

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 9 (1895)

Artikel: Die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761783>

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.](#)

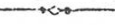
Download PDF: 14.03.2025

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

DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.

Von Dr. M. GLOSSNER.



VIII.

Psychologie.

(Fortsetzung und Schluss.)

Als dritter und letzter Mangel wird der Psychologie des englischen Lehrers vorgeworfen, daß sie die Vernunft im Sinne idealer Befähigung nicht kenne. Last not least! Bildet doch das „Ideale“ den Glanzpunkt der neueren deutschen Philosophie! Jedoch nicht alles, was glänzt, ist Gold. Richtig verstanden fehlt das „Ideale“ der Scholastik in keiner Weise; nur ruht es bei ihr auf der soliden Basis der begrifflichen Erkenntnis. Ihr Ideales ist das Übersinnliche, zu dem sie sich vom Sinnlichen aus erhebt. Diesem Idealen hat nun allerdings die Kritik Kants — wenigstens für seine gläubigen Anhänger — den Boden entzogen. Dafür mußte Ersatz geschaffen werden. Man fand ihn in den Idealen der Vernunft, die bei Kant noch eine etwas faßbarere Gestalt besaßen, bei seinen Nachfolgern aber in einen völlig formlosen Nebel sich auflösten.

Jene Ideale aber ließen eine doppelte Deutung zu, indem sie entweder als Intuitionen und unmittelbare Anschauung einer höheren, beziehungsweise göttlichen Wirklichkeit oder als eine eigentümliche, über Sinn und Begriff übergreifende Wirksamkeit der Vernunft aufgefaßt werden konnten. Im ersten Falle überspannt man die Kraft des kreatürlichen Geistes, der sich einer unmittelbaren Anschauung Gottes von Natur und im Diesseits nicht rühmen darf. Es ist dies ein *sapere*, jedoch nicht *ad sobrietatem*, um mit dem Apostel zu reden. Im zweiten Falle aber erreicht man nichts weiteres als eine Art von transcendentaler Träumerei, mit der sich selbst der Materialismus vertragen kann. Die Scholastik weiß von dem „Idealen“ weder in dem einen noch dem anderen Sinne und dürfte schon aus dem Grunde von demselben nichts wissen wollen, weil jener Standpunkt einer schrankenlosen Fähigkeit des menschlichen Geistes für das „Ideale“ mit der Möglichkeit und der Thatsache einer absolut übernatürlichen Ordnung nicht vereinbar ist, wie wir denn auch die Beobachtung machen, daß alle, die diesen „idealen“ Standpunkt

einnehmen, in erster Linie der Kritiker selbst, den gesamten Inhalt der Offenbarung für die „ideale“ Vernunft reklamieren und sie zur souveränen Herrin und Richterin in Sachen des Glaubens und der Theologie erheben.

Fassen wir die für das Vermögen des „Idealen“ vorgebrachten Gründe ins Auge, so kann die Vollkommenheit eines Wesens, von welcher der Kritiker spricht, nur in seiner Thätigkeit gesucht werden. Der Maßstab für die Beurteilung dieser aber liegt gerade in der Natur und Wesenheit, die wir auf begrifflichem, nicht auf „idealem“ Wege erkennen. Was aber das Schöne betrifft, so ist mit dem idealen Charakter nichts erklärt; vielmehr sind es reale Eigenschaften, durch die der Anblick eines Gegenstandes das Gefühl des Wohlgefallens erregt; das Sittliche endlich ist ein solches nicht durch einen idealen Charakter, sondern durch seine Beziehung zur Vernunft, zum Gesetz und göttlichen Willen. (Vgl.: Der moderne Idealismus S. 83 ff.)

In der Frage nach dem Verhältnis der intellektiven Seele zum Leibe stimmt der Kritiker der thomistischen Lehre (die übrigens auch ausdrückliche Lehre der Kirche ist) zu, der Lehre nämlich, daß die Geistseele durch sich selbst Lebensprincip des Leibes ist, behauptet aber, die diesem Satze von Thomas gegebene Begründung sei ohne Gewicht, und der Satz selbst stehe mit anderen thomistischen Grundlehren in Disharmonie.

Unter den Gründen, welche der englische Lehrer für den obigen Satz anführt, geht der eine dahin, daß jedes Wesen sich durch seine Form bethätige, diese aber gebe ihm das Sein; nun sei aber die spezifisch menschliche Thätigkeit das Denken, folglich sei das Princip des Denkens, die intellektive Seele, auch Formalgrund des menschlichen Seins. Gegen diese — mit dem Gesagten nur allgemein skizzierte — Beweisführung wird geltend gemacht, es folge daraus, daß die Seele des Menschen Form des Leibes sei, nicht aber, daß diese Form und Seele die intellektive Seele, der Geist sei. Gegen die Instanz aber, gerade das Denken sei die eigentümliche Thätigkeit des Menschen, also könne nicht ein sensitives oder vegetatives Princip den Formalgrund des Menschenwesens bilden, wird eingewendet, damit sei das zu Beweisende vorausgesetzt, denn es handle sich um die Frage, ob denn ein besonderes Princip zum Denken erfordert werde und nicht die vegetative oder sensitive Seele (nur in der höheren Entwicklung, die sie im Menschen erlangt hat) dazu vollkommen ausreiche.

Wie man sieht, ist in diesem Versuche, das thomistische Argument zu entkräften, von der Ansicht ausgegangen, daß das

Intellektive nur eine höhere Entwicklungsstufe des Vegetativen und Sensitiven sei, eine Voraussetzung, die eben nicht die thomistische ist. Nach der richtigen Ansicht des englischen Lehrers enthält zwar die intellektive Seele virtuell die untergeordneten Formen und Vermögen in sich und vermag sie in wesenhafter Verbindung mit dem Leibe aktuell aus sich zu erzeugen, nicht aber sind umgekehrt in den niederen die höheren Formen virtuell enthalten und aus ihnen durch irgend einen Entwicklungsprozess zu eduzieren. Darum verlangt er im Hinblick auf die vom Kritiker zugestandene Einheit des Menschenwesens einen geistigen — intellektiven — Wesens- und Lebensgrund; denn wie gesagt, ist zwar das Höhere zur Leistung des Niederen, nicht aber umgekehrt befähigt.

Dagegen wird nun die Schwierigkeit erhoben, in jener Annahme müßte die denkende Seele zugleich geistig und in gewissem Maße materiell sein. Wir gestehen dies zu, vermögen aber darin keine besondere Schwierigkeit zu finden. Es folgt eben nur, daß der Menscheng Geistseele, nicht reiner Geist ist, und daß ihm durch seine natürliche Bestimmung zur Verbindung mit dem Stoffe eine gewisse virtuelle Materialität zukommt, infolge deren er in wirklicher Verbindung mit dem Stoffe zum Principe nicht bloß intellektiven, sondern auch sensitiven und vegetativen Lebens wird. Nur darf nicht an eine wirkliche Materialität, nicht an eine Zusammensetzung von Form und Materie der menschlichen Seele gedacht werden. Mit jener virtuellen Materialität soll nichts anderes bezeichnet werden, als die eigentümliche Stellung der menschlichen Seele, beziehungsweise des Menschen, der zugleich das unvollkommenste Glied des Geisterreiches und das vollkommenste der materiellen Schöpfung bildet.

Auch an der Annahme, die Geistseele sei durch ihr Sein, nicht durch ihre Thätigkeit einheitliches Lebensprincip des Menschen, nimmt der Kritiker Anstoß, da es ein starres, totes Sein, das gleichwohl lebendig mache, nicht gebe. Nicht bloß thätig sei die Seele, sofern sie den Leib belebt, sondern ihre Thätigkeit sei schon in der Bildung des Leibes eine intellektive, verständige, ideerealisierende. Der Kritiker stellt sich mit diesem Einwurf ein bedenkliches Armutszeugnis aus, indem er zwischen formaler und wirkender Ursache, zwischen Leben und Lebensbethätigung, Thätigkeitsgrund und Thätigkeit nicht zu unterscheiden vermag. Er scheint nicht einzusehen, daß die Information des Leibes durch die Seele aller Thätigkeit des einen wie der anderen vorangeht, da durch sie die Wesenheit und

Natur, also das Thätigkeitsprincip, erst konstituiert wird. Der Kritiker hat, wie man sieht, für die feinen Unterscheidungen der aristotelisch-thomistischen Psychologie und Naturphilosophie kein Verständnis.

Wir haben noch von der angeblichen Disharmonie mit anderen Grundlehren zu reden. Sie soll darin liegen, daß die scholastische Lehre außer dem Menschen Vegetatives, Sensitives und Intellektives streng von einander trenne, während sie im Menschen alle diese Principien und Vermögen zu einem Wesen vereinigt sein lasse. Dies sei willkürlich und unwissenschaftlich. Richtiger habe Aristoteles, nachdem er einmal dualistisch den Geist (Intellekt) von außen in die Menschennatur kommen liefs, denselben nur in ein äußeres Verhältnis zum Leibe gesetzt und nicht als Lebensprincip betrachtet.

Diese Darstellung der aristotelischen Lehre halten wir für unberechtigt und durch das „von außen“ (*θύραθεν*) nicht genügend begründet. Indes ist hier nicht der Ort, hierauf näher einzugehen. Was aber Thomas und die Scholastik betrifft, so ist ihr Verfahren weder willkürlich noch unwissenschaftlich, sondern einfach der Natur gemäß. Sie trennen oder lassen getrennt, was die Natur getrennt, und vereinigen oder lassen vereinigt, was die Natur geeint und was sich — im Menschen — durch das Selbstbewußtsein kundgibt. Ihre Theorie entspricht den Thatsachen. Wenn das willkürlich und unwissenschaftlich ist, so wollen wir lieber mit der Natur unwissenschaftlich, anstatt gegen sie modern wissenschaftlich sein. Sollen wir gegen das Zeugnis der Thatsachen schon das Tier, ja selbst die Pflanze und das Mineral als (latenten!) Geist, als denkende Wesen oder Erscheinungen eines denkenden Wesens betrachten? Wir meinen, das sei nicht Wissenschaft, sondern — Phantastik!

Nicht Voraussetzungen und Postulate sind es, mit denen die Scholastik jene Annahme begründet, sondern sie geht von Thatsachen aus und gestaltet ihre Theorieen den Thatsachen gemäß. Dies ist das einzige wahrhaft wissenschaftliche Verfahren und wird es auch für alle Zukunft bleiben. So lange es der modernen Wissenschaft nicht gelingt, die Grenzmarken, welche die Natur den verschiedenen Reichen, den specifischen und generischen Unterschieden des Seienden gesteckt, hinwegzuschaffen und zu zeigen, daß aus Pflanzen Tiere, aus Tieren vernünftige Wesen werden, bleiben wir bei der scholastischen Lehre, daß aus dem rein pflanzlichen Lebensprincipe vegetative, aus dem tierischen zugleich vegetative und sensitive, aus dem menschlichen endlich außerdem noch geistige Lebensbethätigungen hervorgehen,

dafs das höhere Lebensprincip die niederen Vermögen und Funktionen, nicht aber umgekehrt das tieferstehende die höheren in sich schliesse, überhaupt also das Lebensprincip stufenweise ein nicht blofs specifisch, sondern generisch höheres sein müsse. Aus der höheren Vollkommenheit des menschlichen Lebensprincips erklärt sich dann auch, wie aus ein und demselben Lebensgrund sowohl organische als auch organlose, geistige Thätigkeiten hervorgehen können.

Auf den aus der Ethik entnommenen Einwand des Kritikers ist die Antwort bereits gegeben worden und dem Gesagten nur hinzuzufügen, dafs im Menschen nicht eine Tierseele, sondern nur sensitive Vermögen der einen Seele der Herrschaft der Vernunft unterworfen werden sollen.

Mit der Bestimmung der menschlichen Seele als einer geistigen, die Potenz der Materie überragenden und daher für sich bestehenden und insofern kompletten, wenn auch der Ergänzung durch den Stoff zu naturgemäßem Sein fähigen und bedürftigen und insofern inkompletten Substanz sind auch die beiden Fragen nach Ursprung und Dauer im Princip beantwortet. In Bezug auf jenen lehrt demnach der hl. Thomas, die intellektive Seele könne nicht wie die vegetative und sensitive auf dem Wege der Zeugung, sondern nur durch Schöpfung entstehen. Bezüglich der Fortdauer aber wird mit Recht die Unverweslichkeit (*incorruptibilitas*) der menschlichen Seele als philosophisch streng beweisbare Wahrheit angesehen. Anders stellt sich in dieser doppelten Beziehung der Kritiker, der die wesentliche Verschiedenheit der intellektiven von der sensitiven Seele in Abrede stellt, indem er die intellektive als Produkt der Zeugung betrachtet, die Unvergänglichkeit (Unsterblichkeit) der Seele aber aus begreiflichen Rücksichten zwar nicht, wie er folgerichtig thun müfste, geradezu leugnet, aber doch nur als Sache des Glaubens, d. h. der Ahnung und des Gefühls erklärt.

Der englische Lehrer weist zunächst die pantheistische Ansicht zurück, dafs die Seele aus der Substanz Gottes genommen sei. Frohschammer stimmt dem bei, jedoch nicht aus dem Grunde, weil jene Ansicht die Einheit Gottes gefährde, da die Seele, ohne dieser Einheit zu schaden, als Moment in Gott sein könnte, sondern weil dem eigenen Bewußtsein zufolge die Seele wie auch die Welt nicht als Verwirklichung der Idee Gottes aufgefaßt werden könne. Sie stamme zwar von Gott, aber nur als Produkt der göttlichen Imagination. Diese Art, die pantheistische Annahme zu widerlegen, ist jedoch zu fadenscheinig, um ein offenes Auge über ihren wahren Wert zu täuschen. Zweifellos widerspricht dieselbe,

wie der heil. Thomas erklärt, der göttlichen Einheit und Einfachheit, denn das Wesen Gottes müßte sich in eine Vielheit von Substanzen zerspalten, wenn die Seelen aus ihm emanieren sollten; sie widerspricht aber auch, wenn man die Seelen zu Momenten in Gott machen wollte, dem Selbstbewußtsein, das uns die eigene Wesenhaftigkeit und Substantialität bezeugt. Dieselben Gründe aber, die uns verbieten, Seele und Welt als „Verwirklichung der Idee Gottes“ zu betrachten, und zu welchen sich andere, gewichtigere gesellen, müssen uns verhindern, von einer göttlichen Imagination zu reden, denn dadurch würde nicht nur Gottes Einheit und die Substantialität der Seele gefährdet, sondern die Seele und Gott selbst zum materiellen Wesen, beziehungsweise zur materiellen Erscheinung herabgesetzt.

Eine andere unhaltbare Ansicht ist die der Präexistenz der Seele, gegen die mit Recht eingewendet wird, daß sie die Verbindung mit dem Leibe durch das Vehikel der Zeugung zu einem un- und widernatürlichen machen würde. Die vom Kritiker gegen diese Auffassung vorgebrachten Gründe zeugen übrigens von einer Überschätzung des Geschlechtsverhältnisses und der angeblichen höchsten Schaffenslust, die eine Quelle körperlicher und geistiger Entzückungen sei, wie man sie eben nur von einer pantheistischen Weltanschauung, noch mehr von einer solchen, welche die Phantasie vergöttert, erwarten kann. Der Blüteperiode nicht allein der griechischen Philosophie, sondern auch der griechischen Poesie und Kunst ist dieselbe fremd geblieben.

Auf die Polemik des hl. Thomas gegen den Generatianismus übergehend verliert unser Kritiker wieder alle Fassung; denn das „haereticum est“, das der englische Lehrer gegen den Traducianismus ausspricht, bringt auf ihn die sprichwörtliche Wirkung des roten Tuches hervor. Da er aber gegen die thomistische Begründung des Kreatianismus durch die Geistigkeit der Menschenseele nichts Neues, sondern nur die uns bekannten und, wie wir glauben, siegreich widerlegten Einwendungen vorbringt, nämlich daß die thomistische Annahme bezüglich des Allgemeinen und der Abstraktion unbegründet, die Unmöglichkeit der Entstehung des Geistigen durch Zeugung unerwiesen sei u. s. w., so glauben wir uns hierbei nicht weiter aufhalten zu sollen. Der Umstand allein, daß die modernen Gegner des Kreatianismus, sei es nun wie Frohschammer die Geistseele versinnlichen und materialisieren oder (wie dies in einem anderen von uns in der Zeitschrift „Katholik“ 1889 Oktober- und Novemberheft besprochenen Versuch geschieht) den Leib und mit ihm die gesamte Körperwelt spiritualisieren und in Ideen auflösen, beweist zur

Genüge die Unhaltbarkeit des Generatianismus und indirekt, da auch die Präexistenztheorie in jeder ihrer Formen ausgeschlossen ist, die Wahrheit der Lehre vom Ursprunge der menschlichen Seele durch Schöpfung. In beiden Fällen aber, mag man die Seele materialisieren oder den Leib spiritualisieren, um dadurch einen Ursprung durch Zeugung denkbar zu machen, wird die menschliche Seele auf die Stufe der Tierseele herabgesetzt und zugleich die Unvergänglichkeit der Menschenseele in Frage gestellt oder virtuell geleugnet, ein Umstand, der den hl. Thomas zu seinem strengen Urteil über den Generatianismus berechtigte; denn die ihm unterschobene Absicht, im Gefühl der Schwäche einen Terrorismus zu üben, um aristotelischen oder eigenen philosophischen Lehren Eingang zu verschaffen, ist das Wahngelbde der erregten Phantasie des Kritikers.

Die Verketzerung des Generatianismus, bemerkt dieser, sei gleichbedeutend mit der Verketzerung der ganzen modernen Physiologie, da sie die Organlosigkeit des Geistes bei seinem Denken nicht anerkenne, sondern Gehirn und Nerven als durchaus notwendige Organe auch für die höchsten geistigen Funktionen betrachte. Diese Ansicht in solcher Unbestimmtheit kann jedoch auch der Anhänger der thomistischen Psychologie unterschreiben; denn auch er betrachtet Gehirn und Nerven als notwendig für die höchsten geistigen Funktionen. Wird aber dieselbe in dem bestimmten Sinne genommen, daß das Gehirn eigentliches Denkorgan und das Denken eine vitale Gehirnfunktion sei, so dürfen wir sagen, daß sie vielleicht ein Philosoph, keineswegs aber ein besonnener Physiologe mit Zuversicht aufstellen werde. Denn etwas anderes ist die Thatsache der Abhängigkeit und etwas anderes die Art und der Grund dieser Abhängigkeit. Um jene festzustellen, bedarf es besonderer physiologischer Untersuchung nicht; auf die Frage nach dieser aber eine entscheidende Antwort zu geben, übersteigt die dem Physiologen als solchem zu Gebote stehenden Mittel. Geben doch hervorragende Physiologen selbst ihr Unvermögen, den Zusammenhang des Physischen mit dem Psychischen zu erklären, sogar für die einfachste Empfindung (Wahrnehmung), zu. Physiologisch betrachtet wäre es zulässig, die Verknüpfung der Empfindung mit physiologischen Gehirnprozessen aus einem bloßen Parallelismus des Psychischen mit dem Physischen zu erklären, ohne auch nur für das sinnliche Empfinden ein eigentliches Organ anzunehmen. Gleichwohl ist man berechtigt, ein solches im Gehirn und den Sinnesnerven anzunehmen und als physiologisch erwiesen zu betrachten. Fragen wir aber nach dem Organ des

Gedächtnisses, der Phantasie, überhaupt der inneren Sinne, vom Gemeinsinn, dessen Organ eben das Gehirn als Centralorgan aller äußeren Sinne bildet, abgesehen, so läßt uns die Physiologie entweder ganz im Stiche oder weiß uns nur Vermutungen und unsichere Resultate zu bieten.

Was sollen wir vollends von einem Denkorgan sagen? Wo ist ein solches nachgewiesen? Oder ist die geringste Hoffnung vorhanden, daß ein solches je nachgewiesen werden könne? Auch in dieser Frage sind wir auf innere Beobachtung und vernünftige Reflexion angewiesen, und nur der von der Scholastik eingeschlagene Weg, nicht aber Anatomie und Physiologie, kann zum Ziele führen.

Gegen den Kreatianismus wird zunächst der vermeintliche Widerspruch eingewendet, der darin liege, daß Eltern, in deren vegetativem und sensitivem Leben, also auch generativem Systeme die intellektive Seele, der Geist selber als Lebensprincip wirke, doch nur eine Art von Tier oder Tierseele hervorbringen. — In diesem Einwand ist ein zweifacher Irrtum enthalten. Die Eltern erzeugen nicht ein Tier oder eine Tierseele, sondern einen lebensfähigen Keim, der sich naturgemäß zu einem menschlichen, d. h. zur Aufnahme einer intellektiven Seele fähigen Organismus entwickelt. In der zeugenden Kraft aber wirkt die Geistseele als Lebensprincip, aber sie wirkt nicht mit ihren geistigen, sondern mit ihren vegetativen organischen Kräften, bringt also zunächst nur einen des höchsten (irdischen) Lebens fähigen Keim hervor. Wie sehr diese Anschauungsweise begründet ist, beweist das eigene Verfahren des Kritikers, der seinen Generatianismus nur dadurch durchzusetzen weiß, daß er sowohl in den zeugenden Eltern als auch im organischen Keime die vegetativen und sinnlichen Kräfte als latent — virtuell — geistige betrachtet. Ist diese Auffassung unhaltbar, läßt sich der Geist nicht als Entwicklungsprodukt der niederen Lebensstufen auffassen, so liegt eben darin ein Zeugnis für die Richtigkeit des Kreatianismus.

Der Kritiker des englischen Lehrers hält jedoch noch andere Schwierigkeiten in Bereitschaft, Fragen, auf welche sein eigener Monismus oder sublimierte Materialismus keine Antwort zu geben braucht, da ihm die Menschenseelen nur Schaumblasen sind, die im göttlichen Traumleben aufsteigen, auf die aber der echte, kreatianische Theismus die Antwort zu suchen und, soweit dies dem menschlichen Geiste gegönnt ist, auch gefunden hat. Wenn man also vermeint, nach der kreatianischen Ansicht sei Gott in seiner schöpferischen Thätigkeit von den leiblichen Akten der

Eltern, von physischen und moralischen resp. unmoralischen Regungen derselben abhängig, so mag es hier genügen zu erwidern, daß von einer Abhängigkeit Gottes, des Urhebers der gesamten Weltordnung, nicht die Rede sein könne, die unmoralischen Regungen aber haben mit dem physischen Akte als solchem nichts zu schaffen und fallen ausschließlichs der *causa secunda* zur Last. Wie aber nicht der Würde, so widerspricht es auch nicht der Güte Gottes, Seelen zu schaffen, obgleich nicht alle unter den Schwierigkeiten und Hindernissen des irdischen Lebens das Ziel, das sie erreichen können und sollen, auch wirklich erreichen.

Auf die höhnische Frage des Kritikers, woher die Scholastiker all die schönen (von ihm schief dargestellten) Erkenntnisse (über den Ursprung der Menschenseelen) haben, ob aus Erfahrung oder aus der Natur des Geistes oder aus Offenbarung (S. 423), antworten wir: aus all diesen Quellen zusammengenommen; denn die Offenbarung lehrt den unmittelbaren Ursprung der Menschenseele aus Gott; die Natur des Geistes sagt uns, daß dieser nicht wie Pflanzen und Tierseele durch Zeugung entstehen könne; die Erfahrung aber lehrt uns die stufenweise Entwicklung des lebensfähigen Keimes zu wirklichem sinnlichen und intellektuellen Leben.

In einem Verhältnis innigsten Zusammenhanges steht die Lehre von der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele mit der Anerkennung ihrer Geistigkeit. In dieser Frage feiert deshalb die thomistische Lehre einen ihrer höchsten Triumphe. Der vom Kritiker unternommene Versuch, die Unsterblichkeit aus dem Selbstbewußtsein und der durch dieses bezeugten Substantialität der Seele zu erweisen, vermag nicht dasselbe zu leisten, wie die aus der Immaterialität der Seele geschöpften Argumente. Nur wenn der Beweis aus dem Selbstbewußtsein so geführt wird, daß dieses als Zeugnis für die Immaterialität oder vom Stoffe unabhängige Subsistenz in Betracht gezogen werden kann, ist derselbe als gültig anzuerkennen. Denn es ist nicht genügend, den Träger des Selbstbewußtseins überhaupt als Substanz zu erkennen, da es auch vergängliche Substanzen gibt, und deshalb der moderne Substanzbegriff (demzufolge es überhaupt nur eine, die göttliche Substanz geben könnte, der also wesentlich pantheistisch ist) als unhaltbar erscheint. Aus der Unmöglichkeit, das Selbstbewußtsein aus dem Wesen des Stoffes oder einer Kombination desselben zu erklären, folgt noch nicht die Notwendigkeit, demselben eine unvergängliche Substanz zu unterlegen, da ja auch die sinnliche Wahrnehmung, ja selbst die Erscheinungen des vegetativen Lebens

aus dem Wesen oder einer Kombination des Stoffes nicht erklärt werden können, ohne daß wir deshalb befugt sind, die Unsterblichkeit des sensitiven und vegetativen Lebensprinzips anzunehmen.

Anderer Art ist der vom heil. Thomas und der Scholastik eingeschlagene Weg, die Unsterblichkeit der Seele aus der Immaterialität derselben abzuleiten. Ein vom Stoffe unabhängiges selbständiges Wesen, wie es der Träger des intellektuellen Erkennens und Wollens sein muß, enthält in sich selbst keinen Grund der Vergänglichkeit und Sterblichkeit, folglich kommt ihm, soviel an ihm liegt, unvergängliche Dauer zu. Gegen die Immaterialität aber, auf welcher die Kraft des Argumentes beruht, weiß der Kritiker nichts Neues vorzubringen; denn die Behauptung, daß auch die Tierseelen Allgemeines erkennen und logisch urteilen können, und daß umgekehrt auch die intellektive Seele ganz im Sinnlichen befangen bleibe, glauben wir mit überzeugenden Gründen zurückgewiesen zu haben. Daß aber in der thomistischen Beweisführung Bewußtsein und Selbstbewußtsein kaum in Betracht kommen, ist nicht richtig, und zeugt diese Bemerkung von mangelndem Verständnis seitens des Kritikers, wie immer man dieselbe deuten möge. Denn nicht bloß wird das Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkt eines Arguments für die Geistigkeit und Unvergänglichkeit der Seele genommen, sondern auch aus der fortdauernden Erkenntnisthätigkeit der geschiedenen Seele die Fortdauer des Selbstbewußtseins derselben gefolgert, da es nach scholastischer Ansicht ein unbewusstes aktuelles Erkennen nicht gibt.

Die nach dem Tode fortlebende Seele ist demnach allerdings nicht platonische Idee; denn sie ist nicht der allgemeine Begriff gleichartiger Sinnenwesen, sondern selbstbewußtes Geistwesen, geistige Substanz, und als solche zwar nicht mehr sinnlicher Eindrücke, wohl aber intellektueller Erkenntnis fähig. Sollte es also auch schwer sein, von dem Leben nach dem Tode eine konkrete Vorstellung zu bilden, so liegt hierin zwar ein Grund, die Grenzen menschlichen Wissens anzuerkennen, nicht aber die aus sicheren Prämissen erschlossene Unvergänglichkeit der Menschenseele zu leugnen.

Wie den thomistischen Argumenten spricht der Kritiker überhaupt jedem Versuch, die Unsterblichkeit der Seele philosophisch zu beweisen, die wissenschaftliche Berechtigung ab. Dagegen soll es Beweisgründe geben, die für die Rationabilität des Glaubens an die Unsterblichkeit zeugen. Hierzu wird die Erwägung gerechnet, daß ohne Unsterblichkeit der menschlichen

Seele „alles unendliche Geschehen im Dasein“ als ein zweckloses Spiel großer und kleiner Kräfte und Bildungen, als viel Lärm um nichts erscheinen würde. „In der That, wenn in so merkwürdiger Weise Bewußtsein und Selbstbewußtsein aus diesem Naturprozeß hervorgehen konnte, so liegt darin wohl die Andeutung, daß in dem Wesen des Daseins noch mehr und Bedeutenderes begründet sei, als bloß das, was die irdische Erscheinungswelt zeigt“ (S. 430).

Diese Erwägungen erscheinen auf dem Standpunkte des Kritikers unseres Erachtens ohne Sinn und Bedeutung. Wir wissen nicht, was er imstande wäre zu antworten, wenn man in folgender Weise argumentierte: die Seelen, menschliche wie tierische, sind göttliche Phantasiegebilde, nicht göttlich gewollte, bewußte Zwecke; die göttliche Phantasie, die übersprudelnde Gestaltungsmacht mag sich an der Fülle der wechselnden Produkte ergötzen, an ihrer Konservierung hat sie nicht das geringste Interesse; sie zerbricht die alten Formen, um sich, ein ewig wechselnder Proteus, in neuen zu verjüngen. — Vom theistischen Standpunkt haben wir eine Antwort; denn des persönlichen, mit Bewußtsein und zweckvoll schaffenden Gottes wäre ein solches Spiel mit Formen und Gestalten unwürdig.

In einem Rückblick auf die Psychologie des heil. Thomas wird als ein weiteres bestimmendes Moment derselben das mittelalterliche Verhältnis zwischen Kirche und Staat, das mit dem zwischen Leib und Seele verglichen wird, hervorgehoben. In Wirklichkeit aber verhält es sich umgekehrt, indem jener Vergleich auf der Überzeugung von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele und ihrem höheren, den Leib und überhaupt das Weltliche und Irdische überragenden Werte beruht. Die Kirche aber gilt als die höhere, dem Staate übergeordnete, geistige Macht, weil sie auf den höheren Zweck, das ewige Heil der Seelen hingeordnet ist. Demnach liegt sowohl der thomistischen Psychologie als auch der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat die biblische Idee von dem unvergänglichen Werte der unsterblichen Seele gemeinsam zu Grunde. Diese Idee bildete den Leitstern der philosophischen Forschung der Scholastik, der, weit entfernt, dem wissenschaftlichen Fortschritt ein Hindernis in den Weg zu legen, in Verbindung mit den in derselben Richtung liegenden Anschauungen der sokratischen Philosophie (selbst Aristoteles trotz seiner äußerst behutsamen Stellung in dieser Frage, die sich aus der Scheu vor mythischen Vorstellungen genügend erklärt, nicht ausgenommen) die Psychologie zu einer Höhe inhaltlicher und formeller Vollkommenheit

erhob, von der sie in der Folgezeit nur herabgefallen ist. Nicht blofs der Thatbestand wurde festgestellt, sondern auch auf seine Gründe und Ursachen zurückgeführt, während die neuere Philosophie auf psychologischem Gebiete entweder bei den Erscheinungen stehen blieb oder in bodenlose Spekulation sich verlor, heutzutage aber geradezu zu den Physiologen betteln geht. Bezeichnet man, wie der Kritiker, die neuere Psychologie als „lebendige Wissenschaft“, die aristotelisch-thomistische Psychologie aber als Formalismus und blofse Begriffsphilosophie, so ist dies eine ebenso grundlose Behauptung, als wenn man die thomistische Grundlehre von der Informierung des menschlichen Leibes durch die intellektive Seele als widersprechend hinstellt und mit der angeblich „konsequenten und verständlichen“ Lehre des Aristoteles in Gegensatz bringt. Aristoteles wendet den allgemeinen Seelenbegriff auch auf die menschliche Seele an und versteht nach der nächstliegenden Erklärung das Vonaufsenkommen des $\nu\omicron\upsilon\tilde{\varsigma}$ in keinem anderen Sinne als der heilige Thomas selbst; Aristoteles weiß weder von einer Präexistenz des $\nu\omicron\upsilon\tilde{\varsigma}$, noch kann dieser nach seinen Grundsätzen aus Gott emanieren; nennt er ihn also ein „Göttlicheres“, so kann sich dies nur auf die schöpferische Setzung durch Gott beziehen. Sein Verhältnis aber zum Leibe kann nicht deshalb, weil er „von außen“ kommt, ein blofs äußerliches sein, da Aristoteles mit dieser Annahme in die so hart von ihm getadelte platonische Auffassung zurücksinken würde. Gesetzt aber auch, es bestünde in diesem Punkte der aristotelischen Lehre keine volle Gewifsheit und Klarheit, so hat der englische Lehrer in dieselbe diese, die Klarheit, nicht aber den Widerspruch hineingetragen, denn ein solcher liegt nicht darin, dafs aus der Geistseele verschiedene Wirkungen, sensitive und geistige, hervorgehen, so wenig als darin, dafs die Tierseele sensitive und vegetative Wirkungen hervorbringt. Die Geistseele versinnlicht nicht, sondern nimmt Sinnliches auf durch sinnliche, d. h. ihr nur in Verbindung mit dem Leibe zukommende Vermögen; sofern sie aber entsinnlicht (im Abstraktionsprozefs), überragt sie durch geistige Vermögen den Stoff und das Sinnliche. Dies alles aber entspricht ihrer rationellen Natur, die an der Grenze des rein Geistigen und Körperlichen im Horizonte, worin Zeitliches und Ewiges sich berühren, liegt.

Der auch von anderer Seite (siehe Koch, Die Psychologie Descartes' S. 5) der scholastischen Psychologie gemachte Vorwurf der Unfruchtbarkeit ist vom Standpunkt der modernen Philosophie um so ungerechter, als die letztere auch in diesem Gebiete nur Trümmer zu häufen gewufst hat. Die für jenen

Vorwurf gegebene Begründung aber, daß die Grundbegriffe der alten Psychologie, Substantialität, Einfachheit, Immaterialität, Immortalität, nur negative Begriffe seien (a. a. O.), beweist eine Begriffsverwirrung und eine Verblendung durch moderne Vorurteile, wie sie größer kaum gedacht werden kann.

IX.

Ethik und Politik.

Der die Kritik der thomistischen Ethik enthaltende Teil ist mehr als irgend ein anderer von den subjektiven Stimmungen des Verfassers beeinflusst, daher dieselbe vielfach in bloße rednerische Ergüsse gegen die vorgeblichen Anmaßungen der kirchlichen Hierarchie ausläuft. Wir werden daher in unserer Beantwortung die in die christliche Apologie einschlagenden Einwendungen von den kritischen Bedenken gegen die philosophische Sittenlehre des hl. Thomas auszuscheiden und vorzugsweise mit den letzteren uns zu beschäftigen haben.

Von der Bestimmung des Endziels, das nach thomistischer Lehre subjektiv in der Glückseligkeit, objektiv in Gott als dem höchsten Gute zu setzen ist, nimmt der Kritiker Veranlassung zu Bemerkungen gegen den Seinsbegriff des englischen Lehrers und die Annahme, daß Gott das wahre Sein sei, durch Teilnahme an welchem alles übrige erst Sein habe, während es sonst wie nichtseiend betrachtet werde. Hierin liege ein Nachklang an die Eleatenlehre vom Sein und an orientalische Anschauungsweisen, bei welchen die sinnliche Erscheinungswelt nur als ein Nichtseiendes oder als Schein und Täuschung aufgefaßt werde (S. 441). Überhaupt sei in der Scholastik mit der Kategorie „Sein“ vielfach ein zweideutiges Spiel getrieben worden, das auch Thomas nicht ganz vermieden habe. Der Begriff Sein besage einerseits Realität, andererseits die bloße Existenz. Wahres Sein, d. h. Realität habe die Substanz, deren Wesenheit die Existenz involviere. Davon verschieden sei das Accidens, von dem ebenfalls Existenz ausgesagt werde, und das keineswegs bloße Privation und Mangel sei. In Gott falle Realität (Substantialität) und Existenz zusammen, aber auch in der Welt sei wahre Substantialität, was gerade auf theistischem Standpunkte anzuerkennen sei; auf diesem müsse die Welt als relative Substanz, die nicht von sich und durch sich, aber doch in sich selbst besteht (cujus essentia involvit existentiam), betrachtet werden. Sowohl substanzielles Sein als auch Sein im Sinne von Existenz finde sich in der Welt, von der letzteren Art sei das Sein des

Bösen; denn auch dieses sei nicht bloß Privation und Nichtseiendes, sondern als Gesinnung wie als That etwas Positives; der Gegensatz von Gut und Böse aber sei nicht ein bloß kontradiktorischer, sondern ein konträrer.

Diese Bemerkungen, beziehungsweise Vorwürfe sind teils überflüssig, teils auf Mißverständnissen beruhend, teils geradezu falsch. Überflüssig ist der Hinweis auf den Unterschied von Substanz und Accidens, den die Scholastik entschieden festhält und auch innerhalb der Welt zur Geltung bringt. Dagegen möge der Kritiker zusehen, wie er mit der Substantialität der Weltwesen (denn die Welt selbst ist nicht eine Substanz, sondern ein Inbegriff von Substanzen) zurecht kommt, wenn die Welt göttliche Imagination und die Einzelwesen Erscheinungen und Transformationen einer allgemeinen Bildungskraft sind. Auf Mißverständnissen beruht die Behauptung, daß in der Scholastik ein zweideutiges Spiel mit dem Seinsbegriff getrieben werde. Wenn der hl. Thomas Gott als Sein schlechthin bezeichnet, so unterscheidet er das Sein in diesem Sinne sorgfältig von dem bloßen, bestimmungslosen Sein und dem in irgend einem Sinne überhaupt Seienden oder Existierenden und Wirklichen, in welchem auch die Endlichkeit und die Privation, also auch das Böse ein Wirkliches und Existierendes ist, freilich nur als Beschränkung oder Mangel an einem Realen und im wahrhaften Sinne Wirklichen. Denn Wirklichkeit und Existenz sind keineswegs so schlechte Bestimmungen, wie der Kritiker und viele Neueren meinen. Bloße Existenz ist allerdings keine Vollkommenheit, ist aber überhaupt auch nicht möglich, da Existenz nur einer Realität — einem bestimmten Wesen — zukommen kann. Einem solchen aber verleiht die Existenz erst das wahre, vollkommene Sein, die letzte Aktualität; denn das geringste Wesen, das existiert, ist in einem wahreren und vollkommeneren Sinne Sein, als das vollkommenste, aber nur gedachte Wesen. Darum werden wir das vollkommenste Sein, das durch sich selbst und von dem alles ist, vor allem als Existenz, als Wirklichkeit, als Seiendes schlechthin bestimmen müssen, nicht als bloße Existenz, als bloßes Sein, dem Leben, Intelligenz u. s. w. fehlen könnten, sondern als das Sein, das alles dieses in einer seiner Vollkommenheit entsprechenden Weise ist. Wenn dann weiter gesagt wird, alles endliche Sein sei nur durch Teilnahme an dem Sein schlechthin (simpliciter), so wird damit das participierte Sein noch keineswegs zu einem bloß scheinbaren herabgesetzt; denn so wenig jener Begriff des Seins schlechthin (des transcendenten, absolut aktualen Seins) mit dem eleatischen Begriff des Seins (den die

Scholastik als ein Erzeugnis der Abstraktion betrachtet, während jener mit Hilfe des Kausalitätsprinzips erschlossen ist) zusammenfällt: ebensowenig trifft die scholastische Verhältnisbestimmung des endlichen, weltlichen Seins zu dem unendlichen, göttlichen mit der aus dem eleatischen Rationalismus hervorgehenden zusammen. Die der Scholastik zur Last gelegte Zweideutigkeit des Seinsbegriffs würde nur dann begründet erscheinen, wenn der Begriff des schlechthin Seienden wie ein intuitiver, beziehungsweise spekulativer Vernunftbegriff behandelt würde, was nicht von der Scholastik, sondern vielmehr von den Neueren (Descartes, Spinoza, Hegel) geschieht, auf welche letztere deshalb auch der Vorwurf der Zweideutigkeit zurückfällt; denn diese werfen in der That den allgemeinsten Vernunftbegriff des Seins (das *ὄν* der Eleaten) mit dem Begriffe des Unendlichen, des „allerrealsten“ Seins zusammen. Während daher die Scholastik darauf verzichtet, aus dem Begriffe des Unendlichen durch Analyse desselben wie eines realen, dessen innere Möglichkeit a priori feststehe, sein Dasein zu erschließen, und deshalb die Beweiskraft des ontologischen Arguments bestreitet, behandeln Descartes u. s. w. denselben Begriff des Unendlichen als einen ursprünglichen, klaren und deutlichen Vernunftbegriff, dessen Analyse zu wirklichen Erkenntnissen führe, eben weil sie ihn mit dem allgemeinen Begriffe des Seins verwechseln. Nicht die Scholastik also ist es, die das Sein im eleatischen Sinne als realen Begriff faßte. Der Vorwurf trifft die Neueren und den Kritiker selbst, denn seine allgemeine Bildungskraft verhält sich objektiv genau so, wie subjektiv der Begriff des Seins, in dem als einem ursprünglich bestimmungslosen alle Bestimmungen gesetzt und aufgenommen werden. — Aus dem Gesagten erhellt, daß, wenn die Scholastik das göttliche Sein durch die Dinge participiert werden läßt, dies nicht bedeute, daß die Dinge formell seiend sind durch das göttliche Sein, sondern daß ihr Sein ein von Gott als ihrer *causa efficiens* und *exemplaris* mitgeteiltes, verliehenes und daher dem göttlichen ähnliches Sein sei.

Falsch endlich oder doch in hohem Grade dem Mißverständnis ausgesetzt ist die Erklärung der Substanz: *cujus essentia involvit existentiam*; denn strenge genommen gilt dieselbe nur von dem göttlichen, durch sich notwendigen Sein; unterscheidet man aber auch die Welt als relative, zwar in sich, aber nicht aus sich seiende Substanz, so ist auch diese Erklärung ungenügend und schließt keineswegs bestimmt den Pantheismus aus, der nur durch die unumwundene Anerkennung der Schöpfung aus Nichts vermieden werden kann.

Um auf die Auffassung des Bösen als Privation zurückzukommen, so widerspricht es keineswegs der thomistischen Lehre, wenn das Böse zugleich als konträrer Gegensatz des Guten aufgefaßt wird; denn obgleich das Wesen oder besser Unwesen des Bösen als solchen in der Abwendung von Gott zu suchen ist, so kommt doch auch nach thomistischer Lehre mit Rücksicht auf das Fundament der Privation ein positives Moment, nämlich die verkehrte Zuwendung zum Geschöpfe hinzu.

Das Ziel des sittlichen Strebens ist Gottähnlichkeit. Der Kritiker findet dieses Princip an sich richtig, aber wenig zuverlässig, da die Idee Gottes so wenig klar erkannt und bestimmt werden könne; sei doch selbst der christliche Gott Jahrhunderte hindurch als ein Wesen betrachtet worden, das unbedingte Unterwerfung, blinden Gehorsam fordere, und dem selbst eine Handlungsweise gegen seine Geschöpfe zugeschrieben werde, wie kein wahrhaft sittlicher Mensch sie nachahmen dürfte. Um diese letztere Bemerkung zu würdigen, haben wir uns an das zu erinnern, was der Kritiker gegen den Glauben an eine specielle Vorsehung vorgebracht und worauf wir die Antwort bereits gegeben haben. Über die Forderung blinden Gehorsams und Glaubens aber werden wir alsbald zu reden haben. Die Aufforderung, vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist, ist vom Christentum unzertrennlich und setzt allerdings eine wahre und würdige Vorstellung von Gott voraus. Indes selbst darin, daß der verderbte Mensch sich Götter bildet nach dem Gelüste seines Herzens, liegt ein Zeugnis für die Gültigkeit des Princip der Gottähnlichkeit; denn nicht ohne eigene Schuld hält nach dem Ausspruche des Apostels der Mensch die Erkenntnis Gottes in Ungerechtigkeit gefangen.

Ähnliches ist von dem göttlichen Gesetze als Norm und leitendem Princip des sittlichen Strebens und Handelns zu halten. Indem die Gottähnlichkeit und der göttliche Wille als sittliche Normen hingestellt werden, ist selbstverständlich die normale Vernunftentwicklung vorausgesetzt. Da aber diese mannigfaltigen Hindernissen unterworfen ist, kam ihr Gott durch die ursprüngliche Offenbarung hilfreich entgegen; zwar erlitt auch diese im Laufe der Zeit eine Trübung, aber selbst im Bewußtsein des gefallenen und immer tiefer gesunkenen Menschen sind die Grundlinien des göttlichen Gesetzes nicht völlig ausgelöscht, und daher die wichtigsten Bestimmungen des Dekalogs wenigstens im Bewußtsein jener Völker lebendig, die sich zu einer geistigsittlichen Lebensführung erhoben haben. Wir erinnern nur an die Aussprüche der griechischen Tragiker.

Die höchste ethische Einsicht brachte die vollendete Gottesoffenbarung im Christentum, so daß wenigstens vom christlichen Standpunkt aus nicht gesagt werden kann, es bedürfe erst „der Anstrengungen großer Geister und fördernder Umstände“, um nicht bloß das sittliche Leben, sondern auch die sittliche Einsicht zu fördern. Der Kritiker behauptet einen unbegrenzten Fortschritt der Menschheit, der mit Unbildung beginnt und der Verirrung und Verbildung unterworfen ist; seine Aufgabe wäre also zu zeigen, welche sittliche Fortschritte wir über das Christentum hinaus gemacht haben oder machen können. Wir wissen andere nicht zu finden, als die theoretische Toleranz, mit anderen Worten, die Indifferenz gegen Wahrheit und Irrtum, die thatsächlich in sittlicher Beziehung nicht ein Fortschritt, sondern ein Rückschritt ist. Da die Offenbarung, wie die natürliche Gotteserkenntnis, so auch den Inhalt des natürlichen Sittengesetzes in sich aufnimmt, darbietet und vermittelt, überhaupt die Vernunft nicht unterdrückt, sondern zur Bethätigung anregt, so ist der Einwand grundlos, daß vernünftig unentwickelte Menschen einer Offenbarung nicht fähig seien. Auch das Gesetz der Begierlichkeit kann kein unüberwindliches Hindernis bilden, da ja Offenbarung und Gnade die Arznei dagegen enthalten.

Zu den Principien der Sittlichkeit ist außer dem Gesetz die Freiheit des Willens zu rechnen. Der englische Lehrer läßt dieselbe in einer notwendigen Grundrichtung des Wollens auf das Endziel, die Glückseligkeit wurzeln; denn freie Wahl in den Mitteln setzt ein notwendiges Wollen des (letzten) Zweckes voraus. Dagegen wendet der Kritiker ein, erstens dieses Grundwollen sei nur die Natur und Daseinsrichtung des empfindenden, lebenden Wesens überhaupt, zweitens sei das notwendige Verlangen nach Glückseligkeit von mehr formaler als sachlicher Bedeutung; denn über das Was, das Sachliche, herrsche große Unbestimmtheit und Täuschung. Auf den ersten Einwand ist zu erwidern, daß die Richtung auf das Gute im allgemeinen, auf das den Willen allein beseligende Vernunftgut eben nur dem vernünftigen Streben, d. h. dem Willen eignen könne. Was das zweite betrifft, so besteht in Bezug auf das Was der Glückseligkeit allerdings thatsächlich und subjektiv ein großer Unterschied der Bestimmung; rechtlich und objektiv aber ist dasselbe vollkommen bestimmt, da die Glückseligkeit des Menschen nur in der Vollkommenheit seines Erkennens und Wollens, im intellektuellen Besitze des höchsten Gutes, Gottes, gelegen sein kann.

Über die angeblichen Lücken der thomistischen Freiheitstheorie haben wir uns früher bereits ausgesprochen. Die vom

Kritiker geforderte kosmische oder natürliche Grundlage der Freiheit ist dadurch genügend gewahrt, daß die Natur das Werk göttlicher Freiheit ist. In der Natur findet sich außer dem Notwendigen und Gesetzlichen allerdings auch Andersseinkönnendes, Zufälliges, und eben deshalb ist sie ein geeigneter Schauplatz für freihandelnde Wesen. Dagegen ist es eine ganz willkürliche Annahme, daß die Natur selbst ein nach Freiheit strebendes, zur Intelligenz sich entwickelndes Wesen sei.

Über die wahre Meinung des englischen Lehrers bezüglich der wesentlichen Verschiedenheit des Willens vom sinnlichen Begehrungsvermögen kann kein Zweifel sein; daher ist die ironische Bemerkung über die „so gerühmte philosophische Klarheit des Thomas“ (S. 451) ohne Grundlage. Die Schwierigkeit aber, die angeblich darin liegt, daß der Geistwille, obgleich wesentlich vom niederen Begehrungsvermögen verschieden, doch eine Herrschaft über dieses ausüben kann und soll, läßt sich weniger dadurch beseitigen, daß die intellektive Seele (nicht der Intellekt, mit welchem Ausdruck wir das höhere Erkenntnisvermögen zu bezeichnen pflegen) Lebensprincip des Leibes ist, und daher die sensitiven Bewegungen dem nämlichen Wesen angehören, als vielmehr durch den Hinweis auf die generische Verwandtschaft des Sinnlichen mit dem Intelligiblen, sofern auch in jenem ein ideales, der Aufnahme ins geistige Bewußtsein fähiges Moment enthalten ist. Hierin ist es begründet, daß der Wille das gesamte Vorstellungsleben und dadurch indirekt auch das sinnliche Begehren unter seine Herrschaft zu bringen vermag.

Die Behauptung, daß Thomas und die Scholastik die leiblichen Lebensprincipien und Bethätigungen als wesentlich verderbt und böse betrachten (S. 452), ist eine ganz grundlose Unterstellung, ebenso wie diejenige, daß eine übernatürliche Macht in der Sinnlichkeit walte, ein vom Teufel eingeflößtes widergöttliches Gesetz des Fleisches. Der Widerstreit der Konkupiscenz bildet eine Thatsache, die an sich eine natürliche Erklärung nicht ausschließt, von der uns aber die Offenbarung lehrt, daß sie de facto auf dem Verluste einer übernatürlichen Gabe infolge des Sündenfalles beruht. Da dieser durch Verführung des Teufels veranlaßt wurde, so erscheint jener Widerstreit als eine Art Herrschaft des Teufels, womit in keiner Weise gesagt ist, daß in der Begierlichkeit dualistisch ein böses Princip sich bethätige.

Nicht nur eine unauflösliche Schwierigkeit, sondern einen Widerspruch erblickt der Kritiker in der Annahme einer direkten Einwirkung Gottes auf das sittliche Wollen und Handeln; denn

eine und dieselbe That könne nicht ganz das Werk Gottes und des Menschen sein, es sei denn, daß der Mensch sich, wie bei der Hypnose, als rein passives Werkzeug verhalte. Der letztere Einwand wird von dem hl. Thomas durch die Erklärung beantwortet, daß nur die erste Ursache, die Grund des Willens und seiner Freiheit ist, ohne Verletzung der letzteren, den Willen wirksam beeinflussen könne, während jeder direkte geschöpfliche Einfluß, wenn er überhaupt möglich wäre, die Freiheit des Willens ausschließen würde. Indem Gott auf den Willen wirkt, wirkt er als dessen Grund und erste Ursache, Kraft und Impuls zu freiem Handeln verleihend. Der Impuls der ersten Ursache enthält eine Bürgschaft der kreatürlichen Freiheit, nicht eine Gefahr für sie. Damit ist auch die Lösung des ersten Einwurfs angedeutet. Eine Wirkung kann nämlich nicht mehrere Totalursachen, die derselben Sphäre angehören und sich koordiniert sind, wohl aber solche haben, die im gegenseitigen Verhältnis der Unter- und Überordnung stehen.

Auf die Lehre von der Tugend übergehend, glaubt der Kritiker eine Abweichung von der aristotelischen Lehre darin zu ersehen, daß der hl. Thomas die Bestimmung der Tugend als Mitte nicht auf die moralische Tugend beschränke, sondern selbst auf die theologischen ausdehne, während der griechische Philosoph sie nicht einmal von den dianoetischen Tugenden gelten lasse. Es ließe sich jedoch leicht zeigen, daß der englische Lehrer in diesem Punkte von Aristoteles nicht abweicht und den Grundsatz „in medio virtus“ nur in einem uneigentlichen, analogischen Sinne auf die theologischen Tugenden überträgt, was z. B. vom Glauben gilt, dem der Unglaube gewissermaßen als ein Zuwenig, der Aberglaube — das Zerrbild des Glaubens — gewissermaßen als ein Zuviel entgegengesetzt ist.

Näher auf die moralischen Tugenden eingehend, erhebt der Kritiker bezüglich der Gerechtigkeit den Vorwurf, daß kaum von den eigentlichen Grundrechten der menschlichen Natur, von der Freiheit als Menschenrecht und von der freien Forschung die Rede sei. Nach thomistischen Grundsätzen sei das Gewissen nicht im mindesten zu respektieren, wenn die kirchliche Autorität in Frage komme. Thomas huldige hierin dem Wahne der Zeit und der „rücksichtslosen Voreingenommenheit in seiner Kirche“, ohne daß es ihm in den Sinn komme, daß solche Ansprüche spezifisch kirchliche, separatistische seien, nicht aber auf Allgemeinheit und rationalen Wert Anspruch machen können (S. 456). Fassen wir diese Vorwürfe ins Auge, so ist das Unrecht der Sklaverei schon durch die Pflichten, die der Mensch

und Christ auch nach thomistischer Lehre seinen Mitmenschen gegenüber hat, ausgeschlossen. Das Recht auf freie Überzeugung aber ist von der Pflicht eines vernunftgemäßen Gehorsams unzertrennlich. Weder die Kirche noch der heil. Thomas fordern blinden Glauben. Eine solche Forderung ist auch darin nicht enthalten, daß der in der Kirche Geborene und Erzogene seinen Glauben nicht suspendieren und von einer nachträglich anzustellenden Untersuchung abhängig machen darf. Wenn der Abfall vom Glauben als schwerstes Verbrechen betrachtet wird, so bedeutet dies nicht eine Forderung blinden Glaubens, sondern die Überzeugung von seiner Wahrheit und Göttlichkeit. Da der Kirche diese Überzeugung im innersten Wesen liegt und sie dieselbe in allen ihren Gliedern voraussetzt, kann sie den möglichen Bruch mit dem Glauben nur als eine abnorme Erscheinung ansehen. Denn, enthält die Lehre der Kirche wirklich das reine Wort Gottes — und sie selbst ist hiervon überzeugt — so kann eine aufrichtige und demütige Forschung in keinem Falle zu einem Bruche mit dem Glauben führen. Tritt ein solcher dennoch ein, und werden überdies glaubensfeindliche Lehren öffentlich verkündet und verbreitet, so bringt die Kirche nur das Recht der Gesamtheit gegenüber dem Mißbrauch eines individuellen Rechtes zur Geltung, wenn sie gegen das hartnäckige Beharren in dem, was sie als Irrtum betrachten muß, mit Ausschließung aus ihrer Gemeinschaft reagiert. Dieses Verfahren ist nicht bloß vollkommen rational, sondern auch das vom Standpunkt der Kirche einzig mögliche, auf das sie nicht verzichten kann, ohne ihren göttlichen Charakter und Ursprung zu verleugnen.

Eine ähnliche Lücke findet der Kritiker in der thomistischen Darstellung der Tapferkeit (*fortitudo*, Starkmut); es werde nicht in Betracht gezogen, daß bezüglich der Erforschung der Wahrheit bei der Ausübung des Rechtes der Forschung und der Wissenschaft und zur Überwindung des Irrtums Tapferkeit notwendig sei. Hat denn aber, fragen wir, nicht der heil. Thomas selbst diese „Tapferkeit“ in der Bekämpfung des Irrtums sowohl gelehrt, als auch geübt? Dabei möge jedoch nicht unbemerkt bleiben, daß der heilige Lehrer den jeder Tugend notwendigen Starkmut von der speciellen Tugend der *fortitudo* wohl unterschied (1. 2. qu. 61 art. 4). — Freilich im Sinne des Kritikers hätte Thomas jenen Starkmut gegen die Kirche statt in ihrem Dienste ausüben müssen. Er war aber von der Überzeugung durchdrungen, daß im Christentum die ewige Wahrheit selbst erschienen sei, und er glaubte die Vernunftgemähsheit dieser

Überzeugung gegen die Feinde des Christentums siegreich verteidigen zu können. Nicht zur Kritik und Bekämpfung des Christentums, die ja zur Genüge von den Gegnern besorgt wurde, sondern zur Verteidigung desselben wendete er seine hohen Geistesgaben an, und in dem siegreichen Erfolge seiner Bestrebungen selbst durfte und mußte er eine glänzende Bestätigung seines Glaubens und Bestärkung in ihm erblicken.

Wer möchte ein ernstes, freies Streben nach Wahrheit verpönen? Wenn aber das freie Streben mit der Annahme sich verbindet, daß es überhaupt keine „fertige“ Wahrheit gebe, der sich der Mensch zu unterwerfen habe, so besteht zwar über die Freiheit dieses Strebens kein Zweifel, aber der Ernst desselben muß entschieden bestritten werden. Von Demut vollends ist darin nicht das Geringste zu verspüren. Denn jene Annahme kommt der principiellen Leugnung der göttlichen Wahrheit und der Erklärung gleich, daß man sich unter keinen Umständen einer göttlichen Offenbarung unterwerfen wolle, wie immer sie sich auch beglaubigen möge. Die Versicherung ist daher bedeutungslos, daß die Gegner der Offenbarung nicht prüfen oder entscheiden wollen, ob Gott die Wahrheit offenbare (was kaum jemand im Ernste den Rationalisten zum Vorwurfe gemacht hat), sondern ob Gott sich offenbare. Man geht eben von Voraussetzungen aus und stellt Kriterien auf, die durch die evidentesten Gründe der Glaubwürdigkeit nicht befriedigt werden können. — Wenn im ernstesten Forschen nach Wahrheit sich die Tugend der Tapferkeit bethätigen kann, warum soll sie sich nicht vielmehr auch im Festhalten der Wahrheit sowohl durch den Heroismus des Blutzuges als auch durch die mutige Verteidigung des Bekenntners erproben können?

Wir geben dem Kritiker zu, daß eine Autorität, welche den Vernunftgebrauch verbietet, dadurch allein schon ihre Ungöttlichkeit bekunden würde. Ebenso aber würde dies auch eine Autorität thun, die einerseits ihren göttlichen Ursprung behaupten und anderseits doch die Bestreitung ihrer Ansprüche als zulässig und berechtigt anerkennen würde. Einer Autorität gegenüber, die sich als göttlich zu legitimieren vermag, ist der Glaubensgehorsam nicht nur vernunft-, sondern auch pflichtgemäß; denn das sacrificium intellectus ist nicht dumpfe und gedankenlose Unterwerfung, da die Kirche nicht nur die außerhalb ihrer Stehenden auffordert, ihre Ansprüche sorgfältig zu prüfen, sondern auch ihren Mitgliedern je nach Begabung und Beruf zur Pflicht macht, der Gründe ihres Glaubens sich bewußt zu werden. Selbst jenes „Opfer“, das dem Inhalt des Glaubens gegenüber

gefordert wird, bedeutet nicht gedankenlose Annahme der Mysterien, sondern ein Fürwahrhalten auf das Zeugnis der ewigen Wahrheit hin, also nur ein solches Fürwahrhalten, das nicht von der Vernunftseinsicht in die geoffenbarte Wahrheit abhängig gemacht wird.

An die Tugend der Mäßigkeit knüpft der Kritiker einen Ausfall auf das „weltliche Treiben der Hierarchie“ und bemängelt die theologische Lehre, daß sowohl die sakramentalen Wirkungen als auch insbesondere die päpstliche Unfehlbarkeit von der persönlichen Heiligkeit oder Unheiligkeit der Spender und Träger unabhängig seien. Seine einschlägigen Bemerkungen beweisen jedoch nur, wie sehr ihm das Verständnis der Kirche und ihrer göttlichen Leitung abhanden gekommen ist. Die göttliche Weisheit zeigt sich eben darin, daß sie ohne Aufhebung der persönlichen Freiheit doch die Quellen der Wahrheit und Gnade ungetrübt und ungehemmt durch die Jahrhunderte strömen läßt und so das Heil der Gläubigen, das sie an objektive Heilsfaktoren geknüpft hat, sicher zu stellen vermag. Wenn man an das Wort des Evangeliums erinnert, daß der Baum an den Früchten zu erkennen sei, und an den theologischen Grundsatz, daß die Gnade die Natur voraussetze (S. 461), so können wir uns auf die Tatsache der sittlichen Erneuerung der Menschheit durch Christentum und Kirche und ihre zahllosen Heiligen aller Jahrhunderte und Völker berufen: Instanzen, denen gegenüber die Schwächen einzelner Glieder der Hierarchie kaum in Betracht kommen können.

Auf die Bemerkungen über die thomistische Lehre von der Nächstenliebe fällt es schwer, eine Antwort zu geben. Um sie zu widerlegen, genügt es, sie mitzuteilen. Die Lehre, daß der Nächste um Gottes willen zu lieben sei, da nur dieses Motiv ein alle umfassendes, auch die Feinde einschließendes und zugleich ein übernatürliches, des Christen vollkommen würdiges ist, wird dahin gedeutet, daß die humanitäre Nächstenliebe zurück- und im Grunde der Papst allein als eigentliches Objekt der Gottes- und Nächstenliebe hingestellt werde.

In dem Begriffe der eingegossenen Tugenden, wie die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und Liebe von den Theologen bezeichnet werden, soll unmittelbar ein Widerspruch liegen. Der Kritiker kennt nur erworbene Tugenden, wiewohl doch auch die natürliche, moralische Tugend nicht ohne vorausgesetzte, natürliche Anlage erworben wird. Der angebliche Widerspruch ist nur dann vorhanden, wenn man das höhere, aus göttlicher Quelle stammende übernatürliche Geistesleben mit

dem Maßstab der gewohnten Begriffe messen will. Mit dem Begriffe der Tugend verhält es sich wie mit dem gewöhnlichen Begriff der Person, der einer Modifikation unterzogen werden muß, um auf die übernatürlichen Geheimnisse Anwendung zu finden. Gleichwie aber der gewöhnliche, philosophische Personbegriff durch die theologisch gebotene Modifikation nicht zerstört, sondern schärfer bestimmt wird, so verhält es sich auch mit dem Tugendbegriff, der ein Moment in sich enthält, durch das er geeignet ist, auf die übernatürliche Ordnung übertragen zu werden, nämlich das Moment der Habituierung und Stärkung der Seelenvermögen.

Der Kritiker will Glaube, Hoffnung und Liebe vielmehr Glückseligkeiten genannt wissen, da deren Besitz ein Glück, nicht eigentlich eine Pflichterfüllung, und deren Verlust ein Unglück, das größte im irdischen Dasein sei. In dieser Ansicht liegt eine gewisse Wahrheit, denn der Besitz der göttlichen Tugenden ist zweifellos das größte Glück des Menschen hienieden. Gleichwohl ist ihr Verlust nicht allein ein Unglück, sondern auch eine Verschuldung; denn, wer einmal durch göttliche Gnade — sei es mit oder ohne sein Zuthun — den wahren Glauben besitzt, kann ihn ohne eigene Schuld nicht verlieren. Ähnliches gilt von den übrigen theologischen Tugenden. Glaube, Hoffnung und Liebe sind Heilsgnaden und fließen als solche aus verborgener, göttlicher Quelle; ihre Bethätigung aber ist nicht ausschließlich Sache der Gnade, sondern zugleich des freien Willens. Sofern sie jenes sind, bilden sie gleichsam den Kern einer übernatürlichen Sittlichkeit, um den sich das gesamte sittliche Leben krystallisieren soll.

Obgleich der Glaube einerseits ein Gnadengeschenk Gottes ist, so ist er andererseits doch zugleich eine Pflicht für jeden, dem dieses Gnadengeschenk angeboten wird. Wer die göttliche Offenbarung, nachdem sie ihm hinreichend proponiert und erkennbar gemacht ist, nicht glaubt, ist ohne Entschuldigung; von ihm gilt das Wort, das nicht bloß aus dem Munde der Kirche, sondern Christi selbst kommt: *qui non crediderit, condemnabitur*. Die Handvoll Menschen aber, die behaupten, sie besäßen die absolute Wahrheit (S. 466), sind die Apostel und ihre rechtmäßigen Nachfolger, denen Christus seinen Beistand verhieß, und die er in alle Welt aussandte, um zu lehren und zu taufen, durch die also alle anderen Menschen „allein die absolute Wahrheit und die Gnadenspendung zum ewigen Heile erlangen“ (Ebd.). Wer gegen solche Lehren polemisiert, streitet nicht bloß gegen thomistische Philosophie, sondern gegen den einfachen Inhalt des

katholischen Katechismus. Mit jenem Auftrag Christi sind alle Völker auf die Apostel, „auf eine Handvoll Menschen“, als die Vermittler ihres Heiles, ihrer ewigen Bestimmung, hingewiesen. Will man hierin eine Ungerechtigkeit, eine Verletzung der Liebe gegen diese Völker ersehen, so trifft die Anklage den Urheber des Christentums selbst. Man kann allerdings fragen: warum schmachten so viele Völker seit Jahrhunderten in Finsternis und Unkenntnis des wahren Glaubens? Sollen wir indes mit dem Kritiker am Christentum selbst und an der Weisheit und Güte Gottes irre werden, weil wir nicht im stande sind, auf diese und ähnliche Fragen eine vollkommen befriedigende Antwort zu geben? Was würden wir damit gewinnen? Nicht nur nichts, sondern der letzte Anker der Menschheit, eben das Christentum selbst, müßte im Abgrunde religiöser Gleichgültigkeit und eines unheilbaren Skepticismus versinken. Der einzige richtige Schluss, den wir zu ziehen haben, ist derjenige, aus welchem die großartige Missionsthätigkeit der Kirche hervorgeht, nämlich alles, was in unseren Kräften steht, zu thun, um die gesamte Menschheit an den Segnungen des Christentums teilnehmen zu lassen.

Wenn gesagt wird, daß der göttliche, übernatürliche Glaube nicht bloß Sache der Erkenntnis, sondern auch des Willens sei, so ist dies vollkommen begründet; denn ein Fürwahrhalten, das nicht auf der Einsicht in die innere Wahrheit des Fürwahrgehaltenen beruht, ist nicht ein notwendiges, sondern ein freies, setzt also die Glaubensgeneigtheit voraus. Bemerket man hiergegen, daß, was als göttliche Offenbarung erkannt sei, notwendig geglaubt werde, so ist zu erwidern, daß wir zwar mit Evidenz die Glaubwürdigkeit, nicht aber die Wahrheit des Christentums, resp. der christlichen und katholischen Lehre zu erkennen vermögen. Die vom Kritiker aus der Abhängigkeit des Glaubens vom Willen gezogenen Folgerungen aber sind nicht als stichhaltig anzuerkennen; denn obgleich gilt: *nemo credit nisi volens*, so ist damit doch keineswegs gesagt, es hänge nur vom bösen Willen der Andersgläubigen ab, wenn sie andersgläubig seien, da nach theologischer Lehre Andersgläubige in einem unüberwindlichen, also unverschuldeten, Irrtume befangen sein können.

Aus allem Bisherigen läßt sich abnehmen, wie das Urteil des Kritikers über den theologischen Fundamentalbegriff des Übernatürlichen lauten werde. Ohne sich um die Unterscheidung eines natürlichen und übernatürlichen Endziels zu kümmern, stellt er die theologische Lehre so dar, als ob der Mensch ohne die übernatürlichen Gnadengaben des ursprünglichen Zustandes

als ein absolut unzweckmäßiges Geschöpf, als ein Unfähiger, Dürftiger und wie ein hilfloser Bettler dagestanden wäre. Dazu komme, daß jene Gaben, durch welche der Mensch zu seinem Endziel erst wahrhaft befähigt werde, ihm nur als accidentelle Momente zu teil geworden seien. Ein, wie ihm dünkt, weder Gottes noch des Menschen würdiger Gottesbegriff, der solcher Auffassung zu Grunde liege (S. 469)! So glaubt derjenige reden zu dürfen, der es der Würde Gottes entsprechend hält, Phantasie zu haben, und der Würde des Menschen, ein Phantasieprodukt zu sein. Wir wollen dem Kritiker sagen, was Gottes würdig ist: nämlich seinem Geschöpfe mitzuteilen, was es von Natur gar nicht haben, was ihm nur durch Gnade, sonach als etwas Accidentelles verliehen werden kann: nämlich der unmittelbaren Anschauung Gottes gewürdigt zu werden.

Obgleich indes das Übernatürliche dem Menschen nur als ein Accidentelles, d. h. weder als etwas Substanzielles noch aus seiner Substanz und den Principien seiner Natur Resultierendes, zukommen kann, so ist doch die Behauptung falsch, daß deshalb das Natürliche durch das Übernatürliche nicht wahrhaft und in naturgemäßer Weise vervollkommenet werde; denn wenn der Geist durch jede objektive Erkenntnis vervollkommenet wird, obwohl dieselbe als solche nicht aus dem Wesen des Geistes hervorgeht, so wird dies in um so höherem Maße von der Erhebung zur Anschauung Gottes gesagt werden müssen, wengleich diese dem geschaffenen Geiste nur durch Gnade, nicht als Ausfluß seines Wesens oder durch seine natürliche Kraft zu teil wird.

Die Lehre von der Erbsünde verwickelt der Kritiker zu einem Knäuel, der nur schwer zu entwirren ist. Wie kommt er zur Annahme, daß durch die Erlösungsthätigkeit zwar die Schuld, nicht aber die Strafe weggenommen werde? Weiß er denn nicht, daß nach dem Apostel in den Wiedergeborenen nichts Verdammungswürdiges — nihil damnationis — mehr ist? Die Konkupiscenz zwar bleibt, aber nicht als Strafe, sondern nur als die natürliche Folge des Vermögensdualismus des sinnlichen Begehrens und geistigen Wollens im Menschen, dessen möglicher Zwiespalt nicht durch eine besondere Gnadengabe unterdrückt wird, sondern zur Bewährung im Kampfe — ad agonem — dienen soll. — Was sollen wir aber zu der Behauptung sagen, daß nach Thomas der Kampf zwischen gut und böse eigentlich schon im Schaffen stattfindet? Es beliebt dem Kritiker, die thomistische Auffassung der Erhaltung als kontinuierliches Schaffen in dem Sinne zu nehmen, daß die göttliche Schöpferthätigkeit als das eigentlich Seiende und Dauernde die übernatürliche Gnade

an sich erfahre, woraus dann folgen würde, daß das Böse die Schöpferthätigkeit Gottes unmittelbar selbst affiziere. Dies ist nicht mehr Kritik, sondern Mißhandlung und Entstellung der thomistischen Lehre. Der Kritiker bedarf aber eines solchen Zerrbildes, um die Aufmerksamkeit von seiner eigenen Lehre abzulenken; denn ist die Welt göttliche Imagination, so besteht in Wahrheit nur göttliches Thun und Handeln, und das Böse hat die göttliche Thätigkeit selbst zu seinem Substrat.

Die tiefsinnige Lehre, daß wir gut sind, weil Gott uns liebt, hebt keineswegs, wie der Kritiker meint, den letzten selbständigen Rest des Menschenwesens auf, sondern enthält das Bekenntnis, daß wir Sein und Gutsein von Gott besitzen; jedoch anders das Sein und anders das Gutsein, da letzteres zugleich von uns, unserer eigenen Selbstbestimmung abhängt.

Um die Frage, wodurch die Thatsächlichkeit übernatürlicher Einwirkung kundgegeben und bewiesen werde, zu beantworten, werden wir uns allerdings, soweit es sich um die Ordnung der Gnade handelt, nicht auf die Erfahrung berufen. Der Kanon, daß nur das Erfahrene und Erfahrbare wirklich sei, bildet einen, sogar den Grundirrtum der neueren Philosophie, welchem bei unserem Kritiker selbst der theistische Begriff Gottes, der Schöpfung, des Übernatürlichen zum Opfer fallen. Wir wissen aber von jener Thatsächlichkeit durch göttliche Offenbarung, die uns zugleich erklärt, daß hienieden die Herrlichkeit der Kinder Gottes noch nicht offenbar, also nicht Gegenstand der Erfahrung ist: nondum apparuit, quid erimus. I Joh. 3, 2. Die verborgene Herrlichkeit der Kinder Gottes, die im Jenseits offenbar wird, wird allerdings nicht durch natürliche Tugenden erworben. Dessen ungeachtet sind diese für die Erreichung des höchsten Menschenzieles nicht wertlos (S. 474); denn das Übernatürliche zerstört nicht, sondern erhöht und vervollkommnet die Natur.

Nicht nur die thomistische, sondern die kirchliche Sittenlehre kennt außer den göttlichen auch kirchliche Gebote, die den göttlichen nicht fremdartig gegenüberstehen, sondern sie näher bestimmen und auf ihre Erfüllung unter konkreten Umständen abzielen. Sollte es daher auch Menschen geben, welche die Erfüllung kirchlicher Vorschriften als Beschwichtigungsmittel des Gewissens betrachten, so liegt hierin eine Selbsttäuschung, die man ohne Ungerechtigkeit nicht dem Kirchengebote zur Last legen kann. Es ist daher eine ungerechte Anklage, daß dieselben vielfach der Sittlichkeit schaden. Sollte dies in irgend einem Falle zutreffen, so läge die Schuld nicht in den Geboten der Kirche, deren innere Absicht und wesentliche Wirkung

heilsam sind, sondern in dem Mißbrauch derjenigen, die sie jener Absicht entfremden. Über die Berechtigung der Kirche zu solchen Geboten aber kann unter Christen kein Zweifel sein, da sie durch die klarsten und formellsten Aussprüche Christi selbst verbürgt ist.

Von den Argumenten, durch welche der englische Lehrer die Unerlaubtheit des Zinsnehmens aus einem rein konsumptiblen Anleihen zu begründen sucht, hält der Kritiker sich befugt, zu sagen: „die moderne Zeit zeige, wie sehr hier der scholastische Heros ins Leere rede“. Das Raisonement sei im Grunde dies, das Geld dürfe nicht als nutzbringende Sache nach der kirchlichen Lehre betrachtet werden, also ist es nicht nutzbringend. Er wufste indes, daß der hl. Thomas in dieser Frage nicht bloß auf die Kirchenlehre, sondern auch auf Aristoteles sich beruft (*Ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα νομίματος, ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστίν.* Polit. I. I. 1258 b 9). Ein gerechter Richter würde im gegebenen Falle dem englischen Lehrer wenigstens dieselbe Rechtfertigung oder Entschuldigung zu teil werden lassen, die zu Gunsten der aristotelischen Ansicht von der Unnatur des Zinsnehmens geltend gemacht wird, daß das Kapital selbst nicht in neuerer Zeit „seine völlige Ausbildung“ erlangt hat (Stahr bei Susemihl, Arist. Politik B. II. S. 30 Anm. 98).



DIE GRUNDPRINCIPIEN DES HL. THOMAS VON AQUIN UND DER MODERNE SOCIALISMUS.—

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

V.

Das Eigentum.

(Fortsetzung von Bd. IX S. 115.)

„Dein Name“, so redet in der Wut des fanatischen Unglaubens Proudhon Gott den Herrn an (*systeme des contradictions économiques I, p. 360*), „dein Name, der so lange Zeit das letzte Wort des Weisen war, die Bestätigung des Richterspruches, die Kraft des Fürsten, die Hoffnung des Armen, die Zuflucht