinzialbriefe Pascals 24. 161.

Theol. Quartalschrift (Tübingen). LXXIV, 3. u. 4. H. 1892. *Schönfelder*: Die Apologie des Aristides überhaupt 531. *Birk*: Hat Nikolaus von Cues seine Ansicht über den Primat geändert? 617. *Funk*: Die Abendmahlelemente bei Justin 643.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

de Baets: Les bases de la morale et du droit. Paris. Bspr. *Annales de philos. chrét.* 125, 293.

Baumann: Platons Phädon philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt. Gotha 89. Bspr. v. Köber, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 296.

Bénard: Platon — sa philosophie précédée d'un aperçu de sa vie et de ses écrits. Paris 92. Bspr. v. *Desdouits, Annales de philos. chrét.* 125, 379.

Berendt und Friedländer: Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie (vgl. VII, 127 a. a. O.). B-pr. v. Thilo, *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 228.

Bergmann: Ernst Platner als Moralphilosoph und sein Verhältnis zur Kantischen Ethik. Halle 91. Bspr. v. *Dessoir, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 120.

Borinski: Grundzüge des Systems der artikulierten Phonetik. Stuttgart 91. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 6, 78.

Bougand: Religion und Irreligion, übersetzt von Ph. Prinz von Arenberg Manz 91. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* V, 460.

Brinton: Races and peoples. New-York 90. Bspr. v. *de Charencey, Annales de philos. chrét.* 124, 374.

Buhr-Ziegler: Gedanken eines Arbeiters über Gott und Welt (vgl. VII, 117 ds. Jahrb.). Bspr. v. *Schanz, Philos. Jahrb.* 6, 76.

Cantor: Zur Lehre vom Transfiniten. Halle 90. Bspr. v. *Fregc, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 268.

Carrière: Materialismus und Ästhetik (vgl. VII, 254 ds. Jahrb.). Bspr. v. *Schanz, Philos. Jahrb.* 6, 73.

Carrière: Lebensbilder. Leipzig 90. Bspr. v. *Falckenberg, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 286.

Christlnecke: Kausalität und Entwicklung in der Metaphysik Augustins. Jena 91. Bspr. v. *Fischer, Litt. Rundschau* 18, 238.

Correns: Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate (vgl. VI, 507 ds. Jahrb.). Bspr. v. *Endres, Philos. Jahrb.* 6, 87.

Didon O. P.: Jesus Christus (vgl. VII, 254 a. a. O.) Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* V, 461.

Diepolder: Darwins Grundprincip der Abstammungslehre. 2. Aufl. Freiburg 92. Bspr. v. *Pfeifer, Philos. Jahrb.* 6, 84.

Dörholt: Über die Entwicklung des Dogma und den Fortschritt in der Theologie. Münster 92. Bspr. v. *Vinati, Divus Thomas* 4, 478. *Stim. aus M-Laach* 44, 256.

Ehrhardt: Der Satz vom Grunde als Princip des Schließens. Halle 91. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* V, 454.

Elsenhans: Psychologie und Logik. Stuttgart 90. Bspr. v. *Spitta, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 311.

Engel: Die Philosophie und die sociale Frage. Vortrag. Berlin 90. Bspr. v. *Flügel, Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 331; v. *Misera, Osterr. Litteraturbl.* 2, 15.

Fechner und Preyer: Wissenschaftliche Briefe. Nebst einem Briefwechsel zwischen K. v. Vierordt und Fechner, sowie neun Beilagen (vgl. VII, 226 ds. Jahrb.). Bspr. v. *Flügel, Zeitschr. f. ex. Philos.*

- Fessler-Jungmann:** Institutiones patrologiae t. 2. p. 1. Oeniponte 92. Bspr. v. *Funk*, *Theol. Quartalschrift* 74, 671.
- Fischer:** Schiller als Philosoph. Heidelberg 91. Bspr. v. *Lülmann*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 119.
- Fischer, Kuno:** Kritik der Kantischen Philosophie. 2. Aufl. Heidelberg 92. Bspr. v. *Thilo*, *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 342.
- Foussgrive:** Elements de philosophie. Paris 92. Bspr. *Ann. de philos. chrét.* 124, 372.
- Frendenthal:** Die Erkenntnislehre Philos von Alexandria. Berlin 91. Bspr. v. *Siebeck*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 112.
- Fricke:** Schopenhauer und das Christentum. Leipzig 91. Bspr. v. *Thilo*, *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 234.
- Griveau:** Les éléments du beau. Paris 92. Bspr. *Ann. de philos. chrét.* 125, 387.
- Groos:** Die reine Vernunftwissenschaft. Heidelberg 89. Bspr. v. *Köber*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 297.
- Grupp:** System und Geschichte der Kultur (vgl. VII, 225 a. a. O.). Bspr. v. *Linsemann*, *Theol. Quartalschrift* 74, 676.
- Gumprecht:** Modernes Seelenleben. Leipzig 92. Bspr. v. *Haas*, *Österr. Litteraturbl.* 1, 403.
- v. Hammerstein:** Gottesbeweise (vgl. VI, 508 ds. Jahrb.). Bspr. v. *Pfeifer*, *Philos. Jahrb.* 6, 81.
- Hanson:** Der Materialismus in der Litteratur (vgl. VII, 117 ds. Jahrb.). Bspr. v. *Schanz*, *Philos. Jahrb.* 6, 75.
- Ed. v. Hartmann:** Moderne Probleme. Leipzig 88. Bspr. v. *Köber*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 297.
- Hauffe:** Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (vgl. VII, 255 a. a. O.). Bspr. v. *Thilo*, *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 236.
- v. Hoensbroech:** Christ und Widerchrist. Ein Beitrag zur Verteidigung der Gottheit Christi und zur Charakteristik des Unglaubens in der protest. Theologie. Freiburg 92. Bspr. v. *Schindler*, *Österr. Litteraturbl.* 1, 532.
- Hüpeden:** Die menschliche Freiheit. Leipzig 90. Bspr. v. *Dorner*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 151.
- Jaccoud:** Elementa philosophiae theoreticae et practicae. Freiburg i. d. Schw. 92. Bspr. v. *Gutberlet*, *Litt. Rundschau* 19, 51.
- Jordan:** Das Rätsel des Hypnotismus und seine Lösung. Berlin 92. Bspr. v. *Dreher*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 302.
- Kirchner:** Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 2. Aufl. Heidelberg 90. Bspr. v. *Jacoby*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 312.
- Koppelman:** Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. Lippstadt 88. Bspr. v. *Mainzer*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 296.
- Kranleh:** Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas von Aquin. Paderborn 92. Bspr. v. *Brüll*, *Litt. Handw.* 32, 46.
- Kroman:** Kurzgefasste Logik und Psychologie. Deutsch von Bendixen. Leipzig 90. Bspr. v. *Flügel*, *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 319.
- Kuntze:** G. Th. Fechner (Dr. Mises). Leipzig 92. Bspr. v. *Gutberlet*, *Philos. Jahrb.* V, 465; v. *Flügel*, *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 334.
- Kym:** Die menschliche Seele. Berlin 90. Bspr. v. *Dorner*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 152.

- v. Lind:** „Kants mystische Weltanschauung“, ein Wahn moderner Mystik. Eine Widerlegung der von Plessen'schen Einleitung zu Kants Psychologie. München 92. Bspr. v. *Thilo*, *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 341.
- Löwe:** Die spekulative Idee der Freiheit. Prag 90. Bspr. v. *Dorner*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 149.
- Luthe:** Die Erkenntnislehre der Stoiker. Leipzig 90. Bspr. v. *Ziegler*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 273.
- Machetes:** Das Unrecht der Stärkeren in der Frauenfrage. Leipzig 91. Bspr. v. *Simmel*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 284.
- Madureira:** Institutiones theologiae dogmatico-polemicae. Coimbrae 90. Bspr. *Divus Thomas* 4, 507.
- Maus:** La justice pénale, étude philosophique sur le droit de punir. Paris. Bspr. *Annales de phil. chrét.* 125, 292.
- Münsterberg:** Über Aufgaben und Methoden der Psychologie. Leipzig 91. Bspr. v. *Flügel*, *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 210.
- Münsterberg:** Beiträge zur experimentellen Psychologie. Freiburg 89–90. Bspr. v. *Grotensfelt*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 287.
- Münsterberg:** Über Aufgaben und Methoden der Psychologie. Leipzig 91. Bspr. v. *Hillebrand*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 295.
- Neurath:** Moral und Politik. Wien 91. Bspr. v. *Gutberlet*, *Philos. Jahrb.* 6, 85.
- Nicolai:** Ist der Begriff des Schönen bei Kant konsequent entwickelt? Kiel 89. Bspr. v. *Groos*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 301.
- Nienhaus:** De actu fidei divinae. Münster 91. Bspr. v. *Wirthmüller*, *Litt. Rundschau* 18, 399.
- Offner:** Über Fernwirkung und normale Wahrnehmungsfähigkeit. Altenburg 91. Bspr. v. *Gutberlet*, *Philos. Jahrb.* V, 459.
- Paszowski:** Die Bedeutung der theologischen Vorstellungen für die Ethik. Berlin 92. Bspr. v. *Simmel*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 294.
- Potters:** Compendium philosophiae moralis seu ethicae. Frib. 92. Bspr. v. *Bierbaum*, *Litt. Handw.* 31, 720.
- Proal:** Le crime et la peine. Paris 92. Bspr. *Annales de phil. chrét.* 125, 291.
- Régnon:** Études de théologie positive sur la T. S. Trinité. Paris 92. Bspr. *Annales de phil. chrét.* 125, 383.
- Ribbing:** Die sexuelle Hygiene und ihre ethischen Konsequenzen. Leipzig 91. Bspr. v. *Flügel*, *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 227.
- Riedel:** Die Bedeutung des Dinges an sich in der Kantischen Ethik. Stolp 88. Bspr. v. *Mainzer*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 295.
- Ritter:** Nationalität und Humanität. Dessau 91. Bspr. v. *Simmel*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 283.
- Rolfes:** Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen. Berlin 92. Bspr. v. *Schmid*, *Litt. Rundschau* 18, 361.
- Rottmanner:** Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie. Münster 92. Bspr. v. *Brüll*, *Litt. Handw.* 32, 43; v. *Koch*, *Litt. Rundschau* 19, 6.
- Schäfer:** Die Unvereinbarkeit des socialistischen Zukunftsstaates mit der menschlichen Natur. Berlin 90. Bspr. v. *Jakoby*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 313.

Schellwien: Max Stirner und Fr. Nietzsche. Erscheinungen des modernen Geistes und das Wesen des Menschen. Leipzig 92. Bspr. v. *Flügel, Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 330.

Schmid: Quaestiones selectae ex theologia dogmatica (vgl. VII, 128 a. a. O.). Bspr. *Divus Thomas* 4, 480, 505.

Schmidkunz: Psychologie der Suggestion. Stuttgart 92. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* V, 465.

Schmidkunz: Der Hypnotismus in gemeinfasslicher Darstellung. Stuttgart 92. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* V, 455; v. *Flügel, Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 227.

Schneider: Religion der afrik. Naturvölker (vgl. VII, 256 a. a. O.). Bspr. v. *Schanz, Theol. Quartalschrift* 74, 484.

Schneider, C. M.: Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde. Erwiderung auf Többs: Die Stellung des hl. Thomas u. s. w. Regensburg 92. Bspr. *Österr. Litteraturbl.* 2, 101.

Simon: Darstellung der Seinslehre Lotzes in ihrem Verhältnis zu der Herbarths. Leipzig 92. Bspr. *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 339.

Specht: Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus. Paderborn 92. Bspr. v. *Brüll, Litt. Handw.* 32, 45.

Stein: Die Erkenntnistheorie der Stoa. Berlin 88. Bspr. v. *Heußler, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 262.

Stein: Leibniz und Spinoza (vgl. VII, 128 a. a. O.). Bspr. v. *Drussen, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 128.

Steinitzer: Die menschlichen und tierischen Gemütsbewegungen als Gegenstand der Wissenschaft. München 89. Bspr. v. *Höfding, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 110.

Stentrup: Praelectiones dogmaticae de Verbo Incarnato. Oeniponte 89. Bspr. v. *Deubler, Augustinus*, 9, 97.

Stöckl: Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 91. Bspr. v. *Schanz, Theol. Quartalschr.* 74, 633; v. *Kneller, Stim. aus M.-Laach* 44, 235.

Störing: John Stuart Mills Theorie über den psychologischen Ursprung des Vulgärglaubens an die Außenwelt. Celle 89. Bspr. v. *Dorner, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 155.

Stölzle: Abälards 1121 zu Soissons verurteilter tractatus de unitate et trinitate divina. Freiburg 91. Bspr. v. *Schanz, Theol. Quartalschr.* 74, 488.

Talamo: Le origini del Cristianesimo e il pensiero stoico (vgl. VII, 266 a. a. O.). Bspr. v. *Barberis, Divus Thomas* 4, 497.

Tausch: Einleitung in die Philosophie. Wien 92. Bspr. v. *Honthain, Philos. Jahrb.* V, 450.

Thamin: Education et positivisme. Paris. Bspr. *Annales de philos. chrét.* 125, 293.

Többe: Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Münster 92. Bspr. v. *Lehmkuhl, Stim. aus M.-Laach* 43, 309; v. *Ganter, Österr. Litteraturbl.* 2, 100.

Twardowski: Idee und Perzeption. Wien 92. Bspr. v. *Ludewig, Philos. Jahrb.* 6, 77.

Volkelt: Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. München 92. Bspr. v. *Güttler, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 121.

Wahle: Über das Verhältnis zwischen Substanz und Attributen in Spinozas Ethik. Wien 89. Bspr. v. *Thilo in der Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 125.

Waleker: Adam Smith. Berlin 90. Bspr. v. *Ziegler*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 266.

Wasmann: Die zusammengesetzten Nester und gemischten Kolonien der Ameisen. Münster 91. Bspr. v. *Schütz*, *Philos. Jahrb.* V. 462.

Welfs: Einleitung in die christliche Ethik. Freiburg 89. Bspr. v. *Koppelman*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 276.

Wolf: Handbuch der Ethik. Leipzig. Bspr. v. *Thilo* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 114.

Wolff: Herbarts Pädagogische Schriften. 1. Bd. Paderborn 91. Bspr. v. *Flügel* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 83.

Wörter: Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn 92. Bspr. v. *Brüll*, *Litt. Handw.* 32, 41; v. *Koch*, *Litt. Rundschau* 19, 3.

Wolff: Prolegomena der Littera-Evolutionistischen Poetik. Kiel 90. Bspr. v. *Groos*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 298.

Wundt: Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 2. Aufl. 1892. Bspr. *Stim. aus M.-Laach* 44, 123.

Ziegler: Sittliches Sein und sittliches Werden. Grundlinien eines Systems der Ethik. 2. Aufl. Straßburg 90. Bspr. v. *Jodl*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 101, 290.

Ziehen: Leitfaden der physiologischen Psychologie. Jena 91. Bspr. v. *Münsterberg*, *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 308.

Wolther: Wissenschaft oder Christentum? Wer denkt schärfer? Stuttgart 89. Bspr. v. *Flügel* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 19, 51.

Zimmermann: Versuch einer Schillerschen Ästhetik. Leipzig 89. Bspr. v. *Groos* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 100, 141.



Philosophischer Verlag

von *Ferdinand Schöningh* in Paderborn.

Wissenschaftliche Handbibliothek.

Zweite Reihe: Philosophische Lehr- und Handbücher.

- I. Band. **Naturphilosophie** im Geiste des hl. Thomas v. Aquin. (Spezielle Methaphysik I.) Von Prof. Dr. **Math. Schneid**, Rektor des Lyceums zu Eichstätt. 444 S. br. *M* 6,00, geb. *M* 7,00
- II. Band. **Psychologie** im Geiste des hl. Thomas von Aquin. (Spezielle Metaphysik II.) 1. Abtlg. Das Leben der Seele. Von Dr. **Math. Schneid**, Rektor des Lyceums zu Eichstätt. 370 Seiten. br. *M* 5,00, geb. *M* 6,00
-
- Krause, Dr. Jos.**, Professor am Lyceum zu Braunsberg. **Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen** und ihr Verhältnis zum Thomismus. 94 Seiten. gr. 8. br. *M* 1,40
-
- Mausbach, Dr. Jos.**, **Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina.** Commentatio ethica. 63 S. 8. *M* 1,20
-
- Pecci, Josef**, Kardinal. **Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes** auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die Scientia media. Aus dem Ital. von Dr. **Georg Triller**, Domkaplan in Eichstätt. 56 Seiten. gr. 8. *M* 0,80
-
- Kaufmann, Nic.**, Prof. **Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles** und ihre Bedeutung in der Gegenwart. 2. verm. u. verb. Aufl. 134 Seiten. 8. br. *M* 3,00
-
- Kranich, Dr. A.**, Subregens am bischöfl. erml. Priesterseminar und Privatdozent der Theologie am Kgl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg. **Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur** für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin. Mit bischöfl. Approbation. 104 Seiten. gr. 8. br. *M* 1,80
-
- Glossner, Dr. M.**, **Das Prinzip der Individuation.** (Sep.-Abdruck aus dem Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie I.) Mit Portrait. 200 S. gr. 8. br. *M* 3,00, ermässigster Preis *M* 2,00
-
- Uebinger, Dr. Joh.**, **Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus.** 204 S. gr. 8. br. *M* 2,40, ermässigter Preis *M* 1,00
-
- Schneider, Dr. Wilh.**, Professor. **Der neuere Geisterglaube.** Thatsachen, Täuschungen, und Theorien. 2. verb. u. bedeut. verm. Aufl. 566 Seiten. gr. 8. br. *M* 6,00
-
- Schneider, Dr. Wilh.**, Professor. **Das andere Leben,** Ernst und Trost der christlichen Weltanschauung. Des Werkes „Das Wiedersehen im andern Leben,“ 3. teilweise neu bearbeitete und sehr vermehrte Auflage. Mit kirchlicher Genehmigung. 548 Seiten. gr. 8. br. *M* 6,00, geb. in Halbfrz. *M* 7,20

This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.

Please return promptly.

1353 493
CANCELLED
CANCELLED

