Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 14 (1900)

Artikel: Quaestiones quodlibetales [Fortsetzung]
Autor: Esser, P. Thomas
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761983

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: 03.07.2025

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

QUAESTIONES QUODLIBETALES.

Von P. THOMAS ESSER,
Ord. Praed.

(Vgl. Bd. VII, 441; VIII, 129; XIII, 159.)

Ursache und Verursachtes.

4. **Cessante causa cessat effectus.** — Dieser Grundsatz bildet die nötige Ergänzung zu dem anderen: Posita causa ponitur effectus, den wir bereits in anderem Zusammenhange (XIII, 179) erklärt haben. Bei älteren Rechtsgelehrten findet er sich auch wohl in dem Vers ausgedrückt: Causatum perimit causa perempta suum. Zu seiner Erklärung müssen wir die bereits wiederholt gegebene Unterscheidung zwischen dem begrifflichen und dem sachlichen Sinn von Ursache und Wirkung wieder heranziehen.

In erster Beziehung entsprechen und ergänzen Ursache und Wirkung sich wechselweise, so dafs die eine mit der anderen steht und fällt. Streng begrifflich genommen (formaliter und reduplicative) ist die Ursache nämlich nur da, wenn und solange sie verursachend ist, und die Wirkung nur, wenn und solange sie gewirkt wird; mit anderen Worten, die Begriffe des Verursachens und des Gewirktwerdens bestehen in dem Vorgang (actus) des gegenseitigen Handelns und Leidens, Gebens und Empfangens. In diesem Sinne ist es von selbst einleuchtend, dafs mit dem Aufhören des Verursachens (causa) auch das Verursachtwerden (effectus) aufhört. Es ist kaum notwendig hinzuzufügen, dafs dieses von jenem Verursachen und Verursachtwerden verstanden werden mufs, das sich wirklich gegenseitig entspricht: mit dem Fortfall der Zweck-Ursache hört deren Einflufs auf das Strebevermögen auf; mit dem Aufhören der hervorbringenden Ursache hat auch das Hervorbringen ein Ende; mit dem Wegfall der Wesen verleihenden Ursache zerfällt das Wesen selbst.

Nimmt man jedoch Ursache und Wirkung in der anderen Beziehung, insofern sie (entitative) zwei verschiedene Dinge sind, so verhält sich die Sache etwas anders. Zwar ist es bezüglich der inneren Ursachen, die nur miteinander und durcheinander bestehen, klar, dafs mit dem Untergang der einen auch die

andere, beziehungsweise das aus beiden bestehende Gebilde (compositum) zu Grunde geht. Das ist besonders deutlich beim Sterben und Verderben der lebenden Wesen, wenigstens der Pflanzen und Tiere, wenn wir vom Menschen wegen der eigentümlichen Art seiner Wesens-Ursache (d. h. der Unvergänglichkeit seiner Seele) absehen wollen. — Bei den Dingen, in denen Stoff und Gestalt nur in einem zufälligen Verhältnis zu einander stehen, trifft durch Zerstörung der jeweiligen Gestalt im Stoff nur eine zufällige Änderung ein. Diese ist entweder Verunstaltung oder Umgestaltung, je nachdem der Stoff für eine Neugestaltung empfänglich ist oder nicht.

Bezüglich der äufseren, d. h. der hervorbringenden Ursache, auf die wir auch die Zweck-Ursache zurückführen können, müssen wir zunächst zwischen Teil-Ursache und Gesamt-Ursache unterscheiden. Auf die Teil-Ursache kann unser Grundsatz natürlich nur in so weit angewendet werden, als die Wirkung von ihr abhängt. — Rücksichtlich der Gesamt-Ursachen müssen wir einen Unterschied machen zwischen solchen, von denen ihre Wirkung nur bezüglich des Entstehens (in fieri) abhängt, und anderen, von denen die Wirkung auch für ihr Fortbestehen (in facto esse) abhängig bleibt. Auf jene kann unser Grundsatz nicht angewendet werden, wohl aber auf diese. So zieht der Tod des Vaters nicht den Tod des Sohnes nach sich, noch das Sterben des Baumeisters das Zusammenfallen des von ihm gebauten Hauses. Hier handelt es sich um Wirkungen, die, wenn sie einmal von ihrer Ursache hervorgebracht sind, getrennt und unabhängig von derselben fortbestehen. Das Aufhören der Bauthätigkeit des Baumeisters würde aber sofort und notwendig die Stockung des im Bau begriffenen Hauses zur Folge haben. Mit dem Auslöschen des Lichtes hört von selbst die Helle auf, die die Nacht erleuchtete, wenn, wie gesagt, das ausgelöschte Licht die einzige oder Gesamt-Ursache der Beleuchtung war. In diesem Falle handelt es sich um eine Wirkung, die auch in ihrem Fortbestand von ihrer Ursache abhängig bleibt. — Das angeführte Beispiel legt eine dritte Einschränkung nahe, nämlich dafs es auch beim Fortfallen der einzigen oder Gesamt-Ursache keineswegs notwendig ist, dafs die Wirkung sofort oder plötzlich aufhöre, da es ja Wirkungen gibt, die, wie für ihr Entstehen, so auch für ihr Vergehen einen allmählichen Entwicklungsgang durchlaufen, also Zeit erfordern. So hört der einmal erwärmte Körper nicht plötzlich, sondern nur nach und nach auf warm zu sein, wenn ihm die (einzige) Ursache seiner Wärme entzogen wird, gerade wie es auch der Zeit bedurfte, um ihn warm zu machen.

Der so erklärte Grundsatz ist auch von grofser Tragweite auf dem Rechtsgebiete. Der Pariser Senatsrat Tiraquellus hat eine eigene Abhandlung über diesen Gegenstand geschrieben,[1] die von der Behauptung ausgeht, es gebe überhaupt keine Rechtsregel, keinen Gesetzesspruch, keinen Grundsatz, der von gröfserer Tragweite sei, oder aus dem man zur Erklärung und Entscheidung von Rechtsfragen mehr Nutzen ziehen könne. Um dieses zu zeigen, führt er im ersten Teile seiner Schrift nach der Buchstabenfolge alle Rechtsfragen auf, in denen jener Grundsatz Anwendung findet, z. B. actionis, beneficii, dispensationis, privilegii, renuntiationis etc. causa cessante, cessat ipsa actio, beneficium, dispensatio etc. Daran schliefsen sich aber im zweiten Teile, auf mehr als 200 Seiten, so viele Einschränkungen, dafs die thatsächliche Anwendung dieser Regel aufserordentlich erschwert erscheint. Es sind ihrer nicht weniger als vierzig. Vielleicht ist aber in ihrer Aufzählung der Jurist nicht genug Philosoph gewesen. Doch kam es ihm vielleicht gerade auf eine ausgiebige Kasuistik an. Sonst hätte er seinen Grundsatz durch wenige scharfe und bündige Vorbehalte, die sich auf die vorher bereits gegebenen Einschränkungen zurückführen lassen, genugsam sicherstellen können.

Zunächst darf causa nicht mit ratio verwechselt werden. Oder besser ausgedrückt (da der in Auffassung und Absicht liegende Grund sich nicht immer haarscharf von der dinglichen Ursache unterscheiden läfst): was als causa einer Rechts-Bestimmung oder Rechts-Abmachung ausgegeben wird, darf nicht irgend ein in Betracht kommender Beweggrund sein — ein solcher käme ja höchstens einer Teil-Ursache gleich —, sondern darf nur von dem eigentlichen und ausschliefslichen Endzweck verstanden werden, ohne den die Rechts-Handlung nicht gesetzt worden wäre. Das ist auch von Bedeutung für die angewendete Theologie. Wie viele seelsorgliche Fälle werden durch Reskripte erledigt! Diese können aber gar leicht auf Angaben beruhen, die ihre Gültigkeit in Frage stellen, sei es dafs in dem Bittgesuche ein zur Sache gehöriger und in Betracht kommender Punkt verschwiegen wurde (subreptio), sei es dafs ein nicht auf Wahrheit beruhender Grund oder Umstand angegeben wurde (obreptio). Betrifft ein solcher Fehler gegen die Wahrheit — auch wenn er nicht böswillig (dolo) begangen wurde — jenen Grund, der für die Verleihung des Reskriptes bestimmend war

[1] Andreae Tiraquelli Tractatus: cessante causa cessat effectus. Paris. 1552.

(die causa motiva), so ist das Reskript selbst hinfällig. Übrigens gibt der Papst zuweilen ausdrücklich zu verstehen, dafs nicht die angegebenen Gründe allein für die Verleihung der erbetenen Gnade in Betracht gekommen sind. Das ist der Fall, wenn die Worte: motu proprio, oder: ex certa scientia, oder ähnliche Zusätze gebraucht werden. Wird aber gegen die Wahrheit gefehlt bezüglich eines Grundes, der blofs neben anderen Beweggründen noch mit in Betracht kam (causa impulsiva), so ist deshalb das Reskript noch nicht ungültig.

Dieselbe Erklärung findet ihre Anwendung bei dem Satz: cessante causa (= ratione) legis, cessat ipsa lex, den ja schon die landläufige Fassung so widergibt: cessante fine totali legis, cessat ipsa lex. Natürlich handelt es sich in diesem Satz nicht um die Frage nach der Anwendbarkeit eines Gesetzes in den einzelnen Fällen, sondern nur um die Frage nach dem Fortbestande eines Gesetzes als solchen. Hierbei kommt also nur der Gesamt-Zweck des Gesetzes in Betracht. Das Fortfallen irgend eines Teil-Zweckes würde nicht ausreichen, um zu sagen, das Gesetz selbst sei hinfällig. Das ist besonders zu berücksichtigen beim Fortfallen jener Verhältnisse, die den Anlafs zu dem Erlassen des Gesetzes gegeben haben. In den meisten Fällen ist dieser Anlafs, wenn auch ohne ihn das Gesetz nicht erlassen worden wäre, doch nur ein Teil-Zweck des einmal erlassenen Gesetzes. Nur wenn der Gesamt-Zweck des Gesetzes bezüglich aller Personen und aller Orten, und zwar dauernd, hinfällig geworden ist, kann man sagen, dafs die eigentliche ratio des Gesetzes zu bestehen aufgehört hat, dafs mithin das Gesetz selbst, wenn es gewaltsam aufrecht erhalten würde, irrationabilis würde. Nur in den seltensten Fällen ist der Gesamt-Zweck eines Gesetzes im Gesetze selbst ausgedrückt; aber selbst in diesem Falle stände das Urteil über die Thatsache des Fortfalles des ausgedrückten Zweckes nur dem Gesetzgeber selbst zu. Um so weniger also ist der dem Gesetz Unterstehende Richter über dessen rechtsgültigen Bestand, wenn der Zweck, dessen Fortfall behauptet wird, im Wortlaut des Gesetzes nicht ausgedrückt ist, und nur aus seinem Anlafs, seinen Bestimmungen, seiner Handhabung u. s. w. erschlossen werden mufs. Übrigens ist es klar, dafs der Gesetzgeber das Aufhören der Verbindlichkeit eines Gesetzes entweder durch ausdrückliche Erklärung, oder durch stillschweigende Duldung der Nichtbeachtung anerkennen kann.

Auch die andere Einschränkung, die wir philosophisch so ausdrückten, dafs wir sagten: nur jene Gesamt-Ursache, von der die Wirkung, wie in ihrem Entstehen, so auch in ihrem Fort-

bestehen abhängt, zieht diese mit in ihren eigenen Untergang — findet auf dem Rechtsgebiet ihre Anwendung. Nur muſs sie hier so ausgedrückt werden: Eine Rechtswirkung, die durch freien Willens-Entschluſs eines rechtsfähigen Wesens geschaffen wird, kann nur dann durch eine ähnliche Rechtshandlung, wie die war, die sie geschaffen hat, rückgängig gemacht werden, wenn sie in der Gewalt des freien Willens bleibt, nicht aber, wenn sie sozusagen in den Besitz eines anderen oder Gottes übergeht, oder durch bestehende Gesetze gebunden wird. Deshalb können z. B. Gelübde nicht durch denselben Willen, der sie abgelegt hat, gelöst werden. — Die durch einen freien Willens-Entschluſs eingegangene Ehe wird nicht mit dem Aufhören dieses Willens hinfällig, noch kann sie durch einen entgegengesetzten Willens-Entschluſs aufgelöst werden. — Der rechtliche Flecken der Ehrlosigkeit bleibt fortbestehen, auch nachdem die Ursache, aus der sie entsprungen, fortgefallen ist (wenigstens wenn es sich um die infamia juris handelt). — Ein Beneficium, das der Bischof frei verliehen hat, kann nicht wieder von ihm abgenommen werden. Das Gesetz bindet seinen Willen und sichert das jus acquisitum des anderen. — Dagegen kann ein Testament zu jeder Zeit wieder umgestoſsen oder widerrufen werden. — Eine Verordnung kann von der zuständigen Obrigkeit erlassen und wieder aufgehoben werden.

Im kanonischen Recht hat der hier besprochene Grundsatz die folgende amtliche Fassung erhalten: Omnis res per quascunque causas nascitur, per easdem dissolvitur. Die Ausleger beschränken denselben aber (trotz des ganz allgemeinen Ausdruckes: omnis res) auf das Gebiet der Verpflichtungen und Verträge, welche zeitlich-bürgerliche Dinge zum Gegenstand haben. Von vornherein wird also alles ausgeschlossen, was geistlicher Natur ist oder zum göttlichen Recht gehört, wie die Sakramente, Gelübde, Schwüre u. s. w. Und auſserdem werden die anderen von uns bereits erklärten Einschränkungen gemacht. Ein Verlöbnis also, ein Kauf-Vertrag u. s. w., die durch gegenseitige Vereinbarung zu stande kommen, können in derselben Weise auch wieder rückgängig gemacht werden.

5. **Causae efficienti assimilatur suus effectus**, oder: **Omne agens agit sibi simile.** — Unter dem Handelnden oder der hervorbringenden Ursache wird selbstverständlich hier nur die Haupt-Ursache (causa principalis), und nicht das Werkzeug (c. instrumentalis) verstanden. Quod agit in virtute alterius (was eben das Werkzeug thut), non assimilat sibi patiens, sed [**patiens assimilatur**] principali agenti; non enim

domus assimilatur instrumentis quibus artifex utitur, sed arti ipsius (S. Thom. c. Gent. l. 4 c. 77, Amplius). Allerdings hat auch das Werkzeug einen grofsen Einflufs auf die hervorzubringende Wirkung, und gewifs kann man es oft der Arbeit ansehen, ob zu ihrer Fertigstellung ein gutes oder ein schlechtes Werkzeug verwendet wurde; aber eine Ähnlichkeit zwischen Wirkung und Werkzeug ist nicht vorhanden.

Ebenso müssen wir von vornherein betonen, dafs wir nur von einer solchen Wirkung reden, auf deren Hervorbringung die Ursache, sei es von Natur, sei es durch Absicht, abzielt, mit anderen Worten, von dem effectus **per se**, nicht aber von einem effectus **per accidens**, d. h. einer solchen Wirkung, die die frei wirkende Ursache nicht beabsichtigt, oder auf deren Hervorbringung die naturgemäfs wirkende Ursache nicht berechnet ist.

Nachdem wir so die hier in Betracht kommenden Arten von Ursache und Wirkung festgestellt haben, müssen wir noch den Begriff der Ähnlichkeit erklären. — Die Ähnlichkeit beruht auf den Eigenschaften oder Beschaffenheiten der Dinge. Diese sind entweder wesentliche oder zufällige. Also gibt es auch eine wesentliche und eine zufällige Ähnlichkeit. Hier nehmen wir dieselbe im weitesten Sinne, insofern sie, nach dem Ausdruck des hl. Thomas (1 q. 4 a. 3), eine „convenientia vel communicatio in forma" ist. Das eine Mal befindet sich eine solche Beschaffenheit (oder forma) in zwei Dingen in der gleichen Vollkommenheit: dann ist die Ähnlichkeit gegenseitig und wird von beiden Dingen gleichmäfsig ausgesagt. Das andere Mal befindet sich eine Eigenschaft voll und ganz in einem Dinge, während sie in einem anderen gleichsam nur leihweise, nur abgestrahlt, nur in einem geringeren Mafse sich findet: dann wird die Ähnlichkeit blofs von diesem mit jenem, nicht aber umgekehrt, ausgesagt. Das ist der Fall zwischen Abbild und Urbild.[1] Und

[1] Idem est aliquid esse alicui simile, quod habere qualitatem illius. Qualitas autem alicujus dicitur quam proprie et plene habet. Contingit autem quandoque, quod qualitas illa perfecta sit in utroque, unde utriusque dici potest: et secundum hoc in talibus potest dici, quod utrumque alteri simile sit. — Quandoque autem qualitas aliqua est proprie et plene in uno, et in alio est tantum quaedam imitatio illius, secundum aliquam participationem: et tunc illa qualitas non dicitur utriusque, sed ejus tantum, quod eam plene possidet. Et tunc illud quod non plene habet, dicitur simile ei quod plene habet, et non e converso; ut si dicamus, quod pictura est similis homini, et non e converso; non enim dicitur, quod homo est similis suae imagini proprie loquendo. S. Thom. I. Sent. dist. 19 q. 1 a. 2. Cf. ibid. dist. 68 q. 1 a. 1.

darauf zumal bezieht sich unser Grundsatz, wie schon die sprachliche Fassung es andeutet: causae efficienti assimilatur suus effectus.

Ähnlichkeit findet sich also zunächst zwischen Dingen, die zu derselben Art gehören, wie zwischen Mensch und Mensch; dann aber auch zwischen solchen, die bloſs zu derselben Gattung gehören, wie zwischen den artlich verschiedenen Lebewesen, — wem wären nicht die Ausdrücke geläufig: Adlernase, Fischmund, Löwenherz, die alle auf Ähnlichkeiten beruhen —; ja auch zwischen Dingen, die nicht einmal zu derselben Gattung gehören, sondern bloſs eine gewisse Übereinstimmung (Analogie) haben. Auf dieser Ähnlichkeit beruht die übertragende und bildliche Redeweise, Metapher genannt, die der Unterhaltung und dem Vortrag einen solchen Reiz verleiht, wie spröder Charakter, lachende Fluren, sprühender Witz u. s. w.

Wollen wir jetzt die Ähnlichkeit zwischen der bewirkenden Ursache und der ihr eigenen Wirkung feststellen, so müssen wir uns noch einmal an den Unterschied zwischen causae **univocae** und causae **aequivocae** erinnern. Jene bringen immer eine Wirkung hervor, die derselben Art ist wie sie selbst: formam ejusdem speciei vel rationis in effectum inducit (S. Thom. II. Sent. dist. 1 q. 2 a. 2). So bei den auf Spontaneität beruhenden tierischen Zeugungen. Daſs hier eine gewisse Ähnlichkeit, und zwar eine auf Gegenseitigkeit beruhende Ähnlichkeit Platz greift, folgt daraus, daſs Ursache und Wirkung die gleiche Wesens-Beschaffenheit haben. Ebenso ist es bei den mit Natur-Notwendigkeit wirkenden Ursachen, die eine Wirkung gleicher Art hervorbringen, wie Feuer, welches Feuer, Wärme, die Wärme, und Kälte, die Kälte hervorbringt. Hier teilt die Ursache der Wirkung ihre eigene Wesens-Beschaffenheit (forma substantialis) mit, und diese kann innerlich, dem Grade nach (intensive) immer vollkommener werden. Dadurch verähnlicht die Ursache sich, oder vielmehr ihrem Ideal, die Wirkung mehr und mehr.[1]

Die causae **aequivocae** sind solche, die Wirkungen hervorbringen können, die anderer Art sind als sie selbst. Nur mit Auswahl, d. h. mit Erkenntnis und freiem Willen wirkende Ursachen können so wirken. Keine durch ihre Natur zum Handeln getriebene Ursache kann entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen (es sei denn **per accidens**). Der Wille dagegen kann nicht bloſs verschiedene, sondern selbst entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen. Deshalb sind die causae aequivocae immer

[1] Assimilari supra hoc quod est: similem esse, ponit quendam motum et accessum ad unitatem qualitatis. S. Thom. I. Sent. dist. 19 q. 1 a. 2

auch causae universales. Nicht als ob die Wesen, die wir ihren verschiedenen, andersartigen Wirkungen gegenüber als causae aequivocae bezeichnen, nicht auch Wirkungen hätten, die aus ihrer Natur gleichsam hervorquellen! Wie wäre es möglich, dafs Gottes Natur, die der Urquell aller Fruchtbarkeit in den Geschöpfen ist, nicht auch selbst und unmittelbar sprudelte? Die göttliche Natur entfaltet sich in der That in der reichlichsten Weise in dem Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit. Die menschliche Natur hat geradeso wie alle unter ihr stehenden Geschöpfe Wirkungen, die mit Notwendigkeit oder mit Spontaneität aus ihr fliefsen, wie die Fortpflanzung der Art. Aber in dieser Beziehung sind die hier in Rede stehenden Ursachen eben nicht aequivocae, vielmehr müssen sie so den eben besprochenen causae univocae beigezählt werden. Das legt das Glaubensbekenntnis bezüglich Gottes durch die Worte nahe: Deum de Deo, lumen de lumine; weshalb der Apostel hier die Ähnlichkeit ausdrücklich behauptet, indem er den Sohn Gottes splendor gloriae et figura substantiae des Vaters (Hebr. 1, 3) und imago Dei (Col. 1, 15) nennt. Wie aber verhält es sich mit der Ähnlichkeit zwischen andersartigen Wirkungen und ihren Ursachen?

Was zunächst die mannigfaltigen Erzeugnisse der freiwählenden Bethätigung des Menschen betrifft so ist die Sache am klarsten, wenn wir vor allem an seine künstlerischen Erzeugnisse denken. Es ist nämlich einleuchtend, dafs das, was die kunstgeübte Hand allmählich ausführt, vorher im Geiste des Menschen fertig dasteht. Dieses Bild im Geiste leitet gleichsam die ausführende Hand. Das vollendete Kunstwerk ist nichts anderes als ein Abbild von jenem Urbild im Geiste, das zugleich auch als Vorbild (causa exemplaris) diente. Es liegt also thatsächlich hier eine „convenientia sive communicatio in forma“ vor, so sehr, dafs der hl. Thomas das Vorbild fast unter die causae univocae rechnen möchte, da das Urbild in der Seele und das Abbild im Stoffe derselben Art und nur verschiedener Seinsweise seien (II. Sent. dist. 1 q. 2 a. 2). Wie er auch anderswo sagt: „In agentibus per artem formae effectuum praeexistunt secundum eandem rationem, non autem eodem modo essendi; nam in effectibus habent esse materiale, in mente vero artificis habent esse intelligibile (Quaest. disp. De Potentia q. 7 a. 1 ad 8). Aber eben deshalb sind beide nicht von derselben Art (species), wie er auch anderswo in demselben Buch ausdrücklich sagt: „patet, quod nec etiam domus quae est in mente artificis, cum domo quae sit in materia, univoce dicatur domus“ (q. 7 a. 7 ad 6). Zwei Dinge derselben Art haben die gleiche

forma **intrinseca**; das Gedankenbild und der Plan verhalten sich aber zu dem nach ihnen gestalteten Gebilde gleichsam als forma **extrinseca**. Jedenfalls aber erhält das Gebilde eine gewisse Ähnlichkeit mit dem geistigen Entwurf, nach dem es gestaltet wird, und so bewahrheitet sich der Satz, dafs causae efficienti assimilatur suus effectus. „Artificiata similantur artifici, in quantum in eis exprimitur forma artis et ostenditur voluntas artificis de eorum constitutione" (Quaest. disp. De Potentia q. 3 a. 16 ad 5; cf. a. 17 ad 6).

Etwas Ähnliches trifft auch zwischen den Geschöpfen und dem Schöpfer zu. Dafs hier keine vollkommene und gegenseitige Ähnlichkeit stattfinden kann, liegt auf der Hand. „Dici potest **aliquo modo**, quod creatum sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturae" (Sum. 1. q. 4 a. 3 ad 4). Schöpfer und Geschöpf kommen ja nicht überein in etwas, das beiden gemeinsam wäre; vielmehr ist das geschöpfliche Sein nur eine Nachahmung des göttlichen Seins.[1] Alles geschöpfliche Sein ist, sozusagen, ein Abglanz, ein Wiederschein des göttlichen Seins, von diesem selbst hervorgebracht. Und gerade darin, dafs das göttliche Sein alles aufser ihm Bestehende hervorbringt — effective et exemplariter, wie der hl. Thomas (I. Sent. dist. 89 q. 1 a. 2) sagt —, liegt die unvollkommene Ähnlichkeit von diesem mit ihm selbst. Der englische Lehrer drückt diese doppelte Ähnlichkeit genauer so aus: **Una** [similitudo est] creaturae ad **intellectum** divinum; et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eundem modum essendi, quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re. — **Alio modo** [ist Ähnlichkeit vorhanden] secundum quod ipsa divina **essentia** est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis (Quaest. disp. De Potentia q. 7 a. 7 ad 6). Die erste hier aufgeführte Ähnlichkeit, die vorher **exemplaris** genannt wurde, fällt mit jener zusammen, die auch zwischen den Schöpfungen des Menschen und dessen Gedankenbild besteht. Von ihr sagt der hl. Thomas anderswo: „Assimilatio creaturae ad Deum attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu et voluntate Dei" (Quaest. disp. De Potentia q. 3 a. 16 ad 5). — Die andere (vorher **effectiva** genannt) beruht auf der gröfseren oder geringeren Teilnahme an dem göttlichen Sein. Diese Teilnahme ist aber gröfser oder geringer, je nachdem das Sein, das Gott den Dingen gibt,

[1] Inter Deum et creaturas non est similitudo per convenientiam in aliquo communi, sed per imitationem; unde creatura similis Deo dicitur, sed non convertitur. I. Sent. dist. 35 q. 1 a. 4 ad 6.

mehr oder weniger edel ist. Unter den stofflichen Geschöpfen steht in dieser Beziehung der Mensch am höchsten wegen seiner geistigen Seele, und auf diese bezieht sich zunächst das Wort des Schöpfers: „Lafst uns den Menschen nach unserm Bilde und Gleichnis machen“ (Gen. 1, 26). Für die genaueste Fassung alles bisher Gesagten verweisen wir den freundlichen Leser auf die Summa theologica, in deren erstem Teile der hl. Thomas geflissentlich die Frage löst: Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo (q. 4 a. 3).

Den bisher erklärten Grundsatz omne agens agit sibi simile, müssen wir durch zwei andere ergänzen, von denen der eine sich auf die Ursache und der andere auf die Wirkung bezieht. Diese lauten: Modus agendi sequitur modum essendi, und: Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur. Beide Grundsätze begründet der hl. Thomas in einem Wort, indem er sagt: „Manifestum est, quod unumquodque quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum“ (1 q. 25 a. 1). Wir müssen dieselben jedoch gesondert erläutern.

6. **Modus agendi sequitur modum essendi.** — Prof. Gutberlet (Metaphysik, Münster 1880, S. 86) scheint diesen Grundsatz als ganz gleichbedeutend mit dem vorhergehenden zu nehmen. Wenigstens stellt er beide ohne weiteres neben einander. Gleichbedeutend sind sie indessen keineswegs; vielmehr liegt in dem zweiten, modus agendi sequitur modum essendi, einerseits die Begündung, anderseits aber auch eine Einschränkung des ersten, omne agens agit sibi simile.

In etwas allgemeinerer Fassung wird dieser neue Grundsatz auch kurzweg so ausgedrückt: agere sequitur esse. Das heifst auf deutsch zunächst: Erst sein, dann handeln (wie wir früher erklärten: causa non existens non potest operari); dann: Wo immer Sein, da ist auch Handeln (dieses Wort in seiner weitesten Bedeutung genommen); endlich: Wie das Sein, so das Handeln — und dieses wieder in doppeltem Sinne: 1. wie die Art der Ursache, so die Art der Wirkung, und 2. wie die Weise des Verursachens, so die Weise des Verursachten. — Hier kommen nur diese beiden letzten Bedeutungen in Betracht.

Zunächst ist es klar, dafs die Art des Seins die Art des Handelns bestimmt, und dafs das Handeln nicht über die Natur des Handelnden hinausgehen kann. Das Handeln ist ja nur eine Bethätigung der Natur, eine Äufserung seiner Kraft. Daher

kann nichts aus der Ursache herauskommen, was nicht in ihr liegt. In diesem Sinne sagten die Alten: Nemo dat quod non habet, was, um ganz genau zu sein, so ausgedrückt werden müfste: nemo dat quod nullo modo habet. Denn es darf dabei nicht übersehen werden, dafs etwas in verschiedener Weise in der Ursache sein kann: nur der Kraft nach (virtualiter), oder auch dem Wesen nach (formaliter), in gleichartiger (univoce) oder in viel höherer Weise (eminenter). So können Heilkräuter die Gesundheit hervorbringen, ohne selbst die Gesundheit als solche (formaliter) zu besitzen; sie haben eben eine Kraft, die im Körper jene Regelung der Säfte, jene Ordnung in der Bethätigung der einzelnen Glieder hervorbringt, die wir Wohlbefinden oder Gesundheit nennen. — So bringt Gott, ohne selbst stofflich oder körperlich zu sein, die ganze sichtbare und greifbare Natur hervor, weil er in der Fülle seines Seins jedes mögliche und denkbare Sein in vollkommenster Weise, also die unvollkommenen Seinsarten in einer, nicht blofs dem Grad, sondern auch der Art und Gattung nach, viel höheren Weise (eminenter) einschliefst. — Unsere Natur kann also aus sich keine übernatürliche Handlung vornehmen. Sie kann dieses aber wohl, wenn ihr eine entsprechende Kraft (die Gnade, die eingegossenen Tugenden) beigegeben wird. Ein Geschöpf ist aber einer solchen Erhöhung seiner Bethätigung oder einer solchen Erweiterung seines Wirkungskreises fähig, wenn seine Naturanlage sich dem nicht widersetzt, mit anderen Worten, wenn jene von seiner Natur nicht geforderte und zu ihrer Vollständigkeit keineswegs notwendige Zuthat die Natur selbst nicht zerstört, sondern erhöht und vervollkommnet. Auch in diesem Sinne ist der Satz zu verstehen: „gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam". Diese Vervollkommnungs- und Erhöhungs-Fähigkeit, die auf der blofsen non repugnantia der Natur beruht, nennen die Scholastiker potentia obedientialis. Wenn dieser Ausdruck auch zunächst auf das Verhältnis der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer gemünzt ist, so trifft doch etwas Ähnliches im Verhältnis des Menschen zu dem unter ihm stehenden, und infolgedessen ihm unterstehenden, Wesen zu. Besonders deutlich sehen wir das bei den Wesen, deren der Mensch sich als Werkzeuge bedient. Das andächtige Bild, das der Pinsel Fra Angelicos gemalt hat, ist nicht die Wirkung des Pinsels allein, sondern des Pinsels, geführt von jener frommen Hand. Die Anlage zur Hervorbringung einer ähnlichen Wirkung war wohl ein Pinsel, aber aus sich allein hätte er niemals eine solche Wirkung hervorgebracht. Von der Hand eines Meisters geführt, brachte er ein Meisterwerk

hervor. Hätte derselbe Meister mit dem Pinsel einen Baum fällen sollen, so wäre ihm der Versuch nicht geglückt, weil die Naturanlage jenes Werkzeuges auf eine solche Wirkung nicht berechnet und eingerichtet ist. Eine geschöpfliche Ursache mufs aber die vorhandenen Naturanlagen der Dinge nehmen, wie sie sind. Ihr Schöpfer dagegen verfügt über diese nach Wohlgefallen, ihm gehorchen sie in allem. — So ist es klar, in welchem Sinne die Art der Ursache die Art der Wirkung bestimmt. Wie niemand über seinen eigenen Schatten springen kann, so kann auch niemand in einer anderen Art wirken, als die ist, die in seiner Natur angelegt oder begründet ist, mit anderen Worten, etwas kann nur das wirken, wozu es die Fähigkeit besitzt. Das ist, wie gesagt, die Begründung des vorher erklärten Satzes, demzufolge zwischen der Wirkung und der hervorbringenden Ursache immer eine gewisse Verwandtschaft und Ähnlichkeit besteht. Wie die Ursache, so die Wirkung.

Da es sich hier in der erklärten Weise um ein Wechsel-Verhältnis handelt, so können wir den Satz auch umdrehen und sagen: Wie die Wirkung, so die Ursache: qualis modus operandi, talis modus essendi, oder mit den Worten des hl. Thomas: „quia unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius“ (Sum. 1 q. 50 a. 5). Und so hat der Satz eine viel ausgedehntere Anwendung für uns als in der anderen Fassung. Da wir nämlich die sinnenfälligen äufseren Wirkungen eher und leichter erkennen als die verborgene innere Natur der hervorbringenden Ursache, so ist es klar, dafs die Wirkungen für uns öfters ein Mittel sind, um die Natur der Ursache zu erschliefsen als umgekehrt. Und wir gehen dabei nicht fehl. So beweisen wir die Geistigkeit unserer Seele und ihre Unabhängigkeit vom Körper in ihrem Bestande aus ihrer Bethätigung oder der Art und Weise, wie sie ihre Thätigkeiten ausführt. — So sagt die hl. Schrift in dichterischer Wendung: „Qui plantavit aurem non audiet? aut qui finxit oculum, non considerat? (ps. 93, 9). Der Dichter zieht also aus der Thatsache, dafs wir vom Schöpfer die Gabe erhalten haben, zu sehen und zu hören, den Schlufs, dafs er das, was er anderen gegeben hat, auch selbst besitzen mufs, zwar nicht formaliter, aber eminenter. Das zeigt das gleich folgende: Dominus scit cogitationes hominum. Gott sieht nicht blofs die äufseren Werke wie wir mit unseren Augen, sondern sein Blick dringt sogar bis ins Menschenherz.

Aber Ursache und Wirkung entsprechen sich nicht allein bezüglich der Art, sondern auch bezüglich der Weise. Die

Wirkung ist nicht bloſs so geartet, sondern auch so beschaffen wie die Ursache. Jenes begründet die von uns so genannte wesentliche Ähnlichkeit, dieses aber bloſs eine auſserwesentliche Ähnlichkeit. Jene trifft immer und notwendig zu; diese aber kann bloſs zutreffen, trifft vielleicht in der Regel zu, muſs aber nicht notwendig zutreffen. Deshalb ist hier weder ein Schluſs von der Ursache auf die Wirkung, noch ein solcher von der Wirkung auf die Ursache unbedingt zuverlässig. Das Ganze wird durch einige Beispiele klar. Schwindsüchtige oder anders belastete Eltern werden fürs gewöhnliche ihre Krankheit auf ihre Kinder übertragen. — In einem ärmlichen Boden und bei rauhen Witterungs-Verhältnissen wird auch das beste Saatkorn keine reichliche Ernte erzielen. — Ein unbegabter Künstler wird kein Meisterwerk schaffen. — Aus diesen Beispielen geht hervor, daſs das der Art nach gleiche Handeln oder Verursachen, der Weise nach, d. h. der Vollkommenheit nach, sehr verschieden sein kann, und daſs die Wirkung mehr oder weniger auch an dieser Beschaffenheit der Ursache teilnimmt. Man sieht daraus auch, weshalb wir vorher sagten, daſs der Grundsatz „modus agendi sequitur modum essendi“ in diesem Sinne eine Einschränkung des anderen ist: „causae efficienti assimilatur suus effectus“. Es kann eintreffen, daſs gesunde kräftige Eltern ein krüppelhaftes oder krankhaftes Kind hervorbringen, das also wohl in der Art, aber nicht in der Beschaffenheit mit ihnen Ähnlichkeit hätte. Der Grad oder die Stärke und Vollkommenheit der verursachenden Thätigkeit hängt also von manchen, sowohl inneren, wie äuſseren Umständen ab, die auf die Wirkung fördernden oder hindernden Einfluſs ausüben können. Deshalb ist der Schluſs nicht sicher: ein kräftiges Kind, also kräftige Eltern; ein krankhaftes Kind, also krankhafte Eltern; ein mittelmäſsiges Kunstwerk, also ein mittelmäſsiger Künstler. Quandoque etiam bonus dormitat Homerus. Da der Schluſs aber das zur Grundlage hat, was gewöhnlich zutrifft, so ist er nicht bloſs kein freventliches Urteil, sondern hat immer auch Wahrscheinlichkeit für sich.

7. **Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur.** Nachdem wir das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung wiederholt als ein Geben und Empfangen bezeichnet haben, kann der hier vorkommende Ausdruck **recipere** nicht mehr wunder nehmen. Wollten wir andere, den Scholastikern gleich geläufige Ausdrücke für die hier gebrauchten einsetzen, so könnten wir statt recipere sagen: pati (dem das agere gegenübersteht), und statt Wirkung und Ursache: potentia und actus, oder materia

und forma. Daraus ist das Verhältnis zwischen dem empfangenden Wesen und dem empfangenen Gegenstand schon ersichtlich. Das, was von dem Empfangenden entgegengenommen wird, ist entweder etwas ihm Wesentliches oder etwas ihm Aufser-Wesentliches (die forma substantialis oder eine forma accidentalis, der actus primus oder ein actus secundus). Im ersten Falle ist das empfangende Wesen etwas, dem blofs ideales Sein zukommt, die wirklich innerlich und äufserlich begründete Möglichkeit, durch Hinzutritt der erwarteten Gabe Fleisch und Blut anzunehmen und in die Weltwirklichkeit, in eine bestimmte Gattung und Art der bestehenden Dinge als neues Einzelwesen einzutreten. Dafs auch in diesem Falle, wo es sich nämlich um das Empfangen der forma substantialis handelt, der vorher angeführte Grundsatz „quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur" zutrifft, geht aus dem hervor, was die Scholastiker von der Zubereitung der Materie auf die Form lehren. Der hl. Thomas dehnt dieses, wie wir schon bei einer früheren Gelegenheit (XIII. 164) sagten, selbst auf die Menschenseele aus, indem er behauptet, dafs die wesentliche Vollkommenheit der Seele von der Vollkommenheit des Leibes, den sie belebt, und der sich ihr gegenüber als recipiens verhält, abhängt. „Manifestum est, quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam . . . Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde etiam, cum in hominibus quidam habent corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur (bei Aristoteles) in II. de anima, quod molles carne bene aptos mente videmus" (Sum. 1 q. 85 a. 7).

Ganz besonders aber trifft unser Grundsatz zu in dem anderen Falle, wo es sich nämlich um ein bereits fertiges, bestehendes Wesen handelt, das von aufsen her weitere zu seinem Wesen hinzufallende Zuthaten (formae accidentales, actus secundos) erhält. Schon jetzt ist es uns aber klar, dafs der Grundsatz, der uns beschäftigt, nicht so verstanden werden will, als ob das Empfangene in die Natur des Empfangenden verwandelt werden müfste. Die einem unterstehenden Wesen zufallenden Eigenschaften oder Beschaffenheiten (accidentia) nehmen nicht dadurch die Natur eines selbständigen Wesens (substantia) an, und die in die Seele aufgenommenen übernatürlichen Gaben treten damit nicht aus der übernatürlichen Ordnung heraus und in die natürliche herein, ebensowenig wie die Seele körperlich wird, dadurch dafs sie mit dem Körper vereinigt wird. Das Empfangende nimmt also auch nicht einmal alle Eigenschaften des

Empfangenen an; wie auch umgekehrt das Empfangene nicht alle Eigentümlichkeiten des Empfangenden annimmt. Daraus folgt dann auch, dafs der Ausdruck „modus recipientis“ weder von der angeborenen Aufnahms-Fähigkeit, noch von dem natürlichen Aufnahms-Bedürfnis verstanden wird. In der Seele ist keine aus der Natur stammende Fähigkeit zur Aufnahme übernatürlicher Gaben vorhanden; diesen entspricht nur die oben erwähnte allseitige Unterodnung derselben unter ihren Schöpfer (die potentia **obedientialis**), derzufolge dieser mit ihr machen kann, was er will (unbeschadet des von ihm selbst ihr gegebenen Wesens), während sie seinen Winken gehorcht. Ebensowenig liegt in der Natur des Wassers oder des Eisens das Bedürfnis nach Erhitzung durch Feuer. Gerade an diesem Beispiele aber zeigt sich deutlich der wahre Sinn des Ausdruckes „modus recipientis“. Anders nämlich wird die Einwirkung des Feuers vom Eisen, und anders vom Wasser, und — fügen wir noch hinzu — anders vom Holz und anders von der Asche aufgenommen. Das Eisen wird leuchtend und glühend, das Wasser kochend und wallend, das Holz flammt lichterloh auf und die Asche geht in Rauch auf. Eine und dieselbe Ursache bringt also ganz verschiedene Wirkungen hervor. Weshalb? Weil „quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur“, d. h. nach der vorher auf seiten der Ursache gemachten Unterscheidung, je nach der Art und je nach der Weise des Gegenstandes, den die Thätigkeit der Ursache bearbeitet. Schaffen kann ja die geschöpfliche Ursache nicht; sie braucht zur Hervorbringung ihrer Wirkungen eines Unterwurfes, der sich ihrer Thätigkeit gegenüber leidend und aufnehmend verhält. All ihr Wirken beschränkt sich auf ein (substantiales oder accidentales) Verändern. Dabei ist ihre Thätigkeit von der Art und von der Beschaffenheit des sie aufnehmenden Unterwurfes abhängig. Von der Art: das geht aus dem angeführten Beispiel deutlich hervor, in dem vier verschiedene Arten von Wesen (Eisen, Wasser, Holz, Asche) in ihrem Verhalten dem Feuer gegenüber aufgezählt werden. Von der Beschaffenheit: das erhellt sofort, wenn wir eine dieser Arten, das Holz, herausnehmen und an die gröfsere oder geringere Vollkommenheit oder Geeignetheit für die Aufnahme der Einwirkung des Feuers etwa bei frischem, lebendigem Holz, und bei trockenem Schlagholz denken. Das Feuer wird anders von diesem, und anders von jenem aufgenommen.

Hier sehen wir auch deutlich den inneren Zusammenhang zwischen dem **modus agendi**, von dem im vorhergehenden

Grundsatz die Rede ist, und dem **modus recipientis,** um den es sich hier handelt. Ein einfaches Zündhölzchen mag ausreichen, einen zubereiteten grofsen Scheiterhaufen in Flammen zu setzen, einen saftigen Baum wird es aber niemals anzuzünden vermögen. „Quandoque non recipitur tota virtus (dantis in eo a quo recipitur), et hoc est ex defectu **recipientis,** quod non est proportionatum ad recipiendum totum quod agens influere potest . . .; vel forte ex defectu **agentis,** cujus virtus est deficiens a communicatione suae similitudinis; sicut una scintilla non potest calefacere aliquod lignum etiam multum dispositum" (I. Sent. dist. 20 q. 1 a. 2 ad 3). Soll also eine in jeder Beziehung vollkommene Wirkung herauskommen, so mufs zwischen dem Handelnden und dem zu bearbeitenden Stoff die hier angedeutete Angemessenheit und Übereinstimmung bestehen. Auch der beste Künstler kann aus einem widerspenstigen, ungeeigneten Stoff kein vollendetes Kunstwerk schaffen, und auch der vollkommenste Erzieher kann aus einem dummen Schüler keinen Gelehrten machen. Wie ganz anders nehmen der Travertin und der Marmor die Bearbeitung durch denselben Meifsel und denselben Bildhauer auf! Und wie verschieden sind die Eindrücke und Vorteile, die zwei Schüler, von denen der eine begabt, und der andere unbegabt ist, von demselben Lehrer und aus derselben Schule mitnehmen. „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur."

In welcher majestätischen Ruhe scheint das Himmelsgewölbe in dem glatten Wasserspiegel wieder! Wie fängt aber alles an zu tanzen, sobald ein Lüftchen das Wasser kräuselt, und wie verschwimmen dann die Eindrücke! Und erst ein Hohlspiegel! wie entstellt der auch das schönste Gesicht zur lächerlichen Fratze! Wie thut dem kranken Auge das Licht so wehe, das durch das gesunde so wohlthuend in die Seele hereinleuchtet! Die Erklärung ist immer: „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur."

L'ape e la serpe spesso
Suggon l'istesso umore;
Ma l'alimento istesso
Cangiando in Cor si va:
Che della serpe in seno
Il fior si fa veleno;
In sen dell'ape il fiore
Dolce liquor si fa.

(Metastasio, La morte d'Abelle.)

Das ist nicht blofs von der körperlichen, sondern auch von der geistigen und sittlichen Veranlagung und Stimmung wahr.

Das Auge sieht die Dinge anders durch eine äufsere Zuthat (eine farbige Brille, ein Vergröfserungsglas u. s. w.); aber auch in seinem natürlichen und unveränderten Zustande sieht es die Dinge in verschiedener Weise je nach der inneren Seelen-Stimmung. Wie ganz anders sehen z. B. der beobachtende Künstler, die eitele und neidische Frau und der zerstreute Gelehrte ganz dieselben Dinge an. In ein und demselben Menschen sieht dasselbe Auge heute, wo es durch Liebe geschärft ist, alles im schönsten Lichte und morgen, wenn der Hafs es trübt, alles in häfslichen dunkeln Farben!

Dadurch gewinnt unser Grundsatz eine ganz unabsehbare Tragweite für die Erziehungskunst und die Seelenkunde. Unsere seelischen Eindrücke richten sich nach unserer seelischen Verfassung. Sind wir von Natur aus mürrisch oder blofs vorübergehend bei übeler Laune, so sind wir geneigt, alles übel aufzunehmen. Jedes Wort scheint uns eine Beleidigung oder einen Spott zu enthalten; jedes Geräusch, ja selbst ein Räuspern, wird uns unausstehlich; selbst der Ausdruck aufrichtigster Teilnahme ist uns zuwider; ein wenn auch noch so bescheidenes Lachen ärgert uns; kurz alles kommt uns quer, nichts geht uns recht. — Sind wir dagegen frohen, heiteren Sinnes und bei guter Laune, so hüpfen wir leichten Schrittes durch das Leben; unsere Arbeit geht uns flink von der Hand; alles freut uns; jeder hilft uns; nichts steht uns im Wege; es lebt sich so leicht.

Daher kommt es auch, dafs jemand die sittliche Verfassung, in der er sich befindet, ebenfalls bei anderen zu erblicken glaubt, ja als selbstverständlich bei ihnen voraussetzt. Wer selbst der Bestechlichkeit und Käuflichkeit zugänglich ist, glaubt gar nicht an Uneigennützigkeit bei anderen. Wer selbst an der Wand lauscht, der schaut, bevor er redet, hinter jede Thüre, um sich zu vergewissern, dafs kein Lauscher dahintersteht. Ehrliche Leute dagegen halten auch andere, oft nur zu viel, für ehrlich. In diesem Sinne sagt ein altes Wort: „Mundo omnia munda“.

Von noch viel gröfserer Tragweite aber als für die Psychologie ist der Satz „quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur“ für die Erkenntnislehre. Man kann sagen, dieser Satz gebe den Schlüssel zum Verständnis der so tief erfafsten Erkenntnislehre des hl. Thomas. Sie ist ganz auf diesem unbezweifelbaren Erfahrungssatze aufgebaut. „Cognitio enim contingit, secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum suae naturae“ (Sum. 1 q. 12 a. 4). Auf dieser Grundlage baut der englische Lehrer sein ganzes Gebäude von der Erkenntnis Gottes, der Erkenntnis der

Engel und der Erkenntnis der Menschen, sowohl der natürlichen wie der übernatürlichen (bis zur visio Dei) auf. — Wo findet sich überhaupt Erkenntnis? „Patet quod immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis“ (Sum. 1 q. 14 a. 1). Welches ist demnach die Erkenntnisweise des Menschen? Sie steht in der Mitte zwischen der Erkenntnisweise der Sinne und jener der Engel. Die Sinnen-Erkenntnis gibt bloſs den Eindruck eines körperlichen Organs, des Auges, des Ohres, wieder. Der Sinn erkennt also nur körperlich-stoffliche Dinge, und zwar so, wie sie in sich sind. Über die Erkenntnis von Einzeldingen, die auf ihn Eindruck machen, kann der Sinn sich also nicht erheben. — Der Engel erkennt bei seiner rein geistigen Natur nur in geistiger Weise. Gegenstand seiner Erkenntnis ist an sich nur die **forma sine materia subsistens,** rein geistige Dinge. Die körperlich-stofflichen Dinge, die an und in sich ja nur den Sinnen zugänglich sind, sind kein eigentlicher Gegenstand seiner Erkenntnis; die schaut er nur in den unstofflichen Gegenständen, die sich seiner Erkenntnis darbieten. — Der menschliche Geist erkennt weder nach Art der Sinne, noch nach Art der Engel, eben weil die „immaterialitas“ der Menschenseele zwischen Sinn und Engel in der Mitte steht. Zwar ist die Seele an sich rein geistiger Natur wie der Engel, aber sie belebt einen Körper, dem sie sein Sein verleiht. Wie in ihrem regelrechten Sein, so ist sie auch in ihrem regelrechten Handeln von diesem Körper, in den sie aufgenommen ist, unzertrennlich. Sinnlich-geistig ist das Wesen des Menschen, also kann auch sein Erkennen nur sinnlich-geistig sein. Aber welchen Anteil hat der Körper an unserm Erkennen? „Corpus requiritur ad actionem intellectus **non sicut organum,** quo talis actio exerceatur, sed **ratione objecti**“ (Sum. 1 q. 75 a. 2 ad 3). Der nächste und eigentliche Gegenstand unserer Erkenntnis wird uns von den Sinnen zugeführt, wir erkennen denselben aber nicht nach Art der Sinne, sondern in geistiger Weise, nicht das Einzelding als solches, sondern das, was in ihm universale ist, nämlich das Wesen, welches es mit anderen Dingen derselben Art gemein hat. „Proprium ejus (intellectus humani) est, cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia“ (Sum. 1 q. 85 a. 1). Von dieser Grundlage auf erhebt sich unser Geist zu allen anderen, auch den höchsten Erkenntnissen. Das ist der Sinn der so häufig beim hl. Thomas wiederkehrenden Grundsätze: „omnis cognitio nostra incipit a sensibus“, und „nihil est in intellectu nisi prius

fuerit in sensu". — Damit sind die Irrtümer der Materialisten, der Idealisten und der Ontologisten bezüglich der Erkenntnislehre widerlegt. Unsere Erkenntnis beschränkt sich nicht auf das Stofflich-Körperliche und erkennt dieses nicht in einer stofflichen Weise. — Ideae separatae nach Platos Darstellung, oder kantische Kategorieen, oder angeborene Ideen sind nicht der unserer geistig-sinnlichen, abstrahierenden Natur entsprechende Gegenstand der Erkenntnis, — noch viel weniger aber eine beständige Anschauung Gottes, wie die Ontologisten wollen. Das alles scheint sich so naturgemäfs zu ergeben aus der Beobachtung der Natur unserer Seele und der Anwendung des Grundsatzes: „quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur".

Noch auf eine andere Anwendung möchten wir kurz hinweisen, die der hl. Thomas von diesem Grundsatz in der Theologie macht. Da, wo er von den Sakramenten redet, stellt er sich auch die Frage, ob dieselben eine Kraft enthalten, durch die sie die Gnade in der Seele verursachen. Vorher hat er nämlich dargethan, dafs dieselben nicht blofs Zeichen, sondern wahre Ursachen der Gnade sind, zwar nicht Haupt-Ursachen, die aus eigener Kraft handelten, sondern werkzeugliche Ursachen, die nur in Kraft der Haupt-Ursache (Gottes) und unter ihrer Führung ihre Wirkung hervorbringen. Sind sie aber werkzeugliche Ursachen der Gnade, so müssen sie auf die Hervorbringung der Gnade irgendwie angelegt sein und irgend etwas von dem Ihrigen beitragen, um die Wirkung der Haupt-Ursache zu stande bringen zu helfen. Wenn sie nichts von dem Ihrigen beitrügen zum Zustandekommen der Wirkung, so wären sie ja höchstens (im occasionalistischen Sinne) die Veranlassung, aus der die Haupt-Ursache (Gott in seiner Gnaden-Verleihung) handelte, keineswegs aber Mit-Ursache in ähnlichem Sinne, in welchem dem Schmied der Hammer und dem Maler der Pinsel wirkliche Beihilfe zur Hervorbringung ihrer Werke leisten. Nun ist es aber klar, dafs eine natürliche Kraft oder Befähigung zur Hervorbringung der Gnade in den Naturdingen (Brot, Wasser, Öl u. s. w.), die Christus zu Sakramenten bestimmt hat, nicht vorhanden ist. Es müfste ihnen also eine übernatürliche Kraft oder Befähigung von Gott verliehen werden. Ist das aber möglich, wenn quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur? Der hl. Thomas antwortet: ja, wofern man nur beachtet, in welcher Weise hier die Aufnahme oder Mitteilung einer natürlichen Befähigung gefordert wird. Er unterscheidet nämlich so: „Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis **permanentis et completae**; nihil tamen prohibet in corpore

esse virtutem spiritualem **instrumentaliter**, inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem." Er entscheidet sich darum unbedenklich für diese Auffassung: „Ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae (was seiner Lehre zufolge eben angenommen werden mufs), necesse est simul ponere quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum spiritualem effectum," und er erklärt diese dem Werkzeug mitgeteilte Kraft als ein „esse transiens ex uno in aliud et incompletum" (Sum. 3 q. 62 a. 4 corp. u ad 1).

DIE NATUR DER SEELENSUBSTANZ UND IHRER POTENZEN.

Von P. GREGOR VON HOLTUM, O. S. B.

In den folgenden Zeilen wird der reale Unterschied der Potenzen von der einen Seelensubstanz supponiert; desgleichen wird als bewiesen vorausgesetzt, dafs die Abhängigkeit der sensitiven Potenzen von einem Organ eine innere, entitative, nicht eine äufsere, connotativ zu nehmende ist, wie Lessius (de summo bono lib. II c. VIII) und andere Autoren mit ihm als probabel annehmen. Vgl. hierüber Joh. a s. Thoma, Cursus philos. (Ed. Vivès) t. III tert. pars q. II a. II.

Man schreibt nun der Seelensubstanz Spiritualität, d. h. jene besondere Art von Simplicität zu, infolge deren sie für sich, ohne Verschmelzung mit der Materie, bestehen kann. Ist nun diese ihre Entität identisch mit jener, die der Potenz des Intellektes zukommt, oder steht sie niedriger, so dafs blofs die analogia attributionis internae obwalte? Für das zweite scheinen folgende Gründe zu sprechen: Im Falle der Identität scheint die Entität der Seelensubstanz nur durch die Beziehung zum Intellekt und durch die Verkettung mit ihm determiniert, so dafs von vornherein jede Beziehung auf die potentiae vegetativae und sensitivae und jeder Zusammenhang wie aufgehoben ist. Dieselben dürften also alle Existenz-Berechtigung und -Möglichkeit verlieren. Zudem sind einige Potenzen in der anima sola als ihrem Subjekte, andere im Coniunctum. Es mufs also die Seelensub-