

nicht bloß äußerlich anklebende, sondern aus der sachlichen Auffassung entspringende Unterschied findet seine passende Erklärung sicherlich nicht darin, daß der biblische Bericht als Niederschlag altbabylonischer Traditionen angesehen wird, wohl aber eher darin, daß beide dieselbe Tatsache künden, jener der nackten Wahrheit gemäß, diese phantastisch verzerrt und verwirrt.

Somit legt das alte Babylonien auch hinsichtlich dieses hochwichtigen Ereignisses, der menschlichen Ursünde mit ihren Folgen, der Heiligen Schrift zugunsten seine Zeugenschaft ab, derer die Bibel zwar nicht bedarf, die ihr jedoch nicht zur Unehre gereicht.

Zur Anwendung der Entwicklungslehre auf den Menschen.

Von R. Handmann S. J.

Es wurde bereits in einem früheren Hefte dieser Quartalschrift (vergl. III. 1908, S. 499 ff.) die Deszendenztheorie in ihrer Anwendung auf die organische Welt der Tiere und Pflanzen einer eingehenderen Besprechung unterzogen und es wurden die allgemeinen Grundsätze dargelegt, welche in dieser gemischten, in mehrere Wissenschaften zugleich einschlägigen Frage sowohl dem Theologen, als auch dem Philosophen, ja auch selbst dem exakter und wissenschaftlich vorgehenden Naturforscher vor Augen schweben, und die sie bei sachlicher Beurteilung aller vorliegenden Tatsachen und annehmbaren Theorien leiten müssen. Die Untersuchung bezüglich der Entwicklungslehre in ihrer Anwendung auf den Menschen erscheint im allgemeinen leichter ausführbar, als die erstere in bezug auf die tierischen und pflanzlichen Organismen; gleichwohl bieten sich in unserer gegenwärtigen Frage auch wieder besondere Schwierigkeiten.

Auch bei dieser Untersuchung wird es sich empfehlen, zunächst den allgemeinen Standpunkt darzulegen, der in der wissenschaftlichen Beurteilung unserer Hauptfrage in Bezug auf die Abstammung des Menschen einzunehmen ist, und sodann auf einige damit im Zusammenhange stehende naturwissenschaftliche Fragen näher einzugehen, dabei soll des besseren Verständnisses wegen auf einige schon früher besprochene Punkte zurückgegriffen und diese noch klarer auseinandergelegt werden. Die Natur und Wichtigkeit unseres Gegenstandes erheischt notwendig eine ausführlichere Behandlung desselben, und dies um so mehr, als die Frage in Bezug auf die Abstammung des Menschen eine der brennendsten unserer Tage geworden und gegenwärtig in ein sehr akutes Stadium getreten ist, indem die Anhänger der monistischen Deszendenzlehre, wie aus gegenseitiger Vereinbarung, auf der ganzen Linie durch Wort und Schrift einen neuen heftigen Sturm gegen die christliche Weltanschauung zu erheben scheinen, und ihre monistische Lehre durch nicht wenige

darwinistische Prachtwerke in gemeinverständlicher Fassung unter dem Volk zu verbreiten suchen. Dabei wird die christliche Weltanschauung in so entstellter Form wiedergegeben und der gegnerische Standpunkt so annehmbar, ja als der einzig wissenschaftlich berechtigte hingestellt, daß viele auch wissenschaftlich gebildete Katholiken selbst in einigen Hauptfragen auf die dargebrachten Einwürfe keine entsprechende Antwort zu geben wissen.

Hier reicht eine mehr allgemeine, kürzere Erörterung nicht aus. Wir werden uns daher in den nachfolgenden Untersuchungen zwar stets einer größtmöglichen Kürze befleißigen und deshalb auf einige Quellenwerke, wo die betreffende Frage ausführlicher behandelt wird, verweisen, glauben jedoch dort, wo es notwendig erscheint, eine eingehendere Behandlung einiger wichtigeren Fragen nicht umgehen zu können. Uebrigens soll gegen den Schluß dieser ganzen Abhandlung ein allgemeiner Rückblick auf das Vorhergehende geworfen und das Resultat der Untersuchung kurz zusammengefaßt werden.

I. Allgemeiner Standpunkt.

1. Beziehungen der Naturwissenschaft zur Metaphysik und Theologie.

Die Erforschung eines jeden Gegenstandes überhaupt kann nur dann stattfinden, wenn dessen Wesen oder die eigentümliche Natur desselben bekannt und sicher gestellt ist. Ohne diese Kenntniss wäre eine jede wissenschaftliche Untersuchung, besonders jene, die mit dem Wesen oder der Natur des betreffenden Gegenstandes im engen Zusammenhange steht, von vorneherein verfehlt, und es wären die dabei erzielten „Resultate“ nur Scheinresultate und ohne jeden Wert. Bei unserer Untersuchung über die Abstammung des Menschen muß daher vor allem anderen die eigentliche, innere Natur des Menschen festgestellt sein. Von dieser Natur des Menschen hängt die ganze Lösung unserer Frage ab.

Ueber das eigentliche, innere Wesen einer Sache nun kann die reine Naturforschung als solche, auch selbst in Bezug auf Gegenstände, die sonst ihrer physischen Außenseite wegen in ihr eigenes Gebiet einschlagen, kein sachliches Urtheil fällen, die reine Naturforschung befaßt sich eben nur mit den äußeren, sinnesfälligen Eigenschaften der Naturkörper und sie ist deshalb als solche oder von ihrem rein naturhistorischen Standpunkte aus nur berechtigt, diese äußeren Eigenschaften und nur diese äußeren Eigenschaften in ihrer Weise zu erklären; alle anderen Objekte, also auch die innere Natur oder das Wesen einer Sache, muß sie einer höheren Wissenschaft überlassen. Mit dieser Wahrheit in Bezug auf das Objekt der Naturforschung stimmen auch die Anhänger der monistischen Dezendenztheorie überein, indem sie erklären, daß in das Gebiet der Naturforschung nur jenes gehört, was auf Sinnes-
eindrücke zurückgeführt werden kann, oder wie andere sagen,

was sich auf Bewegungsvorgänge bezieht.¹⁾ Kann diese Spezialisierung der reinen Naturforschung zugegeben werden, so liegt doch einer der größten Irrtümer und Denkfehler vieler Naturforscher der Neuzeit darin, daß sie die Naturforschung überhaupt oder doch wenigstens in ihrem Gebiete als „unumschränkte Alleinherrscherin“ bezeichnen,²⁾ und andererseits selbst jede Beziehung der Naturforschung zu anderen höheren Wissenschaften, wie namentlich zur Metaphysik und Theologie als „unwissenschaftlich“ abweisen.

Da dieser Standpunkt von Seite der Naturforschung unserer Tage als einer der kritischsten bezeichnet und andererseits Dr. Plate, Zoologe der Landwirtschaftlichen Hochschule in Berlin, als ein Hauptvertreter des modernen monistischen Lehrsystems angesehen wird, so erscheint es angezeigt, hier wie auch später noch bei anderen Fragen, besonders die Ausführungen dieses Monisten etwas mehr zu berücksichtigen.³⁾

Wir haben schon oben seine Ansicht über das von ihm geforderte „allseitige“ Gebiet eines „Naturforschers“ kennen gelernt.

In Bezug auf das Verhältnis der Naturforschung zur „Metaphysik“ äußert sich Dr. Plate wie folgt: „Wenn (P. Wasmann) über Ameisen spricht, ist er vollständig Zoologe; sowie ihm aber das Kapitel der Entstehung der Lebewesen oder Entstehung des Menschen vorgelegt wird, Fragen, die nach meiner Meinung auch einfach naturwissenschaftliche Fragen sind, dann auf einmal wendet er andere Methoden an, dann spielt er das Dogma, die metaphysische Erklärung gegen den Naturforscher aus. Das können wir als Naturforscher nicht billigen.“ (A. a. D. S. 54). „Ich will der Metaphysik“, bemerkt Plate später (S. 62) gar nicht den Boden bestreiten, denn ich verstehe nichts davon. Sie mag in der Theologie ihre Berechtigung haben, aber für den Naturforscher gibt es keine Wissenschaft vom Uebersinnlichen.“

¹⁾ Vergl. Dr. L. Plate, Ultramontane Weltanschauung, 2c. Jena. 1907. Seite 90. — ²⁾ So bemerkte u. a. Dr. Friedenthal in seiner Gegenrede am Berliner Diskussionsabend (Februar 1907): „Die Naturwissenschaft muß auf ihrem Gebiete unumschränkte Alleinherrscherin bleiben, die Theologie der Zukunft sich auf das Reich der Begriffe oder Ideale beschränken.“ — Plate (a. a. D.) geht noch weiter und erklärt einfach: „Ein echter Naturforscher muß ohne jede Voreingenommenheit an naturphilosophische Fragen herantreten und darf nur gebunden sein durch richtige Anwendung der Denkgesetze und der Sinnesorgane.“ „Dem Naturforscher dürfen keine äußeren Schranken für seine Untersuchungen gezogen werden. Er muß sich an jedes Problem heranwagen dürfen, an die Herkunft der Lebewesen, an den Tod, an die Entstehung und das Wesen der menschlichen Seele ebenso gut, wie an den Gottesbegriff (!) und den Zusammenhang der Naturkräfte“ 2c. (S. 142). — ³⁾ Nach Plate (a. a. D. S. 67) ist „Monismus (Einheitslehre) der kurze Ausdruck für die naturwissenschaftliche, alle außer- und übernatürliche Vorstellungen zurückweisende Weltanschauung. Er beruht auf zwei Grundgedanken, auf der Einheitlichkeit der gesamten Natur und auf ihrer absoluten Gesetzmäßigkeit.“ Wir werden im Verlaufe dieser Arbeit auf diese monistische Weltanschauung zurückkommen.

Dieser Standpunkt der Naturforschung in Bezug auf ihre „Alleinherrschaft“ und ihre Stellung zur Metaphysik und anderen höheren Wissenschaften müssen wir als einen ganz verfehlten und irrthümlichen zurückweisen. Abgesehen davon, daß eine jede Wissenschaft vernunftgemäß die sicheren Lehren und erwiesenen Resultate einer jeden anderen Wissenschaft als zu Recht bestehend anzuerkennen und bei einschlägigen Fragen zu berücksichtigen hat, so muß auch schon die „Naturwissenschaft“ selbst, wenn sie überhaupt noch „Wissenschaft“ sein will, sich auf einen höheren Standpunkt stellen, als die reine Naturforschung als solche einnimmt. Sie wäre sonst keine „Naturwissenschaft“, sondern nur eine einfache Naturkenntnis, eine bloße Naturbeschreibung, die noch keine „Wissenschaft“ im wahren Sinne des Wortes ist.

Will ein Naturforscher dennoch in der Kenntnis seines Gegenstandes weiter gehen und dabei auch „wissenschaftlich“ vorgehen, so muß er sich eben auf diesen höheren, wissenschaftlichen Standpunkt stellen. Dieser Standpunkt kann aber kein anderer sein, als der philosophische, der metaphysische Standpunkt. Denn da in die Metaphysik auch die allgemeinen Denkgesetze, die übersinnlicher somit metaphysischer Natur sind, gehören, wie überhaupt alle geistigen Ideen, Urteile und Schlußfolgerungen und damit alle darauf aufgebauten wissenschaftlichen Systeme, so kann ein vernünftig denkender Naturforscher bei seinen wissenschaftlichen Forschungen der Metaphysik und ihrer Zweigwissenschaften gar nicht entbehren, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. Auch bei Plate tritt dieser Widerspruch offen zu Tage. Plate will einerseits die Metaphysik gänzlich von der „Naturwissenschaft“ ausgeschlossen wissen, andererseits will er dennoch bei der Erklärung naturwissenschaftlicher Fragen die Denkgesetze und die sich daraus ergebenden Folgerungen, also die Metaphysik, wieder einbezogen haben; der Naturforscher soll ihm zufolge an ein jedes „naturphilosophisches“ Problem herantreten dürfen, selbst an den „Gottesbegriff“, und er selbst betreibt, trotz aller Abweisung des metaphysischen Standpunktes, Metaphysik und sucht auch durch metaphysische Gründe sein monistisches System gegen die Angriffe anderer zu verteidigen, so viel dies ihm der Gebrauch dieser geistigen Waffen gestattet, in deren Handhabung er allerdings wenig Übung verrät, ja wo er nach seinem eigenen, sehr mißlichen Geständnisse nichts davon versteht.¹⁾

Da sich die „Naturwissenschaft“ notwendig wie eine jede andere Wissenschaft auf die Metaphysik stützen muß, so können wir Plate, der jede Metaphysik von sich weist, auch nicht als einen wissenschaftlichen Naturforscher betrachten. Von einem wissenschaftlich vorgehenden Naturforscher verlangen wir, daß er nicht nur mit der Schärfe des Seziermessers, sondern auch mit der meta-

¹⁾ Plate a. a. O. S. 62. (S. ob.)

physischen Schärfe des Geistes zu arbeiten verstehe.¹⁾ Daß dies auch für die Behandlung naturwissenschaftlicher Fragen unbedingt notwendig ist, um ihren wissenschaftlichen Charakter zu wahren, wird, wie es eben nicht anders sein kann, auch von anderen philosophisch gebildeten Forschern als eine Bedingung einer wahren Forschung hingestellt. So äußert sich z. B. Dr. Senff an einer schon oben angezogenen Stelle gelegentlich einer Kritik der Wasmannschen Vorträge und der gehaltenen Gegenreden²⁾: „Die Forderung der Trennung der Naturforschung und philosophischer Betrachtung besteht nur zu Recht bis an den Punkt, wo die exakte Beobachtung des Einzelfalls aufhört und mit irgend einem Resultate abschließt. Die Verknüpfung und Verbundung dieser in ihrer Vereinzelung oder auch in koordinierter Summation an sich recht wertlosen Resultate ist die berechnigte Sache und eigentliche Aufgabe der Philosophie, und ich wüßte nicht, wie wir weiter kommen sollten, wenn ein Naturforscher kein Philosoph sein dürfte.“ Er hält deshalb auch den Standpunkt P. Wasmann für ganz berechtigt, in naturwissenschaftlichen Fragen die Metaphysik mit Sprechen zu lassen, und er tadelt in den Erwiderungen Dr. Plates dessen unberechtigtes Vorgehen.³⁾

Was das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Theologie (Dogma, Glauben) betrifft, so scheinen wenigstens einige Naturforscher einen Unterschied zwischen Metaphysik und Theologie (Glaubenswahrheiten) bestehen zu lassen, verwechseln jedoch auch wieder oft beide Wissenschaften, so z. B. Plate, der von einem „metaphysischen Glaubenssatz“ spricht⁴⁾; andere⁵⁾ verweisen einfach die „Metaphysik“ in das Gebiet des „Glaubens“.

Daß nun ein wissenschaftlich gebildeter Naturforscher auch keine theologischen Wahrheiten, besonders zur Aufklärung naturwissenschaftlich noch zweifelhafter, oder auf rein naturwissenschaftlichem Wege gar nicht lösbarer Fragen berücksichtigen könne, ja nicht einmal berücksichtigen dürfe, ohne seinen wissenschaftlichen Standpunkt aufzugeben, — diese Ansicht beruht wohl zunächst auf einer irrtümlichen Ver-

¹⁾ Den Mangel dieser wissenschaftlichen Schärfe vermissen wir in hohem Maße in der Erwiderungsrede Dr. Plates am Berliner Diskussionsabend. Dieser Mangel an wissenschaftlicher Schärfe wird ihm auch von anderen vorurteilsfreien Forscher wie z. B. von Dr. M. Senff (vergl. „Harzer Kurier“ vom 27. und 28. April 1907. — S. Wasmann, Der Kampf um das Entwicklungssystem zc., S. 154) vorgeworfen, welcher Plate den Rat gibt: „Dieber etwas weniger kirchenpolitische Entrüstung und etwas mehr wissenschaftliche Wahrhaftigkeit, auch wenn sie unbequem kommt.“ „Dann käme —“ fügt Dr. Senff bei — ein dritter in protestantischen Landen nicht in die heikle Situation, ehrenhalber einem Jesuiten beispringen zu müssen.“ — ²⁾ A. a. O., vergl. vorherige Anm. — ³⁾ Dr. Senff a. a. O. „Daß P. Wasmann“, bemerkt er, „dem Metaphysischen . . . sein Recht zuerkennt, hat er offen und frei dargelegt, ein Bekenntnis, welches der ‚modernen‘ Menschheit immer wieder vor das Gewissen gerückt werden muß, selbst wenn es Ueberwindung kosten sollte.“ Vergleiche F. Reinfke, Philosophie der Botanik, 1905. — ⁴⁾ A. a. O. vergl. S. 54. — ⁵⁾ Vergl. „Naturwissenschaftliche Wochenschrift“, 1908, Nr. 12, S. 192.

wechslung der „reinen Naturforschung“ mit der „Naturwissenschaft“ als „Wissenschaft“, — andererseits auch auf einer falschen Deutung des „naturwissenschaftlichen“ Standpunktes überhaupt.

Es wurde schon früher bemerkt, daß die reine Naturforschung als solche nur eine einfache Naturkenntnis ist, die nur die äußeren sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Naturkörper zu ihrem Forschungsgebiet hat. Sie kann daher nur sagen: Sie sei nur berechtigt, über diese äußeren Eigenschaften ein Urteil zu fällen, aber nicht auch über solche Objekte, die nicht sinnlich wahrnehmbar oder die übersinnlicher Natur sind.

Erhebt sich diese Naturforschung zur „Naturwissenschaft“, zieht sie daher auch die Grundlage aller Wissenschaft, die Metaphysik, herbei, so wird sie auch wieder nur sagen können: So weit diese natürliche Kenntnis reicht, könne sie zwar auch in naturphilosophischen Fragen ein kompetentes Urteil fällen, aber nicht über Fragen, die noch höherer Natur sind und welche die natürliche Erkenntnis unserer beschränkten Verstandeskkräfte überschreiten, deren Objekte daher auch (wie die Glaubenswahrheiten) „übernatürliche“ genannt werden. Hieraus folgt aber keineswegs, daß die „reine Naturforschung“ nicht auch die „Naturwissenschaft“, und die „Naturwissenschaft“ wieder nicht die „Theologie“ berücksichtigen dürfe, oder mit anderen Worten, daß ein Naturforscher kein Philosoph und kein Theologe sein könne und ihm seine allseitigen Kenntnisse zu verwerten nicht gestattet sein würde.¹⁾

Überall wird aber auch ein solcher, allseitig wissenschaftlich ausgebildeter Naturforscher den besonderen wissenschaftlichen Standpunkt zu wahren wissen, daher weder als reiner Naturhistoriker philosophische Probleme, noch umgekehrt als Naturphilosoph rein naturhistorische Fragen aprioristisch lösen; ebenso wird er auch theologische Wahrheiten nicht als naturwissenschaftliche Lösungen betrachten u., aber alle seine Kenntnisse wird er mit Wahrung des besonderen Standpunktes zur objektiven Lösung was immer für einer Frage benützen können.

¹⁾ Dr. Plate (a. a. O. S. 63) warf daher dem P. Wasmann sehr unrichtig eine „Doppelnatur“ vor, als würde er einmal als „Naturforscher“ und das andere Mal als „Theologe“ aufgetreten sein. Dem gegenüber kann bemerkt werden, daß ein Naturforscher, der zugleich Philosoph und Theologe ist, wohl jenem überlegen ist, der in den entsprechenden Wissenschaften nicht bewandert ist. Uebrigens trat P. Wasmann keineswegs als Theologe, sondern nur als Naturphilosoph auf, wenn er auch seinen christlichen Standpunkt offen bekannte. Es ist daher auch die Behauptung Plates unrichtig, P. Wasmann sei in seinen philosophischen Schlussfolgerungen aus den naturwissenschaftlichen Tatsachen von kirchlichen Vorurteilen geleitet gewesen. Dr. Senf (a. a. O.) äußerte sich deshalb in seiner Kritik mit Recht: „Nach meiner Auffassung ging Wasmann nicht von kirchlichen Vorurteilen aus, sondern gelangte umgekehrt als naturwissenschaftlicher Forscher zu Resultaten, welche sich seinem religiösen Glauben nicht notwendig feindlich gegenüberstellen. Daß er das freudig bekennt, ist sein gutes Recht, — wohl recht eigentlich seine Pflicht, wenn er seine Mitmenschen lieb hat.“

Es braucht in dieser Zeitschrift nicht erst weiter auseinander-
gesetzt zu werden, welche Vorteile natürliche Wissenschaftszweige aus
theologischen Wahrheiten ziehen können. Diese sicheren und gewissen
Wahrheiten, um so sicherer und gewisser, je höher ihre Erkenntnis-
quelle ist, sind helle Leitsterne der natürlichen Wissenschaften, um
nicht, besonders in dunkleren Fragen, von der Wahrheit abzuweichen
und um so schneller und sicherer die Wahrheit zu finden. Aus dem
bisher Gesagten müssen wir einige sehr wichtige Folgerungen ziehen.

Die erste Folgerung ist, daß Naturforscher, welche auf dem
einseitigen Standpunkt stehen, höhere entwicklungsgeschichtliche Fragen,
wie namentlich jene in Bezug auf die Natur und Abstammung
des „Menschen“ ohne Metaphysik lösen zu wollen, und die
andererseits selbst keine metaphysischen oder höhere Kenntniffe besitzen,
von vorneherein gar nicht fähig erscheinen, in diesen Fragen ein
sachliches Urteil zu fällen, daß daher auch den von ihnen als
„Resultate“ aufgestellten Folgerungen der wissenschaftliche
Wert abgesprochen werden muß.

Die zweite Folgerung ist, daß ein wissenschaftlich gebildeter
Naturforscher die Frage über die Natur und Abstammung des Menschen
nur den metaphysischen Denkgesetzen und deren Schluß-
folgerungen gemäß einer Lösung zuführen könne.

Als dritte Folgerung ergibt sich, daß ein Naturforscher, wenn
er auch zugleich Theologe wäre, die volle Berechtigung besitzt, bei
naturwissenschaftlichen Fragen wie insbesondere bei der oben genannten
(die z. B. eine naturwissenschaftliche ist) auch einschlägige theologische
Wahrheiten zu berücksichtigen und sie als Leitsterne seiner Forschungen
zu betrachten. Wir werden dies auch im Verlaufe unserer Untersuchung
tun, zumal auch ein anderer Zweck dieser Arbeit ist, den theologischen
Standpunkt in allen diesen Fragen darzulegen.

2. Die Natur des Menschen und die Stellung des Menschen zum Naturreich.

Vernunft und Offenbarung, Metaphysik und Theologie stimmen
den materialistisch-monistischen Theorien gegenüber darin überein,
daß die menschliche Natur ihrem eigentlichen Wesen nach aus Leib
und Seele zusammengesetzt ist, wobei die Seele eine geistige,
immaterielle Substanz und die Lebensform des materiellen Körpers ist.

Aus dieser Wesenheit der menschlichen Natur ergibt sich der
wesentliche, qualitative Unterschied vom bloßen Tiere, das ein
reines Sinneswesen und dessen Lebensprinzip keine geistige
Substanz ist und aller geistigen Fähigkeiten entbehrt. Die näheren
Beweise für diese Wahrheiten können wir wohl der Metaphysik und
Theologie, wo sie ausführlich ihrer Erkenntnisquelle entsprechend
gegeben werden, überlassen,¹⁾ und wollen hieraus nach einigen Aus-

¹⁾ Vergl. u. a.: Dr. Scheeben, „Handbuch der kath. Dogmatik“ Bd. II,
n. 385 ff. — Dr. Gutberlet „Naturphilosophie“, (2. Aufl. S. 175 ff.) und:
„Der Kosmos“ (Paderborn 1908). Im letzteren Werke behandelt der genannte

einandersetzungen nur für unseren Zweck einen Schluß in Bezug auf die Stellung des Menschen zum Naturreich ziehen.

Wir teilen die Naturkörper dieser sichtbaren Welt je nach ihrer verschiedenen Seinsstufe in zwei große Reiche, in das Reich der anorganischen, unbelebten, und in das Reich des organischen, belebten Naturkörper. Das Reich der Organismen umfaßt wieder zwei große Abteilungen, das Reich der Pflanzen und das Reich der Tiere.

Die Pflanzen besitzen nur ein vegetatives, die Tiere ein rein sensitiv-vegetatives Lebensprinzip.

Die Naturkörper dieser drei Naturreiche sind demnach bezüglich ihrer inneren Natur wesentlich voneinander unterschieden. Alle Versuche der Neuzeit, die Schranken dieser drei Reiche aufzuheben, sind als gänzlich mißglückt zu betrachten. Weder Beobachtungen¹⁾

Verfasser auch sehr sachlich sowohl die Natur der Pflanze als auch jener des Tieres. In Bezug auf das organische und anorganische Reich vergl. Drieschel S. J. „Der belebte und unbelebte Stoff“ (Stimmen aus Maria-Laach, Erg. 22). So auch: Concilium Vaticanum (Const. dogm. 2. can. I, V), Lateranense IV., Viennense etc. — ¹⁾ In Bezug auf die scheinbar lebenden (flüssigen) Kristalle vergleiche diese Zeitschrift, 1908, III. S. 515. Die von D. Lehmann („Flüssige Kristalle und die Theorie des Lebens“ Leipzig 1906) beobachteten Erscheinungen sind, wie hier bemerkt wurde, keine Lebenserscheinungen, sondern nur physikalische oder chemische Vorgänge. — Einige Forscher, wie W. Pfeffer („Pflanzenphysiologie“, 2. Aufl. 1903), G. Haberlandt („Die Sinnesorgane der Pflanzen“, 1905 und „Sinnesorgane im Pflanzenreich“, 1906) Francé („Das Sinnesleben der Pflanzen“, 1905) u. a. haben einige Reizorgane an Pflanzen entdeckt, die sie als „Sinnesorgane“ deuten wollen. Zur weiteren Erklärung sei mit Dr. Gutberlet („Der Kosmos“ S. 450) folgendes bemerkt: Die Vernunft kann zwischen Empfinden und Nichtempfinden kein Mittelglied anerkennen; haben die Organismen Empfindung, so sind sie Tiere, haben sie keine Empfindung, aber doch Leben, so sind es Pflanzen. Haefels „Protistenreich“, — ein Zwischenreich von Pflanze und Tier, ist daher ein erdichtetes. (Vergl. Kollmann in: „Biolog. Zentralblatt.“ IV. 1894). Haben die Pflanzen ein wahres, wenn auch nur vegetatives Lebensprinzip, so sind damit schon Reizvorgänge gegeben, die sich ohne Sensibilität vollziehen. Wenn daher bei einigen Pflanzen gewisse Lichtreizorgane entdeckt worden sind, so ist dieses Vorkommen gewiß von hohem Interesse, aber man darf deshalb nicht schon, wie mehrere Biologen es getan (vergl. Francé „Die Lichtsinnesorgane der Algen“,) von „Pflanzenaugen“ sprechen. Wenn von Seite dieser Forscher behauptet wird, es handle sich hier nur um rein physiologische Vorgänge, was immer für innere Lebensfunktionen stattfinden mögen, so geht man offenbar der eigentlichen Frage aus dem Wege und läßt unentschieden, ob der fragliche Naturkörper als „Pflanze“ oder als „Tier“ zu betrachten sei. Werden gewisse Reizerscheinungen an den Organismen beobachtet, so folgt hieraus noch nicht, daß sie überall und immer sensitive sein müssen, sie können ja auch vegetative sein. Es handelt sich hier nicht um äußerlich ähnliche Organeinrichtungen oder um die inneren Funktionen oder die entsprechenden Betätigungen des inneren Lebensprinzips. Von diesem allein hängt die animale oder vegetative Natur jener Reizerscheinungen ab. Entzieht sich auch der innere Vorgang und das funktionierende Lebensprinzip der unmittelbaren oder objektiven Beobachtung, so besitzen wir doch auch Kriterien, um über die innere Pflanzen- oder Tiernatur eine Entscheidung zu treffen, daß wir bei einigen einfach gebauten Organismen (z. B. an Solfvazinen, Flagellaten etc.) dies noch nicht mit gänzlicher

noch auch philosophische Erwägungen einiger Forscher¹⁾ sind imstande, diesen Unterschied in Frage zu stellen. Es betrachten daher noch ebenso wie zuvor alle anderen Forscher die drei Naturreiche als eine wissenschaftlich unanfechtbare Tatsache und legen sie auch allen ihren Forschungen zugrunde.

Da nun, um in unserer Erörterung fortzufahren, alle drei Naturreiche voneinander verschieden sind und ein jedes ihr charakteristisches Formalobjekt hat, so kann auch nicht der eine Naturkörper in ein anderes Reich gestellt werden. In das Mineralreich gehören eben nur die Mineralien und nicht auch die Pflanzen, in die Botanik nur die Pflanzen und nicht auch die Tiere usw. Wir unterscheiden daher auch streng drei verschiedene naturhistorische Wissenszweige, die Mineralogie (mit der Petrographie) für die Steine, die Phytologie (oder Botanik) für die Pflanzen und die Zoologie für die Tiere.

Es wäre daher auch ganz unlogisch zu behaupten, man könne die „Tiere“ in das „Pflanzenreich“, oder auch die „Pflanzen“ in das „Mineralreich“ stellen, weil man in den Tieren nur ihr vegetatives Wachstum, und in den Pflanzen nur die chemischen oder anorganischen Stoffelemente berücksichtigen wollte. Es wäre zwar immerhin gestattet, in den einen Wissenszweig auch andere fremde Naturkörper des Vergleiches wegen zu besprechen, aber die Logik verbietet uns, diese Naturkörper aus was immer für einer Rücksicht systematisch als zugehörig zu betrachten, es wäre dies eine ganz einseitige, unlogische Behandlung.

Wenden wir das Gesagte auf den Menschen an, so ergibt sich hieraus mit aller Klarheit die eigentümliche Stellung des Menschen zum Naturreich.

Da die menschliche Natur eine eigene und von allen übrigen Lebewesen der Pflanzen- und Tierwelt wesentlich unterschiedene ist, wie uns Vernunft und Offenbarung mit aller Gewißheit belehren, so kann der „Mensch“ systematisch in keines dieser organischen Reiche, also auch nicht in die Zoologie, etwa als eigene, wenn

Sicherheit bestimmen können, beruht nur auf unserer Erkenntnis und nicht etwa auf einer wirklichen Mittelstellung dieser Naturkörper; diese Mittelstellung bezieht sich nur auf die äußere Organisation und nicht auf die eigentliche Natur dieser Körper. — ¹⁾ So bringt z. B. Dr. Juliusburger in seiner Gegenrede am Berliner Diskussionsabend (Februar 1907) folgende wider sinnige Argumentation: „Es ist ein Irrtum, das Wesen der Seele nur im Intellekt zu sehen, vielmehr liegt die Grundlage der seelischen Geschehnisse im Willen oder im Gefühl. Von dieser Erkenntnis ausgehend ergibt sich durch unmittelbare Anschauung Wesensgleichheit aller Lebewesen, „die Wesensidentität von Pflanze, Tier und Mensch, unbeschadet sekundärer Unterschiede.“ Man ersieht wieder aus solchen Äußerungen, auf welch leichter, ja ganz hinfälliger Grundlage unsere Gegner ihre Lehrsysteme aufzubauen versuchen. Die Weltanschauung dieses Forschers erhellt aus seiner Ansicht, der zufolge unsere „Seelenenergie“ nur „die Umwandlung der allgemeinen Energie ist, die das ganze All erfüllt.“ (S. Plate a. a. D. S. 113.)

auch höchst organisierte Ordnung an die Spitze der Säugetiere gestellt werden. Der „Mensch“ gehört eben seiner Natur nach nicht in das „Tierreich“, ebensowenig wie ein Tier in das Pflanzenreich oder eine Pflanze in das Mineralreich. Behandelt die Pflanze die Phytologie, das Tier die Zoologie, so behandelt den Menschen die Anthropologie (mit der ihr entsprechenden Psychologie für die Menschenseele und die Somatologie für den Menschenleib).

Wir dürfen daher den „Menschen“ bloß vergleicheshalber in der „Zoologie“ (Tierkunde) besprechen; als eigentliches Objekt kann ihn nur eine Wissenschaft behandeln, die höher steht als die reine „Zoologie“, wie z. B. die Biologie und Physiologie, aber auch hier mit strenger Bewahrung der wesentlichen Unterschiede. Wir sprechen daher auch von einer Physiologie der Pflanzen, einer Physiologie der Tiere und einer Physiologie des Menschen.

Ebenso werden wir in der allgemeinen Wissenschaft von den sensiblen Wesen (animal) „Mensch“ und „Tier“ behandeln können, aber auch wieder als gesonderte Objekte, wenigstens einer stillschweigenden Voraussetzung nach. Dabei muß uns aber immer der gegenseitige Unterschied zwischen Mensch, als einem vernünftigen, d. i. mit Vernunft begabten Sinneswesen (animal rationale) und Tier, als einem vernunftlosen Sinneswesen (animal irrationale) vor Augen schweben.

Was oben in Bezug auf eine einseitige Auffassung der Natur der Pflanzen und Tiere bemerkt worden ist, hat auch hier in Bezug auf die Auffassung der menschlichen Natur seine volle Gültigkeit. Auch hier dürfen wir nicht etwa behaupten, der Mensch könne wenigstens seinem tierähnlichen Körper nach als „höchst entwickeltes Säugetier“ aufgefaßt und in die Zoologie (Tierkunde) gestellt werden.¹⁾ Der „Mensch“ ist eben kein „Säugetier“, er ist nur ein mit Vernunft begabtes säugetierähnliches Sinneswesen, also ganz anderer Natur, als daß er auch nur seinem Körper nach als „Tier“ aufgefaßt werden könne. Das „Tier“, wie schon oben bemerkt worden, kann auch nicht seiner bloß vegetativen Funktionen wegen in die „Botanik“ gestellt und als irgend eine „hochentwickelte Pflanze“ aufgefaßt werden, wenn auch die dem höheren vegetativen Leben entsprechende Organisation des Tieres eine ebenfalls höhere Entwicklung aufweist, als wir diese bei bloßen Pflanzen, selbst bei der höchst entwickelten Ordnung derselben beobachten können.

Der eigentliche Grund hievon liegt darin, daß wir unseren natürlichen Denkgesetzen gemäß in der Systematik auf die ganze Natur eines Wesens Rücksicht nehmen müssen; die Vernunft verbietet

¹⁾ Ueber die „rein zoologische“ Auffassung des Menschen im Sinne der heutigen Naturforschung vergl. Wasmann, Biologie 2c. S. 439 ff.

uns hier, nur einen, wenn auch sonst wesentlichen Teil dieser Natur allein in Anschlag zu bringen.¹⁾

Nachdem wir im vorstehenden in Bezug auf unsere Frage hauptsächlich den naturphilosophischen Standpunkt etwas näher auseinandergelegt und begründet haben, erscheint es zweckentsprechend, ja notwendig, hier auch den theologisch-exegetischen Standpunkt, den wir in Bezug auf die Frage über den Ursprung des Menschen einzunehmen haben, im besonderen darzulegen.

3. Theologisch-exegetischer Standpunkt.

Der Ursprung des ersten Menschen wird uns im biblischen Schöpfungsbrieft (Gen. 1, 26 f.; 2, 7, 20 ff.) erzählt.

Unsere Frage über den Ursprung des Menschen ist daher auch eine theologisch-exegetische,²⁾ der Theologe hat daher nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, die betreffenden Schriftstellen, den Prinzipien der katholischen Exegetik gemäß zu interpretieren. Findet er in derselben irgend eine Wahrheit evident ausgesprochen, so ist diese Wahrheit durch den inspirierten Text als zweifellos verbürgt, besonders wenn auch zugleich eine damit übereinstimmende authentische Erklärung des kirchlichen Lehramtes³⁾ gegeben ist.

¹⁾ Vergl. „Natur und Offenbarung“ (Band 22; 1876) — wo der Verfasser „die Stellung des Menschen zum Naturreich“ ausführlich zur Sprache gebracht hat. (S. 36—44, 171—177, 289—296, 502—506, 549—557, 594—601).

— ²⁾ Dr. Plate (a. a. O. S. 54) nennt daher irrtümlich die Frage über den Ursprung des Menschen eine „einfach naturwissenschaftliche“ Frage. Die Einsprache der Monisten (Plate, S. 56, 70, 137, 142 u. a.) gegen eine theologische Behandlung naturwissenschaftlicher Fragen, selbst wenn sie gemischter Natur wären, muß als ganz unberechtigt zurückgewiesen werden und es ist nicht nötig, dies in gegenwärtiger Zeitschrift noch weitläufiger zu begründen. Dem wissenschaftlich gebildeten Theologen ist nicht unbekannt, welche Schranken der Behandlung solcher Fragen gesetzt sind, und er weiß auch, daß theologische Wahrheiten dem Fortschritte der Naturwissenschaft keineswegs entgegenstehen. Sie dienen vielmehr zur besseren Klarheit gerade verwickelterer Fragen und richten sich hier auch meist gegen Irrtümer und falsche Schlussfolgerungen, deren Unrichtigkeit gewöhnlich schon die natürliche Vernunft erweisen kann; der hier gewöhnlich vorgebrachte Einwurf aus der kirchlichen Entscheidung in der Galileifrage muß, abgesehen davon, daß diese Entscheidung keine Glaubensdefinition war (Grisar, Galileistudien 1882) nach der damaligen allgemeinen physikalischen Anschauung unseres Sonnensystems beurteilt werden; gerade diese physikalische Anschauung war das Haupthindernis, daß das neue Weltssystem nicht angenommen und der wissenschaftliche Fortschritt gehemmt wurde. Ueber die naturwissenschaftliche Seite der Galileifrage hat P. A. Einsmeier S. J. in mehreren Arbeiten sehr viel Licht verbreitet und sei hier darauf hingewiesen. (Vergl. „Natur und Offenbarung“,) Bd. 32, S. 513 ff.; Bd. 33, S. 81 ff. (Galileifrage nach Grisar) — ferner: Bd. 36, S. 129 ff.; Bd. 37, S. 321 ff.; Bd. 41, S. 155 ff.; Bd. 42, S. 152 ff.; Bd. 47, S. 65 ff. — ³⁾ Plate greift mit vielen anderen in nicht wenig gehässiger Weise das kirchliche Lehramt an (vergl. u. a. S. 142). Es mangelt ihm in jeder Beziehung das Verständnis dieser göttlichen Institution. Der Vorwurf einer „grenzenlosen Anmaßung“ fällt auf ihn selbst zurück.

Diese Wahrheit kann sich nun auch auf eine naturwissenschaftliche Frage beziehen. Zweck der Heiligen Schriften ist zwar, uns zunächst über religiöse Wahrheiten zu belehren und nicht über jene der Naturforschung als solcher; die Bibel ist aber kein „naturhistorisches“ Werk.¹⁾ Gleichwohl muß hier festgehalten werden, daß auch eine an sich nicht religiöse Wahrheit Gegenstand der Offenbarung sein kann, besonders in dem Falle, wenn sie irgend ein Fundament einer höheren, religiösen Wahrheit bildet oder damit in einem Zusammenhange steht.

Es muß hier daselbe beachtet werden, was Dr. Scheeben in seiner Dogmatik²⁾ in Bezug auf die Wirklichkeit der Zeitfolge der Schöpfungstage bemerkt hat. Ihm zufolge haben zwar der heilige Thomas von Aquin u. a. darin Recht, daß sie die Wirklichkeit der Zeitfolge der biblischen Schöpfungstage für dogmatisch als belanglos erklären, weil kein dogmatisches oder wesentlich theologisches Interesse sie fordert. Damit ist aber, wie Scheeben hinzufügt, noch nicht gesagt, daß die Wirklichkeit jener Zeitfolge gar kein Interesse habe und folglich nicht als akzessorisch geoffenbart gelten müsse, — und wenn auch dies nicht der Fall wäre, so könne sie doch immer per accidens geoffenbart sein.

Gleichwohl wird der Theologe in diesen nicht wesentlich dogmatischen Fragen bei seinen exegetischen Auslegungen, besonders wenn der Sinn der betreffenden Schriftstellen noch nicht authentisch durch das kirchliche Lehramt verbürgt ist, auch die naturwissenschaftlichen Forschungen wie die einer jeden anderen Wissenschaft berücksichtigen und wenn die Resultate dieser Wissenschaften ganz sicher erwiesen sind, dieselben auch seiner weiteren Erklärungen zugrunde legen.

Aus dem hier mehr im allgemeinen Gesagten ergibt sich, daß eine Offenbarungswahrheit sich auch auf den ersten Ursprung des Menschen, wenn auch seinem Körper nach beziehen könne, zumal hier, abgesehen, daß der erste Ursprung des Menschen sonst gar nicht mit Sicherheit zu unserer Kenntnis gelangen kann, auch religiöse Beziehungen geltend gemacht werden können und diese hier auch tatsächlich vorliegen.³⁾ Hieher gehört auch die Offenbarungslehre von dem vollkommenen und übernatürlichen, d. i. über

¹⁾ Vergl. die Enzyklika *Deus XIII.* vom 18. November 1893 „Providentissimus Deus“. — ²⁾ A. a. O. S. 106. — ³⁾ Dr. Scheeben (Dogm. 2. Bd. § 146. IV. n. 327 ff.) führt in vorzüglicher Weise diese religiösen Momente durch. Der Mensch ist — um seine Hauptidee hier wiederzugeben — dem zum ausdrucksvollen Organ und Tempel der Seele geformten Leibe nach, ein gewisses „Schattenbild“ Gottes, und hat der Seele nach eine reale Ähnlichkeit mit Gott als dem lebendigen Geiste. Der ganze Mensch ist auf diese Weise, als ein von der Seele belebter Leib, Bild und Gleichnis zugleich oder ein lebendiges simulacrum des lebendigen Gottes; denn gerade als sichtbares und lebendiges Bild Gottes ist er die Krone der sichtbaren Schöpfung, des *κόσμος κόσμου* (vergl. Constit. Apost. VII. s. 4. VIII, 7).

der Natur stehenden Zustande des ersten Menschenpaares, mit einer Ausstattung von Gaben, die sich auch auf den Leib bezogen.¹⁾

Da über religiöse Momente nur die Theologie entscheiden kann, so gebührt ihr, als der kompetenten Wissenschaft, auch abgesehen von anderen Gründen, in unserer gemischten Frage das erste Wort. Der auf christlichem Standpunkte stehende Naturforscher wird auch die entsprechenden theologischen Offenbarungswahrheiten bei seinen Forschungen als sichere Wahrheiten voraussetzen und keine Theorien verteidigen, die derselben widersprechen. Trotzdem, daß er von der Gewißheit dieser aus der Offenbarung erkannten Wahrheiten überzeugt ist, wird er seinen naturwissenschaftlichen Studien mit aller Energie sich widmen können, dabei aber von Irrthümern bewahrt bleiben, denen andere Naturforscher ohne Kenntniss der Offenbarungswahrheiten so sehr ausgesetzt sind; deshalb werden ihm diese Wahrheiten selbst ein mächtiger Sporn sein, seine naturwissenschaftlichen Forschungen zu betreiben und er wird am Ende seiner Untersuchungen es nur mit hoher Freude und Zufriedenheit anerkennen, wenn er gefunden, daß die Resultate seiner Studien den Offenbarungswahrheiten nicht widersprechen, ja mit derselben in vollkommenem Einklange sich befinden.

Auch wir wollen in derselben Weise bei diesen unseren, auch in die Naturwissenschaft einschlägigen Untersuchungen vorgehen, und wir werden am Schlusse tatsächlich finden, daß die sicher erwiesenen Resultate der heutigen naturwissenschaftlichen Forschungen keineswegs mit den Offenbarungswahrheiten im Widerspruch sich befinden, daß wir eine Deszendenztheorie oder Entwicklungslehre aufstellen können, welche, ohne den christlichen Standpunkt aufzugeben, auch im Einklange mit den wissenschaftlichen Ergebnissen der exakten Naturforschung steht.

II.

Die monistische Deszendenztheorie will die Entstehung des ganzen Menschen erklären; wir unsererseits wollen daher den Menschen zunächst von Seite seiner Seele in Betracht ziehen.

1. Der Ursprung der Seele des Menschen.

Die Seele des Menschen ist, weil sie, wie das innere Bewußtsein uns belehrt, geistige Fähigkeiten besitzt, die auf übersinnliche Objekte sich beziehen, — ebenfalls geistiger Natur; sie ist daher im wahren Sinne des Wortes unstofflich, immateriell,²⁾ in der Weise, daß sie zwar mit dem Körper zu Einer Natur, der des „Menschen“ vereinigt ist, ohne aber in ihrer Existenz (wie z. B. jene des Lebens-

¹⁾ Vergl. Scheeben, Dogm. 2. § 183. f. — Neutgen, Theol. d. B. Bd. II. Abh. 9. — Hurter, Dogm. tr. VI. c. III. P. Concil. Trid. sess. 5.

— ²⁾ Wenn einige Väter die menschliche Seele als „materiell“ bezeichneten, so wollten sie dadurch, wie aus anderen Stellen sich klar ergibt, dabei ihre geistige Natur keineswegs leugnen, sondern nur ihre Natur als Lebensprinzip des beseelten Körpers besonders der reinsten Geistigkeit Gottes gegenüber hervorheben.

prinzips des Tieres) an den Körper wesentlich gebunden und von ihm unmittelbar abhängig zu sein.

Ihr geistiges Denken vollzieht sich deshalb bei ihrer innigen Vereinigung mit dem Körper in einer gewissen äußeren Abhängigkeit von den Phantasiebildern oder Sinnesvorstellungen; da sie aber an den Körper in ihrer Existenz nicht wesentlich gebunden ist, so behält sie auch ihre Subsistenz nach dem Tode bei, der nur eine Trennung der Seele vom Leibe ist.¹⁾

Wir haben die Wahrheit von der Geistigkeit der Seele des Menschen schon in dem ersten Teile unserer Untersuchung als eine Fundamentalwahrheit hingestellt, die nur von jenen geleugnet werden kann, die auf das geistige Denken selbst Verzicht geleistet haben. Ziehen wir jetzt hieraus unsere Schlüsse!

Die Seele des Menschen ist eine geistige, immaterielle Substanz.

Eine solche Substanz kann nun zunächst nicht unmittelbar aus einer rein materiellen Substanz entstehen. Dies widerspricht dem evidenten allgemeinen Prinzip von der adäquaten Kausalität oder hinlänglichen Ursächlichkeit; — es würde sonst eine Wirkung nicht einer adäquaten oder hinreichenden Ursache entsprechen.

Es kann sich aber diese geistige Substanz auch nicht aus was immer für einem materiellen Naturkörper allmählich entwickeln. Abgesehen davon, daß bei einer geistigen, also wesentlich einfachen Substanz keine partielle oder allmähliche Entwicklung angenommen werden kann, so widerspricht auch diese allmähliche Entwicklung aus einem materiellen Naturkörper dem Prinzip der adäquaten Kausalität, ebenso wie die unmittelbare Entstehung derselben aus der Materie oder einem schlechtin materiellen Naturkörper. Zu dieser letzteren müssen auch die Tiere und Pflanzen gerechnet werden, da ihr Lebensprinzip ganz und wesentlich an die Materie gebunden ist, so daß sie von derselben auch wesentlich abhängen und daher außer der Malerei nicht existieren können.

Die menschliche Seele kann demnach auch nicht aus den Organismen, aus einer Pflanze oder aus einem Tier sich entwickelt haben.

¹⁾ Dr. Plate (a. a. O. S. 74) erklärt hier: „Der größte Irrtum der orthodoxen Gedankenwelt betrifft die Erklärung des Todes.“ (!) Da ihm zufolge der Tod nur ein allmähliches Abnutzen und Zerfallen des Organismus ist, wie dies bei Pflanzen und Tieren geschieht, leugnet er wohl — in einen peinlichen Widerspruch mit seinem geistigen Selbstbewußtsein, die Geistigkeit der menschlichen Seele. Gleichwohl spricht er (S. 70) von Gott als dem „höchsten, geistigen Prinzip“ (wie er hinzufügt — im pantheistischen Sinn). Wie Plate sich diese Geistigkeit Gottes vorstellt, wird bei der Unklarheit seiner Begriffe nicht näher zu bestimmen zu sein. Wenn er (S. 67 f.) Gott zugleich als „Natur, Urkraft“ u. anseht, ein Prinzip, welches „dem Menschen in verschiedenen Energieformen, als Materie, Licht, Wärme, Elektrizität, chemische Energie oder als psychischer Vorgang erscheint“, — so leugnet damit Plate offenbar wieder die Geistigkeit Gottes — oder er hat davon keinen Begriff.

Es fehlte auch hier nicht an Versuchen, eine Entwicklung des vernünftigen Menschen oder des geistigen Elementes des Menschen, der Vernunft, aus dem vernunftlosen Thiertypus heraus annehmbar zu machen. So hat besonders der Monist L. Moiré in seinem Werke „Der Ursprung der Sprache“ (1877) die Entstehung der Vernunft des Menschen aus der Sprache erklären wollen. Seinem Werke setzte er das Motto (von Geiger) vor: „Die Sprache hat die Vernunft erschaffen, vor der Sprache war der Mensch vernunftlos.“

Dieser Annahme gegenüber muß folgendes bemerkt werden.

Die Entwicklung der Vernunft hängt, wenigstens für gewöhnlich, mit der Sprache zusammen, d. h. durch die Sprache kann die Entwicklung der schon vorhandenen Vernunft angeregt werden, es ist aber unmöglich, daß durch die Sprache die Vernunft oder ein vernünftiger Mensch aus einem vernunftlosen Wesen entstehen könne. Die „Sprache“ ist selbst ein Erzeugnis der Vernunft oder setzt sie voraus, — nicht umgekehrt. Die „Sprache“ ist ihrem Wesen nach im allgemeinen eine Mitteilung, bei uns Menschen auch zugleich ein sinnesfälliger Ausdruck vernünftiger Ideen und Gedanken; wo Gedanken, (also die Vernunft) fehlen, wie bei den Tieren, gibt es keine Sprache. Daß durch die Sprache die Vernunft nicht hervorgerufen werden könne, sehen wir tatsächlich bei den Tieren, wo die Sprache des Menschen zwar als äußere Schalllaute eine Dressur bewirken, aber niemals ein inneres Verständnis dieser Laute erzielen und auch niemals aus einem vernunftlosen Tier einen vernünftigen Menschen hervorbringen kann. Die Erklärungen Moirés u. a. müssen demnach als müßige Theorien betrachtet werden, die durch Vernunft und Erfahrung widerlegt sind, und denen auch durch die Ausführungen des bekannten Sprachforschers M. Müller („On the origin of reason“ in: Contemp. Review, Febr. 1878) kein wissenschaftlicher Halt gegeben wurde. Woher sollte denn auch einem leeren Schallworte die schöpferische Kraft zukommen, eine geistige Fähigkeit, die Vernunft zu erzeugen? Nach Moiré wäre die „Vernunft“ auf diese Weise entstanden oder wären jene „vernunftlosen“ Menschen „vernünftige“ Menschen so geworden, daß die ersteren alle zugleich in ein und dasselbe Schallwort ausgebrochen sind, ähnlich wie die Menschen gegenwärtig noch z. B. bei allgemeiner Verwunderung dies zu tun pflegen. Wenn nun auch dieses von allen gebrauchte Schallwort zur Bezeichnung irgend eines Affektes oder eines Gegenstandes gedient hätte, so wäre es doch noch kein eigentliches „Wort“, — keine „Sprache“ gewesen, da dieser „Sprache“, diesem „Wort“ das innere Gedankenwort gefehlt hätte. Deshalb ist auch die sogenannte „Tier Sprache“ keine wahre Sprache. Die einzelnen Tierarten, z. B. Vögel, Raubtiere u. haben ihre gemeinsamen Locktöne und können sich dadurch auch Mitteilungen machen, — aber diese Tiere sind

dadurch weder „vernünftig“ geworden, noch ist diese Mitteilung eine wahre „Sprache“ zu nennen. Diese „Mitteilungen“ der Tiere untereinander sind nur äußere Mitteilungen ihrer sinnlichen Gefühle, aber nicht Mitteilungen innerer Gedanken, diese ihre „Sprache“ daher keine wahre „Sprache“, wie jene des vernünftigen Menschen; die wahre Sprache des Menschen ist eben nur eine durch gewisse äußere Zeichen (Laute, Gesten zc.) beabsichtigte Mitteilung innerer Gedankenworte. Wo bei vernunftlosen Wesen Gedanken fehlen, da können sie weder durch ein leeres Schallwort, noch auch selbst durch wahre Sprachworte eines vernünftigen Menschen hervorgezaubert werden. Da übrigens diese „Mitteilung“ dem vollen Sinne des Wortes gemäß eine Mitteilung an andere ist, welche das Mitgeteilte erfassen sollen, so setzt, streng genommen, die „Sprache“ nicht nur im Sprechenden, sondern auch in jenem, an den sie gerichtet, ein geistiges Verständnis, also auch hier die Vernunft voraus. Ohne Vernunft wird weder der eine „reden“, noch der andere das geredete Wort verstehen oder geistig erfassen (intelligere = intus legere) können.

Die ganze Erklärung Noirés muß daher ebenso wie die allgemeine Theorie von der Entstehung der Vernunft durch die Sprache als hinfällig bezeichnet werden. (Vergl. Gutberlet, Der Mensch zc. 5. Ueber den Ursprung der Sprache).

Müssen wir auf diese Weise den Ursprung und die Entwicklung der menschlichen Seele mit allen ihren geistigen Fähigkeiten sowohl aus der anorganischen als aus der organischen Welt als unmöglich erklären, so sehen wir uns dadurch unabweisbar gezwungen, den Schluß zu ziehen: die geistige Seele des Menschen kann nur durch die Kraft eines über der ganzen Natur stehenden, übersinnlichen und selbst geistigen Wesens, d. i. des höchsten geistigen Wesens Gottes, ins Dasein gesetzt worden sein, mit anderen Worten, es kann der Mensch seiner geistigen Seele nach nur von Gott unmittelbar geschaffen sein.

In diesem Sinne erklären auch die Exegeten das „spiraculum vitae“ (Gen. 3, 7, nach dem Hebräischen „habitus vitarum“, — „anima vivens“ nach 1. Kor. 15, 45) als die unmittelbar von Gott (eingehauchte) geschaffene Seele des Menschen, von der (Eckl. 12, 7) gesagt wird: „Spiritus (Hebräisch ruach) redeat ad Deum, qui dedit illum.“ Daher heißt es auch im Geschlechtsregister Christi am Ursprunge (Luk. 3, 38): „Henos, qui fuit Seth, qui fuit Adae, qui fuit Dei“, und auf diesen höheren Ursprung des Menschen von Gott weist der heilige Paulus auf dem Areopag von Athen hin, wenn er sagte: „Dixerunt: Ipsius enim et genus sumus. Genus ergo cum simus Dei etc.“ (Akt. 17, 28. sq.)

An dieser auch schon durch die natürliche Vernunftkraft erkannte Glaubenslehre von der unmittelbaren Erschaffung der Menschenseele hat auch immer die Kirche mit den Vätern festgehalten und später

im Anschlusse daran die dem Creatianismus (Ursprung der Seele durch Erschaffung) entgegengesetzte Lehre verurteilt.¹⁾

„Schöpfung“ bedeutet in Kürze eine „Hervorbringung aus Nichts“.

Da die Anhänger der monistischen Deszendenztheorie diesen Begriff der Schöpfung nicht als annehmbar erklären und dagegen am Berliner Diskussionsabend im Februar 1907 einige ihrer Ansicht nach unüberwindliche Schwierigkeiten vorgebracht wurden, so erscheint es zweckmäßig, hier die Schöpfungs idee noch mehr zu erklären und die vorgebrachten Einwürfe zu lösen.

Der Schöpfungsakt als eine „Hervorbringung aus Nichts“ ist gewiß für den Menschenverstand ein etwas schwer faßbarer Begriff, wie überhaupt alles, was sich auf die Vollkommenheiten des höchsten, unendlichen Wesens, das die Fülle alles Seins in sich schließt, bezieht. Aber darum sind diese Vollkommenheiten noch nicht unverständlich, ja sie können schon durch die natürliche Vernunft mit aller Gewißheit bewiesen werden. So verhält es sich auch mit der göttlichen Eigenschaft der Allmacht des höchsten Wesens;²⁾ ihr entspricht eine unendliche, absolute Kraft, die in jeder Beziehung unumschränkt und unabhängig ist. Eine so unendlich vollkommene

¹⁾ S. Scheeben, Dogm. II. 6, 176 ff. — Der Creatianismus ist diesem Theologen zufolge nicht etwa bloß eine evidente Konsequenz aus dem kirchlichen Dogma von der Geistigkeit und Einheit der menschlichen Seele, sondern vielmehr eine einfache Erklärung des Inhalts. So konnte auch, wie er weiter bemerkt, der hl. Thomas v. Aqu. (1. p. q. 118 a. 2) namentlich in Bezug auf den ersten Teil sagen, die Zeugung desselben sei nicht nur *error contra fidem*, sondern *haereticum*, schon deshalb allein, weil dadurch die Geistigkeit und mit dieser die Unsterblichkeit der Seele gezeugnet werde. Der Creatianismus ist in seiner formellen Weise erst später festgestellt worden, da anfangs einige Schwierigkeiten in Bezug auf die Vereinbarung mit anderen Dogmen (Fortpflanzung der Erbsünde zc.) noch keine klare Lösung gefunden hatten. Einige Theologen, wie Scheeben (a. a. D. S. 189) bezeichnen deshalb hier auch die Erschaffung der Seele bei der Zeugung des Menschen nicht als eine Erschaffung im absoluten Sinne des Wortes, da diese an nichts außer Gott Gegebenes anknüpfe; bei der Zeugung wirkt Gott nur in Ausführung einer bereits von ihm festgestellten und in die Natur selbst gelegten Ordnung. Selbstverständlich bleibt auch hier die Hervorbringung der Seele von Seite Gottes ein Akt seiner schöpferischen Allmacht. — ²⁾ Die Möglichkeit dieser Erkenntnis beziehungsweise der Schöpfung wurde ausdrücklich vom Vatikanum (de fide cathol. c. 2. can. 1) definiert. Vergl. auch die übrigen Definitionen im Anschluß an das IV. Lateranensische Konzil. — Plate (a. a. D. S. 63) bemerkt daher sehr unrichtig, daß die „Schöpfungs idee“ nur auf die Bibel zurückzuführen sei und daß „der Naturforscher Wasmann die alte Schöpfungslehre zu retten gesucht habe, weil sie von der Bibel vertreten werde, obwohl er ihre Bedeutungslosigkeit (?) in naturhistorischen Fragen zugebe“. (?) An einer anderen Stelle (S. 59) äußert sich Plate: „Die Kirche sagt . . . die Formen sind geschaffen worden“. Wir müssen hier vielmehr sagen: „Die Vernunft sagt es und sie beweist es, und die Bibel und die Kirche bestätigt die Schöpfungs idee.“ Die „Schöpfung“ als eine naturhistorische Frage aufzufassen, wie Plate will, beruht auf arger Begriffsverwirrung und zeigt von einer höchst unwissenschaftlichen Mißfennung des realen Standpunktes.

Kraft kann daher auch nicht, wie andere endliche Wesen in ihrer Wirksamkeit an den Stoff oder sonst an etwas gebunden oder von ihm in irgend einer Weise abhängig sein; umgekehrt muß dieser Stoff selbst in seiner ganzen Wesenheit von jener unendlichen Wirkungskraft abhängig sein. Ist aber dies der Fall, so kann die adäquate Ursache für das Dasein dieses Stoffes auch nur in jener unendlichen Urkraft selbst liegen. Dies heißt aber wieder nichts anderes, als daß diese unendliche Urkraft auch eine wahre Schöpfungskraft sein muß, d. i. eine Macht, die imstande ist, einem anderen Wesen nach seinem Nichtsein das Sein, oder genauer, nach seinem bloß möglichen Sein das wirkliche Dasein, die reelle Existenz zu geben.

Die Hervorbringung dieses Wesens nach seinem Nichtsein ist daher eine Hervorbringung aus Nichts, weil es eben vor seiner Existenz „Nichts“ war, d. h. weil es noch nicht reell existierte, nicht also in dem Sinne, als würde, wie einige erklärten, dieses „Nichts“ eine gewisse Materie zwischen Sein und Nichtsein, oder (nach Hegel) ein „allgemeines leeres Sein“ bedeuten.

Jedes Adagium: „Ex nihilo nihil fit“, „Aus Nichts wird Nichts“, das unter anderen auch Plate¹⁾ gegen die Schöpfungs-idee auszuspielen sucht, gilt daher nur für die Naturkräfte, die sich ohne Stoff nicht betätigen können, nicht aber für die Tätigkeit der göttlichen Allmacht, als würde auch für ihr Wirken ein schon gegebener Stoff erforderlich sein.

Verbindet man mit jenem Ausspruche einen allgemeinen Sinn, so kann dadurch nur ausgedrückt sein, daß Sein oder Werden ohne eine innere Ursache oder ohne allen Grund nicht möglich ist.

Bei einer „Schöpfung“ ist die innere Ursache die Allmacht Gottes, der den Grund seines Seins in sich selbst trägt.

Wenn daher von Seite der Monisten²⁾ der Einwurf gemacht wird, die Schöpfung sei keine Erklärung der Materie, deshalb müsse sich der „Naturforscher“ mit der „logischen Folgerung“ begnügen: „Die Materie ist ewig“, so beruht gerade das Gegenteil hiervon auf Wahrheit. Die Schöpfung ist die innere, adäquate Ursache der Existenz einer Materie und diese findet in dieser Ursache ihre volle Erklärung. Die Schöpfung ist hier eine logische Folgerung und nicht etwa die Ewigkeit einer unerschaffenen Materie. Die Annahme einer „ewigen Materie“ im Sinne der Monisten ist überhaupt keine oder eine widersinnige Erklärung.

Die Schöpfung — um in unserer Erörterung fortzufahren — ist als eine „Hervorbringung aus Nichts“ auch nicht in dem Sinne zu verstehen, als würde in keiner näheren Beziehung etwas der Existenz eines Wesens vorausgehen. In Gott, als dem

¹⁾ A. a. D. S. 85. — ²⁾ Vergl. Plate a. a. D. S. 55.

Urgrund aller Wahrheit und jeder Möglichkeit, sind nämlich alle wirklichen und auch möglichen Dinge in einem höheren und vollkommeneren Sinne (eminenter) enthalten oder in der unendlichen Vollkommenheit eingeschlossen, sie haben deshalb auch in Gott ihre vorbildliche Ursache (*causa exemplaris*). Die Schöpfungen oder die geschaffenen Dinge weisen daher auch eine gewisse Gottähnlichkeit auf, sie sind gewisse Nachahmungen und Darstellungen der göttlichen Vollkommenheiten; sie sind gewisse Ideen des göttlichen Verstandes¹⁾, die durch die Schöpfung eine aktuelle Existenz außer Gott erhalten haben und so als Wirkungen aus ihrer Ursache gleichsam hervorgegangen sind. Die scholastische Schule gebrauchte für dieses Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache den lateinischen Ausdruck *emanare* (ausströmen, ausfließen, entspringen, hervorgehen), aber in dem angegebenen und nicht etwa, wie man ihr vorgeworfen hat, in einem pantheistischen Sinne, als würden bei der Schöpfung aus Gott wesensgleiche Substanzen hervorgehen.²⁾

Diese göttlichen Ideen (*causae exemplares*) sind deshalb auch, weil in Gott und mit Gott identisch, ewig, wenn auch ihre aktuelle Realisierung durch die Schöpfung in einer bestimmten Zeit erfolgt. Da diese göttlichen Ideen zugleich das mögliche Sein irgend eines Dinges darstellen, so können und müssen wir sagen, daß das mögliche Sein eines Dinges oder das ideelle Sein, das es in Gott hat, seinem aktuellen Sein, das es durch die Schöpfung hat, vorausgeht und wie Gott ewig ist. Man kann aber deshalb nicht etwa behaupten, daß die Materie selbst oder ein anderes Wesen außer Gott schon von Ewigkeit bestehen müsse.

Diese unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens lehren auch die Väter, wenngleich einige Ausdrücke, die sie bei ihrer Erklärung gebraucht, in einem richtigen Sinn verstanden werden müssen.³⁾

So lehrt z. B. der heilige Gregor von Nazianz in seinen vortrefflichen Lehrgedichten, Gott sei *εἷς καὶ πάντα καὶ οὐδέν*, Unus et omnia et nihil, Einer, alles und nichts. „Einer“, weil Gott allein das unendliche Sein ist, „alles“, weil in ihm alle Vollkommenheit der Geschöpfe in der vollkommensten, dem göttlichen Sein entsprechenden Weise (formaliter et eminenter) enthalten sind; „nichts“, d. i. nichts von allen diesen Vollkommenheiten der Geschöpfe, weil diese Vollkommenheiten beschränkt und ihre notwendig mit ihrer endlichen Natur im Zusammenhange stehenden Unvollkommenheiten besitzen und andererseits die unendliche Vollkommenheit des höchsten Wesens alle endliche Vollkommenheit ohne alles Maß überragt.

Denselben Gedanken drückt Pseudo-Dionys (De div. nom. c. 2, § 1) in einer anderen Form aus, indem er schreibt, Gott sei *πάντων θέσιν καὶ πάντων ἀφαίρεσιν* (omnium positionem et omnium ablationem), d. i. die Setzung oder Affirmation jeder Vollkommen-

¹⁾ Vergl. Scheeben a. a. D. S. 43. — ²⁾ Vergl. Kleutgen, Philosophie d. B. Bd. II., Abh. 9. — ³⁾ Vergl. Scheeben a. a. D.

heit, andererseits aber auch wieder die Wegnahme oder Negation der in den Geschöpfen enthaltenen Vollkommenheiten, da diese auch Unvollkommenheiten einschließen. Es schließt daher das unendliche Sein, obgleich geistig und immateriell, auch die Vollkommenheiten der körperlichen oder materiellen Schöpfungen eminenter in sich und es ist auch kein Widerspruch, daß das höchste immaterielle oder göttliche Wesen materielle Wesen schafft, wie es auch kein Widerspruch ist, daß das absolut vollkommene Wesen Ursache von Wesen ist, die Unvollkommenheiten aufweisen; die Schöpfungen sind eben nicht Wesen, die wesensgleich mit Gott wären oder die im eigentlichen Sinne aus Gott hervorgehen würden.

Nur in dieser göttlichen Unendlichkeit, welche die ganze Fülle des Seins umfaßt und von der jedes andere Sein in seinem innersten Wesen abhängig ist, kann der wahre Monismus des möglichen und wirklichen Seins verstanden werden. Neben dieser vollkommensten absoluten Unendlichkeit des höchsten geistigen Wesens und neben den göttlichen, mit Gott identischen Vorbildern anderer Seinstufen, existieren auch außer Gott gleichsam Ausstrahlungen seiner Vollkommenheiten und aktuelle Realisierungen seiner Ideen, die aber, wie schon auseinandergesetzt worden, keine Wesensgleichheit mit dem substantialen Sein ihrer Ursprungsquelle besitzen, sondern nur durch ihre Ähnlichkeiten einen gewissen äußeren Anteil der göttlichen Vollkommenheiten aufweisen.

Dieser wahre Monismus erblickt daher in dem höchsten unendlichen Wesen den Zentralpunkt aller Einheit und wie er in dieser Fülle des Seins für alles eine adäquate Erklärung findet und alles aus demselben ableitet, so führt er auch wieder alles auf denselben Zentralpunkt zurück. Hierin liegt auch die wahre einheitliche Erklärung dieser Welt.

Da dieser Gedanke bei unserer Zurückweisung des modernen Monismus von größerer Bedeutung erscheint, wollen wir noch etwas dabei verbleiben. Die Anhänger des modernen monistischen Systems glauben eine einfache Begründung desselben damit geben zu können, daß sie erklären, nur in diesem ihrem Systeme könne eine einheitliche Erklärung der ganzen Natur gegeben werden.

Diese Ansicht muß als ein großer Irrtum bezeichnet werden. Man kann zunächst von einer einheitlichen Erklärung überhaupt nicht sprechen, wenn man dabei Dinge, die von einander ganz offenbar und klar verschieden sind, als identisch betrachtet. Es ist dies keine Erklärung, sondern eine widersinnige Vermengung von einander weit entfernter Begriffe.

Dieser vermeintlich monistische oder „einheitliche“ Standpunkt ist ferner seiner ganzen Bedeutung nach keineswegs ein einheitlicher, sondern vielmehr ein vielseitiger, indem er jede wahre Einheit zerstört und so die ganze Natur zersplittert, ja das Fundament jedes realen Seins untergräbt. Es erscheint deshalb auch erklärlich, warum

dieser Monismus zum rein ideellen Psychomonismus drängt, der jede Realität leugnet und ganz im Subjektivismus aufgeht.

Diesem falschen Monismus gegenüber muß ein jeder wissenschaftlich gebildeter Naturforscher dem oben dargelegten wahren Monismus huldigen, der trotz aller Einheit auch die Vielheit bestehen läßt und diese Vielheit zu einer harmonischen Einheit verbindet. Schließlich mögen in diesem Abschnitte noch einige andere Schwierigkeiten erörtert werden, die gegen die Schöpfungsidee und das Wirken der göttlichen Allmacht überhaupt erhoben worden sind.

Die Monisten glauben hier besonders die neuere Energielehre in Anschlag bringen zu können.

Dieser Energielehre zufolge gibt es, um einige kurze Erklärungen hier beizufügen, verschiedene Energieformen, wie Licht, Wärme, Elektrizität, chemische Energie u.¹⁾

Diese verschiedenen Energieformen nun — die zwei zuletzt genannten wollen wir hier nicht berücksichtigen — können durch entsprechende Ursachen in einander übergehen, ohne daß dadurch, wie die Erfahrung lehrt, ihre Gesamtmenge vermehrt oder vermindert wird. Dieser Vorgang wird als das Gesetz von der „Erhaltung der Energie“ bezeichnet und man sieht in demselben die Einheit aller Naturkräfte und aller darauf fußenden Naturgesetze.

Aus dieser Energielehre und ihrer weiteren Anordnung erheben nun die Monisten einige Einwürfe gegen die Schöpfungsidee; wir können dieselben in Kürze folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die Energieformen sind nur eine verschiedene Erscheinungsweise der höchsten einheitlichen Urkraft, diese kann aber nur unerschaffen und ewig sein.²⁾

2. Die Naturgesetze mit ihren Energieformen sind unveränderlich und deshalb von Ewigkeit festbestehend, daher auch die ganze Natur mit ihrem ewigen Kreislauf.³⁾

¹⁾ Plate (a. a. D. S. 68) will zu den Energieformen auch die psychischen Vorgänge und selbst die „Materie“ rechnen. „Die psychischen Eigenschaften“, bemerkt er, „spielen sich in völliger Abhängigkeit von materiellen Prozessen ab, daher müssen sie wie diese als eine Form der allgemeinen Energie angesehen werden“. Eine Abhängigkeit von einem materiellen Prozeß bedingt noch nicht notwendig eine Gleichheit der Natur. Die organischen Lebensprozesse, um die es sich vorzüglich handelt, sind zwar an materielle Prozesse gebunden, aber sie gehen nicht in diesen Prozessen gänzlich auf; die Lebensprozesse sind höherer Natur, als die rein physikalischen Prozesse der Energieformen, sie sind Lebensfunktionen und diese erfordern vernunftgemäß einen inneren Lebenssaft, der als solcher nicht äußerlich, sondern immanent ist. Was die „Materie“ betrifft, so bildet sie das Substrat oder die Trägerin der Energieformen und kann deshalb nicht selbst als eine Energieform aufgefaßt werden. Die „Materie“ ändert sich auch nicht bei allen Veränderungen der Energieformen, die Materie ist die Substanz, die Energieformen sind nur ihre Eigenschaften. —

²⁾ Vergl. Plate a. a. D. S. 67 ff., S. 128. — ³⁾ Ein Rezensent des von P. Tilm. Peisch S. J. herausgegebenen Werkes „Die großen Weltträtsel“ (2. Aufl. 1892) schreibt in der Zeitschrift „Die Natur“ (Her. v. Dr. K. Müller, 14. Jahrg. N. F. 1893): „Offenbar gehen die Jesuiten ihren eigenen, be-

3. Die Schöpfung eines neuen Wesens wäre eine Veränderung der Energieformen und der strengen Gesetzmäßigkeit des natürlichen Verlaufes derselben; sie wäre so eine Durchbrechung der Naturgesetze, also ein „Wunder“, das nicht angenommen werden kann, wie ein solches auch gar nicht beobachtet worden ist.¹⁾ Durch die Schöpfung eines neuen Wesens würde selbst eine neue Kraftquelle entstanden und so der allgemeine Energiewert fortwährend vermehrt worden sein.

4. Eine Neuschöpfung z. B. der Organismen u., würde gegen die vollkommene Weisheit des Schöpfers zeugen. Denn wenn man annimmt, daß ein allweiser und allmächtiger Schöpfer existiert, so muß er die Naturgesetze mit ihren Energieformen am Uranfang der Dinge so geschaffen und so eingerichtet haben, daß ein späteres Eingreifen und eine Veränderung der Energiewerte überflüssig war. Wir müssen daher annehmen, daß sich alles nach rein natürlichen Gesetzen und Energieumwandlungen ohne „übernatürliche Schöpfungen“ entwickelt habe.²⁾

Wie aus diesen Einwürfen gegen die Schöpfungsidee und das Wirken der göttlichen Allmacht überhaupt erhellt, haben dieselben ein ganz monistisches Gepräge und leiden vielfach an der Klarheit der Begriffe. Einige derselben sind uns schon früher begegnet. Nach dem bisher Gesagten kann darauf leicht eine genügende Antwort gegeben werden.

Die Naturgesetze mit ihren Energieformen haben keineswegs eine absolute Notwendigkeit und Unveränderlichkeit, als würden sie schon von Ewigkeit her notwendig existieren müssen und als würde der Herr der Welt keine andere Weltordnung als die jetzt bestehende erschaffen können. Nur ihre ideellen Vorbilder im göttlichen Verstande (siehe oben) sind, wie die eines jeden anderen Geschöpfes, als ewig und unerschaffen anzusehen. Die Energieformen als wirkliche Erscheinungsweisen der höchsten Urkraft, d. h. Gottes selbst ansehen, sind widersinnige, pantheistische Spekulationen. Ebenso kann von einem ewigen Kreislauf der Natur nicht gesprochen werden.³⁾

stimmen Weg neben der modernen Naturwissenschaft, als Nachkömmlinge eines Scholastizismus, welcher das besondere Merkmal des Mittelalters war, nur mit dem Unterschiede, daß sie in Bezug auf das Tatsächliche den modernen Geist aufgenommen haben, also auch z. B. zugeben müssen, daß die Sonne sich nicht mehr um die Erde, sondern diese um die Sonne dreht. Es liegt in ihrem System, den Glauben an Wunder zu stärken, und da Wunder unter allen Umständen ein Gegenstand der Natur sein würden, so gebrauchen sie auch einen Deus ex machina, obwohl sie als dialektisch wohlgeschulte Köpfe wissen müssen, daß solches sich nicht mit der Annahme ewiger Naturgesetze vertragen kann.“ — Vergl. Plate a. a. D. — ¹⁾ Plate a. a. D. S. 68 ff., S. 126, S. 137. — ²⁾ Plate a. a. D. S. 64. — ³⁾ Vergl. Epping S. J., „Der Kreislauf im Kosmos“ (St. a. Maria-Laach, Erg. 18.) 1882. Eppings Ausführungen richten sich besonders gegen die von Dr. K. Freih. v. Du-Roi verteidigte Ansicht vom Kreislauf der Welt. („Der Kampf ums Dasein am Himmel“, S. 876) und weist die Unhaltbarkeit dieser Ansicht zurück. In neuester Zeit hat Svante Arrhenius

Hat der Schöpfer eine Weltordnung festgesetzt, so sind die Naturgesetze dieser Ordnung aus sich unveränderlich, d. h. sie haben ihren streng gesetzmäßigen Verlauf, da sie der Herrschaft Gottes gänzlich unterworfen sind und eine jede Veränderung nur vom Schöpfer selbst, dem Gesetzgeber abhängig ist. Gott besitzt eben allein die absolute Macht, seine Gesetze, wie er sie frei gegeben, auch zu ändern oder selbst gänzlich aufzuheben, wenn er aus einem seiner Weisheit entsprechenden Grunde dies beabsichtigen wollte; im Besitze seiner unendlichen Allmacht, die alles zu tun imstande ist, was keinen inneren Widerspruch in sich schließt,¹⁾ könnte er selbst diese ganze Weltordnung in eine andere, als sie gegenwärtig ist, umändern. Dies würde noch viel mehr seine Geltung haben, wenn es sich nicht um eine gänzliche Aufhebung eines Naturgesetzes, sondern nur um eine Suspension des allgemeinen Gesetzes in einzelnen Fällen handeln würde; es würde dies deshalb auch nur in diesen besonderen Fällen eine Veränderung des sonst gewöhnlichen Verlaufes eines Naturgesetzes sein, das mithin, weil es eben nicht allgemein aufgehoben ist, für alle anderen Fälle unverändert fortbesteht.

Diese Veränderung des sonst gewöhnlichen Verlaufes eines Naturgesetzes pflegen wir ein „Wunder“ zu nennen, da eine solche Veränderung etwas Ungewöhnliches oder Außergewöhnliches ist, das durch die Naturkräfte allein keine Erklärung findet, der ganze Vorgang daher unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht und unsere natürliche Verwunderung erregen muß.

in seinem Werke „Das Werden der Welten“ (aus dem Schwedischen übers. v. L. Bamberger, Leipzig 1908) eine Theorie über das Werden und Vergehen der Welten aufzustellen gesucht. Ihm zufolge wäre das Weltall seinem Wesen nach stets so gewesen, wie es jetzt noch ist, auch mit seinen Lebenskeimen; die Verbreitung derselben im ganzen Weltraum komme durch Ausstoßung kleinster lebender Zellen in Folge des Lichtdrucks zustande zc. Auch für diese Theorie werden keine Beweise gebracht und die berechtigten Einwürfe gar nicht gelöst; sie muß daher auch schon naturwissenschaftlich ebenfalls abgewiesen werden. —

¹⁾ Was einen inneren Widerspruch in sich schließt, kann selbstverständlich auch die göttliche Allmacht nicht ändern; sie kann z. B. Geschehenes nicht ungeschehen machen, mathematische Sätze zc. nicht aufheben. Die göttliche Allmacht ist eben auch zugleich die absolute Wahrheit, die ewig dieselbe bleibt und unveränderlich ist. Mit dieser metaphysischen Wahrheit dürfen die Naturgesetze nicht verwechselt werden. Auch kann man nicht sagen, daß die „Schöpfung“ selbst schon einen inneren Widerspruch in sich schließt, wie Plate darin einen solchen zu finden wähnt, welcher (a. a. O. S. 55) argumentiert: „Selbst die vollkommenste Gottheit vermag nicht aus Nichts etwas zu schaffen, gerade so wenig, wie sie nicht bewirken kann, daß $2 \times 2 = 5$ ist.“ „Es ist daher ein Trugschluß“, fährt Plate in seinem metaphysischen Beweise fort, „wenn Wasmann die Schöpfung dadurch verständlich zu machen sucht, daß das unendlich vollkommene Sein „das endliche Sein potentiell in sich schloß“. Das „unendlich vollkommene Sein“ muß immateriell sein. Wie aber aus etwas Immateriellen etwas Materiell hervorgehen kann, ist nicht einzusehen.“ — Wir haben schon oben gesehen, wie irrtümlich diese Argumentation Plates ist, daher ein „Trugschluß“ nur von seiner Seite begangen wird.

Da das Wesentliche eines „Wunders“ in diesem außer-
gewöhnlichen Vorgang besteht, d. i. in einem solchen, der nicht
in dem gewöhnlichen Verlauf der von Gott gewollten Naturordnung
liegt, so würde man allerdings die uns sichtbare Erschaffung eines
Dinges in der jetzt bestehenden Weltordnung auch ein „Wunder“
nennen können. Obwohl nun auch jetzt noch von Gott die mensch-
lichen Seelen fortwährend erschaffen werden, so nennen wir diese
Erschaffung kein Wunder, weil sie nicht gegen die jetzt bestehende
Weltordnung ist, sondern vielmehr derselben entspricht, abgesehen
davon, daß diese Erschaffung der Seelen uns nicht sichtbar ist. Auch
die erste Schöpfung der Dinge, die sich auf die Konstitution oder
Einrichtung dieser sichtbaren Weltordnung bezieht, nennen wir kein
Wunder, weil eben, bevor diese Weltordnung existiert, noch nichts
geschehen kann, was gegen den gewöhnlichen Verlauf dieser Welt-
ordnung wäre. Man kann daher auch nicht mit Plate behaupten,
eine „Schöpfung“ wäre eine Durchbrechung der Naturgesetze. Versteht
man hier die erste Schöpfung, so kann, bevor diese Weltordnung
existiert, noch kein Naturgesetz durchbrochen werden; versteht man
darunter die noch fortwährenden aktuierten Schöpfungen, z. B. der
menschlichen Seelen, so gehört diese Schöpfung, wie schon oben
bemerkt, schon zum gewöhnlichen Verlauf dieser Weltordnung.

Was die Möglichkeit eines Wunders betrifft, so kann
dieselbe von keinem vernünftig Denkenden bestritten werden. Deshalb
hat schon Rousseau (Lettre 3, De la Montague) denjenigen, welcher
die Möglichkeit eines Wunders in Abrede stellt, mit scharfen Worten
gegeißelt, indem er auf die Frage: „Kann Gott Wunder tun?“ die
Antwort gibt: „Die Frage, wenn ernstlich genommen, wäre gottlos,
wäre sie nicht schon absurd und dem, der sie verneint, würde man
zu viele Ehre antun, wollte man ihn dafür bestrafen; es wäre besser,
ihn einfach ins Narrenhaus zu schicken. Aber wer hat denn auch je
geleugnet, daß Gott Wunder tun könne?“ So weit der Enzyklopädist
R. Rousseau.

Auch Dr. Plate (a. a. D. S. 71; vergl. S. 61) findet den
Gedanken an sich vollständig logisch, daß Gott, welcher die Natur-
gesetze gemacht hat, auch aufheben könne. Seine Schwierigkeiten
konzentrieren sich darauf, daß ein späteres Eingreifen in die Natur-
gesetze ein „Armutszeugnis“ für den Schöpfer wäre, als würden
seine Einrichtungen so unvollkommen sein, daß er sie korrigieren,
dabei nachhelfen müsse. Wir brauchen nicht anzunehmen, bemerkt er,
daß „willkürlich und launenhaft in das Weltgetriebe eingegriffen
werde“. Er glaubt diesen gordischen Knoten einfach lösen zu können,
indem er ihn durch lakonische Leugnung der Tatsache eines Wunders
zu zerhauen sucht. „Keine einzige Erfahrung,“ äußert er sich, „be-
rechtigt uns zu dieser Annahme, welche jeder Wissenschaft den Todesstoß
versetzen würde. . . . Wo von Wundern die Rede ist, handelt es sich
stets um eine mangelhafte Naturkenntnis oder in einzelnen Fällen

jogar um absichtlichen Betrug.“ Plate erkennt hier offenbar das ganze Wesen, den Zweck und den Verlauf eines von Gott beabsichtigten „Wunders“.

Ein „Wunder“ ist keineswegs eine „Verbesserung“ oder „Nachhilfe“ der einmal von Gott eingesetzten Weltordnung, dies auch nicht, wenn man im Sinne Plates jede „Schöpfung“ schon als „Wunder“ betrachten wollte. Hatte Gott am Anfang seiner Schöpfung das anorganische Reich festgesetzt, so konnte hieraus ohne (unmittelbaren oder mittelbaren) Schöpfungsakt¹⁾ das organische Reich nicht entstehen und nach Konstituierung des organischen Reiches der Pflanzen und Tiere konnte aus demselben wieder ohne Neuschöpfung der Mensch sich nicht entwickeln, nicht weil die früheren Schöpfungen unvollkommen waren, sondern weil diese Neuschöpfungen in der Natur der Sache lagen und unbedingt notwendig waren.

Ein „Wunder“ ist auch keine eigentliche Veränderung einer ursprünglichen Anordnung Gottes, insofern die Wunder, die Gott wirken wollte, schon von Ewigkeit her in seinen Schöpfungsplan aufgenommen worden sind und in diesem Sinne zu der von Gott gewollten Weltordnung selbst gehören.

Ein Wunder ist auch keineswegs ein „willkürlicher und launenhafter Eingriff in das Weltgetriebe“, sondern ein der höchsten Weisheit entsprechender Akt der göttlichen Allmacht als Zeugnis seiner fortwirkenden Tätigkeit und insbesondere als Zeugnis zur authentischen Beglaubigung seiner Offenbarungen. Gott könnte zwar auf diese seine Offenbarungen durch unmittelbare, untrügliche Erleuchtung des Verstandes mitteilen, aber dieser Weg der persönlichen Mitteilung paßt nicht, wenigstens nicht im allgemeinen für die gegenwärtige von Gott gewollte Ordnung und es erscheint auch ganz weise und der Natur des Menschen entsprechend, daß der unsichtbare weil geistige Schöpfer dem sinnlich-vernünftigen Menschen auch sinnesfällige Zeichen seines Willens gibt, Zeichen, die von vielen zugleich beobachtet und beurteilt werden können, so daß hier subjektive Täuschungen mehr als sonst ausgeschlossen sind.

Daß derartige „Wunderzeichen“ noch niemals beobachtet worden sind, ist eine wenigstens auf großer Ignoranz beruhende Behauptung.

Es sei zunächst bemerkt, daß es sich hier nicht um natürlich erklärbare Scheinwunder, sondern um wahre Wunder²⁾ handelt und daß zur Beurteilung eines wahren Wunders genügt, wenn man einerseits die allgemeine Wirkungsweise der Naturkräfte kennt und andererseits weiß, was durch diese Naturkräfte nicht erklärt werden kann. Erkennen wir nach Erwägung aller Umstände, daß

¹⁾ S. Jahrg. 1908, III., S. 513 ff. — ²⁾ Vergl. Bonniot, Wunder und Scheinwunder, Manz 1889. — Fr. v. Tessen-Weslitzki, Die Grundlinien des Wunders nach Thomas v. Aqu., Paderborn 1899. — S. Müller, Natur und Wunder, Freiburg 1892; Gutberlet, Vernunft und Wunder, 1905.

wir berechtigt sind, keine Sinnestäuschungen anzunehmen und daß irgend eine Wirkung, z. B. das plötzliche Sehwerden eines Nervenblinden, die plötzliche Heilung einer schweren Wunde, die Auferweckung eines Toten, durch keine Naturkraft hervorgebracht werden kann, so müssen wir hieraus den Schluß ziehen, daß jene Wirkung nur auf eine Ursache zurückgeführt werden kann, die über der Weltordnung der ganzen Natur steht, mithin auf eine Ursache, die nur der Gesetzgeber der Natur, d. i. Gott, selbst ist. Hierin liegt nichts Widersinniges, sondern vielmehr sehr viel Verständnis, ja zugleich eine moralische Pflicht, das anzuerkennen, was Gott der höchste Herr seinem Geschöpfe auf diese Weise kundzugeben beabsichtigt.

Zur Beurteilung der vorliegenden Tatsache brauchen wir wenigstens in vielen Fällen wohl nicht früher ein medizinisches Collegium zu befragen, wenn auch besonders in unseren Tagen ein diesbezügliches Zeugnis von großem Belange sein kann. Daß manche Wirkungen als „Wunder“ angesehen worden sind, die keine wahren Wunder waren, verschlägt hier nichts; man muß eben hier auch mit Kritik vorgehen; aber erwiesene Tatsachen muß auch die Kritik anerkennen. Darf man etwa behaupten, es gebe keine Wahrheit, weil es auch Lüge und Betrug gibt?

In Bezug auf nicht selbst beobachtete Wunder einer früheren Zeit ist selbstverständlich eine genaue Kritik am meisten zu üben; aber gerade diese Kritik zeigt, daß Wunder tatsächlich beobachtet worden sind.¹⁾

Auf diese Weise entfällt die Grundlage des von Plate gebrachten Einwurfes gegen das „Wunder“, doch auch schon lange vor Plate stand auch in der „wissenschaftlichen Welt“ fest, daß wahre Wunder nicht nur möglich, sondern auch tatsächlich eingetreten sind und auch sicher beobachtet und kritisch beurteilt werden können.

Keineswegs wäre, wie Plate wähnt, ein Wunder der Todesstoß einer jeden Wissenschaft. Kommt etwa dadurch die Wissenschaft zu Schaden, daß die Kritik anerkennen muß, eine Tatsache könne durch die gewöhnlichen Naturkräfte nicht erklärt, müsse daher auf eine über der Natur stehende Ursache, auf Gott zurückgeführt werden? Plate darf nicht fürchten, daß dadurch der gesetzmäßige Gang der Natur aufgehalten werde. Das Weltgetriebe wird sich weiter fortbewegen, so lange es Gott dem höchsten Herrn gefallen wird, und es werden trotzdem dabei auch die „Wunder“ bestehen, die Gott wirken will, wie es seiner Weisheit gefallen wird.

Es ist endlich auch nicht zu fürchten, daß durch eine Neuschöpfung oder durch ein Wunder das Gesetz von der Konstanz oder Erhaltung der Energie hinfällig werde.

¹⁾ Vergl. E. Müller, Das Wunder und die Geschichtsforschung, Freiburg i. Sch. 1896. Siehe auch Concil. Vatican. sess. III. can. 4. Bekannt ist die genaueste Vorsicht, die von der Kirche bei Prüfung der Wunder gelegentlich einer Beatification eines Dieners Gottes in Anwendung gebracht wird.

Dieses Gesetz von der Erhaltung der Energie mit den äquivalenten Umwandlungen der einen Energieform in eine andere, z. B. der Wärme in mechanische Bewegung, ist gewiß eine der schönsten Errungenschaften der Neuzeit.

E. Haeckel¹⁾ bezeichnet es (mit dem Gesetze von der Erhaltung der Materie) als „Substanzgesetz“ und „oberstes Grundgesetz des Kosmos“, ja als „Paragraph I. der monistischen Vernunftreligion“.

Dieses Gesetz gilt als das Palladium der atheistisch-materialistischen Weltanschauung, man glaubte dadurch die ganze Natur rein mechanisch ohne Gott erklären und die christliche Weltanschauung vernichten zu können. Sehen wir, was es damit für ein Bewandtnis hat.

Zunächst ist vor allem anderen hervorzuheben, daß die Energiegesetze nur Erfahrungssätze sind, die aus physikalischen Versuchen abgeleitet wurden. Es folgt hieraus noch keineswegs ihre allgemeine Gültigkeit und noch viel weniger ihre absolute Notwendigkeit, so daß sie von vornherein unabänderliche Gesetze sein müssen. Nehmen wir aber auch die Energiegesetze ihrer vielfachen Begründung wegen an, so nehmen wir sie nur für die jetzt bestehende Weltordnung an und in der Weise, wie sie Gott, der Gesetzgeber der Natur, gegeben hat. Sie haben deshalb, wie andere Naturgesetze, nicht schon von Ewigkeit ihren Bestand, sondern sind seit jener Zeit in Wirksamkeit getreten, um welche diese Weltordnung ihren Anfang genommen hat.

Diese ihre Wirksamkeit bleibt aber nun auch bei der Neuererschaffung anderer Wesen, wie der Organismen und der menschlichen Seele, ganz unangetastet; dies nicht etwa deshalb, weil der göttliche Gesetzgeber an dieses Gesetz gebunden wäre, sondern weil derselbe Gesetzgeber aus seiner Weisheit entsprechenden Gründen die äußeren, vom organischen Körper abhängenden Akte ebenfalls dem Energiegesetze unterworfen wissen wollte, so daß diese Akte, z. B. die äußere Nerven- und Muskelarbeit, einer genau bestimmten Energiemenge gleichgestellt werden können. Organische Prozesse sind zwar an sich innere Lebensvorgänge, hinsichtlich ihrer äußeren Erscheinung jedoch sind sie an Energieveränderungen (besonders chemischer Natur) gebunden. Bei einer Neuschöpfung, bei welcher das innere Lebensprinzip geschaffen wird, entsteht zwar eine neue Lebenskraft, aber der Gesamtwert der Energien, denen diese Lebenskraft gleichsam nur ihre Richtung gibt, wird nicht verändert, noch geschieht dies bei den inneren Lebensfunktionen.

Auch bei Wirkung eines „Wunders“ wird der Gesamtwert der Energie nicht geändert.²⁾ Die neuere Energielehre steht nicht nur nicht dem Wesen des Wunders entgegen, sondern es wird uns dadurch die Möglichkeit geboten, das Wesen des Wunders selbst in ein helleres

¹⁾ Die Zukunft, III., Berlin 1895, S. 199 f. — ²⁾ Vergl. „Moderne Wunderschau“ in der Zeitschr. „Die Wahrheit“, München 1896, I. n. 11. S. 510 ff.

Sicht zu stellen, beziehungsweise eine nähere Erklärung der dabei auftretenden äußeren Vorgänge zu geben.

Da das „Wunder“ von Plate¹⁾ einerseits mit der Schöpfungs-idee in Verbindung gebracht und andererseits als ein „Kardinalpunkt“, ja als „der fundamentale Gegensatz zwischen Monismus und Theismus“ bezeichnet und für die monistische Deszendenztheorie verwertet wird, so haben wir in den vorhergehenden Auseinandersetzungen auch diesen Gegenstand in den Kreis unserer Untersuchung ziehen müssen und wollen deshalb noch nachfolgende weitere Erklärungen beifügen und dabei die katholische Lehre von dem Wunder besonders in Rücksicht auf die Energieformen etwas auseinanderlegen.

Die Verschiedenheiten der Körper und deren wechselhafte Erscheinungsformen hängen teils von den inneren konstituierenden Prinzipien des Körpers überhaupt, oder von ihren besonderen chemischen Zusammensetzungen, teils von ihren äußeren physikalischen Eigenschaften ab, die ihrerseits als ein Ausdruck der wesentlichen und zum Teil unwesentlichen Atom- beziehungsweise Molekelverbindungen angesehen werden. Mit anderen Atom- und Molekelverbindungen stellen sich auch andere Eigenschaften ein. So werden z. B. dunkle und undurchsichtige Körper unter gewissen Umständen hell und durchsichtig. Die Schneemasse als solche ist weiß undurchsichtig, das Wasser als kompaktes Eis dagegen durchsichtig; der schwarze, opake Kohlenstoff bildet eine amorphe Masse, auch als Graphit kristallisiert behält er diese feine Eigenschaften bei, nur als Diamant kristallisiert zeigt er bei seiner alle anderen Mineralien weit überragenden Härte ausgezeichneten Glanz und vollkommene Durchsichtigkeit. Manche Körper ändern nur infolge des Druckes einige ihrer Eigenschaften, einige sind im festen Zustande opak, im flüssigen dagegen klar und durchsichtig 2c.

Wir glauben nun mit Rücksicht auf alle Energieformen und deren Umwandlungen sowie auch auf die verschiedenen Lebensprinzipien der Organismen folgende allgemeine Grundsätze aufstellen zu können.

1. Alle konstituierenden Prinzipien sowie alle darauf bezüglichen, gesetzmäßig verlaufenden Veränderungen hängen in dieser ihrer inneren Konstitution und der Gesetzmäßigkeit der Veränderungen von dem höchsten Gesetzgeber dieser Weltordnung ab, so daß ohne seinen Willen keine Aenderung stattfinden kann und diese in einzelnen besonderen Fällen nur insoweit, als Gott in seiner höchsten Weisheit es wollen oder zulassen kann.

2. Diesem allgemeinen Prinzipie gemäß erklären wir:

a) Allein auf Gottes Tätigkeit zurückführbare Werke: Die Erschaffung der Substanzen und alles andere, worin eine schöpferische Tätigkeit sich ausspricht; ferner alle unmittelbaren Eingriffe Gottes in Bezug auf die Veränderung der Energieformen, soweit Gott selbst diese in Ausführung zu bringen beabsichtigt.

¹⁾ A. a. D. S. 70.

b) Veränderungen, welche nicht die eigentlich schöpferische unmittelbare Tätigkeit Gottes erheischen, wie die bloß äußeren Veränderungen der Energieformen, Licht, Wärme, Elektrizität (mit Einschluß der akzidentalen Gruppierungen der kleinen Masseteilchen) erfordern nur eine Zulassung und nicht einen unmittelbaren Eingriff Gottes, können daher auch nach Anordnung seines höchsten Willens, z. B. von Engeln, in Ausführung gebracht werden. Die Engel schaffen dabei keine neue Energie, sondern bewirken nur Veränderungen der schon vorhandenen Energie.¹⁾

Etwas Ähnliches kann auch in Bezug auf den Menschen selbst gesagt werden. So kann die Seele des Menschen nur von Gott geschaffen und wieder nur (wenn sie vom Körper getrennt ist) durch Gottes schöpferische Tätigkeit mit dem Körper vereint werden. (Auferweckung zum Leben). Veränderungen in den Energieformen, welche den Körper des Menschen betreffen, können auch von anderen geistigen Wesen bewirkt werden, soweit Wille und Zulassung Gottes dazu Gewalt oder Befugnis erteilen.

3. Da nur die außergewöhnlichen, nicht durch die Naturgesetze in ihrem gewöhnlichen Verlaufe erfolgenden Erscheinungen in der sichtbaren Natur als „Wunder“ bezeichnet werden, so sind die „Schöpfungen“ Gottes als solche (z. B. die Erschaffung der menschlichen Seelen) kein „Wunder“ im strengen Sinne. (Siehe oben.) Aus dem oben Gesagten ergibt sich jedoch, daß wir verschiedene Arten von Wundern unterscheiden müssen:

a) Wunder im eigentlichsten Sinne, d. i. jene Wunder, die nur unmittelbar von Gott gewirkt werden können.

b) Wunder im weiteren Sinne, die Gott auch mit Hilfe der Engel wirken kann.

Als „Scheinwunder“ wären alle jene Erscheinungen zu bezeichnen, die den Wundern im weiteren Sinne ähnlich sind, aber sich nicht auf einen guten, höheren, religiösen Zweck beziehen, wie jene infolge dämonischer Einflüsse.²⁾ Aus den verschiedenen Begleitumständen muß kritisch entschieden werden, welche Art von Wunder bei einer bestimmten Tatsache vorliegt oder ob diese als ein wahres Wunder (wenn auch nur im weiteren Sinne) oder nur als „Scheinwunder“ zu betrachten ist.

¹⁾ Würde z. B. einer mechanischen Bewegungsenergie nur eine andere Richtung gegeben oder sie in der Bewegung nur aufgehalten werden, so würde in beiden Fällen kein Verlust des allgemeinen Energievorrates eintreten, nur im letzteren Falle würde die Bewegungsenergie in Wärmeenergie umgewandelt werden u. — ²⁾ Hierher können auch wenigstens teilweise alle jene Erscheinungen gerechnet werden, die nur auf Täuschungen infolge lebhafter Phantasievorstellungen (Suggestionen u.) oder auf reinen Sinnesvorpiegelungen beruhen. Einwirkungen auf Phantasie und die Sinne können unter Umständen auch guten Engeln zugeschrieben werden, einige sind wohl auch auf individuelle Körperzustände zurückzuführen (ohne Einfluß von außen).

Es muß bemerkt werden, daß auch die Wunder im weiteren Sinne auf Gott selbst mittelbar zurückzuführen sind, insofern sie in voller Abhängigkeit von seinem Willen und so in seinem Namen geschehen, es kommt deshalb diesen Wundern auch die Kraft eines authentischen Wahrheitszeugnisses zu.¹⁾

Einige Beispiele mögen das Gesagte etwas erläutern. Nehmen wir an, es sei jemand durch Trübung der Hornhaut blind geworden. Es könnte nun Gott unmittelbar durch seine Allmacht diese Trübung heben, so daß das Auge des Blinden wieder normal zu fungieren imstande ist; Gott könnte aber auch mit Hilfe eines Engels die organischen Stoffteilchen der Hornhaut in der Weise anordnen und umgestalten, daß sie durchsichtig werde und so der Blinde wieder sehe. Die Heilige Schrift erzählt von einer Finsternis, die nur im Lande der Ägypter herrschte, nicht aber im Lande Gosen, wo die Israeliten wohnten. (Ex. 10, 22 f.) Es brauchte hier nur die Energieform des Lichtes in eine andere, z. B. in die der Wärme, Elektrizität etc. umgewandelt zu werden, um hier Licht und dort Finsternis zu haben. Auch die wunderbare Finsternis (Sonnenfinsternis bei Vollmond) beim Tode Christi (Luk. 23, 45) kann durch diese Umwandlung der Lichtenergie in eine andere Energieform erklärt werden.

Trotz dieser an sich natürlichen Erklärung, d. h. durch natürliche Ursachen (Umwandlungen der Energieformen) sind diese Erscheinungen als „Wunder“ (im eigentlichen oder auch weiteren Sinne) zu bezeichnen, da zwar entweder durch unmittelbaren Einfluß Gottes oder mittelbare Hilfe der Engel natürliche Ursachen herbeigeführt worden sind, aber nicht in der sonst gesetzmäßigen, sondern in einer außergewöhnlichen Weise und durch Einfluß überphysikalischer Kräfte. Es bleibt deshalb hier der höhere Charakter eines „Wunders“ in seinem Wesen bestehen.

Bei dieser Auffassung einiger Wunderzeichen dürfte hieraus auch auf das Verhältnis des Scheinwunders infolge dämonischer Zaubereien zum eigentlichen Wunder einiges Licht geworfen werden.

Wenn die Theologen von den Einwirkungen, besonders den Erscheinungen von Engel²⁾ sprechen, erklären sie dieselben gewöhnlich durch die Annahme eines Scheinleibes oder genauer durch die Umgestaltung eines vorhandenen Stoffes. Wir können diese Umgestaltung wohl auch noch weiter auf die Umgestaltung der Energieformen ausdehnen und dadurch einige Erscheinungen oder

¹⁾ Bei den Wundern, die von Menschen, wie von den Heiligen, gewirkt werden, sind die Menschen als *causa instrumentalis* aufzufassen und die Wunder werden auf die Bitte oder dem Verlangen dieser Diener Gottes hin von Gott selbst oder auch mit Hilfe seiner Engel gewirkt. Ob Gott bei der „Wundergabe“ den Menschen eine ähnliche innere Kraft verleiht, wie den Engeln, untersuchen wir hier nicht; es scheint aber kein Widerspruch hierin zu liegen. — ²⁾ Vergl. Thomas v. Aq. 1. q. 51, a. 3. — Suarez, De Angelis l. 4. c. 33; Billuart, De Angelis, disp. 2. a. 4; Tanner, De Angelis l. disp. 5. q. 4. f. — Scheeben, Dog. II. § 141.

Krafteinwirkungen erklären, die mit Guttheißung oder Zulassung Gottes theils von den guten Engeln, theils auch von den Dämonen, weil denselben die höhere Geisternatur mit den entsprechenden Kräften geblieben ist, durch diese ihrer Natur zukommenden Kräfte vollbracht worden sind.

Hierher dürften besonders auch die „Lügenwunder“ gestellt werden, die nach 2. Thess. 2¹⁾ am Ende der Zeiten der „Widerfacher“ zur Verführung der Gottlosen wirken wird, auf die auch Christus der Herr selbst hingewiesen und die er als „große Zeichen und Wunder“ bezeichnet hat.²⁾

Wir wollen damit diesen Abschnitt schließen, in welchem wir bezüglich der Anwendung der Entwicklungslehre auf den Menschen den allgemeinen wissenschaftlichen Standpunkt und eine der wichtigsten Hauptfragen, jene über den Ursprung der menschlichen Seele, besprochen haben. Dabei haben wir auch die Erörterung einiger anderer Nebenfragen nicht unberücksichtigt lassen können, um die Grundfrage in Bezug auf den Ursprung der menschlichen Seele von jeder Seite her zu beleuchten und damit zugleich dem monistischen Entwicklungssystem die eigentlichste Grundlage zu entziehen. Da jedoch auch den Anhängern dieses Systems zufolge der Ursprung des Menschen seinem Leibe nach als eine Hauptfrage bezeichnet wird, von deren Lösung ihrer Ansicht nach der Ursprung des Menschen überhaupt abhängig ist, so werden wir diese mehr naturwissenschaftliche Frage ebenfalls, hoffentlich in einem der nächsten Hefte, behandeln müssen, um eine volle, allseitige Lösung der Frage über den Ursprung des Menschen zu geben.

Unsterblichkeitsglauben bei den alten Kulturvölkern.

Von Dr. Josef Wolf, Feldkirch.

„Der Hoffnung zur Unsterblichkeit beraubt, ist der Mensch, dieses Wundergeschöpf, das elendste Tier auf Erden.“

(M. Mendelssohn.)

Zu den aktuellsten Fragen der Gegenwart gehört die von der Unsterblichkeit unserer Seele. O cives, cives, quaerenda pecunia primum est, rief einst der alte Horaz seinen Mitbürgern zu.³⁾ Und ist heute nicht auch wieder „Geld und irdisches Gut“ die Parole der großen Allgemeinheit? Wer wollte leugnen, daß in unseren Tagen das Streben nach Geld und Besitz bis in die weitesten Kreise gedrungen! Wozu die Gewinnung und Anhäufung desselben dient, ist dem, welcher

¹⁾ 2. Thess. 2, 8, sq. Tunc revelabitur ille iniquus . . . cujus est adventus secundum operationem Satanae in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus. Vergl. Bellarmin, De Rom. Pont. III. — ²⁾ Matth. 24, 24. sq. Surgent pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur (si fieri potest) etiam electi. Ecce praedixi vobis. Vergl. Act. 8, 9, sqq. — ³⁾ Horatius, Epist. I, 1, 53.