

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 6 (1892)

Artikel: Die Lehre des Hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen
Weltschöpfung [Fortsetzung]

Autor: Esser, Thomas

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761969>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.10.2024

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

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

Von Fr. THOMAS ESSER, Ord. Praed.

IV.

Im Vorhergehenden haben wir die aprioristischen Beweisversuche gegen die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, welche der hl. Thomas der Berücksichtigung wert erachtet, auf ihre Stichhaltigkeit geprüft. Die übrigen Beweisversuche, welche er in Betracht zieht, sind aposterioristisch: sie sind von den Geschöpfen, sei es von allen in ihrem Verhältnis zu einander, sei es von einzelnen derselben im besondern, hergenommen.

II. Zunächst scheint bei Annahme der Anfangslosigkeit der Welt gefolgert werden zu müssen, daß wir es dann mit einer unendlichen Zahl von Geschöpfen zu thun hätten, woraus sich mehrfache Widersprüche ergeben würden. — Da den von hieraus versuchten Beweisen insgesamt der Begriff der Unendlichkeit zu Grunde liegt, so dürfte es vor allem geraten sein, uns über ihn völlige Klarheit zu verschaffen. Selbstverständlich dürfen wir diese Untersuchung nicht weiter ausdehnen, als es zum Verständnis und zur Lösung unseres Fragepunktes erforderlich ist.

Daß es sich hier nicht um die absolute oder schlechthinige Unendlichkeit handeln kann, ist einleuchtend: denn dieser Begriff ist ja gleichbedeutend mit unbeschränkter, grenzenloser Vollkommenheit. Er kann nur einem Wesen zukommen, welches nicht zu dieser oder jener bestimmten, d. h. abgegrenzten, Gattung oder Art der seienden Dinge gehört, sondern welches das Sein schlechthin ist, von dessen Natur das Dasein unzertrennlich, welches demnach aus sich und notwendig ist — Gott: *qui est; Ego sum qui sum.* — Daß kein Geschöpf in dieser Weise, d. h. dem Sein und Wesen nach, unendlich sein kann, ist demnach klar. Da nämlich, wie der hl. Thomas sagt, jedes Geschöpf „*habet esse, et non est suum esse, necesse est, quod ipsum ejus esse sit receptum et contractum ad terminatam*

naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter“ (1 q. 7 a. 2). Anderswo drückt der englische Lehrer dieses so aus: „Quantum ad rationem essendi, infinitum non potest esse nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam; quia ejus essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis ad quem ratio entitatis se extendere potest; et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. Haec autem infinitas nulli creaturae competere potest: nam cujuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei.“ (De veritate q. 29 a. 3.)

Da aber einem allgemein anerkannten Grundsatz zufolge die Bethätigung eines jeden Dinges in Abhängigkeit von und in Übereinstimmung mit seiner Wesensbeschaffenheit, der ihm eigentümlichen Natur, steht („agere sequitur esse“): so kann auch keine geschöpfliche Fähigkeit oder Eigenschaft, sei es intensiv oder extensiv, unendlich sein: sie kann sich nicht auf Unendliches erstrecken noch Unendliches zu ihrem eigentümlichen Gegenstand haben (cf. De veritate l. c. ad 4). — Davon machen nur unsere geistigen Fähigkeiten eben wegen ihrer geistigen Natur und allumfassenden, universellen Anlage eine scheinbare Ausnahme. Ich sage: eine scheinbare Ausnahme. Denn im Ernst wird gewiß niemand behaupten wollen, daß unsere geistigen Kräfte Unendliches vermögen. Im Gegenteil fühlt jeder nur zu sehr auf jedem Schritt, den er vorwärts thut im Gebiet des Wissenswerten, wie beschränkt der Bereich unserer Erkenntnis und Einsicht, und wie wenig vermögend unsere Fassungskraft ist. Ein Erkenntnis-Vermögen aber, dem man eine wirklich unendliche Kraft oder Leistungsfähigkeit zuschriebe, müßte Gott selbst, den Unendlichen, zu begreifen, d. h. allseitig, erschöpfend, vollkommen zu verstehen imstande sein. — Gleichwohl können wir in einem gewissen Sinne sagen, daß unsere geistige Erkenntniskraft sich auf Unendliches erstreckt, insofern wir Erkenntnis nach Erkenntnis ohne Ende zu erlangen vermögen, und nichts, was natürlicher Weise erkannt

werden kann, uns verschlossen ist. Unserer Erkenntnis ist also bezüglich der ihr zugänglichen Gegenstände keine bestimmte Grenze gesetzt. Indem wir ferner Allgemein-Begriffe, Gattungs- und Art-Begriffe erwerben, erkennen wir zugleich in ihnen unendlich viele Individuen, welche in dieser Art möglich sind, oder in welchen diese Art nach und nach verwirklicht werden kann (cf. 1. q. 86 a. 2; q. 7 a. 2. ad 2).

Hiermit haben wir bereits einige Unterscheidungen im Begriff des Unendlichen berührt, deren wir weiter unten bedürfen werden. Jene Unbeschränktheit in der Entfaltung unserer geistigen Fähigkeiten ist keine wirkliche Unendlichkeit. Sie ist nicht anders endlos als eine vom Mathematiker angenommene „unendliche“ Linie. Die Scholastiker nannten das nicht *infinitum*, sondern *indefinitum*. Ein Ende, eine Grenze ist nämlich tatsächlich vorhanden, aber wir können sie nach Belieben hinauschieben. Unendlichkeit bedeutet aber nicht die unbestimmte Lage, oder die beliebig weite Hinausschiebung der verschiebbaren Grenze, sondern die gänzliche Abwesenheit einer Grenze. Doch nennen wir für einen Augenblick jene nicht abgegrenzte Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens Unendlichkeit; so können wir eine weitere Unterscheidung an ihrem Beispiel erklären. Die unendliche, oder vielmehr die nicht abgegrenzte Zahl von Kenntnissen, welche wir mit jener Fähigkeit erwerben können, sind nicht alle zu gleicher Zeit vorhanden, sondern werden allmählich, eine nach der andern, erworben. Eben darin besteht nämlich die besagte Unendlichkeit, daß wir stetig weiter voranschreiten in unseren Kenntnissen, ohne je zur letzten möglichen Kenntnis zu gelangen. Das nannten die peripatetischen Scholastiker ein *infinitum in potentia*¹ oder auch *infinitum syncategorematicum*. Diese Unendlichkeit ist nicht eine Beschaffenheit oder Eigentümlichkeit eines selbständig (*categorematicum*) Vorhandenen, eines bestehenden Dinges (*ens in actu*); vielmehr liegt sie darin, daß eines dem andern in unaufhörlichem,

¹ In intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scil. unum post aliud: quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. S. Thom. loc. cit.

endlosem Aufeinander folgen kann. So sind die Gegenstände der Allmacht Gottes unendlich. Wir unterscheiden nämlich die Macht Gottes an sich von dem, was sie ist rücksichtlich ihres Gegenstandes. An sich ist die Macht Gottes ebenso unendlich wie sein Wesen; aber bezüglich ihres Gegenstandes hat sie eine gewisse Grenze, welche indessen nicht auf seiten des Machenden, sondern auf seiten des zu Machenden liegt. Gott kann nämlich nicht etwas machen, was simpliciter, wie wir oben sagten, oder seinem Sein und Wesen nach unendlich wäre; warum nicht? Weil es einen Widerspruch enthält, daß etwas gemacht und doch unendlich sei.¹ Unendlich ist ja ein Wesen, welches sein Sein nicht hat, sondern ist. Ein schlechthin unendliches Ding schließt also den Begriff des Gemachtseins und der Machbarkeit aus. Etwas absolut Unendliches wäre ja gleichwertig mit Gott, ihm gleich. Von den Werken Gottes ad intra, d. h. von dem, was sich innerhalb seines eigenen dreifaltigen Wesens vollzieht, der Zeugung des Sohnes u. s. w., ist hier nicht die Rede — obgleich hier wohl der Unterschied festgehalten werden muß, der in der dogmatischen Formel ausgedrückt ist: „genitum, non factum“. Nach außen, außerhalb Gottes, ist ein vollauf unendliches Ding nicht machbar, also kann es kein Gegenstand der Allmacht Gottes sein. Aber Gottes Allmacht nach außen hat in anderer Beziehung Unendliches zum Gegenstand, insoweit nämlich als der Begriff der Geschöpflichkeit es zuläßt. Und diese Unendlichkeit besteht darin, daß Gott immer mehr und immer vollkommenere Geschöpfe machen kann — ohne Ende. Gott könnte täglich neue Welten schaffen — in alle Ewigkeit, und doch würde sich seine Macht nie erschöpfen. Und wie er über der leblosen Natur die Pflanzenwelt, über der Pflanzenwelt das Tierreich, über dem Tierreich den Menschen, über dem Menschen die Engel in ihren neun Chören und in ihren ungezählt vielen Arten gemacht hat,

¹ Sicut Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non-factum (hoc enim esset contradictoria esse simul): ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter. S. Thom. 1 q. 7 a. 2 ad 1.

so kann er über den himmlischen Heerscharen stets vollkommene Geschöpfe machen, höher und höher hinauf ins Endlose, ohne je seine Macht zu erschöpfen. Selbstverständlich können wir mit unserer beschränkten, auf der Sinnen-Wahrnehmung sich aufbauenden Erkenntnis unmöglich ausklügeln, worin eine Vollkommenheit, von der wir gar keine, weder unmittelbare noch mittelbare, Erfahrung haben, bestehe. Gleichwohl sind wir genötigt, eine solche unendliche Stufenleiter in der Vollkommenheit möglicher Geschöpfe anzuerkennen. Darum ist der Optimismus so grundfalsch, weil er der Macht Gottes Grenzen setzt. Der Gegenstand der Allmacht Gottes ist also unendlich — in *potentia* oder *syncategorematicae*. Sollte es sich herausstellen, daß es im Geschöpflichen etwas geben kann, welches unter einem gewissen Gesichtspunkte (*relative* oder *secundum quid*) ein *infinitum in actu* wäre oder ein *infinitum categorematicum*, so könnte sich dieses der Allmacht Gottes natürlich nicht entziehen. Das ist also die Frage, die wir jetzt zu lösen haben.

Bisher haben wir gesehen, daß es außer Gott kein dem Wesen und folglich dem Handeln nach Unendliches geben kann. Es fragt sich aber nunmehr: kann es etwas Geschöpfliches geben, das unter einem gewissen Gesichtspunkt, in der einen oder andern Hinsicht unendlich ist. Dem Gesagten zufolge wäre eine solche Unendlichkeit für das sie besitzende Ding ein bloßes *Accidens*, etwas zu seinem Wesen *Hinzukommendes*, ein bloßer *Modus* seines Seins. Und handelte es sich um zusammengesetzte Dinge, so wäre dieselbe nach scholastischen Grundsätzen auf seiten der *Materie* zu suchen. Auf seiten der *Form* kann es nämlich, wie wir vorher sahen, keine Unendlichkeit geben; denn die *Form* ist ja dasjenige, welches den Dingen ihr eigentümliches Wesen verleiht, und in welchem das Handeln wurzelt, von seiten der *Form* könnte also nur eine schlechthinige Unendlichkeit, d. h. Unendlichkeit dem Sein nach, herkommen. Bei der Frage nach einer beziehungsweisen Unendlichkeit sind wir also zunächst auf die *Materie* angewiesen.

Wenn wir auf die *materia prima* sehen, so können wir ihr Unendlichkeit nicht absprechen. Aber diese Unendlichkeit ist nicht, wie bei Gott, gleichbedeutend mit absoluter Vollkommenheit, sondern gerade umgekehrt mit dem Mangel jeglicher Vollkommenheit, d. h. jeglicher Wirklichkeit (*actus*). Sie ist ja nichts anderes als die in den Dingen vorhandene Möglichkeit zum Anderswerden. Sie ist also von Natur darauf angelegt, der Reihe nach alle möglichen Formen anzunehmen, da sie aus sich selbst gar keine Form hat. Bestimmt mithin zur successiven Aufnahme aller möglichen, also unendlich vieler Formen (*infinitum in potentia*), hat sie thatsächlich (nämlich aus sich) keine von allen.¹ Das ist es, was die Alten *privative Unendlichkeit* nannten. Im Stein, der seiner Natur nach keine Augen braucht, ist deren Abwesenheit eine bloße Negation, im Menschen dagegen, der naturgemäß Augen haben müßte, ist deren Abwesenheit eine *Privation*. So ist Gott, dessen Natur jede Begrenzung und Begrenztheit ausschließt, negativ unendlich: die *materia prima* dagegen, deren Natur nach einer Form verlangt, um ein bestimmtes, in sich abgeschlossenes und von anderen gesondertes (mithin begrenztes) Sein zu erlangen, eine solche Form aber aus sich nicht hat, ist *privativ unendlich*.

Doch von der *materia prima* reden wir hier nicht, es handelt sich um die unter einer bestimmten Form bestehende Materie oder um körperliche Dinge. Das Eigentümliche der körperlichen Dinge ist die Quantität. Die Quantität aber ist entweder nebeneinander oder nacheinander. Das *Nebeneinander* kann wieder doppelter Natur sein, nämlich *zusammenhängend* (Ausdehnung) oder *unterbrochen* (Zahl). Das

¹ Wir sagen: Die Materie sei die Möglichkeit zur Aufnahme unendlich vieler Formen. Aber auch hier ist das unendlich nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise zu nehmen, gerade so, wie wenn ich sage, ein Block Marmor sei fähig, unendlich viele Figuren in sich aufzunehmen. *Materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid; quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales.* S. Thom. 1 q. 7 a. 2 ad 3.

Nacheinander oder die Aufeinanderfolge (Zeit) und das Nebeneinander in letzterm Sinne kann auch von einfachen, nicht zusammengesetzten Dingen, also von subsistierenden Formen, ausgesagt werden. Da das Nebeneinander im erstern Sinne, mithin die Frage, ob es einen unendlich großen oder unendlich kleinen Körper geben könne, für unsere Frage von keinem Belang ist, verweisen wir den freundlichen Leser für sie auf den heiligen Thomas (1 q. 7. a. 3), der es als unmöglich darthut, einem dem Wesen nach begrenzten Körper unbegrenzte Ausdehnung beizulegen. Wichtig jedoch für unsere Frage ist ein näheres Eingehen auf die Zahl und die Zeit. Zunächst also — kann es unendlich viele Dinge geben?

Dem vorher Gesagten zufolge unterliegt es keinem Zweifel, daß es syncategorematische, oder in potentia, unter dem Gesichtspunkt der Vielheit ein Unendliches geben kann. In dieser Weise sind z. B. die Akte der Anbetung, Liebe u. s. w., welche die Seligen im Himmel „per omnia saecula saeculorum“, „sine fine dicentes“ machen werden, der Zahl nach unendlich. Nicht als wenn jetzt oder jemals eine wirklich unendliche Zahl solcher Akte vorhanden oder beisammen wären — das wäre ein *infinitum in actu*, und ein solches kann ja nun und nimmer aus der Addierung von einzelnen Akten entstehen, nach dem bekannten Grundsatz: „*numerus non mutat speciem*.“ Daß aber Endlichkeit und Unendlichkeit nicht der Ausdehnung oder Zahl, sondern dem Wesen nach verschieden sind, geht aus dem bloßen Begriffe beider hervor: dem Endlichen ist es wesentlich, begrenzt zu sein, dem Unendlichen dagegen ist es wesentlich, unbegrenzt zu sein. Also kann aus dem einen nie und unter keinen Umständen (durch Vermehrung) das andere werden. — Aber in potentia gibt es unendlich viele solcher Akte, insofern wir warten oder zählen mögen, solange wir wollen, und doch nie zum letzten derselben kommen. Diese Akte folgen aufeinander in endloser Reihe.

Kann es aber auch eine unendliche Vielheit in actu geben? Der hl. Thomas berührt diese Frage zunächst in den Quaest. Disp. De veritate q. 2 a. 10. An dieser Stelle begnügt er sich

damit, die verschiedenen Ansichten der älteren Philosophen anzuführen, ohne eine eigene Entscheidung zu geben. Es ist eine rein litterar-geschichtliche Abhandlung. „Utrum autem,“ so schließt er dieselbe, „esse actu repugnet infinito secundum rationem suam vel non, quia incidenter hic motum est, discutiendum alias relinquatur ad praesens.“ Offenbar war es ihm darum zu thun, seine Entscheidung, die er in der gleichen Kürze hätte geben können, in der er die verschiedenen Ansichten der Alten vorführte, reiflicherer Erwägung vorzubehalten. Daß eine allseitig befriedigende Lösung der Frage ihre Schwierigkeiten habe, deutete er übrigens bereits durch eine grundlegende Unterscheidung an: „Hoc quod infinitum esse actu non possit, potest contingere ex duobus: vel quia esse actu repugnat infinito ex hoc ipso quod infinitum est, vel propter aliquid aliud; sicut moveri repugnat triangulo plumbeo non quia triangulus, sed quia plumbeus. Si ergo infinitum actu esse possit secundum rei naturam . . ., vel si etiam non possit impediante aliquo alio quam ipsa ratione infiniti: dico quod Deus potest facere infinitum actu esse. — Si autem actu esse repugnet infinito secundum rationem suam, tunc Deus hoc facere non potest, sicut non potest facere hominem animal irrationale, quia hoc esset contradictoria esse simul.“

Dieselbe Unterscheidung wiederholt er in einer etwas andern Fassung in seinem Quodlib. 9 art. 1, wo er zugleich die Lösung derselben und die Entscheidung der Frage gibt: Wenn es widerstreitet: Geschöpf sein und unendlich sein; wenn folglich Gott wegen dieses innern Widerspruches etwas Unendliches nicht machen kann, so rührt das entweder daher, daß der Begriff der Geschöpflichkeit das Prädikat „unendlich“ nicht zuläßt, oder daher, daß die Beschaffenheit der bestehenden Geschöpfe Unendlichkeit ausschließt. — Wie diese Unterscheidung zu verstehen ist, wird durch ein Beispiel veranschaulicht. Widerstreitet es dem Pferde, vernünftig zu sein, weil es ein Geschöpf ist, oder weil es ein solches Geschöpf ist? Offenbar nicht unter dem ersten Gesichtspunkte, denn sonst könnte Gott kein vernünftiges Geschöpf machen; wohl aber

unter dem andern Gesichtspunkte: und deshalb ist ein vernünftiges Pferd eine Unmöglichkeit. — Dieselbe Unterscheidung kann auch so ausgedrückt werden: Ist ein innerer Widerspruch zwischen Geschöpf und Unendlichkeit vorhanden, so kann derselbe entweder auf seiten des Geschöpfes liegen, weil dessen Begriff mit Unendlichkeit unverträglich ist; oder auf seiten der Unendlichkeit, weil ihr das esse in actu widerstreitet.

Einige nun, so fährt der hl. Thomas fort, behaupten, Geschöpflichkeit und Unendlichkeit seien aus dem erstern Grunde unvereinbar, weil sonst das Geschöpf mit dem Schöpfer gleichgestellt würde. Würde nämlich ein unendliches Geschöpf angenommen, so müfste seine Gleichheit mit dem Schöpfer deshalb behauptet werden, weil ja ein Unendliches nicht gröfser als ein anderes Unendliches sein könnte. — Diese Begründung scheint dem Aquinaten nicht stichhaltig zu sein. Hätten wir nämlich mit einem unendlichen Geschöpf zu thun, so wäre seine Unendlichkeit nur eine beziehungsweise; es wäre nur in einer gewissen Hinsicht, aber nicht, wie Gott, schlechthin unendlich. Ein unendlich großer Körper z. B. wäre nur der Gröfse oder der Ausdehnung nach unendlich, während er seiner Natur nach eben ein bestimmter Körper, also dem Wesen und der Art nach begrenzt wäre. Bei Gott ist aber gerade das Wesen unendlich; er ist in jeder Hinsicht ohne Grenze.

Vielleicht läfst sich erfolgreicher aus dem andern Gesichtspunkt vorgehen. Ist das wirkliche Bestehen der Dinge, ihr Werden in der Weltwirklichkeit, ein Hindernis ihrer Unendlichkeit? Läfst sich der Begriff der Unendlichkeit mit der Existenz der Dinge vereinigen? Manche von den alten heidnischen Philosophen mit ihren unbestimmten Begriffen von dem Ursprung der Dinge bejahten diese Frage. Sie sahen daher auch in einem endlosen Zurückgehen in den Ursachen keinen Widersinn. Aristoteles dagegen tritt dieser Auffassung an verschiedenen Stellen seiner Werke entgegen.

Algazel, Avicenna u. a. geben mit Aristoteles zu, dafs eine unendliche Zahl von Ursachen nicht angenommen werden könne, wenn es sich um ein Ding (eine Wirkung, ein Hervorgebrachtes)

handelt, welches in wesentlicher Abhängigkeit von seinen Ursachen steht, weil dasselbe ja sonst nie zum Abschlufs käme. Handelte es sich dagegen nicht um ein solches Abhängigkeits-Verhältnis, so sehen sie in einer unendlichen Zahl von Dingen und Ursachen keinen Widerspruch. Hier wird also eine Unterscheidung gemacht zwischen *infinite per se* und *infinite per accidens*. „Cujus distinctionis intellectus hinc accipi potest: quod cum infinite principaliter in quantitate inveniatur . . . si quantitas in qua infinite consistit, habeat talem multitudinem cujus unaquaeque pars ab altera dependeat, et certum ordinem habeat, ita quod unaquaeque pars illius multitudinis requiratur per se, tunc infinite in tali quantitate consistens dicitur infinite per se; sicut patet in hoc quod baculus movetur a manu, manus a lacertis et nervis, qui moventur ab anima — quod si in infinite procedunt, ut scilicet anima ab alio moveatur, et sic deinceps in infinite; vel baculus aliquid aliud moveat, et sic deinceps in infinite: erit multitudo istorum moventium et motorum per se infinita. Si vero quantitas in qua consistit, resultet ex aliquibus pluribus qui eundem ordinem servent, et quorum numerus non requiritur nisi per accidens: tunc erit infinite per accidens; sicut si aliquis faber cultellum faciat ad cujus constitutionem multis martellis indigeat ex hoc quod unus post alium frangitur, et unus succedit in locum alterius, ejusdem ordinem tenens: si talis multitudo in infinite excrescat, dicitur infinite per accidens, et non per se; accidit enim fabrili operi martellorum infinita multitudo cum per unum martellum, si duraret, aequaliter posset expleri sicut per infinitos“ (cf. Quaest. Disp. De verit. q. 2. a. 10; Sum. theol. 1 q. 7 a. 4). — Ein infinite per se ist also dieser Auffassung zufolge unmöglich, weil es nie zur Verwirklichung oder besser zum Wirklichwerden eines Dinges kommen kann, zu welchem unendlich viele Dinge der Reihe nach beitragen müßten. Wird eine unendliche Reihe angenommen, so widerstreitet es ihr, durchlaufen zu werden. Handelt es sich jedoch um ein infinite per accidens, um eine unendliche Vielheit, deren Teile nicht von einander abhängig sind, so sieht die erwähnte Auffassung keine Unmöglichkeit darin, daß

dieselbe in actu bestehe. Deshalb behauptet und verteidigt Algazel die wirkliche Existenz von unendlich vielen Menschen-seelen. Da er nämlich der Ansicht ist, daß das Menschengeschlecht von Ewigkeit bestehe, und auch von Ewigkeit Zeugung stattgefunden habe, so muß er, bei der Annahme der Unsterblichkeit der Menschenseelen, zu diesem Schlusse kommen. Andere jedoch, welche dieselbe Unterscheidung im Unendlichen annehmen wie er, wenn sie auch nicht mit ihm das wirkliche Vorhandensein von unendlich vielen Dingen in der Weltwirklichkeit annehmen, behaupten wenigstens die innere Möglichkeit einer unendlichen Menge, also auf seiten Gottes die (absolute) Macht, eine solche zu schaffen.

Averroes dagegen behauptet, daß auch ein infinitum per accidens nicht actu sein könne, daß also das actu esse mit dem Begriff des Unendlichen schlechthin unverträglich ist. Es kann darum, ihm zufolge, bloß geben ein „infinitum in potentia, quod in successione consistit“, keineswegs aber eine unendliche Vielheit wirklich bestehender, zugleich vorhandener Dinge (De verit. loc. cit.). „Et hoc — so schließt der heilige Thomas — verius esse videtur. Non enim potest esse actu in rerum natura aliquid non specificatum, ad diversas species indifferenter se habens. Quamvis enim intellectus concipiat animal non specificatum rationali vel irrationali differentia, non tamen potest esse actu animal quod non sit rationale vel irrationale; unde secundum Philosophum non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Unaquaeque vero quantitas specificatur per certam terminationem quantitatis; sicut multitudinis species sunt duo et tria, et sic de aliis; et magnitudinis species sunt bicubitum et tricubitum, et hujusmodi, vel secundum aliquam determinatam mensuram. Unde impossibile est sic inveniri aliquam quantitatem in actu, quae non sit propriis terminis limitata. Cum autem infinitum congruat quantitati, et dicatur infinitum per termini remotionem, impossibile erit infinitum esse in actu. . . . Et ideo, sicut Deus non potest facere equum rationalem, ita non potest facere ens actu esse infinitum.“

Das scheint also dem hl. Thomas der Wahrheit näher zu

kommen („*verius esse videtur*“): Gott kann nicht etwas wirklich Unendliches ins Dasein rufen, m. a. W. wirklich Existieren und Unendlich sein dürften sich gegenseitig ausschließen („*impossibile erit*“). Obgleich er selbst also diesen Schluß zieht, so erscheint derselbe ihm doch nicht als absolut notwendig, folglich nicht so einleuchtend, daß er die gegenteilige Behauptung unmöglich machte. In Übereinstimmung hiermit sagt er in dem *Opusc. de aetern. mundi contra murmurantes*: „*Adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.*“ Daß nämlich die Alten als Resultat der Demonstration die angedeutete Evidenz forderten, ist früher hinlänglich erklärt worden. Ist aber auch eine solche Evidenz, welche jeden vernünftigen Widerspruch unmöglich macht, nicht vorhanden, so zweifelt doch der hl. Thomas nie an der überzeugenden Kraft der angeführten Begründung. Deshalb sagt er auch in allen seinen späteren Schriften nie anders als: „*Impossibile est esse multitudinem infinitam in actu*“ (1 q. 7. a. 4).

Nur aus der Macht des Vorurteils läßt es sich erklären, daß einige neuere Schriftsteller hierin einen Widerspruch erblicken. Als ob die beiden Sätze: „*Impossibile est . . .*“ und „*Haec tamen impossibilitas non est demonstrata*“ sich gegenseitig ausschließen!¹ Und auf einen solchen Grund hin möchte P. Stentrup (*Das Dogma von der zeitl. Schöpfung*, S. 43) beinahe „sich versucht fühlen“, dem hl. Thomas das angeführte *Opusculum de aeternitate mundi* abzusprechen!² Das

¹ Vgl. Krause, *Commentatio philos.* p. 17: „. . . S. Thomas ita: ‚*Adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu.*‘ Possibilem igitur censet esse numerum actu infinitum. Demiramur haec verba: ipse enim secum pugnat S. Thomas, quum aliis locis rerum simul existentium actu infinitam multitudinem abjicit.“

² In dem letzten Quartalheft (Jan. 1892) der Zeitschrift für kath. Theologie sucht P. Stentrup sich zu wehren gegen „die Ausfälle des Thomas Esser gegen unsern geringen wissenschaftlichen Ruf“. Wir sind uns bewußt, im Verlauf unserer Abhandlung nicht ein einziges Mal „Ausfälle“ gegen wissenschaftliche Gegner gemacht zu haben, am wenigsten gegen den „geringen wissenschaftlichen Ruf“ des P. Stentrup. Der gute Ton, ja selbst die Grammatik, würden uns z. B. davon ab-

Verlangen einer mißliebigen Autorität los zu werden, gibt ihm einen solchen Wunsch ein. Wahrscheinlich ist es derselbe Grund, der auch P. Kleutgen (Philosophie der Vorzeit, Bd. 2 u. 980 S. 836) sagen läßt: „Es ist zweifelhaft, ob diese Schrift nicht einem andern Verfasser angehört.“ Wenigstens ist kein anderer

gehalten haben, jemals auch nur von „dem Ferdinand Stentrup“ zu reden, wie der Beschwerdeführer es uns gegenüber in dem erwähnten Aufsatz regelmäfsig thut. Damit ist Geist und Ton dieser Beschwerdeführung hinlänglich gekennzeichnet. Auf ihre Ausführungen im einzelnen einzugehen, wäre verlorene Mühe. Wir überlassen den Lesern das Urtheil. Nur eines wollen wir bemerken, dafs dieselbe, soweit sie sachlich ist, von vorn bis hinten auf einem Paralogismus beruht, den, nicht wir, sondern lange vor uns die hhl. Augustinus und Thomas aufgedeckt haben. P. Stentrup behauptet S. 165: „Damit ein Sein anfangendes sei, genügt es, dafs ihm sein Nichtsein der Natur nach voraufgehe.“ Aber worauf alles ankommt, ist eben die Natur des Anfanges. Von den alten Verteidigern einer ewigen Schöpfung sagt ja der hl. Augustinus (De civit. Dei lib. XI. c. 4): „a Deo quidem (mundum) factum fatentur, non tamen volunt temporis, sed suae creationis initium.“ Einen Anfang geben dieselben also zu; aber es gibt nach ihnen für die Welt blofs ein principium originis, aber nicht ein principium durationis. Es ist also vergebliche Mühe, wenn P. Stentrup ‚seine Gegner bekämpft, weil sie im Begriff des Geschöpfes einen Anfang nicht eingeschlossen finden‘. Versteht er aber, wie er es in Wirklichkeit thut, unter Anfang einen Beginn der Dauer, so setzt er voraus, was zu beweisen ist. Und wenn er sagt, dafs es ‚ihm wenigstens erwiesen zu sein scheint, dafs niemand, der zugibt, das Nichtsein der Geschöpfe gehe der Natur nach seinem Sein voran, leugnen könne, dafs im Begriff des Geschöpfes ein Anfang eingeschlossen sei‘, so sieht er einen Trugschluss für einen Beweis an. Dafs in dem Schlufssatz etwas enthalten ist (zeitlicher Anfang), was in dem Vordersatz nicht enthalten ist (naturâ prius), was also auch nicht daraus gefolgert werden kann, sieht jeder ein. — Zur Klärung des Begriffes der Möglichkeit der Geschöpfe verweisen wir P. Stentrup auf den hl. Thomas 1. q. 46 a. 1: „Antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia, sed secundum potentiam activam Dei; et etiam, secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant;“ und Contr. Gent. lib. 2. c. 37: „Possibile fuit ens creatum esse antequam esset, per potentiam agentis per quam et esse incepit, vel propter habitudinem terminorum in quibus nulla repugnantia invenitur, quod quidem possibile secundum nullam potentiam dicitur.“

Grund, weder innerer noch äußerer, für eine solche Behauptung ersichtlich. Hätten die genannten Autoren das von uns mitgeteilte Quodlibet gekannt, so würden sie auch wohl dessen Echtheit beanstandet haben. P. Pesch (*Institutiones Philos. Natural. Frib. 1880 p. 454*) sagt auf Grund des angeführten Opusculum vom hl. Thomas: „*priore tempore nonnihil dubius hac in re haesisse videtur.*“ „*Nisi potius malis dicere —* so fügt er in Anm. hinzu — *eum illo loco vehementius disputantem abreptum esse, ut semel ipsi ex ore exciderit, repugnantiam numeri actu infiniti nondum esse ‚demonstratam‘; id quod alias identidem negaverit.*“ Dagegen bemerken wir, daß der heilige Thomas nicht nur nicht identidem, sondern auch nicht ein einziges Mal behauptet hat, der von ihm behaupteten Unmöglichkeit eines actu infinitum komme demonstrative Beweiskraft zu. Daß dieselbe noch nicht demonstrativ bewiesen sei, hat er hingegen nicht bloß semel, in der Hitze des Streites gegen die murmurantes, fallen lassen, vielmehr hat er dasselbe häufig in Abhandlungen, die vorsätzlich von dieser Frage handeln, niedergeschrieben. Das bereits angeführte Quodlibet ist durchaus nicht die einzige Parallel-Stelle, an der er gesteht, daß die (Aristotelische) Begründung der Unmöglichkeit einer unendlichen Vielheit ihm nicht als nötigend erscheint. In seinem Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles (*lib. 11 lect. 10*) sagt er: „*Dicit (Philosophus) quod in sensibilibus non est numerus infinitus hoc modo: Omnis numerus et omne habens numerum est numerale (d. h. jede gegebene Zahl fällt unter den Artbegriff Zahl). Sed nullum numerale est infinitum, quia numerale est pertransibile numerando: ergo nullus numerus est infinitus. Hae autem rationes (das bezieht sich mit auf einen vorhergehenden Grund für die Unmöglichkeit eines unendlichen Körpers) non sunt naturales, quia non sumuntur ex principiis corporis naturalis, sed ex quibusdam principiis communibus et probabilibus, non ex necessariis: quia qui poneret . . . multitudinem infinitorum non poneret eam numerum, quia numerus est multitudo mensurata per unum . . . nullum autem mensuratum infinitum est.*“ Ebenso sagt der englische Lehrer in *Comment. in Arist. Physic.*

lib. 3 lect. 8: „Secunda ratio ostendit, quod non sit infinitum multitudine. Omne enim numerabile contingit numerari, et per consequens numerando transiri. Omnis autem numerus et omne quod habet numerum, est numerabile. Ergo omne hujusmodi contingit transiri. — Si igitur aliquis numerus sive separatus, sive in sensibilibus existens, sit infinitus, sequetur, quod possibile sit transire infinitum: quod est impossibile. — Attendendum est autem, quod istae rationes sunt probabiles, procedentes ex iis quae communiter dicuntur (quod est proprium syllogismi dialectici, sagt er vorher); non enim ex necessitate concludunt: quia qui poneret . . . aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret eam esse numerum, vel numerum habere; addit enim numerus super multitudinem rationem mensurationis. Est enim numerus multitudo mensurata per unum, et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretæ, non autem multitudo, sed est de transcendentibus.“

Gerade hier zeigt sich an einem Beispiel der Scharfsinn des hl. Thomas, und wie wenig er ein bloßer Nachtreter des Aristoteles ist. Um nämlich den von ihm angedeuteten Ausweg abzuschneiden, stellt er selbst in der *Sum. theol. loc. cit.* den Beweis des Aristoteles in ganz veränderter Form auf. Er geht nämlich nicht, wie dieser, von dem Satz aus, daß jede Vielheit eine Zahl ist, welche durch die Einheit gemessen wird; vielmehr sagt er: jede Vielheit wird gemacht durch eine Einheit, oder verdankt ihr Sein einer Einheit; und deshalb verhält es sich mit den Arten der Vielheit wie mit den Arten der Zahl (*Species multitudinis sunt secundum species numerorum*). Er unterscheidet also zwischen der numerischen und der ontologischen (transcendentalen) Vielheit, und baut seine Beweisführung nicht, wie Aristoteles, auf der erstern, sondern auf der letztern auf. Im ontologischen Sinne aber ist jede Vielheit, welcher Art sie auch sein möge, etwas Einheitliches der Ordnung nach (*unitas ordinis*). Keine Vielheit kann bestehen, wenn nicht nach Art einer Einheit. *Unum et ens convertuntur*. Unter vielen Dingen kann aber eine Einheitlichkeit der Ordnung nur hergestellt werden, wenn Eines sich gleichsam

als Form verhält, während die vielen ihm gegenüber sich als Materie verhalten. Verleiht aber jenes Eine der Vielheit ihre Form, dann gibt es ihnen eben damit auch eine bestimmte Begrenzung. Denn wo immer eine Form, da ist Begrenzung des Seins. Aber deshalb verhält es sich mit jeder bestehenden Vielheit wie mit jeder wirklichen Zahl. Ziehe ich nämlich jene formverleihende Einheit ab, so ist das Wesen zerstört; ich habe nicht mehr dieselbe Vielheit wie zuvor. Geht also der Stagirite davon aus, daß jede Vielheit gezählt ist, eine unendliche Vielheit aber nicht gezählt sein könnte: so geht der Aquinate von dem aus, was jede Vielheit in ihrem Wesen und ihrer Art konstituiert, und zeigt, daß dieses keine Unendlichkeit zuläßt.¹

Aber ist denn der Beweis nicht wenigstens in dieser Form wirklich demonstrativ? — Unter den von Bañez angeführten und widerlegten Gründen für die dem Ergebnis des hl. Thomas entgegengesetzte Behauptung wird auch dieses angeführt: „Non implicat esse infinitam multitudinem rerum. . .“ Warum nicht? „Quia rationes D. Thomae sunt omnium optima, et non sunt demonstratoriae.“ Von gegnerischer Seite wird ihre demonstrative Beweiskraft also einfach geleugnet. Bañez seinerseits sagt: „nobis videntur demonstrationes.“ Und in dem von ihm geführten Beweise für die im Artikel dargelegte Lehre begnügt er sich damit zu sagen: „Impossibile est, saltem secundum ordinem divinae sapientiae, fieri infinitum secundum . . . multitudinem.“ Er spricht also nicht von der potentia Dei absoluta und der ihr entsprechenden Möglichkeit, welche mit Widerspruchslosigkeit gleichbedeutend ist. Trotz der Gründe des hl. Thomas für die Unmöglichkeit einer unendlichen Vielheit halten also andere das Gegenteil. Von den älteren Scholastikern seien nur erwähnt die beiden Augustiner-Generäle Thomas von Straßburg und Gregor von Rimini, die wir bereits früher anführten als in vollem Einklang mit dem Aquinaten in unserer Hauptfrage stehend. Von ihnen sagt der erstere: „non implicat contradictionem, infinitum magnitudine (nec infinitum

¹ Vgl. Ferrariensis, Comment. in Sum. Contr. Gent. lib. 2 cap. 81.

multitudine, wie er *quarto* hinzufügt) *per Dei potentiam infinitam in esse produci, quamvis multi venerabiles et magni doctores oppositum istius nitantur demonstrare*“ (loc. cit. art. 4). Der letztere (In II. Sent. dist. 1 q. 3 a. 2) sagt einfach, ein *infinitum in actu* sei nicht unmöglich. Gerade so sagt auch Johannes de Bassolis (In I. Sent. dist. 43 quaest. unic). Von den späteren Scholastikern führen wir nur einige an, welche bei den genannten neueren Schriftstellern von größerm Gewichte sein dürften: Die *Conimbricenses* (*Physica* lib. 3 cap. 8); Vasquez (*Comment. in I. p. disp. 26 c. 3*); Barthol. Amicus (*tract. 18 q. 6*); Arriaga (*Curs. philos. Physic. disp. 13 sect. 4*); Oviedo (*Curs. philos. Physic. Controv. 17 punct. 5*).¹ Alle diese lehren, im Widerspruch zum hl. Thomas, die Möglichkeit einer unendlichen Vielheit. Wir sind weit entfernt davon zu glauben, dieselben hätten die Gründe des Aquinaten irgendwie entkräftet, und ihre eigenen Gründe reichten zum Beweise ihrer Behauptung hin. Aber soviel beweist ihre Stellung zu dieser Frage jedenfalls, daß die Behauptung des hl. Thomas: ‚die von ihm gelehrte und begründete Unmöglichkeit einer unendlichen Vielheit sei noch nicht demonstrativ bewiesen‘ — nur bei denjenigen Wunder erregen kann, die vergessen, daß das Resultat einer *demonstratio* eine solche Evidenz ist, welcher niemand, der den Beweis versteht, vernünftiger Weise widersprechen kann. — Deshalb sagt weise der Kardinal de Aguirre (*Philos. rational. tom. II. Physic. Disp. 21 sect. 1 n. 5*), bevor er in die Untersuchung über diese Frage eintritt: „*Praemitto rem hanc adeo difficilem esse pro utraque parte, adeoque inexploratam, ut, quamquam tot felicia hominum ingenia circa ejus dispositionem vires suas exeruerint usque ad tempus D. Thomae, nullam demonstrationem invenerint ad probandam repugnantiam infiniti in actu: ut ipse testatur ingenue Opusc. 27. Idemque est de iis omnibus qui antea et postea scripsere pro alterutra opinionum,*

¹ Von den Neueren stellt u. a. Gutberlet (*Die Methaphysik, Münster 1880, S. 116*) die Thesis auf: „In dem Begriff einer aktual unendlichen Menge oder aktual unendlichen Ausdehnung läßt sich kein Widerspruch nachweisen.“

ut patebit illorum argumenta accuratius expendenti. Quamquam enim pleraque difficillima sint, nullum illorum deprehenditur attingisse metas demonstrationis. Quare superest, ut neutra earum certa omnino censeri possit, sed illa solum probabilior, quae solidioribus fundamentis nitatur.“ Damit ist dem P. Stentrup das Urteil gesprochen, der (a. a. O.) frischweg sagt: „Die weitere Bemerkung des hl. Thomas, die Unmöglichkeit, daß durch Gottes Allmacht einer unendlichen Vielheit von Dingen Dasein verliehen werde, sei noch nicht erwiesen, glauben wir füglich mit Schweigen übergehen zu können, da wir die Beweise für diese Unmöglichkeit oben beigebracht haben.“ Der englische Lehrer dachte bescheidener von seinen Beweisen. Obgleich dieselben überzeugend und schwerlich lösbar sind, sagt er doch niemals, daß er dieselben für demonstrativ im strengen Sinne des Wortes halte. Das ist also des Aquinaten Lehre bezüglich der Möglichkeit einer unendlichen Zahl.

Es bleibt uns übrig, zu untersuchen, ob es eine Unendlichkeit der Dauer oder der Zeit nach geben könne. Daß es eine endlos dauernde Zeit der Zukunft nach geben könne und wirklich gebe, brauchen wir gar nicht zu beweisen; wir können dieses als zugegeben voraussetzen. Diese Unendlichkeit (auch Unsterblichkeit oder Ewigkeit genannt, letzteres in einem noch engeren Sinne als dem früher erklärten) ist ein infinitum syncategorematicum, welches in endloser Aufeinanderfolge besteht. Kann es aber auch der Vergangenheit nach eine unendliche, d. h. anfangslose Dauer geben? Das ist Kern und Stern unserer Frage. Selbstverständlich ziehen wir uns hier auf den kritischen Standpunkt des hl. Thomas zurück, von dem aus wir lediglich die Gegengründe auf ihre demonstrative Beweiskraft zu prüfen haben. Um eine thetische Begründung der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung handelt es sich uns ja nicht. — Vorab jedoch wollen wir klar legen, wie unter der Annahme einer anfangslosen Schöpfung deren Ewigkeit gedacht werden muß. Was ist das Subjekt dieser anfangslosen Dauer? Was dauert von Ewigkeit? Über diesen Punkt unserer Frage bestehen die meisten Mißverständnisse.

