Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 13 (1899)

Artikel: Die aristotelische Gotteslehre in doppelter Beleuchtung
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761765

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

Organischen walten, auch die Gravitation und die Affinität haben ihren Zweck. Die teleologische Naturansicht ist in allen Teilen des Alls berechtigt und durchführbar, weist aber, da ein Zweck allerdings nur in Beziehung auf Intellekt und Willen begriffen werden kann, auf eine transcendente Intelligenz hin. Man drehe und wende sich, wie man wolle: die Natur gibt Zeugnis von Gott, und mit Recht singt der Psalmist: Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.

DIE ARISTOTELISCHE GOTTESLEHRE IN DOPPELTER BELEUCHTUNG.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Zwei Schriften liegen uns über die aristotelische Gotteslehre vor, die eine von einem Autor, dem wir bereits wiederholt auf dem Gebiete aristotelischer Forschung begegnet sind,[1] und dem wir das Zeugnis eines tief eindringenden Verständnisses und reifen Urteils ausstellen durften; die andere, bereits vor fünf Jahren erschienen[2] von einem Verfasser, der sich uns wenigstens zum erstenmale als Aristotelesforscher präsentiert.

Wir stehen nicht an, die erstgenannte Schrift als eine höchst verdienstvolle, für Philosophie, Apologetik und Theologie gleich bedeutsame Leistung zu erklären. In die feinsten Details der aristotelischen und thomistischen Gedankengänge eingehend, gibt der Vf. eine ebenso gründliche als glänzende Rechtfertigung jenes Teils der aristotelischen und thomistischen Metaphysik, der als das wertvollste, kostbarste und grofsartigste Ergebnis menschlicher Wissenschaft betrachtet werden mufs.

Der verhältnismäfsig gröfste Raum ist dem von den Neueren mit Unrecht vernachlässigten ebenso klaren als überzeugenden Beweis aus der Thatsache der Bewegung gewidmet. Allerdings hängt weder von diesem noch von den wissenschaftlichen Beweisen überhaupt Sein und Nichtsein der Religion ab. Denn, wie der Vf. richtig bemerkt, auch abgesehen von der

[1] Dr. Eug. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Köln 1898.

[2] Dr. K. Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster i. W. 1893.

Offenbarung, ist der Gottesglaube nicht vorwiegend von theoretischen Beweisen abhängig (S. 2). Er weist auf die lebendige Wurzel derselben in dem natürlichen Gottesbewufstsein hin, das ohne gelehrte Reflexionen entsteht, indem es aus dem Anblick der über die Schöpfung ausgegossenen Weisheit und aus dem Gefühle unserer geistigen und sittlichen Abhängigkeit entsteht. (A. a. O.) Diese natürliche Gotteserkenntnis (wie wir statt des modernen, mifsverständlichen und im Grunde ungeeigneten Ausdrucks: Gottesbewufstsein sagen wollen) ist im Grunde die populäre Form der Mehrzahl der philosophischen Beweise und erlangt in diesen seine siegreiche, zur Beschämung und Überführung der Atheisten geeignete wissenschaftliche Gestalt.

Gefährlicher indes als die Überschätzung der wissenschaftlichen Beweise ist deren Unterschätzung und Geringachtung. Treffend bemerkt in dieser Beziehung der auch vom Vf. (S. 276 Anm. 1) genannte Ulrici: „Die Beweise für das Dasein Gottes, nachdem sie eine Zeitlang eine grofse Rolle in der Philosophie und Theologie gespielt haben, sind in neuerer Zeit, besonders seit Kants berühmter Kritik derselben, in Mifskredit geraten. Es ist seitdem die weitverbreitete Meinung der Gläubigen und Ungläubigen, das Dasein Gottes lasse sich nicht beweisen. Selbst Theologen stimmen dem bereitwillig zu, spotten der vergeblichen Versuche und wähnen damit dem Glauben, den sie predigen, einen Dienst zu leisten. Aber die Beweise für das Dasein Gottes fallen in eins zusammen mit den Gründen für den Glauben an Gott; sie sind eben nur die wissenschaftlich festgestellten objektiven Gründe dieses Glaubens. Gibt es keine solchen Beweise, so gibt es auch keine solchen Gründe, und ein Glaube ohne allen Grund, wenn überhaupt möglich, wäre kein Glaube, sondern eine willkürliche, selbstgemachte, subjektive Meinung.“ (Gott und die Natur 1. Aufl. S. 1.)

Wie immer Ulrici das Verhältnis der Glaubensgründe zum Glauben näher verstanden haben mag, so steht vom Standpunkt des katholischen Theologen fest, dafs die natürliche Gotteserkenntnis eine Voraussetzung des Glaubens (praeambulum fidei) bilde; eine solche Erkenntnis aber, soll sie mehr als Meinung oder subjektive Illusion sein, beruht notwendig auf objektiven Gründen, deren wissenschaftliche Entwicklung und Ausgestaltung eben die Beweise für das Dasein Gottes ergeben.

Wenden wir uns wieder zu dem Beweise aus der Thatsache der Bewegung. Aristoteles definiert die Bewegung als die Wirklichkeit oder Entelechie des der Möglichkeit nach Seienden als solchen (S. 13). Der Vf. bemerkt, Arist. meine damit nichts

anderes als den stetig fortschreitenden Übergang von dem Vermögen zur Wirklichkeit, die Definition leide daher an dem Fehler, dafs das Wort Übergang den Begriff der Bewegung schon voraussetze; diese Weise der Bestimmung könne daher nur als Beschreibung gelten. Wie uns scheint, könnte sie in diesem Falle nicht einmal auf die Bedeutung einer Beschreibung Anspruch erheben; denn eine solche unterscheidet sich von der strengen Definition nur dadurch, dafs sie von Accidentien (propria, ἴδια) statt vom genus proximum und der differentia specifica entnommen ist. Sie darf daher das zu Bestimmende ebensowenig voraussetzen oder enthalten als die eigentliche Definition. In der That aber gebraucht Arist. den vom Vf. erwähnten Ausdruck nicht, und der hl. Thomas erklärt ausdrücklich an der vom Vf. angeführten Stelle (Comm. in libr. phys. li. 3 lec. 2), die Definition: motus est exitus de potentia in actum non subito, sei eine irrtümliche, weil „exitus" eine Art der Bewegung bezeichne, das „subito" aber den Begriff der Zeit einschliefse, der hinwiederum nur mittels der Bewegung bestimmt werden könne. Aristoteles dagegen habe sich in der Definition der einfachen, durch alle Genera des Seienden sich hindurchziehenden Begriffe der Potenz und des Aktes bedient. Aus diesem jedoch ganz verschiedenen Grunde ist allerdings, wie wir dem Vf. zugestehen, die Begriffsbestimmung der Bewegung nicht Definition im strengen Sinne des Wortes, da Potenz und Akt nicht generische oder specifische, sondern analogische Bestimmungen sind, wie der Begriff des Seins selbst, dessen erste „Differenzen" sie bilden. Will man aber gleichwohl den Ausdruck „Übergang" anwenden, so dürfte man ihn nicht im Sinne einer Bewegung, sondern in jener analogischen Bedeutung nehmen, in welcher wir etwa sagen, grün bilde den Übergang von gelb zu blau, oder orange den von rot zu gelb.

Wichtig ist der Nachweis, dafs der aristotelisch-thomistische Beweis in der Anwendung auf die örtliche Bewegung auch vom Standpunkt der neueren Bewegungstheorie seine Gültigkeit bewahre; denn da dieser Auffassung zufolge die Körper gegen Bewegung und Ruhe sich indifferent verhalten, so kann die Bewegung dem Körper als solchem nur durch ein ihm äufserliches Princip zukommen. Da dieses nicht wieder Körper sein kann, so gelangt man notwendig zu einem unkörperlichen Princip, von dem es vorläufig dahingestellt bleibt, ob es der Körperwelt etwa nach Art einer Weltseele immanent zu denken sei, oder getrennt vom Körper als reiner Geist, im letzteren Falle wiederum, ob als endliche, im Hinblick auf einen höheren, ihr übergeordneten

Zweck bewegende Intelligenz, oder als schlechthin unbewegter Beweger. Vollendet ist der Beweis offenbar nur dann, wenn ein bewegendes Princip in dem zuletzt erwähnten Sinne erwiesen ist. Dies geschieht durch die Erwägung, dafs jeder Übergang von der Potenz in den Akt auch im geistigen Gebiete nur durch ein Princip, das selbst im Akte ist, bewirkt werden kann. Nähme man an, dafs auch dieses bewegt bewege oder aus der Potenz in den Akt übergeführt sei, so wird man, da ein Regrefs ins Unendliche die Erklärung nur zurückschieben, nicht aber geben würde, schliefslich ein schlechthin unbewegtes Princip annehmen müssen, das, absolut intellegibel und aktuell als Wahrheit und Güte, die Geister und Seelen und durch den ihnen eingepflanzten Trieb die Körper bewegt.

Diese Gedanken weist der Vf. zunächst aus den Texten des hl. Thomas und weiterhin aus den Schriften des Stagiriten in überzeugender Weise nach. Die Kürze, deren sich der heil. Thomas in der Fassung des Beweises bedient, erklärt sich daraus, dafs er die Bewegung im weiteren Sinne nimmt, „wonach sie auch den Wechsel von Gedanken und Entschlüssen im Leben des Geistes umfafst“ (S. 26). Jeder Geist, der einem solchen Wechsel unterliegt, mufs zuletzt durch ein aktuell Intellegibles bewegt werden, um zu Begriffen, Urteilen und Schlüssen zu gelangen (S. 27 f.): so dafs wir schliefslich zu einer geistigen Substanz gelangen, die völlig unbewegt ist.

In der Darstellung des Vf. glauben wir nur eine gewisse Unbestimmtheit bezüglich der Auffassung des int. agens beanstanden zu sollen (S. 28, vgl. S. 127). Wenn behauptet wird, dafs der int. agens immer wirke, so fehlt, wie der Vf. selbst einräumt, noch viel von der „lauteren Aktualität, die das Unendliche unterscheidet“. Es kann also von dieser Seite gegen das „Immer wirken“ des int. ag. ein triftiger Grund nicht geltend gemacht werden. Es fragt sich aber, ob es nicht in der Natur dieses Seelenvermögens liegt, immer zu wirken. Alles kommt darauf an, wie dasselbe näher zu denken ist. Würde man den int. ag. als denkendes Princip auffassen oder als ein Vermögen, das keimhaft den im aktualen Denken auseinander zu legenden intellegiblen Inhalt in sich schliefse, so wäre sein stetiges Wirken ein unausgesetztes Denken, und in diesem Falle würde man der menschlichen Seele etwas zuschreiben, was ihrer sinnlich-beschränkten Natur widerspricht. Nimmt man aber mit dem hl. Thomas an, dafs der int. ag. nur in Abhängigkeit von den Phantasmen wirke, und dafs seine Wirksamkeit überhaupt nur darin bestehe, den in den Dingen verwirklichten idealen Gehalt

für den erkennenden Verstand (int. poss.) gleichsam sichtbar zu machen: so verhält er sich ähnlich wie die vegetativen Vermögen, und ist zwar, soviel an ihm liegt, immer wirkend, wirksam oder erfolgreich aber nur, soweit ihm ein Material für sein Wirken zu Gebote steht. Bezeichnend ist es daher, wenn Arist. diese Seelenkraft nicht *ἐνεργείᾳ νοῦς* sondern *νοῦς ποιητικός* nennt und von ihm sagt, er sei wie eine *ἕξις*, wie das Licht; denn auch dieses mache die Farben actu sichtbar. In dieser Auffassung tritt auch das Verhältnis des int. agens zum Begriff der Aktualität in das rechte Licht; denn sowenig als die übrigen aktiven Seelenvermögen, z. B. des Wachstums, reine Aktualitäten sind, ebensowenig kann dies vom int. agens behauptet werden. Anders stellt sich die Sache, wenn man, wie z. B. Bullinger, das Verhältnis von int. agens und int. possib. in der Weise fafst, dafs dem ersteren die Bildung des verbum mentis (des abgeschlossenen Gedankens), dem letzteren die Aufnahme desselben zukommt. In diesem Falle — in welchem der reale Unterschied beider nicht mehr aufrecht erhalten werden könnte — würden sich ihre Funktionen nur wie die zwei Seiten ein und derselben Thätigkeit verhalten, als der eine Gedanke, den die Seele bildend in sich selbst aufnimmt und ausprägt. Diese Auffassung aber ist dem hl. Thomas entschieden, sicherlich aber auch dem Stagiriten fremd.

Über das Verhältnis des Beweises aus der Bewegung, wie er einerseits in der Physik, andererseits in den metaphysischen Büchern geführt wird, spricht sich der Vf. dahin aus, dafs Aristoteles unter dem ersten Bewegenden der Physik die Gottheit verstanden habe (S. 46 f.). Es scheint ihm jetzt weniger richtig, dafs — wie ältere Erklärer (darunter auch Savonarola, s. uns. Schrift über „Sav. als Apologet und Philosoph“ 1898 S. 37) annehmen — bei Aristoteles die oberste Sphäre von einer endlichen Intelligenz bewegt werde. Derselbe Beweis werde „sowohl gegen Ende der Bücher der Physik als derjenigen der Metaphysik entwickelt, aber mit dem Unterschiede, dafs Arist. sich dort damit bescheidet, auf das Dasein eines unbewegten Bewegers zu führen, welcher entweder den obersten Himmel, den er bewegt, beseelt und demnach mit demselben eine natürliche Einheit bildet, oder ganz von der Materie getrennt ist. Hier dagegen, in der Metaphysik, beweist er, dafs das letzte und höchste Bewegende kein Teil eines sich selbst Bewegenden ist, sondern durchaus getrennt für sich besteht.“

Damit ist denn auch die Widerlegung des Pantheismus gegeben und die Forderung erfüllt, ein Beweis für Gottes Dasein

müsse vor allem die Existenz einer überweltlichen, persönlichen Weltursache darthun. Gleichwohl mufs daran erinnert werden, und geschieht dies auch von seiten des Vf. selbst an verschiedenen Stellen, dafs der einzelne Gottesbeweis seine Aufgabe schon dadurch löst, dafs er die Existenz Gottes unter einem bestimmten Attribut nachweist, das Gott und Gott allein zukommt, indes die weiteren Erörterungen über die Beschaffenheit Gottes und die genauere Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt besonderen Untersuchungen zuzuweisen sind. In dieser Weise verfährt denn auch der hl. Thomas, der die endgültige Widerlegung der Immanenztheorie an den Nachweis der absoluten göttlichen Einfachheit anschliefst, indem er die Frage aufwirft, utrum Deus in compositionem aliorum veniat, und sie auf Grund der vorangehenden Resultate verneinend beantwortet.

Bezeichnend für die Verfahrungsweise des Vf.s ist die an der Gültigkeit des Beweises, den Aristoteles für die Geistigkeit des ersten Bewegers aus der zu einer ewigen Bewegung erforderlichen unendlichen Kraft, die keinem Körper zukommen könne, führt, geübte Kritik. „Was die Gültigkeit dieses Beweises betrifft, so wird dieselbe dem Grundgedanken nach einzuräumen sein, wenn man die doppelte Voraussetzung zu Grunde legt, dafs die fortgesetzte Bewegung einen fortgesetzten Kraftaufwand des Bewegenden darstellt, und dafs die bewegende Kraft etwas ursprünglich fertig Vorhandenes ist und sich nicht immer wieder neu erzeugen kann. Denn dann stellt die ewige Bewegung wirklich eine unendliche Kraftleistung dar, wie das Beispiel einer ewig bewegten Dampfmaschine ersichtlich macht. Keine noch so grofse Aufspeicherung von Dampfkraft würde die Maschine ewig im Gange halten, es wäre dazu ein unendlicher Vorrat erforderlich. Nun wird, wie man weifs, nach dem Gesetze von der Beharrung nur eine einmalige Kraftäufserung erfordert, um das durch sie bewegte Objekt ewig in Bewegung zu erhalten. Wofern also kein Widerstand zu überwinden ist, was bei vollständiger Isolierung des Objektes der Fall wäre, kann die ewige Kreisbewegung das Ergebnis einer einmaligen endlichen Kraftwirkung sein, und so scheint das Argument des Aristoteles um die tragende Unterlage zu kommen, wenigstens soweit es sich um seine absolute Gültigkeit handelt. Freilich ist die thatsächliche Bewegung des Himmels, d. h. der Erde und der Planeten, nicht blofs Beharrung, sondern auch Wirkung fortgesetzt thätiger Kräfte, z. B. der Centripetalkraft. Hier käme nun die Frage in Betracht, ob sich die verbrauchte Kraft nicht ewig neu durch Verwandlung oder Umsatz ersetzt. Die neuere

Naturforschung entscheidet sich dahin, dafs die bewegende Kraft nur teilweise durch Umsatz wiederkehrt, mithin eine allmähliche Abnahme erleidet und zuletzt aufhören mufs. Eben daraus schliefst sie, dafs die Bewegung nicht immer war, sondern einen Anfang hatte. Denn wenn das ursprüngliche Mafs der bewegenden Kräfte oder auch aller Kräfte, die sich ja in mechanische Bewegung umsetzen können, nicht unendlich war, so kann es nur eine endliche Zeit sein, in der das Mafs auf den jetzigen Stand herabsank. Hier ist nun wieder trotz der Verschiedenheit des Ergebnisses der leitende Gedanke der Schlufsfolgerung derselbe, wie bei Aristoteles. Er nimmt eine ewige Bewegung an und schliefst daraus, dafs die bewegende Kraft unendlich ist. Ist nämlich eins von beiden, Zeit oder Kraft, endlich, so ist es auch das andere, und ist umgekehrt das eine unendlich, so ist es auch das andere" (S. 64 f.).

Zu der Darstellung, die der hl. Thomas in der philosophischen Summe von dem Beweise aus der Thatsache der Bewegung gibt, bemerkt der Vf. bezüglich der Behauptung, dafs alles Bewegte teilbar sei, es werde in dem von Aristoteles hierfür gegebenen Beweise die Teilbarkeit des Bewegten in gewissem Sinne vorausgesetzt, denn nur was Teile hat, könne einen Raum kontinuierlich einnehmen, der Beweis wolle also offenbar mehr veranschaulichen als begründen (S. 77). Dagegen dürfte sich einwenden lassen, dafs es im Wesen des Beweises liegt, zu begründen. Der Grund aber, warum alles, was bewegt ist, teilbar ist, liegt eben in jenem Momente, welches den Nerv der Argumentation bildet, nämlich darin, dafs das Bewegte aus Potenz und Akt zusammengesetzt sein mufs. Der Beweis geht demnach dahin, dafs nur ein Körper, ein Teilbares sich örtlich bewegt, da nur ein solches, ein Zusammengesetztes, in Bezug auf den Raum in Potenz ist und in Bezug auf diesen von der Potenz in den Akt übergehen kann, während ein einfaches Wesen entweder nur per accidens örtlich bewegt sein kann, oder überhaupt ein Verhältnis zum Raum nur durch sein Wirken hat, wie dies nach thomistischer Ansicht bei den reinen Geistern der Fall ist. Da es also auch bezüglich der örtlichen Bewegung der Übergang von der Potenz in den Akt ist, von welchem die Teilbarkeit des Bewegten gefordert wird, so gilt der Beweis ohne weiteres von jeder andern Bewegung. Für die örtliche Bewegung ist derselbe einleuchtend; denn nur ein aus stetig zusammenhängenden Teilen bestehendes Ganzes kann teilweise in Potenz und teilweise im Akt in Bezug auf den Raum sein. In unvollkommener Weise gilt dies von der stetigen qualitativen Veränderung, sofern, wie das Beispiel,

das Aristoteles gebraucht, lehrt, der Übergang z. B. vom Weifsen zum Schwarzen nicht sofort ins Extrem, sondern durch Mittelstufen geschieht; auch in diesem Falle ist das Bewegte teils in Potenz teils im Akt, was eine gewisse Teilbarkeit bedingt. Man wird einwenden, diese Teilbarkeit sei viel mehr eine solche der zu participierenden Qualität als des qualitativ Bewegten. Indes ist auch dieses im Falle einer successiven Veränderung notwendig teilbar. Denn da die Veränderung durch Berührung geschieht, die Berührung aber nicht eine punktuelle, sondern nur eine stetige sein kann, so setzt sie die Teilbarkeit des durch Berührung zu Bewegenden voraus. Vor allem aber kommt die graduell verschiedene Disposition in Betracht. Ob wir den Gedanken des Aristoteles vollkommen getroffen, mögen andere entscheiden. Der Vf. begibt sich einer selbständigen Erklärung und verweist auf den Kommentar des englischen Lehrers.

Wenn nach dem Gesagten nur ein kontinuierlich Ausgedehntes in Bezug auf den Raum in Potenz ist, so kann es auch nicht, wie der Vf. meint (S. 81), zweifelhaft sein, „ob die Lehre von den Atomen und ihrer Bewegung durch die Beweisführung des Aristoteles endgültig widerlegt“ sei; denn werden die Atome als kleine Körper gedacht, d. h. wird ihnen aktuelle Ausdehnung zugeschrieben, so sind sie eben teilbar und ist die aristotelische Argumentation auf sie anwendbar; denkt man sie aber als einfach, wie die Leibnizschen Monaden oder die Herbartschen Realen, so kann ihnen ebensowenig als einem Punkte oder einer geistigen Substanz eigentliche örtliche Bewegung zukommen.

Wie selbst ein auf falscher Voraussetzung beruhendes Argument seinen relativen Wert behalten kann, zeigt das aus der Notwendigkeit[1] der Bewegung geschöpfte aristotelische Argument für die Unbewegtheit des ersten Bewegenden, wozu der Vf. richtig bemerkt, die Beweisführung sei zwar materiell unrichtig, bleibe aber wertvoll, sofern sie zeige, was vom Standpunkte der ewigen und notwendigen Bewegung aus, die ein Hauptdogma des alten und neuen Materialismus sei, als Folge sich ergeben würde (S. 103).

Im allgemeinen wird der Kern des Beweises, von allen zufälligen Beimischungen losgelöst, richtig dahin angegeben: „Man kann einfach sagen: nicht alles Bewegende kann bewegt werden; denn sonst fehlte überall jene Wirklichkeit oder Aktualität, von der ausgegangen werden mufs, um zu jener zu gelangen, was das Ziel der Bewegung bildet“ (S. 107).

[1] Damit sei nicht der Frage präjudiziert, ob diese Notwendigkeit nicht doch mit dem hl. Thomas (vgl. S. 137 Anm. 2) in einem zulässigen Sinne sich deuten lasse.

Die reine Wirklichkeit, zu deren notwendigen Annahme der aus der Bewegung entnommene Beweis führt, wird von Arist. als Energie (ἐνέργεια) bezeichnet. Der Vf. bemerkt dazu: „Demnach bedeutet jene Wirklichkeit als Bestimmung der ersten Wesenheit Thätigkeit, womit auch das von Aristoteles gewählte Wort ἐνέργεια im Einklange steht, welches im Gegensatze zu ἐντελέχεια mehr die Thätigkeit als für sich Vollendetes und Fertiges, nicht die Wesensgestaltung als Princip der Vollendung für anderes bezeichnet" (S. 121 f.). Gleichwohl möchten wir der Übersetzung von ἐνέργεια durch Wirklichkeit (actus, actualitas) statt durch Thätigkeit den Vorzug geben, um den Gedanken an eine Thätigkeit im kategorialen Sinne (das aristotelische ποιεῖν) fern zu halten. Allerdings ist auch die Thätigkeit actus und zwar zweiter und letzter Akt, und das Wesen Gottes ist zweifellos als eine Thätigkeit zu bestimmen, aber eben in jenem Sinne der vollen und letzten Wirklichkeit und Aktualität. Vorsicht in der Wahl des Ausdrucks ist um so mehr geboten, als nicht nur die neuere Philosophie Thätigkeit im Gegensatze zu Wesen, Substanz, Wirklichkeit als das Urprüngliche und Absolute setzt, sondern in jüngster Zeit vom theologisch-apologetischen Standpunkt die Thätigkeit gegenüber dem „Wirklichkeitsklötzchen" als das allein Wertvolle und wahrhaft Göttliche gepriesen wird. Gott ist demnach mit Aristoteles als wesenhafte Thätigkeit im Sinne vollkommener Aktualität, die jeden realen Unterschied von Wesenheit und Existenz, von Vermögen und Vermögensbethätigung, weil jegliche Potentialität, ausschliefst, keineswegs aber als Wesenheit setzende Thätigkeit zu denken, welch letztere Auffassung sicherlich vom Vf. nicht geteilt wird.

Sehr treffend ist die vom Vf. gegebene Erklärung des Sinnes, in welchem nach Aristoteles Gott als das intellegible Wahre und Gute bewegt. Kaum ist eine Lehre so entstellt und mifsbraucht worden als diese. Der Gott des Aristoteles soll gewissen älteren und neueren Erklärungen zufolge, ohne ein Bewufstsein davon zu haben, ohne jegliche reale Einwirkung auf die Dinge als Gegenstand des Verlangens für diese, bewegen. Und doch — bemerkt der Vf. — liegt Aristoteles nichts so sehr an, als zu versichern und zu erhärten, dafs ohne wirkungskräftiges Princip keine Bewegung herauskomme. „Nein, Aristoteles will zeigen, wie Gott in jedem Sinn von Bewegung, auch der geistigen, bewege, ohne bewegt zu werden, und dies erfordert gerade den Nachweis, dafs er als das intellegible Wahre und Gute bewegt. Dieses ist der Zweck und das Ziel jedes bewufsten Strebens, und wenn dieser Zweck nicht in Gott selbst liegt und er nicht selbst dieser

Zweck ist, so wird seine Thätigkeit von fremden Zwecken abhängig, und er hört auf, der erste und unbewegte Beweger zu sein. Demnach bewegt er alles, Körperliches und Geistiges, als Zweck, indem die aktive, von Gott ausgehende Bewegung ihn selbst, die Verwirklichung seiner wesenhaften Gedanken, zum Ziele hat" (S. 132). In einer Anm. wird hierzu die nur allzu sehr berechtigte Klage gefügt, dafs auch katholische Gelehrte (in Dr. Elser werden wir einem solchen begegnen) solchen Auffassungen (von der Wirkungslosigkeit des aristotelischen Gottes) folgen, erkläre sich aus der Abhängigkeit von der protestantischen Wissenschaft, nachdem man den Faden der alten Überlieferung hat fallen lassen.

Die Theorie des Aristoteles von der Bewegung der Geister durch die Macht des Intellegiblen führt den Vf. auf die Frage nach der Art und Weise, wie dasselbe auf den menschlichen Geist einwirkt. Wir vermissen in seiner Darstellung einigermafsen die sonst gewohnte Klarheit. Er hebt die Schwierigkeit der Art hervor, wie das Licht des thätigen Verstandes sich mit den Sinnenbildern, den sogenannten Phantasmen, verbindet, um in der Seele die intellektuellen Vorstellungen zu erzeugen, und glaubt in der Vergleichung mit dem Lichte ein Mittel zu haben, um die Einwirkung des Intellegiblen und die Bedeutung der Intellegibilität vorzustellen. Demnach bedeute das Intellegibelsein eine aktive Kraft des Intellegiblen; so habe wie das Licht auch das Intellegible die Kraft, sich gleichsam in der Intelligenz fortzupflanzen, indem es dieselbe in sein Bild umgestaltet (S. 141 f.). Die Frage aber ist gerade die, wo ein solches aktives Intellegibles, das auf den Menschengeist einwirke, sich finde. Die Bemerkung des Vf.s (S. 140): die Einheit, die Seinsweisen, die Gattungen und Arten seien wahr und real, so richtig sie ist, kann nicht genügen, denn Gattungen und Arten, sowie alle intellegiblen Bestimmungen existieren nicht in jener Reinheit und Immaterialität, die ein notwendiges Erfordernis der Intellegibilität ist. Wir werden deshalb, um Licht in den Gegenstand zu bringen, die von Aristoteles selbst gebrauchte, so fruchtbare Unterscheidung des Potentiellen und Aktuellen zur Anwendung bringen und sagen müssen, die Dinge seien potentiell intellegibel und werden durch die Wirksamkeit des int. agens actu intellegibel. Das Zusammenwirken des int. ag. mit den Sinnenbildern ist demnach so zu denken, dafs die allgemeine Natur all unserer intellektuellen Vorstellungen, immateriell — intellegibel — zu sein, der Wirksamkeit des int. agens zu verdanken ist, dagegen der bestimmte Inhalt derselben aus den entsprechenden

Phantasmen entspringt. Nicht das Intellegible vergleicht Arist. mit dem Lichte, wiewohl auch diese Vergleichung vollkommen zutreffend ist, sondern die Seelenkraft, die das an sich potentiell Intellegible zu einem actu Intellegiblen macht, wie das sinnliche Licht die an sich unsichtbaren, dem Vermögen nach aber sichtbaren Farben zu actu sichtbaren. Dem Körperlichen kommt in dieser Auffassung allerdings eine Wirkung auf den Geist zu; es erscheint aber nur als Werkzeug und Stoff (materia causae) einer höheren geistigen Kraft und wirkt, von dieser erhoben und geläutert, durch das in ihm dem Geiste Verwandte, d. h. durch seine Form, den Ektyp des göttlichen Urbildes oder seiner ewigen Idee in Gott, der als Schöpfer der Menschennatur Objekt und Subjekt aufeinander angelegt und geordnet. Die realen, aktiven, wirkenden Kräfte also sind der int. agens als causa principalis und die Sinnenbilder als c. instrumentalis und materialis, nicht aber das Intellegible als solches, dem nur im denkenden Geiste — in absoluter Ursprünglichkeit im göttlichen, in mittelbarer Abhängigkeit davon im menschlichen, aktuale Realität zukommt. Wir können nicht umhin, dem Wunsche Ausdruck zu geben, der Vf. möchte in dieser bedeutsamen Frage sich enger an den hl. Thomas und die thomistische Tradition anschliefsen.

An einer weiterhin folgenden Stelle kommt übrigens der Vf. auf den int. agens zurück und drückt sich hier in einer Weise aus, die der eben von uns gegebenen Darstellung fast vollkommen entspricht, jedoch nicht ohne eine gewisse, uns unverständliche Wendung: der int. agens müsse erst unmittelbar gewissermafsen intellegibel werden, müsse nämlich den intellegiblen Kern der Phantasmen herausschälen und sich in diesem der Seele einprägen, damit letztere zum Denken gelange. Dasjenige, was durch die Erleuchtung des int. ag. intellegibel wird, ist doch nicht der int. ag., sondern die Phantasmen, und von einem Sich-eindrücken des int. agens in die Seele kann man doch nur in dem Sinne reden, dafs präcis die den intellektuellen Vorstellungen zukommende Intellegibilität aus der Wirksamkeit des int. agens stammt. Gleichwohl geht in diesem Prozefs auch der Intellekt aus der Potenz in den Akt über, jedoch nicht der *νοῦς ποιητικός*, sondern der *δυνάμει νοῦς*.

Vollkommen gerechtfertigt aber ist der Schlufs des Vf.s: Wenn nun beide, wenngleich in verschiedener Weise, nur entfernt intellegibel sind, die Dinge und die Seele, so können sie das erste Intellegible nicht sein . . . Und eine einfache und wirkliche und wirkende Substanz mufs es sein . . . Dieses also

ist die Substanz, von der auch der Geist und die Dinge ihre Intellegibilität empfangen. Denn sie vereinigt das Licht, das beiden getrennt innewohnt, aber in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, in sich als der gemeinsamen Quelle (S. 148 f.).

Wie wir glauben, ist dies auch die Argumentation des Aristoteles, wenn nicht in der Metaphysik, so doch in den Büchern von der Seele, 3, 5,[1] eine Stelle, die, wie uns scheint, von Brentano mit Recht auf die Gottheit bezogen wird (s. auch unsere Dogmat. I S. 36 f.). Auf das Bedenken gegen den Begriff eines aktiven, stetig wirksamen Vermögens wurde bereits geantwortet. Doch sei noch bemerkt, dafs, wie Albert d. Gr. lehrt, der int. ag. aus der Seele resultiert, sofern sie ein aktuales Sein besitzt, der int. poss. aber, sofern sie mit Potentialität behaftet und zur Verbindung mit einem organischen Körper von Natur aus bestimmt ist.

Kosmologischen Charakters und verwandt mit dem Argument des Aristoteles ist der vom hl. Augustin geführte Beweis aus den ewigen Wahrheiten,[2] unterscheidet sich aber von jenem dadurch, dafs Augustin, wie der Vf. bemerkt, statt die ewigen Principien zu betrachten, wie sie als Erscheinungen unseres Geistes in uns sind, in Anlehnung an Platon und seine Lehre von den Ideen, sie in sich betrachtet, wie sie als Gesetze und Regeln vor unserem Geiste oder über ihm stehen, und von ihnen aus unmittelbar auf Gott, die höchste Wahrheit, in der sie Bestand haben, schliefst (S. 157). Mit Recht wendet sich der Vf. gegen den Versuch, in den Worten des hl. Augustin eine Auffassung nachzuweisen, derzufolge die ewigen Wahrheiten eine eigene Subsistenz hätten und die höchste Wahrheit gleich ihnen von dem doctor ecclesiae hypostasiert werde (S. 163). Augustin ist ebensowenig als Bonaventura Ontologist, wozu sie Malebranche und andere zu stempeln versuchten.

Eine kürzere Behandlung erfahren die beiden folgenden Gottesbeweise aus der Wirksamkeit der Weltdinge und aus ihrem Entstehen und Vergehen (S. 167 ff.). Wir heben aus diesem Abschnitte folgende Stelle hervor: „Somit ruht der Satz: wenn alles vergänglich ist, war einmal nichts da, nicht auf der Unmöglichkeit zeitlich anfangsloser Reihen von Zeugungen, sondern auf der Unmöglichkeit, dafs alles Existierende hervorgebracht sei. Wir begegnen also hier derselben Unterscheidung zwischen den endlosen Ursachen wie schon früher: wenn die Ursachen an sich

[1] *Ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἕνι, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ.*

[2] Vgl. uns. Dogm. I S. 37 Anm.

ins Unendliche voneinander abhängig wären, so wäre das unmöglich, und das müſsten sie in diesem Falle sein. Ob sie aber mitfolgend ins Unendliche von einander abhängen, wie wenn jeder Mensch von einem andern erzeugt wäre, das soll auch im vorliegenden Text (der theolog. Summa) unentschieden bleiben. Freilich wollen wir auch bei dieser Gelegenheit mit der Bemerkung nicht zurückhalten, daſs schlieſslich die anfangslose Reihe aus demselben Grunde unmöglich ist, wie die ursprungslose . . ., und daſs also auch, wer jene im Ernste für möglich hält, diese nicht als unmöglich bezeichnen darf" (S. 189). Was diese letztere Bemerkung betrifft, so können wir derselben nicht zustimmen; denn mit einer accidentellen Vervielfältigung der Ursachen verhält es sich wesentlich anders als mit einer solchen per se, wie das von Averroes und dem hl. Thomas gebrauchte Beispiel von den unendlich vielen Hämmern lehrt, deren sich eine von Ewigkeit her thätige Ursache bedienen würde. Der englische Lehrer hat deshalb mit richtigem Verständnisse den Beweis so gestaltet, daſs er von der Entscheidung, ob eine ewige Weltschöpfung möglich sei oder nicht, unabhängig ist.

Ein besonderes Verdienst hat sich der Vf. durch die ausführliche, sachliche wie geschichtliche Erörterung des vierten Gottesbeweises aus den Stufen der Vollkommenheit erworben. In diesem Argumente laufen die feinsten Fäden platonischer und aristotelischer Metaphysik zusammen. Seine Geschichte beweist zudem durch die Art, wie die spekulativsten Geister zu dem gemeinsamen Ziele zusammenwirkten, auf welche Weise ein wirklicher Fortschritt auch auf dem Gebiete der höheren Wissenschaft, der keine Instrumente und Experimente zu Gebote stehen, zustande zu kommen vermag. Platon, Augustin, Anselm und Thomas beteiligten sich, wie der Vf. nachweist, an seinem Aufbau und Ausbau (S. 231 ff.). Dagegen dürfte der Anteil, der dem Stagiriten gebührt, vom Vf. unterschätzt sein. Wir glauben, daſs auſser den vom Vf. angeführten Anknüpfungspunkten ein solcher auch im zweiten Buche der Metaphysik zu finden sei (α. 1). Die Stelle lautet: „Wenn mehrere Wesen dieselbe Eigenschaft haben, so hat dasjenige unter ihnen sie im höchsten Grade, vermöge dessen auch die anderen sie haben (das Feuer z. B. ist darum das Wärmste, weil es für die übrigen Dinge die Ursache ihrer Wärme ist): und deswegen ist dasjenige das Wahrste, was der Grund der Wahrheit für das übrige ist. Daher müssen die Principien des ewig Seienden ewig die wahrsten sein. Denn nicht in gewissen Fällen bloſs sind sie wahr, noch haben sie den Grund ihres Seins in etwas anderem, sie sind vielmehr

selbst der Grund des Seins der anderen Dinge. Mithin nimmt jegliches hinsichtlich der Wahrheit dieselbe Stufe ein, die es hinsichtlich des Seins einnimmt" (Rieckher, Met. des Arist. 1860). Was Arist. an dieser Stelle zu beweisen sucht, ist allerdings nicht das Dasein Gottes, sondern der Satz, dafs, wer die Wahrheit erkennen wolle, auf ihre Gründe zurückgehen müsse. Unleugbar aber enthalten seine Worte die Elemente des Arguments aus den Stufen des Wahren und Seienden. Der Satz nämlich: Wenn mehrere Wesen dieselbe Eigenschaft haben, so hat dasjenige unter ihnen sie im höchsten Grade, vermöge dessen auch die anderen sie haben, läfst sich umkehren und lautet alsdann: Was eine Eigenschaft, die andere in verschiedenem Grade haben, im höchsten Grade besitzt, ist diesen anderen Ursache derselben. Nimmt man hinzu den einleuchtenden Satz, dafs, was immer eine Eigenschaft nur in einem gewissen Grade hat, dieselbe nicht wesenhaft, sondern durch Teilnahme besitzt: so ergibt sich ohne Schwierigkeit das Argument: Es gibt mehr oder minder Wahres, Seiendes, Vollkommenes, das folglich Sein, Wahrsein, Vollkommenheit nicht wesenhaft, sondern durch Teilnahme an einem wesenhaft Wahren u. s. w. und deshalb im höchsten Grade Wahren u. s. w. besitzt: also gibt es ein Höchstwahres, Höchstseiendes und Höchstvollkommenes, das allem andern Grund der Wahrheit, des Seins und der Vollkommenheit ist.

Unleugbar geht die Ansicht des hl. Thomas dahin, dafs der von ihm so präcis formulierte Beweis aus den Stufen bereits bei Aristoteles wenigstens nach seinen Elementen zu finden ist. Der Vf. selbst bemerkt: „St. Thomas ist in beiden Summen, wie wir uns aus dem Wortlaut seiner Beweisführung überzeugen konnten, bemüht, den Philosophen als den eigentlichen Gewährsmann für seine Schlüsse erscheinen zu lassen" (S. 228). Wie dieses Argument nicht allein das Dasein, sondern auch die Einheit (Einzigkeit) Gottes beweist, wird vom Vf. in überzeugender Weise nachgewiesen (S. 225 ff.).

In dem Abschnitt über den teleologischen Beweis wird Aristoteles mit Recht gegen den Vorwurf in Schutz genommen, dafs seine Berufung auf das seltene Vorkommen des Zufalls nicht „einwandsfrei" sei. Der Vf. erinnert dagegen, der Beweisgrund, dafs das Zufällige nicht die Regel sein könne, reiche vollkommen aus, und die Ausflucht, dafs einmal der Zufall die Regel war, führe zu nichts. Thatsächlich ist das Zweckmäfsige das Regel- und Gesetzmäfsige, woraus Aristoteles mit Recht schliefst, dafs es, wo es sich um Naturvorgänge handelt, einen Zweck in der Natur gibt (S. 256 ff.). Was die Stellung des Stagiriten zu

dem Argumente selbst betrifft, so wird mit Rücksicht auf den Anfang des zehnten Kapitels im zwölften Buche der Metaphysik bemerkt: „Indem die Unterwerfung der Geschöpfe unter den von Gott gewollten Zweck als die Folge ihrer natürlichen Einrichtung bezeichnet wird, ist eben damit jener Grundgedanke ausgedrückt, um den sich das teleologische Argument bewegt, dafs die Thätigkeit der Natur auf Zwecke gerichtet ist, und dafs diese Zwecke auf eine höhere Intelligenz als auf ihre Ursache hinweisen" (S. 265). Am Schlusse dieses Abschnittes wird die pantheistische Erklärung der Teleologie in der Natur zurückgewiesen (S. 273 ff.).

Die im letzten Hauptstück enthaltene Widerlegung der Einwendungen gegen die Gottesbeweise richtet sich gegen Kant und Trendelenburg. Die am ontologischen Argumente von Kant geübte Kritik findet die Billigung des Vf. (wie uns scheint, nicht ganz mit Recht, da der Einwand, ein „gedachtes" Sein füge der Realität nichts hinzu, das Anselmsche Argument nicht trifft), dagegen sei Kant im Irrtum, wenn er behaupte, jenes „verunglückte" Argument bilde die notwendige Ergänzung des kosmologischen Beweises. Auch an diesem Orte betont der Vf. sehr richtig, dafs die Gottesbeweise nicht bestimmt sind, unmittelbar das Dasein eines Wesens mit allen göttlichen Vollkommenheiten gewifs zu machen, sondern dafs sie die Gottheit unter einem Begriff oder einem Merkmal zu beweisen untermehmen, das thatsächlich und nach dem gemeinen Urteil nur in ihr sich erfüllt (S. 278). Kant dagegen habe dies ganz und gar aufser acht gelassen und behandle die Momente der absoluten Notwendigkeit des Daseins und der unendlichen Realität der Wesenheit als unzertrennlich, gleich als ob so lange nichts bewiesen wäre, als nicht die absolute Vollkommenheit des notwendig Seienden in Evidenz gestellt sei (a. a. O. f.). In den Worten Kants: „Es ist aber klar, dafs man hierbei (im kosmologischen Argument) voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit im Dasein völlig genug, d. h. es lasse sich aus jener auf diese schliefsen: ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Argumente annimmt und zu Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen" — in diesen Worten sei die Sache vollständig auf den Kopf gestellt. „In Wahrheit setzt man in dem Beweise, von welchem die Rede ist, wohl voraus, dafs der Begriff eines allerrealsten Wesens das Dasein und zwar das notwendige Dasein einschliefst. Diese Voraussetzung ist aber doch evident richtig. Dagegen wird aus dieser Beschaffenheit des Begriffs mit nichten das

objektive Dasein seines Gegenstandes aufser dem denkenden Geiste gefolgert; das wird vielmehr daraus gefolgert, dafs das zufällige Sein ein notwendiges voraussetzt." (S. 280.)

Selbst das von Kant sonst so gerühmte teleologische Argument soll des kosmologischen und damit zugleich wie dieses des ontologischen zur Ergänzung bedürfen: so dafs also, da das letztere nicht konkludent ist, die theoretische Erkenntnis des Daseins Gottes überhaupt auf morschem Grunde beruhen würde. Wir können über diese Kantsche Kritik ohne weitere Bemerkung angesichts der treffenden Metakritik des Vrfs. hinweggehen. Doch sei noch hervorgehoben, was der Vf. auf den Einwand, das teleologische Argument erweise im besten Falle einen Weltbildner, nicht einen Weltschöpfer, erwidert. „Die Ordnung der Natur ist keine solche, als wäre nur fertiges Material durch äufsere Macht zweckmäfsig zusammengebracht worden.[1] Die Zwecke der irdischen Natur liegen, wie Aristoteles tiefsinnig bemerkt, in den substantialen Formen und fallen mit ihnen zusammen. Diese Formen sind aber etwas dem Stoffe Innerliches und zwar so sehr, dafs sie mit ihm ein Wesen sind" (d. h. bilden) [S. 285 f.].

Sollen wir unserer Ansicht über das tiefere Motiv der Kantschen Kritik Ausdruck geben, so erklärt sich das Vorurteil des Königsberger Philosophen: wenn ein Gottesbeweis möglich wäre, so könnte es nur der ontologische sein, aus seiner Meinung (die selbst wieder durch seine geschichtliche Stellung einerseits zu Descartes-Leibnitz, anderseits zu Locke-Hume bedingt ist), eine über die sinnliche Erfahrung hinausgehende reale Erkenntnis könnte nur eine intuitive sein, eine solche aber komme dem Menschengeiste nicht zu, insbesondere sei der Begriff eines allerrealsten Seins nicht, wie Descartes annahm, die Intuition eines objektiv existierenden Seins, sondern eine Idee von rein subjektiver Währung, deren objektive Realität vom theoretischen Standpunkt fraglich bleibt, da der Begriff des Seins selbst, d. h. das Element alles höheren Erkennens (Denkens) nur in Verbindung mit dem von den Sinnen dargebotenen Material zu objektiv-realer, eigentlicher Erkenntnis sich gestalte. Die Kantsche Kritik mag demnach auf geschichtliche Bedeutung, gegenüber dem von Descartes begründeten intellektualistischen Dogmatismus, Anspruch erheben — der scholastischen Metaphysik gegenüber ist sie wirkungslos.

---

[1] Eine Vorstellung, wie sie sich auch bei Herbart findet, oder wenigstens allein seiner absurden Realenlehre entspricht.

Wir gehen von der trefflichen Schrift unseres Vf. auf die an zweiter Stelle genannte Abhandlung über des Aristoteles Lehre vom Wirken Gottes über. Sehen wir zu, was man in Tübingen aus dem grofsen Stagiriten zu machen beliebt. Wir werden da geradezu merkwürdige Dinge über kritische Methode und deren Resultate vernehmen. In der Vorrede konstatiert der Vf. selbst, das „ansprechende" Buch von Rolfes (über die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt und dem Menschen, 1892) sei nach anderer Methode gearbeitet und weiche in seinen Resultaten fast durchgängig von dem seinigen (Elsers) ab. Der Vf. spricht sich gegen die Methode aus, „einzelne allgemeine Ideen des Aristoteles allen andern Äufserungen desselben als Richtscheit anzulegen, da man ja bei einem derartigen Verfahren von vornherein die Möglichkeit eines Widerspruchs in den Aussagen des Stagiriten ausschliefsen würde" (S. III). Nun, an Widersprüchen läfst es unser übrigens sehr gelehrte und in der peripatetischen Litteratur bewanderte Aristotelesforscher, wie wir sehen werden, nicht fehlen. Ein voll gerüttelt und geschüttelt Mafs wird über den armen „Weisen von Stagira" (Ebd.) ausgeschüttet, so dafs der Weise schliefslich mehr im Lichte eines grofsen Thoren erscheinen dürfte. Alle diese Widersprüche aber fliefsen aus einer einzigen Quelle, der angeblich evident nachgewiesenen Lehre des griechischen Philosophen, dafs Gott von der Welt absolut nichts wisse, dafs er ausschliefslich Selbsterkenntnis sei.

Zwar wird uns versichert, dafs die „einzelnen einschlägigen Stellen nach Wortlaut und Gedanken genau untersucht und festgestellt, die Konsequenzen vorsichtig (?) gezogen und die zerstreut gewonnenen Resultate in ein Gesamtbild gebracht werden sollen" (a. a. O.). Und welch ein Gesamtbild! Das Bild eines Gottes, der einerseits nichts als sich selbst erkennt, anderseits aber doch auf die Welt wirken, sich wie ein Feldherr zum Heere verhalten, bewegend bis herab zu den sublunarischen Prozessen eingreifen, um die Erhaltung der Gattungen und Arten besorgt sein soll u. s. w. u. s. w.

Wie kommt ein solches Resultat zu stande? Durch eine Hyperkritik, die einerseits am Wortlaute klebt, anderseits aber durch eine künstliche Scheidung die „populären" Aussprüche zu den wissenschaftlichen in Gegensatz bringt und infolge eines Zirkelbeweises jene Stellen und Schriften als unecht verwirft, die den vorgefafsten Resultaten in der bestimmtesten Weise widersprechen.

Da es nicht unsere Aufgabe sein kann, dem Vf. in alle

labyrinthische Gänge seines kritischen Räsonnements zu folgen und die grofse Zahl von Texten auf Echtheit und Interpretation zu prüfen, so werden wir ohne Verzug auf die entscheidende Stelle eingehen, in welcher Aristoteles nach der Meinung des Vf. unzweifelhaft und ohne Widerrede die Lehre vortragen soll, dafs Gott in der Weise sich selbst erkenne, die jedes Wissen um anderes, um die Welt und den Menschen ausschliefst. Da hier die Quelle der angeblichen Widersprüche liegt, und aus diesem Grunde alles von der Frage abhängt, ob eine von der des Vf. abweichende Erklärung zulässig ist: so wird sich um diesen Punkt unsere ganze Aufmerksamkeit konzentrieren müssen. Denn ist eine solche, dem griechischen Philosophen günstige Erklärung auch nur als zulässig erwiesen, so wird eine besonnene Kritik sie zugleich als die einzig mögliche anerkennen; denn es kann nicht gestattet sein, einem Philosophen von der logischen Schärfe eines Aristoteles Absurditäten und Widersprüche aufzubürden, solange eine dieselben hebende Erklärung zulässig ist. Eine Absurdität aber ist die von Zeller und anderen dem Aristoteles zugeschriebene Annahme eines Gottes, der obgleich absolutes Wissen — *νόησις νοήσεως* — und absolute Glückseligkeit, ohne Kenntnis von der Welt, ja ohne Willen — also ein intellektueller Torso — bestehen soll.

Indem wir also über die von den Beweisen für Gottes Dasein und die göttlichen Eigenschaften handelnden Abschnitte und somit auch über verschiedene unhaltbare Behauptungen von dem angeblich „in gewissem" Sinne ontologischen Charakter des von Simplicius angeführten Beweises aus den Stufen (S. 9; worüber man Rolfes nachsehen möge) und der vermeintlich durch die Sphärengeister gefährdeten Einheit Gottes hinweggehen, wenden wir uns der Untersuchung über die „Thatsächlichkeit und das Objekt des göttlichen Denkens" zu.

Das einfachste und zweckmäfsigste Verfahren dürfte dies sein, den aristotelischen Text frei von allen kritischen Kommentaren dem Leser vorzuführen und daran die Frage zu knüpfen, ob darin unzweifelhaft jene Theorie enthalten sei, die gewisse Kritiker bewegt, der aristotelischen Gotteslehre die schroffsten Widersprüche vorzuwerfen, sie als den schwächsten Teil seiner Philosophie zu kennzeichnen, zu behaupten, dafs bei Aristoteles die Principien das Schwächste seien (S. 225), und was dergleichen mehr ist.

„Das beharrliche Leben dieses Princips (so lautet der inkriminierte Text Metaph. XII. 7. 9. in der Übersetzung von Rieckher) ist von der Art wie das beste Leben, das uns auf

Augenblicke zu teil wird. Denn jenes befindet sich immerwährend in jenem Zustande; uns dagegen ist dies nicht möglich. Es ist nämlich die Aktualität desselben Lust (*ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου*), und darum sind uns das Wachen, das Wahrnehmen, das Denken das Lusterweckendste; und wenn Hoffnungen und Erinnerungen eine Quelle der Lust für uns sind, so sind sie es aus diesem Grunde. Das Denken an und für sich aber (*ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' ἑαυτὴν*) hat zum Gegenstande das an und für sich Beste, und das absolute Denken (*ἡ μάλιστα*) hat das absolut Beste zu seinem Gegenstande. Mithin denkt die Denkkraft (*νοῦς*) sich selbst durch eine Art von Teilnahme an dem, was Gegenstand des Denkens ist (*κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ*); denn das Denken wird sich gegenständlich durch Erfassen und Denken des Gedachten, so dafs Denken und Gedachtes identisch werden. Dasjenige nämlich, was das Gedachte, d. h. die Substanz, in sich aufzunehmen fähig ist, das ist die Denkkraft, und aktuell ist sie, indem sie das Gedachte hat. Diese Aktualität ist daher mehr noch als jene Empfänglichkeit das Göttliche, was die Denkkraft zu besitzen scheint, und das Denken das Lusterweckendste und Beste. Wenn nun die Gottheit immer das ist, was wir nur auf Augenblicke sind, so ist das wunderbar; wenn sie es aber noch in höherem Grade ist, so ist es noch wunderbarer. Und dies ist wirklich der Fall. Aber auch ein Leben kommt ihr zu; denn die Aktualität der Denkkraft ist Leben, und die Gottheit ist Aktualität; daher ist seine an und für sich seiende Aktualität ewiges und vollkommenes Leben. Wir erklären also die Gottheit für ein ewiges, vollkommenes Wesen und schreiben ihr damit Leben und kontinuierliches ewiges Dasein zu: das ist sie ja."

Halten wir hier einen Augenblick inne und suchen wir, in den tiefen Gedankengang des Stagiriten, in seinen Begriff des Lebens der Gottheit (den angeblich schwächsten Punkt seiner Metaphysik) einzudringen. Die offenkundige Absicht des Philosophen ist, die Vollkommenheit des göttlichen Lebens zu erweisen. Diese besteht in der absoluten Aktualität desselben. In Gott steht nicht ein Erkenntnisvermögen einem Erkenntnisobjekt gegenüber, durch dessen geistige, ideale Aufnahme es aktuiert, vervollkommnet zu werden brauchte, sondern als lautere Aktualität ist Gott seinem Wesen nach vollkommene Intellegibilität sowohl als auch absolute Erkenntnis, Identität des zu Erkennenden und des Erkennenden. Er ist dies aber offenbar nur als die Wirklichkeit, die Aktualität des Seins, d. h. als das vollkommenste, schrankenlose absolute Sein, als *τό* esse subsistens, wie später der heil.

Thomas, der dem Griechen kongenialste Philosoph, sich ausdrückte. In diesem Sinne ist Gott sein eigenes Erkennen (*νόησις νοήσεως*), erkennt Gott sich selbst und nur sich selbst; keineswegs aber in dem beschränkenden Sinne eines „Sich“ oder eines „Selbst“, das irgend ein Sein, das er nicht in virtueller und eminenter, weil absolut aktualer Weise wäre, von sich ausschliefsen würde. Was aber in Gott, dem absoluten Sein und absolut Seienden, weil schlechthin aktualen Sein ist, das ist in ihm zugleich in idealer Weise, das heifst, als ein Erkanntes, und in diesem Erkennen ist Gott Leben und als vollkommenstes Leben selig und Seligkeit. Und nun frage ich: aus dieser unendlichen Erkenntnis soll irgend etwas Erkennbares ausgeschlossen sein, soll insbesondere dasjenige ausgeschlossen sein, was, wie man zugesteht, Gegenstand göttlicher Einwirkung und zwar nicht blofs einer solchen ist, die erfahren, sondern auch die (von der Gottheit selbst) ausgeübt wird? Was die bekannte Formel der Vedantaphilosophie, allerdings im Sinne eines dem griechischen Philosophen fremden akosmistischen Monismus, „das Sat-tschid-ananda, d. h. Sein-Denken-Beseligung in absoluter Einheit“ ausdrückt, das finden wir in dem obigen Texte im Sinne einer theistischen Transcendenz des absolut aktualen Seins, Denkens und Wollens ausgesprochen. Auch des Wollens — trotz Zeller und Elser; denn die *ἡδονή*, die rein geistige Lust ist Funktion eines höheren Begehrungsvermögens, von dem zwar die Bewegung, das Begehren nach einem für dasselbe erst zu erreichenden Gute, keineswegs aber das Ruhen in dem Vollbesitz des höchsten Gutes, dem intellektuellen Besitze seiner selbst, ausgeschlossen ist; denn Ruhe und Bewegung sind Sache einer und derselben Kraft, somit Lust und Verlangen Sache des höheren geistigen Begehrungsvermögens oder des Willens, der jedoch in Gott nicht als ein in den Akt übergehendes Vermögen, sondern als vollendete Wirklichkeit, als aktuales, mit Gottes Sein und Wesen identisches Wollen ist.

Nachdem der Philosoph die Ansicht zurückgewiesen, dafs am Anfang der Dinge das potenzielle, nicht das aktuale Sein stehe, ferner gezeigt hat, dafs diesem ersten Sein unendliche Bewegungskraft zukomme (woraus, gelegentlich sei es bemerkt, folgt, dafs, da diese Kraft eine geistige ist, sie nur als unendliche Willensmacht gedacht werden kann), nachdem er endlich über Einheit und Vielheit der bewegenden Principien sich ausgesprochen, wendet er sich im neunten Kapitel zum göttlichen Erkennen zurück und fährt fort: „Über das, was wir oben hinsichtlich des (göttlichen) Denkens bemerkt, sind noch gewisse

Bedenken möglich: dieses mufs nämlich als das Göttlichste erscheinen; allein welche Beschaffenheit es haben müsse, um das Göttlichste sein zu können, das macht die Schwierigkeit aus. Einerseits nämlich, wenn dieses Denken nichts denkt, was wäre dann Aufserordentliches daran? Wäre es nicht vielmehr mit dem Zustande eines Schlafenden zu vergleichen? Anderseits, wenn es denkt, sein Denken aber von etwas anderem abhängt (in diesem Falle wäre ja seine Substanz nicht die Aktualität des Denkens, sondern die blofse Potenzialität desselben), so wäre es nicht die vollkommenste Substanz; denn auf dem Denken beruht seine ganze Preiswürdigkeit. Drittens aber, mag seine Substanz Denkkraft oder Denken sein, was denkt es? Entweder sich selbst oder etwas anderes, und im letzteren Falle entweder immer dasselbe oder Verschiedenes. Ist es nun gleichgültig oder nicht, ob man das Schöne oder das nächste beste denke? Ist es nicht sogar ungereimt, über gewisse Dinge nachzudenken? (*τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων*). Zur Beantwortung dieser Fragen nun ist es einleuchtend, dafs das göttliche Denken nur das Göttlichste und Preiswürdigste denken und darin sich nicht ändern kann: die Änderung wäre ja nur eine Verschlechterung, und damit hätten wir bereits eine gewisse Verschlechterung in der Gottheit. Wenn sie nun fürs erste nicht aktuelles Denken ist, sondern blofs potenzielles, so mufs folgerichtig die Kontinuität des Denkens ihr beschwerlich sein. Und zweitens mufs es anderes geben, das noch preiswürdiger ist als das Denken, nämlich das Gedachte. Denn Denken und Denkakt existiert auch da, wo ihr Gegenstand der schlechteste ist. Wenn also dies etwas Meidenswertes ist (wie es bei gewissen Dingen besser ist, sie nicht zu sehen als sie zu sehen), so kann der Denkakt nicht das Vollkommenste sein. Mithin mufs die Gottheit sich selbst denken, wenn sie das Vollkommenste ist, und somit ist ihr Denken ein Denken des Denkens. Nun erscheint aber als Gegenstand der Wissenschaft, der Wahrnehmung, des Nachdenkens immer etwas anderes, und nur beiläufig diese selbst als ihr eigener Gegenstand. Wenn ferner das Denken und das Gedachtwerden zwei verschiedene Dinge sind, so fragt sich, in welcher Beziehung der Gottheit die Vollkommenheit zukomme? Denn die Begriffe Denken und ein-Gedachtes-Sein sind nicht identisch. Ist aber nicht auf gewissen Gebieten die Wissenschaft ihr eigener Gegenstand? Einerseits ist auf dem Gebiete der Künste, wenn wir von der Materie absehen, die Substanz und der Begriff der Gegenstand selbst, und anderseits gilt das Gleiche auf dem Gebiete der theoretischen Wissenschaften von

dem Begriffe und dem Denkakte. Da also Gedachtes und Denken nicht verschieden sind in dem, was keine Materie hat, so wird das Gedachte mit dem göttlichen Denken und sein Denkakt mit dem Gedachten identisch sein. Sollte aber nicht vielmehr alles, was keine Materie hat, unteilbar sein? Denn wie das menschliche Denken, das doch mit dem Zusammengesetzten zu thun hat, auf Augenblicke sich verhält — indem es nämlich das höchste Gut, obgleich dieses verschieden von ihm selbst ist, als Ganzes erfafst, nicht aber einen Teil desselben nach dem andern —, so verhält sich das sich selbst gegenständliche göttliche Denken immerwährend."

Wer diesen Text mit vorurteilsfreiem Blicke überschaut und erwägt, wird nicht umhin können, als Ziel, das der Philosoph im Auge hat, die Bestimmung des göttlichen Denkobjekts in Übereinstimmung mit der absoluten Aktualität desselben zu erkennen. Was ausgeschlossen wird, ist nicht die Erkenntnis von „anderem", sondern eine solche Erkenntnis desselben, die mit der Stetigkeit und Unwandelbarkeit des göttlichen Denkens unvereinbar ist. Wenn daher der Philosoph sagt, bei gewissen Dingen sei es besser, sie nicht zu sehen, als sie zu sehen, so schwebt ihm das endliche Denken vor, das durch das Denken des einen Objekts von dem Denken eines andern abgehalten wird. Aus diesem Grunde kann das direkte, unmittelbare, proportionierte Objekt des göttlichen Denkens kein anderes sein, als das Wesen Gottes selbst, als das absolut vollkommene Sein, als die Aktualität alles Intellegiblen in vollkommener Einfachheit und unendlicher Fülle, infolgedessen dieses unendlich vollkommene Denken sich nicht, um das eine oder andere zu erkennen, von diesem zu jenem hinzuwenden braucht, da es in seiner eigenen Fülle alles Erkennbare in einem unendlichen Akte erkennt. Vor allem steht daher das göttliche Denken über dem menschlichen. Denn dieses erkennt sich selbst, da es direkt von ihm verschiedenen Objekten zugewendet ist, nur durch Abbeugung, durch „beifolgende" Reflexion, während Gott, weil sich selbst zum unmittelbaren Denkobjekt habend und in sich als dem universalen Sein — esse universale (nicht, man beachte dies wohl, esse commune) — alles Denkbare erkennend, nicht erst von einem allgemeinen, objektiven Sein sich denkend zu sich, zu seinem eigenen Denken zurückzuwenden braucht.

Statt also, wie gesagt, aus dem Denken Gottes irgend ein Denkbares auszuschliefsen, schliefst die Darstellung des Philosophen vielmehr alles andere ein, weshalb der in der Disjunktion: nichts — anderes — sich selbst offenbar logisch mögliche, also

auch, wenn er ausgeschlossen werden sollte, in Betracht zu ziehende Fall: „sich selbst und in sich alles Denkbare“ als von selbst sich verstehend ausgelassen ist.

Versteht man den Philosophen in diesem Sinne — und die Möglichkeit unserer Erklärung scheint uns unleugbar —, so lösen sich die angeblichen Widersprüche in Harmonie auf. Was Aristoteles lehrt, ist ein Denken, das jede Potenzialität, jeden Wechsel der Gedanken, jede Veränderung ausschliefst. Dies ist nun aber nach der vollkommen zutreffenden Ausführung des Philosophen nur dann möglich, wenn Gott sich selbst zum stetigen Objekte hat, denn in diesem Objekt ist alle Erkenntnis, alles Denken eingeschlossen. Darauf, dafs Aristoteles nur das diskursive Denken mit seinen Unvollkommenheiten ausschliefsen will, deutet auch der Ausdruck *διανοεῖσθαι*, sowie die Bemerkung über die Erkenntnis des Zusammengesetzten, die nur deshalb und nur insofern von Gott ausgeschlossen ist, als sie von Teil zu Teil fortschreitet, d. h. Potenzialität und Wechsel in sich schliefst.

Ist nun aber unsere Erklärung möglich, so ist sie auch die einzig mögliche, die einzig zulässige; denn es ist ein oberster Grundsatz der Hermeneutik, Widersprüche in einem Autor nur dann anzunehmen, wenn jede andere mögliche Erklärung ausgeschlossen ist.

Zur Bekräftigung der gegebenen Erklärung verweisen wir auf die platonisch-aristotelische Lehre, dafs das Höchstwahre und Höchstseiende, d. h. das aus sich, wesenhaft Wahre und Seiende Ursache des in gewissen Graden Wahren und Seienden ist: eine Theorie, die im Sinne des Aristoteles, der die subsistierenden Ideen Platons verwirft, nur auf die Gottheit, die bewegende, d. h. aus der Potenz in den Akt überführende, also auch, wie wir sehen werden, implicite schöpferische Ursache alles Bestehenden zu beziehen ist.

Nach dem Gesagten ist es kaum notwendig, auf die von Elser gegen die thomistische Auslegung vorgebrachten Bedenken weiter einzugehen. Bei Aristoteles, meint derselbe, sei gerade das Gegenteil (von dem, was Thomas ihn sagen läfst) gesagt: einiges dürfe Gott nicht sehen, das sei für Gott zu fliehen. Die Stelle, auf die sich Elser bezieht, läfst sich indessen vom menschlichen Erkennen, ja, mufs, wie wir sahen, von diesem verstanden werden. Ferner ist es keine „Ausflucht“, wenn Thomas nur ein solches Erkennen des Bösen Gottes unwürdig erklärt, das vom Guten abzieht; denn nach Aristoteles ist die Erkenntnis der Gegensätze eine und dieselbe; Gutes und Böses sind daher

zwar für das praktische, nicht aber für das theoretische Erkennen unvereinbare Gegensätze; der Gegensatz des Gedachten zieht nicht den Gegensatz des Denkens darüber nach sich. Auf die Frage des Vfs., wie Aristoteles einerseits vom menschlichen Erkennen ein indirektes Sichabgeben mit sich selbst konstatieren könne, anderseits aber von einem solchen indirekten Erkennen von anderem in Gott nichts verlauten lasse, da er doch wenigstens, falls er ein solches angenommen hätte, die vermittelte Art und Weise dieses göttlichen Erkennens hätte angeben müssen; ist in unserer Darstellung bereits die Antwort teilweise enthalten. Was aber das angebliche „Müssen" betrifft, so ist es nicht Sache des Kritikers, dem Philosophen Vorschriften zu erteilen, insbesondere in einem Falle, in welchem die Antwort so nahe liegt und einfach lauten würde, Gott erkenne anderes in sich als dem esse universale und der causa universalis, als *ἀρχὴ καὶ πρῶτον τῶν ὄντων*.

Gegen das von uns gewonnene Resultat werden auch die vom Vf. gerühmten „schönen études" des Jules Simon, der sich energisch gegen die Ausdehnung des Alleinwissens Gottes unter dem Vorwand, dafs Gott Princip, alles andere sein Abbild sei, erkläre, es sei das Lehre des Platon und Malebranche, nicht des Aristoteles (S. 41, Anm. 2): auch diese „schönen Studien" werden gegen unser Resultat nicht aufkommen. Denn es ist durch nichts bewiesen, dafs Aristoteles in diesem Punkte die Lehre Platons und, setzen wir hinzu, des allgemeinen Volksglaubens an die Allwissenheit der Götter verliefs. Von Malebranche dagegen unterscheidet sich der Stagirite, jedoch zu seinem Vorteil; denn diesem ist die Gottheit nicht unmittelbar das Licht der Vernunft oder das in allen Denkenden unmittelbar denkende Princip, wie dem französichen Metaphysiker. Was Aristoteles aber von beiden unterscheidet, ist nicht etwa eine Leugnung des idealen Elementes, das er vielmehr im Begriff der Form, des *τί ἦν εἶναι*, des *εἶδος* so entschieden festhält, sondern die Hypostasierung der allgemeinen Begriffe, die für sich bestehende Idee — sei es aufser Gott (Platon) oder in Gott —, an deren Stelle er die geistige, durch Verstand und Willen wirkende, bewegende Ursache setzte, die der höchste und letzte Grund aller Formbestimmtheit, alles Idealen in den Dingen bildet. Denn die Wirksamkeit Gottes ist nicht blofs eine schiebende oder stofsende, sondern eine bis ins innerste Wesen der Dinge eindringende und die in ihnen waltende, in ihrem Wesen selbst begründete Ordnung hervorbringende. Dies ist das wahre Verhältnis des Stagiriten zu seinem Lehrer und Vorgänger, wie es sich ergibt,

wenn man das Ganze seiner Lehren ins Auge fafst und nicht eigensinnig an isolierten Bestimmungen oder am vermeintlich klaren Buchstaben klebt:[1] ein Vorwurf, den wir dem Vf. nicht ersparen können. Nicht zu seinem Vorteil unterscheidet sich sein Verfahren wesentlich von dem der klassischen Scholastik. Wo diese mehr oder minder abgebrochene Radien sieht, die jedoch deutlich auf einen gemeinsamen Mittelpunkt — die unausgesprochen gebliebene Idee der Schöpfung — konvergieren, sieht Elser nur Divergenz, Widerspruch — trotz der zahlreichen, dem Vf. allerdings widerwillig abgerungenen Konzessionen.

Ist in Gott universales Wissen, ferner Lust und Beseligung, also vollkommenstes Wollen, so folgt daraus, dafs das göttliche Thun auch in seinem Verhältnis nach aufsen in einem Erkennen und Wollen besteht, mit anderen Worten, dafs Gott erkennend und wollend bewegt. Daher kann von einer Exklusivität im Sinne des Vfs. „für alles andere Thun Gottes" keine Rede sein (S. 55). Entgegenstehende Äufserungen in den aristotelischen Schriften, die ein göttliches Wirken nach aufsen auszuschliefsen scheinen, sind aus dem Bestreben des Philosophen zu erklären, anthropomorphistische Vorstellungen von der absolut vollkommenen göttlichen Wirkungsweise fernzuhalten. Wie leicht es der Vf. mit den seiner Auffassung widersprechenden Instanzen nimmt, zeigt die Behandlung der gegen Empedokles gerichteten Bemerkung des Aristoteles, Gott wäre *ἀφρονέστατος*, wenn er den in allem gemischten Streit nicht erkennen würde. Da er sich dem Gewicht dieser Stelle nicht zu entziehen vermag, beruft er sich auf das angeblich sichere Resultat (bezüglich des göttlichen Thuns), „selbst auf die Gefahr hin, dafs hiermit in Aristoteles ein Widerspruch angenommen werden mufs" (S. 65).

Um uns kurz zu fassen, konstatieren wir nur folgende Zugeständnisse: 982 b 28 scheint Aristoteles von dem Wissen Gottes um Aufsergöttliches zu reden (S. 66), auch teilt Aristoteles den Volksgöttern die Allwissenheit und die Nemesis zu (S. 67, Anm. 6); die von Aristoteles in Gott angenommene *ἡδονή* sei keine sinnliche (S. 71, also bleibt eine geistige, eine Lust des Willens, noch als möglich!?), wenigstens eine Stelle (freilich „wegen ihrer populären Ausdrucksweise fast unbrauchbar" — warum doch?) spreche von der Liebe Gottes oder der Götter zu einem Menschen (S. 75). Ferner: wenigstens „gelegentliche" Stellen finden sich, die auf einen göttlichen Willen zu deuten scheinen (S. 77,

[1] So die bezeichnende Stelle S. 60, die mit den Worten beginnt: „Die eine Thatsache" u. s. w.

Anm. 1). Die Äufserung, Gott kenne keinen Neid, scheine auf eine moralische Beschaffenheit Gottes hinzuweisen (S. 81); 1139 b 5 scheine Gott Allmacht zugeschrieben zu werden, obgleich „auch hier die Kritik ihre Rechte fordere“ (S. 83. Aber auch unendliche Kraft schreibt Aristoteles Gott zu!). Gleichwohl soll die Konsequenz des ganzen Systems auf den Nichtbesitz eines Willens in Gott hindrängen (S. 84). Kann die Voreingenommenheit und Hyperkritik noch Schlimmeres leisten?

Für den tiefen Gedanken, Gott berühre, ohne selbst berührt zu werden, zeigt der Vf. wenig Verständnis (S. 90); dagegen ist anzuerkennen, dafs derselbe wenigstens in der Frage, ob Gott nur als c. finalis oder auch als wahre c. efficiens auf die Welt wirke, sich von dem Einflufs Zellers frei macht und einräumt, Aristoteles bezeichne seinen Gott nicht blofs an einer Stelle sichtlich als terminus a quo, ohne dafs auch nur des Zweckprincips Erwähnung geschehe (S. 101). — Himmel und Natur hängen nach 1072 b 13 von der ersten Ursache ab, womit „jedenfalls die Wirkungen der ersten Bewegungen, die in qualitative und in quantitative übergehen, mit in Betracht gezogen und hier direkt auf Gott zurückgeführt werden“ (S. 111). Gewifs! — wollen wir hinzusetzen — denn Gott ist bewegende Ursache nicht blofs im lokalen Sinne, sondern in dem umfassenderen Sinne der Bewegung, d. h. also der Überführung von der Potenz in den Akt. Daher läfst sich kein triftiger Einwand gegen die Behauptung erheben, dafs der Schöpfungsbegriff, wenn auch unausgesprochen, doch in der Konsequenz des aristotelischen Systems liegt trotz des Widerspruchs des Verfassers (S. 153 ff.); denn da alles aufsergöttliche Sein aus Potenz und Akt gemischt ist, potenzielles Sein aber nicht aus eigener Kraft in Aktualität, d. h. in Dasein und Wirksamkeit sich übersetzen kann (ein Grundprincip der aristotelischen Metaphysik), so bedeutet die göttliche Bewegungsthätigkeit im universalsten Sinne genommen in der That eine Schöpfungsthätigkeit. Allerdings haben wir es in diesem Falle nicht mehr mit Bewegung im eigentlichen Sinne zu thun; denn die Art, wie das schlechthin Seiende aufser ihm mögliches Sein (possibilitate objectiva) verwirklicht, setzt weder in Gott (der ja actus purus ist), noch aufser Gott eine potentia subjectiva, ein Substrat voraus. Der Stoff der wandelbaren Dinge kann nur in Verbindung mit der Form bestehen, diese aber ist zweifellos Gottes Werk, folglich sind beide zugleich von Gott gesetzt, und ist Gottes formende, ordnende, zweckmäfsig gestaltete Thätigkeit konsequenterweise notwendig als eine schöpferisch setzende zu denken.

Noch entschiedener erhebt sich der Schöpfungsgedanke im aristotelischen Gedankenkreise, wenn wir den Geist — zunächst allerdings nur den Menschengeist — ins Auge fassen. Dafs Aristoteles eine Präexistenz desselben entschieden gelehrt habe, wagt auch der Vf. nicht zu behaupten (S. 194), meint aber ungeachtet der so bestimmt lautenden Stelle 1070 a 21 (an der nach des Vfs. Geständnis Zellers Erklärungsversuch kläglich gescheitert ist), er müsse sich doch mit einem: non liquet begnügen (!) S. 200.

Über das vom Vf. gefällte oberflächliche Urteil bezüglich der Kontroverse, ob der *νοῦς παθητικός* mit dem *νοῦς δυνάμει* identisch oder von ihm verschieden sei (S. 176), dürfen wir nicht ganz mit Stillschweigen hinweggehen. Dieselbe ist denn doch von „einigem Werte"; denn fallen beide zusammen, wie unter den Neueren z. B. Bullinger annimmt, so erscheint der *νοῦς ποιητικός* in einem wesentlich verschiedenen Lichte, wovon die Folge ist dafs die aristotelische Erkenntnistheorie in ihr gerades Gegenteil verkehrt wird. Ein näheres Eingehen auf diesen Gegenstand halten wir nach dem früher Gesagten für überflüssig.

Wir nehmen von der Schrift Elsers, der wir gerne grofse Belesenheit und Gelehrsamkeit nachrühmen, die uns aber gerade von dem Gegenteile dessen überzeugt haben würde, was er zu beweisen unternimmt, falls es dessen überhaupt noch bedurfte, mit einer allgemeinen, wenn man will, geschichtsphilosophischen Bemerkung Abschied. Wenn der Vf., welcher der platonisierenden Tübinger Schule angehört, recht hätte, und Aristoteles in der That gerade in der Gotteslehre sich in so evidente Widersprüche verwickelt hätte und in so ungeheure Irrtümer verfallen wäre, wie es offenbar die Annahmen eines unwissenden Gottes und einer sich selbst — magnetisch von Gott angezogen — aktualisierenden Welt wären: in welchem Lichte müfste uns alsdann die göttliche Vorsehung, die sich des Lichtes der Vernunft wie eines paedagogus in Christum bei den Heiden bediente, erscheinen? Denn in diesem Falle würde der Höhepunkt der wissenschaftlichen Entwicklung, der, wie man fast allgemein anerkennt, durch den Namen des Stagiriten bezeichnet wird, zugleich auch den tiefsten Verfall bedeuten; denn der aristotelische Gott würde sich alsdann nicht wesentlich von den Göttern des Materialisten Epikur unterscheiden, die, um die Welt unbekümmert, in seligen Gefilden wohnen. Und welche Bewandtnis würde es mit der „geschichtsphilosophischen" Lehre des Apostels haben, derzufolge die Fürsten dieser Welt Gott erkannten, denn aus seinen Werken sei er ihnen offenbar geworden, aber nicht

als Gott gebührend ehrten, wenn einer der Weisesten der Weisen dieser Welt sogar noch tief unter dem allgemeinen Volksglauben zurückgeblieben wäre?

Gewiſs hat auch Aristoteles nicht die Höhe der Gotteserkenntnis erreicht, die an und für sich der menschlichen Vernunft zugänglich ist. Es blieb ihm versagt, die Schöpfungsidee zu klarem Verständnis und zu bestimmtem Ausdruck zu bringen. Daher war die Offenbarung in Christus nicht allein zur Erneuerung und Wiederherstellung des ursprünglichen übernatürlichen Lebens notwendig, sondern auch dazu, um die Menschheit zur vollen Höhe natürlicher Vollkommenheit in der Erkenntnis der Wahrheit und der Übung der Tugend zu erheben. Betrachten wir aber die vorchristliche Menschheit unter dem paulinischen Gesichtspunkt der Erziehung zu Christus, so war, wie den Juden das geschriebene, positive, so den Heiden das natürliche Gesetz gegeben. Insbesondere aber war das Volk der Griechen providentiell von Gott ausersehen, um der Menschheit zu zeigen, was der unerlösten Natur erreichbar ist, und Gott verlieh ihm inmitten der Finsternis des Götzendienstes soviel Licht, als nötig erschien, um das Bedürfnis und das Verlangen nach unmittelbarer göttlicher Erleuchtung zu erwecken: ein Bedürfnis und ein Verlangen, die gerade in der sokratischen Schule, der doch entschieden Aristoteles angehörte, einen lauten und rührenden Ausdruck gefunden.

FRA GIROLAMO SAVONAROLA.

Von Dr. E. COMMER.

Die Savonarolafrage ist seit vierhundert Jahren verhandelt worden, ohne eine definitive Lösung gefunden zu haben. Während Herr Professor Ludwig Pastor durch seine incidente Darstellung des berühmten Florentiner Dominikaners (im 3. Bande seiner Papstgeschichte) das Urteil über ihn zum Abschluſs gebracht zu haben glaubte, kam die Frage gerade durch den Widerspruch, den seine Darstellung hervorgerufen hatte, und durch das Herannahen des vierhundertjährigen Todestages (23. Mai 1898) von neuem in Fluſs, und Pastor selbst sah sich genötigt, seine Auf-