Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 9 (1922)

Artikel: Der hl. Thomas und die Prädeterminationslehre
Autor: Holtum, Gregorius von
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762452

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

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

Eine gemeinsame Philosophie ist nicht möglich, es sei denn auf dem Grunde der Wahrheit. Diejenigen also, die auf die Stimme Roms hören und sich auf dem Boden der Philosophie des hl. Thomas von Aquin vereinigen, leisten eine segensvolle Arbeit auf dem Wege zur Einheitsphilosophie.

Jede Art des Synkretismus ist dem Untergange geweiht.

3. Ich bin fest überzeugt, daß der hochwürdige Herr P. v. Dunin-Borkowski jedes Wort, das er in seinem Artikel niedergeschrieben hat, aus reinster Liebe zur Wahrheit gesagt hat. Dies betone ich eigens, um bei den folgenden Sätzen jedes Mißverständnis auszuschließen. Ich meine nämlich, daß der Wille zur Einheitsphilosophie, wenn man nicht sehr vorsichtig ist, mit dem Willen zur Wahrheit unvermerkt in Konflikt kommen kann. Wir alle haben den innigsten Wunsch nach einer Einheitsphilosophie, wie wir auch innigst wünschen, es möchten alle eins in der Religion sein. Und wie wir in der Religion keine Einheit anstreben dürfen, außer in der wahren Religion, so sind auch alle Einheitsbestrebungen in der Philosophie nur in der wahren Philosophie fruchtbar. Der Wille zur Einheit ist dem Willen zur Wahrheit untergeordnet. Thomas von Aquin war ganz Wille zur Wahrheit. Darum ist er auch der große Meister in der Einheit.

Ich muß aber offen gestehen, daß ich mich beim Durchlesen des Artikels zuweilen des Eindruckes nicht zu erwehren vermochte, daß des hochwürdigen Herrn Verfassers Wille zur Wahrheit dem Willen zur Einheitsphilosophie sowohl im Aufspüren des Weges als auch in seinen vermittelnden Anregungen sich etwas zu nachgiebig zeigte.

Freiburg (Schweiz). *Anton Rohner* O. P.

DER HL. THOMAS UND DIE PRÄDETERMINATIONSLEHRE.

Thomas soll lehren, daß «Gott alle geschaffenen Wesen, sowohl die Naturdinge als auch die vernünftigen Potenzen, vor allem den freien Willen nicht durch einen von außen gegebenen Anstoß oder Impuls, d. h. durch eine zu ihrer Natur hinzukommende praemotio, sondern vielmehr durch innere, der Natur der Dinge anhaftende und aus ihr resul-

tierende Formen oder aktive Prinzipien, oder, was dasselbe ist, durch den ihnen verliehenen appetitus naturalis bewege, genau so, wie jener, der dem Steine die Form der Schwere verleiht, ihn nach abwärts bewegt. Diese dauernden und in der Natur der Dinge begründeten Formen und Kräften bilden gleichsam die Schwungkraft, mit welcher Gott das Universum beständig in Tätigkeit versetzt. Gerade darin, daß Gott die ganze Natur als sein Instrument durch innere Prinzipien und nicht durch einen von außen gegebenen Antrieb bewegt und nach der Ordnung seiner Vorsehung leitet, sieht Thomas die suavis dispositio begründet, die die Heilige Schrift an Gottes Weltregierung preisend hervorhebt». Also P. Stufler S. J. in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1922, I, 149.

Damit behauptet St., daß die von Gott verliehenen „Formen oder aktiven Prinzipien" allein für sich das Herausgehen in den Akt begründen oder erklären. Es braucht nichts anderes als die Potenz, auf daß diese auch aus sich in den Akt übergehe. Das heißt also mit nackten, dürren Worten: Die Potenzialität ist Grund für den actus! Und man beachte, daß St. diesen Grundsatz ganz allgemein gelten läßt, den freien Willen nicht ausnimmt, wie er ja muß. Daraus folgt, daß Gott nur mittelbar Urheber des Aktes ist; in viel tiefer greifender, höherer Weise ist die Potenz selber Urheberin des Aktes, den sie aus sich hervorgehen läßt. Es ist ganz unmöglich, daß Gott ihr diese Prärogative streitig mache, unmittelbare Ursache des Aktes zu sein. Nur dadurch überragt er die Potenz, daß er für sie als Causa exemplaris und creatrix zu gelten hat. Die weiteren Konsequenzen, die schließlich zur Leugnung eines festen Prinzips führen, zu ziehen, erspare ich mir; sie liegen auf der Hand. Nur ist zu bemerken, daß in so krasser Weise wohl nie in neuerer Zeit der Molinismus sich geäußert hat! Man hat doch bezüglich des freien Willens auf dieser Seite den ersten Akt dadurch zu erklären versucht, daß man die unfreien Akte auf einen Anstoß von seiten Gottes, ein Zuvorkommen durch seine Tätigkeit zurückführen wollte; aber St. lehnt auch das ab, wie sonnenklar ersichtlich ist aus dem, was er p. 151 schreibt: «Der Wille geht, sobald ihm ein Objekt sub ratione boni vorgestellt wird, in Tätigkeit über, nicht durch einen von außen ihm gegebenen Impuls oder eine praemotio, sondern nur von innen heraus,

aus sich selbst durch den ihm von Gott verliehenen appetitus naturalis in beatitudinem».

«Aber, wendet St. ein, es ist dies doch die klare Lehre von Thomas; denn dessen durch viele Stellen (St. führt sie p. 148f. an) erhärtbare Lehre ist: Wird ein Stein durch ein Hindernis zurückgehalten vom Falle, dieses Hindernis aber beseitigt, so geht der Stein von der bloßen Möglichkeit des Falles zum wirklichen Falle über, ohne jeglichen Stoß von außen, durch die forma gravitatis allein; der Beweger ist in diesem Falle jener, der diese Form hervorgebracht hat oder der generans. Genau so ist es beim Willen usw. wie oben.» Zitate aus Thomas wie oben.

Darauf entgegne ich: Erstens: Für die Wahrheit der These, daß ein ens potentiale die Potenzialität nicht aus sich für sich aufheben kann, berufen wir Thomisten uns nicht auf Thomas, sondern auf die Evidenz der Wahrheit! Zweitens: Thomas hat an so unzähligen Stellen diese Wahrheit auf das Klarste ausgesprochen, daß man blind sein muß, um das nicht wahrzunehmen. Ich verweise nur kurz auf die beiden großen Werke von Dummermuth[1], in denen diese Stellen zu finden sind und zugleich erläutert und als im Einklang stehend mit Aristoteles und fast allen Philosophen und Theologen bis auf Molina nachgewiesen werden. Drittens: Wenn St., auf C. G. III c. 67 sich berufend, Thomas so erklärt, daß Gott die Applikation der virtus agendi zum agere durch die Geschöpfe vollziehe, „insofern er sie durch die Geschöpfe als seine Instrumente bewirke“ (a. a. O. p. 149), so haben wir Instrumente, an denen Gott selber gar nichts tut, auf daß sie handeln, wir haben Instrumente, die sich selber zum Handeln bringen. Ist es glaublich, daß Thomas eine solche Ungeheuerlichkeit lehre? glaublich, daß Thomas das noch eine Applikation von Instrumenten nenne? Oder will St.[2] etwa zu der Ausflucht greifen, Thomas habe an den Stellen, wo er von einer der „conservatio“ der Wesen nachfolgenden Applikation spricht, nur in einem uneigentlichen Sinne den Terminus Applikation gebraucht? Die ganze Applikation

[1] S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Paris, Louvain, 1886. — Defensio doctrinae S. Thomae Aquinatis de praemotione physica. Lovanii, 1895.

[2] Mit Suarez. Vgl. Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, 97f.

bestünde darin, daß Gott ein Instrument gemacht habe, absolut in nichts weiterem? Nein, Thomas schärft denn doch seine termini etwas präziser. Übrigens, wie gesagt, kommt Thomas erst in zweiter Reihe in Betracht!

Aber auch Kajetan soll nach St. genau so denken, wie dieser das Handeln des freien Willens erklärt; mithin könne doch gar nicht davon die Rede sein, daß ein evidenter innerer Widerspruch darin liege, daß eine von Gott mit der Kraft zum Handeln ausgestattete Potenz ohne weiteren Impuls von Gott diese Kraft auch betätige. Die Stelle Kajetans im Kommentar zu I—II q. 9 a. 4 lautet: „Est igitur auctoris 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, quia ad hunc actum voluntas non concurrit ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in hoc." Also scheint Thomas selbst bezüglich des allerersten Aktes, der, von dem Willen als Natur ausgehend, Fundament aller nachfolgenden Akte ist, nur die directio superioris agentis zu kennen und nichts von einer dabei einsetzenden göttlichen Kausalität zu wissen. Aber die Antwort ist unschwer zu geben. Kajetan will eben im Sinne des Aquinaten nur das rein Naturhafte des besagten Aktes hervorheben; er sucht ein Analogon für dasselbe und findet es in dem „grave" und seiner Anlage zum „motus deorsum" und dem „actu ferri in deorsum". Daß dem so ist, ergibt sich aus dem „tendens in finem ex directione superioris agentis" (von dem Verhältnis der Kausalität Gottes und der Kausalität des Geschöpfes spricht Kajetan nicht, weil Thomas nicht davon spricht). So erklärt Kajetan den Aquinaten. Übrigens bezieht sich diese kommentierende Stelle von Kajetan nicht auf das Corpus articuli, sondern auf das erste Videtur quod und die von Thomas auf den Einwurf hin gegebene Antwort. Der Einwurf lautete: „Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii

est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco." Und die Antwort lautet: „Ad primum ergo dicendum quod de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra. Sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam." Ganz getreu Thomas folgend, gibt nun Kajetan das als festzuhalten an: 1. Das principium intrinsecum beim Menschen setzt einen Verleiher desselben voraus, genau so, wie der appetitus naturalis des grave den generans grave voraussetzt. 2. Deshalb ist auch der erste aus dem primum principium, der voluntas rationalis, hervorgehende Akt auf den Verleiher des „primum principium" so zurückzuführen, wie das erste, was aus dem appetitus naturalis des grave hervorgeht. 3. Dieser erste Akt „non est voluntarius, sed naturalis, quia dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione data ad volendum". Daraus ergibt sich aufs klarste, daß Thomas und auch Kajetan nicht die Frage berühren, worin nun genau das „applicare ipsam voluntatem data voluntate ad volendum" bestehe[1]. Auch im Corpus articuli behandelt Thomas nicht dieses Problem, sondern will ergründen, wie ein späterer Akt, das „primum velle sanari", zustande komme; dieses ist aber sicher kein unfreier, naturhafter Akt. Es hat also St., der meint, Thomas rede im Corpus articuli von einem unfreien, naturhaften Akt, Thomas gründlich mißverstanden und ganz mit Unrecht sich auf Kajetan gestützt, der sich gar nicht zum Corpus articuli äußert, das, wie gesagt, von einem freien Akt handelt. Weil nun aber gerade Thomas bezüglich eines späteren Aktes, eben des „velle sanari", noch ausdrücklich das „prodire ex instinctu alicuius exterioris moventis" fordert, folgt evident, daß St. ganz im Unrecht ist (aus einem doppelten Grunde, nebenbei gesagt; ich berühre hier nur den nächstgelegenen), wenn er aus dem Kommentar Kajetans zum genannten Art. 4 den Schluß zieht, daß der Wille zu jenen Akten, die auf den ersten von Gott gewirkten folgen, nach Thomas keiner weiteren

[1] Es handelt sich also um den ersten Willensakt: data voluntate ipsam applicare.

neuen Bewegung von seiten Gottes bedürfe; denn aus dem im Art. 4 Gesagten ist ersichtlich, daß im Corpus articuli Thomas nicht das erörtert, was Kajetan in der zitierten Stelle vorbringt, wenngleich in dem Satze: „ad primum ergo dicendum quod de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra“ der sachliche Grund für die längere Ausführung Kajetans liegt. Die eigentliche Erörterung von Thomas liegt in dem Corpus articuli, wie selbstverständlich, und in dem Ad primum lehrt er, sozusagen nebenbei, daß auch für den allerersten motus des Willens ein Anstoß von außen nötig ist: „Motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra. Sicut et principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam“, nach dem im Corpus formulierten Prinzip: „omne quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente“. Nach St. allerdings ist movens genau dasselbe, wie dans naturam creando!

Aber, sagt St. trotzdem, «es folgt dies mit voller Klarheit aus den Worten des Aquinaten selbst. Auf den Einwand, daß der Wille hinreichend sei, sich zu bewegen und infolgedessen keiner Bewegung von einer äußeren Ursache benötige, erwidert er: „Voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est (scl. in Corp. articuli). Unde indiget moveri ab alio, sicut a primo movente.“ Die Notwendigkeit, daß der Wille von Gott bewegt werde, schließt also Thomas daraus, daß er sich nicht zu allem, d. h. nicht zum ersten Akt, wodurch er den Zweck will, bewegen kann; folglich muß diese Notwendigkeit für die übrigen Akte nicht bestehen; auch würde Thomas, wenn die motio Dei zu allen Akten notwendig wäre, nicht sagen: „voluntas ad aliquid sufficienter se movet“, weil es in der Objektion heißt: „quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio.“ Es hat also nach St. bei Thomas dies Geltung: 1. Zum ersten Akt muß der Wille von Gott bewegt werden. Folglich braucht er nicht zu den anderen Akten bewegt zu werden. 2. Zu etwas kann der Wille sich nicht hinreichend selbst bewegen (ad aliquid non sufficienter se movet). Folglich kann er bezüglich des anderen sich selbst bewegen (ad alia sufficienter se movet).»

Antwort. Ad 1. Es kommt hier alles auf die richtige Auffassung des agens proximum beim Willen an. Nach dem Corpus articuli kann darunter nur der die Mittel zur Ausführung des Beschlossenen erfassende Wille gemeint sein; denn es heißt da ausdrücklich: „Sicut dictum est, ipsa (voluntas) movet seipsam ... ad volendum ea quae sunt ad finem". Folglich braucht nach Thomas nur bezüglich dieses eng begrenzten Umkreises der Wille von Gott nicht bewegt zu werden. Folglich ist die weitergehende Folgerung von St. durchaus unberechtigt. Damit erledigt sich auch schon die Antwort

ad 2. Dasjenige, zu dem der Wille sich nicht selbst bewegen kann, ist vorerst das Ziel, zu dem die Mittel hinführen; vgl. Corpus articuli. Aber auch bezüglich des ersten unfreien Aktes im Willen, mit dem der Wille entweder das Glücklichsein im allgemeinen anstrebt oder ein Gut bloß im allgemeinen sich wünscht, ist das Objekt des Aktes ein solches, zu dem der Wille nur von Gott hinbewegt zu werden vermag. Denn der Beweis von Thomas im Corpus articuli: „eo modo quo voluntas movetur ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente". Ganz klare Doktrin des Aquinaten in diesem Artikel.

Nun zum zweiten Beweis, den St. für seine Ansicht aus Thomas herausholen möchte. Er findet — unter Berufung auf De subst. sep. c. 10; Comp. theol. c. 69; De pot. q. 3 a. 1 und andere Stellen, die noch angezogen werden könnten — bei Thomas das Axiom: „esse est proprius effectus Dei" und sagt dann: «Der Sinn des Axioms ist kein anderer (nach Thomas) als der: Gott allein kann durch seine Schöpfermacht den Dingen das erste Sein verleihen: „nullum agens post primum rem totam in esse producit, quod est producere ens simpliciter per se et non per accidens, quod est creare". Das Sein ist aber das erste, was in jedem Dinge subsistiert, daher: „id quod primum subsistit it unoquoque ente, est effectus supremae virtutis". Sind aber die Dinge mit ihren eigentümlichen Kräften und Neigungen einmal von Gott ins Dasein gerufen, dann können sie zu dem effectus proprius Dei, zu dem durch die Schöpfung gesetzten Sein, durch eigene Tätigkeit etwas hinzugeben, und das, was sie hinzugeben, verhält sich zu dem, was sie bereits

vorfinden, wie der Akt zur Potenz. Das letztere ist aber ganz unmöglich im thomistischen System. Denn nach diesem ist der effectus proprius Dei nicht bloß das aktuelle Dasein der Dinge, sondern auch die vor jeder geschöpflichen Tätigkeit geforderte praemotio. Es ist aber, wie die Thomisten selbst sagen, ganz unmöglich, daß ein Geschöpf die praemotio effektiv determiniere oder spezifiziere, da umgekehrt Gott durch die praemotio physica die geschöpflichen Ursachen mit unfehlbarer Wirksamkeit zum Handeln determiniert. Demgemäß ist jene motio, von der Thomas so oft spricht, nicht die praemotio der Thomisten, sondern besteht vielmehr darin, daß Gott durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit allen Dingen ihre natürlichen Kräfte und Neigungen verleiht und sie durch dieselben zum Handeln bewegt.»

Darauf entgegne ich: Thomas äußert sich an den angezogenen Stellen gar nicht über den effectus proprius, den wir unstreitig in der praemotio physica zu denken haben; daher kann man auch aus den betreffenden Stellen, an denen Thomas von jenem „effectus proprius primae causae" redet, der beim Schöpfungsakt vorliegt, nichts abnehmen über die Ansicht des Aquinaten über den Punkt, wie zu dem durch die praemotio physica hervorgebrachten effectus proprius primae causae die nachfolgende Tätigkeit der Geschöpfe sich verhalte, und deshalb werden jene Stellen ganz grundlos von St. zu einem Beweise herangezogen; sein Beweisverfahren ist extra rem. Will aber St. wissen, wie die Thomisten sich die Hinzufügung des geschöpflichen Seins zu der praemotio physica denken, so ist die Antwort leicht. Zu der praemotio physica, wie sie formell gefaßt wird, läßt sich überhaupt von seiten des Geschöpfes gar nichts hinzufügen, und es ist für uns die Vorstellung, das Geschöpf könne zu ihr etwas hinzufügen, was sich wie der Akt zur Potenz verhielte, ganz unvollziehbar; denn die Kreatur kann sich bei der praemotio physica, insofern sie ihre Potenzialität aufhebt, nur rein passiv verhalten; wohl aber kann das der reinen Potenzialität enthobene und mithin in Akt versetzte Geschöpf unter dem Andauern des göttlichen Impulses seinerseits nun ein neues Sein, eben das der Tätigkeit, hervorbringen, und dieses verhält sich dann allerdings wie der Akt zur Potenz, aber nur bezüglich jenes actus, in dem doch das Geschöpf kraft der empfangenen Prämo-

tion sich fraglos befindet und der also einen Zustand, eine Modifikation des Geschöpfes besagt; dieser actus ist also nicht die formell gefaßte praemotio, sondern etwas aus ihr Resultierendes, und deshalb hindert gar nichts, daß das nachfolgende, von dem Geschöpf in seiner Tätigkeit hervorgebrachte Sein sich wie der Akt zur Potenz verhalte.

Im Art. 6 (I—II q. 9) sieht St. auf das klarste, wie er meint, seine Ansicht von Thomas vertreten. Indem ich auch darauf eingehe, obgleich in etwa eine Wiederholung von früher Gesagtem vorliegt, tue ich es, um diesen Artikel in das hellste Licht zu stellen und zu zeigen, wie ein von Thomas gebrauchter Vergleich, der nach St. gegen uns zeugen soll, evident für uns spricht. St. schreibt: «Dort heißt es: „R. d. quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturae. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est lapidi naturalis: naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in 8 Phys. quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem, voluntatem habentem, contingit moveri ab aliquo qui non est causa eius; sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus.“ — Hätte Sch.[1] diese Worte genauer erwogen und vor allem den Vergleich zwischen der Ursache des motus naturalis und voluntarius beachtet, dann hätte er wohl nimmer behauptet, der hl. Thomas rede hier, wie auch im resp. ad 3 von einer Bewegung des Willens, die durch eine praemotio physica geschieht. Einen motus naturalis des Steines kann man nicht dadurch verursachen, daß man ihm von außen nur einen mechanischen Anstoß gibt; denn da dieser Anstoß nicht zur Natur des Steines gehört, so ist auch die daraus erfolgende Bewegung keine naturhafte, sondern nur eine gewaltsam angetane Bewegung. Die naturhafte Bewegung muß aus einem inneren, in der Natur des Steins selbst begründeten Prinzip, aus der sogenannten forma gravitatis spontan

[1] P. Reginald Schultes O. P.

erfolgen; und darum gibt nur jene Ursache dem Steine einen motus naturalis, die ihm durch die generatio mit der substanziellen Form auch die akzidentelle Form der Schwere gibt. Ebenso ist es beim Willen; auch der motus voluntarius muß ab intrinseco sein, d. h. aus einem in der Natur des Willens liegenden Prinzip hervorgehen; jede Bewegung von außen, die durch einen nicht zur Natur des Willens gehörenden impulsus physicus oder durch eine praemotio physica geschieht, ist schlechthin unmöglich, weil der Natur des motus voluntarius widersprechend. Nur insofern kann der Wille von einem äußeren Prinzip zur Tätigkeit bewegt werden, als dieses äußere Prinzip dem Willen zugleich mit seiner Natur auch das innere bewegende Prinzip verleiht. Jene Ursache aber, die den Willen ins Dasein setzt, ist nur Gott. Daraus folgt, daß jene Tätigkeit, durch welche Gott den Willen bewegt, die schöpferische Tätigkeit ist, gleichwie auch jene Ursache, die den Stein zu einem motus naturalis bewegt, die erzeugende Tätigkeit ist. Der proprius effectus Dei ist also auch hier das esse, die Existenz des Willens mit allem, was zu seiner Natur gehört. Man sieht also auch aus dieser Stelle, wie die neueren Thomisten (die älteren Thomisten, wie Kajetan, haben noch das Richtige gesehen) durch die gänzliche Nichtbeachtung des motus naturalis bei Thomas zu einer falschen Interpretation gelangen. Zu beachten ist ferner noch der zweite Grund, den Thomas anführt, um zu beweisen, daß nur Gott die Ursache des Willens sein kann: „Secundo vero ex hoc patet quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.“ Hier zeigt Thomas, daß, wie beim Steine das innere Prinzip, wodurch er vom generans nach unten bewegt wird, die forma gravitatis ist, so beim Willen das innere Prinzip, wodurch ihn Gott durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit bewegt, die inclinatio universalis in bonum universale ist. Daß aber unter dieser inclinatio universalis nur die natürliche Neigung zum Guten oder zur Glückseligkeit im allgemeinen zu verstehen ist, ergibt sich aus dem Vergleich

mit der materia prima. Diese hat nämlich nicht eine natürliche Neigung nur zu dieser oder jener Form, sondern „est in potentia ad omnes formas". Darum kann sie auch nicht von einem particulare agens, das nur eine bestimmte Form hat, hervorgebracht werden. Ebenso hat der Wille von Natur aus nicht eine Neigung zu diesem oder jenem partikulären Gut, sondern zum Guten schlechthin, weshalb er alles, was nur immer eine ratio boni in sich enthält, anstreben kann. Eine solche Neigung aber, die nicht auf dieses oder jenes bestimmte Gut beschränkt ist, sondern sich auf alles erstrecken kann, was nur immer irgendwie gut ist, vermag nur jener zu geben, der selbst kein partikuläres, beschränktes Gut, sondern das bonum universale ist, das alles, was gut ist, in sich enthält. Nun ist es aber evident, daß die Neigung zum Guten schlechthin, die dem Willen von Natur aus zukommt, nur der appetitus naturalis boni perfecti sive beatitudinis sein kann, der das Fundament und die Wurzel aller Willensstrebungen ist, wie Thomas fast unzählige Male betont. Folglich bewegt Gott den Willen als äußeres Prinzip dadurch, daß er ihm den naturhaften Trieb nach Glückseligkeit oder zum Guten im allgemeinen gegeben hat.»

Bevor ich nun die Antwort auf das Ganze als solches gebe, möchte ich auf die letzten Sätze von St. hinweisen; sie enthalten das πρῶτον ψεῦδος seines ganzen Systems. Er spricht von der dem Willen von Natur zukommenden Neigung zum Guten schlechthin, dem Fundament und der Wurzel aller Willensstrebungen, und schließt dann: „Folglich bewegt Gott den Willen als äußeres Prinzip dadurch, daß er ihm den naturhaften Trieb nach Glückseligkeit oder zum Guten im allgemeinen eingepflanzt." Folglich ist nach St. Anlage genau so viel wie das Vermögen des Wesens, das eine Anlage hat, sich aus sich allein in den Akt überzuführen, in sich die Potenzialität als Anlage zum Tätigsein zu überwinden! Läßt sich etwas Absurderes denken? Und das soll Thomas als seine Lehre vertreten? Ich wiederhole: solange solche Prinzipien in den Geistern unserer Gegner herrschen, ist eine Verständigung ausgeschlossen. Wir Thomisten geben uns auch diesbezüglich keiner Hoffnung mehr hin. Wenn wir noch auf Angriffe reagieren, so geschieht es nur der Ehre der Sache wegen!

Ich antworte nun mit Rücksicht auf das Ganze. Thomas will den angezogenen Vergleich nicht darin setzen, daß,

wie der motus des Steines ad deorsum als naturalis daher rührt, daß er ein principium intrinsecum zu diesem Fallen hat, so auch beim Willen das gleiche gegeben sein müsse, sondern darin, daß, wie bei gegebenem principium intrinsecum beim Steine dieser doch einen impulsus von einem äußeren Agens erfahren muß (entweder in sich selber, oder in einem anderen, wenn das Hindernis des Fallens hinweggeräumt wird), so auch beim Willen, wenn er auch principium intrinsecum für seinen Akt ist, das Gleiche nötig ist[1]. Das ist aber nur ein Teil des von Thomas Gewollten.

Es bleibt zu erklären, wie es komme, daß trotzdem der motus beim Willen ein motus naturalis sei; das gibt Thomas auf das klarste zu verstehen, wenn er den Vergleich mit dem Steine weiter fortführt, der hier nach Thomas für „quaevis res naturalis" steht, wie aus dem Corpus articuli deutlich zu ersehen ist. Und bei der Fortführung dieses Vergleiches notiert Thomas eine große Differenz zwischen dem geschöpflichen Agens und Gott als Agens; das erstere kann nie, wenn es ein ein principium intrinsecum motus besitzendes Wesen von außen bewegt, einen motus naturalis verursachen, weil es eben nicht „aliqualiter causa naturae" ist; das macht Thomas an zwei Fällen ersichtlich. Der eine illustriert seine Aufstellung in drastischer Weise; er ist vom Steine hergenommen, der vom Menschen nach oben geschleudert wird: „Movetur lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis"; der andere Fall bezieht sich auf den Stein, wie er, aus seinem ruhenden Zustande von außen her entfernt, nach unten fällt; auch dieser motus kann nach Thomas nur Gott zugeschrieben werden: „naturalis motus eius non causatur nisi ab eo quod causat naturam". Das geschöpfliche Agens kann also nach Thomas ein anderes nur so bewegen, daß ein motus violentus entsteht, oder so, daß, wenn das Wesen nach der Setzung des Impulses na-

[1] Vgl. Art. 4 dieser Quaestio in corp.: „Omne quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente." Nur ist zu beachten, daß nach dem hier von Thomas aufgestellten Prinzip, wenn der Mensch z. B. durch seinen Impuls direkt oder indirekt den Stein zum Fallen bringt, er nicht als causa naturalis des Fallens betrachtet werden kann; denn eine solche ist nur „quod est aliqualiter causa naturae." Diese ist nach Thomas in diesem Falle der Schöpfer: „generans movet secundum locum gravia et levia."

turgemäß handelt, dieser äußere Impuls, wenngleich durchaus nötig, um die Potenzialität zu beheben, doch nie ein naturale movere ist, sondern nur ein movere, für das ein bestimmter Terminus fehlt. Was aber ein geschöpfliches Agens bei einem geschöpflichen Wesen nicht vermag, das vermag Gott. Das steht für Thomas fest, daß es auch für den motus voluntarius, auf den sich alles zuspitzt, ein principium extrinsecum absolut nötig ist (er bewies es im Art. 4); das gegeben, zieht er die Folgerung: „quod motus voluntarius eius (hominis) sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile". Schon allein aus diesem Satze müßte sich für jeden unbefangen Urteilenden ergeben, daß Thomas unmöglich meinen kann, daß Gott deshalb als motor voluntatis mit Recht bezeichnet werden könne, weil er das principium intrinsecum des motus voluntatis gegeben habe; denn offenbar setzt der motus voluntarius das innere Prinzip schon voraus, und trotzdem untersucht Thomas noch, worin das zum Handeln der voluntas nötige principium extrinsecum zu setzen sei. Und dann ist es doch auch evident, daß derjenige, der das principium intrinsecum des motus gegeben hat, nur im uneigentlichen Sinne als causa motus bezeichnet werden kann; wer will aber bestreiten, daß Thomas der causa des motus voluntarius im strengen Sinne nachforscht?

Weshalb kann aber Gott den motus voluntatis im eigentlichen Sinne bewirken? Thomas gibt dafür einen doppelten Grund an (patet dupliciter): *a)* Gott hat den Willen erschaffen; *b)* hat ihm den ordo ad bonum universale gegeben. „Secundo vero ex hoc, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum[1]." Und derselbe Grund, der klar macht, daß Gott den motus voluntatis im eigentlichen Sinne bewirken kann, offenbart

[1] Es ist doch evident, daß, wenn der ordo ad bonum universale von Einfluß für den Willen sein soll, er diesen Einfluß nur haben kann, insofern er auf Gott als das wesenhafte bonum universale zurückgeführt wird; man kann deshalb mit gutem Grund mit P. Schultes den ordo ad bonum universale auf Gott beziehen. St. bemüht sich, in einem längeren Exkurs nachzuweisen, daß unter dem ordo ad bonum universale dem nächsten Sinne nach nur der ordo ad bonum in communi oder ad beatitudinem verstanden werden könne. Da dieser Punkt nicht von Bedeutung ist, habe ich die Ausführungen nicht zitiert und übergehe ihn in meiner Antwort.

auch, warum Gott den freien Willensakt verursachen kann; er ist der Schöpfer des freien Willens und ist das bonum universale für ihn und deshalb ist sein Einfluß auf ihn nicht beschränkend, sondern ihn lösend und ihn vervollkommnend.

Aus dem zur Erklärung des Artikels Gesagten und aus der Untersuchung nach dem wahren, von Thomas gewollten Sinn ergibt sich nun auch, daß Kajetan, den St. für sich in Anspruch nimmt, dies Schicksal nicht verdienen wird. Wenn feststeht — und Dummermuth und andere haben es mit Evidenz nachgewiesen — daß Kajetan die praemotio physica vertritt, so ist es einfach unmöglich, daß er bei der Erklärung dieses Artikels sie verleugnet habe. Er müßte doch davon wissen, wenn er im Kommentar zu I—II q. 111 a. 2 auf die Bewegung des Willens durch Gott zu sprechen kommt; er schreibt da: „In quaestione nona, art. 4... habuimus quod respectu primi actus voluntas se habet ut mota tantum, et Deus ut movens. Et nomine primi actus non intelligitur solus ille quem voluntas in principio operationum suarum omnium habet: sed quicumque primus absque consilio et praevio motivo ad bonum. Et propterea Auctor (s. Thomas) dixit: Et praesertim cum voluntas incipit bonum velle quae prius malum volebat. Similiter igitur se habet voluntas mota ad huiusmodi velle sicut grave ad motum deorsum. Et propterea sicut grave non movet seipsum ad descensum, sed est motum a generante, ita voluntas mota a Deo ad huiusmodi novum velle, non movet seipsam ad hoc, sed est tantum mota a Deo. Est tamen tale velle ipsius elicitive, sicut descendere est motus gravis. Et est liberum, quia potest dissentire a tali velle: Deus enim movet suaviter liberum arbitrium secundum conditionem eius.“ Kommentar überflüssig!

In einer Besprechung einer von Michelitsch in Graz an St. geübten Kritik, ist folgendes gegen die thomistische Doktrin geltend gemacht:

1. „Die Applikation, wodurch die geschöpfliche Kraft von der potenziellen zur aktuellen Tätigkeit übergeführt wird, braucht nicht notwendig in der Mitteilung eines physischen Impulses zu geschehen. So sagt Thomas C. G. III c. 67: „Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur causa illius. Artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur causa

illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo." Daraus ist ersichtlich, wie Thomas das Wort „applicare" aufgefaßt wissen will. Der Koch appliziert die Kraft des Feuers zum Kochen der Speisen; dies geschieht entweder dadurch, daß er die Speisen ans Feuer stellt oder das Feuer an die Speisen heranbringt; in keinem Falle aber gibt er der Brennkraft des Feuers einen Impuls. Es ist demnach unter der Applikation, von welcher die „klassischen Stellen" sprechen, nicht notwendig ein physischer Impuls zu verstehen.»

Antwort: Aus der zitierten Thomasstelle ist nicht ersichtlich, wie Thomas das Wort „applicare" aufgefaßt wissen will. Sagt er nicht: „quidquid applicat?" Es gibt also ein vielfältiges „applicans" gerade unter der Rücksicht des applicare. Damit stimmt auch der Satz: „sed omnis applicatio est principaliter a Deo". So bleibt es dann doch noch nötig, die „klassischen Stellen" sich genau anzusehen, um sich zu vergewissern, ob Thomas für die Überführung der Potenz in den Akt, wie er sie Gott beilegt, auch einen physischen Impuls Gottes für nötig erachte.

2. «Auch ist es nicht notwendig, daß für jede neue Tätigkeit eine neue Applikation erfolge. So ist, wenn jemand eine ganze Stadt anzünden will, nicht notwendig, daß er das Feuer an jeden einzelnen Gegenstand legt; es kann unter Umständen schon genügen, wenn er nur ein Haus anzündet».

Antwort: Sehr richtig! Aber es hat auch noch niemand von den Thomisten die praemotio physica unter der hier bekämpften Form aufgefaßt. Sie wissen alle mit ihrem Meister, welch scharfer und genauer Unterscheidung es da bedarf!

3. «Thomas lehrt das gerade Gegenteil (von dem, daß Gott das Freizukünftige aus seiner Kausalität, welche den göttlichen Willen einschließt, erkenne): „non enim potest esse, quod Deus sciat hunc esse cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius." Eben deswegen, weil die Kausalität Gottes kein hinreichendes Mittel für ihn ist, die zukünftigen freien Handlungen mit Gewißheit zu erkennen, sieht Thomas sich gezwungen, das sichere Vorherwissen Gottes durch die Annahme zu erklären, daß diese Hand-

lungen ihm von Ewigkeit her gegenwärtig sind nach dem Sein, das sie einst in der Zeit besitzen werden.»

Antwort: *a)* Ich verweise St. auf die ausführliche Besprechung dieser Schwierigkeit in dem Werke von Dummermuth: Defensio doctrinae s. Thomae de praemotione physica, 284–291. Ich führe folgendes daraus an (p. 290): „St. Thomas illam rationem (Deus cognoscit omnia in seipso ut in causa; est autem Deus causa omnium per voluntatem) .... quando vult reddere rationem, cur Deus cognoscat certo ea quae nobis futura sunt, scientia visionis. Haec enim scientia terminatur ad res praesentes. Unde s. Thomas quando agit de certitudine scientiae visionis seu scientiae ut scientia est, semper recurrit ad praesentiam rerum in aeternitate." Aber ich muß offen gestehen, daß die Antwort Dummermuths mich nicht vollständig befriedigt; sie würde gar keine Schwierigkeiten bieten, wenn es sich nur um die Scientia visionis, um die „res certe aliquando futurae" handeln würde; ja, dann ist die Antwort ganz adäquat; aber nun handelt es sich um dies Problem: „woher weiß Gott voraus, alium non esse cursurum?" Darauf kann man nicht mehr Dummermuths Antwort geben; denn wir haben da ja keine Scientia visionis; und es ist bemerkenswert, daß hier an dieser Stelle Thomas nicht die aeternitas Dei geltend macht, sondern in einer beide Glieder, das „currere futurum" und das „futurum non currere" umfassenden Antwort sagt: „hoc est propter certitudinem scientiae[1]." Ich meine, daß man die Schwierigkeit vielleicht so sehr einfach lösen kann. Thomas unterscheidet zwei Personen unter verschiedener Modalität: unus cursurus est, alius non. Vom ersteren weiß Gott das, was ein Ens ist; es ist selbstverständlich, daß er wegen der Vollkommenheit seines Wissens dies erkennt; aber kann er auch bezüglich des anderen Falles, in dem ein non-ens, eine Möglichkeit, vorliegt, eine Erkenntnis haben, die nicht bloß die Möglichkeit des non currere futurum affirmiert, sondern darüber hinausgeht? Die Antwort hat zu lauten: unzweifel-

[1] Ich weiß wohl, daß Thomas in der Fortsetzung des Responsum die aeternitas Dei zur Erklärung heranzieht, aber bezüglich jener Dinge, auf die die Scientia visionis sich erstreckt; aber vor dieser mit „oportet enim" beginnenden Fortsetzung gibt Thomas die angegebene Erklärung: „et hoc est propter certitudinem scientiae." Das also will präzis seine Erklärung haben.

haft! Und warum? Weil es gegen die Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis verstoßen würde, wenn sie auch ein konjekturales Wissen umschließen sollte. Es ist also „propter certitudinem scientiae Dei", daß Gott mit einem „scire" das „futurum currere" und das „futurum non currere" umfaßt. Damit ist aber natürlich die letzte Lösung nicht gegeben, und so sieht man auch hier wieder, wie an zahllosen anderen Stellen, daß Thomas manche Wahrheiten, Prinzipien, zu einer Lösung und letzten Aufklärung auffordernde Affirmationen, nicht überall da erschöpfend behandelt, wo sie uns bei ihm begegnen, wie das ja auch bei einem streng systematischen Vorgehen gar nicht anders sein kann. Molinistisch aber läßt sich die auch bezüglich des „deficere a cursu" gegebene certitudo divinae scientiae unmöglich erklären.

4. Endlich die letzte von St. erhobene Schwierigkeit. «Wenn Thomas bei der Erklärung des unfehlbaren göttlichen Vorherwissens der zukünftigen freien Handlungen sich auf deren ewige Gegenwart vor Gott beruft, so tut er das nicht zur Veranschaulichung dieser Wahrheit, sondern er will damit beweisen, daß die absolute Gewißheit des göttlichen Vorherwissens die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht beeinträchtige. „(Deus) omnino aeternaliter videt unumquodque eorum quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua. Ex hoc autem quod homo videt Socratem sedere, non tollitur eius contingentia, quae respicit ordinem causae ad effectum; tamen verissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere dum sedet, quia unumquodque, prout est in seipso, iam determinatum est. Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia quae fiunt in tempore; et tamen ea, quae in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter." 1 Perih. lect. 14. (Dann zitiert St. noch manche Stellen aus Thomas.) Diese Beweisführung hätte keinen Sinn und wäre ganz falsch, wenn Gott die zukünftigen freien Handlungen nicht bloß aus ihrer ewigen Präsenz, sondern auch aus seiner Kausalität oder seinen prädeterminierenden Willensdekreten erkennen würde. Gesetzt den Fall, ich könnte durch mein Willensdekret den Sokrates mit unfehlbarer Sicherheit zum Laufen bestimmen, so wie Gott nach den Thomisten den Willen des Menschen unfehlbar prädeterminiert, und ich wüßte daher schon aus

meinem Willensdekret den zukünftigen Lauf des Sokrates sicher voraus, mit welchem Rechte könnte ich dann die Kontingenz dieses Laufes daraus ableiten, daß mein Auge ihn nur laufen sieht, während er bereits läuft, und nicht in einem denselben vorausbestimmenden Grunde? Das Wissen einer Handlung aus einem dieselbe bestimmenden Grunde und das Wissen derselben aus dem Schauen ihrer Gegenwart sind zwei ganz verschiedene Arten von Wissen; die erste ist mit der Kontingenz derselben unvereinbar, die andere nicht. Wenn daher Thomas die Kontingenz der menschlichen Handlungen immer daraus ableitete, daß Gott sie nach ihrem gegenwärtigen Sein sieht, und zugleich Gott ein absolut sicheres Vorherwissen aus einem dieselben bestimmenden Grunde, d. i. aus seinen prädeterminierenden Willensdekreten zuschriebe, würde er einen derartigen Fehlschluß machen, wie man ihn nicht einmal einem mittelmäßigen Geiste zutrauen darf.»

Antwort: *a*) „Contingentia respicit ordinem causae ad effectum" (Th. a. a. O.). Folglich könnte ich auch nicht, wäre es mir möglich, durch ein prädeterminierendes Dekret den Lauf des Sokrates unfehlbar zu bestimmen, daraus die Kontingenz dieses Laufes ableiten, daß „mein Auge den Sokrates nur laufen sieht, während er bereits läuft, und nicht in einem denselben vorausbestimmenden Grunde" (St.). Das steht unzweifelhaft fest, aber ebenso auch dies, daß, wäre mein Auge ein Auge wie es das Auge Gottes ist, d. h. würde vor ihm alle Differenz der Zeiten aufgehoben sein, dieses mein Auge verissime et infallibiliter videret Socratem currentem, „quia unumquodque prout est in seipso, iam determinatum est" (Th.). Damit hat Thomas ganz formell die Art der Erkenntnis angegeben, in der Gott den zukünftigen Lauf des Sokrates sieht: „Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia quae fiunt in tempore." Aber selbstverständlich haben wir ein göttliches Schauen vor uns, wie auch in dem eben weiter von mir ausgeführten Vergleich der Mensch ein solches haben würde; nun ist es aber doch evident, daß ein Schauen „non respicit ordinem causae ad effectum", und deshalb schließt auch Thomas mit dem Satze: „et tamen ea quae in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter". Aus dem Gesagten ergibt sich, welch falsche Unterstellungen St. dem Aquinaten beilegt.

b) Hat ein Ding eine doppelte Beziehung zur göttlichen Natur, so folgt daraus mit Evidenz, daß entweder das göttliche Erkennen oder das göttliche Wollen sich in einer doppelten Art auf dieses Ding beziehen muß. So verhält es sich mit der Existenz der futura contingentia.

Ich komme zum Schlusse. Die neuerdings von molinistischer Seite angefangene Kontroverse ist sehr zu bedauern. Ein Verständnis, ja auch nur eine Annäherung zu einem solchen ist nicht zu erwarten, da die allerersten Prinzipien auf diesem Gebiete von molinistischer Seite nicht angenommen sind, wie die Arbeiten Stuflers evident dartun. Und wozu auch neue Bücher und Abhandlungen von unserer Seite, wenn man konstatieren muß, daß die alten großen Werke eines Dummermuth, eines del Prado, Feldner, nicht im geringsten Berücksichtigung bei unseren Gegnern gefunden haben, wohl kaum ernst studiert worden sind! Sonst könnte man nicht die Aufstellungen eines Stufler in neuester Zeit begreifen, da sie ja alle schon in longum et latum in den genannten Werken zur Erörterung gekommen sind! In dieser Kontroverse kann man einen Abschluß nur erwarten, wenn die Kirche einmal definitiv in den Gnadenkontroversen Stellung nehmen würde! Bis dahin möge endlich einmal der literarische Streit ruhen.

Prag, Abtei Emmaus.

P. *Gregorius von Holtum* O. S. B.

DIE METAPHYSISCHEN UND KULTURPHILOSOPHISCHEN THEORIEN VON OSWALD SPENGLERS GESCHICHTSAUFFASSUNG.

In einer kritischen Schrift zur Enzyklika „Aeterni patris“ mit dem Titel: „Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit“ schreibt Rudolf Eucken: „Skeptizismus beim Erkennen, Materialismus der Naturansicht, Mechanismus im Staats- und Gesellschaftsleben, sie scheinen sich gegen den Vernunftgehalt des menschlichen Daseins zu verbünden. In anderer Richtung wirkt zu grenzenloser Verwirrung der Idealismus, der notwendig aufschießen muß, sobald der Mensch die äußeren Zusammen-