Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 22 (1908)

Artikel: Kant der Philosoph des Protestantismus
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761892

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. Siehe Rechtliche Hinweise.

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. Voir Informations légales.

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. See Legal notice.

Download PDF: 25.11.2024

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

KANT DER PHILOSOPH DES PROTESTANTISMUS.

VON DR. M. GLOSSNER.

Unter dieser Überschrift liegen zwei literarische Erscheinungen vor uns, eine jüngere von J. Kaftan (Rede, gehalten bei der vom Berliner Zweigverein des evangelischen Bundes veranstalteten Gedächtnisfeier am 12. Februar 1904) und eine ältere von F. Paulsen (1899). Dem letzteren erschien sein Thema als „eine nicht uninteressante Aufgabe in einer Epoche, wo in der protestantischen Welt nicht bloß die Philosophie, sondern auch die Theologie vor allem an der Philosophie Kants sich orientiert, wo in der katholischen Welt der hl. Thomas wieder als der kanonische Philosoph gepriesen wird“ (Vorbemerkung).

P. meint, daß „der Protestantismus keine Ursache habe, der Kantschen Philosophie als seiner echten Frucht sich zu schämen, wie anderseits Kant seine Abkunft von Luther nicht werde verleugnen wollen“ (S. 5). Die letztere Bemerkung klingt etwas zaghaft, was man begreiflich finden wird, wenn man sich erinnert, daß Kant die Religion in die „Grenzen der Vernunft“ einschloß. Aus der Schule des Pietismus mag der kritische Philosoph seine Bewunderung des „kategorischen Imperativs“ geschöpft haben, gegen die Stellung Luthers zur Philosophie und zur Vernunft aber würde er sich zweifellos trotz seines Irrationalismus entschieden aufgelehnt haben. Kant will im Gegensatz zu Luther von einer Offenbarung, von einer anderen Wahrheitsquelle als der Vernunft nichts wissen; nur ist diese Kantsche Vernunft die subjektivistische, die in ihren eigenen Formen und Begriffen eingesponnen und verfangen ist. Es begreift sich daher, daß Kant selbst sich „die Rolle eines philosophischen Vorkämpfers des Protestantismus“ nicht beilegte.

Gleichwohl bestreiten wir durchaus nicht, daß Kant mit Recht im Gegensatz zu dem Philosophen des Katholizismus, dem hl. Thomas, der Philosoph des Protestantismus genannt werde; denn er war es, der das Prinzip, auf

welchem der Protestantismus ruht, mit vollem Bewußtsein auf das philosophische Gebiet übertrug. Zwar war der entscheidende Schritt bereits von Descartes geschehen; indes verband Desc. das subjektivistisch-rationalistische Prinzip mit einem Dogmatismus, der die volle Entfaltung seiner Konsequenzen verhinderte. Dasselbe gilt von Wolff, dem Systematiker der Leibnizschen Philosophie, dessen rationalistischer Dogmatismus von Paulsen mit Unrecht in Parallele mit dem philosophischen System des hl. Thomas gesetzt wird. Dieses ist weder rationalistisch — nicht in dem Sinne, daß es nur die Vernunft als Erkenntnisquelle gelten läßt, auch nicht in dem, daß es die Sinnlichkeit auf Vernunft zurückführt. Sie ist aber auch nicht dogmatisch, wenn man mit diesem Ausdruck eine Auffassung bezeichnet, welche die Vorstellung als unmittelbaren Gegenstand der Erkenntnis erklärt, damit aber die Ansicht verbindet, dieselbe vergegenwärtige dem denkenden Geiste die außer ihm vorhandene Wirklichkeit. In diesem Sinne dogmatisch sind die Systeme Descartes', Leibniz' und Spinozas, keineswegs aber die Philosophie des heil. Thomas von Aquin.

Ungeeignet erscheint auch die dem System des heil. Thomas und den katholischen Theologen angeheftete Bezeichnung: Semirationalismus, durch den dasselbe als eine Art unkonsequenter Rationalismus hingestellt werden soll, was die Annahme einer natürlichen Religion, als Möglichkeit gedacht im Unterschiede von der tatsächlichen, übernatürlichen, geoffenbarten durchaus nicht ist. Man stellt die Sache so dar, um den Irrationalismus Luthers, der die Vernunft als in göttlichen Dingen völlig blind und machtlos erklärte, in einem günstigeren Lichte erscheinen zu lassen.

P. gesteht also, der Protestantismus sei „in seinem Ursprung und Wesen irrationalistisch". Luthers Auffassung hänge mit seinem tiefsten Erlebnis zusammen, nämlich der Rechtfertigung „allein durch den Glauben". Dieses „Erlebnis" aber war im Grunde Selbsttäuschung, deren Festhalten dem „Reformator" die schwersten, sich steigernden Seelenkämpfe kostete! Daß dies zugleich eine Rückkehr zum alten Evangelium bedeutete, können wir P. nicht zugeben; schon der Umstand, daß Luther im Rationalismus und Naturalismus der Renaissance Bundesgenossen fand (S. 11), hätte ihn zur Vorsicht mahnen sollen.

Naturalistisch insofern, als der „Glaube“ wesentlich nichts anderes ist als das Bewußtsein der natürlichen Gottverwandtschaft, ist nämlich auch dieser Glaube an die Rechtfertigung durch den Glauben. Der anscheinend exzessive Supernaturalismus der Rechtfertigungslehre Luthers ist in Wahrheit Naturalismus. Mit der Rückkehr zum alten Evangelium ist es demnach nichts; denn dieses lehrt eine Rechtfertigung und eine Teilnahme am Göttlichen von oben her (ἄνωθεν) oder eine eigentliche Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Hl. Geiste, nicht aber eine Selbsterlösung durch Wiederbesinnung auf die eigene ursprüngliche Würde einer wesentlich gottverwandten menschlichen Natur. Denn dieser Gedanke entspricht, wenn auch nicht dem symbolischen Ausdruck, doch dem Wesenskerne des Protestantismus.

Dies ist es, was P. selbst konstatiert, indem er im ursprünglichen Protestantismus als der Tendenz nach angelegt sein läßt: 1. die Autonomie der „Vernunft“, 2. und 3. den Antiintellektualismus und Voluntarismus, endlich das Moralprinzip, daß der Wert des Menschen nicht in der Materie des Wollens, sondern in der Form, der Willensbestimmtheit liege (S. 15 f.). In allen diesen Stücken zeigt sich die Verwandtschaft der Kantschen Philosophie mit dem Protestantismus. All dies sei aber auch „für uns unaufgebbare Wahrheit“. — Es gebe zwar praktische (juridische) Unfehlbarkeit, nicht aber theoretische: wobei P. übersieht, daß der Katholik sich einer Unfehlbarkeit unterwirft, die er als eine solche göttlichen Ursprungs erkennt, daß sein obsequium ein obs. rationabile ist.

Der Zweifel an dem guten Glauben des Klerikers, der mit einer Bismarckanekdote gewürzt ist (S. 21), enthält etwas Ehrenrühriges. Ob wohl P. je einen Blick in eine katholische Apologetik geworfen hat? Wir möchten es bezweifeln. Übrigens halten auch wir, freilich in einem anderen Sinne als Luther dafür, daß der Glaube, wie man sich wohl ausdrückte, eine Lebenserfahrung sei, die der Gläubige an der Hand Gottes macht, und daß Vernunftbeweise nicht seinen inneren Beweggrund bilden, sondern nur Gründe für seine Berechtigung vor dem Forum der Vernunft seien. Der Glaube des Katholiken ist demnach weder irrationell noch voluntaristisch. Ist dies aber der des Protestanten, so möchte man fragen, ob dieser damit im Vorteil sich befinde.

Allerdings soll es nicht Willkür, nicht eine „einmalige Entschließung", sondern die Grundrichtung des ganzen Wesens und Willens sein, was für eine der großen, möglichen Richtungen der Welt- und Lebensanschauungen den Ausschlag gebe (S. 24). Diese Wendung ist, wie uns scheint, ganz wirkungslos; denn schaltet man einmal die vernünftig abwägende, forschende Reflexion aus, so bleibt nur die Wahl zwischen subjektiver Willkür und dem äußerlich bestimmenden Einfluß des Milieus.

Mit Kant bestreitet P. die Beweiskraft des „ontologisch-kosmologischen", sowie des „physikotheologischen" Argumentes, übersieht aber dabei, daß Kants Kritik auf erkenntnistheoretischen Ansichten beruht, deren Falschheit längst nachgewiesen ist. Manche der von P. erhobenen Bedenken hat schon Aristoteles zerstreut, wenn er gegen Empedokles die Berechtigung der teleologischen Weltbetrachtung nachweist. Den schroffen Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit, in welchem P. einen protestantischen Zug ersehen möchte, nämlich in Hinblick auf den protestantischen Kirchenbegriff, kennt zwar der katholische Begriff einer sichtbaren Kirche nicht; aber dieser weiß eben zwischen dem Menschlichen in der Kirche und der göttlichen Setzung wohl zu unterscheiden und hütet sich, das Göttliche im „Idealen" zu verflüchtigen, wie dies in der Konsequenz des Protestantismus liegt.

P. will gegen Kant Metaphysik festhalten, und zwar 1. den objektiven Idealismus, 2. den Monismus, meint aber, im Grunde sei dies auch Kants eigene Metaphysik, nur daß er sie nicht eigentlich als legitimes Erzeugnis der spekulativen Vernunft anerkennen wolle (S. 27). Daß an dieser Behauptung Wahres ist, lehrt die Entwicklung der von Kant ausgegangenen idealistischen Philosophie; sie beweist aber zugleich die innere Falschheit der Kantschen Kritik, die am besten aus ihren Früchten zu erkennen ist. Zwar soll nach P. die Zerfahrenheit der Anschauungen in der protestantischen Welt (Kepler gegenüber), sowie die „Vielstimmigkeit" der Philosophie auf protestantischem Boden kein Beweis für die Berechtigung des katholischen Prinzips der philosophia perennis sein (S. 35); uns aber scheint es, P. verfalle mit dieser optimistischen Auffassung in die von Horaz so köstlich persiflierte, jedoch den Freunden empfohlene Nachsicht liebender Eltern:

Strabonem Appellat Paetum pater: et Pullum, male parvus Si cui filius est:

So nennt auch P. den Wirrwarr widersprechender Systeme der neueren Philosophie die „Vielstimmigkeit" ernstlicher, der Wahrheit entgegenstrebender, konzentrisch auf sie gerichteter Systeme. Leider ist von einem Erfolge bis jetzt nichts zu verspüren. Man braucht nur Namen wie Hartmann, Nietzsche u. a. zu nennen, um zu wissen, wie es mit der Annäherung an die Erkenntnis der Wahrheit, die doch nur eine sein kann, sich verhält.

Fragen wir nun zum Schlusse mit P. nach den Aussichten für die Zukunft, ob der Sieg Kant oder Thomas zufallen wird, so antworten wir ganz einfach, zweifellos jenen, die in der Philosophie eine Wissenschaft mit evidenten Prinzipien und beweisbaren Thesen anerkennen, nicht aber jenen, denen die Philosophie nach subjektiven, wechselnden Bedürfnissen sich richtende Weltanschauung ist. Wo, wie im Protestantismus, der Subjektivismus Prinzip ist, wird die Philosophie ewig sich dazu verurteilt sehen, statt Wissenschaft zu sein, den Tummelplatz widerstreitender Meinungen, die sie „Weltanschauungen" nennt, zu bilden.

Inwiefern Kant der Philosoph des Protestantismus ist, sagt uns deutlich Kaftan in der angeführten Schrift: „Nicht durch das Welterkennen führt der Weg zur Gotteserkenntnis, sondern durch die innere sittliche Erfahrung, in der wir Personen werden (!). Anders ausgedrückt: nur ein Glaube führt zu Gott und seiner Erkenntnis, d. h. ein aus den inneren Motiven des persönlichen Lebens entspringendes, immer wieder die Welt überwindendes Erkennen" (S. 32).

Es ist kaum notwendig, zu bemerken, daß der Glaube im Sinne Luthers etwas ganz anderes ist als der moralische Vernunftglaube Kants: die Ähnlichkeit reduziert sich auf den gemeinsamen Subjektivismus. Der Gewinn aber, den der Protestantismus aus der philosophischen Begründung durch Kant zu schöpfen vermag, ist ein höchst zweifelhafter und bedenklicher; denn die von Kaftan betonte sittliche Erfahrung spielt bei Kant eine Rolle, die geeignet ist, die Gottheit selbst vom Throne zu stürzen und an ihre Stelle die sittliche Weltordnung zu setzen, was bekanntlich von Fichte geschehen ist.

K. scheint kein Bewußtsein davon zu haben, wie gefährlich die Kantsche Stütze für den Protestantismus sich erweist. Kants Philosophie hat an sich etwas Unfertiges und Vieldeutiges, was auch tatsächlich zu einer nach entgegengesetzten Richtungen auseinanderstrebenden Entwicklung der von Kant abhängigen Philosophie führte, wie schon oben gezeigt wurde. Indem diese Philosophie als die dem „großen Kultursysteme des Protestantismus" entsprechende erklärt wird (S. 33), wird der katholischerseits gegen den Protestantismus erhobene Vorwurf bestätigt, daß sein Prinzip einer schrankenlosen Willkür Tür und Tor öffne, so daß die Gleichheit der Schicksale des Protestantismus und des Kantianismus ihre Verbindung auch von dieser Seite rechtfertigt, eine Verbindung, die aber keineswegs dem einen wie dem anderen zum Vorteil und zur Empfehlung gereicht.

K. räumt ein, daß die verschiedensten Systeme von Kant ihren Ausgang nahmen, meint aber, es sei in falscher Richtung geschehen, weil sie die Richtpunkte falsch gewählt hätten (S. 7). Darauf läßt sich kurz sagen: nicht falsch haben sie die Richtpunkte, sondern sie haben falsche, aber von Kant selbst vorgezeichnete Richtpunkte gewählt. Ist also, wie Kaftan selbst erklärt, das in Hegel zum Abschluß gelangte Unternehmen eine „große Täuschung" gewesen, so hat Kant zu ihr geführt, indem er das gesamte menschliche Erkennen als durch das X, das unbekannte und unerkennbare Ding an sich aus dem Subjekt herausgesponnene Erscheinung, also die Welt-für-uns — und eine andere gibt es eben nicht für uns — als das Geschöpf des Menschengeistes erklärte. War es also nicht konsequent von Fichte, den Menschengeist dem „Absoluten" gleichzusetzen? Das Losungswort: Zurück zu Kant würde, wie K. selbst mit merkwürdiger Selbsttäuschung konstatiert, nur zur Wiederholung des Auflösungsprozesses führen, „bis die Menschheit gelernt, was ihr zu sagen Kant gesandt war". Arme Menschheit, die Jahrhunderte vergeblich sich abmühen muß, um endlich den großen Kant zu verstehen!

Kaftan unterscheidet drei philosophische Typen, Platon, Aristoteles und Kant, die mit den großen religiösen Gebilden, der griechischen und römischen Kirche und dem Protestantismus, von ihm parallel gesetzt werden. Obgleich dergleichen Schematismen, wie auch die Kantschen Schemata, ihre Bedenken haben, so wollen wir uns die Parallele

Aristoteles oder richtiger Thomas und Katholizismus einerseits und Kant — Protestantismus anderseits gefallen lassen, müssen aber zugleich erinnern, daß Aristoteles und damit auch Thomas von Aquin eine aufsteigende Entwicklung zum Abschluß gebracht haben, während Kant eine abwärts gerichtete, immer tiefer in Irrtum führende eingeleitet und verursacht hat.

In dem allgemeinen Sinne, daß beide im Subjekte Wurzel fassen, kann Kant als der Philosoph des Protestantismus in Anspruch genommen werden; achtet man aber speziell auf den pseudomystischen und theosophischen Charakter, den derselbe in der von Luther ausgeprägten Gestalt besitzt, so kann mit mehr Recht Jakob Böhme als solcher trotz des Widerspruches, dem dieser auf seiten des lutherischen Orthodoxismus begegnete, bezeichnet werden. Diese Richtung hat Kant energisch von sich gewiesen.

Der Weg, den Aristoteles gewiesen, soll nur immer geradeaus gehen, also nicht zu Gott führen, meint der Anwalt Kants, in dem häufigen Vorurteil befangen, das den griechischen Philosophen zu einem Vertreter des Empirismus stempelt. Aristoteles hat im Gegenteil mit Platon den Intellektualismus gemein, der sich der Vernunftprinzipien — der intelligiblen Ordnung — als der Flügel bedient, die ihn zur Gottheit führen, ohne deshalb mit Platon die empirische Grundlage in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis zu verkennen. Dagegen hat sich Kant diesen Weg durch die Annahme versperrt, daß das Intelligible auf subjektive Formen sich reduziere.

Wenn „Selbstbesinnung“ als der Platon und Kant gemeinsame Weg erklärt wird (S. 17), indes sie sich darin unterscheiden sollen, daß Platon diesen Weg näher als den des Erkennens, Kant als den des Wollens bestimmt, so liegt darin, obgleich eine Verwandtschaft in der Grundrichtung der genannten Denker nicht zu bestreiten ist, doch ein Mißverständnis des wahren Sinnes Platons, der die Objektivität unseres intellektuellen Erkennens entschieden lehrt, während sie Kant ebenso entschieden verwirft.

Daß der von Kant eingeschlagene Weg der „sittlichen“ Erfahrung“ (S. 21) in der Kantschen Auffassung nicht zum Ziele führt, wurde bereits gezeigt; denn derselbe darf ohne Widerspruch mit den Grundsätzen des Kritizismus nicht als Beweis geltend gemacht werden, sondern ist bloßes

Postulat. Wer wie Fichte der Ansicht ist, daß die sittliche Ordnung der Glaubensstütze nicht bedürfe, wird auf Gott und Unsterblichkeit verzichten. Daher der Protest des Glaubensphilosophen Jacobi, der an die Stelle des gebrechlichen moralischen Glaubens Kants die unmittelbare Gewißheit von Gott im Gefühle setzte und so wieder in theosophische Bahnen einlenkte. Also auf der einen Seite Leugnung eines persönlichen Gottes — Pantheismus und Atheismus, auf der anderen Theosophie und Mystizismus: das ist die Verwirrung, die der „Philosoph des Protestantismus" angerichtet. Außerdem aber können sich auf ihn auch Fries, Herbart und Schopenhauer, ja selbst die Materialisten mit ihrer mechanischen Erklärung der Organismen berufen; denn die teleologische Betrachtungsweise ist der Kritik der Urteilskraft zufolge doch nur eine subjektiv berechtigte; wissenschaftlich sei nur die Erklärung aus mechanischen Prinzipien.

Kaftan betont auf der einen Seite in Aristoteles den Heiden und Griechen, in Kant den Christen und Deutschen. Die inter- und übernationale Bedeutung der Wissenschaft ist hier ganz verkannt. Gerade die griechische Kultur hat für uns ihren Wert dadurch, daß sie am vollkommensten das rein Menschliche zum Ausdruck bringt. Aber auch das religiöse und konfessionelle Moment in der Wissenschaft hervorzukehren, ist unzulässig. Mit Recht hat man gesagt, es könne zwar von einer christlichen Philosophie gesprochen werden, jedoch nur in dem Sinne, daß das wahrhaft Vernünftige, Vernunftgemäße auch christlich sei; denn das Christentum hebt die Vernunft nicht auf, sondern vervollkommnet sie.

Indem man Kant als den Philosophen des Protestantismus feiert, gibt man den Anspruch auf Universalität, auf allgemeine Gültigkeit, die vom Begriffe der Wissenschaft unzertrennlich ist, und somit den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit preis.

Wohin die „Philosophie des Protestantismus" führt, zeigt neuerdings wieder Dr. R. Falckenberg in dem Hilfsbuch der Geschichte der Philosophie seit Kant (Leipzig 1907). Es ist ein mit verhängnisvoller Beschleunigung stetig nach abwärts führender Prozeß, der vorläufig mit Hartmann und Nietzsche seinen Abschluß gefunden. Die Schrift ist dem Vorwort zufolge aus Vorlesungen entstanden und beschränkt sich auf die deutsche

Philosophie, „da bei den Lehren eines Comte, Mill, Spencer usw. eine noch kürzere Fassung", als sie der Vf. im „Grundriß" gegeben, „nur auf Kosten der Verständlichkeit möglich schien".

Die Darstellung beginnt mit der Aufklärung, die eklektisch verfuhr und die Psychologie bevorzugte. Lessing zufolge ist die Vernunftreligion nicht Anfangs-, sondern Endpunkt einer langen Entwicklung. Entgegen der Aufklärung begründet Hamann die Gefühlsphilosophie, die Herder und Jacobi weiterführen, der letztere, indem er den Verstand als ein lediglich verbindendes Organ erklärte, dem äußere und innere Erfahrung in Sinnlichkeit und Gefühl den Inhalt liefern. Die Grundfrage Kants ist bezüglich Mathematik und Physik, wie synthetische Urteile a priori, bezüglich der Metaphysik, ob solche möglich seien (S. 7).

Als der höchste Punkt, den Kant erreichte, wird das reine Selbstbewußtsein bezeichnet, von dem dann Fichte ausging, als der „Urtat des Geistes", um von da aus synthetisch das System der reinen Verstandeshandlungen zu entwickeln (S. 14).

Wir können in diesem höchsten Punkt nur den verhängnisvollen Schritt erkennen, durch den Kant seine Nachfolger dazu verleitete, das Allgemeine zu hypostasieren, anstatt es mit Aristoteles und Thomas als ein Sekundäres zu betrachten, das seinen Ursprung der dem Verstande, als einem geistigen Vermögen eignenden Abstraktionskraft verdankt.

An Kants Ethik hat der Vf. das einseitige Dringen auf absolute Lauterkeit des Motivs auszusetzen; man könne etwas mit Neigung tun, ohne es aus Neigung zu tun (S. 24).

Die Religionsphilosophie Kants bezeichne den Wendepunkt von dem abstrakten Rationalismus der Aufklärung zu dem spekulativen Rationalismus des 19. Jahrhunderts, sie sei die Brücke vom Deismus zu Hegel (S. 28).

Von Fichte heißt es (S. 35), er habe nicht zwei Systeme gelehrt; schon die ältere Lehre war pantheistisch und die spätere bleibt idealistisch.

Die erste Phase der Schellingschen Philosophie, die Naturphilosophie verdiene nicht den Spott, mit dem man sie zu überschütten beliebe; die Einheit der Natur, ein durchgreifendes Entwicklungsgesetz, die mannigfaltigsten

Analogien zwischen den verschiedenen Naturstufen seien geistvolle Ideen: eine Kritik, auf welche die Triumphe Darwins Einfluß geübt haben, dessen ideenlose Empirie durch die empirielosen Ideen der Naturphilosophie eine scheinbare Stütze erhält, so daß von Hartmann den Versuch machen konnte, beide zu kombinieren.

Hegel habe den durch Leibniz in Deutschland eingebürgerten, von Kant bekämpften Intellektualismus erneuert, seine Lehre sei panlogistisch begründeter Optimismus, Idealismus, Identitätsphilosophie und Entwicklungslehre (S. 45).

Hegel, läßt sich sagen, vertritt den durch den Kritizismus hindurchgegangenen Intellektualismus. Der Intellekt erkennt das wahrhaft Wirkliche (Leibniz), der Intellekt erkennt nur seine eigenen Formen (Kant); gerade diese sind das wahrhaft Wirkliche, das Seiende, dessen Wesen im dialektischen Prozesse besteht (Hegel).

Herbart entnimmt von Kant die die empirische Realität auflösende Kritik, Fries und Beneke suchen eine die Kritik stützende psychologische Grundlage (S. 52). (Teichmüller habe treffend Herbarts Reale ein dumm und stumm nur Seiendes genannt. S. 55.) Hegel füllt die von Kant leer gelassene Stelle des Dinges an sich mit dem einen Seienden, Herbart mit der Vielheit der Realen, Schopenhauer mit dem Willen aus. Ebenderselbe stellt den Grundirrtum der gesamten Entwicklung in voller Klarheit hin mit dem Satze, die Welt sei uns allein als Vorstellung gegeben. Dieser leitende Gedanke beherrscht auch die Metaphysik sowohl Hegels wie Herbarts; denn das Sein, das sie als Grund der Erscheinung setzen, ist bei beiden das eleatische Sein, das *ὂν κατὰ τὸν λόγον*, also im Grunde ein Verstandesgebilde, die intellektuelle Vorstellung in ihrer abstraktesten Gestalt, das eine Mal als Einheit, das andere Mal als Vielheit gesetzt.

Von Fechners Ansichten (S. 66 ff.) mutet uns sympathisch an, daß er (in der Tagesansicht) Licht, Farbe usw. nach der qualitativen Seite als Wirklichkeiten erklärt; er täuscht sich jedoch, wenn er meint, an der Entkleidung des Wirklichen von allem Qualitativen trage das Christentum die Schuld. Noch ärger aber ist sein Irrtum, wenn er alles, was von Qualität und Form in den Dingen ist, unmittelbar auf Gott zurückführt in der Weise, daß ihm Gott zur Weltseele wird: eine Ansicht, die er nicht

begrifflich, wissenschaftlich, sondern ganz phantastisch durchführt.

Lotze zollt dieser ganzen von Kant ausgehenden Richtung den vollen Tribut, indem er den Pluralismus Herbarts mit dem Monismus Hegels verbindet. Die wichtigsten Ergebnisse — urteilt unser Autor — seiner Metaphysik sind die Geistigkeit aller Dinge und die Unselbständigkeit der Einzelwesen (S. 69): also ein idealistischer oder wenn man will, spiritualistischer Pantheismus, den Lotze mit der Persönlichkeit Gottes für vereinbar hält, da die Endlichkeit nicht eine erzeugende Bedingung der Persönlichkeit, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung sei (S. 70): ein treffender Gedanke, der aber durch den pantheistischen, monistischen Charakter des Lotzeschen Systems unwirksam gemacht wird; denn dem Gott des Pantheismus, der ein Allgemeines ist, kann eigene Persönlichkeit nicht zukommen; diese könnte nur auf seiten seiner Erscheinung, seiner Explizierung in die Vielheit liegen, d. h. nur Viel- oder Allpersönlichkeit sein.

E. v. Hartmann kombiniert die zwei, wie er sie nennt, Hypostasen, wofür sie mit mehr Recht andere erklären; Abstraktionen: Idee und Wille und ergänzt, wie unser Autor sagt, den Pessimismus durch einen Entwicklungsoptimismus und „vereinigt in seinem Panpneumatismus die obersten Begriffe des Schopenhauerschen und Hegelschen Systems“ (S. 72).

Daß ein System durch Verbindung zweier radikaler Irrtümer an Wahrheit gewonnen, wird ein unbefangenes Urteil nicht zugestehen. Den würdigen Abschluß dieser ganzen Entwicklung und den letzten Ausläufer der von Kant begründeten Richtung bezeichnet trotz seines Hohnes über den „Begriffskrüppel“ der Erfinder des Übermenschen F. Nietzsche, der den Schopenhauerschen Willen konsequent zum „Willen zur Macht“ entwickelt und an Darwin anknüpfend die Züchtung einer höheren Art, die Erhöhung (!) des Typus Mensch zum löwenwilligen Übermenschen verlangt (S. 74). In Nietzsche hat, wie gesagt, die „Entwicklung“ ihren vorläufigen Abschluß erhalten und ist richtig bei der Bestie angelangt.

Zwei Namen sind von Falckenberg übergangen oder übersehen worden, die in dieser philosophischen Sprachverwirrung mit Recht ihren Platz beanspruchen, der Frohschammers und F. Rohmers. Der erstere tritt für die

Phantasie als Prinzip des Weltprozesses in die Schranken. Der andere aber hat das Geheimnis der Weltentstehung auf die einfachste Weise gelöst, indem er wie ein „ohne Hexerei" manipulierender Taschenspieler aus dem leeren Raume durch die leere Zeit wie aus einem Passiven durch ein Aktives die ganze Welt herauswickeln läßt. Man wende nicht ein, der Letztgenannte verdiente keine Beachtung, da seine Ansicht zu absurd sei; denn wenn Hegel der große Philosoph ist, obgleich er die Begriffsentwicklung nach Analogie der Art, wie der Geometer die Figuren durch Begrenzung des leeren Raumes konstruiert, sich denkt, so mag auch Rohmer vielleicht mit Recht die von Hegel für die Negativität in Anspruch genommene Rolle der Zeit vindizieren, deren Begriff immerhin ein positiver ist, wobei er sich, dem Beispiel Schopenhauers folgend, der das Zeugnis der Sprache, nämlich gewisse Ausdrücke, wie „es will nicht regnen" u. dergl. für seinen Allwillen anruft, auf sprichwörtliche Redensarten berufen kann, wie z. B. die Zeit wird es lehren u. dgl. Daß bereits Aristoteles sich gegen die Aktivität der Zeit ausgesprochen und das populäre Mißverständnis aufgeklärt,[1] braucht ja ein Rohmer nicht zu wissen.

Trotz des gerechteren, auf genauerer Kenntnis beruhenden Urteils über Scholastik und katholische Philosophie bewegt sich doch die wissenschaftliche und geschichtliche Denkweise R. Euckens in protestantisch-kantischen Bahnen. In einer Schrift über Thomas von Aquin erklärte derselbe offen, daß sich mit dem Protestantismus „unsere" Denk- und Anschauungsweise vollkommen geändert habe; in Kant fand sie ihren angemessensten philosophischen Ausdruck.

In diesem Sinne ist das neueste Buch Euckens unter dem Titel: Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie gehalten, das nach dem Vorworte eine Neubearbeitung der „Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie" ist, indem es „den ganzen Stoff dieses Buches aufnimmt", jedoch umgestaltet und erweitert. Ganz neu hinzugekommen sind die Aufsätze über „Bayle und Kant" und „Gedanken und Anregungen zur Geschichte der Philosophie" (S. III).

Der ersten Abhandlung, über Nikolaus von Cues, geht

[1] Phys. Ausc. 4, 12. 221. a 30 ff.

das Eingeständnis voran, daß die gewaltige religiöse Umwälzung das Zurückbleiben der Deutschen beim Übergang zur Aufklärung verschuldete. Tatsächlich hat uns die sog. Reformation um mehr als ein Jahrhundert im Kulturfortschritt zurückgeworfen. Wir erfahren dann, daß in Nikolaus eine neue Denkart sich bemerklich machte, was nur relativ richtig ist; denn in Wahrheit hat der Cusaner auf die Neuplatoniker zurückgegriffen und Scotus Erigena und Meister Eckhart zu Vorgängern gehabt, was Eucken selbst konstatiert mit der richtigen Bemerkung, daß der mittelalterlich-kirchliche Dualismus bei Nikolaus die Ausbreitung der pantheistischen Strömung hinderte (S. 3 ff.).

Charakteristisch ist die von Nikolaus der Mathematik in seinem System zugewiesene Stellung (S. 9). Wir erklären sie aus seinem von der Raumvorstellung nicht abgelösten eleatischen Seinsbegriff. Derselbe Begriff führte aber auch zu jener „schwärmerischen Naturauffassung, deren Ausführung uns später Giordano Bruno bietet“ (S. 19), und die, wie schon das satsch-tshid-ânanda[1] der Vedantalehre zeigt, in der Konsequenz des Pantheismus liegt.

Von dem Bruch mit der Vergangenheit durch solche Anschauungen sagt Eucken: „Die Kraft und Freude, mit der sich nun die Arbeit der Welt wieder zuwandte, sie setzen voraus den Schmerz und die Weltflucht der Vergangenheit.“

Der moderne Standpunkt Euckens verhindert eine befriedigende Beurteilung der Philosophie des Cusaners. Wir erlauben uns, auf unsere auch in Buchform erschienenen Artikel über Nikolaus von Cues in den früheren Jahrgängen des Jahrbuches zu verweisen.

Die moderne Denkrichtung macht sich auch in des „Paracelsus Lehren von der Entwicklung“ geltend (S. 22—38). Im Problem der Entwicklung „treffen die großen Weltfragen zusammen, und an ihm muß sich, was neu aufstrebt, gegen überkommene Fassungen deutlich abgrenzen“ (S. 25). In dem weiteren Sinne eines Fortschrittes durch die eigene Bewegung der Sache finde sich unleugbar eine Entwicklungslehre bei Paracelsus. Konsequent verbindet sich damit die Auffassung der Welt als Organismus, das All durchlaufe alle Lebensalter, die wir beim Einzelnen antreffen (S. 26 f.). Der Mensch ist von der

[1] D. h. das Eine, dem Sein, Denken und Seligkeit zukommt.

Welt her zu begreifen, daher die Richtung auf Beobachtung und Erfahrung (S. 32 f.); anders die Schriftweisen, die aus „papierenen Büchern“ lernen.

„Wie im System des Paracelsus die ewigen Wahrheiten einen festen Punkt gegen den Wandel des geschichtlichen Lebens bilden, so weisen sie den Menschen in eine geistige Welt, die jenseits des sinnlichen Daseins liegt und wo die Entwicklung aufhört.“

„Soviel ist gewiß, daß die Entwicklungslehre Goethes ihren Prinzipien nach einem Paracelsus näher steht als einem Darwin“ (S. 37). Die des Paracelsus ist eben auf pantheistischem Boden entsprossen, ebenso die Goethes; dagegen reiht sich Darwin in die vorherrschend positivistische und sensualistische Forscherkette seines Landes als Glied ein.

In Kepler (K. als Philosoph, S. 38 ff.) treffen Spekulation und induktive Forschung wunderbar zusammen (S. 39). Die alte, von K. aufgenommene Vorstellung von einer Weltharmonie nimmt bei ihm statt der bloßen Analogien die Form fester mathematischer Proportionen an. Die Quantität gilt ihm als die erste Eigenschaft der Substanz[1] (S. 41). In der Annahme kontinuierlichen Zusammenhanges der Wesen werde der Gegensatz zwischen antiker und moderner Forschung, wie bei Leibniz, auf den präzisesten Ausdruck gebracht (S. 42).

Die Freiheit der Wissenschaft bedeute für Kepler nicht Lossagung von der Religion, die Gottesidee sei ihm Voraussetzung der Weltharmonie (S. 44).

In der Gleichsetzung von Wesen und Wirken soll sich bei K. wie bei Descartes und bestimmter bei Leibniz die spezifisch moderne Kategorienlehre ankündigen. Mag sein! In dieser modernen Lehre aber findet eine Verwechslung der Begriffe actus und agere, Wirklichkeit und Wirksamkeit statt. In Gott allein, der actus purus ist, fällt Wesen und Wirken zusammen. Diese „moderne“ Kategorienlehre ist wesentlich pantheistisch.

In der Erkenntnislehre schließe sich K. an die Neuplatoniker an, aber auch an die Pythagoreer, da die elementaren logischen Vorgänge sich als mathematische

[1] K. folgt hierin Aristoteles und der Scholastik; es kann somit speziell in diesem Punkte die Abweichung von Aristoteles (wie S. 41 gesagt wird) nicht liegen, auch wenn dies K. selbst gemeint haben sollte.

Operationen darstellen (S. 45 f.). Schließlich werden zwei Verdienste Keplers hervorgehoben, daß er zuerst mathematisch formulierte Naturgesetze in dem Sinne der neueren Wissenschaft aufgestellt, und daß er der Kausalerklärung eine andere Richtung gegeben. Gemeint ist wohl der moderne Begriff der mechanischen Kausalität, die an die Stelle des aristotelisch-scholastischen Begriffes der Überführung der Potenz in den Akt durch ein actu Vorhandenes oder Bewegtes trat, um allmählich — im Positivismus zur Leugnung jeden realen Kausalverhältnisses zu führen.

Das Schlußurteil lautet: „Gewiß, das ästhetisch-mathematische System Keplers als Ganzes und Letztes ist eine Irrung; nur als Übergang von der Zahlenspekulation zur mathematischen Naturbegreifung mag es einen Wert haben. Aber dieses System war ein Hebel gewaltiger Veränderungen in Prinzipien und Grundbegriffen." Da aber der Horizont der Individuen nicht der der Menschheit sei, so müßten die Einzelsysteme zusammenbrechen (S. 53). Das wäre also wieder die Theorie der relativen Wahrheit!

Aus der Abhandlung „über Bilder und Gleichnisse bei Kant" (S. 55 ff.) sei nur die von Kant selbst gebrauchte Vergleichung seines Verfahrens mit der ehemaligen Küstenschifffahrt hervorgehoben; das menschliche Denken dürfe sich nicht auf das weite Meer der Spekulation hinauswagen, sei also ganz an das Gängelband der Erfahrung gebunden: womit dann die weitere Behauptung zusammenhängt, daß Begriffe ohne Anschauung (sinnliche! denn intellektuelle spricht K. ausdrücklich dem Menschengeiste ab) leer seien, so daß man also bei Kant nicht bloß von einem „Gebrauche" von Bildern und Gleichnissen, sondern von einer „wesentlichen Bildlichkeit des Systems" zu reden berechtigt ist. Kant wurde dadurch der Urheber des bei seinen Nachfolgern zur Herrschaft gelangten Begriffes des „Subjektobjekts", d. h. eines Apriorismus der Form verbunden mit einem Empirismus des Inhaltes. Den Höhepunkt erreichte diese Richtung in Hegel, dessen Panlogik folgerichtig in Materialismus[1] (Feuerbach) umschlug. Dahin mußte die Degradation des Denkens zum formalen Vermögen und seine Scheidung vom Erkennen führen!

[1] Als Abschluß einer subjektivistischen Entwicklungsreihe tritt der Materialismus bei Feuerbach als Sensualismus auf.

Noch eine Bemerkung! Die „gewissenhafte“ Art, ein Bild bis ins kleine zu verfolgen, wie dies von Kant bezüglich der dem Moralgesetze widersprechenden Beschaffenheit des Menschen (S. 78) geschieht, die mit einem krummen Holze verglichen wird, ist vielmehr pedantisch zu nennen. Das Bild findet sich auch bei Aristoteles, aber ohne die „gewissenhafte“ Detailausführung.

Die folgende Studie über Bayle und Kant erörtert das Verhältnis zwischen Skepsis und Kritik. Der Unterschied wird dahin bestimmt, daß jene beim Nein stehen bleibt, diese aber durch das Nein zu einem endgültigen Ja vordringt, „und wenn sich hier der Kreis menschlichen Vermögens stark zusammenzieht, so dürfen wir uns dessen, was verbleibt, um so mehr als eines sicheren Besitzes erfreuen“. Und was verbleibt als sicherer und erfreulicher Besitz? Eine Erfahrungswelt, die ja auch der Skeptiker nicht leugnet und über die ein Glaube, der auf dem Willen statt auf Gründen beruht nach dem Satze: stat pro ratione voluntas, hinausführen soll. Daß die Erfahrungswelt eine gesetzlich bestimmte ist, kann für die geleugnete Objektivität — im hergebrachten, nicht im Kantschen Sinne — kein Ersatz sein, da sie als solche ausschließlich aus dem Subjekte stammt.

Ein bei Eucken bedauerlicher Ausfall liegt in der Bemerkung über die „Psychologie des Ultramontanismus“, die man bei Bayle studieren könne (S. 106). Was Bayle treffen wolle, sei nicht der Katholizismus, sondern überhaupt eine „herrschende und herrschsüchtige Religion“: die bekannte Unterscheidung, die im politischen Parteikampfe so gute Dienste leistet. Bayle gesteht jedoch selbst: „Gott behüte uns vor einer protestantischen Inquisition; sie würde nach fünf oder sechs Jahren so schrecklich sein, daß man nach der römischen schmachten möchte, wie nach einem Gute“ (S. 107).

Am Schlusse werden die gemeinsamen Punkte in den Worten zusammengefaßt: „Doch besteht eine gewisse Verwandtschaft, sie liegt vor allem im Gesamtcharakter der Arbeit, die sich namentlich um das Verhältnis des Subjekts zur Umgebung bewegt, ja eine Art Selbsterhaltung des Subjekts gegen jene bildet, sie erscheint aber auch an vielen einzelnen Punkten mit voller Deutlichkeit. So bei dem Aufweis des widerspruchsvollen Charakters der Vernunft, der im Kampfe der Geister stets dem Angreifer

das Übergewicht gibt, so in der Verlegung des Schwerpunktes des Lebens in das moralische Gebiet, in der Fassung der Moral als eines gerechten Verhaltens, in dem Suchen des Allgemeinen als eines sicheren Kanons, in der Hochhaltung des Gewissens und der Gewissenhaftigkeit, in der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Moral und Religion, in dem strengen Urteil über den moralischen Stand des Menschen" (S. 111).

Diese Übereinstimmung erklärt sich aus dem Bayle und Kant gemeinsamen protestantischen Standpunkt, der konsequent nur in einer subjektivistisch-rationalistischen Philosophie seinen Ausdruck findet.

Ein pietätvolles Denkmal setzt einem der besonnensten und verdienstvollsten Denker unser Autor in der Abhandlung: Zur „Erinnerung an Trendelenburg" (S. 112 ff.). Bekanntlich unterzog T. das Hegelsche System einer „einschneidenden Kritik". Ein Hauptzug seiner Denkweise sei „Zurückrufung zur Besinnung" (S. 114). Er knüpfte das Bündnis zwischen der Logik und den einzelnen Wissenschaften und wies auf die Kontinuität in der Erforschung der philosophischen Wahrheit hin. Seiner besonderen Hochachtung erfreute sich die von Kant so vielfach mißverstandene alte Philosophie (S. 119). Dies führte ihn auf Aristoteles, dessen Gedankenwelt die ganze Kulturwelt eroberte, „die meisten Anhänger zählt und die meisten literarischen Leistungen hervorbringt" (S. 119).

Kritik und Geschichte sind die Gebiete, auf welchen Trendelenburgs Verdienste liegen. Sein eigenes System dagegen kann die Prüfung nicht bestehen. Die Ansicht, daß ideale und reale Ordnung einen Parallelismus bilden, deren gemeinsamer Grundbegriff die Bewegung sei, ist unhaltbar und nicht geeignet, als Gegengift gegen den von Trendelenburg so scharfsinnig bekämpften Hegelschen Monismus zu dienen.

Die vierte Abhandlung bespricht in erster Linie die philosophischen Parteien. In der Alternative, ob Einheit oder Vielheit, stehen „Denktypen" einander gegenüber, in anderer Richtung die Probleme von Ruhe und Bewegung, Zeit und Ewigkeit, und wiederum Spiritualismus und Naturalismus (S. 132 f.).

Der Widerstreit mußte zu einem „neuen Wahrheitsbegriff" führen (S. 135), d. h. nach unseren Begriffen zu

dem der Sophisten, daß wahr ist, was jedem scheint, womit aber auf objektive, allgemeingültige Wahrheit verzichtet ist.

„Weitere Verwicklungen und Scheidungen" führen teils zu einem Idealismus optimistischer Art teils zum Pessimismus und einer „höheren Art von Skeptizismus" (S. 118).

„Früher stritt man um die Wege zum Ziel; heute sind die Ziele selbst ins Unsichere geraten." Standpunkte, die längst überwunden schienen, treten von neuem auf. Der Aristotelismus, „der schon auf griechischem Boden weit überholt schien" (vom Neuplatonismus oder gar vom Stoizismus oder Epikureismus?) „entfaltet im Mittelalter neue Kraft und übt durch die Wiedererweckung des Thomismus noch in der Gegenwart bedeutende Wirkungen."

Wir ziehen daraus den Schluß, daß die möglichen Richtungen auf eine beschränkte Anzahl von Typen sich reduzieren, von denen, da die Wahrheit nur eine ist, auch nur eine wahr sein kann. Denn das menschliche Denken als eine Art Asymptote betrachten, heißt auf Wahrheit verzichten und dem Skeptizismus das Feld räumen.

In zweiter Linie gelangt die Geschichte der Parteinamen zur Erörterung (S. 142 ff.). Der Streit um Parteinamen erreiche den Höhepunkt in der Neuzeit: Nicht nur sachlich, sondern mit Leidenschaft werde er geführt. Religionsphilosophische Namen sind Deist, das sich in Deist und Theist differenziierte. Pantheist wurde zuerst von Joland verwendet. Naturalist reicht zurück ins 16. Jahrhundert. Was jetzt Rationalismus heißt, hieß zuerst Sozinianismus. „Synkretismus erhielt eine religiöse Bedeutung. Bald nach Descartes tauchen auf Materialist, Atomist, Hylozoist. Der Ausgang des 18. Jahrhunderts brachte Determinismus. „Idealismus" erfuhr wechselvolle Erlebnisse, um allmählich seinen präzisen Sinn zu verlieren.

Die „Gedanken und Anregungen zur Geschichte der Philosophie" (S. 157 ff.) behandeln zunächst „Prinzipielles". Technisches und Persönliches stünden sich in der Geschichte der Philosophie als zwei Hauptrichtungen und Hauptgestaltungen des Lebens gegenüber. Historische und philologische Forschung haben das Bild der Geschichte der Philosophie weit mannigfacher, feiner, genauer gestaltet. Dem Mittelalter rannen Vergangenheit und Gegenwart zusammen; größere Selbständigkeit entwickelte die Renaissance; einen Bruch mit der Geschichte brachte die Auf-

klärung. Dürftig, ja oft geradezu falsch ist, was Kant über die alte Philosophie äußert (S. 159). Bei Hegel dagegen wird die Geschichte zur Entwicklung der Vernunft. Die Gegenwart schwankt zwischen einfacher Feststellung der Erscheinungen und subjektiver Wertschätzung derselben. Was jetzt nottut, ist die Gewinnung eines überzeitlichen Standpunktes; es ist die Aufgabe der Geschichte, durch ihre eigene Bewegung über die bloße Zeit hinaus ins Übergeschichtliche zu führen: eine nach unserer Ansicht ohne Anerkennung eines objektiven Maßstabes unlösbare Aufgabe. Wir besitzen einen solchen teils in der Offenbarung, teils in der Erfahrung und den objektiven Prinzipien der Vernunft. Der „neue Wahrheitsbegriff“ (S. 164) leistet das nicht, führt vielmehr noch tiefer in den Sumpf hinein. Der an sich treffliche Hinweis auf den Zusammenhang des menschlichen mit einem höheren Geistesleben bleibt unwirksam, wenn er nicht im theistischen und in einem die Offenbarung anerkennenden Sinne genommen wird (S. 165). Das Gewicht sei nicht auf die Fülle des Wissens und den Scharfsinn der Reflexion, sondern auf die Weiterbildung des Geisteslebens zu legen. Mit Staunen lesen wir, die Scholastik habe die Lehren des Aristoteles systematischer durchgebildet, wenn sie uns aber trotz Anerkennung ihres Fleißes und Scharfsinns abzustoßen pflege (!), während wir Aristoteles zu verehren fortfahren, so liege der Grund darin, daß aus seiner Arbeit gewaltige Lebensmächte wirken. In der Scholastik also wirken keine Lebensmächte! Und das katholische Christentum des Mittelalters war keine Lebensmacht! Bis zu diesem Grade verblendet der Protestantismus seine sonst am klarsten denkenden Anhänger! Lasciate ogni speranza! Da gilt, was der Vf. selbst S. 181 f. treffend sagt: „Die Historiker der Philosophie sind oft krasse Erfolgsanbeter: was die Menschheit gewann und die Zeiten mit fortriß, dies scheint damit auch als innerlich überlegen und letzthin wahr erwiesen, während doch auf dem Boden der Geschichte auch der Irrtum viel Macht besitzt und der Besitz nicht immer das Recht erweist.“ Wenn in irgend einem Falle, so gilt dies von der Kantschen Philosophie und der von ihm inaugurierten Bewegung.

In zweiter Linie bespricht E. die „Nebenaufgaben der Forschung“ (S. 170 ff.), wie die „Formen der Abhängigkeit“; solche sind: 1. Bilder und Gleichnisse, 2. das Parteiwesen.

In jener Beziehung müssen zuweilen Bilder wirkliche Erklärungen ersetzen. Eine dritte Form betrifft den Gedankengehalt. So stellt die moderne Denkart die Bewegung der Ruhe, das Urteil den Begriffen voran. Von besonderem Interesse ist hier das Verhältnis von Überkommenem und Selbstgeschaffenem. Nachdem man z. B. die scholastische Terminologie zuerst leidenschaftlich zurückgewiesen, hat sie nach und nach eine Art von Auferstehung erfahren (!), S. 173. Es wäre wünschenswert, wenn die Aufgabe eines Thesaurus der philosophischen Terminologie in Angriff genommen würde (S. 174).

Die Bedeutung der scholastischen Renaissance am Ende des 16. und am Beginne des 17. Jahrhunderts wird unterschätzt. Das philosophische Studium selbst an protestantischen Universitäten geriet unter ihren Einfluß. (In der Tat dozierte man Metaphysik nach Suarez. Die scholastische Tradition war auch sonst nie ganz unterbrochen, wir erinnern an die Salzburger Thomistenschule.) Manche Formel, wie z. B. natura non facit saltus, reicht weiter, als man glaubt. Der Einfluß des Occamschen Satzes: frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora erstreckt sich auf Kepler, Galilei, Newton (S. 177).

Aus dem dritten Abschnitt: „Zur Geschichte der Philosophie im alten Jena" entnehmen wir, daß das alte Jena in der Philosophie den Aristotelismus treu bewahrt habe (S. 183). In Daniel Stahls regulae philosophicae ist ein scholastisch gefärbter Aristotelismus vertreten. Es werden dabei nicht nur die verschiedenen Phasen der mittelalterlichen Scholastik, sondern ganz besonders die Neuscholastik mit ihren mannigfachen Vertretern namentlich aus dem Jesuitenorden fortwährend herangezogen (S. 184). Dagegen verfolgte Erhard Weigel eine eigene Bahn. Ihn hörten Leibniz und Pufendorf. Er bekämpfte die scholastische Logik bis in die einzelnen Schlußarten hinein und erhob die Mathematik zur leitenden Methode (S. 185).

Die jenaische Philosophie behauptete ihre aristotelische und scholastische Tradition auch gegenüber der vordringenden Leibnizschen und Wolffschen Philosophie, bis endlich um die Mitte des 18. Jahrhunderts auch an ihr die neue Denkweise zum Siege gelangte (S. 187).

Diese Tatsachen beweisen, welche zähe Lebenskraft der traditionellen Philosophie innewohnte. Es liegt hierin ein Präjudiz für ihre Allgemeinheit und Wahrheit. Ander-

seits aber zeigen dieselben, wie es dem Protestantismus nur allmählich gelang, den ihm gemäßen philosophischen Ausdruck zu finden. Auch die Leibniz-Wolffsche Philosophie war nur ein Übergang zur Kantschen, der Philosophie des Protestantismus.

In Kantschen Ideen befangen trotz der Polemik gegen die „reine Anschauung" zeigt sich Dr. Al. Höfler in seinem Vortrag über „geometrische Nichtanschauung und Gestaltanschauung" (Wissenschaftl. Beilage zum 19. Jahresbericht der philosoph. Gesellschaft an der Universität zu Wien. Leipzig 1906), wenn er den Übergang von der experimentellen zur theoretischen Physik als ein „Unterfahren" der uns gegebenen physischen Gegenstände mit selbstgeschaffenen Begriffen und Annahmen bezeichnet. Was er Unterfahren unserer Anschauungen und Erfahrungen durch die Begriffe Punkt, Abstand, Richtung, Gleich usf. nennt, ist vielmehr Abstraktion; denn Beziehungen gehören, wie schon der hl. Thomas lehrt, dem abstrahierenden Verstande an; nicht minder die Auffassung des Punktes, der nicht angeschaut, sondern gedacht wird. Der Redner weist darauf hin, daß, wenn „wir Psychologen und Logiker" uns Jahrzehnte lang gegen das Dogma der Sensualisten: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu vergeblich gewehrt haben, jetzt von den Führern des exakten und empirischen Denkens bestätigt bekommen, daß es Fälle gibt, in denen der Mensch zuerst unanschaulich denkt und das Gedachte vielleicht erst in seinen Urenkeln auch anschaulich vorstellen lernt (S. 12). Dagegen wird man mit Grund einwenden, daß Allgemeines, Denkbares, dem keinerlei Erfahrung entspricht, haltlos in der Luft schwebt und auf Anschaubarkeit überhaupt Verzicht leisten muß. Es gibt zwar Begriffe, die nicht nur vom sinnlichen Stoffe, sondern auch von jeder Beziehung auf Raum und Quantität frei sind, auf Abstraktion aber beruhen sie alle.

Dabei bleibt bestehen, daß das „Aussehen" der geometrischen „Grundbegriffe" zur Gültigkeit der geometrischen Lehrsätze nichts beitrage, was man indessen längst wußte. Ebensowenig berührt es den Begriff einer strengen Kontinuität, wenn wir z. B. einen vollkommenen Kreis weder zeichnen noch vorstellen können. Die Unterscheidung einer psychologischen und „gegenstandstheoretischen" Analyse (S. 15) ist für den Peripatetiker nichts Neues; auch nicht, daß wir das „Nicht" nicht aus der „physischen

Welt“ entnehmen. Dergleichen subjektive Begriffsgebilde nennen wir entia rationis, wozu außer gewissen Relationen eben die Negationen und Privationen zu rechnen sind. Um Kant zu überwinden, genügt es nicht, das „Apriorische“ der Geometrie ohne die „reine Anschauung“ zu begreifen (S. 21); das Apriorische selbst muß einer richtigen Abstraktionstheorie weichen.

Die Nichtanschaulichkeit der geometrischen Grundbegriffe darf jedoch nicht zu den Fiktionen der Metamathematik und Metageometrie mit ihrem neuen Raumbegriff von x Dimensionen verführen, Fiktionen, die mit Wissenschaft nichts zu schaffen haben.

Aus dem vorangehenden Vortrag Kleins über Grenzfragen der Mathematik und Philosophie verdient die Schlußerklärung angeführt zu werden: „Es ist ein gemeinsamer Charakter aller Wissenschaften, daß alles in Zweifel gezogen wird, was bis dahin als ganz feststehend gegolten. Alles ist in Gärung, so auch in der Mathematik“ (S. 7). Sollte nicht die Zerfahrenheit in der Grundwissenschaft, der Philosophie, einen Hauptgrund für diese Sachlage bilden? Das Schwanken zwischen Apriorismus und Empirismus scheinen auch die einzelnen Wissenschaften mitzumachen.

In der an Kleins Vortrag sich anschließenden Diskussion äußert sich Boltzmann in sehr geringschätzender Weise über Kant: „Ich begreife gar nicht, wie man vom Beweisen aus Anschauung reden kann; wenn ich den Kant lese, begreife ich gar nicht, wie ein vernünftiger Mensch das schreiben kann. Anschauung beweist gar nichts. Anschauung ist nur Wiederholung dessen, was wir sinnlich wahrgenommen haben. Daß jemand Anschauung vom Raum mitbringt, der über die Erfahrung und vor der Erfahrung vorhanden sei, kann ich gar nicht begreifen“ (S. 8 f.).

Also fort mit der reinen Anschauung! Fort aber auch mit dem Apriorismus! Fort mit dem Einfluß der Kantschen Philosophie überhaupt!

Nach Dr. Ewald (Vortrag über die philosophische Grundlegung der modernen Psychologie S. 71 ff.) „steht die Psychologie ohne Seele im Zentrum der modernen Seelenforschung“ (also eine Seelenlehre und zugleich eine Seelenforschung ohne Seele!). An die Stelle der Seele tritt das x des Kantschen Ansich, ein „Unbewußtes“. Der Assoziationspsychologie und ihrem bloßen Mechanismus tritt

die Apperzeptionspsychologie entgegen. Faßt man die Apperzeption als eine seelische Realität, dann entscheiden wir uns — d. h. der Redner — für das Unbewußte. Aber dieser Begriff „bleibt vorderhand ein Rätselwort, zu dem der Schlüssel zu suchen ist" (S. 89). Zu ihm soll die Methode der Metaphysik führen. Dies könnte aber nur eine solche im Schopenhauer-Hartmannschen Sinne sein. Idee und Wille würden an die Stelle der Seele treten. Ist dies aber etwas anderes als inkonsequenter Kantianismus? Stünden wir damit nicht doch nur bei bloßen Phänomenen? Und das Unbewußte wäre aufs neue ein Unbekanntes und Unerkennbares?

Mit dem Vorurteil, das Heil der Philosophie sei nur in Kant zu erreichen, muß endlich aufgeräumt werden, wenn auch damit der Protestantismus seine philosophische Stütze preisgeben muß.

DIE REALE UNTERSCHEIDUNG VON WESENHEIT UND DASEIN.[1]

Von P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

1. Die Lehre über den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein der Geschöpfe zählt zu den wichtigsten und am heftigsten bestrittenen Punkten des Systems des hl. Thomas von Aquin und seiner Schule. Wir glaubten darum den neuesten Vorstoß dagegen einer eingehenden Würdigung unterziehen zu sollen. Nicht als ob das eben angezeigte Werk des P. Piccirelli wesentlich Neues bieten würde! Der Neapolitaner Professor wandelt vielmehr alte, bereits bekannte Wege, vor allem ist selbstverständlich Suarez sein Führer. Auch mit P. Limbourg, dessen Lehre bereits früher in diesem Jahrbuche eine treffliche Beleuchtung und Widerlegung erhielt, ist der Vf. so ziemlich eines

[1] Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuali inter essentiam existentiamque creati entis intercedente ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa eandem quaestionem auctore P. Iosepho M. Piccirelli S. J. Neapoli 1906. gr. 8°. 424 p.

Geistes. Indessen, wenn auch die Lehre und Methode des Vf.s bereits der Geschichte angehören, bietet die neue Darstellung doch mehr als genug Grund zu einer energischen Abwehr. Da die Frage selbst in diesem Jahrbuch von Magister Gundisalv Feldner O. P. in gründlichster Weise behandelt wurde,[1] beschränken wir uns auf die Kritik der vorgebrachten Beweise.

2. Der Plan des Werkes. Das Werk zerfällt in drei Sektionen. Die erste behandelt propädeutisch die Begriffe von Wesenheit und Dasein, vom Nichts, von Potenz und Akt, Unterscheidung und Zusammensetzung, worauf der Fragepunkt fixiert wird (p. 5—72). Die zweite Sektion versucht den Beweis für die bloß formale oder logische Unterscheidung von Wesenheit und Dasein, und zwar vorerst indirekt durch Widerlegung der Beweise für die reale Unterscheidung, dann direkt (p. 72—163). Die dritte Sektion bringt die „quaestio princeps" über den Sinn und die Lehre des Aquinaten, auch wieder negativ und positiv (p. 163—403).

3. Begriff von Wesenheit und Dasein. Wir beginnen mit der Kritik der propädeutischen Vorbemerkungen. An der Spitze steht die Erklärung von Essenz und Existenz. Die Existenz wird in Übereinstimmung mit den Thomisten als das erklärt, was einem Wesen die letzte Aktualität verleiht (p. 8. 13 etc.). Nur bemerkt der Vf., daß der Sinn der Erklärung trotz der Übereinstimmung der Worte bei verschiedenen Autoren ein ganz anderer sei (p. 15). Inbezug auf die Wesenheit unterscheidet der Vf. eine zweifache Auffassung derselben. Man könne nämlich die Wesenheit betrachten entweder im Gegensatz zum Dasein oder aber zum Suppositum. Wenn wir das Wesen im Verhältnis zum Dasein betrachten, so erscheint es als Potenz (p. 9). Dieses sei auch die Auffassungsweise des heil. Thomas, wie sich aus unzähligen Stellen desselben ergebe (p. 13). Trotzdem zieht der Vf. die andere Auffassungsweise vor. In dieser erscheint die Wesenheit als das, wodurch das Suppositum aktuiert wird (p. 9). Demgemäß könne auch die Wesenheit noch nicht als Potenz, sondern nur als Akt betrachtet werden.

Diese Auffassung der Wesenheit, welche auch die ganze Darstellung beherrscht, fordert die schärfste Kritik heraus.

[1] B. II—VII. Vergl. dazu die tiefsinnige Schrift von N. Delprado. De veritate fundamentali philosophiae christianae. Placentiae 1899.

Hier beginnt bereits der Irrtum. Vorerst ist doch klar, daß in einer Untersuchung über das Verhältnis von Wesenheit und Dasein die Wesenheit in ihrem begrifflichen Unterschied vom Dasein betrachtet und definiert werden muß. Das Verhältnis der Wesenheit zum Suppositum gehört in ein anderes Untersuchungsgebiet. Dazu ist die Definition der Wesenheit als das, wodurch das Suppositum das ist, was es ist, ganz ungenügend, indem sie sowohl auf das Individuum, wie auf das Suppositum selbst geht, also gar keine Bestimmung des Begriffes Wesenheit gibt. Zudem ist die Definition zweideutig, denn die Bestimmung: die Wesenheit verleiht dem Dinge das, was es ist, kann sowohl auf die spezifische Seinsart (Quiddität), wie auch auf das ganze Sein des Dinges gedeutet werden. Tatsächlich versteht der Autor seine Definition auch in diesem Sinne, höchstens mit Ausschluß der Accidentien. Auch wird dabei nicht unterschieden zwischen der Wesenheit an sich betrachtet und der Wesenheit mitsamt deren Dasein. Nur im letzteren Sinne kann der Satz des Vf.s gelten, soll er nicht eine einfache petitio principii sein: essentia dum sic definitur, non exhibetur ut potentia quae actualitatem exigat seu ab alio nanciscatur; sed contra exhibetur ut forma qua res actualitate potiatur (p. 9). Das heißt doch nur: Wesenheit ist gleich der (substantiellen) Realität eines Dinges, d. h. der Autor verwechselt die Wesenheit mit der Substanz. Damit wäre überhaupt die Frage von Anfang an entschieden, wenn nämlich der Begriff der Wesenheit das ganze Sein eines Dinges in seiner Aktualität bezeichnet. Auch ist diese Art der Festlegung der Hauptbegriffe eine so arbiträre, daß von einer Methode keine Rede sein kann. Bemerkenswert ist das Selbstgeständnis des Vf.s, daß er schon bei der Begriffsbestimmung von jener Auffassung abweiche, die nach ihm der hl. Thomas an unzähligen Stellen vertritt. Die Auffassung des Vf.s ist weniger eine philosophische als eine vulgäre. Wesenheit ist ihm die Substanz, „Essenz", Quintessenz eines Dinges, eigentlich überhaupt das Ding selber. Mit einem so falsch gefaßten Begriff als Grundlage der Untersuchung kann der Vf. unmöglich ein richtiges Resultat erzielen. Ohne metaphysische Begriffe kann man keine metaphysischen Untersuchungen anstellen. Bloße termini technici genügen dazu nicht.[1]

[1] So sagt z. B. der Autor, daß das Wesen sich zum Suppositum wie

4. Die Wesenheit „physisch" und „metaphysisch" betrachtet. Nach dem Begriff der Wesenheit resp. des Daseins ist der Begriff der Unterscheidung von wesentlicher Bedeutung. Als Einleitung dazu führt uns der Vf. bei der Erklärung von Potenz und Akt eine zweifache Betrachtungsweise vor Augen. Man könne Potenz und Akt einmal „in ordine physico" betrachten, nämlich die Potenz als ein reales Sein, das von einem anderen, real verschiedenen Sein (Akt) vervollkommnet, d. h. aktuiert werden könne; dann aber „in ordine metaphysico" sive intelligibilitatis, insofern nämlich ein und dieselbe Realität unter verschiedenen formalen Gesichtspunkten als Akt und Potenz aufgefaßt werde (p. 19). Bezeichnet man also die Wesenheit in ordine physico als Potenz, dann wäre sie real von der Existenz verschieden; bezeichnet man sie aber in ordine metaphysico als Potenz, so ist sie mit dem Dasein real ein und dieselbe ungeteilte Entität. Es ist das die berühmte „metaphysische" Unterscheidung.

Wir halten die Bezeichnung dieser Unterscheidung als „metaphysische" für irreführend und verfehlt. Das „Metaphysisch" wird hier dem „Physischen" entgegengesetzt. „In ordine physico" bedeutet aber einfach: in ordine realitatis. Die „metaphysische" Unterscheidung kann somit, soll sie überhaupt noch eine Unterscheidung sein, nur eine gedankliche, eine distinctio rationis sein. Nun sehen wir keinen Grund ein, warum man für den allgemein verwendeten Terminus: distinctio rationis einen anderen verwenden soll. Vor allem aber nicht den Terminus „metaphysisch". Es heißt geradezu den ganzen objektiven Wert der Metaphysik in Frage stellen, wenn man „in ordine metaphysico" gleichsetzt mit „in ordine intelligibilitatis" oder mit „ordo logicus" (cf. p. 42). Jedenfalls ist es eine sprachwidrige Redeweise, wenn man von einer metaphysischen Zusammensetzung im Sinne einer Zusammensetzung spricht, die nur in unserem Denken, resp. in unserer Auffassungsweise, nicht aber im Dinge besteht, und dort höchstens einen Grund hat (cf. p. 60). Dagegen könnte man mit Fug und Recht von einer metaphysischen Zusammensetzung oder Unterscheidung sprechen, wenn man „physisch"

Akt und Potenz verhalte und daß das Wesen im Suppositum als seinem Subjekt aufgenommen werde (p. 10). In welches Subjekt soll denn die Wesenheit aufgenommen werden?

nicht im aristotelisch-scholastischen, sondern im modernen Sinne nimmt. Dann wären „physisch" verschiedene Realitäten soviel wie zwei getrennte oder trennbar existierende Dinge; „metaphysisch" verschiedene aber zwei Realitäten, die zwar real voneinander verschieden sind, aber zusammen ein konkretes, „physisches" Ding bilden. In diesem Sinne vertreten ja auch die Thomisten die reale Unterscheidung von Wesenheit und Dasein, diese kann metaphysisch genannt werden, weil sie nicht durch physikalische Mittel effektuiert werden kann, noch zwei in der Objektivität getrennt oder trennbar existierende komplette Dinge betrifft, sondern die innere und letzte entitative Zusammensetzung ein und desselben Dinges bezeichnet, also eine Unterscheidung und Analyse, die nicht Aufgabe des Naturforschers (Physikers), sondern des Metaphysikers ist.

5. Potenz und Akt. Die Erklärung von Potenz und Akt mußte notwendig in die Prolegomena des Vf.s aufgenommen werden, wenn sich der Vf. das Terrain für seine Ziele ebnen wollte. Davon hängt ja die ganze Entscheidung ab. Der Vf. entwickelt nun einen ganz eigenartigen Potenzbegriff, um nicht mehr zu sagen. Wohl erklärt er, daß formell betrachtet Akt und Potenz kontradiktorisch entgegengesetzt und insofern nicht identisch seien, doch diese formale Betrachtungsweise ist nur eine metaphysische, begriffliche. Betrachten wir aber Akt und Potenz materialiter, das heißt nach ihrem wirklichen Sein, in ordine physico, so sind Akt und Potenz ein und dieselbe Entität. Wenn wir uns nicht täuschen, versteht der Vf. unter Potenz ein jedes wirkliche Sein, das und insoweit es in irgend einer Hinsicht vervollkommnungsfähig ist, sei es durch eine natürliche Ursache (potentia naturalis), sei es durch Gott (potentia oboedientialis). (p. 29.) Potenz ist also jedes geschaffene Ding als solches, nur unter einem bestimmten Gesichtspunkte betrachtet. Analog nennt P. alles Akt, was irgendwie ein Sein hat, alles, was ist, ist Akt, insofern es ist, Potenz, insofern es nicht ist.

Potenz und Akt sind also keine reale Unterscheidung des geschaffenen Seins, sondern nur begriffliche Abstraktionen, d. h. der Vf. lehnt die aristotelisch-thomistische Analyse des Seins in Akt und Potenz, die ganze Lehre von der *δύναμις* und *ἐνέργεια* ab. Der Hauptbeweis des Vf.s, daß ein und dasselbe Ding Akt und Potenz, also diese beiden identisch seien, ist ebenso schwach wie die ganze

Auffassung (p. 30). Daraus, daß jedes geschaffene Ding aus Akt und Potenz besteht, kann doch nicht gefolgert werden, daß Akt und Potenz identisch seien, sonst könnte ich auch folgern, daß Leib und Seele, aus denen der Mensch besteht, ein und dasselbe seien. P. verwechselt offenbar das Ding, das in Potenz zu etwas ist, mit der Potentialität selber; ferner verwechselt er die Potentialität mit der Limitation oder Privation eines Dinges. Es ist doch gar zu einfach, zu sagen, ein Ding ist Potenz, weil es limitiert ist. Die Potentialität ist doch etwas Wirkliches, wie deren Verwirklichung beweist, also kann sie nicht in einer Negation bestehen. Allein dem Vf. gilt eben Potenz als ein bloßer metaphysischer Begriff, wirklich ist nur der Akt. Darum postuliert der V., daß auch die pura potentia passiva an sich eine gewisse Aktualität haben müsse, da sie sonst kein ens reale wäre. Nur, meint er, sei dazu kein actus formalis, sondern nur ein actus entitativus notwendig (p. 31). Sehen wir von der Wortklauberei der letzten Bemerkung ab, so verwechselt der Vf. das ens reale mit dem ens actuale. Nur so wird begreiflich, daß der Vf. behauptet, eine potentia pura sei keine Realität. Noch sonderbarer ist die Behauptung, daß jede potentia passiva in irgend einem Akt fundiere. Wird er es wohl als Lehre des Stagyriten oder Aquinaten hinstellen, daß z. B. die materia prima einen Akt voraussetze, in dem sie bestehe? Der Vf. leugnet also rundweg die Möglichkeit einer potentia pura, d. h. überhaupt einer wirklichen Potenz, denn „was ist, ist Akt". Da muß freilich jede Disputation eingestellt werden: der Vf. identifiziert das Sein im allgemeinen mit dem Akt des Seins; darum ist auch die Potenz einfach ein Nichtsein.

Wenn der Vf. immer und immer wieder behauptet, es könne kein Mittelding geben zwischen Sein und Nichtsein, also auch keine reale bloße Potenz, so gründet sich der Beweis auch hier auf die beständige Gleichsetzung von Sein im Sinne von Realität mit Sein im Sinne von Akt und anderseits von Sein im Sinne von Akt mit Sein im allgemeinen. Eine Realität, die in keiner Weise ein Sein hat, ist nun freilich ein krasser Widerspruch. Wie kommt aber der Vf. dazu, die drei fundamentalsten, um nicht zu sagen primitivsten Unterscheidungen des Seins zu ignorieren und dies in der Behandlung einer eminent ontologischen Frage?

Auch die Interpretation des Vf.s von dem aristotelischen Axiom: actus et potentia dividunt ens et omne genus entis wollen wir noch erwähnen. Der Sinn sei folgender: Jedes Sein ist entweder, nämlich wenn es actu ist, oder es ist nicht, nämlich wenn es nur der Potenz nach ist! (p. 40.) Die richtige Erklärung, daß Akt und Potenz real verschieden seien und jedes Sein, das unter die zehn Kategorien fällt, aus Akt und Potenz zusammengesetzt sei, wird mit dem Einwand abgetan, daß man dann auch das Sein überhaupt, also auch Gott, aus Akt und Potenz zusammengesetzt sein lasse, ein Einwand, der gerade das Gegenteil vom behaupteten Sinne des Axioms ausspricht.

6. Die Wesenheit als limitierende Potenz. Selbstverständlich leugnet der Vf., daß die Wesenheit eines geschaffenen Dinges für sich betrachtet eine Potenz zum Dasein sei und die Existenz limitieren könne. Die Behauptung ist eigentlich überflüssig, da ja die Wesenheit nach P. in Wirklichkeit Akt und eins mit der ganzen Realität eines Dinges ist. Es kann also nur noch von einer begrifflichen, „metaphysischen", formellen Limitation die Rede sein, insofern als jedes Ding nach der Anschauung des Vf.s eine Grenze in sich trägt. Indes will der Vf. die Unmöglichkeit der thomistischen Auffassung dartun. Denn, so meint er, wenn man die Wesenheit als Potenz betrachtet, so müßte der Unterschied der materia prima von der Wesenheit angegeben werden (p. 35). Diesbezüglich verweisen wir den Autor auf das nächstliegende Kompendium der Metaphysik oder auf einige von ihm selbst zitierte Stellen aus „De ente et essentia" des hl. Thomas. Weiters wird angeführt, daß dann die Existenz ein actus substantialis, nicht aber wie „plurimi adversarii" lehren, ein actus accidentalis wäre. Nun, der Vf. wird keinen Thomisten namhaft machen können, welcher die Existenz einer substantialen Wesenheit in das Genus der Accidentien verweist. Vielmehr lehren alle, daß die Substanz aus ihrer Wesenheit und dem Dasein bestehe. Accidenz kann die Existenz nur insoweit genannt werden, als sie nicht zu den konstitutiven Bestandteilen der Wesenheit gehört und von außen gewirkt wird. Ebensowenig beweist der dritte Grund, der geradezu auffällig ist. Der Vf. meint, wenn die Existenz ein actus substantialis wäre, so müßte es in ihr auch eine differentia substantialis geben! Der Vf. wird aber wissen, daß die Unterscheidung von Genus und spezifischer

Differenz sich auf die Wesenheit bezieht; die Existenz ist doch nicht für sich allein eine Substanz. Wenn der Vf. noch erwähnt, daß die Wesenheit der Engel nicht zusammengesetzt sei, so belehrt ihn der hl. Thomas, daß damit nur die Zusammensetzung aus Materie und Form, nicht aber die aus Wesenheit und Dasein ausgeschlossen ist. Endlich findet es der Vf. für absurd, daß die Wesenheit das Dasein limitiere, weil sie selbst ein „esse intrinsece illimitatum" sei — eine unerhörte Behauptung, man denke nur z. B. an das Wesen des Menschen! Mit solchen Beweisen erhärtet man nicht, daß eine reale Potenz etwas „Absurdes" sei.

7. Die „essentia actualis". Einen Ausdruck der Prolegomena müssen wir notwendig noch beleuchten: die „essentia actualis". Dieser Ausdruck bezeichnet offenbar die existierende Wesenheit mitsamt der Existenz als eine reale Einheit, das ens. Nun bezeichnet aber der Vf. damit auch die Wesenheit für sich, weil eben nach seiner Anschauung diese die Existenz schon in sich schließt. Der Ausdruck hat darum beim Vf. zwei Bedeutungen: das eine Mal bezeichnet er z. B. im Maior Wesenheit mit Existenz, im Minor aber die Wesenheit eines existierenden Dinges in ihrer Unterscheidung vom Dasein. An diesem Fehler leiden fast alle Syllogismen des Vf.s, d. h. in allen diesen steckt stillschweigend die Voraussetzung, die Wesenheit eines existierenden Dinges sei identisch mit ihrer Existenz. So meint er den Thomisten einen Streich zu versetzen, wenn er sagt, die essentia actualis sei denn doch „etwas in rerum natura". Gewiß, sowohl die Wesenheit an sich, in ihrer realen Unterscheidung von der Existenz — das Gegenteil will nur der Vf. beweisen —, als noch viel mehr die Wesenheit mit der Existenz. Die Wesenheit allein ist zwar kein vollständiges „Etwas", kein komplettes Ding „in rerum natura", aber sie bildet einen realen Bestandteil desselben; aber eine „essentia subsistens actu" ist, wenn es noch termini complexi gibt, einfach und rundweg ein existierendes Ding. Aber wer wird denn daraus schließen: „ergo (essentia) ex sese habet ut formaliter existat"? Auch ist in der Konklusio wieder ein Doppelsinn enthalten: formaliter existere kann heißen im strengen Sinne des Wortes, d. h. einfach: existieren. Eine essentia existens actu existiert nun offenbar. Der zweite Sinn, nämlich den der Vf. intendiert und unzähligemal anruft, besagt, daß die essentia

durch sich, d. h. durch ihre eigene Wesensrealität existiere. Diesbezüglich ist richtig, daß eine essentia subsistens actu durch ihre eigene Existenz Dasein habe, nicht aber durch eine fremde; aber mitnichten folgt daraus, daß die Wesenheit durch jenes Sein, welches das Wesen ausmacht, auch Existenz habe. Man hat beim Lesen des Werkes den Eindruck, daß der Vf. sich gar nicht in den Gedanken einer realen Unterscheidung von Wesenheit und Dasein auch nur hineinleben könne.

Das Gesagte genüge zur Kritik der sectio propaedeutica, deren Schlußwort dahin geht, daß es keine reale Unterscheidung von (reiner) Potenz und Akt geben könne. Auch sind alle Begriffe, welche in unserer Frage in Betracht kommen, so präpariert, daß die Entscheidung sich mit Notwendigkeit voraussehen läßt.

8. Die Fragestellung. P. stellt die Frage in folgender Formulierung, die wir an sich nur loben können: In creaturis actu existentibus distinguiturne, et quomodo, earum essentia realis ab existentia? (p. 68.) Der Mangel einer festen Terminologie bei P. bewirkt jedoch, daß „essentia realis" bei ihm gleichbedeutend ist mit essentia existens im oben entwickelten zweideutigen Sinne. Der Vf. macht bei dieser Gelegenheit einen ganz unmotivierten Ausfall auf Kard. Zigliara. Zigliara fragt, ob die Wesenheit kraft (vi) der Wesenheit oder kraft einer anderen Realität ihr Dasein habe. Zigliara will dabei offenbar feststellen, ob die Existenz durch das bloße Sein der Wesenheit schon gegeben sei, nicht aber, wie P. ihm zumutet, ob die Wesenheit die bewirkende Ursache ihrer eigenen Existenz sei.

9. Die Beweisführung. a) In der Begründung seiner These, daß zwischen Wesenheit und Dasein nur eine „metaphysische" Unterscheidung bestehe, stellt P. vor allem den methodischen Grundsatz auf, daß das onus probandi den Gegnern zufalle, da diese es seien, die eine Behauptung aufstellten; seine Aufgabe bestehe eigentlich nur in der Entkräftung der gegnerischen Argumente. Als ob der Vf. keine These aufstellte! Er verwechselt offenbar die Einsprache gegen etwas bisher Feststehendes mit der Aufstellung einer These. Das bekannte Schlagwort der Nominalisten: entia non sunt multiplicanda sine necessitate hat nur den richtigen Sinn, daß für eine reale Unterscheidung genügende Gründe zu erbringen sind.

b) Zur Kritik der Beweise für die reale Unterscheidung. Als ersten Beweis der Verteidiger einer realen Unterscheidung führt P. die Instanz an, daß bei Identität von Wesenheit und Dasein folgerichtig die Existenz ein quidditatives Prädikat der Wesenheit wäre. Daß diese Konsequenz sich nicht ergebe, will P. mit folgenden zwei Gründen dartun. Einmal, meint er, wäre auch nach der Lehre der realen Unterscheidung die Realität der bloßen Wesenheit (actualitas essentiae actualis ut distincta ab actualitate existentiae!) nicht von dieser verschieden, ohne deswegen ein wesentliches Attribut der Wesenheit zu sein (p. 79). Hätte der Vf. einen richtigen Begriff von der Potenz, so würde er sich die Behauptung erspart haben, daß die Realität der Wesenheit nicht ein Wesensprädikat derselben sei. Wir müssen freilich unterscheiden zwischen der als bloß möglich gedachten Wesenheit und der in einem Dinge gegebenen realen Wesenheit. Diese reale Wesenheit besteht aber aus nichts anderem als dem real gegebenen Wesen. Wie das Sein der materia prima in ihrer Potentialität zur Form, so besteht das Sein der geschaffenen Wesenheit in ihrer spezifischen Potentialität zum Dasein. Wäre also die Existenz real identisch mit der Wesenheit, so müßte sie ebensogut ein Wesensprädikat der realen Wesenheit sein; nur das eine würde nicht folgern, daß sie ein Wesensprädikat der möglichen Wesenheit wäre. Doch das folgert ja niemand. Über Delprado urteilt der Vf.: „nunquam nusquamque probat, ex vi solius realis identitatis inter essentiam et esse τὸ esse praedicatum evadere quidditativum aut essentiale“ (p. 285). Nun ist aber doch klar, daß die Quiddität und der ihr entsprechende Begriff das ganze objektive Sein des Wesens bezeichnet. Wenn also das Wesen real und wirklich identisch ist mit der Existenz, so ist doch offenbar die Existenz in der Quiddität eingeschlossen und muß vom Begriff der Wesenheit wenigstens ex parte rei mitbezeichnet werden. Die Ausflucht des Vf.s klingt um so sonderbarer, als er ja die Existenz mit dem Sein des Dinges überhaupt identifiziert. Ist dieses auch kein Wesensattribut?

In der Kritik des zweiten Beweises — aus der Potentialität der Wesenheit — (p. 82 sqq.) bestreitet der Vf. energisch, daß die Wesenheit eine reale Potenz sei. Der Hauptgrund schützt vor, daß eine solche (reine) Potenz zugleich auch Akt sein würde (p. 89). Der Vf. konfundiert

eben, wie wir oben sahen, Potenz und Nichtsein, Sein und Akt, Realität und Aktualität. Daran leidet nicht nur die ganze Kritik der thomistischen Beweise, sondern auch das eigene Beweisverfahren. Außerdem müssen wir der ganzen Kritik den Vorwurf machen, daß sie den Charakter der thomistischen Argumente verkennt. Diese werden von P. in Form eines argumentum ad absurdum vorgeführt. Die absurde Folgerung hat somit nur hypothetischen Wert, nämlich unter der Voraussetzung der Identität von Wesenheit und Dasein. Gegen diese Folgerung kann man also nicht dadurch ankämpfen, daß es in der Wirklichkeit anders stehe, sondern nur dadurch, daß man nachweist, jenes Absurdum folge nicht notwendig aus der Voraussetzung. Der Vf. beruft sich aber fast regelmäßig auf die Tatsache, die ja auch der Gegner anerkennt. Gegen die logische Folgerichtigkeit kämpft er dann an, indem er die ontologischen Prinzipien so lange interpretiert, bis sie jeden realen Sinn verlieren und nur noch „metaphysische" Bedeutung haben. So antwortet der Vf. auf das Argument, eine mit ihrem Dasein identische Wesenheit wäre reiner Akt, mit dem Hinweis, daß die Begrenzung (limitatio — nach dem Vf. gleich Potentialität) keineswegs dem Sein widerspreche und das geschaffene Sein auch tatsächlich limitiert sei (p. 92). Es ist denn doch etwas anderes, ob das Dasein limitiert sein könne oder ob es in sich selbst den Grund seiner Limitation trage. Der Vf. verwechselt übrigens konstant das „esse" im Sinne von Aktualität resp. Dasein mit dem allgemeinen, abstrakten Sein oder auch mit der gesamten Realität eines Dinges. Die Thomisten argumentieren aber nicht aus dem Begriff des Seins im allgemeinen, sondern aus dem Begriff des Daseins als Akt, und zwar als letzter Aktualität. Als solche bringt es von sich aus nur Aktualität, aber keine Limitation und Potentialität mit. Wäre also der Akt des Daseins als solcher allein gegeben, so müßte er in dieser Voraussetzung nur Akt, d. h. actus purus sein. Wie unrichtig der Vf. diesen Beweisgedanken auffaßt, zeigt die Antwort des Vf.s auf den bekannten Unterbeweis, daß ein esse irreceptum nicht limitiert sein könne. Erstens sagt er, die receptio könnte nur „metaphysisch" gemeint sein. Gegen die Notwendigkeit einer realen receptio wendet er sich mit dem Hinweis auf die Wesenheit der Engel, die nicht in einer Materie rezipiert und doch beschränkt sei, vergißt aber dabei, daß

das Argument, wie gesagt, vom esse, also von einem Akt, und zwar dem actus ultimus ausgeht, und überträgt das Prinzip willkürlich und gegen den Sinn des Argumentes auf die Potenz. Es hat doch niemand behauptet, daß eine potentia irrecepta ein actus purus sei. Vielmehr ist eine potentia irrecepta proportionell ebenso eine pura potentia, wie ein nicht in einem anderen rezipierter Akt actus purus ist. Eine pura potentia ist aber keine unendliche Vollkommenheit. Weiters wendet P. ein, daß das mit seiner Wesenheit identische Dasein zwar irreceptum in aliquo, aber nicht irreceptum ab aliquo wäre. Abgesehen, daß das „receptum esse ab aliquo" nur ein Wortspiel für esse causatum oder acceptum ist, ist auch die Ausflucht selbst belanglos, weil das Argument von der formalen und nicht von der bewirkenden Ursache ausgeht. Die Tatsache, daß jedes Sein von Gott gewirkt, von ihm empfangen ist, kann doch keine Instanz gegen die folgerichtige Konsequenz aus der Annahme eines nicht in einem anderen Subjekt aufgenommenen Seins bilden. Zu guter Letzt behauptet der Vf., daß das Dasein nicht von der Wesenheit limitiert werden könne (p. 94), weil es notwendig vorerst von Gott als der bewirkenden Ursache limitiert werden müßte und so nur „exigitive" (p. 103) oder „extrinsece und connotative" (p. 94) von der Wesenheit limitiert würde. Als ob die bewirkende Ursache die formale ausschließen würde! Der Vorwurf, daß die Thomisten, besonders Kardinal Zigliara das Dasein pantheistisch auffaßten, hat seinen Grund nur in dem geringen und irrigen Verständnis, das der Vf. dem Argumente abgewinnt (vergl. p. 107). Wie wir kurz vorher schon erklärten, lehren die Thomisten nicht, daß die geschaffene Existenz unendlicher Akt sei, der dann erst durch die Aufnahme in die Wesenheit limitiert würde, sondern sie lehren hypothetisch, daß, wenn der Akt der Existenz ohne Aufnahme in eine Potenz, also ohne Abhängigkeit usw. gegeben wäre, dies ein unendlicher Akt sein müßte, wie tatsächlich in Gott.

An derselben Verkennung des bedingten Charakters der Argumentation leidet die Widerlegung des (dritten) Beweises aus der Kontingenz der geschaffenen Dinge (p. 96 sq.). Der Vf. meint sehr naiv, da die geschaffene aktuelle Wesenheit kontingent sei, könne sie diese Kontingenz nicht verlieren, auch wenn Wesenheit und Dasein identisch seien. Das Argument beweist aber, daß die

Identität von Wesenheit und Dasein unvereinbar sei mit der Kontingenz des Dinges. Dem Kardinal Zigliara wirft P. vor, daß er die Notwendigkeit der Wesenheit, die Quiddität, zu einer absoluten mache. Davon ist natürlich keine Rede (p. 98). Wohl aber ist die Quiddität nicht nur begrifflich, wie P. zu lehren scheint, sondern auch real, in ihrem Sein als Wesen notwendig. Wenn nun das Sein identisch wäre mit dem Wesen, so müßte es folgerichtig ebenso notwendig sein. Nun ist es aber keineswegs notwendig, daß die Wesenheit auch existiere, und insofern ist sie kontingent, indem sie eben durch eine real von ihr verschiedene Existenz aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit gesetzt wird.

Gegen das (vierte) Argument aus der Erschaffung der Dinge (der Vf. nennt es argumentum ex creatae essentiae abalietate!), wendet der Vf. wie oben ein, daß die kreatürlichen Wesenheiten auch dann noch kreatürlich bleiben, wenn sie identisch seien mit ihrem Sein, wenigstens würden sie dadurch keine andere Wesenheit (p. 99). Nun ist aber gerade nachzuweisen, daß die Kreatürlichkeit mit der Identität von Wesenheit und Dasein vereinbar ist. Ebenso ist klar, daß jene Wesenheit eine andere ist, die identisch ist mit ihrem Dasein als jene, die dies nicht ist. Wenn der Vf. noch meint, daß Gott ebensogut ein einfaches, wie ein real zusammengesetztes Ding erschaffen könne, so hängt die Entscheidung davon ab, ob ein absolut einfaches geschaffenes Ding objektiv und ontologisch möglich sei. Daß damit weder eine Abhängigkeit Gottes vom Wesen der Dinge, noch eine Art von Pantheismus gelehrt wird, wie P. wiederum den Kardinal Zigliara leichtfertig beschuldigt (p. 99), lehrt jedes Lehrbuch der Ontologie.

Ganz analog verläuft die Kritik des (fünften) Argumentes: ex limitatione creaturarum (p. 101 sqq.). P. meint dagegen, die geschaffenen Dinge könnten nicht unendlich sein, weil die Wesenheit, mit der das Sein identisch sei, limitiert sei. Das Faktum der Limitation aller Geschöpfe steht indes nicht in Frage, wohl aber zeigt das Argument der Thomisten, daß ein Wesen, das identisch wäre mit seiner Existenz, notwendigerweise auch eine unendliche Wesenheit haben müßte. Der Vf. negiert dann rundweg, daß ein esse irreceptum unendlich wäre, und begründet

dies damit, daß ein unendliches Sein keine Ursache haben könne (p. 103). Die Antwort liegt auf der Hand.

Die letzten zwei Argumente berühren wir nur kurz. P. meint, daß es auch bei der Identität von Wesenheit und Dasein noch verschiedene Wesen geben könne, weil die Existenz, obwohl sie das Gleiche sei, wie die Wesenheit, doch kein Wesensattribut wäre (p. 109). Auch wären die Kreaturen immer noch in genere et specie. Nur vergißt er, beides zu beweisen. Gegenüber dem letzten Argumente: ex multiplici principio et effectu, wendet er ein, daß ein und dieselbe Entität verschiedene formale Wirkungen setzen könne; das ist, allgemein gesagt, richtig, aber nicht dargetan wird dabei, ob wirklich die formalen und die aktualen Funktionen der Dinge auf ein Prinzip zurückgeführt werden können. Da der Vf. die reale Unterscheidung von Potenz und Akt bestreitet, kann er das Argument unmöglich würdigen, zumal er schon in den Prolegomena die gegenseitige innere Limitation von Potenz und (eigenem) Akt leugnete.

Die ganze Kritik der thomistischen Beweise reduziert sich somit auf eine Verkennung der Argumente, belanglose Ausflüchte und die Negation der Hauptsätze der thomistischen Ontologie: reale Unterscheidung von Potenz und Akt mit ihren Konsequenzen. Zu bemerken wäre noch, daß alle diese Beweise fast wörtlich sich beim hl. Thomas finden, so daß diese Kritik im Grunde genommen nur eine Abweisung der Beweise des hl. Thomas ist.

10. Die „direkte Beweisführung". Der Vf. geht nun zur direkten Beweisführung für den bloß „metaphysischen" Unterschied über. Doch ist die Methode auch hier die des indirekten Beweises. Die reale Unterscheidung ist nicht notwendig. Nicht ex parte rei, denn die „aktuale Wesenheit" ist schon an und für sich „etwas in rerum natura". Dieser Suarezsche Beweis ist von uns bereits analysiert worden. Gegen die Lehre, daß eben die Wesenheit ihre Aktualität von der Existenz habe, wendet P. ein, die Wesenheit könne nicht von einer, von ihr verschiedenen Entität „intrinsece et constitutive" ihre Realität haben (p. 129). Doch diese Ausflucht hat nur dann Berechtigung, wenn die Existenz identisch wäre mit der Wesenheit. Die Thomisten lehren aber, daß die Wesenheit ihr eigenes wesenhaftes Sein „intrinsece et constitutive" durch sich selbst besitze, die Aktualität dieses Seins aber durch die

Existenz. Der ganze Beweis des Vf.s beruht auf dem falschen Prinzip: Was (irgendwie) ist, ist Akt, d. h. er identifiziert Akt und Realität, da ja ihm auch Potenz nur das ist, was ein Ding nicht ist. Deswegen muß ihm auch die reale Wesenheit an sich als Akt gelten und folgerichtig die Existenz einschließen. Der ganze Beweis ist darum eine petitio principii: die Wesenheit wäre nichts, wenn sie nicht identisch wäre mit der Existenz. Nun ist sie aber offenbar durch sich allein Wesenheit, mögliche ohne Verbindung mit der Existenz, reale in Verbindung mit der Existenz. Der zweite Beweis, daß die reale Unterscheidung nicht notwendig sei zur Festhaltung der Grundformen jedes Wissens (Prädikabilienlehre usw.) geht wiederum einfach von der Tatsache aus, daß wir die Dinge so erfassen können (p. 135 ff.). Im weiteren Verfahren findet der Autor die reale Zusammensetzung aus Akt und Potenz als inkongruent. Er meint, diese Zusammensetzung müßte folgerichtig ins Unendliche ausgedehnt werden (p. 141), da jeder Teil wieder ebenso zusammengesetzt sein müßte. Davon kann jedoch keine Rede sein, da eben nur die Zusammensetzung aus Akt und Potenz notwendig ist, Akt und Potenz aber durch ihre eigene Realität ihr entsprechendes Sein haben. Doch eben dies bestreitet der Autor; denn Potenz ist ihm ein „purum nihil", kann also nicht Bestandteil einer Zusammensetzung sein. Aber auch die Existenz könne nicht in Zusammensetzung treten, denn sonst müßte sie in sich eine actualis quidditas oder essentia haben (p. 146). Die Antwort darauf ist schon hundertmal gegeben worden. Damit die Existenz ein realer Komponent sein kann, muß sie durch sich selbst Realität resp. Aktualität sein, nicht aber Wesenheit. Denn Wesenheit und Dasein hat nur das komplette Ding, das ens, nicht aber die Existenz; diese ist erst mit dem Wesen zusammen als ein ens, das aus der Aktuierung der Potenz resultiert, ein volles, abgeschlossenes Sein. Doch für diesen Gedanken ist der Vf. einfach unzugänglich, denn alles, was ist, ist existierende Wesenheit, d. h. Akt, „aliquid in rerum natura". Bei ihm gibt es nur eine begriffliche, aber keine reale Analyse des Seins. Er verleugnet hier aber auch den begrifflichen Unterschied von Wesenheit und Dasein, wenn er argumentiert: die Wesenheit ist id quo res est id quod est. Ist also die Existenz etwas, so muß sie eine Wesenheit haben, nämlich id quo est id quod est (p. 146)

Der Vf. verwechselt in höchst einfacher Weise Wesenheit und die gesamte Realität eines Dinges, ohne auch nur zum Begriff der Quiddität vorzudringen. Das ist doch kein Begriff: Wesenheit ist das, was ein Ding ist, sondern höchstens ein zweideutiges Spiel mit dem Worte: Was-sein. Nicht besser steht es um die weitere Folgerung, daß nach den Thomisten die Existenz durch sich selbst existieren müßte (p. 146). Selbstverständlich ist die Existenz durch sich selbst Existenz, aber existieren kann nur das Ding, sei es Substanz oder Accidens. Die wiederum bekannte Konsequenzmacherei, daß die Existenz wieder durch eine andere und so fort Akt sein müßte, leidet an innerem Widerspruch, da ja doch ein formaler Akt durch sich selbst Akt sein muß; auch lehrt eben die thomistische These, daß die Existenz durch die Wesenheit limitiert werde, also nicht actus purus sei, wie der Vf. wie früher schon insinuiert. Der Vf. bestreitet auch die Möglichkeit einer realen Vereinigung von Wesenheit und Dasein, weil dadurch die Existenz modifiziert würde, d. h. limitiert, was aber bei ihr eine Potentialität voraussetzte, was wiederum ihrem Begriff als Akt widerspreche (p. 153). Doch diese Limitation ist keine Mutation von einem Zustande in den anderen, da die Existenz von den Thomisten nicht, wie der Vf. immer meint, zuerst als wirklicher actus purus gedacht wird, der dann erst von der Wesenheit limitiert wird. Die Existenz ist Akt, aber eines Kompositums, darum nicht reiner Akt. Die Limitation ist darum keine Umwandlung oder Veränderung eines früher vorhandenen Zustandes, sondern nur eine formale Funktion. Darum setzt sie auch in der Existenz keine Potentialität voraus. Als letzte Inkonvenienz erscheint dem Vf., daß nach der Lehre der Thomisten die Existenz dem Kompositum keine neue Perfektion zuführe, „actualitas enim, quam comminiscuntur neque entitativa perfectio est, imo neque positiva alia ab actuali essentia“ (p. 154). Nun, eine außerhalb der Realität des Dinges stehende Entität ist allerdings die Existenz nicht, auch von der actualis essentia unterscheidet sie sich nur wie der Akt vom Ganzen, das aus diesem Akt und einer Potenz zusammengesetzt ist. Es ist darum auch grundfalsch, wenn der Autor sagt, die Existenz sei dasselbe, wie das Resultat aus Wesenheit und Dasein. M. a. W.: Der Autor unterschiebt in aller Gemütsruhe die Inkonvenienzen seiner eigenen Anschauung der entgegengesetzten Lehre.

Auf die angeblichen theologischen Inkonvenienzen der realen Unterscheidung kommen wir später zu sprechen.

Mit einer kurzen Begründung, daß die gedankliche Unterscheidung von Wesenheit und Dasein eine objektive Grundlage (fundamentum in re) habe, also eine distinctio rationis ratiocinatae sei, schließt der erste „metaphysische" Teil. Wir bedauern, dieser „Metaphysik" kein Lob spenden zu können, da sie im Grunde keine Metaphysik ist, sondern nur logische Begriffsoperation.

11. Die „mens S. Thomae". Mit p. 164 beginnt der Hauptteil, die „quaestio princeps" über die Lehre des heil. Thomas. Trotz des großen Raumes, den diese Abteilung einnimmt, p. 164—403, können wir uns doch kurz fassen. Die ganze kritische resp. historische Untersuchung über die Lehre des hl. Thomas zerfällt in drei Gedankenreihen: in der ersten Reihe werden Texte angeführt, welche die Identität von Wesenheit und Dasein aussprechen sollen; in der zweiten werden jene Stellen, die von den Thomisten als Zeugnis für die reale Unterscheidung angeführt werden, kritisch untersucht; in der dritten wird die Lehre des Aquinaten an der Hand theologischer Konsequenzen geprüft. Über den letzten Punkt werden wir in einem eigenen Abschnitt handeln. Zur Ehre des Autors bemerken wir, daß, wenn auch nicht alle, so doch ein Großteil der einschlägigen Texte zur Sprache kommt.

a) Wie steht es nun um jene fast unzähligen Texte, in denen der hl. Thomas von einem Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein spricht? Die Lösung des Vf.s ist die denkbar einfachste. Sie lautet: Der hl. Thomas spricht an allen jenen Stellen evident nur von einem gedanklichen Unterschied, oder es ist wenigstens nicht evident, daß er von einer realen Unterscheidung spreche. Dies ist die immer und immer wiederkehrende Antwort. Dadurch glaubt auch der Vf. seine Anfgabe vollkommen erfüllt zu haben, denn die Gegner sind es, die zu beweisen haben, daß der hl. Thomas ein Vertreter der realen Unterscheidung sei! Wir beschränken uns auf ein einziges Beispiel, da es unnütz wäre, hundertmal das Gleiche zu wiederholen. Der Vf. behandelt den Ausspruch des Aquinaten aus der Summa contra gentiles l. II c. 53: „In substantia intellectuali creata inveniuntur duo, sc. substantia ipsa et esse eius, quod non est ipsa substantia." Dazu fragt P.: Verum illa: Duo, suntne duae res aut entitates

distinctae, aut duae rationes formales, formaliter distinctae? (p. 286). Die Antwort lautet wie immer: Diese Stelle lehre nicht evident die reale Unterscheidung, sie gebe nur logische Abstraktionen („intentiones secundas"). (p. 287.) „Verba ipsa nihil dicunt et utrumque sensum patiuntur!" (p. 286.) „In capite 52 D. Thomas ostendit in substantiis intellectualibus non esse idem formaliter aut essentialiter substantiam et esse. Ergo hic intelligit: Esse non est formaliter ipsa substantia. Ex quo ulterius fit, illa: Duo, significare duas rationes formales, non duas entitates reales" (p. 286). So hat es also P. glücklich zustande gebracht, den Ausspruch des hl. Thomas, daß es in der Substanz ein Zweifaches (duo) gebe, von denen das eine (die Substanz) nicht das andere (das esse) sei, dahin zu interpretieren, in der Substanz gibt es nur eine Entität.

Eine solche Interpretationskunst macht freilich dem Rezensenten sein Amt schwer, denn seit altersher trägt man nicht gern Eulen nach Athen. Ich lege nur folgendes zur Erwägung vor. Ich wäre wirklich neugierig, von P. Piccirelli zu erfahren, wie denn der hl. Thomas die reale Unterscheidung „evident" aussprechen sollte. Sonst gilt es als ein Charakterzug der Sprache des Aquinaten, daß er klar sei. Nun läßt auf einmal ein kapitaler Ausspruch zwei entgegengesetzte Bedeutungen zu. Warum betont der Aquinate nie, daß jene Unterscheidung, jene Zusammensetzung ja nicht real, sondern nur „metaphysisch" zu denken sei? Sonst versteht der Aquinate dies ganz gut und wird der Sinn seiner Worte nicht angefochten, oder hat vielleicht beim hl. Thomas „aliud" und „non est hoc" eine andere Bedeutung und die Satzverbindung „est" eine andere Bedeutung? Der hl. Thomas beweist zwar seinen Ausspruch mit sieben Argumenten, doch diese sollen nach unserem Vf. nur dartun, daß Wesenheit und Dasein nur fundamental, formell, begrifflich verschieden seien. Wir würden uns scheuen, einem Philosophen von einiger Bedeutung eine solche Beweisführung zuzumuten. Die begriffliche Unterscheidung von Wesenheit und Dasein ergibt sich aus einer kurzen Begriffserklärung. Wie soll ferner der angebliche Nachweis, daß Wesenheit und Dasein sich nur begrifflich unterscheiden, für den Zweck des hl. Thomas genügen, nämlich darzutun, daß die geschaffenen geistigen Substanzen nicht einfach, sondern zusammengesetzt seien? Da hätte der hl. Thomas ja einfach

auf die „metaphysische“ Zusammensetzung hinweisen können, und der Friede wäre hergestellt gewesen. P. meint auch ganz ruhig, der Aquinate habe keine wirkliche, sondern nur eine gedankliche Zusammensetzung im Auge, wenn er sagt, daß die geistigen Wesen zwar nicht aus Materie und Form, wohl aber aus dem „quod est“ und „quo est“, aus Potenz und Akt, aus Wesenheit und Dasein zusammengesetzt seien. Es war zwar vorauszusehen, aber um so bezeichnender für den Vf., daß er die Argumente des hl. Thomas in ganz gleicher Weise lösen will, wie früher die der Thomisten. Vergl. z. B. p. 271 sqq. Ebenso bezeichnend ist, daß P. vorerst die Grundbegriffe wie Substanz, Akt und Potenz umändern und eine ganze Reihe von Adagien des englischen Lehrers verwerfen muß, wie z. B. esse in quantum esse non potest esse diversum, contra gentiles l. II c. 52. Piccirelli p. 270, oder wenigstens bemängeln (p. 271).

P. hat noch die Kühnheit, den großen Thomasinterpreten, wie dem Ferrariensis und Kardinal Kajetan, vorzuwerfen, daß sie den Sinn des hl. Thomas nicht auslegen, sondern verkehren, lobt aber seine eigene Interpretation mit den Worten, sie sei „non contorta, non a longe petita, sed obvia, facilis, plena, verbis rebusque respondens, doctrinis aliis S. Doctoris extra dubitationis aleam positis conformis“ (p. 268). Ob dieses Lob verdient sei oder aber das Urteil, das der Vf. einem anerkannt ausgezeichneten Thomaskenner entgegenschleudert, der bereits durch einige Jahrzehnte Tag und Nacht dem Studium des heil. Thomas obliegt, überlassen wir ruhig dem Leser. P. schreibt p. 285: „Hoc ratione D. Thomas non illustratur, sed pervertitur; veritas autem non constabilitur, sed sophismatibus veris adversariorum telis obnoxia fit et, ut minus apte sarcinata, mole ruere sua cogitur quodammodo.“

b) Doch der Vf. will beim hl. Thomas die reale Identität von Wesenheit und Dasein auch positiv ausgesprochen finden (p. 374 sqq.). Eigentlich geschieht dies schon an all den bereits besprochenen Stellen; denn wenn der Heilige in all diesen vielen Texten nur einen gedanklichen Unterschied anerkennt, so sind eben Wesenheit und Dasein in Wirklichkeit identisch. Indessen soll er dies, wie gesagt, auch noch positiv aussprechen. Der Vf. kommt darauf bei Gelegenheit schon in der früheren Abteilung zu sprechen. Z. B. findet er in den Worten:

essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse (de ente et essentia c. 2) den Sinn, die Wesenheit sei das, „quo formaliter et ultimate res est ens"; doch der hl. Thomas spricht an jener Stelle nicht von der Wesenheit im Gegensatz zur Existenz, sondern von der konkret existierenden Wesenheit und will nur den Terminus „essentia" erklären. Ein ähnliches gilt von der aus dem dritten Kapitel angezogenen Stelle: oportet ut essentia qua res denominatur ens, non tantum sit forma, nec tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse sive essentiae sola forma suo modo sit causa. Der Sinn ist offenbar der, daß (in den materiellen Dingen) die Wesenheit aus Form und Materie zusammen bestehe und daß die Form die bestimmende (formelle) Ursache der Wesenheit sei. P. aber meint, daß der englische Lehrer das „esse" (huiusmodi esse sive essentiae) der Wesenheit gleichsetze. Das verweisende „huiusmodi" zeigt doch deutlich genug an, was für ein esse gemeint ist, nämlich wie der Aquinate selbst noch sagt, „sive essentiae", nämlich das esse essentiae, d. h. die essentia. Von etwas anderem, z. B. dem „esse existentiae", der Existenz spricht der Aquinate gar nicht. Der Sinn ist, um es zu wiederholen, einfach: die Wesenheit besteht aus Materie und Form. Es ist darum auch ein verfrühter Jubel, wenn der Vf. nun fordert, daß alle für die reale Unterscheidung günstigen Stellen im Sinne einer bloß logischen Unterscheidung zu deuten seien (p. 254).

Andere ähnliche Stellen übergehen wir; auch jene, wo der hl. Thomas von der ratio essendi spricht. Daraus kann doch nicht gefolgert werden, „S. Thomam docere τὸ esse non rebus, sed rationibus obiectivis esse accensendum" (p. 319). Mit gleichem Rechte könnte man dann auch das Sein für eine intentio secunda erklären.

Den Hauptbeweis führt der Vf. von der Behauptung aus, daß nach der Lehre des hl. Thomas das Sein, τὸ esse das wirkliche Ding selbst sei (p. 374 ff.). Eine erste Beweisstelle dafür überlassen wir dem Leser zur Beurteilung. Der hl. Thomas sagt von der Substanz: „quod vere et proprie habet esse vel est" (Quodlib. 9 q. 2 a. 3). Weil gesagt wird, die Substanz hat das Sein im wahren und strengen Sinne (vere et proprie) und sie sei (est) ebenso, soll daraus folgern, daß in der Substanz Wesenheit und Dasein identisch seien, denn der hl. Thomas setze das „habere

esse“ und „esse“ gleich, ungefähr wie wir im Deutschen „Existenz haben“ und „existieren“ gleichsetzen!

Doch gehen wir über zu dem „splendidus locus“ aus den Sentenzen I d. 8 q. 5 a. 2. Um ein vollkommenes Bild der Interpretation des Vf.s zu geben, müssen wir den ganzen Text des Aquinaten trotz seiner Länge zitieren, er mag aber auch zugleich als positiver Beleg für die wirkliche Lehre desselben gelten. Der hl. Thomas schreibt: Utrum anima sit simplex . . . Respondeo dicendum . . . Alii dicunt quod anima est composita ex quo est et quod est. Differt autem quod est a materia; quia quod est dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma. Unde materia non est quod est, sed compositum. Unde in omnibus illis, in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est. In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, sc. esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura, quae relinquitur ex coniunctione formae cum materia, ut humanitas, praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna. Cum autem de ratione quidditatis vel essentiae non sit quod sit composita, vel compositum, consequens poterit inveniri et intelligi aliqua forma simplex non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est suum esse, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit suum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, imo acquireretur esse in se, et ita ipsa quidditas erit hoc, quod est, et ipsum esse suum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius esse, et respectu eius, a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia. Et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus eius. Et

hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est; et similiter in anima. Unde angelus vel anima potest dici quidditas, vel natura, vel forma simplex, in quantum eorum quidditas non componitur ex diversis; tamen advenit sibi compositio horum duorum sc. quidditatis et esse.[1]

Aus dieser Stelle zieht P. folgende Schlüsse. Nach St. Thomas sei die Unterscheidung von „quo est" und „quod est" keine reale, sondern bezeichne „solas intentiones aut considerationes logicas", sowie, daß das „esse" identisch sei mit der aktuellen Wesenheit (p. 379 sq.). Die dreifache Zusammensetzung aus „quo est" und „quod est" bedeutet also nur logische Zusammensetzungen, nämlich die aus Materie und Form, aus Wesenheit und Subsistenz, aus Wesenheit (Suppositum) und Dasein! Darum sagt ja der hl. Thomas am Schlusse seiner Erörterung: „Die Wesenheit der Seele ist zwar nicht aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt und ist insofern eine einfache Form; doch kommt dazu (advenit sibi) die Zusammensetzung aus folgenden zweien (horum duorum), nämlich der Wesenheit und des Daseins." Jedenfalls hat der hl. Thomas evident bewiesen, daß die Seele keine einfache Form ist, indem er zeigt, daß die Seele in ihrer Wesenheit überhaupt nicht zusammengesetzt ist und die Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein nur eine logische, gedachte ist! Der Vf. mutet wirklich der Urteilsfähigkeit seiner Leser äußerst wenig zu.

Doch der hl. Thomas soll positiv sogar hier die Identität von Wesenheit und Dasein aussprechen. Geradezu komisch wirkt das dafür angebrachte Zitat aus dem heil. Thomas: „(In) omni composito aliud est esse, et aliud ipsum compositum" (zitiert p. 382). Damit hat doch offenbar der hl. Thomas die Identität beider „positiv" ausgesprochen.

Weiterhin wird in der Interpretation behauptet, daß der hl. Thomas an diesem Orte das „esse", von dem er spreche, „indefinite" betrachte und als solches mit der Quiddität, der Substanz der reinen Engel, der Seele und der ersten Materie usw. identifiziere. Also das „esse" des hl. Thomas soll gleichbedeutend sein mit dem Sein im

[1] Eine deutsche Übersetzung siehe dieses Jahrbuch Bd. 3 S. 21 Anmerkung 1.

allgemeinen! Abgesehen davon, daß der Vf. an anderer Stelle ausdrücklich anerkennt, der hl. Thomas verstehe unter „esse" die Existenz, denke man sich nur: der heil. Thomas stellt zuerst die Form der Materie und dann die Wesenheit oder das Kompositum nicht der Existenz, sondern dem allgemeinen Sein gegenüber. Die Wesenheit soll also mit dem allgemeinen Sein eine Zusammensetzung, wenigstens gedanklich, bilden, und das Resultat bildet dann die aktuale Wesenheit! Wie mag sich doch der hl. Thomas jene Wesenheit vorgestellt haben, die nicht ihr eigenes Sein ist, wenn das „Sein" allgemein und unbestimmt gedeutet werden soll? Das wäre eine Wesenheit, die nicht das ist, was sie ist. Welch gelehrte Digressionen doch der heil. Thomas macht, um nach der Interpretation des Vf.s die alltäglichsten Binsenwahrheiten zu begründen — alles ist das, was es ist —, oder um gar von einem genauen Leser — die Interpretation P.s vorausgesetzt — des Non-sens geziehen zu werden!

Einen Hauptschlag glaubt der Vf. mit der Lehre des Aquinaten führen zu können, daß das ens et unum identisch seien (re et ratione), nicht aber, wie Avicenna lehre, die Einheit eine zum ens hinzukommende Entität sei. Dadurch soll der hl. Thomas „lehren, beweisen und verteidigen", daß die Wesenheit identisch sei mit der Existenz! (p. 391 sqq.) Der hl. Thomas erklärt nämlich in der Begründung, daß das ens das Gleiche bezeichne wie die Wesenheit, nämlich die gegebene Wesenheit sei trotz der realen Unterscheidung von Wesenheit und Dasein das Gleiche mit dem ens, dem gegebenen Dinge: esse enim rei, quamvis sit aliud eius ab essentia; non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen: Ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine, quod imponitur ab ipsa essentia" (zitiert p. 387). Doch dies genüge.

Wir fragten uns bei der Lektüre dieser sonderbaren Interpretation oft, welcher psychologische Grund dem Autor das so naheliegende Verständnis dieses hl. Thomas unmöglich mache. Tatsache ist nun, daß P. beständig den Ausdruck „esse", der doch nach seinem eigenen Geständnis an diesen Stellen gleichbedeutend ist mit Existenz, trotzdem mit dem unbestimmten allgemeinen Sein identifiziert, obwohl an vielen der angezogenen Stellen der englische

Lehrer genau zwischen dem Sein im allgemeinen und dem aktuellen Sein resp. dem Akt des Seins unterscheidet. Wir können den Grund darum nur in der bereits gerügten falschen Definition von Akt und Potenz finden. Nach P. ist ja alles Akt, was und insofern es ein Sein hat. In diesem Sinne deutet er nun das „esse" des hl. Thomas und muß dann notgedrungen immer wiederholen: der hl. Thomas kann unmöglich lehren, daß ein Ding durch ein anderes Sein sei als durch seine eigene Aktualität, d. h. sein eigenes Sein.

12. Die reale Unterscheidung und das Geheimnis der Menschwerdung. Die disquisitio theologica betrifft fast ausschließlich die Anwendung der realen Unterscheidung auf das Geheimnis der hypostatischen Union. Die Thomisten lehren, daß in Christus an die Stelle der geschaffenen Existenz die persönliche Existenz des Wortes Gottes getreten sei, die, wenn auch in anderer Weise, dieselbe Funktion ausübt, wie das geschaffene Dasein. Wir können hier nicht die ganze Lehre entwickeln, müssen aber die Darstellung P.s als unzutreffend ablehnen. P. zieht in Anschluß an Suarez eine ganze Reihe von Konsequenzen aus der thomistischen Lehre und meint, diese könnten nicht Lehre des hl. Thomas sein, also auch nicht die reale Unterscheidung (p. 155–158. 362–374). Die Einwände besagen, daß, wenn in Christus nur eine und zwar die ungeschaffene Existenz des Wortes wäre, Christi Menschheit keine Kreatur wäre, weil die Geschöpflichkeit vom Dasein ausgesagt wird (creatura dicitur ab esse), dieses aber in der Voraussetzung ungeschaffen wäre (p. 156). Nun wäre aber auf jeden Fall die Menschheit Christi geschaffen, nämlich nach dem Sein ihres Wesens, d. h. der Natur. Ein weiterer Einwand besagt, daß Christus kein ganzer Mensch und uns nicht in allem (die Sünde ausgenommen) gleich wäre, weil ihm die menschliche Existenz fehlte (p. 355). Mit gleichem Rechte, wenn nicht noch mehr, könnte man Christus die Vollkommenheit der menschlichen Natur deswegen absprechen, weil er keine menschliche Persönlichkeit besitzt. Doch das ist belanglos, weil eben unter Voraussetzung des realen Unterschiedes von Wesenheit und Dasein in Christus die ganze und individuelle menschliche Natur gegeben und eben diese mit dem Worte Gottes verbunden ist. Der Haupteinwand geht aber dahin, daß nach thomistischer Lehre überhaupt keine

menschliche Natur nach der hypostatischen Union bleiben könnte, weil es keine Vereinigung zweier Naturen in einer Person, sondern zweier Naturen zu einer neuen Natur wäre (p. 356 ff.). Denn, meint P., das, was unmittelbar mit der menschlichen Natur Christi vereinigt würde, wäre die Existenz des Sohnes Gottes. Das geben wir gerne als unsere Lehre zu. Nun folgert aber P.: „Terminus autem talis unionis esset unicum esse Verbi et naturae humanae" (l. c.). Da das esse Verbi zudem identisch sei mit dem Wesen Gottes, so ergäbe sich aus dieser Lehre eine Verschmelzung (confusio) von göttlicher und menschlicher Natur, so daß die thomistische Lehre „certissime haeresis Eutychiana" sei (p. 357, vergl. p. 155), „quia divina natura intrinsece tunc pertineret ad actualitatem realitatemque naturae humanae (l. c.).

Zum Verständnis dieser Folgerungen müssen wir uns allerdings in Erinnerung rufen, daß der Vf. sich eine reale menschliche Natur nicht anders als identisch mit ihrer Existenz vorzustellen vermag. Wenn diese Existenz dann Gottes Sein wäre, so folgte allerdings die Konsequenz, die er ziehen will. Nun existiert aber diese Voraussetzung nur in der Meinung Piccirellis, und er begeht ein Unrecht, wenn er sie den Thomisten unterschiebt. Diese lehren vielmehr, daß die menschliche Natur Christi eine eigene Realität sei, die unmittelbar mit der Person des Wortes Gottes und dadurch mit der persönlichen Existenz des Wortes verbunden wird. So fungiert dann diese Existenz als Existenz zweier Naturen, der göttlichen und der menschlichen, wenn auch in verschiedener Weise. Deswegen ist damit auch keine Vermischung der Naturen gegeben, weil jede in ihrer Eigenart besteht und als solche existiert. Auch tritt keine Inkarnation der ganzen Dreifaltigkeit ein, weil die persönliche Existenz real (per oppositionem relationis) von derjenigen der anderen göttlichen Personen verschieden ist. Ebensogut könnte man ja sonst wegen der persönlichen Vereinigung eine Inkarnation aller drei göttlichen Personen postulieren. Wenn sich P. auf das Chalcedonense beruft, so ist zu bemerken, daß dasselbe nur eine Zusammensetzung der menschlichen und göttlichen Natur zu einer neuen Natur ausschließt, nicht aber eine Vereinigung der beiden Naturen in einer Person, die auch genau gesprochen keine Zusammensetzung ist. Der Vorwurf der Häresie ist darum mit Leichtigkeit abzuweisen,

wie er leichtfertig erhoben wurde. Wir wollen es jedoch unterlassen, den Vorwurf durch Anklage auf Nestorianismus zu retorquieren.

Nun wendet sich aber der Vf. zur entgegengesetzten Folgerung, indem er meint, nach thomistischer Auffassung wäre die hypostatische Union nur äußerlich (p. 359), weil das esse divinum nicht in der menschlichen Natur rezepiert werden könne. Das ist auch gar nicht notwendig. Eine geschaffene und darum limitierte Existenz kann freilich eine Wesenheit nur nach Art eines inhärierenden Aktes aktuieren. Gottes absolute Existenz kann aber einfach als Akt die Wesenheit sustentieren. Aber dann wäre eine Aktion zur Vermittlung notwendig, meint P. Allein das sustentare ist eine formale und keine bewirkende Funktion, also ist keine Tätigkeit, keine bewirkende Funktion — inbezug auf die unio hypostatica — notwendig. Es ist zwar eine ungelöste Frage unter den Theologen, ob man die unio hypostatica auf Grundlage der Offenbarung positiv als möglich erweisen könne, doch die Gegenargumente können nach thomistischer Anschauung alle befriedigend gelöst werden.

Nachdem nun der Vf. die Lehre des Aquinaten als unmöglich, resp. häretisch nachgewiesen zu haben vermeint, stellt er bezüglich des Artikels 2 der Summa theologica III p. q. 17 die Meinung auf, der hl. Thomas lehre nur, in Christus sei nur ein persönliches, d. h. vollendetes Sein. Der Text des hl. Thomas sei nicht in ontologischem, sondern in logischem Sinne zu verstehen, d. h. es gebe zwar in Christus zwei reale, verschiedene Existenzen, aber diese bildeten im formellen, logischen, „metaphysischen" Sinne nur eine Existenz, denn die menschliche Existenz sei „in ratione existendi et subsistendi oboedientialiter aut supernaturaliter incompleta et radicaliter capax ut ordinetur ad existendum et subsistendum in supposito infinito" (p. 366). Die Antwort ist ingeniös, aber nur von seiten des Vf.s. Also der hl. Thomas lehrt, daß es in Christus zwei Existenzen gebe, die aber nur eine genannt und nur als eine gedacht werden dürfen, weil die eine, die menschliche Existenz, in der anderen, göttlichen existiert! Der hl. Thomas möge es dem Vf. verzeihen, daß er ihm dieses Ungeheuer einer Lehre zumutet.[1]

[1] Ein Erklärungsgrund für P.s Lehre ist wiederum in dessen Ansicht gegeben, daß Potentialität gleich Limitation sei. Diese ermöglicht dann

Selbstverständlich steht nach dem Vf. diese Lehre aufs deutlichste in dem Artikel — denn „ein Sein" bedeutet beim hl. Thomas zwei real verschiedene Sein! —, nur Kajetan hat ihn ganz verkehrt (p. 367. 369). Vergl. zu dieser Frage dieses Jahrbuch Bd. 14 S. 217 f.

13. Das Zeugnis der Geschichte inbezug auf die Lehre des Aquinaten. Der Vf. bietet keinen eigentlichen Überblick über die Geschichte der realen Unterscheidung. Die Frage ist nach ihm vom hl. Thomas nur indirekt berührt worden und erst im vierzehnten Jahrhundert akut geworden. Indessen soll die Geschichte doch beweisen, daß der hl. Thomas den realen Unterschied nicht gelehrt habe, denn es sei „historisch sicher, daß nicht alle Schüler des hl. Thomas den realen Unterschied anerkannt haben" (p. 164—177). Betrachten wir einmal den Beweis dafür als in sensu stricto gegeben, wäre damit erwiesen, daß der hl. Thomas die reale Unterscheidung nicht gelehrt habe? Wenn man aus der Lehre Christi alles das ausstreichen wollte, was „einige Schüler Christi" nicht anerkennen, so dürfte, wie die Gegenwart lehrt, nicht viel davon übrig bleiben. Auch möchte ich die Summa des hl. Thomas sehen, wenn sie nach Piccirellis Ansichten purgiert oder korrigiert wäre. Doch gehen wir zu den „Schülern" des hl. Thomas über. Die moderne Dominikanerschule sei von geringer Bedeutung, denn ihre Lehre ist ein Erbteil aus den Streitigkeiten mit den Scotisten (p. 165). Übrigens hat sogar noch ein Dominikus Soto die reale Distinktion bestritten (p. 171). Ein weit stärkeres Zeugnis bilden natürlich die Jesuiten, denn die noch vom hl. Ignatius selbst redigierten Konstitutionen schreiben den heil. Thomas als „doctorem proprium" vor und erklären dessen Lehre für obligat (p. 175). Nun leugnen aber Fonseca, Molina, die Conimbricenses, ja mit wenigen Ausnahmen alle Lehrer der Gesellschaft, besonders in der Gegenwart, den realen Unterschied. Der Vf. hat dies persönlich während seines Aufenthaltes in Spanien, Frankreich, Belgien und Amerika erfahren (p. 176). Zu allem Überfluß belegt er dies noch mit auf acht Kollegien vertretenen Thesen (l. c.). Und nun der Schluß — also haben nicht alle „Schüler" des hl. Thomas den realen Unterschied anerkannt

eine Verbindung der limitierten menschlichen Natur mit der zweiten göttlichen Person.

und somit der hl. Thomas ihn wohl nicht gelehrt. Dieser Beweis reiht sich wirklich in würdiger Weise an die früher besprochenen.

Eine einzige wirkliche Instanz bildet die Lehre Gottfrieds von Fontaine, dessen Scholien zur Summa contra gentiles von Uccelli, wie die Quodlibeta von Wulf und Pelzer ediert wurden. Wir geben dem Vf. gerne zu, daß Gottfried kein Vertreter der realen Unterscheidung im Sinne des hl. Thomas war. Die Kreatur ist ihm nur insofern nicht ihr eigenes Sein, als sie dieses nicht aus sich, sondern von Gott hat. Doch Gottfried preist den heil. Thomas wie einen unentbehrlichen Kirchenvater! Daraus folgt aber weder, daß er alle Lehren des hl. Thomas verstanden, noch auch, daß er alle gebilligt habe. Im dreizehnten Jahrhundert galt in dieser Beziehung eine viel freiere Anschauung. Das „iurare in verba magistri" kam einem einzelnen Zeitgenossen gegenüber nicht vor, man vergleiche nur Albert, Bonaventura und Thomas. Ein weiterer Zeuge sei Herväus Natalis, der offenkundig den realen Unterschied abweist (p. 168). Doch ist die Darstellung des Hervè insofern von Bedeutung, als er drei verschiedene Ansichten referiert, von denen die erste die thomistische Unterscheidung lehrt, und dies dreißig Jahre nach dem Tode des Aquinaten. Ein dritter unbekannter Autor eines Tractatus de formis spricht sich klar genug für die reale Unterscheidung aus, wenn es auch P. versteht, ihn umzudeuten (p. 169).

Das ganze Beweismaterial P.s für seine These beschränkt sich also auf Gottfried von Fontaine und Herväus Natalis. Noch schlimmer steht es um die Beurteilung der geschichtlichen Zeugnisse für die reale Unterscheidung. Der Freund und große Schüler des Aquinaten, Ägydius von Rom, vertritt offenkundig die reale Unterscheidung, aber, so erklärt P., er trug sie nicht als Lehre des englischen Meisters vor, sondern er war es selbst, der sie endlich in bestimmter Weise in die Schulen einführte, und ihm fielen dann die Dominikaner zum Opfer (p. 400). Als Beweis dafür soll dienen, daß Capreolus die reale Unterscheidung mit dem Zeugnis des Augustinergenerals einleitet (l. c.). Trotzdem habe erst Kajetan es verstanden, diese falsche Lehre in den hl. Thomas hineinzuschmuggeln, nämlich die Lehre von der „entitatula Aegydiana", wie P. die Existenz nennt.

Doch Ägydius sagt, daß zu seiner Zeit die „magni" den realen Unterschied gelehrt hätten! (p. 400.) P. anerkennt, Ägydius meine damit wohl Albert den Großen und Thomas von Aquin (also doch!), aber er zeige auch deutlich, daß er nur seine eigene Anschauung vortrage! Ägydius sagt nämlich, daß er diese Lehre nur insofern vertrete, als sie ihn mehr befriedige als die entgegengesetzte. Damit ist bei Piccirelli die ganze Geschichte der realen Unterscheidung abgetan in einem Werke von 424 Seiten! Wenn wir auch dem Vf. die Frage, ob Aristoteles den realen Unterschied gekannt, oder wie es sich mit der Boethischen Unterscheidung von „quod est" und „quo est" verhalte,[1] schenken wollten, so war es doch unerläßlich, die Geschichte der Frage in der Scholastik vor und zur Zeit des hl. Thomas zu untersuchen. Allerdings wäre dann der Vf. zu anderen Resultaten gelangt.

Obwohl es nicht unsere Aufgabe sein kann, an dieser Stelle diese Geschichte zu geben, zumal Dr. St. Schindele eine ausführliche Untersuchung über den Ursprung der realen Unterscheidung bereits vor Jahren in Aussicht gestellt hat,[2] so können wir doch auf die äußere und innere Entstehung der Lehre hinweisen. Schon Denifle[3] hat darauf hingewiesen, daß unter den Scholastikern als erster Wilhelm von Auvergne[4] im Anschluß an die Araber den realen Unterschied gelehrt habe. Veranlassung dazu bot vorerst die Frage über die sog. Existentialurteile, ob diese nämlich als analytische oder als synthetische zu betrachten seien. Damit war die Frage formell aufgeworfen. Dr. Schindele zeigt in seiner Habilitationsschrift „Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik" (München 1900), daß die großen Scholastiker Albert der Große, Alexander von Hales, Bonaventura, Thomas von Aquin sich für die reale Unterscheidung aussprachen und sich dabei auf Boethius, den liber de causis (als dessen Autor Piccirelli den sel. Albert betrachtet [p. 398]), Dionysius, Avicenna, Algazel und Alfarabi berufen. Die Behauptung Piccirellis, daß die Frage zur Zeit des hl. Thomas

[1] Vergl. dieses Jahrbuch Bd. XVIII S. 386 ff., Bd. XIX S. 53. 193. 314 ff.

[2] Vergl. Akten des V. internat. Kongr. kath. G. München 1901 S. 228.

[3] Archiv für Lit. u. K. des M. A. Bd. II S. 486 ff.

[4] Vergl. M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A. II, 1 S. 99.

nur indirekt behandelt wurde, entbehrt somit jeder historischen Wahrheit.[1] Auch eine andere Behauptung, daß die Lektüre der Werke des hl. Thomas zu Paris verboten worden sei, ist unrichtig. Nicht Thomas, sondern Aristoteles wurde (teilweise) verboten. Wenn der Vf. noch meint, daß die unglücklichen Thomisten erst im Kampf mit den Scotisten den hl. Thomas falsch verstanden hätten, so vergißt er dabei zu erwähnen, daß Scotus bei Thomas eben die reale Unterscheidung bekämpft.

Auch die innere Entwicklung der Lehre tritt deutlich hervor. Die frühere Scholastik fand den Unterschied zwischen göttlichem und außergöttlichem Sein genügend gewahrt, wenn sie das letztere als von Gott partizipiert erklärte. Damit war freilich über das formale Sein der Kreaturen nichts gesagt. Immerhin war der Gedanke richtig und durch das Ansehen des hl. Augustin zu einem Traditionsprinzip erhoben. Auch Thomas rekurriert deswegen oft auf den Gedanken der Partizipation, wie er überhaupt die durch die wissenschaftliche Tradition der Scholastik gebilligten Ideen immer und immer wieder verwendet und in Erinnerung ruft.

Während es aber die frühere Scholastik dabei bewenden ließ, gibt Thomas die metaphysische Erklärung und Folgerung dieses Prinzips. Wo eine wirkliche Partizipation des Seins stattfindet, muß auch ein real partizipierendes Subjekt vorhanden sein. Oder genauer, wenn das Dasein (nicht das Sein im allgemeinen) in den geschaffenen Dingen eine partizipierte, von außen und nicht von der oder durch die Wesenheit selbst gegebene Aktualität ist, so muß die Wesenheit ein wirklich dieses Sein empfangendes Subjekt sein, also auch eine von der Existenz real verschiedene Realität sein.[2] Die Lehre des hl. Thomas erscheint somit nur als eine Konsequenz des allgemein anerkannten Traditionsprinzips.[3]

---

[1] Da der italienische Jesuit das Deutsche nicht zu beherrschen scheint, wollen wir es ihm nicht verargen, wenn ihm die Untersuchungen Bäumkers über den liber de causis, Wittmans über „die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol" (Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A. III, 3, besonders S. 67—72 [de ente et essentia], vergl. V, 1 und I, 3) unbekannt sind. Die bereits früher genannte Arbeit von Magister Feldner wird, wie zu erwarten war, nicht genannt.

[2] Schon Denifle hat a. a. O. S. 487 darauf hingewiesen.

[3] Ein Gleiches glauben wir auch gegen Dr. Martin Grabmann, „Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus

Darum können wir auch Dr. Schindele nicht beistimmen, wenn er anzudeuten scheint, daß die reale Unterscheidung

von Aquasparta“ (Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken. Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 14. Wien 1966) bemerken zu sollen. Wir greifen aus der sehr bedeutungsvollen und lehrreichen Schrift nur zwei Punkte heraus, nämlich die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis der Seele und der Erkenntnis in rationibus aeternis. Der hl. Augustin rekurriert bekanntlich gegenüber den Akademikern auf die unerschütterliche Gewißheit der Erkenntnis des eigenen Ich resp. der Seele, wie es später Descartes, wenn auch in anderer Weise, und teilweise sogar Kant getan hat. Thomas anerkennt selbstverständlich diesen Gedanken. Doch wie ist diese sichere, ja sogar unmittelbare Erkenntnis der Seele näherhin zu erklären? Die Franziskanerschule und speziell Aquasparta erklären die Augustinustexte in dem Sinne, daß die Seele sich selbst per essentiam erkenne, d. h. daß die Seele sich selbst unmittelbares und einzig notwendiges, objektives Erkenntnismittel zur Selbsterkenntnis sei (Grabmann S. 92 ff.). Der heil. Thomas jedoch lehrt, daß die Seele nur durch reflexives, schlußfolgerndes Denken zur Erkenntnis ihrer selbst gelangen könne, daß sie vorerst außer ihr liegende Dinge erkenne, dann diesen Denkakt und erst von diesem zur Erkenntnis der Seele gelange. Nur unterscheidet er eine unbestimmte Selbsterkenntnis, der bloßen Existenz, wozu die bloße reflexive Wahrnehmung des gegenwärtigen Denkaktes genügt, weil dadurch der Verstand sich selbst als gegenwärtig und bestehend erkennt. Für die andere Erkenntnis, welche das Wesen der Seele erschließt, genüge es aber noch nicht, nur sein eigenes Denken wahrzunehmen, es bedürfe dazu noch einer „diligens et subtilis inquisitio“, d. h. eines schlußfolgernden Denkens (Summa theologica I q. 87 a. 1). Wir sehen also hier die gleiche Erscheinung wie oben, daß, von demselben Prinzip ausgehend, verschiedene Denker zu verschiedenen Resultaten gelangen. Wir sagen, von demselben Prinzip ausgehend, denn in der Folge differenziert sich auch die Interpretation des Prinzips. Der hl. Thomas interpretiert die vom hl. Augustin gelehrte sichere Erkenntnis der Seele teils als bloße Tatsache des Selbstbewußtseins, ohne Erklärung der Erkenntnisweise, oder als bloße Erkenntnis der persönlichen Existenz, wozu dann die Gegenwart des Denkaktes genüge. Aquasparta aber läßt den hl. Augustin lehren, daß die Seele nicht nur sich selbst erkenne und zwar sicher, sondern auch unmittelbar durch sich selbst. Der Gegensatz ist nun gegeben, und zwar, wie wir anerkennen, ein schroffer. Gewiß muß auch die Differenzierung ihren Grund in verschiedenen Voraussetzungen der beiden Richtungen haben. Der hl. Thomas interpretiert den hl. Augustin an der Hand seiner aristotelischen Metaphysik und Erkenntnislehre, während Aquasparta unmittelbarer im hl. Augustin seine Anschauung ausgesprochen finden will. Grabmann scheint nun anzudeuten, daß Aquaspartas Lehre dem Gedanken des hl. Augustin näher stehe als die des heil. Thomas. Wir glauben, mit Unrecht, weil eben Augustin nur die Tatsache der Selbsterkenntnis der Seele ausspricht und die Möglichkeit dieser erklärt, nicht aber auf die Vorbedingungen und den metaphysischen Apparat eingeht, der dabei mitwirkt.

Dasselbe gilt von der cognitio in rationibus aeternis (S. 48 ff.). Augustin will hier den letzten und höchsten Erklärungsgrund der menschlichen Erkenntnis geben, auf metaphysisch-psychologische Erörterungen geht er nicht ein. Thomas tut dies aber und muß darum die rationes aeternae

von Wesenheit und Dasein neuplatonischen Ursprungs sei. Die äußere Veranlassung der Lehre durch die arabischen Philosophen, wie die Berufung der Scholastiker auf dieselben ist kein genügendes Anzeichen, da die arabische Philosophie ebensogut aristotelische wie neuplatonische Lehren vertritt. Die Idee der Partizipation ist nicht, wie Schindele vorauszusetzen scheint, neuplatonischen, sondern platonischen Ursprungs und von den Scholastikern aus Augustin geschöpft.[1] In der Entwicklung der Partizipationsidee operiert ferner der hl. Thomas mit aristotelischen Prinzipien, so daß seine Schlußfolgerung die Resultante aus platonisch-(augustinisch-)aristotelischen Ideen bildet.

Daß die übrigen Scholastiker nicht ohne weiteres die Folgerung des hl. Thomas anerkannten, kann nicht befremdlich erscheinen. Wie in so vielen anderen Fragen begnügte sich ein Teil der Scholastiker mit der älteren Lösung, wie die Scotisten und später die Jesuitenschule. Diese vertritt somit nur die vorthomistische Lehre und weist die Vertiefung und Erklärung derselben durch Thomas als unbegründet ab, wie wir dies auch in der Frage über die Wirksamkeit der Sakramente hervorgehoben haben.[2] Besonders bei Piccirelli scheint es, als ob all die großen und tiefen Gedanken des Aquinaten, die ganze durch ihn begründete Metaphysik spurlos vorübergegangen wären.

Schluß. P. stellt an die Spitze seiner Untersuchungen die Mahnung aus der Enzyklika Aeterni Patris: Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, pro-

---

als exemplarische und bewirkende, und somit als durch die menschliche Denkkraft vermittelte Ursachen der Erkenntnis betrachten. Aquasparta aber nimmt eine unmittelbare Mitwirkung derselben im menschlichen Denken an. Damit stellt er aber nur das, was Augustin offen gelassen, als formell von diesem gelehrt hin.

Als Resultat ergibt sich daraus, daß der Thomismus nicht eine Abweichung von Augustin bedeutet, daß auch der sog. Augustinismus trotz seiner öfteren Berufung auf Augustin nicht gleichzusetzen ist mit der Lehre des hl. Augustin; Augustinismus und Thomismus gehen vielmehr beide auf den Gedanken des hl. Augustin zurück, die Lehre des hl. Thomas aber stellt eine auf aristotelischen, besonders metaphysischen Prinzipien basierende Korrektur der frühscholastischen Augustinauslegung dar und weiterhin eine erkenntnistheoretische Entwicklung und Erklärung des augustinischen Standpunktes.

[1] Vergl. E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. S. 231 ff.

[2] Dieses Jahrbuch Bd. 21.

videte ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur. Leo XIII. hat durch sein Breve: Gravissime nos klar genug angedeutet, wem diese Mahnung gelten sollte. Es wird darum gut sein, wenn P. sie auf sich selber anwendet. Dann wird auch sein Wunsch, mit dem er das Werk schließt: „Fiat pax“ leicht in Erfüllung gehen.

KANN DER PAPST IN DEN FEIERLICHEN ORDENSGELÜBDEN DISPENSIEREN?

Von P. DOM. M. PRÜMMER o. pr.

Heutzutage scheint diese Frage überhaupt nicht mehr diskussionsfähig zu sein; denn es ist eine unleugbare Tatsache, daß die Päpste in zahlreichen Fällen die Erlaubnis zur Ehe Ordensleuten nach abgelegter gültiger, feierlicher Profeß gegeben haben.[1] So z. B. erteilte Kardinal Caprara mit der Vollmacht Papst Pius' VII. den Priestern und Ordensleuten, die während der ersten französischen Revolution eine Ehe eingegangen hatten, die Erlaubnis, in dieser Ehe zu verharren. Noch in allerjüngster Zeit ist dem Schreiber dieser Zeilen ein Fall zur Kenntnis gekommen, wo der Papst einem Laienbruder nach abgelegter feierlicher Profeß die Erlaubnis erteilte, zu heiraten. Leo XIII. hat sogar den Bischöfen und den von diesen delegierten Seelsorgern die generelle Erlaubnis erteilt, auf dem Todesbett die Ehe zu revalidieren, die ein mit feierlichen Gelübden Behafteter vorher attentiert hat (S. C. Inqu. 20. Febr. 1888). Daß aber die Päpste bei diesen Dispensen ihre Befugnisse überschritten oder nach einer bloß probablen Meinung in gutem Glauben gehandelt hätten, wie einige ältere Autoren sagen,[2] ist eine durchaus unhaltbare Behauptung.

Aber ergibt sich nun aus dieser Tatsache, daß der Hl. Stuhl einigen Ordensleuten nach abgelegter feierlicher Profeß die Ehe oder auch Vermögensverfügung gestattet,

[1] Vgl. Nilles im Archiv f. k. Kirchenrecht Bd. 61 p. 331 ff.
[2] Vgl. Billuart, De voto diss. IV art. 9 ad 4um.