Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 11 (1897)

Artikel: Die angebliche Mangelhaftigkeit der Aristotelischen Gotteslehre
Autor: Rolfes, Eugen
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762032

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: 24.08.2025

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

DIE ANGEBLICHE MANGELHAFTIGKEIT DER ARISTOTELISCHEN GOTTESLEHRE.

Von Dr. EUGEN ROLFES.

I. Artikel.

Die Kontroverse über den Wert und die Wahrheit der aristotelischen Philosophie wird bei uns in Deutschland seit einer Reihe von Jahren mit einer gewissen Lebhaftigkeit geführt, und bis zur Stunde will des Streites kein Ende werden. So sehr man aber wünschen mufs, dafs endlich eine Einigung zu stande komme, so wenig haben die Verteidiger des Aristoteles Ursache, sich durch den fortdauernden Widerspruch, dem sie begegnen, entmutigen zu lassen. Es ist schon ein Erfolg, dafs der Kampf der Meinungen regelrecht eröffnet ist. Bisher erfreuten sich die Gegner einer Art ruhigen Besitzstandes, und es ist kein Wunder, wenn sie nunmehr, darin gestört, sich nicht so leicht ergeben wollen.

Es ist uns Katholiken in Deutschland mit der Philosophie ähnlich ergangen wie mit so manchem andern. Die aufserkirchliche Wissenschaft führte das grofse Wort, und was die Unsrigen vorbrachten, kam entweder nicht gegen sie auf, oder war selbst vom Trug des Zeitgeistes angekränkelt. Die Philosophen Kant, Fichte, Schelling, Hegel liefsen wir lange als müfsige Zuschauer ihre nebelhaften Bauten aufführen, und als endlich auch einige der Unsrigen, wie Hermes und Günther, ans Werk gingen und eine spekulative Darstellung der höhern Wahrheiten unternahmen, mufste die kirchliche Autorität ihre Arbeiten verwerfen. Denn es zeigte sich, dafs dieselben im Grunde von eben jenen Irrtümern ausgingen, die sie bekämpfen wollten.

An dem Schicksale der Philosophie nahm die Erklärung des Aristoteles in ihrer Weise teil. Ein Biese, Weisse, Prantl, Zeller, welch letzterer gegenwärtig als der Hauptgewährsmann für die Lehrmeinung des Aristoteles citiert wird, stehen teils geradezu auf dem Standpunkte Hegels, teils sind sie von ihm ausgegangen. Wer weifs aber nicht, wie die eigene Richtung des Denkens so leicht auch die Auslegung eines fremden Systems beeinflufst? Mit Rücksicht wohl auf die subjektive Exegese des

Kantianers Voigt und des eben genannten Weisse schrieb bereits im Jahre 1833 der treffliche Trendelenburg: „in tam amplis Aristotelici ingenii monumentis nullum locum adeo vacuum relictum putavimus, ut felici quadam ex hodierna philosophia divinatione supplendus esset. Ita enim si antiquis, ut fit, recentia, propriis aliena miscentur, periculum est, ne sincera inficiantur et obscura non sua, sed ambigua luce collustrentur. Quare a lubrica hac ratione, quae neglectum historici studii laborem facili philosophandi nisu compensare vult, manus abstinuimus.[1]“ Was Prantl und Zeller angeht, so dürfen wir ihnen zwar nicht den Vorwurf machen, dafs sie den Aristoteles subjektiv konstruieren wollen, aber wir müssen auf sie einigermafsen das Urteil beziehen, das Brentano über die Tadler des Aristoteles im allgemeinen fällt: „Man will die historische Wahrheit, aber man erreicht sie dennoch häufig nicht, weil man sich gar zu hoch über das Altertum erhaben dünkt, und darum, da man leider auch in unserer Zeit sich nicht ganz vor Widerspruch zu wahren weifs, wenn man einen alten Philosophen, einen Plato und Aristoteles zu untersuchen hat, schon von vorn herein nichts anderes als einen Haufen von Widersprüchen und kindischen Thorheiten zu finden erwartet.“[2] Es sind in der That die Widersprüche der neueren deutschen Systeme daran schuld, dafs man das Vorhandensein von Ungereimtheiten auch bei einem Aristoteles für gar nichts Auffallendes oder Bedenkliches ansieht. Freilich mag der Grund des Mifsverstehens auch noch wo anders liegen. Bei der Stellung der meisten nicht katholischen Gelehrten zum positiven Christentum mag sich wenig Geneigtheit vorfinden, schon in dem alten Heiden Aristoteles wahrhaft gläubige Anschauungen anzuerkennen. Es sind das Dinge, die man nicht gerne ausspricht, aber es möchte sich vieles aus ihnen erklären lassen.

Katholischerseits kamen wohl die ersten Schriftsteller, die sich in den letzten Jahrzehnten eigens mit Aristoteles beschäftigten, aus der Schule Trendelenburgs. Aber Trendelenburg war zwar anscheinend ein gläubiger Gelehrter, stand indessen als Protestant mit seiner Erklärung des Aristoteles ganz aufserhalb der wissenschaftlichen Tradition der katholischen Vorzeit. Wir haben das Urteil, dafs er bei all seiner Genialität eine Reihe von Grundideen des aristotelischen Systems nicht erfafst hat. Man pflegt z. B. seinen Kommentar über die Bücher von

[1] Arist. de anima, p. XX. ed. II.
[2] Die Psychologie des Aristoteles S. 195.

der Seele klassisch zu nennen. Diese Wertung ist auch am Platz, wenn man dabei an die ganze Behandlung, den litterarischen Apparat und die Sprache denkt. Aber was die aristotelischen Gedanken angeht, so ist es zweifelhaft, ob er die Definition der Seele verstanden, die Doppelstellung der intellektiven Seele als Form und selbständige Substanz gewürdigt, den Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung in seiner Eigentümlichkeit erfafst hat.[1] Es darf also nicht auffallen, wenn auch die Schüler Trendelenburgs sich in ihrer Auslegung des Aristoteles vielfach befangen zeigen.

Brentano zwar, der erste unter ihnen, der vom katholischen Standpunkte aus schrieb, wird von diesem Vorwurf nicht getroffen. Er hat wieder in die Bahn der scholastischen Tradition eingelenkt. Er hat es sich in der Abhandlung von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles und in seiner Psychologie des Aristoteles zum Ziele gesetzt, der Erklärung neue Hilfsquellen zu eröffnen, indem er auf die Kommentare von Thomas von Aquin hinwies. Der später so unglücklich gewordene Gelehrte hat sich hiermit ein grofses Verdienst um die gedeihlichere Entwickelung der philosophischen Bestrebungen erworben. Aber er hat das Werk sozusagen nur angefangen, um es sofort wieder einzustellen. Denn abgesehen von einer, auch nicht zu Ende geführten Broschürenfehde mit Zeller über den Kreatianismus des Aristoteles und seine Lehre vom Ursprung der Seele hat er nach der Psychologie des Aristoteles, die auch eine Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes enthielt, unseres Wissens nichts mehr über unsern Philosophen geschrieben.

Bei solchem Stande der Dinge darf es uns nicht befremden, dafs auch neuerliche Versuche von katholischer Seite, die scholastische Deutung des Aristoteles zu rechtfertigen, eine geteilte Aufnahme finden und zwar auch bei katholischen Gelehrten. Es lassen sich eben tief eingewurzelte und weitverbreitete Vorurteile nicht mit einem Male beseitigen. Namentlich in vorliegendem Falle ist dies darum erschwert, weil zur Bildung eines sicheren Urteils in den obschwebenden Fragen nicht blofs eine bedeutende philosophische und auch theologische Schulung, sondern auch die nur durch beharrliches Studium zu erlangende Vertrautheit mit Aristoteles erforderlich ist. Und doch scheint

[1] Man vergleiche darüber die Abhandlung: Die Textauslegung des Aristoteles bei Thomas von Aquin und bei den Neueren. Jahrbuch für Phil. IX. Anfang.

ein Austrag der Frage zu den Lebensbedingungen der Wissenschaft zu gehören. Wie die mittelalterliche, so mufs auch die heutige Philosophie an Aristoteles anknüpfen, wenn sie mit Frucht betrieben werden soll.

Nachdem wir diese allgemeinen Gesichtspunkte vorangestellt haben, wollen wir im folgenden den übertriebenen Bedenken gegen die Gotteslehre des Aristoteles in einem kurzen übersichtlichen Aufsatze zu begegnen suchen. Hierzu veranlafst uns noch der Umstand mit, dafs die gegnerische Auffassung erst vor kurzem wieder von einem jungen katholischen Schriftsteller in einem eigenen Buche[1] auch mit Bezugnahme auf eine Publikation von uns[2] vertreten worden ist. Es handelt sich im gegenwärtigen Aufsatze darum, dafs wir früher Gesagtes in einen Überblick und in eine etwas andere Ordnung bringen, einiges berichtigen, anderes ergänzen, oder gegen neue Einreden sicher stellen.

Man weifs, dafs die Anklagen gegen die Gotteslehre des Aristoteles sich sowohl auf das innere Leben als auf die äufsere Thätigkeit Gottes beziehen. Die Erkenntnis des aristotelischen Gottes soll in der Weise auf ihn selbst beschränkt sein, dafs er von den aufsergöttlichen Dingen nichts weifs; ein Wille wäre bei ihm so gut wie nicht vorhanden; für die Welt bildete er nur das ruhende Ziel ihrer Bewegung, ohne sie als wirkende Kraft zu beeinflussen, und von einer lebendigen Hervorbringung der Dinge durch ihn könnte nach allem diesem selbstverständlich keine Rede sein. Diese extreme Auffassung wird nicht immer in ihrer ganzen Schroffheit vertreten, sondern erscheint oft einigermafsen gemildert und abgeschwächt; ebenso wird nicht durchgängig behauptet, dafs Aristoteles die angezeigten Lehren durchaus klar und ohne Schwanken vortrage, sondern man gibt vielfach eine gewisse Unklarheit bei ihm zu, möchte ihn, wie z. B. Elser, im Anschlufs an eine ältere Stimme, S. V. und sonst thut, mit dem Tintenfisch vergleichen, der in kritischen Momenten sich in Dunkel hüllt, oder zeiht ihn auch einfach vieler argen Widersprüche, wie wiederum Elser besonders am Schlufs seiner Schrift zu thun kein Bedenken trägt.

---

[1] Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes von Dr. Konrad Elser, Repetent am Königl. Wilhelmsstift zu Tübingen. Münster bei Aschendorff. 1893.

[2] Die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen.

Wenn wir uns nun zuerst ganz im allgemeinen die Gründe vergegenwärtigen, die man für eine derartige Auffassung geltend macht, so erstaunt man, hauptsächlich auf solche Conceptionen des Stagiriten verwiesen zu werden, die sozusagen zu den Grundanschauungen des Theismus gehören und darum auch in jeder christlichen Dogmatik ihren Platz haben. Aristoteles lehrt im 12. Buche der Metaphysik im 7. und 9. Kapitel, dafs das Objekt des göttlichen Denkens, von welchem dieses seine Würde entlehne, die göttliche Substanz sei, die wiederum lautere Wirklichkeit bedeute, so dafs das Denken Gottes Denken des Denkens sei. Aber liegt es denn nicht am Tage, dafs er der Wahrheit gemäfs nicht anders lehren konnte? Jede Erkenntnis fordert ein Objekt; wo dieses Objekt vom Erkennenden verschieden ist, da ist die Erkenntnis von anderm abhängig, so der Sinn von dem sinnenfälligen Objekte, der endliche Geist von der Wahrheit, der er sich denkend unterwirft. Gäbe man also der Gottheit ein anderes Erkenntnisobjekt als sich selbst, so verlöre sie jene Unabhängigkeit, die dem höchsten Wesen eignet. Wie soll also Aristoteles, da er dieser Wahrheit Zeugnis gibt, eben damit den Irrtum gelehrt haben, dafs Gott von der Welt nichts wisse? Vielleicht darum, weil er es verabsäumt, zwischen beiden Momenten in Gott, der Erkenntnis seiner selbst als des unmittelbaren Objekts und des aufsergöttlichen als des mittelbaren Objekts, den Ausgleich zu liefern? Aber das war hier nicht nötig. Hier handelte es sich nur darum, Gott als das letzte Ende aller Dinge zu erweisen, der sich selbst genügt, während alles andere erst in ihm zur Ruhe kommt.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Lehre, dafs Gott als Ziel die Welt bewegt, die von Aristoteles im 7. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik vorgetragen wird. Riefe Gott nicht als Ziel, als höchstes Gut, dem alles begehrend zustrebt, den Weltlauf hervor, so müfste das höchste Gut aufser Gott zu suchen sein, weil sich die Bewegung ohne letztes Ziel nicht denken läfst. Aristoteles selbst belehrt uns hierüber. „Anaxagoras“, so sagt er im 10. Kapitel des genannten Buches 1075 b 8, „Anaxagoras macht das Gute als Bewegendes zum Princip; denn die Vernunft (der weltordnende Geist) bewegt, aber sie bewegt um etwas willen, so dafs dies also etwas anderes ist (als sie), wenn man nicht mit uns sagt, die Arzneikunst sei in gewissem Sinn die Gesundheit (d. h. die Thätigkeit des Arztes, die auf die Gesundheit abzielt, fällt, als geleitet vom Begriff oder Gedanken der so und so herbeizuführenden Genesung, gewissermafsen mit dieser in eins zusammen).“

Nicht anders ist auch von der Conception zu reden, der wir in der Ethik im 8. Kapitel des 10. Buches begegnen. „Die Aktualität Gottes“, heifst es dort, „die durch Glückseligkeit ausgezeichnet ist, ist eine theoretische, beschauliche, keine praktische“ (1178 b 22). Sehen wir für jetzt von der Frage ab, ob die Thätigkeit Gottes hier nur als Quelle seiner Seligkeit betrachtet wird, die zweifellos nur von der ewigen Selbstanschauung, nicht von den äufseren Werken kommt, so hat der freilich dem Aristoteles eigentümliche Ausdruck von der theoretischen Energie Gottes offenbar zum Inhalt nichts anderes als die allgemein anerkannte Vorstellung, dafs die lautere und einfache Wirklichkeit Gottes in der Selbstanschauung, in dem ewigen und seligen Gedanken seiner unendlichen Vollkommenheit besteht. Ob in diesem einen Gedanken alle äufsere Wirksamkeit Gottes eingeschlossen, oder ob sie von ihm ausgeschlossen sei, darüber ist mit dem einfachen Vortrag der Lehre nichts entschieden.

Aber liefert vielleicht die Art und Weise, wie diese Wahrheiten bei Aristoteles zur Darstellung kommen, ein anderes Ergebnis? Eine nähere Betrachtung wird zeigen, dafs dies nicht der Fall ist. Kein einziger der von den Gegnern angerufenen aristotelischen Aussprüche gestattet einen sicheren Schlufs im Sinne ihrer Meinung.

Sehen wir dies zunächst bezüglich der göttlichen Selbstbetrachtung!

Im 7. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik lesen wir den Satz: „das reine Denken hat zum Inhalt das an sich Beste und dieses um so mehr, je mehr es reines, in sich bleibendes Denken ist,“ *ἡ δὲ νόησις ἡ καθ᾽ αὑτὴν τοῦ καθ᾽ αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα* (1072 b 18), das heifst, das reine Denken hat einfach die Wahrheit ohne Beziehung auf praktische Zwecke zum Inhalte, und das reinste Denken, das ganz in sich bleibt, und dort die Wahrheit findet, die höchste Wahrheit. Nun ist gewifs zweifellos, dafs die Gottheit das reinste Denken besitzt, und demnach auch das Höchste, sich selber, denkt. Aber wie soll hieraus etwas Sicheres zu Gunsten der gegnerischen Meinung folgen? Wenn wir ferner im 9. Kapitel desselben Buches (1074 b 23 ff.) lesen, es mache für die Würde des Denkens einen Unterschied, ob es etwas Gutes oder das erste Beste zum Inhalt habe; es sei ungereimt, wenn Mannigfaltiges der Gegenstand des göttlichen Denkens wäre; es müsse das Göttlichste und Edelste denken und könne darin keiner Veränderung unterstehen, denn die Veränderung müfste zum

Schlechteren führen, und es läge darin sofort eine Art von Bewegung — wenn wir, sagen wir, dies alles lesen, so brauchen wir darin durchaus keine irrigen Vorstellungen von der göttlichen Erkenntnis zu erblicken. Es läfst sich alles ganz unverfänglich auslegen, und Aristoteles selbst legt die bessere Deutung einigermafsen nahe. Wenn er z. B. sagt, eine Hinkehr zu anderm würde das Denken verschlechtern, so sieht man, wie er eine Hinkehr meint, die zugleich eine Abkehr vom bisherigen Objekt des Denkens ist. Ein allumfassendes Denken ist damit noch nicht ausgeschlossen. Ebenso zeigen die Worte: es würde in der Hinkehr zu anderm eo ipso eine Art Bewegung liegen, dafs nur ein solcher Wechsel der Gedanken, wie er bei uns vorkommt, von der Gottheit ferngehalten werden soll. Gott wäre ja nicht mehr der unbewegte Beweger, als welcher er doch von Aristoteles nachgewiesen worden ist. Aber auch bezüglich der Äufserung, dafs die Würde des Denkens vom Gegenstand abhange, liegt die Deutung auf den nächsten und unmittelbaren Gegenstand nahe. So ist z. B. der eigentümliche Gegenstand des menschlichen Denkens das Intelligible in der Körperwelt, und darum steht die menschliche Intelligenz auf der niedrigsten Stufe. Das höchste Denken kann aber nur das höchste Intelligible zum eigentümlichen Objekt haben, aber daraus folgt nicht, dafs in diesem Objekte nicht alles andre Intelligible mitgegeben sei.

Was die Lehre betrifft, wonach Gott als Ziel und Ende die Welt bewegt, so haben die Gegner für ihre Deutung, als ob er nur als Ziel, und nicht auch als wirkende Kraft bewegte, an dem Text des Philosophen keinerlei besondern Anhaltspunkt. „Das unbewegte Bewegende“, so ungefähr läfst sich Aristoteles an der Hauptstelle, wo er jene Lehre vorträgt, vernehmen, „bewegt in folgender Weise. Das Begehrenswerte und das Intelligible bewegt, ohne selbst bewegt zu sein. Das erste Intelligible fällt aber mit dem ersten Appetibelen zusammen, es ist mit einem Worte das beste, das höchste Gut. Somit ist es auch der höchste Zweck. Man mufs aber Gott nicht so als Zweck denken, wie wenn er für sich etwas begehrte, sonst wäre er nicht unbewegt, da ihm ja noch eine Vollkommenheit zuwachsen könnte; er ist vielmehr Zweck oder Ziel, insofern alles ihm zustrebt, um seiner teilhaftig zu werden. So bewegt er denn als Gegenstand der Liebe; Bewegtes aber (der Fixsternhimmel) bewegt das übrige“ (oder wenn man statt *κινούμενον κινουμένῳ* liest, mit Bewegtem aber bewegt er das übrige) 1072 a 26—b 4. — Der letzte Satz scheint zwischen solchem

zu unterscheiden, was unmittelbar, und solchem, was mittelbar von Gott bewegt wird. Der vorletzte aber: *κινεῖ δὲ* (oder *δὴ*) *ὡς ἐρώμενον,* kann besagen wollen, dafs alles seiner innersten Anlage nach in seiner Thätigkeit Gott als letztem Zwecke zustrebt, ohne dafs damit ein gleichzeitiger wirksamer Einflufs Gottes auf die Welt geleugnet ist. Es genügt uns hier, die blofse Möglichkeit dieser Deutung zu betonen.

Nehmen wir nun noch die Hauptstellen vor, in denen das Leben Gottes als ein beschauliches bezeichnet wird. Die erste, schon oben erwähnte findet sich in der Ethik im 8. Kapitel des 10. Buches. Wir setzen sie vollständig hierher: „dafs die vollkommene Glückseligkeit eine beschauliche Thätigkeit ist, möchte auch aus folgendem erhellen. Wir halten die Götter für im höchsten Mafse glückselig. Aber was für Handlungen, *πράξεις*, sollten wir ihnen beilegen? Die der Gerechtigkeit? Oder wäre es nicht vielmehr lächerlich, wenn sie miteinander Waren austauschten, Einlagen wiedergäben und dergleichen? Oder die des Starkmutes, dafs sie also edelsinnig Gefahren und Schrecknissen trotzten? Oder die der Freigebigkeit? Doch wem sollen sie geben: ungereimt wäre doch auch, dafs sie Geld und dergleichen hätten. Welches aber wären die Werke der Mäfsigkeit? Es wäre doch ein plumpes Lob, dafs sie von sinnlichen Begierden frei wären. Und wenn wir so alles an praktischem Thun durchgehen, erweist es sich für die Götter zu klein und unwürdig. Und doch glaubt jeder, dafs sie leben und also auch thätig sind und nicht wie Endymion schlafen. Schliefst man aber von einem Lebendigen das Handeln (*τὸ πράττειν*), noch mehr aber das Wirken (*τὸ ποιεῖν*) aus, was bleibt da aufser dem Denken? Und so wäre die durch Glückseligkeit ausgezeichnete Thätigkeit Gottes eine theoretische (denkende). Und demnach ist auch unter den menschlichen Thätigkeiten diejenige die glückseligste, die der genannten am nächsten verwandt ist“ (1178 b 7—23).

Was die Erklärung dieser Stelle angeht, so wird die Auslegung Brentanos (S. 248 der Psychologie des Arist.), der wir uns bei einer früheren Gelegenheit im allgemeinen angeschlossen haben (in einer Anmerkung S. 65 der arist. Auffassung etc.), von Elser (a. a. O. 54) beanstandet. Es soll nach Brentano das Wirken, *ποιεῖν*, nur so von Gott ausgeschlossen sein, dafs es ihn nicht eigens beglückt. Dagegen sagt Elser, dafs es, wie auch das Handeln, *πράττειν*, absolut von ihm ausgeschlossen wird. Sonst fehle der vorliegenden Erwägung die Beweiskraft. Nur dann sei das theoretische Leben als das beste erwiesen,

wenn es das ausschliefsliche Leben Gottes sei. Dieser Einwurf hat etwas für sich. Man kann noch beifügen, dafs es auch am Ende der Stelle schlechthin heifst: Die glückselige Thätigkeit Gottes liegt im Denken. Da das göttliche Leben ganz und gar Seligkeit ist, so gilt auch von ihm durchaus, dafs es im Denken besteht. Daraus aber folgt nur so viel, dafs jede Thätigkeit, die wie eine andere und besondere neben dem Denken wäre, gleich der menschlichen, von der Gottheit fernzuhalten ist, und man darf wohl annehmen, dafs auch Aristoteles hier nichts weiteres folgern wollte. Denn er verwahrt sich an unserer Stelle gegen das Handeln und Wirken (*ποιεῖν* facere quod est proprium artis, erklärt St. Thomas im Kommentar) der Götter in Ausdrücken, die nur auf unsere menschlichen Verhältnisse passen. Sie treiben unter sich keinen Tauschhandel, sie verabreichen keine Spenden an dürftige Mitgötter, sie erheben keinen Anspruch auf das Lob der Mäfsigkeit. Noch weniger aber machen sie etwas (etwa Schuhe oder Gedichte). — Wir sollten meinen, wenn Aristoteles im Ernste ein Wirken der Gottheit hätte ablehnen wollen, so müfste er ganz anders geredet haben. Denn wer denkt beim Wirken Gottes an derartiges? Mit solchen Gründen es zu widerlegen, konnte unserm Philosophen nicht Ernst sein.[1]

Eine Stelle, die durch Mifsverständnis Verwirrung angerichtet hat, ist auch die im 7. Buch der Politik am Ende des 3. Kapitels. Sie lautet: „in Mufse möchte Gott und das ganze Weltall sich gut befinden, denen keine äufseren Handlungen neben ihren häuslichen zukommen“, *οἷς οὐκ εἰσίν ἐξωτέρικαι πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν* (1325 b 28). Hier soll nach den Gegnern gesagt sein, Gott habe keine Thätigkeit nach aufsen. Indessen sind in Wirklichkeit mit den *ἐξωτέρικαι πράξεις* wohl solche Thätigkeiten gemeint, wie wenn etwa ein Staat mit einem andern oder ein Mensch mit einem andern

[1] Wie wenig diese Stelle von der Verneinung aller äufseren göttlichen Thätigkeit verstanden werden kann, zeigt der Schlufs des folgenden Kapitels. Denn daselbst liest man, dafs die Menschen, die ein Leben des Geistes führen und dadurch den Göttern ähnlich sind, besonders von ihnen geliebt sein müfsten, und dafs die Sorge der Götter um die menschlichen Dinge sich vornehmlich in ihrer Liebe und Huld gegen den Weisen bethätigen müsse. Wenn Elser S. 144 zu diesem Text bemerkt: „Der Umstand, dafs kaum einige Zeilen vorher eine auf sich selbst bornierte Thätigkeit Gottes gelehrt ist, kann nicht zur Erhöhung des Vertrauens (auf das Vorhandensein einer ernst philosophischen Aussprache) dienen“, so ist zu erwidern, dafs ja eben in Frage steht, wie die vorausgehende Stelle im 8. Kapitel auszulegen ist.

verkehrt. Ein Staat, meint Aristoteles, kann auch für sich und ohne viel Verkehr mit andern Gemeinwesen durch Pflege der geistigen Güter glücklich sein, und ein Mensch kann praktisch nützlich sein auch als Denker, ohne dafs er draufsen im Leben steht (man vergleiche Z. 17: *πρακτικὸν πρὸς ἑτέρους*). Sind ja vielmehr die Denker für das praktische Leben, was der Baumeister für die Werkleute, Z. 23. So beruht ja auch die Glückseligkeit Gottes und der gute Stand der Welt nicht auf Verkehr nach aufsen, haben sie doch nicht ihresgleichen neben sich, sondern auf einer Thätigkeit, die gewissermafsen im eigenen Hause bleibt.

Zu bemerken ist hier noch, dafs kein wirklicher Widerspruch zwischen dieser Stelle und der in der Ethik vorliegt, wo der Gottheit das Handeln abgesprochen wird. Wenn hier von häuslichen Handlungen Gottes geredet ist, so bedenke man, dafs der Ausdruck sich nach der Bezeichnung gerichtet hat, die der Bewegung im Weltall gilt. Die Thätigkeit Gottes, für sich betrachtet, heifst freilich nicht *πρᾶξις*, sondern *ἐνέργεια*.

Eine dritte und letzte Stelle, die hier angezogen wird, findet sich in der Schrift vom Himmelsgebäude II, 12, 292 a 22: „Es scheint dem Wesen, das sich am allerbesten befindet, das Wohlsein ohne Handlung, *ἄνευ πράξεως*, zuzukommen, dem Nächststehenden aber durch eine geringe und einzige.“ Und etwas weiter unten, b 4, wird beigefügt: „Das glücklichste Wesen bedarf keiner praxis, denn es ist selbst der Zweck, die praxis hat es aber allezeit mit zweien zu thun, wenn Zweck und das um des Zweckes willen Geschehende da ist.“ Man sollte sagen, hier müfste schon der Wortlaut die Gegner vorsichtig machen. Das glückseligste Wesen soll ja deshalb keine Handlung haben, weil in ihm nichts um eines Zweckes willen da, nichts vom Zweck wie von einem andern abhängig ist. Es gehörte ja die Handlung ins Gebiet des Bewegten. Ein Bewegtes gibt es aber in Gott nicht. „Dafs der Zweck“, so sagt Aristoteles im 7. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik, „auch im Unbewegten sich findet, zeigt die Unterscheidung. Es gibt einen finis cui[1] und cuius gratia, und dieser letztere zwar findet sich im Bereich des Unbewegten, jener erstere aber nicht“ (1072 b 1). Mit Gewifsheit also kann man hier nichts weiteres behaupten, als dafs in Gottes Thätigkeit jede Abhängigkeit aufser, wenn man will, der von sich selbst geleugnet wird, wie auch

[1] Wir übersetzen nach der Konjektur von Christ: *ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τινός*.

St. Thomas im Kommentar auslegt; ihm ist hier nur der Gedanke ausgesprochen, dafs in Gott keine Bewegung ist: „sic igitur quod aliquid omnino careat motu, potest dupliciter contingere: uno modo, quia est perfectissimum: alio modo, quia est propinquum imperfectissimo.“

DES KARDINALS P. PÁZMÁNY PHYSIK.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Der Dialektik des berühmten ungarischen Kardinals, über welche wir im Jahrbuch Bd. X. S. 298—303 referierten, ist in verhältnismäfsig kurzer Frist die Physik oder Naturphilosophie gefolgt. In einem „allgemeinen Prolog“ spricht sich der Protektor der thomistischen Gesellschaft in Budapest Bischof Steiner über Inhalt und Wert des Werkes mit Recht dahin aus, dafs die darin enthaltenen Untersuchungen, die sich auf die allgemeinen Bestimmungen des natürlichen (beweglichen, resp. infolge einer inneren Bewegungstendenz sich entwickelnden) Seins beziehen, auch für unsere Zeit ihre Bedeutung nicht verloren haben. Aus einem zweiten Vorwort (dem des Herausgebers) entnehmen wir, dafs das Werk in zwei Handschriften, einer Ur- und Abschrift vorlag, sowie dafs der gegenwärtigen, in der gleichen glänzenden Ausstattung wie die Dialektik erscheinenden Ausgabe die Urschrift zu Grunde gelegt sei. Die der Handschrift beigefügten Randnoten gelangten, soweit sie einen abgeschlossenen Sinn und nicht unvollständige Notizen zur Gedächtnishilfe für den mündlichen Vortrag enthalten, zum Abdrucke. Dieselben sind gröfstenteils aus Suarez' metaphysischen Disputationen entnommen, die ein volles Jahr vor Ausarbeitung der Schrift Pázmánys in Salamanca, 1597, zum ersten Male im Drucke erschienen. Im übrigen nimmt Pázmány in der Naturphilosophie dieselbe freie Stellung wie in der Dialektik für sich in Anspruch und nennt, wie der Herausgeber richtig bemerkt, nicht blofs Thomas und die Thomisten, sondern auch die Nominalisten mit Achtung. Bald widerlegt er mit den Thomisten die scotistische Lehre von der besondern Körperform, bald bekämpft er . . . mit den Scotisten die thomistische Lehre, dafs die Materie sich real von der Form unterscheide und dessenungeachtet keine von der Existenz der Form verschiedene Existenz besitze, p. IX.