Die Lehre des Hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes

Autor(en): **Brockhoff, J.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **1 (1887)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761820

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DIE LEHRE DES HL. THOMAS VON DER ERKENNBARKEIT GOTTES.

Von

Dr. J. BROCKHOFF.

Vikar in Störmede.

Sein goldenes Buch, betitelt „Summa Theologica“, beginnt der heil. Thomas von Aquin mit einer Abhandlung über die Theologie als Wissenschaft und schreibt ihr vor allen andern Wissenschaften den ersten Rang zu, gerade aus dem Grunde, weil sie von und über Gott handelt. Treffend bemerkt zu den Worten des hl. Thomas der berühmte und gelehrte Thomist Gonet (Clypeus Theol. Thom. tract. I. prolog.): „Convenienter D. Thomas Theologiam inchoat a Deo. Primo, quia illa ut ipsum nomen indicat est sermo vel cognitio de Deo. Secundo quia est sapientia suprema medians inter divinam et humanam: quare debet incipere ubi humana desinit, nempe a cognitione Dei. Tertio quia est participatio divinae scientiae, quae primo essentiam divinam tamquam ejus objectum formale, secundario vero creaturas tamquam objecta secundaria et materialia contemplatur. Denique, quum sit subjectum vel objectum Theologiae Deus, ejus essentia et ratio est primum principium, a quo caetera omnia, quae in ea pertractantur dependent et per quod tamquam per rationem a priori demonstrare debent.“ Der hl. Lehrer fragt sich also — S. Th. I. q. 1. a. 7 — „Ist Gott das Subjekt dieser Wissenschaft?“ und beantwortet die Frage: „Ja, Gott ist das Subjekt derselben.“

Unter Subjekt aber versteht der hl. Thomas das, was die neueren Philosophen Objekt nennen, und will derselbe also sagen: Ja, Gott ist das Objekt, der Inhalt dieser Wissenschaft. Da nun noch die Frage entsteht, ob aber objectum materiale oder formale, so antwortet Cajetan (Com. ad S. Th. I. q. 1. a. 7): objectum formale. Zur Erklärung dieses Ausdruckes bemerkt Billuart Summa S. Thomae. I. p. dissert. prooem. a. 5: Das Objekt, oder wie der hl. Thomas sagt, Subjekt der Betrachtung, wird zweifach unterschieden, nämlich objectum materiale und formale. Das objectum materiale ist das, was erkannt oder aufgefafst wird, jedoch nicht durch sich, sondern durch etwas anderes. Das objectum formale aber ist das, was zuerst und durch sich an dem objectum materiale erkannt wird. In dem objectum formale sodann wird wiederum ein doppelter Begriff — ratio — unterschieden, eine ratio quae d. i. der Gegenstand, welcher erfafst wird, das nennt man objectum formale quod und ratio qua seu sub qua, d. i. das, durch dessen Vermittlung die ratio quae erfafst wird, dieses nennt man objectum formale quo vel sub quo. Zur klaren Darstellung erläutert er dann das Ganze an dem Beispiele vom Sehvermögen. Das objectum materiale ist der Körper. Das objectum formale quod die Farbe. Das objectum formale quo das Licht. Das Formalobjekt (objectum formale quod) der Theologie ist also Gott. Alles nämlich behandelt die hl. Theologie in Rücksicht auf Gott, sei es, dafs sie über Gott selber spricht, sei es, dafs sie über Aufsergöttliches redet, insofern es in Ordnung und Beziehung zu Gott steht als zu seinem Ursprunge oder zu seinem Endziele. Mit der Lehre von Gott beginnt denn auch der heil. Lehrer nach solcher einleitenden Quästion seine Abhandlungen in der Summa.

Bevor der hl. Thomas aber seine Erörterungen über Gottes Natur und Eigenschaften beginnt, schickt er das vor allem Notwendige voraus, nämlich die Frage, ob Gottes Dasein erkennbar sei. Er bietet daher in der zweiten Quästion eine Darstellung der Lehre von der Erkennbarkeit des Daseins Gottes, indem er sich die Fragen stellt und beantwortet: Ob Gottes Dasein aus

sich erkennbar sei? Ob Gottes Dasein beweisbar sei? Ob Gott sei? S. Th. I. q. 2. a. 1: Utrum Deum esse sit per se notum? a. 2: Utrum Deum esse sit demonstrabile? a. 3: Utrum Deum sit?

Folgend den Spuren des heil. Lehrers wollen wir gerade diese Lehre zum Vorwurf nachstehender Abhandlung machen.

Bei der Abhandlung der Lehre von der Erkennbarkeit des Daseins Gottes mufs aber noch vorausgeschickt werden, dafs man auf fünffachem Wege versucht hat, zu jener Erkennbarkeit Gottes zu gelangen. Fünf verschiedene Ansichten machten sich hier geltend und zur Orientierung haben wir uns kurz mit ihnen zu befassen und dieselben darzustellen.

An die Spitze stellen wir die Ansicht Jener, welche behaupten, die Existenz Gottes könne überhaupt gar nicht bewiesen werden, sondern sei nur durch Glauben allein für wahr zu halten. So der sog. Traditionalismus.

Gerade entgegengesetzt ist die Ansicht Jener, welche behaupten, dafs Gottes Dasein apodiktisch bewiesen werden könne unter der Voraussetzung nämlich, dafs unserm Geiste eine unmittelbare und wenigstens habituelle Anschauung Gottes eingeschaffen sei. Die Ansicht der Ontologisten.

Andere leugnen die Möglichkeit des Beweises für das Dasein Gottes nicht, weil es selbst unbekannt, sondern weil es durch sich bekannt und an sich einleuchtend sei, gerade so wie die unmittelbar einleuchtenden durch sich selbst bekannten Wahrheiten, veritates per se notae, und die sog. Grundprinzipien der Erkenntnis, prima principia per se nota Diesen Ansichten gegenüber steht die Meinung Derjenigen, welche lehren, dafs die Existenz Gottes beweisbar sei. Doch scheiden sich auch sie wieder in zwei Parteien und zwar in Verteidiger der aprioristischen Beweisbarkeit des Daseins Gottes und in solche, die nur den Beweis a posteriori gelten lassen wollen.

Gerade letztere richtige Ansicht teilt, lehrt und verteidigt der hl. Thomas.

Kapitel I.

Die Irrtümer über den Gottesbeweis.

§ 1.

Der Traditionalismus.

Es gibt, sagt der hl. Thomas, eine Meinung, nach welcher sogar der Versuch, das Dasein Gottes beweisen zu wollen, unnütz ist, denn, sagen ihre Anhänger, der Satz „Gott ist“ kann auf dem Wege der Vernunftschlüsse nicht gefunden werden, da er bloſs Glaubenssatz, Offenbarungswahrheit ist. S. Ph. c. gentes L. I. c. 12: „Est autem quaedam opinio aliorum, per quam etiam inutilis redderetur conatus intendentium probare Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.“ cfr. „Q. D. qu. 12. de mente a. 12. corp.“ Die dieser Ansicht Huldigenden nennt man Traditionalisten.

Der Kernpunkt der ganzen Frage beruhet darin, zu wissen, ob der menschliche Geist unter Anwendung seiner natürlichen Mittel, d. h. vom Lichte der gesunden Vernunft allein geführt, auf dem Wege der Schluſsfolgerung aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen übersinnliche Wahrheiten der natürlichen Ordnung sowohl spekulative wie moralische schlieſsen und erkennen könne. Diese Frage nun verneint der Traditionalismus, selbst in seiner mildern Form (traditionalismus mitigatus), wie ihn neuerdings P. Ventura verteidigte.

Zu dieser rigoristischen Anschauung, glaubt der hl. Thomas, seien die Traditionalisten getrieben einesteils durch die konfuse Darstellungsweise mancher Philosophen, welche unter Wesenheit (ratio-essentia) und Existenz keinen gehörigen Unterschied machten und sie in Gott mit einander verwechselten. Da man aber auf dem Wege der bloſsen Vernunftschlieſsung nicht zur Erkenntnis der Wesenheit Gottes (quid sit Deus) gelangen kann, so sprachen sie dem menschlichen Geiste auch die Fähigkeit, den Beweis fürs Dasein Gottes (an sit Deus) führen zu können, ab. S. Ph. c. gentes

l. c.: „Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse. Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt per rationem in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quo respondetur ad: quid sit Deus et ad quaestionem: an est. Via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de Deo quid sit. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.“

Der endliche Verstand, sagen dann die neuern Anhänger dieser Ansicht, wie es der Menschenverstand ist, kann ebensowenig in der Erkenntnisordnung schaffen, wie er dieses ja auch in der physischen Ordnung nicht kann. Daher setzt der menschliche Intellekt in allen seinen Erkenntnissen etwas voraus, gleichsam als Materie, ein mit den Sinnesorganen erfaſsbares Individuum, dessen universale Natur er einsieht, sowie es ja in uns unmöglich eine intellektive Erkenntnis irgend eines Dinges ohne ein darauf bezügliches sinnliches Bild des Dinges geben kann. Ein solches Individuum in geistigen Dingen muſs, da es durch die Sinne nicht erfaſst werden kann, dem menschlichen Intellekt durch eine Belehrung, die ihm gegenüber thätig ist und von auſsen auf ihn einwirkt, vorgestellt werden. Ebenso können Wahrheiten der geistigen und moralischen Ordnung aus sinnlich wahrnehmbaren Dingen nicht gefolgert werden, denn geistige und moralische Wahrheiten verhalten sich in Bezug auf unser intellektuelles Erkennen wie sich bei unserm sinnlichen Erkennen Gegenstände verhalten, die den Sinnen entrückt sind. Diese letzteren können natürlich von uns nicht erkannt werden, wenn sie uns nicht früher von jemanden beschrieben werden, also auch die ersteren nicht; ja ein gröſseres Miſsverhältnis waltet ob zwischen sinnlichen und geistigen Dingen als zwischen gegenwärtigen und abwesenden Dingen.

Daſs diese Ansicht der Traditionalisten unhaltbar ist, zeigt ein flüchtiger Einblick in die Ontologie. Aus jeder Wirkung können wir nämlich das Dasein und irgendwie auch die Natur ihrer Ursache erkennen. Zunächst also können wir die Existenz der Ursache erkennen, denn das Kausalitätsprinzip ist nicht zu leugnen, da dasselbe der sensus communis lehrt, da es analytisch

und nicht bloſs ein judicium syntheticum a priori ist, und weil es endlich aufs engste mit dem Gesetze der Kontradiktion verbunden ist. So lehrt der hl. Thomas ausdrücklich: „Weil die Wirkung von der Ursache abhängt, so muſs, wenn eine Wirkung da ist, notwendig ihre Ursache vorher sein.“ S. Th. I. q. 2. a. 2. corp.: Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio: Una quae est per causam et dicitur propter quid; et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum et dicitur demonstratio quia et haec est per ea, quae sunt priora quoad nos. Quum enim effectus aliquis nobis est manifestior, quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet effectu autem potest demonstrari propriam causam esse ejus, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia quum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere.

Nicht allein die Existenz, sondern auch einigermaſsen die Natur der Ursache können wir aus der Wirkung erkennen. Die Wirkung ist nämlich nicht eine bloſs abstrakte Existenz, sondern etwas Konkretes, also ein mit seinen Eigentümlichkeiten und Beigaben versehenes Etwas. Alle jene Eigentümlichkeiten und Eigenschaften hat aber die Wirkung von ihrer Ursache. Offenbar kann aber die Ursache sie ihrer Wirkung nicht mitteilen, wenn sie nicht dieselben irgendwie in sich selbst hat, denn niemand gibt, was er nicht hat. Daher lautet ja eines der Hauptprinzipien, welche aus dem Verhältnisse zwischen wirkender Ursache und Wirkung sich ergeben: „Was immer in der Wirkung ist, das muſs vorher schon in irgend einer Weise in der Ursache sein, sei es nun in formeller oder in virtueller oder in eminenter Weise.“ Wenn also unser Geist die Existenz, Natur und Eigenschaften der Wirkung erkennt, so schlieſst er notwendig und regelrecht, daſs die Ursache nicht bloſs voraus da ist, sondern daſs diese auch, was ihre Wirkung an Vollkommenheiten besitzt, in sich hat und zwar letzteres wenigstens einigermaſsen bei äquivoken Ursachen, d. h. Ursachen, deren Wirkungen mit ihnen nicht der gleichen Art sind, sondern nur eine gewisse Ähnlichkeit haben. Daher sagt der hl. Lehrer, nachdem er bewiesen,

dafs unser Verstand sich zur vollen Erkenntnis der Wesenheit Gottes nicht erheben kann, sehr schön: „Weil die Geschöpfe von ihm, Gott, als ihrer Ursache abhängige Wirkungen sind, so können wir von diesen ausgehend dazu geführt werden, dafs wir soviel von Gott erkennen, dafs er ist; und dafs wir dasjenige, was ihm zukommt, erkennen, insofern er aller Wesen erste Ursache und zwar alle sichtbaren Wesen weit überragende Ursache ist. S. Th. I. q. 12. a. 12. corp.: Respondeo dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo, an est et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata — ejus habitudo et differentia a creaturis. cfr. l. c. q. 32. a. 1, wo er denselben Gedanken bei der Frage über Erkennbarkeit der hl. Dreifaltigkeit entwickelt. Ganz allgemein dann führt er diesen Gedanken S. Th. I. q. 88. a. 2. ad 1. aus: ergo dicendum, quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum naturalium ad immateriales; sed similitudines, si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit.

Was dann die Traditionalisten über das Bild sagen, widerlegt der Aquinate ganz treffend, wenn er sagt: „Die unkörperlichen Dinge, von denen es keine Sinnesbilder gibt, werden erkannt von uns durch Vergleichung mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, von denen es Sinneseindrücke gibt.“ S. Th. I. q. 84. a. 7. ad 3.: dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata, . . . Deum autem cognoscimus

ut causam per excessum et per remotionem; oder wenn er ebenso schön, wie kurz antwortet: „Gott wird erkannt vom natürlichen Erkenntnisvermögen aus den Bildern dessen, was er wirkt.“ S. Th. I. q. 12. a. 12. ad 2: „dicendum quod deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.“ Eingehend widerlegt er dann diese Ansicht in seiner S. Ph. c. gentes L. I. cap. 12 mit vier Gründen, wenn er schreibt: „Hujusmodi autem sententiae falsitas nobis ostenditur: tum ex demonstrationis arte quae ex effectibus causas concludere docet; tum ex ipso scientiarum ordine, nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem non erit aliqua scientia supra naturalem ut dicitur in IV. Metaphysicorum; tum ex philosophorum studio qui deum esse demonstrare conati sunt (eine Art moralischen Beweises); tum etiam apostolica veritate asserente: Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (der hl. Lehrer ist eben katholischer Philosoph). Natürlich verschlägt es hier nichts, daſs in Gott das Wesen und Sein, essentia und esse, ein und dasselbe ist, denn man muſs hier wohl unterscheiden jenes „esse quo Deus in se ipso subsistit“, welches uns freilich, wenn wir fragen, was es sei, unbekannt ist, und jenes esse, quod significat, compositionem propositionis, zu dessen Erklärung Cajetan Com. ad S. Th. I. q. 3. a. 4. ad 2 bemerkt: est propositionis constructio per connexionem attributi cum subjecto. In diesem Sinne fällt das esse Deum in den Bereich des Beweises.

Ein kurzes und entschiedenes Verdikt fällt der hl. Thomas über diese Ansicht der Traditionalisten, wenn er sagt: „Die erste Meinung ist offenbar falsch, denn das Dasein Gottes wird mit unwiderleglichen Beweisgründen von Philosophen bewiesen.“ Q. Disp. q. 12. de mente a. 12. corp.: Prima opinio manifeste falsa apparet, opinio eorum, qui dixerunt, quod Deum esse non est per se notum nec etiam per demonstrationes scitum, sed est tantum a fide susceptum. Invenitur enim hoc, quod est Deum esse rationibus irrefragabilibus et a Philosophis probatum, quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum rationes frivolae inducantur; cfr. S. Ph. c. gentes L. I. cap. 12. sub fine: Patet, quod

etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostrae cognitionis origo in sensu est, etiam de his quae sensum excedunt.

§ 2.

Der Ontologismus.

Die Antipoden der Traditionalisten sind die Verteidiger des Ontologismus. Obgleich allen Ontologisten die Behauptung einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes eigen ist, so erklären sie dieselbe doch in verschiedener Weise. Wenn wir vom Pantheismus psychologicus oder Idealismus absehen, der unserm Geiste, als der Wirkursache alles Erkennbare zuteilend jenes unmittelbare Erkennen als ein Erkennen des eigenen Geistes erklärt, den der heil. Thomas S. Th. I. q. 79. a. 2. schon zurückgewiesen hat in der Beantwortung der Frage: utrum intellectus sit potentia passiva? mit den Worten: Nullus intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oportet 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. Eine ähnliche Argumentation findet sich schon beim hl. Augustinus, de vera religione cap. 39: Die Wahrheit, sagt er, sucht nicht sich selbst, sondern unsere Seele sucht die Wahrheit. Also ist unsere Seele nicht die Wahrheit, die sie sucht.

Wenn wir ebenso absehen vom Rationalismus, der alle Wahrheit mit eigener Geisteskraft zu messen unternimmt, welchen Irrtum der hl. Lehrer ebenfalls widerlegt (S. Th. I. q. 12. a. 4.) mit den Worten: Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibilem ab ipso (und a. 5): Quum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem. Quum igitur virtus naturalis

intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam oportet quod ex divina gratia super accrescat ei virtus intelligendi; ja, wenn wir von diesen offenbaren Irrtümern absehen, können wir sofort mit der Untersuchung der ontologischen Ansicht im engern Sinne beginnen.

Diese nimmt bloſs eine unmittelbare Erkenntnis an, nämlich die Erkenntnis des „eigenen Ich“ im Selbstbewuſstsein. Alles Übrige, was von uns verschieden ist, erkennen wir durch die „Ideen“. Die Idee ist in uns eine geistige Realität, und was wir zunächst und unmittelbar erkennen, das ist nicht der Gegenstand, welcher der Idee entspricht, sondern vielmehr die Idee selber; erst durch die Idee erkennen wir den Gegenstand. So Malebranche, Recherches de la verité l. 3. p. 2. c. 1 u. 3. Woher nun die Ideen? Welches ist ihr Ursprung? Nach Verneinung verschiedener möglichen Erklärungsversuche kommt Malebranche dann zu dem Schlusse: Gott ist zeitlich der erste und zwar unmittelbar Erkenntnisgegenstand unseres Intellektes (l. c. cap. 6). Der Ursprung der Ideen in uns kann nur dahin erklärt werden, daſs wir dieselben unmittelbar in Gott anschauen, welcher Anschauung Kardinal Gerdil Defense du sentiment du Perè Malebranche sur la nature et l'origine des idées Sect. I. Chap. I. n. 14 beipflichtend huldigt. Gott schlieſst aber als das unendliche und allgemeine Sein alle Ideen der Dinge in sich, weil alles endliche und besondere Sein nur ist durch Teilnahme an dem unendlichen, allgemeinen Sein, das Gott ist. Malebranche l. c. c. 8 und Entretiens sur la metaphysique et sur la religion 2, 3. Gott aber ist unserm Verstande stets innerlich unmittelbar gegenwärtig. Gott ist die allgemeine Sonne der Geister, die allgemeine Vernunft, die alle Menschen vernünftig macht, das Licht, das alle Sterblichen erleuchtet. Er ist der allgemeine Ort der Geister, in welchem alle leben und sich bewegen (Malebranche Rech. de la verité l. 3. p. 2. c. 6.), wozu Gerdil die Worte des Apostels Paulus (Act. 17, 28.) zur Bestätigung anführt: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“, mit der Erklärung des hl. Thomas (S. Th. I. q. 18. a. 4. ad 1.): „Auch unser Leben, unser Sein und unser Bewegtwerden wird von Gott verursacht,“

dann daraus die Folgerung zieht: Es genügt also, dafs Gott unserm Verstande jene erkennbaren Ideen offenbaren wolle, in einer unserm jetzigen Standpunkte entsprechenden Weise, damit unser Verstand diese Ideen auffasse und durch deren Vermittlung die äufsern Gegenstände erkenne. (Défense du sentiment etc. Sect. I. Chap. 1. n. 4.) Wenn aber Gott unserm Verstande stets unmittelbar gegenwärtig ist, so sind wir dadurch in den Stand gesetzt, auch dasjenige in ihm zu schauen, was in ihm enthalten ist, nämlich die Ideen der Dinge. Und das ist dann auch die Art und Weise, wie wir zu der Erkenntnis der Ideen kommen: wir schauen dieselben in Gott. Damit ist aber auch nur allein unserm Geiste die Möglichkeit gegeben, allgemeine Ideen durch Ableitung von der allgemeinsten Idee, der Idee Gottes, als des unendlichen allgemeinen Seins zu bilden (Recherches l. 3. p. 2. c. 6.) und die Erkenntnis der Wahrheit zu besitzen; denn Gott ist die ewige Wahrheit und schliefst alle Wahrheiten in sich, wir aber schöpfen sie aus ihm durch Dazwischenkunft der Ideen, die wir in ihm anschauen. Dabei aber bleibt bestehen, dafs, obgleich wir alle Dinge in Gott erblicken, wir doch nicht das Wesen Gottes, wie es an sich ist, schauen, denn wir erblicken dieses Wesen Gottes stets nur in der bestimmten Beziehung, die es zu einem Dinge hat, insofern es dessen Idee ist. (Entretiens sur la metaphysique 2, 2.)

Dieser Ontologismus kann durchaus nicht zugelassen werden, da die Beweisgründe für seine Wirklichkeit eben gar keine Beweiskraft haben. Der erste Beweis stützt sich auf die Allgegenwart Gottes. Gott ist allgegenwärtig in allen Dingen. Aber aus diesem Satze folgt gar nichts für den Ontologismus. Gewifs ist Gott gegenwärtig in uns, wie der hl. Thomas sagt, per essentiam, per praesentiam et per potentiam. „Sic ergo," so erläutert er S. Th. I. q. 8. a. 3, „est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi." Und I. Distinct. III. q. 1. a. 1. ad 3: Ad tertium dicendum quod quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et

potentiam, non tamen est in ea sicut objectum intellectus et hoc requiritur ad cognitionem. Da ist also gewiſs nicht die Rede von einem unmittelbar Gegenwärtigsein in Bezug auf unser Erkennen als dessen Erkenntnisgegenstand. Der Ausdruck „Sein Gottes in den Dingen“ zeigt uns Gott als den Schöpfer der geschaffenen Dinge, insofern und weil er vermöge seiner Allmacht und Vorsehung, das Sein gibt und erhält; ihm sind alle Dinge unterworfen, keines kann sich seiner Macht entziehen, denn alle sind bloſs und offen vor seinem Auge; vermöge seiner Wesenheit ist Gott aber nicht als deren Form, sondern als die sie bewirkende Ursache in allen Dingen, „denn,“ sagt der hl. Lehrer, „Gott ist in allen Dingen nicht wie ein Teil ihrer Wesenheit oder als Accidenz, sondern wie das Handelnde in dem, in welchem es wirkt.“ S. Th. I. q. 8. a. 1: „Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus non quidem sicut pars essentiae vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quo agit.“ Weil aber alles Geschaffene offen vor Gottes Auge steht, darum ist noch lange nicht zu schlieſsen, daſs das Göttliche nun auch unmittelbar vor dem geistigen Auge unserer Erkenntnis stehe, da ja die Beziehung Gottes zu den Geschöpfen und die Beziehung der Geschöpfe zu Gott qualitativ, d. h. wesenhaft verschieden sind auch in Beziehung auf die Erkenntnis.

Ebensowenig wird mit dem zweiten Beweismoment erzielt, in welchem da behauptet wird, daſs unser Geist zu Gott hingeordnet sei und darum unsere Erkenntnis auf Gott als das Endziel, das „zuerst Erkannte“, „Ursprünglichste im Erkannten“, gerichtet sein müsse. Freilich sind wir zu Gott als dem letzten Ziele und Ende hingeordnet, aber das schlieſst nicht ein, daſs wir darum Gott in diesem Leben schon unmittelbar schauen und erkennen müssen. „Omnia appetunt Deum ut finem“, sagt der hl. Thomas S. Th. I. q. 44. a. 4. ad 3, appetendo quodcunque bonum sive appetitu intelligibili sive sensibili sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis nisi secundum quod participat Dei similitudinem. Diesen Worten fügt er Quaest. Disp. de Veritate q. 10. de mente a. 12. ad 5. in demselben Sinne bei: Summum bonum desideratur dupliciter.

Uno modo in sui essentia et sic non omnia desiderant summum bonum. Alio modo in sui similitudine et sic omnia desiderant summum bonum, quia nihil est desiderabile nisi in quantum in eo similitudo summi boni invenitur. Unde ex hoc non potest haberi, quod Deum esse, qui est summum bonum per essentiam sit per se notum. Ebenso sagt er S. Ph. c. gentes L. q. l. I. c. 11. ad 4: Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per ejus similitudines, in effectibus repertas, in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Unsere Seele, so will man dann weiter den Beweis führen, mufs am meisten Gott unterworfen sein; am meisten aber ist sie Gott unterworfen, wenn man behauptet, dafs von Gott, dem unmittelbar und zuerst Erkannten und zugleich der Uridee alles Erkennbaren, unser ganzes übrige Erkennen abhängt. Kann dieses wohl ein stichhaltiges Beweismoment für die unmittelbare intuitive Erkennbarkeit Gottes abgeben? Wahrlich nicht. Absolut mufs die objektive Richtigkeit des Beweises geleugnet werden, solange festgehalten wird, dafs die Wahrheit unserer Erkenntnis von den Dingen selbst abhänge. Gewifs haben die Dinge keine Wahrheit, wenn nicht von der ersten Wahrheit, der Wahrheit schlechthin, welche Gott ist. Daher hängt unser Verstand sowohl in Anbetracht seines Seins als seines Erkennens am meisten von Gott ab, ohne aber dafs wir ihm ein unmittelbares Erkennen Gottes zuschreiben brauchen; dieses unmittelbare Erkennen gehört anstatt zur Abhängigkeit vielmehr zur Vollkommenheit unseres Verstandes, der hier auf Erden (in via) nur mittelbar aus den Geschöpfen durch Schlufsfolgerung Gott erkennt, nach diesem Leben aber (in patria) vollendet Gott „schauet von Angesicht zu Angesicht, wie er ist“.

Wenn die Verteidiger des unmittelbaren Erkennens Gottes dieses fordern zu müssen glauben, weil der Mensch von den sinnfälligen Dingen durch die Erkenntnisfähigkeit (vis intellectiva) die

Ideen, durch die er erkennt, nicht erlangen könne, so widerstreitet das ganz der Ansicht des hl. Thomas, der ausdrücklich bemerkt, „dafs unser Intellekt im Stande des gegenwärtigen Lebens nichts thatsächlich erkenne ohne Bild (phantasma), und er sich daher immer zu den Erkenntnisbildern wende, um zu erkennen. S. Th. I. q. 84. a. 7: Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori conjungitur aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata . . . secundo quia hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat, quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Der menschliche Intellekt im gegenwärtigen Zustande vollbringt keine Thätigkeit ohne gleichzeitige Mitwirkung der Phantasie und folglich ohne vorausgehende äufsere Sinnesthätigkeit. „Principium phantasiae, sagt der hl. Lehrer S. Th. I. q. 111. a. 3. ad 1, est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari, quae nullo modo sentimus vel secundum totum vel secundum partem sicut caecus natus non potest imaginari colorem. Vergleicht man die interessante Stelle S. Ph. gentes L. II. cap. 73, wo er ähnliche Ansicht ausführt und zu demselben Resultat gelangt und dann die Schlufsfolgerung zieht: „Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles,“ so haben wir wieder dieselbe Ansicht, dafs unser Erkenntnisvermögen in seiner Thätigkeit von den Sinnesorganen abhängig sei. Diese Abhängigkeit ist dann eine durchaus objektive, so dafs wir sagen müssen: die primitiven, ursprünglichen, universalen Ideen werden in uns gebildet aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen vermittelst des Abstraktionsvermögens unsers Geistes; wir schauen vermöge des thätigen Verstandes (intellectus agens) das Allgemeine in dem Besondern, Einzelnen, Partikulären existierend. Von den durch Abstraktion von den sinnlichen Einzeldingen gebildeten ursprünglichen Ideen, steigt dann der Intellekt vermöge der ihm eingebornen Kraft zu

anderm Intelligibilen auf. So heiſst es S. Th. I. q. 84. a. 7: Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit . . . . Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem et ideo necesse est ad hoc, quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. S. Ph. c. gentes L. II. cap. 76 führt der Aquinate dieselbe Ansicht ausführlicher noch durch.

Gegen jene Ansicht aber, daſs unsere Seele die göttlichen Ideen in sich und unmittelbar erkenne, nicht aber das göttliche Wesen, wie es an sich ist, wendet sich der hl. Thomas bei der Erörterung der Frage, ob die Propheten die göttliche Wesenheit schauen, mit den Worten S. Th. II$^{a.}$ II$^{ae.}$ q. 173. a. 1: Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat, tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum, quae fiunt; ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se quod est cognoscere Deum ut est objectum beatitudinis quam cognoscere illud per comparationem ad alterum quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. cfr. Quaest. Disp. de Veritate q. 12 de prophetia a. 6. corp.

Nichts Neues, als die Form bringt eine neuerdings versuchte Verteidigung des Ontologismus von Vincenzo Gioberti. Polemisierend gegen Rosmini's „Ente ideale indeterminato“, ein Sein, dessen Idee uns eingeboren, das nur ein mögliches Sein und doch wieder ein wahres, wirkliches Sein verschieden von unserm Geiste und numerisch in allen Menschen eins, stellt Gioberti ein erstes Prinzip auf, von welchem die gesamte philosophische Erkenntnis ausgeht, und das nennt er „Primum philosophicum“. Dies „Primum philosophicum“ muſs ein reales Sein sein, da ja der Begriff des Möglichen nur aus dem Begriffe des Wirklichen erkannt wird, muſs ein absolutes, ja das absolute Sein selbst sein. Unsere Erkenntnis ist nur wahr und vollkommen, wenn die

Ordnung unsers Erkennens, die psychologische Ordnung sich deckt mit der Ordnung des Seins, mit der ontologischen Ordnung, nur dann ist Harmonie zwischen Denken und Sein. In der ontologischen Ordnung ist Gott das erste Sein und alles andere Sein geht aus ihm hervor; defshalb ist auch in der psychologischen Ordnung Gott das Ersterkannte, und alles andere Erkennen folgt auf die Erkenntnis Gottes und ist durch sie bedingt. Kurz: das „Primum ontologicum" ist dasselbe mit dem „Primum psychologicum", und beide zusammen bilden das „Primum philosophicum". (Introduzione allo studio della filosofia tom 2. p. 149. sqq.) Gott als erstes Sein ist Ersterkanntes. Diese erste Erkenntnis ist aber keine vermittelte, sonst wäre sie ja nicht mehr erste und ursprüngliche, sie ist vielmehr eine unmittelbare intuitive. Das Prinzip der Erkenntnis ist Intuition, und deren unmittelbares Objekt ist die Idee, jedoch nicht als Form, welche blofs das Angeschauete darstellt, sondern das Angeschauete zugleich selbst ist. Diese Gottesidee ist dann ferner nicht „eingeboren", sondern Gott selbst ist dem Menschengeiste gegenwärtig in jener unmittelbaren Anschauung, in welcher dieser Gottes Sein schaut (l. c. p. 170.). Gott aber wird von uns nicht als abstrakte Realität geschaut, sondern als konkretes Wesen, sowie er in der Wirklichkeit ist. In der Wirklichkeit aber ist Gott so, dafs er andere von ihm verschiedene „Existenzen" schafft. Daher schauen wir Gott als solches schaffendes Sein, als ens creans existentias. Ein Dreifaches schliefst die Intuition ein: das absolute Sein den freien Schöpfungsakt, wodurch es andern von ihm verschiedenen Existenzen das Dasein gibt, und die geschaffenen Dinge, welche durch den freiwilligen Schöpfungsakt wirklich sind. (l. c. p. 190.)

Alles dieses wird mit von allen Ontologisten obiger Art gebrachten Gründen verteidigt und ist daher auch in oben angeführter Widerlegung nach dem hl. Lehrer schon widerlegt.

Gegenüber dieser schroffen Ansicht der unmittelbaren Anschauung des Unendlichen, nämlich der göttlichen Eigenschaften und der ewigen im göttlichen Geiste existierenden Ideen, nach deren Ebenbild die geschöpflichen Dinge werden, unterscheidet der gemäfsigte Ontologismus in unserer objektiven Auffassung

das Singuläre und das Universale. Das Singuläre, welches das unmittelbare Objekt der Sinnesthätigkeit ist, wird geschauet in sich selbst, wogegen das Universale, welches notwendig und ewig und unveränderlich ist, nicht sein kann, wenn nicht in Gott oder vielmehr Gott selbst, idea archetypa; es kann letzteres daher auch nur in Gott unmittelbar geschauet werden und zwar durch intellektive Intuition mit der Einschränkung, dafs die göttlichen Ideen, nicht die Wesenheit Gottes an sich, Objekt dieses Erkennens seien. Auch dieser gemäfsigte Ontologismus ist nicht haltbar, denn sowie er aus falschen Grundsätzen zu beweisen sucht, ebenso unlogisch ist er in seinen Schlufsfolgerungen. Die Verteidiger desselben behaupten nämlich, dafs in uns die Idee des Unendlichen an sich existiere, und nicht erst durch Schlufsfolgerung aus den endlichen Dingen vermittelst Abstraktion erlangt werden könne. Was will nun der Begriff „Unendlich" sagen? Natürlich drehet sich die Frage nicht um den Wortlaut, noch auch darum: was „unendlich" objektiv in sich sagen will. Diese Fragen bleiben hier unberührt. Es ist die Frage nur nach dem Begriff „Unendlich", sofern er in das Gebiet unserer Erkenntnis fällt. Darauf mufs aber geantwortet werden, dafs die Erkenntnis, welche wir in diesem Leben vom „Unendlichen" haben, eine positiv-negative Erkenntnis ist. „Insoweit etwas von uns erkannt werden kann," sagt der hl. Thomas, „insoweit kann es auch von uns benannt werden, denn die Worte sind der Ausdruck des Erkannten." S. Th. I. q. 13. a. 1. Wir benennen nun aber das Unendliche mit einem negativen Worte. Also ist auch der Begriff, welchen wir im Intellekt vom Unendlichen haben, negativ; jedoch, weil der Begriff eigentlich auf ein positives Ding hinzielt, zugleich positiv. Oder anders ausgedrückt: der Begriff „Unendlich" ist positiv, weil sein Inhalt etwas Wirkliches, Positives ist, negativ, weil er blofs die Unvollkommenheiten von jenem Positiven verneint; es kann nämlich das „Nichtbegrenztsein" eines unendlichen Wesens von unserm Intellekte positiv nicht erfafst, nicht begriffen werden. Sehr treffend sagt hierüber der Aquinate Q. Disp. de Veritate qu. 8 de cognitione Angelorum a. 2: Unde etiam intellectus noster impeditur a

comprehensione infiniti secundum quantitatem dimensivam, ita quod aliquid ejus est in intellectu et aliquid est extra intellectum. Positiv ist somit unser Begriff vom Unendlichen in Bezug auf das, was erkannt wird; negativ in Bezug auf jenes Positive, welches im Unendlichen enthalten ist, aber von unserm Verstande hier nicht begriffen und ausgedrückt werden kann, als positiv in sich. Der Begriff des Unendlichen wird daher durch die vollständige Entfernung der Grenzen des Endlichen gewonnen. Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum. S. Th. I. q. 7. a. 1. Das Endliche erkenne ich sofort, indem ich einsehe, daſs in einem Dinge nicht bloſs Vollkommenheiten, sondern auch Unvollkommenheiten sind, und zwar durch Vergleichung mehrerer Dinge. Demnach bedarf man keineswegs des Unendlichen als eines notwendig Vorauszusetzenden, um aus seiner Idee die Dinge als endlich, contingent und relativ zu erkennen.

Vergleiche hierzu die schöne Darstellung Zigliaras: Della luce intellettuale e dell' ontologismo. V. I. l. 1. c. 14.

Ebenso unhaltbar ist der folgende Grund: „Die Universalien, da sie notwendig, ewig und unveränderlich sind, können in den zufälligen, zeitlichen und veränderlichen Dingen nicht existieren, sodaſs man sie aus diesen mittelst Abstraktion erlangen könnte; sie sind vielmehr die göttlichen Urideen, die wir also notwendig intuitive schauen müssen im Geiste Gottes, so oft wir die Begriffe der Universalien auffassen.“ Das ist eben grundfalsch, denn nach solcher Ansicht gibt es keine konstitutive Prinzipien der Dinge, sondern auſser den Dingen liegende vorbildliche Prinzipien, principia extrinseca et exemplaria. Danach wird zunächst aber gar nicht gefragt. Die Frage drehet sich vielmehr darum, was die Natur, das Wesen des Allgemeinen ausmache. Das Allgemeine oder Universale ist das Eine, Gemeinschaftliche in vielen Dingen. Dieses Universale kann aber in dreifacher Bedeutung gebraucht werden, wie Commer, System der Philosophie. I. Abt. Seite 25 sehr klar darstellt. Das Allgemeine nämlich in der Ordnung der Ursachen ist eine Ursache, die sich auf viele und verschiedene Wirkungen bezieht (universale in

causando, z. B. Gott, die Gestirne, die Elemente). Das Allgemeine in der Ordnung der Vorstellungen ist eine Vorstellung, welche viele Dinge ausdrückt oder bezeichnet (universale in repraesentando, z. B. die Idee des Baumeisters, die viele und verschiedene Häuser projektiert). Das Allgemeine in der Ordnung des Seins ist ein Ding, welches in vielen Dingen sein und von ihnen ausgesagt werden kann (universale in essendo, z. B. die menschliche Natur ist in vielen Wesen und wird von vielen ausgesagt.) So sagt der hl. Thomas I. Dist. 19. q. 5. a. 1: Respondeo dicendum, quod eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt, quae secundum esse totum completum sunt extra animam et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt, quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimerae. Quaedam autem sunt, quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum, quantum ad id, quod est formale, est per operationem animae ut patet in universali. Diese Einteilung vorausgesetzt, wird jeder zugeben, daſs die göttlichen Ideen die Universalien in repraesentando sind; wären sie es aber in essendo, so machten sie ja die spezifische Natur der Dinge. Solches aber zu behaupten ist nur dem Pantheismus möglich. Wie dann obige Anschauung die Begriffe vom Allgemeinen verwirrt, so drückt sie auch allen unsern affirmativen Urteilen den Stempel der Unmöglichkeit oder des Falschseins auf. Unsere affirmativen Urteile sind ja gerade deshalb wahr, weil die Identität, welche in allen denselben zwischen Satzaussage und Satzgegenstand behauptet wird, wahr ist. So würde nun, da das Universale von dem Einzeldinge ausgesagt wird, z. B. Petrus ist Mensch, die Identität zwischen Individuum und göttlicher Idee ausgesagt, falls das Universale die göttliche Idee selbst wäre. Das aber ist unmöglich. Und wenn dies unmöglich ist, dann müſsten ja alle Urteile, in welchen das Universale von dem Singulären ausgesagt wird, falsch sein. Daſs aber ein solches affirmatives Urteil doch seine Giltigkeit hat, wird jeder zugeben müssen; mithin muſs obige Ansicht falsch sein.

Denselben Schlufs liefert auch des hl. Thomas verneinende Ansicht in Bezug auf die eingebornen Ideen, sowie seine Lehre vom Ursprung unserer Ideen und unserer Erkenntnis der übersinnlichen Dinge. Plato lehrte, dafs die Ideen eingeboren seien. Die Ideen der Universalien und geistigen Dinge sind uns eingeboren, und diese Ideen, da sie allein unveränderlich, notwendig und ewig sind, bilden die notwendige Grundlage für die Gewifsheit unseres Wissens, welche die zufälligen Dinge uns nicht geben können. Was aber aufser uns im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung besteht, ist materiell, zufällig, singulär und veränderlich. Daher können wir jene ersten Ideen auf dem Wege sinnlicher Wahrnehmung nicht erlangen. Die Ideen sind vielmehr Vorbilder, Prototype, *παραδείγματα,* die in die Erscheinung tretenden Einzeldinge sind Abbilder, Ektype, *εἴδωλα, ὁμοιώματα,* jener Vorbilder, und das Verhältnis der Einzeldinge zu den Ideen ist das der Nachahmung *ὁμόιωσις, μίμησις.* Ob nun aber nach Plato die Ideen der Dinge von den Dingen getrennt in dieser Trennung für sich selbständig und als transcendent über den Dingen stehend zugleich Gott gegenüber selbständig sind, oder ob Plato die Ideenwelt in den göttlichen Verstand setzt, steht dahin. Zum Beweise dieser Behauptung stützt sich der Philosoph auf drei Beweisgründe, resp. bringt er eine Hypothese und sucht sie durch zwei Argumente zu stützen. Es ist das seine Hypothese von der sogenannten „Präexistenz der Seelen". Die Seele, lehrt Plato, hat vor ihrer Verbindung mit dem Körper in einem aufserkörperlichen, rein geistigen Zustande gelebt und zwar in dem Reiche der idealen Welt. Dort hat sie die Ideen unmittelbar angeschaut. Mit dem Eintritt in den Körper ist ihr das im überkörperlichen Zustande Geschauete in Vergessenheit gekommen. Sie kann sich jedoch wieder daran erinnern. Die Erinnerung wird nun in ihr erregt, wenn in den erscheinenden Dingen ein sei es noch so unklares und trübes Bild der Ideen ihr gegenübertritt. Dieses trübe Bild weckt die Erinnerung an das Urbild, und so erwacht wiederum die Erkenntnis der Ideen. Daher ist Erlernen, Wissen des Menschen nichts als eine Wiedererinnerung. Phaedon p. 72 ff. Den Beweis für diese seine Hypothese sucht Plato darin zu finden,

dafs wir bei Betrachtung von Gegenständen sogleich ihre Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vollkommenen Idee derselben erkännten, was darauf hinweise, dafs wir vor aller Sinneswahrnehmung die Ideale aus einem frühern Leben schon in uns trügen. Doch ist diese Thatsache einfach zu leugnen und das Verhalten eines Kindes bei solcher Thätigkeit belehrt uns geradezu vom Gegenteil. Als fernern Beweis will derselbe dann angesehen wissen die Thatsache, dafs der Unerfahrenste, richtig befragt, die richtige Antwort gebe, ohne den fraglichen Gegenstand früher gekannt zu haben. Es verkennt aber Plato eben die Natur der geschickten Frage, und so antwortet ihm der heil. Thomas S. Th. I. q. 84. a. 3. ad 3 mit Recht: Dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde quum verum respondet de his, de quibus secundo interrogatur, hoc non est, quia ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert, utrum ille, qui docet proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora. Ob dann die Ideen in der Seele bewirkt werden von einzelnen für sich bestehenden Formen, verneint der heil. Lehrer l. c. a. 4, indem er beweist, dafs Platons und Avicennas Ansicht keinen genügenden Grund angeben für die Verbindung der Seele mit dem Körper.

Plato ähnlich nimmt auch Cartesius an, dafs alle jene Ideen, welche etwas Übersinnliches und Notwendiges in sich schliefsen, der Seele ursprünglich innewohnen, ihr von Gott eingepflanzt sind (Med. de prim. philos. 3. 15 etc). Es kann nach seiner Meinung aus der Erfahrung keine intellektuelle Erkenntnis geschöpft werden; dieselbe verhält sich nur als veranlassende Ursache dazu, dafs wir uns der Ideen bewufst werden (Nat. in progr. de anno 1647 p. 159). Der Ursprung der intellektuellen Erkenntnis ist nur durch Annahme der eingebornen Ideen zu erklären. Zu diesen eingebornen Ideen (ideae innatae gegenüber den ideae factitiae und ideae adventitiae) rechnet er fürs erste die Idee von „Gott“, die Idee des „eigenen Selbst“ sowie die Ideen des

Seins der Substanz u. s. w., welche auf das Ansichsein der Dinge zielen und ihr Inhalt mithin etwas Notwendiges, Unveränderliches und Ewiges ist. Zum Beweise dieser Annahme stützen sich Cartesius und seine Anhänger zunächst auf ein falsches Prinzip, dafs nämlich das Denken das Wesen der menschlichen Seele ausmache, dafs dieses folglich von der Seele wesentlich unzertrennlich und daher ihr eingeschaffen sei. Zum voraus solche Behauptung zu widerlegen, lehrt aber der hl. Thomas an verschiedenen Stellen einen wirklichen Unterschied zwischen der Wesenheit der Seele und ihren Vermögen, so S. Th. I. q. 77. a. 1; Q. Disp. de Anima a. 12; de spiritualibus creaturis a. 11; Quodl. X. a. 5. Ebenso werden sämtliche zur Stütze der Cartesianischen Theorie vorgebrachten Gründe im voraus vom heil. Lehrer widerlegt. Dafs nämlich aus den Worten der hl. Schrift, der Mensch sei nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, nicht gefolgert werden könne, dafs die Ideen eingeboren, weil eine Seele im Augenblicke ihrer Schöpfung jeder Idee bar kein Ebenbild Gottes sei, beweist Thomas Q. Disp. de Veritate q. 10. de mente a. 1. ad 3: Ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur; nec oportet quod una illarum assignationum alteri correspondeat, sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem notitiam et amorem et ulterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Denn fügt er noch S. Th. I. q. 93. a. 7. bei: . . Primo et principaliter attenditur imago Trinitatis secundum actus prout scilicet ex notitia, quam habemus cogitando, interius verbum formamus et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae, unumquodque autem virtualiter est in suo principio secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias et praecipue secundum habitus prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ebenso unstichhaltig ist die Beweisführung für die eingebornen Ideen daraus, dafs zur menschlichen Natur gehöre der „sensus intimus“ der eigenen Existenz, verbunden mit der unverwüstlichen Hinneigung zur Glückseligkeit; da aber ignoti nulla cupido, also die Idee der Glückseligkeit der Seele eingeboren

sein müsse. Diesem entgegnet der heil. Thomas durch Beantwortung eines ähnlichen Einwurfs Q. Disp. de Veritate q. 10. de mente 12. ad 1: Cognitio existendi Deum dicitur naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid (facultas intellectiva) unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.

Gegenüber der Ansicht Rosminis, der nur „eine Idee" als eingeboren annehmen will, nämlich die Idee des „ganz unbestimmten Seins" — l'ente ideale indeterminato — welches nicht durch Abstraktion des Denkens entstanden, sondern an und für sich abstrakt und als solches in sich abstraktes unbestimmtes Sein uns angeboren sei, sagt der Aquinate Lectio 12. in III. de Anima: Ea, quae sunt in sensibilibus abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata sed separatim vel seorsum ea intelligens. Die gleiche Widerlegung gibt er mit den Worten: ipsa anima in se similitudines rerum format. Und wie geschieht dies? Der Heilige gibt es in genauer und logischer Abfolge S. Th. q. 84. a. 7. an, wie oben Seite 237 angeführt. Die Seele erhält nach aristotelisch-scholastischer Ansicht die Ideen aus der Sinnlichkeit und abstrahiert dieselben vermöge ihrer Fähigkeit (intellectus agens) von der Sinnlichkeit, also gelten in Bezug auf Erkenntnis der übersinnlichen Dinge die sinnlich wahrnehmbaren Dinge als natürliche Mittel zur Erkenntnis der geistigen. S. Th. III. q. 10. a. 4. ad 1: Perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti attenditur secundum medium; sed quantum ex parte cognoscentis attenditur secundum potentiam vel habitum. Ergo ex parte medii tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. (S. Th. I. q. 12. a. 12.)

Berücksichtigen wir dann ferner noch die zwei folgenden Beweismittel der Verteidiger des gemäfsigten Ontologismus. Das Objekt unseres Intellektes, behaupten dieselben, ist das Intelligibile, was nicht das Wahre (verum), sondern die Wahrheit (veritas) ist. Die Wahrheit aber ist Gott, von dem alle Geschöpfe empfangen, dafs sie wahr sind. So oft also die Intelligibilität oder Wahrheit der Dinge erkannt wird, wird Gott selbst von unserm Intellekte und zwar unmittelbar erkannt. Mit andern Worten: die geschaffenen

Dinge sind nicht wahr aufser durch die göttliche Wahrheit. Es kann mithin unser Verstand die geschaffenen Dinge als wahr erkennen, wenn er mit der Intuition (Anschauung) der ersten eigentlichen Wahrheit, d. i. Gott beginnt. An vorstehendes Beweismoment fügen die Ontologisten dann noch das andere, mit der Behauptung, dafs die Geschöpfe, ob betrachtet in Hinsicht des Seins oder der Wahrheit, oder dem Nachbildlichsein oder auch in jeder andern Hinsicht, immer nur als relative (beziehentliche) erkannt werden. Das Relative kann aber nur erkannt werden in Vergleich und Verbindung zu seinem Prototyp, zu dem, wozu es in Verbindung, Abhängigkeit steht. Das Absolute, das Prototyp von allem Geschaffenen ist Gott. Sonach müssen wir zunächst eine unmittelbare Intuition von Gott haben und dann durch ihn und in ihm die Kreaturen erkennen.

Diese doppelte Beweisführung ist jedoch nur Schein und hinfällig. Durchaus vor allem mufs die Behauptung verneint werden, dafs das Geschöpf nicht erkannt werden könne, ohne die gleichzeitige Erkenntnis des Relativen in demselben. Es ist nämlich ein Doppeltes in ihm zu unterscheiden: das Absolute d. i. seine Natur, sein Sein, und das Relative d. i. seine Beziehung, sein Verhältnis zu etwas anderem. Dieses Relative wird Wahrheit oder Intelligibilität, wenn die Beziehung zum Intellekt in Betracht kommt; wird Zufälligkeit, wenn vom Verhältnis zur ersten Wirkursache geredet wird. Zuerst nun fassen wir das Absolute in den geschaffenen Dingen auf, welches Absolute eben das Sein ist und die Wahrheit unseres Erkennens verursacht, abgesehen von dem Relativen, gesetzt auch den Fall, dafs jenes Sein ein solches Sein von einem anderen esse ab alio ist. So antwortet der heil. Thomas dem gedachten Beweisgrunde durch Beantwortung eines gleichartigen Einwurfes, dafs nämlich das Sein nicht erkannt werden könne aufser unter dem Begriffe des Wahren, non intelligitur ens nisi sub ratione veri, wenn er S. Th. I. q. 16. a 3. ad 3. sagt: Ad tertium dicendum, quod quum dicitur, quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo ita quod non apprehendatur ens nisi ratio veri assequatur apprehensionem entis; et sic locutio

habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri; et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut comparemus intelligibile ad ens; non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile, sed potest tamen intelligi ens ita, quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens intelligitur verum.

Gewifs, Gott ist die Wahrheit. Wer wollte das leugnen? Wohl aber mufs man leugnen, dafs die Wahrheit, welche wir erkennen und welche wir Gott zuerkennen, die wesenhafte Wahrheit Gottes an sich sei, wie die Ontologisten unterschieben mit der Behauptung: „Gott ist nicht schlechtweg die Wahrheit, sondern seine Wahrheit, die mit dem Wesen Gottes eins und dasselbe ist, und welche wir unmittelbar anschauen.“ Solche Wahrheit, die mit dem Wesen Gottes dasselbe ist, können wir nicht nur nicht unmittelbar schauen, sondern wir wissen vielmehr nicht einmal, was sie ist, wir begreifen sie nicht und können sie uns nur einigermafsen darstellen durch Vermittlung eines analogen Begriffes von der Wahrheit im allgemeinen, gleichwie wir das Sein Gottes durch analogen Begriff des Seins im allgemeinen zu erfassen suchen. Und solchen Begriff von der Wahrheit bilden wir nicht infolge der unmittelbaren Anschauung der göttlichen Wahrheit und wenden ihn dann auf die geschaffenen Dinge an, sondern umgekehrt; wir erlangen den Begriff aus der Betrachtung der Geschöpfe und wenden ihn auf Gott an und gelangen so zum Begriffe von Gott als der ersten Wahrheit, gleichwie wir zum Begriffe von Gott als der Wirkursache alles geschaffenen Seins gelangen auf dem Wege der Abstraktion. Denn, sagt der heil. Thomas S. Th. I. q. 13. a. 3: In nominibus, quae Deo attribuimus, est duo considerare scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi et modum significandi. Quantum igitur ad id, quod significat hujusmodi nomina, proprie competunt Deo et magis proprie, quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi, qui

creaturis competit. Ausführlich bei Kardinal Zigliara, Della luce intellettuale V. 2. l. 4. c. 14. Man hat den hl. Thomas selbst als Verfechter der Theorie der eingebornen Ideen und damit als Begünstiger des Ontologismus in seiner mildern Form aufzuführen unternommen. Doch ganz offenbar mit Unrecht. So führt Casimir Ubaghs, Professor zu Löwen, in seiner Psychologie c. 1. § 1 ssq. aus den Werken des hl. Thomas fünf Stellen an, welche für die eingebornen Ideen sprechen sollen.

1. Q. Dispp. de Veritate qu. 11. de magistro a. 3: Quantum igitur ad utrumque (lumen intellectuale et primae conceptiones per se notae) Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo: quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum.

2. S. Th. I$^{a.}$ II$^{ae.}$ q. 73. a. 1: In ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium, quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium.

3. S. Th. I. q. 79. a. 12: Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium ita et principia operabilium.

4. Q. Dispp. de Veritate q. 10. de mente a. 6. ad 6: Prima principia, quorum cognitio nobis est innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis: unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles vel veritatem increatam.

5. S. Ph. c. gentes l. 1. c. 7. n. 2: Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae.

Wenn nun auch solche abgerissene Sätze scheinbar obigen Versuch stützen, so steht es doch aufser jedem Zweifel, dafs der heil. Thomas weder dem Eingeborensein der Ideen noch dem Ontologismus huldigt. So sagt er an mehreren Stellen, dafs der menschliche Geist bei seiner Erschaffung in der Fähigkeit, Potenz, zu dem Erkennbaren sei, wie die Materie (der Stoff) zu den

sinnlich wahrnehmbaren Formen. Q. Dispp. de Anima a. 7: unde in sua natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia sicut materia prima ad formas sensibiles. In seiner Summa Theologica ersten Teiles, 84ste Quästion, an welchem Orte er hierhingehörende Fragen besonders und im einzeln behandelt, stellt der hl. Thomas folgende Fragen auf: Artikel 3: Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas? Artikel 4: Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis? Artikel 5: Utrum anima cognoscat res immateriales in rationibus aeternis? und q. 88. a. 3: Utrum Deus sit primum, quod a mente humana cognoscitur? womit noch zu vergleichen Quodl. 8. a. 3; Q. Dispp. de Veritate q. 10. a. 6; q. 8. a. 7. ad 6; q. 10. a. 1; Ouodl. q. 1. a. 1; S. Ph. c. gentes l. II. c. 82. Auf alle diese Fragen hat er nur ein beständiges und entschiedenes „Nein". Auf die Fragen aber (S. Th. I. q. 84. a. 6.): Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus? und l. c. q. 85. a. 1.: Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus? antwortet er ebenso entschieden mit „Ja". In dem ersten Artikel derselben von Ubaghs citierten Quästion (Q. Dispp. de Veritate q. 11. de magistro a. 1) sagt der Heilige ausdrücklich: Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione, quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Was könnte noch deutlicher verlangt werden? Was dann das bemerkte „principia naturaliter cognita et innata" betrifft, so braucht der Aquinate den Ausdruck durchaus nicht im Sinne der Ontologisten, wie das deutlich erhellt aus Q. Dispp. de Veritate q. 16. de synderesi a. 1: Unde anima humana, quantum ad id, quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo, quod proprium est naturae angelicae, ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat quamvis quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest, nisi a sensu

accipiendo. Er setzt also das „naturaliter“ und „innata“ in ausschliefsendem Sinne; im Gegensatze nämlich zum Aneignen durch mühevolles Suchen und Forschen. Ganz ausdrücklich sagt er Q. Dispp. de virtutibus in communi q. 1. a. 8: Quaedam statim a principio naturaliter cognoscuntur absque studio et inquisitione... et hujusmodi sunt principia prima non solum in speculativis, ut omne totum est majus sua parte et similia; sed etiam in operativis, ut malum esse fugiendum et hujusmodi; haec autem naturaliter cognita sunt principia totius cognitionis sequentis, quae per studium acquiritur sive sit practica sive speculativa. Ebenso finden wir denselben Gedanken Q. Dispp. de Veritate q. 10. de mente a. 12. ad 1: Ad primum ergo dicendum, quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse. Welch entschiedenere Äufserung könnte man noch wünschen, als die, welche der Heilige S. Th. I. q. 88. a. 3. ad 2. macht: Propter Deum alia cognoscuntur non sicut propter primum cognitum sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam; oder l. c. ad 1: In luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri sive naturale sive gratuitum nihil aliud est, quam quaedam impressio veritatis primae. Unde quum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur? In der That, das Licht unseres Verstandes ist die Grundursache der Erkenntnis. Weil Gott aber der Urheber dieses Lichtes, d. i. unserer geistigen Natur, welche nach S. Th. I. q. 84. a. 1. „participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae“ ist, so setzen und erkennen wir alles durch resp. wegen Gott.