

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 1 (1887)

Artikel: Die Grundlage für den Unterschied des Natürlichen und Übernatürlichen nach Thomas
Autor: Schneider, C.M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761824>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 14.01.2026

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



Die Grundlage für den Unterschied des natürlichen und übernatürlichen nach Thomas.

Von Dr. C. M. Schneider.

„Meditationen über die Philosophie und Theologie des hl. Thomas v. Aquin von Dr. Eduard Tersch, Prälat-Scholastikus im Metropolitankapitel zum hl. Veit in Prag. Erster Band. Einleitung und Meditationen über die Philosophie des hl. Thomas. Zweiter Band. Meditationen über die Theologie des hl. Thomas. Prag 1885, 1886. Selbstverlag des Verfassers.“ 584 S. u. 636 S.

Vorliegendes Werk ist ein neuer Beweis, wie die Encyklika des hl. Vaters Leos XIII. „Aeterni Patris“ die von Liebe zur ewigen Wahrheit erfüllten Herzen zum hl. Thomas und zu seiner Lehre hingelenkt hat. Die Absicht des Herrn Verfassers besteht darin, daß die Leser angeregt werden, „über das System des hl. Thomas und insbesondere über einzelne disputable Lehren desselben nachzudenken, sich selbst ein Urteil zu bilden und auf diese Weise das, was Thomas gelehrt, mit eigenem Verständnisse zu erfassen (da nobis, quae docuit, intellectu conspicere). Es wird nicht darauf ankommen, ob sie dann bei der Lehre des hl. Thomas bleiben oder ob sie die in dem vorliegenden Buche angedeutete Ansicht adoptieren oder ob sie sich selbst eine neue Ansicht bilden, sondern darauf, daß sie sich im eigenen Nachdenken über die Lehren des Christentums, über Philosophie und Theologie üben und auf diese Weise in der Wissenschaft der Heiligen zunehmen.“ „Wie der hl. Thomas“ (so S. 38) „zur Verarbeitung der sog. Vernunftwahrheiten den besten und verlässlichsten, damals auch am meisten geschätzten Philosophen des Altertums, Aristoteles, zugrunde gelegt, ohne jedoch alles blind

anzunehmen, was dieser gelehrt hat; . . . wie er zur Verarbeitung der Offenbarungswahrheiten die Schriften der hl. Kirchenväter, namentlich des hl. Augustin, benutzt hat; — so mögen auch in diesem Werke bei der philosophischen Bearbeitung der gesamten katholischen Glaubenslehre vorzugsweise die Schriften des heil. Thomas zugrunde gelegt, doch nach den Resultaten der eigenen Meditation mit Rücksicht auf die eigenen Bedürfnisse und auf die jetzt herrschenden philosophischen Ansichten verarbeitet und dadurch der freundliche Leser dieser Meditationen angeregt werden, darüber selbständig nachzudenken, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und sich danach seine eigene Philosophie oder spekulative Theologie zu bilden. Es sollen daher in diesem Werke aus den Schriften des hl. Thomas die wichtigsten Lehren dargestellt werden, zugleich soll aber das infolge des eifrigen Studiums dieser Lehren und der eigenen selbständigen Meditation gewonnene Resultat als eigene Verarbeitung des gesamten philosophischen und theologischen Materials zusammengestellt werden.“

Mit diesen Worten charakterisiert der Verfasser selbst sein ganz eigenartig angelegtes, den betrachtenden Geist in hohem Grade anregendes Werk. Der Leser darf darin, wie dies der Titel anzudeuten schien, allerdings nicht die Anwendung der Lehre des hl. Thomas auf das praktisch christliche Leben suchen und noch weniger etwa eine Darlegung des thomistischen Lehrinhalts, wie ihn die thomistische Schule bietet. Das Werk ist vielmehr die „kritische Sichtung des wissenschaftlichen Materials, wie es in der summa C. G. und der theologischen Summa niedergelegt ist, gemäß den Regeln und Ergebnissen der modernen Philosophie“. Wir bestreiten durchaus nicht die Berechtigung eines solchen Standpunktes. Wir sind am wenigsten der Ansicht, man müsse blind die Autorität des Engels der Schule verehren und alles, was er sagt, annehmen nur eben deshalb, weil er es sagt. Es ist vielmehr unsere Überzeugung, daß eine solche blinde Verehrung weder nach der Meinung des hl. Thomas, noch nach der Meinung der Kirche ist und auch nicht die Ausbreitung der Lehre des Aquinaten befördert.

Denn Thomas selber trägt immer wahrhaft ängstlich Sorge, daß er für jede seiner Behauptungen Gründe beibringe; er will somit nur insoweit gelten als seine Gründe gelten. Der Verbreitung und Anerkennung der von ihm befolgten Grundsätze aber kann es nur dienen, wenn Werke, wie das vorliegende, den menschlichen Geist so zu sagen zwingen, die Beweisgründe, welche Thomas anführt, recht tief zu erforschen. Er wird dann schließlich immer zur Überzeugung gelangen, daß desto mehr die siegende Gewalt dieser Gründe und somit der Grundsätze des hl. Thomas wächst, je genauer der Wortlaut der thomistischen Texte geprüft und je konsequenter man sie auf die moderne wissenschaftliche Richtung anwendet.

Wir thun dies dar an einem Beispiele, und zwar an einem solchen, welches sich genau an den Kardinalpunkt des gesamten Werkes des Herrn Prälaten Tersch anschließt: wir meinen die Grundlage für den Unterschied des Natürlichen und Übernatürlichen. Wir geben jedoch zuvörderst in Nr. 1 dem Leser Gelegenheit, Kenntnis zu nehmen von dem reichen Inhalte der „Meditationen“.

I.

Nachdem der Verfasser auf die Schwierigkeiten einer gänzlichen Trennung der Philosophie von der Theologie, der Vernunft von den Offenbarungswahrheiten, aufmerksam gemacht, gibt er in den ersten 157 Seiten eine Übersicht über das philosophische und theologische System des hl. Thomas und stellt dem gegenüber ein anderes System, welches er selbst aus den „jetzt herrschenden philosophischen Ansichten“ geschöpft und das „als eigene Verarbeitung des gesamten philosophischen und theologischen Materials“ er „den Meditationen über die Lehren des heil. Thomas zugrunde legen möchte“.

Darauf folgt im „ersten Teile“ die Auseinandersetzung der Lehre des hl. Thomas; und zwar im „ersten Buche“: „Von Gott an und für sich“, worin die Beweise des Daseins Gottes, die Einfachheit, Vollendung etc. des göttlichen Wesens, sowie die Erkenntnis und Benennung Gottes behandelt werden. Im „zweiten

Buche“ wird der Begriff der Schöpfung nach Thomas dargelegt, die Dauer und der Unterschied der Kreaturen, die rein intellektuelle Substanz und endlich der Mensch mit seinem Wissen und Wollen. Das „dritte Buch“ enthält die Lehre vom Endziele, von den menschlichen Handlungen, von den Leidenschaften, den Zuständen, vom Gesetze und von der Gnade. Wir müssen hier als nachahmenswert hervorheben, dass der Verfasser sich in der Darlegung dieser Lehre ganz und gar an Thomas hält und fast nur mit den eigenen Worten des hl. Lehrers spricht. Der Leser erhält einen rein objektiven Bericht, der ihn instandsetzt, sich ein wahres Bild von der Lehre des Fürsten der Schule zu machen. Er hat da kein Zerrbild vor sich, wie das leider zu oft in ähnlichen Werken der Fall ist, wo der Autor seine eigene Lehre vorträgt und durch einige hineingeworfene Stellen die Voraussetzung erweckt, als sei es die Lehre des hl. Thomas. Der Verfasser trennt durchaus seine eigenen Ansichten von der Darlegung der Lehre des Aquinaten. Es ist dies ein Vorzug, welcher der aufrichtigen Absicht des Verfassers tatsächlich entspricht; dahin nämlich zu wirken, dass dem Leser ein selbständiges Urteil ermöglicht werde.

Seine eigenen Ansichten bringt der Verfasser im folgenden Teile, nämlich in den „Meditationen über die Philosophie des hl. Thomas“. Hier bespricht er den Wert der Beweise des hl. Thomas für das Dasein Gottes und den der modernen; z. B. des geschichtlichen. Er geht ein auf das Wesen und die Vollkommenheiten Gottes und schliesst das erste Buch mit der Meditation über das immanente Leben Gottes. Das zweite Buch dieses Teiles beschäftigt sich mit den verschiedenen Stufen der Geschöpfe; und das dritte behandelt kurz die menschlichen Handlungen und schliesst ab mit der Vorsehung und der Gnade Gottes.

Der zweite Band hat die Theologie des hl. Thomas zum Gegenstande und richtet sich in der Methode ganz nach dem ersten Bande. Bis Seite 292 wird objektiv die Lehre des heil. Thomas berichtet über „Gott den Drei-Einen“, über „den Ausgang der Kreaturen aus Gott“, „die allgemeinen Moralprinzipien“,

die besonderen Tugenden, den Erlöser und die Sakramente; und es schließt diese Abteilung ab „mit den letzten Dingen“. Von S. 292 ab gibt der Verfasser seine eigenen Meditationen über die Theologie des hl. Thomas, „reduziert alle Offenbarungswahrheiten auf Gott den Drei-Einen“, und „deduziert“ dann in der folgenden Abteilung der Meditationen „alle Offenbarungswahrheiten aus der Lehre von Gott dem Drei-Einen“.

Der Leser wird aus dieser Inhaltsangabe schon entnommen haben, wie wir mit Recht das Verhältnis des Natürlichen zum Übernatürlichen als den Kardinalpunkt der ganzen Auseinandersetzung bezeichnet haben. Nehmen wir also diesen Punkt für unsere Besprechung speziell heraus, so haben wir die entscheidende maßgebende Richtschnur berücksichtigt, von der alles Übrige abhängt. Welche Grundlage legt Thomas für den Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem?

Haben wir diese Frage beantwortet, so wird sich leicht ergeben, wie es bei weitem besser ist, die Folgerungen aus der Lehre des hl. Thomas bis zum äußersten hin zu ziehen und auf moderne Irrtümer anzuwenden; als daß man der Ansicht folge, es müsse an den Grundsätzen der thomistischen Lehre selber geändert, resp. gebessert werden, damit sie die modernen Irrtümer überwinden können. Es ist dies eben der Unterschied zwischen dem Vorgehen des hl. Thomas selbst und dem Vorgehen derer, die der oben erwähnten Ansicht huldigen. Thomas hat nicht die Grundsätze des Aristoteles und die Lehren der Augustine, Gregore und ähnlicher nur „als reines Material“ betrachtet; sondern er hat sie durchaus anerkannt, sich ungescheut und ganz entschieden auf den Boden derselben gestellt und hat aus ihnen selber heraus gezeigt, indem er die letzten Folgerungen zog, wie in manchen Punkten Aristoteles unrecht hatte. Wir erinnern bloß an die Schöpfungsidee aus Nichts, wo er sich jedesmal, wenn er davon spricht, den Aristoteles als Gegner hinstellt und auf dessen Zeugnis stetig erwidert, die alten Philosophen hätten nicht kraft konsequenter Benutzung ihrer eigenen Prinzipien sich eine wahre Seinsfülle vorzustellen bemüht, von der also alles Sein in einem Dinge stammen müßte.

In der modernen Zeit folgt man häufig diesem Beispiele nicht. Man möchte vielmehr sogleich die Grundsätze selber ändern, anstatt ihre Kraft erst einmal zu erproben. Wir konnten im vorliegenden Werke des Herrn Prälaten Tersch an vielen Stellen die richtigen Grundsätze des hl. Thomas anerkannt und verteidigt finden. Hätte er sich der Kraft derselben vertrauungsvoll überlassen; er wäre nicht zu so manchen Resultaten gekommen, deren Widerstreit mit der Lehre des hl. Thomas er selbst offen eingestellt und „mit den Bedürfnissen der neueren Zeit begründet“.

So hält Tersch zu unserer großen Genugthuung fest an dem fundamentalen Grundsätze, worauf Thomas seine ganze Philosophie aufbaut; nämlich am wirklichen, realen Unterschiede zwischen dem Wesen oder der Natur in jedem Geschöpfe und dem tatsächlichen Sein und Wirken. Gerade hier nun ruht die tiefste Grundlage für den Unterschied des Natürlichen und Übernatürlichen. Prüfen wir dies 1. von seiten Gottes; 2. von seiten des geschöpflichen Seins; 3. von seiten des Erkennens.

II.

1. Die Grundlage für den Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem von seiten Gottes.

Kardinal Newman macht in der Schrift, in welcher er seine Umkehr zur katholischen Kirche schildert, gelegentlich die Bemerkung, bei den theologischen Ansichten seien oft gerade die extremsten die richtigen. Es gilt dies vor allem von der wirkenden Kraft Gottes. Dieser kann niemals zu viel Einfluß zugemessen werden auf das Geschöpfliche. Je mehr sie einwirkt; desto vollkommener, freier, selbständiger muß das Geschöpfliche sein. Von nichts außerhalb ihrer selbst kann sie bestimmt oder bewegt werden. Nichts außer sie selbst kann ihr Bedingungen auflegen. Ihre rein tatsächliche innere Unendlichkeit oder Grenzenlosigkeit muß zu allererst festgehalten werden, wenn man die wahre Übernatürlichkeit des göttlichen Wesens begründen will.

In der That! Kann das Feuer Kälte verursachen? Kann das Auge hören, das Ohr sehen? Keineswegs. Warum nicht? Das

innere Wesen des Feuers ist dermaßen gebunden an die Wirkung der Wärme, daß keine andere Wirkung, geschweige denn die entgegengesetzte, von ihm ausgehen kann. Das innere Wesen des Auges hat eine derartige Beziehung zum thatsächlichen Sehen, daß das Hören ausgeschlossen ist. Kann das Tier einen Menschen zeugen? Nein; es zeugt nur wieder ein anderes Tier und zwar innerhalb der nämlichen Tiergattung. Warum? Das Wesen ist gemeinschaftlich dem Zeugenden und dem Erzeugten. Das eine Wesen ist von sich aus darauf angewiesen, ein anderes gleichartiges zu zeugen. In allen diesen Fällen zeigt das innere Wesen auf ein ganz und durchaus abgeschlossenes Bereich im Sein, dessen Gegenteil ihm unzugänglich, von ihm ausgeschlossen ist. Es besteht da eine durchaus von innen her notwendige Verbindung; z. B. zwischen Feuer und warm, zwischen Auge und Sehen, zwischen Ohr und Hören. Das Feuer macht nicht, daß etwas ist; sondern nur, daß es warm ist; das Licht macht nicht, daß etwas ist; sondern nur, daß es hell ist; und so geht es weiter in allen ähnlichen Dingen.

Woher allein kann es nun stammen, daß etwas ist? Da müssen zuvörderst notwendig diese zwei Merkmale sich finden: Erstens muß diese Kraft einem Wesen zugehören, welches von sich aus auf nichts Beschränktes mit Notwendigkeit Bezug hat. Denn hätte es zu dem einen beschränkten Sein notwendige Beziehung, so würde dessen Gegenteil von seiner Wirkung ausgeschlossen werden müssen; dieses könnte also nicht Sein haben, da ja das Sein allen Dingen gemeinsam ist, also von einer Kraft kommen muß, die ebenso gut machen kann, daß das Weisse ist wie das Schwarze, die Wärme ebenso gut wie die Kälte, das Leben ganz ebenso wie das Leblose. Also darf dieses Wesen, dessen Kraft die wirkende Ursache des Seins ist, mit keinem andern Wesen die geringste Wesensgemeinschaft haben, wie das Feuer mit der Wärme, das Auge mit dem Sehen. Denn die ihm entsprechende wirkende Kraft darf kein Sein von sich ausschließen, als ob es nicht von ihm ausgehen könne.

Dann folgt aber das zweite Merkmal von selbst: Dieses Wesen muß über alle beschränkte Natur erhaben sein, in keinem Verbande der Notwendigkeit darf es stehen; es muß

übernatürlich sein. Die geringste Beschränkung der wirkenden Kraft also in Gott, mag sie kommen woher sie will, vorausgesetzt nur daß sie von außen kommt, nimmt Gott dem Herrn die Übernatürlichkeit. Warum? Sie kann dann nicht auf Alles sich erstrecken. Denn das Gegenteil der Beschränktheit in ihrer Wirkung käme ihr dann jedenfalls nicht zu. Wäre sie nach rechts beschränkt, so könnte sie nicht nach links hin wirken. Wäre sie nach unten beschränkt, so könnte sie nicht nach oben hin wirken. Damit würde aber von selbst gesagt sein, daß ihr innerliches Wesen notwendige Beziehung hätte zu Äußerem, also mit demselben in Wesensgemeinschaft stände, wie das Licht mit dem Hellen. Demgemäß könnte jedoch eine solche Kraft nicht Sein verursachen. Denn was auch immer sonst untereinander im direktesten Gegensatze steht, kommt doch überein im Sein. Was aber an sich von Natur auf einen bestimmten Bereich im Sein beschränkt ist, das kann in keinem Falle verursachen, was allem Seinsbereich ohne Schranken gemeinsam ist. Die wirkende Kraft in Gott also, soll anders überhaupt etwas Sein haben, muß einem Wesen zugehören, das über alle Schranken der Natur erhaben ist und notwendigerweise als Wesen mit nichts Gemeinschaft hat, zu nichts in Gegensatz steht, nur allein es selbst ist.

Ist ein Pianist von sehr beschränkten Fähigkeiten, so muß das Instrument, welches er spielt, ein sehr gut beschaffenes sein; soll anders sein Spiel überhaupt in etwa anziehen. Nur eine beschränkte Zahl der Instrumente wird seiner Kunst entsprechen. Ist er aber von höchst bedeutenden Fähigkeiten, so gibt unter seinen Fingern noch das schlechteste Instrument Zeugnis von seiner Kraft und Geschicklichkeit. Die Zahl der Instrumente, soweit sie diesen Namen überhaupt noch verdienen, ist unbeschränkt im Vergleiche mit dieser Kunst. Letztere ist erhaben, sie ist unabhängig mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der betreffenden Art Instrumente. Die wirkende Kraft steht da immer in ihrer Ausdehnung im direkten Verhältnisse zur innerlichen Kunst. Je höher und erhabener die Kunst, desto weniger ist sie an Anderes gebunden. Handelt es sich also um eine unendliche wirksame Kraft, so ist deren Wesen absolut und ohne Schranken getrennt

von allem Wesen des Gewirkten. Und demgemäß steht dies im direktesten Verhältnisse: Die Übernatürlichkeit des Wesens Gottes und die ohne Grenzen wirkende Kraft Gottes. Wer letzterer auch nur das geringste Sein als ihre Wirkung entzieht, der kann das Wesen Gottes als ein schlechthin übernatürliches nicht mehr aufrecht halten. Er muß die Zugänglichkeit des göttlichen Wesens von seiten der Natur anerkennen.

In den theologischen und philosophischen Systemen der modernen Zeit kann man zwei Richtungen unterscheiden, die, scheinbar einander entgegengesetzt, trotzdem den gleichen Abschlußpunkt haben. Die einen beginnen mit dem zu entwickelnden Wesen der Natur oder eines Vermögens; und wollen, daß ein anfangs reines Vermögen nach und nach Seinsfülle, Gott werde; zu ihnen gehört Spinoza, Kant, Hegel, Fichte. Die andern beginnen mit der tatsächlichen Seinsfülle, mit Gott; und lassen dessen Wesen nach und nach sich mitteilen, so daß da Gott recht eigentlich am Ende Kreatur wird, d. h. in notwendige Wesensverbindung tritt mit anderem Sein. Es ist dies die scheinbar katholisierende Richtung in der Wissenschaft, die Baaders, zum Teil Schellings; und auch Günther kommt da nicht vorbei. Es ist ja klar, daß dies am Ende ganz dasselbe ist, Gott in das Bereich der Natur ziehen; oder die Geheimnisse, welche ihm als Wesen und zwar als einem von der Welt notwendig getrennten Wesen zukommen, der natürlichen Vernunft zugänglich machen. Die letztgenannte Klasse von Philosophen möchte Gott verherrlichen. Aber anstatt alles Geschöpfliche von seiner wirkenden Kraft allein unbeschränkt abzuleiten, stellen sie in ihrem Denken eine Brücke her vom rein Kreatürlichen aus zum Wesen Gottes; und verkleinern so auch seine, Gottes, wirkende Kraft.

Und doch hätte ihnen bereits die natürliche Umgebung der sichtbaren Dinge die Wahrheit eröffnen können. Denn um so dauerhafter, umfassender, durchdringender ist eine Kraft; je mehr ihr Wesen in sich geeint und somit von der Wirkung getrennt bleibt. Zünde in einem Ofen ein Feuer an; es wird wohl wärmen; — aber sein Wesen teilt sich dem Zimmer mit; es vergeht selber, während es thätig ist. Die Sonne da oben bleibt dagegen in ihrem

Wesen stets die gleiche; und keine Pflanze, die ihr Entstehen den wärmenden Sonnenstrahlen verdankt, hat mit der Sonne das geringste im Wesen der Gattung gemein. Dafür ist aber auch die Sonnenkraft im Wärmen ungemein weiter, umfassender, wie die des Feuers; sie ist eine ohne weiteres alle sichtbare Schöpfung durchdringende. Sage dasselbe vom Sein Gottes, was vom Leuchten und Wärmen der Sonne gilt; und du hast eben auf Grund der göttlichen wirkenden Kraft, deren Gegenstand in unbeschränkter Weise das Sein ist, die notwendig vollständige Trennung des göttlichen Wesens von aller Natur und dabei die tiefste Durchdringung seitens der göttlichen wirkenden Kraft mit Rücksicht auf alles, was ist und sein kann. So nahe dem Geschöpfe die Kraft Gottes ist, so ferne steht folgegemäß seinem Wesen das göttliche.

Da liegt nun vor uns die zweifelloseste Quelle von allem Übernatürlichen: das innere Wesen Gottes; — und damit speziell für die Offenbarung der innere Wille Gottes, der innerhalb seiner selbst sein alleiniges Maß hat. Denn ist das innere Wesen Gottes aller Natur unzugänglich und muß es dies sein, weil eben seine Kraft alles Sein ohne Schranken verursacht; — so kann nur der Wille Gottes, und zwar ohne allen weiteren Grund, die Ursache für die übernatürliche Offenbarung sein. Wozu der Mensch, abgesehen von diesem unmittelbaren Einflusse des göttlichen Willens, gelangen kann, das steht mitten im Bereiche des Natürlichen; mag dazu ein Mensch gelangen oder Millionen, oder mag man es nur erreichen können.

So verhält es sich also mit der verursachenden Quelle der übernatürlichen Offenbarung. Ihr Gegenstand bestimmt sich aus dem Gesagten dahin, daß, soweit etwas mit dem inneren Wesen Gottes verbindet, soweit auch es übernatürlich ist.

Kann aber nun die einfache wirkende Kraft Gottes, soweit sie die wesentlich von ihr geschiedenen Kreaturen wirkt, zum Wesen Gottes führen? Nimmermehr. Das wäre einzig und allein dann der Fall, wenn irgend eine solche Wirkung diese wirkende Kraft erschöpfe; wie ich aus dem Lichte in etwa zur Kenntnis der Sonne gelangen kann, denn diese Wirkung erschöpft gewissermaßen die Natur der Sonne, ist wenigstens notwendig mit ihr

gegeben. Weil also diese wirkende Kraft Gottes eben wieder unendlich, also unerschöpflich ist dem Nichts gegenüber; deshalb besagt sie selbst es, daß sie von den Kreaturen aus wohl zum Dasein der ersten Ursache führen kann, nicht aber zur Kenntnis des göttlichen Wesens. Nur der „Sohn“, welcher wesensgleich ist mit dem Vater, der das göttliche Sein erschöpft, kann „erzählen, was verborgen war vom Beginne der Welt an“.

Herr Tersch möge anstatt seines: „Satz“, „Gegensatz“, „Verbindung“ oder „Gleichsatz“ sagen, wie dies Thomas in allen solchen Fällen thut, „bestimmendes Vermögen“, „bestimmbares Vermögen“, „wirkende Kraft“, so wird er jedenfalls manche seiner Behauptungen selbst zurückziehen. Denn eben die einfache Ausdrucksweise bei Thomas ist ein besonderes Mittel, um die Folgerungen aus seinen Grundsätzen ohne Schwanken und mit möglichster Klarheit zu ziehen. Wir glauben kaum, daß einzelne der meditationes des Verfassers, wie über die Dreieinigkeit, die Schöpfung, über die Verbindung des natürlichen mit dem übernatürlichen Elemente sich können aufrecht halten lassen; wenn man sie so streng wörtlich nimmt, wie sie dastehen. Ganz ohne Zweifel sind sie der Lehre des hl. Thomas nicht gemäß. Wir wollen bloß eine Stelle beispielsweise anführen, I. S. 142: „In dem dreieinigen Leben Gottes ist demnach der Grund oder die Ursache des Lebens des kreatürlichen Universums zu suchen, und zwar in Gott Vater der Urgrund der Physis oder der Einheit und Allgemeinheit, in Gott Sohn der Urgrund der Vielheit und Besonderheit der Geisterwelt in ihrem Unterschiede von Gott, und im heil. Geiste der Urgrund der Verbindung beider, nämlich der Vielheit der Geister untereinander durch die Verbindung mit der Physis und infolgedessen des wirklichen Lebens und Daseins in seiner Vollendung, in der Wiedervereinigung mit Gott“. Sollte der Verfasser diese Ausdrucksweise nur als Appropriation betrachten, so ginge eine solche doch wohl zu weit.

Wenn der Herr Verfasser dann findet, daß aus dem Geheimnisse der hl. Dreieinigkeit besonderes Licht auf das geschöpfliche Leben als solches falle und im allgemeinen auf die geschöpfliche Wirklichkeit gerade als Wirklichkeit, so hat er damit

wiederum einen Beweis gegeben, wie ernst er es mit dem Studium des hl. Thomas meint, der gerade in seinem Traktat über die Dreieinigkeit das wirkliche Leben der Kreatur mit der bestehenden Thatsächlichkeit des Grundgeheimnisses der Offenbarung verbindet. Weil jedoch Herr Tersch die moderne, zumal Günthersche Anschauungsweise, soweit freilich dieselbe nicht offen censuriert ist, gerne mitsprechen lassen will, entfernt er sich in eben dem Maße bei Besprechung des Geschöpflichen recht weit von Thomas. Anstatt aber dadurch, wie er meint, die Lehre des hl. Thomas den Bedürfnissen der gegenwärtigen Forschung anzupassen, setzt er sich der Gefahr aus, den Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem zu verwischen. Wer dagegen aus den Grundsätzen des hl. Thomas streng die Folgerungen zieht, ohne daran modeln und bessern zu wollen, gelangt dazu, das Fundament zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, auch vom Geschöpflichen aus, recht fest zu legen.

2. Die Grundlage für den Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem vom Geschöpfe aus.

Können wir von einem übernatürlichen Geheimnisse den inneren Grund angeben? Das sind zwei Begriffe, die sich gegenseitig vollständig ausschließen: Geheimnis und Schauen des inneren Grundes. Die Geschöpfe selber nun geleiten zu dieser Unvereinbarkeit.

So sehr dieselben auf das offenbarste zur Erkenntnis mitwirken, daß übernatürliche Geheimnisse tatsächlich bestehen; mit ebenso großer Kraft leugnen sie, daß diese Geheimnisse von ihnen aus offenbar werden können. Oder wissen wir etwa den ausreichenden Grund davon, warum die Gattung „Mensch“ sich gerade in so vielen und nicht mehr oder weniger Einzelwesen vorstellt; warum es gerade, wenn wir so sagen wollen, eine Milliarde Menschen gibt und nicht einen mehr oder weniger? Liegt der Grund davon in der Gattung als dem inneren Wesensgrunde des Menschen, als ob dieselbe nur in bestimmt so vielen Exemplaren bestehen könnte? Gewiß nicht. Von der Gattung aus kann es ebenso gut einen Menschen geben wie ungezählte Millionen. Die allgemeine Wesensgattung „Mensch“ ist im Gegenteil dafür

in positivster Weise gleichgültig. Sie sagt von sich aus, dass sie für alle Einzelheiten, wie Zeit, Ort, Zahl, Gewicht keinen hinreichend bestimmenden Grund abgibt.

Oder liegt es etwa am Wesen „Mensch“, dass hier ein Mensch gross ist, dort klein; hier weise, dort ein Thor; hier einen Tag, dort hundert Jahre alt? Das Wesen „Mensch“ ist überall genau das gleiche. Als einen Menschen bezeichnet man ebenso gut Alexander d. Gr. oder Cäsar wie den Thersites oder einen beliebigen Idioten. Am selben Orte, von denselben Eltern, zur selben Zeit werden in den Einzelheiten verschiedene Menschen geboren. Esau war durch und durch anders wie Jakob, obgleich sie als Zwillinge zur Welt kamen. Nur aber, was einzeln ist, das ist wirklich. Es existiert kein Mensch im allgemeinen, wie Thomas oft bemerkt; sondern nur Sokrates, Plato, will sagen, nur Menschen als einzelne existieren.

Was nun vom Menschen gesagt worden, das gilt von allen Arten und Gattungen von Wesen. Innerhalb keines geschöpflichen Dinges besteht ein hinreichender Grund dafür, dass es gerade dieses und nicht jenes in Wirklichkeit ist, nicht Sonne anstatt Sandkorn; und dass es gerade so gross im einzelnen ist und nicht um eine Linie grösser oder kleiner. Also gerade für sein wirkliches Sein trägt kein Geschöpf in sich einen Grund, der uns lehrte, dass dasselbe so und nicht anders sein müsse. Wir können aber noch weiter gehen und sagen: im Bereiche der ganzen Natur besteht kein ausreichender Grund, auch wenn alle Naturkräfte zusammengenommen werden, dass gerade eine solche Wirkung im einzelnen erzielt wird und nicht eine andere; immerdar spielt ja da der sogenannte Zufall eine grosse Rolle.

Und das ist ganz natürlich. Denn ich kann wohl vom Menschen im allgemeinen sagen, warum er zwei Arme, zwei Beine, warum er Augen, Ohren, Vernunft, freien Willen hat; aber damit gebe ich bloß wieder im allgemeinen den Grund an, warum er so wirkt und nicht anders. Und der nämliche Fall tritt bei allen ähnlichen Kräften ein. Im Gegenteil; je umfassender sie sind, desto gleichgültiger erscheinen sie für alle Einzelheiten in Zahl, Zeit, Ort, Gewicht, Maß, Figur. Je wichtiger sie also sind

und je einschneidender sie wirken, desto weniger liegt in ihnen der maßgebende Grund für ihre Richtung auf das Einzelne, also damit auch auf das Wirkliche. Wenn sie aber alle zusammen bloß den Grund in sich haben für ihre Wirkung im allgemeinen; so kann aus allen zusammen sich nicht der ausreichende Grund ergeben für die Wirkung als eine präzis wirkliche, einzelne. Deshalb nannte Schelling das Einzelne, Wirkliche das Kreuz der Philosophie.

Denn gerade dieses Einzelne, Wirkliche trägt alles Allgemeine; sei dies Wesenheit oder bloße Eigenschaft oder Kraft. Es gibt kein allgemeines Licht, was nicht in besonderen Verhältnissen wäre. Es gibt keinen Menschen, der eine Vernunft nur im allgemeinen hätte und nicht einen bestimmten Grad der Vernunft. Auf solch Einzelnes, Wirkliches richtet sich alle Thätigkeit der allgemeinen Kräfte; es wird von diesen als Träger ihrer Wirkung vorausgesetzt. Ist deshalb hier ein Geheimnis? Ist alles Wirkliche in der Natur ein Geheimnis? Durchaus nicht. Zum Geheimnisse schlechthin gehört nicht nur, dass dessen innerer Grund für alles Äußerliche unzugänglich sei; sondern auch dass es ein „Heim“ sei für die menschliche Natur, dass also die menschliche Natur, bewusst oder unbewusst, darin eine Vollendung finde und somit, wenn auch nur implicite, danach verlange.

Die Einzelheiten der uns umgebenden Wirklichkeit aber sind gar nicht geeignet, den Grund dafür, dass sie im Augenblicke so sind und nicht anders, in sich zu haben. Denn was einen Grund in sich hat, das besitzt dadurch Festigkeit, Dauer. Alles Wirkliche als solches jedoch vergeht in der äußereren Erscheinung seiner Natur nach beständig; steter Wechsel begleitet es. Festigkeit erhält es im Bereich des Geschöpflichen nur, soweit es an der allgemeinen Gattungsstufe des betreffenden Dinges teilnimmt, soweit es also dem allgemeinen Wesen „Mensch“, „Stein“, „Pflanze“ etc. angehört und somit einen irgendwelchen Grund für sein Dasein in sich hat. Die Vernunft nun hat von Natur zum Gegenstande den Grund, das Allgemeine. Also ist es gegen ihre Natur selbst, sich danach zu sehnen, den Grund für diese Einzelheiten in den Geschöpfen kennen zu lernen, in-

soweit dieser Grund in denselben selber wäre. Neugierde, d. h. die Sucht, Einzelheiten als solche zu wissen, ist ein Fehler, ein Abfallen von der Würde der Vernunft. Wissbegierde, d. h. die Neigung, zu wissen, inwiefern die Einzelheiten von der inneren allgemeinen Wesensform durchdrungen sind und darin ihre begründende Richtschnur haben, ist ein Vorzug der Vernunft.

Ist also auch die Wirklichkeit als solche in der uns umgebenden Welt kein Geheimnis, so ist sie doch ein lebendiges sicheres Zeugnis für den thatsächlichen Bestand eines wahrhaft übernatürlichen Geheimnisses. Sie trägt alle allgemeinen Kräfte hier im Geschöpflichen, ist also wahrhaft die Grundlage aller übrigen geschöpflichen Unterschiede; — kann sie deshalb überhaupt ohne Grund sein, wenn sie auch denselben nicht in sich trägt? Dann wäre eben alles Geschöpfliche ohne Grund. Ihr maßgebender hinreichender Grund sonach muß außerhalb aller natürlichen Wirklichkeit, außerhalb aller natürlichen Vermögen und Kräfte, muß außerhalb aller geschöpflichen Vernunft liegen, die ja nur immer das Allgemeine, Notwendige zum Gegenstande hat. Dieser Grund muß in sich ganz frei, losgelöst sein von allem Andern. Er muß zuvörderst Einzelbestand sein, Wirklichkeit seinem Wesen nach. Sonst könnte er nicht das Einzelne, Wirkliche als solches begründen, sondern müßte wieder auf einen andern Grund sich stützen; wie jede Wärme immer schließlich ein Feuer voraussetzt, dem als solchem Wärme, nämlich wesentlich zukommt. Und dann muß dieser Grund zugleich durchaus allumfassend sein; sonst würde er den Grund seines eigenen Bestandes nicht innerhalb seiner selbst haben können.

Mit Notwendigkeit also weist schlechthin die geschöpfliche Wirklichkeit und somit die Grundlage alles geschöpflichen Seins auf einen sie wirkenden Grund, dessen Wesen durchaus abgeschlossen in sich ist. Denn sie hat ihrer Natur nach den Grund ihres Einzelseins allgemein anerkanntermaßen nicht in sich. Also muß derselbe Grund außerhalb aller geschöpflichen Wirklichkeit bestehen, d. h. er muß sich selber Wesen sein. Und darin liegt dann der Unterschied zwischen der geschöpflichen Wirklichkeit und der reinen Thatsächlichkeit des Schöpfers, daß

1. jene den Grund in sich besitzt nur für die allgemeine Gattungsstufe, der sie zugehört; damit aber selber es von sich abweist, nur in jener bestimmten Weise im einzelnen sein zu können wie sie wirklich ist; — und dass 2. das Wesen des Schöpfers in sich selber mit Notwendigkeit Einzelbestand ist, somit an sich nie anders im einzelnen sein kann. Sowie aber dieser Einzelbestand in Ihm Wesen ist, d. h. allumfassend, allgemein; so kann Gott in unbegrenzter Weise für Wirklichkeiten der Grund sein, etwa wie das Feuer von sich aus unbegrenzt, ohne sich zu erschöpfen, wärmen kann, da die Wärme sein Wesen ist.

Das Übernatürliche scheidet sich also hier, auch vom Geschöpfe aus, vom rein Natürlichen. Vom Übernatürlichen kann gar kein innerer Grund angegeben werden, der nicht es selber wäre; es hat keinen. Sein Bestand ist sein Grund. Dass die Offenbarung desselben einmal feststeht; die Existenz des Übernatürlichen, das ist davon die einzige Rechtfertigung. Gründe angeben wollen vom Übernatürlichen heißt ebensoviel, als es in den Bereich des Natürlichen ziehen. Erleuchten kann es wohl, so viel ihm unterstellt wird; beleuchtet werden kann es nur von sich selber. Ähnlich wie das einzeln Wirkliche als solches bereits im Geschöpfe, weist das Übernatürliche dies von sich ab, dass im Geschöpflichen der maßgebende Grund von ihm niedergelegt sei. Das Wirkliche ist das Höchste im Bereich des Geschöpfes, denn selbst die gewaltigsten Naturkräfte sind nichts ohne das Wirkliche; — deshalb weist das Wirkliche außerhalb seiner selbst auf Gott als seinen alleinigen hinreichenden, bestimmenden Grund. Das Übernatürliche demnach ist über alle geschöpfliche Wirklichkeit; denn es hat keinen weiteren bestimmenden oder allgemeineren Grund außerhalb seiner selbst, es schliesst seinen Grund in sich ein. Es ist deshalb von seiner Natur aus herrschend, bestimmend, maßgebend für alles Natürliche.

Das Wirkliche hier um uns ist kein Geheimnis. Denn es bietet kein „Heim“ unserer Vernunft; schliesst es ja doch den Grund als einen ihm innewohnenden, soweit es wahrhaft wirklich, etwas Einzelnes ist, von sich positiv aus und damit zugleich schliesst es aus die einzige Nahrung und die Ruhe unserer

Vernunft. Das Übernatürliche aber ist Geheimnis. Denn in ihm ist eingeschlossen das wahre, trauteste „Heim“ unserer Vernunft, von dem aus sie nicht mehr nach außen zu schauen, nicht mehr zu wandern braucht: der erste Grund des All leuchtet darin, der Gegenstand alles Verlangens. Darum bilden die wahrnehmbare Grundlage des Übernatürlichen, welche zu deren Kenntnis führt, auch immer gerade einzelne Thatsachen, von denen keine weiteren allgemeinen Gründe angegeben werden können: nämlich zuvörderst die reine Thatsächlichkeit Gottes, dann die Thatsache der Erlösung, die Thatsache des Bestandes der Kirche, die Thatsachen der Wunder und dgl. Das Wirkliche in der Natur dagegen hat zur geschöpflichen Grundlage in sich die Allgemeinheiten von Wesenheiten, Vermögen, Kräfte; und seine Wirkung ist deshalb auch immer etwas noch weiter Bestimmmbares.

Herr Tersch hat offenbar den hl. Thomas mit Bezug auf den eben entwickelten Punkt missverstanden. Denn er gibt dem Stoffe die Charaktermerkmale der Einheit und Allgemeinheit und macht ihn zum Gegenstande des begrifflichen Denkens, d. h. des Abstrahierens; während er den Individuen die Vielheit und Besonderheit zuschreibt und sie zum Gegenstande des geistigen Erkennens, des Schauens macht. Obwohl nicht so klar, wie bei andern Punkten, es erkennbar ist, ob der Verfasser diese Anschauungsweise dem heiligen Thomas vindiziert, so halten wir doch darauf, bei der Wichtigkeit dieses Gegenstandes im System des hl. Thomas, zu bemerken, daß, sollte der Verfasser sich darin auf Thomas berufen wollen, daß er das so verstandene Allgemeine zum Objekt der vernünftigen Auffassung macht, er jedenfalls das „Allgemeine“ universale für gleichbedeutend mit „Unbestimmt“ *indistinctum* genommen hat. Es kann ja sein, daß bei Thomas, wenn vorübergehend davon die Rede ist, wie der Mensch zuerst das Unbestimmtere auffaßt, hie und da ebenfalls der Ausdruck universale gebraucht wird. In der 85. Qu. des ersten Teiles erklärt der hl. Lehrer jedoch weitläufig, daß dies im Sinne von „*indistinctum*“ zu verstehen sei.

Denn, weit entfernt dass die Vernunft nach Thomas im Stoffe selbst ihren Gegenstand fände, muß sie das Allgemeine vom Stoffe loslösen, damit es in sie trete und sie vermittelst dessen erkenne. Der Stoff ist immer das bestimmbare, im Zu-stande des Vermögens befindliche Element; die Vernunft aber hat zum Gegenstande das, „was in bestimmtester Weise ist“. Deshalb sagt Thomas auch ausdrücklich: „das Individuum an und für sich oder das Besondere könne ganz wohl direkter Gegenstand des vernünftigen Erkennens sein; nicht aber das stoffliche Individuum oder das stoffliche Besondere“. Er unterscheidet also zwischen den geistigen Substanzen als Einzelwesen, und den stofflichen. Denn jene haben dies, dass sie Einzelwesen sind, einzig und allein kraft dessen, dass sie eine Wesensform in sich tragen und dass ihr Sein von Gott verursacht ist. Bei ihnen unterscheiden sich nicht „Gattung“ und „Einzelwesen“, als ob mehrere Einzelwesen in ein und derselben Gattung enthalten wären. Der Grund für ihr Einzelbestehen ist mit in ihrer allgemeinen Wesensform enthalten; und deshalb ist im selben Grade ihr wirklicher Einzelbestand auch vernünftiger Erkenntnisgegenstand.

Das Wirkliche oder Einzelne im Stoffe aber hat es nicht von dem allgemeinen Wesen in ihm, dass es einzeln ist; z. B. der einzelne Mensch hat es nicht von seiner allgemeinen Wesenheit „Mensch“, dass er ein einzelner, dieser und nicht jener ist; von da her hat er vielmehr, dass er dasselbe ist wie der andere. Von diesem Einzelnen, Wirklichen als solchem also ist im stofflichen Dinge keinerlei Grund vorhanden außer im Stoffe selber, der aber nur im allgemeinen das Einzelne begründet, dass nämlich das eine davon nicht das andere ist. Und deshalb führt uns gerade das Stoffliche in etwa leichter und schneller zur Anerkennung eines selbständigen Grundes der Schöpfung außerhalb alles Geschöpflichen; und somit zu einer reich fließenden Quelle, um zu erkennen den Bestand von Übernatürlichem. Dies wird uns noch eindringlicher die Erwägung der besonderen Art und Weise unserer Erkenntnis darthun.

3. Die Grundlage für den Unterschied des Natürlichen und Übernatürlichen von seiten der menschlich-vernünftigen Kenntnis.

„Diese Unterscheidung und Geltendmachung des Individuellen bei jedem einzelnen Menschen“, so Herr Tersch S. 161, „gegenüber allen andern Individuen und dem Universellen der Physis soll das charakteristische Prinzip und die philosophische Grundlage dieser Meditationen sein; jeder einzelne Mensch soll das gesamte Universum, das sinnliche und geistige, das wahrzunehmen er imstande ist, und seine Einwirkungen zwar in sich, in sein eigenes Ich aufnehmen, es mit seinem Ich verbinden, dann aber wieder sein Ich davon unterscheiden oder trennen und zugleich unter Aufrechthaltung dieser Unterscheidung oder Trennung damit wieder verbinden.“

Sehen wir von dem „Universellen der Physis“ ab, einem Ausdrucke, der wegen seiner Unbestimmtheit im allgemeinen und speziell noch wegen der nirgends im Werke genügend definierten Physis zu wenig Halt bietet, und setzen wir dafür „den allgemeinen Wesenheiten und Vermögen“; so können wir diesen Satz als die kurze Beschreibung der Aufgabe unseres Erkennens ganz wohl unterschreiben. Wir wollen nur näher eingehen auf die Stellung des Individuellen oder Einzeln-Wirklichen und des Allgemeinen zu unserer Erkenntnis; es wird uns dies von der dritten Seite her zur Auffassung der Grundlage für den durchgreifenden Unterschied des Natürlichen und Übernatürlichen hinleiten.

Es ist zu bedauern, daß Herr Prälat Tersch bei Thomas auf jenen Anteil an der menschlichen Erkenntnis zu wenig Rücksicht genommen hat, den dieser den Sinnen gibt. Er hätte in diesem Falle dem hl. Kirchenlehrer nicht den Vorwurf gemacht, als ob er zu viel dem rein begrifflichen Denken zuteile und die Verbindung mit der Außenwelt vernachlässige. Bei Thomas haben gerade die Sinne zum direkten Gegenstande und zur maßgebenden Richtschnur ihrer Kenntnis das „Individuelle“, das Einzelne, Besondere, also die Wirklichkeit; und kraft dessen nehmen sie in ihrer Weise Anteil an der vernünftigen Kenntnis.

In welcher Weise nun? Wir wollen es ganz kurz und präzis ausdrücken: indem sie der Vernunft ihren Gegenstand vorbereiten und gleichsam vorhalten. Aller Anteil der Sinne an der menschlich-vernünftigen Kenntnis ist auf Seiten des Gegenstandes; nicht auf Seiten des Mittels für die Erkenntnis. Nicht dass die Sinne ein Mittel sind, durch welches die Vernunft wie etwa durch ein Supplement ihrer Idee erkennt; nein, nach dieser Seite hin ist die geistige Idee durchaus unabhängig und selbständige. Die Sinne sind vielmehr für die Vernunft, was das Gemälde für das Sehen, das Buch für das Lesen ist. Das Gemälde ist durchaus kein Mittel, um zu sehen vom Auge aus; dazu genügt das Lichtbild im Auge. Das Buch macht in keiner Weise jemanden geeignet, dass er nun lesen kann; dazu genügt die Fähigkeit zu lesen allein. Aber ich kann nicht sehen, wenn kein sichtbarer Gegenstand da ist; und ich kann nicht lesen, wenn keine Schrift vor mir sich findet. Dabei sehe ich nur, insoweit der Gegenstand farbig ist; und ich lese nur, soweit da etwas in verständlicher Weise Geschriebenes vor mir liegt.

In dieser Weise gehören die Sinne wesentlich zum vernünftigen Erkennen im Menschen; — nicht zwar wesentlich, insoweit es auf die Richtschnur, auf das Mittel, um für die Erkenntnis geeignet zu sein, ankommt; sondern wesentlich, insoweit das Erkennen von der Vernunft aus kraft der Natur seinen Gegenstand nicht mitsichbringt; — wie dies beim Engel der Fall ist, dessen Natur oder Substanz selber eine Idee ist und somit etwas unmittelbar geistig Erkennbares, sobald nur die Engel-Substanz in Thätigkeit gesetzt ist; oder wie in unendlich höherem Grade es bei Gott geschieht, der seine eigene thatsächliche Erkenntnis ist. „Das Phantasiebild“, so Thomas oft, „ist für die Vernunft, was die Farben für das Auge sind.“

Sonderbare Erscheinung! Unser vernünftiger Geist wird dann ruhig in seinem Forschen und gewinnt einen überzeugenden Stützpunkt für weiteres Denken, wenn er das Ergebnis dieses Denkens, die abstrakte allgemeine Wahrheit, sich klar machen kann an einem sinnlichen Beispiele. Versteht der Lehrer exakter Wissenschaften es, seinen Schülern immer,

so zu sagen, handgreifliche Beispiele aus den sichtbaren Dingen, aus der Wirklichkeit heraus zu geben, so werden diese seine Schüler leicht Fortschritte machen. An einem Dreieck aus Holz, aus Papier, aus Leinwand veranschaulicht der Mathematiker die Lehrsätze über die abstrakte Dreiecksform. Thomas hat ja sogar bei den Wahrheiten, die er über das höchste Geheimnis, die heil. Dreieinigkeit, lehrt, die Gewohnheit, beinahe in jedem Artikel Beispiele aus dem sinnlichen Leben zur Veranschaulichung zu gebrauchen. Wie kommt das? Das an sich **Grundlose**, was also in sich der Vernunft keinerlei Grund vorlegt, dies soll dazu helfen, die Vernunft zu befestigen in der rein geistigen Spekulation; jene Vernunft, deren Gegenstand eben nur der **Grund** ist? Die Thatsache liegt vor; und die Erklärung ist bereits im Vorhergesagten gegeben.

Die Vernunft erkennt wohl das direkt Wirkliche und Einzelne, soweit die Sinne es vorhalten. Aber sie erkennt nicht in der nämlichen Weise, wie die Sinne, unter der maßgebenden Richtschnur des Einzelnen, Wirklichen. Sie erkennt die Wirklichkeit unter der Richtschnur der allgemeinen Idee; soweit nämlich diese bestimmte einzelne Wirklichkeit ein allgemeines Gattungswesen in sich trägt und darin ihren bestimmenden Grund und die allgemeine Richtschnur ihres Seins sieht. Insoweit der einzelne Mensch also mit allen andern Menschen das Menschsein gemeinschaftlich hat und gemäß diesem allgemeinen Grunde bestimmt ist, erkennt die Vernunft den einzelnen Menschen. Aber ist deshalb das Einzelne als solches beim Menschen ohne allen Grund? Das ist unmöglich. Denn wenn schon für das gemeinsame Menschsein ein bestimmender Grund vorhanden ist in der Gattung und in der entsprechenden Idee; dann muß ein solch bestimmender ausreichender Grund auch da sein für die Grundlage selbst, auf der die Gattung in ihrem thatsächlichen Sein ruht, für das Wirkliche nämlich. Wenn für einen Teil bereits ein maßgebender Grund bestehen muß, wie dies das Wesen in einem Dinge ist, dann muß für das Ganze als solches, für das Einzelwesen, soweit es Wesen, Vermögen, Fähigkeiten, Zustände, Thätigkeit u. dgl. in sich enthält, auch ein bestimmender Grund da sein. Und kann

dieser Grund nicht innerhalb dieses Wirklichen als eines Wirklichen sein, nun so muß er aufsen sein. Wenn die Vernunft sich beruhigt beim Wirklichsein der Dinge, wie es einmal ist, trotzdem an sich die Sinne es vermitteln, so thut sie dies, nicht weil die Sinne in diesem Wirklichsein ihren Gegenstand haben und danach dieser letztere etwas Grundloses ist; -- sondern weil das Wirkliche, das die Sinne vorstellen, aus jenem ersten, reinsten Wirklichen unmittelbar fliesst und darin seinen maßgebenden Grund hat, was seinem Wesen nach Wirklichkeit ist und demgemäß den Grund in sich enthält für seine Wirklichkeit sowie für die Wirklichkeit von Allem, was existiert.

Zwei Mängel also hat die natürliche Vernunft; und sie selber weist ihrer Natur gemäß auf sie hin. Sie bringt 1. ihren Erkenntnisgegenstand nicht mit sich, sondern ist in der Vergegenwärtigung desselben auf die Sinne als diesbezügliche Werkzeuge, die den Meister gleichsam den Stoff zutragen, durchaus angewiesen. Und 2. ist ihr der Grund des Wirklichen als Wirklichen, des Einzelnen als solchen unzugänglich, denn er ist nicht im allgemeinen Wesen des wirklichen Dinges vorhanden; und eine andere Erkenntnisrichtschnur oder ein anderes Erkenntnismittel für die Vernunft gibt es nicht im Bereiche des Geschöpflichen als das Wesen in ihm. Da aber das Wirkliche die Grundlage ist für alle Vermögen im einzelnen Dinge, so ist hier die Beschränkung der Vernunft noch eine weit grösere wie im ersten Punkte. Denn das Allgemeine sagt ihr nur, daß noch endlos viele einzelne Umstände und Verhältnisse es geben kann. Je mehr die natürliche Vernunft das Allgemeine durchdringt, desto mehr offenbart sich ihr das Endlose. Das Feld ihrer natürlichen Thätigkeit wird am Ende unübersehbar groß. Man darf nur wirkliche Fortschritte in einer Wissenschaft gemacht haben, so ist das erste Ergebnis dieses, daß man sieht, wie endlos viel noch übrig bleibt, wenn man auch nur diese eine Wissenschaft vollkommen besitzen wollte. Die Natur öffnet den Weg zum Endlosen, ohne daß sie jedoch jenen findet, der nicht dem Vermögen nach allgemein, endlos ist; sondern dessen allgemeines, allumfassendes Wesen zugleich notwendig einzelne Wirklichkeit ist. Und warum kann sie

ihn, soweit es auf sein inneres Wesen ankommt, nicht finden? Weil das Wirkliche ihr den Grund, weshalb es gerade so und nicht anders ist, keineswegs offenbart; denn es enthält ihn nicht in sich. Nur aber der Grund des Wirklichen, weshalb es so im einzelnen ist und nicht anders, könnte zum Wesen der reinsten Wirklichkeit führen; wie einzig und allein das Warme zum Feuer führt.

Danach bemisst sich von dieser Seite her der Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem folgendermassen: Das Übernatürliche bringt 1. seinen Gegenstand mit sich; nicht der Sinne bedarf es, um ihn vorzustellen: „Der Lichtbringer“, sagt Paulus, „leuchtet urplötzlich in dem innersten Herzen auf.“ Die Sinne können hier dienen, vorbereiten, veranschaulichen helfen. Aber den Gegenstand des Übernatürlichen tragen sie in keiner Weise in sich; und in keiner Weise kann selbiger aus dem Sichtbaren abstrahiert werden. Die Vernunft wird nach der Seite ihres Gegenstandes hin selbständige. Im Übernatürlichen beginnt 2. die Vernunft nicht mit allgemeinen Ideen und Wesenheiten, um im absolut Endlosen zu enden; — sondern der thatsächlich Eine, von Sich aus rein Unendliche, das Maß und der Grund alles Endlichen in der Wirklichkeit und damit ebenso das Maß und der Grund alles Unendlichen dem Vermögen und allgemeinen Wesen nach bestimmt die Vernunft gemäfs dem endgültig maßgebenden Grunde; nicht wie im Bereiche der Natur nach einem Grunde, der mit Rücksicht auf einen andern noch weiter bestimmbar und vollendungsfähig ist.

Von diesen drei eben entwickelten Gesichtspunkten aus erhellt nun, wie das Natürliche vom Übernatürlichen scharf geschieden ist; und wie die Natur selber die Grundlage für die Skizzierung dieses Unterschiedes in sich enthält. Freilich besteht die Offenbarung nicht ohne die Natur; aber keineswegs in einer Weise, daß man nicht mehr genau trennen könnte, was Natur, was Offenbarung ist — wir sprechen von der Theorie —; sondern vielmehr so, daß die Natur immer jenes Element vorstellt, welches durch das Übernatürliche für den letzten maßgebenden Zweck, der keiner weiteren Bestimmung mehr unterliegt, gebührend vollendet wird.

Der Verfasser der Meditationen scheint es nicht zu billigen, daß Thomas sowohl in der *summa C. G.*, wie in der *summa theologiae* von Gott her den Anfang macht. Es scheint ihm, ein angemesseneres Verfahren wäre es gewesen, wenn zuerst das Werkzeug für dieses Aufsteigen zu Gott, nämlich die Vernunft, in der Art und Weise ihres Vorgehens zergliedert worden wäre. Mit Unrecht! Thomas geht durchaus logisch vor. Denn in welcher Weise allein kann die menschliche Vernunft in ihrer Natur und in ihrem wissenschaftlichen Vorgehen ausreichend gekannt werden? Nur vermittelst der Ursachen. „Wissen“ heißt ja vermittelst der Ursache erkennen. Will ich also vom inneren Wesen der Vernunft wirklich etwas Zuverlässiges wissen, so muß dies, um objektiv wissenschaftlich zu sein, nicht vermittelst unbestimmter Erfahrungen oder subjektiver Stimmungen und Gefühle geschehen, sondern durch Anwendung der Ursachen auf die Vernunft: also der wirkenden, formalen, materialen und Zweckursache. Gott ist aber in jedem Sinne die erste aller Ursachen; denn selbst die materiale Ursache, den zu vollendenden Stoff oder das allgemeine Vermögen, schafft Er und für die formalen Ursachen in den Dingen ist Er das Exemplar. Ein Absehen also von Ihm kann nur beispiellose Verwirrung erzeugen in den Ansichten über die Vernunft.

Über Gott nun gewinne ich auf dem genannten Wege keinerlei objektiv wissenschaftliche Ansicht. Denn Er hat keine Ursachen; sein Wesen als die Formalursache in Ihm kenne ich nicht. Also kann ich in dieser Weise keine zuverlässige Kenntnis von Ihm erlangen. Nur das Wirkliche als Wirkung von Ihm kann mich zur Erkenntnis seines Daseins führen. Und da das Wirkliche gerade der erste direkte Gegenstand der Vernunft ist, wenn auch unter dem Gesichtspunkte und der Richtschnur des Allgemeinen, d. h. der Wesensgründe; das Wirkliche aber überall die Vernunft umgibt; — so wird sie wie von selbst von der Wirkung zur ersten Ursache getragen und kann dann, indem sie das Beschränkte und Beschränkende von ihr entfernt, die Vollkommenheiten dieser ersten Ursache erforschen, wonach ein Maßstab gewonnen ist zur Beurteilung der geschöpften Vermögen und Kräfte.

Wir hätten gewünscht, der Verfasser würde mit seinem tief-frommen Gemüte, das ihn bei jeder Gelegenheit zu den himmlischen Wahrheiten zieht, mit seiner Kenntnis der hl. Schrift und der kirchlichen Gebräuche diese Meditationen ebenso behandelt haben, wie er in einem kleinen Werkchen das Geheimnis der hl. Dreieinigkeit behandelt hat. [Sancta Trinitas, unus Deus. Vierzehn Vorträge, gehalten bei den Priesterexercitien in Königgrätz von Dr. Eduard Tersch. Prag 1884. S. 274. Das ist ein zum Herzen sprechendes, der Seele reichen Nutzen gewährendes Büchlein. Tiefes Wissen ist hier vereint mit äußerst einfacher Sprache. Die hl. Schrift ist mit den kirchlichen Lehrsätzen und den Aussprüchen der hl. Väter in der erbauendsten Weise verflochten. Wie aus vollem Herzen strömen da die Wasser heiliger Wahrheiten. Ganz eigen ist diesen Exerzitien die Verbindung der dogmatischen Wahrheiten mit den hl. Kult-Verrichtungen des Priesters, so daß bei dieser Lesung der Priester gleichsam in seiner Praxis bleibt und sie würdig ausüben lernt, zugleich jedoch bis zur erhabensten Begründung der heiligen rituellen Texte und Gebräuche ohne Mühe, wie von selbst hinaufgeführt wird. Der Verfasser wendet das Geheimnis der Dreieinigkeit an auf die Schöpfung, die Erlösung, das Studium, die Seelsorge und das Gebet des Priesters und schließlich auf das heiligste Altarsakrament und die hl. Messe. Der Priester wird aus der Lektüre reichen Nutzen und bleibende Auferbauung schöpfen.] Wir sagen, wir hätten gewünscht, er hätte seine „Meditationen“ ebenso behandelt und nicht ein fremdes Element hineingemengt, was überall den Flug des Geistes stört. Es wird dem Verfasser nicht gelingen, die Grundsätze der modernen, zumal der Güntherschen Philosophie, durch die Verbindung mit einigen Prinzipien des hl. Thomas lebensfähig zu machen. Thomas muß ganz genommen werden oder nichts von ihm. Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß der Herr Verfasser das, was die Kirche von Güntherschen Sätzen verworfen hat, ebenfalls ohne Umschweife verwirft. Aber er möchte sich nicht gerne losreissen, möchten wir sagen, vom Mechanismus der genannten Philosophie.