

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

Rubrik: Litterarische Besprechungen

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: 08.02.2025

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Dr. Konstantin Gutberlet: Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Fulda, Aktiendruckerei, 1893.

Gutberlet hat sich den Dank aller Freunde positiver Wissenschaft verdient, indem er in einer eigenen Schrift die Aufmerksamkeit der Gebildeten auf das für die Praxis unstreitig verhängnisvollste Ergebnis der modernen pantheistischen Wissenschaft von neuem auf das eindringlichste richtet. Es kann in der That die Verkehrtheit der letzteren nicht schlagender und augenscheinlicher dargethan werden wie durch den Nachweis, daß eine wirkliche, wahre Willensfreiheit thatsächlich besteht. Ein höchstes Princip, welches sich aus sich allein heraus mit Notwendigkeit zu allem Sein entwickelt, ist von vornherein mit jeglicher Wahlfreiheit, mag diese wie auch immer aufgefaßt werden, völlig unvereinbar. Die Feststellung der einen Ansicht schließt ohne weiteres die Leugnung der andern ein.

Nachdem G. auf die Frage geantwortet hat, was unter Willensfreiheit verstanden werde, und dann seinen Beweis für die thatsächliche Existenz derselben auseinandergesetzt, läßt er die Gegner der Willensfreiheit ausführlich, unter wörtlicher Anführung von längeren Stellen aus ihren Werken, zu Worte kommen und widerlegt sie. Unter diesen Gegnern, die als solche gewöhnlich vorgeführt werden, verdienen besondere Aufmerksamkeit: Die Moralstatistik, die moderne Anthropologie, die physiologische Psychologie, die modern-pantheistische Spekulation und die mechanische Weltauffassung. Wie G. selbst in der Einleitung (S. 4) sagt, erblickt er seine Hauptaufgabe darin, „die Angriffe auf die Willensfreiheit zu widerlegen“. Gewiß hat er darin nicht Unrecht. Aber um die Widerlegung zu einer vollüberzeugenden zu machen, wäre es unseres Erachtens dienlich gewesen, die Thatsache der Willensfreiheit allseitiger und eingehender zu begründen. G. kennt bloß, nach der vorliegenden Schrift zu schließen, Determinismus und Indeterminismus. Den Determinismus verfechten seine Gegner, den Indeterminismus verteidigt er. Innerhalb der katholischen Wissenschaft aber besteht noch eine weitere Meinung, die so recht geeignet erscheint, den Boden zur Versöhnung zu bieten, diejenige nämlich, nach welcher eine gewisse Determinierung des Willens dessen thatsächliche Indifferenz im Akte verursacht, so daß der Wille im freien Akte, dem Vermögen nach, indeterminiert oder zu anderm, auch zum Gegenteil, determinierbar bleibt. Thomas drückt diese letztere Meinung in folgenden Worten aus (I, qu. 83, art. 1, ad III; Übers. Bd. III, S. 388): „Der Mensch bestimmt sich selber zum Wirken und ist somit Ursache seines Wirkens. Aber damit ist nicht gesagt, daß er die erste Ursache sei; sowie daraus, daß etwas als Ursache wirkt, nicht folgt, es wirke als erste Ursache. Gott also bewegt und bestimmt als erste Ursache sowohl die natürlichen wie die freiwilligen Ursachen. Und wie er durch sein Einwirken es jenen nicht nimmt, daß sie kraft ihrer eigenen inneren Natur Ursachen sind, so nimmt er es diesen nicht, daß sie freiwillige Ursachen sind. Vielmehr bewirkt er gerade dies in ihnen, denn er wirkt in jedem Dinge gemäß dessen Eigentümlichkeit“ (Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per lib. art. seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid

sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita, movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed hoc potius in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.) Besteht also die Freiwilligkeit im Indeterminiertsein, so gibt es nach Thomas eben ein gewisses Einwirken in den Willen, welches für den betr. Akt die Ursache der Freiwilligkeit oder des Indeterminiertseins, dem Vermögen nach, ist, so daß im Akte selber „der Wille“, wie G. dies stetig ausdrückt, „noch anderes kann“.

Wir wollen im Nachstehenden diese Lücke einigermaßen ausfüllen und dementsprechend darauf hinweisen, in welcher Weise nach dieser dritten Meinung die von G. berührten Schwierigkeiten ihre Widerlegung finden. Es ist zuvörderst das Verhältnis des Freiheitsvermögens zum Freiheitsakte zu erörtern, nachher die Bedeutung des bonum commune als des natürlich notwendigen Gegenstandes alles Wollens festzustellen und schließlich anzugeben, wie beschaffen die Grenzen der geschöpflichen Freiheit sind, sowie dem angemessen, worin der Unterschied besteht zwischen der Richtung des Willens auf das Gute und der Richtung desselben Willens auf das Schlechte.

a) Daß das Freiheitsvermögen vom freien Willensakte beim Behandeln der Freiheit zu unterscheiden ist, sagt ausdrücklich Thomas (II, dist. 39, qu. 1, art. 1): „Unter dem „Willen“ wird etwas Doppeltes verstanden: das Willensvermögen und der Willensakt. Der Wille dem Vermögen nach kommt nicht von uns, sondern von Gott in uns“ (Cum voluntas dupliciter dicatur, voluntas potentiae et voluntas actus, voluntas potentiae cum a nobis non sit sed a Deo in nobis, non potest esse peccatum, sed actus ejus qui a nobis est.) Die Unterscheidung ist für unsern Fall wichtig, weil eine andere Notwendigkeit es ist, die dem freien Willensvermögen zukommt, und eine andere, welche dem freien Willensakte innewohnt. Dem Willensvermögen entspricht die „vorhergehende Notwendigkeit“, wie sie den sonstigen natürlichen Dingen eigen ist; denn von vornherein hat das Willensvermögen zum Gegenstande, von dem aus seine ganze innere Beschaffenheit geregelt wird: das Gute im allgemeinen oder alles Gute. Niemals kann von Natur aus das Willensvermögen auf ein besonderes einzelnes Gut gerichtet sein, so daß anderes Gute von seinem Begehren notwendig ausgeschlossen würde, wie z. B. der Stein seiner Natur nach zur Tiefe strebt und nicht, ähnlich dem Feuer, von sich aus in die Höhe steigt. Aus dieser Notwendigkeit, mit welcher, naturgemäfs, das freie Willensvermögen kein einzelnes besonderes Gut von sich ausschließt, als ob es nicht danach streben könnte, ergibt sich die Art von Notwendigkeit, welche in dem freien Willensakte sich findet. Da kann von einer „vorhergehenden“, allseitig den Akt von vornherein bedingenden Notwendigkeit keine Rede sein, eben weil das Willensvermögen von Natur und somit notwendig alles Gute, unterschiedslos, zum Gegenstande hat. Es geht dem freien Akte nichts vorher, es besteht aufserhalb desselben nichts, was denselben mit Notwendigkeit zur Folge hätte. In ihm kann nur jene Notwendigkeit sich finden, welche jeglicher Wirklichkeit folgt: die Notwendigkeit nämlich, wonach jedes thatsächlich bestehende Sein, während es ist, unmöglich zugleich nicht sein kann, oder wie Thomas mit Bezug auf denselben Punkt (I, qu. 14, art. 13, ad II) sagt: Omne quod est, dum est, necesse est esse. Es ist die Notwendigkeit des Widerspruchssatzes: „Nichts kann zugleich und unter demselben Gesichtspunkte sein und nicht sein.“ Hier entsteht die Frage,

ob denn vom freien Willensvermögen allein aus in den entsprechenden Akt der Freiheitliche Inhalt kommen kann. Offenbar ist sie mit Nein zu beantworten. Und zwar aus zwei Gründen: Dieses Vermögen als Vermögen ist zuvörderst mit vorhergehender Notwendigkeit auf alles Gute, unterschiedslos, gerichtet und somit kann es sich nicht, für sich allein, auf ein einzelnes besonderes Gut richten, so daß es im thatsächlichen Akt auf anderes Gute nicht gerichtet ist. Sodann bedarf jegliches Vermögen, welches bald thätig ist, bald nicht, eines in Thätigkeit setzenden Princip, das nicht mit dem bloßen Vermögen selbst gegeben ist; omne, so drückt dies Thomas aus (I, II, qu. 9, art. 4; Übers. Bd. V, S. 13 f.), quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Ohne Zweifel aber „beginnt der Wille, etwas thatsächlich zu wollen, was er früher nicht wollte“, wozu er also vorher bloß im Vermögen, in potentia, war; also „muß er von einem aufsen befindlichen Princip in Bewegung gesetzt werden“ (necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, oder im allgemeinen: Quod movetur, ab alio movetur). Genügt nun die Vorstellung eines Gegenstandes von seiten des Verstandes dem Willensvermögen dazu, daß es frei in Thätigkeit trete, nachdem es nicht in Thätigkeit, nach einer gewissen, besonderen Richtung hin, war? Dies genügt schon deshalb nicht, weil wir nach einem bewegenden Princip suchen, von welchem aus der Freiheitliche Inhalt in den Akt kommt. Der Gegenstand aber wirkt sowohl in sich betrachtet mit Notwendigkeit ein, als auch ist die Thätigkeit der auffassenden Vernunft eine innerlich und wesentlich notwendige. Weder kann der Gegenstand anders einwirken, wie er ist, noch kann die Vernunft anderes als das Wesen, d. i. das im Dinge, wodurch dieses notwendig das ist, was es ist, in sich aufnehmen. Das freie Willensvermögen zusammen mit dem von der Vernunft vorgestellten Gegenstande als einzige Quelle des freien Aktes annehmen, heißt ebenso viel, wie die Freiheit von vorhergehender Notwendigkeit, von der necessitas antecedens, als von ihrer einzigen Quelle abhängig machen, mit anderen Worten, die Freiheit von der Wurzel aus verneinen. Dies tritt noch schärfer hervor, wenn wir den notwendigen Gegenstand des freien Willensvermögens, das bonum commune, d. h. alles, was ein Gut ist und sein kann, eingehender erörtern.

b) Es gibt wohl unter den Begriffen, die bei der Behandlung der Freiheit zur Anwendung kommen, kaum einen, der mehr gemißbraucht wird, wie der des bonum commune. Man scheut es, sich genaue Rechenschaft von seinem eigentlichen Inhalte zu geben, und sieht seine Wichtigkeit, nicht zum geringsten Teile, darin, daß er der bequeme Deus ex machina zu sein scheint, den man immer dann auftreten läßt, wenn die Schwierigkeiten über den Kopf wachsen und vielmehr schon offene unheilbare Widersprüche sind als Schwierigkeiten. Um sicher zu gehen, nehmen wir für die Erörterung dieses bonum in communi (oder bonum commune oder bonum universale oder ratio boni) eine Stelle aus Thomas zum Ausgangspunkte, welche, zumal bei den Gegnern unserer Anschauungsweise, in hohem Ansehen steht: „Gott als allgemeine bewegende Kraft“, so I, II, qu. 9, art. 6, ad III; Übers. Bd. V, S. 140, „setzt in Bewegung den Willen des Menschen zu dem allgemeinen Gegenstande des Willens hin, also zum Guten überhaupt. Und ohne diese auf das Allgemeine gerichtete Bewegung kann der Mensch nichts Besonderes wollen. Der Mensch aber bestimmt sich kraft der Vernunft, um dies oder jenes zu wollen, mag es sich um ein wahres Gut handeln oder um ein Schein-

gut. Bisweilen aber bewegt Gott einige in besonderer Weise, daß sie etwas Einzelnes, genau Bestimmtes wollen, was ein Gut ist; und dies geschieht bei denen, welche er vermittels der Gnade bewegt.“ *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam. Wo ist dieses bonum als universale objectum voluntatis? Innen, nämlich in der Vernunft desjenigen, der da will, oder aufsen unter den Dingen? Innen in der Vernunft ist es allgemeiner Begriff und hat da also, als Allgemeines, einen ihm eigenen Bestand. Aufsen hat es, als Allgemeines, keine Existenz und ist somit nicht, für sich allein betrachtet, erstrebbar, sondern nur im Einzeldinge, dem es innewohnt. Nun wird das bonum commune jedenfalls nicht als Begriff vom Willen erstrebt. Darin besteht ja, wie Th. oft wiederholt, der Unterschied zwischen dem Willen und der Vernunft, daß diese ihren Gegenstand in sich aufnimmt und so zu sich selbst schließlich zurückkehrt, während der Wille seinen Gegenstand aufsen hat und somit nach aufsen strebt, um sich mit ihm zu verbinden. Der Gegenstand des Willens ist wesentlich das einzelne Gut, wie es in der Wirklichkeit sich findet, und nicht eine allgemeine Abstraktion. Es gibt aufsen kein bonum commune neben den einzelnen, den partikularen Gütern, so daß Gott auf das eine den Willen hinbewegen könnte und nicht auf das andere. Das bonum commune ist nicht wie die Luft, welche für alle Schiffe die Segel schwellt und die treibende Kraft für dieselben vorstellt, während das Steuerruder zu dem besonderen Hafen hinleitet. Die Luft und das Steuer sind zwei Dinge, die nebeneinander, als wirkliche, einzelne, unabhängig bestehen. So ist es nicht beim bonum commune. Das bonum im allgemeinen ist vielmehr das Einzelding selber, insoweit es „gut“ ist. Beides läßt sich in der Wirklichkeit nicht trennen, wenn auch der Verstand unterscheiden kann. Gott kann gar nicht den Willen zum bonum in universali bewegen, ohne daß er, damit selber bereits, den Willen zu einem Einzelgute hinbestimmt. Ein solches bonum aufsen in den Dingen, worauf Gott den Willen richten soll, absehend vom bonum singulare und reale, wäre ein bloßes Phantom. Oder ist das Einzelne, wie es in der Wirklichkeit besteht, nicht etwas Gutes in dem Sinne, wie alles Sein gut und erstrebbar ist? Nun, wenn das Einzelding als solches ein Gut ist und Gott die erste Bewegung zu allem Guten, zum universale objectum voluntatis, gibt, so muß eben Gott folgerichtig zum Einzeldinge hinbewegen, soweit es gut ist. Wir gehen noch weiter. Gerade das einzelne wirkliche Sein ist der Träger des Guten in jedem Dinge, wie die allgemeine Wesenheit im Dinge als Träger des Wahren dasteht. In jedem Dinge finden sich Vermögen und Wirklichkeit. Sowie aber die Vermögen, an und für sich, nicht sind, sondern nur sein können, so kommt ihnen auch nicht, an sich betrachtet, das Gute zu, sondern nur, daß sie gut sein können. Wenn also Thomas die den Willen zum einzelnen Akte bewegende Kraft Gottes immer darauf gründet, daß Gott als universalis motor zum universale objectum des Willens bewegt, quod est bonum, so ist damit so stringent wie möglich behauptet, daß Gott den Willen zum einzelnen Gegenstande hinbewegt und sonach bestimmt; denn eben das Einzelne, Wirkliche im Dinge ist an erster Stelle gut. Das Licht im allgemeinen besteht aufsen nicht neben den Farben, so daß das Licht für sich gesehen werden könnte und die Farbe für sich*

allein. Wenn ich sage, das Licht bestimme mich zum Sehen, so ist damit auch gesagt, daß es mich zum Sehen besonderer Farben im einzelnen bestimmt. Das Licht engt durch diese seine Bestimmung mit Rücksicht auf das Auge dessen Vermögen für die Farbe nicht ein, sondern bethätigt dasselbe in dessen ganzer Weite.

Ähnlich verhält es sich mit der Willensbewegung und -bestimmung von seiten Gottes. Dadurch, daß er den Willen, dessen Gegenstände gemäß, der alles Gute ist, auf das einzelne Ding richtet, insoweit dieses gut ist und somit als Zweck erstrebbar, engt er den Willen nicht ein, sondern ganz im Gegenteil bethätigt er die Freiheit desselben von allen Schranken im Bereiche des Guten. Diese Freiheit besteht ja darin, wie vorher gesagt, daß das Willensvermögen zum natürlichen Gegenstände kein beschränktes Gut hat, sondern nach allem Guten streben kann. Wenn also Gott, der alles Gute thatsächlich als Urgrund des Seins ist, zum Einzeldinge innerhalb der bestehenden Wirklichkeit hinbewegt, insoweit dieses gut ist, nicht insoweit dieses Gute Schranken hat, so ist damit es zugleich gegeben, daß dem Willen im Akte das Vermögen bleibt, nach allem anderen Guten streben zu können; denn alle anderen Dinge in der bestehenden Wirklichkeit sind auch etwas Gutes, insofern sie Sein haben, und somit sind sie erstrebbar. Diese Bestimmung demnach von seiten Gottes ist die bewirkende Ursache, daß das Indeterminiertsein des Willens oder seine Indifferenz durch den Willensakt bethätigt wird. Und zwar wird sie um so mehr bethätigt, je tiefer Gott eingreift, je kräftiger er den Willen zum Einzelgute bestimmt, soweit dieses nicht das oder jenes beschränkte Gut, sondern soweit es im allgemeinen gut ist. Gerade von dieser Seite her kommt das Moment des, nicht nur dem Vermögen nach, sondern des thatsächlich oder im Akte Freien in die entsprechende Thätigkeit, wie ähnlich jede Farbe besser gesehen wird, je kräftiger und entschiedener das Licht die Augen bestimmt. Der Verfolg der angeführten Stelle wird dies in noch höherem Grade zeigen.

Thomas fährt fort: „Ohne diese Bewegung zum Guten im allgemeinen hin kann der Mensch nicht etwas wollen; aber der Mensch bestimmt sich selber durch die Vernunft dazu, daß er dieses oder jenes wolle, mag dies dem Scheine oder der Wirklichkeit nach ein Gut sein.“ Die von Gott ausgehende Bewegung oder Bestimmung des Willens also ist diesem, um gemäß seiner wesentlichen Beschaffenheit frei thätig sein zu können, nach Thomas derart notwendig, daß ohne dieselbe ein freier Akt gar nicht möglich ist. Denn da der Wille von Natur allem Guten zugewendet ist und nicht einem einzelnen besonderen, so kann ein solch freiem Willen zukömmlicher, also ein freier Akt nicht eintreten, wenn nicht Gott, als das schlechthin allgemeine Gut, den Willen derart zum Einzelgut hin bewegt, daß derselbe darin zuvörderst das Gute überhaupt will. Es ist ja klar, daß ich nur in dem Falle dieses oder jenes Gute wollen kann, wenn ich das Gute überhaupt will; will ich nicht in dem erstrebten Dinge das Gute überhaupt, so muß ich ein beschränktes Gute darin von Natur wollen, und somit kann ich nicht zu „diesem oder jenem“ mich selber bestimmen, d. h. ich bin nicht frei. Ebenso kann ich nicht diese oder jene Farbe sehen, wenn ich nicht die Farbe überhaupt oder im allgemeinen sehen kann. Da haben wir demgemäß die erste Ursache vor uns, in Folge deren der Willensakt thatsächlich frei ist. Es erübrigt noch zu sehen, von woher es kommt, daß derselbe so und nicht anders ist. Beides scheidet Th. nicht allein hier, sondern auch an vielen anderen Stellen. Wir führen nur noch jene aus der Summa an (I, II, qu. 9, art. 1; Übers. Bd. V, S. 133): „Insoweit bedarf etwas dessen, daß es von

anderem her bestimmt und bewegt werde, als sein Vermögen sich auf Mehreres erstreckt. Denn was seiner Natur nach nur vermögend ist, das muß in Thätigkeit gesetzt werden von seiten eines Seins, welches entsprechende Thatsächlichkeit besitzt, und das gerade nennt man Bewegen. In doppelter Weise aber findet sich eine Seelenkraft im Vermögen für Verschiedenes: einmal dafür, daß sie wirken kann und auch nicht wirken kann; und dann, daß sie dies wirken kann oder jenes, wie der Gesichtssinn manchmal sieht und manchmal nicht sieht, oder jetzt Schwarzes sieht und jetzt Weißes. Nach zwei Seiten hin also bedarf die Seelenkraft einer sie bewegenden oder in Thätigkeit setzenden Ursache, nämlich einmal, daß sie überhaupt thätig sei, und dann, damit sie etwas Bestimmtes, dies oder jenes wirke. Das erstere hält sich auf seiten des handelnden Subjekts, das bisweilen thätig ist, bisweilen nicht; das andere auf seiten des Gegenstandes, und danach erhält der Akt seine bestimmte Gattung“ (In tantum indiget aliquid moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura. Oportet enim, ut id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est in actu, et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non agere, alio modo quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu et quandoque non videt, et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo: scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus, quorum primum est ex parte subjecti quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus). Im selben Sinne heißt es hier, daß der Wille nichts wollen kann, ohne von Gott zuerst in Thätigkeit gesetzt zu sein (quoad exercitium actus), und dann, daß der Wille durch die Vernunft „sich selbst bestimmt zu diesem oder jenem Gute“ (quoad specificationem actus). Das erste ist, daß überhaupt eine Thätigkeit des freien Willens existieren kann; das zweite, daß sie „so oder anders“ beschaffen sei. Das erste ist dem „allgemeinen Beweger“ gedankt, das zweite kommt vermittels der Vernunft von der Selbstbestimmung.

Will nämlich einmal der Wille das Gute überhaupt im vorliegenden Einzelgute, ist er also auf den Zweck des Aktes gerichtet, denn Zweck und Gut im allgemeinen, bonum commune, decken sich (bonum in communi habet rationem finis, l. c.), dann bestimmt sich der Wille selbst zu dem Zweckdienlichen, was durch die Vernunft vorgelegt wird. Das thatsächlich bestehende Einzelgut ist ja nicht nur gut, es ist auch wahr, groß oder klein, süß oder bitter, nützlich oder schädlich. Soweit alle diese Eigenschaften am Dinge gut sind, bilden sie particularia bona und erhalten vom bonum commune sowohl ihren Wert, als auch werden sie zu Gegenständen des Begehrens als eines freien, so daß das Vermögen, anderes zu begehren, im Akte bleibt. Soweit sie auf andere Vermögen oder Seelenkräfte sich beziehen, wie das Wahre auf die Vernunft, das Süße oder Bittere, das Weiße oder Schwarze und ähnliches auf den Sinn, bilden sie die Schranken des freien Aktes, kraft deren dieser auf das Eine so sich richtet, daß er nicht zugleich thatsächlich auf das andere gerichtet ist. In diesem Sinne sagt Thomas öfter, das Wahre sei ein besonderes Gut, bonum particulare, für den Willen und das Gute eine besondere Wahrheit (veritas particularis) für die Vernunft. Und ebenso (I, II, qu. 9, art. 3, ad III; Übers. Bd. V, S. 135 u. 136): „Dem Willen gehört es zu, die anderen Vermögen zu bewegen auf Grund des Zweckes, seines eigentlichen Gegenstandes. So nun aber verhält sich der Zweck

im Bereiche des Begehrenswerten wie das Princip im Bereiche des vernünftig Erkennbaren (*Hoc modo se habet finis in appetibilibus sicut principium in intelligibilibus*). Da es jedoch offenbar ist, daß die Vernunft dadurch, daß sie das Princip erkennt, sich selbst vom Zustande eines Vermögens zur Thätigkeit hinüberführt, nämlich zur Kenntnis der Schlußfolgerungen, die sie vorher nur vermögend war zu erkennen, da also nach dieser Seite hin die Vernunft sich selbst bewegt; so geschieht es ähnlich mit dem Willen. Dadurch, daß er den Zweck will, bewegt er sich selbst dazu, daß er die Mittel, das Zweckdienliche, will (*intellectus per hoc quod cognoscit principium reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc quod vult finem movet seipsum ad volendum ea quae sunt ad finem*).“ Auf den Einwurf, daß doch nichts zugleich und mit Rücksicht auf ein und dasselbe im Vermögen und in Thätigkeit, in *potentia et in actu*, sein, daß also der Wille nicht sich selbst bestimmen könne, antwortet deshalb Thomas (l. c. ad I): „Nicht unter demselben Gesichtspunkte (*secundum idem*) bewegt der Wille und wird in Bewegung gesetzt. Vielmehr weil der Wille thatsächlich den Zweck will (also diese Bewegung zum Zwecke hin voraussetzt), führt er sich selbst vom Zustande des Vermögens aus zur thatsächlichen Wirksamkeit, soweit die Mittel zum Zwecke in Betracht kommen, also mit Rücksicht auf das Zweckdienliche“ (*inquantum vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu velit ea*). Deshalb „ist wohl der Wille als Vermögen sich selbst immer gegenwärtig. Aber der Akt, womit er den Zweck will, ist nicht immer innerhalb des Willens. Kraft dieses Aktes nun bewegt er sich selber (dieser Akt zum Guten im allgemeinen hin, soweit nämlich das Einzelding, was vorliegt, gut ist, wird von der Selbstbestimmung vorausgesetzt; das Gute ist ja die *ratio finis*, d. h. der maßgebende Grund, warum etwas erstrebbar ist; zu diesem Akt bewegt der Wille sich nicht, sondern wird bewegt). Weil dieser Akt nicht immer im Willen ist, bewegt der Wille nicht immer sich selbst.“ Darum definiert auch Thomas den freien Willen kurz als die *facultas, posito fine, eligendi media*. Es besteht für ihn kein Kreisschluss. Der Wille bewegt sich nicht selbst, weil er sich selbst bewegt. Vielmehr „bewegt der allgemeine Beweger den Willen zum bonum hin, quod est universale objectum voluntatis“, oder wie es hier heißt „zum Zwecke“. Beides ist genau dasselbe. Der Wille aber bewegt sich selber kraft dieses Aktes zu dem Zweckdienlichen. Der Arzt ist, wie Thomas öfter diesbezüglich sagt, darin nicht frei, daß er die Gesundheit des Kranken will. Kraft dieses Willens aber wählt er frei die Mittel zu diesem Zwecke. Des Menschen Wille begehrt den Zucker, weil dieser ihm als ein Gut erscheint. Dies ist die Wirkung des Bestimmens von seiten der ersten Ursache, des allgemeinen Bewegers, von seiten Gottes. Durch diese Bestimmung wird der Wille aus einem bloßen Vermögen zu einem wirklichen thätigen. Daß aber der Gelehrte im Zucker das besondere Gut will und betrachtet, welches in der Wesenheit des Zuckers eingeschlossen ist, das also gerade dem Verstande entspricht; und daß der Gaumenlustige im Zucker das besondere Gut des Süßens erstrebt, welches eine Eigenschaft des Zuckers ist und somit einem Sinne, dem des Geschmackes, zugehört; dies, diese Schranke des Guten, kommt von der Selbstbestimmung vermittle der Vorstellung, welche der Verstand macht. Was in dieser Selbstbestimmung an Freiheit ist, dies kommt von der erstgenannten Bestimmung, von der des allgemeinen Bewegers; was darin an Schranken ist und somit zur Folge

hat, daß noch anderes begehrt werden kann, kommt von der Vernunft, soweit ihr Wirken naturgemäß mit den Sinnen verbunden erscheint. Ähnlich kommt im Erkenntnisakte das Allgemeine von der Idee in der Vernunft, das Besondere und Einzelne im selben Akte von der Anteilnahme der Sinne. Die Vernunft erkennt den einzelnen Menschen, aber *ratione essentiae*, unter dem Gesichtspunkte des allgemeinen Begriffs. Der Wille will das besondere Gut des Süßen, des Wahren im Zucker, aber *ratione boni*, unter dem allgemeinen Gesichtspunkte des Guten. Daß das Wahre oder das Süße erstrebt wird, dankt es dem Umstande, daß beides „gut“ ist, und mit Rücksicht auf diesen Charakter des Guten kommt die bewegende Bestimmung, welche das Streben des Willens auf den Zucker richtet, von jenem Sein, welches nichts ist als thatsächliches Gut. *Quod est in potentia, reducitur in actum per aliquid quod est actu.* Der Wille ist im Stande des Vermögens für alles Gute; also kann er nur dann sich selbst thatsächlich bestimmen, wenn er vorher (*prius naturâ*) bethätigt — *in actum reducitur* — ist durch jenes Gut, welches in keiner Weise im Stande des Vermögens für ein Gut ist, sondern dessen Wesen nichts ist wie thatsächliches Gut. So können wir nun die Grenzen des geschöpflich freien Willens nach beiden Seiten hin bestimmen: nach der Seite des *bonum commune* und der des *bonum particulare*, oder nach der Seite des *motor universalis* und der des menschlichen *intellectus*.

c) Es ist ein Irrtum, wenn man das Wesen der Freiheit in die Indifferenz oder in das Indeterminiertsein setzt, darin nämlich, daß die betr. Person thätig sein kann oder nicht, so thätig sein kann oder anders. Dieses Indeterminiertsein ist an und für sich, ohne Zusatz, vielmehr eine Schwäche oder Unvollkommenheit. Schlechthin vollkommen ist ja nichts, was sein oder nicht sein kann; sondern nur das, was von innen aus notwendig und somit in bestimmtester Weise ist. Weil eben hier von geschöpflicher Freiheit die Rede ist, deshalb folgt, als geschöpfliche Unvollkommenheit, dem freien Wirken in diesem Bereiche, vom Willensvermögen selber aus, das Indeterminiertsein, d. h. die Thatsache, daß, soweit es auf das freie Geschöpf allein ankommt, dieses frei thätig sein kann oder nicht, daß es so oder anders thätig sein kann. Hiermit ist die eine Grenze freien Wirkens gegeben: Das freie Willensvermögen hat nicht in sich den ersten Grund zum Thätigsein, sondern es wird bestimmt, determiniert dazu von anderswoher. Aber diese Determinierung ist dem Willen eine innerliche und somit in keiner Weise den Willen selber in seiner Natur beschränkende, als ob sie die Freiheit lähmte. Diese beiden Seiten der Determinierung des Willens von seiten Gottes, daß sie einerseits die erste Ursache des freien Aktes sei und andererseits dem Willen innerlich, hebt Thomas öfter hervor und erschließt zugleich damit das Verständnis von dieser Innerlichkeit. Wir haben bereits oben gehört, wie es notwendig sei, daß der Wille *ex instinctu alijus exterioris moventis* den freien Akt setze (I, II, qu. 9, art. 4). Andererseits schreibt derselbe Kirchenlehrer (II, dist. 39, qu. 1, art. 1): „Daß der Wille in bestimmter Weise diesen oder jenen Akt setzt, ist nicht von einem andern Bestimmenden abzuleiten, sondern vom Willen selber“ (*quod determinate exeat in hunc vel illum actum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate*). Er versöhnt beide Ausdrucksweisen, indem er schreibt (III C. G. c. 88): „Wenn der Wille bewegt wird von einem aufsenstehenden Princip (*ab aliquo principio extrinseco*), ist der entsprechende Akt ein gewaltsamer (*erit violentus motus*) und kein freier. Somit kann der Wille nicht von einem aufsenstehenden

Princip bewegt werden wie von der wirkenden Ursache (quasi ab agente). Keine geschaffene Substanz aber verbindet sich mit dem Inneren der vernünftigen Seele (conjungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora), sondern einzig Gott (nisi solus Deus), der allein die wirkende Ursache derselben ist und sie im Sein erhält. Von Gott allein also kann der freie Akt verursacht werden. Einzig jenes Princip nämlich kann die Willensbewegung verursachen, ohne Zwang, was da die Ursache ist von dem innerlichen Princip dieser Bewegung und dieses innerliche Princip ist das Willensvermögen. Gott allein aber schafft die Seele. Er allein kann also den freien Willen bewegen, ohne dafs damit Zwang verbunden wäre. „Es ist nicht gesagt“, so I, II, qu. 9, art. 4, ad 1 (Übers. Bd. V, S. 137), „dafs das innerliche Princip, von dem das Freiwillige seiner Natur nach ausgeht, das erste Princip sei, welches nicht von einem anderen in Bewegung gesetzt wäre (non motum ab alio). Das nächste Princip im freien Akte ist innen, im Akte; das erste aber ist aufsen (principium proximum est intrinsecum, principium primum motus voluntarii est extra). Als nächstes Princip bewegt der Wille sich selbst in ausreichender Weise; aber er kann sich nicht selber bewegen mit Rücksicht auf alles und so bedarf er dessen, dafs er von einem anderen in Bewegung gesetzt werde“ (Voluntas quantum ad aliquid se movet sufficienter, et in suo ordine, scil. sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, unde indiget ab alia moveri sicut a primo movente). Wird demnach das Wesen des geschöpflich freien Willens genommen und das Wesen Gottes als der Fülle alles Seins und alles Guten seiner innersten Natur nach, so wird der Wille von etwas ihm Äufserlichen (ab aliquo extrinseco) in erster Linie, als von der wirkenden Ursache, bewegt. Wird aber der freie Wille genommen als Wirkung der Kraft Gottes, so ist der wirkende Einfluß Gottes ihm, wie nichts anderes, innerlich, und zwar innerlicher wie sein eigenes Wesen; denn dieses wohnt dem Willen erst vermöge seines wirklichen Seins, also vermöge der wirkenden Kraft Gottes inne. Was wäre denn dem Kunstwerke als solchem innerlicher wie die formende Kraft des Künstlers, soweit sie dieses Kunstwerk formt! Was ist dem Lichte innerlicher wie die Kraft der Sonne, trotzdem die Sonne nicht das Licht ist! Kann denn die Sonne das helle Strahlen des Lichtes beengen? Gott ist sein eigenes Selbst. Kann er durch sein Einwirken das Selbst der Kreatur einschränken? Gerade dieses Einwirken stellt im selben Grade die Selbständigkeit her, wie das wesentlich warme Feuer die Wärme im Zimmer herstellt, das an sich warm sein kann oder kalt. Der Kreatur ist etwas im selben Mafse zu eigen, als Gott es ihr zu eigen gibt. Gott allein ist eben der wesentlich Freie, nur sich selbst Gehörende. Soweit er unvermittelt einwirkt, gehört die Kreatur sich selbst.

Besteht also die Schranke der geschöpflichen Freiheit, mit Rücksicht auf die Quelle der Freiheit überhaupt, in der Abhängigkeit von der ersten Ursache, welcher im freien Akte die erstbestimmende Bewegung zukommt, wie das Licht zuerst das Auge bestimmt und dann erst dies die Farbe thut; so ist die Schranke mit Rücksicht auf den Gegenstand des Aktes in der Beschaffenheit der menschlichen Natur begründet. Es wäre ja im allgemeinen gefehlt, wollte man so ohne weiteres die Freiheit in die Unbeschränktheit setzen. Wir müssen die Freiheit dem ganzen Wesen nach im vernünftigen Geschöpfe wahren; dieses Wesen selber nun findet sich in mannigfachen Seinsbedingungen, soweit es auf die Wirklichkeit ankommt. Ähnlich ist das Kind von einem Tage wirklicher Mensch dem Wesen nach gerade wie auch der starke ausgewachsene

Mann, der Idiot ebenso wie Plato oder Aristoteles, Thersites wie Achilles. Das Wesen „Mensch“ ist in allen Menschen gleich, aber es äußert die Weite seines Vermögens in den verschiedenen Menschen verschieden. Worin ist die Freiheit dem Wesen nach zu suchen? Nicht in der Indifferenz; es ist eine durchaus falsche und irreführende Definition, wenn man sagt, die Freiheit sei die Fähigkeit, trotz aller für das Thätigsein gegebenen Vorbedingungen zu handeln oder nicht zu handeln. Dies ist höchstens eine Folge der Freiheit im Bereiche des Geschöpflichen. Die Freiheit ist dem Wesen nach, wie Thomas beständig bei gegebener Gelegenheit hervorhebt, „die Herrschaft über das eigene Handeln“, *domina sui*, „die Verursachung des eigenen Wirkens“, *causa sui*. Es ist also zu erörtern, welches Moment in der menschlichen Natur oder welche Kraft darin es macht, daß der Wille „Herr“ ist, d. h. selbstbestimmend für seine Thätigkeit. Da ist die Antwort nicht zweifelhaft. Herr über etwas ist jemand dadurch, daß er die Ursache in sich trägt, wonach er darüber verfügt. „Herr“ ist der Baumeister über das Bauen, weil er den Plan in sich trägt, nach welchem gebaut wird, und die künstlerischen Mittel, um ihn auszuführen; „Herr“ ist jener, der bauen läßt, über den Bau, weil er das Geld hat, ohne welches nicht gebaut werden kann. „Herr“ ist der Mensch über seine Thätigkeit, weil die Vernunft ihm die Ursache vorstellt und zu eigen gibt, weshalb er handelt. Nach dieser Seite hin nennt Thomas die Vernunft die *radix libertatis* innerhalb des Menschen selbst. Der Gegenstand nun, welchen die Vernunft vorstellt, ist innerhalb des Willens, und so bestimmt gemäß demselben der Wille sich selber, weil, nach demselben Thomas, die Vernunft und deren Gegenstand ein „besonderes Gut“, *bonum particulare*, ist, ähnlich wie der Wille oder der Zweck in der Vernunft ist als eine „besondere Wahrheit“. Die Schranken also, welche die Vernunft begleiten, sind auch der freien Selbstbestimmung eigen. Worin bestehen diese Schranken? Sie sind nicht subjektiv im Vernunftvermögen. Vielmehr ist dieses, von sich aus, auf das Allgemeine, als auf seinen Gegenstand, gerichtet, und gerade auf Grund dessen kann es „Wurzel der Freiheit“, mit Rücksicht auf das Wesen der Freiheit, sein. Die Schranken der vernünftigen menschlichen Erkenntnis kommen von der natürlichen Verbindung und demgemäßen Einheit der Vernunft mit den Sinnen im Menschen. Wegen dieser natürlichen Einheit, von der das natürliche Wirken bedingt wird, kann der Gegenstand der Vernunft im Menschen, im jetzigen Zustande, nichts anderes sein als „die allgemeine Wesenheit der Dinge, soweit sie im Stoffe sich findet“ — *essentia in materia existens*. Von dieser Seite her, aber nur von dieser, gewinnen die sinnlichen Leidenschaften Einfluß auf den Willen; nicht direkt hindern sie die Bethätigung des letzteren als eines freien. In den Phantasiebildern liest die Vernunft das Allgemeine mit ganz und gar eigener, nicht von den Sinnen abhängiger Kraft. Die Phantasie hält der Vernunft das Buch vor, in der diese lesen kann; aber sie trägt nichts bei zu der Fähigkeit, das Allgemeine oder die Wesenheit lesen zu können. Ist nun das Buch in zitternder Bewegung oder sind die Buchstaben schlecht gedruckt, so wird darunter auch das Lesen und die Freude daran leiden. Ähnlich verhält es sich mit dem Einflusse der sinnlichen Leidenschaften. Sie machen, daß das der Vernunft Vorstellte schwer zu entziffern, daß das Allgemeine, das Fundament, auf dem die Herrschaft des freien Willens ruht, unklar erscheint und daß dementsprechend der Wille Schwierigkeiten hat, sich gemäß dem Allgemeinen zu entscheiden und somit sich selbst und seiner Freiheit treu zu bleiben. Kann die Vernunft gar nicht das Allgemeine oder das Wesen

der Dinge im Phantasiebilde finden, ist also die Unordnung in letzteren so groß, daß nur „Besonderheiten“, d. h. Gegenstände der Sinne erscheinen, so besteht kein freier Akt und dem angemessen auch keine Verantwortlichkeit. Ist aber für die Vernunft ihr Gegenstand wohl erkennbar, wenn auch mit Schwierigkeiten, und entscheidet sich der Wille vorschnell für den vordringlichen Gegenstand der Sinnlichkeit als für das „besondere Gut“, in welchem der Endzweck, das *bonum commune*, sich kundthut, anstatt die Vernunft weiter in Bewegung zu setzen, bis das „wirkliche“ (*vere bonum*) Gut erscheint, so fehlt der Wille gegenüber sich selbst und seiner Freiheit, denn er setzt sich, als in seinem Endzwecke, fest in einem beschränkten Gute, so daß er fortan nur dieses beschränkte Gut zur Richtschnur für sein ganzes Handeln nimmt und somit in seinen besonderen Akten von der Richtung seines Vermögens auf „alles Gute“, *bonum commune*, d. h. von seiner eigenen Natur abfällt. Er macht, nach Augustin, in der Sünde das Mittel zum Zweck.

Wir können jetzt genau die Grenze ziehen zwischen Natur, Sünde und Gnade, soweit die Freiheit des Menschen in Betracht kommt. Wir thun es nach Anleitung des hl. Thomas in der zweiten Hälfte der Eingangs angeführten Stelle: „Bisweilen bewegt Gott einige, daß sie etwas bestimmtes Gutes wollen, und zwar geschieht dies durch die Gnade“ (*interdum movet Deus aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est volendum, sicut in his, quos movet per gratiam*). Der freie Akt bleibt in seiner Natur, wenn Gott den Willen auf ein Einzelding hin bewegt; soweit dieses Ding „gut“ ist, und die Vernunft im Menschen bestimmt, nach welcher Seite hin der menschlichen Natur das Gute im Dinge unter den gegebenen einzelnen Verhältnissen entspricht, ob z. B. *hic et nunc* das Süße im Zucker ein dem Menschen notwendiges oder geziemendes Gut ist oder das Wahre darin, was eigens der Betrachtung der Vernunft entspricht, oder das Gewicht oder Ähnliches. Damit ist gegeben, daß, wenn in diesen besonderen Eigenschaften die Vernunft nicht mehr ein „Gut“, *bonum particulare*, sieht, der Wille sich abwendet. Es bleibt bei solch natürlichem freien Akte immer das Vermögen lebendig für andere „besondere“ oder beschränkte Güter; der Wille findet in letzteren nicht den endgültig abschließenden Zweck; der Akt ist, so lange er dauert, vollendungsfähig. Der freie Akt ist sündig, wenn der Wille, trotz der Stimme der Vernunft, sich an ein beschränktes Gut anklammert, als ob es „alles Gute“, also der letzte Endzweck sei, und somit sich selbst das Vermögen beschränkt resp. nimmt, nach weiteren Gütern zu streben. Da hier freie Zustimmung ist, an einem begrenzten Gute wie am einzigen und Allgute festzuhalten, also alles Gute in diesem zu finden, so versteht sich von selbst, daß, vom Sünder aus, es nicht möglich ist, der Sünde aus natürlichen Kräften den Rücken zu wenden; er sieht eben — darin besteht die Sünde — alles Gute im Gegenstande seiner Leidenschaft und betrachtet somit nichts anderes mehr als ein Gut, außer unter dem Gesichtspunkte dieses beschränkten Gutes, um nämlich den Genuß daran zu vermehren. Die Vernunft hat wohl das betr. Gut als wahres in dessen Schranken gezeigt; aber der Wille hat sich selbst an dieses von der Vernunft gezeigte Gut voreilig angeschlossen, als ob es alles Gute wäre, was die Vernunft nicht gezeigt hat; und danach ist es ein Scheingut geworden. Der mit der Gnade vollbrachte freie Akt folgt nicht nur der Bewegung von seiten Gottes, als der ersten wirkenden Ursache, auf das Gute im allgemeinen hin, und wird so mit der Quelle der Freiheit in Verbindung gesetzt; sondern Gott ist, seinem Wesen nach, durch Glaube, Hoffnung und Liebe, auch der bestimmte Gegenstand,

welchen die Vernunft vorstellt, und damit ist die Freiheit eine vollendetere, auf beiden Seiten mit dem unerschöpflichen Quell der freien Selbständigkeit verknüpfte. Der ewige, allumfassende Grund des Wirkens ist im Menschen und verleiht ihm die Teilnahme an der Allherrschaft; an die Stelle der geschöpflichen Wesenheit in der Vernunft tritt die unerschaffene Wesenheit durch den Glauben und später durch die klare Anschauung.

Wir dürfen nach dem Gesagten also nicht so unbeschränkt und bedingungslos von dem notwendig erfordernten Indeterminiertsein des freien Willens sprechen. Das letztere selbst hat zur Voraussetzung eine Determinierung, wie jegliches Vermögen für Sein und Wirken ein thatsächlich bestehendes Sein zur Voraussetzung hat. Das von der Freiheit verlangte Indeterminiertsein ist allerdings von Natur unbeschränkt, aber nur mit Rücksicht auf alle geschaffenen, beschränkten und danach äußerlichen Ursachen. Dafs eben alle diese Ursachen den freien Akt nicht bewirken können, dafs vielmehr dieser in sich selbst seine Bestimmung und seinen Grund hat, kommt von nichts anderem als daher, dafs die unbeschränkte Ursache, das Sein selber dem ganzen Wesen nach, den Willen zu allererst zum Einzeldinge hin bestimmt, soweit dieses überhaupt „gut“ ist; denn ohne diese Ursache kann keine endliche Ursache in Wirksamkeit treten. Diese Ursache macht, eben als der alles Sein umfassende Akt, der somit kein Sein beengen kann, durch ihren wirkenden Einfluß in den Akt, ut libere agamus, wie Augustin sagt; und so tief deren Einfluß reicht, ebenso tief und lebendig und umfassend ist die freie Selbstbestimmung im Geschöpfe. Gott ist frei dem innersten Wesen, nicht bloß einem Vermögen nach, weil sein Wesen die reinste Bestimmtheit und Thatsächlichkeit notwendig ist und sonach er, in sich durchaus bestimmt und vollendet, in keinerlei Abhängigkeit von aufsen steht. Das vernünftige Geschöpf aber ist frei, von aufsen unabhängig, weil es natürlichermaßen geeignet ist, unmittelbar von Gott bewegt oder vollendet zu werden und auf Grund dessen sich selbst, resp. seine Fähigkeiten, zu bewegen und zu vollenden.

Diese Wahrheit allein ist im stande, die gegen die Willensfreiheit erhobenen Einwürfe wirksam zu widerlegen.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift behandelt S. 8 ff. eingehend den Einwurf, dafs die Freiheit im Grunde Ursachlosigkeit sei und somit dem Satze vom hinreichenden Grunde widerspreche. Im Verlaufe der Abhandlung wird dann dieser Einwurf am öftesten berührt. — G. findet die hinreichende Ursache für den freien Akt (S. 9) „in den Motiven zum Handeln in Verbindung mit dem Vermögen zum Wollen“. Er fügt hinzu: „Jede Seelenthätigkeit wird ja durch ein objektives und ein subjektives Moment bedingt: Das Denken durch die Wahrheit und den Verstand, das Sehen durch das Licht und das Auge. Darum können auch beim Wollen die Motive, welche die objektive Seite der Handlung darstellen, nicht die alleinige Ursache sein, sondern es muß die Fähigkeit zu wollen mitwirken.“ G. scheint gar nicht zu merken, wie er mit dieser Parallele seinen Gegnern, den Deterministen, das Wort redet. Wenn die Motive, die der Verstand dem Willen vorlegt, sich so zu diesem verhalten wie die Wahrheit zur Vernunft, das Licht zum Auge, so ist damit die Freiheit gerichtet; denn notwendig wird vom Lichte das Auge bestimmt, von der Idee die Vernunft. Will er aber sagen, die Verbindung sei gemäß der Beschaffenheit des Vermögens, also hier frei gemäß dem Vermögen der Willensfreiheit, so setzt er voraus, was er beweisen will. Er behauptet ohne weiteren Grund, das Willensvermögen sei indeterminiert,

und die Gegner sagen, dasselbe sei determiniert. Zudem widerspricht er sich selber auf S. 11, wo er sagt, darin „bestehe gerade die Freiheit, dafs, wenn auch alle zu einem Wollen notwendigen Bedingungen gegeben seien, der Wille doch sich anders entscheiden oder das Wollen ganz suspendieren könne“. Danach sind also die „Motive“ gar nicht Ursache des Handelns, sondern trotz ihrer, als „der zu einem Wollen notwendigen Vorbedingungen“, kann der Wille so oder anders. Soll die Handlung frei sein, dann muß sie ohne Zweifel unabhängig bleiben von allem Vorhergehenden, ihr Äußerlichen, mit Notwendigkeit Einwirkenden, wie dies bei den Motiven auf seiten des Verstandes der Fall ist, die da einwirken, ob der Wille will oder nicht. Die Handlung muß rein vom Innern des Willens ausgehen. Und da tritt eben die Frage ein: Wo ist da, im Willen, die hinreichende Ursache für das bestimmte Wollen; da doch, seinem Wesen nach, der Wille von Natur weder dieses noch jenes Gut will? Es gibt eine befriedigende Antwort auf diese Frage nur gemäß den obigen Auseinandersetzungen. Dafs der Wille thatsächlich will, nachdem er nicht gewollt hat, dafs er dieses oder jenes will, davon ist die erste Ursache in der Determinierung von seiten Gottes zu suchen als der allgemeinen Ursache, die ebenso alles Gute dem thatsächlichen Sein nach ist, wie der geschöpfliche Wille auf alles Gute von Natur aus, dem Vermögen nach, sich richtet. Dafs der Wille dann die Vernunft und die anderen Vermögen in Bewegung setzt und so ihm Motive für ein partikuläres Gut vorgestellt werden, nach denen er sich selbst bestimmt oder von denen er frei abfällt, dies kommt von der ersten Bewegung, die nichts vernichtet oder einengt, sondern im Gegenteil, weil von der allumfassenden wirkenden Ursächlichkeit ausgehend, alle Kräfte vermittels des Willens bethätigt zum Zwecke, zum Guten hin. Hören wir Thomas (III. C. G. c. 59), der, schärfer wie wir es können, diese Antwort erläutert: „Manche Gelehrte konnten es nicht verstehen, wie Gott ohne Nachteil der Freiheit die thatsächliche Selbstbestimmung in uns verursachen kann, und meinten mit Rücksicht auf prov. 21, 1 und Phil. 2, 13, Gott sei deshalb in uns Ursache des Wollens und Vollbringens, weil er uns das Willensvermögen gibt, nicht aber, weil er mache, dafs wir dies oder jenes wollen (*inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic, ut faciat nos velle hoc vel illud*). Diese Erklärung aber, die Origenes gibt, ist ganz offenbar gegen die Schrift. Denn da wird gesagt: ‘Alle unsere Werke hast du gewirkt, o Herr.’ Nicht nur das Vermögen also haben wir von Gott, sondern auch das wirkliche thatsächliche Wollen. Außerdem beweist ja prov. 21, 1, dafs sich die Ursächlichkeit Gottes nicht allein auf das Willensvermögen erstreckt, sondern auch auf den Willensakt. Der Mensch kann sich seines Willensvermögens gar nicht bedienen (*non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi inquantum agit in virtute Dei*), aufser insoweit dieses durch die Macht Gottes in Thätigkeit gesetzt wird. Jene Macht aber, kraft deren etwas in Thätigkeit ist, verursacht nicht nur das Vermögen zu handeln, sondern den Akt selbst. (*Illud autem, in cuius virtute aliquid agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus*.) Dies erscheint bereits beim Künstler, der das Werkzeug in Bewegung setzt (*in cuius virtute agit instrumentum*) und so die Ursache des Angefertigten ist, trotzdem das Werkzeug von ihm nicht seine Gestalt empfangen hat, sondern nur von ihm angewandt wird. So ist Gott in uns nicht nur Ursache des Willens, sondern auch des Wollens (*sed etiam volendi*)“.

G. verwechselt Freiheit und Verantwortlichkeit: Die Motive unseres freien Handelns sind Ursache unserer Verantwortlichkeit, aber sie machen,

für sich allein genommen, in keiner Weise, daß wir frei handeln. Die Verantwortlichkeit stützt sich auf die Freiheit, ist untrennbar von der Freiheit, wie die Selbstbestimmung untrennbar ist von der Determinierung durch Gott, das Allsein dem Wesen nach, und von dieser den Charakter des Freien entlehnt; aber die Verantwortlichkeit ist nicht die Freiheit. Die letztere reicht weiter als die Verantwortlichkeit. Daß ich ein freies Willensvermögen habe, daß Gott als „universalis motor“ meinen Akt in erster Linie bestimmt, daß die Umstände aufsen dieses oder jenes „Motiv“, um mit G. zu reden, in die Vernunft niederlegen; dafür bin ich nicht verantwortlich, aber das alles gehört zum freien Akte. Der freie Akt ist ein Ganzes, in welchem meiner Verantwortlichkeit ein gewisser Bereich zugewiesen ist. Ähnlich arbeitet der Handwerker am Baue wie auch der Baumeister. Der Bau ist ein Ganzes und jeder hat seinen Wirkungsbereich. Der Handwerker wird nicht getadelt, wenn er das Fenster, die Thüre darin streng nach der Vorlage gemacht hat, falls seine Arbeit nicht stilgerecht ist; aber er wird getadelt, und mag er sonst noch so gut gearbeitet haben, wenn er zu viel mit seiner Teilarbeit hervortreten wollte und deshalb über die Zeichnung des Planes hinausgegangen ist. Das Heer ist mit dem Feldherrn ein Ganzes, so aber, daß jeder Soldat ein wirklicher Streiter ist, wenn auch sein Platz ihm vom Feldherrn angewiesen und bestimmt ist. Daß Gott jedes freie Geschöpf als erste Ursache im freien Akte bestimmt, nimmt dem Geschöpfe es nicht, sondern gibt es ihm, daß es frei wirkt; aber es ist verantwortlich nur in dem Bereiche, der ihm in Anbetracht seiner Natur zukommt. Und dieser Bereich ist für den Menschen folgender.

Die Vernunft stellt die im sichtbaren Dinge befindliche allgemeine Wesenheit vor. Letztere ist allgemein, weil alle thatsächlichen Einzelheiten, mögen dies Vermögen, Zustände oder Thätigkeiten sein, in dieser Wesenheit ihre maßgebende Richtschnur finden. Die Zusammengehörigkeit und das Ineinandergreifen dieser Wesenheiten in den Dingen der sichtbaren Welt bildet die aufsen gegebene Grundlage für das Naturgesetz. Dadurch nun eben, daß die Vernunft das Wesen, als das maßgebende Allgemeine, vorstellt, ist sie, wie eben Thomas sagte, die *radix libertatis*, und wo deshalb vernünftige Thätigkeit ist, muß Freiheit im Handeln sein. Denn Freiheit bedeutet das naturgemäße Losgelöstsein von allen Einzelgütern, so daß das freie Geschöpf, von Natur, auf kein Einzelgut als den letzten Endzweck gerichtet ist, wie der Stein auf die Tiefe, die Biene auf den Honig. Die Wesenheit aber in jedem Dinge gewinnt darum gerade den Charakter des Allgemeinen, weil sie für sich kein einzelnes Wirklichsein hat und somit auch kein erstrebbares Gut ist, sondern vielmehr die *potentia ad esse*, das innere, im Dinge selber vorhandene Vermögen für das Wirklich- oder Einzelsein und somit Vermögen für das Gute. Die Wesenheit „Mensch“ schließt ja keine einzeln bestimmte Größe oder Kleinheit, weder einen bestimmten Grad Thorheit noch hohe Weisheit und Ähnliches in sich ein; sondern sie ist im Innern des Menschen die Richtschnur für alle möglichen Einzelheiten und besteht mit ihnen zusammen. So verhält es sich mit allen Wesenheiten, ausgenommen die göttliche, die da reinste einzelne Wirklichkeit von innen aus ist und durch deren wirkende Kraft deshalb alle übrigen existieren. Alle geschöpflichen Wesenheiten in den Dingen sind allgemeine Vermögen für das wirkliche Sein, d. h. sie bilden im Dinge selber die Möglichkeit, daß von demselben die allgemeine Aussage gilt: Es ist; und sowie das wirkliche Sein zusammenfällt mit dem Charakter des Guten — *omne ens est bonum* —, so bilden diese Wesenheiten in den Dingen die allgemeine

Möglichkeit, daß sie gut und demnach erstrebbar sind. Der Bereich unserer Verantwortlichkeit ergibt sich daraus von selber: Wie die Wesenheiten aufsen Grund und Richtschnur im Innern des Dinges für das wirkliche Sein sind, so sollen sie in unserer Vernunft Grund und Richtschnur — „Motiv“ nach G. — für das Wirken bilden. Wie in keinem Dinge sonach die thatsächlichen Einzelheiten derart die Wesenheit erschöpfen, daß nicht endlos mehrere oder wenigere mit demselben Wesen, daß nicht noch andere mit diesem zusammen sein könnten; wie also, trotz aller Einzelheiten und Wirklichkeiten, der Wesenheit das unverkürzte Vermögen bleibt, noch endlos anders in der Wirklichkeit sein zu können; so darf der Wille, folgt er anders seiner natürlichen Richtschnur, nämlich der Vernunft, bei keinem Einzelgute stehen bleiben, als ob dieses das Allgut und somit endgültig befriedigender Zweck sei. Er darf nicht alles andere auf dieses beschränkte Einzelgut beziehen, sondern er ist verantwortlich dafür, daß im Akte dieses sein Vermögen sich äußert, alles andere Einzelgut wollen zu können. In diesem Sinne sind die „Motive“ nicht Teilursache, nicht der Willkür überlassen, so daß der Mensch auch ohne solche „Motive“ in der Vernunft handeln dürfte, sondern sie sind volle Ursache davon, daß der Mensch sich verantworten, d. h. antworten kann auf die Frage, warum er dies oder jenes gethan habe. Die Sünde besteht präcis nicht darin, daß der Mensch gegen ein Gesetz sich verfehlt, sondern sie ist ein Abfall von der eigenen Größe des Menschen, der durch die Vernunft auf Endloses, Unbegrenztens gewiesen wird und durch den Willen, trotz aller Eindrücke von den sichtbaren Dingen aus, die Kraft hat, diesen Zug lebendig zu halten; der jedoch trotzdem, wiewohl er bei der Natur seines Willens anders kann, bei einem beschränkten Gute endgültig und, mit Rücksicht auf die Natur, unheilbar stehen bleibt.

Bei der Darstellung G.'s liegt es gar zu nahe zu denken, er verstehe unter Freiheit die Fähigkeit und das Recht, jedes beliebige Gut zu wollen. Dann wäre jedes Gesetz gegen die Natur des Menschen und somit nicht verpflichtend. Nein; die Freiheit besagt die Fähigkeit, bei jedem thatsächlichen Wollen eines beschränkten Einzelgutes das Vermögen für das Unendliche offen zu halten; und das geschieht, wenn der Mensch gemäß den allgemeinen Ideen in der Vernunft sich bestimmt. Haftet er an etwas Beschränktem wie am Unendlichen, so schließt er das Thor zum Unendlichen und beleidigt zuerst seine eigene Würde. Er kann dann nicht „antworten“ auf die Frage, warum er so gethan; und darum ist er schuldig. Die Sünde ist wesentlich negativ oder privativ; sie ist, wie der Areopagite (c. 4 de div. nom.) sagt: „Grundlosigkeit, Vernunftlosigkeit, Mafslosigkeit“. Es ist ein unentschuldbares Mißverständnis, wenn man meint, dadurch, daß Gott, als erste Ursache, den Willen bestimme, werde der letztere seiner Verantwortlichkeit entkleidet, „er konnte ja nicht anders“. Für die Bestimmung von seiten der ersten Ursache ist kein Wille verantwortlich. Er ist verantwortlich, strafbar oder des Lohnes würdig, in seinem Bereiche, wegen des Gebrauches oder Mißbrauches der Vernunft und des freien Willensvermögens. Und diese Vernunft und den freien Willen kann jener nur bethätigen, der die unendliche Vernunft und die ungemessene Freiheit seinem Wesen nach ist: Das Licht kann nicht verdunkeln, das Feuer nicht Kälte verbreiten.

G. hat auf alle Einwürfe, welche die Gegner der Willensfreiheit machen, am Ende nur immer diese eine Antwort: Das Bewußtsein bezeugt, daß wir anders handeln können und somit frei sind. Es ist schwer verständlich, wie gerade G. sich derart auf das Bewußtsein der Freiheit

stützen kann. Nach seiner Annahme ist ja ein solches Bewußtsein gar nicht möglich. Die „Motive“ sind unzureichend für den freien Akt, wie er betont; also können sie das Bewußtsein der Freiheit beim Handeln nicht erzeugen. Neben den „Motiven“ besteht nach ihm einzig das Vermögen, so oder anders oder gar nicht handeln zu können. Von einem bloßen allgemeinen Vermögen aber, das einen Akt setzen kann oder nicht setzen kann, vermag ich, auf Grund eben dieses Vermögens, kein Bewußtsein zu haben; solches bloßes Vermögen äußert sich ja noch nicht, sondern kann bloß sich äußern. Wir fürchten, daß G. das Bewußtsein mit einem unbestimmten Gefühl, auch anders zu können, verwechselt; ein solches Gefühl aber findet sich nicht bloß bei den Menschen, sondern auch bei den Tieren. Soll das Bewußtsein überhaupt etwas in unserem Falle bedeuten, so kann es nur dahin verstanden werden, daß ich zu meinem eigenen Akte vermittle der Reflexion zurückkehre und so erkenne, daß ich handle. Ist damit gesagt, daß ich meinen Akt als einen „frei gewirkten“ erkenne? G. kann dies nicht behaupten, da doch nur die „Motive“ erkennbar sind und diese nach ihm nicht zureichen für den freien Akt selber. Aber selbst wenn wir in den „Motiven“ die zureichende Grenze sehen, nicht zwar der Freiheit, sondern der durch die Freiheit bedingten Verantwortlichkeit, so können wir doch nicht den Akt mit Sicherheit als einen wirklich frei gewirkten bezeichnen. Denn einzelne „Motive“ des eigenen Wollens sind uns nicht selten verborgen und leiten uns dennoch in einer Weise, die uns verantwortlich macht; denn wir könnten sie erkennen, wenn eigene Schuld es nicht hinderte. Deshalb sagt der Apostel: „Nichts bin ich mir bewußt, aber deshalb bin ich noch nicht gerechtfertigt.“ Und im Propheten heißt es: „Es gibt Wege, die dem Menschen gerecht scheinen, ihr Ende aber ist die Hölle.“ Der Heiland aber selber sagt, er werde zu manchen, die sich gottgefällig dünken und sogar Wunder wirkten, sprechen: „Ich kenne euch nicht.“ Mancher ist durch Leidenschaften gebunden, die all sein Thun und Lassen leiten und die zu erkennen oder gar zu bekämpfen er sich nicht bemüht. Nach dem allem scheint uns das „Selbstbewußtsein“ als Beweisgrund für den Bestand der Freiheit wenig Wert zu haben. Wir wüßten auch nicht, daß Thomas oder ein anderer allgemein anerkannter Autor dasselbe eine maßgebende Stelle unter den Zeugnissen für die Freiheit einnehmen ließe. Da wird die Freiheit allgemein und objektiv vom Wesen der Vernunft abgeleitet, was zwar G. auch berührt, aber ohne darauf einzugehen. Vollends jedoch kann das Bewußtsein in keiner Weise für die Existenz der Freiheit angeführt werden gegen solche, die gerade dieses Bewußtsein leugnen. Da steht dann Behauptung gegen Behauptung, subjektives Empfinden gegen subjektives Empfinden; ein Ergebnis kommt nicht heraus. Wenn übrigens auch G. S. 37 das Bewußtsein als „den hauptsächlichsten Beweis“ für die Freiheit ansieht und „auf der Untrüglichkeit des Bewußtseins alle Gewißheit beruhen“ läßt, so scheint er doch selbst nicht so sehr davon überzeugt zu sein, denn S. 200 schreibt er: „Nicht das Bewußtsein kann sagen: 'Ich kann, was ich will', sondern nur der urteilende Verstand“.

Wirft Hartmann (S. 246) mit Wahn gegen die Willensfreiheit ein, durch sie werde ein geordneter Zustand der menschlichen Gesellschaft unmöglich, so wird sich vom Gutberletschen Standpunkte aus schwerlich etwas dagegen sagen lassen. Die „Motive“ anführen als die notwendig maßgebende Regel der Willensfreiheit heißt diese letztere selber leugnen. Ist es aber dem subjektiven Willen an entscheidender Stelle überlassen, rein von sich aus zu bestimmen, so fehlt das Band, welches die Menschen

zur Menschheit, zu einem Teil des All macht. Ist jedoch der Ewige der Erstbestimmende im Willen aller und wird durch diese Bestimmung, soweit sie reicht, der geschöpfliche Wille erst thatsächlich frei, nachdem er dem Vermögen nach frei gewesen, so daß er die Vernunft und die anderen Kräfte zum Guten hin bestimmt, zu dem Zweckdienlichen; kommt also das wahre Moment des Freien erst durch den Einfluß desjenigen in den Willen, der die Freiheit und Unabhängigkeit selbst ist, dann ist beides gewahrt: die Freiheit des einzelnen und die Entwicklung des Ganzen mit allen seinen Kräften zum Zwecke, zum Guten hin.

Wir betonen „der Ewige“, damit man uns nicht den Vorwurf mache, wir machten, mit Thomas, den Charakter des Freien im Akte von etwas Vorhergehendem abhängig, so daß schon vorher bestimmt sei, was frei entschieden werden solle. Kraft der Ewigkeit nämlich „umschließt“, wie Thomas sagt (I, qu. 14, art. 13) „Gott alle Zeit“; ist der ganzen Zeit und allem, was in ihr ist, zugleich gegenwärtig; läßt in sich kein Vorher und Nachher zu, sondern steht als das *instans perpetuum* da. Bestimmt also der Ewige thatsächlich den menschlichen Willen, so wird dieser von keinem „Vorher“ abhängig, sondern die Selbstbestimmung ist zugleich mit der Bestimmung von seiten Gottes. Ein Vorher und Nachher tritt erst ein, insoweit der Wille die übrigen Kräfte, je nach deren der Zeit unterliegenden Natur, in Bewegung setzt.

G. sagt (S. 468) gegen Meyer: „Aus diesem indifferenten Willen sittliche Bestimmtheit ableiten zu wollen, ist ihm identisch mit der Spinozistischen Entwicklung des Allgemeinen und Unbestimmten zum Konkreten und Individuellen“. Wenn aber G. den Willen einzig durch sich selbst — denn er kann ja auch gegen die „Motive“ sich entscheiden und muß dies thun können, soll er frei bleiben — aus dem Zustande des Indifferenten zur Bestimmtheit, „vom Allgemeinen zum Konkreten“ kommen läßt; so wüßten wir nicht, wie er, nach dieser Seite hin, sich vom Fundamente der Spinozaschen Spekulation unterscheidet. — Von der Behauptung (S. 249), daß „eine Wahl unvernünftig ist, welche das kleinere Gut dem größeren vorzieht“, sowie (S. 251), daß „der Wille, obgleich frei, regelmäsig das Leichtere, Angenehmere, Bessere wählt“, nehmen wir im Interesse des Probabiliorismus gebührend Akt.

G. kommt (S. 270) zum Ergebnisse, daß „fast alles bei menschlichen Entscheidungen auf Charakter, Erziehung und äußere Verhältnisse ankommt und also der Spielraum unserer Freiheit ein sehr engbegrenzter ist“. Er ist „subjektiv sehr geneigt, die Unfreiheit der Gewohnheitssünder viel weiter auszudehnen, als es durchweg von unseren Moraltheologen geschieht“. Wenn er dann noch die „humanen Bestrebungen der Lombrososchen Schule mit Freuden begrüßt“, so ist dies alles einer Abbitte, gegenüber den Gegnern der Willensfreiheit, ähnlich. Wir brauchen die Willensfreiheit nicht eng zu begrenzen; ihr Gegenstand ist und bleibt das unbegrenzte Gut und sonach hat sie selber, an sich betrachtet, keine Grenzen; sie kann immer anderes noch wollen als das, was sie will. Die Grenzen in ihrer Äußerung kommen vom Gegenstande, nicht von ihr selbst. Im Vorstellen des Gegenstandes wird die Vernunft in der Weise von den Leidenschaften der Sinne beeinflusst, wie wir oben auseinandergesetzt haben. Von der Regelmäßigkeit im Vorwalten der Leidenschaften, je nach den verschiedenen Menschenklassen und Gegenden, kommt die Regelmäßigkeit der Verbrecherstatistik. Die Gewohnheitssünder und Verbrecher „verdienen ganz sicher inniges Mitleid und nicht so sehr Unwillen“; aber nicht, weil die Organe schuld sind an ihrer Bosheit,

sondern im Hinblick auf ihr schließliches Ende, wenn sie nicht bereuen. Es gibt ein Mitleid, welches grausamer ist als die härteste Strafe.

G. hätte besser gethan, nicht mit vornehmer Verachtung auf Thomas herabzusehen in der heute sich immer mehr verbreitenden Meinung, der Aquinate sei zu alt für unsere Zeit der Fortschritte. Thomas hat die ganze Frage der Willensfreiheit ausführlich bearbeitet und alle Schwierigkeiten in befriedigendster Weise gelöst, auch die heute vom Pantheismus und Naturalismus gemachten. Wir konnten seine Lehre nur skizzieren. Auf dem Wege G.s kommt man notwendig zur „Einengung“ der Willensfreiheit und von da bis zur Leugnung ist nur ein Schritt. G. hat in früheren Schriften den heil. Thomas von Aquin wenigstens noch häufig angeführt; in dieser haben wir, wenn wir uns recht erinnern, keine einzige Stelle aus Thomas gefunden. Sollte G. den Aquinaten ebenfalls zu den Gegnern der Willensfreiheit zählen, weil er eine Determinierung annimmt, die da Ursache der Indifferenz des Willens im freien Akte ist, und sollte er nur aus einer gewissen Scheu dies nicht offen ausgesprochen haben; so kann er getrost auch die übrigen Principien der Spekulation des Aquinaten preisgeben und sich dabei der Worte jenes Papstes erinnern (Innocenz VI.): „Wer dieser Lehre (des hl. Thomas) folgte, ist noch niemals vom Pfade der Wahrheit abgewichen, und wer ihr entgegenstand, war stets des Irrtums verdächtig“.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. P. Schiltz: Summa Philosophiae, ad mentem D. Thomae Aquinatis, in usum Seminarii Luxemburgensis. Vol. I Logica-Critica. Luxemburgi, typographia ad S. Paulum. 1892.

Man hat sich schon daran gewöhnt, dafs es in der Behandlung der philosophischen Wissenschaft geht wie beim Unterrichte in den höheren Schulen. Da zieht jeder einzelne Professor so viel in seinen besonderen Lehrgegenstand hinein, dafs es den Anschein gewinnt, er lehre allein oder doch sei zum mindesten sein Unterricht der allerwichtigste. Ähnlich verhält es sich mit den einzelnen Zweigen der Philosophie. Wer eine Logik schreibt, mengt so ziemlich alle Fragen hinein, die überhaupt in der Philosophie behandelt zu werden pflegen. Und wer eine Psychologie herausgibt, bringt es sicher ebenfalls zu mehreren dicken Bänden; denn, um vollständig zu sein, wird alles behandelt, wozu die Seele mit ihren Kräften irgend eine Beziehung hat. Zu welchem Seinskreise aber hätte sie keine?

Wir waren deshalb angenehm überrascht, als wir in dem angezeigten Buche einer Logik begegneten, die wirklich nichts als Logik ist und alle fremdartigen Materien beiseite läßt. Hat der Autor die „critica“ zu seiner Logik hinzugefügt, so findet er dies mit Recht durch den allgemeinen, schon lange bestehenden Gebrauch begründet, obgleich die behandelten Punkte gewöhnlich in der Erkenntnislehre und in der Metaphysik wiederkehren. Nach einer sehr kurz gehaltenen Einleitung in die Philosophie spricht der Verfasser über den Begriff, die Notwendigkeit und die Einteilung der Logik. Es folgt der erste Teil über das Zeichen, den terminus und seine Eigenheiten, die univocatio, aequivocatio, Analogie, über die Prädikabilien, Prädikamente und Postprädikamente. Der zweite Teil behandelt den Namen, das Verbum, die oratio, das Urteil und den Satz. Im dritten Teile wird zuerst die *analytica prior* vorgelegt, dann die

analytica posterior, darauf die Dialektik oder Logik und den Schluss macht die sectio sophistica. Die „critica“ enthält 16 Quästionen, in denen zur Behandlung kommen: Die Gewifsheit der Wahrnehmungen der äufseren Sinne, die Universalien, die aus sich allein bekannten Principien, die Gewifsheit der Schlußfolgerung, die Kriterien der Wahrheit, die Einteilung der Wissenschaft und die wissenschaftliche Methode. Aus dieser Aufzählung ist bereits zu ersehen, wie trotz des geringen Umfanges nichts Wesentliches fehlt, was zur Logik gerechnet wird. Zudem muß betont werden, dafs die kurze Fassung des Stoffes weder der Klarheit noch der Gründlichkeit in der Behandlung schadet. Nachdem die positive Lehre prägnant vorgetragen worden, werden die Schwierigkeiten erledigt. In den meisten Fällen bedarf es nur des Hinweises auf einen Punkt der vorgetragenen Lehre, damit der Leser selbst die Lösung in befriedigender Weise finde. Unter den Schwierigkeiten sind, zumal im kritischen Teile, jene nicht aufser acht gelassen, die von der modernen Naturforschung, z. B. gegen die Gewifsheit der Sinne, gemacht werden.

Der Verfasser hätte sich viel Mühe, sowohl im Nachdenken wie in der Auseinandersetzung selber, erspart, wenn er bei allen den Begriffen, die von Ar. und Th. behandelt werden, die Fassung gewählt haben würde, die jene grofsen Meister den betreffenden Begriffen gegeben. Je allgemeiner und umfassender ein Wort ist, desto schwerer ist es, einen Begriff aufzustellen, der, wie im Keime, die Anwendung auf die ganze, damit verbundene Lehre enthält. Es ist da immer gut, Definitionen zu folgen, welche ein Jahrhunderte langer Gebrauch geheiligt hat. Nehmen wir gleich die erste Definition: *Philosophia est scientia humani intelligibilis ex immediata ratione* (S. 3), so ist das „ex immediata ratione“ unklar und wird auch nicht klarer durch die hinzugefügte Erklärung, obwohl jeder Kundige weifs, was der Verfasser sagen will. Was bedeutet da das „immediata“? S. 133 wird eine *propositio* als *immediata* hingestellt, *quae caret medio probativo*, die also nicht bewiesen werden kann, wie die ersten Grundprincipien. Aber damit ist nicht die ganze Philosophie erschöpft. Wir halten es mit der alten Definition: „*cognitio per causas*“. Da liegt in der Verschiedenartigkeit der *causa* die Gliederung der ganzen Philosophie. Das Nämliche gilt von der Definition des *signum*. In der Definition Augustins (vgl. *catech. Rom. pars II, cap. 1, qu. 6*) liegt zugleich die im Bereiche der Erkenntnis wirkende Ursächlichkeit des Zeichens ausgedrückt, wodurch die Definition allgemeiner und somit fähig wird, auch im Bereiche des Übernatürlichen zu dienen (vgl. *Th. III, qu. 60*). Das *facere cognoscere per modum repraesentationis* ist geeignet, Zweideutigkeiten Raum zu geben. S. 18 hätte hervorgehoben werden müssen, dafs das *phantasmā* sich für das vernünftige Erkennen einzig *ex parte objecti* hält, wie die Farbe mit Rücksicht auf das Auge, damit sogleich der Vorstellung vorgebeugt werde, als ob (S. 17) in derselben Art und Weise, wie die Phantasie von den äufseren Sinnen empfängt, so die Vernunft von der Phantasie abhängt. Im Art. 9 S. 32 hätte der Verfasser auch in den einzelnen Sätzen höhere Klarheit erzielt, obgleich sie im Zusammenhange nicht fehlt, wenn er aus der *Summa I, qu. 3, art. 5, ad I* zu Grunde gelegt haben würde. Der Ausdruck *essentia determinabilis* für das *genus* ist ungenau; die *essentia* als solche ist *determinabilis* blofs mit Rücksicht auf das *esse* der Existenz. In allen diesen Stellen muß es heißen *pars determinabilis essentiae*. Dies ist das *genus*, und *pars determinans in essentia* ist die *differentia*. Ähnliches gilt S. 44 von der Substanz, „*cui debetur esse in se et non in alio*“. Da mußte, um Mißverständnisse auszuschließen, bemerkt werden, „voraus-

gesetzt, dafs der Substanz das esse der Existenz gegeben wird, was ihr nicht geschuldet ist, kommt es ihr so zu, dafs sie für sich und nicht in anderem besteht.“ So erklärt auch Thomas gegen öftere Schwierigkeiten dieses debetur esse in se. Sonst kommt man mit der göttlichen Substanz in Kollision. Bei der Behandlung der Sinne (II, S. 5 u. ff.) hätte Rücksicht genommen werden müssen auf die immutatio spiritualis und immutatio materialis, wie Thomas dies auseinandersetzt I, qu. 78, art. 3. Nur das richtige Verständnis der forma spiritualis in den Sinnen führt zur Lösung der gegen die Sinnenkenntnis bestehenden Schwierigkeiten. Dafs der actus der Sinnenerkenntnis ein immanenter ist, haben wir nicht erwähnt gefunden. Eine Erläuterung dieses terminus wäre wünschenswert gewesen. Das „testimonium conscientiae“ hat wenig zu sagen; zu weit getrieben, würde es den reinen Subjektivismus Kants zur Folge haben. — Wir wollten diese leicht zu verbessernden Punkte kurz hervorheben, um dem Verfasser zu zeigen, wie er den Titel „ad mentem D. Thomae“, den er seinem Werke vorgesetzt, noch wahrer und damit seine Arbeit selber wertvoller machen kann. Diese selbst empfehlen wir auf das wärmste. Sie hat alle Merkmale eines guten, auch für den Selbstunterricht durchaus brauchbaren Lehrbuches der Logik.

Dr. C. M. Schneider.

Chr. Pesch S. J., Gott und Götter. Freiburg, Herder 1890.

Diese Schrift will auf Grund früherer religionsgeschichtlicher Studien des Verfassers zunächst als erste Aufgabe den historischen Gottesbeweis in stichhaltiger Strenge durchführen.

I. Wahrheit des Gottesbegriffes.

Die apologetischen Nachweise sind Waffen, welche für den allgemeinen Gebrauch hergestellt werden — natürlich dürfen sie nicht so beschaffen sein, dafs sie beim ersten Waffengang zerbrechen. Allein schon diese erste Ausführung ist nicht geeignet, einem ernststen Gegner gegenüber zum Gebrauche angeraten zu werden. Die Allgemeinheit und stete Hochschätzung der Religion überhaupt wird als ein besonderer Vorzug gegenüber dem Wechsel und der Abstufung geltend gemacht, die sich in der wissenschaftlichen und künstlerischen, sittlichen, rechtlichen und gesellschaftlichen Kultur der Menschen offenbare, oder auch in der Mannigfaltigkeit der Farbe und Gröfse bei der gleichen Grundform des menschlichen Körpers. „Kein Weltweiser hat bis jetzt ein Lehrgebäude zu errichten vermocht, das den Beifall aller gefunden hätte; . . . wenn es sich aber um eine der höchsten und tiefsten Fragen handelt, um die Religion, dann erhebt sich die ganze Menschheit wie ein Mann, um Zeugnis abzulegen.“ pag. 2. Ist nicht die Verschiedenheit auf dem Gebiete der Religion ebenso grofs und heftig, ja, feindseliger und energischer als wie auf jedem anderen Kulturgebiete? Streben und Sehnsucht nach Wahrheit und Vollkommenheit, nach Recht, Sittlichkeit und Schönheit sind wohl gemeinsam allen Rassen und Zeiten, nicht aber die Art und Weise, nicht die Form und die Wege, wie man diesem gemeinsamen Ideal zu entsprechen suchte.

Der Einwand gegen die Allgemeinheit und Vernunftnotwendigkeit des Gottesbewusstseins, der den Unglauben der Verbildeten und Verwilderten sowie die angebliche Religionslosigkeit der Wilden gegen die Religion ins Feld führt, wird wirksam zurückgewiesen pag. 3 sq. Unrichtig

dünkt mir, daß der Begriff der unendlichen Vollkommenheit nichts weiter sei als der Ausschluss jeder Schranke des Endlichen von Gott: pag. 17. Dann litte in der That der Gottesbegriff selbst an Anthropomorphismus. Gott wäre als ein unendliches Geschöpf gedacht. Er wird aber deshalb als unendlich gedacht, weil nur der Unendliche selbstwirklich und selbständig zu existieren vermag. — Die Allgemeinheit der Religion ist natürlich bedingt durch die Frage, welche Vorstellungen noch als Gottesglaube gelten können. Pesch glaubt sagen zu können: Alle Menschen haben an das Dasein eines persönlichen Gottes geglaubt, weil alle an eine unsichtbare Welt und an einen (beziehungsweise p. 23) höchsten Geist geglaubt haben. p. 20 sq. 23. 43. 46. — Mir scheint der Beweis doch sehr bedenklich, daß alle heidnischen Religionen in allen ihren Entwicklungsformen einen monarchischen Polytheismus darstellen — ganz abgesehen von dem Buddhismus. Der Dualismus zwischen Materie und Geist, Fatum und Vernunft, Gut und Böses, zwischen männlicher und weiblicher Urkraft läßt sich doch nicht als wesentliche Form des Naturalismus übersehen. Sodann möchte ich bemerken, daß der Begriff: „Überirdisches, persönliches Wesen, das mit unabhängiger Gewalt unsere Geschicke lenkt“, „zu dem wir in notwendiger Abhängigkeit und in freier Beziehung stehen“ pag. 22, eine reiche Wesenserklärung Gottes bedeutet, aber leider nicht in der Mehrzahl der Religionsphasen gefunden wird, so daß wir mit Pesch sagen dürften: „Die ganze Menschheit legt ihr Zeugnis ab: Es gibt einen persönlichen Gott“ pag. 23. Selbst in dem monarchischen Polytheismus ist jener Gott, der sich als die Erinnerung an den wahren Gott der Urzeit kundgibt, vielfach durch den höchsten Gott des mythologischen Götterkreises verdrängt worden. — Es ist sehr auffällig, daß Pesch den Buddhismus bei dem historischen Gottesbeweis einfach nicht in Erwägung zieht, und doch ist diese Religion, welche man schon geradezu religiösen Atheismus genannt hat, die Religion der Selbsterlösung, ihrer inneren und äußeren Entwicklung zufolge bedeutend genug, um das Ergebnis der an sich äußerst wertvollen Ausführungen Pesch's in Frage zu stellen. — Auch den Satz halten wir für unberechtigt, wenn er in ausschließender Schärfe ausgesprochen wird: „Die Gottesleugnung nimmt nie den Weg vom Kopfe zum Herzen, sondern umgekehrt“ p. 27. Manche Werke der neueren Philosophie beweisen, daß der wissenschaftliche Atheismus noch auf der Meinung beruht, die Idee des persönlichen oder des christlichen Gottes sei mit der Idee der absoluten Vollkommenheit und Güte unvereinbar; insbesondere der biblische Gottesbegriff, sodann der Gott, welcher durch Blut versöhnt werden wollte, ein Gott der berechnenden Frömmigkeit, ein Gott, der für die ganze Ewigkeit das Ansehen der Person kenne, sei gerade um des sittlichen Ideales willen unmöglich und zu verwerfen.

Daß die Religion nicht eine Erfindung der Staatsklugheit sei, erweist Pesch in wirksamer Weise pag. 26 sq., auch nicht des Priesterbetruges pag. 28, auch nicht als Krankheit oder Schwäche des Geistes pag. 29 sq., als Erzeugnis der Furcht pag. 31, als Vergötterung der eigenen Triebe pag. 34 sq., als Gebilde der Phantasie pag. 36 sq., als ursprünglicher Seelenkult pag. 38, als kindliche Metaphysik und Naturerklärung zur vorläufigen Befriedigung des Triebes nach Erkenntnis der Ursachen pag. 40; allein bezüglich letzterer hätte ich gewünscht, daß Pesch den Ursachentrieb oder Erkenntnisdrang nicht so schroff als Grund des Gottesglaubens abgelehnt hätte: „Nicht die Verkettung von Ursache und Wirkung ist es, was die Religion erklären will, sondern die Regeln zum rechten sittlichen Verhalten der Menschen“ pag. 41. Allerdings ist

nicht das Kausalgesetz der große Glaubensinhalt der Religion, auch nicht die nächste beste Naturursache, sondern die Erkenntnis der hinreichenden, d. i. der vollkommenen, höchsten und selbstwirklichen Ursache, des Inbegriffes und Hortes aller Vollkommenheit und Sittlichkeit. Die Erkenntnis der höchsten wahren Ursache des Seins ist zugleich der Schutz und die Einprägung des Sittengesetzes! — Auch den Satz möchten wir stark bezweifeln, zu dem wohl die Gewohnheitsmacht des Sarkasmus den Verfasser fortgerissen: „Ebenso ist leicht zu begreifen, daß materialistische Naturforscher, deren Sinnen und Trachten in der Nachweisung der den Naturerscheinungen zu Grunde liegenden Ursachen aufgeht, ihre ältesten Stammverwandten lediglich als angehende Naturforscher ansehen, für die schon der Inbegriff aller Wünsche sich in den Worten zusammenfassen ließe: 'felix qui potuit rerum cognoscere causas' p. 41. Was führt denn anderes zur Erkenntnis Gottes, der höchsten und vollkommenen Ursache?

II. Entstehung des Gottesbegriffes.

Mit Recht weist Pesch die wissenschaftliche Entstellung zurück, mit der u. a. Schelling und Max Müller den Kirchenglauben an die Offenbarung verzerrten — als ob Gott rein mechanisch dem Urmenschen die Religion und Sprache eingegossen habe (pag. 48 sq.). Auch die Angriffe der darwinistischen Kulturgeschichte gegen die Möglichkeit der Offenbarung werden von Pesch wirksam zurückgewiesen. Ich möchte hinzufügen: Man sagt vom darwinistischen Standpunkte aus, der Mensch könne die Sprache des sich offenbarenden Gottes nicht verstehen (p. 73), weil dazu eine große Vorbildung gehöre. — Wie ist es möglich, dem vernunftbegabten Menschen die Lernfähigkeit gegenüber der Offenbarung abzuspochen, wenn man es für möglich hält, daß sich der vernunftlose Mensch durch den Einfluß von außen zur Sprache und dadurch zur Vernunft aufgeschwungen habe, oder vom rein sinnlichen Empfinden zu geistigen Begriffen und zu Ideen des Göttlichen? pag. 53.

Pesch glaubt: Ebenso wie die ersten Menschen in körperlicher Reife erschaffen worden seien, so auch in geistiger Reife: und dazu gehöre unbedingt eine Fülle eingegossener Ideen und Kenntnisse; sonst hätte es sehr lange gedauert, bis der Mensch sich einigermaßen zurechtgefunden und die allernotwendigsten Kenntnisse erworben hätte. p. 52. Allein die körperliche Reife fordert nicht die Einschaffung all der körperlichen Fertigkeiten, welche durch Übung z. B. im Gebrauche der Werkzeuge und dgl. erlangt werden; all dies gibt sich bei entsprechender Behendigkeit der Glieder und des Geistes sofort mit den Gelegenheiten und Aufgaben. Ebenso bedeutet die einfache Anlage zu freiem und gewandtem Denken und Urteilen viel mehr als die größte Menge von eingeschaffenen Ideen, die doch auch nur allmählich von dem Denken ins Auge gefaßt und verwertet werden können. Ist denn der Gelehrteste immer der Geschickteste? Gelehrsamkeit aber ist ein virtueller Besitz von Ideen und Kenntnissen, wie er der angeborenen Ideenfülle entspricht. Die Gewöhnung des Kulturmenschen in allen Gebieten an geistige Bevormundung ist so groß, daß man dem sich selbst überlassenen Geiste in der Freiheit nichts mehr zutraut. Daher muß der Deus ex machina bei Adam die mangelnde Schul- und Seminarbildung durch ein Wunder ersetzen. — Die Sprache, in welche Gott seine Mitteilungen einkleidet, ist so durchsichtig und verständlich, der Verstand Adams war so durchdringend (cf. p. 66), daß es keiner anerschaffenen Sprachkunde in dem Sinne bedurfte, in dem dieselbe sonst durch Grammatik und Lexikon

erworben wird, d. i. durch rein positive Tradition ohne innere Durchsichtigkeit und Einsicht. Hörend und sehend verstand Adam, was Gott zu ihm sprach — sei es durch Worte und Gesichte, sei es durch die Werke und Erscheinungen der Natur.

Scharf und packend wird von Pesch gegen M. Müller der Nachweis geführt, daß nicht die Sprache die Mutter der Vernunft sei und aus dem Tiermenschen einen Vernunftmenschen gemacht habe, sondern daß der Mensch zu sprechen begann, weil er im Unterschiede vom Tiere die Dinge und Erscheinungen unter einem besonderen Gesichtspunkte d. h. begrifflich aufzufassen vermochte. — Übrigens zeigt uns Pesch selbst p. 60. 62 sq. 64, daß auch nach seinem Urteile der offene Sinn, Takt und Geschick mehr bedeutet als Gelehrsamkeit: „Selbsterfinden, Selbstschaffen und Selbstvervollkommen ist der schönste natürliche Vorzug des Menschen“ p. 62. Ja, wir lesen sogar p. 72 den Satz Pesch's: „Kunst und Wissenschaft aber von vornherein dem Menschen so mitzuteilen, daß keine Entwicklung mehr möglich wäre, entspräche durchaus nicht der göttlichen Weisheit“. Die Sätze Réville's p. 70 gehen gewiß nicht über das hinaus, was p. 65 im Namen der Scholastik von Adams Wissensfülle gelehrt wurde: aber welche Zurechtweisung wird ihm auf p. 72 zuteil! Behauptet ferner Réville p. 77 als scholastische Lehre im wesentlichen etwas anderes, als was Pesch auf p. 52 im Namen der Vernunft als notwendig gefordert hatte, weil das Gegenteil „Gottes unwürdig“ sei? Die Auffassung p. 101 sq. tritt durch die Bescheidenheit ihrer Vorstellung von Adams Geist in einen auffallenden Gegensatz zu p. 48 sq. 64. 65. 72 sq. 74 sq. Dieser Gegensatz wird für den ungeübten Blick nur dadurch etwas verhüllt, daß das innerliche Gottesbewußtsein in der Schilderung Hemans als wesenhafte Gottschauung hingestellt wird, als ob bei dieser nicht Gottes Wesensbild der Spiegel wäre, sondern die geschaffene Welt und der endliche Geist!

Wenn übrigens nach p. 65. 66 Adam alle Artbegriffe der Schöpfung eingegossen besafs, so ist es sicher nicht mehr „mißverständlich“, wie wir p. 63 belehrt werden, wenn Adam von den Jüngern jener Autoritäten der größte Physiker und Chemiker genannt wird. Nach p. 63 (unten), p. 64 (oben) wäre indes dann unbegreiflich, wie z. B. ein so wichtiger Begriff wie der vom richtigen Verhältnis der Erde zum Himmel, zur Sonne, zu den Fixsternen und den Planeten, sowie vom Wesen der Erde als einem Himmelskörper gleich den anderen Planeten, spurlos verschwunden wäre. Doch wenn man um jeden Preis der Apologet menschlicher Systeme sein will, muß man zuweilen die Identität des Entgegengesetzten kommandieren. Die Frage Kleutgens p. 66 findet doch wahrlich ihre kräftige Beantwortung auf p. 65!

Der Beweis, daß die Urreligion von übernatürlichem Charakter gewesen sei und zwar nach dem Zeugnis der Genesis, wird von Pesch nicht in stichhaltiger Weise geführt. Was Pesch zu diesem Zwecke p. 69 ausführt, würde den außernatürlichen, nicht aber den wesentlich übernatürlichen Charakter der Uroffenbarung darthun. Letzterer läßt sich zwar aus Gen. 2 und 3 beweisen, wie ich es in meiner Dogmatik Bd. 2 p. 296. 297 sq. versucht habe.

Zuerst prüft und verwirft Pesch den Versuch M. Müllers, dem Positivismus gegenüber die Entstehung der Gottesidee auf rein empirischem Wege nachzuweisen. Schon um dessentwillen hätte die Ironie hierbei etwas zurücktreten sollen; aber auch um des altcholastischen Satzes willen: Nil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu. Ich verkenne die Fehler und Vorurteile nicht, welche dem Philosophieren

M. Müllers an der Wurzel und an den Ästen anhaften: hier sind besonders die ungenauen Auffassungen von Abstraktion zu erwähnen. Abstrahieren heißt unterscheiden oder unter bestimmten Gesichtspunkten auffassen. Abstraktion ist hingegen sicher nicht Schlussfolgerung auf ein anderes, Übersinnliches. — M. Müllers Versuch hat schon einiges Recht: denn das thatsächliche Empfinden des Menschen, von dem der Positivismus allein als der gegebenen Grundlage des Denkens ausgehen will, ist nicht rein sinnlich, sondern sinnlich-geistig. Die Zahl „Vier“ wird im Gegensatz zur kleineren und größeren Zahl menschlich erfasst, im Gegensatz zur unendlichen Verkleinerung wie zur unendlichen Vermehrung. Das ist freilich zunächst nur der negative Begriff des Unendlichen; allein sind die Negativa als rein geistige Denkgebilde verständlich, wenn die Erfassung des Positiven (des Endlichen) rein sinnlich ist? Das geistige Denken kommt eben nie als eine äußere Zuthat und zeitlich später zur Sinneswahrnehmung hinzu, sondern ist beim Menschen ursprünglich mit ihr gegeben und nur in unserer abstrakten Beschreibung von ihr losgelöst: Das ist es, was dem Positivismus gegenüber wichtig ist; das ist es, was M. Müller meint und was bei ihm, der unter dem Banne der Entwicklungslehre steht, sehr aner kennenswert ist: denn die Entwicklungslehre verleitet ihn, u. a. zu sagen, der Mensch habe zuerst bloß sinnlich empfunden; erst später sei ein geistiges Denken dazu gekommen. Das ist ebenso mechanisch als ungeschichtlich. — Was M. Müller zur näheren Erklärung ausführt, wie der Unterschied der greifbaren, halbgreifbaren, ungreifbaren Dinge zur Ausbildung der Gottesidee mitgewirkt habe, wird von Pesch mit Recht als unglücklich abgewiesen. Hingegen verstehe ich nicht, wie die Ausführung M. Müllers p. 84. 85 über den religiösen Atheismus von Pesch als Preisgabe der objektiven Wahrheit des Gottesglaubens betrachtet werden könnte; sonst mag M. Müller dazu Grund und Anlaß geben; allein hier meint er offenbar jene Geistesrichtung, welche den Gottesbegriff in allen Religionen zu eng, zu beschränkt und vermenschlicht findet — und darum abweist, ohne ihn doch überhaupt abweisen zu wollen. Das ist ja der Vorwurf, den M. Müller gegen den Katholicismus p. 86. 87 erhebt.

Sodann geht Pesch p. 87 zur Kritik jener alten und neuen Theorie über, welche eine angeborene Gottesidee annimmt. Pesch findet die angeborenen Ideen nicht für psychologisch unmöglich wie z. B. ich (zur Begründung vergl. meine Dogmatik 2. Bd. p. 201. 218. 298. 4. Bd. 912), wohl aber seien sie empirisch nicht nachweisbar. Die Beweisführung, daß die Kirchenväter mit den erwähnten Ausdrücken nicht von der platonischen Philosophie beeinflusst waren, ist nicht überzeugend, es sei denn, insoweit Pesch nur zeigen wollte, daß die Väter nicht an eine Gottesidee dachten, die ganz unabhängig von Erfahrung und sittlicher Gesinnung fertig vor dem Geiste lebendig dastehe. Allein das wollte auch Plato nicht.

Unrichtig ist, was Pesch sagt, daß „Vorstellungen und Gedanken im menschlichen Geiste nur in dem Maße entstehen, als die Sinneswahrnehmungen irgendwie den Stoff zu denselben bieten“ p. 87. Unsere ganze innere Erfahrung, unser unmittelbares Innewerden unseres Vorstellens und Denkens, Zweifelns und Urteilens, Fühlens und Strebens, Begehrens und Entschliessens, unseres Ich und Selbst: alle diese Gegenstände unseres Innenlebens werden von uns mit nichten in der Form ausgedehnter oder sinnlicher Dinge, noch auch „nach der Art des Körperlichen“ vorgestellt, wie Pesch meint.

Der Thomist wird auch nicht zugeben, daß Pesch schreibt: Es

sei „Gott in uns als Teilursache unseres Erkennens und als das Urbild“ p. 91. Bei der Kritik Kuhns kommt in Betracht, daß dieser tief-sinnige Theologe die psychologische Gotteserkenntnis um so eher für ein angeborenes Gottesbewußtsein halten konnte, da diese Gotteserkenntnis von alters her als spiegelhaft betrachtet wurde und infolge dessen nicht in Beweisform entwickelt vorlag. Daß die Scholastiker eine spiegelhafte Gotteserkenntnis an sich nicht so unbegreiflich fanden, wie Pesch in der Kritik Kuhns meint, mag aus meiner Ausführung über die Engellehre des heil. Thomas (Dogmatik 2. Bd. p. 218) ersehen werden. Auch die andere Unbegreiflichkeit, welche p. 93 (unten) Kuhn vorgeworfen wird, darf nur von einem solchen erhoben werden, der in der Erklärung, wie sich die höchste Gewißheit des Glaubensurteils zu der Gewißheit der Glaubwürdigkeitsgründe verhält, eben diese Unbegreiflichkeit selber vermieden hat.

Was Kuhn und Schanz zur Geltung bringen wollen (cf. p. 95), ist die Notwendigkeit, die innere Erfahrung zur Ergänzung des Gottesbegriffes und des Gottesbeweises herbeizuziehen. Allerdings braucht Gesicht und Gehör keine angeborenen Ideen, um in menschlicher d. h. ästhetischer Weise zu empfinden, wohl aber die Anlage für Schönheit, deren Gesichtspunkte der Sehende und Hörende in sich trägt. Daher sieht der Mensch nicht bloß Farben, sondern Schönes, weil er mit seinem geistig geschärften Auge in den sinnlichen Erscheinungen Verhältnisse mit empfindet, welche dem Tiere ewig verborgen bleiben.

Der Ontologismus wird p. 96 sq., das mystische Innwerden Gottes p. 98 sq. widerlegt. Pesch hätte dabei nur nicht den Anschein erwecken sollen, als ob jedes unmittelbare Innwerden Gottes nur als wesenhafte Gottschauung gedacht werden könne, bei der Gott selbst, bzw. sein persönliches Wesensbild der Seele als Erkenntnismittel mitgeteilt ist.

In dem Schlufsabschnitte des zweiten Teiles scheint mir Pesch viel zu günstig von der Entstehung des populären Gottesglaubens zu denken und viel zu ungünstig und gering von der Bedeutung der wissenschaftlichen oder vollbewußten Prüfung jenes mehr instinktiven Glaubens — sei es zu dessen Rechtfertigung oder im Sinne des Zweifels. Die vielen Formen des Heidentums sind doch ein hinreichender Beweis dafür, wie weit instinktive und philosophische Einwirkung das menschliche Denken von dem Gottesglauben wegzubringen vermögen! p. 102—105.

III.

Im dritten Teile behandelt Pesch die Entwicklung des Gottesbegriffes und verteidigt die durch Urkunden wie Überlieferung bestätigte Lehre der hl. Schrift, daß die Religion der Urzeit Monotheismus war. Mit Recht weist er die Methode der Gelehrten zurück, welche sich stellen, als ob es keine vernünftige Mitte gebe zwischen dem steten Gängelband und absoluter Gleichgiltigkeit Gottes gegenüber dem Menschen, und daher die Offenbarung nur als volle Entmündigung des Menschen und als allseitige Bevormundung desselben hinstellen. p. 112.

Die Bedeutung des Henotheismus hätte Pesch positiver und wohlwollender würdigen können, ohne deshalb denselben als die ursprüngliche Form der Religion zugestehen zu müssen. Zu der schroffen Behandlung der M. Müllerschen Theorie scheint Pesch dadurch genötigt, daß er meint, der Monotheismus als Urreligion sei nur aus der hl. Schrift erweisbar, nicht aber durch die vergleichende Religionsforschung (p. 116).

Der Bann des Vorurteils und der Intoleranz gegen die gott- und offenbarungsgläubige Wissenschaft ist bei der modernen Wissenschaft so

stark und massiv, daß sie ihrerseits die sarkastische Behandlung des Verfassers vollauf verdient: allein die ironische Methode hat ihrerseits auch den Nachteil, daß man durch sie zu der gewohnheitsmäßigen Forderung verleitet wird, auf der eigenen Seite alles vernünftig gedacht und richtig ausgedrückt zu finden, dagegen die Gegner allzuleicht einseitig auffaßt und so ungünstig auslegt, daß sie lächerlich und beschränkt erscheinen. Dem augenblicklichen Effekte folgen indes bald Beschämungen und Niederlagen. Eine wohlwollende Auslegung wäre geeigneter, die Ergebnisse der modernen Forschung dem christlichen Gedanken dienstbar zu machen und eine Brücke zwischen den beiden feindseligen Weltanschauungen zu schlagen.

Doch habe ich diese Kritik nicht etwa deshalb so eingehend geübt, um den bedeutenden Wert dieser Schrift irgendwie zweifelhaft zu machen, sondern um der Sache selbst und der apologetischen Behandlung der vergleichenden Religionswissenschaft zu nützen.

Würzburg.

Herman Schell.

Kappes, Dr. Matthias (Privatdocent f. Philos. u. Pädagogik an d. k. Akademie zu Münster), **Aristoteles-Lexikon.** Erklärung der philos. termini technici des Aristoteles in alphab. Reihenfolge. Paderborn, F. Schöningh, 1894.

Ein recht brauchbares Hilfsmittel zum Verständnis des Aristoteles bietet hier Dr. K. den Anfängern und Vorgerückteren und erleichtert zugleich nicht unwesentlich dem Lehrer die Abhaltung von aristotelischen Übungen, indem das Werkchen vielleicht selbst aus solchen hervorgegangen ist. Sei dem aber wie ihm wolle, so wäre schon der Vorteil der Zeitersparnis, von allem andern ganz abgesehen, eine hinreichende Empfehlung für dasselbe, und sollte dieses Lexikon eigentlich in der Hand keines Mitgliedes eines aristotelischen Seminars fehlen. Noch unentbehrlicher wird natürlich ein derartiges Buch für denjenigen, der ohne die Leitung eines Lehrers sich mit Aristoteles beschäftigt.

Über das Mehr oder Minder der in ein solches Lexikon aufzunehmenden Termini möchte Ref. nicht streiten, zumal ihm augenblicklich behufs strengerer Kontrolle die eigenen terminologischen Collectaneen nicht zur Verfügung stehen. Erinnerunglich ist dem Ref. nur aus seiner Erfahrung, die er mit strebsamen Jüngern des Aristoteles machte, daß wohl noch dies und jenes, was in dem vorliegenden Lexikon unberücksichtigt geblieben ist, dem Anfänger Schwierigkeiten bereitete, wie beispielsweise schon das einfache *ὡς* in Verbindungen, wie *τὸ ὄν ὡς ἀληθές* u. ähnl., wo ihm auf einmal alles klar wurde, wenn ‚im Sinne von‘ sich dafür als das allein Richtige herausstellte. Was die Interpretation der in das Buch aufgenommenen Termini selbst betrifft, so ist dieselbe stets klar und präcis und fast immer vollkommen zutreffend. Wo Beispiele zur Verdeutlichung gewählt werden, erläutern sie thatsächlich auch den Gedanken. Hier und da ist Ref. zweifelhaft, ob nicht eine andere Deutung als die gewählte vorzuziehen sei, z. B. S. 25 bei *τὸ τί ἦν εἶναι*. Man wird an Stelle der vom Verfasser bevorzugten Deutung des Imperfektes *ἦν* vielleicht eine einfachere dadurch finden, daß man die Provenienz des ganzen eigentümlichen Ausdrucks im mündlichen Schulvortrag annimmt und daher erklärt: das, was immer und bekanntermassen, so oft wir davon sprachen, die Antwort war auf die Frage *τί ἐστίν*. In einem Falle bekennt sich Ref. jedoch zu einer principiell abweichenden Ansicht.

Es kann nämlich, so wie Ref. die Sache auffasst, das *πρότερον κατά τὸν λόγον* nicht, wie der Verfasser meint (S. 48), dem *πρότερον φύσει* entsprechen, sondern bedeutet vielmehr 'dem Begriffe nach früher' (oder: 'dem Begriffe nach unabhängiger') und hat mit der Erkenntnis als solcher nichts zu schaffen. Hätte Aristoteles in der angezogenen Stelle (metaph. V, 11. 1018 b 32) den Gedanken wiedergeben wollen, daß das Allgemeine der Erkenntnis nach früher sei (sc. als das Besondere), so würde er gesagt haben *κατὰ τὸν νοῦν* oder *κατὰ τὴν νόησιν*. Der Ausdruck *κατὰ τὸν λόγον πρότερον* besagt mit Bezug auf *τὰ καθόλου* weiter nichts, als daß, je allgemeiner ein Begriff ist, er um so weniger anderer Begriffe zu seiner (begrifflichen) Existenz bedarf oder solche voraussetzt und einschließt. In dem anderen Gliede, welches (l. c.) diesem gegenübersteht, kann *αἰσθησις* nicht 'sinnliche Auffassung' bedeuten, weil es bei dieser überhaupt nur *τὰ καθ' ἕκαστα* gibt. Es muß 'Erkenntnis' im weiteren Sinne bedeuten (vgl. Arist.-Lex. S. 7), und dann stimmt es, daß das Einzelne oder Besondere früher erkannt wird als das Allgemeine.

Die knappe Litteraturangabe am Ende des Buches paßt zu dem praktischen Zweck, den es verfolgt, und ist Ref. überzeugt, daß der Erfolg nicht fehlen und eine Förderung und Verbreitung der Kenntnis des Aristoteles in philosophischen und philologischen Kreisen zur Seite gehen werde.

Meran (Tirol).

Dr. E. Hardy.

Happel, Julius, Der Eid im Alten Testament, vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte aus betrachtet.
Leipzig, Wilhelm Friedrich.

Die Berechtigung, Vorstellungen, Lehren und Einrichtungen der Offenbarungsreligion des Alten wie des Neuen Testaments im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte zu betrachten, mag nur für solche noch fragwürdig sein, welche die natürliche Grundlage der Religion überhaupt nie zum Gegenstand ernsteren Nachdenkens gemacht haben. Wie völlig unbegründet indes die Besorgnis ist, als ob das Judentum und Christentum Heilige durch diese Methode eine Einbuße erleide, zeigt wieder recht deutlich Happels Untersuchung des Eides.

Es kam dieser Schrift auf den Nachweis an, daß der Eid nicht Menschensache ist — der Mensch hat im Gegenteile nur in den Eid Gottes einzutreten —; daß ferner der Eid des Herrn allen sittlichen, rechtlichen und religiösen Verhältnissen Kraft und Bestand verleiht. Dementsprechend wird (I. T. 1—33) das Fundament des Eides und (II. T. 34—59) der Eid als Fundament der sittlichen Institutionen dargelegt und (III. T. 60—72) der Verfall und die Verjüngung des Eides besprochen.

Der Verfasser ist ein bekenntnistreuer Lutheraner, aber auch wir vom katholischen Standpunkte aus geben ihm Recht: 'Ist der Eid ein Bekenntnisakt, so ergibt sich daraus auch für uns Christen, daß wir bei der Eidesabnahme streng auf die christlich-konfessionelle oder christlich-religiöse Form des Eides bestehen müssen' (69); 'Die gänzliche Verkenning des Wesens des Eides und der anerkannt geradezu schauerliche Mißbrauch desselben eben durch die, welche seine Hüter sein sollten, durch die Gesetzgebung und Rechtsprechung, ist das charakteristische Zeichen dieser Verflachung und Entheiligung der sittlichen Institutionen unserer Zeit' (34).

Der Verfasser gilt überdies seit Jahren als ein verdienstvoller Religionsforscher. Es freut uns nun, mit ihm auch hier in manchen Ansichten zusammenzutreffen. So, wenn derselbe (20) das Vorurteil bekämpft, daß die spätere, jüngere Entwicklungsstufe allemal auch die höhere und vollkommene sein müsse, verglichen mit der früheren und ursprünglicheren; wenn er nicht müde wird, den lebendigen Gottesbegriff des A. T. dem rationalistischen unserer Zeit entgegenzustellen (s. S. 32) u. dgl. m. Wir glauben aber darum gerade die Ansicht des Verfassers tadeln zu sollen, daß die rationalistische Theologie der 'Fortbildung' bedarf (71). Nur die Umkehr vielmehr vermag der (protestantischen) Theologie Hilfe zu bieten.

Von S. 60 an sind mehrere Druckversehen stehen geblieben. Sonst ist die Schrift auch nach dieser Seite hin sorgfältig gearbeitet.

Meran (Tirol).

Dr. E. Hardy.

Die Seelenlehre Tertullians. Von Dr. theol. Gerh. Esser, Repetent am Collegium Albertinum in Bonn. Paderborn, F. Schöningh, 1893.

Der Verfasser will uns „die psychologischen Ansichten Tertullians in ihrem Zusammenhang mit antiken Anschauungen und in ihrer Verschiedenheit von denselben, wie sie sein christlicher Standpunkt bedingte, möglichst allseitig entwickeln“ und zugleich „die christliche Apologie auf dem Gebiete der Seelenlehre in ihrem ersten und hervorragenden Vertreter vor dem Vorwurf einer systemlosen Dialektik und polemischen Gewaltthätigkeit wahren“. In der Einleitung wird zunächst der philosophische Standpunkt Tertullians im allgemeinen dargelegt und gezeigt, daß man ihm unrecht thue, wenn man ihn für einen Feind der Philosophie überhaupt ansehe, wenngleich „man uneingeschränkt zugeben kann, daß er die Bedeutung der griechischen Philosophie im Weltplane Gottes und die providentielle Führung der Heidenwelt auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntnis zum Christentum hin nicht voll und ganz erfafst und sich zu der Höhe der religiösen Geschichtsanschauung der Alexandriner nicht erhoben hat, ja, daß er selbst hinter früheren Apologeten wie Justinus zurückbleibt“. Der Verfasser will uns also seinen Helden nicht als ein Ideal richtiger Würdigung der auf dem Boden des Heidentums erwachsenen Philosophie hinstellen. Aber mit Recht nimmt er den Apologeten gegen diejenigen in Schutz, welche gewisse geistreiche Aussprüche von ihm („*prorsus credibile, quia ineptum, certum, quia impossibile*“) nicht geistreich, sondern *crassa Minerva* deuten und unter Herbeiziehung einiger scharfen Bemerkungen gegen die griechische Philosophie ihn zum Verteidiger eines widervernünftigen Christentums machen und so verstehen wollen, als habe er den Gebrauch der Vernunft beim Glauben untersagen wollen, während er doch offenbar mit jenen Aussprüchen nur in seiner prägnanten, hyperbolisierenden Weise auf die absolute Erhabenheit der christlichen Geheimnisse über das Begreifen der menschlichen Vernunft und auf das darin liegende *motivum credibilitatis* hinweisen, mit diesen scharfen Ausdrücken aber die damalige Philosophie nur insofern treffen will, als sie thatsächlich in ihren Vertretern und in ihrer Verwendung dem Christentum feindlich sich zeigte. Offenbarung und Vernunft sind nach ihm, wie der Verfasser zeigt, zwei verschiedene, aber nicht entgegengesetzte Quellen der Wahrheit, deren gemeinsamer Urheber Gott ist; wenn auch der Glaube eine höhere Er-

kenntnis gibt und Wahrheiten verkündet, die wegen ihrer Erhabenheit der menschlichen Vernunft als Thorheiten erscheinen können, so stehen doch Vernunft und Glaube in innigster Beziehung zu einander, so zwar, daß die erstere, recht gebraucht, zum Glauben hinführt und diesem nachher zur Verteidigung dient. Nachdem uns sodann der Verf. noch über die wichtigsten gegnerischen Systeme, zu denen Tertullian in der Psychologie Stellung nimmt, kurz orientiert hat, führt er uns in drei Abschnitten die Lehre desselben vor 1. über die Seele für sich betrachtet, 2. über das Verhältnis von Leib und Seele, 3. über die Entstehung der individuellen Menschenseele bei der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes. Der erste Abschnitt zerfällt in zwei Abteilungen: a) das Wesen der Seele, b) die Qualitäten der Seele. Über das Wesen der Seele erfahren wir, daß sie nicht, wie Hermogenes meinte, aus der Materie, auch nicht, wie Marcion lehrte, ein dem guten Gott fremdes Gebilde, ferner nicht, wie die Stoiker wollten, ein aus der Gottheit emanierter spiritus sei, sondern nach Gen. 2, 7 ein flatus Dei. Dieser Ausdruck ist zwar etwas unbestimmt, aber Tert. glaubte, in ihm den verschiedenen Irrtümern gegenüber den richtigen Terminus gefunden zu haben. Über die Qualitäten sodann der Seele, die „naturalia animae“, erfahren wir mancherlei, Wahres und Unwahres. Hier zeigt sich, daß Tert. in der That mehr Apologet als Philosoph ist, der wohl zu dem richtigen Grundsatz sich bekennt, daß der Vernunftgebrauch in religiösen Fragen sich an der Offenbarung orientieren müsse, der aber bezüglich der im Dienste der Offenbarung zu verwertenden Philosophie nicht richtig orientiert ist. Die Stoiker Zeno und Kleanthes, und vor allem Seneca, gelten ihm durchweg mehr als Plato und Aristoteles. Aristoteles ist nach ihm stärker in der Widerlegung der Ansichten anderer, als in der Begründung der eigenen. Wenngleich der Verfasser ein solches Urteil zu hart findet, so nimmt er doch den Tertullian dem Aristoteles gegenüber nach unserer Meinung etwas zu viel in Schutz und bekennt sich im Zusammenhange damit zu modernen Auffassungen des Stagiriten, denen wir unsere Zustimmung nicht geben können. Wenn er (S. 96) mit Zeller meint, bei dem Versuche, alle Bestimmungen, welche Aristoteles dem *νοῦς ποιητικός*, wie dieser später sei benannt worden, im Gegensatz zu dem *νοῦς παθητικός* gebe, stofse man auf viele Fragen, auf welche uns der Philosoph die Antwort schuldig bleibe, so ist darauf zu bemerken, daß Aristoteles als echter Philosoph nur soviel jedesmal über eine Sache zu sagen pflegt, als er weiß, daß aber überall das, was er sagt, zu weiterem Denken und Forschen über die Sache anregt. Dadurch eben ist er der Gründer der peripatetischen Schule geworden, die alle anderen in der Vorzeit überragt hat und auch jetzt wieder, im gegenwärtigen Kampf der Geister, den Sieg davon tragen wird über die verschiedenen materialistischen und pantheistischen Systeme, die sich heutzutage nicht weniger breit machen als im Altertum zur Zeit der Ionier und Eleaten. Diese umsichtige Bedächtigkeit des Aristoteles, die überall in seinen Werken hervortritt, sollte man nicht aus dem Auge lassen, wenn es sich, sei es nun in der Psychologie oder in anderen Fragen, darum handelt, was Arist. gelehrt habe. Sieht man bloß auf das, „was da steht“, so hat man freilich das, wovon man ausgehen muß, aber ebensowenig das, wobei man stehen bleiben muß, als der Naturforscher in positivistischer Weise bei den Thatsachen und Gesetzen stehen bleiben darf, die ihm Beobachtung und Experiment liefern. Die großen Geister pflegen eben die Dinge principienhaft zu behandeln und mit großen Zügen Lehren anzudeuten, die sie den Epigonen auszuführen überlassen. Darum muß man bei Aristoteles

mehr vielleicht, als bei irgend einem anderen Schriftsteller, wenn es sich darum handelt, was er gelehrt habe, nicht blofs das angeben, was er explicite gelehrt und mit ausdrücklichen Worten gesagt hat, sondern auch das, was er implicite gelehrt hat. Dafs dazu nicht blofs philologische Kenntnisse erforderlich sind, sondern auch ein echt philosophischer Geist, ist klar genug.

Dies konnten wir nicht ganz unerwähnt lassen, weil der Verfasser, wenn auch in recht mafsvoller Weise, einer Auffassung des Aristoteles sich anschliesst, die wir nicht für die richtige halten. Im übrigen verdient die Arbeit des Verfassers alle Anerkennung. Wenn von früheren Bearbeitern desselben Gegenstandes meistens nur das wiedergegeben wurde, was sich in der Schrift Tertullians de anima findet, so hat der Verfasser auch die anderen Schriften, besonders die dogmatischen und apologetischen, herangezogen. Für die Textkritik wurden auch die „Patristischen Studien“ von v. Hartel, die in den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften (Bd. 121) sich finden, berücksichtigt. Der Verfasser hat sich in seinen Autor, dessen Verständnis bekanntlich nicht immer ganz leicht ist, gut hineingelesen und zeigt sich auch sowohl mit den philosophischen Richtungen, die zur Zeit Tertullians herrschten, als auch mit der Tertullianischen Litteratur der Gegenwart, die in den Noten vielfach berücksichtigt wird, durchaus vertraut. Der Lektionskatalog der Münsterischen Akademie vom Jahre 1863 wird dem Verfasser wohl nicht zur Verfügung gestanden haben; er würde in demselben zwei Abhandlungen von Prof. Stöckl über die Psychologie Tertullians gefunden haben, die er allenfalls noch hätte berücksichtigen können. Wir können die Schrift als einen schätzenswerten Beitrag zur Patristik bestens empfehlen.

Münster.

Dr. B. Dörholt.

Dr. F. X. Kiefl: Pierre Gassendis Erkenntnistheorie und seine Stellung zum Materialismus. Inauguraldissertation. Fuldaer Aktiendruckerei.

Prof. Dr. Stephan Pawlicki: Alfred Fouilléés neue Theorie der Ideenkräfte. Wien, Roller et Comp.

Die erste Schrift beschäftigt sich mit dem „Vater des modernen Materialismus“, wie Lange in seiner „Geschichte des Materialismus“ Gassendi nennt; die zweite mit der neuesten Theorie des Materialismus. Denn wenn auch der Verfasser der erstgenannten Dissertation diesen Titel, welchen Lange dem Gegner des Cartesius gibt, nicht anerkennen will, so geht doch aus allen Darlegungen, die er selber darbietet, hervor, dafs Gassendi dem nackten Materialismus huldigte, mag der letztere auch in den Schriften dieses Philosophen ein anderes Gewand tragen wie bei Büchner und Moleschott, oder wie bei Demokrit und Epikur. Wer da behauptet, man „wisse nichts vom Wesen der Dinge“, „wir seien eingeschränkt auf das Gebiet der sinnlichen Anschauung“, „die Einfachheit, Geistigkeit, Unsterblichkeit unseres Geistes sei nicht Gegenstand des Wissens“, sondern des religiösen Glaubens, der hält eben am Wesen des Materialismus fest. Gegen den Vorwurf der Heuchelei brauchte der Verfasser seinen Philosophen nicht so warm in Schutz zu nehmen; dieser Vorwurf trifft mit wenigen Ausnahmen alle Hauptvertreter des modernen Pantheismus und Materialismus, Cartesius ebenso gut wie Kant. Sobald

es sich darum handelt, für ihre wissenschaftliche Theorie das Opfer ihrer Stellung oder andere Opfer zu bringen, geben sie einschränkende Erklärungen und ziehen dieselben später wieder zurück; nachdem nämlich die Gefahr vorüber ist. Auch der Gegensatz zwischen Cartesius und Gassendi ist nicht so groß. Beide kommen darin überein, daß sie das Verhältnis der Phantasie zur Vernunft nicht so auffassen, wie es Aristoteles auffaßt und wie es das einzig richtige ist. Die Phantasie bietet nämlich der Vernunft nur den Erkenntnisgegenstand, hält sich *ex parte objecti*; sie ist für die Vernunft, was die Farbe für das Auge. Cartesius und Gassendi aber wollen bloß von einer solchen Phantasie etwas wissen, welche zum geistigen Erkennen subjektiv ihren Teil beiträgt. Cartesius setzt dann das rein vernünftige Erkennen in das gänzliche Absehen von der Phantasie, dies ist das eine Extrem; Gassendi aber steigt im Gegenteil herunter und macht die Ideen zu Früchten der Einbildungskraft. Fouillée baut dieses System Gassendis bis in dessen letzte Konsequenzen aus und stellt die Grundlage alles Seins aus unbewußten Ideenkräften her. (Diese Ansicht findet sich übrigens auch bei Fechner.) Beide Schriften haben ihre Bedeutung nicht darin, daß sie den falschen Principien die richtigen, aus Thomas nämlich, gegenüberstellen und dadurch sie zurückweisen, sondern daß sie, und zwar recht gewandt und zutreffend, zeigen, wie im Lager der modern-materialistischen Wissenschaft selber die einen unter den Autoren die Schwächen und Widersprüche in den Systemen der anderen rücksichtslos und scharfsinnig aufdecken. Für den Philosophen der kathol. Richtung sind ja durch die Bulle *Aeterni Patris* von vornherein die einzig wahren und vom Irrtum befreienden Principien als verpflichtende gegeben.

Dr. C. M. Schneider.

Zur Religionsphilosophie und spekulativen Theologie von Karl Christian Krause; aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. P. Hohlfeld und Dr. A. Wünsche. Leipzig, Schulze, 1891.

Es ist das Verhängnis unserer bedeutenden modernen Philosophen, daß jeder von ihnen meint, mit ihm begänne erst das eigentliche philosophische Forschen. Wer denkt wohl unter den Vertretern der sogen. exakten Wissenschaften daran, die Grundsätze, welche von den Alten überliefert worden, rein beiseite zu lassen und seine Untersuchungen auf ganz neue Principien zu stützen! Den Mathematiker, so talentvoll er wäre, würde man als einen Narren ansehen, der damit beginnen wollte, den Satz, daß in einem Dreieck 2 R sind, den pythagoreischen Lehrsatz oder ähnliches zu leugnen, damit er der Welt ein völlig neues System der Mathematik vorführe. Einzig bei der höchsten menschlichen Kraft, im Bereiche der allgemeinsten Denkgrundsätze, in der eigentlichen Philosophie, scheint es Regel zu sein, zum mindesten in der neueren Zeit, daß sich niemand an die Ergebnisse des Denkens der Vorzeit gebunden erachtet, um auf diesem Boden weiter zu arbeiten. Die Alten sind nur dazu gut, um an ihren vermeintlichen Fehlern das eigene Licht zu recht heller Flamme vor den anderen anzufachen. Und doch lehrt es tausendfach die Erfahrung, daß gerade die größten Geister elend Schiffbruch leiden, wenn sie im absolutesten Sinne ihre persönliche Vernunft als die allmaßgebende betrachten, im Vergleich zu welcher diejenige früherer

Denker nichts zu bedeuten habe. Niemand wird den aufrichtigen Ernst der Forschung in K. Ch. Krause sowie sein hoch hervorragendes Talent leugnen. Aber er meint, das Genie aller großen Denker aller Zeiten, der „Moses, Sokrates, Platon, Zerduscht, Jesu, Mohammed, Konfuzi, Kienlongs“ (S. 19) in gesteigerter Potenz in sich zu besitzen und etwas ganz Neues, die höchste Vollendung des geistigen Schauens, schaffen zu müssen. Und so kommt es, daß er nichts geschaffen und sich selbst mit seiner Philosophie betrogen hat, wie aus der Verzweiflung in seinen Selbstbekenntnissen (S. 115) hervorgeht: „So lange Körperkraft da war, behielt ich Mut und Haltung; da aber diese nun gebrochen, so denke ich, du kannst doch nicht wieder aufkommen, du richtest doch wider dich selbst nichts aus.“ Da erst sieht er, wie wenig ihm das Ergebnis seines Denkens nützt; „von der Körperkraft“ kam sein Mut, nicht vom „Erschauen“, nämlich vom Schauen des göttlichen Wesens. Wir sagen nicht, daß in dem vorliegenden, übrigens nur fragmentarische Aufzeichnungen enthaltenden Buche nichts wahrhaft Edles und Erhebendes wäre, wie z. B. S. 15, 102 u. ff.; aber das finden wir, besser ausgedrückt und tiefer begründet, in jedem ascetischen oder mystischen Werke der kath. Wissenschaft. Was die Ausdrucksweise anbelangt, so geben wir Ueberweg recht, der in seinem Grundrisse der Geschichte der Philosophie (5. Aufl. III, 257) sagt, Krause „habe seinen philosophischen Schriften die Verbreitung unter den Deutschen durch seine wunderliche Terminologie, die reinddeutsch sein soll, aber undeutsch ist, selbst beschränkt“. Andererseits haben indessen auch die Herausgeber vorliegender Schrift nicht unrecht, wenn sie an dieser Terminologie nichts änderten; denn zahlreiche Darlegungen Krauses würden gar nichts besagen, wenn sie in klarem Deutsch übersetzt würden.

Dr. C. M. Schneider.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXVI., 5. u. 6. H. 1893. *V. Ermoni*: La personnalité de Dieu et la critique contemporaine. — Les antinomies: le Parfait (Forts.; vgl. VIII, 381 dieses Jahrb.) 385. CXXVII, 49. *M. Hébert*: L'Anneau de Nibelung, Tristan et Iseult, Parsifal: trois moments de la pensée de Richard Wagner (Forts.; vgl. VIII, 381 a. a. O.) 441. *J. Gardair*: La philosophie morale et la réforme sociale 430. *P. Duhem*: Physique et métaphysique 461. *Ch. Denis*: Ernest Renan et la philosophie religieuse au XIX^e siècle (Schluß; vgl. VIII, 381 a. a. O.) 486. *Léon Jouvin*: Le nécessaire, l'infini, l'un: Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance 524. CXXVII, 5. *Aus. Franchi*: Rationalisme et christianisme 537. CXXVII, 32. *L. Ollé-Laprune*: Discours prononcé au Collège Stanislas 558. *G. Lechalas*: L'année philosophique, étude critique CXXVII, 72.

Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 7. H. 2. 1894. *Ferd. Dümmler*: Zur orphischen Kosmologie 147. *H. Diels*: Über Demokrits Dämonenglauben 154. *Joh. Dräseke*: Patristische Herakleitos-Spuren 158. *Harald Höffding*: Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants 173. *A. Espinas*: La philosophie de l'action au Ve siècle