

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 5 (1891)

Buchbesprechung: Litterarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 18.02.2026

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Della Memoria Umana Dissertazione letta all' Academia di San Tommaso in Roma pel Prof. F. Satolli. Opuscolo estratto del Periodico: L'Academia Romana di San Tommaso d'Aquino. Vol. III. fasc. II. Roma 1883.

Die Abhandlung des Prof. Satolli enthält einen wertvollen Beitrag zur thomistischen Psychologie, nämlich eine Darstellung des Gedächtnisses und der Erinnerungskraft, die sich enge an den Kommentar des englischen Lehrers zur aristotelischen Schrift *περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* anschliesst. Zunächst wird zwischen sinnlichem und intellektivem Gedächtnis unterschieden, und gezeigt, dass das letztere nicht ein vom Intellekt verschiedenes Vermögen bilde, dagegen das erstere als ein besonderes Seelenvermögen von der Phantasie und den übrigen sensitiven Vermögen unterschieden werden müsse. Die Erinnerungskraft (reminiscencia) aber sei eine Funktion, die allein dem sinnlichen Gedächtnis im Menschen zukomme, sofern dieses durch die Verbindung mit dem Intellekt zu höherer Kraft und Wirksamkeit erhoben werde. Das treffliche Schriftchen schliesst mit einer kurzen Darstellung der positivistischen Auffassung des Gedächtnisses, in welcher die psychischen Vorgänge mit ihren materiellen Bedingungen verwechselt werden, und einigen Bemerkungen über die Bedeutung jenes Vermögens für das Seelenleben überhaupt. — Im einzelnen verdienen einige Sätze hervorgehoben zu werden, die von der tiefen Einsicht des Verf. in das Verhältnis der thomistischen Philosophie zu den philosophischen Systemen und Ansichten der neueren Zeit Zeugnis geben. So wird Descartes anlässlich des wesentlichen Unterschiedes von Verstand und Sinnlichkeit treffend als ein rückwärts gewandter (a testa rovescia) Sokrates bezeichnet, dessen Spiritualismus (Zurückführung der sinnlichen auf die intellektuelle Erkenntnis) zur Materialisierung selbst desjenigen führte, was zweifellos geistiger Natur ist (p. 4). Ferner wird der Grundsatz, den die neuere Philosophie zu ihrem Nachteil unbeachtet lässt, betont, dass die Seelenvermögen mit den Formalobjekten sich vervielfältigen. Von großer Wichtigkeit ist die thomistische Bestimmung des Verhältnisses von Verstand und Sinnlichkeit, indem aus der Abhängigkeit jenes von dieser sich erklärt, wie die Zeit auch in die intellektuellen Thätigkeiten einfließt und die Fähigkeit des Verstandes, die Species festzuhalten, zum eigentlichen Gedächtnisse wird. Über die Unterscheidung dreier Zustände des Geistes, der reinen Potenz, des zweiten Aktes und des Habitus bemerkt S. sehr richtig, es sei zu den wesentlichsten Mängeln der neueren Philosophie zu rechnen, dass sie von ihrem Anfang an mit unglaublicher Hartnäckigkeit die einfachen und primitiven Begriffe von Akt und Potenz leugne; der reale Unterschied des Habitus vom kompletten Akte sei unerlässlich, um das Warum und die eigentliche Funktion des Gedächtnisses richtig zu erkennen. Von hervorragender Bedeutung ist die Einsicht, dass die sinnlichen Potenzen nicht der Seele allein, sondern dem zusammengesetzten Ganzen inhärieren; infolge der Verkennung dieses Verhältnisses habe die gesamte neuere Philosophie zwischen intellektivem und sinnlichem Gedächtnisse nicht zu

unterscheiden gewusst. Selbst Kant habe den Unterschied von Verstand und Sinnlichkeit nicht rein erkannt und festgehalten, sondern durch Annahme subjektiver, abstrakter, notwendiger und allgemeiner Formen der Sinnlichkeit wieder aufgehoben. Streng, aber wohl begründet ist das Urteil über die leichtfertige Art jener Philosophen, welche die bedeutungsvollen aristotelischen Definitionen von Raum und Zeit ins Lächerliche ziehen: Definitionen, die auch nach unserer Ansicht ebenso einfach als tief sind und jedenfalls das Beste enthalten, was bis jetzt zur Bestimmung von Raum und Zeit vorgebracht worden ist, vor allem geeignet, den in diesem Gebiete so naheliegenden Ausschreitungen der Phantasie Thür und Thor zu verschließen. — Zur Begründung des realen Unterschiedes des Gedächtnisses von der Phantasie wird auf die Notwendigkeit einer verschiedenen Disposition der Organe hingewiesen, indem die Lebhaftigkeit der letzteren von der Weichheit und Beweglichkeit, die Treue des ersten von einer gewissen Härte und Trockenheit der Organe abhängen scheint (p. 15). Das Gedächtnis aber hat die Phantasie zur Voraussetzung; und zwar sind per se nur jene Dinge des Gedächtnisses und der Erinnerung fähig, von denen es ein Phantasiebild giebt, per accidens sind es dann auch intelligible Dinge, die der Mensch nicht ohne solches aufzufassen vermag. Aus dieser Abhängigkeit des Verstandes vom Phantasma schöpft derselbe einen gewissen Vorteil, der darin besteht, dass er Unterschiede der Zeit und den Abstand der Gegenwart, in der er wirkt und dieselbe Sache auffaßt, von der Vergangenheit erkennt. Die letztere Funktion kommt dem menschlichen Verstande accidentell, das Festhalten der Species aber und die Reflexion auf die eigenen Akte in eigentümlicher Weise zu. — Der Verf. macht darauf aufmerksam, dass mit den inneren Sinnen nicht auch die Species oder Vorstellungsbilder sich vervielfältigen, daher die Phantasie als thesaurus formarum sensatarum, das Gedächtnis als thes. intentionum bezeichnet werde. In Gedächtnis und Erinnerung erfasst die Seele die Intentionen des Gegenwärtigen und Vergangenen mittels Auffassung einer konkreten Zeitreihe in der Weise der Proportionalität (p. 22). Die Erinnerung aber hält die Mitte zwischen vollständigem Vergessen und vollständigem Gedanken und vollzieht sich in einem dem Schlussverfahren ähnlichen Vorgang, gleichsam durch Mittelbegriffe, an deren Stelle die Association der Vorstellungen nach den drei Weisen der Identität, der bloßen Gleichzeitigkeit oder der Partialität und Totalität tritt. In jedem dieser drei Fälle nämlich trifft es sich, dass in einem bereits vorhandenen klaren Bilde ein Element, Prinzip oder Residuum sich findet, welches einem anderen Bilde oder verlorenen Eindruck angehört, der vollkommen wiedererweckt werden soll. — Wir können die kleine, aber gehaltreiche Monographie nur aufs angelegentlichste empfehlen.

Institutiones Logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis
ad usum scholasticum accommodavit Tilmannus Pesch S. J.
Pars II. Logica Major. Volumen I. Complectens Logicam
criticam et formalem. Friburgi, Brisgoviae. S. Herder 1889.

Der zweite Teil des grosartig angelegten logischen Werkes des P. Tilm. Pesch behandelt die grösere Logik, d. h. die tieferen und schwierigeren logischen Probleme. Von diesem zweiten Teile liegt uns der erste Band vor, dessen Inhalt die kritische und formale Logik bilden. Voran tritt eine in zwei Abschnitte zerfallende Einleitung, in welcher propädeutische, die drei Instrumente des Wissens, Definition, Einteilung

und Beweisführung betreffende Fragen, sowie das Wesen und die Natur der Logik erörtert werden. Das erste (beziehungsweise dritte) Buch ist der kritischen Logik, d. h. der Darstellung der Gewissheit im allgemeinen (disp. I), der Quellen und Kriterien der Gewissheit (disp. II), sowie des Princips der Gewissheit, das nach Zurückweisung der äusseren und subjektiven Kriterien in die objektive Evidenz gesetzt wird (disp. III), gewidmet. Hiermit verbindet sich in drei weiteren „Disputationen“ die Theorie der logischen Wahrheit mit ihren Gegensätzen, Falschheit und Irrtum, dann eine ausführliche und gelungene Darstellung und Widerlegung des Kriticismus, sowie eine Darstellung der wahren Theorie des menschlichen Erkennens (Natur des Erkenntnisaktes, der Erkenntnisvermögen, des verschiedenen Verhaltens des Geistes im Akte des Erkennens — Gewissheit, Meinung, Glauben). Das zweite (resp. vierte) Buch behandelt in vier Disputationen die Fragen der formalen Logik, zunächst die von den Neueren mit Unrecht vernachlässigte Theorie der Universalien oder Prädikabilien (disp. I), hierauf die Lehre vom Urteil (disp. II), der Schlussfolgerung (disp. III) und der Wissenschaft, objektiv betrachtet (disp. IV). — Ein Blick auf das dem Bande vorangestellte specielle Inhaltsverzeichnis überzeugt von dem aufserordentlichen Reichtum und der Fülle der Fragen, die eine eingehende und gründliche Beantwortung finden. Aufser dem Reichtum des Inhalts zeichnen sich diese logischen Institutionen durch Gründlichkeit und Schärfe der Beweisführung, durch treffliche Auswahl des dialektischen Materials (d. i. der die Lösung vorbereitenden Gründe und Gegengründe, der rationes dubitandi, denen die respondenda entsprechen) sowie durch klare und durchsichtige Darstellung aus. Der Verf. hat dem Vorbild der theologischen Summa des hl. Thomas mit Erfolg nachgestrebt. Durch geschickte Anwendung der scholastischen Methode ist das Werk, von seinem Umfang abgesehen, für den Schulunterricht in der Logik im hohen Grade geeignet und kann selbst mit Recht als Muster bezeichnet werden, wie Logik nicht allein gelehrt, sondern auch geübt werden soll.

Indem wir die wissenschaftliche Bedeutung des Peschschen Werkes unumwunden anerkennen und dem Verf. für diese Frucht einer seltenen wissenschaftlichen Tüchtigkeit und eines eisernen Fleifses unsere Bewunderung und unsren Dank aussprechen, dürfen wir jedoch auch nicht über die Punkte schweigen, in welchen wir glauben, anderen als den von P. Pesch vertretenen Ansichten den Vorzug geben zu müssen. Es handelt sich hierbei weniger um persönliche Differenzen, als vielmehr um einen Gegensatz der Richtungen in der Auffassung und Lösung gewisser Probleme, in denen der englische Lehrer tiefer geschaut zu haben scheint, als Spätere, die seine Lehre in ihrer Weise zu deuten versuchten. Die Differenz beginnt bereits mit der Bestimmung des Objekts der Logik und der Auffassung der *entia rationis*. Von diesen letzteren bemerkt der Verf. ganz richtig, dass sie ihr Sein der Thätigkeit der menschlichen Vernunft verdanken, die in den erkannten Gegenständen (*in rebus cognitis*) eine künstliche Ordnung hervorbringt (p. 12). Der hl. Thomas sagt von diesem *ens rationis*, die Vernunft finde es bei Betrachtung der Dinge, und bezeichnet dasselbe als den eigentlichen Gegenstand der Logik: *hujusmodi est proprie subjectum logicae* (p. 13 no. 2). Es entspricht daher keineswegs der Lehre des hl. Thomas, wenn die Thätigkeiten des Verstandes im Auffassen, Urteilen und Schliessen als Materialobjekte, die richtige Leitung dieser Thätigkeiten aber als Formalobjekt der Logik angegeben werden und vom *ens rationis* behauptet wird, *haec entia minime sunt objectum logicae* (nisi fortasse reductive vel consecutive et

secundario) p. 22. Denn die Logik hat es nicht mit der Anordnung und Leitung der Thätigkeiten unmittelbar, überhaupt nicht mit einer psychologischen Ordnung zu thun, sondern mit der in den Gegenständen der Erkenntnis gesetzten oder gefundenen Ordnung, zwar nicht mit der realen, unabhängig vom menschlichen Erkennen vorhandenen, sondern mit der durch die Behandlung des abstrahierenden, apprehendierenden, urteilenden und schlussfolgernden Verstandes in den Dingen, sofern sie Gegenstand der Erkenntnis sind, hervorgebrachten Ordnung. Der Logiker betrachtet nicht die Thätigkeit, durch die eine Definition u. s. w. zustande kommt, sondern die Definition selbst oder die Sache, sofern sie sich durch die Thätigkeit des Verstandes zu einer Synthesis von Merkmalen gestaltet, oder in ihre Teile auseinanderlegt u. s. w. Hieraus folgt, dass nicht die Thätigkeiten des Verstandes das Materialobjekt der Logik bilden, sondern die Gegenstände; denn an den Dingen, nicht an den Thätigkeiten hängt die künstliche, vom Logiker behandelte Ordnung. An den Dingen allerdings nicht, wie sie an sich selbst sind, sondern sofern sie zum Objekt menschlichen Denkens gemacht werden. — Mit der richtigen Bestimmung des Formalobjekts der Logik hängt die richtige Auffassung des *ens rationis* selbst zusammen. Dieses ist allerdings in keiner Weise ein reales Sein, besteht aber weder in einer bloßen äusseren Denomination, noch kommt es durch eine Fiktion der Vorstellung zustande; denn offenbar müssen die Beziehungen der Gattungen und Arten bereits vorhanden sein, um wie ein reales Sein, z. B. die Gattung wie ein Gefäss oder eine Lade (p. 16) vorgestellt werden zu können. Der vom hl. Thomas gebrauchte Ausdruck: *intentiones, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur* deutet darauf hin, dass die *intentiones secundae* weder als äussere Denominationen noch als Fiktionen zu betrachten seien; denn vor jeder äusseren Denomination und Fiktion der Vorstellung verhält sich z. B. *animal* (selbstverständlich in der abstrakten Auffassung des Verstandes) als ein der Potenz nach seine Arten in sich enthaltendes Genus. Das *ens rationis logicum* ist deshalb mit Recht, wenn auch in bildlicher Weise, als ein in und zwischen den gedachten oder geistig betrachteten Dingen schwebendes schattenhaftes Sein bezeichnet worden. Es ist ein *ideales Sein* (*esse apprehensum, objectivum*), dem formell eine Realität nicht zukommt, das aber in den Dingen eine reale Grundlage besitzt. Auch ist es ausschliesslich der Verstand, durch dessen Thätigkeit das *ens rationis* hervorgebracht wird; nur dadurch z. B. entstehen die *entia rationis* des Subjekts und Prädikats, dass der Verstand eine Wesenheit zum Subjekt, eine Eigenschaft zum Prädikate macht, nicht aber dadurch, dass ich das Prädikat wie ein Dach mir vorstelle. Zwischen Fiktion und Realität liegt also die Idealität oder Objektivität (im scholastischen Sinn) in der Mitte. Diese richtige Auffassung des logischen *ens rationis* ist für die „höhere“ Logik nicht gleichgültig, wie die Gegensätze einerseits der Kantschen formalen, andererseits der Hegelschen spekulativen Logik beweisen, von welchen jene die Formen des Denkens vom Gegenstande losreisst, diese aber sie als unzertrennlich mit dem Gegenstande nimmt und daher den letzteren mit den Verstandesformen idealisiert oder, was sachlich aufs Gleiche hinauskommt, die Verstandesformen mit dem Gegenstande hypostasiert. (Vgl. Joh. a S. Thoma Log. p. II. qu. I. art. III. Goudin, Philosoph. p. IV q. 6. Plaßmann, Logik S. 11 und 19. Dr. Commer, System der Phil. III. Abt. S. 119 ff.)

Dem Gesagten zufolge erscheint es als unzutreffend oder wenigstens missverständlich, wenn behauptet wird, dass die Werkzeuge des Wissens

(Definition u. s. w.) eigentlich und formell in den Gedanken des Geistes und den inneren Akten des Verstandes sich finden (p. 44); denn wenn auch Definieren, Schließen u. s. w. Verstandestätigkeiten sind, so sind doch Definitionen, Schlussfolgerungen selbst Formen, die dem Denkobjekt (nicht dem an sich seienden Objekt) zukommen und diesem anhaften. Die Logik hört deshalb nicht auf, in gewissem Sinne (nicht dem vom Verf. mit Recht verworfenen der Kantschen Schule) eine formale Doktrin zu sein, da die objektiv reale Ordnung und die vom Verstande im Denkobjekt künstlich (nicht willkürlich) gesetzte — der Gegenstand der Logik — wesentlich von einander verschieden sind.

Wenden wir uns dem kritischen Teile der Logik zu, so ist nicht recht klar, wie wir die dritte These des Inhalts, dass jeder philosophischen Untersuchung drei Wahrheiten als Fundamente der Gewissheit vorausgesetzt werden müssen, die eigene Existenz als erstes Faktum, das Princip des Widerspruchs als erstes Princip, und die Fähigkeit der Erkenntniskräfte, das Sein zu erreichen, verstehen und mit der später entwickelten Theorie von der objektiven Evidenz vereinbaren sollen. Allerdings leuchtet ein, dass die philosophische Untersuchung die natürliche Gewissheit zur notwendigen Voraussetzung habe und diese nicht eigentlich beweisen noch weniger ersetzen könne. Es ist aber nicht abzusehen, warum gerade die genannten drei Wahrheiten und nur sie als Fundamente jeder Gewissheit gelten und aller Beweisführung vorausgesetzt werden sollen. Wenn wir dies vom Widerspruchsprincip, das selbst eine objektive Wahrheit, und die in der Ordnung des intellektuellen Erkennens erste enthält, zugestehen, so verhält es sich anders mit den beiden übrigen Wahrheiten. Als Bedingung nicht bloß einer gewissen, sondern der Erkenntnis überhaupt muss zwar die eigene Existenz des erkennenden Subjekts betrachtet werden, aber deshalb nicht als Fundament objektiver Gewissheit; denn zur Gewissheit bestimmt mich ausschliesslich die Einsicht in das Objekt, obgleich ich existieren muss, wenn ich gewiss sein soll. Dagegen ist die angebliche erste Bedingung, die Fähigkeit der Erkenntnisvermögen, das Sein zu erreichen, eher geeignet, die Objektivität des Erkennens zu erschüttern, als zu begründen, indem sie an die Annahme Neuerer erinnert, dass die Gewissheit das Vertrauen in die Fähigkeit der Erkenntnisvermögen, Wahrheit zu erfassen, zur unumgänglichen Voraussetzung habe. In der That aber beruht die Überzeugung von der Fähigkeit (*aptitudo*), Wahrheit zu erkennen, auf der wirklichen Erkenntnis derselben; denn gerade daraus, dass wir objektive Erkenntnisse haben, schließen wir mit Recht, dass wir die hierzu erforderlichen Fähigkeiten, d. h. Erkenntnisvermögen besitzen, deren Zweck kein anderer sein kann, als Wahrheit zu offenbaren oder zur Erkenntnis der Wahrheit zu dienen.

Da der Verf. sehr viele psychologische, naturphilosophische und metaphysische Probleme berührt, sofern ihre Behandlung vom Standpunkt der Logik gefordert erscheint (wobei wir dahingestellt sein lassen, ob überall das richtige Mass eingehalten wurde), so kann es nicht an Andeutungen fehlen, die unsere Bedenken herauszufordern scheinen. Hierzu rechnen wir die Äufserung, dass der Raum als geometrisches Schema des Setzens nach außen (*extrapositio*) ontologisch früher als die Ausdehnung der Dinge sei (p. 144); ferner die Andeutung, dass der Intellekt anlässlich der Gegenwart des Phantasma die Species der intelligiblen Wesenheit bilde. — Die *praeclaris objectiva* wird mit Recht verteidigt, dagegen ist es fraglich, ob die Abstraktionstheorie des Verf. geeignet ist, dieselbe auf ihren tieferen Grund zurückzuführen. Die Ähnlichkeit

der individuellen NATUREN dürfte kaum als Fundament der Objektivität des allgemeinen Begriffes genügen. WIRD denn diese Ähnlichkeit nicht auch von den Nominalisten (Konzeptualisten) angenommen? Der tiefere Grund für die Bildung des allgemeinen Begriffs liegt in der Abstraktion von der individualisierenden Materie. Ebenso ist in der Materie der Grund der Genusbildung zu suchen. OHNE die richtige Einsicht in die Entstehungsweise unserer Begriffe ist in der Lehre von den Universalien volle Klarheit nicht zu gewinnen. — WAS das Princip der objektiven Evidenz betrifft, so glauben wir, daß der Streit, der in dieser Beziehung zwischen den Anhängern der Scholastik besteht, sich schlichten läßt, wenn man zugibt, daß die objektive Evidenz das allumfassende criterium quo der menschlichen Gewissheit bilde, nicht aber ein criterium secundum quod, wie dies zweifellos das principium contradictionis ist, an welchem wir alle Sätze auf ihre Wahrheit prüfen können, während dies von der objektiven Evidenz nicht gesagt werden kann; denn die objektive Evidenz enthält im Grunde nur die Feststellung, daß in unserem Denken das Objekt, nicht das Subjekt das Bestimmende und Maßgebende ist.

In der Darstellung des intellectus agens hält sich der Verf. an die Ausdrücke des hl. Thomas, sein Gedanke scheint jedoch die Auffassung des Suarez nicht auszuschließen, da die Lehre des Letzteren von der Erkennbarkeit des Einzelnen durch den Verstand gegen den Einwand verteidigt wird, daß durch Abstraktion alle individuellen Merkmale abgeworfen werden (p. 388). Der hl. Thomas soll diese Frage nicht ausdrücklich behandelt haben. Die vom Verf. selbst angeführte Stelle S. Th. I qu. 14 art. 11 ad 1 lautet jedoch zu bestimmt, um eine Deutung im Sinne des Verf. zu gestatten: *unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium; et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit.* Wäre die vom Verf. gegebene Antwort: *intellectus antecedenter ad conceptum universalem cognoscit phantasma* richtig, so würde damit der Theorie vom intell. ag. der Nerv abgeschnitten, denn sieht der Intellekt das Phantasma selbst, d. h. stellt derselbe die individuelle Wesenheit in geistiger Weise (anders aber vermag der Intellekt nicht vorzustellen) vor, so ist nicht einzusehen, wie es eines besonderen aktiven Abstraktionsvermögens bedürfen soll, um ein in diesem Falle ganz überflüssiges weiteres Erkenntnisbild zu schaffen, nachdem doch das vom Intellekt geschaute Phantasma sowohl das Individuelle als auch das Allgemeine (die Ähnlichkeit der individuellen NATUREN) repräsentiert. Verstandes- und Sinnenspecies würden unter jener Annahme in eins zusammenfließen und dem äußersten Sinne nur die Funktion zufallen, durch Aufnahme äußerer Eindrücke die Erkenntnistätigkeit anzuregen. Wir halten es deshalb auch nicht für unwahrscheinlich, daß die Suarezsche Theorie der Abstraktion auf die Lehre von den eingeborenen Ideen nicht ohne Einfluß geblieben ist. — So sehr das Bestreben, die Wahrheitsmomente auch in gegnerischen Ansichten anzuerkennen, unser Beifall verdient, so dürfte doch die Art, wie es sich im vorliegenden Werke dem Kriticismus gegenüber äußert, nicht durchweg zu billigen sein. Wir verstehen nicht, in welchem irgendwie zulässigen Sinne eine Apriorität von Raum und Zeit angenommen werden könne; denn die Räumlichkeit und die Bewegungsvorgänge in den Organen können doch wohl nicht als apriorische Formen angesehen werden (p. 394 f.). Ebenso wenig vermögen wir einzusehen, welch' ein zulässiger Sinn mit der dem Sinne innewohnenden „specifischen Energie“ zu verbinden sei. Die menschlichen Erkenntnisvermögen sind in Potenz zu ihren Objekten und insofern durch diese bestimmt. Die

realen Unterschiede zwischen denselben aber sind aus ihrer Materialität oder Immaterialität abzuleiten und daher auch die sinnlichen Vermögen nur durch die Organe, die für bestimmte Eindrücke und specifische Qualitäten der Objekte eingerichtet sind, real verschieden. Wäre der Mensch reiner Geist, so gäbe es in ihm nur eine Erkenntniskraft, nämlich die Fähigkeit, sich allem Seienden zu verähnlichen und es in einer dem geschaffenen Geiste angemessenen Weise zu erkennen. Wenn der einzelne Sinn auch auf inadäquate Eindrücke in seiner specifischen Weise reagiert, so ist dies nicht auf eine apriorische specifische Energie zurückzuführen, sondern, wie der Verf. selbst richtig ausführt (p. 397), aus der Habituierung durch frühere Akte und adäquate Einwirkungen des eigentümlichen Objektes zu erklären.

Als weitere Punkte, in welchen wir vom Verf. abweichen zu müssen glauben, erwähnen wir die Theorie der Probabilität und die Annahme der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen bezüglich desselben Gegenstandes. In der erstenen Beziehung erscheint es uns als unnatürlich, daß der Verstand das minder Wahrscheinliche für wahr, das Wahrscheinlichere für falsch halte (p. 418 Cor. 2) und daher auch die praktische Anwendung einer solchen Theorie im sog. Probabilismus als unzulässig. Was aber den zweiten Punkt betrifft, so stellt die vom Verf. gebrauchte Wendung, das Gewußte könne auch geglaubt, d. h. auf Autorität angenommen werden, weil es, sofern es geglaubt werde, ein non visum sei (p. 426 ad 3) die Sache auf den Kopf; denn das Geglaubte wird geglaubt, weil es ein non visum (*argumentum non apparentium*) ist, nicht aber ist es ein non visum, weil es geglaubt wird.

Im zweiten Buche, der formellen Logik, kommt der Verf. noch einmal auf die Universalien im allgemeinen zurück und erörtert Fragen, die in der kritischen Untersuchung des Begriffs ihre Erledigung noch nicht gefunden haben. Wir machten bereits auf den Mangel aufmerksam, an welchem uns die Universalienlehre des Verf. zu leiden scheint; es ist die von Suarez übernommene Auffassung der Abstraktion, die es zu einer völligen bis auf den tiefsten Grund gehenden Überwindung des Nominalismus nicht kommen läßt (Vgl. Bd. I dieses Jahrb. S. 315 ff.). So wird p. 431 als Grund, warum die Peripatetiker das Allgemeine als Formalobjekt des Verstandes betrachten, angegeben: *quod mens humana in cognitione singularium ut singularia sunt, non quiescit, sed et cognitis rebus individualibus impellente natura continuo ad omittendam individualitatis notam progreditur*. Nicht hierin liegt der wahre Grund, sondern in der Thatsache, daß der Verstand das Individuelle überhaupt nicht erkennt, außer indirekt, sofern er sich der Sinne bedient, aus ihnen die Erkenntnis des Allgemeinen schöpft und daher dieses auf das Sinnenbild oder das durch das Sinnenbild vorgestellte Individuum zurückbezieht. Daher ist auch nicht die Ähnlichkeit der individuellen Wesenheiten das reale Fundament des allgemeinen Begriffs, sondern die Verschiedenheit des Grundes der Individuation (Materie) und der specifischen Bestimmtheit (Form). Die Äufserung p. 449: *ex phaenomeno uno fortasse non satis facile distinctio inter individualitatem et naturam menti illucescit* entspringt aus demselben Mangel und enthält eine Verwechslung des Verhältnisses von Individuum und Natur mit dem von Wesentlichem und Accidentellem. — Unverständlich ist, wie man sich specifisch verschiedene animalia rationalia zu denken habe (p. 463), denn die Analogie der animalia irrationalia scheint nicht zutreffend, da in dem Falle der letzteren der negativ ausgedrückten Differenz in der Natur der Dinge positive Differenzen entsprechen. Was p. 481 über Essenz und Existenz gesagt

wird, entspricht wenigstens sicherlich nicht den Principien des hl. Thomas, wie in dieser Zeitschrift überzeugend nachgewiesen worden ist. — Im Rechte ist der Verf., wenn er p. 552 trotz der Gegengründe des höchst schätzenswerten und namentlich auch um die Logik hochverdienten Sanseverino an der hergebrachten Ordnung des Demonstrativen, Dialektischen und Sophistischen festhält, denn eine andere Ordnung ist bei der Darstellung, eine andere bei der Anwendung, resp. Abwehr jener logischen Formen geboten.

Wenn der Verf. die Naturphilosophie als eine Art von angewandter Metaphysik zu betrachten scheint, so liegt hierin eine nicht berechtigte Abweichung vom peripatetischen Standpunkt, denn die Naturphilosophie hat ihr eigenständliches Objekt in den allgemeinen Bestimmungen des natürlichen Seins und ist ebensowenig als die Mathematik angewandte Metaphysik. Das über Philosophie der Geschichte Gesagte vermag uns nicht ganz zu befriedigen; wir vermissen ein tiefer begründetes Urteil über jene moderne Doktrin, die aus vorgefassten „Ideen“ eine Konstruktion der Thatsachen versucht und mit der Freiheit und Zufälligkeit menschlichen Handelns unvereinbar erscheint. Die Geschichte als solche ist einer wissenschaftlichen Behandlung nicht fähig, denn etwas anderes ist kritische Erforschung, etwas anderes wissenschaftliche Ableitung der Thatsachen. Mit dieser Bemerkung soll weder die pragmatische Geschichtsdarstellung noch die religiöse Betrachtung der Geschichte, sei es vom Standpunkte der göttlichen Vorsehung überhaupt oder von dem der Offenbarung getroffen werden; eine solche würde jedoch nur in einem ganz uneigentlichen Sinne Philosophie der Geschichte genannt werden können. Ein klares und unzweideutiges Urteil über Geschichtswissenschaft oder Philosophie der Geschichte im modernen Sinne des Wortes wäre um so wünschenswerter, als erst jüngst in einer angesehenen Zeitschrift der Mangel einer scholastischen Geschichtsphilosophie zu einem Vorwurf gegen die Scholastik ausgebeutet worden ist.

Mit Rücksicht auf die Wichtigkeit logischer Studien gerade in unsrern Tagen der Herrschaft der Hypothese in wissenschaftlichen Dingen und der durch zerstreuende Lektüre ephemeren Gehaltes geförderten Phrase in den Fragen des praktischen Lebens muß das Erscheinen einer ausführlichen und gründlichen Logik, wie es die vorliegende trotz der obigen Bedenken unzweifelhaft ist, mit Freuden begrüßt und der Wunsch ausgedrückt werden, daß dieselbe eine weite Verbreitung finden und dadurch dem Studium der Logik ein erneuter Aufschwung gegeben werden möge.

Ingolstadt.

Dr. M. Glossner.

In Summam Theologicam Divi Thomae Aquinatis De Gratia Christi, 1. 2. q. 109—114. Praelectiones habitae in Pontificio Seminario Romano et Collegio Urbano a Francisco Profess. Satolli. Romae 1886.

Der Verfasser dieses Werkes ist uns bereits bekannt. Wir haben im zweiten Hefte des vierten Bandes dieser Zeitschrift ein Referat über den ersten Band der Praelectiones gebracht. Vorliegende Arbeit ist ein Kommentar der Gnadenlehre des hl. Thomas. In der Einleitung gibt der Autor einen allgemeinen Überblick über die Prima Secundae des englischen Lehrers und speciell über die fünf letzten Quästionen. Weiter folgt ein ganz kurzer Abriss über die verschiedenen Irrlehrnen hinsichtlich der Gnade

und die Erwähnung der beiden innerhalb der katholischen Kirche und katholischen Lehre kontroversen Systeme. In Bezug auf diese letztern spricht der Autor die Hoffnung aus, dass vielleicht in ganz kurzer Zeit alle Uneinigkeit verschwinden werde, wenn die Theologen einerseits zugeben, dass Gott aus und in sich alles weiss, auch die einzelnen Willensbewegungen, indem er die erste Ursache aller einzelnen Willensakte bildet und durch seine Mitthätigkeit bewirkt, dass diese Akte überhaupt zustande kommen und vom Willen frei ausgeübt werden (*ut sint et liberi exerantur a voluntate humana*). Andererseits aber müssen die Theologen die Vorherbewegung, die *praemotio physica* in dem Sinne als wäre selbe eine vorhergehende Qualität unseres Willens, ganz und gar aufgeben. Die Untersuchung wird des näheren ergeben, dass der Autor dem Sinne nach ganz das Gleiche lehrt. Ebenso verlangt der Autor, dass die *praemotio physica* sowohl dem Wortlaute, wie dem Wesen nach begraben werden müsse, damit die Kirche einen neuen Triumph feiere über die allseitig wiederhergestellte Lehre des hl. Thomas. Wir haben also hier ein ganz neues System vor uns, das angeblich „besser“ sein soll als die früheren. Ob sich nicht dieses „Bessere“ schliesslich als der Feind des Guten herausstellen wird? Die Untersuchung wird es zeigen.

Der äufsere Aufbau ist derselbe wie im früheren von uns besprochenen Werke. Die Doktrin Cajetans fehlt gleichfalls nicht, wenn auch von derselben nicht ausdrücklich gesprochen wird.

Im ersten Artikel der *Quaestio 109* stellt der Autor in Übereinstimmung mit dem englischen Meister die These auf: der Mensch bedürfe, um irgend etwas Wahres zu erkennen, der göttlichen Hilfe; der Verstand müsse von Gott zur Thätigkeit bewegt werden. Damit sind wir vollkommen einverstanden. Die Thätigkeit des Verstandes, meint der Autor weiter, wie überhaupt jedes geschaffenen Dinges, hänge somit in zweifacher Beziehung von Gott ab. Zunächst habe jedes Geschöpf von Gott die Vollkommenheit oder Form, wodurch es thätig ist. Überdies werde jedes, sobald es Thätigkeitsprincip geworden und mit allem Notwendigen für eine Thätigkeit ausgerüstet ist, von Gott zur Thätigkeit bewegt. — Das ist nun leibhaftig die *praemotio physica* des hl. Thomas und seiner Schüler, die aber später wieder vom Autor entschieden bekämpft wird. Wir werden daselbst näher darauf eingehen. Vorläufig möge genügen, folgende Stelle des Autors aus S. Thomas (in Boëth. de Trinit. q. 1. a. 1) anzuführen. *Praeter operationem enim, qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent operationes suas exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae, omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. Ita enim universa creatura divinae gubernationi subjicitur, sicut instrumenta subduntur gubernationi artificis, et qualitates naturales virtuti animae nutritivae. Unde sicut ex calore naturali sequitur opus digestivae secundum regulam, quam imponit calori ipsa vis digestiva; ita omnes virtutes activae creatae operantur secundum quod diriguntur et moventur a Creatore. Sic igitur in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione* (S. 13). Dass der Autor wirklich die *praemotio physica* lehre, bezeugt der zweite Artikel, indem es daselbst heißt, der Mensch vermöge nicht zu wollen, außer er werde vom Endziel und ersten Beweger, der allseitig in der Wirklichkeit (*in actu*) ist, bewegt. Der Wille müsse von diesem ersten Beweger aus der Potenz, aus der Möglichkeit zu überlegen und zu wählen in die Wirklichkeit (*in actu*) übergeführt werden (S. 15). Der Autor weicht hier von Sr. Eminenz Kardinal Pecci, seinem früheren Lehrer, wesentlich ab, denn Se. Eminenz

behauptet, Gott bewege den Willen nur zum Guten und zu der Glückseligkeit im allgemeinen und zwar sei diese Bewegung eine natürliche und notwendige, d. h. unfreie.

Die Willenstätigkeiten bezüglich der Überlegung und Auswahl, von welchen der Autor hier spricht, sind außer allem Zweifel freie Thätigkeiten, nicht natürliche und notwendige, d. h. unfreie. Der Autor stützt seinen Beweis für die von ihm aufgestellte These auf folgende Sentenz des hl. Thomas: „quod si nomine gratiae intelligatur ipse Deus gratis dans, nihil boni potest facere homo sine gratia Dei, eo quod ipse est principium omnis boni non tantum in hominibus, sed etiam in aliis creaturis. Et sic intelligendum est quod dicitur: sine me nihil potestis facere. Et sic etiam potest intelligi quod Apostolus dicit: non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis (2. d. 28. q. 1. a. 1.). Die Bemerkung des Autors (S. 15) Gott neige den Willen zum Guten mehr als zum Bösen, ist etwas mifsverständlich. Zum Bösen neigt Gott den Willen überhaupt niemals. Man kann darum nicht sagen, er neige den Willen zum Guten mehr als zum Bösen. Vollkommen richtig dagegen ist der Satz des Autors: „kein Ding verhalte sich, seiner Natur entsprechend, gut, ohne allgemein und in jedem Zustande des thätigen Einflusses der höhern Natur zu bedürfen, welcher es untersteht, und auf welche, als auf das allgemeine Princip, es als Partikuläres zurückgeführt werden muss.“ Die Sentenz des Autors auf S. 17, dass der Mensch mit der Urgerechtigkeit etwas übernatürlich Gutes wollen und vollbringen könnte, widerspricht der Lehre des hl. Thomas und der eigenen Ansicht des Autors selber auf der unmittelbar vorhergehenden Seite. Der Urgerechtigkeit entsprechen das natürlich Gute und die erworbenen Tugenden, keineswegs aber das übernatürlich Gute. Der Autor identifiziert die Urgerechtigkeit mit der heiligmachenden Gnade, was unstatthaft ist. Er ist aber im Widerspruch mit sich selber, denn auf der genannten Seite bemerkt er selber, der Urgerechtigkeit seien das natürlich Gute und die erworbene Tugend konform. Ebenso verlangt er auf S. 20, concl. 5, eine aus Gnade verliehene und zur Natur hinzugefügte Kraft, um übernatürlich Gutes zu wollen und zu wirken. Auf S. 22 bemerkt der Autor sehr richtig, der Mensch sei Herr über sein Wollen, vorausgesetzt, dass er von einem äußern und höhern Principe dazu bewegt werde, er sei aber nicht Herr durch seine Überlegung, ohne vorerst von einem Andern dazu bewegt worden zu sein (quin indigeat primum moveri ab alio). Diesem Aussprache pflichten wir um so lieber bei, als er nicht nur in sich sehr richtig ist, die Notwendigkeit der *praemotio physica*, sondern auch deutlich angibt, worin die Freiheit formell besteht. Der Mensch ist unter der Bewegung durch Gott formell Herr seines Willens.

In einem geradezu merkwürdigen Kontraste zu dem soeben Gesagten steht aber folgender Satz des Autors: „Der Mensch könnte nicht gute Werke für das ewige Leben verrichten, wirkte nicht Gott in unserm Willen, indem er denselben bewegt und die Kraft desselben zum Guten vermehrt, so jedoch, dass die Freiheit sich selber determiniert gemäfs der Gattung ihrer Thätigkeiten. Eine und dieselbe Thätigkeit ist darum unmittelbar von Gott und vom freien Willen. Daher können wir es als gewiss erachten, dass diese göttliche Hilfe dem menschlichen Willen zu teil wird, ohne dass derselbe sie durch eine Bewegung erhält, im Gegenteil! Der Wille bedient sich dieser göttlichen Hilfe, wie es ihm beliebt, gleichwie er sich in den natürlichen Dingen des Verstandes und seiner selbst bedient. Das Vermögen selbst (facultas), die Gnade zu gebrauchen,

und der wirkliche Gebrauch (ipse usus) unter Gottes Bewegung sind folglich nichts anderes als Gottes Gnade“ (S. 41). Dieser Satz enthält mehr als eine Unrichtigkeit. Gott wirkt im Willen der Menschen, indem er denselben bewegt und die Kraft desselben vermehrt; allein das geschieht sicher nicht durch eine Bewegung. Wie bewegt dann Gott den Willen? Und wie geht diese Vermehrung der Kraft im Willen vor sich? Ist eine Vermehrung der Kraft ohne Aufnahme, d. h. also ohne Bewegung möglich? Es ist richtig, daß eine und dieselbe Thätigkeit unmittelbar von Gott und dem Willen stammt, aber auf eine andere Weise. Der Wille ist unmittelbar derjenige, der handelt (agens quod). Die Bewegung durch Gott oder, in unserer Frage, die wirkende Gnade ist dasjenige, wodurch der Wille handelt (agens quo). *Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius.* Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei. 3. c. G. c. 79. Cfr. l. c. c. 70. Der Wille handelt somit unmittelbar als Suppositum (mediatione suppositi), die Vorherbewegung Gottes dagegen als Kraft (mediatione virtutis). Gott wirkt allerdings auch unmittelbar als Suppositum. Allein dies geschieht aus einem andern Grunde. Gott unterscheidet sich nämlich nicht sachlich von einer Kraft.

Wo immer darum die göttliche Kraft wirkt, da ist auch Gottes Wesenheit. In diesem Sinne allein ist die Behauptung richtig, daß das Thätige und Leidende zugleich sein müssen (agens et patiens oportet esse simul). Gerade dieses Prinzip hat ein Gelehrter gegenüber unsren kritischen Bemerkungen über die Broschüre Sr. Eminenz Kardinal Peccis geltend gemacht, um zu beweisen, daß wir mit der *praemotio physica* im Unrecht wären. Allein der Gelehrte hat ganz vergessen, daß dieses *simul* hier örtlich zu nehmen ist. Die Lehre des hl. Thomas, daß *agens et patiens oportet esse simul* wendet sich gegen die *operatio in distans*, hat somit mit der *praemotio physica* nichts zu thun. Hören wir den hl. Thomas: „*Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis.* Sic ergo, si consideremus *supposita agentia*, quodlibet *agens* *particulare* est *immediatum* ad suum effectum. Si autem consideremus *virtutem*, qua fit *actio*, sic *virtus superioris causae* erit *immediator effectui*, quam *virtus inferioris*. Nam *virtus inferior* non *conjugitur effectui*, nisi per *virtutem superioris*. Unde dicitur in libro de causis, quod *virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum*. Sic ergo oportet *virtutem divinam adesse* cuilibet rei agenti, sicut *virtutem corporis coelestis* oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt: quia *ubicunque est virtus divina, est essentia divina*; non autem *essentia corporis coelestis* est, *ubicunque est sua virtus*. Et iterum *Deus est sua virtus non autem corpus coeleste*. Et ideo potest dici, quod *Deus in qualibet re operatur, in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum...* Sic ergo *Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit*. Et cum *conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae (de potentia q. 3. a. 7)*.

Es unterliegt demnach gar keinem Zweifel, daß sowohl Gott als auch die Geschöpfe thätig sind und zwar unmittelbar. Indessen ändert

dies nichts an dem früher und später hinsichtlich der Natur (ib. ad 4). Daraus ist klar, in welchem Sinne der Satz: *agens et patiens oportet esse simul verstanden werden mufs*. Die Worte des Autors: eine und dieselbe Thätigkeit sei unmittelbar von Gott und vom freien Willen, sind vollkommen richtig. Man vergleiche: *de potentia q. 3. a. 7. ad 3.* Damit ist der simultane Konkurs der Gegner widerlegt. Diesem zufolge sind zwei Thätigkeiten, die eine wird von Gott, die andere vom Willen ausgeübt. Der hl. Thomas dagegen kennt blofs eine. Bei der Überführung des Willens aus dem passiven in den aktiven Zustand ist der Wille unthätig, leidend, indem er blofs bewegt wird. Hier ist also Gott allein thätig. Das aber ist formell die *praemotio physica*. Bei dem Übergange des Willens aus dem aktiven Zustande in den Akt, d. h. bei der wirklichen Thätigkeit des Willens bringt der Wille selbst als *agens quod* eine Thätigkeit hervor, während die Thätigkeit Gottes, die *praemotio physica* das *agens quo* oder die Kraft bildet, wodurch der Wille thätig ist. Die Worte des Autors, der Wille bediene sich dieser göttlichen Hilfe nach Gutdünken, gleichwie er sich in den natürlichen Dingen des Verstandes und seiner selbst bedient, müssen näher erklärt werden. Sie können soviel bedeuten als: der Wille führe sich selber aus der Möglichkeit, aus der Potenz in die Wirklichkeit, in den Akt über. In diesem Sinne aufgefasst, verstossen sie nicht blofs gegen die Lehre des hl. Thomas, sondern sie widersprechen auch einer früher aufgestellten Behauptung des Autors selber. S. 15 nämlich sagt der Autor, der Wille müsse von Gott aus der Potenz in den Akt des Überlegens und Wählens übergeführt werden. Die genannten Worte können aber auch den Sinn haben, der Wille verfüge durch seine Thätigkeit nach Belieben über die göttliche Hilfe. So verstanden, sind sie abermals ganz und gar unrichtig. Der Wille hat ohne diese göttliche Hilfe überhaupt keine Thätigkeit. Es fehlt ihm die vorübergehend mitgeteilte Kraft, wodurch er Thätigkeitsprincip oder Ursache ist, und wodurch er wirkt. Er kann somit nicht durch seine Thätigkeit über diese göttliche Hilfe nach Belieben verfügen. Man kann unmöglich über das beliebig verfügen, wovon man selber abhängt. Noch aus einem andern Grunde ist diese Ansicht falsch. Ihr zufolge müfste die göttliche Hilfe als etwas Indifferentes aufgefasst werden. Nur in diesem Falle könnte der Wille nach Belieben darüber verfügen. Was lehrt aber der hl. Thomas in dieser Beziehung? *Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis suae, quae deficere non potest* (de malo q. 6 ad 3).

Was können folgerichtig jene Worte bedeuten? Nichts anderes als: der Wille besitze die Möglichkeit, die Potenz, die göttliche Hilfe nicht in sich aufzunehmen, wie er sie ja auch tatsächlich sehr häufig wegen seiner schlechten Disposition nicht aufnimmt. Zweitens bedeuten sie, dafs der Wille diesen Einfluss Gottes nicht mit Notwendigkeit aufnimmt wie die Naturdinge, sondern, seiner Natur entsprechend, mit voller Freiheit. Der Satz des Autors, das Vermögen (*facultas*), die Gnade zu gebrauchen, und der wirkliche Gebrauch (*ipse usus*) unter Gottes Bewegung seien nichts anderes als Gottes Gnade, ist abermals zweideutig. Beide sind Gnaden, aber nicht eine und dieselbe Gnade. — S. 48 behauptet der Autor, die Dominikaner lehrten, dafs die aktuelle Gnade eine gewisse Form oder aktive Qualität wäre. Dadurch würden die Schwierigkeiten vermehrt. Wir vermögen hierin keine Schwierigkeit zu entdecken. Die habituelle Gnade ist eine bleibende (*per modum permanentis*), die aktuelle eine vorübergehende (*per modum*

transeuntis sive passionis) Form. Es ist geradezu unmöglich, bemerkt der Autor daselbst, sich eine Thätigkeit des Geschöpfes zu denken, ohne daß sie nicht *eo ipso* auch Gottes Thätigkeit wäre, der das Hauptagens und den Hauptbeweger bildet. Daraus folgt aber nicht, wie manche fürchten, daß dann die Prädeterminierung der freien Potenz zugegeben werden müßte. Die Naturordnung kann nur dadurch wiederhergestellt werden, daß der Wille des Menschen sich Gott unterwirft. Diese Unterwerfung kann aber nicht stattfinden, außer Gott zieht den Willen an sich und teilt ihm eine aktive Kraft mit, durch deren Thätigkeit die Vernunft sich Gott unterwirft (S. 52). Und trotzdem wird der Wille nicht prädeterminiert? Auf Seite 55 findet sich abermals eine Unrichtigkeit. Der Autor meint daselbst, die Bewegung, wodurch Gott den Willen des Menschen bewegt, sei nichts anderes als die Thätigkeit selber des freien Willens. Das ist einfach ein Widerspruch. Bewegt werden und Thätigsein lassen eine Identifizierung niemals zu. Bewegt werden ist ein Leiden, eine passio, Thätigsein dagegen eine actio. Sie gehören somit einer andern Kategorie, einem andern Prädikamente an, wie jeder Logiker weiß. Geben und empfangen bilden Gegensätze.

Die Lehre des hl. Thomas, daß der Mensch in der Urgerechtigkeit ohne heiligmachende Gnade alle Sünden hätte meiden können, fordert eine nähere Auseinandersetzung. Unter diesen Sünden sind nämlich jene zu verstehen, die der geregelten Vernunft widerstreiten, die folglich den moralischen erworbenen Tugenden entgegengesetzt sind. Die Sünden gegen die theologischen und eingegossenen Tugenden sind darunter nicht mit einbegriffen. Dieser Grundsatz muß überhaupt festgehalten werden und seine Anwendung finden, wo immer der hl. Thomas von der Natur im Zustande der Urgerechtigkeit spricht. Sobald es sich um übernatürliche Tugenden oder Gebote, und die diesen entgegenstehenden Sünden handelt, da reicht die Urgerechtigkeit allein nicht aus. Im 4. Artikel dieser Quästio hat ja S. Thomas bewiesen, daß der Mensch ohne Gnade, bloß in Kraft der Urgerechtigkeit, die Gebote Gottes nicht aus übernatürlicher Liebe, *ex charitate*, zu erfüllen imstande ist. S. 67 führt der Autor den Beweis, daß die Gerechten, um einzelne verdienstliche Akte auszuüben, der speciellen göttlichen Hilfe bedürfen. Seine Worte sind: „Keine Kreatur vermag in irgend einen Akt überzugehen, außer in der Kraft der göttlichen Bewegung, entsprechend der Form, wodurch sie thätig ist. Obgleich daher der Mensch die habituelle Gnade besitzt, so muß er doch von Gott bewegt werden, und zwar nicht im allgemeinen zu jedem Akte, sondern auf specielle und übernatürliche Weise, gemäß der Form der Gnade. Das bedeutet aber nichts anderes als: er bedarf zu den einzelnen Akten der aktuellen Gnade. Der Mensch braucht, damit er eine übernatürliche Thätigkeit vollziehe, die übernatürliche Hilfe, die ihn bewegt und seine Potenz zu der Thätigkeit appliziert.“ (S. 67.) Nichtsdestoweniger meint der Autor (S. 69), daß diese göttliche Hilfe, die aktuelle Gnade, im Menschen nichts Formelles setze. Einige Seiten früher (S. 65) aber lesen wir: „Das Hauptagens bewegt durch eine Kraftbewegung (*motu virtuoso*) wie z. B. der Künstler das Instrument gebraucht, indem er ihm durch eine vorübergehende Bewegung die Form der Kunst mitteilt.“

Die Ansicht des Autors (S. 85), die Gnade sei etwas Übernatürliches und übertreffe, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, alle Kategorien, wie Gott und alles Göttliche, können wir auf keinen Fall unterschreiben. Die Gnade ist etwas Geschaffenes und darum so gut in der Kategorie wie alles andere Geschaffene. Ebenso unrichtig ist, was

der Autor auf der unmittelbar darauf folgenden Seite (S. 86) sagt, nämlich die Gnade, wodurch die Seele von Gott bewegt wird, sei eine gewisse Bewegung derselben oder die Thätigkeit (*operatio*) selbst. Die Gnade ist niemals Thätigkeit, sondern dasjenige, wodurch die Seele Thätigkeitsprincip wird, und sie ist ferner dasjenige, wodurch die Seele thätig ist, sie bildet das unmittelbare *agens quo*. Die Thätigkeit dagegen ist eine Wirkung der Gnade. Die Bewegung der Seele resp. das Bewegtwerden derselben ist eine *actio mobilis*, die Thätigkeit derselben aber eine *actio moventis*. Die *actio mobilis* ist keineswegs sachlich ein und dasselbe mit der *actio moventis* der Seele. Darum ist auch der nächste Satz des Autors, die Gnade setze nichts anderes in der Seele, insofern diese von Gott bewegt wird, als die Thätigkeit der Seele selbst, ganz und gar unrichtig. Die Gnade bewirkt zuerst, dass die Seele Thätigkeitsprincip oder Ursache wird. In zweiter Linie bewirkt sie auch die Thätigkeit der Seele, aber als *agens quo*, nicht als *agens quod*. Der Autor beweist seine Behauptung durch das Prinzip, dass die Thätigkeit des Bewegers im Bewegten die Bewegung des Beweglichen sei (*actio moventis in moto est motus mobilis*). „Folglich“, schliesst er, „ist die Bewegung der Seele präzise ihre eigene Thätigkeit selber.“ Allein damit beweist der Autor nur, dass ihm die philosophischen Grundbegriffe fehlen. An mehr als hundert Stellen erklärt S. Thomas mit Aristoteles, dass die Bewegung des Beweglichen dem angehöre, was in der Potenz sich befindet, und zwar insofern es in der Potenz ist. Ebenso oft lehrt er, dass die Thätigkeit dem zugeschrieben werden müsse, was in der Wirklichkeit in *actu* ist. Wenn also die Bewegung des Beweglichen sachlich ein und dasselbe ist mit der Thätigkeit, so ist auch das *agens in potentia*, das der Möglichkeit nach Thätige sachlich ein und dasselbe mit dem in der Wirklichkeit, in *actu* Thätigen. Die Möglichkeit und die Wirklichkeit fallen in eins zusammen. Da hört aber jede Philosophie auf. „Gibt der Bewegter“, entgegnet der Autor, „dem Beweglichen außer der Bewegung oder Thätigkeit noch irgend eine vorausgehende Formalität, so bestimmt er dessen Potenz, benimmt er dem Subjekte, welches er bewegt, die Indifferenz.“ Allerdings thut er das. Allein was soll damit bewiesen sein? Etwa, dass das Bewegliche durch die Bewegung Schaden leide, dass darum das Bewegliche bei der Bewegung unbeweglich bleiben müsse? Durch diese Bewegung erhält der Wille eben die Form oder Kraft, sich selber zu determinieren und thätig zu werden. Wenn nun der Autor, gestützt auf dieses sein Argument, weiter behauptet, die *praemotio physica* widerstreite nicht allein dem Geiste des hl. Thomas hier und in unzähligen andern Stellen seiner Werke, sondern noch ausgesprochener der Wahrheit selbst, so haben wir einer solchen Ansicht gegenüber einfach keine Worte. Der Autor möge sich trösten. Solche Argumente verwunden das System der Thomisten nicht tödlich, wie er meint. Mehr wollen wir darüber nicht sagen.

„Der hl. Thomas negiert, dass die aktuelle Gnade sich von der Bewegung oder Thätigkeit der Seele unterscheide.“ — Das gerade Gegen teil ist wahr. „In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur. Et secundum hoc dicitur gratia operans.“ Cfr. *de potentia* q. 3. a. 7. ad 3. Hat der Autor den hl. Thomas nicht gelesen? Das ist unsere Antwort auf seine Bemerkung, man dürfe sich nicht einbilden, dass es eine Willensbewegung durch Gott gebe ohne Mitwirkung des Willens selbst, d. h. ohne dass es die Willensthätigkeit selbst sei. Der englische Lehrer

unterscheidet ganz klar und mit ausdrücklichen Worten ein Zweifaches. Unmittelbar an den genannten Text anschließend heißt es: „In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet, et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae. Et secundum hoc dicitur gratia cooperans.“ Daraus kann jeder Leser ohne Mühe ersehen, wie grundfalsch die Ansicht des Autors ist: der hl. Thomas bestreite, dass die aktuelle Gnade sich von der Bewegung oder Thätigkeit der Seele unterscheide, und, dass die Einbildung, es gebe eine Willensbewegung durch Gott ohne Mitwirkung des Willens, d. h. ohne Willensthätigkeit, auf Unrichtigkeit beruhe. Warum zählt dann S. Thomas zwei Fälle auf? Warum sagt er dann ausdrücklich, dass der Wille in dem einen Falle nicht thätig sei? Ebenso bestimmt sagt er uns dies anderswo: „in operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura“ (erster Fall). Sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae (zweiter Fall). Die Willensbewegung ist somit nicht sachlich ein und dasselbe mit der Willensthätigkeit, denn der Wille wird bewegt, ohne selber thätig zu sein, ohne selber zu bewegen.

Abgesehen von diesen vielfachen Unrichtigkeiten steht der Autor im offenen Widerspruch mit sich selber. Auf der nächsten Seite nämlich schreibt er: „Es geziemt sich nicht, dass Gott für diejenigen, die er in seiner Liebe für das Übernatürliche bestimmt hat, weniger Sorge trage als für die Geschöpfe, deren Gut das Natürliche ist. Den Naturdingen nun lässt er seine Sorgfalt in der Weise angedeihen, dass er sie nicht allein zu ihren natürlichen Thätigkeiten bewegt, sondern ihnen auch Formen und Kräfte mitteilt, die für die Thätigkeiten die Principien bilden.“ (S. 87.)

Sehr wohl! Was haben wir aber unter diesen Formen und Kräften zu verstehen? Ist es die das Wesen konstituierende Form allein nebst dem Thätigkeitsvermögen, die er seinen Geschöpfen mitteilt? Sind diese für sich allein hinreichend Princip der Thätigkeiten? Keineswegs, er muss ihnen noch eine andere Form oder Kraft geben, allerdings nur vorübergehend, per modum transeuntis et intentionis, damit das Princip der Thätigkeit in der Wirklichkeit existiere. Diese Form oder Kraft ist aber nichts anderes als die *praemotio physica*. Der Autor stößt sich fortwährend an dem Worte: „Form“. Ja, was ist denn Kraft? Ist es vielleicht Stoff? Wenn es nicht Stoff ist, muss es Form sein, denn ein drittes gibt es nicht. Behauptet also der Autor einerseits, Gott teile dem Geschöpfe Kräfte mit, und leugnet er andererseits, dass diese Kräfte Formen seien, so widerspricht er sich einfach selber. Dass der Autor bei dem Worte: „Form“ stets an etwas Bleibendes, Dauerndes denkt, das beweist eben wiederum, dass er den hl. Thomas nicht studiert hat. „Virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma, habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum, quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis“ (de potentia q. 3. a. 7. ad 7). Hier sind zwei Dinge mit aller wünschenswerten Klarheit ausgesprochen. Erstens wird die Kraft Form genannt; zweitens der Unterschied angegeben zwischen Formen, die ein festes, ständiges, und solchen, die ein unvollkommenes, vorübergehendes Sein haben. Diese Unterscheidung der verschiedenen Kräfte führt uns zur Betrachtung der wirkenden und der mitwirkenden Gnade im Sinne des hl. Thomas.

Wir müssen dem Autor das Wort lassen, denn er widerlegt sich selber am allerbesten. Seite 118 schreibt er: „Die Gnade wird zutreffend eingeteilt in die thätige und in die mitthätige oder in die wirkende und mitwirkende. Denn das Hervorbringen einer Wirkung darf nicht dem Beweglichen, sondern muß dem Bewegter zugeschrieben werden. Nun gibt es aber einen Effekt, bezüglich dessen unser Verstand bewegt wird, ohne selber zu bewegen, und Gott allein Bewegter ist. Dagegen ist auch ein Effekt nachweisbar, hinsichtlich dessen unser Verstand von Gott derart bewegt wird, daß er sich selbst ebenfalls bewegt. Es sind somit Thätigkeiten in uns, die Gott allein, und andere, die Gott und der Seele zugleich zugeschrieben werden müssen. Dementsprechend teilen wir die Gnade ein in eine wirkende und in eine mitwirkende. Wie läfst sich der Beweis führen, daß es eine Thätigkeit des von Gott bewegten Verstandes gebe, ohne daß dieser sich selber bewegt? Auf eine sehr einfache Weise. Nichts bewegt sich selber, außer es ist in der Wirklichkeit, in actu bezüglich des einen, und in der Möglichkeit, in der Potenz hinsichtlich des andern. Das ist nun bei dem Willen tatsächlich der Fall, denn er ist manchmal bloß in der Potenz zu allen seinen Thätigkeiten. Er wird somit manchmal von Gott bewegt, ohne sich selber zu bewegen. Man muß bei der Verstandes- und Willensthätigkeit einen Anfang und eine gewisse Fortsetzung unterscheiden, die ohne Bewegung im eigentlichen Sinne vor sich geht, aber auf das Princip der Bewegung, welches intentionaliter dem Verstande und Willen innwohnt, und dem die Thätigkeit angehört, folgt. Der Wille fängt somit an in actu secundo zu sein, indem Gott, nicht aber er selbst thätig ist.“ —

Hier haben wir dem Sinne nach genau die *praemotio physica* des hl. Thomas. Bei der Überführung des Willens aus der Potenz in den Akt bewegt derselbe sich nicht selber, ist er nicht thätig. Infolge dieser Überführung durch Gott wird er *Princip*, dem die Thätigkeit angehört. Dieses *Princip* ist *intentionaliter* im Menschen. Früher hat uns der Autor gesagt, es gebe keine Thätigkeit Gottes, ohne daß der Wille selber ebenfalls thätig sei. Hier aber lehrt er, der Wille fange an in actu secundo zu sein, indem Gott, nicht aber er selber thätig ist (*cum Deus, et non ipsa agit*). Wir haben somit den hellen Widerspruch des Autors mit sich selber. Aber merkwürdig!

Als hätten wir der Widersprüche nicht schon genug, müssen hier noch einige neue hinzukommen. Weil der Autor in Unkenntnis der Philosophie die Bewegung resp. das Bewegtwerden des Willens beständig mit der Thätigkeit des Willens konfundiert, kommt er zu der eigen-tümlichen Anschauung, daß die beginnende Thätigkeit zwar dem Willen angehöre, daß er aber sich nicht selber zu dieser Thätigkeit bewege. Eine Willensthätigkeit, wenn auch nur im Anfange, zu welcher der Wille sich nicht selber bewegt! Das ist offenbar eine Thätigkeit ohne Thätigkeit, denn sich selber bewegen heißt thätig sein. Und eine Thätigkeit anfangen heißt anfangen sich selber zu bewegen. Ebenso bemerkt der Autor hier, der Wille habe zwar das *Princip* seiner Bewegung, also im Sinne des Autors, das *Princip* seiner Thätigkeit nicht in seiner Gewalt, nichtsdestoweniger könne er in jedem Momente aufhören thätig zu sein. Früher hat uns der Autor gesagt, der Wille bediene sich dieser göttlichen Hilfe, wie es ihm beliebt (S. 41). Wie ist aber der Wille frei, wenn er das *Princip* seiner Thätigkeit nicht in seiner Gewalt hat? Und wenn er bezüglich des *Principes* der Thätigkeit nicht frei ist, wie soll er es dann hinsichtlich der Fortsetzung dieser Thätigkeit sein?

Princip der Thätigkeit ist ja dem Autor soviel als Anfang der Thätigkeit. Unmöglich kann der Wille nicht frei zu wollen anfangen, dagegen frei aufhören. Was führt diese Änderung herbei? Wie kann ein notwendiger Anfang in eine freie Fortsetzung übergehen?

Es gibt also nach dem Zeugnisse des Autors eine Willensbewegung, ohne dass der Wille dabei thätig ist. Diese Bewegung nennt der Autor wirkende Gnade, oder Bewegung durch Gott, ohne dass der Wille sich selber bewegt. So lesen wir auf Seite 118 und 119. Seite 120 aber ist die aktuelle, die wirkende Gnade nichts anderes als die Bewegung Gottes und die Thätigkeit des Willens selber. Am Schlusse der nämlichen Seite wird die Gnade wirkend genannt, weil sie allein, also ohne Mitwirkung des freien Willens einen Effekt hervorbringt. Auf der folgenden Seite wirkt die Gnade wiederum nicht ohne den freien Willen. In diesen Widersprüchen setzt der Autor seine Darlegung einige Seiten hindurch fort.

Wie sich die Sache der Wahrheit gemäfs verhält, wurde früher nachgewiesen. Die wirkende Gnade führt den Willen aus der Potenz in den Akt über, macht aus einem agens in potentia ein agens in actu; die mitwirkende bringt mit dem Willen in actu eine Willensthätigkeit hervor. Es ist indessen eine und dieselbe Gnade, welche diese beiden Wirkungen, um die es sich hier nach dem Ausspruche des hl. Thomas einzig und allein handelt, erzielt. In ersterem Falle wirkt die Gnade allein und als agens quod, weil der Wille noch nicht in actu, agens in actu, und somit noch nicht Thätigkeitsprincip ist, sondern gerade durch die Thätigkeit Gottes, die praemotio physica, es erst wird; in letzterem Falle wirkt die Gnade mit dem Willen und als agens quo, oder als Kraft, wodurch der Wille Thätigkeitsprincip ist und eine Thätigkeit vollzieht. Die praemotio physica ist folgerichtig nichts anderes als die vorübergehende Mitteilung der soeben genannten Kraft oder Form. Man verschiebt darum den Schwerpunkt der Frage, wenn man immer nur von der Applizierung des Willens zu seiner Thätigkeit spricht. Und es zeigt sich, dass man die Frage gar nicht richtig versteht, wenn man, wie in neuester Zeit, schreibt, alles sei im hl. Thomas klar (de potentia q. 3. a. 7) bis auf die Applizierung der Potenz zu einem Akte. Gewiss, im hl. Thomas ist alles sehr klar. Aber die Mitteilung der Kraft mit Stillschweigen übergehen und dann die praemotio physica bekämpfen, das heisst soviel als den hl. Thomas nicht verstehen. Nicht in der Applizierung des Willens zu einer Thätigkeit liegt das Wesen der praemotio physica, weil hierbei der Wille selber ebenfalls thätig ist, sondern in der Mitteilung der Kraft, wodurch derselbe Thätigkeitsprincip wird. In diesem letztern Falle ist der Wille nicht thätig, und darum die Thätigkeit Gottes der Natur und Kausalität nach früher. Sie ist es allerdings auch bei der wirklichen Thätigkeit des Willens, denn das quo agit, die Kraft, verhält sich immer formell, daher vollkommener und der Natur nach früher als der Stoff oder das quod agit.

Auf eine Verständigung mit dem Autor müssen wir natürlich im vorhinein verzichten. Denn wenn er einerseits behauptet, Gott sei thätig ohne den Willen, und gleich darauf wiederum schreibt, diese Thätigkeit sei identisch mit dem Wirken des Willens selber, so ist uns damit der Boden unter den Füßen weggezogen. Wer Bewegtwerden und Thätigsein für ein und dasselbe nimmt, mit dem ist einfach nicht weiter zu reden. Ebenso ist es bei einer Konsequenz, wie sie hier vorliegt, sehr begreiflich, dass man sachlich die praemotio physica lehrt, und sie mit Worten ungesetzt bestreitet. Es wären noch so manche andere Behauptungen

des Autors richtig zu stellen, die wir indessen übergehen müssen, um unser Referat nicht zu umfangreich zu gestalten.

Im dritten Artikel der dritten Quästio handelt der Autor von der sogenannten anregenden und unterstützenden Gnade (de gratia excitante et adjuvante). Der Definition dieser Gnade schickt der Autor (S. 131) folgende Stelle des hl. Thomas voraus: „Homo non potest bona facere sine Deo: cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina, quia causa secunda non agit, nisi per virtutem causae primae. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas, et sic quodam modo est in potentia, nisi mota per aliquid activum, vel quod ei exterius repreäsentatur, sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus. Omnes autem exteriores motus divina providentia moderantur, secundum quod ipse judicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem, sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei“ (de veritate q. 24. a. 14). Wir müssen uns für einige Augenblicke bei diesen Worten des englischen Meisters aufhalten. Was versteht S. Thomas unter dieser „göttlichen Kraft“, wodurch die subalterne Ursache thätig ist? Meint er damit die Thätigkeit des Willens? Nach den Prinzipien unseres Autors müfste dieses angenommen werden. Denn ihnen zufolge ist die aktuelle Gnade nichts anderes als der Willensakt des Menschen selbst. Der hl. Thomas will uns also sagen, der Wille sei nicht thätig, außer durch seine Thätigkeit. In der That eine famose Argumentation! Dasjenige, wodurch ich thätig bin, ist meine Thätigkeit, und diese Thätigkeit ist eine virtus, eine Kraft! Spricht der Doctor Angelicus hier nicht ausdrücklich vom Prinzip der Thätigkeit, welches von Gott den Geschöpfen mitgeteilt und erhalten wird? Wie kann aber das Prinzip der Thätigkeit mit dieser selbst real identisch sein? Die Thätigkeit folgt ja aus dem Prinzip, wie S. Thomas hier lehrt (ex quo operatio sequitur). — Ferner sagt uns der englische Meister, der Wille sei nicht zu einer einzigen Thätigkeit bestimmt, wie die Naturdinge, sondern zu vielen. Er besitze an und für sich gar keine, befindet sich in der Potenz zu allen. Werde er aber innerlich durch Gott und äußerlich durch den Gegenstand zu einer Thätigkeit angeregt, so treffe hier eine Determinierung zu. Das ist offenbar der Sinn in den Worten: „quodam modo est in potentia, nisi mota per aliquid activum etc.“ Von der Determinierung des Willens hatte er unmittelbar vorher gesprochen: ex quo . . determinata operatio sequitur. Oder folgt vielleicht aus einem nicht determinierten Prinzip eine determinierte Thätigkeit? Wird aber durch diese Determinierung nicht die Freiheit aufgehoben? In keiner Weise. Die bestimmte Willenthätigkeit folgt nicht mit Notwendigkeit aus der Bewegung durch Gott, wie bei den Naturdingen. Überdies behält der Wille die Potenz bei für alle andern Thätigkeiten, während die Naturdinge keine weitere Potenz besitzen.

Es ist uns geradezu unbegreiflich, wie der Autor zwei Seiten später (S. 133) behaupten kann, einige Gelehrten fürchteten mit Recht (jure), dass durch die Vorherbewegung Gottes die Freiheit verletzt würde. Hat er denn die Stelle des hl. Thomas, die er selber niedergeschrieben, nicht examiniert, in allen Teilen auf ihren Gehalt geprüft? Neben dieser einen gibt es aber noch deren mehr als hundert andere. Der Autor behauptet ja von der wirksamen (efficax) Gnade, sie bringe gewiss und vollständig (certo et adaequate) einen Effekt hervor, ihr Hauptgewicht liege auf Seite des Principes, und diese Kraft sei infallibel (S. 135). Diese Kraft aber nennt der Autor daselbst aus sich (se ipsa efficax), also unabhängig vom Willen wirksam. Lehren S. Thomas und seine Schüler etwas anderes? Was ist nun diese aus sich wirksame Gnade und inwiefern wirkt sie auf den Willen ein? Kann der Effekt unfehlbar gewirkt werden, ohne dass die Gnade den Willen dazu bestimmt, determiniert? Aus einem unbestimmten Willen geht überhaupt keine Thätigkeit, kein Effekt hervor. Wenn aber der Wille sich allein bestimmt, was heißt es dann, die Gnade sei aus sich wirksam? — Die Erklärung der hinreichenden und wirksamen aktuellen Gnade auf Seite 135 ist nicht richtig. — Die hinreichende gibt bloß das Vermögen, das Können, die wirksame hingegen verleiht Wirklichkeit, Sein, Thätigkeit. Der Autor sagt ja selbst, die wirksam aktuelle Gnade sei im Willen thätig, indem sie eine Bewegung desselben hervorbringt bis zur Beistimmung, Auswahl und Vollziehung des äussern Aktes. Merkwürdigerweise nennt der Autor diese aktuell wirksame Gnade, wodurch die Willensbewegung bis zur Beistimmung etc. hervorgerufen wird, mit wirkende Gnade, während er doch früher behauptet hatte, die Willensbewegung erfolge ohne den freien Willen. — Wird aber durch diese aktuell wirksame Gnade nicht die Freiheit aufgehoben? Darauf lässt der Autor S. Thomas folgendes antworten: „Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum, qui in libertate ad utrumlibet existit. Et ideo, quamvis divinae voluntati nihil resistit, tamen voluntas, et quaelibet alia res exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic ejus voluntas impleretur . . . Causa secunda, quam oportet supponere ad indicendum praedestinationis effectum, etiam ordini praedestinationis subjacet. Et ideo ordo divinae praedestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanae, nihilominus tamen absolutam habet certitudinem“ (de veritate 6. a. 3. ad 3 et ad 4). Die nämliche Antwort aus S. Thomas wird von den Thomisten denen gegenüber erteilt, die behaupten, dass die Vorherbewegung und Vorherbestimmung Gottes der Freiheit des Willens schade. Vorherbewegen oder vorherbestimmen ist keineswegs gleichbedeutend mit notwendig determinieren, weil es eine zweifache Art von Determinierung gibt. Die eine ist eine notwendige und kommt den Naturdingen, sowie den Tieren zu; die andere hingegen eine contingente oder freie und gehört den geistigen Wesen an. Da nun Gott jedes Ding entsprechend der Art und Weise desselben bewegt, diesen „modus“ allen Dingen selber mitteilt, so kann von einer Schädigung dieses „modus“ durch Gott keine Rede sein. Umsoweniger verständlich sind darum die Worte des Autors (S. 136), diese herrliche Stelle des englischen Meisters hätte von jeher genügen und bewirken sollen, dass die extremen Hypothesen (der Thomisten und Molinisten) entweder nie aufgestellt, oder alsbald wieder fallen gelassen würden. Der Autor vergiftet uns immer zu sagen, inwiefern die physische Vorherbewegung der genannten Stelle des hl. Thomas widerstreite. Er

behauptet es zwar des öfters, allein eine Behauptung ist noch kein Beweis. Behaupten läßt sich alles Mögliche. So sagt z. B. der Autor auf der genannten Seite, der hl. Augustin lehre, daß Gott den Willen der Menschen ganz nach Belieben bewege, ohne vorerst auf die Zustimmung des freien Willens Rücksicht nehmen zu müssen, und ohne den Willen zu affizieren, für das zu bestimmen, was er will. Das soll in der That begreifen, wer kann. Gott bewegt den Willen des Menschen, ohne denselben zu affizieren! Einer solchen Ansicht darf man S. Augustin denn doch nicht beschuldigen. Mit Recht behauptet der hl. Thomas: „oportet enim omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere“ (1. p. q. 8. a. 1). Gott kann unmöglich im Willen des Menschen thätig sein, denselben bewegen, ohne ihn zu affizieren. Ebenso widerstreitet es allen Gesetzen der Logik, daß Gott den Willen bewege, ohne denselben zu determinieren. Mindestens muß der Wille doch für die Bewegung determiniert werden, seinen passiven Zustand verlassen und die Richtung zu einem Gegenstande hin einschlagen. Die weitere Behauptung des Autors, nach S. Augustin bestehe die wirksame (efficax) Gnade darin, daß Gott, gemäß seiner Barmherzigkeit, den Willen ändere, ratend und überredend, inspirierend und anziehend etc. entbehrt ebenfalls aller Wahrheit. Diese Art des göttlichen Einflusses wirkt bloß objektiv, spezifizierend, keineswegs aber subjektiv und tatsächlich bewegend auf den Willen ein. Der Autor selbst nennt sie einige Zeilen später moralisch wirkende Gnade. Die wirksame Gnade kann somit nicht in diesem Einflusse liegen. Endlich ist die dritte Schlussfolgerung des Autors aus dem Texte des hl. Augustin bergeleitet falsch, nämlich, daß die Willensänderung zugleich sei mit dem Freiheitsgebrauche. Die Willensänderung, das Heraustreten des Willens aus dem passiven Zustande, die Überführung desselben in den aktiven Zustand ist früher als seine eigene Thätigkeit. Darum lehrt S. Thomas, wie wir gehört haben: „operationis enim naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo determinata operatio consequitur.“

Auf Seite 137 spricht der Autor vom sogenannten „auxilium sine quo non“, und dem „auxilium quo“. Bei dieser Gelegenheit nennt er die Ansicht absurd, welche behauptet, es gebe eine Gnade, die bloß das Vermögen, die Potenz zur Thätigkeit verleiht, nicht die Thätigkeit selber. Früher jedoch hat er uns mehr als einmal gesagt, daß die habituelle Gnade nicht eine effektive, sondern eine formelle Wirkung in erster Linie hervorbringe. Bei dieser formellen Wirkung sei der freie Wille unthätig. Man vergl. S. 122.

Auf S. 143 behauptet der Autor gegen Billuart, jeder echte Thomist werde bestreiten, sowohl daß die göttlichen Dekrete indifferent, als auch, daß sie determiniert sind. Die Lehre des hl. Thomas gebe nicht zu, daß diese Dekrete per se und ab intrinseco wirksam seien hinsichtlich der freien Akte. Die Gewissheit (infallibilitas) und Notwendigkeit, oder die Untrennbarkeit und Unveränderlichkeit beziehe sich nicht unmittelbar auf die freien Akte selbst, sondern das Ganze betreffe bloß die Kenntnis, den Willen und die Providenz Gottes.

Was der Autor sagt, ist ganz und gar unrichtig. Wir wollen die Stelle des hl. Thomas, die der Autor früher selber citiert, somit hoffentlich auch gelesen hat, nämlich: *de veritate q. 6. a. 3.* genau examinieren. Überschrift des Artikels: „ob die Vorherbestimmung (praedestinatio) eine Gewissheit in sich schließe“? S. Thomas antwortet: „es gibt eine doppelte Gewissheit: die der Erkenntnis und die der Ordnung. Erstere ist vor-

handen, wenn die Erkenntnis in nichts von alldem abweicht, was in der Sache, im Gegenstande wirklich ist, d. h. wenn der Verstand über die Sache so urteilt, wie sie in der Wirklichkeit ist. Dieses sichere Urteil wird hauptsächlich aus der Ursache geschöpft. Der Name: „Gewissheit“ wurde darum vom Verhältnisse der Ursache zur Wirkung hergeleitet. Die Beziehung der Ursache zur Wirkung ist dann eine gewisse, wenn die Ursache unfehlbar (infallibiliter) einen Effekt hervorbringt. Das Vorherwissen Gottes schließt im allgemeinen nicht ein Verhältnis der Ursache zu den Wirkungen in sich. Es bezieht sich folglich bloß auf die Gewissheit der Erkenntnis. Die Vorherbestimmung (praedestinatio) dagegen umfaßt zunächst ein Vorauswissen und fügt dem noch das Verhältnis der Ursache zur Wirkung bei. Denn die Prädestination ist eine gewisse Direktion und Vorbereitung oder Zubereitung (praeparatio). Man muß daher in ihr neben der Gewissheit hinsichtlich der Erkenntnis auch noch die Gewissheit der Anordnung in Betracht ziehen. Um diese letztere handelt es sich hier ausschließlich, denn erstere wurde bei der Abhandlung über das Wissen Gottes klargestellt.

Die Prädestination bildet einen Teil der Providenz. Da sie indessen mehr ist als die Providenz, fügt auch ihre Gewissheit etwas zur Gewissheit der Providenz hinzu. Die Anordnung der Providenz ist in zweifacher Weise eine gewisse: im einzelnen, wenn das Wesen, welches durch die Providenz zu einem Ziele hingeordnet wird, dieses partikuläre Ziel ohne zu fehlen erreicht. Dies ist bei allen jenen Dingen der Fall, die mit Notwendigkeit thätig sind. Ferner ist die Anordnung der Providenz eine gewisse und sichere im allgemeinen, nicht im partikulären, indem die Kräfte der Wesen manchmal hinsichtlich des eigenen Effektes, resp. Ziels Fehler begehen, die aber von Gott wiederum zu einem Ziele hingeordnet werden.

Die Anordnung der Prädestination ist eine sichere nicht bloß in Bezug auf das allgemeine, sondern auch rücksichtlich des partikulären und bestimmten (determinati) Ziels. Denn wer durch die Prädestination zum Heile hingeordnet ist, dem wird die Erreichung desselben niemals fehlen. Die Ordnung der Providenz ist hinsichtlich des partikulären Ziels nur insofern eine sichere, als die nächste Ursache ihren Effekt mit Notwendigkeit hervorbringt. Bei der Prädestination hingegen ist die Gewissheit in betreff des partikulären Ziels vorhanden, trotzdem die nächste Ursache, nämlich der freie Wille, seinen Effekt nur mit Freiheit oder contingenter bewirkt. Die Unfehlbarkeit der Prädestination scheint aber mit der Freiheit des Willens schwer vereinbar zu sein? Denn man kann nicht sagen, daß die Prädestination zu der Gewissheit der Providenz nichts anderes als die Gewissheit des Vorherwissens hinzufüge, wie z. B. wenn behauptet würde, Gott ordne den Prädestinierten zum Heile wie jeden andern; bezüglich des Prädestinierten jedoch wisse Gott, daß derselbe sein Heil nicht verfehlten werde. Diese Auffassung wäre hinfällig, weil der Prädestinierte vom Nichtprädestinierten sich dadurch nicht mit Bezug auf die Anordnung (ex parte ordinis) unterschiede, sondern bloß von Seite des Vorauswissens des Erfolges. Ebenso müßte aus dieser Annahme folgen, daß die Voraussicht die Ursache der Prädestination bildete, und die Prädestination nicht Platz griffe durch die Auserwählung des Prädestinierten. Das alles widerspricht der hl. Schrift und den hl. Vätern.

Die Anordnung der Prädestination hat folglich neben der Gewissheit der Voraussicht noch eine andere unfehlbare Sicherheit. Dadurch wird indessen die nächste Ursache, der freie Wille zum Heile

nicht mit Notwendigkeit, sondern frei und kontingenter hingeordnet.. Der freie Wille kann zwar vom Heile abfallen, allein für den von Gott Prädestinierten hat Gott soviele Hilfsmittel in Bereitschaft, dass derselbe entweder nicht fällt, oder, wenn er gefallen ist, wieder alsbald aufsteht. Zu diesem Zwecke dienen Ermahnungen, Gebete, Gnadenerweisungen etc. Betrachtet man demnach die endgiltige Rettung (salutem) mit Bezug auf die nächste Ursache, nämlich in Rücksicht auf den freien Willen; so muss man gestehen, dass sie keine Sicherheit besitzt, sondern kontingent ist. Hinsichtlich der ersten Ursache dagegen, bezüglich der Prädestination erfreut sie sich der vollsten Sicherheit.“

Es überschreitet die Grenzen des Referates, aus dieser Stelle des englischen Meisters die Folgerungen in der ausgedehntesten Weise zu ziehen. Eines jedoch steht außer allem Zweifel, nämlich, dass diese Stelle des hl. Thomas der Lehre des Autors, die ebenfalls als Doktrin des englischen Meisters ausgegeben wird, diametral entgegengesetzt ist. Der Autor bezieht alles auf die Erkenntnis Gottes; S. Thomas negiert, dass es bloß die Erkenntnis sei. Der Autor bestreitet die Determinierung der Dekrete; der englische Lehrer spricht von einer Ursache und ihrem Verhältnisse zur Wirkung. Eine nicht determinierte Ursache aber enthält einen Widerspruch, denn eine solche hat keine Beziehung, keinen *ordo* zur Wirkung. Der Autor erklärt, die Dekrete bezögen sich nicht unmittelbar auf die freien Akte; S. Thomas bemerkt: „*veritas praedestinationis et praescientiae respicit futurum ut est praesens*“ (l. c. ad 6). Was ist denn jene Gnade, die der Autor früher *se ipsa efficax* genannt hat? Aus alldem ist klar, wie es sich mit dem echten Thomisten in der Wirklichkeit verhält. Der echte Thomist glaubt nicht an die sachliche Identität der *infallibilitas* oder *determinatio* und *necessitas* wie an ein Dogma, das unbeweisbar ist, folglich ohne weiters angenommen werden muss. Ferner bringt der echte Thomist die Texte seines Meisters so vor, wie sie in der Wirklichkeit lauten.

Auf Seite 144 lesen wir, dass S. Thomas jede Determinierung des Willens durch Gott verwerfe. Gott bewege den Willen auf das allerswirksamste, allein er determiniere ihn nicht. Wir wollen aus vielen Stellen nur eine auswählen: „*Nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Et inde est, quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem. Quod enim est ad utrumlibet aequaliter se habens, est quodammodo potentia utriusque. Et inde est, ut dicit Commentator, quod ab eo, quod est ad utrumlibet nihil sequitur, nisi determinetur*“ (2. d. 25. q. 1. a. 1.). Wer sieht nicht, ruft der Autor aus (S. 145), wie grofs der Unterschied ist zwischen dem Satze: Gott bewegt den Willen innerlich, instigiert ihn zum Guten; und dem Satze: Gott determiniert den Willen? Aber wo ist der Beweis für diese „*alta discrepantia*“, die der Autor hier hervorhebt? Wenn Gott, wie der Autor selber erklärt, den Willen aus der Potenz in den Akt überführt, so muss er denselben doch zu diesem Akte determinieren? Wie ist sonst ein Herausführen möglich? So oft der hl. Thomas von der Selbstbestimmung oder Selbstdeterminierung des Willens spricht, betont er ausdrücklich, dass Gottes Thätigkeit dabei nicht ausgeschlossen werden dürfe. Damit ist doch sonnenklar angedeutet, dass Gott den Willen ebenfalls determiniert. Wo immer der Autor sich gegen die Thomisten wendet, geschieht es mit der Behauptung, die Determinierung des Willens durch Gott sei gleichbedeutend mit Notwendigkeit. Die *Infallibilitas*, *Immutabilitas* oder *Indissolubilitas* der göttlichen Bewegung sind ihm eins und dasselbe mit der *Necessitas*.

Sobald aber der Autor diese Infallibilitas für sich braucht, um einen Beweis zu stützen, wie auf S. 187, negiert er wieder, daß sie mit der Notwendigkeit identisch sei. (*At pluries visum est, quod necessarium immutabile et liberum non sunt opposita.*) Wenn nun der Autor beständig die *praemotio* der Thomisten leugnet, andererseits aber behauptet, in einem fort lehrt, Gott müsse den Willen bewegen, in den Akt überführen, so ist das einfach nicht mehr verständlich. S. 251 z. B. schreibt er: „*motio moventis p̄ae exigitur ad moveri mobilis, et in eo recepta consistit.*“ Lehren nun die Thomisten, diese Bewegung durch Gott sei eine Art Form oder Qualität mit einem unvollkommenen, vorübergehenden Sein, so erregen sie das Missfallen des Autors. Er selbst aber lehrt S. 168 ff. bezüglich der Instrumentalursache wortwörtlich ganz dasselbe. Stereotyp im ganzen Buche ist nur die Verwechslung des Bewegtwerdens der Geschöpfe (*moveri*) durch Gott mit der Thätigkeit derselben.

Wo immer der Autor sich genau an Cajetan und Medina hält, da ist seine Darlegung bestimmt und klar. Sobald er seine eigene Ansicht vorbringt, fehlt es derselben an Einheit und konsequenter Durchführung. Es ist nicht mehr ein Kommentar zur Lehre des hl. Thomas.

Graz.

Fr. Gundisalv Feldner, Ord. Praed.

Korrespondenz.

Bemerkung und Frage,

betreffs der in diesem Jahrbuch Bd. IV Seite 231 Zeile 12 und 13 von unten vorkommenden Behauptung von Dr. Glossner über die Grundlagen der Schwingungszahlen der prismatischen Farben.

In dem Artikel von Dr. M. Glossner „Die Objektivität der sensiblen Qualitäten etc.“ findet sich an der soeben citierten Stelle dieser Satz: „Es gehört die ganze vornehme Borniertheit der mathematisch-mechanischen Naturbetrachtung dazu, um, wie Du Bois-Reymond, zu leugnen, daß in der aristotelisch-götheschen Farbenlehre eine Erkenntnis enthalten sei und diese ausschließlich für die überdies auf unsichern Grundlagen ruhenden Schwingungszahlen der prismatischen Farben in Anspruch nehmen zu wollen.“

Der Schluss dieses Satzes veranlaßt den Unterzeichneten zu folgender Bemerkung und Anfrage. Mehrere Jahre hindurch habe ich mich mit der Lichtlehre beschäftigt, und zwar in der Weise, daß ich mit verschiedenen optischen Apparaten selbst auch Experimente ausführte, insbesondere auch solche, die zur Bestimmung der Wellenlängen und Schwingungszahlen der verschiedenen Lichtarten führen. Dadurch habe ich die Überzeugung gewonnen, daß wenn irgend etwas in der Physik auf einer sicheren Grundlage beruht, dies bei der physik. Lehre von den Schwingungszahlen der Lichtstrahlen der Fall ist; denn es folgen diese Zahlen mit mathematischer Notwendigkeit aus zwei Prämissen, resp. Größen, welche so sicher sind, als man es nur wünschen kann: die eine Prämisse oder Größe ist die Geschwindigkeit des Lichtes, welche durch vier von einander unabhängige Methoden bestimmt worden ist, die andere Prämisse, resp. Größe sind die Wellenlängen der verschiedenen Lichtarten, resp. Linien des Spektrums, und diese Bestimmungen sind bis zum millionen Teil eines Millimeter genau. Auch die neuesten von Professor Herz publizierten Entdeckungen über die Elektrizitätswellen und deren wesentliche Identität mit Lichtwellen bestätigen die Lichtwellentheorie und die darauf