Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 8 (1894)

Rubrik: Litterarische Besprechungen

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: 15.07.2025

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

die Äufserung der Vernunft, des natürlichen Princips für moralisches, gutes Handeln und entwöhnt die Menschen, in sich selbst hineinzuschauen. Wer ihren augenblicklichen, tierischen Instinkten am meisten schmeichelt, dem folgen die Massen; sie sind bereit ihn zu verraten, wenn ein anderer besser zu lügen versteht. Was dieser oder jener Autor sagt, dieser oder jener Redner, danach wird gehandelt; über den Inhalt des Gesagten gibt man sich kaum Rechenschaft. So wird der Weg zum wahren Wohle verloren, auf den allein die Vernunft unter allen natürlichen Kräften weist. Wir wollen diesen Weg weiter klären, indem wir den letzten Endzweck unserer Natur im nächsten Artikel vorlegen.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Die grofsen Welträtsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten von Tilmann Pesch S. J. Zweite, verbesserte Auflage. Erster Band. Philosophische Naturerklärung. Freiburg im Breisgau, 1892. XXV. 799 S. — Zweiter (Schlufs-)Band. Naturphilosophische Weltauffassung. XII. 616 S.

Der durch mehrere andere Werke philosophischen Inhalts bereits bestens bekannte Autor mufste wieder zur Abfassung einer neuen Ausgabe des vor wenigen Jahren zum ersten Male erschienenen Buches schreiten, welches den Titel führt: „Die grofsen Welträtsel.“ Das will viel sagen, und zwar aus einem doppelten Grunde. Berücksichtigt man die Anzahl der Seiten in den zwei Bänden, so wird man gestehen, dafs es ein ganz stattliches Buch ist, welches hier vorliegt. Das Buch ist zu weitläufig, der Seiten sind zu viele für unser schnelllebiges Geschlecht. Wird es trotzdem viel gelesen, findet es nichtsdestoweniger Abnehmer in so grofser Zahl, dafs in wenigen Jahren eine neue Auflage nötig geworden ist, so mufs das Werk sehr lesenswert, dessen Inhalt interessant sein. Der zweite Grund liegt aber noch tiefer. Der Autor hat sich zur Aufgabe gestellt, den Nachweis zu liefern, dafs die alte Philosophie, die sogenannte aristotelisch-scholastische Naturphilosophie, auch in unserer Zeit noch ihre volle Berechtigung habe. Das ist in der Neuzeit ein gewagtes Unternehmen. Denn seitdem die „jungen Herrschaften“, die verschiedenen Naturwissenschaften, in die Welt, in den geräumigen Palast eingezogen sind, bleibt für die „alte Königin“, die viele Jahrhunderte hindurch mit starker Hand die Zügel der Regierung geführt, kein Platz mehr. Sonst Gleichgesinnte nicht minder wie Gegner arbeiten mit demselben Eifer, dem „jahrtausende alten Mütterchen“ auch noch das enge Eckstübchen im weitläufigen Gebäude wegzunehmen. Nun kommt der

Autor und beansprucht für seinen Schützling eine anständige Wohnung neben den „jungen Herrschaften". Ja, der Autor thut noch einen Schritt weiter. Er fordert für die alte Philosophie die frühere Herrschaft zurück. „Zurück zur Philosophie der christlichen Vorzeit." I. B. S. 109. Das gute Recht dieser Forderung begründet der Autor in eingehender Weise gegenüber den verschiedenen Theorieen der Gegenwart. „Der philosophische Atomismus wird sogar von manchen modernen Gelehrten als unhaltbar verlassen. Die heute im Namen der Atomistik geführte Polemik trifft hauptsächlich die übertriebene Kontinuitätstheorie der transcendentalen Dynamiker. Der Atomismus ist kein fertiges, abgerundetes, einheitliches System, sondern ein Wirrwarr der disparatesten Ansichten. Die Gründe, auf welchen der Atomismus beruht, halten eine wissenschaftliche Kritik nicht aus. Die Wirklichkeit widerstrebt positiv einer atomistischen Erklärungsweise. Weder der Mechanismus mit seinem Princip der Ausdehnung und des Bewegtwerdens, noch der Dynamismus mit seinem Kraft- oder Formprincip bringt eine allseitig befriedigende Naturerklärung zustande. Damit ist der Weg zum Hylomorphismus der aristotelischen Naturerklärung angedeutet." I. B. S. 540—541.

Es handelt sich bei dieser „alten" Naturphilosophie selbstverständlich nicht um alles und jedes, was von den Scholastikern gelehrt wurde, wohl aber um die Principien, um die Hauptgrundsätze und alles, was damit im engen Zusammenhange steht. In dieser Beziehung also mufs der scholastischen Naturphilosophie unbedingt wieder die Führerschaft überlassen werden. Darum bemerkt der Autor zutreffend: „wenn wir uns mit dieser Philosophie befassen, so haben wir vor allem auf die Art und Weise zu achten, wie jene Wissenschaft bei der Erforschung der Ursachen vorgegangen ist und die Hauptfaktoren im Wesen der Naturdinge hervorgehoben hat. Von diesem wichtigsten und entscheidendsten Standpunkte behaupten wir, dafs die alte Philosophie die einzig haltbare Lösung für alle Zeiten gegeben hat, die dem Fortschritt ebenso trotzt, wie das Einmaleins oder der pythagoreische Lehrsatz: wir behaupten, dafs sie in den übrigen tiefern Fragen die richtige Lösung angebahnt hat, ohne in dunkleren dem forschenden Geiste irgendwie hindernde Fesseln anzulegen. Somit behaupten wir, dafs jede ehrliche Forschung, auf was immer für Um- und Abwege sie sich auch zeitweilig gedrängt sieht, in den Fundamentalfragen des Wissens bei den Resultaten jener Vorzeit ankommen mufs, gerade so, wie der Schulknabe bei seinem kopfbrecherischen Rechenexempel kein richtiges Resultat finden wird, das von dem, welches andere vor ihm gefunden haben, verschieden wäre. Wir behaupten ferner, dafs es in wissenschaftlichem Interesse dringend geboten erscheint, in allen wichtigeren Fragen die von der peripatetischen Philosophie empfohlene Lösung in Betracht zu ziehen, zumal in jetziger Zeit, wo bekanntlich moderne Forscher ersten Ranges offen bekennen, dafs es in der Wissenschaft ohne Widersprüche nicht abgeht; das heifst doch wohl, die Wissenschaft mit dürren Worten bankerott erklären." I. B. S. 86.

Um die soeben ausgesprochene Sentenz ausführlich zu begründen, schlägt der Autor folgenden Weg ein. Im ersten Band wird zunächst die Existenzberechtigung einer Naturphilosophie gegenüber den Naturforschern und Philosophen, sowie die Existenzberechtigung der „alten" Naturphilosophie, und die geschichtliche Entwicklung der Naturphilosophie nachgewiesen. (Erster Teil: 1. 2. 3. 4. S. 9—141.) Dann werden die Grundbegriffe der Naturwissenschaft: Stoff, Kraft, Gesetz, Zweck erörtert. (Zweiter Teil: 1. 2. 3. 4. S. 142—279.) Weiter

werden die Naturdinge im Sinne der modernen Naturphilosophie erklärt: mechanistische Naturerklärungen, dynamistische Naturerklärungen, nebst der atomistischen Erklärung. (Dritter Teil. I. II. Anhang. S. 280—541.) Darauf folgt die Erklärung der Naturdinge im Sinne der peripatetischen Naturphilosophie: die innere Konstitution, die Eigenschaften und Verhältnisse der Naturkörper, das Werden und Vergehen, die Biologie, Anthropologie und der Ursprung der Naturdinge. (Vierter Teil: 1. 2. 3. 4. 5. 6. S. 542—799.) — Im zweiten Band bringt der Autor zunächst die monistische Weltauffassung der modernen Naturphilosophie: den kosmischen Monismus, den pantheistischen, pessimistischen und Naturmonismus nebst der Widerlegung dieses Monismus im allgemeinen. Darauf folgt der mechanistische Monismus, eine Kritik im allgemeinen, der hylistische Monismus und der Weltanfang, die Abstammung des Menschen, die Descendenztheorieen, und die Bedeutung dieses Monismus für Wissenschaft und Leben. (Fünfter Teil: I. 1. 2. 3. 4. II. 1. 2. 3. 4. 5. S. 3—283.) Den Schlufs bildet der Dualismus der peripatetischen Weltauffassung: Gott und sein Verhältnis zur Welt, der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott. (Sechster Teil: 1. 2. S. 284—581.)

Wie jedermann sieht, ist der Stoff ein sehr reichhaltiger, dabei aber doch genau abgegliedert, durchaus übersichtlich geordnet und klar bestimmt. Jedes exakte, wissenschaftlich feststehende Resultat der neuern und neuesten Naturforschung erscheint gewissenhaft registriert. In keinem Punkte ist der Autor der modernen Naturforschung und Philosophie die Antwort schuldig geblieben, vielmehr hat er deren Unfähigkeit, die Naturdinge allseitig und befriedigend zu erklären, überzeugend dargethan. Wir rechnen diese Partie entschieden zu den gelungensten des ganzen zweibändigen Werkes. Der Ruf: zurück zu der Naturphilosophie der christlichen Vorzeit! ist ein gar sehr begründeter, will man nicht auf eine wissenschaftliche Erklärung der Naturdinge überhaupt ganz und gar Verzicht leisten. Der Versuch vieler moderner Gelehrten allerdings, eine rückläufige Bewegung, aber nur bis zu Kant, ins Werk zu setzen, mufs von vornherein als ein durchaus verfehlter bezeichnet werden, denn gerade Kant hat hauptsächlich die Philosophen auf den falschen Weg geführt.

Der Grund, warum die aristotelisch-scholastische Naturphilosophie vielfach zurückgewiesen wird, liegt zum groszen Teil auch in der mangelhaften Bekanntschaft mit der eigentlichen Lehre. Darum mufs vorerst diese Theorie genau und bestimmt dargelegt werden. Im allgemeinen sind wir diesbezüglich mit den Ausführungen des Autors einverstanden, müssen ihnen aber in mehreren nicht unwesentlichen Punkten entschieden widersprechen. Da der Autor sich auf die Grundanschauungen eines heil. Thomas beruft (I. B. S. 543), so wollen auch wir bei der Prüfung der Ansichten des Autors diesen Gesichtspunkt im Auge behalten. Untersuchen wir also den Inhalt des ersten Bandes.

Zunächst handelt es sich um die substantielle Form. — In der Sache selbst, so glauben wir wenigstens, hat der Autor das Richtige gemeint. Allein die verschiedenen Ausdrücke, womit er an mehreren Orten die Form bezeichnet, sozusagen definiert, machen das Ganze äufserst unklar und mifsverständlich. Der Autor bemerkt einmal: S. 508 „man sollte den Wörtern, wenn immer möglich, den einmal feststehenden Sinn belassen“. Damit sind wir vollkommen einverstanden. Leider hält sich der Autor nicht immer an das von ihm selber aufgestellte Princip. Es fragt sich nämlich, ob man die substantielle Form nicht auch „Kraft“ nennen dürfe. Der Autor verneint diese Frage mit dem Hin-

weise, dafs „Kraft“ dasjenige bedeute, was den einzelnen Naturphänomenen zu allernächst als Ursache zu Grunde liegt, und sich ausschliefslich auf das Zustandekommen derselben bezieht (S. 189). Allein schon auf der unmittelbar nachfolgenden Seite heifst es: „Kraft nennt heute jedermann, was ihm beliebt. Wir wollen nicht leugnen, dafs diese Bedeutung mehrfach in benachbarte Begriffe hinüberschweift und so bisweilen der Erscheinung der Kraft, also der Verwirklichung, Wirksamkeit, Wirkung zugeteilt wird, bald auch die Kraft in ihren tiefern Gründen, also das Wesen, den Begriff, die Gröfse oder Stärke einer Sache besagt.“ (S. 190.) „Aber,“ sagt der Autor weiter, „im eigentlichen Sinne wird Kraft demjenigen zugeschrieben, was irgend etwas erzeugt oder erzeugen kann.“ — Hier wird also zunächst zugegeben, dafs „Kraft“ auch das Wesen, den Begriff einer Sache bedeute. Warum sollte man dann die Form nicht „Kraft“ nennen dürfen? Ja, weil Kraft im eigentlichen Sinne demjenigen zugeschrieben wird, was irgend etwas erzeugt oder erzeugen kann. Nun, ist denn nicht die Form das Princip der Erzeugung? An mehr als fünfzig Stellen nennt St. Thomas die Form das Princip der Thätigkeit, bemerkt er, jedes Ding sei durch seine Form thätig, wirke in Kraft der Form. Hiermit ist aber auch der Autor selber eines Sinnes mit dem englischen Lehrer. Denn S. 102 ist ihm die sogenannte Form das Thätigkeitsprincip; S. 370 die innere wirksame Realität. Zufolge S. 101 ist die Form das von innen heraus Waltende im Dinge; der tiefste, in den Dingen selbst liegende Grund der Zweckstrebigkeit, oder eigentlich diese Zweckstrebigkeit selbst. Das durch die Form vollendete Naturding ist der Ausgangspunkt für neues Geschehen und Bewirken. (S. 125.) Die Form bildet dasjenige, wodurch das gewordene Ding zu einer bestimmten, zweckdienlichen Wirkungsweise befähigt wird. Die Form ist das, wodurch ein jedes Naturwesen „ein solches ist und als ein solches wirkt. (S. 544.) Die Form verleiht den Dingen ihren Seins- und Wirkungscharakter. Sie nimmt das chemisch-physikalische Wirken in ihren Dienst zur Hervorbringung vitaler Leistungen. (S. 180.) Von der Form fliefst eine dreifache Ursachlichkeit: die formale oder begriffliche, die bewegende oder wirkende (Kraft) und die Endursache (Zweck). Sie bestimmt das gesamte Sein und Wirken des Dinges. Sie bildet den tiefern Grund für die äufsern Figurverhältnisse, insofern solche dem Dinge natürlich sind; ebenso für die Art und Weise des Naturwirkens. (S. 565.) S. 559: „man suchte das Ideale im Realen, die „Kraft“ im „Stoff“. — S. 617: „die Bewegung im aktiven Sinne wird von der Form bestimmt, indem diese zu der im Stoffe veranlagten Thätigkeit anregt.“ Wer diese verschiedenen Begriffsbestimmungen von der Form durch den Autor selber liest, dem mufs es wunder nehmen, warum es nicht erlaubt sein sollte, die Form „Kraft“ zu nennen. Ja, meint der Autor, die Form als Form wirkt nicht. Ganz richtig, aber gerade hierin liegt ein arger Trugschlufs. Kommen einem Dinge zwei Eigenschaften zu, besitzt es dann die zweite überhaupt nicht, weil es, insofern es die erste hat, nicht die zweite ausmacht? Nach dem englischen Lehrer, wie der Autor sehr gut weifs, ist die menschliche Seele Form und Beweger. Als Form ist sie nicht Beweger und umgekehrt. Hat deshalb jemand das Recht zu leugnen, dafs die Seele Beweger sei, also eine „Kraft“ bilde? Zugegeben, dafs sie nicht eine Kraft „im modernen Sinne“ ausmacht, ist denn die „moderne“ Begriffsbestimmung der Dinge die einzig richtige? Wir glauben viel eher, dafs es hoch an der Zeit sei, mit den falschen Definitionen der „modernen“

Gelehrten gründlich aufzuräumen und den richtigen Begriffsbestimmungen der „alten Schule“ wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen. Die Form ist in der Wirklichkeit auch das Princip der Thätigkeit, wie der Autor zutreffend mit Berufung auf S. Thomas erklärt. (S. 533 Anm. 1.) Wenn aber dann der Autor S. 585 sagt, die Natur der Dinge werde „viel richtiger“ als ein Princip von Strebigkeit oder Begehren, denn als ein blofses Kraftprincip aufgefafst, und dem beifügt, jede „Kraft“ in der Natur müsse als ein Streben gedacht werden, so ist das Ganze einfach nicht mehr verständlich. Dafs die Form als Form nicht wie die causa efficiens wirkt, ist jedermann klar. Allein der Beweis, dafs nur die causa efficiens „Kraft“ zu nennen sei, wird vom Autor nicht erbracht.

Dagegen haben wir schwere Bedenken gegenüber einer Bezeichnung der Form durch den Autor. Wiederholt nennt er die Form das Ideale. Die Form ist die dem Stoffe nicht auf-, sondern eingeprägte Idee. (S. 101.) Die Formen galten — den Alten — als im Stoff verwirklichte Ideen, als Gedachtes einer äufsern und überweltlichen Intelligenz. (S. 102.) Aristoteles wies nach, dafs Ideales mit Realem in jedem Naturdinge zu substantieller Einheit verbunden sei. Nicht jenseits der Materie ist die Idee, sondern in der Materie (S. 124). Aristoteles verlegt das Ideale als Wesenheit in die Naturdinge hinein (S. 131). Die Erkenntnis, dafs man in den Naturdingen mehr anzunehmen hat als eine mechanisch bewegte Vielheit, dafs in denselben eine ideale Seite, nach welcher das teilbare Volumen zu einer Wesenseinheit verbunden sei, sich vorfinde, bezeichnet eine festzuhaltende Errungenschaft, einen wahren Fortschritt in der Durchschauung des materialistischen Zeitirrtums, eine Repristination der Philosophie eines heil. Thomas von Aquin. In der peripatetischen Philosophie wurde jenes „mehr“ mit dem Namen „Form“ bezeichnet. (S. 426.) Die Formen sind das Ideale in den Dingen, weil sie die Verwirklichung der Ideen des grofsen Weltbildners da droben sind. (S. 545.) Die Scholastik erblickt — um mit Schelling zu reden — in dem einheitlichen Naturvorgange eine Vermählung von Idealem und Realem. (S. 566.) Was soll man sich nun unter der Form eigentlich denken? „Sie bildet das Ideale.“ Allein das Ideale steht, will man nicht alle Begriffe verkehren, im Gegensatz zu dem Realen. Infolge dessen wäre die Form nicht etwas Reales. „Sie bildet etwas von Gott, der ersten Ursache, Gedachtes.“ Aber ist denn der Urstoff nicht ebenfalls etwas von Gott Gedachtes? „Die Form ist die den Dingen nicht auf-, sondern eingeprägte Idee.“ Also sind die Dinge zusammengesetzt, „vermählt“ mit einem Idealen und Realen. Dann bilden sie ein wahres Monstrum, und es war sehr angezeigt, dafs der Autor sich auf den Pantheisten Schelling beruft. „Die Formen bilden die Verwirklichung der Ideen Gottes.“ Ja, wenn das nur möglich wäre. Es kann zwar etwas nach der Idee, als dem Vorbilde, verwirklicht werden, aber dafs eine Idee selber verwirklicht werde, das ist einfach ein Ding der Unmöglichkeit. Verbinden sich Ideales und Reales zu einer Substanz, so sind sie der Substanz nach eins und dasselbe und der Pantheismus befindet sich im vollen Rechte. Das Ideale selber wird ein Reales. Etwas anderes lehrt auch Hegel nicht. — Wir wissen sehr wohl, dafs der Autor nicht die Absicht hat, die Realität der Formen in Zweifel zu ziehen, im Gegenteil, sie sind ihm durchaus etwas Reales, das „Realste“ von allen. (S. 546.) Aber warum bedient er sich dann dieser unrichtigen Ausdrücke? Das Ideale bildet nicht den Gegensatz zum Stoff, sondern

zum Realen. Daher mufs der Ausdruck „Ideales“ vermieden werden. Überdies wird ja die Identität zwischen dem Idealen und Realen, die Einheit der Substanz von Idealem und Realem nur von dem modernen Pantheisten verteidigt. Scholastisch ist diese Bezeichnung der Form gewifs nicht.

Der zweite Punkt, den wir nicht unbesprochen lassen dürfen, betrifft das Werden der substantiellen Formen. Nach dem Autor, III B. S. 213, entstehen die Dinge, von der materiellen Seite betrachtet, freilich nicht, sondern waren schon da. Hingegen nach der formellen Seite betrachtet, entstehen sie ohne Zweifel fortwährend aus Nichts. Die scharfsinnigen Denker der Vorzeit, meint der Autor, betrachteten bei der Veränderung bald das Subjekt mit den Bestimmungen, die es erhält und verliert, z. B. das warme und kalte Wasser, die Henne und das Küchlein; bald auch betrachteten sie die Bestimmungen allein, z. B. Wärme und Kälte, das Lebensprincip des Küchleins. Von letzteren behaupteten sie nicht, sie seien Dinge, welche aus Nichts entständen, wohl aber sprechen sie ihre Überzeugung dahin aus, es sei doch irgend ein wirkliches Etwas, welches in der Materie aus Nichts entstände. — Diese Ansicht des Autors ist grundfalsch. Das Ding wird nach seiner formellen Seite, mit andern Worten: die Form der Naturdinge wird keineswegs aus Nichts, sondern aus der Potenz des Urstoffs. Cum omnis operatio creaturae praesupponat potentiam materiae impossibile est quod aliqua creatura aliquam formam producat in esse, quae non educitur de potentia materiae. Et inde est quod anima rationalis a solo Deo creatur. S. Thomas: I. sent. d. 14. q 3. a. 1. — Nullum agens creatum facit formam, quia formae non fiunt ut probatur in 8. Metaph. sed educuntur de potentia materiae. Sed materia non potest educi de materia alterius. Et ideo non est simile de forma et materia. IV. sent. d. 5. q. 1. a. 3. qu. 3. ad 3. — Inferiora agentia corporalia non sunt formarum principia in rebus factis nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando. Hoc autem est inquantum disponunt materiam, et educunt formam de potentia materiae. Quantum igitur ad hoc formae generatorum dependent a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiae. De potentia. q. 5. a. 1. — Cum agentia corporalia non agant nisi transmutando, nihil autem transmutetur nisi ratione materiae, causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea quae aliquo modo sunt in materia. Et quia Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia materiae educi, ideo cogebantur dicere, quod agentia corporalia disponebant tantum materiam, inductio autem formae erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causae dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium quantum ad hoc tumtaxat, quod de potentia educantur in actum. l. c. ad 5. Vergl. De potentia. q. 3. a. 9: „omnis forma quae exit in esse per generationem, vel per virtutem naturae educitur de potentia materiae.“ Ähnlich daselbst a. 11. — Da der Autor keinen „scharfsinnigen Denker der Vorzeit“ genannt hat, der die Formen der Naturdinge aus Nichts entstehen läfst, so müssen wir diese Theorie des Autors solange als falsch bezeichnen, bis gegenteilige Beweise vorliegen. Diese Beweise aber können nicht erbracht werden, denn werden die Formen überhaupt aus Nichts, dann fällt der Unterschied der menschlichen Seele von den Formen der Naturdinge fort, und letztere sind ebenso Substanzen für sich, wie die erstere. Die menschliche Seele besteht für sich, und aus diesem

Grunde mufs sie aus Nichts erschaffen werden. Aus Nichts entstehen und geschaffen werden sind identische Begriffe. Demnach folgt aus der Theorie des Autors ein Zweifaches: entweder, dafs die Naturdinge etwas zu erschaffen vermögen, und dies ist durchaus unrichtig. S. Thomas: de potentia. q. 3. a. 4; oder dafs sie keine Form hervorzubringen imstande sind, sondern blofs den Stoff zubereiten, was abermals ganz und gar unrichtig ist. S. Thomas: de potentia. q. 3. a. 8. Der Autor will durch seine Theorie das Princip: „aus Nichts wird Nichts" erklären. Allein der Versuch ist mifslungen, denn das Princip ist richtig. Aus Nichts wird Nichts. Das Werden steht im Gegensatz zu der Schöpfung. Aus Nichts entsteht etwas nur durch Schöpfung. Darum wird es nicht, sondern es wird geschaffen. Die Formen der Naturdinge sind im Stoff enthalten, nicht der Wirklichkeit nach, actu, sondern der Potenz oder Anlage nach. Folglich werden sie in keiner Weise aus dem Nichts, sondern aus dieser Anlage, aus der Potenz des Stoffs. Der Stoff ist mit dieser Anlage oder Potenz für die stofflichen Formen von Gott geschaffen worden. S. Thomas: „forma potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod est in potentia. Et sic a Deo materiae concreatur, nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale. Unde non oportet quod natura aliquid agat dispositive ad hoc quod aliquid creatur. Quia tamen aliqua forma naturalis est quae per creationem in esse producitur, scilicet anima rationalis, cujus materiam natura disponit; ideo sciendum est quod, cum creationis opus materiam tollit, dupliciter aliquid creari dicitur. De potentia. q. 3. a. 4. ad 7. — ib. q. 3. a. 8. ad 8. 10.

Ein anderer Punkt ist der sachliche Unterschied zwischen dem Urstoff und der substantiellen Form. Der Autor verteidigt in der That diesen sachlichen Unterschied, aber in einer etwas sonderbaren Weise. Zunächst spricht er vom metaphysischen Unterschiede. Dieser liegt nach ihm darin, dafs etwas nur nach unserer Auffassungsweise, je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, unterschieden wird. Dinge, die nur metaphysisch unterschieden sind, müssen nach ihm stets sachlich beieinander sein. Dagegen bewirkt der physische Unterschied, dafs das eine ohne das andere existieren kann. Der Autor bringt ein Beispiel dieses physischen Unterschiedes: „nun ist es eine täglich zu beobachtende Thatsache, dafs die Materie in allen organischen Wesen ohne das Formalprincip (dessen Substantialität wir oben bewiesen haben) existieren kann. Demgemäfs ist es nicht blofs metaphysisch, sondern physisch, d. h. wirklich und sachlich, von der Materie unterschieden." (S. 548.) — Hier sind mehrere Ansichten des Autors total unrichtig. Es ist durchaus unrichtig, dafs die metaphysisch unterschiedenen Dinge dies blofs unserer Auffassungsweise nach sind. Den Gegenstand der Metaphysik bildet das Reale, nicht aber das Gedankending. Letzteres gehört der Logik an. Folglich ist auch der metaphysische Unterschied ein realer, nicht aber ein von unserer Betrachtungsweise gemachter oder gewonnener. S. 544 nennt der Autor den Wesensbegriff die forma metaphysica, z. B. die Menschheit oder das Menschsein, also die humanitas. Und dieser Wesensbegriff steht im Gegensatz zu dem Individuum. — Der Wesensbegriff ist nicht etwas Metaphysisches, sondern etwas Logisches. Wohl aber ist metaphysisch die unter dem Wesensbegriff erfafste, erkannte reale Wesenheit, also die humanitas. Nun unterscheidet sich in den Kreaturen die Wesenheit real vom Individuum. Folglich bildet auch der

metaphysische einen realen Unterschied. S. Thomas: in creaturis autem essentia realiter differt a supposito. I. sent. d. 5. q. 1. a. 1. — Ferner ist es durchaus nicht richtig, dafs zwei Dinge müssen getrennt existieren können, um sachlich voneinander unterschieden zu sein. Der sachliche Unterschied fordert blofs einen wirklichen Gegensatz. S. Thomas: I. sent. d. 5. q. 1. a. 1. ad 1. — Ex hoc enim unumquodque ab altero distinguitur quod unum eorum alterum esse non potest. Quod aliqua autem non possint esse simul hoc contingit ex natura alicujus oppositionis. Ea enim dicuntur esse opposita quae simul esse non possunt. Nihil igitur distinguitur ab altero nisi ratione alicujus oppositionis. De potentia. q. 10. a. 2. ad 3. — Dieser Gegensatz aber besteht vollauf zwischen dem Urstoff und der Form. Denn der Urstoff ist seinem innersten Wesen nach Potenz, die Form hingegen Akt. Potenz und Akt bilden bekanntlich Gegensätze. — Weiter ist es durchaus unrichtig, dafs die Materie ohne das Formalprincip in allen organischen Wesen existieren könne. Wir vermögen die ganze Stelle des Autors nur dahin zu erklären, dafs der Setzer hier alles untereinandergebracht hat; im Manuskript kann sie unmöglich so lauten. Denn nicht nur ist es durch die tägliche Erfahrung nicht erwiesen, dafs die Materie ohne das Formalprincip in allen organischen Wesen existieren könne, schliefst diese Behauptung vielmehr einen innern Widerspruch in sich Nicht einmal Gott kann bewirken, dafs die Materie, sei es in den unorganischen, sei es in den organischen Dingen ohne das Formalprincip existiere. S. Thomas: materia prima non potest exire in esse sine forma, nec e converso. De veritate. q. 3. a. 5. — Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis. Et hoc non propter defectum divinae potentiae, sed quia ipsum non potest esse ens. Unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens. Unde quod aliquid simul sit et non sit a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens. Et de hujusmodi est materiam esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu, vel est ipse actus, vel potentia participans actum. Esse autem actu repugnat rationi materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse in actu nisi in quantum participat actum. Actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma. Unde idem est dictu materiam esse in actu, et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma est dicere contradictoria esse simul. Unde a Deo fieri non potest. Quodl. 3. q. 1. a. 1. —

Somit kann davon, dafs in allen organischen Wesen die Materie ohne das Formalprincip existieren könne, gar keine Rede sein. Mit Bezug auf den Menschen kann zwar das Formalprincip ohne die Materie, ohne den Leib existieren, aber auch hier trifft nicht das umgekehrte Verhältnis zu. In allen übrigen Wesen, in den unorganischen wie in den organischen, kann weder die Form ohne den Stoff, noch viel weniger der Stoff ohne die Form existieren. Und trotzdem sind beide sachlich unterschieden, ein Beweis, dafs die Argumentation des Autors sich auf ein ganz falsches Fundament stützt, nämlich auf die gesonderte Existenz. Der Autor steht mit dieser seiner Theorie überdies im schreiendsten Widerspruch mit sich selber. S. 125 bilden die Formen den Seinsgrund in den Dingen. S. 574 ist die Materie mit dem „Mangel“ behaftet. Die Materie ist das der Möglichkeit nach Seiende. S. 575 heifst es: nach Aristoteles „ist“ das Ganze, die Teile „sind“ nicht, sie haben ihr Sein im Ganzen; noch weniger „ist“ das Material. S. 578: „indessen sind jene beiden Teilsubstanzen — Form und Materie — bei

aller sachlichen Unterschiedlichkeit dennoch so naturnotwendig zueinander hingeordnet, dafs eine gewöhnliche Naturform nie ohne die Materie, und die Materie nie ohne die Form existieren kann." S. 556, Anm. 2 lesen wir folgende Stelle des englischen Lehrers: forma est causa materiae, in quantum materia non habet esse in actu nisi per formam. Opusc. de princip. natur. Aus alledem glauben wir schliefsen zu dürfen, dafs die genannte Stelle rein aus Versehen jenen Wortlaut hat, deren Bedeutung aber eine andere ist. Darum legen wir darauf keinen besondern Wert, wohl aber müssen wir das Princip über den sachlichen Unterschied, nämlich die Notwendigkeit der Sonderexistenz, beanstanden, weil es durchaus unrichtig ist.

Nun kommen wir zu dem Wesen der inneren Einheit, zu dem Wesen des Individuums. Der Autor nimmt S. 418 ebenfalls die Materie als Individuationsprincip an. Allein die Gründe, welche der Autor dafür beibringt, sind nicht sonderlich klar. Er sagt: „wegen der materiellen Beschaffenheit werden die Dinge im Raume ausgebreitet; die Teilung, welche der Grund der Vervielfältigung ist, pakt die Dinge bei ihrer materiellen Seite. Auch deshalb mufs bei den Dingen die Materie als das Individuationsprincip bezeichnet werden, weil sie aus sich sofort konkrete Vereinzelung besitzt, während die Formen aus sich zunächst das specifische Sein, also ein Sein von universellem Charakter, darstellt, und erst durch Hinordnung zur Verwirklichung, d. h. zur konkreten Existenz, den Charakter des Individuums gewinnt." Hätte der Autor sich genauer an den hl. Thomas gehalten, seine Begründung des Individuationsprincips wäre besser ausgefallen. Nicht die Teilung, sondern die Aufnahme in einem andern bildet den Grund der Vervielfältigung. „Die Materie besitzt aus sich sofort konkrete Vereinzelung." Wo ist der Beweis dafür? Wir suchen ihn vergebens. Der hl. Thomas aber bringt ihn. „Die Form gewinnt erst den Charakter des Individuums durch die Hinordnung zur konkreten Existenz." Wo ist der Beweis dafür? Im hl. Thomas findet sich ein anderer Grund, denn der des Autors ist unrichtig. Hören wir den englischen Lehrer. Der Grund der individuellen Einheit liegt darin, dafs etwas nicht in einem andern aufgenommen werden kann. Und der Grund der Vervielfältigung ist die Aufnahme in einem andern. Die Materie ist aus sich sofort konkrete Vereinzelung, weil sie das erste Substrat bildet, somit nicht in einem andern Substrat aufgenommen werden kann. Diese Form gewinnt den Charakter des Individuums durch die Aufnahme in dem Stoff, nicht aber zunächst durch die Hinordnung zur konkreten Existenz. Warum ist denn die Existenz „konkret"? Der Autor sagt hierüber kein Wort, als wäre die Sache selbstverständlich. Die Existenz ist konkret, weil sie in der konkreten oder individuellen Wesenheit aufgenommen wird. S. Thomas: formae quae sunt receptibiles in materia individuantur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substans: forma vero quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat recipi potest a pluribus. Sed illa forma, quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quod non potest recipi in alio. Summa theol. I. p. q. 3. a. 2. ad 3. — Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo quia non est natum esse in aliquo; et hoc modo formae immateriales separatae per se subsistentes sunt etiam per seipsas individuae. Alio modo ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum materia est individuationis

principium omnibus formis inhaerentibus, quia cum hujusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, „quae non est in alio", ideo nec forma ipsa sic existens potest esse in alio. Summa theol. III. p. p. 77. a. 2. Mit Bezug auf die Existenz: ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Ut cum dico esse hominis, vel equi, vel cujuscunque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse. Summa theol. I. p. q. 4. a. 1. ad 3. Non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Et per hunc modum „hoc esse" ab „illo esse" distinguitur, in quantum est „talis" vel „talis" naturae. De potentia. q. 7. a. 2. ad 9. — Die Erklärung des englischen Meisters ist bestimmt und klar, während unser Autor manches ohne Beweis hinstellt. Was ist nun ein Individuum? Die Definition auf S. 418 ist korrekt. Woran erkennen wir, ob ein Wesen ein Individuum ist oder nicht? Die Antwort des Autors auf S. 419 lautet wiederum nicht absonderlich bestimmt. „Aus dem ganzen Habitus eines Wesens wird zu ersehen sein, ob es ein wahres Individuum ist, oder ein Komplex von Individuen, oder im Gegenteil ein Stück von einem umfassernden Individuum. Da aber das Gesamtverhalten getragen wird von innerer Zweckstrebigkeit, so wird am ehesten vom teleologischen Standpunkte aus die Individualität der Dinge festzustellen sein. Zu einem Individuum gehört, dafs die Zweckstrebigkeit eine innere, der Hauptsache nach ungeteilte und in sich abgeschlossene sei." „Also ist es in hervorragender Weise der Zweck, welcher den Ausschlag gibt, weil sich vor allem in ihm das innere Sein zu offenbaren vermag." — Was sollen wir nun unter dieser „der Hauptsache nach" ungeteilten Zweckstrebigkeit uns denken? Was unter dem Stück von einem umfassernden Individuum? Die Sache hat doch keine grofsen Schwierigkeiten. Ein Individuum, eine innere Einheit besteht darin, dafs alle Teile nur eine Form und nur eine Existenz haben. Die Teile müssen sich verhalten wie die Potenz, also ohne eigene Form, und die Form des Ganzen wie der Akt. Da aber die Form stets vom Dasein, von der Existenz begleitet wird, deshalb müssen Potenz und Akt, die Teile und die Form des Ganzen eine Existenz besitzen. Auf die Naturdinge angewendet, heifst also das Princip: jenes Ding ist ein unum per se, hat eine innere Einheit, ist in Wahrheit ein Individuum, welches nur eine substantielle Form, und mit dieser Form numerisch eine und dieselbe Existenz besitzt. Den Ausschlag aber gibt die Existenz, nicht der Zweck, wie der Autor sagt. Er beruft sich ja selbst S. 420 Anm. 1 auf folgende Stelle des heiligen Thomas: quum a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Summa ctr. Gent. l. 2. c. 58. Wir müssen der Wichtigkeit halber die Stelle vollständig anführen: „ab eodem aliquid habet esse et unitatem, unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura. Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum." Diese Antwort des englischen Lehrers ist entscheidend. Nun bemerkt der Autor auf S. 420, nachdem er das Wesen des Individuums im Menschen, in den organischen Wesen

und in der Molekel nachgewiesen: „durch unsere Beurteilung bleibt die Thatsache unangefochten, dafs sehr oft ein Naturindividuum eine untergeordnete Vielheit innerer Zwecke in sich schliefst. Das Auge ist fürs Sehen, der Fufs zum Stehen. Im Auge befinden sich Zäpfchen und Stäbchen, von denen ein jedes seinen einigermafsen abgesonderten Zweck hat. Jedes Stäbchen besitzt wieder sein Aufsen- und Innenglied zu besonderen Zwecken. Und so geht die Sonderung fort. Weil es aber das alle Teile umspannende Ganze ist, welches in geordneter Einheit die Teile aus sich herausbildete, so erkennen wir die Naturindividualität schlechthin in dem Ganzen an, während wir die Teile nur im uneigentlichen Sinne des Wortes Individuen nennen können.“ — Was haben wir nun unter dieser „untergeordneten Vielheit innerer Zwecke“ zu verstehen? Der Autor nennt die Form das Princip der inneren Zweckstrebigkeit. Hätten wir also die „untergeordnete Vielheit innerer Zwecke“ etwa in der Weise zu fassen, dafs viele Formen als Principe der vielen untergeordneten innern Zwecke vorhanden wären, die aber der Form des Ganzen unterständen? Wie gesagt, der Sinn der Stelle ist nicht klar. Vielleicht gibt uns eine andere Stelle des Autors hierüber bessern Aufschlufs. S. 156 schreibt der Autor: „noch klarer als die Chemie bezeugt die Physik das oftmalige Vorhandensein einer ganz erstaunlichen Diskretion oder Geteiltheit in der Natur. Um sich hiervon einen Begriff zu machen, denke man an die Difusion verschiedener Luftarten und Riechstoffe, wie Moschus, Rosmarin. . . . . Man erinnere sich an das optische Phänomen der Farbenzerstreuung, welches fordert, dafs das Substrat der Lichterscheinungen sich zu Abständen auseinanderreifst, die grofs genug sind, um gegen die Länge einer Lichtwelle nicht vernachlässigt werden zu können. Ähnliches ist durch die Spektralanalyse kund geworden. . . . . Es fehlt auch nicht an Andeutungen, dafs in Körpern, deren ungeteilte Einheit aufser allem Zweifel steht, wie z. B. im tierischen und mechanischen Nervenkomplex, unbeachtet der höhern „dynamischen“ Einheit und Kontinuität eine irgendwie getrennte Vielheit sekundärer Natur vorhanden ist. Ist die gewöhnliche Ansicht über Elektricität richtig, so kreisen in manchen Naturkörpern — auch in den Nerven — getrennte elektrische Ströme, und zwar so, dafs man notwendig irgend welche Trennung der Partikelchen voraussetzen mufs.“ S. 505: „mit der Form befindet sich aber im Dinge auch das Stoffliche als das Princip der Passivität und Ausbreitung, wird auch hier die Unterbrechung jeder Diskretion in jeder Beziehung ausgeschlossen? Es ist zweifelsohne ein Widerspruch, dafs ein Naturwesen, welches schlechthin eines ist, zugleich schlechthin Vieles sei. Aber kann nicht ein schlechthin einheitliches Naturwesen in nebensächlicher, untergeordneter Beziehung — etwa in Bezug auf jähe Übergänge in der Kohäsionsweise u. dgl. — eine Vielheit zulassen? Die Bejahung dieser Frage drängt sich fast von selber auf, wenn man an die vielen Muskeln und Nerven in dem einen Tierorganismus und die vielen Zellen in der einen Pflanze denkt. Die alte Philosophie, welche sich mit der materiellen Seite der Dinge weniger befafst hat, ist auf eine klare Beantwortung dieser Frage nicht eingegangen. Jedoch kann und mufs nach den Grundsätzen des Aristotelismus diese Frage entschieden bejaht werden.“

Wir werden demnach kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, der Autor behaupte ein faktisches Geteiltsein der Naturwesen, sei es auch nur in „untergeordneter Beziehung“. Denn er spricht von einer „ganz erstaunlichen Diskretion oder Geteiltheit in der Natur“, von einer „getrennten Vielheit sekundärer Natur“. Damit tritt aber der Autor in

offenen Widerspruch mit dem englischen Lehrer. Zum „wirklichen Geteiltsein“, ob primärer oder sekundärer Natur, ist ganz einerlei, gehört, wie S. Thomas nachweist, dafs das, was geteilt ist, eine eigene Form und eine eigene Existenz besitze. Dann wird aber sofort die innere Einheit, das unum per se, aufgehoben. Diese innere Einheit ist aber nichts anderes als die Einheit „schlechthin“ des Autors. Es genügt also keineswegs zur Einheit „schlechthin“, dafs das „faktisch Geteilte“ von der Form des „Ganzen“ zusammengehalten werde. Das Geteilte darf keine eigene Form und Existenz haben. Dies gerade ist es, was der englische Lehrer von der vorhin angegebenen Stelle verlangt, damit die Einheit „schlechthin“ gewahrt bleibe, und die Form des Ganzen nicht eine rein accidentelle sei. Mögen immerhin die „gesonderten Teile“ noch weiter in Unterordnung stehen unter der Form des Ganzen, diese „dynamische“ Einheit, wie sie vom Autor genannt wird, ist keine Einheit per se „schlechthin“, sondern per accidens. Darum bemerkt Sankt Thomas im nämlichen Kapitel an einer andern Stelle: si autem dicatur quod, etiam praedictis animabus — nutritiva, sensitiva, intellectiva — diversis existentibus non sequitur praedictas praedicationes fore per accidens eo quod animae illae ad invicem ordinem habent; hoc iterum removetur. Eine Einheit „schlechthin“ kommt somit nur dann zustande, wenn die Teile sich wie die Potenz verhalten, also keine eigene Form und kein eigenes Dasein haben. S. Thomas: Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam. Sic enim ex materia et forma fit unum nullo vinculo extraneo eas colligante. Summa ctr. Gent. lib. II. c. 58. Besitzen aber diese „untergeordneten Teile“ keine eigene Form und Existenz, dann sind sie eben nicht gesondert, dann gibt es in der Wirklichkeit kein „Geteiltsein“, keine „Diskretion“ in der Natur. Das Naturding ist dann blofs teilbar oder der Möglichkeit nach, keineswegs in Wirklichkeit geteilt. Es ist folglich keine aktuelle, sondern nur eine potentielle Vielheit vorhanden. Dafs die Grundsätze des Aristotelismus eine „Diskretion“ oder „Unterbrechung“ in nebensächlicher, untergeordneter Beziehung zulassen, behauptet der Autor zwar, beweist es aber mit keinem Worte. Die Grundsätze des Aristotelismus lassen allerdings eine mögliche Teilung, ein Geschiedensein in der Potenz, zu, keineswegs aber eine solche in der Wirklichkeit, in actu. Diese letztere würde jede innere Einheit, das unum per se oder „schlechthin“, völlig aufheben, wie wir sogleich sehen werden.

Mit dieser Lehre steht im engen Zusammenhange die Frage, wie die Elemente in der Mischung sich verhalten. Der Autor sagt diesbezüglich S. 678: die peripatetische Philosophie stellt den Satz auf, dafs die Elemente der Materie nach, also nach jener Seite, welche zunächst den Physiker und Chemiker interessiert, in den zusammengesetzten Dingen schlechthin verharren. . . . Mit einem Verharren der nackten Materie ist Aristoteles nicht zufrieden. Er behauptet vielmehr, die Elemente müfsten auch in ihrer charakteristischen Beeigenschaftung verbleiben; also wie wir heute vom Standpunkte der Chemie aus sagen würden: als Wasserstoff, Stickstoff, Sauerstoff. Die neuere Wissenschaft hat die Lehre des alten Griechen vollauf bestätigt.“ — Darauf müssen wir uns folgende Bemerkung erlauben. Ein jedes Ding wird gemäfs seiner Form benannt. S. Thomas: unumquodque enim denominatur a sua forma. Summa theol. I. p. q. 13. a 11. — Cum res communiter denominetur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo a humanitate, omne illud a quo aliquid denominatur quantum ad hoc habet habitudinem formae. ib. q. 37. a. 2.

Sagen wir demnach Sauerstoff als Sauerstoff, so verstehen wir darunter die formelle Seite oder die Form. Denn die Form macht ihn zum Sauerstoff. Folglich müfsten die Bestandteile des Wassers, der Sauerstoff und Wasserstoff, im Wasser nicht blofs der Materie, sondern auch der Form nach verbleiben. Denn nur in diesem Falle verbleiben sie als Sauerstoff und Wasserstoff. Und diese Lehre des Aristoteles, meint der Autor, hat die neuere Wissenschaft vollauf bestätigt. Gehen wir nun einige Seiten im Buche des Autors zurück. S. 154 lesen wir: „beziehentlich der Thatsachen der Chemie fragt es sich, ob die Teilchen ihren Charakter als Individuen, wir wollen sagen: ihr gegenseitiges Getrennt- und Abgeschlossensein als eine ihnen wesentliche Eigentümlichkeit in den chemischen Prozefs mitbringen, ob sie auch später nach vollbrachter Stoffwandlung in den neuen Stoffen mit durchgreifender Trennung fortbestehen. Hierüber schrieb J. v. Liebig, man wisse nichts bezüglich des Zustandes, in welchem sich die Elemente zweier zusammengesetzten Körper befänden, sobald sich diese zu einer chemischen Verbindung vereinigt hätten; und die Art und Weise, wie man sich die Elemente in der Verbindung gruppiert denke, beruhe nur auf Übereinkunft, die bei der herrschenden Ansicht durch Gewohnheit geheiligt sei.“ Ein ähnliches Urteil führt der Autor S. 155 von Kekulé an. S. 527 heifst es: „die Chemie lehrt zweitens, dafs die Elemente in den chemischen Verbindungen die Neigung behalten, eventuell zu ihren Elementarformen zurückzukehren. Auch dieses wurde von den Philosophen der Vorzeit beachtet. Es veranlafste bei ihnen die sehr weitschichtige Kontroverse über die Frage, ob auch das eigentliche Sein, der tiefste Träger aller Eigenschaften, bei den verschiedenen Wandlungen in der Natur unverändert bleibe, oder aber, ob in dem zusammengesetzten Dinge das neue einheitliche Princip die Form und Tendenzprincipien der einfachen Stoffe verdränge. Über diese und ähnliche rein philosophische Fragen kann der Chemiker keinen Aufschlufs geben.“ — Ja, wenn der Chemiker keinen Aufschlufs zu geben vermag, und wenn die neuere Wissenschaft nichts weifs, dann steht es herzlich schlecht um die vollgiltige Bestätigung durch die „neuere Wissenschaft“, dafs z. B. der Sauerstoff und Wasserstoff als Sauerstoff und Wasserstoff im Wasser verbleiben. Übrigens ist der Schaden so grofs nicht, wenn die neuere Wissenschaft keine Bestätigung zu erteilen vermag. Denn etwas durchaus Falsches braucht sie nicht zu bestätigen. Es ist aber ganz und gar unrichtig, dafs die Elemente in der Verbindung ihrer Form nach unverändert verbleiben, dafs demnach im Wasser der Sauerstoff und Wasserstoff als Sauerstoff und Wasserstoff vorhanden sind. Hören wir wiederum unsern Autor. S. 681 bemerkt er: der Stagirite hatte im Hinblick auf das berechtigte Postulat, dafs die vielen Elemente in der Verbindung die unverkennbar vorhandene substantiale Einheit der Verbindung zu Schaden kommen lassen, sich dahin ausgedrückt, die Elemente blieben „der Möglichkeit nach“, nicht aber schlechthin der vollen Wirklichkeit nach. Wie hat Aristoteles diese an sich vielseitige Redeweise verstanden? Einzelne Denker der peripatetischen Schule erblicken gar keine Schwierigkeit darin, dafs man die Elemente auch nach vollbrachtem Einmarsch in die Molekel in ihrer fertigen, selbständigen Abgeschlossenheit fortbestehen lasse. Der selige Albert der Grofse, und namentlich der hl. Thomas, traten dieser Aufstellung schroff entgegen, indem sie betonten, dafs bei einem Verharren des schlechthinnigen, in sich abgeschlossenen Seins die Einheit der zusammengesetzten Substanz in die Brüche ginge und die Form des Ganzen zu einem blofsen Accidenz herabsänke. Es dürfte unschwer sein,

einzusehen, dafs das angeregte Bedenken volle Berechtigung hat. Im diametralen Gegensatz gegen die eben angeführte Lehre der beiden Araber, Avicenna und Averroes, lehrte der hl. Thomas, die Substanzeinheit der Verbindung könne nur dann gewahrt werden, wenn die Formen der Elemente schlechthin zu Grunde gingen. Er nahm also an, dafs von der Substanz der Elemente nur der Stoff, d. i. die materia prima, in numerischer Identität in den zusammengesetzten Körper hinüber wandere, wobei es die neueintretende höhere Form übernehme, den Elementen ihren Charakter als untergeordneten Momenten des Ganzen zu wahren. — Wir haben also hier die Widerlegung des Autors durch den Autor selber. Früher wurde gesagt, die Elemente, z. B. Sauerstoff und Wasserstoff, blieben in der Verbindung, im neuen Körper als Sauerstoff und Wasserstoff, und dies wäre die Lehre des Aristoteles. Da nun das Wort „als" unleugbar etwas im formellen Sinne bezeichnet, ebenso die „charakteristische" Beeigenschaftung nach der ganzen Auffassung des Autors von der Form stammt, so müfsten die Elemente, folgerichtig geschlossen, auch ihre eigenen Formen in der Verbindung beibehalten. Allein, sagt hier der Autor, nach Aristoteles bleiben die Elemente nur „der Möglichkeit nach". Die „Möglichkeit" bildet aber den geraden Gegensatz zu der Form. Ebenso lehrt S. Thomas nach der Versicherung des Autors, dafs die Elemente nicht „schlechthin", also ihrer ganzen Substanz nach, Materie und Form, in der Verbindung verbleiben. Die Gründe, welche der englische Lehrer dafür beibringt, haben nach dem Geständnisse des Autors volle Berechtigung. Damit fällt aber dann die ganze Theorie des Autors, dafs die Elemente, z. B. Sauerstoff, Stickstoff, Wasserstoff als Sauerstoff u. s. w. in der Verbindung verbleiben, von selber in ihr Nichts zurück. Auf die „neuere Wissenschaft" kann sie der Autor nicht stützen, denn diese weifs nichts.

In betreff des Accidens sagt der Autor S. 592: „während der Substanz das Sein schlechthin zukommt, ist ein Accidens nur dadurch, dafs es irgend eine Bestimmtheit zur Substanz hinzufügt." Will dieses „ist" soviel besagen, als, das Accidens habe keine „eigene" Existenz, so müfsten wir die Ansicht des Autors als unrichtig bezeichnen. Ebenso unrichtig wäre es, wollte der soeben ausgesprochene Satz des Autors behaupten, das Wesen des Accidens bestände in dem Innewohnen oder Hinzugefügtsein einer Substanz. S. Thomas: inesse non dicit esse accidentis absolute, sed magis modum essendi qui sibi competit ex ordine ad causam proximam sui esse. Et quia remoto ordine accidentis ad causam proximam adhuc potest remanere ordo ipsius ad causam primam, secundum quem modus ipsius essendi non est inesse, sed ab alio esse; ideo potest Deus facere quod „sit" accidens, et non „insit". Nec tamen „esse" accidentis ab accidente removebitur, sed „modus" essendi. IV. Sent. d. 12. q. 1. a. 1. qu. 1. ad 1. — Esse in subjecto non est definitio accidentis, sed e contrario res cui debetur esse in alio. l. c. ad 2. — Cum ista accidentia in Sacram alteris habeant „esse" et „essentias proprias" et eorum essentia non sit eorum esse, constat quod aliud est in eis esse, et quod est. l. c. qu. 3. ad 5. Vergl. Summa theol. 3. p. q. 77. a. 1. — Ebendaselbst bestreitet der Autor die Realität des sogenannten modalen Accidens, indem er schreibt: „eine zweite Art von Accidentien drücken irgend eine Modifikation, einen Zustand aus, in welchem sich ein Ding befinden oder auch nicht befinden kann, ohne dafs ihnen selbst irgendwie ein Sein zukäme. Empfängt ein Ding bald diese, bald jene Figur, jetzt diese, jetzt jene Bewegungsform, so geht in der äufseren Wirklichkeit eine Veränderung vor. Diese Veränderung besteht nicht darin, dafs irgend

ein sachliches Etwas zum Dinge hinzuträte, was vorhin nicht in ihm gewesen wäre, sondern nur darin, dafs das Ding jetzt anders modifiziert ist, als es vorhin war. Wer möchte denken, dafs die Modifikation eine von der Substanz des Naturwesens verschiedene Realität wäre? Aber doch ist sie in der transcendenten Aufsenwelt vorhanden in demjenigen, dessen Modifikation sie ist." — Diese Sätze des Autors sind einfach nicht verständlich. Eine Substanz wird modifiziert, aber das, wodurch sie modifiziert wird, ist nicht ein „sachliches Etwas", eine von der Substanz verschiedene „Realität"; das, wodurch die Substanz modifiziert wird, hat nicht selbst irgendwie ein Sein. Ja, wodurch wird dann die Substanz modifiziert? Offenbar durch das Nichts. Denn zwischen der Realität und dem Nichts liegt kein Mittleres. Und trotz dieser Modifikation durch das Nichts ist sie in der transcendenten Aufsenwelt vorhanden in demjenigen, dessen Modifikation sie ist?!

Mit Bezug auf das Wirken Gottes in den Naturdingen bemerkt der Autor folgendes: „gemäfs der Lehre des heiligen Thomas hängt das Wirken der Naturkräfte in dreifacher Hinsicht von Gott ab. Erstens ist es Gott, welcher den Naturdingen, wie ihr Sein, so auch ihre Kräfte bei der Schöpfung gegeben hat und jetzt fortwährend erhält. Zweitens ist es Gott, welcher jedem werdenden Effekte in der Natur, z. B. einer Tierseele, das Sein gibt, insofern dieses Sein in seinem absoluten allgemeinen Charakter betrachtet wird; denn diesen Charakter bezieht jede Naturwirkung von Gott, dem Urgrund und Vorbild alles Seins. Drittens ist es Gott, welcher bei dem Weltanfang durch einen Anstofs die Bewegung anhob, welche jetzt im wundervollsten Wellenschlage das ganze weite Universum durchbebt; er hat damals jenes bestimmte Bewegungsquantum in die Welt gelegt, welches unvermehrt und unvermindert im bunten Wechsel der Erscheinungen ausharrt." (S. 308.) Anmerk. 4 heifst es dann: „in diesem Sinne sagt der hl. Lehrer: quia natura agens non agit nisi mota . . . . et hoc non cessat, quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. (Quaest. disp. q. 3. de pot. a. 7.) Die jetzt stattfindenden Naturveränderungen führen durch die lange Kette der vorhergehenden Veränderungen durch Jahrhunderte und Jahrtausende hinauf zu Gott, dem motor primus. Darum heifst es: Deus praemovet omnem creaturam ad agendum." — Was der Autor zum dritten Punkte hier sagt und in der Anmerkung noch erläutert, davon ist nicht ein Wort wahr. Das „bestimmte Bewegungsquantum in der Welt" ist sachlich eins und dasselbe mit der Mitteilung der Kraft. Darum heifst es im hl. Thomas: uno modo quia tribuit ei virtutem operandi sicut dicitur quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus. Das „Bewegungsquantum" ist also nichts anderes als die Kraft. Allein Kraft ist nicht Thätigkeit, ist nicht Bewegung. Der Sinn im hl. Thomas lautet folglich ganz anders: sed quia nulla res per seipsam movet, vel agit nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum. In quo non intelligitur „collatio" aut „conservatio" virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum, movendo ipsum." Davon, dafs Gott am Weltanfang jenes bestimmte Bewegungsquantum in die Welt gelegt habe, ist an dieser Stelle gar keine Rede, wohl aber das gerade Gegenteil. Diese „motio und applicatio virtutis ad agendum" durch Gott wird

ausdrücklich unterschieden von der „collatio et conservatio virtutis activae“.

Auch in der Antwort auf den siebenten Einwurf gegen den Artikel tritt dieser Unterschied sonnenklar zu Tage. S. Thomas sagt daselbst: „Die natürliche Kraft, welche den Naturdingen bei ihrer Erschaffung mitgeteilt wurde, ist in ihnen als eine gewisse Form, die ein volles und festes Dasein in der Natur besitzt. Allein das, was im Naturdinge von Gott gewirkt wird, damit und wodurch es thatsächlich wirkt oder bewegt, ist blofs etwas Vorübergehendes, mit einem unvollkommenen Dasein, auf die Art und Weise, wie die Farben in der Luft und die Kraft der Kunst im Instrument des Künstlers enthalten sind. Ad 7. Von einem „bestimmten Bewegungsquantum“ weifs der englische Lehrer nichts. Dieses Quantum haben die Naturdinge allerdings am Weltanfange erhalten als Naturkraft, als bestimmte bleibende Form. Aber diese reicht nicht aus, damit die Naturdinge thatsächlich wirken oder bewegen. Darum erhalten sie von Gott eine vorübergehende, nicht fixe Form. Diese Form haben sie nicht am Weltanfange erhalten, sondern sie bekommen dieselbe, sobald und so lange sie wirken, richtiger gesprochen, sie empfangen dieselbe, damit und wodurch die natürlichen Kräfte wirken. Der Anstofs der Bewegung durch Gott bei dem Weltanfang betrifft allerdings das Universum im grofsen und ganzen. Aber damit ist zunächst nur die Ortsbewegung gemeint. Nun gibt es aber noch mehrere andere Arten von Bewegung. Ebenso folgt aus dieser Bewegung im grofsen und ganzen noch keineswegs, dafs jedes einzelne Naturding immerfort bewege und wirke. Die Bewegung oder das Wirken gehört nach dem eigenen Geständnis des Autors durchaus nicht zum Wesen des Naturdinges. Somit mufs nicht allein die Frage beantwortet werden, wie die Naturdinge am Weltanfang in Bewegung oder Thätigkeit übergegangen sind, sondern auch, wie sie jetzt aus der Ruhe oder Unthätigkeit in den Zustand der Bewegung und Thätigkeit kommen. Erklärt der Autor, dies geschehe durch das von Gott am Weltanfang in die Welt gelegte Bewegungsquantum, so hat Gott zwar am Weltanfang etwas gewirkt, aber jetzt wirkt er nichts mehr. Das heifst aber, die Weltregierung und Vorsehung leugnen, Bewegungen, Thätigkeiten, entia annehmen, die nicht Gott zu ihrer Ursache haben. Denn dieses Bewegungsquantum ist ja nichts anderes, als die natürliche Kraft oder die „eigene“ Kraft des Naturdinges. Allein der hl. Thomas unterscheidet genau und ausdrücklich die „eigene“ Kraft des Naturdinges von der Kraft Gottes im Naturdinge. Im genannten Artikel steht dieser Unterschied ebenfalls ausdrücklich angegeben. Bildet nun die Thätigkeit Gottes in den Naturdingen weiter nichts als den „Stoff“ am Weltanfang, als das Hineinlegen des „Bewegungsquantums“ in die Welt, warum ist dann die „eigene“ Kraft des Naturdinges eine andere, verschiedene, von der „Kraft“ Gottes, des Hauptagens. Warum bringt das Naturding etwas nicht durch die „eigene“ Kraft oder Form, sondern durch die Kraft der causa principalis hervor? Ist die „eigene“ Kraft des Naturdinges nicht ebenfalls von Gott? Also warum unterscheidet S. Thomas die „eigene“ Kraft des Naturdinges, die so gut von Gott stammt wie die andere, ausdrücklich von der Kraft Gottes im Naturdinge? Daraus leuchtet ein, dafs die Auslegung der Stelle des hl. Thomas durch den Autor eine ganz und gar willkürliche ist und mit der Wahrheit nicht im mindesten zu thun hat.

Fassen wir nun die zweite Art ins Auge Gott gibt jedem Effekte das Sein, insofern dieses Sein in seinem absoluten allgemeinen Charakter

betrachtet wird. So der Autor. Was für ein Sein ist dieses mit seinem absoluten allgemeinen Charakter? Ein „allgemeines Sein“ existiert nirgends. Alles existente Sein ist singulär. Und wie verhält sich das Naturding zu diesem Sein des Effektes, in seinem absoluten allgemeinen Charakter betrachtet? Bringt das Naturding selber dieses Sein hervor oder nicht? Der Autor schweigt wohlweislich darüber. Er wird am besten wissen, warum. Der englische Lehrer aber sagt es uns an der vom Autor angeführten Stelle sehr genau. Die Naturdinge bringen dieses Sein des Effektes thatsächlich hervor, aber nicht durch die eigene Kraft, sondern nur insofern sie Anteil haben an der Kraft der Hauptursache, an der Kraft Gottes. Diesen Anteil gewinnen sie dadurch, dafs sie von Gott bewegt werden. Die Naturdinge bewegen oder wirken also, nachdem sie bewegt worden sind, also als „motae“ von der Hauptursache. Diese Bewegung der Hauptursache geht folglich der Natur nach dem Bewegen der Naturdinge voraus, weil die letzteren nur als „motae“ bewegen. S. Thomas: et quia natura inferior agens non agit nisi „mota“, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia „alterata“, coelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi „motum“ et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut „movens et applicans virtutem ad agendum. . . . Nec causa secunda potest in effectum causae primae“ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodam modo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem „propriam“, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per „motum ejus“, sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur, et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa „actionis“ alterius sicut principale agens est causa „actionis“ instrumenti. Et hoc modo etiam oportet dicere quod Deus est causa „omnis actionis“ rei naturalis. . . . Nihil agit in speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis coelestis; neque aliquid agit „ad esse“ nisi „per virtutem Dei“. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus est intimior omnibus aliis effectibus. Et ideo „soli Deo“ conpetit secundum „virtutem propriam“ talis effectus. Unde etiam, ut dicitur in libro de causis, intelligentia non dat „esse“ nisi prout est in ea „virtus divina“. Sic ergo „Deus“ est causa „omnis actionis“ prout „quodlibet“ agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Damit ist erwiesen, dafs von alledem, was der Autor den hl. Thomas an dieser Stelle sagen läfst, nicht ein Wort wahr ist mit Bezug auf die Thätigkeit Gottes und den „primus motor“ oder den „praemotor“. Will der Autor vom englischen Lehrer abweichen, so steht ihm dies vollkommen frei. Aber Texte desselben nach Belieben „verarbeiten“, das geht ein für allemal nicht an. — Merkwürdig ist auch hier wiederum, wie glänzend der Autor selber seine eigene soeben vorgetragene Theorie widerlegt. S. 133 heifst es: „Gott ist der höchste, oberste Künstler, die ganze Welt ist gleichsam das Werkzeug seiner Hand. Wohl wirken die natürlichen Ursachen, und bewirken die Entstehung der Formen; aber aus „eigener Machtvollkommenheit“ würden sie diese niemals hervorrufen können. Nur dadurch entstehen die Formen der Dinge, dafs „in“ allen jenen Ursachen „innerlich und verborgen“ die hervorbringende Ursachlichkeit „Gottes“ mitthätig ist, gerade wie der Geist des Künstlers „in jeder seiner Bewegungen“. . . . Die „Leistung“ der natürlichen Ursachen ist jedesmal bedingt durch die „in ihnen thätige höhere Macht“. Be-

merken wollen wir nur noch, dafs nach dem Geständnisse des Autors dies „die scholastische Lehre ist von dem göttlichen Wirken in den Weltdingen“. Von einem bei dem Weltanfang von Gott in die Welt gelegten Bewegungsquantum, oder vom ersten Anstofs zur Bewegung im Beginne der Welt ist hier gar keine Rede.

In ähnlicher Weise äufsert sich der Autor an einer andern Stelle. S. 608 heifst es: „die aristotelische Lehre fafste die Kräfte weder als für sich bestehende Dinge, noch als blofse Bewegungszustände oder leere Raumbeziehungen, sondern als Beschaffenheiten, Qualitäten, als wirklich positive Eigenschaften oder Vermögen der Naturkörper, insofern dieselben, von irgendwoher in Thätigkeit versetzt, wirklich imstande seien, irgend einen Effekt hervorzubringen. Zu dieser Auffassung wurde man durch die Beobachtung hingeleitet, dafs die Dinge oftmals in aktueller Thätigkeit begriffen sind, von der sie auch ablassen, und zwar mit der bleibenden Befähigung, je nach Umständen wieder in den aktuell producierenden Thätigkeitszustand überzutreten. Da ist also unbedingt in dem Dinge eine Fähigkeit vorauszusetzen, welche bald ruht, bald in irgend einem Grade je nach ihrem Charakter in eine bestimmte Wirksamkeit tritt. Eine blofse Möglichkeit ist das Vermögen nicht, denn Möglichkeiten bewirken nichts; wir müssen also in dem Vermögen ein wirkliches Etwas erblicken. Es ist aber auch nicht eine wirkliche Thätigkeit, denn diese geht erst aus ihm hervor. Es ist vielmehr der nächste Grund einer Wirksamkeit. Das Vermögen ist ein unfertiges Etwas, was in der hinzutretenden Wirksamkeit die ihm entsprechende Vollendung und Bestimmung erreicht, was also zum vollen aktuellen Wirken in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie die Materie zu dem durch Hinzutritt der Form vollendeten Naturwesen. — Es wird also hier ohne Umstände zugegeben, dafs die Naturdinge nicht unausgesetzt thätig sind. Sie lassen vielmehr oftmals von der Thätigkeit ab, und behalten blofs die Fähigkeit bei, wieder in den Thätigkeitszustand überzugehen. Bald „ruht“ diese Fähigkeit, bald „tritt sie in eine bestimmte Wirksamkeit“. Wie verhält es sich aber dann mit jenem Stofs zur Bewegung durch Gott am Weltanfange? Auf Grund dieses „Stofses“ müfsten eigentlich die Naturdinge sich fortwährend in Thätigkeit befinden. Dies ist aber, so erklärt der Autor selber, thatsächlich nicht der Fall. Vielleicht genügt für alles das „in die Welt gelegte Bewegungsquantum“? Allein dieses Bewegungsquantum müfste, um die Schwierigkeit zu beheben, ebenfalls bewirken, dafs die Naturdinge ohne Unterbrechung, ohne „Ruhe“ in bestimmter Wirksamkeit bleiben. Wie kommt es aber, dafs dieses Bewegungsquantum die Naturdinge bald in „Ruhe“ läfst, bald in Wirksamkeit versetzt? Der Autor macht sich die Sache etwas gar zu leicht, wenn er sagt, der Übergang des ruhenden Vermögens zur Thätigkeit werde von dem Vermögen selbst bewerkstelligt, freilich unter dem Einflusse irgend eines auf dasselbe einwirkenden Objektes. In diesem Satze liegen wieder zwei Unrichtigkeiten. Die eine besteht darin, dafs der Autor das Objekt einen physischen Einflufs auf das Vermögen ausüben läfst. Das Objekt bewegt objektiv, bestimmend oder den Akt des Vermögens specifizierend, wie Thomas oft und oft betont. Die Bewegung durch das Objekt ist somit eine moralische, nicht eine physische, und setzt den Akt des Vermögens bereits voraus. Wenn das Vermögen in Thätigkeit ist, dann wird diese Thätigkeit durch das Objekt zu diesem oder jenem bestimmt. Darum unterscheidet der englische Lehrer sehr genau die subjektive Bewegung von der objektiven. Summa theol. 1. 2. q. 9.

Die zweite Unrichtigkeit besteht darin, dafs der Autor den Über-

gang des Vermögens zur Thätigkeit durch das Vermögen selbst bewerkstelligt werden läfst. Damit kommen wir zu der Untersuchung des Grundsatzes: omne quod movetur ab alio movetur. Es steht aufser allem Zweifel, dafs das Vermögen selbst aus der Ruhe, Unthätigkeit in die Thätigkeit übertritt. Aber die Frage ist die, ob das Vermögen durch sich allein, wenngleich beeinflufst vom Objekt, in die Thätigkeit übergehe. Dafs das Objekt mit der subjektiven Bewegung, also mit dem Übergange aus der Ruhe in die Thätigkeit gar nichts zu thun hat, wurde bereits gesagt. Somit bleibt im Sinne des Autors, der nur das Vermögen und das Objekt kennt, nichts als das Vermögen übrig. Kann nun das ruhende Vermögen selber diesen Übergang zur Thätigkeit bewerkstelligen? Unmöglich. Denn der Autor selber erklärt, dafs jede Thätigkeit mittelst der Bewegung vor sich gehe (S. 157. 285). Was ist aber die Bewegung? Der Autor antwortet: „das Wirklichwerden des Möglichen, der Weg vom potentiellen zum aktuellen Sein. Ihrem Begriffe nach setzt die Bewegung zweierlei voraus: ein wirkliches Sein, welches das Vermögen besitzt, die Bewegung zu erzeugen, und ein potentielles, unfertiges Sein, welches etwas werden kann. Wo immer also sich ein Einzelwesen aus der blofsen Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickelt, mufs ihm ein anderes Einzelwesen in Wirklichkeit vorangehen, weil die Bewegung nur da möglich ist, wo ihr ein Wirkliches als bewegende Ursache vorangeht (S. 616). Aus dieser Darstellung des Autors folgt, dafs das „ruhende Vermögen" nicht durch sich selber diesen ruhenden Zustand verlassen und in den Zustand der Thätigkeit übergehen kann. Denn es fehlt dazu „ein Wirkliches als bewegende Ursache". Das „ruhende Vermögen" ist nicht ein „Wirkliches", sondern ein „Potentielles", andernfalls würde es ja nicht „bewegt", sondern es selber wäre „bewegend". Oder kann vielleicht dieses „Vermögen" „bewegt" und „bewegend" zugleich sein? Der Autor behauptet es. Mit dem obigen Satze, dafs alles, was bewegt werde, durch anderes bewegt werde, wird nicht geleugnet, dafs die Dinge, welche bewegt werden, in dieser ihrer passiven Bewegung selbst mitthätig sind (S. 617). Allein dies verstöfst gegen die Lehre des hl. Thomas und ist in sich der hellste Widersinn. S. Thomas: in operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura. De potentia. q. 3. a. 7. ad 3. Was ist die Thätigkeit? Eine Bewegung im aktiven Sinne, also ein „Bewegen". Die Mitthätigkeit ist folglich ein Mitbewegen. Allein bewegen oder auch mitbewegen kann nur dasjenige, was schon dasjenige ist, was das Bewegte erst wird. Somit wäre dasjenige, welches bei der passiven Bewegung, also bei dem Bewegtwerden, sich als mitthätig erweist, das schon bereits, was es durch die Bewegung erst wird. Und das ist ein heller Widerspruch. Somit kann das „ruhende Vermögen" nicht durch sich selber in den Zustand der Thätigkeit übergehen, weil dieser Übergang durch eine Bewegung, d. h. durch ein Bewegtwerden und durch einen Akt des Bewegens sich vollzieht. — Vortrefflich wie immer widerlegt der Autor seine eigene Theorie. S. 617 heifst es: „da jede Bewegung als solche ein Bewegendes voraussetzt, so ist die Bewegung überhaupt nur möglich unter der Voraussetzung eines Wesens, welches bewegt, ohne selbst der Bewegung zu unterliegen, welches verursacht, ohne selbst verursacht zu sein. Die aktive Bewegung oder Verursachung mufs in jedem Falle das allererste sein; ohne sie könnte die passive Bewegung oder das Verursachtwerden nicht beginnen. Dieser Folgerung kann man nicht durch die Annahme ausweichen, dafs das Bewegte sich gegenseitig bewege. Denn das Bewegende mufs immer schon dasjenige sein, was das Bewegte erst

wird; mithin kann dasselbe nicht zugleich und in derselben Beziehung bewegend und bewegt sein. Ebensowenig ist die Annahme statthaft, dafs das erste Bewegende sich selbst bewege. Denn da es undenkbar ist, dafs in einer und derselben Bewegung sich das ganze Wesen zugleich bewegend und bewegt verhalte, so mufs auch in dem sich selbst Bewegenden das Bewegende von dem Bewegten verschieden sein." — Ganz einverstanden. Wenden wir das soeben Gehörte auf die oben genannte Theorie des Autors an. Die Naturdinge lassen manchmal von der Thätigkeit ab. In diesem Zustande haben sie die „bleibende Befähigung", je nach Umständen wieder in den Thätigkeitszustand überzutreten. Der Übergang des Vermögens, dieser bleibenden Befähigung, zur Thätigkeit wird von dem Vermögen selbst bewerkstelligt. Dies aber geschieht durch eine Bewegung. Dieses „Vermögen" mufs bewegt werden. Wodurch wird es bewegt? Vielleicht durch sich selber? Das ist unmöglich, denn dann wäre es „bewegend" und „bewegt" zugleich. Ebenso wäre es als bewegend schon das, was es als bewegt erst wird. Wie kann also dieses Vermögen in der passiven Bewegung, im Bewegtwerden selbst mitthätig sein, indem thätigsein soviel bedeutet als bewegen? Dieser Widerspruch im System des Autors läfst sich nicht beseitigen. Darum ist es ganz und gar unrichtig, dafs der Übergang des Vermögens zur Thätigkeit durch das Vermögen selbst bewerkstelligt werde. Der Übergang wird vielmehr durch Gott, das „bewegende" Wesen, welches selbst nicht der Bewegung unterliegt, zustande gebracht. Die Einflüsse von aufsen auf das organische Leben, der Einflufs eines Gegenstandes, also des Objektes auf jede Erkenntnis- und Begehrungskraft, von welchen der Autor daselbst spricht, haben mit der subjektiven Bewegung, wie schon betont wurde, nichts zu thun. Diese Einflüsse sind objektive, also moralisch, nicht physisch bestimmende. Bemerkt demnach der Autor, dieser Übergang des Vermögens zur Thätigkeit werde von dem Vermögen selbst bewerkstelligt, so ist dies nur in dem Sinne wahr, als das Vermögen selber es ist, welches aus der Ruhe oder Unthätigkeit in die Thätigkeit übergeht. Dafs aber dieser Übergang vom Vermögen allein, ohne eine subjektiv bewegende Ursache, die einen physischen Einflufs auf das Vermögen selber ausübt, ausgeführt werden könne, das ist und bleibt ein Ding der Unmöglichkeit. Dies trifft nicht allein bei den Naturdingen zu, sondern überhaupt überall da, wo ein Vermögen bald in Ruhe, bald in Thätigkeit ist, also auch bei dem Verstande und dem Willen der vernünftigen Geschöpfe.

Die Bemerkungen des Autors auf S. 616, das Denken selbst sei keine eigentliche Bewegung, weil die Denkthätigkeit zugleich geistiger Besitz des Gedachten seitens des Denkenden sei, bedarf einer nähern Erklärung. Die Denkthätigkeit ist keine mechanische, oder dynamische, oder lokale Bewegung, allein sie ist doch eine eigentliche Bewegung, der Übergang aus der Potenz in den Akt. Wo immer die Thätigkeit sich der Sache nach von der Substanz unterscheidet, da ist „eigentliche Bewegung". S. Thomas: in omnibus, in quibus operatio differt a substantia oportet esse aliquem modum motus, ex hoc quod exit de novo in operationem. I. sent. d. 8. q. 3. a. 1. ad 4. — Omnis operatio dicitur motus. Summa theol. 1. p. q. 73. a. 2.

II. Nun noch einige Worte über den Inhalt des zweiten Bandes. S. 17 sagt der Autor mit Recht, es sei zu klar, dafs von einem blofs Möglichen die Verwirklichung des Möglichen nicht ausgehen könne. Damit fällt seine Theorie, dafs der Übergang des Vermögens zur Thätigkeit durch das Vermögen selber bewerkstelligt werde, von selbst, denn es ist

überall der nämliche Grund. Vergl. I. Bd. S. 784. — S. 39 schliefst der Autor von der unendlichen Vollkommenheit, Notwendigkeit, Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit auf die Einfachheit Gottes. Der umgekehrte Weg ist der richtige. Weil Gott einfach, seine Wesenheit der Sache nach eins und dasselbe ausmacht mit seinem Dasein, deshalb ist er unendlich vollkommen u. s. w. Daher der ständige Ausdruck im hl. Thomas: Deus est suum esse. Deus est esse subsistens. — Die Worte des Autors daselbst: „die Kontingenz, das Anders-sein-können sei mit dem Wesen der Weltdinge verbunden", bedürfen einer Erklärung. Das Wesen der Dinge kann nicht „anders" sein, denn die konstitutiven Principe der Wesenheit sind unveränderlich. Das Geringste zur Wesenheit hinzugegeben, oder davon hinweggenommen, ändert oder zerstört das ganze Wesen. Wohl aber ist die Wesenheit der Weltdinge veränderlich mit Bezug auf alles, was aufserhalb der Wesenheit liegt: z. B. hinsichtlich des Daseins, der Accidenzen u. s. w. Und hierin besteht die Kontingenz der Dinge, nicht aber in der Veränderlichkeit des Wesens. — Dem Denken entspricht zunächst nicht das „Sein" d. h. das Dasein, sondern die Wesenheit der Dinge. Weil die Wesenheit nicht das Dasein, sondern real von ihm unterschieden ist, deshalb kann man die Wesenheit ohne die Ursache ihres Daseins, ohne Gott, „denken", wie die vom Autor angeführte Stelle des hl. Thomas: Summa theol. 1. p. 9. 44. a. 1. ad. deutlich besagt. Denken wir die Wesenheit nicht mehr als Wesenheit, sondern als existente Wesenheit oder mit dem Dasein, dann müssen wir die Ursache, Gott, ebenfalls „denken". Indem wir die Wesenheit, oder auch die Teile derselben, den Stoff und die Form, ohne das Dasein denken können, ist dieses Dasein offenbar von der Wesenheit und ihren Teilen sachlich unterschieden, und liegt aufserhalb der Wesenheit und ihren Teilen. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, ist es richtig, was der Autor S. 40 sagt, auch ihrem Begriffe nach trage die Materie die Kontingenz zur Schau. — S. 106 wird gesagt: „denken wir das, was an sich vieles ist, als eins, so erhalten wir die logische oder auch die metaphysische Einheit, jenachdem diese im Denken vollzogene Vereinigung nur in unserm Denkakt, oder aufserdem auch in den Dingen ein Fundament besitzt." Hat etwa die logische Einheit, Gattung, Art, kein Fundament in den Dingen? S. 289 meint der Autor, die fünf Beweise für das Dasein Gottes seien weiter nichts als verschiedene Auffassungen eines Grundgedankens: aus dem wirklichen Dasein der Welt wird das wirkliche Dasein Gottes erschlossen. In weiterer Schlufsfolgerung erkännten wir dann, dafs ein Wesen von solchem Charakter unendlich vollkommen sein müsse; wir erkännten, dafs Gott, die „Weltursache", nicht eine der Welt immanente Substanz sein könne, sondern von der Welt geschieden und gesondert sein müsse; das sei dasjenige, was Straufs „persönlich" nenne. Wir dagegen sind der Ansicht, dafs die Gottesbeweise unmittelbar, nicht in weiterer Schlufsfolgerung, einen „persönlichen Gott" darthun. Der Schlufs vom „Beweglichen" auf ein „Unbewegliches", d. h. der Schlufs aus dem innersten Wesen der Bewegung weist unmittelbar auf den „persönlichen" Gott. Gemäfs der Ansicht des Autors auf S. 360 ist die Welt, in sich betrachtet, nicht Nichts, sondern ein in sich subsistierendes Sein. Ein „subsistierendes Sein" ist Gott, und zwar er ganz allein. Darum hören wir vom englischen Lehrer ungezähltemal: Deus est esse subsistens. Sehr richtig heifst es S. 361: „alle Dinge vom gröfsten Fixstern bis zum kleinsten Sonnenstäubchen hängen ganz und gar von Gott ab, nicht nur in ihrem Sein, sondern auch in

ihrem Wirken. Jedes wehende Lüftchen, jedes rauschende Bächlein, jedes fallende Blatt, jede Konzeption des Dichters, jeder Tugendakt des gewissenhaften Menschen, jedes Schwingen des Äthers ist der Erfolg unmittelbarer göttlicher Thätigkeit." — Wenn dem so ist, wie verhält es sich dann mit dem Anstofs am Weltanfang? wie mit dem Bewegungsquantum, welches Gott damals in die Welt gelegt hat? Bildet die göttliche Thätigkeit unmittelbar die Ursache all' dieser aufgezählten Wirkungen, dann ist es nichts mit jenem „praemotor", der nur insofern praemotor heifst, als er den ersten Anstofs gegeben und das Bewegungsquantum in die Welt gelegt hat. Der Autor ist hier offenbar aus der Rolle gefallen. Weiter sagt der Autor daselbst: „denken wir aber über diese Thatsache des Naturwirkens nach, so werden wir erkennen, dafs es nur möglich ist, insofern es von göttlicher Wirksamkeit getragen wird. Es war die einstimmige Lehre der alten Schule, dafs jede Thätigkeit der Geschöpfe auf Gott als auf deren erste Ursache zurückzuführen sei. Wie haben wir das zu verstehen? Alles, was überhaupt in der Natur in irgend einer Weise zum Sein gelangt, nachdem es vorher nicht war, ist noch einer doppelten Ergänzung seitens des Schöpfers bedürftig und zwar einer innern und einer äufsern. Die innere Ergänzung, der sogenannte concursus, besteht darin, dafs Gott, wie bei allem Sein, so auch bei allem Werden der eigentliche Seinsspender, d. h. derjenige ist, welcher dem werdenden Dinge das „Sein als solches" verursacht. Es ist nämlich wohl begreiflich, dafs ein geschaffenes Wesen auf ein bereits existierendes oder auch werdendes Sein einen modifizierenden oder bestimmenden Einflufs übt und deshalb der Grund ist, warum ein Ding so und nicht anders ist und dieses oder jenes wird. Aber unbegreiflich ist, wie irgend ein in seinem Wesen begrenztes Naturding die eigentliche Seinsquelle sei, d. h. Sein produzieren könnte, was von dem eigenen jedenfalls individuell verschieden ist. Hierzu gehört eine unendliche Kraft, wie solche nur der Gottheit zukommt. Denn eine Kraft, deren eigentlicher Gegenstand das Sein selbst ist, wird eben jedes und alles hervorbringen können, insofern darin sein ist. Andererseits erfordert auch der Begriff der Gottheit, dafs alles Sein, auch das werdende, von ihr abhängig sei und von ihr herrühre. Wir sind also zu der Annahme gezwungen, dafs Gott es ist, welcher in jedem Naturprozesse allem dem, was „wird", das „Sein" an und für sich verleiht. Keineswegs wird durch dieses göttliche Wirken, wir betonen es, das eigentümliche Wirken der Naturdinge beeinträchtigt. Gott bedarf dieses Mitwirkens der Dinge ebensowenig, wie er überhaupt des Seins der geschaffenen Dinge bedürftig war. Wie er aber aus Güte die Dinge erschaffen hat, so beläfst er ihnen auch aus Güte die ihnen zukommende Wirksamkeit. (S. 362.) — Zum bessern Verständnisse des soeben Gesagten bedient sich der Autor eines Vergleiches. „Gott macht es nach einem naiven Vergleiche des P. Lessius wie ein guter Vater mit seinem lieben Kinde. Das Kindlein möchte den schweren Schrank da oder dorthin gestellt haben, und zwar will es selber die Ausführung besorgen; der Vater sieht dem Kinde den Wunsch an den Augen ab; er accomodiert sich, er hebt den Schrank; und obgleich er selber allein den schweren Schrank bewegen könnte, gestattet er dem Kinde, seine Hände an den Schrank zu legen, überläfst dem Kinde jene Mitwirkung, deren es fähig ist; und so geht's vorwärts nach dem Begehren des Kindes. So Gott der Herr" (S. 363).

Besehen wir uns diesen concursus etwas näher. Est ist hier offenbar von zwei Thätigkeiten (actiones) die Rede, welche einen Effekt

hervorbringen. Die erste ist die Thätigkeit Gottes, die zweite das Mitwirken der Kreatur. „Das Kind will selber die Ausführung besorgen"; „der Vater gestattet dem Kinde, seine Hände an den Schrank zu legen, er überläfst dem Kinde jene Mitwirkung, deren es fähig ist". Damit tritt der Autor in offenen Widerspruch mit dem hl. Thomas, obgleich er sich hier und auf den nächsten Seiten fortwährend auf denselben beruft. Nach dem englischen Lehrer sind nicht zwei, sondern ist nur eine Thätigkeit, aktiv, vorhanden. Folglich ist der Simultan-Konkurs der Molinisten von S. Thomas ein für allemal abgewiesen. In der vom Autor angeführten Stelle des englischen Lehrers heifst es: quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum, quod effectus naturales attribuantur Deo, et naturali agenti. Nam „una" actio a „duobus agentibus" non videtur progredi posse. Si igitur actio per quam naturalis effectus producitur procedit a corpore naturali, non procedit a Deo. Summa ctr. gent. lib. III. c. 70. Hier ist also nicht die Rede von einem Effekt, von einer Wirkung, im Vergleiche des Autors vom Verschieben oder Heben des Schrankes, sondern von einer Thätigkeit, actio: der Vater und das Kind üben eine Thätigkeit aus. Der Autor macht sich diesbezüglich keine Sorgen. Er nimmt zwei Thätigkeiten an, der Vater hebt den Schrank, und auch das Kind legt seine Hände an den Schrank, und die Schwierigkeit ist zwar nicht gelöst, aber geschickt umgangen. Der Autor rechnet auf die Einfalt, um nicht ein anderes Wort zu gebrauchen, seiner Leser. Seine Pflicht aber wäre es, uns zu sagen, auf welche Weise die Thätigkeit des Vaters und des Kindes nur eine Thätigkeit ausmacht, oder ehrlich einzugestehen, dafs er vom hl. Thomas abweiche, dessen Lehre verwerfe. Indessen geschieht weder das eine, noch das andere. Nicht nur an dieser, sondern auch noch an einer andern Stelle bemerkt S. Thomas, dafs die Thätigkeit Gottes und der Kreatur eins sei. Ipsa naturae operatio est etiam operatio divinae virtutis, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Quaest. disp. de potentia q. s. a. 7. ad 3. Wie der Autor eigentlich dazu kommt, von einer innern Ergänzung zu sprechen, läfst sich einfach nicht begreifen. Das Kind wird doch wahrlich nicht innerlich ergänzt durch den Vater, dadurch, dafs der Vater den Schrank hebt. Die Wirkung, der Effekt, das Weiterrücken des Schrankes, wird ergänzt. Allein darum handelt es sich gar nicht. Die Frage ist vielmehr die, ob und inwiefern Gott die Ursache der Thätigkeit in den Geschöpfen ist, nicht aber ob und wie Gott die Ursache der durch die Thätigkeit des Geschöpfes hervorgebrachten Wirkung bilde. Dafs Gott den Effekt ebenfalls wirke, das hat gar keine Schwierigkeit. Einen concursus lehrt auch der hl. Thomas. Allerdings ist dieser concursus himmelweit verschieden von dem concursus des Autors und der Molinisten überhaupt. Den besten Aufschlufs hierüber gibt uns der Autor selber, freilich im flagranten Widerspruch mit seiner eigenen Theorie. S. 364 heifst es: „Beachten wir das, was thätig ist, so treten die Naturagentien als das bestimmende Moment hervor; beachten wir hingegen die Hervorbringungskraft, welche sich bei den Werken bethätigt, so liegt das Hauptmoment in dem göttlichen Wirken, denn nur in der Kraft Gottes vermag eine Kreatur einem Effekte das Sein zu verleihen." Hier ist also nicht mehr die Rede von zwei Thätigen, zwei actiones, sondern nur von einem Thätigen und von der Kraft dieses einen agens. Im frühern Vergleiche des Autors sind zwei Thätige, agentia quod, der Vater, und das Kind. Folglich sind auch zwei Thätigkeiten. Es wird niemanden zu behaupten einfallen, dafs zwei vor den Wagen gespannte Pferde blofs

eine Thätigkeit ausüben. Jedes derselben hat seine eigene Thätigkeit, die Wirkung, die Bewegung des Wagens ist eine. Ebenso verhält es sich mit dem Vater und dem Kinde. Allein der Autor sagt hier, dafs die Hervorbringungskraft in der Kreatur die Kraft Gottes sei, indem die Kreaturen nur in der Kraft Gottes einem Effekte das Sein verleihen. Wir haben es demnach mit dem agens quod, und der Kraft, dem agens quo zu thun. Diese beiden zusammen bringen eine Thätigkeit „unam actionem" hervor. Wie geschieht aber dies? Die Kreatur mufs nach dem Autor innerlich ergänzt werden, Gott wirkt innerlich und verborgen in der Kreatur. Innerlich ergänzt aber kann etwas nur dadurch werden, dafs es innerlich etwas empfängt und in sich aufnimmt. Es kann niemanden, der es mit der Wahrheit ernst nimmt, einfallen zu sagen, das Pferd oder die Kraft des einen vor den Wagen gespannten Pferdes werde durch das andere Pferd innerlich ergänzt. Ebenso wenig ergänzt innerlich der Vater das Kind oder die Kraft des Kindes. Darum ist der Vergleich des Autors ganz und gar unrichtig, obgleich derselbe den Thatbestand illustrieren soll. Der Thatbestand selber ist in sich durchaus falsch. Er entspricht nur dann der Wahrheit, wenn das Kind die Kraft des Vaters in sich aufnimmt. Fafst der Vater das Kind bei den Händen, und legt er diese Hände an den Schrank und verschiebt damit den Schrank, dann illustriert der Vergleich annäherungsweise den Thatbestand. Dadurch wird die Kraft des Vaters von den Händen des Kindes aufgenommen und es ist eine Thätigkeit, una actio, die den Effekt hervorbringt. Darum schreibt der Autor mit Recht, allerdings im Widerspruch mit sich selber, auf der nämlichen Seite: „wenn also irgend eine Naturursache einen Effekt ins Dasein setzt, ihm Sein verleiht, so thut sie das nicht vermöge der ihr eigenen Kraft, sondern vermöge der Kraft des mit ihr und in ihr wirkenden Gottes. In dieser Beziehung könnte sie mit einem Werkzeug in der Hand Gottes verglichen werden. Der Meifsel in der Hand des Bildhauers bringt freilich das Kunstwerk hervor, aber er vermag das nicht durch seine eigene Fähigkeit, sondern insofern er sich der Fähigkeit des Künstlers unterordnet." — Gott wirkt also in den Kreaturen. Der Vater aber wirkt nicht in dem Kinde. Die Kreaturen sind Gott untergeordnet, wie das Instrument dem Künstler. Das Kind ist dem Vater nicht unter-, sondern nebengeordnet. Das Handanlegen des Kindes an den Schrank besteht neben dem Heben des Schrankes durch den Vater. Folglich legt auch das Kind die Hände nicht durch die Kraft des Vaters an den Schrank; mit andern Worten: das Kind versetzt den Schrank nicht durch die Kraft des Vaters, die im Kinde ist, sondern die neben der Kraft des Kindes aufgewandt wird. Darum ist der Vater auch nicht „erste", und das Kind nicht „sekundäre Ursache". Von Ursachen, die neben einander wirken, kann man weder die eine „erste", noch die andere sekundäre nennen, wohl aber dann, wenn die eine Ursache von der andern die Kraft empfängt, in sich aufnimmt und durch eben diese Kraft wirkt. Und so verhält es sich der Wahrheit gemäfs. Die Kreatur bildet das agens quod, und die Thätigkeit Gottes, in der Kreatur aufgenommen, ist das agens quo. Diese beiden zusammen bringen eine Thätigkeit, actio, hervor. S. Thomas: in qualibet enim agente est duo considerare; scilicet „rem ipsam", quae agit, et „virtutem", qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex

applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum „motum“. Oportet igitur quod „actio“ inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur „immediata“ ad producendum effectum. Nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa „immediata“. Sicut igitur non est inconveniens, quod „una“ actio producatur ex aliquo „agente“, et ejus „virtute“, ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque „immediate“, licet alio, et alio modo. Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus eum producat, quia res naturalis non producit eum, nisi „virtute divina“. Summa ctr. Gent. lib. III. c. 70. — In dieser Stelle ist der concursus im Sinne des englischen Lehrers klar und bestimmt ausgesprochen. Dadurch, dafs die Thätigkeit Gottes eine Kraft in den Kreaturen bildet, bleibt die Einheit der actio gewahrt, denn sie verhält sich nicht wie das quod agit, sondern wie das quo agit. Im Sinne unseres Autors dagegen müfste sie ebenfalls das quod agit sein, denn die Kraft des Vaters ist in der That ein quod agit, weil sie sich nicht in den an den Schrank gelegten Händen des Kindes befindet.

Weiter erklärt der Autor, Gott schmiege sich der Naturursache an, er lasse sie wirken gemäfs ihrer Naturstrebigkeit und wolle, dafs sie sich selber den zu erzielenden Effekt verähnliche (S. 364); die geschaffenen Wesen „modifizierten“ die Thätigkeit Gottes, und zwar durch Selbstthätigkeit (S. 365). Hierzu bedürften sie jedoch noch einer äufsern Ergänzung. Denn sagt der Autor: „überdenken wir nämlich die Wirksamkeit der Dinge, so werden wir uns bald überzeugen, dafs ein jedes Wesen nur dann zu aktueller Wirksamkeit übergeht, wenn es von einem andern, bereits in Wirksamkeit befindlichen Wesen dazu irgendwie erregt wird: quidquid movetur, ab alio movetur. Nicht einmal die Lebewesen, denen man doch eine ‚Selbstbewegung‘ zuschreibt, können in Thätigkeit übertreten, wenn sie nicht in irgend einer Weise eine Einwirkung erfahren. Kein Vermögen kann also durch sich allein aus dem Zustande des blofsen Könnens in den des aktuellen Wirkens übergehen. Also auch in dieser Hinsicht ist jede Naturkraft einer Ergänzung bedürftig; es mufs irgend etwas geschehen, was sie zur Wirksamkeit veranlasse. Der hl. Thomas spricht von einer applicatio virtutis ad agendum. Ein jedes Naturvorkommnis weist über seine nächste Ursache zurück auf eine frühere, welche die nächste Thätigkeit veranlafste; und die frühere weist auf eine andere noch frühere u. s. w. Und so gelangen wir an der Kette der Naturwirkungen durch Jahrhunderte und Jahrtausende hinauf zu Gott, welcher im Anfange der Zeiten die geschaffenen Dinge in Wirksamkeit setzte, indem er in irgend einer primitiven Form Bewegung veranlafste und so die „Maschiene“ in Gang brachte. Die Veränderung, welche gegenwärtig die einzelnen Naturdinge zu der ihrer Natur entsprechenden Thätigkeit erregt, ist ein Ausflufs, eine durch zahllose Mittelglieder hindurchgehende Auswirkung jenes primitiven Bewegungsquantums, welches Gott beim Weltanfang in die Welt hineingelegt hat. Dies ist die physische, von Gott ausgehende Prämotion, welche jede geschöpfliche Thätigkeit mit verursacht. Dieselbe ist nicht

so zu fassen, als müfste Gott der Herr jeder Wirkursache noch einen besondern Puff geben, welcher sie zu ihrer Wirksamkeit bestimmte. Nein; eines solchen speciellen, unmittelbar von Gott ausgehenden Anstofses bedarf es nicht; die Bestimmtheit liegt in der Wirkursache ganz und gar vor. Wie der Schöpfer den Dingen ein Selbstsein verliehen hat, so hat er ihnen auch ein Selbstwirken gewährt. (S. 365. 366.)

Diese Auffassung des Autors ist jedenfalls neu. Ob sie auch Anspruch auf Wahrheit hat, werden wir sogleich sehen. Dem bereits früher Gesagten fügen wir noch folgendes bei. Nach dem Autor wirkt Gott in der Welt, wie anfangs, so jetzt und immerdar. S. 357. Gott ist bei allem „Sein" und „Werden" der Seinsspender. S. 362. Gott thut bei allen geschöpflichen Wirkungen die Hauptsache. Mathematisch genau hat uns der Autor den Thatbestand illustriert durch den Vergleich des Vaters mit dem Kinde. Aber das alles ist so zu verstehen: Gott hat vor vielen Jahrtausenden, im Anfange der Zeiten, die Dinge in Wirksamkeit gesetzt, die Bewegung veranlafst, ein bestimmtes Bewegungsquantum in die Welt hineingelegt. Darum wirkt er wie anfangs, so jetzt und immerdar! Da hat die Logik allerdings nichts mehr dreinzureden. Aber die Logik ist auch nicht jedermanns Sache. Warum hat der Autor nicht den Thatbestand illustriert mit dem Vergleiche von Vater und Kind? Es wäre doch so einleuchtend gewesen. Der Vater hat dem Kinde vor mehreren Jahren das Leben gegeben, die „Maschiene" in Bewegung gesetzt, ein bestimmtes Bewegungsquantum in dasselbe hineingelegt: darum wirkt jetzt der Vater wie anfangs und immerdar, so lange das Kind lebt. Er ist die Ursache, dafs das Kind die Arbeit selber verrichten will; er die Ursache, dafs das Kind seine Hände an den Schrank legt u. s. w. Und was vom Vater gilt, das mufs auch gesagt werden von der „frühern" Ursache, und der noch „frühern" bis hinauf zu Gott. Darum wirkt auch Gott jetzt mit dem Kinde. Aus diesem Grunde setzt er jetzt den Willen in Bewegung, wirkt er, dafs das Kind will, dafs es die Hände an den Schrank legt. So müssen wir uns die Prämotion Gottes in den Naturdingen denken. Denn die „physische" Prämotion liegt im Anbeginn der Zeiten, im Uranfange der Welt. (S. 367.) Dazu kommt, dafs nach dem Geständnisse des Autors die Naturdinge nicht fortwährend in Thätigkeit sind, dafs also die Vermögen ruhen. Mit welchem Rechte kann man nun behaupten, das Vermögen, welches früher im Zustande der Unthätigkeit war, jetzt aber in den Zustand der aktuellen Thätigkeit übergeht, werde gegenwärtig zu dieser Thätigkeit von Gott bestimmt, weil Gott vor Jahrtausenden, im Anfange der Zeiten, ein „primitives Bewegungsquantum" in die Welt hineingelegt hat? Es ist durch und durch falsch, dafs der hl. Thomas von einer frühern, und noch frühern u. s. w. Ursache der Zeit nach spricht. Der englische Lehrer meint das „früher" der Ordnung nach; also von einer höhern Ursache redet er. Darum behauptet er, die Kraft der ersten Ursache sei früher thätig, denn die Kraft der niedern Ursache werde mit ihrer Wirkung nur durch die Kraft der höhern verbunden. Si consideremus virtutem qua fit „actio", sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris. Nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris. Unde dicitur in libro de causis, quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum. Quaest. disp. de potentia q. 3. a. 7. Gott wirkt also auch gegenwärtig noch unmittelbarer und früher als die Kreatur. Wie ist aber dies möglich, wenn Gott am Anfange der Zeiten

die Dinge in Bewegung gesetzt hat, und hierin die ganze Thätigkeit Gottes besteht?

Der Autor schreibt auf S. 367 Anm. 5: „wer ein Messer zum Schneiden bringt, bewegt dasselbe freilich unmittelbar durch sich. Diese Unmittelbarkeit der Handhabung schliefst der hl. Lehrer ausdrücklich aus, wenn von der Bewegung die Rede ist, womit Gott die Geschöpfe zu der ihrer Natur entsprechenden Thätigkeit bringt. Er bezeichnet sogar deutlich die Vermittlung, welche stattfindet; jede Natur trete nur insofern in Thätigkeit, als sie dem alterierenden Einflusse einer andern unterworfen sei; durch die Skala dieser Alteration gelange man zu den siderischen Einflüssen, aber auch bei den Himmelskörpern könne der eine nur dann bewegend thätig sein, wenn er von einem andern bewegt werde, bis man endlich zu dem ersten Beweger, zu Gott gelange.“ — Was der Autor hier sagt, ist eine offene Unwahrheit und berechnete Irreführung der Leser. Die Stelle, auf welche der Autor sich beruft, ist die nämliche, die wir vorhin angeführt haben. Unmittelbar nach den obigen Worten heifst es: sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis coelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt, quia ubicunque est virtus divina, est essentia divina, non autem essentia corporis coelestis est, ubicunque est sua virtus. Et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus coeleste. Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur inquantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum. Non autem potest proprie dici, quod coelum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eum, et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante „immediate“ operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae. Quaest. disp. de potentia q. 3. a. 7. In der Antwort auf den vierten Einwurf heifst es: tam Deus quam natura „immediate“ operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius. In dem von uns und vom Autor selbst angeführten Artikel der Summa contra gentes sagt der englische Lehrer ebenfalls, dafs Gott „unmittelbar“ wirke. Somit ist die Behauptung des Autors einfach eine bewufste Unwahrheit. Überdies behauptet der Autor selber auf S. 361, dafs Gott unmittelbar thätig sei. Was die vom Autor dem hl. Thomas unterschobene Skala betrifft, erklärt der englische Lehrer hier an dieser Stelle geradezu, dafs der siderische Einflufs, also die höhere Ursache, auf das Element sich nicht unmittelbar stets geltend mache. Und diesem siderischen Einflusse stellt S. Thomas den Einflufs Gottes gegenüber. Der Vergleich zwischen dem Selbstsein und Selbstwirken hätte der Autor uns ersparen können, denn das Sein besitzen die Dinge fortwährend, das Selbstwirken haben sie dagegen, wie der Autor selbst erklärt, nicht ununterbrochen, sondern die „Vermögen“ „ruhen“ oft. Hier liegt also wiederum eine Probe vor uns, wie der Autor die Texte des hl. Thomas behandelt. Sie werden verstümmelt, beschnitten und so lange „bearbeitet“, bis sie sich fügen. S. 366, Anm. 3 sind die folgenden Worte des Textes; „unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti“, ausgelassen.

„Bei der freien Strebigkeit, wie bei dem Menschen noch eine specielle physische Beeinflussung, Prädetermination, anbringen wollen, welche

von Gott ausginge und aus sich in untrüglicher Weise den Willen zu diesem oder jenem Akte brächte, hiefse die Freiheit des Willens aufheben." — Diese Sentenz des Autors auf S. 366. 367 gehört jedenfalls unter jene „definierten Dogmata", an denen kein auf der Höhe der Zeit Stehender zweifeln darf, von denen der Autor S. 313, Anm. 1 spricht. Doch nein; auch in dieser Beziehung mufs S. Thomas als Schlachtopfer herhalten. Non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum sui operis determinatio pertineret. Sent. II. d. 28. q. 1. a. 1. Damit ist natürlich schon bewiesen, dafs S. Thomas die Prädetermination durch Gott verwirft. Weil der englische Lehrer gegen die Jovinianer und Manichäer darthut, dafs der Mensch weder das Gute, noch das Böse mit Notwendigkeit übe, indem dadurch seine Freiheit verloren ginge, mufs er nach unserm Autor damit beweisen, dafs der Mensch sich allein, mit Ausschlufs Gottes, zur Thätigkeit bestimme. Der Heilige beweist aber im genannten Artikel auch noch etwas anderes. Den Pelagianern und Andern gegenüber, die behaupten, dafs der Wille allein, oder durch sich selber, ohne Gott, sich bestimme, sagt er, wie der Autor sicher wird gelesen haben: ut ly per se non excludat divinam causalitatem, secundum quod ipse Deus in omnibus operatur ut universalis causa boni, ut dicitur Isaias 26, 13: omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. Anderswo sagt der Heilige: voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam „de necessitate" ad unum determinet, sicut determinat naturam. Et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. De potentia q. 3. a. 7. ad 13. Da ist denn eine Bemerkung des verstorbenen Kardinals Zigliara sehr am Platze. Sie lautet: et procul dubio melius est aperte recedere a doctrina quae non placet, quam eam cavillis corrumpere. Summa philos. ed. 8. tom. 2. pag. 526. — Ein „Prä" seitens Gottes ist vorhanden, sagt der Autor S. 367, insofern es ja Gott ist, welcher die Natur gab und mit der Natur mitwirkt. — Allein das erstere genügt dem hl. Thomas nicht; das letztere ist nach der Theorie des Autors unrichtig. Gott hat blofs am Anfange der Zeiten ein primitives Bewegungsquantum in die Welt hineingelegt. Gegenwärtig bringen die Dinge jene Bestimmtheit zum Ausdruck, welche in der ihnen eigentümlichen Strebigkeit liegt. Bei dem Menschen mufs die Bestimmtheit des Effektes aus dem „Übermafs der innern Selbstbestimmungsfähigkeit herausfliefsen, mit welcher der Schöpfer die freie Kreatur begabt hat." S. 366. — Mit diesem „Übermafs der Selbstbestimmungsfähigkeit" hat aber Gott den Menschen offenbar nicht gegenwärtig begabt oder im Moment, wo er handelt, sondern am Anfange der Zeiten, im Uranfange der Welt. Dies ist die „physische Prämotion". Auch der Wille bedarf einer Einwirkung seitens irgend eines Objektes anf die Erkenntniskraft. Diese Einwirkung ist wieder von einer andern, und diese wieder von einer dritten u. s. w. abhängig, bis wir zum Anfange in der Reihe der Veränderungen kommen, welcher von Gott herrührt. S. 367. — Dafs der hl. Thomas den objektiven Einflufs auf den Willen vom subjektiven ausdrücklich unterscheidet, und ersteren für durchaus unzureichend erklärt, macht unserm Autor nicht die geringsten Skrupeln. S. Thomas: secundum quod voluntas movetur ab abjecto manifestum est, quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Summa theol. 1. 2. q. 9. a. 4. — Est ist auch eine Prädetermination seitens Gottes in der dem freiwollenden Wesen verliehenen Natur vorhanden,

insofern letztere das Wesen mit Notwendigkeit antreibt, alles was es erstrebt, unter dem Gesichtspunkte des Guten zu erstreben. — Es ist durchaus falsch, dafs Gott den Willen mit Notwendigkeit zu etwas antreibt oder subjektiv quantum ad exercitium actus bewegt. Wir haben ja von S. Thomas gehört, dafs Gott den Willen „non de necessitate ad unum determinet". Dies sagt uns der englische Lehrer auch noch anderswo. Voluntas movetur dupliciter. Uno modo quantum ad „exercitium actus"; alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex objecto. Primo modo voluntas a nullo objecto „ex necessitate" movetur. Summa theol. 1. 2. q. 10. a. 2. Aber auch von Gott wird der Wille nicht mit Notwendigkeit angetrieben: ad divinam providentiam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non de necessitate ad unum determinet, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur. — Beabsichtigt S. Thomas die Determinierung des Willens durch Gott überhaupt in Abrede zu stellen, warum negiert er dann nicht einfach das „determinare", sondern immer nur das „de necessitate"? So schreibt doch kein vernünftiger Mensch.

Will der Autor durch sein Werk die Leser für die Philosophie „eines hl. Augustin und Thomas von Aquin" begeistern, dann mufs er ihnen die Lehre dieser beiden Säulen der Wissenschaft auch so vortragen, wie sie in der Wirklichkeit lautet.

Krakau. P. Gundisalv Feldner,
Magister der Theologie Ord. Praed.

1. **Caesaris Manzoni** sacerdotis in philosophica et theologica facultate doctoris. Ambrosii et Caroli coetus socii, **De natura peccati deque ejus remissione disputatio**. S. Angeli Laudensis ex typographia Rezzonico 1890.
2. **Der objektive Unterschied zwischen Tod- und läfslicher Sünde.** Von der theologischen Fakultät München genehmigte Inaugural-Dissertation von Dr. Joseph Schiesl. Augsburg, Geissendörfer 1891.

1. Die Natur der Sünde näher zu bestimmen, hat von jeher zu den schwierigeren Fragen der Philosophie resp. der Theologie gehört. Besonders schwierig ist es, den Unterschied zwischen Tod- und läfslicher Sünde festzustellen. Es gibt wenige Lehrsätze in der Theologie, die mehr philosophische Bildung voraussetzen, wenige auch, die von gröfserer praktischer Bedeutung wären als diese. Jeder Versuch, die innere Beschaffenheit der Tod- und läfslichen Sünde zu erörtern, kann daher mit Freuden begrüfst werden.

Die erste der angezeigten Schriften will nicht nur den eigentlichen Unterschied zwischen den zwei genannten Arten der Sünde begründen, sondern auch noch die Art und Weise ihrer Nachlassung erklären. Der Herr Verfasser will die aufgeworfene Frage an der Hand des hl. Thomas lösen. Er teilt sein Werk in zwei Hauptstücke: im ersten redet er von

der Todsünde, im zweiten von der läfslichen Sünde. Beide Abteilungen zerfallen in zwei Disputationen: in der ersten ist die Natur der Tod-, resp. der läfslichen Sünde erklärt, in der zweiten die Nachlassung derselben erörtert.

Demnach ist der Gedankengang des Verfassers folgender. In dem übernatürlichen Zustande ist der Begriff der Todsünde von dem der schweren Sünde unzertrennlich. Jede schwere Sünde kann das Leben der Seele vernichten. Das Verhältnis der Todsünde zum Gesetze, zum letzten Ziele und zu Gott wird kurz besprochen. Die Unendlichkeit derselben wird in die Aversio gelegt. Die Sünde verdient eine doppelte Strafe: die poena damni und die poena sensus. Der Aversio entspricht die poena damni; darunter rechnet der Verfasser auch den Verlust der Gnade und der Tugenden, welcher jedoch nicht formelle Wirkung der Sünde ist. Die poena sensus besteht hauptsächlich im Schmerze über den Verlust der Seligkeit, in Vorwürfen des Gewissens, in der Züchtigung durch das Feuer. Unter die Strafen der Sünde sind auch der Verlust aller Verdienste, die Krankheiten etc. zu rechnen. Jetzt wird auf den grofsen Unterschied zwischen opera mortua und mortificata aufmerksam gemacht. Unter allen Strafen wird die poena damni als die hauptsächlichere bezeichnet.

Nach kurzer Darlegung der habituellen Sünde (macula peccati) wird auf die Erbsünde übergegangen. Die Strafe der Erbsünde besteht hauptsächlich in der poena damni. Durch die Erbsünde entfernt sich der Mensch von Gott nicht als vom Urheber der Natur, sondern blofs als vom Urheber der Übernatur. Deshalb bleiben diejenigen, die mit der Erbsünde ohne eine persönliche Sünde sterben, im Besitze der natürlichen Seligkeit, als hätte Gott den Menschen in seinem natürlichen Zustande gelassen.

In der zweiten Disputatio kommt die Nachlassung (remissio) der Todsünde zur Sprache. Die Schuld und die macula peccati wird formaliter durch die heiligmachende Gnade getilgt; per modum causae efficientis erläfst Gott allein die Sünde. Instrumentaliter, und zwar physisch, wirken dazu die Sakramente der Kirche mit, dispositive sind Schmerz und Reue erforderlich. Die ewige Strafe wird zugleich mit der Sünde nachgelassen, die zeitliche Strafe, falls sie nicht bei der Bekehrung vollständig getilgt wurde, durch die Wirksamkeit der Sakramente, Bufswerke, im anderen Leben durch das Fegefeuer.

Im zweiten Teile des Werkes ist, wie bereits gesagt, von der läfslichen Sünde die Rede. Zuerst wird die Art und Weise, wie man nach dem Ziele streben kann, behandelt. Die intentio actualis, virtualis, habitualis und interpretativa werden erklärt. Für den Begriff der läfslichen Sünde ist besonders die Behauptung des Verfassers von Wichtigkeit, dafs man nicht alles notwendig auf das letzte Ziel beziehen mufs, man kann etwas wollen, ohne auch nur virtuell an den Endzweck zu denken. — Die läfsliche Sünde besteht demnach in dem Begehren eines solchen Gegenstandes, welcher nicht auf Gott bezogen werden kann, und welchem der Mensch als solchem (finis intermedius) anhängt. — Es wird die Art und Weise näher erklärt, wie in uns die läfsliche Sünde verursacht wird. Die Frage: ob die Engel, der erste Mensch, die seligste Jungfrau läfslich sündigen konnten, wird kurz beantwortet. Die läfsliche Sünde wird als eine minder strenge Beleidigung Gottes betrachtet, welche weder der heiligmachenden Gnade noch den Tugenden, sondern nur dem fervor charitatis widerstreitet. Sie vermindert nicht die übernatürlichen Gnadengaben, auch zieht sie keine ewige Strafe nach sich (aufser wenn sie mit

einer Todsünde verbunden ist); ebensowenig gebührt ihr eine andere Strafe als die der Sinne. Sie kann zwar Vorbereitung sein zur Todsünde, an und für sich ist sie jedoch von der Todsünde vollständig verschieden, der Begriff „Sünde“ kommt beiden nur analogisch zu.

Als formelle Ursache der Nachlassung der läfslichen Sünde wird nur der fervor charitatis und aller jener Tugenden, welche von der Liebe abhängen, angenommen. Die poenitentia (Reue) und die aktuelle Gnade sind Voraussetzungen dazu. Als wirksame Ursache werden alle Sakramente bezeichnet. Keines jedoch bewirkt sie direkt, sondern nur insofern sie ex opere operato den fervor charitatis verursachen. Dies gilt auch vom Sakramente der Bufse und der letzten Ölung, wie gegen Lugo nachgewiesen wird. — Im anderen Leben wird die läfsliche Sünde durch die Erweckung der Akte der Liebe gleich nach dem Tode verziehen. Ist sie mit einer Todsünde verbunden, so ist sie per accidens irremissibilis. — Die läfsliche und die Erbsünde sind mit einander leicht vereinbar. Stürbe jemand mit der Erbsünde und mit einer läfslichen Sünde, so könnte diese durch die Erweckung von Akten der natürlichen Liebe, in der natürlichen Ordnung betrachtet, nachgelassen werden, nicht aber in der übernatürlichen. Der Grund ist, weil die Erbsünde keine deordinatio in der natürlichen Ordnung nach sich zieht, wie schon oben erwähnt wurde. — Die Nachlassung der Strafe der läfslichen Sünde geschieht ebenso wie die der Todsünde, wie bereits erklärt wurde.

Wie man sieht, ist die Behandlung allseitig. Alles wird an der Hand des hl. Thomas erklärt, philosophisch und theologisch begründet. Man kann über das Werk nur seine volle Befriedigung aussprechen.

Einige Ansichten können jedoch beanstandet werden. So wird z. B. S. 27 gesagt: veniale et mortale differunt ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis. — Die Conversio in der läfslichen Sünde ist eine ganz andere als in der Todsünde. Dort ist das Geschöpf medium, hier Endzweck, wie der Verfasser selber öfters eingesteht. In der herangezogenen Stelle des hl. Thomas: mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem conversionis (I. 2. qu. 72. a. 5. ad 1), liegt der Nachdruck auf dem Worte ‚in infinitum‘, weshalb sie hier ohne Belang ist.

S. 42 wäre zu betonen gewesen, dafs die Todsünde nur die übernatürlichen, eingegossenen Tugenden ausschliefst, keineswegs die natürlichen, wie der hl. Thomas ausdrücklich lehrt (I. 2. qu. 62. a. 2. ad 2). — S. 50 wird die Meinung vieler Thomisten gerügt, die behaupten, die opera mortificata hätten nach der Bekehrung nicht mehr die Kraft, uns in das ewige Leben zu führen. Nachdem er nämlich die Worte des Meisters: ‚opera prius mortificata per poenitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea in vitam aeternam‘ angeführt hat, fügt er hinzu: patet, quantum a veritate aberrent thomistae plures, qui existimant S. Thomam non agnovisse reviviscentiam meritorum quoad praemium essentiale seu quoad vim perducendi per gratiam in vitam aeternam. Thomisten von Namen sind mir keine bekannt, die diese Ansicht ausgesprochen hätten. Darüber sind sie uneinig, welchen Grad der Seligkeit sie nach der Wiedererweckung verdienen, ob den gleichen wie früher, oder einen höheren oder vielleicht einen niedereren. Keiner hat jedoch bezweifelt, dafs sie uns in den Himmel zu führen fähig sind. Von Capreolus (in IV. Sent. dist. 14. a. 1. 3) bis hinab zu Billuart (de poenitentia diss. III. a. V) lehren alle einstimmig mit dem hl. Thomas: merita mortificata per poenitentiam reviviscunt, habent vim perducendi ad vitam aeternam. (Vgl. in IV. Sent. dist. 14. qu. II. a. 3

qu. 3. in sol.) — Warum auf Lugo verwiesen wird, ist nicht einzusehen. Seine Ansicht über die Verschiedenheit der Meinungen der Thomisten stimmt vollkommen mit dem eben Gesagten überein (De poenit. disp. XI. — nicht IX — sect. 2).

S. 53 wird der Schmerz (dolor) über den Verlust der Seligkeit zu der Strafe der Sinne gerechnet. Folgerichtiger scheint es zu sein, wenn man ihn als eine proprietas der poena damni betrachtet. (Salmantic. de vitiis et peccatis tract. XIII. disp. XVIII. dub. I. § I. Nr. 4.) — S. 86 und f., S. 102 und f. wird die Meinung vertreten, dafs die Erbsünde keine Abwendung von Gott als vom Urheber der Natur in sich schliefst. Weil also diejenigen (z. B. die Kinder), die mit der Erbsünde behaftet sterben, von Gott als vom Urheber der Übernatur abgewendet, ihm als dem Urheber der Natur aber zugewendet sind, bleiben sie in ordine naturae Freunde Gottes, erkennen und lieben ihn als den Auctor naturae, sie sind im Besitze der natürlichen Glückseligkeit. — Diese Anschauung kann nicht gebilligt werden. Wenn wir auch zugäben, was Godoy (in I. 2. qu. 83. tract. IV. disp. XXVIII. §. VIII) von ihr sagt, dafs sie nullam censuram contra fidem meretur, so ist sie doch aus dem Begriffe der Sünde leicht zu widerlegen. Die Sünde ist eine Beleidigung Gottes. Wir haben de facto nur ein letztes Ziel, das übernatürliche. In diesem ist auch das natürliche als im Vollkommeneren enthalten. Gott ist Urheber der Gnade und auch der Natur; die Empörung gegen den ersten ist auch solche gegen den zweiten. Die Unterscheidung ist nur in unserem Denken. Ähnlich wie das peccatum philosophicum zugleich ein theologicum ist, ist auch die Sünde gegen Gott als auctor gratiae zugleich eine Beleidigung des Schöpfers. Die Ansicht des Verfassers mufs dahin korrigiert werden, dafs die Kinder, die mit der Erbsünde belastet sterben, zwar keine poena sensus zu erleiden haben werden, jedoch weder im Besitze der natürlichen noch der übernatürlichen Seligkeit sind. Diese Anschauungsweise ist, um wieder mit Godoy (a. a. O. §. IX) zu sprechen, theologisch genommen wenigstens verior, conformior Scripturae, Patribus et conciliis. Die inneren Gründe betrachtend, erscheint sie ebenfalls als eine sichere und ohne Zweifel dastehende Lehre unserer Vernunft, aus dem einfachen Grunde, weil eine aversio a fine supernaturali ohne eine solche a fine naturali kaum denkbar ist. (Godoy a. a. O. und qu. 4. tractatus de beatit. disp. XIV: an parvulis cum solo originali decedentibus naturalis beatitudo conveniat?)

S. 132 wird Christus nur causa meritoria remissionis peccati genannt. Das ist unzureichend. Ich glaube ohne Furcht der These Joh. a. S. Thoma beistimmen zu müssen, wenn er sagt: Humanitas Christi Domini physice instrumentaliter causat nostram justificationem. . . . Haec est expressa D. Thomae multis in locis suae doctrinae. . . . Sequuntur D. Thomam omnes ejus discipuli, praecipue recentiores (In III. P. qu. XIII. disp. XV. a. II. prima conclusio). — S. 202 verteidigt der Verfasser die Ansicht, es genüge eine habituelle Hinordnung unserer Werke zum letzten Ziele. Die Lehre des hl. Thomas (I. II. qu. 1. a. 6) dürfte anders lauten. Gestützt auf die Worte des hl. Lehrers: virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet, quod qui vadit per viam in quolibet passu cogitet de fine (a. a. O. ad 3), behaupten seine Schüler insgemein, dafs irgend ein letztes Ziel immer virtualiter oder wenigstens interpretative intendiert werden mufs. (Vgl. Gonet disp. I. de ult. fine a. VII.) — Dies vorausgesetzt folgt auch die Unhaltbarkeit der weiteren Ansicht des

Verfassers vom Wesen der läfslichen Sünde. Die läfsliche Sünde ist nach ihm eine Hinneigung zu einem Objekte, welches nicht auf Gott beziehbar ist. Der Gegenstand wird als finis proximus ohne eine Hinordnung (die habituelle ausgenommen) zum Endzweck begehrt. Wenn auch diese Erklärungsweise diese überaus schwere Frage (Gonet a. a. O. a. VI. §. VII) leichter zu lösen scheint als die übrigen, so glaube ich doch, dafs sie eher die Schwierigkeiten umgeht statt sie zu vermindern. Secunda appetibilia non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis, sagt der hl. Thomas (a. a. O. c.). Also auch der Gegenstand der läfslichen Sünde, weil er ja nicht ultimus finis ist, kann nur begehrt werden in Kraft des letzten Zweckes. Dieser Zweck kann unmöglich Gott selbst sein; er mufs also etwas aufser Gott sein, vielleicht nichts anderes als die Glückseligkeit und das Wohlergehen des Subjektes. (Vgl. Billuart diss. VIII. de peccatis a. IV. §. II.)

Bei der Erklärung der Worte des hl. Lehrers: ille qui peccat venialiter inhaeret bono corporali . . . referens in Deum non actu, sed habitu, hätte die abweichende Ansicht der Salmanticenser (de ult. fine tract. VIII. disp. IV. dub. IV. §. II) und anderer Berücksichtigung, resp. Widerlegung verdient. — S. 284 wird der eigentliche Unterschied zwischen Tod- und läfslicher Sünde aus dem Verhältnisse zum finis ultimus erklärt. Der hl. Thomas hat nicht minder oft die läfsliche Sünde als eine actio praeter legem bezeichnet, viele das Wesen derselben in dieses gesetzt. Diese Ansicht wäre mindestens einer Erwähnung zu würdigen gewesen, da sie grofse Verteidiger hat. — S. 302 und ff. wird als Formal-Ursache der Nachlassung der läfslichen Sünde einzig und allein der fervor charitatis angenommen. Hält man den Grundsatz der Schule fest, dafs nämlich Gegenteil nur durch Gegenteil verdrängt wird, und dafs auch die läfsliche Sünde eine gewisse macula in der Seele zurückläfst, so wird man folgender Darstellung Joh. a S. Thoma seine Zustimmung kaum versagen können: Potest sumi actus ipse (sc. charitatis) vel praecise prout est ipse actus secundus, qui cito transit et dependet a sua potentia in fieri et conservari. Vel potest sumi actus simul cum effectu ex tali actu relicto, scilicet cum aliqua determinatione relicta a se in habitu charitatis et gratiae, tollente adhaesionem illam et determinationem, quam relinquit peccatum veniale ad rem temporalem. Et quidem actus ille praecise et nude consideratus non potest formaliter tollere peccatum veniale, quantum ad maculam, quae relinquitur post transactum actum; quia actus ille formaliter non opponitur maculae, sed formaliter opponitur vel actui contrario, vel negationi seu privationi actus. . . . Si vero secundo modo consideratur actus, sic formaliter tollitur peccatum veniale et macula illius, quatenus tollitur adhaesio voluntatis ad rem temporalem sine subordinatione ad ultimum finem (de poenit. disp. XXXV. a. II).

S. 326 kommt der Verfasser auf die Frage, ob jedesmal, wenn die läfsliche Sünde nachgelassen wird (also auch extra sacramenta), auch die heiligmachende Gnade vermehrt resp. eingegossen wird. Er bejaht sie ohne weiteres. Dies glaube ich dahin verstehen zu müssen, dafs jedesmal — weil ja ein actus charitatis vorangegangen ist — die Vermehrung der Gnade zwar verdient wird, nicht aber sofort mitgeteilt wird, gemäfs der Lehre des hl. Thomas (II. 2. qu. 24. a. 6). Warum das Tridentinum herangezogen wird, ist nicht einzusehen. Es sagt ja nur: ipsum justificatum bonis operibus mereri augmentum gratiae (sess. VI. c. XXXII, nicht XVI!); von einer sofortigen Infusio ist keine

Rede. Wie der Verfasser die genannte Lehre des Meisters eine ‚obsoleta' nennen konnte, ist nicht einleuchtend. Haben ja doch alle seine Schüler diese Meinung vor wie nach dem Tridentinum vertreten (vgl. Cajetan in l. c. 1 Domin. de Marini, in III. P. qu. 87. c. II., Nugno in III. P. qu. 87. a. 2. diff. 1., Salmantic. ibid.). Gregor de Valentia weifs auch nichts von einer Veraltung der Lehre des hl. Thomas (de poenit. qu. IV. punct. secundum). — Die Ansicht, dafs sogar die Sakramente nur insofern die läfslichen Sünden nachzulassen vermögen, als sie durch die Gnade in uns den fervor charitatis bewirken, bietet gewifs bedenkliche Schwierigkeiten. Die Worte der Lossprechung im Sakramente der Bufse können doch nicht den vitalen Akt der Liebe verursachen; wie wird aber dann die Nachlassung ex opere operato bewirkt? Diese Schwierigkeit, von Cortenson (Lib. IX. P. III. c. I. coroll. III. de remiss. pecc. ven.) eine instantia vere difficilis genannt, verdient gewifs aufmerksam erwogen zu werden. Vielleicht stützt sich Lugo gar nicht ohne Grund auf dieselbe.

S. 389 wird vorgetragen, dafs die läfsliche Sünde nach diesem Leben gleich im ersten Augenblicke nach dem Tode durch die Erweckung eines vollkommenen Aktes der Liebe nachgelassen wird. Die Meinung mancher Theologen (auch Dom. Sotos in IV. Sent. dist. 15. qu. 2. a. 2), die behaupten, dafs die Verzeihung im Fegefeuer durch mehrere Akte der Liebe, Ergebung, Geduld u. s. w. erfolgt, hätte erwähnt werden müssen. — S. 396 wird die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Unvereinbarkeit der läfslichen mit der Erbsünde verworfen. So viel kann man doch ohne Zweifel feststellen, dafs die Lehre des englischen Meisters mindestens ebenso wahrscheinlich ist als die der Gegner. Die Argumente, die der Verfasser anführt, haben bereits Widerleger gefunden. Von der oben bereits angeführten Lehre über die Nachlassung jener läfslichen Sünden, die mit der Erbsünde vereinigt sind, gilt das oben von der Erbsünde Gesagte. Die Erbsünde ist zugleich eine Abkehr von Gott als a fine naturali. Ebendeshalb kann auch diese läfsliche Sünde nicht durch einen vollkommenen Akt der natürlichen Liebe nachgelassen werden. Schon aus diesem Grunde kann also von der Verzeihung der läfslichen Sünde, auch wenn sie wirklich mit der Erbsünde vereinbar wäre, nicht die Rede sein. Sie müfste, wie klein auch die Strafe wäre, ewig gezüchtigt werden.

Diese Punkte sind mir besonders aufgefallen. Wie man sieht, sind sie mehr von untergeordneter Bedeutung, den Wert des Werkes wollen sie nicht beeinträchtigen. In 412 Seiten hat der Verfasser die Natur der Sünde vollkommen erklärt und begründet. — Eine fleifsigere Benutzung der einschlägigen Litteratur, besonders in den Werken der grofsen Kommentatoren, hätte der Arbeit gewifs nur von gröfserem Vorteile sein können.

An Druckfehlern ist kein Mangel. Sie sind in so grofser Anzahl, oft so sinnstörend, dafs eine weitere Korrektur dringende Notwendigkeit und ernste Pflicht gewesen wäre. Da der Verfasser dies selbst anerkennt, kann man schliefslich von der Anführung im einzelnen absehen.

2. Den nämlichen Zweck, wie das vorhergehende Werk, verfolgt der Verfasser der zweiten Schrift. Dr. Schiesl will den objektiven, d. h. den inneren Unterschied zwischen Tod- und läfslicher Sünde feststellen, erklären und begründen. Es ist wahr, in neuerer Zeit hat man weniger über diesen Gegenstand geschrieben; indes die grofsen Theologen der früheren Zeiten haben doch hinreichend die These behandelt. Zu ihnen, vor allem zum hl. Thomas, mufs man zurückkehren, will man in die aufgeworfene Frage Licht und Klarheit bringen.

Der Herr Verfasser teilt seine Abhandlung, welche 108 S. in 8° umfafst, in 4 Abschnitte. In dem ersten ist vom Wesen der Sünde, in dem zweiten von der Verschiedenheit der Sünden, in dem dritten von den Kriterien der Tod- und der läfslichen Sünde, in dem vierten von dem eigentlichen Unterschied zwischen den zwei Arten der Sünde die Rede. Der eigentliche Unterschied wird zuerst negativ durch Verwerfung der irrigen Anschauungen von Pelagius bis Hirscher bewiesen; die positive Beweisführung wird aus der hl. Schrift, aus der Tradition und aus den Vätern genommen. Dazu kommt die spekulative Begründung des Gesagten.

Der Autor hat sich gewifs bestrebt, ernst an die Lösung der Frage heranzutreten. Das Werk ist mit grofser Sorgfalt gearbeitet. Die spekulative Behandlung der Frage ist jedoch ungenügend. — Nur einige Bemerkungen sollen dies erweisen.

S. 11 wird die ‚entsetzliche' Bosheit der Todsünde in die Conversio zum Geschöpfe, S. 13 in die Abkehr von Gott verlegt. Das Zweite ist das Richtige. Öfters werden die Ausdrücke aktuell, formell, habituell, interpretativ nicht scharf auseinander gehalten, was in die vorliegende Frage nur Verwirrung bringen kann. S. 16 wird das Argument der Stoiker für die Gleichartigkeit der Sünden angeführt, ohne jedoch widerlegt zu werden. Dem, der die Scholastik inne hat, können ähnliche Einwürfe keine Schwierigkeiten bereiten. Für die graduelle Verschiedenheit der Sünden wird kein strenger Beweis erbracht. Und wie leicht wären sie bei dem hl. Thomas (I. 2. qu. 73. a. 1. 2., de malo qu. II. a. 9) zu finden gewesen. S. 20 sind die Definitionen von Tod- und läfslicher Sünde nicht befriedigend. Daselbst meint der Autor, dafs in statu naturae purae von einer eigentlichen Todsünde nicht die Rede sein könnte, weil keine Vernichtung des Lebens der Seele möglich wäre. Der Mensch könnte in dem Zustande der reinen Natur durch sich selbst wieder alles gut machen. — Eine Tötung des Lebens der Seele in dem Sinne, wie wir sie jetzt auffassen, wäre allerdings unbekannt; eine schwere, an und für sich unersetzliche Verletzung des Sittengesetzes könnte und würde auch in jenem Zustande stattfinden. Der Mensch könnte ohne die Hülfe Gottes — wenigstens in weiterem Sinne für jede freiwillige Gabe Gottes genommen — auch dann nicht von der Todsünde und ihren Folgen befreit werden. (Vgl. Goudin Tract. theol. de gratia qu. II. a. 1. § II., Salmantic. de gratia tract. XV. de justif. disp. II dub. VII. § I. II.) — S. 22 ist der angegebene Grund, warum die läfsliche Sünde keine ewige Strafe verdient (‚damit der auf den Titel der heiligmachenden Gnade gegründete Rechtsanspruch auf den Himmel nicht wirkungslos bleibe') unzureichend. Der eigentliche Grund ist, weil in ihr keine Aversio und auch keine Conversio sicut ad finem stattfindet.

Grofse Sorgfalt hat der Herr Verfasser auf die Auseinandersetzung der irrigen Ansichten über die Natur der läfslichen- und Todsünde verwendet. Mehr von Nutzen wäre es gewesen, hätte er uns den inneren, spekulativen Unterschied mit ebenso grofser Genauigkeit dargelegt. Da dies nicht geschehen ist, hat der Verfasser seine Aufgabe nicht völlig gelöst. — Über die habitualis relatio der läfslichen Sünde auf Gott möge das oben Gesagte hinreichen. — Bei der näheren Bestimmung des finis ultimus der Todsünde spricht der Verfasser von einer insgemein angenommenen Ansicht der Scholastik. Das ist etwas zu viel! Die Ansichten gehen weit auseinander. — Es kann nur begriffsverwirrend sein, wenn der Verfasser von einer poena damni der läfslichen Sünde spricht. Neue Benennungen soll man nicht ohne Not einführen.

Die Citate bezeugen hinreichend, mit welcher Sorgfalt der Herr Verfasser sein Werk gearbeitet hat. Die Väterstellen sind nach Migne citiert, und mit einer seltenen Genauigkeit sind alle näher angegeben. Die Ausstattung ist recht schön. Druckfehler sind mir keine aufgefallen.

Für weitere Leserkreise, die mit der Lehre der Kirche über die Natur der Tod- und der läfslichen Sünde näher vertraut werden wollen, wird das Buch von Dr. Schiesl gewifs gute Dienste leisten.

Graz. Fr. Sadocus Szabó O. P.

J. E. Kuntze: **Gustav Theodor Fechner** (Dr. Mises); ein deutsches Gelehrtenleben. Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1892.

Das anziehende, kunstvoll zusammengesetzte, in warmen Farbentönen zum Herzen sprechende Mosaikbild des Lebens eines bekannten, vor etwa 5 Jahren erst verstorbenen Gelehrten haben wir in diesem Buche vor uns.

Der Verfasser, ein Neffe Fechners, hat das rein Wissenschaftliche derart mit der Kennzeichnung der persönlichen Eigenschaften und Lebensphasen seines Onkels zu verbinden gewufst, dafs das lebhafte Interesse des Lesers stets wachgehalten wird. Selbst beim Eingehen in tief philosophische Fragen hilft die Klarheit der Sprache und die scharfe, kurze Fixierung der betreffenden Begriffe dem Verfasser, dafs er nicht ermüdet, sondern stetig anregt. Dem Gemüte wird die Schrift ebenso gerecht wie dem Verstande. Wer könnte z. B. ohne Rührung den verhältnismäfsig langen und doch am Ende noch dem Leser zu kurzen Abschnitt lesen, worin die dreijährige schwere Krankheit des Prof. Fechner beschrieben wird (S. 105—140)! Und zwar glaubt der Leser ohne weiteres die Schilderung, welche der Verfasser von der Geduld, der nur selten unterbrochenen Seelenruhe, der stillen Heiterkeit und des Vertrauens auf Gott entwirft, wodurch der Kranke sich inmitten der schwersten Prüfungen aufrecht hält; so einfach und ganz ohne Pathos, stets objektiv begründet ist die Darstellung.

Nachdem über die Jugendzeit Fechners erzählt worden, führt der Verf. des Lebensbildes uns in die verschiedenen Zweige der umfassenden, bis ins hohe Alter hineinreichenden litterarischen Thätigkeit Fechners ein. Nacheinander kommt der Belletrist (Dr. Mises, 56—77), der Physiker (77—104), der Philosoph (140—198), der Naturforscher (198—247), der Ästhetiker (247—285), der Psychophysiker (286—309) an die Reihe. Das zusammenfassende Gesamtbild des Gelehrten schliefst die Darstellung (310—348). Im Anhange wird die Grabrede Dr. Wundts mitgeteilt und ein chronologisches Schriftenverzeichnis vorgelegt.

Sollen wir unser Urteil über Fechners Gelehrtenthätigkeit in wenige Worte kleiden, so möchten wir sagen: Fechner war grofs in einzelnen Zweigen der Wissenschaft; zusammenfassende Principien, welche geeignet sind, aus den einzelnen Zweigen ein Ganzes herzustellen, mangelten ihm. Wir meinen mit diesem Urteile nicht in Gegensatz zum Biographen Fechners zu treten. Denn Kuntze selbst macht oft genug kein Hehl daraus, dafs der philosophische Standpunkt Fechners, von dem allein aus ein Zusammenfassen aller Zweige der menschlichen Wissenschaften zu einem streng einheitlichen Ganzen möglich ist, ein durchaus verfehlter war. „Unserem Philosophen," so heifst es S. 185, „ist die Welt Gottes Leib"; „die Schöpfung will Fechner als ein Insichhineinsetzen verstanden

wissen, während alles Erschaffen ein Aufsersichsetzen und die Welt das Werk der Hände Gottes ist.“ „Für den Christen ist die Welt Gottes Kleid oder Gottes Stuhl; für Fechner ist Gott die Weltseele, dasselbe sagt der Pantheist, wenn auch Fechner in reichster Instanzenreihe Unterglieder der Weltseele setzt. Und was soll nach Fechner aus der Sünde werden? Wie gern geht der Philosoph an ihr vorüber! Aber keine Philosophie, keine Lebensanschauung, welche der Sünde Tiefen nur nebenbei berührt oder gar leugnet, kann den tiefer Empfindenden, den tiefer Blickenden wahrhaft befriedigen. Der Krebsschaden der Sünde, die eine Abkehr von Gott ist, hat sich nun einmal in das Menschengeschlecht hineingedrängt und dem Satan eine finstere, verhängnisvolle Macht über die Menschenseele verschafft, von welcher der Heide gar keine Ahnung hat und nur der lebendige Christ eine annähernde Vorstellung zu gewinnen vermag. Aber eben um so ernster mufs der universell gerichtete Denker sie beachten und in der Weltgeschichte wie in der Ethik mit ihr rechnen. Wie will Fechner, welcher den Menschengeist in den Gottesgeist hineinstellt, die menschliche Sünde erklären, ohne sie zugleich als eine göttliche Unvollkommenheit anzusehen? Sind nicht nach seinem Pantheismus unsere Sünden zugleich Gottes Sünden, unsere Schäden seine Schäden? Fechners psychophysisches Einschachtelungssystem türmt hier Frage auf Frage, Schwierigkeit auf Schwierigkeit. Der geschürzte Knoten bleibt ungelöst, der Christ mufs sich abwenden. . . . Ich mufs es als ein Unglück betrachten (S. 184), dafs dieses (Kantsche) Philosophieren, trotz alles Wertes, den es hat, und trotzdem seine Ergebnisse eine „Errungenschaft bleiben für alle Zeiten“, an dem Worte Gottes mit vornehmer Kälte vorüberging, dem Einflusse des Evangeliums im Grunde des Herzens und des Kopfes verschlossen blieb, die Verschleierung unseres Geistesauges durch die Sünde nicht erkannte oder sie unterschätzte und die fragmentarische Art unserer menschlichen Erkenntnis und Einsicht mit menschlichem Forschen und Denken überwinden zu können sich vermafs. Die Sünde, die Mittlerschaft des Gottessohnes, der Versöhnungstod, die Erlösungsthat, die Dreieinigkeit blieben so gut wie ganz ausgeschlossen in einer Spekulation, welche doch alles, alles in ihren Kreis gezogen wissen wollte; man überliefs das der Specialwissenschaft der Theologen. Und doch heifsen wir Deutsche das Denkervolk, rühmen uns der Universalität unseres philosophischen Denkens, und das Hegeltum hat sich Bahn gebrochen durch alle Kulturvölker; wir haben den grofsen Philosophenstil eines Platon und Aristoteles neu belebt. Aber dafs wir eine christliche Nation sind, dafs unsere Kultur nicht blofs auf der Antike, sondern wesentlich und zugleich auf den Fundamenten und Pfeilern des Christentums ruht, merkt man der Kant-Hegelschen Richtung nicht an.“

Wir haben mit Absicht eine längere Stelle aus dem vorliegenden Werke angeführt, damit der Leser darüber klar werde, dafs er es hier mit einem, auch in seinen streng wissenschaftlichen Anschauungen, durchaus mit Herz und Verstand auf dem Boden der positiven, übernatürlichen, christlichen Wahrheit stehenden Manne zu thun hat, der in glücklichster Weise das bessert und ausfüllt, was bei Fechner gefehlt und lückenhaft ist. Solcher Stellen wie die angeführte, die mit Wärme für „die Forderung der Christianisierung der Philosophie“ eintreten, gibt es viele in dieser Schrift. Und zwar begnügt sich der Verfasser nicht mit Phrasen, sondern er zeigt auch deutlich den gangbaren Weg. Mit vollem Recht knüpft er an das Kantsche „Ding an sich“ an, um zu zeigen, dafs „auf Erden all unser Wissen Stückwerk“ ist (S. 190), und öffnet so, von

den Principien der modernen ungläubigen Wissenschaft selber aus, das Thor für die Anerkenntnis eines höheren übernatürlichen Wissens, für den Eintritt des Lichtes der Offenbarung. Das ist eben, im Gegensatze zu den grofsen Denkern der Vorzeit, zu Plato und Aristoteles, der Fehler der Kant-Hegelschen Richtung, welcher „Hartmann den Schwanengesang gesungen“ (S. 185), dafs sie mit leeren Grundprincipien alles Wissen abschliefsen will, diese als die objektiv äufserste Grenze des Erkennens überhaupt hinstellen möchte, während Plato und Aristoteles die letzten weiten und allgemeinen Grundprincipien, auf denen ihr Denken sich aufbaut, nur als Grenze des menschlichen Erkennens und somit der natürlichen Kraft der menschlichen Vernunft betrachten. Jene richtet für das Erkennen unübersteigliche Schranken in der Natur auf und nimmt als ersten Quell des Erkennens das schlechthin Unerkannte und Unerkennbare, das „Ding an sich“, das „Ich an sich“, was nämlich nirgends existiert, das „Sein an sich“ etc. Plato und Aristoteles aber befreien den Blick von den Schranken, so dafs er am Ende auf Unendliches, unerschöpflich Erkennbares sich richtet, was aber zu erkennen und zu begreifen nur die dem menschlichen Geiste in der Natur gezogenen Schranken hindern. Daher sieht die moderne pantheistische Philosophie notwendig ab vom Glauben; die Grundprincipien der alten Philosophie aber lehren die Hände falten, um weitere Erleuchtung, über die Natur hinaus, zu empfangen. Auf diese letzteren konnten Augustin, Gregor, Thomas v. Aquin aufbauen, um jene wahrhaft christliche, d. h. alle Zweige des menschlichen Wissens einigende Philosophie zu formen, zu deren Herstellung der Verfasser die deutschen Philosophen auffordert. Aus den Grundprincipien der modern-pantheistischen Richtung dagegen fliefsen die zerreifsenden und zerstückelnden, alle Ordnung untergrabenden Kräfte sowohl in der Praxis wie in der Theorie. Kant verwechselt in seiner Auffassung des „Dinges an sich“ das innere Wesen des Dinges als den Grund für die Gemeinsamkeit gewisser Eigenschaften und Seinsbedingungen in vielen Dingen, als die mafsgebende Richtschnur des Allgemeinen, mit dem Grunde im Dinge, wonach es Einzelbestand hat, getrennt ist von allen andern, gerade diesen bestimmten Umfang, diese bestimmte Höhe, diese im einzelnen ausgeprägte Figur hat und nicht jene, weshalb dieses gerade existiert und Millionen anderer von derselben Wesenheit nicht, die auch, dem Wesen nach, existieren könnten. Jenes allgemeine Wesen ist eigenster Gegenstand unserer menschlichen Vernunft; aber es besagt vielmehr, was das Ding nicht ist, als was es ist. Deshalb nannte es Aristoteles „differentia“. Die Definition vom Menschen besagt z. B., dafs er weder Tier noch reiner Geist ist; den „Unterschied“ bestimmt sie. Dagegen liegt in der Kenntnis solchen Wesens noch nicht die Kenntnis des Grundes eingeschlossen, warum das einzelne Ding gerade hier ist und nicht dort, gerade in solcher Zahl und nicht in gröfserer oder geringerer. Gibt es einen solchen Grund? Unzweifelhaft; denn wenn der Mensch dafür einen Grund in sich hat, dafs er weder Tier noch reiner Geist ist, also für etwas an sich Unbestimmtes und nach den mannigfachsten Seiten hin weiter Bestimmbares, so mufs um so mehr ein Grund für das bestehen, was nach jeder Seite hin bestimmt und einzeln ist. Kann dieser Grund erkannt werden? Kant verneint es und macht doch das „Ding an sich“ zur Quelle alles Erkennbaren im Dinge, wodurch nämlich alle äufseren Eigenschaften und Seinsbedingungen erst wirkliches Sein und somit Erkennbarkeit gewinnen. Aristoteles und Plato behaupten es und stellen damit an die Spitze alles Erkennens und Erkennbarseins eine schlechthin höchste Intelligenz. Wird dieser Grund, wonach „jedem Dinge sein Platz

in der Welt angewiesen ist", thatsächlich von uns erkannt? Da antworten die Alten mit nein und begründen dieses nein mit den natürlichen Schranken der menschlichen Vernunft, deren Gegenstand „die im Stoffe befindliche Wesenheit" (essentia in materia existens) ist, während der höchste *νοῦς* notwendig ganz und allseitig frei von allem stofflichen Einflusse sein mufs. Das Christentum antwortet mit ja und weist auf das höhere Licht des Glaubens oder der übernatürlichen Offenbarung, die sonach nichts anderes thut, als dafs sie die menschliche Vernunft vollendet, ihre Schranken aufhebt und die Lücken im natürlichen Erkennen füllt.

Wollte der Verfasser nur in den alten Vätern und zumal im Thomas von Aquin mit dem Ernste der Forschung, welcher ihm eigen ist, sich umsehen, er würde leicht finden, dafs die Forderungen, die er zu Gunsten einer „Christianisierung der Philosophie" stellt, schon längst in vollstem Mafse erfüllt sind. Es ist zu bedauern, dafs diese Autoren, so guten Willen sie haben, nicht den Fesseln von Vorurteilen gegen die Glaubenswissenschaft, wie sie seit Jahrhunderten in der Kirche gepflegt wird, sich entwinden können, obgleich man sagen sollte, ein Blick in einen der grofsen klassischen Autoren der Väterzeit und der Scholastik müfste dazu genügen. Der Verfasser „erkennt das wahre und volle Recht nur der christlichen Anschauung zu, welche in dem irdischen Leib das Organ der durchgeistigten Seele und die Hülle des unsterblichen Leibes erblickt, diesen aber für einen Tempel Gottes erklärt" und sieht „die beiden Extreme", zwischen denen vermittelt werden mufs, „in der mittelalterlich-christlichen Anschauung, nach welcher der Leib nämlich ein Gefängnis, eine Schranke, eine Last ist" und „der mechanischen Naturwissenschaft", nach welcher „der Leib als Quell und Herr der Seele erscheint". Aber dieses erste Extrem wird von der ganzen „mittelalterlich christlichen Weltanschauung" entschieden und ausdrücklich zurückgewiesen. Der Leib ist ihr das Werkzeug der Seele, ein Werkzeug, welches durch die Erbsünde verdorben wurde, kraft der Gnade Christi aber wieder gereinigt wird. Was Herr Kuntze als Ziel der Christianisierung der Philosophie nach dieser Seite hin vorlegt, daran hat die ganze christliche Wissenschaft, soweit sie in der Kirche Anerkennung gefunden, nie gezweifelt. Genau dasselbe gilt von der verpflichtenden Kraft des Gehorsams gegenüber der Staatsgewalt. Theorieen, wie die des contrat social und ähnliche, sind von der kirchlichen Wissenschaft längst verworfen worden. Letztere zeigt zudem auch, wie es bereits in der menschlichen Natur selber begründet ist, dafs „alle Obrigkeit von Gott sei".

Es ist jammerschade, dafs in einem Werke, wie das vorliegende ist, wo der sittliche Ernst des Forschers auf jeder Seite und in mannigfachster Weise durchbricht, sich Phrasen finden wie S. 193: „Die Reformation des 16. Jahrhunderts erhebt auf Grund tiefster Seelenkämpfe das Evangelium zur Gewissenssache, die lutherische Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts zum theologischen Gedankensystem und das Kirchenlied derselben Zeit zur Lyrik." War denn den Märtyrern der ersten Jahrhunderte, die ihr Blut für dasselbe vergossen haben, „das Evangelium nicht Gewissenssache"? Weifs der Verfasser nichts von einer civitas Dei Augustins, von einer summa theologica des Aquinaten, worin die christliche Dogmatik längst und unnachahmbar zum „theologischen Gedankensystem" geworden ist? Oder sieht er in Liedern wie „Wein, Weiber und Gesang" den Gipfel christlicher Lyrik? In der kathol. Kirche von den Aposteln an bis auf den heutigen Tag ist „das Evangelium Gewissenssache", freilich nicht „auf Grund tiefster Seelenkämpfe", sondern auf Grund des Glaubens

als einer „Gabe Gottes“ und auf Grund der in Christo allein verdienten Gnade. Wir verstehen nicht, wie ein Mann von der wissenschaftlichen Stellung Kuntzes solche Phrasen niederschreiben kann, die entweder gar keinen Sinn haben oder einen, auch für den oberflächlichsten Leser, der in etwa die Geschichte kennt, durchaus verkehrten, in allen Fällen einen eines ernsten Mannes unwürdigen. Wo ist das grofse Werk Luthers oder eines seiner Schüler zu finden, in welchem die christliche Dogmatik „theologisches Gedankensystem“ wurde? Luther leugnete die Dogmen der Kirche, je nachdem es ihm bequem war, strich Bücher aus der heil. Schrift, je nachdem darin seine Lehre verworfen wurde. Wo sagt das Evangelium, man solle seine Gott dargebrachten Gelübde brechen? Wo heiligt das Evangelium wüste Schimpfereien, die an die Stelle von Beweisen treten? Steht es etwa im Evangelium, dafs „die Ehe ein weltlich Ding sei“? Da steht vielmehr: „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen.“ Wir wüfsten auch nicht, dafs der Rat, eventuell eine zweite Frau zu nehmen, während die erste noch lebt, welchen Luther dem Landgrafen von Hessen gegeben, „als Gewissenssache“ im Evangelium empfohlen wird. Davon mag Herr Kuntze sich überzeugt halten, mit Hilfe der sog. „Reformatoren“ des 16. Jahrhunderts ist die Philosophie nicht zu christianisieren. Hätte sich der Verfasser wenigstens noch auf einen Reformator, wie den Kardinal Nikolaus von Cusa, bezogen, der ein halbes Jahrhundert vorher durch das Beispiel seines keuschen, strengen Lebens und durch das Wort seiner Predigt in Deutschland die durch das selbstgewollte Schisma geschaffenen schlechten Zustände mit Erfolg besserte. Die letzte Hälfte des 16. Jahrhunderts und die erste Hälfte des 17. ist für jeden, der die Geschichte gemäfs den Dokumenten und feststehenden Thatsachen, nicht aber gemäfs seinen persönlichen Vorurteilen erforscht, das für die Deutschen in politischer, wirtschaftlicher, wissenschaftlicher und religiöser Rücksicht ohne Zweifel das traurigste. Es ist die Epoche allgemeinen Verfalls. Wenn da reine Charaktere und wissenschaftliche Leuchten vereinzelt auftauchen, so gehören sie zum allergröfsten Teile „der alten Kirche“ an. Sieht man genau zu, so findet man, dafs, wenn Thatsachen und Theorieen, die das Licht des 19. Jahrhunderts zu scheuen haben, als dem Mittelalter zugehörige hingestellt werden, dieses „Mittelalter“ keine andere Zeit in Wirklichkeit ist, wie der letzte Teil des 15. und das 16. Jahrhundert, wo der anwachsende Despotismus der Fürsten auch die politische Freiheit in Fesseln schlug und, um Dauer zu haben, das Licht der Wahrheit möglichst unterdrückte.

Wir möchten zudem uns nicht damit einverstanden erklären, dafs „der germanische Kulturgeist“ (S. 193) in der Weise betont wird, als ob das Deutschtum dem Geiste des Christentums die Vollendung bringen sollte, oder auch nur eine gewisse Vollendung; obgleich dergl. Ansichten sich auch in geschichtlichen Werken katholischer Verfasser finden. Daraus könnte leicht die Leugnung des übernatürlichen Charakters des Christentums gefolgert werden. „Der vom Himmel kommt, ist über alle“, sagt der grofse Vorläufer des Herrn von diesem. Von der Erde her tritt kein Licht zum Lichte der Sonne, um es heller zu machen, hinzu. Ebenso hat das Christentum wohl „die germanischen Völker“ erleuchtet, gekräftigt, gehoben; aber es hat von denselben keinerlei Vorteil empfangen, wie es überhaupt von keinem Volke, so wenig wie Christus der Herr, etwas empfangen kann. Gleich Gott selber ist es ihm wesentlich eigen, zu geben. Die „Überlieferungen und Überbleibsel antiken Heidentums“ hat das Christentum nicht, gestützt auf die germanischen Völker, überwunden;

sondern umgekehrt ist „das Volksleben“ in allen Völkern, zu je verschiedenen Zeiten, „zum vollen Evangelium“ und „die Blüte zur reifen Frucht gekommen“, so lange jedes Volk sich ganz vom Geiste des Christentums durchdringen liefs. Jedes Volk hat die üblen Seiten seines Nationalcharakters unter dem Lichte des christlichen Glaubens abgelegt und die guten bis zur Vollendung entwickelt kraft der im Geiste des Christentums liegenden organischen Verbindung mit den andern Völkern. Christus hat zu den Aposteln gesagt: „Gehet hin und lehret alle Völker“. Bei Darlegungen, wie wir sie hier vor uns haben, bekommt man den Eindruck, als habe Christus eigentlich sagen müssen: „Gehet hin und lehret hauptsächlich die germanischen Völker.“

Wir rechnen zu jenen Ausführungen, die in dieses sonst so treffliche Buch nicht passen, auch diejenigen, in welchen von den katholischen Orden die Rede ist. Der Verfasser nimmt da den Standpunkt Harnacks ein, mit dessen Lehren er im übrigen wohl wenig wird zu thun haben wollen. Kuntze möge nur, will er ein Zeugnis aus dem Altertum haben, die erste aus den collationes patrum (Cassian) lesen. Da steht bereits ganz klar der Platz angegeben, welchen der Ordensstand in der Kirche Gottes einnimmt. Nicht die Kasteiungen, Nachtwachen, nicht die jungfräuliche Keuschheit, Armut etc. sind das letzte erstrebenswerte Ziel, sondern diese Abtötungen und Übungen sind blofs Mittel, um zu der einen einzigen wahren Vollkommenheit zu gelangen, welche die Liebe ist, die Liebe Gottes und der Mitmenschen. Um diese Liebe unbehinderter und umfassender zu bethätigen, dazu dienen die Ordensregeln. Würden die letzteren von der Vollkommenheit der Liebe entfernen und etwa den inneren Stolz erhöhen, so wären sie tadelnswert. Diese selbe Lehre findet sich in allen Vätern, und Thomas v. Aquin handelt (S. th. II, II, qu. 184 u. ff.: vgl. den deutschen Thomas Bd. VII, S. 1061) ausführlich über den Unterschied des Ordensstandes und des bischöflichen oder im allgemeinen geistlichen Hirtenstandes. Es ist da kein Gegensatz, sondern die organischeste Einheit: der Stand der Vollkommenheit, insoweit jemand bereits vollkommen sein mufs, ehe er in denselben tritt, ist der bischöfliche; und zwar weil „der gute Hirte sein Leben dahingeben soll für seine Schafe“ und somit bereit sein mufs, den gröfsten Akt der Liebe zu vollziehen, denn „eine gröfsere Liebe hat niemand, als wer sein Leben dahingibt für seinen Freund.“ Der Ordensstand aber ist der Stand der Vollkommenheit, weil er der zuverlässigste Weg ist, um die Vollkommenheit der Liebe zu erreichen.

Es ist zu bedauern, dafs diese Herren zu wenig sich mit den kath. Autoren, und möchte es sich um die bedeutendsten handeln, bekannt machen. Leicht hätte Herr Kuntze die erwähnten Irrtümer als solche erkannt, wenn er die Summa des Aquinaten an den betreffenden Stellen hätte aufschlagen wollen. Da durchdringt „das Evangelium“, soll darunter die positive Offenbarungswahrheit und nicht ein unbestimmtes mystisches Etwas verstanden werden, in der That alle Wissenschaften, die dem blofs natürlichen Lichte gedankt sind, und erhebt dieselben zu ebenso vielen Leitsternen für das praktische christliche Leben. Da erscheint das Christentum einzig auf Grund seiner übernatürlichen Kraft als das alle Völker umschlingende Band, innerhalb dessen jedes Volk, je nach seiner speciellen Beschaffenheit, zur Teilnahme am Gastmahle des Lammes gerufen wird. Da wird uns die wahrhaft christliche Philosophie dargeboten, nach welcher der Verfasser des hier angezeigten Buches sucht. Mit seinem weiten Blicke, mit seinem warm für die christliche Wahrheit schlagenden Herzen, mit seinem reichen Wissen

wird er in den Werken des Aquinaten, ohne Zweifel, jene Befriedigung finden, die ihm von unsrer modern-pantheistischen Wissenschaft versagt wird und versagt werden mufs. Die Grundsätze des Forschers von Aquin sind keine andern, wie die der ersten christlichen Väter und, in blofs philosophischer Beziehung, wie die der grofsen griechischen Philosophen.

Wir schliefsen die Besprechung mit einem Citat über den Determinismus und geben damit dem Leser eine weitere Probe des ernsten, würdigen Inhalts dieses Buches, dessen Eindruck nur auf einigen, wenn auch wenigen Seiten durch den, leider allzuweit verbreiteten, Mangel an Kenntnis der katholischen Lehre getrübt wird: „Mit dem Pantheismus", so S. 295, „hängt der Determinismus ziemlich eng zusammen, wenigstens Fechner, der Pantheist, ist auch Determinist, und er bricht eine Lanze dafür. Ich vermag ihm auch in diese Schranken nicht zu folgen, allein der Streit darüber ist ein Streit über Begriff und Wesen der Freiheit im tiefsten ethischen Sinne, in deren Regionen die einfache Logik, die Beweisführung und das Experiment nicht dringen. Seltsam, die meisten Naturforscher, wie auch Fechner bemerkt, neigen dem Determinismus, der in letzter Instanz alle Willensentscheidungen auf Notwendigkeit zurückführt, zu. Aber sind denn Naturkundige im Reiche der Freiheit klassische Zeugen? Ist es ihr Beruf, Produkte der Freiheit zu erforschen? Sie sind hier Dilettanten. Sie haben sich im Element der natürlichen Gesetzmäfsigkeit und Notwendigkeit zu bewegen, und wenn sie kommen, von da Schlüsse auf das Element der ethischen Freiheit zu ziehen, so müssen sie den Vorwurf gewärtigen, dafs sich damit andere Leute zu beschäftigen haben. Die Notwendigkeit hebt die Verantwortlichkeit und den Schuldbegriff auf, jeder Versuch, sie in Einklang zu bringen, läuft auf Sophistik hinaus, in letzter Instanz liegt ein Denkfehler vor. Alle Werke der Phantasie, der Energie, der Intelligenz sollen in letzter Wurzel Notwendigkeiten sein? Man denkt meist nicht daran, dafs der Determinismus, wenn er im Willensgebiete Wahrheit wäre, ebenso für die Phantasie und für das Denken eine Wahrheit sein müfste, denn das sind lauter Freiheitsgebiete; dann wären das römische Staatswesen, die griechische Nation, die Sixtinische Madonna, die platonische Philosophie Resultate der Notwendigkeit, und der Staat bestraft mit Unrecht den Verbrecher, dem es so zu handeln bestimmt war und der nicht anders handeln konnte. Freilich wer, wie Fechner, den freien Menschen als wirkliches Teilwesen in Gott und Gott selbst in seinem Wesen als einen Repräsentanten der Notwendigkeit zu denken fertig bringt, dem kann es auch nicht schwer fallen, Notwendigkeit und Verantwortlichkeit für vereinbar zu halten und zu sagen: ‚Der Mensch ist insofern verantwortlich, als er für Unrechtthun Strafe aus dem Gesichtspunkte zu erwarten hat, dafs sie in ihren Folgen ihm selbst wie der Welt gedeiht. Dafs seine Sünde notwendig ist, ändert daran nichts.' Was ist da in der Hand des Naturdenkers aus dem Begriffe Verantwortlichkeit geworden! Kann der Kriminalist daraus etwas machen? Nennt man das subjektive Schuld und Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit? Ich denke, das ganze sittliche Leben der Menschheit legt täglich und stündlich Zeugnis dagegen ab und verweist den Naturforscher in seine Grenzen, in das Gebiet der wirklichen, nicht einer vermeintlichen Notwendigkeit. Das Auge des Naturforschers, welches immer auf Naturnotwendigkeiten trifft und allenthalben damit zu rechnen hat, wird ungeübt und ungeeignet, die Erscheinungen richtig zu würdigen, welche sich in der Region der ethischen Freiheit vollziehen. Vielfach steht jetzt die Bewegung der Philosophie unter dem Zeichen der Naturwissenschaft, Naturforscher stellen sich an

die Spitze. Das mag sein Gutes haben, aber die Freiheit des Menschen gehört dem Gebiete des Geisteslebens an und der Naturforscher als solcher hat es mit der Natur, nicht mit dem Geiste zu thun, seine wissenschaftliche Aufgabe liegt nicht in, sondern neben dem Gebiete der Freiheit."

Dr. C. M. Schneider.

***Dr. M. Glofsner:* Nikolaus v. Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie.** Münster, Theissing 1891.

Der Verfasser hätte hinzusetzen können: „als Vorläufer der neueren Philosophie" und des Protestantismus. Die Aufgabe ist noch nicht gelöst, nachzuweisen, welche Stufen von der glänzenden Wissenschaft der Scholastik herab zu jenem Wirrwarr in der Philosophie sowohl wie in der Theologie führten, den wir im 16. Jahrhunderte auf der höchsten Spitze sehen und dem das Konzil von Trient erst ein autoritatives Ziel setzte. Wir vermissen im 1. Bande Janssens jede diesbezügliche Andeutung und Pastors Geschichte der Päpste der Renaissance ist bis jetzt kaum darauf eingegangen. Die vorliegende Schrift bietet einen höchst wertvollen Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe, der da verdient, in den weitesten betr. Kreisen gelesen und erwogen zu werden. „Bei Nikolaus v. Cusa und Nizolius", so S. 186, „reichen sich beide in entgegengesetzter Linie von der Wahrheit abweichende Extreme, der einseitige Intellektualismus und der ebenso einseitige Empirismus und Alogismus, in dem Zugeständnisse die Hand, dafs das über die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung hinausliegende Gebiet der freie Tummelplatz subjektiver Anschauungs- und Betrachtungsweise sei, mit dem Unterschiede, dafs ihn der eine mit spekulativen Ideen, der andere mit den Gebilden einer dichterisch veranlagten und rednerisch geschulten Phantasie auszufüllen sucht." Dieses Urteil, welches als das Ergebnis der hier dargebotenen Forschungen bezeichnet werden kann, unterschreiben wir vollkommen. An die Stelle des von den Vätern und Kirchenlehrern vorgetragenen und von den Aposteln überlieferten Verständnisses der kath. Lehre tritt bei dem Cusaner wie bei Nizolius das Privaturteil. Die nackten Worte, mit denen die christlichen Geheimnisse durch die Konzilien gelehrt werden, nehmen sie an; aber sie legen, zumal der Kardinal, einen bis dahin unerhörten oder, sagen wir besser, einen von Bernardus und den grofsen Scholastikern zurückgewiesenen Sinn unter. Es ist allerdings auf den ersten Blick beinahe unglaublich, dafs ein Kardinal von den Talenten und dem Ansehen des Cusaners an manchen Stellen mit derselben Klarheit wie Hegel den Pantheismus lehrt. Aber gegen die Thatsache hilft kein Leugnen: die coincidentia der Gegensätze und, noch augenscheinlicher, die Auffassung der Dreieinigkeit sowie der Erlösung kann keinen Zweifel übrig lassen; man meint, die Pantheisten des 19. Jahrhunderts sprechen zu hören. Sonderbarer Weise scheint Cusanus nie über die Sünde gehandelt zu haben, deren Möglichkeit allerdings, bei seinem Systeme, folgerichtig verschwindet. Die Thatsache erklärt sich durch die herrschende Strömung der Renaissance in den Wissenschaften, auch der eleatischen Ideen, der sich schwer damals jemand entzog, sodann durch das Festhalten an der äufseren Fassung der kath. Dogmen, und ebenso durch das Ansehen, in welchem der Cusaner verdientermafsen stand. Es ist aber schwer zu verstehen, wie noch jetzt eine kath. Zeitschrift (Katholik, 1887, S. 352 und 355) den

Kardinal „als einsame Gröfse in der deutschen Philosophie des 15. Jahrhunderts, der von der Vergangenheit rettete, was er retten konnte", als „in seiner Spekulation erhaben über seiner Zeit" preisen und im selben Atem sagen kann, dafs Giordano Bruno sich in seinen Ansichten nur dadurch vom Kardinal unterscheidet, dafs „er einige Konsequenzen ziehen zu müssen glaubte, die Nikolaus nie gezogen haben würde". Die Abhandlung Glossners ist eine „Warnungstafel", dafs man in kath. Schriften und Schulen den Cusaner nicht als „bahnbrechenden Denker" hinstelle, sondern als ernst mahnendes Beispiel, wie selbst Talente vom Range des Cusaners auf Abwege geraten, wenn sie das Gebiet der Spekulation betreten, ohne vorher ihren Geist ernst geschult zu haben.

Dr. C. M. Schneider.

BERICHTE.

Compendium Philosophiae Moralis seu Ethicae secundum principia S. Thomae ad usum scholarum auctore P. Potters, Philos. Mor. et Theol. Dogm. Prof. In Seminario Bredano. Pars I. Ethica Generalis: Principia Generalia Ordinis Moralis Naturalis. Bredae, J. van Turnhout; Friburgi, Herder. 1892. 8⁰. 383 S.

Die hier dargebotene allgemeine Ethik handelt in 6 Kapiteln de ultimo fine naturae humanae, — de actu humano spectato secundum esse physicum et morale, — de virtutibus et vitiis, — de norma completa actuum humanorum tum objectiva tum subjectiva, — de juribus et officiis. — Alle in denselben gegebenen Darlegungen und Beweise sind in übersichtlicher Ordnung und Einteilung vorgetragen, sprachlich scharf abgegrenzt, kurz und bündig, aber sachlich ebenso klar und treffend. Was der Verfasser in der Vorrede angibt, nämlich „in adornando hoc compendio summa mihi religio fuit sequi Doctorem Angelicum", hat er in diesem ersten Bande treu gehalten. Er folgt darin Schritt auf Schritt dem hl. Thomas, und zwar auch in den scholastischen Kontroversen z. B. über die sittliche Bedeutung der an sich gleichgültigen Handlungen und des äufseren Aktes, über die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes u. s. w. (vgl. Nr. 196, 211, 367). Wenn er aber häufig auch Stellen aus anderen, besonders späteren Scholastikern, wie Suarez und Lessius, anführt, so enthalten diese entweder nur Auseinandersetzungen und weitere Entwickelungen der Lehre des hl. Thomas, oder sie betreffen Punkte, über welche der hl. Thomas sich gar nicht oder doch nicht klar genug ausgesprochen hat (vgl. S. 48 u. 49).

Seine Stellungnahme zum einfachen, absoluten Probabilismus scheint der Verfasser nicht undeutlich kundzugeben in folgendem Passus: „Si quis dubitet, utrum aliqua actio sit lege prohibita, et debita veritatis inquisitione dubium expelli non possit, quia utrinque stat sententia probabilis, hoc modo indirecte sibi efformat conscientiam moraliter certam: Lex dubia non obligat. Atqui lex hanc actionem prohibens propter sententiam probabilem negantem non certa, sed dubia est. Ergo certe non obligor ad hanc actionem omittendam." (S. 327.)

Diesen Schlufs kann man aber nur dann ziehen, wenn die gegen das Gesetz sprechenden Gründe ungefähr gleichgewichtig mit den für dasselbe eintretenden sind, da nur in solchen Fällen das Gesetz wirklich