

Das Werden im Sinne der Scholastik

Autor(en): **Feldner, Gundisalv**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **18 (1904)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761664>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

daraus zu ersehen ist, daß die Gattung und der Artunterschied von der Art ausgesagt wird, nicht aber der Teil vom Ganzen. Darauf macht uns der englische Meister in der Schrift *de ente et essentia* c. 3 aufmerksam, wo er unter anderem schreibt: *Dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex corpore et anima. Ex corpore enim et anima dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est: homo enim nec est anima neque corpus; sed si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus (d. h. Begriff) tertius ex duabus intellectibus.*

Aber abgesehen auch von alle dem, es bleibt dabei doch ein sehr auffallendes Rätsel, warum der hl. Thomas in seinem Kommentar zum *lib. de Hebd.* die reale Zusammensetzung aus *quod est* und *quo est* inbezug auf die Engel, falls diese die *simplicia* sind, leugnen soll, die er sonst überall mit Berufung auf den Boethius dann verteidigt, und wie er nur an dieser Stelle die Engel mit Gott als *simplicia* betreffend die Zusammensetzung aus *quod est* und *quo est* gleichsetzt, indem er sagt: *in omni simplici etc.*, sonst aber nirgends, vielmehr die Engel auf die ganz gleiche Stufe stellt mit den stofflichen Dingen, indem er wieder und wieder einzuschärfen nie ermüdet: *in omni citra primum etc.* Nein, in dieser Sackgasse, in die sich die Gegner durch ihre Auffassung verrannt haben, ist ihnen absolut unmöglich, irgend einen Ausweg zu finden, irgend ein Hilfsmittel zu gewinnen, welches sie aus der mißlichen Klemme befreien könnte.

DAS WERDEN IM SINNE DER SCHOLASTIK.

VON P. FR. GUNDISALV FELDNER,

MAGISTER S. TH., ORD. PRAED.

1. Über die Scholastik und deren Wert oder Unwert im Ganzen wie im Einzelnen haben bereits unzählige berufene und noch mehr unberufene Autoren geschrieben.

Berufene Autoren nennen wir diejenigen, welche sich wirklich die Mühe geben, die Werke der Scholastik vorerst auch tatsächlich zu lesen, welche sich die Anstrengung nicht gereuen lassen, etwas genauern Einblick in diese Folianten der Scholastiker zu tun, und dieselben mit entsprechendem Eifer studieren. Ganz und gar unberufene Schriftsteller aber sind alle jene, welche die Werke der Scholastiker kaum oder nur vom Hörensagen kennen, die es höchstens dahin gebracht haben, den Index, die Inhaltsangabe durchzublättern, zu lesen, und danach ihr Urteil über die Scholastiker sich bilden. Rezensenten tun es ihnen nicht selten nach.

Da fällt uns gerade ein kleines, recht niedliches Ereignis ein, das vor mehreren Jahren sich irgendwo zgetragen hat. Es wurde nämlich an einen o. ö. Professor der speziellen Dogmatik an einer Universität die im freundschaftlichsten Sinn gemeinte Anfrage gestellt, wie ihm der hl. Thomas gefiele, was er von der Lehre dieses Meisters hielte. Die Antwort auf diese Frage lautete kurz und bündig: „Ja sehen Sie, lieber Herr so und so: gekauft habe ich mir die Werke des hl. Thomas wohl, allein bis jetzt konnte ich noch keine Zeit finden, eins derselben aufzuschlagen.“ So die Antwort eines o. ö. Professors der speziellen Dogmatik an einer Universität. Der Herr Professor war aber, wenigstens das müssen wir dankbaren Herzens hier bemerken, ehrlich genug, seine Unkenntnis der Scholastik offen einzugestehen, wie er auch anderseits bescheiden sich jedes Urteils über die Lehrsätze der Scholastiker enthielt. In der Tat ein nobles Vorgehen, und durchaus nachahmenswert.

2. Ist es nun in dieser Beziehung in der neuesten Zeit ebensogut bestellt? Wir sind versucht, diese Frage mit einem entschiedenen „Nein“ zu beantworten. Wenn wir, um von den vielen nur einen Punkt hervorzuheben, in dem Buche des Herrn Dr. Albert Ehrhard, o. ö. Professors an der Universität Wien, lesen: „Diese gerechte Beurteilung (der Scholastik) kann allerdings auch hier nur erfolgen, wenn man die mittelalterliche Geistesrichtung, die auf das Sein und das Wesen der Dinge, nicht auf ihr Werden und Vergehen, die Quellen, die ihr zur Verfügung standen, und die Erkenntnismittel, die ihr als solche gegenwärtig waren, als Norm für die Würdigung der Scholastik gelten läßt“, so wissen wir in Wahrheit nicht anzugeben, worüber wir

zuerst und mehr staunen sollen: über die Unkenntnis der Scholastik oder über die ungerechte „gerechte Beurteilung“ derselben Scholastiker von seiten des Herrn o. ö. Professors. (Dr. Albert Ehrhard: Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert, 2. u. 3. Aufl. S. 30, 31, Stuttgart und Wien, Jos. Rothscher Verlag. 1902.) Unser Erstaunen wächst aber noch um ein ganz bedeutendes, sobald wir einen zweiten Herrn o. ö. Professor an einer Universität, Herrn Dr. Schell, sagen hören: „Die scholastische Denkweise hatte keinen Sinn für das Werden“. (Dr. Herman Schell, Katholische Dogmatik, Bd. III, S. 113. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1892.)

Aber wieso kommen diese beiden Autoren zu dieser ihrer genauen Kenntnis der Scholastik? Auf welchem Wege sind sie dahin gelangt, eine „gerechte Beurteilung“ der Scholastik vornehmen und veröffentlichen zu können? Wir müssen unsererseits frei und offen gestehen, es einfach nicht zu wissen. Allerdings müssen wir auch die Versuchung einbekennen, der wir zu erliegen vermeinen in der Erinnerung an den Vorfall mit dem früher erwähnten Professor, der sich die Werke des hl. Thomas angekauft, dieselben in seiner schönen, reichhaltigen Bibliothek aufgestellt, aber leider keine Zeit gefunden hat, eins dieser Bücher zu lesen, so unglaublich, ja so unmöglich klingt uns die Behauptung der beiden Autoren in den Ohren, so wenig will unsere Vernunft sie erfassen und uns dieselbe erklärlich machen.

3. Entspricht es denn auch wirklich der Wahrheit, daß die Geistesrichtung der Scholastik auf das Sein und das Wesen der Dinge, nicht auf ihr Werden und Vergehen abzielte? Ist es tatsächlich, sowie unwiderleglich gewiß, daß die scholastische Denkweise keinerlei Sinn für das Werden hatte? Wir müssen das eine wie das andere auf das entschiedenste verneinen, wie schon oben ausdrücklich betont, uns höchlich verwundern über die völlige Unkenntnis über die Scholastiker, wie nicht weniger über die große Ungerechtigkeit der „gerechten Beurteilung“ der Scholastik von seiten dieser beiden Autoren. Dieser Ausspruch ist für uns selber um so peinlicher, es ist uns selber um so schwerer und unliebsamer, ihn tun zu müssen, als es sich hier um zwei katholische Theologen von nicht gewöhnlicher Begabung und Belesenheit handelt. Allein wir sind es der so vielfach verkannten und ungerecht beurteilten Scholastik, wir sind es aber noch weit mehr der Wahrheit selber schuldig, daß wir derlei durchaus falschen Ansichten offen

entgegentreten. Wer die Werke der Scholastiker tatsächlich nicht gelesen hat, der möge das schöne Beispiel des Herrn Professors nachahmen und sich des Urteils über dieselben ein für allemal begeben. Niemand wird ihm darüber einen Vorwurf machen, daß er nicht alles wisse.

Die Wahrheit ist demnach die, daß die Geistesrichtung der Scholastiker zum mindesten ebensogut, wenn nicht noch mehr, auf das Werden und Vergehen, als auf das Sein und Wesen der Dinge abzielte, und daß die scholastische Denkweise für das Werden weit mehr Sinn hatte, als Herr Dr. Schell sich einzubilden vermag. Hier sind die Beweise dafür aus dem Fürsten der Scholastik, S. Thomas von Aquin.

Das Werden im Sinne der Scholastik.

I. Das Werden im allerweitesten Sinne.

4. Das Werden in dem allerweitesten Sinne kommt jenem Dinge zu, von dem etwas Neues oder auch etwas von neuem ausgesagt wird. Und es ist in dieser Beziehung ganz einerlei, ob dieses Neue im Dinge selber etwas Wirkliches ist, oder bloß etwas gemäß unserer Auffassung, gleichwie zu diesem Zwecke auch nicht eine sachliche, reale Beziehung in dem Dinge selber als erforderlich sich erweist, sondern eine Beziehung auf Grund unseres Denkens dazu vollkommen genügt. In diesem Sinne sagen wir in eigentlichster Bedeutung selbst von Gott ein Werden aus, wenn wir behaupten, Gott sei Mensch geworden, oder wenn der Psalmist singt: O Herr, Zuflucht bist du uns geworden von Geschlecht zu Geschlecht. (Psalm 89, 1.) Es liegt auf der Hand, daß hier von Gott etwas Neues ausgesagt wird, nämlich eine Beziehung Gottes zu der Kreatur. Allein diese Beziehung ist in Gott selber nicht etwas Sachliches, wie überhaupt alles, was wir von Gott in der Zeit aussagen, in ihm selber nichts Reales ist. (Unumquodque dicitur esse factum illud, quod de novo incipit praedicari de ipso. Esse autem hominem vere praedicatur de Deo, ita tamen, quod non convenit Deo esse hominem ab aeterno, sed ex tempore per assumptionem humanae naturae. Et ideo haec est vera: Deus factus est homo. Summ. th. 3. p. q. 16. a. 6. — Fieri importat quod aliquid praedicetur de novo de altero. Unde quandocunque aliquid de novo praedicatur de altero cum mutatione eius de quo dicitur,

tunc fieri est mutari. Et hoc contingit in omnibus quae absolute dicuntur. Non enim potest albedo aut nigredo de novo advenire alicui, nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel nigredinem. Ea vero quae relative dicuntur possunt de novo praedicari de aliquo absque eius mutatione, sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione per motum illius, qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet, omne quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus: Domine refugium factus es nobis. Ps. 89. 1. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam. Et ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque eius mutatione per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam. Et ideo cum dicitur: Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanae naturae. Ibid. ad 2.) Vgl. Sent. 1. d. 30. q. 1. a. 1. ad 1. — Sent. 3. d. 7. q. 2. a. 1. — Epist. ad Roman. 1. lect. 2.

5. Daraus ergibt sich ohne Mühe, was die Scholastik unter dem Werden in der allgemeinsten Bedeutung dieses Wortes verstanden hat. Das Werden in diesem Sinne besagt nichts anderes, als daß ein Ding irgend etwas Neues erlangt hat, sei es auch nur eine neue Beziehung, und infolgedessen eine neue Benennung. Nur darf man mit dem Begriff des Werdens in dieser Bedeutung nicht immer etwas Sachliches in dem Dinge selber oder jedesmal auch zugleich eine Veränderung des Dinges verbinden. Namentlich gilt dies mit Bezug auf Gott, der weder in sich selber etwas Reales empfangen, noch irgend welcher Veränderung unterworfen sein kann. Um von diesem Werden eines Dinges mit Grund sprechen zu können, dazu reicht unsere Auffassung des Neuen vollkommen aus. (Ex hoc quod de novo de Deo dicuntur non sequitur quod in eo sit aliquid fieri secundum rem, sed secundum rationem tantum. Tamen etsi concedatur secundum rationem aliquid, ut refugium vel huiusmodi, factus, nullo tamen modo dicendus est mutatus, quia mutatio imponitur pro remotione eius, a quo est motus; sed fieri pro adeptione eius ad quod motus terminatur. A Deo autem nullo modo aliquid removetur, etsi adveniat habitudo aliqua secundum rationem. Unde etsi dicatur fieri aliquid, non debet dici mutari in illud. Sent. 1. d. 30. q. 1. a. 1. ad 1.)

Der kurze Einblick, den wir bis jetzt in die Lehre der Scholastik über das Werden genommen haben, überzeugt uns schon, inwieweit die „mittelalterliche Geistesrichtung“ nicht allein auf das Sein und Wesen der Dinge, sondern auch auf das Werden und Vergehen derselben abzielte. Ebenso sagt uns dieser Einblick, daß die „scholastische Denkweise“ sehr viel Sinn für das Werden hatte. Denn wer den Begriff und das Wesen des Werdens so allseitig erörtert, daß er die Frage aufwirft, ob das Werden auch auf Gott seine Anwendung finde, der verrät in der Tat für das Werden einen außerordentlich feinen und geschärften Sinn. Doch, schreiten wir einstweilen in unserer Untersuchung fort.

II. Das Werden in einem etwas engeren Sinne.

6. Das Werden in seiner obersten Bedeutung schließt etwas Neues in dem Ding in sich, was immer es sein möge, das wir dann folgerichtig und wahrheitsgetreu von dem Dinge selber aussagen. Nun fragt es sich, ob bloß eine Eigenschaft des Dinges, welche immer, oder das Ding selber, so wie es ist, neu werde. Trifft das letztere zu, dann sagen wir, dieses und jenes Ding ist geworden. Doch das allein genügt noch nicht. Um richtig zu sprechen, muß noch untersucht werden, ob in dem Dinge, welches wir neu nennen, auch alles und jedes neu sei. In diesem Falle erklären wir, das Ding sei aus nichts, es sei erschaffen worden. Gehen wir näher auf die Sache ein und erörtern wir den Begriff und das Wesen: „aus nichts“ werden, das Werden in diesem engeren Sinne.

7. Der Begriff: „aus nichts“ werden hat eine mehrfache Bedeutung. Er kann besagen, daß ein Ding überhaupt nicht „wird“, gleichwie wir sagen können, dieser Mann spricht von nichts, weil er überhaupt nicht redet, sondern stets genaues Stillschweigen beobachtet. In diesem Sinne könnten wir, obgleich es nicht gebräuchlich ist, von Gott sagen, er „werde“ aus nichts. Gott „wird“ ja in gar keiner Weise. Ähnlich sprechen wir auch im gewöhnlichen Leben mit den Worten: daraus wird nichts, nichts wird daraus, daraus kann ein für allemal nichts werden usw. Wir verneinen dadurch das Ding selber. (Cum dicitur aliquid fieri ex nihilo duplex est sensus. Nam negatio importata in nihilo potest negare praepositionem ex, vel

potest includi sub praepositione. Si autem neget praepositionem adhuc potest esse duplex sensus. Unus, ut negatio feratur ad totum, et negetur non solum praepositio, sed etiam verbum, ut si dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia non fit: sicut de tacente possumus dicere, quod de nihilo loquitur. Et sic de Deo possumus dicere, quod de nihilo fit, quia omnino non fit, quamvis iste modus loquendi non est consuetus. QQ. disput. de potentia q. 3. a. 1. ad 7.)

8. „Aus nichts“ werden kann aber auch den Sinn haben, daß ein Ding tatsächlich wird, aber es ist kein anderes und früheres vorhanden, aus welchem es werden könnte. Der Mensch z. B. wird traurig und kränkt sich wegen nichts, aus gar keiner Ursache oder Veranlassung. Es geschieht wirklich wegen nichts und wieder nichts. In dieser Bedeutung wird ein Ding aus nichts, weil von seiten des Dinges selber keinerlei Ursache und Veranlassung, daß und warum es wird, nachweisbar oder überhaupt vorhanden ist. (Alius sensus est, ut verbum remaneat affirmatum, sed negatio feratur solum ad praepositionem; et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non praeeexistit aliquid, ex quo fiat: sicut dicimus aliquem tristari ex nihilo, quia non habet tristitiae suae causam. Et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. l. c.)

9. Ferner könnte „aus nichts“ in der Weise gedeutet werden, daß das Nichts die Ursache, wenigstens die stoffliche, die materielle Ursache abgibt, aus welcher das Ding wird. Diese Bedeutung des Werdens aus nichts enthält aber einen Unsinn, denn ein Nichtseiendes kann niemals eine stoffliche Grundlage abgeben. Leugnen wir aber mit dem „aus nichts“ jede stoffliche Ursache, dann ist die Sache richtig. So bedarf der Künstler, der Handwerker, der Mensch überhaupt des Stoffes, um daraus etwas Neues zu schaffen. Die Kreatur, welcher Art und Vollkommenheit sie immer sei, braucht, wie wir noch dartun werden, den Stoff, die materielle Unterlage, um etwas Neues hervorzubringen. Doch davon später. Ganz anders verhält sich die Sache mit Bezug auf Gott, dem die Erschaffung eines Dinges einzig und allein zukommt. Darum bewirkt Gott das Ding in diesem Sinne vollständig „aus nichts“. (Si vero praepositio includit negationem, tunc est duplex sensus: unus verus, alius falsus. Falsus quidem, si positio

importet habitudinem causae -- non ens enim nullo modo esse potest causa entis. l. c.)

10. Weiter zeigt der Begriff des Werdens „aus nichts“ hin auf die Ordnung der Aufeinanderfolge, indem damit gesagt wird, ein Ding sei früher, sei es der Zeit, sei es der Natur nach, nicht gewesen, nun aber existiere es. Aus nichts ist also hier nach dem Nichts, das Nichts ist dem Dinge vorausgegangen. (Verus autem sensus est, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo, quia fit post nihilum. Quod etiam verum est in creatione. l. c. — Primae creaturae non sunt productae ex aliquo, sed ex nihilo. Non autem oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint. Unus enim sensus praedictae locutionis esse potest secundum Anselmum, ut dicatur creatura facta ex nihilo, quia non est facta ex aliquo, ut negatio includat praepositionem et non includatur ab ea, ut sic negatio ordinem ad aliquid, quem praepositio importat, neget. Non autem praepositio importat ordinem ad nihil. — Si vero ordo ad nihil remaneat affirmatus, praepositione negationem includente, nec adhuc oportet quod creatura aliquando fuerit nihil. Potest enim dici, sicut Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset. Esse vero solum ab alio habet. QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 14. ad 7. sol. arg. contr.)

11. Endlich müssen wir noch einer Bedeutung des Werdens „aus nichts“ und der Erschaffung hier gedenken. Es ist dies um so notwendiger, als diese, und gerade diese Bedeutung von der allergrößten Wichtigkeit ist, anderseits aber von den verschiedenen Autoren regelmäßig mit Stillschweigen übergangen, völlig außeracht gelassen wird. Diese Wichtigkeit wird sich uns im Verlaufe der Abhandlung noch näher ergeben. Oben haben wir bereits auf den Umstand aufmerksam gemacht, daß hier in der weiten oder etwas engern Bedeutung des Begriffs „werden“ die Frage ihre Lösung finden müsse, ob alles und jedes im Ding neu sei, ob das Ding seiner Gänze nach, also das ganze Wesen als neu sich erweise. In diesem Falle ist das Werden des Dinges ein und dasselbe mit der Erschaffung und in notwendiger Folge auch eins und dasselbe mit dem Werden „aus nichts“. Wir begreifen schwer, oder richtiger gesagt,

gar nicht, warum die Autoren der Neuzeit auf diesen entscheidenden Punkt nicht eingegangen sind, auf denselben nicht einmal bei der Abhandlung über die Schöpfung aufmerksam gemacht haben. Gerade die Tatsache, daß bei dem Werden, von welchem wir soeben sprechen, die ganze Wesenheit eines Dinges „wird“, bildet mit einen der Hauptgründe, warum dieses Werden grundverschieden ist vom Werden im eigentlichen Sinne.

12. Wie steht es nun mit unserer Angelegenheit, die wir auszutragen haben? Zielte die mittelalterliche Geistesrichtung auch auf das Werden in diesem zweiten Sinne ab? Hatte die scholastische Denkweise einen Sinn für dieses Werden? Lassen wir die Scholastik selber diese Fragen beantworten. Vernehmen wir also:

Man muß durchaus an der Wahrheit festhalten, daß Gott etwas aus nichts erschaffen kann und auch in der Wirklichkeit erschafft. Um dies einzusehen, müssen wir uns gegenwärtig halten, daß ein jedes Tätige in dem Maße wirkt, als es selber Wirklichkeit besitzt. Folglich muß man die Tätigkeit auf die Weise einem Wesen zuschreiben, auf welche es in Wirklichkeit ist. Nun ist aber Gott durch und durch Wirklichkeit sowohl mit Bezug auf sich, denn er ist reine Wirklichkeit ohne irgend eine Beimischung einer Potentialität, als auch rücksichtlich der Dinge, welche Wirklichkeit haben; bildet er doch die Urquelle alles Seienden. Folglich bringt Gott durch seine Tätigkeit das ganze selbständige Wesen hervor und setzt dabei nichts voraus, weil er das Prinzip des ganzen Seins und nach der Gänze dieses Seins ist. Aus diesen Gründe kann Gott etwas aus nichts bewirken, und diese Tat Gottes nennen wir Schöpfung oder auch Erschaffung.

(Tenendum est firmiter quod Deus potest facere aliquid ex nihilo, et facit. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omne agens agit secundum quod est actu. Unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuat, quo convenit ei esse in actu. . . . Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam, et in comparatione rerum, quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo. Unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest. Et haec eius actio

vocatur creatio. QQ. disp. de potentia q. 3. a. 1. — Creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. Constat enim quod omne, quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis, sicut patet de calore in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res et quidquid est in re aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res secundum totum in quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere. Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 2.)

Wir hören also die Scholastik lehren, daß Gott Dinge erschaffen kann und auch in der Wirklichkeit erschaffen hat. Folglich sind Dinge nach der zweiten Art, die im Begriff des „Werdens“ eingeschlossen ist, auch tatsächlich „geworden“. Die Scholastik spricht hier ausdrücklich vom „Werden“ oder „Gewordensein“ der Dinge, nicht von deren Wesen und Sein. Die Art und Weise des „Werdens“ der Dinge wird behandelt. Somit hatte die „scholastische Denkweise“ offenbar auch einen „Sinn“ für das „Werden“ der Dinge, zielte ihre Geistesrichtung ganz vorzüglich auch auf das „Werden“ ab.

13. Indessen, vielleicht bewahrheitet sich dieses Werden der Dinge zwar in dem einen und andern, aber nicht in allen Fällen, so daß die mittelalterliche Geistesrichtung es nicht der Mühe wert erachtete, sich weiter damit zu beschäftigen? O nein, das ist keineswegs der Wahrheit entsprechend. Die Scholastik nimmt nicht eine einzige Kreatur oder auch nur einen Teil derselben von dieser zweiten Art des Werdens oder Gewordenseins aus. Erteilen wir zum Beweise dafür der Scholastik das Wort. Man muß sagen, daß alles und jedes Seiende, wie immer es ein Sein haben möge, von Gott erschaffen worden ist. Denn finden wir in einem Dinge etwas, was diesem Dinge durch Anteilnahme zukommt, so muß es notwendigerweise von dem verursacht sein, dem es wesentlich eigen ist. Nun aber bildet Gott das für und durch sich selber bestehende, das subsistente Sein, und als solches kann es nur ein einziges geben. Folglich sind alle andern Dinge nicht ebenfalls das für und durch sich bestehende Sein, sondern sie haben bloß Anteil an dem Sein. Was immer also in den Dingen

verschieden sich herausstellt, je nach dem verschiedenen Anteil an dem Sein, vollkommener oder unvollkommener, das alles ist vom ersten, vollkommensten Sein verursacht. Das haben ja selbst Plato und Aristoteles begriffen. (Necesse est dicere omne ens quod quocunque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, et iterum ostensum est, quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit, quod necesse est, ante omnem multitudinem ponere unitatem; et Aristoteles dicit, quod id, quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod est maxime calidum est causa omnis caliditatis. Summ. th. 1. p. q. 44. a. 1.) Vgl. QQ. disput. de potentia q. 3. a. 5.

14. Könnte man nicht sagen, daß die Scholastik so redet, wenn sie das erste, ursprüngliche „Werden“ der Welt, der Dinge im Auge hat, nicht aber vom spätern „Werden“ derselben ihre Ansicht vorträgt. Das ist nicht der Fall. Die Scholastik weiß uns auch ebensogut Aufschluß zu geben über das Werden in dieser zweiten Bedeutung zu jeder Zeit, zu ihrer sowohl, wie zu jeder andern bis zum Ende einer jeden Zeit. Fragen wir sie, was sie uns über das „Werden“ der menschlichen Seele für Anschauungen mitzuteilen habe. Sie wird uns sofort antworten, daß auch inbezug auf diese ausschließlich die Erschaffung, das Werden „aus nichts“ platzgreifen müsse. Sehen wir uns die Gründe dafür genauer an. Bereits an früherer Stelle wurde betont, daß zum Begriff und Wesen dieses „Werdens“, zur entscheidenden Wichtigkeit desselben die ganze Wesenheit oder die Wesenheit des Dinges der ganzen Substanz nach gehöre. Die Erschaffung, das Werden aus nichts setzt nicht allein keinerlei Substrat voraus, aus welchem ein neues Ding wird, sondern sie setzt auch kein Substrat in dem Dinge, welches wird,

voraus. Somit muß, damit eine Erschaffung oder ein Werden aus nichts vorhanden sei, im gewordenen Dinge selbst alles neu, alles erst und zugleich hervor gebracht sein. Dieser Umstand ist mitentscheidend für das Werden in diesem Sinne, für das Werden aus nichts. Der hl. Thomas weist mehrmals ganz ausdrücklich auf diesen Punkt hin. (Sciendum est autem quod ad rationem creationis pertinent duo. Primum est, ut nihil praesupponat in re, quae creari dicitur. Unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam, quae non generatur, sed per generationem completur in actum formâ transmutata. In reliquis autem mutationibus praesupponitur subiectum quod est ens completum. Unde causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud, quod in re invenitur, sed ad formam quae de potentia in actum educitur. Sed causalitas creantis se extendit ad omne id, quod est in re. Et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi praeexistat, quasi non creatum. Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 2.) Wie jedermann sieht, sagt hier der englische Lehrer bedeutungsvoll: „in re quae creari dicitur“, nicht aber: „ex re, ex qua creari dicitur“, und das ist von größter Wichtigkeit. Im Gewordenen selber darf nichts sein, was nicht neu, nicht „geworden“ wäre. Daher erklärt auch S. Thomas daselbst das eigentliche Wesen der Erschaffung, das „Werden aus nichts“ mit den Worten: „producere rem in esse secundum totam suam substantiam“. Und anderswo, wie wir bereits gesehen: „unde Deus per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito“. Ferner: „in creatione per quam producitur tota substantia rei non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius“. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 2. ad 2.

Nun wissen wir aber, daß die Seele des Menschen eine Substanz ist, ihre eigene Wesenheit, ihr eigenes Sein hat, das sie dem Leibe mitteilt. Folglich muß die Seele durch Erschaffung aus nichts entstehen. Den Beweis, daß die menschliche Seele eine Wesenheit, eine Substanz sei, können wir hier vollständig übergehen, weil derselbe zunächst nicht zu unserer jetzigen Frage gehört. Unsere Aufgabe ist vielmehr die, darzutun, daß die Scholastik über das „Werden“ der Seele des Menschen lange Untersuchungen angestellt hat. In den Werken QQ. disput. de potentia q. 3. a. 9 legt S. Thomas, um von vielen andern Stellen zu schweigen,

weitläufig dar, warum die menschliche Seele nicht durch die Eltern „werden“ könne. Das Gleiche geschieht in der Summa th. 1. p. q. 118. a. 2 und in der Summa contra Gentes. lib. 2. cap. 86. 87.

Daraus ergibt sich mehr als zur Genüge und durchaus überzeugend, daß die mittelalterliche Geistesrichtung nicht weniger auf das Werden und Vergehen abzielte, als auf das Wesen und Sein der Dinge. Ebenso ist daraus klar, daß die scholastische Denkweise für das Werden außerordentlich viel Sinn hatte. Aber vollständig keinen für das eigentliche Werden? Ebensoviel, wie für die zwei andern Arten. Damit kommen wir zu dem Werden in dritter Bedeutung.

III. Das Werden im engsten oder eigentlichen Sinne.

15. Bedeutet das Werden im allgemeinsten Sinne das Vorhandensein eines Neuen in dem Dinge, so besagt das Werden in einem engern Sinne, daß das Ding selber neu sei, und zwar mit allem, was es ist und hat, mit einem Worte: seinem ganzen Wesen nach. Nun finden wir aber noch ein Drittes vor. Es „wird“ zwar ein neues Wesen, eine neue Wesenheit des Dinges, allein nicht seiner Gänze nach. Es wird nicht alles und jedes in dem neuen Dinge, sondern etwas, ein Bestandteil dieser Wesenheit des neuen Dinges, geht von dem, aus welchem das neue Ding wird, in dieses selbst über, „wird“ also nicht ebenfalls. Nichtsdestoweniger können wir mit allem Recht und in Wahrheit das ganze Ding, die ganze Wesenheit des Dinges neu nennen. Denn obgleich dieses Substrat, welches aus dem frühern in das neue Ding übergeht, nicht „wird“, so war es doch anders im frühern Ding in bezug auf das neue, als jetzt im neuen Dinge selber. Im frühern war dieses Substrat bezüglich des neuen nur der Anlage, der Potenz nach, im neuen dagegen ist es der Wirklichkeit nach, ist es in actu. Darum kann man mit Fug und Recht das ganze Ding, die ganze Wesenheit des Dinges als eine neue bezeichnen. Das ist es, was wir den heil. Thomas sagen hörten mit den Worten: „Primum est, (bezüglich der Erschaffung) ut nihil praesupponat in re, quae creari dicitur. Unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam, quae non generatur, sed per generationem completur in actum

formâ transmutata.“ Manche Ausgaben haben: in actum formae transmutata. Allein das gibt, unseres Erachtens, keinen rechten Sinn. Es muß der Ablativ von forma stehen. Dann lehrt diese Stelle des englischen Meisters: der Stoff, also das Substrat „wird“ nicht bei dem ganzen Vorgange des „Werdens“ in dieser dritten Bedeutung, sondern der Stoff wird durch die Form, durch den Hinzutritt der neuen Form in die Wirklichkeit übergeführt: in actum transmutata, natürlich per formam. Also ist dieser Stoff im frühern Dinge, aus welchem das neue Ding wird, mit Bezug auf dieses neue in potentia, in der Anlage vorhanden, wird aber im neuen durch die Form des neuen Dinges in die Wirklichkeit gesetzt, verwirklicht.

16. Wie jedermann sieht, handelt es sich bei dem Werden der dritten Art, oder bei dem Werden im eigentlichen Sinne, um zwei Bestandteile des neuen Dinges. Also ist das Wesen, die Wesenheit dieses Dinges nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Und so verhält es sich in der Tat. Darum muß das „Werden“ der menschlichen Seele, weil sie eine durchaus einfache Wesenheit, eine einfache Substanz ist, von diesem Werden ein für allemal ausgeschlossen bleiben. Der Seele des Menschen kommt ausschließlich nur die zweite Art des „Werdens“ zu. Daher kann das Werden der menschlichen Seele nur von Gott, und zwar von ihm allein verursacht werden. Das Werden der dritten Art, das Werden im eigentlichen Sinne dagegen hat auch die Kreaturen zu seiner bewirkenden Ursache, die Geschöpfe selber bringen neue Wesen hervor. Das zu bemerken ist, wie wir alsbald sehen werden, von größter Wichtigkeit.

17. Was ist's nun? Hat die mittelalterliche Geistesrichtung auch auf das Werden im eigentlichen Sinne abgezielt? Hatte die scholastische Denkweise Sinn für dieses Werden? S. Thomas wird es uns sagen. Es ist bekannt, daß viele Scholastiker zu dem Werke des Aristoteles über die Physik, die *Generatio et Corruptio* Erklärungen, Kommentare geschrieben haben. Alle aber bestimmen als den Gegenstand der Naturphilosophie das Seiende, insofern es der Bewegung oder Veränderung unterworfen ist, das *ens mobile*. Davon weicht auch der englische Lehrer nicht ab. (*Alio modo dicitur naturale secundum quod dividitur contra ens divinum, quod abstrahitur a materia et motu. Et sic naturale dicitur illud solum, quod movetur et est*

ordinatum ad generationem et corruptionem in rebus. Sent. 2 d. 2. q. 2. a. 2. ad 4. — De his, quae dependent a materia non solum secundum esse, sed etiam secundum rationem, est Naturalis, quae physica dicitur. Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est, quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de naturalibus est. Naturalia autem sunt quorum principium est natura. Natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est. De his igitur quae habent in se principium motus est scientia naturalis. Comm. in Phy. 1. 1. 3. ed. Leonin.) Mit diesen Worten leitet der hl. Thomas seinen Kommentar zu der Physik des Aristoteles ein. Das der Bewegung unterstehende Seiende weist also eine Veränderung auf. Jede Veränderung aber ist ein Werden und Vergehen. Denn Veränderung und Werden können niemals voneinander getrennt erscheinen, wengleich sie der Sache nach nicht eins und dasselbe bilden. Zum mindesten ist das Werden das Endziel, der terminus einer jeden Bewegung oder Veränderung, und auch das Naturding kann nicht anders als bewegend oder verändernd ein neues Ding hervorbringen. (Fieri dupliciter potest accipi. Uno modo secundum quod pertinet ad motum praecedentem esse rei, quae fieri dicitur. Et sic oportet quod fieri rei praecedat duratione factum esse. Alio modo fieri dicitur terminatio motus, esse inducentis. Sent. 3. d. 3. q. 5. a. 2. ad 5. — Si includitur in factioe tam motus praecedens quam mutatio, quae est terminus eius, sicut generatio alterationis; tunc fieri pertinebit ad motum praecedentem, et factum esse ad terminum motus, qui est ipsa generatio, et sic non simul fit et factum est. Si autem factio non extendit se ad mutationem illam, tunc utrumque est simul, et fieri et factum esse. Et sic quod fit est — si dicatur fieri ratione ipsius mutationis quae tunc est — sed factum est ratione termini mutationis, sicut dicimus, quod simul terminatur motus et terminatus est. Sent. 4. d. 11. q. 1. a. 3. qu. 2. ad 4.)

18. Damit aber ja niemand im Zweifel sei, daß hier von dem Werden im eigentlichen Sinne abgehandelt werde, geht der englische Lehrer in seinem Kommentar zu dem Buche des Aristoteles über die Generatio et Corruptio alle möglichen Arten dieses „Werdens“ einzeln durch. S. Thomas springt darum nach der Feststellung des eigentlichen Gegenstandes, welcher dem Werden unterliegt, des ens mobile,

im Kommentar zu der Physik, sofort über zu der ersten Art dieses Werdens, der Lokalbewegung. (De coelo et mundo.) Dann aber beschäftigt er sich alsogleich mit dem Werden hier auf Erden, mit der generatio et corruptio. Dieses Werden unterscheidet aber der Fürst der Scholastik in ein schlechthiniges, generatio, und in ein beziehungsweise, alteratio. Ersteres dringt bis zum innersten Wesen des Dinges, zu dessen Wesenheit vor, letzteres dagegen betrifft die Eigenschaften, die Accidenzen des Dinges. (Res autem quas considerat Naturalis sunt motus et mobile. Dicit enim Philosophus in secundo Physicor. quod quaecumque mota movent, sunt physicae speculationis. Et ideo oportet quod secundum differentiam motuum et mobilium distinguantur et ordinentur partes scientiae naturalis. Primus autem motuum est motus localis, qui est perfectior ceteris et communis omnibus corporibus naturalibus ut probatur in 8^o Physicor. Et ideo post considerationem motuum et mobilium in communi, quae fuit tradita in libro Physicorum, primo oportuit ut tractaretur de corporibus secundum quod moventur motu locali in libro de Coelo, quae est secunda pars scientiae naturalis. Restat igitur consideratio de motibus aliis consequentibus, qui non sunt communes omnibus corporibus, sed inveniuntur in solis inferioribus. Inter quos principatum obtinet generatio et corruptio. Alteratio enim ordinatur ad generationem sicut ad finem, qui est perfectior naturaliter his quae sunt ad finem. Augmentum etiam consequenter se habet ad generationem. Nam augmentum non fit sine quadam particulari generatione, qua scilicet nutrimentum convertitur in nutritum; sicut Philosophus dicit in 2^o de anima, quod cibus nutrit, in quantum est potentia caro, augmentat autem in quantum est potentia quanta caro. Et ideo necesse est, quia hi motus quodammodo consequenter se habent ad generationem, quod simul de his et generatione et corruptione tractetur. Comment. in libr. Arist. de generat. et corrupt. Proem. 1. edit. Leonin.)

Wir haben also, wie jedermann sehen kann, die lebendige Tatsache vor uns, daß die Scholastiker, und zwar in nicht geringer Anzahl, ganze Kommentare, die längsten Abhandlungen über das „Werden“ schreiben, aber nichtsdestoweniger soll die mittelalterliche Geistesrichtung auf das Sein und Wesen der Dinge, nicht auf deren Werden und Vergehen abgezielt haben. Und eine derartige Kritik,

ein in dieser Weise abgegebenes Urteil wird noch dazu eine „gerechte Beurteilung“ genannt. Die Scholastik befaßt sich eingehend und gründlich mit dem Werke des Aristoteles über das Werden und Vergehen. Allein, so sagt man uns, das „scholastische Denken hatte für das Werden gar keinen Sinn“.

19. Die Scholastik beschäftigt sich also viel und ausführlich mit dem „Werden“ der Naturdinge. Um diese Tatsache noch mehr zu beleuchten, wollen wir vernehmen, was sie über das Werden eigentlich sagt, wie sie dasselbe näher bestimmt. Die Scholastik verteidigt folgende Wahrheiten: Gott der Herr setzte im Anfang alle Dinge und alles, was in den Dingen ist, in das Dasein. Diese freie Tat Gottes nennen wir Schöpfung oder Erschaffung. Diesen Punkt haben wir bereits früher ausführlich erörtert, und die Beweise aus dem Fürsten der Scholastik dargelegt. Aber Gott der Herr hat dies nur einmal getan, in der Weise nämlich, daß er nicht immer wieder schöpferisch neue Wesen in das Dasein rufen muß, sondern das Hervorbringen neuer Wesenheiten der Naturdinge den Naturdingen selbst überlassen, ihnen dazu die nötigen Eigenschaften und Kräfte mitgeteilt. So können die Naturdinge selber durch ihre eigenen Kräfte und von Gottes Kraft und Wirksamkeit getragen und innerlichst vervollkommenet neue Wesen der Naturdinge bewirken oder verursachen. Diese Kraft Gottes, den Kreaturen verliehen, und seine Wirksamkeit mit den Geschöpfen hindert indes in gar keiner Weise, daß tatsächlich die Kreaturen selber die wahre und eigentliche Ursache der neuen Wesen sind, und wirkliche, nicht scheinbare Ursachen der neuen Dinge genannt werden müssen. Ausgenommen von dieser bewirkenden Ursache der Naturdinge ist, wie oben hervorgehoben wurde, die Seele des Menschen. Diese muß jederzeit und in jedem Falle unmittelbar von Gott erschaffen werden. Dazu reicht die Kraft der Kreatur, wie vollkommen dieselbe auch sein möge, trotz der Mithilfe und Wirksamkeit Gottes unmöglich aus. Die Gründe dafür werden wir später noch näher kennen lernen.

20. Gott der Herr bringt also nicht mehr allein, mit Ausschluß der Kreaturen, verschiedene neue Wesen der Naturdinge hervor. Der englische Lehrer tritt mit aller Entschiedenheit der Ansicht jener Autoren entgegen, welche behaupten, die Kreaturen bildeten in dem Hervorbringen

neuer Wesenheiten der Naturdinge einzig und allein nur Gelegenheitsursachen. Nein, erklärt S. Thomas, das ist durchaus falsch. Die Naturdinge sind wahre, eigentliche Wirkursachen der neuen Wesen. Wer das Gegenteil verteidigt, geht in die Irre. Eine derartige Anschauung widerspricht unsern gesunden Sinnen sowohl, wie nicht weniger unserer Vernunft. Es widerstritte sogar der Güte unseres Gottes. (Quidam hoc non intelligentes in errorem incidunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem, ut res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam. . . . Unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed si obiiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se: dicebant, quod Deus ita statuit, ut iste cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret, nisi appposito igne. Non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret. Haec autem positio est manifeste repugnans sensui. Nam cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur — quod etsi in visu sit dubium propter eos, qui visum extramittendo fieri dicunt, in tactu et in aliis sensibus est manifestum — sequitur quod homo non sentiat calorem ignis, si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus, etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis, nec sentiret ignem esse calidum; cum tamen hoc iudicet sensus, cuius iudicium in proprio sensibili non errat. — Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra. Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes naturales collatae; sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra enim requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret. — Repugnat etiam divinae bonitati, quae sui communicativa est. Ex quo factum est, quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere. QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 7. 8. 11.) Vgl. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 1. 2. 3. — q. 105. a. 5, besonders Summ. contra gent. lib. 3. cap. 21 u. cap. 69.

Es unterliegt demnach nicht dem geringsten Zweifel, daß die Naturdinge selber neue Wesenheiten der Dinge

hervorzubringen imstande sind und auch tatsächlich verursachen. Wir haben umsoweniger Grund, daran zu zweifeln, umsoweniger die Notwendigkeit, in dieser Beziehung Beweise auf Beweise zu häufen, als unsere modernen Gelehrten, Schriftsteller oder wie immer sie heißen mögen, alle und jede Wirksamkeit der Naturdinge für neue Wesen einzig und allein den Naturdingen selber zuschreiben. Gott der Herr wird dabei zum mindesten ganz und gar unberücksichtigt gelassen oder auch ein für allemal offiziell und privatim kalten Blutes ausgeschlossen. Der Grund, warum wir auf diesen Punkt näher einzugehen und aufmerksam machen zu müssen glaubten, liegt in dem Umstande, daß wir das „Werden“ im Sinne der Scholastik allseitig klarstellen wollen. Ein Vorwurf des Zuviel wird uns umsoweniger treffen, als es sich hier um die Frage handelt, ob das „scholastische Denken“ für das „Werden“ einen Sinn hatte oder nicht.

21. Diese eine Tatsache steht also ein für allemal fest: im Sinne der Scholastik bringen die Naturdinge selber neue Wesenheiten hervor, sind sie deren wahre und wirkliche Ursachen. Allein sofort drängt sich uns die Frage auf: bewirken die Naturdinge ganz neue Substanzen? sind sie Ursache, daß Wesenheiten ihrer Gänze nach „werden“, daß die ganze Substanz wird, generatur? Nach unserer bisherigen Darlegung ist diese Frage ohne alle Mühe mit einem offenen „Nein“ zu beantworten. Denn das Werden der ganzen Wesenheit nach ist ein und dasselbe mit der Erschaffung, mit dem Werden aus nichts. Erschaffen aber kann niemals und unter gar keiner Bedingung in der Möglichkeit, viel weniger noch in der Wirklichkeit eines Naturdinges oder überhaupt eines Geschöpfes liegen. Die Gründe für diese Wahrheit sind durchaus zwingende. Denn ein jedes Ding ist tätig, insofern und insoweit als es Wirklichkeit hat, in actu ist. Folglich richtet sich die Kraft und das Maß der Tätigkeit nach dem Grade der Wirklichkeit, des esse in actu. Nun ist aber eine jede Kreatur, das Naturding noch ganz besonders, nur teilweise in der Wirklichkeit, und zwar aus einem doppelten Grunde, nämlich mit Bezug auf sich selber und auch hinsichtlich der andern Dinge, welche ebenfalls Wirklichkeit besitzen. Mit Bezug auf sich selber hat das Geschöpf nur teilweise Wirklichkeit, denn nicht die ganze Substanz irgend einer Kreatur, namentlich die

des Naturdinges, ist Wirklichkeit, indem sie zusammengesetzt ist aus Stoff und Form. Darum wirkt auch das Naturding nicht in seiner Gänze und ganz durch sich, sondern nur durch sein Bestimmungsprinzip, durch seine Form, wodurch es sich in der Wirklichkeit befindet. Aber auch nicht hinsichtlich der andern Naturdinge, weil kein einziges Naturding oder Geschöpf überhaupt alle Wirklichkeit und Vollkommenheit in sich schließt. Die Wirklichkeit eines jeden derselben ist bestimmt und beschränkt auf eine Gattung und Art. Somit vermag kein Naturding ein Seiendes als solches zu verursachen, sondern nur ein ganz bestimmtes, gemäß dieser oder jener Art, denn ein jedes Ding bringt ein sich ähnliches hervor. Folglich kann auch das Naturding nicht ein neues, mit allem, was dieses neue ist und besitzt, verursachen. Daher ist auch die Tätigkeit des Naturdinges stets mit einer Bewegung oder Veränderung verknüpft, und erfordert eben diese Tätigkeit einen Stoff, welcher das Substrat dieser Bewegung oder Veränderung bildet. Aus diesem Grunde vermag das Naturding nicht ein anderes zu erschaffen, aus nichts zu bewirken. (*Omne agens agit secundum quod est actu. Unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuat, quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu. Et hoc dupliciter. Primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum huiusmodi res sint compositae ex materia et forma. Et inde est quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo per comparationem ad ea quae sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum, quae sunt in actu, sed quaelibet earum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem. Et inde est, quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie; nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, utputa ad speciem ignis vel ad albedinem vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc agens naturale agit movendo, et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus. Et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 1.) Vgl. daselbst a. 4. -- Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 3. — Summ. th. 1. p. q. 45. a. 5.*

22. Obgleich der englische Lehrer hier an der soeben angezogenen Stelle zunächst die Naturdinge im Auge hat, denen er eine schöpferische Kraft, eine Wirksamkeit, um eine neue Wesenheit aus nichts zu verursachen, in jeder Weise abspricht, so gilt doch die Beweisführung des Meisters auch mit Bezug auf alle andern, selbst die höchsten und vollkommensten Kreaturen: z. B. die Engel. Daher sind die Worte: „weil die Naturdinge aus Stoff und Form zusammengesetzt sind“, unmittelbar allerdings für die Naturdinge maßgebend. Allein es findet auch in den übrigen Geschöpfen eine ähnliche Zusammensetzung statt, aus Fähigkeit und Wirklichkeit, aus Potenz und Akt, so daß kein Geschöpf, welcher Art und Vollkommenheit immer, *agat secundum se totum*. In diesem Falle müßte es ja *actus purus*, Gott selber sein, was selbstverständlich den Begriff und das Wesen eines Geschöpfes dann selber aufhebt. Die Lehre des hl. Thomas richtet sich gerade gegen jene Autoren, welche behaupten, Gott habe unmittelbar nur die höchsten Engel erschaffen, diese aber hätten dann die schöpferische Tätigkeit den niedern Kreaturen gegenüber weitergeführt und ausgeübt. Diese Ansicht nun ist es, welche der englische Lehrer bekämpft, indem er feststellt, daß überhaupt keine Kreatur zu erschaffen vermöge. (*Quidam philosophi posuerunt quod a prima causa immediate est unum primum causatum, a quo postmodum sunt alia, et sic deinceps. Unde posuerunt, unam intelligentiam causari mediante alia, et animam mediante intelligentia et corporalem naturam mediante spirituali. Quod pro haeresi condemnatur, quia haec opinio honorem, qui Deo debetur, creaturae attribuit. Unde propinqua est ad trahendum in idololatriam. Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 3.*) In seiner *Summa contra gentes* behandelt der englische Lehrer abermals in zwei Artikeln die These, daß keine Kreatur zu erschaffen imstande sei. Der erste Artikel lautet: kein Körper, also kein Naturding, vermag zu erschaffen; im zweiten wird dargetan, daß die Erschaffung irgend eines Dinges ausschließlich Gott zukomme. (*Summa contra gentes. lib. 2. cap. 20. 21.*) Für die Wahrheit des ersten Artikels werden fünf Gründe beigebracht, die des zweiten wird durch neun Beweise kräftigst unterstützt. Um in diesem Punkte nicht zu weitläufig zu werden und Allbekanntes nicht erst eingehend darzulegen, müssen wir von der Inhaltsangabe dieser zwei Artikel absehen und uns mit dem bloßen

Hinweise auf dieselben begnügen. Die Sache hat, wie gesagt, keine Schwierigkeit.

23. Könnte man nun die Sache sich nicht in der Weise denken, daß die Naturdinge in der Tat ganz neue hervorbringen, nicht zwar aus eigener Kraft und Vollkommenheit, sondern als Werkzeuge in der Hand Gottes? Nein, auch diese Annahme muß als unrichtig zurückgewiesen werden, obgleich sie im Mittelalter selbst unter den katholischen Autoren Verteidiger gefunden hat. Der Grund dafür liegt auf der Hand. Denn das Instrument im wirklichen Sinne nimmt dadurch Anteil an der Tätigkeit der höhern Ursache, daß es durch eigene Einflußnahme, wenigstens vorbereitend, disponierend, zu der Wirkung der Hauptursache beiträgt. Würde aber das Instrument gar nichts aus Eigenem tun, dann wäre dessen Anwendung vollkommen zwecklos, und ebenso könnte man dann jedes beliebige zu allen möglichen Erfolgen verwenden. Nun bildet aber das Sein als solches die eigentliche Wirkung der schöpferischen Tätigkeit Gottes, und eben dieses Sein ist die Voraussetzung und Grundlage für alles andere. Darum ist es unmöglich, daß irgend eine Kreatur disponierend und als Instrument diese Wirkung hervorbringe. Die Erschaffung setzt ja nichts voraus, was durch das Instrument disponiert werden könnte. Gilt das schon im allgemeinen von einer jeden Kreatur, so trifft diese Unmöglichkeit doppelt zu mit Bezug auf die Naturdinge. Diese können nicht anders als durch Veränderung oder verändernd tätig sein. Jede Veränderung aber setzt notwendig ein Substrat voraus, das durch die Tätigkeit des Naturdinges verändert werden kann. Allein ein Substrat widerstreitet dem Begriff und Wesen der Erschaffung. (*Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alterius non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius, sicut aër per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt, quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se et substantiam orbis et animam eius, et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit — in 5. dist. 4. § 3 — quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet*

per ministerium, non propria auctoritate. — Sed hoc esse non potest, quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi per aliquid sibi proprium dispositive operetur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium. Et hoc praecipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat nisi tangendo vel movendo. Et sic requirit in sua actione aliquid praeexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 5.) Vgl. QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 4.

24. So haben wir denn der Wahrheit gemäß dargetan, daß kein Geschöpf, am allerwenigsten ein Naturding, eine ganz neue Wesenheit, ein neues Wesen nach seiner Gänze zu verursachen vermag. Was bringt es aber dann hervor? Es ist imstande, eine neue Form, ein Bestimmungsprinzip aus dem Stoff des frühern Dinges auszuwirken. Die Formen oder Wesensbestimmungen der Naturdinge sind der Anlage nach im Stoff enthalten, denn mit dieser Eigenschaft hat Gott der Herr bei der Schöpfung den Stoff ausgestattet. Diese Anlage nun des Stoffs für eine neue Wesenheit wird dann durch das wirkende Naturding vervollkommnet oder der Wirklichkeit zugeführt. Sie bleibt nicht mehr bloße Anlage, sondern wird endgültige vollendete Wirklichkeit. Das aber, was formell den Stoff mit dieser seiner Anlage vervollkommnet, nennen wir Form, denn der Stoff wird dadurch formell vollkommen. (Qualitates naturales educuntur de potentia materiae, quarum inchoationes quasdam materiae Deus opere creationis indidit. Et ideo quando in actum procedunt, est exitus de imperfecto ad perfectum.

Sent. 1. d. 17. q. 2. a. 2.) Das Werden des Naturdinges bedeutet also nichts anderes als: dasjenige, welches früher nur der Anlage nach vorhanden war, ist nun der Wirklichkeit nach da. Zunächst geht das die neue Form an und durch diese das neue Wesen. Daß von diesem Vorgange die menschliche Seele ausgenommen werden muß, haben wir früher bewiesen. (Obiectio: omnis actus materiae alicuius videtur educi de potentia materiae. Cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet praeexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiae corporalis, ut ex eius definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiae. — Responsio: Actum extrahi de potentia materiae nihil aliud est, quam aliquid fieri in actu, quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiae corporalis, propterea non educitur de potentia materiae. Summ. th. 1. p. q. 90. a. 2. ad 2.)

25. Hiermit löst uns der englische Lehrer eine Schwierigkeit, die kaum nennenswert ist, aber nichtsdestoweniger aus möglicher Unkenntnis unter den Autoren eine arge Verwirrung, ja Kopfflosigkeit angerichtet hat. Es ist die Schwierigkeit, was das heiße: „educi de potentia materiae“? Nichts anderes, antwortet der hl. Thomas in seiner bekannten Ruhe und Überlegung, heißt das, als: das Substrat, der Stoff empfängt eine neue aus ihm selber ausgewirkte Form, wodurch die Anlage des Stoffes zu dieser Form zugleich zu einer neuen Wesenheit verwirklicht wird, das neue Wesen aus ebendieser Anlage ausgewirkt wird, Wirklichkeit erhält, und zwar ohne Hinzutritt einer äußern Form, eines äußern Wesens, wie es mit Bezug auf die menschliche Seele hinsichtlich des Leibes der Fall ist. Für die menschliche Seele hat der Leib, der Stoff, in sich keine Anlage, keine inchoatio, wie uns früher der Meister der Scholastik gesagt hat. Darum muß sie von außen hinzukommen, kann sie nicht aus der Anlage des Stoffes entwickelt werden. Anders verhält es sich mit den Formen der Naturdinge. Diese sind durch den Schöpfer im Anfang der Zeiten im Stoff selber grundgelegt. Darum können sie durch ein anderes Naturding, als der wirksamen Ursache, aus dem Stoff entwickelt werden. (Quanto aliqua forma est altior, tanto plus indiget a potentiori agente produci. Unde, cum anima humana sit altissima

omnium formarum, producitur a potentissimo agente, scilicet Deo; alio tamen modo quam aliae formae a quibuscunque agentibus. Nam aliae formae non sunt subsistentes; unde esse non est earum, sed eis — Ablativ — aliqua sunt. Unde fieri earum est secundum quod materia vel subiectum de potentia reducitur in actum. Et hoc est formam educi de potentia materiae absque additione alicuius extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens. Unde sibi proprie debetur fieri, et corpus trahitur ad esse eius. Et propter hoc dicitur, quod est ab extrinseco, et quod non educitur de potentia materiae. QQ. disput. de spirit. creatur. a. 2. ad 8.) Die Sache ist demnach so klar als nur möglich. Gott der Herr hat den Stoff erschaffen mit der Anlage oder potentia zu allen Formen der Naturdinge. Somit sind alle diese Formen potentiell, der Anlage nach, im Stoff enthalten. Verursacht nun ein Naturding eine neue Wesenheit eines andern Dinges, so tut es nichts anderes als: es entwickelt diese Anlage des Stoffes zu dem neuen Dinge, diese potentielle Form im Stoff zu einer aktuellen, die Anlage zur Wirklichkeit, und das neue Naturding ist „geworden“, es ist da. (Forma potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod est in potentia. Et sic 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. QQ. disput. de potentia q. 3. a. 4. ad 7.)

26. Die eine Schwierigkeit wäre nun behoben. Allein es stellt sich sofort eine andere ein. Wenn das Naturding nur die Form, das Bestimmungsprinzip für das neue Wesen auszuwirken vermag, wie kann man dann sagen, das Naturding verursache ein neues Wesen, bringe eine neue Wesenheit hervor? Die Form allein der Naturdinge bildet doch nicht deren Wesenheit? — Die Antwort darauf ist eine ganz einfache und leichte. Den Naturformen kommt das Sein nicht im eigentlichen Sinne zu, denn die Formen der Naturdinge bestehen nicht für sich, wie die Seele des Menschen. Demnach „sind“ diese Formen für sich allein auch nicht, sondern durch sie „ist“ das neue Wesen. Also „werden“ auch nicht diese neuen Formen, sondern die neue Wesenheit selber „wird“. So erklärt die Schwierigkeit der englische Lehrer an der oben angezogenen Stelle und auch an vielen andern Orten. (Res enim naturalis

generata dicitur esse per se et proprie quasi habens esse, et in suo esse subsistens. Forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat, nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia eâ aliquid est. . . . Unumquodque autem factum hoc modo dicitur fieri quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis. Unde illud quod proprie fit per se compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id, quo fit, id est per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur, quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales ex operatione naturae esse dicamus. Nam id quod fit non est forma, sed compositum, quod ex materia fit, et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, inquantum materia est in potentia ad ipsum compositum per hoc quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiae potentia educatur. Ex hoc autem ipso quod compositum fit et non forma ostendit Philosophus in 7° Metaph. quod formae sunt ex agentibus naturalibus. QQ. disput. de potentia q. 3. a. 8.) Vgl. Summ. contr. gent. lib. 2. cap. 54.

27. Das mag nun alles sehr richtig sein, aber unsere Schwierigkeit ist damit noch nicht ganz behoben. Denn wenn eigentlich das Zusammengesetzte „wird“, so müssen doch offenbar dessen einzelne Teile „werden“. Nun erklärt aber die Scholastik einstimmig, daß der eine Teil des Zusammengesetzten, der Stoff, nicht „werde“. Materia non generatur, sagt man uns immerfort. Also, so scheint es wenigstens, kann nicht davon die Rede sein, daß das Zusammengesetzte „werde“. (Aristoteles in 1° Physic. probat materiam esse ingenitam per hoc quod non habet subiectum de quo sit. Summ. th. 1. p. q. 46. a. 1. ad 3. — Materia est ingenita et incorruptibilis. Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 5 ad 1.) Vgl. Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 2.

Darauf ist zu bemerken, daß der Stoff bei dem eigentlichen „Werden“ des neuen Wesens ein anderes Sein erhält, als er früher unter dem frühern Naturdinge, aus welchem das neue wird, hatte. Der Stoff empfängt durch die Form und zugleich mit ihr ein neues Sein. Folglich kann man vollkommen der Wahrheit gemäß sagen, das Zusammengesetzte sei „geworden“. Denn das „Sein“ bildet den terminus des „Werdens“, indem das Werden selber nichts anderes ist als der Weg zum Sein. (Generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse. Non

enim generationis terminus est forma, et corruptionis privatio nisi quia forma facit esse, et privatio non esse. Dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari id, quod talem formam acciperet. Summa contra gent. lib. 1. cap. 26.) Vgl. Quodlibet 7. a. 9. ad 4. Zudem besaß der Stoff unter dem frühern Naturding die Form des neuen Wesens bloß der Anlage nach, jetzt aber in der Wirklichkeit. Somit ist der Stoff jetzt anders als früher. Esse in potentia und esse in actu inbezug auf die Form sind offenbar nicht eins und dasselbe. In diesem Sinne „wird“ somit auch der Stoff zugleich mit dem Zusammengesetzten. (Illud quod iam est non fit eo modo quo est, sed alio modo potest fieri; quia quod est potentiâ fit actu. Sent. 4. d. 10. q. 1. a. 2. qu. 2. ad 2.)

28. Übrigens ist es ja nicht einmal notwendig, daß ein Naturding selber alles und jedes hervorbringe, was sich im neuen Dinge vorfindet, um sagen zu können, das neue Wesen sei durch das Naturding „geworden“. Es zweifelt doch wahrlich niemand, daß der Mensch einen neuen Menschen zeuge, daß durch ihn ein neuer Mensch „werde“. Und doch wird die Seele des Menschen, also die Form, nicht vom Menschen erzeugt. Ähnlich verhält es sich auch mit den Naturdingen. Der Stoff wurde von Gott selber am Anfange der Zeit zugleich mit einer Form erschaffen, aber nicht in der Weise, daß derselbe nun ein für allemal und für alle Zeiten nur unter dieser einen Form verbleibe. Dieser Stoff wurde vielmehr mit der Fähigkeit ausgestattet, diese eine Form zu verlieren, und eine andere Form anzulegen. Darum waren alle Wesensformen der Naturdinge in diesem einen Stoff grundgelegt, in potentia vorhanden. Kommt nun der Stoff im Laufe der Zeit immer unter eine andere Form zu stehen, so wird dadurch eine neue Wesenheit mit einem neuen Sein gebildet, verschieden von allen frühern. Aber der Stoff als Stoff ist und bleibt immer derselbe und wird niemals neu. In diesem Sinne gibt es also nur einen Stoff für alle Wesenheiten der Naturdinge, indem ein und derselbe Stoff durch das Werden und Vergehen der Naturdinge die verschiedenen substantiellen Formen wechselt. Trotzdem muß, und zwar mit allem Recht, behauptet werden, es entstünden durch das „Werden“ neue Wesen, nicht allein neue Formen. Dasselbe Verhältnis bestand schon bei der Erschaffung der Naturdinge, der Körperwelt durch Gott. (Neque materia

neque forma, neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri, cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti. Unde neque materia, neque forma, neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quaecunque sit. QQ. disp. de potentia. q. 3. a. 1. ad 2. — Quidam namque intellexerunt talem informitatem materiae, secundum quod materia intelligitur absque omni forma, in potentia tamen existens ad omnes formas. Talis autem materia non potest in rerum natura existere, quin aliqua forma formetur. Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit. Quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus eius. Unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Ibidem q. 4. a. 1. — Materia secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia secundum se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum, quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu, nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Summ. th. 1. q. q. 66. a. 2.) Vgl. Sent. 2. d. 12. q. 1. a. 1.

So hätten wir denn die Anschauung der Scholastik über das eigentliche oder schlechthinige Werden in möglichster Kürze an der Hand des hl. Thomas kennen gelernt. Es erübrigt noch, das beziehungsweise Werden, die generatio secundum quid, auch manchesmal alteratio genannt, in knapper Form darzustellen. Eine weitläufige Behandlung erachten wir nicht für notwendig.

IV. Das beziehungsweise Werden im Sinne der Scholastik.

29. Das beziehungsweise Werden vermittelt dem Naturding nicht eine neue Wesenheit, wohl aber eine neue Eigenschaft. Deshalb setzt dieses Werden die vollkommene Wesenheit des Naturdinges bereits voraus, und die Eigenschaft kommt zu der Wesenheit hinzu, steht aber außerhalb der Wesenheit selber. Das unterscheidende Merkmal dieses Werdens vom Werden schlechthin besteht darin, daß das Neue, welches mittels dieses Werdens gewonnen wird, nicht die Wesenheit oder einen Bestandteil derselben ausmacht. Mag nun die neue Eigenschaft später, sei es der Natur,

sei es der Zeit nach, zu der Wesenheit hinzutreten, oder zugleich vorhanden sein, immer ist es nur ein beziehungsweise Werden. Das trifft selbst dann zu, wenn die Eigenschaft sich naturgemäß, durch einen natürlichen Ausfluß aus der Wesenheit, *per naturalem resultantiam* ergibt. In keinem Falle gehört diese neue Eigenschaft dem Naturding wesentlich an, sondern ist für das Naturding etwas Zufallendes, weil es auch andern Dingen zukommt, *accidens*, oder eine Eigentümlichkeit, *proprium* des Dinges, enge und unzertrennlich mit der Wesenheit verbunden, aber außerhalb der Wesenheit ist. Die Scholastik bedient sich auch des Ausdrucks: ein Ding hat das Sein absolut, oder nur beziehungsweise. Unter dem Sein im absoluten Sinne denkt sie an das Sein der Wesenheit, das Sein beziehungsweise ist ihr das Sein der Eigenschaft; oder auch der Wesenheit mit diesem Sein der Eigenschaft ausgestattet. (*Aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute. Unde cum generatio sit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale dicitur generari simpliciter; cum vero accipit esse accidentale dicitur generari secundum quid. Et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur. QQ. disput. de veritate q. 21. a. 5. — Proprium de genere accidentium est. Summ. contr. gent. lib. 1. cap. 32. — In unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius, sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Summ. th. 1. 2. q. 2. a. 6.) Vgl. Summ. th. 1. 2. q. 83. a. 2. ad 3. — QQ. disput. de veritate. q. 21. a. 1. ad 10. Summ. th. 1. p. q. 77. a. 6. ad 3.*

So zeigt es sich denn, daß das beziehungsweise Werden im Sinne der Scholastik nicht die Wesenheit des Naturdinges in sich selber, in ihren eigenen Bestandteilen betrifft, sondern durchaus alles außer der Wesenheit und ihren Teilen Befindliche, wie immer man es nennen möge. Denn nur durch das schlechthinige Werden entsteht eine neue Wesenheit oder Substanz als solche. Darum nennen es die Scholastiker ein *simpliciter fieri*. Mit dem beziehungsweise Werden dagegen erhält das Naturding eine nähere äußere Bestimmung seiner Wesenheit.

30. Das beziehungsweise Werden hat indessen auch nicht jedesmal nur eine Eigenschaft des Naturdinges zu seinem Gegenstande. Es könnte ebensogut, falls die Theorie

auf Wahrheit beruht, was allerdings nicht zutrifft, eine wesentliche, eine substantielle Form oder Bestimmung sein. Der englische Lehrer spricht nämlich von Autoren, deren Ansicht dahin lautete, in einem und demselben Körper befänden sich mehrere Formen, wie sie meinten, wesentliche oder Wesensformen. Darum sei, so behaupten sie, die erste substantielle Form, wodurch das Naturding eine Substanz, die zweite, wodurch es ein Körper, z. B. Metall, die dritte, wodurch es ein der Art nach bestimmter, z. B. Gold, die vierte endlich, wodurch es ein individueller Körper, etwa dieses Gold sei. Dabei bilde aber jede vorausgehende Form zugleich die Anlage, *potentia*, für die spätere, so daß am Schlusse doch nur eine ungeteilte Wesenheit sich herausstellte, das Naturding ein wesentliches Ganzes ausmache trotz der vielen substantiellen Formen.

Dieser Anschauung gegenüber stellt nun der englische Lehrer die Wahrheit fest, daß nur die erste dieser Formen, z. B. wodurch das Naturding seine Wesenheit erhält, eine Substanz wird, dem Naturding wesentlich eigen sei, für dasselbe eine substantielle Form bilde, alle übrigen aber nur zufallende, *accidentelle* Formen ausmachen könnten. Somit sei das schlechthinige Werden, *generatio simpliciter*, nur inbezug auf die erste substantielle Form möglich, alle übrigen hingegen, falls es solche geben sollte, könnten nur *accidentelle* Formen sein und nur durch das beziehungsweise Werden, die *generatio secundum quid*, dem Naturdinge zukommen. Die Beweisführung des hl. Thomas hierüber ist klar und bestimmt. (*Per unam enim et eandem formam hoc individuum collocatur in genere substantiae, et in genere corporis, et sic usque ad specialissimam speciem. Si enim secundum aliquam aliam formam hoc individuum habet quod sit substantia, de necessitate oportet, quod aliae formae supervenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus et speciebus sint formae accidentales. Quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid; forma accidentalis autem advenit rei iam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma, per quam collocatur in genere, facit individuum esse hoc aliquid, omnes aliae formae advenient individuo subsistenti in actu. Et ita erunt formae accidentales. Sequeretur etiam quod per adventum posteriorum formarum, quibus collocatur aliquid in specie specialissima, vel subalterna, non sit generatio,*

neque per subtractionem corruptio simpliciter, sed secundum quid. Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur, quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum. Si igitur aliquid fiat de praeexistenti in actu, non generabitur simpliciter ens, sed hoc ens. Et eadem ratio est de corruptione. QQ. disput. de spiritual. creatur. q. 1. a. 1. ad 9.)

So sehen wir denn, daß die Scholastik das beziehungsweise Werden ausnahmslos in dem Hinzutreten einer neuen Eigenschaft zu der Wesenheit des Naturdinges erblickt. Selbst angenommen, daß diese neue Eigenschaft die Bedeutung einer substantiellen Form beanspruchte, wie die drei Seelen im Sinne eines Günther, so wäre nach der Lehre der Scholastik doch nur die erste dieser Formen, welche den Stoff unmittelbar und innerlich bestimmt, eine substantielle, alle übrigen hingegen nur accidentelle Formen. Darum könnte auch nur die erste dieser Formen das schlechthinige, die andern nur das beziehungsweise Werden begründen. Das gilt auch von den Atomen, falls sie noch als wirkliche Körper gelten.

31. Diese Wahrheit der Scholastik stützt sich auf die innere Einheit des Wesens, der Wesenheit eines jeden geschaffenen Dinges. Um diese innere Einheit herzustellen, muß in der nicht selbständigen, nicht subsistenten Wesenheit der eine Bestandteil sich wie die Anlage, die potentia, der andere dagegen, die Form, sich wie das Verhalten, wodurch die ganze Wesenheit die Wirklichkeit besitzt. (Nam in omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid sit actus et aliquid potentia. Quae enim actu sunt, non ununtur nisi quasi colligata vel sicut congregata. Quae non sunt unum simpliciter. Summa contra gent. lib. 1. cap. 18.) Bei dem Werden schlechthin, generatio simpliciter, trifft nun dieser Umstand zu. Folglich kommt die innere Einheit des Wesens zustande. Denn der eine Teil, der Stoff, bildet die Anlage, die Potenz, der andere, die Form, den formellen Akt, wodurch die Wesenheit die Wirklichkeit hat. Ist aber der eine Teil, der Stoff, die Anlage, die Potenz schon für sich in der Wirklichkeit, in actu, so kann welche Form immer hinzutreten, es wird nie und nimmer eine innere Einheit des Wesens, der Wesenheit zustande kommen. Damit erweist sich dann auch das eigentliche Werden, die

generatio simpliciter, als ein Ding der reinen Unmöglichkeit. Wir haben es dann nur mehr mit dem beziehungsweisen Werden, mit der generatio secundum quid est zu tun.

32. Das mögen jene Autoren sich, zu Gemüte führen, die dem Urstoff schon für sich eine Wesenheit und ein Dasein zuschreiben. Damit zerschlagen sie die innere Einheit des Wesens der Naturdinge, und auf den Menschen angewendet, steht dann der Leib als selbständige Wesenheit der Seele als ebenfalls selbständiger Wesenheit gegenüber. Daher ist die menschliche Seele in diesem Falle nicht mehr Wesensform des Leibes, sondern einzig und allein nur Beweger. Merkwürdige Erscheinung. Die neuern Autoren predigen überall laut und aufdringlich genug ihre Freiheitlichkeit und Fortschrittlichkeit, während sie es mit ihrer Wissenschaft nicht weiter gebracht haben als jene, von welchen der hl. Thomas erzählt, und die lange, die Jahrhunderte vor ihm gelebt haben. Wir wollen eine Stelle aus dem englischen Lehrer hier anführen: Si ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere, quod uniatur ei immediate. Omnis enim forma, sive substantialis, sive accidentalis unitur materiae, vel subiecto. Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale. Unde omnis forma est actus et per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere, quod sit aliquod aliud medium, quo materia habeat esse per formam suam, ita non potest dici, quod sit aliquod aliud medium, uniens formam materiae, vel subiecto. Secundum igitur anima est forma corporis non potest esse aliquod medium inter animum et corpus. . . . Quidam dicunt quod sunt multae formae substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri. Et sic materia prima non est immediatum subiectum ultimae formae substantialis, sed subiicitur ei mediantibus formis mediis, ita quod ipsa materia secundum quod est sub forma prima est subiectum proximum formae secundae, et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subiectum animae rationalis proximum est corpus perfectum anima sensitiva, et huic unitur anima rationalis immediate ut forma. Alia opinio est, quod in uno individuo non est, nisi una forma substantialis. Et secundum hoc oportet

dicere, quod per formam substantialem quae est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia, et ens. Et sic nulla alia forma substantialis praecedat in hoc homine animam humanam; et per consequens nec accidentalis: quia tunc oporteret dicere, quod materia prius perficeretur per formam accidentalem quam substantialem, quod est impossibile. Oportet enim accidens fundari in substantia. . . . Posuerunt enim Platonici, quod, quanto aliqua causa est universalior et formalior, tanto eius perfectio in aliquo individuo magis est substracta. Unde effectum primi abstracti, quod est bonum, posuerunt materiam primam, ut supremo agenti respondeat primum subiectum. Et sic deinceps secundum ordinem causarum abstractarum et formarum participatorum in materia, sicut universalius abstractum est formalius, ita universalior forma participata est materialior. Sed haec positio secundum verae philosophiae principia, quae consideravit Aristoteles, impossibilis est. Primo quidem, quia nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est in potentia fit actu. Et propter hoc homo albus non est simpliciter unum, sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal, est bipes. Si autem esset seorsum animal, et seorsum bipes, homo non esset unum, sed plura, ut Philosophus argumentatur in 3° et 8° Metaphys. Manifestum est ergo, quod, si multiplicarentur multae formae substantiales in uno individuo substantiae, individuum substantiae non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus. Secundo vero, quia in hoc consistit ratio accidentis, quod sit in subiecto, ita tamen, quod per subiectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum; secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto, sed in materia. Cuicumque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quaelibet forma substantialis, quaecumque sit, facit ens actu et constituit. Unde sequitur quod sola prima forma, quae advenit materiae, sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc, quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam,

quia omne subiectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporalis, quae praestaret susceptibilitatem vitae quam illa, quae non praestaret. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subiectum, multo magis forma corporis potentiâ vitam habentis facit ipsum subiectum. Et sic anima esset forma in subiecto, quod est ratio accidentis. Tertio quia sequeretur quod in adeptione postremae formae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur, quod fit ens simpliciter, loquendo de non esse simpliciter. Quod autem praeexistit ens actu, non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma praecedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non facit esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem vel asinum vel plantam. Et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aërem aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari. Et Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo, materiam esse in potentia tantum, quam dicit subiectum generationis et corruptionis simpliciter. Et quia materia nunquam denudatur ab omni forma, propter hoc quandoque recipit unam formam, perdit aliam et e converso. Sic ergo dicimus, quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal, et vivum, et corpus, et substantia, et ens. QQ. disput. de spiritual. creat. a. 3.

33. In diesem einzigen Artikel schon gibt uns der englische Lehrer einen kurzen zwar, aber treffenden Aufschluß über das „Werden“ im Sinne der Scholastik, wie man ihn besser und vollkommener sich nicht wünschen könnte. Zugleich erscheint aber auch sehr genau der Unterschied zwischen dem schlechthinigen und dem beziehungsweise Werden angegeben. Mit Recht betont S. Thomas wiederholt, daß bei dem Werden schlechthin von einem Subjekt im strengen Sinne nicht gesprochen werden dürfe. Ebenso erklärt er des öftern, das Werden schlechthin sei nicht gleichbedeutend mit der Bewegung oder Veränderung, wengleich eine Bewegung oder Veränderung mit diesem

Werden verbunden ist. Eher noch könnte man die Veränderung dem Werden gleichsetzen als die Bewegung. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß unter dem Subjekt im eigentlichen Sinne eine vollkommene Wesenheit, ein ens in actu verstanden werden muß, was bei dem Werden schlechthin nicht zutrifft. Denn der Stoff bildet nicht eine vollkommene Wesenheit, ein ens in actu, sondern nur eine Anlage, eine potentia. Ebenso ist bei jeder Bewegung im strengsten Sinne das Subjekt derselben ein ens in actu. Die Veränderung in eigentlicher Bedeutung dagegen hat ein ens in potentia zu ihrem Substrat. (In mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, non posset vocari transitus uno in alterum. In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem aliter se habere nunc et prius. Et etiam ipsi mutationis termini non sunt incontinentes, quod requiritur ad hoc ut id sint mutationis termini, nisi in quantum referuntur ad idem. Nam duo contraria si ad diversa subiecta referantur contingit simul esse. Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino est unum commune subiectum actu existens. Et tunc proprie est motus, sicut accidit in alteratione, et augmento, et diminutione, et loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subiectum unum et idem, actu existens, de opposito in oppositum mutatur. Quandoque vero est idem commune subiectum utrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter. Formae enim substantialis et privationis subiectum est materia prima, quae non est ens actu. Unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quaedam. QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 2.) Vgl. Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 2. — Comment. in Physic. I. XIII. 7. — V. II. 6. — VIII. VI. 2. ed. Leon.

Oben wurde bemerkt, daß inbezug auf das Werden schlechthin einigermassen von einer Veränderung, nicht aber im eigentlichen Sinne von einer Bewegung gesprochen werden könne. Und das mit Grund, denn bei jeder Veränderung findet ein gewisses Werden statt. (In qualibet enim mutatione invenitur quoddam fieri, sicut quod alteratur de albo in nigrum de albo fit non album, et de non nigro fit nigrum. Et similiter est in aliis mutationibus. Commentar. in Physic. I. XII. 2. ed. Leon. — Omne autem

quod quocunq̄ue modo mutatur est aliquo modo in potentia. Summa th. 1. p. q. 9. a. 1.) Vgl. Sent. 4. d. 11. q. 1. a. 2. qu. 1. ad 3.

V. Rückblick auf die Lehre über das Werden im Sinne der Scholastik.

34. Fassen wir nun die Lehre der Scholastik über das Werden in einigen kurzen Sätzen zusammen. Daraus wird sich deutlich ergeben, daß die Scholastik ihre Geistesrichtung nicht weniger auf das Werden und Vergehen, als auf das Sein und das Wesen der Dinge gerichtet hatte. Es wird sich aber auch zeigen, daß das scholastische Denken sehr viel, ja wirklich sehr viel für das Werden Sinn hatte. Wie lauten nun die Beweise dafür?

a) Gott hat alles und jedes, was existiert, im Anfange der Zeiten erschaffen, d. h. alle und jede Wesenheit der Dinge ganz, ihrer ganzen Wesenheit nach ins Dasein gerufen. Sent. 1. d. 36. q. 1. a. 1. et ad 2, 3. — Sent. 2. d. 37. q. 1. a. 2. — Summ. contr. gent. lib. 2. cap. 2 et 15. — Summ. th. 1. p. 9. 44. a. 1.

b) Seit dem Anfange der Zeiten erschafft Gott, die menschliche Seele ausgenommen, nichts mehr, sondern überläßt das Hervorbringen neuer Wesen durchaus den Kreaturen selber, allerdings nur unter seiner Oberleitung und obersten Bewirkung als erster und höchster wirksamen Ursache: QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 7 u. 8. — Summ. th. 1. p. 45. a. 8. — Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 3. ad 5; ib. a. 4. ad 4. — Metaph. 7. lect. 7.

c) Die Kreaturen bezeugen ihre Ähnlichkeit mit Gott gerade darin, daß sie als wirkliche, eigentliche Ursachen neue Wesen hervorbringen. Summ. contr. gent. lib. 3. cap. 21 et 69.

d) Die Kreaturen vermögen aber nicht die ganze Wesenheit des neuen Dinges hervorzubringen, denn das wäre soviel als erschaffen, was die Kreatur nicht kann. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 5. — Summ. contr. gent. lib. 2. cap. 20.

e) Gott kann auch nicht die Kreatur als Instrument gebrauchen, um neue Dinge zu erschaffen. QQ. disput. de veritate. q. 27. a. 3. ad 17. — Summ. contr. gent. lib. 2. cap. 21. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 5.

f) Folglich untersteht der Stoff in diesem Sinne nicht dem „Werden“ durch die Naturdinge. Summ. th. 1. p. q. 46. a. 1. ad 3. — Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 5. ad 1.

g) Der Stoff wurde am Anfange der Zeiten von Gott selber unter einer bestimmten Form erschaffen mit der Anlage für alle andern Formen der Naturdinge, solange hier auf Erden ein „Werden“, durch die Naturdinge selber verursacht, je stattfinden wird. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 2. — Summ. contr. gent. lib. 2. cap. 16. — Compend. th. cap. 69. — Comment. in Physic. VIII. II. — Sent. 2. d. 12. q. 1. a. 1. ad 5.

h) Somit beschränkt sich die wirkende Ursache der Naturdinge auf die Auswirkung einer jener Wesensformen, die im Stoff angelegt sind. Darin besteht das ganze, so mißverständene Herausführen der Form aus der Anlage des Stoffs: *educi de potentia materiae*. Summ. th. 1. p. q. 90. a. 2. ad 2. — Sent. 1. d. 17. q. 2. a. 2. — QQ. disput. de spiritual. creat. a. 2. ad 8.

i) Indessen „wird“ die Form des Naturdinges allein für sich niemals, weil sie kein für sich bestehendes, substantientes Sein hat. Daher vollzieht sich diese Auswirkung der Form in der Weise, daß die aus der Anlage des Stoffs in die Wirklichkeit, in actu übergeführte Form zugleich den Stoff formell informiert, bestimmt, und diese den Stoff bestimmende Form vom Dasein, von der Existenz begleitet erscheint. Dadurch erhält der Stoff mit seiner Form ein neues, vom frühern Naturding wesentlich verschiedenes Sein, dadurch wird ein neues Wesen eines Naturdinges. Summ. contr. gentes lib. 2. cap. 54. — Summ. th. 1. p. q. 50. a. 2.

k) Daraus geht mit Notwendigkeit hervor, daß man sich den Stoff niemals als getrennt von irgend einer substantiellen Form denken kann. Es ist möglich, den Stoff für sich allein zu betrachten, z. B. sein Stoff-sein, indem wir von der Betrachtung seiner Form im Gedanken absehen, abstrahieren. Allein selbst das gelingt nur sehr unvollkommen, weil er immer nur in Beziehung zu seiner Form im eigentlichen Sinne betrachtet werden kann. — QQ. disput. de veritate q. 3. a. 5. ad 3. — Comment. Physic. I. XIII. 9. — XV. 10.

l) Weil der Stoff niemals ohne irgend eine Form sein, von uns niemals als getrennt von irgend einer Form betrachtet werden kann, deshalb vollzieht sich das Werden

der Naturdinge im Augenblick, in instanti, wie die Scholastik sagt. Sent. 1. d. 37. q. 4. a. 3. — Summ. th. 1. 2. q. 113. a. 7.

m) Eine jede Wesenheit der Naturdinge, Naturkörper ist zusammengesetzt. Und zwar verhält sich der eine Teil derselben, der Stoff, wie die Anlage, die Potenz, der andere, die Form, wie das, wodurch die Anlage formell ausgewirkt wird. Denn nur auf diese Weise ist das „Werden“ und die innere Einheit des Wesens möglich. Verhalten sich beide wie der Akt oder sind alle beide in actu, so „wird“ eben nichts. Was schon „ist“, das „wird“ nicht, und zwei bereits in sich bestimmte Wesen können nicht noch einmal innerlich bestimmt und geeint werden. Summ. ctr. gent. lib. 1. cap. 18. — Sent. 4. d. 10. q. 1. a. 2. qu. 2. ad 2. — Quodl. 7. a. 9. ad 4.

n) Der Umstand, daß bei dem Werden der eine Teil die Anlage, die Potenz für das neue Wesen bildet, macht ein jedes „Werden“ welcher Art immer in Gott selber ein für allemal unmöglich. In Gott ist alles und jedes Wirklichsein, ist alles und jedes nichts anderes als sachlich, real das für sich bestehende, subsistente Dasein. Dieses also geartete Dasein macht sein Wesen, seine Wesenheit selber aus. Daher bildet auch das Werden im weitesten Sinne, wie wir es im Anfange dieser Abhandlung kennen gelernt haben, das relative Werden, in Gott nichts Sachliches. (Esse dicitur proprium Deo quia non habet mixtionem divinum esse alicuius privationis, vel potentialitatis, sicut esse creaturae. Sent. 1. d. 8. q. 1. a. 1. ad 1. — Summ. th. 1. p. q. 41. a. 3.)

VI. Die Gründe gegen die Scholastik.

35. Hiermit schließen wir unsere Untersuchung ab. Es wäre allerdings noch das „Werden“ der Handlungen, der notwendigen sowohl wie auch, und das ganz besonders, der freien Taten der Geschöpfe im Sinne der Scholastik zu erörtern gewesen. Indessen erlaubte die ungeahnte Länge des Artikels für ein Jahrbuch uns nicht mehr, auch diesen Punkt hier zu besprechen, dieses „Werden“ in Untersuchung zu ziehen. Bei Gelegenheit kann und soll auch das noch geschehen. Wir glauben jedoch, daß uns schon jetzt der Nachweis gelungen ist, wie ungerecht die „gerechte Beurteilung“ der Scholastik durch die beiden o. ö. Professoren

an der Universität sich herausstellt, wie oberflächlich und falsch die Scholastik beurteilt wird infolge der Unkenntnis derselben.

36. Doch, vielleicht beweisen die Autoren ihre Behauptung? Sehen wir uns näher um diese Beweise um. Wir durchsuchen das Buch des Herrn Dr. Erhard Seite für Seite, es will uns aber durchaus nicht gelingen, irgend etwas, was als Beweis gelten könnte, ausfindig zu machen. Seite 30 schreibt der Autor: „Auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Erkennens herrschte die Theologie als eigentliche Schulwissenschaft (Scholastik) als anerkannte Herrin und Führerin. Als Ziel erstrebte sie die Herstellung einer vollständigen Harmonie zwischen Glauben und Vernunft, und dieses Streben hat zu allumfassenden Summen des Wissens geführt, denen eine gerechte Beurteilung ihre Anerkennung, ja ihre Bewunderung nicht versagen kann. Diese gerechte Beurteilung kann allerdings auch hier nur erfolgen, wenn man die mittelalterliche Geistesrichtung, die auf das Sein und das Wesen der Dinge abzielte, nicht auf das Werden und ihr Vergehen, die Quellen, die ihr zur Verfügung standen, und die Erkennungsmittel, die ihr als solche gegenwärtig waren, als Norm für die Würdigung der Scholastik gelten läßt.“

Das soll also ein Beweis sein? Aber wenn die Scholastik als Ziel die Herstellung einer vollständigen Harmonie zwischen Glauben und Vernunft erstrebt, so handelt sie doch offenbar vom „Werden“ dieser Harmonie, nicht vom Wesen und Sein derselben. Folglich muß ihre Geistesrichtung überall auch auf das „Werden“ abzielen. Die genannte Harmonie sollte erst „werden“, sie war noch nicht, denn etwas, was schon ist, erstrebt man nicht. — Meint indessen der Autor das Werden und Vergehen der Naturdinge, der Kreaturen überhaupt, welcher Art immer, so haben wir dargetan, daß die Scholastik über das „Werden“ nicht allein, wie man sagt, so nebenbei, im Vorbeigehen gesprochen, sondern ex professo in Artikeln, ja in ganzen großen Kommentaren abgehandelt hat.

37. Der Autor bringt aber noch einen Beweis auf Seite 67. „Das Mittelalter brachte allerdings eine ungeheuere historische Literatur hervor, aber wahren Wert besitzt diese nur, insofern sie alte Quellen für uns ersetzt und durch ihre annalistischen Berichte über zeitgenössische Ereignisse orientiert. Die frühern Jahrhunderte lagen vor

den mittelalterlichen Chronisten wie eine eintönige unermessliche Landschaft, die überall denselben Anblick gewährt, von welcher Himmelsrichtung man sie betrachten mag. Sie berichten über das Gewesene und Gewordene; es fehlte ihnen aber das Verständnis für das Werden. Daher der Mangel an historischem Sinn, der eine allgemeine Eigenschaft des Mittelalters bis auf wenige Ausnahmen bildet.“

Das ist nun ein ganz sonderbarer Beweis. Der Mangel des Verständnisses für das Werden und der Mangel an historischem Sinn des Mittelalters wird als Grund angegeben, daß das Mittelalter nur eine ungeheuer reiche historische Literatur hervorbrachte, und die frühern Jahrhunderte den mittelalterlichen Chronisten wie eine eintönige unermessliche Landschaft vorlagen. Eben dieser Mangel an Verständnis für das Werden und der Mangel an historischem Sinn bildet den Grund, daß die Chronisten des Mittelalters nur über das Gewesene und Gewordene berichten. Welche Logik! Kann man aus diesen Tatsachen, deren Richtigkeit wir hier nicht zu untersuchen haben, sofort schließen, der Scholastik mangle es an Verständnis des „Werdens“ und eben dieser Mangel sei der weitere Grund des Mangels an historischem Sinn? Wenn Autoren sich damit begnügen, Tatsachen zu berichten, das „Gewesene und Gewordene“ aufzuzählen, ohne sich um das Weitere: „um die Kritik und mit der Kritik um die Wissenschaft der Geschichte“, wie der Autor hervorhebt, zu kümmern, haben wir dann ein Recht zu behaupten, dem Mittelalter mangle es an Verständnis des „Werdens“, es mangle ihm an historischem Sinn? Nach welcher Logik ist diese Folgerung gestattet? Der Autor selber hat doch Seite 30 das Ziel der Scholastik genau angegeben. Dieses Ziel, welches die Scholastik erstrebte, war: „die Herstellung einer vollständigen Harmonie zwischen Glauben und Vernunft“. Nun denn, wird dieses Ziel nur dadurch erstrebt, daß die Scholastik die Kritik und mit dieser die Wissenschaft der Geschichte geboren werden läßt? Oder wird etwa dieses Ziel weniger erstrebt, wenn die Scholastik nur eine ungeheuer reiche historische Literatur hervorbringt? Wir fragen noch einmal, wieso kommt der Autor dazu, der Scholastik Mangel an Verständnis des „Werdens“ vorzuwerfen? Gehört denn das, was der Autor hier an dieser Stelle bemerkt, zu dem Ziele, welches erstrebt wird? Ist die Kritik und mit der Kritik die Wissenschaft der Geschichte durchaus notwendig, um die

Herstellung einer vollständigen Harmonie zwischen Glauben und Vernunft zu erstreben? Und wird dieses Ziel schneller und besser erreicht, wenn die Scholastik nicht bloß eine ungeheuer reiche historische Literatur hervorbringt, nicht allein über das Gewesene und Gewordene berichtet? Damit ist der Beweis des Mangels an Verständnis für das „Werden“, den der Autor der Scholastik zum Vorwurfe macht, wahrhaftig nicht erbracht. Das Ganze ist eine leere Phrase, weiter nichts.

38. Nicht besser sieht es mit den Beweisen des Herrn Dr. Schell aus. Der Autor schreibt im 3. Band seiner Dogmatik, Seite 113: „Die scholastische Denkweise hat keinen Sinn für das Werden, sondern nur für das Sein; nur für den Besitz, nicht für den Erwerb, nur für die inhaltliche Fülle, die ruhende Beschaffenheit, nicht für die Tat, nicht für die Art ihrer Verwirklichung. Daher kristallisiert sie alle Vorzüge, welche sie für angemessen erachtet, so gut es nur geht, bereits für den ersten Augenblick und bezieht die durch die Tatsachen bekundete Entwicklung nur auf die äußerliche Übereinstimmung, Offenbarung und Darstellung. Darin ist sie mit dem spekulativen Zuge des griechischen Geistes verwandt, wie er in Plato ausgeprägt ist und bei den Kirchenvätern der spätalexandrinischen Schule hervortritt und schließlich in dem populären Monophysitismus seine Einseitigkeit auswirkt. Diesem Kultus der habituellen Form gegenüber, welche ein in sich fertiges, unabänderliches Sein, den unvermehrbar und unverminderbaren Begriff, darstellt und nur durch den Wechsel accidenteller Nebenformen oder durch Aufhören zugunsten einer andern Form eine Veränderung erlaubt, wurde von der realistisch-empirischen Richtung der Neuzeit der Wert des Werdens und Wirkens, der Tat und Entwicklung bis zur äußersten Einseitigkeit betont. Hier gilt das Streben und die Bewegung allein als wertvoll; der ruhende Besitz in der erreichten Zielvollendung wird der Erstarrung gleichgesetzt.“

Wir hören in dieser Stelle vom Autor Behauptung über Behauptung ausprechen, aber nicht einen einzigen Beweis, ja nicht einmal den Versuch eines solchen. Sind denn die o. ö. Professoren schon über alle Beweise erhaben? Möglich. Allein als Schriftsteller haben sie die Pflicht, Beweise vorzubringen, und wir Leser haben das volle Recht, Beweise zu fordern. Das scholastische Denken hat keinen

Sinn für das Werden, sondern „nur“ für das Sein, so erklärt uns der Autor. Welches „Werden“ meint denn der Autor eigentlich? Das Werden, wie wir gewöhnliche Menschen es verstehen, hat die Scholastik von allen Seiten betrachtet und in Erwägung gezogen. Die gegenwärtige Abhandlung hat uns davon überzeugt. Behauptet also der Autor, das scholastische Denken habe für dieses Werden keinen Sinn, sondern „nur“ für das Sein, so hat er eben die Werke der Scholastiker gar nicht gelesen. Somit steht ihm ein Urteil über die Scholastik in keiner Weise zu.

Allein der Autor hat über das „Werden“ eine ganz sonderbare, nur ihm selber eigentümliche Anschauung. Für dieses Werden in der Auffassung unseres Autors hatte die Scholastik allerdings keinen Sinn. Damit steht sie aber nicht allein, sondern sie hat alle vernünftigen Menschen, die noch logisch richtig zu denken vermögen, auf ihrer Seite. Und das ist wahrlich keine schlechte Gesellschaft, in der die Scholastik sich befindet. Schon der eine Umstand ist nicht zu unterschätzen, daß die Scholastik nicht so einsam und verlassen dasteht, wie unser Autor mit seiner Ansicht über das Werden. Unser Autor erklärt sich nämlich das „Werden“ dadurch, daß ein Ding sich selber hervorbringt, die eigene Tätigkeit, „die Tat“, dem Dinge in wirksamer Weise, als *causa efficiens* das Dasein verleiht. Diesen Begriff des „Werdens“ überträgt dann der Autor auch auf Gott. Gott besitzt die Fülle der sachlichen Vorzüge durch eigene, ewige selbst mächtige Geistes-tat: Aseität. Auch Gott ist die unendliche Vollkommenheit kraft eigener Tat. Sein Sein geht seiner Willenstat nicht voran, auch nicht begrifflich, sondern ist mit ihm eins.

Wir vermissen in dieser Darlegung des Autors mehrere wichtige, ganz wesentliche Punkte. Der Autor will uns doch über das „Werden“ unterrichten, im Gegensatz zu der Scholastik, die für das „Werden keinen Sinn hat“. Nun sagt aber der Autor nicht ein Wort über das „Werden“ der Tätigkeit, der „Tat“. Wie „wird“ denn diese „Tat“? Auch vielleicht kraft der eigenen Tat, wie die unendliche Vollkommenheit? Dann „wird“ die „Tat“ durch sich selber. Das begreife, wer es vermag. Daß die unendliche Vollkommenheit kraft der eigenen Tat „wird“, hätte schließlich noch insofern einen Sinn, als wir doch wenigstens in unserm Denken zwei Dinge unterscheiden und auseinander-

halten: die unendliche Vollkommenheit und die eigene Tat. Wie aber die eigene Tat kraft ihrer selbst „werden“ soll, das ist ein für allemal unfaßbar.

Der Autor wird uns entgegnen, er habe nicht gesagt, Gottes unendliche Vollkommenheit „werde“ kraft der eigenen Tat, sondern sie „sei“ kraft der eigenen Tat. Ebensovienig „werde“ die eigene Tat, sondern sie „sei“. Sehr wohl! Der Autor spricht also nicht vom „Werden“, sondern vom „Sein“. Aber wieso kommt er dann dazu, der Scholastik den Vorwurf zu machen, sie habe keinen Sinn für das „Werden“, sondern „nur“ für das Sein. Damit fällt ja der Vorwurf auf den Autor selber zurück, und überdies ist es dann eine Inkonsequenz, um nicht mehr zu sagen, sondergleichen, uns das „Werden“ erklären, uns dafür „einen Sinn“ beibringen zu wollen. Was man selber nicht hat, das kann man auch einem andern nicht geben. Und der Autor hat tatsächlich keinen Sinn für das „Werden“, am allerwenigsten für das „Werden“ oder selbst für das „Sein“ Gottes.

Das Sein Gottes, bemerkt der Autor, geht seiner Willenstat nicht voran, auch nicht begrifflich, sondern ist mit ihm eins. — Mag sein vorläufig. Aber die Willenstat geht dem Sein voran, zum mindesten begrifflich. Was soll es denn heißen, falls die Worte überhaupt noch einen Sinn haben, Gott besitze die Fülle der sachlichen Vorzüge „durch“ eigene, ewige, selbstmächtige Geistestat? Was bedeutet denn dieses: „durch“? Und was soll es bedeuten, wenn gesagt wird, Gott sei die unendliche Vollkommenheit „kraft“ eigener Tat? Was besagt das Wort: „kraft“? Offenbar die Ursache, wenigstens den Grund, wenn diese Worte, wie gesagt, überhaupt einen Sinn haben. Dann muß die Ursache, der Grund, also die Geistes- oder Willenstat wenigstens begrifflich früher sein. Daß beide, selbst begrifflich, eins und dasselbe besagen, das ist ein Widersinn ohnegleichen. Die Probe auf die Richtigkeit unserer Behauptung ist leicht zu machen bei selbst begrifflicher Gleichheit. Wir haben dann folgendes Ringelspiel: das Sein ist die Willenstat, und die Willenstat ist das Sein. Das Sein ist durch die eigene Geistestat, und die eigene Geistestat ist durch das Sein. Das Sein ist kraft der Willenstat, und die Willenstat ist kraft des Seins. Das heißt man nun in neuester Zeit „philosophieren“. Für eine Philosophie dieser Art hat das „scholastische Denken“

natürlich „keinen Sinn“, und wir können es dazu nur von ganzem Herzen beglückwünschen.

39. Wir haben vorhin die Worte gebraucht „mag sein vorläufig“. Ist es denn auch wahr, daß in Gott das Sein nicht früher, wenigstens begrifflich früher ist als die Willenstat? Nein, es ist durchaus nicht wahr. Das Sein ist unbedingt früher. Denn gerade das Sein oder Seiende ist begrifflich das erste. (*Respondeo dicendum, quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id, quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu. Unde ens est proprium obiectum intellectus. Et sic est primum intelligibile. Summ. th. 1. p. q. 5. a. 2.*) Darum wird Gott von uns auch nicht nach der Willenstat, sondern nach dem Sein vor allem benannt. Gott selber hat uns sagen lassen, wie wir ihn nennen sollen: „Qui est,“ so heißt sein Name. 2. Mos. 3. 14. Da ist aber, wie jedermann sieht, von der Willenstat keine Rede. Das Sein muß darum von uns in Gott als das allererste und als das Prinzip alles andern aufgefaßt werden. (*Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii, qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes: sicut vivere, intelligere et huiusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta secundum quemdam modum unita. Et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso. Sent. 1. d. 8. q. 1. a. 1. u. a. 3.*)

40. Die Wahrheit ist also die: die Art, wie die Fülle der sachlichen Vorzüge, wie Gott sie besitzt, ist nicht durch eigene, ewige, selbstmächtige Geistestat, sondern durch das Sein. Gott ist die unendliche Vollkommenheit, nicht kraft eigener Tat, sondern kraft seines eigenen Seins. Das Sein geht begrifflich der Willenstat voran, denn es ist das Prinzip der Willenstat. Das Sein ist begrifflich nicht eins und dasselbe mit der Willenstat. Darum darf man die Sätze wie oben im Beispiel, das Sein ist kraft der Willenstat, und die Willenstat ist kraft des Seins usw., nicht beliebig umkehren, was im Falle begrifflicher Identität vollkommen angängig wäre. Warum der Autor nichtsdestoweniger auf der Willenstat besteht, während er

doch Sein und Willenstat sogar begrifflich eins und dasselbe sein läßt, ist allerdings eine der vielen Unbegreiflichkeiten mehr, die das Buch in Fülle enthält.

Nicht die Willenstat in Gott erweist sich als formell vollkommener; sondern sein selbständiges, subsistentes Dasein. Darum bildet dieses das Prinzip alles andern in Gott. (Sicut Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione; tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur, ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi; tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est esse subsistens. Summ. th. 1. p. q. 4. a. 2. ad 3. — Esse simpliciter acceptum secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse praehabet in se omnia bona subsequentia. Summ. th. 1. 2. q. 2. a. 5. ad 2.) Vgl. Sent. 1. d. 17. q. 1. a. 2. ad 3. — ibid. q. 2. a. 2. secund. arg. contra. — QQ. disput. de veritate. q. 22. a. 6. ad 1. — QQ. disput. de potentia. q. 7. a. 2. ad 9.

Auf die andern Unmöglichkeiten in der Theorie des Autors näher einzugehen und die darin enthaltenen Widersprüche nachzuweisen, halten wir für eine höchst überflüssige Arbeit. Der Autor selbst handelt in praxi gegen seine eigene Theorie. Er bekennt sich, wie wir übrigen Menschen, im Leben zu dem Grundsatz: primum vivere, deinde philosophari, auf gut deutsch: zuerst muß man sein, dann kann man eine Willenstat vollbringen. Zuerst muß man Logik studiert haben und Logiker „sein“, dann kann man ein Buch logisch richtig schreiben, und so weiter in allen übrigen Dingen. Es zeigt sich demnach auch hier wieder, daß die Behauptung des Autors, „das scholastische Denken habe keinen Sinn für das Werden“ weiter nichts ist als eine sehr billige Phrase.

Schl u ß.

41. „Ein ganz auffallendes Kennzeichen“, schreibt P. Weiß in der Linzer-Quartalschrift, 4. Heft 1903, S. 751, „man darf wohl sagen, das sicherste Merkmal derer, die

eine Reform in der Kirche und in der Theologie zuwege bringen wollen, ist die Abneigung gegen die sogenannte alte Theologie, die Scholastik. In diesem Stücke stimmen sie alle überein . . . eines vergessen sie nicht, die Scholastik zum Sündenbock zu machen.“ So ist es in der Tat. Kaum zeigt sich irgendwo die Scholastik so hört man sofort das Signal zum Sturm. Heiden und Juden, Türken und Christen, Protestanten und Katholiken, diese letzteren voran, als wollten sie es dem: „größten deutschen Mann“ und ebenso großen Ignoranten in der Scholastik, zuvortun: alles stürzt, wie vor einigen Jahrhunderten auf den Ruf: gegen die Herrnleut, auf den Adel, so hier auf die arme wehrlose Scholastik. Es ist der leibhaftige Bauernaufstand in der Philosophie und Theologie. Wollte man einen dieser tapfern Kriegsknechte fragen, um was es sich eigentlich handle, er wüßte uns, die Führer, welche sehr gut wissen, was sie wollen und was sie tun, ausgenommen, keinen genügenden Aufschluß zu geben. Das Wort Scholastik reicht für ihn aus als Grund, um das Streitroß zu besteigen zum Kampfe gegen einen Feind, den man eigentlich gar nicht oder höchstens zur Not kennt. Die einst so hoch gefeierte Logik wird in der Gegenwart einfach grausam mißhandelt und dann totgeschlagen. Das ist die an allen Wegen und Straßenecken, von allen Dächern verkündete „Freiheitlichkeit und Fortschrittlichkeit“ der modernen Gelehrten. Ein warnendes Beispiel dafür ist Herr Dr. Schell. Weil die Scholastik vom „Werden“ nichts versteht, muß der Autor uns darüber belehren. Und er beginnt mit dem Höchsten, mit dem Sein Gottes. Das Sein Gottes „wird“ durch die Geistestat. Das Sein Gottes ist nicht früher als die Willensstat, auch nicht begrifflich, denn beide sind eins und dasselbe. Ebensowenig ist die Willensstat früher, auch nicht begrifflich, aus demselben Grunde. Nichtsdestoweniger bildet die Geistestat die Ursache, wodurch das Sein Gottes ist; und dieses Sein ist kraft der Willensstat. Dieser blühende Widerspruch, eigentlich heißt er anders, durchzieht mehr oder weniger sämtliche Werke des Autors. Und dieser Widersinn kann allenfalls eine Willensstat des Autors sein, aber eine Geistestat ist es ganz entschieden nicht.

Ein ganz ähnliches Attentat auf die Logik verübt Herr Dr. Erhard. Gegen die Ansicht, daß das Mittelalter die Idealzeit der katholischen Kirche sei, was ja im Ernst niemand behaupten kann, macht der Autor folgendes geltend

(S. 51): „Im Gegensatze zu derartigen unklaren Anschauungen muß festgehalten werden an dem Worte des Evangeliums von der Erleuchtung eines jeden Menschen, der in die Welt kommt, muß ernst gemacht werden mit der dogmatischen Überzeugung von der Vorsehung Gottes, die alle Zeiten umfaßt.“ — Sehr schön und richtig. Dieser Grundsatz ist von allgemeiner Gültigkeit, muß sich folgerichtig auch auf alles andere anwenden lassen. Nun lesen wir aber auf Seite 60: „Es fehlte den Organen der Kirche an der sichern Direktive, an der nötigen Erleuchtung und an dem rechten Maßstabe, um die richtigen Wege zu erkennen, die das praktisch-kirchliche Leben hätte einschlagen müssen, wenn es die hohen Ideale des Christentums verwirklichen sollte“. S. 61: „Das Volk mußte den Rückschlag der kirchenpolitischen und der kirchlichen Verhältnisse am empfindlichsten fühlen; denn es fehlten ihm die Mittel, ja sogar die Fähigkeit zur Durchführung einer gesunden Reaktion. . . . Die ungenügende Erleuchtung sowohl der Führer als der Geführten machte sich aber besonders auf dem Gebiete der volkstümlichen Frömmigkeitsäußerungen geltend.“

Also die Erleuchtung eines jeden Menschen nach dem Worte des Evangeliums bewahrt ihn vor dem Irrtum, das Mittelalter, die Zeit der Scholastik, als die Idealzeit der katholischen Kirche zu betrachten, vor dem Irrtum, die mittelalterliche Theologie stelle den Höhepunkt der menschlichen Arbeit in der Ergründung der göttlichen Wahrheit dar. Diese Erleuchtung schützt demnach uns Menschen gegen die böse Scholastik. Handelt es sich aber um das innere Kirchenleben und darum, der Theologie neue Wege zu bahnen; handelt es sich um theologische und kirchenreformatorische Vorschläge: dann fehlt es den Organen der Kirche „an der nötigen Erleuchtung und an dem rechten Maßstabe, um die richtigen Wege zu erkennen“. Dann leiden „sowohl Führer als Geführte an ungenügender Erleuchtung“. Ja, was ist es aber dann „mit der dogmatischen Überzeugung von der Vorsehung Gottes“? Hält diese „dogmatische Überzeugung“ nur dann stand, wenn es den Feldzug gegen die Scholastik gilt?

