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

Artikel: Die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761918

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: 09.10.2025

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

DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.

VON DR. M. GLOSSNER.[1]

VI.

Die Gotteslehre.

Einen ausführlichen Abschnitt widmet der Kritiker der philosophischen Gotteslehre des hl. Thomas. Derselbe beginnt mit der bei unserem Autor unvermeidlichen Deklamation, dafs die thomistische und überhaupt die christlich-theologische Weltauffassung durch den Fortschritt der Philosophie, ja sogar durch die Rechtswissenschaft, Arzneikunde und Nationalökonomie (etwa durch Mandevilles fable of the bee?) hinfällig geworden sei und nur durch einen Machtspruch und geistigen Zwang aufrecht erhalten werden solle (S. 161); dafs ein solcher Gott, wie Thomas ihn für beweisbar erachte, mit der Natur in ihrer thatsächlichen Gestalt, die Beweisbarkeit selbst aber mit den hierüber herrschenden Streitigkeiten u. s. w. unvereinbar sei; dafs auch die durch das Christentum von der Diskrepanz zwischen dem weisen und gerechten Schöpfer und dem tausendfachen Elend gegebene Erklärung aus dem Sündenfall und der Strafe für die Sünde derselben modernen Wissenschaft gegenüber nicht mehr standhalten könne (S. 163), da sie den geläuterten modernen Rechtsbegriffen und den Thatsachen der Paläontologie widerspreche. Zu verwundern sei, dafs die Scholastiker die aristotelischen Beweise adoptierten, obgleich dem griechischen Philosophen die Natur als res integra galt, was doch bei jenen nicht der Fall sei. Was dieses letztere betrifft, so läge es vielleicht näher, umgekehrt zu schliefsen, dafs, wenn Aristoteles durch die vorgeblichen Schwierigkeiten des physischen und moralischen Elends in Natur und Menschenwelt nicht abgehalten wurde, die Bewegung, Entwickelung und Ordnung der Natur auf einen intelligenten und überweltlichen Urgrund zurückzuführen, dies noch vielmehr vom christlichen Standpunkt aus als zulässig erscheinen mufste, auf welchem jene Schwierigkeiten durch den Glauben an die Erbsünde hinwegfielen oder wenigstens hinwegzufallen schienen.

[1] S. VII. Bd. S. 301.

Aber auch hiervon abgesehen, konnten selbst die gröfsten Schwierigkeiten, welche die Vereinbarung gewisser Erfahrungsthatsachen mit den Eigenschaften Gottes bereitet, kein Grund sein, sie zu leugnen oder zu bezweifeln, nachdem sie durch zwingende Vernunftgründe erkannt und bewiesen worden sind. Freilich wird man sich über anthropomorphistische Vorstellungen erheben müssen und die göttliche Weisheit, Güte und Gerechtigkeit nicht mit menschlichem Mafse messen dürfen, wie dies von Frohschammer geschieht, der, wie es scheint, nun einmal Weisheit und Güte nicht anders als in menschlicher Form und Wirkungsweise vorzustellen und zu denken vermag. Und was soll man dazu sagen, dafs Fr. die Vorstellungen Christi von Gott zwar für das Gemüt befriedigend betrachtet (S. 161), vom Standpunkt des „Wissens" aber dieselben Vorstellungen als unhaltbar, ja zweifellos biblisch begründete und christliche Lehren als an Gotteslästerung streifend hinstellt (S. 164)?

Der ins einzelne gehenden Kritik der thomistischen Gottesbeweise schickt Fr. einige Bemerkungen voraus, die teils später Gesagtes vorwegnehmen, teils auf das Anselmsche Argument sich beziehen. Es darf uns nicht wunder nehmen, dafs der Anhänger der modernen Philosophie die vom hl. Thomas am ontologischen Argumente geübte Kritik einerseits weniger zutreffend findet, als die Kantsche, andererseits aber auch wieder die cartesianische Fassung desselben Argumentes als einen berechtigten Versuch, die Idee des denkbar Höchsten zur Grundlage eines Gottesbeweises zu nehmen, anerkennt. Das Vorurteil blendet eben hier wie anderwärts das Auge des Kritikers und läfst ihn nicht sehen, dafs genau das, was für Descartes, der eine intuitive Gotteserkenntnis lehrte, jenes Argument empfehlenswert machte, den englischen Lehrer bestimmen mufste, seine Beweiskraft zu bestreiten und zwar mit Gründen, die sich mit den Kantschen nicht decken konnten, da ihm sein erkenntnistheoretischer Standpunkt nicht gestattete, Begriff und Realität in schroffen Gegensatz zu einander zu bringen.

Mit der gröfsten Spannung erwarten wir die Kundgabe der naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Entdeckungen, durch welche die Beweise für Gottes Dasein hinfällig geworden sein sollen. Unsere Enttäuschung ist aber keine geringe, da wir vernehmen, was zunächst das Argument aus der Bewegung betrifft, dasselbe beruhe auf der Voraussetzung, dafs Ruhe als Gegensatz der Bewegung der eigentliche und primitive Zustand des Weltdaseins sei, was sich zwar früher habe aufstellen lassen, bei dem gegenwärtigen Zustand der Naturkenntnis aber nicht

zulässig sei. Dafs diese Insinuation jeder Grundlage entbehre, mufs sich zwar der Kritiker sofort selbst sagen, wenn auch aus Gründen, die nur teilweise berechtigt sind; denn was Aristoteles betrifft, so lehrt ja er gerade eine ewige Bewegung, betrachtet also durchaus nicht die Ruhe als den eigentlichen und ursprünglichen Zustand des Weltdaseins. Dabei meint freilich der Kritiker, in dieser Voraussetzung sei die Bewegung nur als Zustand, nicht als Kausalverhältnis gedacht — als ob die Bewegung nicht Zustand sein und zugleich ein Kausalverhältnis implicieren könnte! Gleichwohl hält sich derselbe auf Grund dieser teils unzutreffenden, teils nicht zur Sache gehörigen Bemerkungen zu folgendem Schlusse berechtigt: „Jedenfalls dürfte aus dem allen soviel klar sein, dafs dieser sogenannte Beweis aus der Notwendigkeit eines ersten Bewegers aller sichern Grundlage entbehrt“ (S. 179). Das heifst nun freilich sich die Sache leicht machen! Was uns betrifft, so sind wir in der Lage, dem Kritiker zu beweisen, dafs das aristotelische Argument auf vollkommen sicherer Grundlage ruht; denn da es über einen ursprünglichen, ersten Zustand der Welt überhaupt nichts feststellt und es überdies dahingestellt sein läfst, ob die Bewegung einen zeitlichen Anfang genommen hat oder ewig ist, ferner von der unleugbaren Thatsache der Bewegung (des Werdens, der Entwickelung) in Natur und Menschengeist ausgeht, von der Bewegung in des Wortes allgemeinster und umfassendster Bedeutung als des Übergangs von der Potenz in den Akt: so geht das Argument dahin, dafs es einen letzten selbst unbewegten und unveränderlichen Grund der Bewegung und Veränderung, einen actus purus geben müsse; denn ein Übergang vom möglichen zum wirklichen Sein, von der Potenz in den Akt könne nur in kraft eines zeitlich oder sachlich vorangehenden Aktes, einer Wirklichkeit stattfinden. Fr. hat nun allerdings noch eine letzte Ausflucht zur Hand, nämlich es sei auch damit noch nicht das Dasein Gottes als des allervollkommensten persönlichen Wesens dargethan (a. a. O.). Unsere Antwort hierauf ist nicht schwer: es ist nicht dargethan explicite, wohl aber implicite; denn wie sich gegen den Pantheismus zeigen läfst, so kann der unbewegte Grund aller Bewegung, die alles Werden in Natur und Geist ermöglichende Wirklichkeit, der actus purus nur ein Geistwesen, und zwar der unendlich vollkommene Geist sein. Die Beweiskraft des aus der Thatsache der Bewegung in dem erklärten Sinne geschöpften Arguments kann nur derjenige bestreiten, der die Möglichkeit einer sich selbst verwirklichenden Potenzialität, eines absoluten

Werdens annimmt, wie dies in den absurden Systemen eines Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann geschieht. Alle diese aber müssen, wenn sie ehrlich zu Werke gehen, wie Hegel und teilweise auch Schelling, das oberste Vernunftprincip — das des Widerspruchs — leugnen, womit dann freilich die Diskussion aufhört, aber auch überflüssig wird.

Nicht minder kläglich sind die gegen den Beweis aus dem Kausalzusammenhang — den Schluſs auf eine erste Ursache — gerichteten Bedenken. Fr. findet den Gedanken einer Kreisbewegung der Kausalität nicht unmöglich und beruft sich auf die gegenseitige Abhängigkeit von Mineralien, Pflanzen und Tieren. Ferner meint er, aus der Unmöglichkeit, einen regressus in infinitum zu denken, sei eben nur die Beschränktheit unseres Erkennens, nicht aber die Unmöglichkeit der Sache zu erschlieſsen. — Es handelt sich indes, was das letztere betrifft, nicht um die Unmöglichkeit, eine unendliche geradlinige Verkettung von Ursachen vorzustellen, sondern um die Einsicht in die Unmöglichkeit der Sache selbst. Der Gedanke einer solchen endlosen Kausalreihe ohne erste übergreifende und allbedingende Ursache enthält einen innern Widerspruch. Wollte man deshalb doch die Möglichkeit der Sache annehmen, so käme dies der Leugnung des Widerspruchsprincips, an dem der Kritiker doch festhält, gleich. Der Widerspruch aber liegt darin, daſs eine Kausalverkettung ohne Ursache angenommen wird. In einer unendlichen Kausalreihe nämlich wären nur Mittelursachen, in Wahrheit also keine Ursache gegeben. — Ebenso unmöglich ist ein eigentlicher Kreislauf der Ursachen, da in einem solchen ein und dasselbe in der nämlichen Beziehung Ursache und Wirkung sein müſste. Die von Fr. angezogene gegenseitige Abhängigkeit von Mineralien, Pflanzen und Tieren besteht teils überhaupt nicht, teils nicht in derselben Beziehung, kann also für die Möglichkeit eines Kreislaufs der Ursachen nicht als Beweis dienen.

Die Äuſserung Frs., die Kluft zwischen Endlichem und Unendlichem könne durch keinen regressus oder progressus des Endlichen überschritten werden, beruht auf einer gänzlichen Verkennung der Frage, um die es sich handelt. Denn der Schluſs auf eine erste Ursache ist durchaus nicht, wie auch Kant fälschlich meinte, von der Verfolgung der Kausalreihe bis zu einer ersten unendlichen Ursache abhängig (was eine unsinnige und lächerliche Zumutung wäre), sondern beruht auf der Einsicht, daſs in einer unendlichen Kausalreihe nur Mittelursachen, also überhaupt eine zureichende Ursache nicht gegeben wäre.

Gegen den Schluſs aus der Zufälligkeit der Dinge auf ein durch sich notwendiges Wesen wird geltend gemacht, der Schluſs auf eine Ursache von entgegengesetzter Natur sei nicht ohne weiteres logisch berechtigt, da immer nur auf eine der Wirkung entsprechende Ursache geschlossen werden könne; ferner sei die Existenz des Zufälligen dem Notwendigen gegenüber ziemlich unbegreiflich, weiterhin könne die Zufälligkeit nicht vom Weltall als einem Ganzen behauptet werden, ja auch das Einzelne trage ein Moment der Notwendigkeit in sich; endlich sei mit dem Dasein eines notwendigen Wesens noch nicht die Existenz Gottes, sondern höchstens eines allgemeinen pantheistischen Weltgrundes bewiesen. — Das Unzutreffende und Widersprechende dieser Einwendungen springt in die Augen. Die Ursache muſs freilich eine der Wirkung entsprechende sein; dies darf aber nicht im Sinne der Identität verstanden werden, da sonst überhaupt von einer Wirkung nicht auf eine Ursache geschlossen werden könnte; denn die Wirkung als solche ist von der Ursache als solcher offenbar verschieden. Die Ursache als solche steht höher als die Wirkung; es kann also nicht von vornherein eine logische Schwierigkeit dem Schlusse vom Zufälligen auf Notwendiges entgegenstehen. Das Zufällige kann aber nicht allein eine notwendige Ursache haben, vielmehr muſs der Grund des Zufälligen in einem Notwendigen und zwar in einem den Grund seiner Notwendigkeit in sich selbst tragenden Notwendigen gelegen sein. Wäre nämlich alles zufällig, so hätte es einmal überhaupt nichts gegeben, es könnte also auch gegenwärtig nichts geben. Wendet man ein, daſs ins Unendliche zurück Zufälliges ans Zufälligem werden konnte, so ist zu sagen, daſs es im Begriffe des Zufälligen liegt, indifferent zu sein gegen das Dasein und aus dem Nichtsein ins Sein überzugehen, resp. übergegangen zu sein. Soll also nicht das Nichtsein zum Grunde des Seins gemacht werden, so muſs als letzte Ursache ein aus sich Notwendiges angenommen werden, da auch in der Reihe des durch ein anderes Notwendigen nicht ins Unendliche fortgegangen werden kann.

Die von Fr. hervorgehobenen Momente der Notwendigkeit des Einzelnen beziehen sich nicht auf die Notwendigkeit des Daseins, um die es sich hier handelt. Schreibt man aber eine solche der Welt im ganzen oder einzelnen zu, so ist das Ziel des Beweises, die Existenz eines notwendigen Daseinsgrundes des Zufälligen zugegeben und nur die Kontroverse auf ein anderes Gebiet hinübergetragen, nämlich auf das der Beschaffenheit der ersten notwendigen Ursache. Mit andern

Worten: es handelt sich alsdann um die Widerlegung des Pantheismus, die keineswegs, wie manche meinen, notwendig mit den Beweisen für Gottes Dasein zu verbinden ist.

Obgleich das eigene System des Kritikers auf einer (wenn auch verfehlt aufgefafsten und durchgeführten) teleologischen Grundlage, auf dem Gedanken einer zielstrebigen Entwickelung aufgebaut ist, so kann er doch nicht umhin, die längst verbrauchten Einwendungen gegen den teleologischen Beweis auch seinerseits aufzuwärmen. Dem Zweckmäfsigen stehe Unzweckmäfsiges gegenüber, und im besten Falle weise die Teleologie nur auf einen Weltbildner, nicht auf einen Weltschöpfer hin. — Hierauf wurde längst erwidert, dafs selbst da, wo nicht die innere organische Zweckthätigkeit, die aus mechanischen Gründen schlechterdings nicht abgeleitet werden kann, sondern die äufsere Zweckmäfsigkeit, z. B. die Stellung der Erde zur Sonne, der Kreislauf des Wassers in seinem Verhältnis zu den Organismen u. dgl. in Frage kommt, das Zweckmäfsige zugleich auch das Gesetz- und Regelmäfsige sei, sowie dafs die zweckmäfsige Einrichtung des Alls sich zur Natur der Dinge nicht accidentell verhalte, sondern aus deren Wesen und naturgemäfsen Thätigkeit resultiere, woraus sich ergibt, dafs der Urgrund der Zweckmäfsigkeit in ihnen auch der Grund ihrer Materie, also nicht blofs Bildner, sondern Schöpfer sei.

Der Kritiker selbst läfst sich durch jene Einwendungen nicht abhalten, die Zweckmäfsigkeit auf ein ideales Moment im Dasein zurückzuführen, „um von da den Versuch zu machen, das göttliche Dasein und Wesen zu bestimmen“. (S. 182.) Wenn aber, fragen wir, von der Zweckmäfsigkeit in den Dingen überhaupt ein Weg zu Gottes Dasein führt, warum soll dies nicht der gerade sein, den der hl. Thomas wandelt, sondern ein Umweg, der überdies, wie wir anderwärts zeigten, ein Abweg ist? (Der mod. Idealismus S. 47.) Selbst die Thatsache, dafs die Zweckmäfsigkeit, die dem einen Wesen zum Vorteil gereicht, für andere zum Nachteil ausschlägt, wird gegen die Scholastik ausgebeutet, obgleich doch der Kritiker wissen mufs, dafs gerade aus der in der Tierwelt stattfindenden gegenseitigen Abhängigkeit und Beschränkung der verschiedenen Arten die wunderbare Ökonomie und zweckmäfsige Gestalt der Natur resultiert. Wenn dann der Kritiker meint, die biblische Erklärung dieser Mifsstände durch den Sündenfall lasse sich angesichts der Ergebnisse der modernen Geologie nicht aufrecht erhalten, so unterschiebt er der Scholastik eine Ansicht, die sich unseres Wissens nicht bei ihnen, wenigstens nicht bei Thomas, sondern bei Theosophen

und Pseudomystikern findet. Noch grundloser aber ist die im naturphilosophischen Abschnitt zu widerlegende Behauptung, die Scholastiker machten die Tierwelt zu bloſsen Produkten des materiellen Daseins: ein Vorwurf, der um so befremdender erscheint, als Fr. nicht bloſs die Tierwelt, sondern auch den Menschengeist als ein Naturprodukt betrachtet. (S. der mod. Ideal. S. 96 ff.)

Nur aus der subjektiven Verfassung des Kritikers endlich können wir uns den sonst unbegreiflichen Vorwurf erklären, daſs die Scholastik bei ihren Beweisen von Gottes Dasein von allem Möglichen, nur nicht vom Vollkommensten, dem Menschen und seinen geistigen Kräften, seiner idealen Natur ausgehe. Als ob die Scholastik nicht auch den Menschen zum Ausgangspunkt ihrer Gottesbeweise genommen hätte! Freilich geht sie dabei nicht allein von dem „Vollkommenen“, „Idealen“ in ihm aus, sondern auch von der Bedingtheit, Endlichkeit, Potenzialität, die ihm mit allen anderen Dingen gemeinsam sind. Die Scholastik kann es, wie es scheint, dem Kritiker in keiner Weise recht machen. Wenn sie (wie er fälschlich unterschiebt) in dem Beweis für Gottes Dasein von untergeordneten Dingen ausgeht, findet er es tadelnswert, und wenn sie in der eigenschaftlichen Bestimmung des Gottesbegriffs menschliche Vollkommenheiten wie Selbstbewuſstsein, Weisheit, Güte u. s. w. auf Gott überträgt, so ist auch dies gefehlt, denn es liegt darin ein unberechtigter Anthropomorphismus. Daſs aber die Scholastik nicht wie die Modernen die „Gottesidee“, „das Bewuſstsein und Selbstbewuſstsein“ zum Ausgangspunkt des Beweises nimmt, das hat seinen Grund nicht, wie Fr. meint, in einer Verkennung der wahren idealen Natur des Menschen, sondern darin, daſs sie den Subjektivismus und Idealismus der Neueren principiell und mit vollem Rechte verwirft, da er konsequent, wie die Entwickelung der Philosophie seit Descartes beweist, zum Pantheismus und Atheismus führt. Während die Neueren nur aus dem „Göttlichen“ im Menschen die Gottheit erkennbar sein lassen, nehmen die Scholastiker, mag dies auch dem Kritiker noch so paradox erscheinen, mit Recht an, daſs das Dasein Gottes auch aus dem Ungöttlichen in ihm, seiner Endlichkeit, Beschränktheit, Abhängigkeit erkannt werde, was allerdings nicht im Sinne des Idealismus und Pantheismus, um so näher aber der Wahrheit ist. Eine tiefer eindringende Betrachtung zeigt, daſs gerade der von der Scholastik eingeschlagene Weg der einzig naturgemäſse ist, aus den dem Menschen mit den niedrigsten Wesen gemeinsamen Momenten der Endlichkeit das Dasein Gottes zu erschlieſsen, in

der eigenschaftlichen Bestimmung Gottes aber als der nach ihrer Existenz erkannten ersten Ursache von dem vollkommensten Geschöpfe hienieden, dem Menschen, auszugehen.

Nach dem Gesagten erscheint es begreiflich, dafs auch der thomistische, auf tiefsinnigen platonischen und augustinischen „Ideen“ (trotz der unidealen Richtung der Scholastik!) beruhende Beweis aus den Graden des Seins und der Güte vor den Augen des Kritikers keine Gnade findet (S. 185). Zunächst wird eingewendet, dafs die Vollkommenheit der Dinge thatsächlich eine relative sei und daher aus einer so unbestimmten Thatsache ein sicherer Schlufs nicht gebildet werden könne. In einem gewissen Sinne und in beschränktem Umfang ist jene Behauptung der Relativität des Begriffs des „Vollkommenen“ richtig. Andererseits aber kann nicht geleugnet werden, dafs Sein, Leben, Erkennen Grade der Vollkommenheit (und zwar nicht blofs verschieden der Art, sondern der Gattung nach, was nicht hindert, sie als Stufen, nämlich der Vollkommenheit zu bezeichnen) bilden, von welchen der eine nicht blofs relativ, sondern absolut höher ist als der folgende. Oder wer möchte in Abrede stellen, dafs das Sein der Pflanze absolut vollkommener ist als das des Minerals, das Sein der Tiere absolut vollkommener als das der Pflanze u. s. w.? Niemand wenigstens, der seinen Sinn von den Vorurteilen des Monismus frei erhalten hat. An dieser „Thatsache“ vermag auch die Unkenntnis eines grofsen Teils des Weltganzen, woran uns Fr. erinnert, nichts zu ändern. Wie kommen wir aber von diesen scharf geschiedenen Graden des Vollkommenen zu einem schlechthin Vollkommenen hinüber? Fr. erhebt hier denselben Einwurf, wie gegen den Schlufs auf eine die Kette der zweiten Ursachen überragende erste Ursache, nämlich die Gradreihe könnte nur eine progressiv oder regressiv unendliche sein. Auf diesem Wege würden wir nun freilich nie ans Ende, d. h. zu einem absolut Vollkommenen gelangen. Wir gehen vielmehr mit dem englischen Lehrer einen Weg, der sicher zum Ziele führt, indem wir nicht die unendliche Reihe verfolgen, sondern darüber hinwegsetzen mit Hülfe des Princips, dafs dasjenige, was eine Vollkommenheit nur in einem gewissen Grade hat, dieselbe nicht aus sich, durch ihr Wesen, sondern nur durch Teilnahme besitzt. Alles, was uns umgibt, participiert am Sein, an der Güte, an der Vollkommenheit, setzt also (da auch in diesem Falle ein regressus in infinitum unzulässig ist), ein Dasein voraus, dem Sein, Güte, Vollkommenheit nicht durch Teilnahme, sondern wesenhaft zukommt, das Sein, Wahrheit, Leben, Güte, Voll-

kommenheit nicht hat, sondern ist. Dieses wesenhaft Seiende, Lebendige, Vollkommene ist zugleich die Ursache des durch Teilnahme und nur in gewissem Grade Seienden u. s. w. nach dem von Aristoteles ausgesprochenen, auch umgekehrt geltenden Grundsatze: ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον, οἷον τὸ πῦρ θερμότατον. Das Feuer ist die Ursache der Wärme, weil selbst das Wärmste. So ist das am vollkommensten Seiende u. s. w., weil aus sich seiend, Ursache des Seins, das schlechthin und aus sich Wahre Ursache aller Wahrheit (Metaph. α 1). Wie die Sonne Quelle aller irdischen Wärme, die entweder aus aktueller oder latenter, aufgespeicherter Sonnenwärme stammt, so ist eine dem körperlichen Auge verborgene geistige Sonne Quelle alles Seins, aller Wahrheit und Güte.

Fr. macht das Zugeständnis, dafs ein ewiges Sein und unveränderliche Beschaffenheiten desselben erschlossen werden können, dafs dies aber nicht von idealen und geistigen Beschaffenheiten gelte, da diese sind und nicht sind, sich ändern, entwickeln u. s. w. Dies wäre ungefähr das eleatische Sein, die spinozistische Substanz, überhaupt ein Sein, in welchem Ideales, Geistiges, Moralisches zufällig wie veränderliche Seifenblasen aufsteigen. Aus dem „blofsen" Sein aber kann der Geist nicht hervorgehen; denn die Wirkung kann nicht vollkommener sein als die Ursache. Gerade das Kausalitätsprincip aber, behauptet Fr., berechtige nicht zu solchen Schlüssen; denn es führe zu keinem zuverlässigen Resultate, sondern nur zu einer Ursache, die eben den endlichen Wirkungen oder Erscheinungen entspricht. (S. 187.)

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dafs dem nicht so ist und gerade die Endlichkeit und deren allgemeine Bestimmungen oder Folgen, die Veränderlichkeit, Zufälligkeit, Unvollkommenheit auf einen unveränderlichen, notwendigen u. s. w. Grund hinweisen. Der Vorwurf, durch Abstraktion und auf formallogischem Wege zu Gott gelangen zu wollen (S. 186), mag Hegel treffen, der im Begriff des Seins die erste und allgemeinste Definition Gottes zu besitzen meint; die Scholastik trifft derselbe nicht. Nicht als ob dieser Begriff für die Erkenntnis Gottes bedeutungslos wäre; dient er doch als Grundlage des höchsten Vernunftprincips zur indirekten Begründung des Kausalitätsprincips!

Kommt er (Thomas) dabei (d. i. bei der Schlufsfolgerung von der Wirkung oder dem Weltdasein auf die Ursache) — so fährt Fr. fort — zur Annahme eines absoluten, persönlichen Gottes,

so ist dieser Erfolg nicht dem Syllogismus zu verdanken, sondern dem unmittelbaren Gefühl, Bewufstsein und Bedürfnis der Menschenseele, vermöge der immanenten, auf Gottesbewufstsein angelegten Natur derselben (S. 187). In dieser Äufserung vermögen wir nur eine völlige Umkehrung des psychologischen und erkenntnistheoretischen Sachverhaltes zu ersehen. Die Erkenntnis ist früher als das Gefühl und die Gotteserkenntnis früher als das religiöse Gefühl. Eine Erkenntnis, die auf einem Gefühle beruht, verdient nicht einmal diesen Namen; denn besteht sie nicht in unmittelbarer Einsicht, so mufs sie sich durch rationale Gründe zu rechtfertigen wissen. Diese Gründe brauchen nicht die Evidenz mathematischer Wahrheiten zu haben, aber sie müssen vorhanden sein, wenn der religiöse Glaube nicht wirklich, wie man ihm so häufig vorwirft, zum Köhlerglauben werden soll. In der That hat sich, nachdem das moderne Bewufstsein, durch die Kantsche Kritik verleitet, die scholastischen Gottesbeweise verworfen hat, das an ihre Stelle gesetzte „Gefühl", das „unmittelbare Gottesbewufstsein" u. s. w. als eine unzureichende und wertlose Stütze erwiesen. Oder welchen Wert soll eine solche „Gottesidee" haben, die nach des Kritikers eigenem Geständnis ohne jegliche Bestimmtheit, ein bloſser „Drang und Trieb zum Glauben und Erkennen Gottes, zum unendlichen Streben und Suchen nach Gott, dem ewigen Grund des Daseins, aber auch zu unendlichen Verzerrungen, Irrungen und Wahngebilden" ist (S. 187)? Und diese Gottesidee soll den Grund des religiösen Glaubens des „ungebildeten Volkes" bilden! Als ob die Gedanken, die den Inhalt und Kern der wissenschaftlichen Beweise bilden, von einem intelligenten Urheber der Weltordnung u. s. w. die Fassungskraft eines einigermafsen entwickelten Verstandes überträfen, mag derselbe auch nicht imstande sein, ohne fremde Hülfe sich selbst zu ihnen zu erheben und sie gegen die Einwendungen einer sophistischen Dialektik zu verteidigen!

Schliefslich wird jener „Drang und Trieb" zur Erkenntnis Gottes als Fähigkeit zur unmittelbaren Wahrnehmung des höchsten Idealen, des Göttlichen bezeichnet (S. 188). Wäre das angebliche „Gottesbewufstsein" von dieser Art, so müfste es eine viel gröfsere, jede Möglichkeit des Irrtums ausschliefsende Klarheit besitzen, als selbst die sinnliche Wahrnehmung, da es als intellektuelle Anschauung durch keinerlei Indisposition eines körperlichen Organs beeinträchtigt sein könnte. In der Annahme und Forderung einer unmittelbaren Wahrnehmung des Göttlichen durch die natürlichen Kräfte der Vernunft liegt eine

Überspannung und Überschätzung der menschlichen Seelenvermögen, wie in der verächtlichen Art, mit der Fr. von den „logischen Operationen“ spricht, eine Unterschätzung der wirklichen Vermögen liegt, die sich aus Kantschen Einflüssen erklärt. Vergeblich sucht man die durch Kants Kritik gerissene Lücke mit Jakobi durch das Gefühl wieder auszufüllen. Ist das Göttliche nicht durch den Verstand zu erreichen, so ist nicht abzusehen, wie dies dem Gefühle gelingen soll. Und vermag umgekehrt das Gefühl sich zum Göttlichen emporzuschwingen, so kann auch der Verstand nicht wesentlich ungöttlich, atheistisch und spinozistisch sein. Der Jakobische Widerspruch zwischen Verstand und Gefühl ist künstlich in die menschliche Natur hineingetragen.

Die dem Menschen natürliche Weise der Erkenntnis ist die, vom Sinnlichen sich zum Übersinnlichen zu erheben und aus der Schöpfung den Schöpfer zu erkennen. Wer diesen natürlichen Weg nicht wandeln will, wird entweder in immer weitere Gottesfernen sich verlieren, oder, seine Kraft verkennend, dem Schmetterling gleich, der sich in die Flamme stürzt und darin untergeht, in die schweren Irrtümer einer pantheistischen Mystik sich verirren. Denn eine natürliche unmittelbare Wahrnehmung des Göttlichen könnte nur dem von Natur Göttlichen zukommen. Wir finden denn auch, dafs das Denken eines Jakobi über Gott und das Göttliche in Vorstellungen sich bewegt, die des persönlichen Gottes ebenso unwürdig sind, wie die des „frommen Baruch“; denn wenn dieser einen Denk- oder Verstandesgott, so hat sich sein gefühlsgläubiger Bewunderer und Gegner einen Gefühlsgott nach eigenstem Herzensbedürfnis geschaffen.

Mit den gegen jede Kritik standhaltenden Beweisen für die Existenz einer ersten, notwendigen, durch sich selbst seienden, bewegenden, selbst unbewegten Ursache alles Werdens in Natur und Geist, einer zwecksetzenden Intelligenz u. s. w. sind die festen Punkte und Fäden gewonnen, in welche der fortschreitende Gedanke die näheren Bestimmungen über Gottes Wesen und Eigenschaften als Einschlag des kostbaren Gemäldes der Gotteserkenntnis zu verweben vermag. In ganz vorzüglicher Weise ist diese Denkarbeit vom Aquinaten geleistet worden. Sehen wir zu, wie sich der Kritiker dazu verhält. Wir begegnen in diesem Abschnitte derselben subjektiven Gereiztheit, denselben Widersprüchen, wie in der Kritik der Beweise für das Dasein Gottes. Wie dort der Kritiker zu der Äufserung sich hinreifsen läfst, die scholastische Theorie der Gottesbeweise lasse

dem „ungebildeten“ Volke keinen anderen Weg der Gotteserkenntnis übrig als den der „bloſsen Angewöhnung und des Zwanges — wobei dann die tiefere religiöse Anlage nur eben im Aberglauben der verschiedensten Art sich zur Geltung bringen könnte und bei kirchlichem Mechanismus nur sich zur Geltung bringt“ (S. 187), so macht sich auch hier der Groll gegen die kirchliche Autorität in der Unterstellung Luft, der kirchliche Gott des Mittelalters sei mehr dem Herrschaftsgelüste seines Statthalters in Rom angepaſst (S. 190). In Widersprüche aber verwickelt sich die Kritik, indem die Unhaltbarkeit der thomistischen Lehre einerseits aus der ihr zu Grunde liegenden unvollkommenen Kenntnis der Natur, andererseits aber aus dem Umstande gefolgert wird, daſs jene Lehre nicht aus der Natur und ihren Eigenschaften abgeleitet, sondern aus dem Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens herauskonstruiert sei (a. a. O.).

Die thomistische Bestimmung Gottes als des Seins, das die Existenz in sich schlieſst, läſst sich Fr. gefallen, erinnert aber, daſs damit noch nicht der Gott des religiösen Bewuſstseins gegeben sei und daraus die konkreteren Eigenschaften nicht abgeleitet werden können. Was den ersten Teil dieses Einwurfs betrifft, so bestimmt allerdings auch der Pantheist, z. B. Spinoza, seinen Gott als das Sein, das die Existenz in sich schlieſst. Aber abgesehen davon, daſs das scholastische ens a se und die pantheistische causa sui weit verschiedene Dinge sind, so geben wir zwar zu, daſs jenes Sein der Pantheisten, z. B. die spinozistische Substanz, keineswegs der Gott des religiösen Bewuſstseins sei, bestreiten jedoch ganz entschieden, daſs das notwendige Sein, das Sein, dem die Existenz wesentlich ist, der Welt immanent und mit dem Sein der endlichen Dinge ein und dasselbe sein könne, wie immer dann diese aufgefaſst werden mögen, als Accidentien oder als Evolutionen des einen Seins u. dgl. Vielmehr kann das Sein, dem die Existenz wesentlich, nicht durch Teilnahme zukommt, als Ursache alles durch Teilnahme Existierenden nur über den Dingen, transcendent und von ihnen wesentlich verschieden sein. Das Sein, das die Existenz in sich schlieſst, ist — so müssen wir folgern — zwar noch nicht der reale und konkrete Gottesbegriff des „religiösen Bewuſstseins“, wohl aber eine Bestimmung, die nur dem persönlichen Gotte zukommen kann und aus welcher, da jede göttliche Eigenschaft alle übrigen nach sich zieht, die konkreten Eigenschaften des persönlichen Gottes abgeleitet werden können. Damit ist auch der zweite Teil des obigen Einwandes beantwortet.

Denn wenn auch aus dem Begriff des ens a se die „konkreteren Eigenschaften“ nicht „herausgeklaubt“ werden können, so sehen wir doch ein, nachdem wir irgendwie zur Erkenntnis der Begriffe von Macht, Weisheit, Bewufstsein, Persönlichkeit gelangt sind, dafs das Wesen, dem das Sein nicht durch Teilnahme, sondern per se, also dessen Fülle zukommt, die genannten Vollkommenheiten besitzen müsse.

Wenn sich der englische Lehrer in der Ableitung der göttlichen Eigenschaften der aristotelischen Begriffe von Akt und Potenz bedient und Gott auf Grund der Ergebnisse der Gottesbeweise als reine, einfache, geistige Wirklichkeit bestimmt, so verdient das nicht Tadel, sondern unsere volle Zustimmung, da es in der Philosophie nichts gibt, was besser begründet wäre, als die aristotelischen Bestimmungen über Akt und Potenz. Wie wenig dagegen der Kritiker in dieser Beziehung orientiert ist, zeigen uns sofort seine Bemerkungen über die göttliche Einfachheit und den Begriff der Schöpfung.

Die gegen die vermeintlich „abstrakte“ Einfachheit vorgebrachten Einwendungen beruhen auf ebenso vielen Mifsverständnissen. Überhaupt ist die Erscheinung auffallend, dafs „diese“ Modernen (um einmal in Frs. Manier zu reden) an der göttlichen Einfachheit so sehr Anstofs nehmen, obgleich sie, sobald es sich um die menschliche Seele, ja um den Menschen handelt, alle realen Unterschiede — von Seelenvermögen, von Leib und Seele — hinwegzusophisticieren suchen. Die göttliche Einfachheit ist keineswegs eine abstrakte (wie etwa die des mathematischen Punktes), sondern eine lebendige, konkrete, jedoch nicht eine solche, die sich in den Unterschied spaltet, sondern die Konzentriertheit der Fülle des Seins. Der Begriff der Einfachheit schliefst die aktuelle und potentielle Geteiltheit aus, nicht aber die Leerheit und Armut ein; denn einfach ist, was weder geteilt ist noch geteilt werden kann. Oder werden wir etwa einem Denkakt die Lebendigkeit absprechen, wenn er nicht diskursiv in den Unterschied auseinandertritt, sondern in der Einfachheit der Intuition besteht? — Der angebliche Widerspruch aber zwischen der Einfachheit und der Dreipersönlichkeit ist nicht vorhanden, denn der reale Unterschied trifft ausschliefslich die Personen in ihrer relativen Gegensätzlichkeit, nicht aber das Verhältnis der einzelnen Person zur gemeinsamen göttlichen Natur.

Aufserdem soll es der Begriff der Schöpfung sein, dem die thomistische Auffassung der göttlichen Einfachheit angeblich widerspricht. Dies wäre indes nur dann der Fall, wenn für das

geschaffene Sein ein Substrat in Gott vorausgesetzt werden müfste. Nun schafft aber Gott ohne ein solches Substrat, aus Nichts, daher die Theologen sagen, Gott schaffe ex nihilo sui et subjecti, was selbstverständlich nicht im Sinne Hegels genommen werden darf, dafs Gott das Sein = Nichts (d. h. sein eigenes Sein, sofern es unbestimmt und bestimmbar sei), zum Entwickelungsgrund und Schaffenssubstrat der Dinge mache.

Bei Aristoteles, meint Fr., sei es begreiflich, dafs er die Vollkommenheit Gottes durch Ausschlufs alles Stofflichen zu wahren sucht, weil ihm dieses blofse Potenzialität sei und überdies als ungeschaffen gelte, während Thomas die Materie als ein Geschöpf Gottes betrachte, also wohl als etwas Wirkliches, das im göttlichen Wesen ein analoges Moment haben müsse. Gott dürfe also nicht als „leere" Einfachheit und als reiner Geist gedacht werden, da er sonst nicht einmal die Idee eines Stofflichen, den Geist Hemmenden, ihm Widerstreitenden haben könnte. In Wahrheit sei Gott weder „leere" Einfachheit, noch die Materie ein irrationales, auf keiner Idee beruhendes Etwas. Diese Auffassung der Materie hätte Thomas eigentlich als unvereinbar mit dem Schöpfungsbegriff abweisen müssen (S. 196, 200).

Diese Äufserungen des Kritikers beweisen indes nichts weiter, als dafs er selbst weder in das Verständnis der aristotelischen noch der thomistischen Lehre eingedrungen und dafs sein eigener Schöpfungsbegriff ein unreiner und falscher ist.

Reflektieren wir zuerst auf die thomistische Lehre, so ist es völlig grundlos, wenn die Materie im thomistischeu Sinne als schlechthin irrational, als etwas, wovon Gott eine Erkenntnis nicht besitze noch besitzen hönne, hingestellt wird. Obgleich ihrem Wesen nach nur Potenz, ist sie doch in und mit der sie gestaltenden Form erkennbar. Sie ist deshalb auch im Wesen Gottes, als eine der Weisen der Nachahmung, wenn auch die unvollkommenste eben dieses Wesens begründet, nicht aber in ihm formell vorhanden. Wäre das Argument zulässig, dafs die Materie im Wesen Gottes ein Analogon haben müsse und dieses deshalb nicht absolut einfach, nicht reine Aktualität sein könne, so wäre überhaupt nicht abzusehen, wie Gott schaffen, endliche Dinge hervorbringen könne, da die Endlichkeit in Gott, dem Unendlichen, kein Analogon besitzt. Man müfste also noch weiter gehen, und in Gott überdies ein Analogon des Nichtseienden, der Endlichkeit und Beschränktheit voraussetzen, um den Ursprung der endlichen Dinge begreiflich zu machen. Kann aber Gott das Endliche denken, ohne selbst endlich zu sein, und das Nichtseiende, ohne selbst das Nichtsein an sich zu haben,

so wird er auch den Gedanken des Potenziellen denken können, ohne die Potenzialität im eigenen Sein zu tragen. Da ein mit Potenzialität behaftetes Sein, sofern es dieses ist, in gewissem Sinne ein Werdendes oder Gewordenes ist, so fragen wir, was der Vernunft entsprechender und begreiflicher sei, dafs das Wirkliche aus dem Möglichen hervorgehe, oder dafs das schlechthin Wirkliche ein diminuiertes Sein denke und hervorbringe, wie es eben das Potenzielle, das Sein der Materie ist?

Eine der Materie analoge Potenz in Gott können nach unserer Überzeugung nur jene annehmen, die zwar noch von einer Schöpfung reden, ihren Begriff aber aufheben und die Dinge, wie Hegel, durch Selbstbestimmung und Selbstbeschränkung aus dem göttlichen Sein = Nichtsein hervorgehen lassen.

Weit entfernt, dafs Thomas mit Rücksicht auf den christlichen Schöpfungsbegriff die aristotelische Bestimmung des göttlichen Seins als reine Wirklichkeit mit Ausschlufs jeglicher Potenzialität zu beanstanden Grund gehabt hätte, mufste sich ihm gerade diese Bestimmung vom christlichen Standpunkt empfehlen, weil sie am geeignetsten erschien, die pantheistische Vermischung des geschaffenen mit dem göttlichen Sein auszuschliefsen. Der Schein des Dualismus aber, der für den oberflächlichen Blick an der aristotelischen Lehre haften mochte, konnte für ihn keine Bedeutung haben, da er in dem strengen Begriffe einer absoluten Seinssetzung, einer wahren Schöpfung aus Nichts das Mittel besafs, den Hervorgang des aus Möglichkeit und Wirklichkeit zusammengesetzten Seins aus dem schlechthin Wirklichen in einer den Verstand befriedigenden Weise zu erklären.

Die Behauptung, nach dem hl. Thomas habe die Materie keine Idee in Gott (S. 201), sie müsse also aus dem dunklen, ideenlosen oder blinden Wollen des göttlichen Urgrundes hervorgegangen sein, ist um so grundloser und willkürlicher, als der hl. Thomas nicht allein einen solchen göttlichen, von der Intelligenz verschiedenen Urgrund nicht kennt, sondern auch ausdrücklich lehrt, dafs die Materie in Gott eine Idee habe (I. qu. 15 art. 3 ad 3. ad 4. 2. dist. 3 qu. 3 art. 3. ad 2. De Verit. q. 3 art. 5. De Potent. qu. 3 art. 1 ad 13).

Was dann die Lehre des Aristoteles betrifft, so weifs der Kritiker, wie die vielfachen zerstreuten Bemerkungen über dieselbe beweisen, damit schlechterdings nichts anzufangen, obgleich sie in der vom hl. Thomas gegebenen Erklärung und konsequenten Fortbildung vollkommen verständlich und in sich geschlossen erscheint. Wie vielen unter den Modernen gilt

auch ihm Aristoteles als Vertreter des Dualismus. Der Stoff soll Gott als ein zweites unabhängiges und ewiges Princip gegenüberstehen, und von Gott nicht real, sondern nur ideal durch das Verlangen nach ihm bewegt werden. Damit nun will, wie Fr. selbst bemerkt, der aristotelische Begriff des Stoffes schlecht zusammenstimmen; denn da es nach aristotelischer Lehre kein Verlangen ohne Erkenntnis gibt, so müfste der Materie auch Erkenntnis, also Aktualität und Aktivität, und selbst wenn man das Verlangen nur als natürliches Streben fassen wollte, irgendwelche Form und mit ihr aktuales Sein zugeschrieben werden. Mit dieser Annahme aber erschiene die Bewegung durch ein Ziel aufser ihr als überflüssig, denn sie trüge das Princip der Bewegung in sich selbst. Wie man sieht, gestaltet sich die aristotelische Lehre in der ihm Dualismus zuschreibenden Ansicht zu einem Knäuel von Widersprüchen, würdig eines phantastischen Gnostikers, nicht des klaren und besonnenen maestro dei chi sanno. Dagegen wie einfach erscheint alles, wenn man mit dem hl. Thomas annimmt, Aristoteles habe zwar die Ewigkeit, nicht aber die Unerschaffenheit der Materie gelehrt und lasse diese durch ein mit ihr geschaffenes und mit ihrer Potenzialität identisches Streben nach der Form bewegt werden! Nach unzweifelhafter aristotelischer Lehre ist Gott das die Potenzialität der Materie aktualisierende formwirkende Princip; da nun aber die Materie aufser der Verbindung mit der Form unmöglich ein Sein haben kann, so ist das Princip der Form notwendig der wirkende Grund des Ganzen und bedeutet die Hinbewegung der Materie zur Form durch den unbewegten Beweger unmöglich etwas anderes, als die Setzung beider in unzertrennlicher, wenn auch wandelbarer Verbindung.

Gegen den aristotelisch-thomistischen Begriff der Materie — diesen Stein des Anstofses für unsere modernen Philosophen, besonders für Pantheisten und Materialisten, die so gerne die Materie als ein Göttliches oder gar als das Göttliche ansehen —, beruft sich der Kritiker auf die Naturforschung, derzufolge die Materie etwas Wirkliches, von festen Normen bestimmtes, von Gesetzeskraft durchdrungenes Reales sei: die thomistische Theorie sei daher nach allen Richtungen hin in Bezug auf die Grundbestimmung des göttlichen Wesens als actus purus unhaltbar. Diese Berufung auf die Naturwissenschaft ist so kläglich, dafs man sie von einem Frohschammer nicht erwarten sollte. Sie hätte nur Sinn, wenn Aristoteles und die Scholastiker die Körper selbst für etwas rein Potenzielles ausgeben würden. Nun anerkennen sie aber aufs nachdrücklichste die Körper als wirk-

liche „von festen Normen bestimmte, von Gesetzeskraft durchdrungene Reale“, ja noch mehr: als (durch ihre bestimmende Form) specifische Naturen und stehen also insoweit mit der modernen Naturwissenschaft in voller Übereinstimmung. Wenn sie aber aufserdem neben dem Grunde innerer Bestimmtheit und gesetzmäfsiger Wirksamkeit auch einen Grund der Veränderlichkeit und Beweglichkeit im Wesen der Körper annehmen, so wäre es die Aufgabe Frs. gewesen, diese Annahme als naturwissenschaftlich unhaltbar nachzuweisen.

Der Mangel an Einsicht in die Bedeutung der Fundamentalbegriffe von Akt und Potenz verschliefst dem Kritiker das Verständnis der thomistischen Lehre von der Vollkommenheit Gottes. In diesem Mangel haben wir bereits den tieferen Grund des ersten Einwurfs zu suchen, der dahin lautet, dafs sich vom ewigen Urgrund der Dinge zwar ontologische Eigenschaften, nicht aber anthropologische, wie Erkenntnis, Weisheit, Güte mit Sicherheit beweisen lassen. Hat man nämlich mit Aristoteles und dem hl. Thomas erkannt, dafs die erste Ursache, der „ewige Urgrund“ der Dinge, der Körper- wie der Geisterwelt nur reine Aktualität ohne jede Potenzialität sein könne, da sonst der alles bewegende Grund selbst aus der Potenz in den Akt übergehen müfste, also nicht das erste Sein sein könnte, so ist daraus mit absoluter Sicherheit die Immaterialität und Geistigkeit zu erschliefsen. Ist nun vom Begriffe des Geistes und Geisteslebens der des Bewufstseins unzertrennlich, so wird der Übergang zu den „anthropologischen“ Eigenschaften der Weisheit, Güte doch wohl ernstliche Schwierigkeiten nicht bieten.

Ferner meint der Kritiker, das Sein an sich, das Existieren, sei noch keine unbedingte Vollkommenheit, denn auch die schlechtesten Dinge und die Übel des Daseins sind (S. 200). Hierauf ist zu erwidern, dafs auch die schlechtesten Dinge, sofern sie sind, gut sind, wenigstens beziehungsweise — secundum quid — es sind, dafs das Übel nicht ein Sein, sondern der Mangel eines solchen ist, und endlich, dafs Sein an sich, Dasein, eine Vollkommenheit und zwar die gröfste von allen bildet; denn die Rose z. B., so sehr sie dem Wesen nach tief steht unter einem gedachten Menschen, ist doch schlechthin betrachtet und in der Ordnung des Seins vollkommener als alles blofs Gedachte. Gilt dies vom participierten Sein, so mufs von dem durch sich selbst Seienden, dem ersten Sein, durch dessen freie Schaffensthat alles, was durch Teilnahme ist, existiert, gesagt werden, dafs es als das schlechthin Seiende auch das

schlechthin Vollkommene, weil alles Sein in eminenter Weise in sich Befassende sei.

Die weiteren Einwendungen laufen darauf hinaus, dafs aus einem unendlich vollkommenen Wesen nur wieder Vollkommenes hervorgehen könne, weshalb nur dann, wenn ausschliefslich vollkommene Wirkungen existierten, auf ein absolut vollkommenes Wesen geschlossen werden dürfte. Indes, alle Unvollkommenheiten der Schöpfung zugegeben, so läfst sich nicht behaupten, dafs wir „nach ursächlicher oder analogischer Erkenntnis" eine gewisse Unvollkommenheit in Gott annehmen müfsten, wenn uns die „ursächliche" Erkenntnis belehrt, dafs das erste Sein die Fülle des Seins einschliefsen müsse, und wenn die „analogische" verlangt, in diese Seinsfülle Erkenntnis, Weisheit, Güte, kurz alle reinen Vollkommenheiten aufzunehmen. Das Argument, aus Vollkommenem könne nur wieder Vollkommenes hervorgehen, hätte allenfalls Geltung, wenn die Dinge durch Emanation, nicht durch freies Schaffen aus Gott hervorgehen würden. In der christlichen Trinitätslehre ist dies anerkannt, indem Sohn und Geist, aus Gottes Wesen durch Zeugung und Hauchung hervorgehend, als wesensgleich mit dem Vater geglaubt werden. Dagegen, was durch Schöpfung aus Gott hervorgeht, ist endlich und kann nur endlich sein. Mit der Endlichkeit aber, die selbst eine Unvollkommenheit ist, sind gewisse andere Unvollkommenheiten notwendig verbunden. Behaupten, das absolut vollkommene Wesen könne nur Vollkommenes schaffen, heifst die Möglichkeit der Hervorbringung endlicher, insbesondere körperlicher Wesen, also die Möglichkeit der Schöpfung überhaupt leugnen, und dem „neidlos Guten" die Fähigkeit, sich anderen mitzuteilen, absprechen.

In der vorliegenden Frage kommt alles darauf an, ob auf Grund des Kausalitätsprincips die absolute Vollkommenheit Gottes angenommen werden mufs. Ist dies der Fall, so müssen alle Instanzen schweigen, und wir sind vollkommen berechtigt, den nach unseren Begriffen vermeidlichen Übeln in der Welt gegenüber uns teils auf unsere unvollkommene Erkenntnis der Schöpfung, teils auf die unergründlichen Ratschlüsse der göttlichen Weisheit zu berufen. Nun steht aber die absolute Aktualität und Vollkommenheit des ersten Seins aus überzeugenden Gründen, gegen die der Kritiker nichts Stichhaltiges vorzubringen weifs, fest.

Zur göttlichen Intelligenz übergehend, spricht Fr. der thomistischen Begründung derselben die wissenschaftliche Bedeutung ab. Die dagegen erhobenen Einwendungen beruhen indes auf einer Verwechselung des sinnlichen mit dem intellektuellen

Bewufstsein. Die Abhängigkeit des letzteren von körperlichen Organen ist nicht, wie Fr. annimmt, eine direkte, sondern nur eine indirekte. Der Beweis hierfür läfst sich sowohl aus der Immaterialität des Selbstbewufstseins als auch aus der des Gegenstandes der intellektuellen Erkenntnis entnehmen. In der von Fr. angenommenen Weise ist der Intellekt weder in seiner Thätigkeit noch in seinem Objekte durch die Sinnlichkeit bedingt. Die von Fr. adoptierte Kantsche Annahme, dafs abstrakte Begriffe ohne sinnliches Schema tote Worte seien, ist durch nichts zu erweisen und geeignet, alles über die Erfahrung hinausliegende Wissen aufzuheben. Oder wo wäre das adäquate Schema der Begriffe des Seins, des Einen, der Ursache u. s. w. zu suchen? Die aristotelisch thomistische Lehre, dafs wir ohne sinnliches Bild nichts zu denken vermögen, steht hiermit nicht im Widerspruch. Denn es handelt sich in ihr um die Quelle unserer Begriffe, nicht um ihren Inhalt. Inhaltlich ist die intellektuelle Vorstellung wesentlich von der sinnlichen verschieden, weshalb es denn auch intellektuelle Vorstellungen gibt, deren Inhalt gegen die materielle Existenzweise indifferent ist, durch welche daher nicht blofs sinnliche, sondern auch geistige Gegenstände gedacht werden können. Folglich ist unrichtig, was Fr. hiergegen vorbringt, nämlich dafs alle intelligiblen Formen unverständlich bleiben, wenn sie nicht durch sinnliche Gestaltung offenbar und verständlich werden (S. 204). Oder sollte Fr. wirklich der Ansicht sein, dafs das Kantsche Schema des zeitlichen Nacheinander für das Kausalverhältnis dieses erst offenbar und verständlich mache? Vielmehr ist das Gegenteil der Fall, d. h. der Sinn jenes Verhältnisses wird durch die Zurückführung auf das „Schema“ gefälscht.

Der thomistische Grundsatz, dafs die Erkenntnisfähigkeit in geradem Verhältnisse zur Unabhängigkeit vom Stoffe stehe, widerspricht nicht allein nicht der Erfahrung, sondern wird durch sie bestätigt. Denn die Stufen der Erkenntnis entsprechen genau den Graden der Erhebung des Lebensprincips über den Stoff, an welchen es gebunden ist, daher in Mineralien und Pflanzen keine Spur von Erkenntnis sich findet. Die Vollkommenheit der Organe aber bedingt zwar die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis, vermag aber in keiner Weise die intellektuelle Erkenntnis zu erklären und zu begründen. Diese kann nur aus einem immateriellen, geistigen Princip hervorgehen. Ein solches mufs daher im Menschen angenommen werden. Im Dienste des Intellektes steht die Sinnlichkeit, wie überhaupt die materielle Schöpfung, die für die Geister geschaffen ist, um aus ihr, ihrer

Schönheit und wunderbaren Ordnung die Güte und Weisheit des Schöpfers zu erkennen. Diesen Dienst vermag das Materielle (nicht die Materie als solche) der Intelligenz trotz seiner Unvollkommenheit zu leisten, da in ihm aufser der Materie eben auch Form und damit Ordnung, Güte, Schönheit ist. Die Unvollkommenheit der materiellen Schöpfung kann deshalb ebensowenig ein Hindernis, die Vollkommenheit des Schöpfers zu erkennen, bilden, als die Endlichkeit der Geschöpfe ein Hindernis ist, die Unendlichkeit der ersten Ursache derselben anzuerkennen.

Fr. gesteht zu, dafs in der Materie teils ein Hemmnis, teils eine Förderung der Erkenntnis liege und nimmt damit selbst die gegen die thomistische Lehre vorgebrachten Einwendungen zurück; denn diese macht sich gerade die Erklärung jener doppelten Thatsache zur Aufgabe und findet sie mit Recht darin, dafs das Materielle per se zu einem Mittel der Erkenntnis geordnet ist, per accidens aber zu einem Hindernis derselben werden kann. Der Anteil aber, den der Geist (das immaterielle Erkenntnisvermögen, das Denken) und den die Sinne und körperlichen Organe am Erkennen haben, läfst sich zwar nicht unmittelbar, wohl aber durch vernünftige Reflexion auf die Objekte der Erkenntnis bestimmen. Aus der Immaterialität des Denkobjekts schliefsen wir auf die der Thätigkeit und weiterhin auf die ihres nächsten und entfernteren Princips, des Vermögens und der Natur, und gelangen auf diesem Wege zum Begriffe der reinen, vom Stoffe unabhängigen Geistigkeit, den wir auf Grund der bewiesenen Aktualität und Vollkommenheit des göttlichen Seins auf dieses überzutragen befugt und genötigt sind.

Fr. behauptet die Identität von Seele und Leib, Geist und Körper und stellt sich damit auf den Standpunkt des Monismus; denn auf theistischem Standpunkt kann jene Identität nicht aufrecht erhalten werden. Argumentiert man mit dem Kritiker, auch nach theistischen Grundsätzen müfsten Geist und Materie auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt werden, so liegt hierin ein offenbarer Trugschlufs, wenn diese gemeinsame Wurzel in Gott als Identität des Geistigen und Körperlichen gedacht wird. Denn Geist und Körper haben zwar in Gott ihre gemeinsame Ursache, sofern beide durch schöpferische Aktivität ins Dasein gesetzt sind, sie sind dies aber in wesentlicher Differenz, das geistige Sein als geistiges, das körperliche als körperliches, und daher weder in Gott noch aufser Gott identisch. Aus diesem Grunde kann auch die menschliche Seele nicht durch Zeugung oder mittelbare Schöpfung, sondern nur durch einen (unmittelbaren) Schöpfungsakt entstehen. Die Geistseele ist

zwar zur Verbindung mit der Materie bestimmt und besitzt in dieser Verbindung ihre natürliche Daseinsweise. Es darf aber deshalb nicht mit Fr. eine allgemeine Tendenz des Geistes zur Materie und der Materie zum Geiste angenommen werden. Denn was von der untersten Stufe der Geistwesen, der Geistseele (anima intellectiva) oder dem menschlichen Geiste Geltung hat, dafs die Materie in der Verbindung mit ihm (nicht: „Entwickelung zu ihm") ihre höchste Vollendung und der (menschliche) Geist selbst in der Materie seine naturgemäfse Ergänzung erhält, könnte nur durch einen sophistischen Schlufs vom Besonderen auf das Allgemeine, von der Species auf das Genus, auf das geistige Sein überhaupt übertragen werden.

Der thomistischen Lehre vom göttlichen Selbstbewufstsein setzt Fr. seine eigenen Vorstellungen von Bewufstsein u. s. w. entgegen und hält sie damit für hinreichend widerlegt. Es begegnet ihm dabei, dafs er in schulmeisterndem Tone den englischen Lehrer über Unterscheidungen belehrt, die dieser selbst aufs bestimmteste zur Geltung bringt (S. 207). So z. B. ist es Lehre des hl. Thomas, dafs der Mensch zwar unmittelbar in seiner Thätigkeit sich seiner Existenz bewufst ist, aber damit noch nicht eine Erkenntnis seiner Wesenheit und Beschaffenheit besitzt, dafs dagegen in Gott Selbstbewufstsein und Selbsterkenntnis zusammenfallen und weder das eine noch die andere einer species intelligibilis bedarf. Wenn jedoch Fr. seltsamer Weise behauptet, das göttliche Wesen könne nicht die Stelle einer solchen vertreten, so ist er den Beweis schuldig geblieben.

Auf die göttliche Welterkenntuis übergehend erinnert Fr. an die Beschränktheit menschlicher Erkenntnis, die solchen Problemen nicht gewachsen sei, eine Bescheidenheit, die den Mysterien des Christentums gegenüber sehr am Platze gewesen wäre. Im vorliegenden Falle ist sie übel angebracht, da wir, ohne in die Tiefen des göttlichen Wesens eindringen zu wollen, evident erkennen, dafs einer unendlich vollkommenen Intelligenz die selbständige Erkenntnis des Allgemeinen wie des Einzelnen zukommen müsse. Diese Erkenntnis hat die Welt, wie sie in sich ist, zu ihrem Gegenstande, ohne aber aus der Welt geschöpft zu werden: eine Unterscheidung, durch welche den Einwendungen S. 210 der Boden entzogen wird. Auch in diesem Falle soll der thomistische Begriff der Materie eine Schwierigkeit bieten. Diese ist indes nur für Frs. eigenen erkenntnistheoretischen Standpunkt, nicht für Thomas vorhanden, der den Grundsatz: Gleiches werde nur durch Gleiches erkannt, nicht als berechtigt anerkennt. Weiterhin, um das Unvollkommene und Böse

zu erkennen, bedarf es eines besondern Erkenntnismediums überhaupt nicht, da es durch seinen Gegensatz gegen das Vollkommene und Gute, durch den es sich als Nichtsein und Mangel darstellt, erkannt wird. Was endlich die abgeschmackte Vorstellung von einem Vor- und Nachspiel des Weltlaufs im göttlichen Wesen betrifft, so gehört dieselbe ausschliefslich Fr. selbst an und hat ihren Grund darin, dafs der Kritiker zwischen dem einfachen Erkenntnismedium und der Vielheit des Erkannten nicht unterscheiden kann oder nicht unterscheiden will (S. 211). Oder sollte die Abgeschmacktheit in der Annahme der göttlichen Allwissenheit selbst gelegen sein? Wenn der menschliche Geist in einem Gedanken eine Vielheit zu umfassen vermag, ohne deshalb selbst zu einer realen Vielheit zu werden oder diese real in sich zu haben, um wie viel mehr vermag dann der unendliche Geist in einem einfachen Denkakt unendlich Vieles zu umfassen und durch sein einfaches Wesen zu repräsentieren, ohne selbst zur realen Vielheit zu werden. Wenn da etwas „abgeschmackt" ist, so ist es allein die Art und Weise, wie der Kritiker über die tiefsten Lehren der natürlichen Theologie abspricht.

Die thomistischen Bestimmungen über Willen und Liebe Gottes findet Fr. unter gewissen Voraussetzungen zutreffend, bezweifelt aber die Berechtigung der letzteren. Es werde von einem allgemeinen Streben nach dem Guten ausgegangen, nun sei aber die Selbstsucht ebenso allgemein; ferner dürften, wenn Gott absolut bedürfnislos sei, die Geschöpfe nicht als Mittel, sondern müfsten als Selbstzweck betrachtet werden. Hierauf diene zur Antwort: In der analogischen Bestimmung des Willens und der Liebe Gottes ist die bereits bewiesene absolute Vollkommenheit des ersten Seins der leitende Grundsatz; dieser fordert, dafs Gott, die göttliche Güte allein absoluter Selbstzweck sei; in der Liebe zu den Geschöpfen aber wird nicht ein göttliches Bedürfnis befriedigt, sondern mit absoluter Freiheit Sein und Gutsein anderen mitgeteilt. Was die Selbstsucht anbelangt, so ist sie eine Verkehrung der natürlichen Selbstliebe im freien Geschöpfe und auch dieser liegt das Streben nach dem Guten zu Grunde, denn nur als „Gut" (materialiter oder formaliter) kann etwas angestrebt werden. Und schon aus diesem Grunde kann das Geschöpf nicht Selbstzweck sein; denn es kann nach der eigenen Güte nicht streben, ohne implicite die göttliche Güte als letztes und höchstes Ziel zum Objekt seines Strebens zu machen. Denn nichts Geschaffenes genügt sich selbst.

An der Ableitung und Erklärung der göttlichen Güte vermifst der Kritiker die Unterscheidung des ontologischen Begriffs

des Gutseins von der ethischen Eigenschaft der Güte, indem er nicht beachtet, dafs in dem unendlich Guten (summum bonum) auch die höchste Güte, die mitteilsam ist (diffusivum sui) und alles liebt, was sie schafft, eingeschlossen ist. Dem hl. Thomas ist eben jene schroffe Scheidung des Ontologischen und Ethischen in Gott, die ein charakteristisches Merkmal der modernen Theosophie oder des (mit Günther zu reden) Persönlichkeitspantheismus ist, unbekannt. In dem ferneren Einwand, aus der absoluten Aktualität lasse sich das unendliche Gutsein nicht ableiten, da auch das Böse aktuell sei, wird das Böse als Realität behandelt, was es weder im Sinne des hl. Thomas noch in der That ist. Dafs das unendlich Gute das absolut Aktuale und umgekehrt das absolut Aktuale das unendlich Gute sein müsse, erscheint als eine unumgängliche Forderung selbst für jene, die sich wie Fr. auf den Standpunkt einer zielstrebigen Entwickelung im Universum und im Menschengeiste stellen; denn ein blofs ideales Ziel, die blofse Idee des Guten besitzt nicht die treibende Kraft, um den Entwickelungsprozefs einzuleiten und zum Ziele zu führen. Das Ziel ist zwar ein Letztes in der Verwirklichung (ultimum in assecutione), aber zugleich notwendig ein Erstes in der Absicht — primum in intentione.

Dafs Güte und Vorsehung Gottes mit der Weltbeschaffenheit, wie wir sie kennen (S. 215), unvereinbar seien, wird auch hier behauptet, aber nicht bewiesen. Einer Antwort bedürftig erscheint nur die Äufserung, man möge sich immerhin auf die Unerforschlichkeit der Werke Gottes berufen, um den Schwierigkeiten jener Vereinbarung zu entgehen, die thatsächliche Weltordnung aber könne wenigstens nicht eine objektive und feste Grundlage für die metaphysische und theologische Erkenntnis abgeben. Hierauf also antworten wir, dafs die aus dem thatsächlichen Weltlauf gegen die göttliche Güte und Vorsehung erhobenen Schwierigkeiten die auf anderweitigen Thatsachen und evidenten Vernunftwahrheiten beruhenden Bestimmungen über Gottes Dasein und Wesen nicht zu entkräften vermögen. Wenn uns, wie es der Fall ist, das Dasein endlicher, zufälliger u. s. w. Wesen zu dem Schlusse auf eine notwendige, in eminenter Weise seiende erste Ursache zwingt, so sind wir nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, entgegenstehenden Schwierigkeiten gegenüber uns auf unsere unvollkommene Erkenntnis und die verborgenen Absichten der weltschöpferischen göttlichen Intelligenz zu berufen.

Der Kritiker hält es für notwendig, sich gegen den Vorwurf zu verwahren, dafs er durch seine wissenschaftlichen

Bedenken gegen die göttliche Vorsehung den Glauben untergrabe, ja er erhebt den Anspruch, ihn für das moderne Bewufstsein, für das Bewufstsein der wissenschaftlich Gebildeten zu retten (S. 216 f.). Der wissenschaftlich Gebildete müsse an Gott irre werden, wenn man ihn als eine alles im einzelnen vorsehende Güte darstelle; dies seien nun eben die Gefahren des Denkens, die sich im Laufe der geistigen Entwickelung der Völker nicht vermeiden lassen. Wer ist nicht erstaunt, derartiges zu hören? Nehmen etwa die Augen der Ungebildeten nicht auch die zahlreichen Übel und Leiden wahr, die der thatsächliche „Weltlauf" mit sich bringt? Oder bedarf es dazu der geologischen Entdeckungen, des darwinistischen Kampfes ums Dasein? Wenn nun gleichwohl die „Ungebildeten", die vom „modernen Bewufstsein" nicht Erleuchteten aus jenen Übeln keine Veranlassung schöpfen, an der göttlichen Vorsehung irre zu werden, welches Privilegium soll dem „gebildeten" Menschen zustehen, mit den pessimistischen Philosophen der Gegenwart gegen den persönlichen Gott die Faust zu ballen? Darüber aber, dafs ein wahrhafter religiöser Glaube und speciell der christliche Glaube ohne Überzeugung von der göttlichen Vorsehung des Einzelnen, ohne die „kein Haar vom Haupte fällt", nicht bestehen könne, glauben wir kein weiteres Wort verlieren zu sollen.

Auch hier macht sich der Kritiker, der der Scholastik Anthropomorphismus vorwirft, selbst der schlimmsten Sorte von Anthropomorphismus schuldig, indem er äufsert: „Wäre Gott wie ein Mensch (d. i. nach dem Zusammenhang: ein allgütiger, allwissender, allvorsehender Gott!), so würde er anders geschaffen haben und anders in der Welt wirken und sie leiten, so eben, wie ein vollkommener Mensch es thäte!" Und trotz dieser Leugnung oder Bezweiflung der göttlichen Allwissenheit und speciellen Vorsehung nimmt der modernste Philosoph für sich ein höheres und reineres „Gottesbewufstsein" in Anspruch! Wir erinnern uns, wie der Kritiker an der Darstellung des hl. Thomas tadelt, dafs darin die ontologische Güte in den Vordergrund tritt. Nun ist es die ethische Eigenschaft der Güte, die ihm den Vorwurf des Anthropomorphismus zuzieht. Das vom Vorurteil geblendete Auge des Kritikers sieht nicht, dafs eben die Betonung der ontologischen Güte — des Begriffs des Vollkommenen die anthropomorphistische Auffassung der „ethischen" Güte ausschliefst.

Dafs der Kritiker auch die Ableitung der göttlichen Gerechtigkeit aus der absoluten Vollkommenheit mit den Instanzen

der gewöhnlichen Erfahrung bestreite, war zu erwarten; für ihn fällt weder der Hinweis auf das im Gewissen sich vollziehende Gericht noch auch die jenseitige Ausgleichung ins Gewicht.

Ebensowenig finden die Argumente für die Einheit Gottes die Zustimmung unseres Kritikers, wiewohl er selbst das angebliche Vernunftstreben nach Einheit als genügenden Grund betrachtet, um eine Einheit des Weltgrundes, ja eine immanente, die Vielheit der Wesen umschlingende, substantielle Einheit zu behaupten. Zu gunsten des Dualismus, den die Scholastik keineswegs zu widerlegen unterliefs, werden die Unvollkommenheiten und Übel geltend gemacht, die sich nicht aus der Materie erklären liefsen, weil auch diese auf Gottes Schöpfermacht zurückgeführt werde. Die Antwort hierauf ist in unseren früheren Bemerkungen enthalten. Wir begnügen uns daher mit der Frage, ob Fr. Gott die Schöpfung einer Körperwelt verbieten will, weil gewisse Unvollkommenheiten im allgemeinen und im einzelnen von der körperlichen Natur unzertrennlich sind?

Den Begriff der göttlichen Ewigkeit und Unveränderlichkeit weifs zwar der Kritiker nicht mit dem des unendlichen Lebens und unendlicher Lebensbethätigung zu vereinbaren (S. 221 ff.), wohl aber wufsten es Aristoteles und Thomas, indem sie in vollendeter Erkenntnis eine Thätigkeit ohne Veränderung und Bewegung ersahen, was freilich zur modernen Ansicht, dafs Forschen und Suchen nach der Wahrheit wünschenswerter als ihr Besitz sei, nicht stimmen will. Dem bekannten Lessingschen Ausspruch gegenüber sei deshalb das Wort des grofsen Griechen in Erinnerung gebracht: *εὔλογον δὲ τῶν ζητούντων τοῖς εἰδόσι ἡδίων ἡ ἀγώγη εἶναι.* Eth. Nic. l. 10. c. 7.

Was die Unendlichkeit betrifft, so kommt eine Unendlichkeit des Seins weder der Materie noch der Form, sondern nur der über ihnen stehenden, sie schaffenden, d. i. schöpferisch sie verbindenden ersten Ursache zu (S. 222). Der Einwand gegen die thomistische Fassung der Allgegenwart, eine solche könne zwar von der Macht, nicht aber von der Wesenheit Gottes angenommen werden, beruht auf der falschen Voraussetzung, dafs die Allgegenwart ein Moment der Endlichkeit sei, in welchem Falle sie ja von der Macht Gottes ebensowenig als vom göttlichen Wesen ausgesagt werden könnte. — Um aber die Macht Gottes als Allmacht zu begreifen, genügt es, die Notwendigkeit des Ursprunges des Endlichen aus nichts zu erkennen, denn ein solcher erfordert, auch abgesehen von der Ableitung aus dem Begriff des absolut Aktualen und Vollkommenen, eine unendliche Macht (S. 223).

Am Schlusse des Abschnittes vom Wesen und den Eigenschaften Gottes wiederholt Fr. die von vielen Neueren aufgestellte Behauptung, dafs dem Pantheismus und Theismus die allgemeinen und notwendigen göttlichen Eigenschaften gemeinsam seien. Dieser Behauptung kann nicht entschieden genug widersprochen werden; denn der Pantheismus nimmt für sein allgemeines Sein, die allumfassende Substanz Ewigkeit u. s. w. mit Unrecht in Anspruch. Die sog. ontologischen Prädikate der Einheit, Einzigkeit, Ewigkeit u. s. w. können nur einem überweltlichen Dasein zukommen, das ebendeshalb auch der Immaterialität und Geistigkeit nicht ermangeln kann. Mit dieser aber sind auch die Eigenschaften der Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. als notwendig gesetzt, eine Notwendigkeit, gegen welche die problematischen, aus einer beschränkten Erfahrung geschöpften Instanzen nicht aufzukommen vermögen.

Können uns aber die Unvollkommenheiten und Übel in unserer theistischen Überzeugung nicht irre machen, so wird diese um so weniger an den wirklichen oder vermeintlichen Ausschreitungen des Fanatismus und der Inquisition, die sich die erregte Phantasie unseres Kritikers mit so lebhaften Farben ausmalt, oder gar am index librorum prohibitorum zu Falle kommen dürfen. Nur aus solcher Seelenstimmung erscheint es erklärlich, dafs der Kritiker seinen Gegnern die Absicht unterschiebt, ihn als einen Ungläubigen und Atheisten zu verdächtigen, und auf diese Befürchtung hin nun seinerseits dieselben mit Fetischanbetern vergleicht, die nicht Gott, sondern ihre Begriffe verehren und daraus gleichsam Götzen bilden (S. 226). Von nun an nämlich — so will es der Anwalt der Weltphantasie — sind nicht diejenigen, die den Glauben an einen allweisen und allfürsehenden Gott vom Standpunkt der Theorie und Wissenschaft als unhaltbar und der Erfahrung widersprechend bestreiten, Gegner der Religion, sondern jene, die diesen Glauben verteidigen und die Vorstellung von einer allgütigen und allweisen Vorsehung als vernunftgemäfs und dem wahren Gottesbegriff wesentlich zu erweisen suchen, sind Fetischanbeter!

Trotzdem erhalten wir die Versicherung, dafs für den Glauben und das menschliche Herz der Stifter des Christentums die Gottesvorstellungen wohl endgiltig aus seinem reinen liebevollen Gemüte heraus bestimmt habe und diese Bestimmungen auch am meisten dem weiteren Entwickelungsgang der Menschheit entrückt seien. Zu diesen Bestimmungen gehören aber doch unzweifelhaft die Allmacht, Weisheit, die unendliche Güte Gottes, und gerade von diesen sucht uns Fr. zu beweisen, dafs

sie angesichts der fortgeschrittenen Wissenschaft nicht mehr länger haltbar seien. Soll also das Gemüt festhalten, was die Vernunft verwirft? Welch unseliger Widerspruch, den ein normales Menschenwesen nicht zu ertragen vermag! Und enthält denn nicht gerade die Lehre Christi das, was der Kritiker nicht gelten lassen will, „fixe und fertige“ Vorstellungen von Gott? Für das Gemüt beständen also „fertige“ Vorstellungen zu Rechte, während die Vernunft „der ganzen auf Entwickelung angelegten Natur gemäfs“ nur nach Erkenntnis verlangen und streben, sie jedoch nie erreichen würde. Und für eine solche Lehre wagt es der Kritiker, sich auf das paulinische per speculum in aenigmate zu berufen, womit der Apostel nichts anderes als die natürliche Gotteserkenntnis bezeichnet, die doch Fr. nicht als eine zu objektiv begründeten Ergebnissen führende gelten läfst. Dagegen rufen wir ihm ein anderes apostolisches Wort in Erinnerung, das sich gegen jene richtet, die „immer suchen und forschen und nie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (II. Timoth. 3, 7).

Für alle Verluste, welche die vom hl. Thomas in so grofsartigen Zügen ausgeführte theoretische Gotteserkenntnis in der Philosophie der Weltphantasie erleidet, werden wir mit dem Troste abgefunden, dafs im Entwickelungsprozefs auch dem Thomas von Aquin und der gesamten Scholastik eine Stelle zukomme; wir dürften aber bei ihnen nicht stehen bleiben, noch weniger zu ihnen zurückkehren, wie man auch von einem Manne nicht verlangen könne, wieder Kind zu werden; denn er könnte auch nicht mehr kindlich, sondern nur kindisch werden. Der „Stifter des Christentums“ hat hierüber bekanntlich anders gedacht. Ihn erfüllte das Bewufstsein, dafs in ihm die Wahrheit offenbar geworden. Ego sum via, veritas et vita. Doch auch hiervon abgesehen ist die Entwickelungstheorie, wie sie Fr. mit den Modernen vorträgt, haltlos und in sich widersprechend. Denn ohne bestimmtes, irgendeinmal zu erreichendes Ziel kann es überhaupt eine Entwickelung nicht geben. Wäre aber die Menschheit in der That der von Fr. behaupteten Art von Entwickelung unterworfen, so wäre sie ja gerade dazu verurteilt, ewig Kind zu bleiben und nie zum Mannesalter religiöser Erkenntnis zu gelangen. Dieses Mannesalter hat die Menschheit in sittlicher nicht allein, sondern auch in intellektueller Beziehung entweder bereits im Christentum — der plenitudo temporis — erreicht oder wird es nie erreichen. Bezeichnet aber das Christentum das geistige Mannesalter der Menschheit, so kann man ja immerhin zugeben, dafs ein Abfall von ihm in gewissem Sinne

nicht ins Kindliche, sondern ins Kindische führt. Einen Beleg dafür bieten gewisse philosophische Systeme, die der — sollen wir sagen — kindischen Sucht ihren Ursprung zu verdanken scheinen, um jeden Preis durch Aufstellung neuer und immer seltsamerer „Weltprincipien“ im Entwickelungsprozesse Epoche zu machen, oder richtiger sich ein Blatt in der Geschichte der Philosophie zu sichern.

Die thomistische Schöpfungslehre beruht auf dem Begriff der absoluten Aktualität und Vollkommenheit Gottes. Da unser Kritiker diesen Begriff mit den modernen Anschauungen nicht vereinbar findet, so stand zu erwarten, dafs seine zersetzende Kritik auch gegen den thomistischen Schöpfungsbegriff sich wende.

Gegen den Beweis, den Thomas für die Thatsächlichkeit der Schöpfung führt, wird eingewendet, dafs der Satz, das Unvollkommene habe seinen Ursprung in dem Vollkommensten der gleichen Art, nicht zu erweisen sei und der Erfahrung widerspreche. Ferner werde ohne Beweis vorausgesetzt, dafs die Dinge am Sein teilhaben, da sie vielmehr als Teile des Seins, also vielmehr als Wesensteile eines Ganzen aufgefafst werden können, von dem das Einzelne auch nicht das ganze Sein empfange, da es substantiell (dem Wesen nach) bereits vorhanden sei und nur individualisiert werde. — Von diesen Einwürfen trifft weder der eine noch der andere zu; denn erstens bestätigt die Erfahrung gerade an den organischen Wesen, auf die sich Fr. beruft, dafs nur das in seiner Art vollkommene, d. h. ausgewachsene organische Wesen zeugungskräftig ist. Was aber das Zweite betrifft, so ist die pantheistische Annahme eines allgemeinen, im einzelnen sich individualisierenden Seins bereits durch den als real nachgewiesenen Begriff Gottes als absoluter Aktualität sowie durch die gesamte, dem Beweis der Schöpfung vorangehende Gotteslehre ausgeschlossen.

An dem vom englischen Lehrer angewendeten Axiom, das Wirken entspreche dem Sein, wird ausgesetzt, dafs es unbestimmt und unsicher sei, und dafs selbst, falls es gelte, daraus das Gegenteil folge. Es sei unbestimmt und unsicher; denn das Wirken entspreche zwar der Natur, nicht aber der äufseren Erscheinung. Aber auch wenn dieser Grundsatz gelte, beweise er nicht, was man mit ihm beweisen wolle, sondern das Gegenteil; denn, sei Gott reine Aktualität, so könne er nicht Urheber der Materie sein, die von Thomas als reine Potenzialität aufgefafst werde. — Beantworten wir zuerst dieses letztere Argument, so liegt darin zunächst eine Verwechselung der Wirkungsweise

mit der Wirkung oder genauer mit dem Terminus des Wirkens. Aus jenem Grundsatze wird gefolgert, dafs das ganze Sein der Geschöpfe, nach Form und Stoff, in Gott, der Fülle des Seins, seine Ursache habe. Dafs aber die Materie durch Schöpfung aus Gott hervorgehen könne, wurde früher gezeigt und ist bei näherer Betrachtung einleuchtend; denn Potenzialität kann recht wohl im Gewirkten, Hervorgebrachten, Gewordenen sein, ja mufs in ihm sein, wie Endlichkeit und Beschränktheit in den Wirkungen einer unendlichen Ursache und das Verursachtsein in der Wirkung sich finden müssen, ohne dafs dieses in der Ursache vorhanden sein mufs, und Endlichkeit, Verursachtsein und Potenzialität in der unendlichen und absolut aktualen Ursache alles Seienden sich auch nur finden können. Das Argument Frs. hebt also konsequent jede Art Kausalität auf, denn kann die Potenzialität nicht in der Wirkung sein, ohne zugleich in der Ursache zu sein, so könnte es auch kein Gewirktes geben, ohne dafs das Gewirkt- oder Verursachtsein auch der Ursache zukäme. Es bliebe uns dann nur mehr die absolute Identität des eleatischen Pantheismus. Soviel über das zweite Argument. Das erste aber enthält ein Mifsverständnis. Das esse in dem Satze: agere sequitur esse ist weder die äufsere Erscheinung (Farbe, Ton u. dgl.) noch die Wesenheit als solche, sondern die daseiende, aktuale Wesenheit mit ihren Kräften und Vermögen. Da indes in Gott Sein und Wesen eins sind, so ist es völlig gleichgiltig, ob wir sagen, Gott wirke seinem Sein oder seinem Wesen gemäfs.

Über die Form und Materie betreffenden Bemerkungen gehen wir hinweg, um nicht selbst in die ermüdende Breite und beständigen Wiederholungen des Gegners zu verfallen. Sie beweisen, wie schon bemerkt wurde, nur das Eine, dafs Fr. über die Fundamentalbestimmungen von Akt und Potenz nicht orientiert ist, ohne die es unmöglich ist, in das Verständnis der aristotelisch-thomistischen Philosophie einzudringen.

In dem Schlusse, Gott wäre nicht erste und höchste Ursache alles Seins, wenn es eine unentstandene Materie gäbe, sieht Fr. eine petitio principii. Nun schliefst aber der hl. Thomas nicht, wie ihn sein Kritiker schliefsen läfst. Sein Argument geht vielmehr dahin, dafs Gott nicht wahrhaft Ursache des Seins der Dinge wäre, wenn er nur Veränderungen in einem vorhandenen Stoffe hervorbrächte, da er in diesem Falle sich nicht seinem Sein und Wesen entsprechend als absolutes Sein und reine Aktualität bethätigen würde: ein Schlufs, der keinerlei petitio principii enthält und vollkommen konkludent ist. Nun

soll nach Fr. allerdings gerade dieser Begriff des schlechthin aktualen Seins das Nichtentstandensein der Materie vielmehr fordern als ausschliefsen — aus Gründen, die wir kennen und genügend widerlegt zu haben glauben.

Schliefslich enthüllt der Kritiker das ganze Geheimnis seiner Polemik, die auf eine Leugnung der Schöpfung aus nichts hinausläuft (S. 234). Da aus nichts nichts werden könne, müsse von Gott etwas ausgegangen, in die Welt verwandelt worden sein, daher auch der thomistische Ausdruck: emanatio gerechtfertigt sei und nicht ohne weiteres als pantheistisch bezeichnet werden dürfe. Diese Entschuldigung kommt einer Anklage gleich. Der englische Lehrer bedarf ihrer nicht, da er durch die Erklärung der emanatio als eines Hervorgangs durch absolute Setzung mit Ausschlufs jedes Substrates in Gott oder aufserhalb Gottes (was der Begriff der Schöpfung aus nichts besagt) gegen jede Mifsdeutung geschützt ist.

Der Kritiker schlägt vor, die Welt als göttliche Imagination zu fassen, da, wenn man die Welt aus Gott erklären wolle, ohne in den Pantheismus zu verfallen, eine andere Auffassung nicht wohl übrig bleibe. Wir wissen jetzt, wie wir daran sind. Die Welt entspringt aus dem Spiele göttlicher Phantasie, ob in einem Traum oder wachen Zustande, wird uns nicht gesagt, und dies ist nicht Pantheismus! Nein, wenigstens nicht ein Pantheismus von wissenschaftlicher Bedeutung, und ein Parmenides würde sich, so scheint uns, von dieser Art Herabziehung Gottes ins Sinnliche und Materielle mit Verachtung abgewendet haben.

Aus der Aktualität und Unveränderlichkeit des göttlichen Seins schliefst der englische Lehrer, dafs sich die göttliche Macht nicht als Princip der Schöpferthätigkeit, sondern als ein solches des Geschaffenen verhalte, da Gott nicht aus der Potenz in den Akt übergehe, also wie reine Aktualität, so auch reine Aktivität sei. Dagegen macht Fr. geltend, dafs, wenn die Ursache immer in Aktualität sei, die Wirkung immer daraus hervorgehen müsse. Wir erwidern hierauf, dafs dies nur dann der Fall ist, wenn die Ursache notwendig wirkt, nicht aber, wenn sie das Eintreten der Wirkung mit Freiheit bestimmt. Wie jedoch Freiheit und Unveränderlichkeit zusammenbestehen können, ist ein Problem, auf welches hier nicht einzugehen ist, da es auch vom Kritiker nicht berührt wird.

Die Schöpfungsmacht, lehrt der hl. Thomas, ist ausschliefslich Gott eigen und kann einem Geschöpfe auch nicht in sekundärer, abgeleiteter Weise mitgeteilt werden. Diese Bestimmung

ist, wenn der strikte Schöpfungsbegriff festgehalten wird, so einleuchtend, dafs jede Diskussion darüber überflüssig erscheint. Gleichwohl polemisiert dagegen der Kritiker und erweckt den Schein, als ob er die Macht, die er Gott abgesprochen, den Geschöpfen zuerkennen würde. Im Grunde aber ist es ihm nur darum zu thun, an allen Lehren des Aquinaten zu mäkeln. „Starre" Begriffe, allgemeine Formeln, aus Aristoteles und den Arabern geschöpft, seien es, wovon er sich leiten lasse. Die Schöpferthätigkeit könne nicht absolut göttlich sein, da sie in diesem Falle als ein Moment im göttlichen Lebensprozesse zu betrachten wäre. Ferner, Thomas halte selbst den starren Schöpfungsbegriff nicht fest, indem er die Erhaltung als fortgesetzte Schöpfung auffasse. Sein Argument, das Allgemeinste — das Sein — müsse notwendig von der ersten und höchsten Ursache bewirkt werden, sei bedeutungslos, da das Allgemeine nur in und mit dem Konkreten geschaffen sein könne. Endlich die Beschuldigung, die Annahme einer wenn auch nur mitgeteilten Schöpfermacht in den Geschöpfen sei ketzerisch, beruhe teils auf falscher Konsequenzmacherei und Verketzerung, teils auf „allgemeinen Sprüchen und Formeln", wie sie in der christlichen Scholastik üblich gewesen seien. Wenn Thomas der Instrumentalursache eine von der Wirkung der Principalursache unterschiedene und jener eigentümliche Wirkung zuschreibt, so sei dies falsch, da nicht die Wirkung der Instrumentalursache, sondern diese selbst Medium der sekundären Schöpfung sei, mit der Schöpfung aber nicht der starre Begriff des in actu und in instanti Setzens verbunden werden dürfe. Nur wenn das Schaffen jeder Art als absoluter Akt angenommen würde, wäre die Möglichkeit mitgeteilter Schöpfungsmacht ausgeschlossen. Damit aber würde die Schöpfung der Welt als erschöpfender Ausdruck der göttlichen Macht und Wesenheit gelten, eine Annahme, die pantheistisch sei und von Thomas sicher nicht gebilligt würde. Ohnedies sei die Behauptung, nur Gott könne schaffen, eine leere Phrase; denn wenn Gott dem Geschöpfe freien Willen geben könne, durch den das geistige Wesen sich selbst bildet und gewissermafsen schafft, so könne er auch sekundäre Schöpfungsmacht mitteilen, wodurch die Schöpfung sich gewissermafsen ausgestaltet.

Prüfen wir diesen Knäuel von Behauptungen und Anklagen, so ist schon die erste Behauptung falsch, die Schöpferthätigkeit könne nicht absolut göttlich sein, da sie sonst als ein Moment im göttlichen Lebensprozesse gelten müfste; denn die schöpferische Thätigkeit ist, obwohl eine absolut göttliche, doch zugleich eine

vollkommen freie, da sie sich auf einen kontingenten Terminus bezieht, während das innere göttliche Leben und die trinitarischen Prozessionen notwendig sind. Ferner liegt in der thomistischen Auffassung der Erhaltung keine Preisgebung des strengen Schöpfungsbegriffes und ebensowenig eine Konzession an die Theorie der „sekundären Schöpfung"; denn kann Gott allein das Sein verleihen, so vermag auch er allein im Sein zu erhalten. Es wird also darauf ankommen, ob das Argument beweiskräftig ist, dafs das Allgemeinste in den Dingen, das Sein, nur von der ersten Ursache bewirkt werden könne. Dafs hierbei nicht zuerst an die Setzung eines Allgemeinen zu denken sei, bedarf gar keiner Erinnerung. Vielmehr ist nur vom Dasein, dem Konkretesten, dem letzten Akte die Rede. Das Dasein aber, das nur insofern als das Allgemeinste bezeichnet wird, als es allem Wirklichen als die letzte Wirklichkeit zukommt, kann durch keine partikuläre Ursache hervorgebracht werden; denn eine solche vermag nur in Daseiendem zu wirken und aus Daseiendem hervorzubringen. Dies ist so einleuchtend, dafs der Kritiker sogar Gott selbst — der universalen Ursache (die von dem ens universale oder richtiger ens commune, dem Gebilde der abstrahierenden Vernunft wohl zu unterscheiden ist) — die Macht, Dasein zu setzen, das Sein zu verleihen, absprechen zu müssen glaubt.

Ist aber das Argument des hl. Lehrers, das Sein verleihen könne nur das Wesen, das durch sich, wesenhaft Sein, reine Wirklichkeit ist, konkludent, so mufs weiter geschlossen werden, dafs zweite Ursachen auch nicht sekundär oder in abgeleiteter, mitgeteilter Weise zu schaffen vermögen. Denn da sie nicht Dasein setzen, sondern nur in vorhandenem Dasein Veränderungen hervorbringen können (wie Fr. selbst annimmt), so ist schlechterdings nichts gegeben, woran sie sich als Instrumentalursache zu bethätigen vermöchten. Daher ist Fr., um das Argument des hl. Thomas zu entkräften, genötigt, den Schöpfungsbegriff zu verändern und an die Stelle schlechthiniger Setzung von Dasein die „schöpferische" Entwickelung und Ausgestaltung vorhandenen Seins zu setzen und damit indirekt zu gestehen, dafs Thomas von seinem Standpunkte vollkommen im Rechte sei, den Begriff einer sekundären Schöpfung als unzulässig zu verwerfen. Sein Angriff mufste sich also auf den thomistischen Schöpfungsbegriff konzentrieren. Nun haben wir allerdings gesehen, dafs er den Begriff der Schöpfung aus nichts leugnet, zugleich aber auch, wie er dazu fortgeht, indem er den Dualismus vermeiden will, die Welt zu einem Produkt göttlicher Phantasiethätigkeit,

zu einer Art von Gottestraum zu machen. Trotz dieser offenbar pantheistischen Wendung ist der Kritiker so sehr besorgt, die thomistische Schöpfungstheorie möchte dem Pantheismus verfallen, wenn die Schöpfungsthätigkeit als eine absolute betrachtet, also die Welt zu einem adäquaten Ausdruck göttlicher Macht und Wesenheit gemacht werde. Dieses „also“ klappt nicht. Denn etwas anderes ist die Vollkommenheit des Hervorbringens und die des Hervorgebrachten selbst. Die Berufung auf die Freiheit der geistigen Wesen zu gunsten einer sekundären Schöpfungsmacht aber ist so lange unwirksam, als diese Wesen nicht durch freie Thätigkeit sich ins Dasein setzen.

Wozu, möchte man fragen, all diese Liebesmühe des Kritikers um die Möglichkeit einer sekundären Schöpfung? Zur Stütze der darwinistischen Entwickelungslehre, der Theorie, dafs das Höhere aus dem Niederen, das Aktuelle aus dem Potenziellen hervorgehe, womit er hier wie überall beweist, wie sehr er über die höchsten ontologischen Begriffe und Grundsätze im unklaren und wie weit er von der Einsicht entfernt ist, dafs mit der Annahme der Entstehung des Höheren aus dem Niederen ohne die bewegende Kraft einer über der Entwickelung stehenden absoluten Aktualität das Princip der Kausalität und mit diesem implicite auch das des Widerspruchs untergraben und aufgehoben wird.

An dem Punkte, an welchem wir angelangt sind, sehen wir aufs neue den Kritiker und Weltphantasiephilosophen zum Opfer einer schreckenvollen Vision werden. Seine erhitzte Phantasie zeigt ihm wieder Inquisition und Scheiterhaufen (S. 243). Denn Thomas bezeichne die Annahme einer sekundären Schöpfung als häretisch und zwar nicht auf Grund irgend einer formellen kirchlichen Entscheidung, sondern seiner dialektischen Kunststücke! Statt aller weiteren Antwort fragen wir: wie denn die Schöpfungstheorie des Kritikers, ich sage nicht mit kirchlichen Entscheidungen, sondern mit den Anfangsworten des apostolischen Symbolums zusammenbestehe: Credo in Deum omnipotentem, creatorem coeli et terrae?

Die thomistische Lehre über Zeitlichkeit oder Ewigkeit der Weltschöpfung behandelt Fr. in einer besonderen als Anhang beigegebenen Abhandlung. Bezüglich der Differenz zwischen Thomas und Albert dem Grofsen in diesem Punkte glaubt er die entgegengesetzten Ansichten dahin ausgleichen zu können, dafs die Schöpfung insofern eine ewige ist, als ihr nicht eine Zeit vorangeht, sondern sie auf der Ewigkeit ruht, insofern aber eine zeitliche, als die Zeit eben nur in und mit der Schöpfung

besteht. Diese Lösung ist jedoch nur eine scheinbare, da in ihr allein die Succession, also nur ein Moment im Begriff der Zeit beachtet, die Frage aber nach einem Anfang oder Nichtanfang der Weltexistenz umgangen ist.

Die aus dem thomistischen Begriff der Erhaltung durch die fortwirkende Macht des Schöpfungsaktes vom Kritiker gezogenen absurden Folgerungen, dafs bei solcher Annahme die Dinge kein wahres eigenes Sein, keine eigene Thätigkeit und Selbstbestimmung haben könnten, ferner dafs damit Gott zum unmittelbaren Urheber aller Übel und des Bösen, des schrecklichen Kampfes ums Dasein gemacht werde, beruhen teils auf einer falschen Deutung jener Lehre, die wie nicht im Sinne einer beständigen Neuschaffung, sondern einer kontinuierlichen Bejahung des Schöpfungsaktes, so auch nicht in einem die zweiten Ursachen und ihre partikulären Wirkungen ausschliefsenden Sinne zu nehmen ist, teils auf einer irrigen Auffassung des Übels und des Bösen, die nicht Realitäten und positive Mächte, wofür sie Fr. hält, sondern Privationen sind.

Jene Konsequenzen können in dem Begriff einer fortdauernden Schöpfung um so weniger liegen, als ja die Schöpfung selbst darin besteht, dafs den Dingen ein ihnen eigenes Sein verliehen wird; denn nach der fraglichen Lehre sind die Dinge seiend und gut nicht formell durch das göttliche Sein und die göttliche Güte, sondern durch ihr von Gott verliehenes und ihnen zu eigen gewordenes und in dieser Eigenheit von Gott erhaltenes Sein und Gutsein. Schliefst ein solcher Schöpfungsbegriff den Pantheismus aus, so kann ihn unmöglich die Auffassung der Erhaltung als einer conservatio in esse und fortdauernden Bejahung der Schöpfung einschliefsen. Der Kritiker wittert überall Pantheismus, nur da nicht, wo er sich wirklich findet, in seiner eigenen Phantasiephilosophie, welche die Dinge zu göttlichen Phantasmen macht und damit offenbar jeder wahren Realität entkleidet.

Dieselben Einwendungen, wie gegen die Schöpfung, erhebt der Kritiker gegen die Bestimmungen über Weltregierung und Vorsehung, ohne auch nur den Begriff, den Thomas damit verbindet und die Gründe, auf die er sich stützt, zu berücksichtigen. Welch unreine religiöse Vorstellungen aber müssen vorausgesetzt werden, wenn man, wie der Kritiker, die Behauptung wagt, eine auf das Einzelne sich beziehende und die Mittelursachen ausschliefsende (was übrigens gegen die ausdrückliche Lehre des hl. Thomas ist) Vorsehung sei nicht nur nicht im Interesse der Religion, sondern widerstreite demselben, weil das Vertrauen

auf die Vorsehung in unendlich vielen Fällen nicht gerechtfertigt erscheine! (S. 249.)

Zum Motiv der Schöpfung übergehend, läfst der Kritiker den hl. Thomas als solches das Glück der Geschöpfe durch Teilnahme an der göttlichen Güte und Vollkommenheit annehmen: eine Darstellung, die mindestens ungenau ist, da in der Lehre des Heiligen die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit als das allgemeine und der Beseligung der (vernünftigen) Geschöpfe übergeordnete Motiv erscheint. Nach einigen wider die Freiheit des Schöpfungsmotivs erhobenen Bedenken wird der Haupteinwand in Form der Frage erhoben: ob man aus den uns bekannten Thatsachen in der Welt, aus allen Einrichtungen und Schicksalen in derselben, besonders der Menschen, nach unseren Gefühlen und unserer Einsicht schliefsen könne, dafs Gott mit dieser Schöpfung diesen Zweck hatte oder auch nur haben, geschweige denn erreichen konnte. Gegen diese Fragestellung mufs entschieden Verwahrung eingelegt werden. Auf diesem Wege könnte die Frage überhaupt nie beantwortet werden, da unsere Erfahrung nach Raum und Zeit zu sehr beschränkt ist, um auf induktivem Wege über die Absicht des Schöpfers etwas Sicheres festzustellen. Wir haben, um die Frage nach dem göttlichen Schöpfungsmotiv zu beantworten, weder den göttlichen Standpunkt, noch den der Erfahrung, sondern den der reflektierenden Vernunft einzunehmen. Nachdem wir — allerdings auf Grund allgemeiner Erfahrungsthatsachen — das Dasein eines persönlichen Schöpfers erschlossen haben, sagt uns die Vernunft, dafs der Schöpfungszweck ein anderer gar nicht sein könne, als die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit und Güte, die Verherrlichung Gottes. Diesem Resultate widerspricht die richtig verstandene Erfahrung mit nichten. Denn — beschränken wir uns auf den Menschen —, so gibt es geistige Güter, die ihn mehr oder minder für alle sinnlichen Übel und Leiden schadlos zu halten vermögen. Indes kann es hier nicht unsere Aufgabe sein, eine Theodicee zu schreiben. Zur Widerlegung des Kritikers genügt es, darauf hinzuweisen, dafs es ihm nicht gelungen ist, die festen Grundlagen, auf welchen der wissenschaftliche Beweis der göttlichen Vorsehung ruht, zu erschüttern. Der Kritiker macht es sich in vorliegendem Falle viel zu leicht, indem er wiederholt mit den düstersten, der Palette unserer Pessimisten entnommenen Farben eine teils einseitige, teils unwahre (wozu die Behauptung gehört, die Religion habe mit Wahnvorstellungen begonnen) Schilderung vom Kampfe ums Dasein u. s. w. entwirft und nach diesen

rhetorischen Ergüssen den Schluſs zieht, daſs die Beglückung in unserem Sinne (sic S. 254) nicht das eigentliche Motiv der Schöpfung sein könne. Was ist Glück in unserem Sinne? Ist damit das Glück im Sinne der aufgeklärten Geister unserer Tage — der Schopenhauer, Hartmann u. s. w. gemeint? Dieses Glück könnte ein weiser Schöpfer allerdings nicht zu seinem Schöpfungsmotiv machen; denn es ist des vernünftigen Geschöpfes selbst nicht würdig.

Nicht bloſs thomistische, sondern Lehre der Offenbarung ist es, daſs die Geschichte der Menschheit mit einem vollkommenen Zustande begonnen habe. Auch hiergegen polemisiert unser Kritiker, ohne sich darum zu kümmern, daſs der englische Lehrer jenen vollkommenen Zustand als einen übernatürlichen betrachtet, auſser welchem er einen reinen Naturstand für möglich hielt. Allerdings denkt sich auch diesen der Aquinat anders als Fr., der in dieser Frage sich im wesentlichen von Darwin leiten läſst. Denn auch in einer rein natürlichen Ordnung gilt dem hl. Thomas als unumstöſslich der Grundsatz, daſs alle Entwickelung und Verwirklichung von Potenzen eine Aktualität zur Voraussetzung haben müsse. Auf eine natürliche Schöpfungsgeschichte angewendet würde dieser Grundsatz dahin lauten, daſs der Übergang vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, die aufsteigende Entwickelungsreihe in der Kette der Wesen von der als wirkender und Zweckursache fungierenden aktiven und intelligenten Schöpfermacht Gottes bedingt und getragen sei. Der Wucht dieses aristotelisch-thomistischen Grundsatzes kann Fr. selbst nicht ganz sich entziehen. Er glaubt jedoch die Schwierigkeit mit der fast möchte ich sagen leichtfertigen Bemerkung abthun zu können: „Es ist also, um Potenzen zur Entwickelung bringen zu können, nicht nötig, daſs gerade die gleichen Aktualitäten vorausgehen. Es genügt ursprünglich ein allgemeines Gestaltungsprincip (das zugleich Aktualität und Potenzialität in sich schlieſst), das sich immer mehr differenziiert und zu der unendlichen Fülle von Gattungen, Arten und Individuen entwickelt.“

Gewiſs müssen nicht immer die gleichen Aktualitäten vorausgehen. Die Sonne z. B. aktuiert verschiedene Potenzen, die ihr nicht gleichartig sind. Aber es muſs immer eine wenigstens der Gattung nach gleiche oder eine analogische Aktualität, in letzter Instanz eine reine, absolute Aktualität vorausgesetzt werden, die den zielstrebigen Prozeſs einleitet, beherrscht und zum Ziele führt, wenn wir nicht eine sich selbst aktuierende Potenz, ein sich verwirklichendes Mögliche als das absolut Erste

setzen und mit dem Widerspruchsprincip, dem letzten Anker der Vernunft in Widerspruch treten wollen.

Das Frohschammersche Aktualität und Potenzialität in sich fassende allgemeine Princip ist das πρῶτον ψεῦδος seines und aller neueren spekulativen Systeme der Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann. Wir brauchen auf diesen entscheidenden Punkt nicht weiter einzugehen, da wir die Sache an verschiedenen Orten (Der moderne Idealismus S. 35 ff., S. 96 ff. Kath. Dogm. I S. 72 f., S. 181 ff.) ausführlicher behandelt haben.

Der thomistischen Lehre, das Niedere und Unvollkommene stamme aus dem Höheren und Vollkommenen, liegt auch nicht teilweise der neuplatonische (emanatistische) Gedanke zu Grunde; denn der englische Lehrer anerkennt den durch die Erfahrung bestätigten Vernunftsatz, dafs in dem, was sich entwickelt, die Potenz dem Akt, der unvollkommene dem vollkommenen Zustand vorausgehe. Dagegen steht die eigene Ansicht Frs. dem Neuplatonismus viel näher; denn wenn er die Welt mit der Gottesferne beginnen läfst (S. 257), so kann diese Gottesferne (da ja die Dinge göttliche Imaginationen sein sollen) nur auf einem Abfall Gottes von sich selbst beruhen, so dafs die Weltentwickelung nach der einen Betrachtungsweise als ein Aufsteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, nach der anderen als Selbstbeschränkung und Verendlichung eines Vollkommenen und Unendlichen erscheint. Im göttlichen Leben selbst müfste eine Störung eingetreten sein, wenn Gott so grauenhafte Phantasieen, wie sie Fr. in der ursprünglichen Entwickelung der Dinge schildert — wie sollen wir sagen? — erlitten haben soll. Der hl. Thomas ist gegen solche Vorstellungen eines ganz sinnlichen Pantheismus gerade durch seinen Schöpfungsbegriff sichergestellt.

Die letzte Bestimmung der thomistischen Gotteslehre, an welche die kritische Sonde angelegt wird, betrifft das Was der Schöpfung, die sich aus einer Mannigfaltigkeit von Wesen zusammensetzt, um in der Vielheit die Vollkommenheit Gottes annähernd abzubilden, was ein einzelnes Geschöpf oder eine einzelne Art u. s. w. nicht zu leisten vermöchte. Abgesehen von einer einzigen neuen Bemerkung, werden die alten Einwendungen, die wir bereits zurückgewiesen, aufs neue aufgewärmt. Jene Bemerkung aber bezieht sich auf den von Thomas für die Vielheit der Geschöpfe angeführten Grund der gröfstmöglichen Vollkommenheit der Schöpfung, da man meinen sollte, gerade durch die Vielheit werde die Schöpfung der vollkommen ein-

heitlichen Ursache unähnlich (S. 260). Es ist aber nach dem hl. Thomas nicht die Vielheit praecise als solche, sondern es sind die sich ergänzenden und zu einer Einheit der Ordnung (nicht des Wesens!) zusammenschliefsenden Vollkommenheiten der vielen Geschöpfe, wodurch die gröfsere Ähnlichkeit mit der schöpferischen Ursache erzielt wird. Indem seinerseits Fr. aus Gott die Einheit des Weltprincips hervorgehen läfst und zwar nicht durch Schöpfung aus nichts, sondern durch Emanation (s. S. 234 ff.), stellt er sich auf den Boden eines das Allgemeine hypostasierenden idealistischen Pantheismus, wie wir in der öfter angeführten Schrift (Der mod. Idealism.) nachgewiesen haben.

Von der Materie, die nach dem hl. Thomas in und mit dem gesamten Körper geschaffen ist, wird auch hier wieder behauptet, sie habe keine Idee in Gott und könne deshalb nur Produkt blinden Wollens oder eines dunklen Naturgrundes in Gott sein. Nun wissen wir aber, dafs nach Thomas und inwiefern die Materie in Gott eine Idee besitze, so dafs sie ohne Schwierigkeit als schöpferisches Produkt einer absoluten Aktualität begriffen werden könne. Die scholastische Materie ist dem Kritiker ein Unding und ein Unbegriff (S. 259). Es mufs doch in diesem Begriff der Materie eine ganz eigentümliche Kraft und ein wirksames Gegengift gegen Pantheismus und Atheismus liegen, da er mit solcher Heftigkeit und Übereinstimmung von den verschiedensten Anhängern der modernen Philosophie bekämpft wird. Wir werden uns deshalb im Interesse des wissenschaftlichen Theismus wohl hüten müssen, dieses Palladium preiszugeben.

Endlich kehrt der Vorwurf wieder, dafs mit den Grundformen, Ideen und Typen ein eigentümliches Getriebe in die göttliche Intelligenz hineinverlegt werden müfste, wenn die verschiedenen Wesen alle mit ihren Strebungen vorbildlich da sein sollten. Welch ein Armutszeugnis für einen Philosophen, der doch zwischen Gedanken und Wirklichkeit sollte zu unterscheiden wissen! „Leicht bei einander wohnen die Gedanken", sagt der Dichter. Oder setzen Athener und Peloponnesier im Kopfe des grofsen Geschichtsschreibers ihre blutigen Kämpfe fort? Mit viel mehr Recht kann man dem Phantasiephilosophen den Vorwurf zurückgeben, denn in der That vollzieht sich nach seiner Auffassung der gesamte Weltprozefs und Kampf ums Dasein in der göttlichen Phantasie, also in Gott selbst. Freilich ist auch sein Gottesbegriff darnach!

Überblicken wir die thomistische Gottes- und Schöpfungs-

lehre, so läfst sie sich nach der eigenen Darstellung des Kritikers in wenigen grofsen Strichen skizzieren. Ausgehend von der Existenz veränderlicher, zufälliger, am Sein nur participierender Wesen schliefsen wir kraft des Kausalitätsprincips auf die Existenz eines notwendigen, unveränderlichen, durch sich und das Sein selbst seienden Wesens, das reine Wirklichkeit und daher absolut einfach, immateriell und geistig ist und dem alle Vollkommenheiten eines unendlichen Geistes, folglich Allwissenheit, Allweisheit, Allgüte zukommen müssen. Bestätigt wird dieser Schlufs durch die in der Natur herrschende planvolle Ordnung, die nur aus einer bewufst zwecksetzenden überweltlichen Intelligenz erklärbar ist. Aus dieser so bewiesenen ersten Ursache können die Dinge nicht durch Emanation, irgendwelche Teilung, Selbstbeschränkung oder Selbstbestimmung, sondern nur durch Schöpfung aus nichts hervorgehen. Ohne jegliches Bedürfnis, mit vollkommener Freiheit schafft Gott aus reinster Güte, um seine Herrlichkeit durch Mitteilung seiner Vollkommenheiten zu offenbaren, eine Mannigfaltigkeit von Wesen, die in ihrer wunderbaren Verkettung und schönen Ordnung ein Abbild seiner absolut einheitlichen Vollkommenheit darstellen. An diesem in sich festgefugten Bau der thomistischen Theologie sucht der Kritiker wie an einem Stahlpanzer vergeblich zu zerren und zu rütteln. Es ist ihm nicht gelungen, auch nur eine Masche an jenem Netze von Schlüssen zu lösen. Gleichwohl hält er sich befugt, diese Lehre eine kirchlich geschaffene Scheinwissenschaft zu nennen, die im Gegensatz zu den offensten, klarsten Thatsachen der Natur und Geschichte ausgebildet worden sei, mit Hülfe abstrakter Grundsätze und Formeln, und durch die nähere Erforschung der Natur und Geschichte in der freien modernen Wissenschaft widerlegt erscheine (S. 261). Offenste und klarste Thatsachen und doch wieder die Notwendigkeit tieferer Erforschung der Natur und Geschichte und zwar durch die freie, moderne Wissenschaft! Genauer besehen sind diese Thatsachen nichts anderes als die längst bekannten physischen Übel, vor allem der in darwinistischer Weise übertriebene Kampf ums Dasein. Und um diesen Kampf ums Dasein als einen Gegenbeweis gegen die durch klare Vernunftgründe erwiesene Existenz eines überweltlichen Schöpfers auszuspielen, dazu werden überdies so niedrige, im schlimmsten Sinne anthropomorphistische Vorstellungen von der Weisheit und Güte eines persönlichen Schöpfers verwendet, dafs sich ein christlich sich nennender Philosoph derselben schämen sollte.

Den Rat, den der Kritiker dem Papste gibt, der „veralteten“

Philosophie des hl. Thomas die einfache, edle religiöse Lehre des Stifters des Christentums (dessen Auferstehung der Kritiker leugnet und als poetische Auschmückung betrachtet) zu verkünden, wird derselbe in dem beabsichtigten Sinne so lange nicht befolgen können, als die katholische Kirche, d. h. das konkrete Christentum einen Sauerteig bildet, der die ganze Masse durchdringt, also nicht allein das Gefühl und einen blinden Gefühlsglauben, sondern auch die Vernunft in Anspruch nimmt. Die Unnatur des Zwiespalts zwischen einem atheistischen, resp. pantheistischen Verstande und einem theistisch gläubigen Gefühle kann und wird das Christentum, resp. die Kirche nie anerkennen. Darum ist es nicht das Interesse hierarchischer Herrschsucht, wie der Kritiker meint, sondern das Interesse der Religion und der Vernunft selbst, was die Kirche bestimmt, auch über die philosophischen Bestrebungen zu wachen und eine auf Irrwege geratene sog. Wissenschaft auf den Weg der Wahrheit zurückzuweisen. Bekannt ist das Wort des Papstes Pius IX., heutzutage gelte es, die Rechte der Vernunft gegen ihre angeblichen Freunde zu verteidigen.

Anders stellt sich die Sache in den Augen unseres unter Kants Einfluſs stehenden Kritikers. Die allgemeinen Grundsätze gelten ihm als bloſs formal, nur auf sachlicher (d. i. empirischer) Grundlage geeignet, objektive Erkenntnis zu vermitteln. Das Kausalitätsprincip insbesondere berechtige nur zum Schlusse auf ein ewiges Sein, dessen Beschaffenheit allein auf Grund der Erkenntnis des Weltganzen bestimmt werden könne. Nur durch das „Ideelle im Dasein“, das die Scholastik nicht zur Entwickelung gebracht habe, sei ein tieferer Einblick in die höchsten Gründe der Dinge zu gewinnen. Zum „Ideellen“ aber erhebe sich die Menschheit nur durch allmähliche Vervollkommnung. Dasselbe bekunde sich wohl auch in der Religion, jedoch nur in subjektiver und daher zur Herrschsucht und Unduldsamkeit geeigneter Weise. Die Wissenschaft allein gewähre objektive Erkenntnis, diese aber sei, was positive Resultate betrifft, noch unendlich weit vom Ziele entfernt, da die Grundlage sicherer Gotteserkenntnis, nämlich die Welterkenntnis noch zu unvollkommen gegeben sei.

Zum Glücke für die Menschheit beruht dieses trostlose Endergebnis auf durchaus morschem Fundamente. Was zunächst die allgemeinen Axiome betrifft, so sind dieselben zwar nicht sachliche Principien im Sinne der modernen Synthesis a priori, aber auch nicht bloſse Formalprincipien, sondern objektive Principien, durch welche wir reale Verhältnisse, und auf Grund

erfahrungsmäfsigen Daseins wiederum Dasein, mag es erfahrbar oder nicht erfahrbar sein, mit hinreichender Evidenz zu erkennen, resp. zu erschliefsen vermögen. Hier steht Objektivismus gegen Subjektivismus, Aristoteles gegen Kant, die gesunde Vernunft gegen sophistische und zersetzende Kritik, Wahrheit gegen Irrtum. Von der Welt aber erkannte die Scholastik und die griechische Philosophie soviel als genügte, um sie als ein geordnetes, von Gesetzen beherrschtes, planvolles, aus endlichen und veränderlichen Wesen bestehendes Ganzes aufzufassen und daraus auf einen intelligenten, ewigen, durch sich seienden, seinem Wesen nach absolut einfachen Urheber zu schliefsen, der sein Werk, wie es von ihm ausgeht, so auf sich als höchstes Ziel zurückbezieht. Wenn sich der Pantheismus, um von dem keinen tieferen Geist befriedigenden Materialismus abzusehen, dieselben Prädikate der Ewigkeit, Einheit u. s. w. aneignet, so ist er eben einer wissenschaftlichen Widerlegung fähig: denn es läfst sich zeigen, dafs er mit Vernunft und Erfahrung gleichmäfsig in Widerspruch tritt.

Führen so Vernunft und Erfahrung zu Gott, so bedarf es nicht der nebelhaften „Ideen", die uns doch nur einen „ideellen" Gott, nicht den Realgrund der Welt verbürgen könnten (Der mod. Idealismus S. 50). Soll die Objektivität der Gottesidee festgestellt werden, so kann dies nur von der wirklichen Welt und dem wirklichen Menschen aus geschehen, und das Verfahren der Scholastik ist ein vollkommen korrektes; denn nicht nur die Vollkommenheiten, sondern auch die Unvollkommenheiten der Dinge, ihre Endlichkeit, Unveränderlichkeit u. s. w. weisen auf Gott hin, ja gerade sie sind es, die uns zwingen, gegen den Pantheismus an der Transcendenz Gottes festzuhalten. Bei der näheren Bestimmung der Beschaffenheit Gottes aber ist es keineswegs der Gesichtspunkt der Menschenähnlichkeit, von welchem die Scholastik ausgeht, da sie ja in diesem Falle in Gott Potenzialität, Werden, Entwickelung, allenfalls auch Phantasie, kurz ein Element der Materialität annehmen müfste, wie dies vom Kritiker selbst geschieht, auf den deshalb der Vorwurf des Anthropomorphismus mit Recht zurückfällt. Dagegen ist die Scholastik von ontologischen Gesichtspunkten geleitet und überträgt nur das auf Gott, was dem als objektiv bereits erwiesenen Begriff des schlechthin aktualen Seins angemessen ist, also die reinen Vollkommenheiten absoluter Macht, Güte und Weisheit.

Der Anthropomorphismus des Kritikers wurzelt tief in seiner Erkenntnistheorie, derzufolge die Ideen durch Phantasie „gestaltet" werden, und offenbart sich in der Ansicht, dafs mit der

fortschreitenden Vervollkommnung der Menschheit auch der Begriff der Gottheit sich vervollkommne. Gegen diese Annahme spricht das Zeugnis der Geschichte, wornach vielmehr die Vervollkommnung der Menschheit aus den reineren religiös-sittlichen Erkenntnissen abzuleiten ist, die ihr durch gotterwählte Geister, durch die Offenbarung und vor allem durch das Christentum zugeflossen sind, und die wenigstens zum Teile auch durch die Vernunft erkannt und bestätigt werden. Denn Vernunft und Religion oder Wissenschaft stehen sich nicht wie Subjektives und Objektives gegenüber. Die Religion kann so wenig als die Wissenschaft ohne objektive Grundlage bestehen. Das wahre Verhältnis von Religion und Wissenschaft ist dem Kritiker nicht klar geworden, sein Blick ist durch die Schreckbilder religiösen Fanatismus und hierarchischer Herrschsucht, die ihn überall verfolgen (S. 264), getrübt. Sie machen ihn ungerecht gegen Christentum und Kirche und infolgedessen gleichgiltig gegen jedes bestimmte religiöse Bekenntnis; denn in jedem Glauben könne der beglückende Gottesfriede gefunden werden, wie denn jeder Glaube zur höchsten Aufopferung die Kraft verliehen habe (S. 265), eine Behauptung, die durch die Geschichte des Heidentums ebenso wie durch die des Christentums Lügen gestraft wird.