Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 5 (1891)

Artikel: Die Lehre des Hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes [Fortsetzung]
Autor: Brockhoff, J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762081

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

es war, bevor die praemotio kommt. Und weil der Wille radikal und kausal, d. h. der Möglichkeit nach frei ist, deshalb kann er sich unmöglich zum Verzeihen entschliefsen, so lange die praemotio für die Rache dauert. Für das Verzeihen fehlt das principium quo, dieselbe ist sohin absolut unmöglich. Das ist in der That grandios. Weil etwas nicht wirklich ist, indem ihm das principium quo fehlt, deshalb ist es absolut unmöglich. Nichts destoweniger bezeugt der Kritiker S. 339, dafs der Wille unter einem Akt nicht die Potenz, die Fähigkeit, eine andere Thätigkeit zu setzen, verliere. Der Wille hat unter dem Akte der Rache die Potenz oder Fähigkeit, den Akt des Verzeihens zu setzen, aber dieser Akt des Verzeihens ist absolut unmöglich.

Eine solche Leistung, wie sie der Kritiker hier bietet, wäre allerdings ganz geeignet, den P. Feldner in jene ‚riesige Verwunderung' zu versetzen, von welcher der Kritiker auf S. 346 spricht. Allein P. Feldner hat längst schon gelernt, sich in dieser Beziehung über gar nichts mehr zu verwundern. Er wundert sich daher auch nicht über die vorliegende Kritik, die ein wahres Muster bildet, wie eine Kritik nicht verfafst sein soll.

Graz. Fr. Gundisalv Feldner, Ord. Praed.

DIE LEHRE DES HL. THOMAS VON DER ERKENNBARKEIT GOTTES.

Von Dr. JOS. BROCKHOFF.

(I, 224. II, 122. III, 182.)

B. Die vier letzten Beweise.

1. Der Beweis aus der letzten bewirkenden Ursache.

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso quod est impossibile. Non tamen est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi sive media sint

plura sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus non erit prima causa efficiens et sic non erit nec effectus ultimus nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Die sinnliche Wahrnehmung lehrt uns schon, dafs es in der Natur einzelne Dinge gibt, die hervorgebracht werden, während sie vorher noch nicht da waren; dafs diese Dinge ihr Sein von etwas anderm, von ihrer Wirkursache, causa efficiens haben. Wer wäre von uns sich nicht bewufst, dafs er nicht immer gewesen, sondern dafs er geboren, von einem schon vor ihm schon daseienden Wesen sein Sein empfangen habe? Soweit unsere Beobachtung der Welt reicht, bestätigt nun die Erfahrung diesen Prozefs des Werdens und Entstehens aller Dinge, sowohl der Einzeldinge als auch der Gesamtheit dieser Einzeldinge. Was aber wird, ist offenbar eine Wirkung, entsteht nicht von und aus sich selbst, sondern setzt eine wirkende Ursache voraus. Dafs jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen der wirkenden Ursache, durch deren Bethätigung die Wirkung als neue Sache gesetzt wird und der Wirkung selbst besteht, leuchtet sofort ein. Unmöglich kann eben etwas die wirkende Ursache seiner selbst sein, weil es so ja eher vorhanden sein müfste als es wirklich existiert, nach dem Grundsatze: „causa est prior effectu entitative prioritate saltem naturae". Mit Recht sagt Commer, System der Philosophie I, 173: „Wir müssen also den Satz aufstellen: Wenn es ein Werdendes gibt, so mufs notwendig ein Seiendes ihm vorausgehen. Dieser Satz ist offenbar ein sogenanntes analytisches Urteil; denn das Prädikat desselben ist aus dem Subjektsbegriffe hergeleitet als etwas schon darin Enthaltenes: das Werden ist das, was von einem anderen Seienden dem ganzen Sein nach abhängig ist. Hierin ist aber der Begriff der Ursächlichkeit bereits gegeben: denn Ursache ist ein Princip, auf welches das Sein von etwas anderem in abhängiger Weise folgt. Wenn aber diese Ursächlichkeit nicht vorhanden wäre,

so müſste es ein Werdendes geben, was von einem andern Seienden nicht dem ganzen Sein nach bedingt oder abhängig ist. Das aber widerspricht dem Begriff des Werdenden.“ Fassen wir den Begriff der Wirkursache näher ins Auge, so können wir sie mit Goudin Philos. II, p. 111 nach Aristoteles lib. II, Phys. cap. 3 definieren als das äuſserliche, erste Princip, aus dessen Thätigkeit eine Bewegung resp. die Existenz eines andern hervorgeht „principium extrinsecum a quo primo profluit motus seu rei productio. Mit Recht wird die Wirkursache ein Princip genannt, d. h. etwas, woraus etwas anderes folgt, oder wovon etwas innerliche Abhängigkeit hat. Natürlich ist hier die Folge in der Ordnung der Dinge, nicht in der Ordnung der Erkenntnis. Insofern das Bewirkende ein Princip ist, kommt es mit den übrigen Principien überein. Durch die Hinzufügung „äuſserlich“ wird die Wirkursache von der materialen und der formalen Ursache, die ihrer Wirkung, wie der Stoff, woraus sie besteht, oder der Form, welche ihrer Wirkung ihre Bestimmtheit geben, also ihrer Wirkung innerlich sind, unterschieden. Die weitere Bestimmung, aus dessen Thätigkeit eine Bewegung resp. die Existenz eines andern hervorgeht setzt die Wirkursache in Gegensatz zu der bloſsen Privation, die ja nicht erstes Princip sein kann, da sie schon ein Subjekt, an dem sie vor sich geht, voraussetzt, wie sie auch den Unterschied von terminus a quo ausdrückt und dadurch die Zweckursache ausschlieſst. Die Zweckursache fängt etwa die Bewegung nicht an, sondern reizt den Bewirkenden bloſs zu jenem Thätigsein. Da könnte man nun sofort einwenden, daſs es also nur eine Wirkursache gebe, nämlich Gott, da von ihm, als dem ersten Beweger jegliche Bewegung ausgehe. Dieser Einwand kann nur von denen erhoben werden, die das „erste Princip“ im absoluten Sinn auffassen wollen und nicht, wie es doch geschehen muſs, in Rücksicht auf die andern Ursachen, nämlich die formalen und materialen. Die Dinge in der Welt sind wahrhaft wirkende Ursachen, welche Veränderungen hervorbringen. Sie wirken aber allesamt, selbst der freie Wille infolge empfangener Anregung; sie sind Mittelursachen, causae secundae.

Bei Beobachtung der Wirkursachen stofsen wir sofort auf eine zweifache Abfolge oder Ordnung, insofern die Ursachen naturgemäfs (per se) oder blofs zufällig (per accidens) ihre Wirkung verursachen. So ist eine naturgemäfse Ursache das Feuer für die Verbrennung; eine zufällige Ursache wäre es nur, wenn jemand zugleich Arzt und Musiker und infolgedessen der Arzt Ursache des Gesanges wäre, oder wenn jemand beim Auswerfen eines Grabmales einen Schatz fände, so müfste er die zufällige Ursache für die Auffindung des Schatzes genannt werden. Ferner müssen wir wohl unterscheiden zwischen der Hauptursache und instrumentalen Ursache, während diese letztere als Werkzeug insofern thätig ist, insofern als sie von der Hauptursache in Bewegung gesetzt wird, d. h. ihre ganze Kraft und das ganze Wesen der Thätigkeit erhält: ist dagegen die Hauptursache jene, die in eigener Kraft wirkt, so ist der Baum Hauptursache für das Werden eines andern Baumes, der Hammer aber, welcher den Nagel hervorbringt, in der Hand der Meisters nur Instrumentalursache. Dafs nun sämtliche Instrumentalursachen eine Hauptursache voraussetzen, ist einleuchtend, und kann somit eine unendliche Reihe von Wirkursachen in dieser Hinsicht nicht angenommen werden.

Wohl niemand wird leugnen, dafs es in der Welt eine wesentliche Unordnung der bewirkenden Ursachen gibt. Eine ganze Reihe von Erscheinungen z. B. führen wir auf die Thätigkeit der Sonne zurück, die durch Licht- und Wärmeausstrahlung, Verdunstung des Wassers, dadurch Befruchtung des Bodens, Wachstum der Pflanzen, Nährung des tierischen Lebens bewirkt. Hier zeigt sich die Sonne als wahre Wirkursache, wenn auch nur zubereitend für die Entstehung und den Ernährungsprozefs der Pflege, ohne gerade mit der substantialen Form zusammen als vereinigte Ursachen das vegetative Leben als solches zu erzeugen. Doch bewirkt die Sonne etwas, wodurch der Baum wächst und Früchte hervorbringt, die der Mensch geniefst, die, wenn sie der Mensch geniefst, eine Reihe von Veränderungen in seinem Körper verursachen. Wenn wir nun auch eine grofse Anzahl besonderer Reihen von bewirkenden Ursachen annehmen,

bei denen in jeder einzelnen eine Unterordnung der Ursachen an sich stattfindet, so ist doch in jeder bestimmten Reihe eine Ursache als erste aufzustellen, welche die mittleren verursacht, die wiederum Ursache der letzten, mit welcher die Reihe abschliefst, sind. Hier nun eine unendliche Reihe von Ursachen aufstellen wollen, sei es, dafs die Glieder in ihrer Gesamtheit vorhanden gedacht werden, sei es, dafs die einzelnen Ursachen, wie es thatsächlich sich findet, aufeinander folgend verwirklicht gedacht werden, enthält einen Widerspruch. Um nur das letztere ins Auge zu fassen, so gäbe es bei einer unendlichen Reihe von aufeinanderfolgenden Gliedern kein erstes Glied, worin die Ursächlichkeit beginnt, und auch kein letztes, worin sie endet. Wo kein erstes und kein letztes Glied vorhanden ist, kann es auch kein mittleres Glied zwischen beiden geben; jedes beliebige Glied der ganzen Reihe hätte eben die Bedeutung eines mittleren. Eine Wirkursache als mittleres Glied einer Kette von Ursachen gedacht, verlangt von der ersten Kraft zum Wirken und wirklichen Einflufs, um die empfangene Kraft auszuüben. Finden wir nun in der Welt Ursachen, die wesentlich untergeordnet sind, so folgt das Dasein einer ersten bewirkenden Ursache von selbst.

Aber auch bei den zufällig einander untergeordneten Wirkursachen kann es keine unendliche Reihe geben. Es bleibt auch hier bestehen, dafs in der Reihe der zufällig untergeordneten Wirkursachen ein Bewegungsvorgang sich zeigt und folglich ein erstes bewegendes aufser der ganzen als unendlich angenommenen Reihe von Ursachen gefordert werden mufs; wie nämlich jede einzelne jeder Ursachen nicht aus sich, sondern von einem andern ist, so mufs auch die ganze Reihe nicht aus sich, sondern von einem andern sein, denn die zweite Regel der Induktion lehrt: quidquid dicitur de individuis sive singillatim sive collectim sumptis, dici debet de universali. Daraus folgt, dafs eine erste bewirkende Ursache, welche selbst nicht mehr die Wirkung einer anderen, also auch nicht in einer unendlichen Reihe von Ursachen vorkommend, die mithin nicht im Sein hervorgebracht ist, dasein mufs.

2. Der Beweis aus dem Begriffe des notwendigen Seins:

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est: Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse, et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt talia, semper esse, quia quod possibile est, non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum etiam nunc nihil esset, quia quod non est non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

Die Kosmologie lehrt uns, dafs die Welt nicht ein für sich bestehendes einheitliches Wesen sein müsse, sondern ein Wesen nach allen Seiten hin zusammengesetzt, dafs die Welt also selbst kontingent oder zufällig daseiend, weil ihre Teile kontingente Dinge sind. Die Kosmologie zeigt uns, dafs die Welt sowohl in essentieller Hinsicht zusammengesetzt sei, weil ja Entstehen und Vergehen ihre wesentliche Veränderung uns täglich vor Augen führen, dafs sie nicht weniger auch in integraler Hinsicht zusammengesetzt, weil das zum Begriff zur Ausdehnung der materiellen Welt gehört. Auch in accidenteller Hinsicht zeigt sich das Zusammengesetztsein der Welt deutlich, denn das Vorhandensein der Accidentien im Unterschied von den Substanzen, auf welche sie ohne Frage einwirken, läfst sich nicht leugnen. Die numerische Seite ins Auge gefafst, so zeigen uns die Sinne deutlich, dafs die grofsartige Weltmaschine nichts anderes als die kunstvolle Zusammenfügung vieler Einzeldinge sei. Und endlich auch in entitativer Hinsicht kommen wir zum selben

Ziel, da ja die Wesenheit des Ganzen von seiner Existenz wohl unterschieden werden mufs: kurz, die Welt ist nach jeder Richtung hin etwas Zusammengesetztes. Dieses zusammengesetzte Wesen mufs aber notwendig eine zufällige und nicht eine notwendige Existenz haben; wenn das ist, dann hat die Welt den Grund ihres Seins nicht in sich, sondern aufser sich, sie ist von einem andern. Dafs aber die Welt ein kontingentes Wesen sein mufs, fällt gar nicht schwer einzusehen. Das Wesen der kontingenten Dinge besteht eben darin, dafs sie in der Wirklichkeit eben sowohl sein wie auch nicht sein können, oder dafs ihnen die wirkliche Existenz so zukommt, dafs sie ihnen ohne Widerspruch auch nicht zukommen könnte. Unmöglich aber ist es, dafs Dinge, welche existieren, und ebensoso gut auch nicht existieren können, die also nicht aus ihrem Wesen heraus mit absoluter Notwendigkeit existieren, immer das Sein der Wirklichkeit besitzen. Was aber eine thatsächliche Möglichkeit zum Sein und auch zum Nichtsein der Wirklichkeit in sich enthält, existiert irgend einmal nicht in der Wirklichkeit. Seinsfähigkeit so viel als Seinsmöglichkeit kann sich selbst wohl nicht verwirklichen, weil das Verwirklichen eine Thätigkeit ist, die das Existieren schon voraussetzt. Wäre nun alles Seiende ohne Ausnahme so beschaffen, dafs es auch nicht existieren könnte, so müfste alles Existierende einmal nicht existiert haben. Dann existierte auch Nichts jetzt wirklich. Das aber ist falsch, denn die Welt existiert ja. Wenn wir also die einzelnen Teile der Welt betrachten, so finden wir bei keinem, weder bei den Gestirnen, noch bei den einzelnen Teilen der Erde die Eigenschaft des notwendigen Seins; sie alle erblicken wir als wirklich daseiende, aber ebensogut und ohne Absurdität können wir sie als nicht existierend denken. Sind nun alle einzelnen Teile der Welt kontingente, so mufs die Welt im Ganzen ebenfalls kontingent sein. Wolle man nun nicht einwenden, die Materie sei unentstanden, also notwendig existierend. Was sich indifferent verhält zu den Zuständen, von denen es in seiner Wirklichkeit notwendig in dem einen oder andern sich befinden mufs, das mufs sich auch zur Existenz selber indifferent verhalten. Das an sich zur Wirk-

lichkeit bestimmte Wesen muſs notwendig aus sich zu dem einen oder anderen jener Zustände bestimmt sein, ohne welchen es nicht existieren kann. Unter vielen anderen solcher Zustände führt die Physik die vis inertiae, das Gesetz der Trägheit oder das Beharrungsvermögen, an. Nach diesem Gesetze ist die Materie in voller Indifferenz gegen Ruhe oder Bewegung und doch kann sie nicht existieren, ohne entweder in Bewegung oder Ruhe zu sein; folglich muſs sie sich auch indifferent halten zur Existenz selbst. Das aber ist ja nur ein anderer Ausdruck für das Zufälligsein. Was existieren oder nicht existieren kann, das setzt, wenn es existiert, eine von ihm verschiedene Ursache voraus, die den Übergang aus dem Nichtssein ins Sein bewirkt. Der hl. Thomas Sum. Phil. L. II cap. 15 zeigt dieses in kurzen Worten also: „Omne quod est possibile esse et non esse habet aliquam causam, quia, in se consideratum, ad utrumlibet (ad esse et ad non esse) se habet; et sic oportet esse aliquid aliud quod ipsum ad unum determinet.“ Hören wir noch die treffende Ausführung des hl. Lehrers, Sum. Theol. I. q. 3 a. 4: „Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam eius oportet esse causatum vel a principiis essentiae; sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat causatum esse. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio.“ Das gilt denn auch von der ganzen Welt. Bei der Annahme, jene wirkende Ursache sei wieder eine kontingente Ursache, kommen wir stets zur gleichen Voraussetzung und müſsten wir wiederunm eine unendliche Reihe von zufällig wirkenden Ursachen aufstellen, dessen Unstatthaftigkeit uns der vorhergehende Paragraph gezeigt hat. Es bleibt sonach nichts übrig, als anzunehmen, daſs jedes kontingente Wesen nur dann in die Wirklichkeit gesetzt

wird, wenn diese von einer notwendig existierenden Ursache, sei es mittelbar, sei es unmittelbar, als Wirkung ausgeht. Gesetzt auch, es gäbe kein notwendig existierendes Wesen, sondern alles wäre kontingent und bloſs möglich, dann gäbe es eben gar kein existierendes Wesen; dasjenige, was bloſs kontingent, in der Seinsanlage, in der Seinsfähigkeit ist, wird nur durch eine vorher schon existierende Ursache zur Wirklichkeit gebracht. So ist das Wasser in der Seinsmöglichkeit zum Warmsein, es kann warm werden; ist es nun wirklich warm, so ist diese Seinsweise eine reine Zufälligkeit; es wird nicht anders warm werden, als durch eine erwärmende Ursache, von der die Wärme mittelbar oder unmittelbar auf das Wasser übergeleitet wird. Gesetzt ferner, es gäbe keine existierenden Wesen, und das wäre ja möglich, wenn alles bloſs kontingent wäre. Von wem sollen diese dann nun ihre Existenz erhalten, wenn es keine ihrer Natur nach notwendige erste Ursache gibt? Doch nicht aus sich; denn was nicht ist, kann auch nicht wirken, folglich aus sich selbst nicht verwirklichen. Mithin können die Wesen nicht zum Sein kommen; sie wären zugleich mögliche und unmögliche Wesen, da ja nichts vorhanden, von dem sie den Grund ihres Seins hätten. Sonach können wir mit dem hl. Thomas schlieſsen: „Oportet quod sit aliquod necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest: et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse; hoc autem esse non potest nisi unum.“

3. Der Beweis aus dem Begriffe des am meisten Seienden.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis callidum est quod magis appropinquat maxime callido. Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaphys. (text. 4). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est

causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime callidus, est causa omnium callidorum, ut dicitur in eodem libro. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum. Die Erfahrung bestätigt uns in den Dingen ein Mehr oder Minder in Bezug auf Vollkommenheit; sie zeigt uns Gradunterschiede der Seinsvollkommenheit. Wir sprechen von häſslichen und schönen, bösen und guten, aber auch von schönern und bessern Dingen und drücken mit solcher Vergleichung aus, daſs in den genannten Dingen ein geringerer oder gröſserer Grad von Vollkommenheit, nach welcher wir sie benennen, sich befinde. Vollkommenheit ist nun dasjenige, dem in Bezug auf sein Wesen und Sein nichts mangelt. Die Vollkommenheit folgt demnach dem Sein und haben wir wie beim Sein ebenso in der Vollkommenheit Gradunterschiede. Gradunterschiede sind aber nur dann möglich, wenn es ein rein Vollkommenes gibt, nach welchem die Dinge durch ihre gröſsere oder geringere Übereinstimmung mit demselben, durch ihr demselben Näher- oder Entferntstehen mehr oder weniger vollkommen genannt werden. Wir sagten schon eben, daſs die Welt in ihrer Gesamtheit eine Zusammensetzung einzelner Dinge sei, daſs somit diese Einzeldinge als Teile den Begriff des Endlichen, Beschränkten in sich schlieſsen, nicht ganz vollkommen sind. Was aber ein beschränktes Maſs von Vollkommenheit besitzt, das hat dieses Vollkommensein nur durch eine Teilnahme des Dinges an der Idee, welche jene Vollkommenheit an und für sich ausdrückt; seine Vollkommenheit ist ihm zugeteilt, wie der hl. Thomas Sum. Theol. I q. 3 a. 4 ausführt: „Tertio quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse est ens per participationem“. Vollkommener als der Stein ist die Pflanze und höher als diese ist das Tier, der Vollkommenheit näher als selbiges ist der Mensch und so immer weiter. In dieser Aufzählung kommen wir endlich zu einem höchst vollkommenen Wesen, desen Sein und Vollkommensein eins ist, oder wir geraten ins Unendliche. Und auch selbst eine unendlich fortlaufende Reihe fordert ein unendlich vollkommenes Wesen,

obgleich wir zu demselben in der Aufzählung fortschreitend nicht gelangen könnten. Alles, was möglicherweise sein kann, ist nur insofern möglich, als es in dem Existierenden den Grund zu seinem Verwirklichtwerden besitzt, daher mufs denn auch das von allen vollkommenste Wesen nicht blofs möglich sein, sondern notwendig existieren. Nun könnte aber die ganze Summe der wirklichen Dinge als dieses vollkommenste aufgefafst werden wollen. Dem aber steht entgegen, dafs ja in der Summe der Einzeldinge eines vollkommener genannt wird als das andere und dafs ferner aus der Summierung von lauter unvollkommenen Dingen gewifs noch kein rein vollkommenes Wesen hergestellt werden kann. Wir müssen also hinaufsteigen zu einem Wesen, das nicht etwa maximum der Seinsvollkommenheit in einer oder mehreren Gattungen wäre, sondern zu einem, und zwar die ganze Summe aller Wesen überragenden, aufser ihr stehenden schlechthin vollkommenen Wesen, welches als Ursache aller minder vollkommenen die unendlich vollkommene Ursache ist und ebenso der Gradmesser für die andern mehr oder minder vollkommenen Wesen, jenachdem diese nämlich sich in ihrer Vollkommenheit mehr oder weniger dem höchst vollkommenen Wesen, dem Seinsmaximum, als der Ursache ihres Seins und ihres Gradunterschiedes annähern. Gemäfs den Worten unsers hl. Führers, Sum. Phil. L. I Kap. 13: „Potest etiam et alia ratio collegi ex verbis Aristotelis in II°. libro Metaphysicorum. Ostendit enim ibi quod ea quae sunt maxime vera sunt et maxime entia. In IV° etiam Metaphysicorum ostendit esse aliquid maxime rerum ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altoro esse magis falsum: unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem (secundum quod appropinquant magis vel minus) ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquid quod est maxime ens. Cfr. l. c. L. II Cap. 15 u. L. I Cap. 28 u. 41.

4. Der Beweis aus der Ordnung und Regierung der Welt.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc, quod semper aut

frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum. Unde patet quod non a causa, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent, cognitionem non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum." Die vorhergehenden Beweisführungen sind der methaphysischen Ordnung entlehnt und werden von neueren gemeiniglich kosmologischer Beweis genannt. Dieser letzte herrliche Weg, welchen der hl. Thomas betritt, leitet aus dem Begriffe von der Ordnung und Schönheit auf das Vorhandensein einer Naturordnung und weiterhin einer Zweckmäfsigkeit und folglich zum Dasein eines intelligenten Wesens, von welchem alle materiellen Dinge, ja alle Dinge in der Welt überhaupt ihren Daseins- und Soseinszweck erhalten und zu diesem Zwecke hingeordnet werden. Diese Art des Beweisganges gehört also der physischen Ordnung an und wird gemeiniglich der physikotheologische oder teleologische Beweis genannt. Ordnung ist die Einheit einer Vielheit. Sie deutet uns verschiedene Zustandsweisen an und läfst uns erkennen, einzelne Teile oder einzelne Glieder gegenüber dem Ganzen und eine Beziehung zu einem in dem Ganzen sich findenden Princip. Schliefst die Ordnung auf Einheit, so mufs sie ein Sein haben. Daher erlangen die nicht einfachen Dinge durch die naturgemäfse Ordnung ihrer Teile Einheit und Sein. So sagt der hl. Thomas Sum. Theol. II^{a} II^{ae} q. 26 a. 1: „Prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicunque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo". In der ganzen Welt zeigt sich dem verständigen Beobachter eine herrliche, aber auch beständige und alles umfassende Ordnung. Der sinnige Forscher wird genötigt, die Zweck-, Plan- und Gesetzmäfsigkeit im Weltall zu bewundern, welche Ordnung ein Zusammenwirken aller Einzeldinge nach einem Zwecke hin verursacht, worin auch gerade die Güte, Einheit und Schönheit des Universums besteht. Beim Anschauen dieser Ordnung, von der Schönheit derselben ergriffen, bricht

Goudin, Philosophia Tom. IV. q. III a. I § 2 in die schönen Worte aus: „Dieses Wirken im Universum ist eine solch vorzügliche Eigenheit der Gottheit, dafs, wenn wir auch alles andere derselben zuerkennen, dieses Wirken jedoch ihr absprechen wollten, wir überhaupt das Dasein der Gottheit verneinen würden. Wie daher dieser Beweis von weitester Bedeutung ist, so wird er als solcher nicht blofs von der menschlichen Vernunft, sondern auch durch das öffentliche Zeugnis des ganzen Weltalls noch mehr erbracht."

Es ist eine gar nicht zu leugnende Thatsche, dafs alle jene Wirkungen, welche die Merkmale einer höchst intelligenten und mit Allweisheit alles ordnenden Ursächlichkeit ausdrücken, eine vollkommene, intelligente und wirkende Ursache zur Voraussetzung haben. In der ganzen Anordnung des Weltalls, im Ganzen, wie in den kleinsten Einzelheiten finden wir nun stets die Merkmale einer thätigen Zweckursache. Ziehen wir das Sonnensystem vor den Richterstuhl unserer Kritik, betrachten wir unsern Planeten, die Erde mit allen in harmonischer Einigkeit zusammenwirkenden Naturkräften, lenken wir unsern Blick auf den organischen kunstvollen Bau aller einzelnen Wesen von der Pflanze bis zum Tier, bis zum Menschen, dem Könige der ganzen sichtbaren Welt, aufsteigend, so mufs uns bei unbefangener und vorurteilsfreier Forschung Staunen erfassen und Bewunderung erfüllen ob der herrlichen Ordnung Zweck und Regelmäfsigkeit. Ja, selbst eine Störung gleicht nur der Dissonanz einzelner Töne in einem Tongebilde zur bessern Hervorhebung der vollkommenen Harmonie des Ganzen. Deshalb weist auch der Aquinate einen darauf zielenden Einwurf, dafs nämlich die vielen in der Welt vorkommenden moralischen Übel ein Beweismittel bilden können, um das Dasein eines höchst weisen und guten Leiters und Regierers zu leugnen, mit den Worten des hl. Augustinus zurück, wenn er Sum. Theol. I q. II a. III ad 1 schreibt: „Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo". Alle die Millionen Einzeldinge, von denen das geringste schon ein unnachahmliches Kunstwerk ist, mag man

auch noch so sehr in stolzer Einbildung ihr Sein und Sosein kritisieren, sie zeigen uns Ordnung und Planmäfsigkeit und fordern daher eine Ordnung und zwecksetzende, also intelligente Ursache, als Grund ihres Verwirklichtseins. Vergegenwärtigen wir uns zur Erläuterung und besseren Einsicht das Wesen der Zweckursache (causa finalis). Zweck ist das, in Rücksicht auf welches oder um dessentwillen etwas geschieht (finis est id, propter quod aliquid fit; id propter quod causa efficiens operatur). Der Zweck ist einerseits das von der wirkenden Ursache Angestrebte (Sum. Phil. L. III Cap. II); jedes Strebens oberstes Ziel ist aber stets das Gute (L. c. III Cap. 3: „Omne agens agit propter bonum; omnis actio et motus est propter bonum cfr. Q. Dspp. de Veritate q. 21 de bono a. 2: Omne id, quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni"). Auf der andern Seite ist aber der Zweck zugleich das Motiv, der Beweggrund zur Thätigkeit, denn durch den Zweck wird ja gerade die wirkende Ursache zur Thätigkeit angeregt und bewegt. In dieser Hinsicht ist der Zweck als Beweggrund die eigentliche Ursache. Die Beziehung der Thätigkeit zum Zwecke läfst dann noch eine doppelte Unterscheidung zu: ein Handeln wegen des Zweckes und ein Handeln zu dem Zwecke hier. Um des Zweckes willen handelt ein Wesen, wenn es den Zweck will und seine Handlung mit Bewufstsein und Freiheit auf denselben richtet (Sum. Theol. $I^a.II^{ae}$ q. 1 a. 2: Obj. 2: Agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem; und in resp. ad 2: Ordinare in finem est eius quod se ipsum agit in finem). Wenn wir nun alle existierenden, handelnden Wesen betrachten, so finden wir sofort eine dreifache Unterscheidung unter denselben. Die einen erkennen das Ziel ihres Strebens durchaus nicht. Sie handeln also um des Zweckes willen nur gezwungen, ausführend (executive), insofern sie zum Ziele führende Handlungen setzen, ohne das Ziel zu kennen. So strebt der Stein zum Centrum der Erde und der Pfeil zum Centrum der Scheibe. Die andern erkennen und fassen die Sache, welche das Ziel ist, sowie deren Güte, aber sie erfassen dieselbe nicht in der Weise des Zieles, d. h. sie kennen und fassen das Verhältnis und die Ordnung

des Zieles zu den erreichenden Mitteln nicht; diese handeln nicht bloſs gezwungen, sondern verlangend oder ergreifend (apprehensive). So erfassen die Schwalben beim Herannahen des Herbstes in ihrer Einbildung die Annehmlichkeit des warmen Aufenthaltsortes und eilen infolge dieses Naturtriebes nach warmen Himmelsstrichen des Südens. Endlich gibt es noch Wesen, die nicht bloſs die Sache, welche Ziel ist, sondern auch die Sache förmlich als Ziel erfassen und die Mittel zum Ziele, deren beiderseitiges Verhältnis sie kennen, anwenden. Diese handeln um des Zweckes willen geradezu (directive). Wir sehen aber leicht ein, daſs dieses nur die Eigentümlichkeit eines vernünftigen Wesens sein kann. Hieraus folgen für uns vier Schlüsse:

1) Nur ein intelligentes Wesen handelt um des Zweckes willen.

Sum. Theol. I^{a} II^{ae} q. L. a. 2: Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem.

2) Ein intelligentes Wesen, insofern es als solches handelt, handelt nur um des Zweckes willen.

l. c. q. 1 a. 1: Unde oportet, quod omnes actiones humanae propter finem sint.

3) Ein intelligentes Wesen handelt als solches stets um des Endzweckes willen.

l. c. q. I a. 6. Respondeo dicendum quod necesse est, quod omnia quae homo appetit, appetit propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est, ut appetatur, ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consumatam quae est per ultimum finem. Secundo quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem, quod causae secundae moventes non movent, nisi secundum quod moventur a primo movente; unde secunda appetibilia non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

4. Alle übrigen Wesen handeln nur und streben zum Zwecke als Ziel hin, indem ihre Thätigkeit zwar auf einen bestimmten Zweck hingerichtet ist, ohne dafs sie aber eine Erkenntnis dieses Zweckes besitzen und deshalb auch ihre Thätigkeit nicht selbst auf diesen Zweck hinordnen. Wenn sie aber die Thätigkeit nicht selbst auf den Zweck hinordnen, so müssen sie von einer andern und zwar einer intelligenten Ursache hingeordnet werden.

l. c. q. I a. 2. Tum considerandum est quod aliquid sua actione, vel motu, tendit ad finem suppliciter; uno modo sicut se ipsum ad finem movens, ut homo; alio modo sicut ab alio motu ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem, ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent se ipsa movent ad finem, qui habent dominum suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis; illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alia mota non autem a se ipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent.

Wer lenkt und leitet und ordnet jegliches vernunftlose Wesen zu dem nur von dem vernunftbegabten Wesen erkannten Zwecke? Wer lenkt das Weltall? Etwa die intelligente Natur im Menschen? Das könnte nur die Annahme eines kindischen, thörichten Menschen sein. Ist aber denn das Ganze in seiner Wirklichkeitsform nicht das Werk des Zufalls? Freilich haben ältere und neuere Philosophen naturalistischer Richtung mit dem Scheine grofser Wissenschaftlichkeit den Beweis dafür zu erbringen gesucht, dafs nicht eine intelligente und freithätige Ursache die Gesetze der Ordnung und Regelmäfsigkeit gebe, sondern dafs letztere nur die Wirkung der Naturgesetze, der Inklination der Materie des gegenseitigen Verhältnisses von Kraft und Stoff des Zufalls sei. Eine solche Hypothese widerstreitet

geradezu dem Kausalitätsprincip. Sodann können Ordnung, Zweck und Ziel doch unmöglich Wirkungen eines blinden Zufalles sein, da ja Zweckmäſsigkeit gerade das Gegenteil von dem ausdrückt, von dem, was mit Zufall bezeichnet werden will. Es muſs vielmehr eine intelligente freie Ursache als Urheber der Ordnung angenommen werden. Es muſs über dem Universum eine höchst vollkommene geistige Ursache existieren, welche alle natürlichen Wesen zu ihrem Ziele lenkt und so das Ganze leitet und ordnet: „Impossibile est", erklärt daher der hl. Thomas mit aller Entschiedenheit Sum. Phil. L. I Cap. 13 in fine „aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a causu, sed ut semper vel in maiore parte oportet ergo esse aliquid, cuius providentia mundus gubernetur". Diese Leitung des Universums zeigt uns aber der hl. L. c. L. III Cap. 64 in herrlichen Worten und mit schlagenden Beweisen als das Werk der göttlichen Vorsehung.

Auf diesen im Vorhergehenden näher beschriebenen fünf Wegen, die sich bei ihrer herrlichen Konvergenz in dem einen Zielpunkte treffen, kommen wir also zur Existenz von fünf realen Eigenschaften und des ihnen notwendig unterliegenden identischen Subjektes. Es existiert also wirklich ein Seiendes, welches alle fünf Eigenschaften, nämlich die des erstbewegenden Princips, der ersten bewirkenden Ursache, des absolut notwendig Seienden, des am meisten Seienden und des mit Intelligenz alles Ordnenden besitzt. Dieses Subjekt ist aber dasjenige, welches gemeiniglich mit dem Begriff Gott, d. h. ein unendlich vollkommener Geist genannt wird.

§ 2.

Den vorstehend benannten vom hl. Thomas zusammenhängend behandelten Beweismitteln können noch einige in seinen Werken sich zerstreut findende Argumente angeführt werden. Wenn man das rastlose Schaffen und Wirken der Menschen betrachtet, so steigt sofort die Frage in der Seele auf: Wozu das alles?

„Unnütze Frage“, würde der Arbeiter sagen, „es geschieht zur Erreichung des Zieles.“ Ein jeder verfolgt sein Ziel, jeder sucht das Ziel seiner Wünsche zu erreichen. Mögen nun auch die Herzenswünsche und Ziele der Menschen zahllos sein, so dafs man wohl sagen könnte, quot capita, tot desideria, so lassen sich doch alle Ziele unter einen Gattungsbegriff, den Begriff des Gutes nämlich, gruppieren. Jeder strebt nach einem Gute, sei dieses nun ein wahres oder auch ein nur eingebildetes. „In Bezug auf das Endziel“, hören wir unsern hl. Lehrer Sum. Theol. I^{a} II^{ae} q. II a. 7 den Beweis führen, „kommen alle überein in dem Verlangen nach demselben, indem alle ihre Vollkommenheit anstreben. Verschiedenartig jedoch erachten dieselben dieses Endziel, indem die einen es in dem Besitz des Reichtums, andere in irdischen Genüssen, wieder andere im Erlangen von Ehre und Ruhm oder äufserer Macht oder überhaupt irgend eines körperlichen oder geistigen Gutes finden wollen. Nachdem dann alle diese Güter als unzureichend befunden sind, um das Endziel zu bilden, da nur jenes Gut, welches die Ursache einer vollkommenen Glückseligkeit ist, als eigentliches Endziel betrachtet werden können, fragt sich der Heilige, ob die Glückseligkeit überhaupt wohl im Besitze eines geschaffenen Gutes gefunden werden möchte. (l. c. q. II a. 8.) Und weil sich dieses seinem Forschergeiste als unmöglich darstellt, indem jeder Kreatur nur eine Teilgüte und dazu noch als ihr gegeben zukommt, so kommt er bei fortgesetztem Suchen nach dem wahren Endziel zu dem Schlusse, dafs die eigentliche und vollkommene Beseligung des Menschen in der Erkenntnis und dem Genusse des absoluten Gutes bestehen müsse. Dieses absolute Gut kann aber nur Gott sein. (Sum. Phil. L. III Cap. 63.)

Wenn wir ferner das metaphysische Argument auf unsern Geist anwenden, so erhalten wir noch einen psychologischen Beweis. Unser eigenes Innere sagt uns, dafs wir existieren und dafs in uns ein denkendes Princip existiert. Selbst der Zweifler ex professo meinte doch, wenn auch falsch philosophierend: „Cogito, ergo sum“. Jene Materialisten aber, die ihre Wahngebilde von Kraft und Stoff, von blofsen Gehirnfunktionen aus-

gemalt haben, zeigen durch diese Gedankenbildung eben schon das Thörichte ihrer Theorieen. Das Dasein eines von der Materie verschiedenen Denkprincips, eines Intellektes in uns, ist nicht zu leugnen. Aber unser Intellekt ist unvollkommen. Weniges nur wissen wir, diskursiv lernen wir erkennen, vieles wissen wir gar nicht, an manchem zweifeln wir oder kommen nicht über eine blofse Meinung hinaus. Sehr wahr sagt daher der hl. Augustinus Lib. 83 q. 45: „Mens se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem.“ Unser Intellekt existiert wirklich und existiert als unvollkommen in der Ordnung des Erkennens. Ein in einer Ordnung existierendes unvollkommenes setzt ein in derselben Ordnung existierendes vollkommenes Wesen voraus, von dem jenes erst sein Wirklichsein erhält. Ein solch rein vollkommen intelligentes Wesen ist nach unserer Auffassung Gott. Der Aquinate führt diesen Beweisgang also aus. Sum. Theol. I I^{a} q. 79 a. 4: „. . . considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi, obtineat. Semper quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum prae exigit ante se aliquid, quod est per essentiam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana dicitur intellectiva per participationem intellectualis virtutis. Cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectum intelligentiam tum quia non omnia intelligit tum quia in his quae intelligit de potentia procedit ad actum“.

Fragen wir endlich nach den ersten Principien des Seins, den grundlegenden Momenten der Wesenheit aller sichtbaren Dinge, so finden wir diese in der Materie (id ex quo aliquid est) und der Form (id per quod aliquid est), wie schon Aristoteles unterschieden hat. Comment. in Aristotelis Stagiritae L. VII. Metaphys. lect. 2. Materia non potest per se existere sine forma, per quam est ens actu, cum de se sit potentia tantum. Die beiden, Materie und Form, sind natürlich nur die äufsersten Glieder, reinste Möglichkeit, nur Potentialität und pure Aktualität als Princip

des Seins; Bindeglied aber zwischen beiden ist das sogenannte compositum substantiale, ein drittes einheitliches, aus beiden erwirktes Wesen, welches beide in sich vereinigt, aber auch von beiden, wenn wir es an sich betrachten, verschieden ist, sofern Materie und Form für sich betrachtet werden. Gibt es nun ein äufseres Glied, so mufs es auch das in dieser Reihe jedem Grade entgegengesetzte geben. Finden wir also in den Dingen etwas, was reine Potentialität ist (materia prima), und sehen wir dann alle existierenden, d. h. in die Wirklichkeitsform versetzten Wesen und in ihnen Akt und Potentialität vereinigt, so müssen wir auch auf das Dasein eines Wesens schliefsen, welches reine Aktivität ist. Dieses Wesen aber nennen wir Gott als actus purus infinitus in sua actualitate, gemäfs der Beweisführung Sum. Phil. L. I Cap. 43: „In rebus invenitur aliquid, quod est potentia tantum ut materia prima, aliquid quod est actus tantum ut Deus sicut supra (Cap. 16 eiusd. libri) ostensum est, aliquid quod est actu et potentia ut res ceterae. Sed potentia cum dicatur ad actum non potest excedere sicut nec in uno quoque ita nec simpliciter. Cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus qui est actus purus sit infinitus in sua actualitate.“ Wenn dann die materia prima das primum subjectum, die sogenannte Materialursache des aus beiden, Materie und Form, bestehenden Wesens ist, so kann nicht weiter zurückgegangen werden auf ein der materia prima vorausgehendes Subjekt, sondern sie kann nur durch Schöpfung aus dem Nichts hervorgebracht sein. Die Ursache aber, welche schaffend wirkt, mufs notwendig, wie es schon aus dem Begriffe folgt, eine unendliche Kraft, unendliche Aktualität sein. Sum. Theol. I q. 45 a. 3 ad: „Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti sed etiam ex modo faciendi; maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. (Quanto magis potentia legata, tanto requiritur maior virtus in agente ad reducendam materiam in actum, unde multo major potentia requiritur, si nulla potentia

prae existat.) Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam sicut neque esse infinitum relinquitur quod nulla creatura possit creare. Diese reine Aktualität als Ursache der Schöpfung mufs notwendig ein persönliches Wesen sein, welches wir Gott nennen.

§ 3.

Widerlegung einiger Einwürfe.

Man hat wohl versucht, gegen die Beweisführung den Einwand zu erheben, dafs der physikotheologische Beweis sich auf eine Analogie allein stütze. Dieser Einwurf ist aber durchaus unstichhaltig für alle, die nicht leugnen wollen, dafs der Beweis auf einer sehr breiten und sehr festen Unterlage, dem metaphysischen Princip aufgebaut sei, welches sagt, dafs das Dasein einer Ordnung, eines Planes und Zweckes notwendig eine intelligente Ursache voraussetze, welche die Einzelwesen zum Zwecke hinordnet.

Will man aber in der Beweisführung des hl. Thomas einen Verstofs finden gegen die Regel des kategorischen Schlusses: „Latius hunc, quam praemissae conclusio non vult“, weil er nämlich aus dem Dasein einer Weltordnung auf die Existenz einer vollkommenen und unendlichen Intelligenz schliefse, so ist das zunächst unwahr. Der Gegenbeweis stützt sich mit seiner Behauptung, dafs in dem Beweise förmlich die Unermefslichkeit, also die Natur des intelligenten Ordners erbracht werden solle, auf eine falsche Behauptung, da ja formaliter einzig und allein auf die Existenz einer intelligenten Ursache (aliquid intelligens) geschlossen wird. Vergleiche man hiermit die treffliche Ausführung Cajetans, die Band III Heft II Seite 184 des Jahrbuches mitgeteilt ist.

Dann aber kann man der gemachten Anschuldigung entgegnen, dafs die Intelligenz, welche das Universum ordnet und leitet, die intelligentia prima sei und sein müsse, und dafs ihr als der Ursache alles Intelligiblen eine höhere Vollkommenheit als jeglicher beschränkten Intelligenz zukomme, dafs sie also unendlich vollkommen sein müsse, so dafs ihr, der alles erkennenden und nicht weniger alles verursachenden Intelligenz, nichts zu widerstehen vermag, cfr. Sum. Theol. I q. 14 a 9 und q. 19 a. 6 und q. 2 a. 3 ad 2.

Der metaphysische Beweis ist aber durchaus nicht dem aprioristischen oder ontologischen Beweise an Beweiskraft gleich, wie man mit folgender Ausführung eingewendet hat: „Im kosmologischen Beweise wird die Existenz eines notwendigen Wesens aus dessen Begriff gefolgert und dann a priori auf seine Unendlichkeit geschlossen, also ens necessarium est ens infinitum. Wird diese Proportion nach den Regeln der Logik konvertiert, so heifst dieselbe ens infinitum est ens necessarium i. e. existit necessario, das aber ist nichts anderes, als das Resultat der ontologischen Beweisführung.“ In Beurteilung dieses Beweisganges mufs man sofort die sophistische Schlufsfolgerung verneinen. Denn durchaus etwas anderes ist es, von Gott a posteriori zuerst etwas beweisen, wie unser grofser Lehrmeister that und gesondert und nacheinander fand, dafs Gott causa a se, causa necessaria, causa infinite perfecta sei und danach erst aus einem gefundenen Attribute auf ein anderes schliefsen — und etwas anderes ist es, zuerst a priori rein ideale Attribute aufzustellen, und dann ohne weiteres aus diesen auf die wirkliche Existenz schliefsen.

Der metaphysische Beweis stützt sich auf das Princip der Kausalität. Dasselbe soll aber keine objektive, sondern blofs subjektive oder ideale Bedeutung haben; daher dürfe, wendet man ein, dieses Princip im metaphysischen Beweise nicht in objektiver Bedeutung angewendet werden. Dafs aber das Kausalitätsprincip wirklich eine objektive Bedeutung habe, lehrt uns, wie wir früher schon ausführten, die Ontologie und ist damit der Beweiskraft des gegnerischen Einwurfes die Spitze abgebrochen.

§ 4.

Der Atheismus.

Vor der Untersuchung des Wesens Gottes wollen wir hier einen kurzen Exkurs über den Atheismus einschalten. Schicken wir zunächst einige notwendige Unterscheidungen voraus. Der Atheismus ist im allgemeinen nichts anderes, als Gottlosigkeit, wie schon der Name — ἄθεος — ausdrückt. Diese Gottlosigkeit besteht dann entweder in der Unkenntnis über das Dasein Gottes, oder in der Leugnung desselben.

Aus dieser Unterscheidung folgt eine erste Spezifizierung; wir unterscheiden nämlich zwischen negativem Atheismus, welcher den Mangel des Begriffes vom Dasein Gottes ausdrückt, und positivem Atheismus, welcher von der thatsächlichen Leugnung des Daseins Gottes seinen Namen führt.

Die Unwissenheit in Bezug auf das Gottesbewufstsein kann dann wiederum eine zweifache sein. Falls sie nämlich vom Willen des Menschen abhängt und mit dessen Vermögen überwunden werden kann, nennt man die Unwissenheit überwindlich, ignorantia vincibilis; ist aber die Unwissenheit vom Willen unabhängig, und durch menschenmögliche Mittel nicht zu heben, so nennt sie sich unüberwindlich ignorantia invincibilis. Endlich läfst sich noch ein Unterschied zwischen praktischem und theoretischem Atheismus machen, indem man unter praktischem Atheismus die Gottlosigkeit derjenigen Menschen versteht, welche zwar an Gott glauben, aber handeln, als wenn es keinen Gott gäbe, während man die Behauptung jener Menschen, dafs nach ihrer Meinung und Ansicht gar kein Gott existiere und mithin das Dasein Gottes unerweisbar sei, mit dem Begriffe theoretische Atheisten bezeichnen kann.

Zuerst tritt uns die Frage entgegen: Gibt es negative Atheisten, also Menschen, welche von Gott nichts wüfsten? In der That kann es keine solche geben, denn mögen die Menschen auch auf der tiefsten Stufe menschlicher Bildung stehen, so bleibt für sie das Wort des Psalmisten: „Wie grofs sind deine Werke, o Herr, alles hast du mit Weisheit gemacht“ (Ps. 103, 24) in Gültigkeit, und die Ethnographie hat uns noch kein Volk

genannt, welchem nicht eine, wenn auch noch so schwache und verworrene Gottesidee innewohne. Wenn also de facto die Antwort auf unsere gestellte Frage verneinend lauten mufs, so bleibt die Behandlung der Frage nur de iure übrig. Fragen wir also demnach:

1. Kann es eine ignorantia vincibilis in Bezug auf Gottes Dasein geben? In Beantwortung dieser Frage müssen wir eine solche mögliche Unwissenheit zugeben, weil sie vom bösen Willen des Menschen abhängt, wenigstens in Bezug auf die ausdrücklich (explicite) erkannte Existenz Gottes.

2. Kann es eine ignorantia invincibilis geben in Bezug auf Gottes Dasein, insofern wenigstens dieses als Gut implicite erkannt wird? Darauf lautet die Antwort, wie wir oben schon sehen, durchaus verneinend.

3. Kann es eine ignorantia invincibilis geben in Bezug auf das Dasein eines genau als solchen erkannten Gottes? Die Bejahung dieser Frage fordert von uns die traurige Erscheinung der Abgötterei.

4. Kann es einen negativen Atheismus geben, dem die Erkenntnis des Daseins Gottes auch ganz im allgemeinen (in confuso) abgeht?

Die Traditionalisten und Ontologisten müssen das, aus ihren Behauptungen und Grundsätzen schlufsfolgernd von dem sich selbst überlassenen Menschen bejahen, wenn derselbe auf seine Vernunft und die Betrachtung der verschiedenen Dinge angewiesen, und dadurch aufser dem Bereiche des Magisteriums steht (Traditionalismus), oder wenn demselben die intuitio immediata fehlt (Ontologismus).

Beiden gegenüber, ja direkt entgegen die Frage beantwortend sagen wir, dafs bei dem mit gesunder Vernunft und gesunden Sinnen begabten Menschen, bei einem Menschen also, welcher im Besitz des vollen Gebrauches seiner geistigen Veranlagung ist, kann von negativem Atheismus unmöglich die Rede sein. Jeder Mensch nämlich sieht täglich sich von in Wirklichkeit tretenden Dingen umgeben, die er als Wirkungen erkennt und aus denen er schliefsen mufs auf einen ersten Beweger, der selbst

die höchste, ja unendlich vollkommene Seinsweise nicht bloſs besitzen, sondern sein muſs, von dem dann alles Mitgeteiltsein gegeben worden und immer gegeben wird, der auch die höchste und erhabenste, alle Dinge zu ihrem Ziele ordnende Intelligenz ist. Es wohnt nämlich dem Menschen ein natürliches Verlangen inne, das niemand weder zurückweisen noch verleugnen kann, das ihn antreibt, die Ursache kennen zu lernen, wenn er eine Wirkung sieht, deren Ursache ihm noch unbekannt ist. Diesen Gedankengang stellt uns der Fürst der Schule Sum. Theol. I^a q. 12 a. 1 corp. mit folgenden Worten dar: „Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae". Jenes Verlangen deutet aber durch die Auffassung einer Erscheinung als Effekt, wenn auch nur dunkel (confuse) auf die Existenz einer Ursache hin; es würde ja sonst jenes Verlangen unmöglich existieren können, wenn der Begriff einer Ursächlichkeit, welche gerade des Verlangens Ziel ist, fehlen würde. Was aber natürlich vom Menschen gewünscht wird, das wird auch natürlich erkannt, oder kann wenigstens vom Menschen erkannt werden. So finden wir Sum. theol. I q. 2 a. 1 ad 1 die Worte: „Quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem". Hierzu bemerkt dann Cajetan in seinem Kommentar zu dieser Stelle: „Num intellectus creatus naturaliter desiderat videre Deum? .... Natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit". Cfr. Sum. Phil. L. I Cap. 5, wo der Heilige denselben Gedanken mit den Worten ausdrückt: „Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum". Erkennt sonach ein vernünftiges Wesen aus den Geschöpfen das Dasein des Schöpfers nicht, so liegt die Schuld an ihm selbst; er vernachlässigt eben den Gebrauch des von der Natur ihm verliehenen Mittels, um zur Erkenntnis zu gelangen.

Was dann die positiven Atheisten anbetrifft, die sich wieder in theoretische und praktische teilen, so lehrt uns die tägliche Erfahrung und Umschau unter unseren Mitgeschöpfen, daſs es der

praktischen Atheisten, d. i. solcher vernünftigen Wesen, welche trotz ihres Glaubens an das Dasein Gottes ein gottloses Leben führen und so thatsächlich Gottes Existenz leugnen, leider nur zuviele gibt.

Dafs es aber einen theoretischen positiven Atheismus geben könne, müssen wir absolut verneinen. Die Vernunft im Menschen fordert doch gar zu deutlich und energisch das Dasein eines Gottes, als dafs selbst der verkehrteste Mensch auf rein theoretische Gründe gestützt dieses Gottes-Wirklichsein leugnen könnte (Sum. Phil. L. I, Cap. 7). Es ist nur der verkehrte Wille, der die lächerlichsten und absurdesten Hypothesen von der Vernunft lieber ausdenken läfst, als dafs er die einfache Wahrheit annehmen möchte. Die Atheisten dieser Art trifft das Wort des Psalmisten (Ps. 52, 1) mit voller Wucht: „Nur der Thor spricht in seinem Herzen, es gibt keinen Gott.“ Selbst der ihnen näher stehende Heide Seneca (L. I, de ira) tadelt sie mit den Worten: „Mentiuntur, qui dicunt se non sentire esse Deum; nam etsi tibi affirment interdiu, noctu tamen et soli dubitant.“

KORRESPONDENZ.

Herr Redakteur!

Wenn ich zur Verteidigung des Jahrbuchs gegen offene und versteckte Gegner das Wort ergreife, so dürfte dies durch den wenigstens extensiv hervorragenden Anteil, den an den bisherigen Arbeiten und Kämpfen desselben zu nehmen mir gegönnt wurde, gerechtfertigt erscheinen. Das Jahrbuch entstand infolge der Anregung, die dem Studium der Philosophie von seiten der Autorität, welche wir Katholiken als die höchste auf Erden anerkennen, gegeben wurde. Bei seinen Bestrebungen, die auf Bekämpfung der idealistischen, pantheistischen und materialistischen Zeitirrtümer mit den von der thomistischen Philosophie sowohl in ihrem metaphysischen und psychologischen als auch in ihrem naturphilosophischen, das Wesen des Stoffes und der Körper betreffenden Teile dargebotenen Waffen gerichtet sind, hat es dem Jahrbuch nicht an Hindernissen und Schwierigkeiten, die teils Gleichgiltigkeit teils Mifsgunst in den Weg legten, aber auch nicht an wohlwollender und aufmunternder Teilnahme, insbesondere der kirchlichen Autorität selbst, gefehlt. Zu den Freunden unserer Sache durften wir bisher das Litteraturblatt „Augustinus“ (Beilage zum Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus Österreichs) rechnen. Um so schmerzlicher berührte es uns, dafs in Nr. 6 des Jahrganges 98