

Die Lehre des Hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen Welschöpfung

Autor(en): **Esser, Thomas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **5 (1891)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762074>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DIE LEHRE DES HL. THOMAS BEZÜGLICH DER MÖGLICHKEIT EINER EWIGEN WELTSCHÖPFUNG.

Von Fr. THOMAS ESSER, Ord. Praed.



Zum Verständnis dessen, was der hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit her lehrt, ist es unerlässlich, sich einiger anderen Lehrsätze zu erinnern, welche im ganzen System des englischen Meisters als grundlegend erscheinen.

Zunächst ist es eine ausdrückliche und unzweifelhafte Lehre des Heiligen von Aquino, daß es unmöglich ist, bezüglich desselben Gegenstandes zu gleicher Zeit und unter demselben Gesichtspunkt Glauben und Wissen zu haben. Diese beiden Zustände des Geistes schliessen sich gegenseitig aus wie Licht und Dunkelheit. Glauben heisst etwas, was ich nicht in seinem innern Zusammenhange durchschaue, oder wovon ich keine eigene unmittelbare Erkenntnis habe, für wahr annehmen auf die Autorität eines andern hin. Wissen dagegen heisst etwas auf Grund eigener Einsicht als wahr festhalten. Der letztern Zustimmung liegt eine innere Nötigung zu Grunde: das, was ich sehe, kann ich nicht nicht-sehen. Weis ich etwas, so ist es mir klar, daß es nicht anders sein kann — ich habe metaphysische Gewissheit. Die Zustimmung im Glauben dagegen mache ich abhängig von den Proben, die mir ein anderer von seiner Glaubwürdigkeit liefert. Halte ich diese für zureichend, so stimme ich ihm zu, und es wäre unverständlich, in diesem Falle nicht zuzustimmen. Seine Glaubwürdigkeit verbürgt mir moralische Gewissheit. Habe ich dagegen keine vollgültigen Beweise von seiner Zuverlässigkeit, so werde ich das, was er mir sagt, nur als möglich, oder höchstens als nicht unwahrscheinlich hinnehmen. — Glauben und Wissen unterscheiden sich also wesentlich hierin von einander, daß der Gegenstand des erstern von mir nicht durchschaut, der Gegenstand des letztern dagegen deutlich und

mit Evidenz erkannt wird; daß darum das Motiv des Fürwahrhaltens in letzterm in der Sache selbst, beim erstern dagegen in einer außerhalb des Gegenstandes stehenden Ursache — sagen wir schlechthin, der Autorität — liegt. Es sind demnach zwei Gründe möglich, aus denen wir einer Wahrheit unsere Zustimmung geben: eigene Einsicht und fremde Bürgschaft. Jene ist bewirkende, diese bewegende Ursache unserer Zustimmung, welcher dementsprechend in beiden Fällen eine verschiedene Festigkeit zukommt. Nun ist es zwar einleuchtend, daß, wenn ich durch eigene Beweisführung zur klaren, unzweifelhaften, metaphysisch gewissen Erkenntnis gelangt bin, die Festigkeit meiner Zustimmung oder meine Gewißheit subjektiv noch größer werden, fast möchte man sagen, mehr empfunden werden kann, sobald ich sehe, daß auch andere dasselbe halten, namentlich wenn es sich um hervorragende Geister handelt. Dagegen scheint es unmöglich, daß die Zustimmung selbst auf beiden Erkenntnisgründen zugleich beruhe, oder daß das Fürwahrhalten gleichmäßig aus eigener Einsicht und fremder Bürgschaft hervorgehe. Vielmehr scheinen diese beiden Erkenntnisgründe sich gegenseitig auszuschließen. Die Autorität eines anderen ist nur dann und kann nur dann Beweggrund meines Fürwahrhaltens sein, wenn die eigene Einsicht nicht vorhanden ist. Und sobald die eigene Einsicht mich zur Zustimmung nötigt, verdanke ich die Erkenntnis der Wahrheit und die Gewißheit bezüglich derselben nicht der Autorität eines andern¹, wenn sie mir auch von einem andern (z. B. einem Lehrer) vorgestellt worden wäre. Der andere wäre für mich nur *conditio sine qua non* der Erkenntnis, aber nicht Motiv der Zustimmung. Im Glauben ist die Zustimmung nicht von meiner vernünftigen Natur gefordert, sondern von meinem freien Willen geboten, und das ist der Grund ihrer Verdienstlichkeit — ein weiteres Merkmal ihrer Verschiedenheit von der unerläßlichen Zustimmung, so

¹ *Profecto liquet, quia fides illarum rerum argumentum est, quae apparere non possunt. Quae etenim apparent, jam fidem non habent, sed agnitionem.* — S. Gregor. M., XL. Homil. in Evang., hom. 26 n. 8.

innere Evidenz von uns fordert. — Das ist nichts anderes, als die Anwendung der Begriffsbestimmungen von Glauben und Wissen. Glauben ist das Fürwahrhalten einer innerlich nicht erkannten Wahrheit; Wissen ist das eigene Durchschauen der Wahrheit.

Eine prächtige Illustration hierzu haben wir im 4. Kapitel des Evangeliums des hl. Johannes, in welchem das Gespräch des Heilandes mit der Samariterin am Jakobsbrunnen berichtet wird. Aus der Thatsache, daß der Heiland ihr alles sagte, was sie gethan hatte, erkannte die Samariterin, daß er ein Prophet sei, und deshalb glaubte sie auch, was er ihr weiter sagte, nämlich, daß er Christus, der verheißene Erlöser, sei. Und sie glaubte nicht bloß für sich, sondern sie ging auch in die Stadt (Sichar) und erzählte ihren Mitbürgern, was vorgefallen war. „Und viele von den Samaritern in dieser Stadt glaubten an ihn wegen des Wortes des Weibes, welches bezeugte, daß er ihr alles gesagt habe, was sie gethan habe.“ Aber die Samariter wollten sich auch selbst überzeugen. Deshalb baten sie Jesus, bei ihnen zu bleiben. Und er blieb bei ihnen zwei Tage. Was sie während dieser Zeit vom Heiland hörten und sahen, war derart, daß eine viel größere Anzahl von ihnen an ihn glaubte: „Und sie sagten zu dem Weibe: Jetzt glauben wir nicht mehr wegen deiner Worte; sondern wir selbst haben (ihn) gehört und wissen, daß er in der That der Erlöser der Welt ist.“ Allerdings ist hier der Ausdruck „Wissen“ nicht im eigentlichen Sinne gebraucht, sondern nur um die Gewißheit des Glaubens auszudrücken. Allein auch so entnehmen wir aus der berichteten Geschichte soviel, daß eigene Einsicht und fremdes Zeugnis zwei Gründe der Zustimmung sind, die sich gegenseitig ausschließen, insofern nicht beide zu gleicher Zeit dieselbe Wirkung hervorbringen können.

Das ist also gleichmäÙig auf dem natürlichen, wie auf dem übernatürlichen Gebiete der Fall, mit dem Unterschied, daß der übernatürliche Glaube auf der Untrüglichkeit Gottes beruht, also eine wesentlich höhere als bloß moralische Gewißheit gibt. Deshalb ist auch das Dunkel des übernatürlichen Glaubens mit

dem Lichte der Glorie unverträglich. Sobald jenes Licht uns aufgeht, zergeht (evacuatur) der Glaube wie eine Wolke vor der Sonne. An seine Stelle tritt ein neuer habitus, der des Sehens oder der Anschauung.

Unter den von Gott uns geoffenbarten Wahrheiten sind manche, und zwar die grundlegendsten, solche, welche die natürliche Ordnung nicht übersteigen, die also nicht über den Bereich unserer Fassungskraft hinausgehen. Weil dieselben die notwendigen Voraussetzungen der übernatürlichen Ordnung sind, müssen sie von jedem mit vollster Gewissheit erkannt werden. Eben hierin lag die relative Notwendigkeit der Offenbarung derselben. Da nämlich nicht alle in der Lage sind, auf dem gewöhnlichen Wege des Nachdenkens oder Lernens rechtzeitig zur völlig gewissen, irrtumsfreien Erkenntnis dieser Wahrheiten zu gelangen, so mußte diesen der göttliche Lehrmeister dieselben als schlechthinige Wahrheiten, an denen sie unzweifelhaft festzuhalten hätten, hinstellen. Ihnen ist also die Wahrhaftigkeit und Untrüglichkeit des offenbarenden Gottes auch bezüglich dieser innerhalb des Bereiches der natürlichen Erkenntnis liegenden Wahrheiten einzige Quelle der Erkenntnis, einziger Grund der Zustimmung und einziges Kriterium der Gewissheit. Jenen dagegen, welche von diesen Wahrheiten durch Beweisführung und Schlußfolgerung metaphysische Gewissheit erlangen, ist die eigene Vernunft Quelle, und die Evidenz Kriterium der Erkenntnis. Die Offenbarung aber gibt ihrer natürlichen Gewissheit noch eine übernatürliche Stütze, so daß sie mit göttlicher Unfehlbarkeit gewiß sind, daß ihre Vernunftschlüsse richtig sind. Diese Wahrheiten sind also vielmehr Voraussetzungen (praeambula) des Glaubens, als Gegenstände (articuli) desselben. Zu ihnen gehört das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Erschaffung der Welt u. s. w.)

Da es sich hier um den Übergang von dem natürlichen ins übernatürliche Gebiet, oder mit anderen Worten, um die Grenzen unserer Vernunftkenntnis handelt, so ist es klar, daß es in einzelnen Fragen zu Grenzstreitigkeiten kommen kann, wenn es nämlich nicht unzweifelhaft klar ist, ob etwas innerhalb

oder außerhalb des Bereiches unserer natürlichen Erkenntnis fällt. Hierher gehört die Frage nach dem Anfang der Welt. Ist die Welt von Ewigkeit her erschaffen, oder hat sie mit der Zeit ihren Anfang genommen?

Offenbar ist diese Frage gänzlich verschieden von jener nach der Erschaffung der Welt. Dafs die Welt erschaffen ist, d. h. nicht aus sich, sondern nur durch Hervorbringung von seiten Gottes, und zwar Hervorbringung aus nichts entstanden ist, können wir mit Evidenz beweisen; denn es folgt mit Notwendigkeit aus dem Wesen der Welt als einer Gesamtheit von zusammengesetzten, endlichen, kontingenten, veränderlichen Dingen. Was hier in Frage kommt, ist vielmehr das Wann der Erschaffung. Die Thatsache der Erschaffung wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Darum schliesst der hl. Thomas von vornherein von dieser Untersuchung die heidnisch-materialistische Annahme einer ewigen unerschaffenen Materie aus. Diese bezeichnet es als einen „intolerabilis error“, der sich widerlege „ex necessitate“, d. h. mit zwingenden Gründen und metaphysischer Gewifsheit. Aber kann in derselben demonstrativen Weise auch die Frage nach dem Wann der Erschaffung gelöst werden? Diese Stellung der Frage allein schon deutet die Schwierigkeit derselben an. Jedes Wann setzt ja schon den Verlauf von vor und nach voraus, während doch die Zeit erst mit der Welt — als das Mafs ihrer Bewegungen — geschaffen wurde. Ja, wenn wir von der Zeit als dem äufsern Mafsstab reden, den wir an die Veränderungen in der Welt anlegen (Jahre, Monate, Stunden u. s. w.), so ist die Welt dem mosaischen Schöpfungsberichte gemäfs älter als die Zeit. Denn die Gestirne, welche sein sollten „in signa, et in tempora, et in dies, et in annos“, werden erst am vierten Schöpfungstage hervorgebracht. Als innere Zeit jedoch ist dieselbe mit der Welt und der Veränderung in ihr gleich alt. Wer könnte also leugnen, dafs die Welt immer bestanden hat? Heifst doch immer nichts anderes als zu aller Zeit. — Doch vielleicht können wir die Frage so ausdrücken: Ist die Welt erschaffen von Ewigkeit her? Aber auch in diese Ausdrucksweise mischt sich unsere

Auffassung von Zeit; denn von — her drückt ja nichts anderes als zeitliche Dauer aus. Und wird die Ewigkeit als Ausgangspunkt dieser Dauer gesetzt, so erscheint es als unleugbar, daß die Welt von Ewigkeit her ist. — Um was es sich also hier handelt, ist dieses: Hat Gott die Welt als ewige erschaffen, so daß sie so alt wie er selbst ist, oder ist sie im Verhältnis zu ihm etwas Neues? M. a. W.: Ist die Dauer der Welt anfangslos, oder hat sie einen Anfang? In letzterem Falle können wir sehr zutreffend mit dem hl. Thomas „de novitate mundi“ reden.

Die Offenbarung sagt uns unzweifelhaft, daß Gott im Anfange Himmel und Erde erschaffen hat (Gen. 1, 1)¹. Und Salomon (Prov. 8, 22 ff.) bringt die Ewigkeit der göttlichen Weisheit in Gegensatz zu der Neuheit der Welt, wenn er sagt: „Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis, antequam terra fieret. Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram; necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole constituerat, ante colles ego parturiebar. Adhuc terram non fecerat, et flumina, et cardines orbis terrae. Quando praeparabat coelos, aderam . . .“ Denselben Gegensatz betont die menschgewordene Weisheit selbst im neuen Testament: „Clarifica me, tu Pater, apud te ipsum claritate quam habui, priusquam mundus esset apud te . . . Ut videant claritatem meam quam dedisti mihi, quia dilexisti me ante constitutionem mundi“ (Jo. 17, 5. 24). Im Verhältnis zur Ewigkeit des Sohnes ist die Welt also neu. Darum bekennen wir Christus im nicänisch-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis als „ex Patre natum ante omnia saecula.“ Die Schöpfung hat mithin einen Anfang gehabt (vgl. auch Ps. 89, 2; Eph. 1, 4 u. s. w.). Und das ist ein auf dem 4. Laterankonzil (1215) erklärtes Dogma: „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus et verus Deus . . . Creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium . . . sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam . . .“

¹ Über die verschiedene Bedeutung und Auslegung des „in principio“ s. S. Thom. 1. q. 46 a. 3; II. Sent. Dist. 1. q. 1 a. 6.

Die Offenbarung und die Kirche belehren uns also über den in Rede stehenden Punkt mit großer Bestimmtheit und Klarheit. Aber die Frage bleibt offen, ob die Offenbarung bezüglich dieser Wahrheit für uns einzige Erkenntnisquelle und alleiniges Kriterium der Gewissheit ist, oder ob wir auch vermittels unserer eigenen Vernunft eine absolut gewisse Erkenntnis derselben zu erlangen vermögen. Im erstern Falle wäre jene Wahrheit nicht ein bloßes *praeambulum*, sondern schlechthin ein *articulus fidei*; im letztern Falle wäre sie eine beweisbare Schlussfolgerung, welcher im eigentlichen Sinne Wissen entspräche.

Es ist also die Frage: Können wir durch unsern Denkprozess mit wissenschaftlicher Gewissheit erkennen, daß die Welt einen Anfang hat? — Hierbei ist zu bemerken, daß Wissen nicht durch jede Art von Schlussfolgerung (*argumentatio*), sondern nur durch Beweisführung im strengen Sinne (*demonstratio*) gewonnen wird. Daß es so ist, muß uns evident sein; und Evidenz erlangen wir nur durch zwingende Gründe. Es ist also nicht genug, daß zum Beweise mehr oder weniger wahrscheinliche Gründe ins Feld geführt werden — und mögen sie noch so gewichtig sein; vielmehr muß der Beweis ergeben, daß es so sein muß und nicht anders sein kann. Der Schluß und das Geschlossene müssen uns als notwendig, das kontradiktorische Gegenteil also als unmöglich erscheinen. Können wir also — das ist die Frage — von dem Anfang der Welt durch bloßes Philosophieren eine so klare und darum so sichere Erkenntnis erlangen, daß ein Zweifel daran unmöglich ist, daß wir mithin jeden Widerspruch dagegen als unvernünftig bezeichnen müssen?

Der hl. Thomas macht auf diese Stellung der Frage und ihre Bedeutung mit großem Nachdruck aufmerksam in apologetischem Interesse. Da es sich nämlich um einen in der Offenbarung enthaltenen Lehrpunkt handelt, also einen solchen, den wir von vornherein unbezweifelt für wahr halten, so fürchtet er, daß, wenn für denselben „*non necessariae rationes*“ angeführt werden, d. h. solche, welche sich anfechten lassen, jene, denen diese Gründe als nicht zwingende erscheinen, meinen könnten, unser unbezweifeltes Fürwahrhalten jenes Lehrsatzes, mithin

unser Glaube selbst, beruhe auf einem so unsichern Fundament: *Est valde cavendum, ne quis ad ea quae fidei sunt, aliquas demonstrationes (wohlgemerkt nicht Konvenienzgründe, sondern vermeintliche Beweise) adducere praesumat . . . quia cum plerumque tales rationes frivolae sint, dant occasionem irrisionis infidelibus, dum putant, quod propter rationes hujusmodi his quae sunt fidei, assentiamur.* — Das was wir glauben, kann unter keinen Umständen unrichtig oder unwahr sein; es ist unmöglich, daß es unwahr sei. Soll also die natürliche Erkenntnis als Kriterium einer geoffenbarten Wahrheit gelten können, so muß sie uns eine solche Gewißheit verleihen, für welche Irrtum oder Täuschung unmöglich ist. Und so beschaffen ist nur die auf der Evidenz des Beweises beruhende metaphysische Gewißheit. Solange die Vernunft also bezüglich eines in der Offenbarung enthaltenen Lehrpunktes durch die Evidenz der Gründe nicht zur Zustimmung genötigt wird, kann sie für denselben nicht Wissen beanspruchen, sondern muß das unbezweifelte Fürwahrhalten desselben aus dem Glauben herleiten.

Aus diesem Grunde erklärt der hl. Thomas den Lehrsatz, daß die Welt angefangen hat, schlechthin für einen Glaubensartikel, *ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina* (Cont. Gent. lib. 2 cap. 38. Vgl. Sum. theol. 1 q. 46 a. 2; II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5; Quodlib. III. art. 31 [q. 14 a. 2]). Die Gründe, mit welchen man den zeitlichen Anfang der Welt zu beweisen versuchte, erschienen ihm als nicht nötige: *usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant* (Ibid.). Dies zu untersuchen, ob jene Gründe allseitig unanfechtbar und nötigend seien, ist das einzige Interesse, welches er an dieser Frage hat. Das zeigt unzweifelhaft schon die eigentümliche Fragestellung, wie sie bei ihm in verschiedener Fassung wiederkehrt. So überschreibt er die diesbezügliche, vorher citierte Abhandlung in der Summa contra Gentes: „*Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse semper; et solutiones earum*“. Den betreffenden Artikel in dem angeführten Quodlibetum überschreibt er: „*Utrum mundum non esse*

aeternum possit demonstrari.“ Und in der theologischen Summa fragt er: „Utrum mundum incepisse sit articulus fidei“, und in anderer Form: „an demonstrative probari possit“. Nicht anders ist auch die Fragestellung in dem Opusc. De aeternitate mundi contra murmurantes. In Quodlib. XII art. 7 (q. 6 a. 1) fragt er allerdings: „Utrum coelum vel mundus sit aeternus“; aber er antwortet: „mundum incepisse est de numero eorum quae cadunt sub fide, non sub demonstratione.“

Damit ist der Standpunkt bezeichnet, von dem aus unser Heiliger die Frage entscheidet. Derselbe ist ein rein kritischer. Auf der einen Seite steht die Annahme einer ewigen Welterschöpfung seitens mancher ungläubigen Philosophen; auf der andern Seite die aus der Offenbarung erlangte Gewißheit der Schöpfung in der Zeit. Können nun von letzterem Standpunkt aus Gründe vorgebracht werden, welche die zweite Annahme als notwendig, und die erste als unmöglich darthun? Diese kritische Untersuchung ist alles, worauf der hl. Thomas sich beschränkt. Thetisch vertritt er nicht die Möglichkeit der erstern Annahme. Nirgendwo tritt er mit positiven Gründen für die Möglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit ein. Er beschränkt sich darauf, die gegen eine solche Möglichkeit vorgebrachten Gründe auf ihre allseitige Stichhaltigkeit zu prüfen. Und um seinem kritischen Standpunkt bis ans Ende objektiv treu zu bleiben, führt er in den beiden Summen und im Kommentar zu den Sentenzen nicht seine eigenen Bedenken gegen solche Beweisversuche an, sondern solche, welche die Verteidiger einer ewigen Welterschöpfung von ihrem Standpunkt aus dagegen vorbringen könnten. „Conueniens videtur ponere, qualiter obuietur eis (den vorgebrachten Gründen) per eos qui aeternitatem mundi posuerunt“ (Contr. Gent. l. c.). Und zu dem ersten der in der Sum. theol. angeführten Gründe sagt er: „Unde dicunt, quod non sequitur ex necessitate . . .“ Zu dem zweiten: „Illi qui posuerunt mundum aeternum, dicerent . . .“ Zu dem vierten: „Ponentes aeternitatem mundi ponunt (= respondent) . . .“ Zu dem achten: „Hanc rationem ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt . . .“

Er sagt also gar nicht einmal, ob er das, was jene entgegen oder entgegenen würden, zu dem Seinigen macht; es genügt ihm zu zeigen, daß die vorgebrachten Gründe anfechtbar sind, also nicht „*usquequaque de necessitate concludunt*.“ Damit ist das Interesse des Glaubens gewahrt: über die Frage nach dem Anfang der Welt können wir keine wissenschaftliche Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit („*licet probabilitatem habeant*“ *Contr. Gent. l. c.*) erlangen.

Gewiß kann man dem Gesagten zufolge St. Thomas nicht für einen Verteidiger der Möglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit ausgeben. Er ist soweit entfernt davon, für diese Annahme positiv einzutreten, daß er dieselbe vielmehr mit dem hl. Augustinus geradezu für „kaum faßbar“ erklärt. Er citiert *De civit. Dei* lib. XI c. 4: „*Qui a Deo quidem (mundum) factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere, sed suae creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus, dicunt quidem . . .*“ Und um den Sinn dieser Annahme nur einigermaßen klar zu machen, fügt er aus demselben Buch des hl. Augustinus (*lib. X c. 31*) die Erklärung der Platoniker bei: „*Sicut enim, inquit, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset: sic, inquit, et mundus, atque in illo dii, creati, et semper fuerunt, semper existente qui fecit, et tamen facti sunt*“ (*Opusc. De aetern. mundi contra murmurantes; Sum. theol. l. c. ad 1*). — Mit Recht sagt darum Bañez (*Comment. in l. q. 46 a. 2*): „*D. Thomas, ut videre est ex contextu literae, noluit ostendere, quod erat possibile, mundum fuisse ab aeterno, nec ullam rationem fecit, qua id directe probaret, sed solum vult efficere, et efficit, quod non demonstratur, fuisse ab aeterno, nec coepisse in tempore, sed quod sola fide tenetur tamquam certum ac firmum, quod coeperit in tempore, quod et nos fate-mur, et omnes fateri debent*“.

Daß dieses und nichts anderes die Lehre des hl. Thomas war, wird uns auch von seinen heftigsten Gegnern bestätigt.

Als deren Anklagen sich in dem *Correctorium Fratris Thomae* des Oxforder Franziskaners Wilhelm de Lamarre (um 1288) Luft machten, blieb auch die hier in Rede stehende Lehre desselben nicht unangefochten. Und was ist das, was sie anfechten? In ihren Ausstellungen an l. q. 46 a. 3 ist es dieses: „quod dicit, quod incoeptio sive novitas mundi demonstrative probari non potest. — Dicimus, das ist ihre Censur, quod falsum est.“ Darauf antwortet Ägidius Colonna von Rom (oder wer sonst der Verfasser der unter seinem Namen gedruckten Verteidigungsschrift „*Defensorium sive correctorium corruptorii Fratris Thomae*“ ist): „Quod isti dicunt; esse falsum quod Thomas dicit, quod incoeptio sive novitas mundi demonstrative probari non potest — ex dictis potest concludi nec esse falsum, nec contra doctrinam Sanctorum. Omnes enim rationes, quae ad hoc possunt adduci, nullo supposito quod ad fidem aliquo modo pertinet, possunt impediri, sicut docet Thomas *Contr. Gent. lib. 2 cap. 31 et alibi*“. Also auch seinem Verteidiger zufolge ist nichts anderes als dieses seine Lehre. — In dem folgenden Artikel (VII. in I. part.) sagen die *Corruptores Fratris Thomae* höchst vorsichtig nur: „Hic videtur nimis expresse dicere aliqua, ex quibus sequitur quod creatio mundi potuit esse aeterna“. Daß er also direkt oder positiv die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung lehre, wagen sie ihm gar nicht vorzuwerfen. Der *Corrector corruptorii* stellt seiner Erwiderung die volle Lehre des hl. Thomas an die Spitze, nämlich: „*Sciendum quod, sicut non potest demonstrative probari mundum incoepisse, ita nec demonstrative probari potest mundum ab aeterno esse*“. Von diesem Satze aus fällt es nicht schwer, das Mißverständnis, auf welchem der gemachte Einwurf beruht, aufzuklären. — Auch in ihren Anfeindungen der *Quodlibeta* des hl. Thomas (art. 9) drücken die *Corruptores* seine in *Quodlib. III q. 31* vorgetragene Lehre nicht anders aus als: „quod demonstrative probari non possit, mundum non esse aeternum“.

Die Wahrheit eines (zeitlichen) Anfanges der Welt galt dem Aquinaten also als ein Dogma, d. h. als ein Glaubenssatz im vollen Sinne des Wortes. Seine Hauptaufgabe als eines Theologen mußte darum zunächst sein, zu zeigen, daß die geoffen-

barte Lehre nicht in Widerspruch mit den Forderungen unserer Vernunft stehe. Deshalb thut er ausführlich dar, daß die entgegengesetzte Behauptung, nämlich die Welt sei von anfangloser Dauer, oder sei immer gewesen, durchaus unerwiesen ist, ja daß sie gar nicht bewiesen werden kann. Zwar hat selbst Aristoteles die genannte Behauptung aufgestellt und mit Gründen zu stützen gesucht; aber der hl. Thomas zeigt aus Aristoteles selbst, daß er dieselben nicht als demonstrative ansah (1 q. 46 a. 1. wo manche Parallel-Stellen angeführt werden). Hier haben wir also die Kehrseite des vorher Gesagten. Dort hieß es: daß die Welt (in der Zeit) angefangen habe, kann nicht demonstrativ bewiesen werden; und hier heißt es: daß die Welt immer gewesen sei, kann nicht demonstrativ bewiesen werden. Wie der englische Lehrer alle für die erste Behauptung ins Feld geführten Gründe widerlegt, so widerlegt er gleicherweise alle Argumente, welche die letztere Behauptung beweisen sollen. Vor der Wissenschaft besteht demnach die eine Behauptung so viel, oder besser gesagt, so wenig als die andere¹, m. a. W., es handelt sich um eine Frage, in der wir allseitige Gewißheit nicht von der Wissenschaft, sondern nur vom Glauben erlangen können.

Das ist auch die Auffassung des hl. Augustinus von dieser Frage. Wenigstens scheint er dieselbe in folgenden Worten (De civit. Dei lib. XII cap: 15 n. 3) auszudrücken: „Quapropter si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem; verumtamen non de ipso genitam (wie der Sohn Gottes), sed ab ipso de nihilo factam; nec ei coaeternam: erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa; non eam spatio transcurrente, sed manente perpetuitate praecedens. Sed hoc si respondero eis qui requirant, quomodo semper

¹ „Ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed (tantum) probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque“: In II Sent. dist. 1 q. 1 a. 5. — Es ist darum nicht logisch, wenn Herr Frohschammer (Die Philosophie des Thomas von Aquin, Leipzig 1889 S. 512) sagt: „Wenn ein Anfang der Welt als unbeweisbar, also die Ewigkeit derselben als wissenschaftlich zulässig angenommen werden muß . . .“

creator, semper dominus fuit, si creatura serviens non semper fuit; aut quomodo creata est, et non potius creatori coaeterna est, si semper fuit: vereor ne facilius iudicem affirmare quod nescio, quam docere quod scio. Redeo igitur ad id quod creator noster scire nos voluit; illa vero quae vel sapientioribus in hac vita scire permisit, vel omnino perfectis in alia vita scienda servavit, ultra vires meas esse confiteor. Sed ideo putavi sine affirmatione tractanda, ut qui haec legunt, videant a quibus quaestionum periculis debeant temperare, nec ad omnia se idoneos arbitrentur; potiusque intelligant quam sit Apostolo obtemperandum praecipienti salubriter, ubi ait: Dico autem per gratiam quae data est mihi, omnibus qui sunt in vobis, non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei (Rom. 12, 3)“. — Was heißt das anders als: in dieser Frage sind wir auf den Glauben angewiesen, und unser Verstand allein vermag es nicht zu absoluter Gewißheit über dieselbe zu bringen.

Geradeso wie der hl. Thomas behandelt unsere Frage sein treuer Anhänger, der bereits genannte Ägidius Colonna von Rom, General des Augustinerordens, später Erzbischof von Bourges und Kardinal, gest. 1316¹. Auch dieser „Doctor fundatissimus“ fragt in seiner *Quaestio de duratione mundi*² zuerst: ob die Welt ewig sei. Und in dieser Untersuchung widerlegt er alle Gründe, auf welche hin Aristoteles und mit ihm Averroes und Avicenna dieses behaupteten. Daran schließt sich die Frage: ob die Welt ewig sein könne, und gerade wie beim hl. Thomas, wird dieselbe auch hier ausgedrückt, nämlich:

¹ Es ist ein Beweis von gänzlicher Unkenntnis der Literatur über unsern Gegenstand, wenn Krause (a. a. O. p. 3) von der Lehre des hl. Thomas sagt, daß „nullus ex iis qui aliqua pollent auctoritate scholasticis idem docuerit“.

² In der Ausg. von Antonius de Aguilar Cordub. 1712 bildet dieselbe einen Anhang zu dem Bande *Tractatus*. Im Eingang derselben heißt es jedoch: „Quaestionem hanc . . . quae erat in ordine quarta p. 1. dist. 2 lib. II. Sent., in nostra impressione dicti libri II. omisimus, in hoc IV. Sent. reponendam“.

„an demonstrari possit, mundum incoepisse et aeternum esse non posse“. Das gleiche Verfahren wie bezüglich der ersten Frage wird auch hier eingehalten: „Quoniam quidam Magistri ponunt hoc posse demonstrari, adducemus rationes illas quas dicunt esse demonstrationes“. Und zur größern Klarheit wird noch hinzugefügt, daß unter demonstrationes verstanden werden „rationes necessariae et insolubiles“. Auch dieser Meister behandelt also die Frage nicht thetisch, sondern lediglich kritisch. Und um gar nicht mißverstanden zu werden, erklärt er, daß man dieselbe in verschiedener Weise behandeln könne. „Potest esse triplex modus dicendi: Primo quidem, quod aliquis diceret, mundum ab aeterno esse non potuisse. — Secundo, si quis diceret, quod non potest demonstrari, mundum non potuisse ab aeterno fieri. Hic autem secundus minus diceret quam primus: quia multa sunt vera, ad quae demonstrationes habere non possumus. — Tertio quidem, si aliquis diceret, quod rationes adductae vel per alios factae non sunt demonstrationes; et hic tertius modus minus diceret quam secundus: quia multa sunt demonstrabilia, ad quae non habemus demonstrationes et multa scibilia quae nondum scimus. — Si ergo a nobis quaeratur, quid sentimus de aeternitate mundi, non dicimus, quod mundus potuerit esse ab aeterno; nec dicimus, quod non possit hoc demonstrari; sed dicimus, quod rationes quae usque nunc vel audivimus, vel in scripturis invenimus ab aliis factas, quod impossibile fuerit mundum fuisse aeternum, non sunt demonstrationes, vel saltem videntur nobis solubiles et non demonstrationes“.

Thomas von Straßburg, einer der Nachfolger Colonna's im Generalat seines Ordens (gest. 1357), lehrt in seinem Kommentar zu II. Sent. dist. 1 q. 2 a. 1 genau dasselbe: „Dico quod nec pro mundi aeternitate, nec contra mundi aeternitatem potest adduci aliqua demonstratio.“ Bezüglich der erstern fährt er fort „non plus faciam, nisi quod primo ponam aliquorum philosophorum rationes, quibus, ut dicitur, se crediderunt demonstrasse mundi aeternitatem; et secundo huiusmodi rationibus respondebo“. Bezüglich des letztern, „utrum Deus secundum creatricem suam potentiam ab aeterno potuerit effectum sine

contradictionis implicatione producere“, antwortet er: „Quamvis solemnes doctores re reputent oppositum demonstrasse, ad divinae tamen potentiae praeconium extollendum ad praesens teneo, quod Deus hoc potuit absque omni implicatione contradictionis; quia si implicaret contradictionem, tunc demonstratio esset ad oppositum, sed neutra pars potest demonstrative probari“.

Ganz dieselbe Stellung nimmt der Doctor subtilis zu unserer Frage. In II. Sent. dist. 1. q. 3 führt er die Gründe an, mit welchen beide entgegengesetzten Ansichten für und gegen die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung zu seiner Zeit gestützt wurden, und zeigt, daß sowohl die einen wie die anderen solubiles sind, also keine demonstrationes. Über den relativen Wert der Gründe sagt er nichts; auf welcher Seite er gröfsere Wahrscheinlichkeit anerkennt, ist darum aus seiner Darstellung nicht zu ersehen. Man kann sich nämlich ganz wohl für die eine oder andere Seite entscheiden, ohne deshalb den Gründen demonstrative Kraft, und deren Ergebnis metaphysische Gewißheit zuzuschreiben. So sagt z. B. Gabriel Biel (In II. Sent. dist. 1 quaest. 3): „Sunt duae opiniones contrariae, quarum neutra potest evidentiter et demonstrative reprobari. Siquidem ad utramque partem quaedam sunt rationes apparentes. Ponitur tamen haec conclusio responsalis. Quamvis utraque pars quaestionis possit cathegorematicè teneri et defendi, probabilius tamen est tenere partem ejus affirmativam, quia Deus potuit mundum creasse ab aeterno . . . Prima pars patet: quia ad nullam partem adduci possunt rationes tam evidentes, quin solvi possint et evadi. Secunda pars patet: quia pro illa sunt rationes fortiores, et contra eam debiliores . . .“ — In gleichem Sinne sagt Paulus Soncinas (Quaest. metaphys. lib. 12 cap. 31). „Multa alia adduci possunt quibus probaretur non implicari in verbis istis ullam contradictionem: mundus fuit ab aeterno. Quia tamen pro neutra istarum partium habentur rationes demonstrativae, ideo ad utrarumque rationes est respondendum“.

Auch der hl. Thomas entscheidet sich offen für die eine Seite; aber auf andere Gründe hin, als diejenigen sind, welche vergeblich einen demonstrativen Beweis anstreben. Nachdem er

nämlich gezeigt, daß man auf diese Weise nicht zum Ziel kommt, fügt er hinzu: „Potest autem efficacius procedi ad hoc (daß die Welt einen Anfang hat) ostendendum ex fine divinae voluntatis. Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est ejus bonitas, in quantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina bonitas et virtus per hoc quod res aliae praeter Ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim manifeste apparet, quod res aliae praeter Ipsum ab Ipso esse habent quia non semper fuerunt. — Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae, et quod virtus sua est infinita in agendo (insofern nicht bloß geschieht, was Gott will, sondern auch, wann er will. Deshalb also) convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret“ (Contr. Gent. lib. 2 cap. 38). — Wie das vom hl. Thomas gebrauchte Wort es ausdrückt, haben wir es hier mit Konvenienz-Gründen zu thun, wie sie von den Theologen angeführt zu werden pflegen, um das Angemessene der Offenbarung einer Lehre zu zeigen, die über den Bereich unserer natürlichen Auffassung hinausliegt. Solche Konvenienz-Gründe sind also von Beweis-Gründen wesentlich verschieden. Sie haben nicht darzuthun, was sein muß und nicht anders sein kann, sondern sie haben nur zu erklären, was thatsächlich ist. Darum haben sie nicht auf die potentia Dei absoluta Rücksicht zu nehmen, sondern gehen von der potentia Dei ordinaria aus, insoweit wir Gottes Macht im Verhältnis zu und in Verbindung mit seiner Weisheit, Güte, Vorsehung u. s. w. betrachten. Sie schliessen also bloß auf eine potentia subjectiva und necessitas physica (oder moralis), während Beweisgründe die possibilitas objectiva oder intrinseca und die necessitas metaphysica zum Gegenstande haben. Der hl. Thomas will also hier bezüglich des Anfanges der Welt nicht erschliessen, was geschehen mußte und nicht anders sein konnte, sondern er geht von der Thatsache aus und begründet das Angemessene und Zutreffende des mit ihr Zusammenhängenden. Was wollte Gott bei der Erschaffung der Welt? Etwas außer sich konnte nicht der Gegenstand seines Wollens und Liebens sein. Nur seine eigene Güte konnte sein Verlangen und Begehren auf sich ziehen.

Ein Überfluß dieser Liebe seiner eigenen Güte war die Erschaffung von Wesen aufer sich, denen er etwas von dieser Güte mittheilte. Notwendigerweise also mußten die Geschöpfe seine Güte offenbaren. Gottes Güte erscheint uns aber deutlicher in der Schöpfung, wenn dieselbe nicht immer gewesen ist. Denn dann ist es klarer für uns, daß sie all ihr Sein von Gott hat. — Auch erkennen wir in diesem Falle deutlicher, daß Gott nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern aus freiem Willen geschaffen hat. — Endlich erscheint uns die Macht Gottes selbst dann in einem viel hellern Lichte, insofern das, was er will, eintritt zu einer beliebigen von ihm bestimmten Zeit.

Diese verschiedenen Konvenienz-Gründe, die es für Gottes Weisheit zu einem Gesetz machten, die Welt in der Zeit zu erschaffen, wiederholt der hl. Thomas in den verschiedensten Fassungen. So z. B. in der Sum. theol. 1. q. 46 a. 1 ad 6: „In agente universali, quod producit rem et tempus . . . considerandum est, quod dedit effectui suo tempus, quantum et quando voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset: omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit“. Also die Thatsache der Erschaffung d. h. der Hervorbringung alles Seins durch Gott, leuchtet uns besser ein, wenn alles in der Zeit entstanden ist.

In seinem Kommentar zu des Aristoteles De coelo et mundo lib. 1 lect. 29 sagt St. Thomas ferner: „Nos per fidem catholicam ponimus, quod (mundus) incoepit esse, non quidem per generationem quasi a natura (wie die Platoniker sagten, gegen welche Aristoteles hier polemisiert), sed effluens (nämlich als Wirkung) a primo principio, cujus potentia non erat alligata ad dandum ei esse infinito tempore: sed secundum quod voluit, postquam prius non fuerat, ut manifestetur excellentia virtutis ejus supra totum ens, quia totum ens tantum dependet ab ipso, et ejus virtus non est alligata vel determinata ad productionem talis entis“. Das will sagen:

Gott hat die Welt erschaffen, und zwar frei erschaffen. Beides erkennen wir aber deutlicher, wenn die Welt nicht immer war. — Gerade so heisst es Quaest. Disp. De Potentia q. 3 a. 17 ad 8: „Cum Deus creaturas ad manifestationem sui produxerit, convenientius fuit et melius, ut sic producerentur, sicut convenientius et expressius eum poterat manifestare. Expressius autem manifestatur ex creaturis, si non semper sint; quia in hoc manifeste apparet, quod ab alio eductae sunt in esse, et quod Deus creaturis non indiget, et quod creaturae omnino divinae subjacent voluntati“.

Der freundliche Leser wird es uns nachsehen, wenn wir noch eine andere Stelle anführen, in welcher der hl. Thomas dasselbe sagt. Er wird bald den Grund sehen, weshalb uns daran gelegen ist, diese Seite der Lehre des Aquinaten mit einiger Ausführlichkeit zu geben. In dem Kommentar zu des Aristoteles Physic. lib. 8 lect. 2 sagt er: „Sicut propter seipsum res fecit, ut in eis suae bonitatis similitudo manifestaretur: ita voluit eas non semper esse, ut sua sufficientia manifestaretur in hoc, quod, omnibus aliis non existentibus, ipse in seipso omnem sufficientiam beatitudinis habuit et virtutis ad rerum productionem. Et hoc quidem dici potest — so fährt er fort gegen das von ihm bekämpfte Streben, mehr zu beweisen als möglich ist (sapere non ad sobrietatem) — quantum humana ratio capere potest de divinis, salvo tamen secreto divinae sapientiae, quod a nobis comprehendi non potest“.

Der hl. Thomas führt also seinerseits positive Gründe vor, welche die Konvenienz eines zeitlichen Anfanges der Welt besser und wirkungsvoller darthun, als die von ihm widerlegten Argumente, welche zuviel anstreben, nämlich den Beweis, dafs es so sein mußte. An Stelle des Wissens, welches wir, ihm zufolge, in dieser Frage nicht erlangen können, begnügt er sich also mit der grössten Wahrscheinlichkeit, welche von seiten des Glaubens zu absoluter Gewifsheit erhoben wird. Wird also die Frage gestellt, auf welcher Seite der hl. Thomas (unter Voraussetzung der Offenbarung) grössere Wahrscheinlichkeit (für die Vernunft) anerkennt: ob auf seiten jener, die für die

Anfanglosigkeit der Welt eintreten, oder jener, welche einen Anfang derselben behaupten; so muß unbedingt geantwortet werden, daß er auf seiten der letzteren steht. Im Vorstehenden haben wir die positiven Belege dafür gegeben. — Negativ folgt dasselbe daraus, daß er den versuchten Beweisen für diese Behauptung Wahrscheinlichkeit ausdrücklich zuerkennt („licet probabilitatem habeant“); und indirekt folgt es aus dem Umstande, daß er in dem *Opusc. de aetern. mundi contra murmurantes* gesteht, der hl. Augustinus habe (*De civit. Dei* lib. 11 a. 12) die Ewigkeit der Welt mit vielen Gründen bekämpft, ohne daß er mit einer Silbe seine Mißbilligung dieser Gründe zu erkennen gibt.

Nur aus dem Umstande, daß Herr Frohschammer (a. a. O. S. 526) den vom hl. Thomas so stark betonten Unterschied zwischen Wahrscheinlichkeitsgründen und Beweisgründen, zwischen Angemessenheit und Notwendigkeit übersah, läßt es sich erklären, daß er den Konvenienzgrund aus dem „Zweck der Schöpfung“ gegen den Aquinaten „für die Notwendigkeit der Annahme eines zeitlichen Weltanfanges“ anführt. Gleichwohl ist er so gnädig, anzuerkennen, daß dieser den genannten Grund wenigstens andeutet! Das ist eine arge *ignoratio elenchi* und ein Verkennen der wirklichen Lehre des hl. Thomas. Er leugnet eine absolute Notwendigkeit der Annahme eines zeitlichen Weltanfanges, welche auf einer innern Unmöglichkeit des Gegenteils beruht; aber er behauptet eine bedingungsweise Notwendigkeit dieser Annahme, insoweit nämlich Rücksicht genommen wird auf Gottes thatsächliche Anordnungen. Und unter diesem Gesichtspunkt deutet er den Grund nicht bloß an, sondern führt ihn unvergleichlich besser aus, als sein Kritiker¹. Die von uns oben angeführten Stellen ließen sich leicht noch auf das

¹ Auch das, was Frohschammer an derselben Stelle als Lehre der Scholastiker bezüglich des Zweckes der Welt ausgibt, ist durchaus unrichtig. Er verwechselt den *finis operantis* mit dem *finis operis*. Vgl. St. Thom. *Quaest. Disp. De Potentia* q. 3 a. 15 ad 14: „*Communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cuius amore est quod Deus eam communicare vult . . .*“

doppelte vermehren. Jedenfalls zeigen dieselben also so viel, daß der englische Meister so starke Gründe für die Angemessenheit eines (zeitlichen) Anfanges der Welt vorführt, daß sie dem Herrn Frohschammer dessen Notwendigkeit zu beweisen scheinen. Es wäre also ein wirkliches Unrecht, wenn man den Aquinaten als einen Verteidiger der Möglichkeit einer anfanglosen Welt anführte. Und doch geht Herr Krause (a. a. O. p. 6) sogar soweit zu sagen, der hl. Thomas habe die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung zu beweisen gesucht: „Eorum potissimum argumentorum rationem habebimus, quibus (S. Thomas) aeternam creationem universi esse possibilem demonstrare nititur.“ Nein, das einzige, was er will, ist zu zeigen, daß wir durch wissenschaftliche Gründe es nicht zu einer metaphysischen Gewißheit über diesen Punkt bringen können; daß die versuchten Beweise nicht die Notwendigkeit eines zeitlichen Anfanges darthun, also die gegenteilige Ansicht nicht als unmöglich erweisen.

Allerdings folgt aus der Darlegung des hl. Thomas, daß eine ewige Welterschöpfung metaphysisch möglich ist, also innerlich nicht widerspricht. Denn wenn die versuchten Beweise nicht zu dem notwendigen Schluß führen: die Welt hat einen Anfang, sie kann nicht nicht-angefangen haben; so ist eine anfanglose Schöpfung wenigstens innerlich möglich. Aber diese Folgerung ist nicht das vom hl. Lehrer beabsichtigte Resultat seiner Untersuchung; an ihr hat er kein weiteres Interesse. Mit dem systematischen Aufbau des thomistischen Systems hat dieselbe auch nicht das geringste zu thun; sie ist kein Glied, kein Stein in dem wundervollen Lehrgebäude des Aquinaten, und in sich selbst ist sie von äußerst untergeordnetem Belang. Das erklärt es auch wohl, weshalb der hl. Thomas selbst die Frage nicht thetisch behandelte. Die einzige apologetische Seite derselben ist von Wichtigkeit. — Über diesen Punkt ist Herr Frohschammer allerdings anderer Meinung; er nennt diese Frage „einen sehr wichtigen Punkt der thomistischen Philosophie“ und meint, daß, „wenn ein Anfang der Welt als unabweisbar, also die Ewigkeit derselben als wissenschaftlich zulässig angenommen werden muß, hiermit die ganze wissenschaftliche

Grundlage namentlich der mittelalterlichen Metaphysik und Theologie, wo nicht gestürzt, doch wankend gemacht wird“ (S. 512). Gewiß ist es merkwürdig, daß der hl. Thomas, der doch Scharfblick und Weitblick genug hatte, jene Wissenschaft in ein so streng gegliedertes System zusammenzufassen, eine solche Gefahr nicht erkannte. Allein ein solches Bedenken besteht für Frohschammer nicht. „Freilich — sagt er, gleichsam entschuldigend — hat Thomas wohl nicht untersucht und erkannt, wie bedenklich und gefährlich seine Annahme für den ganzen wissenschaftlichen Bau der Scholastik, der sich ja gerade auf die Betrachtung des Geschöpflichen (Natur) als solchen gründete, werden konnte und mußte, wenn sie strenge beim Wort genommen und durchgreifender Ernst damit gemacht wurde“ (S. 515). — Aber ist dann nicht wenigstens dieses merkwürdig, daß die scharfsinnigen und geistesmächtigen Scholastiker, welche sich in der Behandlung unserer Frage auf einen andern Standpunkt stellten als der hl. Thomas, diese Gefahr nicht erkannten? Hätten sie dieselbe gesehen, gewiß würden sie nicht versäumt haben, darauf aufmerksam zu machen. Am allermerkwürdigsten aber ist dieses, daß von den zahllosen und erbitterten Gegnern „der mittelalterlichen Metaphysik und Theologie“ bis jetzt noch keiner von jenem Standpunkte aus die „Grundlage“ derselben „gestürzt“ hat. Daß dieses ihm selbst gelungen sei, kann Herr Frohschammer sich unmöglich einbilden. — Beinahe wörtlich wie er, sagt auch Herr Krause (a. a. O. p. 5), „hanc veritatem fundamenti instar esse, quo sublato multae aliae veritates cadant necesse sit, servato stabilitate atque confirmatae videantur“. Schade, daß uns nicht wenigstens einige der vielen Wahrheiten aufgezählt werden, welche der hl. Thomas in seinem System nicht aufrechtzuhalten imstande war. — Doch wir hören wenigstens einen Grund, weshalb unsere Frage „in quaestionum gravissimarum, quae a philosophis disputari possint, numero“ ist. „Si enim demonstrari potest, mundum absque initio esse non posse, funditus eversa est materialismi doctrina, quae materiae aeternitatem, et pantheismi, quae aeternam infiniti evolutionem et perfectionem praedicat.“ Also die endgiltige Widerlegung des Materialismus

und Pantheismus hängt von dieser Frage ab! Und der hl. Thomas hat es nicht so weit gebracht, diese Irrtümer gründlich zu widerlegen! Das kann nicht im Ernst gemeint sein.

Ist die in Rede stehende Frage aber auch von untergeordneter Bedeutung rücksichtlich des zu gewinnenden Resultates, so ist sie doch ein vorzüglicher Gegenstand zur Übung des Scharfsinnes. Das erklärt es wohl, weshalb die späteren Scholastiker sich mit einer gewissen Hast in die Frage selbst stürzten: *Utrum mundus potuerit esse ab aeterno?* Und auch die Kommentatoren des hl. Thomas machen sich unmittelbar an die positive Behandlung dieser Frage, ohne auf die zurückhaltende Stellung ihres Meisters besondere Rücksicht zu nehmen. Diese Unterlassung hatte bei manchen ein Mißverständnis dieser Stellung selbst zur Folge. So leugnet z. B. Nazarius (*Comment. in I. p. Sum. q. 46 a. 2*), was wir doch aus den eigenen Worten des Heiligen, aus den Zeugnissen seiner Zeitgenossen und dem gleichen Verfahren seiner Nachfolger augenscheinlich dargethan haben, daß seine Stellung zu jener Frage eine bloß prüfende, abwägende, kritische gewesen sei. Guerinois (*Clypeus Philos. Thomist. Venet. 1710 tom. IV. p. 31*) sagt im Eifer der thetischen Behandlung unserer Frage: „*Nec valet quod respondent aliqui recentiores, videlicet, D. Thomam solvere argumenta contra aeternitatem entium successivorum militantia quasi minime demonstrativa, non vero quasi minus probabilia. — Non valet, inquam; si enim S. Doctor existimat, argumenta quae aeternitatem entium successivorum impugnant, esse probabiliora (ut putant illi recentiores), quare ea proponit, ut solvat et refellat? Quare potius majorem eorum probabilitatem non declarat, non approbat? Quare sententiam oppositam ibi docet et probat?*“ — Die Frage nach der größern Wahrscheinlichkeit auf dieser oder jener Seite kommt für den hl. Thomas dem Gesagten zufolge nicht in Betracht. Das setzt thetische Behandlung der Frage voraus. Daß er aber den von ihm als nicht strenge beweisend zurückgewiesenen Gründen überhaupt Wahrscheinlichkeit zuerkennt, kann unmöglich geleugnet werden. Denn er sagt: „*Has rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant,*

sufficit tangere solum . . .“ (Contr. Gent. l. c.). — Sylvius, der ebenfalls den bezeichneten Charakter der Stellung des hl. Thomas zu unserer Frage übersah, kam folgerichtig zu der Meinung, der Heilige spreche sich nicht klar über dieselbe aus. Das ist insofern wahr, als der Aquinate keinen einzigen Artikel eigens zu dem Behufe geschrieben hat, positiv und direkt nachzuweisen, daß eine ewige Welschöpfung möglich ist, obgleich dieses das stets gleiche indirekte Resultat seiner vielen Abhandlungen über unsere Frage ist. Es ist aber durchaus nicht wahr in dem Sinne, als sei der hl. Thomas sich selbst nicht klar gewesen, oder als sei die von ihm gegebene Entscheidung irgendwie unklar. Sylvius wurde in seiner Meinung bestärkt durch eine Verschiedenheit in der Lesart, die indessen nach seiner eigenen Erklärung kaum in Betracht kommen kann. Er fand nämlich, daß viele von ihm angeführte Druck-Ausgaben, und ebenso zwei von ihm zu Rate gezogene vorzügliche Handschriften in der Sum. theol. 1 q. 46 a. 1 statt der gewöhnlichen Fassung: „Respondeo dicendum, quod nihil oportet praeter Deum ab aeterno fuisse“ — lasen: „quod nihil potest praeter Deum ab aeterno fuisse“. Daraus glaubte er schliessen zu können, daß der hl. Thomas später, nämlich als er die Summa schrieb, zu der Ansicht hingeneigt habe, „quod mundus non potuerit ab aeterno creari“. Indessen wird diese Auffassung nicht bloß durch den Zusammenhang, sondern selbst durch den Wortlaut des Artikels ausgeschlossen. Sylvius selbst muß sich sagen, daß die Worte „nihil oportet praeter Deum ab aeterno fuisse“ mit den darauffolgenden „non est necessarium, Deum velle quod mundus fuerit semper“, am besten im Einklang stehen. Wenn der hl. Thomas aber auch geschrieben hätte: „nihil potest praeter Deum ab aeterno fuisse“ — so wären diese Worte doch nur im Zusammenhang mit dem Ganzen zu verstehen. Daß der englische Lehrer keine gefeilten Stilübungen liefern wollte, ist jedem klar, der mit seinen Werken vertraut ist. Aber seinen Sinn versteht er, wenn auch oft in gedrängtester Kürze, vollkommen auszudrücken. Der hier in Rede stehende Satz lautet aber vollständig so: „Nihil potest praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem

ponere, non est impossibile“. Das „potest“ steht also gleichbedeutend mit: „non est impossibile“. Der kleine Vordersatz drückt demnach, um es mit dem Kardinal Cajetan zu sagen, zwei Gedanken aus: „Asserit primo, nihil aliud a Deo fuisse semper. Et quoniam hoc ex fide tenetur, nec hoc est probandum, addit secundum, scilicet, quod hoc assertum est possibile“. — Die neue Leoninische Ausgabe der Werke des Aquinaten stellt aus den wenigen zu Hilfe genommenen Handschriften den Text so fest: „Respondeo dicendum, nihil praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile“. Als Variante wird aus der Mehrzahl der vorgelegenen Handschriften „nihil potest.“ angeführt. Zur Verdunkelung des Sinnes trägt diese Verschiedenheit der Lesart also in keinem Falle bei.

In der thetischen, oder positiven, oder direkten Behandlung unserer Frage nun gehen die Scholastiker weit auseinander — wie Bañez (Comment. in I. p. Sum. q. 46 a. 2) sagt: „In hac celebri disputatione innumerae gravissimorum Theologorum circumferuntur sententiae“.¹ Wir können dieselben füglich auf folgende vier Klassen zurückführen:

1. Der sel. Albertus Magnus (Sum. p. II. tract. 1 quaest. 4 membr. 2 und In II. Sent. dist. 1 art. 10) leugnet gegen Rabbi Moyses, daß die Welt oder irgend einer ihrer Teile von Ewigkeit hervorgebracht werden konnte. Ihm folgen hierin der hl. Bonaventura (In II. Sent. dist. 1 p. art. 1 quaest. 2); jedoch glaubt er, Gott hätte die Welt von Ewigkeit aus einer ihm gleichewigen und unerschaffenen Materie hervorbringen können, wenn es eine solche gegeben hätte; — Heinrich von Gent (Quodlib. 1 quaest. 7 und 8; Quodlib. 9 quaest. 17; gegen ihn besonders Scotus a. a. O.) — Card. Toletus (In Aristot. Physic. lib. 8 quaest. 2; gegen ihn besonders Bañez [a. a. O.] und Nazarius [a. a. O.]). — Card. de Aguirre (Philos.

¹ Gewiß ist das ein handgreiflicher Beweis für die Richtigkeit der Behauptung des hl. Thomas, daß in dieser Frage weder auf der einen noch auf der andern Seite demonstrative Beweise vorhanden sind. Wären dieselben vorhanden, so wäre eine solche Meinungsverschiedenheit unmöglich.

rationalis. Physica lib. 8. disp. 43 und 44). — Tanner (Theol. scholast. tom. I. disp. 6 quaest. 1 dub. 3) u. A.

2. Auf Grund der Lehre des hl. Thomas stehen für die Möglichkeit der Ewigkeit aller Geschöpfe (mit einziger Ausnahme des Menschen) ein: Gregorius von Rimini (In II. Sent. dist. 1 quaest. 3 art. 1); Natalis Hervaeus (in eund. loc. quaest. 1 art. 2); Capreolus (Ibid. quaest. 1); Dominicus von Flandern (In Arist. Metaphys. lib. 12 quaest. 4 art. 2 ad 3); Soncinas (loc. cit.); Card. Cajetan (In I. p. q. 46 a. 2); Ferrariensis (In Sum. Contr. Gent. lib. 2 cap. 38 und cap. 81; Physic. lib. 8 quaest. 3); Bened. Pererius (De commun. rerum natural. principiis lib. 15 cap. 13); die Complutenses (Physic. disp. 3 und 4); Ripa (In I. q. 46 a. 2); Guerinois (loc. cit.); Mailhat (Disp. I. de mundo sect. 1); Ortiz (tract. 10, confer. 4 und 5); Coelestin. Pley (Physic. disp. 8 quaest. 1 und 2); Franc. Amicus (Curs. theol. tom. I. disp. 7 sect. 2 n. 44 sqq.); Poncius (Philos. Curs. ad mentem Scoti, Physic. lib. 8 disp. 50. quaest. 4), der jedoch für die Möglichkeit des motus aeternus eine Bedingung beifügt; Cavinus (In lib. 8 Physic. disp. 2 tract. ult. quaest. 2 § 1); Syrus (In eund. loc. quaest. unic. art. 2 § 2) u. A. — Nicht alle von den hier Genannten nehmen von der behaupteten Möglichkeit den Menschen aus. Worauf sich diese Ausnahme gründet, wird aus dem Verlauf unserer Abhandlung klar werden. — Auch Bañez gehört in diese Klasse, insofern er die Möglichkeit der Ewigkeit für alle Geschöpfe behauptet unter der Bedingung, daß Gott ihnen eine andere Natur und Ordnung verliehen hätte, als sie jetzt haben.

3. Durandus (In II. Sent. dist. 1 quaest. 2) machte eine Unterscheidung zwischen entia permanentia und entia successiva in der Welt. Bezüglich der ersteren behauptete er die Möglichkeit ewiger Erschaffung; bezüglich der letzteren leugnete er sie. Ihm folgen hierin u. A. Soto (In 8. lib. Physic. quaest. 2); Suarez (Metaphys. disp. 20 sect. 6 und 7); Joannes a St. Thoma (Curs. philos. II. partis I. p. quaest. 24 art. 2: „prima sententia mihi non solum probabilior, sed etiam certior videtur); Mastrius (Physic. disp. 14 quaest. 1 u. 2); Valentia (tom. I.

disp. 3 quaest. 3 punct. 2), der jedoch hinzufügt, daß, wenn man bloß auf die Autorität der Väter sehe, gesagt werden müsse, kein Geschöpf habe von Ewigkeit sein können, obgleich für diese allgemein behauptete Unmöglichkeit bis jetzt kein genügender Beweisgrund aufgefunden sei; Goudin (*Physic. p. II. Disp. unic. quaest. 1. art. 4*: „*probabilior videtur*“); Arriaga (*Curs. philos. Physic. disp. 17 sect. 1*); die Conimbricenses (*In 8 Physic. cap. 2 quaest. 6 und 7*) die jedoch, wie Soto, die Möglichkeit der Ewigkeit nicht geradezu von der Kreisbewegung ausschließen; Babenstuber (*Philos. Thomist. Salisburg. Physic. lib. 8 disp. unic.*); Hurtado de Mendoza (*Univ. Philos. Physic. disp. 18*).

4. Andere endlich machten in den *entia successiva* wieder Unterabteilungen und nahmen von ihrer Behauptung der Möglichkeit ewiger Schöpfung nur diejenigen Dinge aus, welche durch Zeugung oder Züchtung von einander entstehen (die sog. *generationes*). So Franc. de Araujo (*Comment, in Arist. Metaphys. lib. 12 quaest. 4 art. 4 n. 22*); Vasquez (*In I. p. disp. 177 cap. 5*); Oviedo (*Curs. philos. Physic. Controv. 19 punct. 2*) u. A.

Wie der Leser sieht, finden sich thomistische Autoren nicht bloß in jeder dieser Klassen, sondern sogar an der Spitze derselben. „*Videtur autem — so sagt Hurtado (a. a. O. sect. 1 § 2) — dissensio Thomistarum, quam indicat Cajetanus, argumento esse, non constare liquido de S. Thomae doctrina*“. Das ist, wie bereits bemerkt, durchaus nicht der Fall. Wie sollte auch ein Zweifel darüber sein können, da er doch an wenigstens sieben verschiedenen Stellen ganz dasselbe lehrt und ausführlich darthut? Nein, die Verschiedenheit rührt daher, daß die angeführten Autoren sich in der Behandlung unserer Frage auf einen anderen Standpunkt stellen als der hl. Thomas. Er behandelt die Frage kritisch, sie thetisch. Sonach erklärt es sich leicht, daß aus seinen Prämissen verschiedene Folgerungen gezogen werden. Er sagt ja nicht, was er selbst über die Frage an sich denkt, sondern er gibt bloß sein Urteil über die verschiedenen Ansichten anderer über dieselbe ab.

Wir kennen keine andere Frage, in welcher Freund und Feind so wenig Rücksicht auf den wirklichen Standpunkt des

hl. Lehrers genommen haben. Daraus erklärt sich die eigentümliche Thatsache, daß manche, in beiden Lagern, im Widerspruch mit demselben zu sein vermeinen, die es wirklich nicht sind. Die Frage selbst hat ihr ganzes Interesse derart in Anspruch genommen, daß sie den Gesichtspunkt, von dem aus der Meister von Aquino die Frage behandelt, unbeachtet lassen. Das Einzige, was wir deshalb in dieser Abhandlung beabsichtigen, ist, seine Lehre über unsern Gegenstand objektiv darzustellen und zu rechtfertigen. Unsere Aufgabe ist also in erster Linie eine kritisch literar-historische, und erst in zweiter Linie eine philosophische. Wir wollen nicht darthun, ob und inwieweit und unter welchem Gesichtspunkt eine ewige Welt-schöpfung möglich ist, sondern wir fragen bloß: was hat der hl. Thomas in dieser Beziehung gelehrt? und: ist seine Lehre richtig?

S. 141 Anmerk. 1 Zeile 2 lies: Krause, „Commentatio philos.: Quomodo S. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit. Brunsberg. 1890.“



DIE PRINCIPIEN DER MORALTHEOLOGIE NACH THOMAS VON AQUIN.

VON DR. C. M. SCHNEIDER.

Nr. 7.

Die Gnadenkraft als Princip des menschlichen Handelns.

Wir können das Gesetz als eines der Principien für das moralische Handeln hier übergehen, denn einerseits haben wir in dieser Zeitschrift bereits über die Beziehung des Gesetzes zur freien Handlung gesprochen; und andererseits geht die Stellung, welche das Gesetz, als Princip des Moralischen, einnimmt, leicht vorher aus dem Gesagten. Es ist eine Hilfe, ein Beistand für die Vernunft und steht nimmermehr im Gegensatze zur Freiheit, vielmehr vermehrt es die Freiheit. Eines aber dürfen wir nicht unerwähnt lassen: Thomas betrachtet die Gnade als das letzte Princip des menschlichen Handelns und erläutert sie deshalb im moralischen Teile seiner Summa. Zugleich aber betrachtet er sie als das vollkommenste Gesetz und deshalb behandelt er sie nach den verschiedenen Arten von Gesetzen.