Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 3 (1916)

Artikel: Die neueste Kritik an alten Gottesbeweisen
Autor: Holtum, Gregor v.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762791

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: 23.08.2025

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

DIE NEUESTE KRITIK AN ALTEN GOTTES-BEWEISEN

Von P. GREGOR v. HOLTUM O. S. B.

Ein weitläufiges Werk von etwa 300 Seiten in Großformat ist von Isenkrahe aufgeboten worden, um den alten üblichen Gottesbeweis der Scholastik, der auf dem Kausalitätsgesetz bzw. auf dem Gesetz des zureichenden Grundes basiert, als unzulänglich darzutun und an dessen Stelle einen neuen zu begründen. Zuerst muß, um den prinzipiellen Standpunkt zu betonen, das Befremden darüber offen ausgesprochen werden, wie ein gläubiger Katholik angesichts der autoritativen, von höchster kirchlicher Stelle unzähligemal der thomistisch-scholastischen Philosophie zuteil gewordenen Belobigung, Empfehlung und ausschließlichen Anerkennung, in dem fundamentalsten Punkte, der Begründung des Gottesglaubens, diesen autoritativen Maßnahmen gegenüber sich ablehnend verhalten kann; ist der angeführte Beweis nicht zu halten, dann sicher gar kein Beweis mehr, den die Scholastik für die Existenz Gottes führt; dann aber kann sie getrost eingesargt werden. Ich wende mich nun sofort zur Kritik, die, soweit es angezeigt erscheint, Seite für Seite des Werkes prüfen soll.

Es wird vor allem gut sein, mit Isenkrahe uns über den Begriff der Apologetik zu verständigen. P. 2 fragt er: „Gibt es einen Weltenschöpfer? einen persönlichen Gott? ein Leben nach dem Tode? einen Richter im Jenseits? Millionen Menschen bejahen diese Fragen und richten ihren Wandel danach ein; Millionen tun das Gegenteil.“ Das deutet schon darauf hin, daß Isenkrahe mit diesen Worten sich auf den Wesensinhalt der Apologetik bezieht, und da er im Verlauf des Werkes nie andere Fragen als spezifisch apologetische Fragen erwähnt, so kann man ruhig annehmen, daß jene Fragen nach ihm die Wesensfragen der Apologetik sind, die sich einerseits (für die natürliche Vernunft) auf den Menschen beziehen, um bezüglich seiner erschöpfende Klarheit zu gewinnen, anderseits aber auf Gott, um rücksichtlich seiner an und für sich und dann nach seinem Verhältnis zum Menschen dieselbe Klarheit zu er-

[1] Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises. Von Prof. Dr. C. Isenkrahe. 1915. Jos. Köselsche Buchh. in Kempten und München.

zielen. Wo werden nun diese Fragen wissenschaftlich gestellt und zu beantworten gesucht? Nach dem Eingeständnis aller in der Philosophie. Folglich ist die Apologetik nach dem bezeichneten Umfang nicht einmal eine untergeordnete Wissenschaft rücksichtlich der Philosophie, nein, sie fällt ganz und gar in diese hinein. Daraus folgt, daß, wer mit bestimmten, auf jene Fragen von einem bestimmten philosophischen System aufgestellten Antworten sich gründlich befassen will, sich philosophisch mit ihnen befassen muß; dazu ist aber die unerläßlichste Vorbedingung, daß er jenes System gründlich kennen muß, daß er imstande sein muß, dessen Terminologie sachlich zu würdigen, daß er gehalten sein muß, dem von diesem System gepflogenen Beweisverfahren präzis nachzugehen. Um so berechtigter sind diese Forderungen, als sie, wie Isenkrahe selber betont, sich auf Dinge von höchster praktischer Wichtigkeit beziehen. Dieser Forderungen Kraft steigert sich noch bedeutend, wenn jemand gar entweder der Form nach oder rücksichtlich der Sache jene Aufstellungen bekämpfen will. Wendet man nun diesen zweifellos richtigen Maßstab an, so kann man Isenkrahes Werk nur auf das Ungünstigste beurteilen. Nicht bloß eine gründliche und allseitige Kenntnis der scholastisch-thomischen Philosophie geht ihm ab, nein, bisweilen sogar eine elementare, wie sich mit aller Evidenz im Verlauf der Kritik zeigen wird und wie dies auch schon von anderer Seite hervorgehoben worden ist (Theol. Revue, 1916, nr. 3/4, Sp. 49—53, und Linz. Q. Schr., 1916 2. H., p. 366—370). Dazu kommt noch an einem Punkte — da, wo er das Geheimnis der Trinität in seine Reflexionen (dieser Ausdruck ist wirklich der beste) hineinbezieht — ein totales Versagen auf theologischem Gebiete. Angesichts solcher Inkompetenz berührt dann doppelt unangenehm der durchweg spöttische Ton, den Isenkrahe sich gegenüber der Scholastik leistet, eine Unart, auf die ebenfalls schon hingewiesen worden ist (Linz. Q. Schr. a. a. O.). Nun zur Sache! Meine Kritik soll sich aber gegen Isenkrahe nur insoferne richten, als er die in der Philosophie fundierte wissenschaftliche Apologetik bekämpft, bemängelt oder heruntersetzt; es soll die sogenannte populäre Apologetik außer der Erörterung bleiben; die diese pflegen, mögen bezüglich dessen, was Isenkrahe an ihnen zu tadeln findet, mit ihm selber

sich auseinandersetzen; nur die Bemerkung sei hier gestattet, daß es sicher nicht leicht ist, jeden Gottesbeweis zu popularisieren; deshalb sollten auch meines Erachtens die „apologetischen" Schriftsteller sich nicht bemühen, schwierige Gottesbeweise zu popularisieren, es kommt nichts oder nicht viel dabei heraus; bezüglich der leichter zu popularisierenden Gottesbeweise kann aber die populäre Apologetik mit Recht so vorgehen, daß sie jene Axiome, die nur außerhalb der christlichen Philosophie, wenn auch in starker Verbreitung der destruktiven Kritik, bekämpft und geleugnet werden, nicht prinzipiell erst zu erhärten sucht und deshalb sich nur an jene Geister wenden will, die, wenn sie auch die Sätze der Apologetik vereinen, doch jene Axiome entweder gar nicht leugnen oder doch nur in mehr oder minder oberflächlicher Art bestreiten; deshalb darf man es dieser Apologetik nicht verdenken, wenn sie zur Veranschaulichung oder erläuternden Sichtbarmachung des Inhaltes jener Axiome Aufstellungen sich erlaubt, die nicht falsch sind, aber doch erst vertieft und entwickelt werden müßten, um ihren Wahrheitsgehalt ganz zu offenbaren; das hat Isenkrahe gänzlich außer acht gelassen und, da er selber (p. 98, 146) sich bezüglich der Beweisführung für Gottes Existenz ganz nach dem subjektiven Geisteszustand des Leugnenden richtet, so ergibt sich, daß sein Verfahren gänzlich ungerecht ist, ebenso ungerecht wie gefährlich und unpraktisch; denn wohin kämen wir im Leben, wollten wir nicht an das Gegebene anknüpfen und nicht benutzen, was zu benutzen ist, falls nur nicht eine Täuschung unterläuft! Die Gnade verfährt ja nicht anders; manche scharfe Ausfälle Isenkrahes gegen v. Hammerstein S. J., Brors S. J. usw. sind deshalb durchaus verwerflich.

Von p. 15 an beginnt Isenkrahe sich mit dem Kausalitätsgesetz zu befassen. Die Überschrift des Kapitels lautet: „Das Kausalgesetz und sein Dienst." Er findet zunächst, daß in „philosophischen und theologischen Werken" das „Kausalgesetz in mehrerlei, auch inhaltlich verschiedenen Formen" vorgetragen wird, und es fällt ihm zunächst eine Darstellung auf, die man bezeichnen könnte als „das Kausalgesetz als Sprach- oder Vokabelgesetz". — „Beispielsweise ist zu lesen bei Staab: Das Kausalitätsgesetz lautet ganz allgemein: Keine Wirkung ohne genügende Ursache. Bei

Stöckl heißt es: Keine Wirkung ohne Ursache. Bei Gutberlet findet sich die Form: Kraft des Kausalgesetzes . . . muß die Vernunft für jede Wirkung eine Ursache verlangen. P. Brors schreibt: Jede Wirkung hat ihre entsprechende Ursache, das ist das Kausalitätsprinzip." — Nun aber fragt sich der nachdenkliche Leser: Was ist mit einem solchen Gesetz zu machen? — Die „philosophische Propädeutik" lehrt uns ja schon, daß alle korrelativen Begriffe — zu denen doch auch Ursache und Wirkung gehören — sich gegenseitig einschließen, sich gegenseitig fordern, nur in wechselseitiger Beziehung Sinn haben. Nichts ist klarer als das . . . Eine rein terminologische Vorschrift, daß die Verba „bewirken" und „verursachen" „synonym" gebraucht werden, daß ein Ding „Ursache" heißt und insoferne ihm eine „Wirkung" und ein Ding „Wirkung" heißt und insofern ihm eine „Ursache" zugeordnet wird. Aus einer solchen Sprachregel folgt aber noch nicht im mindesten, daß ein bestimmtes Ding (oder überhaupt, daß auch nur ein einziges, in der Welt vorhandenes Ding eine „Wirkung" sei und somit eine „Ursache" habe. „Folglich ist", schließt Isenkrahe, „in obigem Wortlaut vorgetragen, das Kausalgesetz ein rein sprachliches, ein Vokabelgesetz und könnte z. B. auch in folgender Form wiedergegeben werden: Ein verursachendes, bewirkendes Ding heißt Ursache. Ein verursachtes, bewirktes Ding heißt Wirkung."

„Für die Apologetik folgt aus diesem Sachverhalt, daß sie aus einem solchen Kausalgesetz nicht den allermindesten Nutzen ziehen kann." Die den zitierten Autoren entlehnten Sätze sind nach Isenkrahe „bloße Teutologie". Was bei diesen Ausführungen Isenkrahes unangenehm fällt, ist der Umstand, daß er sich nicht fragt, ob nicht diese Sätze, insofern sie im Zusammenhang mit der ganzen philosophischen Behandlung des Kausalitätsbegriffes betrachtet werden und als nach Abschluß derselben erfolgend untersucht werden, einen Sinn erhalten können, der nicht ein rein sprachliches, ein bloßes Vokabelgesetz erscheinen läßt. Dann würde z. B. der Satz: „Keine Wirkung ohne Ursache" bedeuten: Kein Seiendes, das das Sein erhalten hat, ist unter dieser Rücksicht denkbar ohne ein anderes Sein, das die Existenz mitgeteilt hat; wir hätten also nur einen abgekürzten Ausdruck vor uns,

der jedem Kenner verständlich wäre. Die hier schon zutage tretende, von Isenkrahe beliebte Art des Vorgehens zeigt sich bei ihm unzähligemal; er stößt auf Schwierigkeiten, die die außerchristliche moderne Philosophie in den verschiedensten Schattierungen, die scholastische Philosophie bekämpfend, erhebt, er sieht in der Existenz dieser verschiedenen Systeme, wie sie bezüglich der Axiome sich befehden, schon selber eine große Schwierigkeit für die Sicherheit philosophischen Denkens überhaupt, er schafft sich selber Schwierigkeit, sehr häufig „ausgehend von etymologischen Erwägungen" (Geyser in der Theol. Rev. a. a. O., Sp. 50) oder oberflächlich philosophische und theologische Sätze verwertend oder Differenzen in der Ausdrucksweise, in der Terminologie, z. B. bei verschiedenen Kirchenvätern, betrachtend; anstatt nun gründlich über diese Schwierigkeiten nachzudenken, anstatt die betreffende einschlägige philosophische oder theologische Partie gründlich zu studieren, anstatt sich zu fragen, ob nicht eine Entscheidung zugunsten der scholastisch-thomistischen Philosophie möglich sei, die gegnerischen Systeme nicht schon genügend geprüft worden seien und diese Prüfung deren Unhaltbarkeit ergeben habe, läßt Isenkrahe sich von dem, was gegen die scholastische Philosophie steht und verwendet wird, wie bezaubern, um schließlich, was den „kosmologischen" Gottesbeweis betrifft, in der Preisgebung des Kausalitätsgesetzes und des Gesetzes vom zureichenden Grunde rücksichtlich einer Beweisführung für die Existenz Gottes zu landen. Es wird sich das bald zeigen.

Von p. 19 an betrachtet Isenkrahe das Kausalgesetz als ein Gesetz vom Geschehen und vom Sein[1]. P. 19 stellt er die Frage: „Was bedeutet das Wort Ursache?" und knüpft an sie seine Erörterungen an. Ja, Erörterungen sind es, nicht Untersuchungen zum Zwecke eines eindringenden Erkennens, nicht scharfes, prüfendes, kritisches Vorgehen mit Bezug auf jene philosophischen Systeme, die die scholastische Philosophie bestreiten, nicht selbständige philosophische Arbeit oder gewissenhafte und mühevolle Würdigung der alten Denker von Aristoteles an. So häuft er z. B. jetzt gleich von p. 21—31 Zitate aus den

[1] Wenn es nur so logisch zu betrachten ist, so sind die Reflexionen, die Isenkrahe p. 38—41 pflegt, um das Kausalitätsgesetz als „Sprach- und Vokabelgesetz" zu erläutern, extra rem.

verschiedensten antischolastischen Philosophen: Hume, Aars, Stuart Mill, Preyer, Kronenberg, Kant, Fick, Lotze, Mach, Helmholtz, Wundt, Erdmann, Schuppe, E. v. Hartmann, Sigwart, Heim, Hansemann, Verworn, Tendeloo, Weber, Poincaré, Schopenhauer, ohne sich selber mit diesen kritisch auseinanderzusetzen, ohne sich darum zu bekümmern, was die christliche Philosophie in der Bekämpfung dieser Systeme geleistet und erzielt hat, ohne sich also darüber klar geworden zu sein, welchen Wahrheitsgehalt der Terminus „Ursache" etwa in sich habe; und so kann er nur finden: „Einen ‚sensus communis' hat das Wort ‚Ursache' also offenbar nicht" (p. 31). Ist das nicht eine Art Skeptizismus und Agnostizismus? Und, wohlverstanden, Skeptizismus und Agnostizismus nicht eines Philosophen, der redlich geforscht und gearbeitet hat, sondern eines philosophisch nicht durchgebildeten Mannes, der, hilflos wie ein Kind, gleich den Kopf verliert, wenn er eine Anzahl Feinde auf sich eindringen sieht? Und wie nahe legen es einem gläubigen Katholiken die Weisungen des kirchlichen Lehramtes in alter wie neuer Zeit bis zu der Enzyklika Pascendi gregis, sich vielmehr skeptisch gegenüber dem Schwarm sich widersprechender Philosophien zu verhalten; wie könnte er in ihnen wie Motiv so Anleitung finden zu kritischer Prüfung der alles sichere Erkennen schließlich gefährdenden Systeme, die von Kant an sich drängen! — Aus der Skepsis, die Isenkrahe bezüglich der Ursache einnimmt, ergibt sich folgerichtig seine Skepsis gegenüber dem Terminus „Wirkung" (p. 32–52 des Werkes). Seine diesbezüglichen Erörterungen fangen gleichfalls mit dem Hinweis darauf an, daß bei den Philosophen die größten Meinungsverschiedenheiten rücksichtlich der Definition der Wirkung zu finden seien; die durchweg feststehende Sinnunterlegung des Wortes „Veränderungen" im gewöhnlichen Sprachgebrauch auch bei den Philosophen als feststehend gelten zu sehen, „erwartet man natürlich schon gar nicht" (p. 32); wiederum folgen die Hinweise auf moderne Systeme, vielfach auch auf Naturforscher, die doch nicht kompetent sind, auf Münsterberg, Tendeloo, Hume, Kant, Aars, Stuart Mill, Sextus Empirikus, Nietzsche, Mach, Clifford, um die behauptete Unstimmigkeit zu erhärten.

Und weshalb greift denn unser Kritiker nicht zu einem klassischen Lehrbuch der scholastischen Philosophie, um

auch hier sich zu erkundigen? Ein Blick in Gredts: Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae[2] (Frib., Herder, 1912), t. II, p. 133 ff., hätte ihm sofort Erleuchtung verschaffen können; der eine Satz (p. 137): „principium causalitatis ‚quidquid fit, causam habet' est per se notum et absolutae evidentiae. Nam fieri est ‚recipere esse', et causa est id qnod influit esse" hätte ihm ein Pharos sein können! Hätte Isenkrahe sich das vergegenwärtigt und klargemacht, hätte er nie (p. 38) geschrieben: „Die Apologetik kann mittels eines Beweises ihr Ziel anstreben", nämlich folgendes zu erweisen: Jedes Entstehen erfordert eine Wirkung — ein Satz, der auch deshalb zu rügen ist, weil es ein Entstehen gibt, das nicht auf eine Ursache zurückzuführen ist; „a puncto tamquam a principio incipit linea; unam partem motus sequitur alia." Dieser Satz zeigt doch mit aller Evidenz, daß Isenkrahe sich nicht klar ist über den unendlichen Unterschied, der zwischen dem Beweisverfahren und jenem Verfahren besteht, das die Evidenz eines Axioms allen sichtbar macht. In bezug auf letzteres, was nicht immer leicht, manchmal eine sehr schwere Sache ist, wie Isenkrahe als Mathematiker selber zugeben wird, können ja die Philosophen verschiedene Wege einschlagen, aber keinem ernst zu nehmenden Apologeten fällt es im Traume ein, das Kausalitätsaxiom eigentlich beweisen zu wollen. Mag es denn vorkommen, daß bei dem ersteren Bemühen eine weniger gute Methode angewendet wird oder daß Ausdrücke sich verwendet finden, die nicht scharf genug gefaßt sind, Formulierungen des Gehaltes des Kausalitätsgesetzes, die beanstandet oder durch bessere ersetzt werden können — solches beweist doch nicht, daß man einen Beweis versucht habe, der sich nun als mißlungen darstelle. Aber noch schlimmer ist es, wenn Isenkrahe Sätze, die das Kausalitätsgesetz aus den Vorkommnissen des alltäglichen Lebens als in der vernünftigen Natur des Menschen gelegen illustrieren wollen, durch Sarkasmus und Hohn in eine ganz irreführende und den Tatbestand fälschende Beleuchtung rückt. Lehmen hatte in seiner Philosophie (3. Aufl., I., p. 422) geschrieben: „Diese Überzeugung (von der ‚universellen' Geltung des Kausalgesetzes) gründet sich nicht etwa auf das Zeugnis der Sinne, die ja manchmal täuschen können, sondern auf unwillkürliche Einsicht in die Wahrheit des

Satzes von der Kausalität. Jedermann urteilt, wenn er etwas entstehen sieht, unwillkürlich, daß dem Geschehnis eine Ursache zugrunde liegt, und sucht, dieselbe zu entdecken." Beachtet man die von Lehmen gebrauchten Ausdrücke: „gründet" und „unwillkürliche Einsicht in die Wahrheit des Satzes von der Kausalität", so weiß jeder Kenner, wie die Sätze zu nehmen sind. Und was macht Isenkrahe daraus? Man höre und staune! „Zunächst ist dies ja die unumwundene Aufstellung eines Axioms und wenn die Männer des Balmes (d. h. jene, die es für möglich erklären, daß irgendeine Sache in irgendeinem Zeitmoment ohne irgendeine Ursache entstehe) etwas entgegnen wollten, so würde Lehmen einfach sagen: Hört auf, zu reden, ihr existiert ja gar nicht! Denn jedermann, d. h. jeder existierende Mann, ‚urteilt' so, wie ich gesagt habe."

Ferner aber, und das ist bemerkenswert, braucht das, was Lehmen behauptet hat, nur wahr zu sein, dann ist die Aufstellung eines Axioms dadurch schon als ganz und gar überflüssig dargetan. In der Tat, wenn jedermann, der etwas entstehen sieht, schon sofort „unwillkürlich urteilt", hier liegt eine Ursache zugrunde, so braucht er dieses Urteil doch überhaupt nicht aus einem „Gesetz", nämlich aus dem „Satz von der Kausalität" erst abzuleiten! — Der Mann z. B., vor dem jede einzelne Tür beim Anklopfen schon von selber aufspringt, hat gar keinen Schlüssel, auch keinen Gesamtschlüssel, keinen Passepartout „nötig". — Kann man sich ein ungeheuerlicheres Verkennen des von Lehmen Gesagten denken? Weiter: Wohlmut hatte den Begriff des Entstehens kurz durch die Worte gekennzeichnet: „Etwas existiert nach Nichtexistenz . . ." Er fährt fort: „Kann nicht etwas, das nicht existiert, sich selbst die Existenz geben?" Das weist er natürlich zurück. Und nachher kleidet er die entsprechende Frage, die er verneinen, die Ansicht, die er zurückweisen will, in die Form: Entstehen heißt: Etwas existiert nach Nichtexistenz . . . Kann nicht das Nichtsein zum Sein werden, ohne daß etwas geschieht? — Hier wird der „Studiosus Otto" stocken und fragen: „Wieso ohne?" — Gewiß „geschieht" doch beim Entstehen etwas. Es vollzieht sich ja das Geschehnis, der Vorgang, die Veränderung, welche genau bezeichnet ist durch die Worte „Existenz und Nichtexistenz". Mehr als

das liegt nicht vor; mehr als das ist auch für ein „Geschehnis“ nicht erforderlich. In dem aber, was vorliegt, finde ich nicht das Merkmal eines aktiven „Gebens“ und eines passiven „Bekommens“. Dieser transitive Begriff ist Zutat!... Nur drei Gedanken finden sich (in dem von Wohlmut Bezeichneten) vor: 1. Existenz, 2. das temporale „noch“, 3. die nackte Negation. „... Die Gedanken: ‚geben, bekommen‘... sind Einschiebsel. Der vorgetragene ‚Beweis‘ ruht auf ihnen, aber der blanke Begriff des ‚Entstehens‘ liefert sie nicht.“

Zunächst zu diesen Ausführungen Isenkrahes die prinzipielle Bemerkung, daß wir in ihnen doch den reinen Kantianismus vor uns haben. Wenn aber das, wozu dann all das fast stets recht oberflächliche Herumnörgeln an den vielfach mißverstandenen, halbverstandenen, nie tief erwogenen Gedankengängen der scholastischen Philosophie, die als Ganzes und im Zusammenhang nie gewürdigt werden, die stets nur in einzelnen, man weiß nicht, nach welchem Gesichtspunkt, herausgehobenen Sätzen zur Verwertung kommen, an denen Isenkrahe vielfach ganz äußerlich, etymologisch-philologisch, seine Kritik erprobt? Wäre es nicht einfacher, a priori zu erklären: Ich pfeife etwas auf die ganze scholastische Philosophie, die in einem Zeitraum von über 1000 Jahren es nicht verstanden hat, das Entstehen der Dinge überzeugend klarzumachen, die es sich gefallen lassen muß, auf Schritt und Tritt ernstlichen Widerspruch bei anderen Philosophen zu finden, die doch auch Denkvermögen haben, die in der unglücklichsten Weise ihre Sätze formuliert? Denn all das ist fast unverhüllt zwischen den Zeilen zu lesen! Man würde es begreifen, wenn Isenkrahe von diesem Standpunkte aus es ablehnen würde, sich überhaupt noch um die scholastische Philosophie zu kümmern; daß er ihr noch seine Aufmerksamkeit schenkt, ist unbegreiflich; daß er aber an ihr herumnörgelt, ohne sie gründlich zu kennen, ohne z. B. ihre Lehre von den Universalien, die de possibilibus usw. zu beachten und zu prüfen, Kapitel, die bei den Gottesbeweisen von höchster Bedeutung sind, das ist unverzeihlich!

Nun zurück zu dem angegriffenen Zitat aus Wohlmut! „Existenz nach Nichtexistenz“ ist die kurze Illustration des Kausalitätsgesetzes durch Wohlmut. Beachtet man, daß

bei seinen Sätzen es sich nicht um den ordo logicus handeln kann (die Conclusio entsteht aus den Prämissen), auch nicht um jenes Entstehen, bei denen die Anwendung der distinctio rationis ratiocinantis die Erklärung gibt: die Linie entsteht aus dem sich fortbewegenden Punkte, die Fläche aus der Linie usw., so ist der Sinn des knappen Satzes „Sein nach Nichtexistenz" evident; es wird unserer Erfahrung ein Sein gewärtig, das als vordem nicht existierend erkannt wird; als Realität muß es in etwas Realem seinen zureichenden Grund haben; daraus folgt sofort mit aller Evidenz für die Vernunft, daß dieses begründende Sein nicht als ruhendes Sein, d. h. als in sich und ausschließlich für sich bestehendes und für den eigenen actus existendi auf sich allein bezogenes und konzentriertes Sein dieser zureichende Grund sein kann; es hat wirklich ein Vermitteln, ein Geben, ein Tun Platz zu greifen. Daß mit dieser Evidenzmachung noch nicht alle Rätsel gelöst sind, daß noch recht spitzige Fragen sich im Anschluß daran einstellen können, daß in einzelnen Fällen es gar nicht so leicht ist, zu bestimmen, was als Ursache zu bezeichnen sei, das soll nicht geleugnet werden; aber all dies Dunkel wirkt nicht auf die gewonnene Evidenz zurück, das zeigt nur, daß die letzten Gründe der Dinge, weil wir mit deren Aufzeigung uns der Schwelle der Gottheit nahen, soweit es in diesem Leben möglich ist, voll Geheimnis sind und sein müssen, eine Wahrheit, die z. B. gewaltig für die thomistische These von dem realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein spricht. — Ist aber die Kausalität der Dinge Realität, so tritt sie natürlich nicht regellos auf; alle Dinge sind Realität nur auf Grund einer Regel, wie die Betrachtung der Wesenheiten und der Eigenschaften der Wesen leuchtend zeigt, und auch das Verhältnis der Dinge zu einander ist geregelt, wie die Geschichte des Erdkörpers z. B. zeigt, und die Abhängigkeit der Dinge im Kosmos von einander. Folglich hängen Naturgesetzlichkeit und Kausalität organisch zusammen; da aber die Naturgesetzlichkeit sich als das der einzelnen Kausalität Überlegene erweist, insofern sie Kausalität zu Kausalität ordnen soll, auf daß kein Wirrwarr entstehe, kann sie mitsamt der Kausalität als ihrem Mittel nur aus einem Prinzip der Ordnung stammen; als Gedankliches kann sie nur aus einem Geiste stammen;

schließlich gelangen wir zu einem Geiste, der souverän über alles Stoffliche erhaben ist, das notwendig durch Ordnung verknüpft sein muß, weil es ihm, als auf Ordnung nachweisbar bezogen, entstammt. So liefert uns denn der scholastisch gefaßte Kausalitätsbegriff nicht nur unmittelbar einen unanfechtbaren Gottesbeweis, der uns die causa prima zeigt, sondern führt auch mittelbar zu einem anderen, ebenfalls unanfechtbaren Gottesbeweise, der uns über die Natur der causa prima Aufschluß gibt.

Es ist also mit der höchsten Entschiedenheit, die soeben gerechtfertigt wurde, gegen Isenkrahe (und Kant) zu betonen, daß der Begriff des „Gebens", wie er bei dem Kausalitätsprinzip Platz greift, nicht eine subjektive Zutat des Verstandes ist.

Von p. 52[1] an behandelt Isenkrahe die Frage: „Was versteht man unter der Möglichkeit eines nicht existierenden Objektes?" — Welches ist sein Vorgehen? Zunächst schaut er sich Ausführungen aus zwei scholastisch orientierten Gelehrten, Reinhold und Stöckl-Wohlmut, an und glaubt da Widersprüche zu finden, weil Reinhold Wesenheit und Möglichkeit von einander verschieden sein lasse, Stöckl-Wohlmut diese Begriffe identifiziere. Sieht man sich aber die Sache näher an, so sieht man, wie die Sache hübsch anders liegt. Stöckl-Wohlmut schreibt: „Wir können die Wesenheit auch inneres Prinzip der Möglichkeit oder Möglichkeit selbst nennen. Sie macht das Subjekt, dem sie immanent ist, möglich. Konkret genommen, sind die Wesenheiten das Mögliche." Da Stöckl-Wohlmut die Wesenheit als Prinzip der Möglichkeit bezeichnet, so kann, da das „Principiatum" hier doch sicher ein vom Prinzip real Verschiedenes ist, Stöckl-Wohlmut die Wesenheit allein als Prinzip der Möglichkeit für das Existieren, den actus essendi, fassen; diese die Widerspruchslosigkeit der konstitutiven Elemente der Wesenheit formell voraussetzende Beziehung auf das Sein ist zugleich, allerdings inadäquat, in der Wesenheit als ihrem Prinzip verankert; denn *a)* ist das Sein an sich ein widerspruchsvoller Begriff, falls nicht ein „Etwas" existieren kann; *b)* ist der actus essendi nur so faßbar, daß er von dem „Etwas" erfaßt

[1] Es ist unmöglich, alle Nörgeleien, mit denen Isenkrahe Sätze einzelner Philosophen zu entwerten sucht, zu behandeln, zu entkräften oder auf das richtige Maß eines Tadels zurückzuführen.

und getragen wird, weshalb die Wesenheit sich dem actus essendi gegenüber wie die Materialursache gegenüber der Formalursache bei den Wesenskonstitutiven der Körpersubstanz verhält. Ist es nun schwer, den von Stöckl-Wohlmut angewandten Satz zu verstehen: „Sie macht das Subjekt, dem sie immanent ist, möglich?" Das kann doch nur sagen wollen, daß irgendeinem „Etwas" die Wesenheit immanent sein könne; das kann aber nur ein Individuum der Spezies sein; folglich empfängt dieses in aller Wahrheit seine Möglichkeit zum Sein durch die ihm immanente Wesenheit. Wie kann man aber das Verhältnis konkret ausdrücken? Stöckl-Wohlmut schrieb: „Konkret genommen, sind die Wesenheiten das Mögliche." Beachtet man sorgfältig das Wörtchen „das" Mögliche, so ist der Sinn doch evident; es soll damit einfach gesagt sein, daß man in kurzer Ausdrucksweise die Wesenheiten als Träger der Beziehung zum Sein faßt. Es ist also durchaus falsch, daß Stöckl-Wohlmut Wesenheit und Möglichkeit identifiziere. Folglich „braucht" durchaus kein Widerspruch zwischen ihm und Reinhold vorzuliegen; aber er liegt auch tatsächlich nicht vor; hält man sich nämlich vor Augen, daß in der scholastischen Terminologie der Terminus Wesenheit zugleich mit der Beziehung auf den actus essendi gebraucht wird, so daß die innere Widerspruchslosigkeit des Begrifflichen nicht das allein Bezeichnete ist, so wird sofort begreiflich, daß man ihn speziell gerade unter der Rücksicht dieser Beziehung auf das Sein gebrauchen kann; aus dem Zusammenhang ist erst abzunehmen, ob es geschieht; aber der Zusammenhang der Sätze bei Reinhold ergibt, daß es so geschehen ist. Die Ausführungen lauten: „Dafür, daß auf das Nichtsein ein Sein folgt, muß ein zureichender Grund vorhanden sein, und zwar entweder in dem Dinge, dessen Existenz beginnt, oder in einem anderen, von ihm verschiedenen. Im erst beginnenden Dinge kann dieser Grund nicht liegen. Da dasselbe zu existieren erst anfangen will, könnte der zureichende Grund für diese Existenz nur gesucht werden in seiner Wesenheit oder in seiner inneren Möglichkeit, Widerspruchslosigkeit seines Begriffes; denn vor dem Beginn der wirklichen Existenz eines Dinges ist nichts anderes gegeben. In der Wesenheit kann dieser Grund nicht liegen . . . Aber auch nicht in der bloßen inneren Möglichkeit."

In der Beziehung der Wesenheit zur Existenz sieht also Reinhold den zureichenden Grund zur Existenz nicht erfüllt und auch nicht in der inneren Möglichkeit, als die er ausdrücklich die Widerspruchslosigkeit des Begrifflichen in der Wesenheit bezeichnet. Folglich ist Reinhold nicht gehindert, die Reflexion bis zu jenem Punkte weiterzuführen, wo sich ein vollständiges Zusammentreffen mit Stöckl-Wohlmut ergibt, und nur das oberflächliche Vorgehen Isenkrahes kann einen Widerspruch konstruieren.

An zweiter Stelle finden wir eine längere öde, rein philologische Auslassung über das Wort „möglich", über die Endsilbe „lich", den lateinischen Ausdruck „possibilis", über den Gebrauch von Hilfszeitwörtern. Transeat!

An dritter Stelle stellt er sich die Frage: „Wie haben nichtscholastische Schriftsteller sich über das Mögliche geäußert?" Und nun werden, ohne jede kritische Würdigung, die, wie gesagt, den außerscholastischen Philosophemen nie zuteil wird, von Isenkrahe zitiert: Benno Erdmann, v. Rosenkrantz, Eisler, Kant, Diodorus Kronus, Averroës, Hobbes, Fr. A. Lange (p. 55—57); er referiert, ohne jegliche Stellungnahme, nur die Worte unterstreichend, das Wort von Lange: „Der Begriff der Möglichkeit die Quelle der meisten und schlimmsten metaphysischen Irrtümer" und qualifiziert dann, nachdem er Lehmen und Gutberlet einer oberflächlichen Kritik unterzogen hat, das mögliche Sein als „einen überflüssigen Regenten", der mit einem wolkigen „Sein begabt werde, zufolge dessen er „Wert und Geltung" habe, aber trotzdem der „Existenz" ermangeln soll; ganz im Einklang damit tadelt er den Terminus „metaphysisch", nicht etwa für den populären Gebrauch, nein, wie er sich bei Lehmen in dessen Lehrbuch der Philosophie findet, behauptet von ihm, er sei dunkel wie auch die Ausdrücke: „bedingt, notwendig".

In der Kritik von Lehmen und Gutberlet zeigt sich dann bei Isenkrahe mit Evidenz, daß er die scholastische Lehre von den Universalien nicht einmal kennt, geschweige denn erfaßt hat; nur so erklären sich die faden, bisweilen mit Witzeleien abwechselnden Angriffe, denen diese Autoren ausgesetzt sind. Man höre! „Das Bloßmögliche ist etwas Positives." Dabei hat es aber „keinerlei Wirklichkeit". So kann doch auch dieses „etwas

Positive" keinerlei Wirklichkeit haben! Was heißt eigentlich hier „positiv"? — Sodann: Das Bloßmögliche ist „etwas in sich Erkennbares". — Worin ist es erkennbar? Antwort: In sich. Nun hat es aber nach Lehmen keinerlei Wirklichkeit, also ermangelt auch dieses „Sich", worin der Akt des Erkennens angeblich vollendet werden soll, jeglicher Wirklichkeit. Aber nun, in Ermanglung eines wirklichen „Sich": Wo findet das „erkennende" Subjekt dann überhaupt das zum wirklichen Vollzug des „Erkennungs"-Aktes erforderliche Objekt? — Nach diesem schwierigen „Wo" zu fragen, liegt doch sehr nahe. „Und in dieser Art und Weise zu philosophieren und an dem Gegner sich zu reiben, geht es dann seitenlang lustig weiter, wobei Apostrophierungen an den Apologeten, wie: „Es tut mir leid, tadelnd bemerken zu müssen, daß du mir eine mehrdeutige Vokabel blank aufgetischt und meinen Irrtum selbst verschuldet hast" (p. 66). „Gutberlet" lädt ausnehmend viel auf die Karre des „Herrschertums". Die Möglichkeit übt „Macht und absolute Gewalt" aus. Im Gebiet des innerlich Möglichen „herrscht" Widerspruchslosigkeit" (p. 67): „Das sogenannte ‚Reich des Möglichen' erscheint als ein richtiges Freiland, innerhalb dessen dem Belieben und der Willkür nirgendwo ein metaphysischer Herrscher ‚Gewalt' antut oder Halt gebietet, um solcherart den Besitz einer ihm eigenen, ganz besonderen, von der ‚Existenz' verschiedenen Art des ‚Seins' kundzugeben" — die Verschönerungen der „sachlichen" Argumentation bilden. Um aber Isenkrahe ganz kurz die hier einschlägige scholastische Lehre zu bieten, möge er sich von Billot (de Deo Trino, p. 540) sagen lassen: „in homine differt realiter individuum et ipsa species, non quidem hoc sensu quod principium individuale Socratis realiter distinguatur ab essentia Socratis, sed hoc sensu quod species humana secundum rem latius patet quam Socrates in tantum, ut dentur praeter Socratem infinita individua eiusdem speciei possibilia."

Von p. 77—99 behandelt Isenkrahe die „Stellung der Apologetik zu der Aussage, daß jedes Entstehen eine Wirkung sei". Auf alles Einzelne kann wiederum nicht eingegangen werden; die Charakterisierung des Ganzen bleibt dieselbe.

Zu p. 76 f. sei bemerkt, daß bei Lehmen der Begriff des „bedingt Existierenden" auf eine Unvollkommen-

heit im Seienden hinweist, also ganz streng „univoce“ gefaßt ist, mithin nicht in analoger Übertragung auf die göttliche Natur. Deshalb ist der Angriff auf Lehmen unmotiviert.

P. 85 polemisiert Isenkrahe gegen folgende Sätze von Balmes: „Wie findet der Übergang vom Nicht-*A* zum *A* statt? Diejenigen, welche das Prinzip der Kausalität anerkennen, sagen: durch die Tätigkeit des *B*, welche sie Ursache nennen . . . Aber diejenigen, welche das Prinzip der Kausalität leugnen, können nichts auf jene Frage antworten, als daß der Übergang vom Nicht-*A* zum *A* absolut geschieht. Sie nehmen den Augenblick *M* an, in dem *A* nicht existierte, und den Augenblick *N*, in dem *A* existiert. Warum? Sie führen keinen Grund an; ohne zu wissen, wie, ist das *A* aus dem Nichts aufgetaucht, ohne die Tätigkeit von irgend etwas. Dies ist ein offenbarer Widerspruch.“ Dagegen polemisiert Isenkrahe also: „Wohl ist dies ein offenbarer Widerspruch, aber wogegen? In dem erwähnten Fehlen eines Grundes oder einer kausalen Verknotung ist doch noch kein ersichtlicher Widerspruch aufgezeigt worden gegen die bloße Aussage, daß *A* im Augenblicke *M* nicht existierte und im Augenblick *N* existiert, also gegen diese nackte Aufeinanderfolge von Nichtsein und Sein!“ Einen Widerspruch bringt die Aussage von der nackten Aufeinanderfolge von Nichtsein und Sein nur dann zuwege, wenn sie sich gegen den Satz richtet, „daß diese Aufeinanderfolge eines ‚Grundes‘, eines ‚Warum‘-Dinges überhaupt bedürfe. Solange der Zwang eines solchen Satzes fehlt, springt aus der ganzen Darlegung des Balmes der betonte Widerspruch gar nicht heraus; er tritt erst zutage, wenn dieser Satz zum Bewußtsein kommt“. Das ist eine sachliche Beanstandung, die Berücksichtigung verdient. Aber die Antwort wurde bereits erteilt. „Es wird — so schrieb ich — unserer Erfahrung ein Sein gegenwärtig, das als vordem nicht existierend erkannt wurde; als Realität muß es in etwas Realem seinen zureichenden Grund haben[1]. Daraus folgt sofort mit aller

[1] Wie Balmes sagt, kann es nicht aus dem Nichts auftauchen; der kontradiktorische Gegensatz zum Sein begründet unmöglich das Sein; wird das geleugnet, so hört allerdings jedes vernünftige Einreden auf den Leugner des Kausalitätsgesetzes auf, weil bei ihm das vernünftige Denken aufhört.

Evidenz für die Vernunft, daß dieses begründende Sein nicht als ruhendes Sein, d. h. nicht als in sich und für sich ausschließlich bestehendes und rücksichtlich des actus essendi auf sich allein bezogenes und konzentriertes Sein dieser zureichende Grund sein kann; es hat ein Vermitteln, ein Geben Platz zu greifen, ein Tun wird benötigt. Damit haben wir für jede normale Vernunft den Zwang von Sätzen, aus denen das Kausalitätsprinzip herausspringt.

P. 88 streitet Isenkrahe gegen folgende Reflexion von Lehmen: „Wer das Kausalitätsprinzip leugnet, muß folgerichtig alle feste Verbindung der gegenwärtigen Dinge mit den zukünftigen leugnen. Denn eine feste Verbindung zwischen Vorhergehendem und Nachfolgendem[1] kann nicht stattfinden, wenn alles ganz regellos aus dem Nichts entstehen und wieder zu nichts werden kann. Natürlich wäre es dann einem Menschen nicht möglich, aus dem Gegenwärtigen das Künftige zu erkennen.

Das ist aber gegen alle Erfahrung, die uns lehrt, daß die Dinge nach bestimmten Gesetzen aufeinander folgen."

Es ist richtig, daß diese Sätze keine direkte Argumentation (in erweitertem Sinne) für das Kausalitätsgesetz sind; aber indirekt können sie mit Recht für dasselbe verwertet werden. Auch der Bezweifler und Bestreiter des Kausalitätsprinzips wird zugeben — und nur unter der Voraussetzung wendet man sich an ihn —, daß alle Dinge nach bestimmten Gesetzen aufeinander folgen; dann aber kann man geltend machen: diese von dir zugegebene Wahrheit läßt du fahren, wenn du behauptest, die Existenz nach der Nichtexistenz könne ohne realen zureichenden Grund, ohne Kausalität eintreten; etwas Zuverlässiges hat man dann wirklich nicht, um sagen zu können: nach der Nichtexistenz wird die Existenz sein.

P. 94 imputiert Isenkrahe Geyser die Annahme, die Naturwissenschaft sei in der Lage, „endgültig entscheidend zu urteilen: Nicht Entstehen und Vergehen findet statt,

[1] Unter der Rücksicht des actus essendi, wie sich aus den gleich folgenden Worten Lehmens ergibt; damit fällt eine Bemängelung von Isenkrahe auf p. 89, die auf den Wechsel von Tag und Nacht und Ähnliches geht.

sondern Bewegung". Aber es gibt keinen scholastischen Philosophen, der die Naturwissenschaft für kompetent dazu erklärt; es ist also sehr unwahrscheinlich, daß Geyser es tue; ich finde denn auch nichts in den von Isenkrahe aus Geyser angeführten Worten, was Isenkrahes Behauptung rechtfertigt; wir befinden uns also diesbezüglich mit Isenkrahe in Übereinstimmung und müssen deshalb auch den von Isenkrahe zitierten Satz Sawickis (Die Wahrh. des Christent., 2. A., p. 62) beanstanden: „Die exakte Wissenschaft zeigt, daß an einigen Punkten der Weiterentwicklung neue Kausalreihen auftreten, für die in den bis dahin vorhandenen Naturkräften eine ausreichende Ursache nicht existiert, daß also nicht bloß der Anfang, sondern auch der weitere Verlauf des Weltprozesses das Eingreifen einer überweltlichen schöpferischen Kausalität fordert." Das sind Sätze, die sich die exakte Wissenschaft nur mit Zuhilfenahme der Philosophie und Theologie gestatten kann[1]. Man braucht ja nur die Definitionen der einzelnen Zweige der Naturwissenschaft zu vollziehen, der Physik, der Chemie, der Astronomie usw., um sofort zu erkennen, daß diese nicht auf ein Auftreten neuer Kausalreihen an einigen Punkten der Weltentwicklung ihre Forschung beziehen und folglich auch nicht in diesen Kausalreihen ihre Forschung resultieren sehen, für die in den bis dahin vorhandenen Naturkräften eine ausreichende Ursache nicht existiert. Selbst der Begriff der Ursache steht für die Naturwissenschaft nicht naturwissenschaftlich fest, sondern nur philosophisch, zunächst durch die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, die der Aquinate so außerordentlich hochwertet, daß er Cap. I, lib. I. C. G. schreibt: „multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet", und dann durch die eigentliche, wissenschaftliche Philosophie. Um ein „Entstehen ohne Ursache im allgemeinen" kümmert sich die Natur-

[1] In milder Auslegung des Begriffes „exakte Wissenschaft" kann man das Gesagte ja gelten lassen; dann ist „exakte Wissenschaft" „exaktem Wissen" gleichzusetzen und dann ist es richtig, daß man auch ohne die wissenschaftliche Philosophie, anknüpfend an die naturwissenschaftliche Forschung in dem, was sie aufzeigt, und in dem, was sie nicht erklären kann, eine immaterielle Seele und konsequent das fortwährende Entstehen neuer Menschenseelen genügend sicher erkennen kann. Dann hat man das von Sawicki Gewollte.

wissenschaft gar nicht und auch nicht um ein Entstehen durch außerhalb ihrer Kenntnis liegende Gründe. Danach sind folgende Sätze von Isenkrahe richtigzustellen: Die Zuhilfenahme der Naturwissenschaft führt zu der Schlußfolgerung: In jedem Gebiet, in welchem die Naturwissenschaft glaubt, vollzogene Ereignisse richtig zu erkennen und zukünftige Ereignisse richtig voraussagen zu können, kann sie ein Entstehen ohne Ursachen und ein Entstehen durch außerhalb ihrer Kenntnis liegende Ursachen nicht annehmen, es sei denn, daß sie gleichzeitig ein äquivalentes Vergehen annähme. Überhaupt steht aber auch der Begriff der „Ursache" naturwissenschaftlich nicht so fest, daß zwischen „Ursachen" und „Bedingungen" eine für alle Fälle passende und ausreichende Scheidung vorgenommen werden könnte.

Schließlich sei noch einmal und abschließend gegen Isenkrahe bemerkt, daß eine sorgfältige Analyse der Begriffe zu der Annahme von einem „Geben, Verleihen, Mitteilen" einerseits und von einem „Erhalten" anderseits notwendig führt und daß also die so gefaßte „Existenz nach Nichtexistenz" mit der Einführung eines „transitiven Gedankens", eines aktivisch oder passivisch geformten, keine „Zutat" besagt, wie Isenkrahe p. 97 wieder wie sonst gegen Balmes, Wohlmut, Lehmen usw. behauptet. Daß man aber bei der Darlegung (sie ist nicht Beweis!), daß jedes Entstehen eines neuen Seienden mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit eines zureichenden Grundes für das Entstehen den „Beweis" erschleiche, wie Isenkrahe gegen Balmes, Hammerstein, Gutberlet, Cathrein behauptet, ist unwahr, weil jene Darlegung selber die Notwendigkeit der Forderung eines zureichenden Grundes für die normale Vernunft evident macht. Somit ist gänzlich unmotiviert wie in sich selber unhaltbar die Forderung, die Isenkrahe p. 699 aufstellt: „Um die Apologetik vor dem Vorwurf der Erschleichung zu behüten, ist es rätlich, als unterste Grundlage des kosmologischen Beweises den Satz hinzustellen: Die Welt kann weder ganz noch teilweise entstanden sein, ohne daß schon irgend etwas existiert hätte. — Besser, als einen Beweis dafür zu versuchen, ist es, ihn unumwunden als Axiom vorzutragen."

Geyser hat in der Theol. Rev. diesen Versuch der Beweisführung für Gottes Dasein gebührend gegeißelt.

Von p. 99 an handelt Isenkrahe über die Aussage: Jede Veränderung ist eine Wirkung. — Diese Ausführungen kulminieren — um das wichtigste gleich vorauszunehmen — in dem Hinweis auf die Naturanschauung des berühmten Physikers Heinrich Hertz, der den „Unterschied zwischen potentieller und kinetischer Energie und damit alle Probleme, welche die Untersuchung der speziellen Energieart betreffen, von vornherein eliminiert. Nach Hertz gibt es nicht nur eine einzige Art von Materie, den Massenpunkt, sondern auch nur eine einzige Art von Energie, die kinetische. Alle anderen Energien, die wir z. B. als potentielle Energie, als elektromagnetische, chemische, thermische Energie bezeichnen, sind in Wahrheit kinetische Energie der Bewegungen unsichtbarer Massenpunkte, und was das Verhalten dieser Energien so verschieden macht, sind einzig und allein die festen Koppelungen, welche in der Natur zwischen den Lagen und den Geschwindigkeiten der betreffenden Massenpunkte bestehen."

Isenkrahe gibt zu, daß diese Aufstellung eine bloße Hypothese ist, beutet sie aber sofort also gegen die Apologetik aus, daß er sagt: „Der Nerv der Sache liegt darin, daß wir nicht als sicher und ausgemacht behaupten dürfen, unsere Beobachtungen körperlicher Vorgänge in der Welt zwängen uns zu der Unterstellung, es müsse außer den mechanischen Veränderungen auch noch andere geben" (p. 113 f.) Man kann also nicht im Sinne von Isenkrahe konsequent auf Vorgänge in der körperlichen Natur hinweisen, die ein substantielles Entstehen darstellen; mithin kann man kein neues substantielles Sein als Untergrund einer Beweisführung nehmen; folglich kann man nicht mit Sicherheit ein wahres neues Sein annehmen, da ja alles früher Seiende sich nur bezüglich der Lage verändert, was für den Träger der Veränderung kein neues Sein importiere. Folglich geht wenigstens das nicht an, aus der behaupteten Tatsache substantieller Veränderung das Kausalitätsprinzip herzuleiten und aus ihm, wie es so gefolgert wird, den Gottesbeweis aufzubauen. — Angesichts dieser Schwierigkeit fällt es zunächst wieder auf, daß Isenkrahe sich mit ihr ernstlich gar nicht befaßt, um sie zu prüfen; er konstatiert sie einfach, was wahrhaftig nicht philosophisch ist. Es ist übrigens keine im wesentlichen neue Schwierigkeit; sie reicht bis in das griechische

Altertum zurück und die scholastischen Autoren haben sie unzählige Male kritisch gewürdigt und „zu leicht befunden". Möge Isenkrahe mir kurz folgende Zurückweisung der Hertzschen Hypothese gestatten. Ist in einem Körper, z. B. einer Holzkugel, nur kinetische Energie, so ist Verschiedenes denkbar unter der von Hertz gemachten Voraussetzung, daß es in diesem Körper „Massenpunkte" gibt als letzte kleinste Teilchen. Entweder ist Teil an Teil unlöslich gekettet, und dann bewegt sich nicht jedes Teilchen, ohne daß sich zugleich der ganze Körper bewegt, wie er mir erscheint; oder es ist jedes Teilchen für sich existierend und nicht mit einem anderen verbunden, was nichts anderes heißt, als den anscheinend einen Körper in so viele Körper auflösen, als es Teilchen gibt; dann kann sich allerdings Massenpunkt zu Massenpunkt beständig örtlich verschieben, im ganzen Körper bis zu der dem Auge sichtbaren Oberfläche; aber man fragt dann auch: Was ist denn der Grund dafür, daß alle diese Punkte zu dem anscheinend Einen, das stetig unveränderlich zu sein scheint und dem Auge stets genau unter derselben Rücksicht örtlich sich zu bieten scheint, zusammenkommen und zusammenkommend als zusammengekommen für die sinnliche Anschauung sich ausgeben? Es widerstrebt nicht der Denkbarkeit, daß die Holzkugel sich vor dem Auge verflüchtige, wie Welle auf Welle folgt; es bleibt also, will man die kinetische Energie retten, nur die Möglichkeit, sich die Massenpunkte als verknüpft zu denken; aber alsdann haben wir eine Energie, die notwendig den Körper als Ganzes sich muß bewegen lassen; das könnte uns aber nicht entgehen. Ergo. — Aber auch abgesehen von dieser Widerlegung, kann man noch an Hertz die Frage richten: Wie urteilst du denn von dem Verhältnis des Massenteilchens zu der kinetischen Energie, die es bewegt sein läßt? Ist ihm die Bewegung wesentlich? Oder kann ich sie mir auch widerspruchslos als fehlend denken? Muß ich nicht logisch das Bewegtsein als etwas zu dem in Bewegung befindlichen Körper Hinzutretendes, denselben Affizierendes denken? Wenn aber das, so ist die Bewegung nicht das einzig denkbare, das einzig dem Objekt Zuzuschreibende! Wenn aber das, so kann ich widerspruchslos auch das dem Körper beilegen, was ihm bisher schon die Naturwissen-

schaft älteren Stils an chemischen Attributen beilegte, ohne daß sie damit gegen das vernünftige Denken zu verstoßen glaubte. Wenn aber das, so hat der Begriff substantiell verschiedener Körper nichts Widerspruchsvolles; ich muß aber diesen Begriff vollziehen, falls ich Vorgänge finde, die aus rein kinetischer Energie sich nicht erklären lassen; ich finde aber solche Vorgänge unstreitig gegeben, denn die chemische Affinität z. B. läßt sich unmöglich allein aus Koppelungen in der Natur zwischen den Lagen und den Geschwindigkeiten der Massenpunkte erklären, deren Existenz überdies nur postuliert ward, um die als falsch nachgewiesene Existenz rein kinetischer Energie mit Ausschluß der potentiellen begründen zu können.

Somit hat die Philosophie ein gut fundiertes Recht, nicht blindgläubig alle Hypothesen der Naturwissenschaften so zu beachten, daß sie nach diesen ihre Beweise für die Existenz Gottes z. B. einrichtet. So unterscheidet sich denn unser Standpunkt mit nachweisbar überlegenem Grund von dem Isenkrahes, der p. 112 schreibt: „Die Auflösung ganzer Gruppen von Erscheinungen in Mechanik, sei es in Mechanik der sogenannten groben Materie, sei es in Mechanik der Atome und Moleküle, sei es in Mechanik des Äthers, schreitet andauernd fort und die Annahme, daß überhaupt alle physikalischen und chemischen Erscheinungen in letzter Instanz weiter nichts als Bewegungsvorgänge materieller Dinge seien, hat sich so sehr verbreitet, daß ein Gottesbeweis, der auf der Voraussetzung fußen wollte, sie sei nicht wahr, heutzutage kaum noch irgendwelche Aussicht auf Erfolg hätte.“ — Diese Rücksichtnahme gegenüber der modernen Naturwissenschaft kann die Philosophie und Apologetik sich prinzipiell nicht erlauben, höchstens taktisch; nicht prinzipiell, weil sie in der Darlegung der letzten Gründe auch des körperlich Seienden der Naturwissenschaft wesentlich überlegen ist; taktisch kann sie es tun, weil das etwas ganz anderes ist, als wenn sie, dem Kantianismus oder anderen modernen Philosophien Rechnung tragend, ihre Beweise für Gottes Existenz gestalten wollte. Wenn also die christliche Philosophie glaubt, mit Evidenz die Falschheit der Hertzschen Hypothese dartun zu können, so hat sie doch wahrhaftig prinzipiell das Recht, sich auf das substan-

tielle Werden und Vergehen der Körper bei der Führung eines Gottesbeweises zu beziehen, und sie kann verlangen, daß, wer diesen Gottesbeweis bestreitet, nicht einfach sich dabei auf die moderne Naturwissenschaft beruft, sondern die Widerlegung, die sie dieser widmete, selber zu widerlegen suche. Das aber verabsäumt Isenkrahe und deshalb ist seine Beanstandung des alten Gottesbeweises zwar sehr wohlfeil, aber auch sehr wenig philosophisch. Es wäre ja auch sonst manches in den Ausführungen von p. 99—114 zu beanstanden, aber die Hauptsache ist erledigt.

Der Abschnitt IX (p. 114—120) behandelt: „Wie verhält sich die Apologetik zu der Aussage, daß nicht nur jedes Entstehen und jede Veränderung, sondern auch das ‚ruhende Sein' eine Wirkung sei?"

In ihm wendet Isenkrahe sich gegen einen Satz von Reinhold, in dem dieser, ausgehend von der Tatsache, daß Wesen Seinsvollkommenheit neuerdings erlangen, bemerkt, daß das Subjekt der Erwerbung diese Seinsvollkommenheit nicht aus sich oder durch sein eigenes Wesen notwendig erheischt, und darauf fußend dem Sinne nach folgert: Die spezifische bzw. die generische Natur fordert nicht für die Individuen dieser spezifischen Natur diesen Grad der Seinsvollkommenheit, z. B. des Erkennens, des Lebens, der Weisheit; folglich muß, da das Individuum als Individuum restlos nur aus der Spezies (dem Genus bzw.) erklärt werden kann, der Erklärungsgrund außerhalb der Spezies, dem Genus, liegen; folglich ist dieser außerhalb der Wesenheit liegende Grund der reale Grund dafür, daß ein Individuum in diese Spezies der erkennenden oder lebenden Wesen fällt oder ein Individuum bestimmte Grade von Weisheit z. B. erlangen kann. Reinhold nennt diesen Grund den Grund der Verendlichung der Seinsvollkommenheit und leitet aus dieser Verendlichung durch Zuhilfenahme des Begriffes der Ursächlichkeit, hierin von Thomas abweichend (vgl. dieses Jahrb., Jahrg. 1912, p. 454—488) schließlich die Existenz der ersten Ursache ab. Damit ist der Ausblick auf das berühmte Argument aus den Seinsstufen gegeben, das wir bekanntlich Aristoteles und Thomas verdanken; es berührt Isenkrahe dieses Argument hier und ausführlich im Abschnitt XVIII; daß es auf so auserlesene Geister zurückgeht, dürfte ihm wohl ebenso unbekannt sein wie

das andere, daß von jeher die scharfsinnigsten Geister sich mit der Darlegung des Beweisinhaltes dieses Argumentes befaßt haben. Hören wir nun, wie Isenkrahe dieses Argument hier anpackt. Er schreibt p. 119: „In dem Ausdruck: ‚Die Verendlichung wurde herbeigeführt' wird ein bestimmter Akt hingestellt als getätigt. Wenn nun aber das diesem Akte der ‚Verendlichung' unterworfene Ding nicht etwa vor dem Akte unendlich war — eine Annahme, die Reinhold jedenfalls als ausgeschlossen behandelt haben will —, so muß das Ding wenigstens bei demselben Akte der ‚Verendlichung' doch überhaupt auch werden, widrigenfalls würde eben dieser Akt der ‚Verendlichung' ja seines Objektes gänzlich ermangeln.

Es war nicht vorher, es wurde auch nicht[1]; dann, so denkt Otto, existiert es natürlich auch nicht." Im Abschnitt XVIII lesen wir (dem Sinne nach) folgende Ausführungen: „Der Ausdruck ‚vollkommen' gehört zu jenen Ausdrücken, die an und für sich weder Ding- noch Eigenschaftsbenennungen sind, sondern lediglich zur Kennzeichnung der Größe, Höhe, Intensität einer Eigenschaft dienen. Diese letztere muß zu den genannten Wörtern noch erst hinzugefügt werden, wenn ein bestimmter Gedanke zum Ausdruck kommen soll. Insbesondere kennzeichnet das Wort ‚vollkommen' die höchste Höhe der hinzuzufügenden Eigenschaft, wobei es ganz gleichgültig ist, ob letztere angenehm oder unangenehm, löblich oder tadelnswert, nützlich oder schädlich oder auch indifferent ist." Woraus sich ergibt, daß die Apologeten und Philosophen gar nicht wissen, wovon sie eigentlich reden, wenn sie von Seinsvollkommenheit sprechen. Isenkrahe sagt es ihnen aber auch nicht; dem Gesagten ist zu entnehmen, daß er jedenfalls eine dem Subjekte angenehme, löbliche, nützliche Eigenschaft als Vollkommenheit faßt; er macht aber nicht den Schritt, von einer solchen Eigenschaft, ist sie in der Natur des Subjektes verankert, vordringend, auch diese Natur selber als Seinsvollkommenheit zu fassen, und nun, den Vergleich mit anderen Naturen ziehend, z. B. zu folgern, daß die menschliche Natur mehr Seinsrealität gedachter Art hat, als die species naturae

[1] Reinhold hatte die endliche Wesenheit als das „ruhende endliche Sein" bezeichnet; daher die zweite Conclusio, die Isenkrahe den stud. Otto ziehen läßt.

viventis non rationalis; dagegen kümmert es ihn sehr, daß scholastische Philosophen den actus essendi selber als objektive Realität mit Thomas betrachten, und er fragt sich bang: Bin ich nun, wenn ich Scholastiker werden will, auch gehalten, den thomistischen actus essendi als Seinsvollkommenheit zu betrachten? Und alles in ihm sträubt sich dagegen, obgleich er sich sagen könnte, daß der actus essendi ja allen Dingen ganz gleichmäßig zufällt, also Grade nicht hat, mithin schon allein aus diesem Grunde nicht als Seinsvollkommenheit gelten kann. Will nun Isenkrahe den thomistischen Beweisgang, der aus den Seinsstufen heraus folgert, kennen lernen, so sei er auf die vorzügliche, schon erwähnte Abhandlung Dr. Kirfels in unserem Jahrbuch verwiesen. Das früher in dieser Arbeit skizzierte Beweisverfahren ist etwas verschieden; aus der Nichtnotwendigkeit bestimmter Grade in rerum natura gelangt es zunächst, mit Benutzung des Satzes vom zureichenden Grunde, zu einem außerhalb der gedachte Grade besitzenden Wesenheiten liegenden realen Wesen als Begründung für den Besitz dessen, was die gedachten Wesen in begrenzter Weise besitzen; es muß folglich über diese Begrenzung selber erhoben sein. Daß diese Begrenzung durch Kausalität in die Wesen hinabgelangt, deren Natur den Besitz von graduierter Vollkommenheit nicht erklärt, ist nur eine nachfolgende Betrachtung und mithin dient das Kausalitätsprinzip nicht formell bei diesem Beweisgang; es ist derselbe Gedanke, wie wenn man sagt: Die Möglichkeit eines Teilwissens in der Philosophie kann nur aus der Möglichkeit des ganzen Wissens erklärbar sein [1].

Im Abschnitt X mit dem Titel: „Wie verhält sich die Apologetik zu der Aussage: Alles, was existiert, ist eine Wirkung?“ stellt sich Isenkrahe die Frage: „Ist Gott die Ursache seiner selbst?“ und meint: „Diese Frage spaltet sich wieder auseinander, je nachdem man nämlich Gott als den einen oder als den dreifaltigen in Betracht zieht.“ Bezüglich des ersten von Isenkrahe aufgestellten Gliedes

[1] Zunächst wird ein Wesen erschlossen, das das Begriffliche der Grade begründet, also durch einen Akt des Intellekts vollzieht, was nicht denkbar ist, außer es sei selber nicht mehr diesbezüglich zu bestimmen; die zweite Folgerung ist nur, daß die Vollkommenheit in Graden durch Kausalität hinabgelangte.

berührt er den Schellstreit und bezüglich des zweiten bereiten ihm Schwierigkeiten die zwei Produktionen in der Gottheit, die ihm doch den Begriff der Ursächlichkeit in die Gottheit hineinzutragen scheinen; die Ausführungen sind zu lang (p. 120—139), um alles und jegliches richtigstellen zu können. Über den Schellstreit dürften doch für jeden Einsichtigen jetzt die Akten geschlossen sein; hat Isenkrahe noch Schwierigkeiten, so möge er sich nur zuerst den scholastischen Begriff der „Ursache" klar machen; die gesamte kirchliche Lehre und Wissenschaft ist von jeher sich darin einig, daß Gott nicht im eigentlichen Sinne causa sui ist; finden sich bei Vätern und Theologen älterer Zeit doch Ausdrücke, in denen Gott als causa sui bezeichnet wird, so weiß jeder Kenner der Entwicklung der Terminologie in der kirchlichen Wissenschaft, wie das geschehen konnte und wie derartige Ausdrücke richtig zu deuten sind; aus allen Autoren, die derartig je sprechen, läßt sich mit Evidenz nachweisen, aus anderen zahllosen Stellen mit Evidenz erhärten, daß sie in nichts von der sachlichen Anschauung, wie sie jeher herrschte, abwichen.

Was aber die göttlichen Produktionen anbelangt, so möge Isenkrahe sich vor allem dies vergegenwärtigen, daß die einmütige Lehre der katholischen Theologie von jeher die ist, daß es in der Gottheit nicht Einzelakte[1] gibt und daß in das Erkennen und Lieben in Gott nicht auf solche Art die Produktionen zu verlegen sind, daß vielmehr die göttliche Substanz wahrhaft selber Akt ist, Tätigkeit ist, innerlich tätiges Leben ist, daß dieser substantielle Akt aber, eminentiori modo einzelnen Akten äquivalierend, imstande ist, die Personen des Sohnes und des Hl. Geistes zu begründen; ist das der Fall, wie können da die Produktionen in der Gottheit dazu führen, bezüglich des Inneren in Gott eine Kausalität anzunehmen? Das ist so wahr, daß die zu tiefst gehende Theologie des Aquinaten ausdrücklich lehrt, nicht das Produktions-, sondern das Relationsverhältnis sei das Formale in der Trinität; es sind also die Produktionen in Gott real identisch mit dem substantiellen Leben Gottes und dieses besitzt nur als Re-

[1] Wie Isenkrahe zu glauben scheint.

lationsverhältnisse in ihm die Existenz von Personen. Wie soll man es nun beurteilen, wenn Isenkrahe, die Frage aufwerfend: „Ist Gott die Ursache seiner selbst?“ rücksichtlich der Beantwortung derselben drei Gruppen von korrekt-kirchlichen Schriftstellern unterscheidet und schreibt: „Eine erste Gruppe bilden diejenigen Schriftsteller, welche glatt bejahend antworten; eine zweite diejenigen, die sich unklar, zweifelhaft ausdrücken oder ihr Ja einschränken; eine dritte diejenigen, welche ein entschiedenes Nein aussprechen. Diese dritte Gruppe muß aber wieder in Unterabteilungen zerlegt werden“ (p. 121). Zur ersten Gruppe rechnet Isenkrahe außer Schell auch Gregor von Nyssa, da er (Contra Eunom. 12, II., 1033 c) schreibe: „Gott ist das wesenhafte Leben, das sich selber wirkt.“ „Da hätten wir“, sagt Isenkrahe, „also sogar wortwörtlich den bestimmten Begriff der Wirkursache, der ‚causa efficiens‘.“ Doch alles Schiefe bei Isenkrahe und alle ihm zur Last zu legenden Mißverständnisse kirchlicher Schriftsteller zu besprechen, würde auch hier zu weit führen. Nur ein Satz auf p. 130 sei berührt, der zeigt, wie wenig Isenkrahe sich bemüht, über einen schwierigen Punkt — sagen wir einmal — nachzugrübeln. Schanz hatte geschrieben: „Es übersteigt unsere Erkenntniskraft, uns ein von Ewigkeit her bestehendes absolutes Leben vorzustellen, welches den Grund des Lebens in sich hat.“ Isenkrahe bemerkt dazu: „Was unser Erkenntnisvermögen ‚übersteigt‘, kann nicht füglich den Dienst tun, uns irgend etwas klarzumachen, zu erklären.“ Jeder Kopf von philosophischer Prägung wird Isenkrahe sofort entgegenhalten: Bitte sehr! Was so unser Erkenntnisvermögen übersteigt, daß wir nicht einmal durch analoge, aber nachweisbar richtige Begriffe von diesem Objekt es erkennen können, das kann allerdings uns den Dienst nicht tun, irgend etwas zu erklären, wohl aber das in analogen Begriffen Erkannte. So wird auch in unserem Falle aus der uns vermittels eines terminus analogus in ihrer realen Identität zwischen Wesenheit und Sein erkannten Gottheit mehreres für uns sehr Schätzenswerte hergeleitet, so *a*) die Unmöglichkeit der Selbstverursachung Gottes; dann hätte ja auch die Wesenheit sich sub respectu der Wesenheit und nicht bloß des actus essendi hervorgebracht, was ein Unding ist; *b*) die Einzigkeit (unicitas) des göttlichen Wesens; *c*) die

absolute Geistigkeit der göttlichen Substanz, wie leicht nachweisbar ist; *d*) die reale Identität der drei göttlichen Personen mit dem göttlichen Wesen, da sie keine besondere Existenz haben usw. Wie oberflächlich ist also Isenkrahes Behauptung!

P. 134 behauptet Isenkrahe, es scheine unmöglich, ein durchaus einwandfreies Beispiel aufzuweisen, in welchem zwei verschiedene Ursachen gleiche Wirkung hervorbringen. Aber ein solches Beispiel haben wir in der Verbindung von Zweckursache und Wirkursache. „Die Zweckursache verursacht genau so viel, nicht mehr und nicht weniger, als die Gesamtheit der mitspielenden Wirkursachen. Jene unterscheidet sich von diesen nicht durch das, was sie verursacht, sondern durch die Art, wie sie es verursacht. Die Wirkursache verursacht durch ihre Tätigkeit, der Zweck dadurch, daß er erstrebt wird" (Kirfel im Jahrb., 1913, p. 287). Dann wirft Isenkrahe die Frage auf, ob eine und dieselbe Wirkung durch verschiedene Ursachen herbeigeführt werden könne. Es hat da zu gelten: Dieselbe spezifische Ursache kann immer nur die gleiche spezifische Wirkung hervorbringen; aber zwei spezifisch gleiche Ursachen können eine akzidentelle Verschiedenheit haben und diese Verschiedenheit kann im Zusammentreffen der zwei Ursachen so viel bedeuten, als wenn zwei spezifisch ungleiche Ursachen vorliegen würden, von denen die untergeordnete durch die höhere ergänzt zu werden hätte, auf daß eine Wirkung erfolgen könne; so gehört jede Krankheit der gleichen Spezies an; trotzdem gibt es akzidentell verschiedene Krankheiten, je nach der Natur des organischen Körperteiles, und deshalb können zwei Leiden den Tod eines Menschen herbeiführen, während ein einziges das nicht vermocht hätte. Ferner: Bei einer spezifischen Ursache, die als einzige[1] auch konkret auftritt, können untergeordnete Ursachen den Einfluß der höheren spezifisch einzigen Ursache empfangen und so bewirken, was sie aus sich entweder gar nicht oder nicht so schnell oder nicht so intensiv bewirkt hätten; so kann eine chemische Kraft auf eine mechanische Kraft stoßen und dieser es ermöglichen, eine Wirkung der bezeichneten Art herbeizuführen. Endlich können zwei spezifisch ver-

[1] Es ist die Rede von der Causa principalis.

schiedene Wirkursachen konkret lokal zusammenkommen und, eben wegen dieses Zusammentreffens, dieselbe Wirkung hervorbringen; so kann zweifelsohne der Engel dem sinnlichen Erkennen des Menschen Bilder (phantasmata) einprägen; diese erzeugt die sinnliche Erkenntniskraft und auch der Engel erzeugt sie.

P. 139: Von dem wenig vertieften Denken Isenkrahes zeugt auch seine Meinung, man könne bei der Wirkung eines Schusses nicht sagen: „Der Schütze ist die Ursache." Ist nicht der Schütze die einzige causa principalis?

P. 141: Hier bestreitet Isenkrahe gegen Cathrein, daß man aus dem Verfahren der Wissenschaften, sich um „Ursachen" zu bemühen, eine Stütze für die Verteidigung der allgemeinen objektiven Gültigkeit des Kausalitätsprinzips herleiten könne. Obgleich die Sache recht sekundär ist, da jene Gültigkeit direkt offensichtlich gemacht wurde, sollen Isenkrahes Worte doch vernommen werden. Er schreibt: „Daß manche Wissenschaften sich um ‚Ursachen' bemühen, sei durchaus nicht bestritten; daß alle Wissenschaften es tun, kann man aber nicht zugeben. In der Geometrie z. B. ist mir der Begriff der Ursache in dem hier in Rede stehenden Sinn von Wirkursachen überhaupt niemals vorgekommen. Und zu sagen, daß auch nur irgendeine Wissenschaft, geschweige denn ‚alle', die ‚allgemeine' objektive Gültigkeit des Kausalprinzips voraussetzen"[1], ist jedenfalls verkehrt. Oder hat denn etwa die Chirurgie oder die romanische Philologie je danach gefragt, ob das Kausalgesetz herrsche in der sphärischen Astronomie oder im Infinitesimalkalkül?" Es muß willig zugegeben werden, daß die von Cathrein formulierten Sätze nicht glücklich sind und daß es ein Verdienst von Isenkrahe ist, dies zu bemerken. Aber wenn man die abstrakte, d. h. das Kausalprinzip formell als Prinzip gebende Formulierung auch bei keiner anderen Wissenschaft als der Philosophie findet, so ist es doch, falls man die Betrachtung auf jene Wissenschaften einschränkt, deren Objekt ein Geschehnis ist, wahr, daß sie alle konkret so vorgehen, daß dies implizite die Überzeugung von der absoluten Gültigkeit des Kausalitätsprinzips für jede besondere Wissenschaft enthält, und so kann man mit gutem Grund, wenn man diese Wissen-

[1] Es sind dies Cathreins Worte.

schaften summiert, sagen, daß (implizite) alle Wissenschaften das Kausalitätsprinzip als mit allgemeiner objektiver Gültigkeit bekleidet dartun. Aber auch nur das hat offenbar Cathrein im Sinn; denn seine Berufung auch noch auf andere als die genannten Wissenschaften wäre ganz irrationell. Es bleibt also zu Recht bestehen: *a*) Die von Gelehrten gewagte Leugnung des Kausalitätsprinzips mit seiner universalen objektiven Gültigkeit ist gegen die menschliche Natur, wie sie sich in den genannten Wissenschaften genügend offenbart; *b*) was im einzelnen Fall beobachtet wird, führt zu der genannten Erkenntnis durch Analyse dieses Falles; *c*) mithin reicht es nicht aus, den singulären Fall ohne philosophische Reflexion über ihn ins Auge zu fassen, als wenn so schon ohne weiteres der Vernunft ein universales Prinzip einleuchten würde. — Isenkrahe scheint fast anzunehmen, als wenn die scholastischen Gelehrten und die Apologeten (z. B. Brors auf p. 144 f.) dies behaupteten; aber darin täuscht er sich sehr.

Von p. 151 an beginnt Isenkrahe sich mit dem Satze vom zureichenden Grunde zu beschäftigen; es gelingt ihm nicht, sich da zur Klarheit durchzuringen, und was er aus den verschiedenen Philosophen sich zusammenschreibt, läßt ihn nur zwischen Himmel und Erde schweben; so seien ihm denn folgende Sätze aus Gredts Elementa (II, p. 137) gewidmet: „Ratio sufficiens est id quo aliquid est id quod est, quo est sufficienter determinatum, ut sit id quod est. Sed quidquid est, sive exsistens sive possibile tantum, habet saltem in seipso et per seipsum, quo est id quod est. Ita Deus seu ens a se habet in se et a se rationem sufficientem cur sit, licet sui esse non habeat causam. — Principium rationis sufficientis latius patet; extenditur enim adomne ens, cum principium causalitatis non extendatur nisi ad ens contingens Principium causalitatis dicitur secundum habitudinem causae ad effectum, principium vero rationis sufficientis secundum habitudinem principii ad principatum et cum principium dicatur etiam de eo, unde aliquid procedit non realiter, sed secundum intellectum tantum, ideo principium rationis sufficientis dicitur etiam secundum distinctionem rationis ratiocinatae, immoetiam (si latius sumatur ratio sufficiens) rationis ratiocinantis, ut cum Deus dicitur ens a se seu habere a se, ex essentia sua rationem sufficientem sui esse“ . . . Wie es bei Isenkrahe mit der

philosophischen Durchdringung von Begriffen steht, die die tiefsten Denker: Aristoteles, Augustinus, Thomas usw. auf das tiefste beschäftigten, dafür zeugt ein auf p. 168 anzutreffender Satz: „Wir müßten diese beiden Kästen namens Materialursache und Formalursache erst aufschließen, ob wir in ihnen etwas vorfinden, was dem Ungewordenen jenen Dienst leisten kann, den sein ‚Grund' ihm leisten soll." Und: „Wenn es sich um ein ewig seiendes, ein ungewordenes Etwas *E* handelt; wieso bedarf *E* eines ‚zureichenden Grundes' zu dem Zwecke, damit er ihm die ‚Wirklichkeit gebe', die es doch doch anfangslos besitzt? — Oder etwa ihm die ‚Wesenheit gebe'? — Konnte *E* Wirklichkeit besitzen, ohne Wesenheit zu besitzen?" usw.

P. 180 behauptet Isenkrahe, aus dem Satze: Gottes Wesenheit sei der mit ihr real identische Grund für die Existenz, folge, daß man sagen könne: „Der Grund für das Dasein Gottes ist Gottes Dasein"; der eine Satz äquivaliere dem anderen. Weiß denn Isenkrahe nicht, daß Gottes Natur uns objektiven Grund bietet und uns wegen der Unvollkommenheit des diesseitigen Erkennens zwingt, in verschiedenen Begriffen von ihr zu denken? Wenn das, ist es dann angängig, Begriff mit Begriff bei unserer Spekulation einfach zu vertauschen?

Auf p. 180 f. verrät sich Isenkrahe in einer Polemik auch als schlechter Logiker zu seinem Nachteil, d. h. er zieht nicht jene Konsequenz, die er, von seiner Voraussetzung aus, gegen Scheeben hätte ziehen können und die, wäre die Voraussetzung richtig, für Scheeben vernichtend wäre. Scheeben hatte geschrieben: „Obgleich das wirkliche Dasein bei Gott zu seiner Wesenheit gehört und demnach die Behauptung desselben objektiv ein innerlich und unmittelbar evidenter Satz, propositio per se nota secundum se ist, so ist dieselbe doch für uns, die wir keinen Begriff von der Wesenheit Gottes haben . . . kein innerlich und unmittelbar evidenter Satz, ist keine propositio per se nota quoad nos, sondern wird von uns nur in der Form eines Erfahrungssatzes aus der äußeren Bekundung des Daseins Gottes und eben deshalb auch nur mittelbar als notwendige Voraussetzung unserer unmittelbaren Erfahrung erkannt und muß folglich durch die Erfahrungen, also a posteriori erst bewiesen werden." Dem läßt Isenkrahe die Kritik folgen: „In Betracht kommt aus dieser ganzen Darlegung

hier der blanke Gedanke: Wir haben „keinen Begriff" von dem, was unter dem Namen „Wesenheit Gottes" in die apologetischen Beweise eingeführt ist. Darum ist auch die Aussage von der Beziehung zwischen Wesenheit und Existenz Gottes für uns kein „unmittelbar evidenter Satz". Das ist doch eine Prachtleistung! Isenkrahe ignoriert also gänzlich den gewaltigen Unterschied zwischen einem conceptus proprius und einem conceptus analogus (welchen Begriff von Gottes Wesenheit glaubt denn Isenkrahe für seine Person zu haben?), unterläßt es, den Unterschied zwischen einer propositio per se nota secundum se et quo ad nos zu würdigen, beachtet nicht, daß Scheeben diesen Satz ausdrücklich von jeder inneren Beziehung zu den Gottesbeweisen löst[1], so daß es unrecht von Isenkrahe ist, denselben mit dem Gebiet der Apologetik zu verknüpfen — aber das alles sei ihm sozusagen verziehen; wenn nach Isenkrahe Scheeben keinen Begriff von der Wesenheit hat, wie kann dann Scheeben, so mußte Isenkrahe logisch fortfahren, überhaupt von einer Beziehung zwischen Wesenheit und Dasein auch nur eine Ahnung haben? Nicht bloß nicht ein „unmittelbar evidenter Satz" muß Scheeben diesbezüglich unmöglich sein, sondern es muß ihm diese Beziehung sogar eine terra incognoscibilis sein! — so mußte Isenkrahe logisch gegen Scheeben schließen!

Zu p. 193 f.: Die Erörterungen der Gelehrten über die Aseität Gottes beziehen sich auf die göttliche Natur ohne Rücksicht auf die Personen; es ist also logisch ganz unzulässig, daß Isenkrahe das Mysterium der Trinität in dieses Gebiet, anfangend schon von p. 183 an, hineinbringt; da geht es denn nicht ohne Konfusion ab. So zitiert er die Worte des Konzils von Toledo (675): „Confitemur, quod unus solus est verus Deus ... Pater et Filius et Spiritus Sanctus ... Pater a nullo, Filius a Patre solo, et Spiritus Sanctus pariter ab utroque: absque initio, semper ac sine fine: Pater generans etc. — Im Gegensatz zur

[1] Es ist ja erst eine Ergänzungserkenntnis nach der Erkenntnis von der Existenz der prima causa. Wie kann also Isenkrahe schreiben: „Wenn wir nach Scheeben ‚keinen Begriff von der Wesenheit Gottes' haben und wenn diese Wesenheit nach P. Müller ‚geheimnisvoll ist', ja etwas für uns überhaupt ‚Unfaßliches' hat, wie kann denn die Apologetik, sofern sie mit klaren Begriffen und mit einleuchtenden Argumenten kämpfen will, diese ‚Wesenheit' in ihr Waffenarsenal aufnehmen?' Läßt sich eine ärgere Konfusion denken?

Lehre von der positiven Aseität[1] wird also hier der Standpunkt vertreten: Pater nec ab alio est nec a se est, sed a ‚nullo' est." Die Verstöße gegen die Logik springen ins Auge und dabei war es doch offensichtlich, daß einerseits das Konzil nur von dem Personenverhältnis und anderseits die von Isenkrahe zitierten Autoren nur von dem Substanzverhältnis reden wollten.

P. 195 findet sich folgende für sich selber genügend sprechende Reflexion: „So oft die Frage, wie es kommt, daß das Ding *A* existiert, mit Berechtigung gestellt wird, kann man zur Beantwortung derselben das Vorhandensein einer Ursache benutzen[2]. Gelangt man aber dabei schließlich zu ungewordenen Wesen (oho!), so ist es nicht nötig, die Frage: Wie oder woher kommt es, daß dasselbe existiert? zu beantworten, weil die Frage gar nicht gestellt werden kann. Denn daß das ungewordene Wesen (hier figuriert also nur einziges! Anm.) existiert, ist überhaupt nicht ‚gekommen', also heißt es gar nichts, zu fragen, wie oder woher es gekommen sei."

Von p. 197 an befaßt sich Isenkrahe mit einem Satze des P. v. Hammerstein, der lautet: „Das ens a se trägt seinen Grund in seiner absoluten Notwendigkeit." Er sagt p. 200, man könne diesen Satz ohne inneren Widerspruch so auslegen, daß er den Sinn habe: „Dieses Wesen existiert, denn sein Dasein ist notwendig, widrigenfalls würde es nicht sein." Und dann schreibt er (diese Ergänzung enthält den überzeugenden, aber trivialen Gedanken): „Das Sein des Ungewordenen ist nötig, um dessen Nichtsein zu verhindern. Solche Art von Notwendigkeit käme dem Ungewordenen zweifellos zu, aber nicht minder besitzt sie jeder Mensch usw." Diese Sätze sind durchaus falsch. Indem ich die Voraussetzung mache, daß es sich um dieses existierende Wesen handelt, bedeutet der Satz: „Das ens a se trägt seinen Grund in seiner absoluten Notwen-

[1] Isenkrahe zitiert, um den Sinn scholastischer Autoren über die positive Aseität vorzuführen, Gutberlet: „Das ens a se hat seinen Grund in sich" und Pesch: „Man kann Gott eine positive Aseität in dem Sinne zuschreiben, daß Gott eine reine Tätigkeit ist, welche in sich den positiven und vollgenügenden Grund ihres Daseins trägt."

[2] Das ist bei Isenkrahe ganz inkonsequent. Denn wie wir gesehen haben, steht er dem Kausalitätsprinzip durchaus agnostizistisch gegenüber, weshalb er es für den Gottesbeweis, den er führt, auch nicht verwendet.

digkeit" einen Fortschritt der Erkenntnis, denn da diese absolute Notwendigkeit, zu sein, nicht in dem Tatsächlichen der Existenz beruhen kann — die Notwendigkeit, zu existieren, kann nicht geleugnet werden —, so bedeutet der Satz notwendig: Das ens a se trägt seinen Grund in der absoluten Notwendigkeit, die ihm die Wesenheit gibt, so daß diese Wesenheit begrifflich objektiv ihr Sein ist. Will und kann Isenkrahe leugnen, daß das einen inneren großen Fortschritt zu der Erkenntnis besagt, daß die prima causa existiert? Erkennen nicht zahllose Christen die Existenz Gottes, ohne jene Erweiterung zu erkennen? Daraus ergibt sich sofort, wie namenlos töricht die weitere Behauptung Isenkrahes ist, der selbstverständliche, wenn auch triviale Sinn jenes Satzes könne sein: „Das Sein des Ungewordenen ist notwendig, um dessen Nichtsein zu verhindern." Dann stellt Isenkrahe sich die Frage: Wenn ich bei dem als seiend gedachten oder auch als seiend erwiesenen Ungewordenen die Existenz negiere, kommt dann innerhalb des abstrakten Denkens ein Widerspruch zustande? Er behauptet resolut „nein" und ist auch damit im Unrecht; er hätte distinguieren müssen; wird die Existenz in actu exercito betrachtet oder ist reduplikative von ihr die Rede, so bringt selbstverständlich die Leugnung der Existenz einen Widerspruch in das abstrakte Denken, mag nun von dem als seiend gedachten oder von dem als seiend erwiesenen Ungewordenen die Rede sein; ist das aber nicht der Fall, so ist es natürlich Torheit, die Existenz zu leugnen, falls das Ungewordene schon als existierend erwiesen wurde, nicht aber ist es widerspruchsvoll, denkt man sich das Ungewordene nur in ordine ideali. Endlich stellt er sich die Frage: Bewirkt die Leugnung der Existenz des Ungewordenen einen Widerspruch zu feststehender Erfahrung? Er antwortet: Nur dann wird dieser Widerspruch herbeigeführt, wenn mit der Negierung der Existenz des Ungewordenen nicht „alles" Seiende bezüglich seiner Existenz mitnegiert wird; wird mit seiner Existenz alles andere Existierende als existierend negiert, so entsteht kein Widerspruch. Aber auch hier hätte vor allem der Unterschied zwischen dem ordo idealis und realis beachtet werden müssen; ist von dem in ordine ideali liegenden Ungewordenen die Rede — von ihm aus suchte Anselm, durch sein argumentum ontologicum zur Existenz des Un-

gewordenen vorzudringen —, so bringt die Leugnung des Ungewordenen jedenfalls dann, wenn ich es ganz allgemein als Ungewordenes denke, keinen Widerspruch zur Erfahrung hervor, mag ich nun mit ihm alles oder bloß einiges Existierende negieren; ja selbst wenn man es in ordine ideali als prima causa denkt, bringt die besagte gleichartige Leugnung keinen Widerspruch besagter Art hervor, wenn man die prima causa so denkt, daß man sie als überflüssig betrachtet[1], wie dies in den Systemen eines Spinoza, E. v. Hartmann und vor ihnen schon bei Hegel und Schelling vollzogen wird; hält man aber bezüglich des Ungewordenen den ordo realis für vollzogen oder denkt man sich ihn auch nur als vollzogen, hält man also die Existenz desselben fest oder spricht man von dem Ungewordenen, wie „gesetzt, es sei", so liegen natürlich die Sachen ganz anders, wie nicht weiter ausgeführt werden soll.

Zu p. 204 ff.: Isenkrahe bemüht sich, nachzuweisen, wir Scholastiker könnten nicht Gottes Dasein nachweisen, wollten wir uns auf den Satz stützen: Necessarium est id omne, cuius oppositum terminis constat contradictoriss. Als ob wir das ontologische Gottesargument benutzen wollten!

Höchst ungenau ist die von Isenkrahe gegebene Definition der Kontingenz: „Alles ist noch ebenso gut wie vorher, wenn ich im Denken die Existenz wegnehme." Da Isenkrahe offenbar damit an das Verhältnis irgendeines Seienden zu anderen Seienden denkt, das derart sei, daß, wenn auch die Existenx eines einzelnen Seienden negiert werde, bezüglich des verbleibenden Restes alles beim Alten bleibe, ergibt sich daraus mit aller Evidenz, daß Isenkrahe keine blasse Ahnung von dem Wesen der Kontingenz hat, daß also seine vermeintliche Definition keine Definition ist. Nur so kann er die Äußerungen Stöckls und Willems, die er p. 211 zitiert, derartig, wie es geschieht, mißverstehen; Willems, sagt er, weise nicht wirkliche entia contingentia auf, da bei den von ihm namhaft gemachten Entia die Probe ergebe, daß nach ihrer eventuellen Wegnahme alles noch ebenso gut sei wie vorher!! Es ist auch nicht richtig,

[1] Als innerlich widerspruchsvoll läßt sich die causa prima nicht von irgendeinem denken, der ihre Existenz leugnet; der Begriff enthält keine notae repugnantes, nur sagen die Gottesleugner, sie seien nicht in einem Subjekt realisiert.

daß, um die Kontingenz von Dingen zu konstatieren, man sich formell auf das Kausalitätsgesetz stützen müsse.

Zu p. 213 f.: Hettinger hatte geschrieben: „Die Dinge außer uns stehen tiefer als der denkende Menschengeist; sie entstehen und vergehen“ und Cathrein: „Wir sehen, daß tagtäglich neue Wesen hervorgebracht werden.“ Isenkrahe findet diese Äußerungen in bedenklichem Gegensatz zu der These der modernen Naturwissenschaft; sei diese auch nicht gesichertes Resultat, so müsse sie doch von der Apologetik berücksichtigt werden. Als wenn die moderne Naturwissenschaft die Tatsache aus der Wirklichkeit wegräumen könnte, daß hier oder dort im Universum — nicht neue Spezies überhaupt, sondern in dem gegebenen Falle noch nicht existente Spezies durch Wesensumwandlung in der Natur entstehen! Daraus wollen beide Gelehrte folgern!

Auf p. 217 f. beschäftigt sich Isenkrahe mit Sätzen Gutberlets, mit denen auch ich mich beschäftigen möchte, weil sie mir nicht der Wahrheit zu entsprechen scheinen; nur bei deren genauen Analyse findet man den Punkt, an dem sie eine Schwäche aufweisen; ihn hat Isenkrahe nicht entdeckt und deshalb ist seine ganze weitläufige Polemik (p. 217—226) außerstande, der Wahrheitserkenntnis bezüglich des von Gutberlet geltend gemachten Gesichtspunktes einer von dem Schöpfer zu treffenden Wahl zu dienen. Gutberlet hatte geschrieben: „Es existieren nicht alle Dinge, welche in sich möglich sind . . . Diese Tatsache bedarf eines Grundes: Es muß erklärt werden, warum aus der unzähligen Menge der möglichen Wesen nur einige wenige existieren . . . Die nächste Erklärung für diese Tatsache liegt natürlich darin, daß für die Existenz nicht die innere Möglichkeit hinreicht, sondern auch eine Ursache gegeben sein muß, welche die äußere Möglichkeit begründet. Für die existierenden Dinge waren nämlich die hinreichenden bewirkenden Ursachen da, für die bloß möglich gebliebenen fehlten die Ursachen. Ganz gut, aber nun fragt es sich wieder: Warum waren bloß diese Ursachen da und nicht auch die unzähligen anderen? . . . Denn das ist einleuchtend, daß die existierenden nichts vor den bloß möglichen in bezug auf Denkbarkeit voraus haben . . . Nur dadurch erklärt sich die Existenz der wirklichen Dinge gegenüber der Existenz der anderen möglichen, daß eine freie Ursache erstere aus allen möglichen auswählte.“

Der Ausdruck von Gutberlet: „Die unzählige Menge der möglichen Wesen“ ist doppelsinnig; will Gutberlet sagen, daß eine unzählige Menge von möglichen Wesenheiten widerspruchslos denkbar sei? Aber wie können wir darüber eine Aussage machen, wenn wir nicht eine zahllose mögliche Abbilder ermöglichende und begründende Ursache, also eine causa infinite exemplaris annehmen? Mit Abstraktion von dieser Annahme wissen wir gar nichts von einer unzähligen Menge von möglichen Wesenheiten auszusagen, weder pro noch contra. Oder will Gutberlet supponieren: „Eine unzählige Menge möglicher Individuen ist möglich? Nur das kann logisch gesagt werden bei einer Beweisführung, die als Resultat erst Gottes Existenz ergeben soll; bei dieser zulässigen Annahme ist dann der weiteren Frage Raum geschaffen: Warum diese und nicht andere? Die Beantwortung dieser Frage setzt voraus, daß für den Übergang vom möglichen Sein (der faktisch bestehenden Spezies) zu deren Wirklichkeit ein zureichender Grund vorliegen muß, also auch tatsächlich vorliegt; dann, schlußfolgert unser Denken weiter, muß auch ein zureichender Grund vorhanden sein, der die Existenz dieser bestimmten Individuen restlos erklärt; er kann, sagt es sich, kein anderer sein als der den Übergang vom möglichen Sein zum wirklichen Sein begründende; er ist ein der Wesenheit des Individuums und diesem äußerlich gegenüberstehender Grund; so gelange ich denn allerdings zu einer Wahl. Hat Gutberlet nun das gemeint? Es spricht dafür der Umstand, daß er scharf die Existenz im Gegensatz zur inneren Möglichkeit betont; aber damit harmoniert nicht Gutberlets Satz: „Für die existierenden Dinge waren die hinreichenden bewirkenden Ursachen da, für die bloß möglichen fehlten sie“; offenbar fehlte nicht die bewirkende Ursache für den Übergang vom Möglichsein zur Wirklichkeit, die sich ganz gleichmäßig zu allen möglichen Individuen einer bestimmten (faktisch existierenden) Spezies verhält; folglich fehlte nur, d. h. war nicht wirkend die Ursache, die den Übergang vom Möglichsein zur Wirklichkeit gerade für diese bestimmten möglichen Individuen schafft; also will Gutberlet formell die Existenz der Individuen ins Auge fassen. Aber nun fragt es sich sehr, ob für diese ganz bestimmte Weltordnung der indivi-

duellen Wesen noch andere Individuen sich als möglich überhaupt denken lassen, so daß sie sich in diese, ohne daß diese als diese aufgehoben würde, sich einreihen lassen; wird das verneint, so fällt die Voraussetzung für Gutberlets Beweisführung, ebenso wenn man sagen muß: non liquet; es bliebe dann Gutberlet nur die Ausflucht übrig, zu sagen: Anstatt einer Welt mit diesen Individuen einer Spezies läßt sich auch eine aus denselben spezifischen Wesenheiten bestehende Weltordnung widerspruchslos denken, die nur andere Individuen aufweist: das ist richtig, aber nicht das, was uns jetzt zu beschäftigen hat. Es ist nun aber die Existenz anderer außer den bestehenden (vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen) Individuen in der jetzigen Weltordnung zum mindesten sehr kontrovertierbar und deshalb fällt die ganze, anscheinend sehr scharfsinnig ersonnene Argumentation Gutberlets.

Schließlich berührt und behandelt Isenkrahe in seiner Polemik gegen die Scholastik (das ist in der Tat Isenkrahes Buch) die Frage: „Ist das Ungewordene ein Unikum oder ein Multiplum?“ — Sagt Gutberlet: „Die exakte Erklärung der Tatsachen läßt nur soviele Ursachen zu, als eben notwendig sind, um jene hinlänglich zu erklären . . . Nun reicht aber ein Gott hin, um jene hinlänglich zu erklären“; Tongiorgi in ähnlicher Wendung: „Iam gratuito supponis plures esse Deos. Ad explicandam rerum originem unus tantum sufficit“; Cathrein: „Die wunderbare Einheit in der gesamten sichtbaren Welt, das unleugbare Zusammenstimmen aller Gesetze in derselben beweist die Einheit dieser letzten Ursache“; Reinke: „Die Naturforschung ergibt eine in Gesetzmäßigkeit waltende und mit sich selbst nicht in Widerspruch tretende, keine gesetzlose und anarchische Gottheit“, so sind das *a*) nicht die tiefsten Beweise für die Einzigkeit des Ungewordenen bei Aristoteles, Thomas und den Größen der Scholastik überhaupt; *b*) auch nicht vollständig ausgeführte Beweise, da noch Verschiedenes erst zu erläutern oder zu beweisen ist; es sind bloß Ansätze zu einer eigentlichen Beweisführung; *c*) Sätze, die, wie sie von Isenkrahe angeführt werden, nicht offenbaren, ob sie das Ganze bei den zitierten Autoren darstellen oder nur Teilstücke sind. Das alles hätte doch Isenkrahe berücksichtigen müssen, wollte er ein zu-

treffendes Urteil über die Verwendung der in den mitgeteilten Äußerungen liegenden Gedanken zum Erweise der Einzigkeit des Ungewordenen fällen. Daß auch hier in seiner Polemik wieder ganz merkwürdige Äußerungen sich finden, wie z. B. der Satz: „Ein unbedingt notwendiges Wesen ist unendlich vollkommen", sei eine „unklare und mit Gemütswerten behaftete Ausdrucksweise", kann uns nach allem nicht überraschen.

Kommen wir zum Schlusse! Isenkrahes Werk ist weder ein irgendwie wissenschaftliches Werk, noch auch ein Werk, das wahrer, achtungswerter Ernst geboren hat; denn die vielfältige Nörgelei und das Unsachliche, die, in die Tiefe zu dringen, unterlassende und denen, die befehdet werden, nicht Gerechtigkeit gewährende Art rechtfertigen durchaus diesen schweren Vorwurf. Ich kann durchaus nicht der Bemerkung beipflichten, die man bei der Besprechung gemacht hat, der Verfasser habe unbestritten eine große spekulative Anlage, verrate großen Scharfsinn, kann auch die Bemerkung von Switalski über den ersten Entwurf dieses seines Buches in dem aus 1908/9 stammenden Programm: „Über Begriffe und Grundsätze, die beim kosmologischen Beweis als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzt werden", nicht billigen, die sagt: „Die Blütenlese von Aussprüchen, die Isenkrahe aus scholastischen Lehrbüchern und populären Schriften zusammenstellt, bildet kein erfreuliches Bild. Er zeigt uns, wie über keinen der wichtigsten Grundbegriffe (Ursache, Wirkung, Kausalgesetz, das Ungewordene usw.) eine einwandfreie Übereinstimmung herrscht. Er versteht es auch, mit großem Geschick in manchen scheinbar stringenten Beweisen eine versteckte petitio principii nachzuweisen" (Theol. Rev., 1910, Sp. 121 f.).

Mein Urteil ist: Ein Drittel der Schrift ist Nörgelei, ein Drittel basiert auf Unkenntnis der Scholastik. Nicht einmal ein Drittel ist wirklich ernst zu nehmen.

WAHRE UND FALSCHE MYSTIK

Von P. JOSEF LEONISSA O. M. Cap.

(Fortsetzung und Schluß von Divus Thomas II, p. 513—560)

Im Leben der Gemma Galgani (Saarlouis 1912, Hausen) sagt ihr geistlicher Führer, daß sie voll Kindeseinfalt, von allem Irdischen und vorzüglich von sich selbst losgeschält war. Sie hatte