

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 7 (1893)

Artikel: Die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen
Weltschöpfung
Autor: Esser, Thomas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761698>

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: 15.10.2024

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.

VI.

Wir fahren fort in der Prüfung der gegen die Möglichkeit einer ewig erschaffenen Welt vorgebrachten Gründe.

5. Ein weiterer derartiger Grund wird aus der gegebenenfalls vorhandenen Unendlichkeit der Ursachen hergenommen. Wir haben denselben bereits berührt und im Vorübergehen auch gelöst. Seine gewöhnliche Fassung ist diese: War die Welt immer, so war ebenfalls immer Zeugung. Wenn aber das, dann muß man eine ins Unendliche fortschreitende Zahl von bewirkenden Ursachen annehmen; denn die Ursache z. B. dieses Menschen war sein Vater, dessen Ursache ein anderer Mensch und so fort ins Unendliche. Das ist aber nicht möglich, weil es sonst nie zur Hervorbringung der Wirkung kommen könnte.¹ — „In einer Verkettung von Bedingungen kann es keinen regressus in infinitum geben, wenn das Bedingte existenzfähig sein soll, oder mit andern Worten: eine ins Unendliche sich verlaufende Kette von verwirklichten subordinierten Bedingungen ist nicht möglich. Die Wahrheit dieses Satzes kann nicht beanstandet werden, denn da die Erfüllung jeder Bedingung, bevor sie eintreten kann, immer die Realisierung einer frühern Bedingung voraussetzt, so kann keine von allen thatsächlich sich erfüllen, wenn die Voraussetzungen in das Endlose sich verlaufen und nicht eine erste Bedingung wirklich gesetzt wird, von welcher dann die Erfüllung der folgenden abhängt. Nun ist aber ein solcher regressus unvermeidlich, wenn das Universum keinen Anfang hat; wir können somit die ewige Existenz der Welt nicht festhalten, ohne uns in eine Menge von Widersprüchen und Absurditäten zu verwickeln.“²

Dem hl. Thomas erscheint auch diese Begründung nicht als

¹ Contr. Gent. lib. 2. cap. 38 n. 5. Vgl. für die Antwort 1 q. 46 a. 2 ad 7; 1. 2. q. 1 a. 4; II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5 ad 5; Quodl. 9 q. 1 a. 1.

² Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie, 2. Jahrg. (1878) S. 485 f.

nötigend: „non cogit“. Allerdings könnte eine Ursache ihre Wirkung nicht hervorbringen, wenn sie in dieser Hervorbringung von unendlich vielen anderen mitwirkenden Ursachen abhinge. In diesem Falle wäre die Wirkung von der Thätigkeit unendlich vieler zugleich vorhandener und wirkender Dinge abhängig. Das Zusammenwirken dieser unendlich vielen Ursachen wäre für das Zustandekommen der Wirkung wesentlich. Unter diesen Umständen könnte es allerdings nie zur Setzung einer Wirkung kommen. Denn wirklich Unendliches kommt ja nie ans Ende. — Handelte es sich dagegen um eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Ursachen, deren jede ihre Wirkung ganz und voll aus sich setzt, und für deren hervorbringende Thätigkeit es ganz zufällig (accidentell) ist, daß sie ihr Dasein anderen Ursachen vor ihr, bis ins Unendliche zurück, verdankt, so ist diese Unendlichkeit für die Hervorbringung der Ursache „secundum eos qui ponunt generationem perpetuam“ keine Schwierigkeit. Bei diesem Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung kommt die auf seiten der erstern unter einem gewissen Gesichtspunkt (secundum quid) vorhandene Unendlichkeit gar nicht in Betracht. So liegt aber die Sache bei der Abstammung des einen vom andern (causae univocae). Wäre der Vater in seiner Ursachlichkeit abhängig von einem Mit- und Ein-Wirken seines Vaters, seines Großvaters und so fort ins Unendliche, oder mit anderen Worten: wäre der Sohn die Wirkung einer Gesamthätigkeit unendlich vieler Vorfahren, so wäre sein Zustandekommen eine Unmöglichkeit. So aber ist das Verhältnis nicht; vielmehr ist der Vater voll und ganz und unabhängig von seinen Vorfahren die Ursache seines Sohnes. Man kann also von einer unendlichen Zahl von Ursachen (quâ causae) bezüglich dieses Menschen gar nicht reden. Wenn man dieses thut, so spricht man von dem, was unter einem Gesichtspunkt (secundum quid) der Fall ist, so als wäre es schlechthin (simpliciter) so — und das ist ein Fehlschluss. Die Unendlichkeit liegt nicht auf seiten des Verursachens, sondern nur darin, daß das Verursachende bezüglich seines eigenen Verursachtseins ein Glied einer anfangslosen d. h. unendlichen Kette ist.

Dagegen bemerkt Herr Langen (a. a. O. S. 18): „Trägt das Zeugende die Thätigkeit des Zeugens seinem Wesen nach in sich, und brauche ich für diese Thätigkeit an und für sich nicht auf ein anderes Sein zurückzugehen, so hat es doch diese Thätigkeit insofern, als es wirklich ist. Das Sein aber als Grund der zeugenden Thätigkeit hat es von einem andern Zeugenden empfangen; es ist als Seiendes und deshalb als Zeugenkönnendes von einem andern bedingt. Bei den vorerst erwähnten Ursachen war die jedesmalige Bedingtheit eine direkte; hier ist sie eine indirekte. Hier also würde ich wie dort eine unendliche Reihe von einander abhängiger Bedingtheiten erhalten, wenn ich eine Anfangslosigkeit auf dem Gebiete der Zeugung zugeben wollte.“ Ebenso sagt Herr Krause loc. cit. p. 10 n. 5. — Aber in beiden Fällen würde es sich um wesentlich verschiedene unendliche Bedingtheiten handeln: die eine wäre ein infinitum in actu, welches unmöglich ist, die andere ein infinitum in potentia oder in successione, welches nicht unmöglich ist; dieses könnte „durchlaufen“ werden — wie bezüglich des Seins, so auch bezüglich des Wirkens; nicht aber jenes. Doch die Frage über die Durchlaufbarkeit einer unendlichen Reihe wurde bereits früher im Sinne des Aquinaten entschieden.

Eine Einwendung gegen unsere bisherige Ausführung könnte aus dem hl. Thomas selbst hergenommen werden, da er zum Ausgangspunkt eines seiner Beweise für Gottes Dasein den Grundsatz nimmt: „Non est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum.“ Und er begründet denselben damit, daß er sagt: „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“ (1. q. 2 a. 3). Da der englische Lehrer schlechthin von causae ordinatae spricht,

so umfaßt sein Beweis ebensowohl die *causae per accidens ordinatae*, wie die *causae per se subordinatae*. (Diese Unterscheidung fällt mit der früher gegebenen zusammen. Vgl. Bd. VI. S. 401 ff.) Leugnet er nun hier die Möglichkeit eines *processus* oder *regressus in infinitum* auch bezüglich der *causae per accidens subordinatae*? Zweifellos. Und doch hebt diese Leugnung die vorher ausgesprochene Behauptung nicht auf. Warum nicht? Weil beide Äußerungen auf wesentlich verschiedenen Voraussetzungen beruhen. Er behauptet die Möglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen, die von einander nicht in ihrer Bethätigung als solcher abhängen (oder vielmehr: er sieht in einer solchen Behauptung keinen Widerspruch) unter der Voraussetzung einer aufserweltlichen ersten Ursache als Urheberin jener unendlichen Reihe. Er leugnet die besagte Möglichkeit unter der Voraussetzung, daß es keinen Gott gebe. Hier handelt es sich ja darum, das Dasein Gottes erst zu beweisen; dort aber wird nicht bloß das Dasein Gottes, sondern auch seine schöpferische Thätigkeit vorausgesetzt. Handelt es sich ja um solche, „*qui sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dicerent. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suae creationis initium*“ (1. q. 46 a. 2 ad 1), m. a. W. man unterscheidet genau zwischen *principium* und *initium*. Die Spitze jenes Beweises für Gottes Dasein liegt mithin nicht darin, zu zeigen, daß es innerhalb der Reihen von Ursachen eine erste geben müsse — das wäre ja noch gar nicht Gott; sondern vielmehr darzuthun, daß es aufserhalb derselben ein nicht-verursachtes Wesen geben muß, von welchem alle Kausalität ausfließt. Deshalb liegt der Schwerpunkt des Beweises auch vielmehr in dem Satz, daß es nichts gebe, und nichts geben könne *quod sit causa efficiens sui ipsius*. Wir müssen also eine Quelle annehmen, aus der alles Sein fließt. So faßt der hl. Thomas den Beweis anderswo in zwei Worten zusammen: „*Cum nihil se educat de non esse in esse, oportet causam aliam habere quod incipit esse*“ (De Potentia q. 3 a. 17). Wir verstehen deshalb nicht, wie Prof. König (Schöpfung u. Gotteserkenntnis, Frei-

burg 1885 S. 79) Straufs darin „ganz recht“ geben kann, daß er sagt: „Wenn jedes Ding verursacht durch ein anderes ist, und wenn das so fort ins Unendliche geht, dann kommen wir freilich über die Welt nicht hinaus.“¹ Auch wenn diese Voraussetzung zuträfe, müßten wir noch mit logischer Notwendigkeit auf eine außerhalb der Welt stehende Ursache derselben schließen. Selbst P. Pesch, der in unserer Frage vom hl. Thomas abweicht (Institut philos. natural. n. 533, Freiburg 1880 p. 570), sagt dennoch (Die großen Welträtsel, Freiburg 1884 II. 134): „Wir möchten nachdrücklichst betonen, daß man die Notwendigkeit einer ersten Ursache nicht verwechseln darf mit der Notwendigkeit eines zeitlichen Weltanfanges. Die erstere ist für jeden klar, der nur denken will. Ob hingegen nicht die Welt hätte von Ewigkeit her — also ohne zeitlichen Anfang — existieren können, dürfte nicht so einleuchtend sein.“ — Daß in der Welt neue Dinge entstehen, die vorher nicht da waren, sieht jeder mit seinen eigenen Augen; sie werden, oder empfangen ihr Sein von einem andern. Nun ist es aber unmöglich, daß alle bestehenden Dinge ihr Sein von einem andern haben, wenn nicht etwas besteht, das aus sich ist. Denn wenn alle seienden Dinge ohne irgend welche Ausnahme ab alio wären, so gäbe es ein solches aliud, und gäbe es doch auch wieder nicht. Es gäbe ein solches: denn es hat ja allem Übrigen das Sein gegeben. Um dieses zu können, muß es selbst dasein; dem Nichts könnte man die Thätigkeit des Hervorbringens nicht beilegen. Es gäbe aber auch wiederum kein aliud: da es ja in der Gesamtsumme aller seienden Dinge nicht enthalten ist. Als aliud ist es ja eben von diesen verschieden. Will man also diesem

¹ „Auf dem Wege einer ordentlichen Schlussfolgerung kommen wir über die Welt nicht hinaus. Wenn von den Dingen in der Welt jedes seinen Grund in einem andern hat, und so fort ins Unendliche, so erhalten wir nicht die Vorstellung von einer Ursache, deren Wirkung die Welt wäre, sondern einer Substanz, deren Accidenzien die einzelnen Weltwesen sind. Wir erhalten keinen Gott, sondern ein auf sich selbst ruhendes, im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibendes Universum“: Der alte und neue Glaube, 2. Aufl. Leipzig 1872. S. 116.

Widerspruch entgehen, so muß man sagen: jenes aliud, jene erste Ursache alles Seins, ist selbst nicht verursacht, es ist aus sich selbst. Es ist aber das Erste, nicht notwendig im Sinne eines zeitlichen Anfanges, sondern vielmehr des Urgrundes aller Dinge, mit einem Wort, es ist das *initium originis*. Die Frage, ob etwas von Gott verursacht sein könne ohne zeitlichen Anfang (*initium durationis*), wird also damit in keiner Weise berührt.

Daraus erhellt das Unzutreffende der Ausführungen Frohschammers, der da meint: „Wenn Thomas von Aquin einerseits gesteht: *mundum incepisse aut habuisse durationis initium sola fide tenetur*, und andererseits doch aus dem Dasein der Welt auf das Dasein Gottes einen beweisenden Schluß ziehen will, so gerät er hierbei mit sich selbst in Widerspruch. Denn wenn es nur geglaubt, nicht bewiesen werden kann, daß die Welt einmal angefangen habe, dann kann es auch nur geglaubt, nicht gewußt oder bewiesen werden, daß sie geschaffen worden sei und also eines Schöpfers bedurfte; und wenn dies, dann kann auch nur geglaubt, nicht aber bewiesen werden, daß ein göttlicher Schöpfer existiere. Denn die Notwendigkeit eines Schöpfers ist bedingt durch den Anfang der Schöpfung; kann dieser nur geglaubt werden, dann kann auch die Notwendigkeit und Wirklichkeit eines Schöpfers nur im Glauben angenommen, nicht aber bewiesen werden aus dem Dasein der Welt; da nicht eigentlich aus dem Dasein, sondern aus dem Anfange derselben (dem Angefangenhaben) der Beweis geführt werden müßte.“¹ — Daß letztere Voraussetzung nicht richtig ist, geht aus dem Gesagten deutlich hervor. Wir zweifeln, ob in der ganzen ältern Philosophie sich ein einzigesmal der Versuch nachweisen läßt, den Beweis für Gottes Dasein auf die Notwendigkeit eines zeitlichen Anfanges der Welt zu stellen. Im Gegenteil schlossen manche Ältere gerade an die bejahende Frage nach der Möglichkeit einer ewig erschaffenen Welt zum Abschluß der Physik die weitere Frage an: Wie man aus der Bewegung (dem eigent-

¹ Einleitung in die Philosophie u. Grundrifs der Metaphysik. München 1858. S. 114.

lichen Gegenstände der Physik im Sinne der Alten) zur Erkenntnis eines ersten Bewegers und seiner Attribute gelange — wie ja auch Aristoteles in demselben Buch der Physik, in welchem er die wirkliche Ewigkeit der Schöpfung behauptet, die aus der Bewegung und dem Verhältnis von Ursache und Wirkung hergenommenen Beweise für das Dasein Gottes vorbringt. Sie alle gingen also für diese Beweise von der Notwendigkeit einer ersten bewirkenden Ursache, nicht aber von jener eines zeitlichen Anfanges der Dinge aus. Und hätte einer versucht, zum Ausgangspunkt seines Gottesbeweises die Notwendigkeit eines zeitlichen Anfanges der Welt zu nehmen, so würde er sich damit auf einen Boden gestellt haben, den ihm jeder mit Leichtigkeit unter den Füßen hätte wegziehen können. P. Wieser hat allerdings den Versuch gewagt, den „Beweis für die Existenz Gottes aus der Unmöglichkeit eines anfangslosen Daseins der Welt“ zu führen.¹ Die Mahnung des hl. Thomas, durch ein solches Unterfangen doch nicht Wahrheiten, die auch in der Offenbarung enthalten sind, dem Gespötte auszusetzen, ist für solche Theologen nutzlos. P. Wieser hätte sich dieselben aber um so mehr zu Herzen nehmen sollen, als man nicht leicht irgendwo die ganze Grundlage seines Beweises, nämlich die Unmöglichkeit eines anfangslosen Daseins der Welt, schlechter bewiesen finden wird als bei ihm. Es ist geradezu unglaublich, welche Bedeutungen er dem in dieser Frage zur Anwendung kommenden Wort *unendlich* unterlegt. Nur aus einem solchen Mißverstehen der von ihm bekämpften These erklärt es sich, daß er in derselben „Repugnantz“, „innern Widerspruch“, „viele Widersprüche“, „absolut unlösbare Schwierigkeiten“, „Absurditäten“, „eine Menge von Widersprüchen und Absurditäten“, „zahllose Widersprüche“, „ein Unding“, „Unsinn“, ja „den Gipfel des Unsinn“ u. s. w. sieht, während er für die entgegenstehende These „trotz ihrer Evidenz“ „die Argumente zu häufen bedacht ist“, und „Evidenzgründe“, ja noch „viel einleuchtendere Gründe“ und „unumstößlichen Beweis“ zu erbringen wähnt. Auf solcher Grundlage

¹ Innsbrucker Zeitschr. für kath. Theologie. 2. Jahrg. (1878) S. 473 ff.

scheint es ihm dann leicht, das Dasein Gottes zu beweisen. „Steht es fest, daß die Welt mit ihrem successiven Sein einen Anfang genommen, so scheint es kaum eines weiteren Beweises zu bedürfen, daß sie einem von ihr wesentlich verschiedenen, überzeitlichen Wesen ihren Ursprung verdanke; der gesunde Menschenverstand wenigstens wird sich mit diesem Resultat zufrieden geben.“ — Ob die theologische Wissenschaft diesen auf neuer Grundlage aufgebauten Gottesbeweis als eine Bereicherung und einen Fortschritt dankbar anerkennen wird, bleibt abzuwarten.

Auch Friedhoff, weiland Professor in Münster, glaubte die Gottesbeweise nur bei Annahme eines zeitlichen Anfanges der Dinge aufrechtzuerhalten zu können. Besonders warf er dem heil. Thomas vor, den (nach Vorgang des großen Kirchenvaters Kant sogar von manchen Theologen sogenannten) kosmologischen Beweis, wie er gewöhnlich gefaßt wird, umgestoßen und zerstört zu haben.¹ Die bloße Erwähnung genügt zur Widerlegung.

Wir müssen übrigens hinzufügen, daß der heil. Thomas wiederholt gesteht, daß sich das Dasein Gottes leichter beweisen lasse unter Voraussetzung eines Anfangs der Welt. „*Via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi; non autem sic, ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incipit, planum est quod oportet poni aliquam causam, quae de novo producat mundum et motum, quia omne, quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, cum nihil educat se de potentia in actum, vel de non esse in esse*“ (Contr. Gent. lib. 1 cap. 13). Ebenso sagt er anderswo: „*Manifestius mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset; omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit*“ (1. q. 46

¹ Über die Kraft der menschl. Vernunft. S. 29 ff. Vgl. ebendas. S. 7; ferner Dogmatik II. Bd.: Berichtigungen bezüglich der Doktrin des hl. Thomas, S. III ff. — Vgl. „Die Frage über Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfangs der Welt in der Scholastik“ im Katholik 1861. I. 651.

a. 1 ad 1. vgl. II. Sent. dist. 2 q. 1 a. 3 ad 2). Ja, wie wir bereits früher hörten, führt der hl. Thomas dieses sogar als einen Konvenienz-Grund für den Anfang der Welt an. „Ex hoc enim manifeste apparet, quod res aliae praeter Ipsum ab Ipso esse habent, quia non semper fuerunt“ (Contr. Gent. lib. 2 cap. 38). Um aber den Beweis für Gottes Dasein in dieser augenfälligen Weise führen zu können, muß man es mit jemanden zu thun haben, der den zeitlichen Anfang der Welt zugibt. Diesen zeitlichen Anfang selbst mit Notwendigkeit zu beweisen, so daß ein weiterer Widerspruch unvernünftig wäre, hält der hl. Thomas aber nicht für möglich. Deshalb ist es von vornherein sicherer, den Beweis nicht in jene schwierige Frage zu verwickeln, sondern ihn ohne Rücksicht auf zeitlichen Anfang oder Nicht-Anfang zu führen. Nie stellt der Aquinate seinen Beweis auf jene Voraussetzung.

Wir können von dem bisher besprochenen Einwand nicht Abschied nehmen, ohne den angeführten Theologen die unvergleichlich besseren Ausführungen Christian Wolfs gegenüberzustellen. Derselbe redet zunächst von denjenigen, welche eine wirklich ewige Welt annehmen, und zeigt, daß auch sie es noch zu einem genügenden Beweis für Gottes Dasein bringen können. „Cum quod aeternum est, existendi initium non habeat, qui mundum aeternum esse statuit, negat, eum initium existendi habere. Enimvero ex eo quod initium existendi non habeat, seu aliquando non extiterit, non necessario sequitur, quod ideo rationem existentiae sufficientem habeat in seipso; sed hoc non obstante rationem sufficientem in alio habere potest; saltem qui aeternitatem eidem tribuit, defendere potest quod rationem existentiae suae sufficientem habeat in alio . . . Fieri adeo potest ut, qui mundum statuit esse aeternum, admittat ens a se quod a mundo diversum, et in quo is rationem existentiae suae sufficientem habet, consequenter Deum, mundi auctorem . . . (Man vergleiche hier noch einmal die oben [S. 184] angeführte Äußerung von Straufs). — Multo magis idem patet, ubi tantummodo defendit aeternitatem mundi possibilem esse, cum tum manifestum sit, rationem possibilitatis non quaeri in mundo, sed in ente alio, in

quo ratio sufficiens reperitur, cur existere possit mundus, qua posita ponitur quoque ipsa mundi existentia.“ Zur weitem Erklärung fügt Wolf dann hinzu: „Oppido igitur falluntur, qui sibi aliisque persuadere conantur, aeternitatem mundi esse palmarium atheismi (oder wie wir Bd. V. S. 400 u. Bd. VII S. 47 hörten: materialismi) fundamentum. Etsi enim atheus defendere teneatur aeternitatem mundi, atheismi tamen fundamentum non est mundi aeternitas, sed aseitas, quae existentiam absolute necessariam infert, eamque independentem, ita ut ratio existentiae sufficiens in ipso existente contineatur. Dudum hoc cognovere Theologi et Philosophi, qui cum D. Thoma aeternitatem mundi possibilem statuere. Quodsi enim aeternitas mundi repugnaret existentiae Dei, ita ut, ea posita, sequeretur non dari Deum, nec ejus possibilitatem defendisset D. Thomas, cujus acumen in Theologia naturali admirantur omnes, quibus idem dijudicandi facultas data“ (Theologia naturalis pars II sect. II cap. 1 § 447. Francof. et Lips. 1737, II. 412 f.).

6. Als schwerstes Bedenken gegen die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung sieht der hl. Thomas dasjenige an, welches von der eigentümlichen Natur des Menschen und seiner Seele hergenommen wird. Wären nämlich — so sagt man — unzählige viele Menschen vorangegangen, so wären jetzt, da die menschliche Seele unsterblich ist, unendlich viele Seelen wirklich und zugleich vorhanden, d. h. wir hätten unter dem Gesichtspunkt der Vielheit ein infinitum in actu. Ein solches kann es aber nicht geben.

Diesen Gegengrund sieht der Aquinate, wie gesagt, als den gewichtigsten und schwierigsten an. „Quod de anima objicitur, difficilior est“ (Contr. Gent. lib. 2 cap. 38 ad 6); „Inter rationes illa est difficilior quae est de infinitate animarum“ (Opusc. de aetern. mundi); „Illa objectio inter alias est fortior“ (II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5 ad 6). Aber er meint, dieser Beweis könne sich keinen besondern Erfolg versprechen, weil er zuviel voraussetze (multa supponit). In der That setzt derselbe voraus 1) daß es ebensoviele Seelen als Menschen gibt; 2) daß jede Menschen-

seele unsterblich ist; 3) daß eine Seelenwanderung unmöglich ist; 4) daß es etwas actu Unendliches nicht geben kann. Nun leugnen aber gerade diejenigen Philosophen, welche hier in Betracht kommen, entweder den einen oder den andern dieser Punkte. In dieser Beziehung sagt der Aquinate an einer andern Stelle (*Contr. Gent. lib. 2 cap. 81*), wo er von dem Verhältnis der Unsterblichkeit der Seelen zu der Annahme einer ewigen Welt redet: „*Aliqui aeternitatem mundi ponentes, in diversas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire. — Alii vero dixerunt, quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum quod est omnibus commune, scil. intellectus agens secundum quosdam (Alexander Aphrodisaeus), vel cum eo intellectus possibilis secundum alios (Averroes). — Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere; sed ne cogherentur animarum ponere infinitatem, dixerunt, animas easdem diversis corporibus uniri post determinatum tempus: et haec fuit Platonicorum opinio (Plato, *Respubl. lib. X; Phaedr. etc.* In der *Sum. theol. 1. q. 46 a. 2 ad 8* citiert der hl. Thomas als Litteratur für die Lehre von der Seelenwanderung: *S. August. serm. 14 de Temp. cap. 4 et 5; lib. de haeresibus, haeres. 46; De Civit. Dei, lib. 12 cap. 13*). — Quidam vero, omnia praedicta vitantes, dixerunt, non esse inconveniens, animas separatas actu existere infinitas; esse enim infinitum actu in his quae non habent ad invicem ordinem, et esse infinitum per accidens, quod ponere non reputant inconveniens: et est positio Avicennae et Algazelis.“ Und er fügt hinzu, daß wahrscheinlich auch Aristoteles dieser Ansicht war. Dieser nämlich lehrte 1) die Ewigkeit der Welt und damit das Vorhanden-gewesen-sein von unendlich vielen Menschen; 2) so viele Seelen als Körper; 3) die Seele ist unsterblich und 4) ein actu Unendliches kann es nicht geben. Sollte Aristoteles nun übersehen haben, daß aus den drei ersten Lehrpunkten dem vierten ein Eintrag erwächst? Schwerlich. Aber wir haben, dem hl. Thomas zufolge, von ihm selbst keine Lösung: „*Quid horum (von den vorgenannten Auswegen) Aristoteles senserit, ab eo**

expressum non invenitur . . . Ultima tamen praedictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat; nam probat (Physic. lib. 3 text. comm. 40 sqq.; De Coelo et Mundo lib. 1 text. 52 sqq.) infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem (probat, infinitum non esse actu) in substantiis immaterialibus.“ Mit Bestimmtheit können wir also nicht wissen, wie Aristoteles diese Schwierigkeit gelöst haben würde, wie Thomas abermals sagt in dem Opusc. de unitate intellectus contra Averroistas gegen Ende: „Quomodo autem haec Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicae non habemus, quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim Philosophus in lib. 2 Physic., quod de formis, quae sunt separatae, in materia autem, in quantum sunt separabiles, considerare est opus Philosophiae primae“ (nämlich der Metaphysik).¹

Ein Beweis, dessen Prämissen aber so wenig evident sind, daß sie von den Gegnern rundweg geleugnet werden, kann gewiß nicht demonstrativ genannt werden. Deshalb sagt der heil. Thomas mit Recht von demselben: „non est multum utilis.“ Und das ist die Antwort, auf welche er sich an der angeführten Stelle aus der Summa Contra Gentes beschränkt. Etwas auf diese Antwort zu erwidern, ist kaum möglich, da sie auf dem Begriff der demonstratio beruht. Allerdings können die Prämissen bewiesen werden, und sie sind von keinem besser bewiesen worden als vom hl. Thomas selbst — wir erinnern namentlich an die citierte Schrift gegen die Anhänger des Averroes de unitate intellectus — aber daß ein so umständliches Beweisverfahren es zur vollen Bedeutung einer demonstratio bringe, kann nicht behauptet werden. Auf diesen Grund hin, sagt der hl. Thomas, zeige auch der Rabbi Moses (de perplexis veteris Testam. lib. 1) „praedictam rationem non esse demonstrationem.“ — Dazu kommt noch, daß er selbst in Ernst die eine der Prämissen, und zwar die wichtigste derselben, so sehr er auch selbst von ihr wissenschaftlich überzeugt war, doch nicht als vollauf de-

¹ In dem Vorstehenden haben wir einen Beleg für die scharfe und gesunde Kritik des Aquinaten und für sein Verständnis für die historische Methode in der philosophischen Forschung.

monstrativ bewiesen ansah, nämlich jene von der Unmöglichkeit eines *infinitum in actu*. Andere, und zwar nicht bloß die oben genannten unchristlichen Philosophen, sondern auch katholische Theologen gaben sogar rückhaltlos zu, daß es *actu* unendlich viele Seelen geben könne.¹ Wir erwähnten als solche bereits früher die beiden Augustiner-Generäle Thomas von Straßburg und Gregorius von Rimini (*loc. cit.* a. 2: „*non est impossibile*“), Benedictus Pererius, Vasquez u. a. Auch Leibniz ist dieser Ansicht.² Vasquez sagt: „*Infinitam multitudinem animarum nec impossibilem censeo, nec contra mentem Aristotelis ut supra (disput. 26 cap. 3) probavi, nec S. Thomas (Contr. Gent. lib. 2 cap. 38) putat impossibilem*“ (*In I p. Disp. 177 cap. 5 n. 17*). Und Occam (*in II. Sent. q. 8 ad 2*) antwortet auf den in Rede stehenden Einwurf kurzweg: „*concedo quod infinitae possent esse animae in actu . . .*“ Diesen Philosophen gegenüber wäre man also gänzlich außer stande, den vorliegenden Beweis bis zur *Demonstratio* zu bringen.³ In diesem Sinne sagt Prof. Gutberlet (*Metaphysik. Münster 1880, S. 225*): „Die große Menge der aus der Repugnanz einer aktual unendlichen Größe gegen die Ewigkeit der Welt vorgebrachten Gründe brauchen wir hier nicht zu widerlegen. Jene Repugnanz ist nicht erwiesen und hat bei ewiger unveränderter Dauer nicht statt.“

Eine andere Erwiderung des hl. Thomas auf die angeführte Schwierigkeit ist diese: „*Haec ratio non est ad propositum, quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel tunc etiam potuit hominem facere quando fecit, si etiam totum alium*

¹ In Übereinstimmung mit dem hl. Thomas antwortet deshalb auch Scotus (*loc. cit.* n. 20) auf den vorliegenden Einwand: „*Concederent aliqui Philosophi, non esse impossibile infinitatem esse in accidentaliter ordinatis, sicut patet per Avicennam*“ (*lib. 6 de Metaph. c. de Causis*).

² Réponse a l' extrait de la lettre de Mr. Foucher, *Opp. ed. Erdmann p. 118; Théod. part. 2 § 195 ibid. p. 564.*

³ Krause (*loc. cit.* p. 9 n. 3) erwähnt die Thatsache, daß manche scharfsinnige Philosophen in einer *actu* unendlichen Menge keinen Widerspruch sehen, und meint dennoch, das Gegenteil sei „*necessitate demonstratum*.“ Es ist klar, daß die eine dieser Behauptungen die andere aufhebt.

mundum fecisset ab aeterno; et sic non remaneret post corpora animae infinitae“ (Opusc. de aeternitate mundi). — Diese Erwiderung leugnet also die willkürliche Annahme, daß mit der anfangslosen Welt auch das Menschengeschlecht habe ewig sein müssen. Diese Leugnung ist um so mehr begründet, als auch nach dem mosaischen Schöpfungsbericht das ganze Universum vor dem Menschen geschaffen wurde, und als die griechischen Väter glaubten, die Engel seien vor der Körperwelt erschaffen worden¹; und sie wird um so wirksamer, als es an Mitteln fehlt, jene willkürliche Annahme zu beweisen. Damit wäre der ganzen Schwierigkeit der Boden unter den Füßen weggezogen.

Doch, sagt man uns, „wir können in dieser Antwort keine befriedigende Lösung der Schwierigkeit sehen. Freilich ist es ganz wahr, daß Gott die Welt vor dem Menschen schaffen konnte, und daß somit die thatsächliche Voraussetzung, auf die sich die Schwierigkeit stützt, nicht als eine notwendige betrachtet werden darf: aber das ist ja auch gar nicht die Frage.“ (Wir meinen, daß dieses doch die Frage ist. Der gemachte Einwand beruht auf einer thatsächlichen Voraussetzung. Ich leugne diese Voraussetzung; der Gegner kann sie nicht beweisen; also muß sein Einwand als grundlos fallen. Doch hören wir.) „Die Frage ist nur, ob jene Voraussetzung für möglich gehalten werden könne und müsse. Denn wenn sie nicht unmöglich ist, dann bleibt offenbar bei der Antwort des hl. Thomas die ganze Kraft der Schwierigkeit bestehen“ (Stentrup, a. a. O. S. 42). Wir gestehen, daß das, was hier als offenbar bezeichnet wird, uns schwer verständlich ist. Weshalb soll ich denn die Unmöglichkeit einer Voraussetzung beweisen, wenn es mir genügt, ihre Wirklichkeit zu leugnen? Und wie soll eine Schwierigkeit be-

¹ Vgl. S. Thom. Sum. theol. 1 q. 61 a. 3. — Auch der hl. Hieronymus (In ep. ad Tit. cap. 1) sagt: „Sex millia necdum nostri orbis implentur anni, et quantas prius aeternitates, quanta tempora, quantas saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni, Dominationes, caeteraeque Virtutes servierint Deo et absque temporum vicibus atque mensuris Deo jubente substiterint.“

stehen bleiben, wenn die Voraussetzung, auf welcher sie ruht, fallen gelassen werden muß?

Vielleicht erfahren wir mehr aus einer lateinischen Wiedergabe dieser Antwort: „Nos non negamus — so sagt Professor Krause loc. cit. pag. 17 — Deum mundum prius hominibus creare potuisse. Ut hoc largiamur, nullius tamen est momenti. Modo mundus aeternus sit, una cum eo Deum (sic) etiam animas creare potuit; si potuit, mundus non est aeternus, nisi forte infinitam animarum multitudinem una existere posse iterum contendas.“ Der Sinn ist also dieser: Wenn die Welt ewig ist, so konnte Gott mit ihr von Ewigkeit auch Seelen erschaffen; daraus würde aber folgen, daß es eine unendliche Zahl von Seelen geben könne. — Damit ist der ursprüngliche Einwand geändert. Zuvor war von der Wirklichkeit (*actu infinitae animae*), jetzt ist von der Möglichkeit die Rede. Aber wir fragen, könnte sich jemand selbst ärger ins Gesicht schlagen, als der so gefasste Einwand es thut? Würde sich wirklich jene Folgerung mit logischer Notwendigkeit aus der Annahme ergeben, daß Gott von Ewigkeit her Seelen schaffen konnte, so würde es doch einleuchtend sein, daß, wenn jene Folgerung als widersprechend angenommen wird, die Voraussetzung unmöglich ist. Etwas Widersprechendes kann Gott eben nicht machen, weil es in sich nicht machbar ist. Ist also in der Annahme des Gegners eine unendliche Zahl von Seelen wegen innern Widerspruchs unmöglich, und würde eine solche unendliche Zahl unter der Voraussetzung, daß Gott von Ewigkeit Seelen schaffen konnte, als möglich erscheinen, so ergäbe sich daraus mit Notwendigkeit, daß jene Voraussetzung unzulässig ist, oder daß Gott nicht von Ewigkeit Seelen schaffen konnte. Damit bräche dann wieder das ganze Gerüst zusammen, auf welches der umgemodelte Beweisversuch gestellt worden war. Natürlich kann gegen uns nichts gefolgert werden, wenn wir zugeben, daß Gott von Ewigkeit keine Menschenseelen schaffen konnte. Denn daraus folgt ja keineswegs, daß Gott nicht von Ewigkeit die übrige Welt habe schaffen können, bezüglich deren der behauptete Widerspruch nicht besteht. Übrigens müssen wir auch diese Gegner

wieder darauf aufmerksam machen, daß ihre Folgerung, mit der sie die Sache abgethan zu haben vermeinen, nämlich der Schrecksatz „es kann unendlich viele Seelen geben“, von manchen Verteidigern der Möglichkeit einer anfangslosen Welt zugegeben wird. Also stehen wir mit dieser Folgerung erst am Anfange und nicht am Ende des zu erbringenden Beweises.

Doch der zuletzt genannte Schriftsteller versucht noch eine andere Entgegnung. Sehen wir zu, ob diese besser standhält. Er sagt: „Ex axiomatic . . . mundum hominis causa creatum esse, sua sponte deduci potest, hominem tempore ortum et mundum aeternum, haec duo inter se pugnare. Mundus aliqui aeternus non ad hominem potissimum pertinet. Quae enim aeterna sunt, nullum scopum paulatim attingere possunt, quia in illis evolutio et explicatio nihil invenit, unde procedat; rerum aeternarum scopus, finis, perfectio aut aeterna sunt aut nulla. Si vero mundus initium habet, scopum habere ne tunc quidem desinit, quum hominem multis saeculis post extitisse credamus.“ Das hatte schon vorher Stöckl (Die thomistische Lehre vom Weltanfange, Katholik, 1883, I. 358) gesagt: (Wenn der Mensch erst in der Zeit erschaffen worden wäre) „was hat denn die Welt von Ewigkeit her bis zur Schaffung des Menschen für einen Zweck gehabt? Hat die Welt einen Anfang genommen, so kann ich zwischen die Schöpfung der Welt und die des Menschen eine, wenn auch noch so große Zeitdauer hineinsetzen, während welcher die Schöpfung sich bis zu dem Grade entwickelt hat, daß sie der Wohnplatz des Menschen werden konnte; denn diese Entwicklung, wenn auch noch so lange während, war auf einen Zweck hingerrichtet, sie hatte ihren Zweck im Menschen. Aber wenn die Welt ewig, anfangslos ist, so hat sie schon ewig bestanden, als der Mensch auftrat, und da muß man denn doch wohl fragen, was hatte sie in dieser ihrer ewigen Dauer vor dem Auftreten des Menschen für einen Zweck? Wir müssen gestehen, daß wir auf diese Frage keine Antwort geben können.“

Die Antwort ist indessen nicht schwer. Wir antworten zunächst mit Leugnung des Grundsatzes, daß die Welt des Menschen wegen da sei, in dem von den Gegnern ihm beige-

legten allgemeinen Sinne. In wie weit die übrigen Geschöpfe des Menschen wegen da sind, erklärt der hl. Thomas durch Darlegung des Zweckes der Schöpfung: „In partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Singulae autem creaturae sunt propter perfectionem universi. Ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem: in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei“ (1. q. 65 a. 2; vgl. II. Sent. dist. 1 q. 2 a. 3: *Utrum omnia facta sint propter hominem*). Es ist also nicht die Welt schlechthin, die des Menschen wegen da ist, sondern nur die körperlichen, materiellen Geschöpfe, und auch diese sind nicht in erster Linie (principaliter), sondern nur in zweiter Linie (secundarie) des Menschen wegen da. Daß dieselben also ihren „scopus, finis, perfectio“ ohne den Menschen nicht erreichten, oder daß die etwa ewige Welt vor dem Auftreten des Menschen keinen Zweck gehabt habe, ist unrichtig. — Zweitens. Unsere Gegner verwechseln den finis intrinsecus mit dem finis extrinsecus, den finis cuius mit dem finis cui. Nur der erstere wird bei körperlichen, materiellen Wesen in der natürlichen Ordnung durch eine allmähliche „evolutio et explicatio“ erreicht, nicht aber der letztere. — Drittens. Sobald vom Zweck der Werke Gottes die Rede ist, haben wir es mit seiner potestas ordinaria zu thun; was aber hier in Frage kommt, ist lediglich die potestas Dei absoluta. Weder die Zweckmäßigkeit noch die Zweckwidrigkeit einer anfangslosen Schöpfung steht in Frage, sondern lediglich ihre innere Möglichkeit. Ob eine solche mit der Weisheit Gottes und mit seiner Vorsehung verträglich ist oder nicht, das alles bleibt außer Betracht; die Frage dreht sich um die metaphysische Möglichkeit oder um Widerspruchslosigkeit. — Schon früher machten wir deshalb darauf aufmerksam, daß die gegenwärtige Ordnung der Welt nicht zum Ausgangspunkt des Beweises genommen werden darf. Aus ihr ließe sich ja höchstens physische Unmöglichkeit einer anfangslosen Dauer herleiten.

Ist also nicht anderwärts bewiesen, daß Gott nicht von Ewigkeit schaffen konnte, so muß man zugeben, daß er, falls er von seiner absoluten Macht hätte Gebrauch machen wollen, eine solche Ordnung der Dinge hätte treffen können, in welcher jede Unzukömmlichkeit, also auch eine etwaige unendliche Zahl von Seelen, umgangen worden wäre.

Behufs Umgehung der aus einer actu unendlichen Zahl von Menschenseelen hergenommenen Schwierigkeit könnte man ferner auch antworten, Gott habe die Menschen und alle lebenden Wesen von Ewigkeit schaffen können, so jedoch, daß dieselben erst in der Zeit gezeugt hätten. — Auf diese Antwort ließe sich höchstens erwidern, daß man dann zugeben müsse, die lebenden Wesen (der Mensch) hätten eine unendliche Zeit mit dem Zeugen warten, also ruhen müssen, obgleich doch alle erforderlichen Bedingungen zum Zeugen vorhanden gewesen wären, was jedenfalls nicht anginge. Aber darauf entgegnet Scotus (loc. cit. n. 17) mit Recht: „*Asinus non fuisset factus perfectior ab aeterno ad generandum, quam Deus ad creandum; et tamen per te oportuisset Deum quievisse a creando per infinitum quasi imaginatum, ita quod contradictio esset ipsum aliquid creasse, quin infinitum quasi praeteritum imaginatum praecessisset: et tamen in creatione ejus, scil. in dando totum esse ei quod habet in se esse, non videtur ita necessario includi novitas, sicut in generatione quae est a privatione ad formam. Non igitur est inconueniens, si oportuit asinum generasse, quod quievisset per infinitum imaginatum a parte ante ab illa actione, quae necessario includit quod sit nova: cum ponas Deum necessario quievisse ab illa actione, quam non ostendis includere formaliter novitatem.*“

Wir müssen jedoch auch jenes Schreckbild für die Phantasie — „eine unendliche Zeit des Wartens“ — zu zerstreuen suchen. Ist jene mit Warten zugebrachte unendliche Zeit etwa so zu fassen, als sei seit der Schöpfung, sagen wir des Menschen, bis zu seinem ersten Zeugungsakt eine unendliche Dauer verflossen? Offenbar nicht; denn sonst setzte man ja die Schöpfung als in einem bestimmten Zeitmoment geschehen voraus und be-

hauptete, zwischen zwei Grenzpunkten liege etwas Unbegrenztes in der Mitte. Der Mensch selbst wäre ja in der gemachten Annahme ewig gewesen, sein Zeugen aber zeitlich. Doch setzen wir an Stelle dieser Ausdrücke diejenigen, mit welchen sie nach unserer frühern Erklärung gleichbedeutend sind. Unter der erwähnten Ewigkeit haben wir nichts anderes als eine nach einer Seite hin unendliche d. h. anfangslose Dauer zu verstehen. Und da die veränderlichen Dinge, um deren Dauer es sich hier handelt, von dem Begriff der Zeit unzertrennlich sind, so ist jene schauerliche „Ewigkeit“ nichts anderes als anfangslose Zeit. Was immer in einem bestimmten Punkte dieser immer (d. h. ohne Anfang) fließenden Zeit so geschähe, daß dasselbe vorher noch nicht geschehen wäre, das hätte ein bestimmtes, d. h. berechenbares Alter; es wäre das erste seiner Art und der Anfang einer Reihe. Der anfangslos daseiende Mensch hätte nun — das ist unsere Behauptung — anfangen können zu zeugen, d. h. diesen Akt in einem bestimmten Zeitpunkt zum erstenmal vollziehen können. Dann wäre die Reihe der Gezeugten nach beiden Seiten hin eine endliche, folglich auch die jetzt vorhandene Zahl der Menschen-seelen eine begrenzte. Offenbar könnte man die Dauer, welche jenem ersten Zeugungsakt vorhergegangen wäre, nicht berechnen, da sie ja keinen Anfang hätte. Aber jedenfalls kann der Verstand sich mit dem Begriff einer anfangslosen Zeit leichter auseinandersetzen, als die Einbildungskraft mit der Vorstellung einer unendlichen oder ewigen Dauer.

Doch lassen wir die verschiedenen Annahmen, unter denen eine unendliche Zahl von Seelen umgangen wird, und die von unseren Gegnern nicht als unzulässig bewiesen werden können, beiseite; — geben wir vielmehr zu, es lasse sich bezüglich der Menschenseelen eine actu unendliche Zahl nicht umgehen; — geben wir ferner zu, alle oben aufgezählten Voraussetzungen dieses Beweises seien evident bewiesen, namentlich also die Unmöglichkeit einer actu unendlichen Vielheit; — mit einem Wort, geben wir den bis jetzt von uns bekämpften Beweisversuch als vollkommen gelungen, also als nötigend, zu: so folgt daraus doch noch nicht das Geringste gegen unsere Thesis. Warum

nicht? Der hl. Thomas sagt es mit einem einzigen Worte: „Haec ratio particularis est . . . Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit (d. h. potuerit esse) ab aeterno“ (1 q. 46 a. 2 ad 8).

Es kommt nämlich darauf an zu zeigen, daß die Begriffe geschaffen-sein und ewig-sein sich gegenseitig ausschließen. Wäre dasselbe also nur bezüglich eines geschaffenen Wesens bewiesen, so würde das bei demselben zutreffen, nicht weil es Geschöpf ist, sondern weil es ein so beschaffenes Geschöpf ist. Das trifft ja häufig zu, daß dasjenige, was bezüglich einer Gattung (oder Art) von Wesen unzweifelhaft ist, bei einer bestimmten Art (oder einem Einzelwesen) derselben nicht der Fall ist. Die Ausnahme ist dann nicht in der Zugehörigkeit zu der Gattung (oder Art) begründet, sondern in der eigentümlichen (spezifischen oder individuellen) Beschaffenheit dieses Wesens. Deshalb ist es gewiß unbegründet, wenn man sagt, daß „mit dieser Exception der Lehre von der Möglichkeit einer anfangslosen Dauer der Welt schon eine bedeutende Wunde beigebracht“ sei (Katholik 1861, I. 663). Welcher Eintrag erwächst denn der Lehre, daß die höher organisierten Tiere und der Mensch fünf Sinne haben, aus der Thatsache, daß es manche Blinde und Taube gibt? Es handelt sich hier ja um das Wesen eines Dinges. Das Wesen aber ist niemals rein und ausschließlich in einem Dinge, sondern stets im Verein mit Unterscheidungsmerkmalen, die nur in dieser Art und in diesem Einzelwesen vorkommen, nicht aber in den übrigen Dingen, die sonst mit ihnen das gleiche Wesen teilen. Nicht alles also, was sich in einem Dinge vorfindet, ist auf Rechnung seines Wesens zu setzen, in dem es mit vielen anderen Dingen übereinkommt; vielmehr ist manches eine ihm allein zukommende Eigentümlichkeit, die anderen gar nicht mitteilbar ist. Was würde sonst aus unseren Originalen werden? — In dem vorliegenden Falle würde also keineswegs folgen, daß die Unverträglichkeit zwischen Mensch und Ewigkeit auf der Geschöpflichkeit des erstern, in welcher er mit allen anderen Geschöpfen übereinkommt, beruhe; im Gegenteil wäre es klar, daß dieselbe in der

dem Menschen allein zukommenden Eigentümlichkeit, seiner unsterblichen Seele, begründet wäre. Mithin bliebe die Frage nach der Verträglichkeit der Begriffe Geschöpf und Ewigkeit davon ganz unberührt. Auch hier müssen wir noch einmal wiederholen, daß man auf metaphysische Möglichkeit oder Unmöglichkeit nicht aus der physischen Beschaffenheit oder dem physischen Wesen der in Rede stehenden Dinge schließen kann, sondern lediglich aus dem Wesensbegriff. Der allen hier berührten Wesen gemeinsame Begriff ist aber: Geschöpf. Was demnach in den einzelnen geschaffenen Dingen zu der Geschöpflichkeit hinzukommt, bleibt außerhalb der Frage.

Man könnte dem Einwurf auch eine andere Fassung geben, in welcher er sich ebensowohl auf solche Wesen, die zu den sog. permanentia in dem früher erklärten Sinne gehören, erstrecken würde. Man könnte nämlich sagen: Wenn Gott jeden Tag einen Stein oder einen Engel erschaffen hätte, so wären jetzt, wenn unendlich viele Tage vorübergegangen sind, actu unendlich viele Steine oder Engel vorhanden. Wie man sieht, wird hierbei als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Gott an jedem der unendlich vielen Tage ein solches Wesen schaffen konnte. „Non potest ulla ratio excogitari — sagt Vanhoonaeker l. c. p. 59 — cur, si potuerit Deus ab aeterno aliquam substantiam creare, non potuisset deinceps pro suo beneplacito et quando volebat, condere novas. Itaque si ab aeterno singula hora res aliqua creata fuisset et nunc usque conservata, imprimis haberemus modo infinitam multitudinem rerum actualiter existentium.“ — Joannes a S. Thoma (Cursus philos. partis II p. I. [Physic.] quaest. 24 art. 2) und Soto (In VIII. lib. Physic. quaest. 2 conclus. 3) nennen dieses „unum ex fortissimis argumentis contra Philosophos ponentes generationes ab aeterno.“ Und doch scheint die Antwort so einfach und leicht zu sein! Sollte sich nämlich aus der gemachten Annahme ein Widerspruch ergeben, so müßten wir unterscheiden und sagen, Gott hätte täglich oder stündlich im distributiven, aber nicht im kollektiven Sinne einen Engel oder einen Stein erschaffen können. Das ist aber nicht so zu verstehen, wie Joannes a S. Thoma es deutet „si (divisive)

quolibet die producit Angelum, et dies sunt infiniti, et Angeli perseverant, infiniti sunt collective; numerationem enim dierum sequitur illa infinitas collective“. Vielmehr ist der Sinn jener Unterscheidung dieser, daß Gott „an jedem Tage“ einzeln genommen ein solches Geschöpf hervorbringen konnte, aber nicht „an jedem Tage“ ohne Ausnahme, d. h. er hatte die Macht, an jedem beliebigen Tage zu schaffen, er konnte aber nicht an allen Tagen oder an jedem einzelnen ohne Ausnahme schaffen, wenn hieraus etwas Widersprechendes folgte. — Man könnte aber auch von dieser Unterscheidung absehen und in anderer Weise antworten. Sollte sich aus der Annahme, daß Gott in jeder einzelnen Stunde oder an jedem einzelnen Tage ein dauerndes Geschöpf hervorbringe, ein Widerspruch ergeben, und läge der Grund dieses Widerspruches auf seiten des Fortbestandes aller so erschaffenen Dinge, so müßte man annehmen, daß Gott eine Anzahl dieser Geschöpfe wieder zerstöre oder zu Grunde gehen lasse. Darin läge jedenfalls nichts Widersprechendes, wenn auch jene Geschöpfe vermöge ihrer eigenen Natur „fortdauernde“ wären. Zwar sagt Joannes a S. Thoma: „Multo minus dici potest, quod si Deus quolibet die producat Angelum, tenebitur alium annihilare. Unde enim constat teneri Deum ad annihilandum, aut quid conducit annihilatio Angeli ad productionem alterius? Solum videtur hoc confingi ad effugiendum inconueniens, quod ex illa sententia sequitur de infinito.“ Allerdings stellen wir diese Annahme nur auf mit Rücksicht auf den uns gemachten Einwurf. Aber so lange man uns nicht die Unmöglichkeit dieser Annahme nachweist, ist es klar, daß der Einwurf keine durchschlagende Kraft besitzt. — Dazu kommt noch, daß man ganz denselben Einwand erheben könnte auch abgesehen von einer unendlichen Zahl von Tagen. Oder weshalb wollt Ihr Gott nötigen, von einem Tag bis auf den andern zu warten mit der Erschaffung einer Seele, eines Engels u. s. w.? Hätte er nicht in jedem Augenblick dasselbe thun können? Dann aber wären an jedem Tage, ja in jeder Stunde unzählige Dinge dieser Art entstanden. Also wäre Euere unendliche Zahl dann wohl schon früher zustande gekommen als jetzt, wo Ihr dieselbe erst annehmt

nach Verlauf unendlich vieler Tage. — Doch das führt uns zu einer letzten grundstürzenden Antwort auf die Schwierigkeit, deren Haltlosigkeit wir schon in so mancherlei Weise gezeigt haben.

Wir leugnen, daß man es unter den gemachten und zugegebenen Voraussetzungen mit einer actu unendlichen Zahl von Menschenseelen zu thun hat. Wie könnte man einen Betrag, der aus Hinzufügung (Addition) entstanden ist, und zu dem noch immer mehr hinzugefügt wird, actu unendlich nennen? Oder ist etwa die Zahl der zu erschaffenden Seelen schon zum Abschluss gekommen? Und sind nicht die nach und nach entstandenen Seelen je etwas Endliches? Und soll trotzdem ihre Gesamtheit unendlich sein? Sieht man denn nicht, daß man bei dieser Annahme in den Gesamtbetrag etwas hineinlegt, was in den Bestandteilen nicht liegt? — Hierzu kommt, daß man von der etwaigen Unendlichkeit von Tagen auf eine etwaige Unendlichkeit von erschaffenen Wesen schließt. Nun ist aber die Unendlichkeit der Tage nur eine synkategorematische, eine solche, die in der Aufeinanderfolge besteht. Also ist von ihr aus ein Schluß auf eine gleichzeitige, zusammenbestehende, kategorematische Unendlichkeit unzulässig. Man könnte höchstens schließen, daß es eine anfangslos aufeinanderfolgende, also synkategorematisch unendliche Vielheit von Schöpfungsakten gibt. Gegen eine solche kann aber nicht, wie schon öfters betont, das physische Wesen der wirklich erschaffenen oder zu erschaffenden Dinge (also hier die Unsterblichkeit der Menschenseelen oder die geistige Natur der Engel u. s. w.) angeführt werden, weil es sich ja um die absolute Macht Gottes und das metaphysische Wesen der Dinge handelt. Daß aber Gott unter diesem Gesichtspunkt die erschaffenen Seelen oder Engel wieder hätte zerstören können, wie wir vorher sagten, ist wohl kaum zu bezweifeln. — Wahr ist allerdings, daß die jetzt vorhandenen Menschenseelen nicht gezählt werden können, weil man beim Zählen derselben nie zur ersten gelangen kann (wofern nämlich auch Zeugung anfangslos stattgefunden hätte). Aber etwas anderes ist jene Unendlichkeit, die mit Anfangslosigkeit gleichbedeutend ist, und jene Unendlichkeit, die in einer Summe bestehen soll.

Dafs der allmählich im Laufe der Zeit zusammengekommenen Summe von Menschenseelen, von welcher der Einwurf redet, Unendlichkeit zukomme, leugnen wir auf das Entschiedenste.

III. Die physisch-historischen Gründe, mit denen man gewöhnlich den Anfang dieser Welt darthut, bleiben für uns natürlich aufser Betracht, da unsere Untersuchung sich blofs auf die metaphysische Möglichkeit bezieht. Vielleicht denkt der hl. Thomas an diese Gründe, wenn er sagt: „*Quaedam earum sunt ita debiles, quod sua debilitate contrariae parti videntur probabilitatem afferre*“ (Opusc. de aeternitate mundi). Nur einen derselben wollen wir berühren, da der hl. Thomas selbst ihn anführt. Er sagt (1 q. 46 a. 2 ad 4): „*Manifeste apparet, artes aliquas et habitationes regionum ex determinatis temporibus incoepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset.*“

Dieser Beweisgrund findet sich bekanntlich schon bei Lucretius (De rerum natura, lib. V v. 321 ff.):

Si nulla fuit genitilis origo
 Terrarum et Coeli, semperque aeterna fuere,
 Cur supra bellum Thebanum et funera Trojae
 Non alias aliei quoque res cecinere poetae?
 Quo tot facta virûm totiens cecidere, neque usquam
 Aeterneis famae monumentis insita florent?
 Verum, ut opinor, habet novitatem summa, recensque
 Natura mundi est; neque pridem exordia coepit.
 Quare etiam quaedam nunc artes expoliuntur;
 Nunc etiam augescunt; nunc addita navigiis sunt
 Multa . . .

Ähnlich heifst es auch bei Macrobius (In somnium Scipionis lib. 2 cap. 10): „*Quis facile mundum semper fuisse consentiat, cum et ipsa historiarum fides, multarum rerum cultum, emendationemque vel inventionem ipsam recentem esse fateatur . . . Quis non hinc aestimet mundum quandoque coepisse, nec longam retro ejus aetatem, cum abhinc ultra duo retro annorum millia de excellenti rerum gestarum memoria ne Graeca quidem extat historia? . . . Si enim ab initio, immo ante initium fuit mundus,*

ut Philosophi volunt: cur per innumerabilium seriem saeculorum non fuerat cultus, quo nunc utimur inventus? non litterarum usus, quo solo memoriae fulcitur aeternitas? cur denique multarum rerum experientia ad aliquas gentes recenti aetate peruenit? . . . Haec omnia videntur aeternitati rerum repugnare, dum opinari nos faciunt, certo mundi principio paulatim singula quaeque coepisse. Sed mundum quidem fuisse semper, philosophia auctor est, conditore quidem Deo, sed non ex tempore: siquidem tempus ante mundum esse non potuit, cum nihil aliud tempora, nisi cursus solis efficiat.“

Der hl. Thomas antwortet hierauf: „quod ponentes aeternitatem mundi ponunt, aliquam regionem infinites esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso; et similiter ponunt, quod artes propter diversas corruptiones et accidentia infinites fuerunt inventae, et iterum corruptae. Unde Aristoteles dicit (in lib. I Meteorol. cap. ult.), quod ridiculum est, ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.“ Dazu muß jeder sehen, daß, wenn mit solchen Gründen überhaupt etwas bewiesen würde, nur der Anfang des Menschengeschlechtes, keineswegs aber der Anfang der Welt bewiesen würde.

Noch weniger beweist diesen Lactantius, wenn er gegen Aristoteles sagt (Divin. Institut. lib. 2 cap. 11): „Cum videamus singula quaeque animalia, quae ante non fuerant, incipere esse et esse desinere, necesse est totum genus aliquando esse coepisse, et aliquando desitutum esse quia coeperit . . . Apparet in Dei potestate esse vel vitam vel interitum generis humani. Quod si potest occidere in totum, quia per partes occidit, apparet aliquando esse ortum: et ut fragilitas initium, sic declarat et terminum.“ Das beweist höchstens, daß die lebenden Wesen das Sein nicht aus sich, sondern von einem andern haben.

Doch lassen wir diese Beweisversuche auf sich beruhen.

Im Vorstehenden war unsere Absicht hauptsächlich diese, eine vielfach mißverstandene und unrichtig dargestellte Lehre des Aquinaten in ihrer wahren Fassung vorzulegen und auf ihre Richtigkeit kritisch zu prüfen. Nebenbei wollten wir aber auch zeigen, welche Behandlung diese Lehre in neuerer Zeit in scholasticis, für welche P. Leo XIII. die Encyklika De instauranda D. Thomae Aquinatis philosophia erlassen hat, angedeihen liefs. Da wir uns bei dieser Ausführung der größten Sachlichkeit beflissen und nur im Interesse der Wahrheit geschrieben haben, so dürfen wir auch vom wissenschaftlichen Gegner, dessen Streben nach der gleichen Wahrheit geht, erwarten, daß er unsere von den seinigen abweichenden Auffassungen nur vom sachlichen Standpunkt aus beurteilen werde. Wenn jemand, der einem Thomas von Aquin glaubt das Pensum korrigieren zu können und ein volles „Ungenügend“ unter daselbe setzt, und dann, sobald ein anderer an seine Correcturen die Regeln der Dialektik anlegt, dieses als Ausfälle auf seinen geringen wissenschaftlichen Ruf bezeichnet: so können wir dieses nicht anders denn als eine krankhafte Erscheinung bezeichnen, die unser Mitleid verdiente, wenn sie nicht auf andere ansteckend zu wirken sich bemühte. Aber auch die unzweideutige Äußerung solcher Krankheits-Symptome hat ihr Gutes.

Vor allem mußte es uns bei unserer Untersuchung auffallen, daß man in unserer Zeit so ganz die Geschichte unseres Lehrpunktes vergessen zu haben scheint. Im Jahre 1861 erschienen im Katholik mehrere Aufsätze, welche vorsätzlich „die Frage über Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfanges der Welt in der Scholastik“ behandelten. Diese Aufsätze haben das Gute, daß sie die Lehre des hl. Thomas über die Frage in litterar-historischer Beziehung objektiv und richtig darlegen. Daß sie die vom hl. Thomas angeführten und widerlegten Einwände ohne einen Versuch der Gegenwiderlegung einfach wieder gegen seine Lehre ins Feld führen, lassen wir hier außer Betracht. Aber das müssen wir hervorheben, daß dieselben ihrer eigentlichen Aufgabe durchaus nicht gerecht werden. Von allen Scholastikern werden nur Albert der Große, St. Thomas, St.

Bonaventura, Heinrich von Gent und Duns Scotus — und zwar die beiden letzteren nur andeutungsweise — angeführt. „Mit Duns Scotus — so hören wir — ist dann auch der wissenschaftliche Streit, welcher uns bisher beschäftigt hat, zum Stillstand gekommen“ (II. 145). Wenn man mit dieser Aufstellung das von uns (Bd. V. S. 152) gegebene Litteratur-Verzeichnis, welches indessen bloße Beispiele anführen will, vergleicht, so wird man gestehen müssen, daß jene Artikel eine zu geringe Vertrautheit mit der Scholastik verraten, als daß sie eine Grundlage zur Weiterbildung der Wissenschaft bieten könnten.

In demselben Katholik veröffentlichte Prof. Stöckl im Jahre 1883 einen Aufsatz über „die thomistische Lehre vom Weltanfang in ihrem geschichtlichen Zusammenhange“, in welchem er (I. 352) behauptet: „Keiner von den großen Scholastikern des Mittelalters hat in der Frage um den Anfang der Welt die Ansicht des hl. Thomas geteilt.¹ Alle hielten sie an der Ansicht fest, daß nicht bloß die Schöpfung aus Nichts, sondern auch der Anfang der Welt sich demonstrativ erweisen lasse, und dies zwar um so mehr, als im Begriffe der Schöpfung aus Nichts der Anfang der Welt schon enthalten sei.“ Und nachdem die vom hl. Thomas abweichende Lehre des heil. Bonaventura kurz dargelegt worden ist, wird hinzugefügt (S. 355): „Wie er, so denken auch alle großen Scholastiker der Franziskanerschule . . . Die thomistische Ansicht ist daher ziemlich isoliert geblieben.“ — Wenn man diese Worte liest, fragt man sich, wie es möglich, daß der Verfasser einer verdienstvollen Geschichte der Philosophie des Mittelalters in drei großen Bänden so schreiben kann. Und gleichwohl schreiben ihm andere jenen im grellen Widerspruch mit der Geschichte der Philosophie des Mittelalters stehenden Satz unbedenklich nach (Krause l. c. p. 4). Wenn wir irgend einen ältern Schriftsteller, der unsere Frage berührt, aufschlagen, so erhalten wir bessere geschichtliche Angaben. Wir nehmen aufs Geratewohl den protestantischen Theologen Gerard Johann Vossius

¹ Dieser Satz steht im Originale selbst in Sperrdruck.

heraus, der in seinen in 3. Aufl. im Haag 1658 erschienenen *Theses Theologicae* (Disp. I De creatione, pars altera, thes. XIV p. 19) nach einer genauen Formulierung unserer Frage sagt: „Ariminensis quidem, Gabriel, Occam et alii eorum quos nominales vocant, contenderunt, quascunque orbis partes potuisse Deo esse coaeternas. Durandus vero credidit, hoc iis solum mundi partibus competere quae, ut loquitur, habent esse permanens, uti coelum, Angelum, hominem. At Thomas, Hervaeus, Capreolus, Soncinas, Cajetanus, Sotus hoc privilegium restringunt ad ea quae non inducant actualem infinitatem . . . Albertus vero, Henricus Gandavensis, Marsilius et Toletus negant ἀπλῶς, creaturam ullam ab aeterno produci potuisse. In tanto dissensu maluit Scotus προβληματικῶς pro utraque sententia disputare, quam certi aliquid definire.“ Muß man nicht gegenüber einer solchen Litteratur-Angabe in einem nicht einmal ex professo über unsern Gegenstand geschriebenen Buch aus dem 17. Jahrhundert die vorgenannten Aufsätze aus dem 19. Jahrhundert als einen wahren Rückschritt bezeichnen? Woher nimmt man das Recht, bei dieser Lage der Dinge mit einer gegen den hl. Thomas und seine treuen Anhänger gerichteten Spitze vom Fortschritt der modernen Wissenschaft zu reden?¹

Eine geradezu überraschende Unbedachtsamkeit liegt in den folgenden kurzen Worten des P. Lahousse (*Cosmologia*, Lovan. 1887 n. 540 p. 327): „Hanc sententiam (demonstrari non posse repugnare ut Deus ab aeterno mundum condidisset) studio ab Aristotele non discedendi, tenent D. Thomas, eoque duce, omnes Thomistae.“ — Das heißt zunächst: Der hl. Thomas ist ein blinder Nachtreter des Aristoteles, und die Thomisten folgen blindlings ihrem Meister.

Die erste Hälfte dieser Phrase war bis dahin das Schlagwort aller Gegner der kirchlich-scholastischen Wissenschaft; daß man das gleiche jetzt auch auf katholischer Seite nachredet, dürfte einigermassen befremden. Im Verlauf unserer Abhandlung hatten wir mehr als einmal Gelegenheit, auf die freie und ge-

¹ Auf die Geschichte dieser Kontroverse in der patristischen Zeit werden wir zurückkommen.

sunde Kritik hinzuweisen, welche der Aquinate dem Stagiriten gegenüber anwendet (vgl. V. 145; VI. 407 f.; oben. S. 191). Aber beruht denn wenigstens in dem vorliegenden Falle jener Vorwurf, wenn auch nur scheinbar, auf Wahrheit? Durchaus nicht. Die Lehre des Aristoteles und die des hl. Thomas über unsere Frage sind gänzlich verschiedene. Aristoteles lehrt eine wirklich ewige Welt. Der hl. Thomas lehrt, in der Annahme einer von Ewigkeit erschaffenen Welt lasse sich kein Widerspruch nachweisen, also eine ewig erschaffene Welt sei metaphysisch möglich. Der Aquinate bekämpft die Lehre des Stagiriten und bezeichnet sie als Häresie (In II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5 u. passim) und Irrtum: „Alius error fuit Aristotelis ponentis quidem omnia a Deo producta esse, sed ab aeterno, et nullum fuisse principium temporis, cum tamen scriptum sit Gen. 1: In principio creavit Deus coelum et terram. Et ad hoc (scilicet illum errorem) excludendum addit (Decretal.): Ab initio temporis“ (In Decretalem I. expositio. [Opusc. XXIII ed. Rom; XIX ed. Parm.]). Und derjenige, der die Lehre des Aristoteles als Irrtum und Häresie bekämpft, wird von P. Lahousse als Nachtreter dieser Lehre bezeichnet! St. Thomas hat in dieser Frage gelehrt, was Aristoteles gelehrt hat, und zwar bloß studio ab Aristotele non discedendi!

Der in der andern Hälfte jener Phrase den Thomisten gemachte Vorwurf ist auf seiten der traditionellen Gegner des hl. Thomas stereotyp. In merkwürdigem Widerspruch hiermit behaupten dieselben gleichwohl in demselben Atem, daß in einigen der wichtigsten Fragen der ganzen Theologie, z. B. in der Gnadenlehre, die Thomisten Wortlaut und Sinn ihres Meisters nicht nur nicht verstanden, sondern geradezu preisgegeben haben, und daß sie selbst, die doch in allen übrigen Stücken sich einer freieren Auffassung des hl. Thomas rühmen, in diesen Fragen ihn allein richtig verstehen und krampfhaft festhalten, als wenn der Mantel des Propheten auf ihre Schultern gefallen wäre. Bezüglich jenes den Thomisten gemachten Vorwurfes des zu strengen Festhaltens am hl. Thomas ist es nicht uninteressant, sich der Worte wieder zu erinnern, welche seiner Zeit der Katholik (1861; II. 595)

bezüglich des um die Erneuerung der thomistischen Studien in Deutschland so hoch verdienten *Plafsmann* gebrauchte: „Sicherlich wird die Gelehrsamkeit und die Pietät, mit welcher die *inconcussa dogmata D. Thomae Aquinatis* hier festgehalten werden, unsere Achtung verdienen, aber ebenso gewiß wird man auch das Urteil wagen dürfen, daß die Exklusivität sowohl als die Starrheit, mit welcher hier das Interesse der thomistischen Philosophie verfolgt wird, der Einwirkung derselben auf die Zeitrichtungen hinderlich sein muß. Nicht 20 Jahre vergehen seit diesem gewagten Urteil, und das Oberhaupt der Kirche fordert die Wiedereinführung der thomistischen Philosophie in die katholischen Schulen zu dem Zweck, die durch und durch falschen Zeitrichtungen wirksam zu bekämpfen!“ — Bezüglich eines jener „freieren“ Nachfolger des hl. Thomas, nämlich des *P. Liberatore*, hieß es in der gleichen Zeitschrift: „Man wird es nicht wagen können, ihn des sklavischen (!) oder blinden (!) Thomismus anzuklagen; er studiert seinen Meister, nicht wie ein Schüler, sondern wie ein späterer Meister; die Bewunderung, die er für ihn hat, hält ihn nicht ab, ihm z. B. in der Frage über die mögliche Ewigkeit der Welt entgegenzutreten“ (a. a. O. S. 601). Später verwirkte *P. Liberatore* jedenfalls das zweifelhafte Lob dieses Recensenten, denn nachdem er den hl. Thomas besser studiert und verstanden hatte, entschied er sich auch in der angeführten Frage für seine Lehre: „*Ego a sententia S. Thomae recedendum non censeo, nempe quod argumenta contra possibilitatem absolutam creationis aeternae, quamvis valde probabilia sint, tamen plenam non pariant certitudinem*“ (*Cosmologia* cap. 1. art. 6 n. 46; *Prati* 1883, II. 54).

Wir Thomisten sind also daran gewohnt, daß uns von gewisser Seite das zum Vorwurf gemacht wird, was wir selbst uns zur größten Ehre anrechnen und als größten Vorteil für die theologische Wissenschaft betrachten, nämlich das treue Festhalten an der Lehre des größten Theologen, den die Kirche bis jetzt gehabt hat. Wir wissen uns dabei in Übereinstimmung mit der Kirche selbst: „*Volumus et tenore praesentium vobis*

injungimus, — hat ein Vorgänger Leos XIII. (P. Urban V.) gesagt — ut S. Thomae doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini, eandemque studeatis totis viribus ampliare.“ — Aber wir müssen doch noch zusehen, ob der Vorwurf des P. Lahousse bezüglich des vorliegenden Lehrpunktes wenigstens materiell auf Wahrheit beruht. Wir fragen uns also, ob denn wirklich „omnes Thomistae“ in dieser Lehre dem hl. Thomas einfach nachfolgen.

Wir machten schon früher darauf aufmerksam, daß die in Rede stehende Lehre an sich von höchst untergeordneter Bedeutung ist, und daß sie in keiner Weise ein Fugstein im Lehrgebäude des Aquinaten ist. Auch zeigten wir bereits, daß die meisten Schüler des hl. Thomas sich nicht darauf beschränkten, an diese Frage, wie ihr Meister, in abwägend kritischer Weise heranzutreten, sondern auch in positiv-thetischer Weise eine Lösung derselben versuchten. In dieser thetischen Behandlung unserer Frage aber gehen die Thomisten weit auseinander. Und diese „dissensio Thomistarum“ war von alters her in beiden Lagern bekannt (Vgl. Bd. V. S. 152 ff.). Es blieb dem P. Lahousse vorbehalten, herauszufinden, daß alle Thomisten ihrem Führer in dieser Frage einfach nachtraten. — In einem Punkte, dem einzig wesentlichen (den aber nicht alle als solchen erkannten), stimmten allerdings alle Thomisten mit ihrem Meister überein, darin nämlich, daß sie für ihre positive Lösung jener Frage keine zwingende Beweiskraft in Anspruch nahmen. Das ist, wie gesagt, das Einzige, was der hl. Thomas bezüglich dieser Frage behauptet: mit nötiger Demonstration kann weder die Notwendigkeit, noch die Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung dargethan werden; daß die Welt thatsächlich einen zeitlichen Anfang hat, wissen wir mit absoluter Gewißheit nur aus dem Glauben. Wahrscheinlichkeit kann hierüber auch die Vernunft gewinnen, nicht aber eine solche Gewißheit, die jeden Zweifel ausschließt. Diese Wahrscheinlichkeit suchten die Thomisten, jeder in seiner Art, zu erlangen, und damit gingen sie über ihren Meister hinaus, obgleich sie im eigentlichen Kern

der Frage, — sich selbst dessen vielfach nicht bewußt¹ — mit ihm in Übereinstimmung blieben. Viel enger schlossen sich an die eigentliche Fassung der Frage beim hl. Thomas die ältesten Scholastiker an. Zu dem schon früher von uns erbrachten Beweise hierfür (vgl. Bd. V. S. 141 ff.) möge es uns erlaubt sein, hier noch das Zeugnis Wilhelms von Occam hinzuzufügen, der mit seinem Ordensgenossen Duns Scotus hierin genau übereinstimmt. Er ist ein Beleg mehr dafür, wie wenig der heil. Thomas in seiner Auffassung „isoliert“ geblieben ist, und daß nicht „alle großen Scholastiker aus der Franziskanerschule“ wie der hl. Bonaventura dachten. In II. Sent. quaest. 8 sagt Occam: „Ad dubitationem de aeternitate mundi, utrum potuit fuisse ab aeterno per potentiam divinam, dico, quod utraque pars potest teneri, et neutra potest sufficienter reprobari. Quia tamen non videtur includere manifestam contradictionem, mundum fuisse ab aeterno (licet Gaufredus dicat oppositum), ideo primo pono rationes probantes, quod non potuit fuisse ab aeterno, quae inter illas magis videntur concludere . . . Sed istis rationibus non obstantibus videtur quod nulla sit manifesta contradictio, creaturas fuisse ab aeterno, nec repugnat nec ex parte Dei, nec ex parte creaturae . . .“

Es kann wohl kaum als ein Fortschritt des Denkens und Wissens angesehen werden, daß Neuere mit Aufserachtlassung jener den Alten geläufigen Unterscheidung für ihre Ausführungen über unsere Frage unbedenklich und schlechthin demonstrative Beweiskraft in Anspruch nehmen. Ja, es macht einen geradezu abstofsenden Eindruck, wenn man nach Durchgehung der Geschichte dieses Lehrpunktes das solide und dabei zurückhaltende Verfahren der Alten — welches immer ihre positive Lösung gewesen sein mag — vergleicht mit gewissen Neueren, die in der Behauptung der Möglichkeit einer anfangslos erschaffenen Welt nichts wie „Widersprüche und Absurditäten“ sehen und rundweg behaupten: „Wir sind durch absolute Denknöwendigkeit gezwungen, ein geschaffenes anfangsloses Sein für

¹ Sehr klar war sich darüber Goudin, *Physic. pars II. Disp. unic. quaest. 1 art. IV: Observandum ad Obj. 1.* (Urbeveteri 1859, III. 39.)

eine offenbare Ungereimtheit zu halten“. (Stentrup S. 52 f.) Man begreift dann die Ironie, deren selbst der Heilige von Aquino sich nicht erwehren konnte, daß nämlich diese „soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia“ — und seine Frage, wie es denn komme, daß tot nobilissimi Philosophorum diese „offenbaren Ungereimtheiten“ nicht gesehen haben. „Absoluter Denknöthigkeit“ würden doch auch wohl diese sich gefügt haben. In unserer kritischen Darstellung der Lehre des Aquinaten haben wir gefunden, daß er seine Thesis bewiesen hat, sowohl a priori als a posteriori. Alle von ihm geprüften Beweisversuche ergaben sich als nicht „cogentes“, „non necessariae“ u. s. w. Wir haben uns auch bemüht, die von Späteren versuchten Beweise aufzufinden und zu prüfen. Und wir müssen gestehen, daß wir kaum einen einzigen neuen Beweisversuch gefunden haben; alles Vorgebrachte ist nur ein Wiederaufwärmen des vom hl. Thomas bereits Widerlegten, verbunden mit einem kleinlichen Nörgeln an seiner Widerlegung. Gewiß darf man also nicht glauben, durch neu erdachte Beweismomente das zur Evidenz gebracht zu haben, was zur Zeit des Aquinaten noch in Dunkel gehüllt gewesen sei.

Will man in dieser Frage, wie in allen anderen, an welche ganze Jahrhunderte die Schärfe ihres Denkens gesetzt haben, gedeihlich weiterarbeiten, so muß man den Reingewinn der Vorgänger, ihr Endergebnis, zum Ausgangspunkt nehmen. Darum dürfen solche Fragen nur auf Grund einer genauen Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung der an sie gesetzten Geistesarbeit und der etwa über sie geführten Kontroversen behandelt werden. Wer das nicht thut, der fördert die Wissenschaft nicht, sondern hält sie auf.

