

Verteidigung der Möglichkeit einer anfanglosen Weltschöpfung

Autor(en): **Jellouschek, Carl J.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **26 (1912)**

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761998>

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

doch beredt durch die weise Ordnung in ihrem Wandel und ihrer Bewegung“,¹ das ist wohl die Vernunft allein auch ohne Offenbarung zu erkennen imstande — aber auch, daß die Welt in der Zeit oder richtiger mit ihr begonnen, wer wollte das so leichthin behaupten? Volle Gewißheit bietet da nur der Glaube. Es gibt ja, wie auch Augustinus berichtet, tatsächlich manche, welche die Welt als Werk Gottes anerkennen, von einem zeitlichen Anfang aber nichts wissen wollen, „so daß sie also auf eine schwer faßbare Art und Weise (*modo quodam vix intellegibili*) immer geworden sei“.²

Immerhin also läßt sich die Möglichkeit einer ewigen Welterschöpfung doch irgendwie denken, und es ist auch nicht ganz unerklärlich, wie manche Philosophen und selbst Theologen wirklich zu dieser Annahme gelangten. Es sollte durch sie wohl jeder Schein von Veränderlichkeit von Gott abgewandt werden, als ob es ihm auf einmal in den Sinn gekommen wäre, sich schöpferisch zu betätigen, nachdem er zuvor nie daran gedacht. Wenn die Allmacht Gott von Ewigkeit her zukommt, lehrt Origenes,³ müsse sie die ganze Ewigkeit hindurch einen Gegenstand für ihr Wirken haben, ohne einen solchen sei Gott einfach nicht allmächtig, ebensowenig wie man von einer Vaterschaft eines kinderlosen Menschen sprechen könne. Hätte aber die Kreatur einmal zu sein begonnen, so könne man erst von da ab von einer Allmacht Gottes reden, er hätte somit eine neue Vollkommenheit erhalten — ganz gegen den wahren Gottesbegriff. Freilich habe man sich nicht unsere gegenwärtige Welt als anfangs- und endlos zu denken, denn so könnte sie von keinem Geiste, auch nicht vom göttlichen, umfaßt werden, sondern es sei ihr eine andere vorhergegangen und so fort ins Unendliche, eine Ansicht, die in etwa an stoische und neuplatonische Gedanken erinnert. Wenn Plotin,⁴ einer der größten Meister der neuplatonischen Schule, „einen Kreislauf der Weltentwicklung annimmt, indem die Welt nach gewissen

¹ ebda. ² ebda.

³ Vgl. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II⁸, Berlin 1898; 92 f. und A. Stöckl, Gesch. d. christl. Phil. zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891; 125 ff. 143.

⁴ Vgl. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 2³, Leipzig 1881, 552. Für die Ewigkeit der Welt traten alle bedeutenderen Anhänger der neuplatonischen Schule, deren Begründer, Ammonius Sakkas, des Origenes Lehrer war, ein.

Perioden wieder in den früheren Zustand zurückkehren sollte“, so haben schon lange vor ihm Heraklit¹ und Empedokles,² vielleicht auch schon Anaximenes und Anaximander ähnliche Anschauungen vertreten. Unsere Welt erklärt als erster Aristoteles³ für ewig: die Ewigkeit und Notwendigkeit, die dem höchsten Prinzip, das reine Aktualität ist, wesentlich zukommt, wird auch seiner Wirkung zugeschrieben. Des Stagiriten Lehre verteidigt Theophrast⁴ gegen den Stoiker Zeno; ihr hängen in der Mehrzahl die Neupythagoreer an.

Daß die Alten über diesen Gegenstand oft Meinungen hegten, die unserer Überzeugung ganz zuwiderlaufen, darf uns nicht wundernehmen, da sie ja vielfach unserem Schöpfungsbegriff gänzlich fernstanden. Gewißheit in der schwierigen Frage nach dem Weltanfang zu erlangen ward, wie schon angedeutet, erst der gläubigen Menschheit ermöglicht, und so wenden sich die Kirchenväter, die überhaupt Aristoteles nicht sonderlich begünstigten, gegen dessen Lehre von der Ewigkeit der Welt. Mit regem Interesse wurde das Problem des Weltanfanges beziehungsweise der ewigen Schöpfung, insofern wir hierbei bloß die Vernunftseite zu Rate ziehen, wieder in der Zeit der Hochscholastik erörtert, nachdem schon die Araber⁵ hier den christlichen Abendländern vorangegangen waren. Alexander von Hales (geb. zwischen 1170—80, gest. 1245) und Albertus Magnus⁶ (geb. 1193, gest. 1280) tun beide dar, daß die Beweise, die man für die Ewigkeit der Welt vorbringt, nicht stichhaltig sind, und sie suchen

¹ Zeller, ebda. I 2⁵, Leipzig 1892; 687 f.

² Zeller, a. a. O. 773 f.

³ Zeller, a. a. O. II, 2³, Leipzig 1879, 432 ff. Siebeck, Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt. (Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, Halle 1873; 137—189.) Eug. Rolfes, Aristoteles' Metaphysik II, Leipzig 1904, 180 f. Anmerk. 34.

⁴ Zeller, a. a. O. 836. Über die Neupythagoreer ders. III, 2, 131.

⁵ Vgl. M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen. Münster 1900 (Bäumker und Hertling, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. III. H. 4.) Die Behandlung des Problems in der jüdischen Philosophie siehe bei A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, Mainz 1865, 254 f. (Saadiah Fajjumi); 276—83 (Moses Maimonides † 1204, der über die Frage so denkt wie später Thomas von Aquino).

⁶ Vgl. C. Werner, Der hl. Thomas von Aquino I, Regensburg 1889, 334 f.

auch den zeitlichen Beginn der Welt durch Vernunftgründe strenge zu beweisen. Der hl. Thomas¹ aber bringt im apologetischen Interesse gegen diese Gründe Bedenken vor, ja er erklärt ausdrücklich, daß die zeitliche Schöpfung weder aus dem Wesen der Welt noch aus ihrer Ursache demonstrativ bewiesen werden könne, und er bemerkt am Schlusse seiner Auseinandersetzung:² „Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.“ Trotzdem ist aber der hl. Thomas weit entfernt, die Möglichkeit einer anfangslosen Welterschöpfung mit positiven Gründen zu stützen, ja er verteidigt vielmehr die Angemessenheit der zeitlichen Entstehung.

Während einige Scholastiker der folgenden Zeit z. B. Ägidius Colonna von Rom († 1316), Joh. Duns Scotus († 1308), Thomas von Straßburg († 1357), in der Lösung unserer Frage ganz auf seiten des engelgleichen Lehrers stehen, gehen andere weiter als er und formulieren die Frage geradezu: *Utrum mundus potuerit esse ab aeterno?* Es wären hier viele Namen zu nennen (vgl. Esser a. a. O. S. 29 ff.), jedoch nur die ersten drei sollen herausgegriffen werden, die Thomas Esser in seiner Liste unter den Scholastikern aufführt, welche auf Grund der Lehre des hl. Thomas für die Möglichkeit der Ewigkeit aller Geschöpfe (mit einziger Ausnahme des Menschen) eintreten. Diesen dreien: Herveus Natalis³ († 1323), Gregorius Ariminensis⁴ († 1358) und dem Fürsten der Thomisten, Joannes Capreolus⁵

¹ Vgl. Th. Esser, Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, Münster 1895.

² S. theol. 1. q. 46. a. 2.

³ Nach Carl Werner (a. a. O. III, 104) der ausgezeichnetste Vertreter der thomistischen Lehre im vierzehnten Jahrhundert. Benützt wurden seine: *In quattuor Petri Lombardi volumina scripta subtilissima*, Venetiis 1505 und von den acht den *Quodlibeta subtilissima* (Venetiis 1513) angefügten Traktaten der dritte: *De aeternitate mundi*.

⁴ cf. Hurter, *Nomenclator literarius theol. cathol.* II³, Oeniponte 1906, 620. Wichtig ist für uns: *In secund. Sent.* (Venetiis 1518) dist. 1, q. 3.

⁵ Johannes Capreolus, mit dem ehrenden Beinamen *Princeps Thomistarum*, schrieb die *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis*, „unstreitig das vorzüglichste Werk der mittelalterlichen Thomistenschule mit vollständigster Berücksichtigung aller Meinungsgegensätze zur thomistischen Doktrin, welche aus der nachthomistischen Entwicklung der Scholastik während zweier Jahrhunderte sich herausgebildet hatten“. Vgl. Werner, a. a. O. 151 ff. Im 2. Buch dist. 1. quaest. 1 handelt er über unseren Gegenstand.

(† 1444), möge noch Joannes a Neapoli,¹ ein Zeitgenosse des Erstgenannten, beigezelt werden. Es sollen nun aber nicht die Lehren dieser Männer im einzelnen nacheinander dargelegt werden, da dies viele Wiederholungen nötig machen und den Überblick erschweren würde, sondern was sie über unseren Gegenstand in ihren Schriften niedergelegt haben, soll zu einem nach gewissen Gesichtspunkten geordnetem Ganzen zusammengefügt werden, so daß sich uns ein einheitliches Bild von der Lösung des Problems der Ewigkeit der Welt² ergibt, wie sie sich auf Grund der Denkbarkeit dieser Gelehrten uns darstellt.

Bei der Untersuchung, ob eine anfangslose Schöpfung möglich sei, ist — wir folgen hierin dem hl. Thomas³ — auf ein Zweifaches das Augenmerk zu richten: ob Gott von Ewigkeit schaffen konnte und ob die Anfangslosigkeit nicht gegen das Wesen der Geschöpfe sei. Letzteres ist nun an der ganzen Frage das Wichtigere, denn läßt sich zeigen, daß zwischen dem Anfangslossein und Geschaffensein kein Widerspruch besteht, so ist bezüglich des ersten Punktes nicht mehr zu zweifeln, da Gott alles vermag, was in sich möglich ist. Das die Grundgedanken für den ersten Hauptteil der folgenden Darlegung, der zweite wird Einwänden gegen die Ewigkeit der Welt gewidmet sein.

Erster Teil.

I.

Gott vermag alles, was, wie soeben gesagt wurde, in sich möglich ist, was, wie Johann von Neapel⁴ sich ausdrückt, irgendwie die ratio entis haben kann. Der Beweis ist leicht. Wie sich die Macht zu irgendeinem Möglichen verhält, so die Allmacht, die wir Gott beilegen, zu allem Möglichen. Möglich aber ist alles Notwendige, der konträre Gegensatz des Unmöglichen, und alles Kontingente, das kontradiktorisch dem Unmöglichen entgegensteht.

¹ In Betracht kommen seine *Quaestiones variae Parisiis disputatae* (Neapoli 1618) und zw. q. 23.

² cf. Joh. a Neap. a. a. O. q. 23, responsio ad quaest. punctum primum: „Ad praesens nomine aeternitatis intelligitur duratio quaedam creata, quaecumque sit illa, sc. vel habens successionem vel non, carens principio“. Das möge zur Klarstellung der Ausdrücke: Anfangslosigkeit, Ewigkeit, sempiternitas in unserer Arbeit genügen.

³ Sum. theol. 1. q. 46, a. 2. Greg. Arim. a. a. O. ad oppositum.

⁴ a. a. O.

Da nun alles Seiende entweder notwendig oder kontingent ist, erstreckt sich Gottes Macht auf alles, was sein kann. Ein zweiter Grund ist noch der, daß jedes tätige Ding etwas ihm Ähnliches wirkt; möglich also ist der aktiven Potenz eines Dinges nur, was ihm ähnlich werden kann. Gott vermag sonach, da er alle Seinsvollkommenheit besitzt, alles, was die *ratio entis* haben und so ihm ähnlich sein kann; was aber Sein und Nichtsein oder einen Widerspruch in sich schließt, ist ihm unmöglich. Es erübrigt also bei dem Gegenstande, der uns beschäftigt, nur noch zu prüfen, ob der Begriff einer ewigen Wertschöpfung (Hervorgebrachtsein und ewige Dauer) in sich widerspruchsvoll sei oder nicht. Doch zuvor sollen noch einige Argumente des Johannes, welche die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung von seiten Gottes beleuchten, hier Platz finden. Wenn Gott in der Zeit die Welt geschaffen, versichert er einmal, so war es ihm auch von ewig her möglich, da seine Macht immer dieselbe ist.¹ — Eine vollkommene Ursache, die von Ewigkeit her zum Wirken keiner Überlegung und keiner Materie bedarf, noch eines Werkzeuges oder einer Frist, kann einen mit ihr gleichwährenden, ewigen Effekt haben, und das trifft bei Gott zu; ergo.² Denken wir uns nämlich ein solches vollkommenes Agens, wo alle diese Bedingungen erfüllt sind, so kann es, wann immer es gesetzt wird, mit seiner Tätigkeit anheben; wenn nun diese eine augenblickliche, plötzliche (nicht über einen Zeitraum sich erstreckende) ist, so muß auf denselben Moment, indem die Handlung einsetzt, auch deren Terminus fallen. In dem Augenblick aber, in den der Terminus der Handlung fällt, liegt der Effekt vor, der durch die Handlung zustande kommt und auf den sie hingeeordnet ist. Somit kann in unserem Falle alsoogleich, da ein solches Agens gesetzt wird, auch seine Wirkung sein. Zu demselben Ergebnis kommen wir, wenn wir von der Erwägung der Gründe ausgehen, derentwegen eine Wirkung mit ihrer Ursache nicht gleichdauernd sein kann. Es kann das daher rühren, daß die Ursache nicht sogleich, wenn sie in die reale Ordnung eintritt, vollkommen ist und wirken kann (der Mensch in seiner Kindheit z. B.), oder daß zum Handeln Überlegung

¹ qu. 23, pro parte opposita.

² a. a. O. punct. IV. primo.

erforderlich ist, oder wegen des Mangels einer Materie oder geeigneter Instrumente, auf die eine Wirkursache angewiesen ist, oder weil sich endlich die Hervorbringung selbst über eine gewisse Zeit hin ausdehnt, vor deren Ablauf der Effekt nicht vorliegen kann. Wo sich aber alle diese Hemmnisse nicht finden, kann, sobald die wirkende Ursache da ist, auch ihre Wirkung eintreten.

Es wäre dann, um auf einen weiteren Grund des Johannes¹ einzugehen, doch merkwürdig, wenn Gott das nicht vermöchte, was ein Geschöpf zustande bringt. Wenn nämlich die Sonne ewig wäre und auch die Luft, so hätte sie von Ewigkeit die Luft erleuchten können; sie hätte also einen mit ihr gleichewigen Effekt. Ein solcher muß auch bei Gott möglich sein, da er doch mächtiger ist als jegliche Kreatur. Mit dem Einwand aber, daß Gott nicht mit Naturnotwendigkeit wirkt wie die Sonne, ist gar nichts erreicht, denn mit freiem Willen tätig zu sein, ist Zeichen der Vollkommenheit und tut der Macht keinen Eintrag, zumal ja Gott bei seinem Wollen der Überlegung überhoben ist. — Gott vermag sodann² mehr zu wirken, als unser Verstand denken kann. Daß aber etwas geworden und doch von Ewigkeit her ist, können wir uns denken, wenn auch nur schwer; man erinnere sich nur an das „modo quodam vix intellegibili“ St. Augustins.³ Schwierigkeit bereitet eben unserem Intellekte das, was sich unserer Einbildungskraft entzieht (*οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ*. Arist. de anima 3; 7, 431a 16, 17). Unendliches aber, wie sollen wir uns das vorstellen? Der eben erwähnte hl. Lehrer führt in seinem Werke vom Gottesstaat⁴ einen Versuch der Platoniker an, wie sie eine ewige Schöpfung dem Verständnisse näher zu bringen suchten; es ist das bekannte Beispiel vom Fuße, der, wenn er von ewig her im Sande stünde, von Ewigkeit darin seine Spur verursachte. So einsichtsvolle Philosophen wie diese, meint Johannes, hätten sich zu dieser Aufstellung sicherlich nicht verstanden, wenn zwischen Hervorgebrachtsein und Immersein ein Widerspruch wäre. Zum Schlusse sei noch auf Herveus⁵ Rücksicht genommen, der einmal von dem Gedanken ausgeht, daß Gott die Welt vor einem Zeitraume schaffen konnte, der größer ist als jeder beliebig angenommene

¹ a. a. O. p. IV. secundo. ² a. a. O. p. IV. tertio.

³ Vgl. Seite 156. ⁴ De civit. Dei l. 10, c. 31.

⁵ Tractat. de aeternitate mundi q. 5, in contrar.

andere, was sich nur von einer anfangslosen Dauer behaupten läßt. Also ist eine ewige Welt möglich. Daß Gott sie früher erschaffen konnte, als es tatsächlich geschah, sei es um eine bestimmte Anzahl von Jahren früher oder um eine Zahl, die größer ist als jede gegebene, läßt sich nicht in Abrede stellen, was im besonderen das zweite anlangt, so ist ja Gottes Wirksamkeit nicht auf eine gewisse Zahl von Jahren beschränkt; es läßt sich immer wieder eine Zahl denken, die größer ist als die in Frage stehende, und auch für sie besteht die Möglichkeit der Schöpfung von seiten Gottes, und so müssen wir zum Unendlichen fortschreiten.

II.

Gott kann zweifelsohne von Ewigkeit schaffen, es müßte denn sein, daß ein anfangsloses Geschöpf, weil einen Widerspruch in sich schließend, nicht denkbar wäre. Das zu untersuchen, ist nunmehr unsere Aufgabe: es ist der Kernpunkt der ganzen Frage.¹ Der folgenden Erörterung möge die Einteilung des Herveus (in quaestio V. seines tractatus de aeternitate mundi) zugrunde gelegt werden: Wenn es der Kreatur widerstreitet ewig zu sein, so hat dies seinen Grund entweder darin, daß sie geworden, hervorgebracht ist, oder wenn das nicht, weil die Möglichkeit besteht, daß sie auch nicht sei oder endlich, weil sie aus dem Nichts ist. Im Anhang soll dann noch einiges über das Notwendige gesagt werden.

A.

Trotzdem die Kreatur geworden ist, kann sie immer noch eine anfangslose Dauer haben. Was nämlich das Werden betrifft, so spricht man davon in zweifacher Weise.² Es kann etwas entstehen durch schlechthinnige Annahme des Seins — das Hervorbringen, das dem dann entspricht, besteht in der unmittelbaren Mitteilung des Seins an ein anderes wesentlich Verschiedenes — oder es entsteht etwas durch Umwandlung eines Subjekts (quod

¹ Johann von Neapel sagt geradezu: „Est ergo intellectus tituli quaestionis quaerere, utrum ista duo repugnent ad invicem, sc. aliquid factum esse a Deo et carere durationis principio, quia si non repugnant, poterit Deus creaturam aliquam produxisse ab aeterno, si autem repugnant, non poterit.“ (a. a. O. punct. I.)

² Zum folgenden siehe: Hervei tract. de aet. mundi q. 2 Respond. I, II, III und: In secund. Sent. dis. 1. q. 1. a. 1.

fit de non tali tale). Zum Begriffe des Werdens genügt es nun, das Sein von einem anderen dem Subjekte nach verschiedenen Dinge zu haben, ob mit einem Beginn oder anfangslos, kommt hier nicht in Betracht, denn der Umstand, daß das Sein einmal begonnen (*novitas essendi*), fügt zur Inempfangnahme des Seins, wie es das Werden ist, nichts hinzu. Er besagt ja nur die Negation oder Privation des Seins in der vorausgehenden existierenden oder möglichen Zeit; etwas Negatives oder Privatives kann aber doch nicht zum Begriff eines Positiven, wie es das *facere* und *fieri* ist, gehören. Herveus führt hier auch das Beispiel von der ewigen Fußspur im Sande an, bei der doch niemand einen Zweifel hat, daß sie vom Fuße verursacht sei. Daß sodann Hervorbringendes und Hervorgebrachtes dem Subjekte nach verschieden, das eine außerhalb des anderen dem Subjekte nach sei, ergibt sich aus dem Wesen der Hervorbringung, *factio*, die im Gegensatz zur *actio immanens* auf die äußere Materie hingeht.

In der zweiten *Quaestio* des schon zitierten Traktates zeigt Herveus, daß das Gewordene darin, daß es geworden, nicht die Möglichkeit nicht zu sein, das *possibile non esse*, einschließt, oder dieses ihm zukommt, weil es geworden ist. Daraus folgt dann, daß das Gewordensein nicht dem widerstrebt, was notwendig von ewig her ist. Bei dieser Gelegenheit sei zum besseren Verständnisse des Weiteren einiges über die Natur des Möglichen und Notwendigen bemerkt. Abgesehen vom *possibile der potentia activa* kann man nach Herveus ein dreifaches Möglichsein unterscheiden: das *possibile subiective* mit Rücksicht auf die *potentia passiva*, wie es von der Materie mit Bezug auf die substantielle Form oder von einem Subjekt mit Rücksicht auf ein Akzidens ausgesagt wird, ferner das *possibile obiective*, wenn etwas Objekt einer transienten (nach außen gehenden, an einem anderen sich vollziehenden) Tätigkeit ist, so die Kreatur, weil sie Gegenstand des göttlichen Wirkens ist. Endlich spricht man in Sätzen von Möglichkeit wegen der Vereinbarkeit der Termini (Subjekt und Prädikat). Notwendig aber ist, was sich unmöglich anders verhalten kann. Was also, wie es oben hieß, notwendig von ewig her ist, kann unmöglich von Ewigkeit her nicht sein.

Nun zum Beweise selbst, daß das Gewordene als solches nicht das *possibile non esse* einschließt! Man kann da

sowohl von der Natur des objektiv Möglichen als auch von einem Vergleich der Wirkung und ihrer Ursache ausgehen. In der Natur des Gewordenen liegt nach dem früher Gesagten das possibile obiective, deshalb aber muß ihm nicht auch das possibile non esse (die Möglichkeit nicht zu sein oder das Nichtsein möglicherweise) folgen, und es steht so nichts im Wege, daß es notwendig von Ewigkeit sei. Daß etwas, weil es objektiv möglich ist, nicht die Möglichkeit zum Nichtsein haben muß, versichert Herveus, indem er sich auf des Aristoteles Lehre stützt, daß nicht jede Möglichkeit Potenz zu Entgegengesetztem sei (*φανερὸν δὲ ὅτι οὐ πᾶν τὸ δυνατόν ἢ εἶναι ἢ βαδίζειν καὶ τὰ ἀντικείμενα δύναται* und . . . *ὅτι οὐ πᾶσα δύναμις τῶν ἀντικειμένων* 2. Periherm. lect. XI; vergl. auch 9 Met. c. V). Das Gewordene braucht demnach, weil es objektiv möglich ist, nicht auch die Möglichkeit nicht zu sein aufzuweisen. Dasselbe ergibt auch folgende Überlegung: wie sich das possibile subiective zum Akt dessen verhält, wessen Subjekt es ist, so verhält sich das objektiv Mögliche zum Wirklichsein, zu dem durch die Tätigkeit des Agens aktuierten Sein. Aber nicht jedes subjektiv Mögliche ist es im Hinblick auf entgegengesetzte Akte, also ist auch nicht jedes objektiv Mögliche mit Rücksicht auf entgegengesetzte Akte möglich, so daß es notwendigerweise die Möglichkeit nicht zu sein besitzen müßte. Zum Beweis des Obersatzes: Wie es ein Subjekt gibt, das eine notwendige Beziehung zu seinem Akt hat, z. B. Mensch zu seiner Eigentümlichkeit risibilitas, so sind auch Dinge denkbar mit einer notwendigen Beziehung zu ihrer Tätigkeit und darum auch ein objektiv Mögliches, das notwendig von ihr betroffen wird (z. B. bei Erleuchtung der Luft durch die Sonne). Die Wahrheit des Untersatzes aber erhellt leicht aus Beispielen. Die Materie des Himmels ist subjektiv in Potenz hinsichtlich der Form des Himmels, ohne daß aber auch nur im geringsten die Möglichkeit zum entgegengesetzten Akt besteht.¹ Ähnlich ist es beim Menschen bezüglich der soeben berührten Eigentümlichkeit der risibilitas.

¹ Vgl. Sum. theol. 1. q. 97. a. 1: „ . . . aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo ex parte materiae, eo sc. quod vel non habet materiam sicut angelus, vel habet materiam, quae non est in potentia nisi ad unam formam sicut corpus caeleste et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile.“

Daß das Gewordene als solches nicht das possibile non esse in sich befaßt, läßt sich auch aus dem Vergleich des Wirkenden und der Wirkung zeigen. Wenn es sich um ein Ding handelt, das mit Notwendigkeit von einem anderen hervorgebracht wird, so tritt, wenn die Ursache da ist, mit Notwendigkeit auch die Wirkung ein. In einem solchen Fall sind demnach Wirkursache und Effekt zugleich. Zum besseren Verständnisse möge auch hier das Beispiel von der Sonne dienen, mit deren Dasein die Erleuchtung des Luftraumes untrennbar verbunden ist. Wenn nun Dinge unter einem bestimmten Verhältnisse mit Notwendigkeit zugleich existieren, so ist für diese Koexistenz die Frage, ob sie in einer gewissen Zeit oder von Ewigkeit her mit-sammen da sind, völlig belanglos, denn bei einer Notwendigkeit, die auf Beziehungen gründet, auf denen die Wissenschaften beruhen, sehen wir von jedem Zeitunterschiede ab. Nach dem Gesagten nun gibt es Dinge, die mit Notwendigkeit zugleich sind und deren eines Ursache und das andere Wirkung ist (Sonne und Erleuchtung der Luft). Existierten sie nun beide von ewig her, so müßte die Wirkung, das Gewordene notwendig ewig mit ihrer Ursache koexistieren.

Hier liegt durchaus keine *petitio principii* vor, wie man vielleicht einwenden wird. Unser Argument setzt nämlich, so könnte man sagen, schon voraus, daß es ein Agens gibt, das von Ewigkeit notwendigerweise handelt; das sei erst zu beweisen. Wenn es ein solches gäbe und es mit Notwendigkeit handelte, so müßte ja sicherlich ein von Ewigkeit an Hervorgebrachtes da sein. Es ist jedoch der ganze Einwurf verfehlt, da es sich ja bei der ganzen Sache nicht darum handelt, ob ein *agens ex necessitate naturae* von Ewigkeit existiert, sondern darum, ob es einem Ding, falls es von Ewigkeit her da wäre, widerstreiten würde, von Ewigkeit her mit *Naturnotwendigkeit* tätig zu sein. Daß dem nicht so ist, beweist unser Argument, denn es tut dar, daß der Ursache nicht die notwendige Koexistenz des Effektes widerspricht, auch wenn sie von ewig her statt hat. — Zu unserem Argument *ex comparatione effectus ad efficiens* sei noch einiges bemerkt. Würde die Wirkung nicht notwendig ewig mit ihrer aus Notwendigkeit wirkenden Ursache existieren, so käme das entweder daher, weil es zum Wesen der *causa efficiens* gehört, daß ihr Effekt die Möglichkeit hat nicht zu sein, wenn die Ursache

selbst existiert, oder aber weil die Wirkung später sein muß als ihre Ursache. Keines von beiden trifft jedoch zu, denn sowie eine mit Notwendigkeit wirkende Ursache vorliegt, bringt sie auch ihre Wirkung hervor. Wenn deshalb etwas von Ewigkeit her mit Notwendigkeit ist, dem das *agere de necessitate* widerstreitet, so ist nicht die ewige Dauer der Grund davon, sondern die Willensfreiheit, die dem Handelnden eignet. Aus diesen Ausführungen geht hervor, daß zwischen dem, was mit Notwendigkeit von ewig her ist, und dem Gewordensein kein Widerspruch besteht. In jenen Fällen aber, wo der Effekt tatsächlich nicht mit Notwendigkeit ewig sein kann, ist der Grund entweder darin zu suchen, daß die Wirkung durch Bewegung entsteht,¹ oder weil die Ursache nicht ewig oder nicht mit Notwendigkeit tätig ist. Letzteres ist auf dreifache Art möglich: entweder weil das Agens freien Willen besitzt oder in sich behindert wird durch den Verlust seiner Kraft, durch die eigene Ohnmacht, wie die körperlichen Ursachen, oder von seiten des leidenden Subjekts durch die gegenteilige Disposition.

Wir haben früher den Satz aufgestellt: Wenn die Kreatur nicht ewig sein kann, so kann das daher rühren, daß sie geworden ist, und wir haben dargelegt, was Herveus in seinem Traktat von der Ewigkeit der Welt darüber ausführt. Auch in seinem Sentenzenkommentar² kommt er darauf zu sprechen. Der Gedankengang ist dort folgender: ein Effekt, der sein Sein von der Ursache durch *fieri indivisibile* hat, kann sogleich, wenn die Ursache da ist, eintreten, so daß also, wenn die Ursache von Ewigkeit ist, auch der Effekt von Ewigkeit sein kann. Das ist nun bei den Geschöpfen Gottes denkbar, da sie auf die angegebene Art entstehen. Zum Beweise ist zu sagen: kann der Effekt nicht zugleich mit seiner Ursache sein, so kommt das daher, weil er der Dauer nach (*duratione*) später ist als das Werden oder Hervorbringen oder weil das Hervorbringen oder wenigstens das Vollenden später ist als der Handelnde selbst. Doch wenn wir es mit einem *fieri indivisibile* zu tun haben, trifft keines von beiden zu. Denn in diesem Falle ist das Hervorbringen, Werden und Gewordensein zugleich (*simul duratione*), also folgt

¹ Die nähere Ausführung siehe Seite 172 f.

² In *secund. Sent. vol. dist. 1. q. 1. a. 2, primo, ratio prima.*

der Effekt nicht zeitlich seiner Ursache nach und auch das Werden, Hervorbringen und Vollenden sind nicht notwendig später (*duratione*) als die wirkende Ursache. Sobald sie nämlich im vollkommenen Sein ist, kann sie mit ihrer Tätigkeit einsetzen, Beginn der Handlung aber und Vollendung fallen beim *fieri indivisibile* zusammen.

Hier kann ein anderes Argument des Herveus¹ angeführt werden, entnommen aus den Prinzipien, die beim Werden in Betracht kommen. Es sind dies: die wirkende Ursache z. B. bei der Erwärmung der Wärmespender, das Feuer; das Subjekt, der Gegenstand in unserem Beispiel, der erwärmt wird; die Form selbst, die *terminus ad quem*, Zweck und Ziel des ganzen Werdens ist, und endlich der *terminus a quo*, beim Erwärmungsprozeß die Kälte, während Form die Wärme ist. Mit Ausnahme des *terminus a quo* braucht nun nichts von alledem der Wirkung in der Dauer voranzugehen. Denn in augenblicklichen Handlungen ist die Wirkung nicht später als das Bewirkende oder das Subjekt und die Form ist selbstverständlich nicht früher (*duratione*) als das, dessen Form sie ist. Der *terminus a quo* freilich, das negative Prinzip (*Privation*), mit dem bestimmenden, positiven Prinzip, der Form, unvereinbar, kann nicht zugleich mit der Wirkung sein, die durch die Form ihr Sein empfängt. Es darf indes nicht übersehen werden, daß — genau gesprochen — ein *terminus a quo* bei der Schöpfung gar nicht vorliegt, weil dort kein Subjekt im realen Sein sich findet, das einem von den Gegensätzen zugrunde läge (*sub aliquo oppositorum*), von dem dann durch die Tätigkeit des bewegenden Agens der Übergang zum Gegenteil stattfände. Wenn ein Ding in seiner Gänze, ohne daß irgend etwas vorherbesteht, hervorgebracht wird, so gibt es da kein reales Substrat für einen der Gegensätze; man kann somit auch nicht — außer in der Einbildung — von einem *terminus a quo* reden. Infolgedessen läßt sich also argumentieren: Das kann ewig sein, dem nichts in der Dauer vorausgehen muß. Was nun durch Erschaffung entsteht, ist derart: *ergo*. Der Untersatz ist klar. Zur Erläuterung des Obersatzes: wenn etwas nicht von Ewigkeit sein kann, muß es etwas geben, was der Dauer nach früher sein muß, mit dem es nicht bestehen kann.

¹ a. a. O., *ratio tertia*.

Eine Ergänzung zu dem eben Gesagten bietet Joannes a Neapoli, der in seiner Abhandlung (Resp. punct. IV, quarto) ausführt, daß die ewige Dauer nicht unverträglich ist mit der Natur des Geschöpfes im Hinblick darauf, daß sie geworden — abgesehen davon, daß sie ihr nicht widerspricht, insofern sie ein Seiendes ist, da doch auch Gott ein solches und ewig ist. Wäre es also unmöglich, daß die Kreatur, weil geworden, ewig ist, so könnte man da wieder unterscheiden hinsichtlich der Hervorbringung (factio) selbst und dessen, was ihr zugrunde liegt. Was das erstere angeht, so könnte die ewige Dauer ausgeschlossen werden entweder durch das Nacheinander des Werdens (propter factionis successionem), weshalb das Ende des Werdens nicht zugleich mit dem Anfang sein könnte — allein bei der Schöpfung haben wir ein Werden ohne Sukzession — oder wegen der Unvereinbarkeit der termini der factio, die es mit sich brächte, daß einer dem anderen folgen müßte. Doch auch das schließt die Möglichkeit nicht aus, daß die Kreatur von Ewigkeit sei, denn es gibt Hervorbringungen, in denen wohl der terminus a quo dem terminus ad quem vorangeht, aber nur der Natur nach. Johannes verweist nun auf das Beispiel von der Erleuchtung der Luft durch die Sonne. Nach der gewöhnlichen Ansicht der Theologen, sagt er, sind Sonne und Luft zugleich (u. zw. ante opus distinctionis et ornatus seu ante omnem diem) erschaffen worden. Die Sonne erleuchtete im ersten Moment ihrer Hervorbringung die Luft. Der terminus a quo dieser Erleuchtung aber, die Finsternis, ging dem terminus ad quem nicht der Dauer oder Zeit nach voraus, sondern einzig und allein der Natur nach, weil allenthalben das, was ein Ding aus sich hat, früher der Natur nach (prius natura) ist als das, was es von einem anderen hat; die Luft ist aus sich finster, hell wird sie erst durch der Sonne Licht. In noch höherem Maße kann man aber von der Kreatur sagen, daß ihr Nichtsein dem Sein der Natur nach vorangeht, nicht aber zeitlich oder in der Dauer. Wendet man aber ein, daß sich die Sache bei Gott anders verhalte, da er die Geschöpfe nicht mit Notwendigkeit hervorbringe gleichwie die Sonne ihre Wirkung, so ist zu erwidern, daß Gott, da er — alles Sichbesinnens überhoben — von Ewigkeit den Willensentschluß hat sie hervorzubringen, nichts im Wege steht, sie von Ewigkeit hervorzubringen. — Was das anlangt,

was der Hervorbringung zugrunde liegt, nämlich das Geschöpf selbst, kann man nicht sagen, daß es einer anfangslosen Dauer nicht fähig sei. Es gibt doch Kreaturen, die unvergänglich sind (z. B. reine Geister). Die endlose Dauer aber, die einem Geschöpf zukommen kann, ist nicht weniger unendlich (*infinita*) als die anfangslose; also dürfen wir auch diese der Kreatur nicht kurzweg absprechen.

Die zuletzt behandelten Beweisgründe des Herveus und Johannes haben uns schon zur Frage hinübergeleitet, wie man sich dieses ab *aeterno fieri*, das ewige Werden, zu denken habe. Gregor von Rimini stellt drei *conclusiones*¹ auf, die die Sache noch näher beleuchten. Erstens: es ist möglich, daß ein Ding in seiner Gänze (*rem simul totam*) von Gott hervorgebracht wird, ohne daß dabei etwas an ihm erst zu sein beginnt. So wird ja auch die zweite göttliche Person vom Vater hervorgebracht ganz zumal, ohne daß sie selbst oder etwas von ihr erst zu sein beginnt. Es ist aber nicht in höherem Maße möglich, daß etwas hervorgebracht wird und, wenn es entsteht, zu sein beginnt, als daß etwas, wenn es gezeugt oder sonstwie wirklich hervorgebracht wird, nicht erst beginnt zu sein, und auch Gott kann dies nicht minder als jenes. Zur Begründung seiner ersten Konklusion verweist Gregor noch auf folgendes. Wenn die Sonne einen gewissen Teil der Luft erleuchtete, ohne ihre Stellung ihm gegenüber zu wechseln und ohne daß auch dieser eine Veränderung in Bezug auf die Beleuchtung erführe, so entstünde das Licht in der Luft auf einmal in seiner Gänze. Die Luft wird, wie schon St. Augustin² bemerkt, in Anwesenheit eines leuchtenden Körpers leuchtend (*non est factus lucidus sed fit*) und mag die Luft noch so lange leuchten, so entsteht ihr Licht in jedem Augenblicke jener Zeit und zwar in seiner Totalität zugleich, da ja nicht ein Teil davon früher und der andere später ist, und doch beginnt in keinem Momente jener Dauer, den ersten ausgenommen, jenes Licht oder etwas von ihm zu sein.

Wenn nun eine Sache zugleich in ihrer Gänze hervorgebracht werden kann, ohne daß sie dabei selbst oder etwas von ihr zu sein beginnt, so ist es auch möglich, daß etwas in seiner Totalität zumal entsteht ohne plötzliche

¹ In *secund. Sent. dist. 1. q. 3. a. 1.*

² Nach Gregor, 8 *sup. Gen. ad lit. c. 19.*

oder allmähliche Veränderung. Damit ist aber auch schon die zweite Schlußfolgerung Gregors ausgesprochen. Wäre sie unzulässig, so würde daraus folgen, daß es unmöglich sei, daß etwas vollständig auf einmal entstünde, ohne aber dabei erst zu beginnen. Das Gegenteil davon wurde jedoch vorhin bewiesen. Daß sich aber diese Folgerung ergeben müßte, erhellt sehr leicht. Wenn etwas mit einer Veränderung entsteht, so muß ein Übergang vom Nichtsein zum Sein stattfinden, denn jede Veränderung ist zwischen Entgegengesetztem und eine derartige Veränderung wie hier (beim fieri) kann nur vom Nichtsein zum Sein stattfinden. Dann aber muß das auf diese Weise in seiner Gänze zugleich entstehende Ding einen Anfang besitzen, denn sobald es entsteht, ist es da; unmittelbar zuvor aber war es nicht.

In der dritten conclusio behauptet Gregor die Möglichkeit des ewigen Seins eines von Gott verschiedenen Dinges. Als ersten Beweis bringt er folgenden: wenn die bewirkende Ursache eines von Gott verschiedenen Dinges, das in seiner Gänze zumal hervorgebracht werden konnte, von Ewigkeit da war, ohne irgendeines Requisites zur Hervorbringung jenes Dinges zu ermangeln, so steht der Möglichkeit, daß es von Ewigkeit her gewesen, nichts im Wege.¹ Es gibt nun tatsächlich Dinge, die in der besagten Weise entstehen, z. B. die Engel, und eine Willensursache, die von Ewigkeit ohne allen Defekt hinsichtlich ihres Handelns existiert, Gott. Sonach läßt sich die Möglichkeit des Ewigseins eines von Gott verschiedenen Dinges nicht von der Hand weisen. Was den Obersatz betrifft — der Untersatz ist ja einleuchtend — so kann die ewig bestehende Ursache, von der dort die Rede ist, mit Naturnotwendigkeit oder frei von ewig her tätig sein (*causa naturaliter activa vel libere*). Das erstere bedeutet keine Schwierigkeit, sie bringt dann eben mit Naturnotwendigkeit ewig ihren Effekt hervor; aber auch eine frei wirkende Ursache kann von Ewigkeit wirksam sein. Bei ihr besteht zwar eine solche Nötigung zum Handeln nicht im geringsten, auch wenn alle Erfordernisse dazu vorhanden sind, aber es liegt anderseits auch — wie es der Begriff der Freiheit mit sich bringt — nicht die Notwendigkeit vor, nicht sich zu betätigen oder der Wirkung voranzugehen: sie konnte also, wenn sie von ewig her da ist, auch von Ewigkeit an

¹ Ähnlich Joh. a Neapoli a. a. O. Resp. punct IV. primo.

wirksam sein. — Zum Beweise des Obersatzes dient Gregor ein dem hl. Augustinus¹ entlehntes Beispiel. Dieser erklärt nämlich einmal, wenn das Feuer ewig wäre, müßte auch der von ihm erzeugte Schein ewig sein. Das trifft aber auch nur nach dem Grundsatz zu, daß die Wirkung zugleich eintritt, wenn eine ausreichende mit Naturnotwendigkeit tätige Ursache samt allen zum Wirken nötigen Erfordernissen gesetzt ist. Das ist aber auch bei einer frei handelnden Ursache nicht weniger möglich, ja es gibt, wenn wir genau zusehen, gar keine totale mit Naturnotwendigkeit wirkende Ursache, da doch immer der Konkurs Gottes, dessen Tun ein freies ist, vorausgesetzt wird.

Auch Gregors zweiter Beweis sei hier erwähnt. Der Sohn Gottes ist in Wahrheit von ewig her vom Vater hervorgebracht und daraus wird gefolgert: „igitur aliqua alia res a Deo potuit esse producta ab aeterno“. Das sowohl wie auch was zur Begründung dieser Folgerung gesagt wird: „consequentia patet ex eo, quod non videtur aliqua contradictio implicari, si dicatur: aliquid aliud a Deo ab aeterno productum esse plus quam si dicatur, quod Deus-Filius productus sit ab aeterno“ ist zum mindesten sehr mißverständlich, ja geradezu falsch ausgedrückt.² Der Sohn Gottes ist nicht alia res a Deo, nicht aliud a Deo, sondern nur alius a Patre (Lateran. IV. [anno 1215]: Una quaedam summa res est, quae veraciter est Pater, Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae ac singillatim quaelibet earundem. Et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest: et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud, sed id, quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino; ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur.)³

Meint man aber, die ewige Dauer stünde mit dem

¹ De Trinitate, l. 6, c. 1.

² Gewagt erschien auch schon der erste Beweis zur ersten Konklusion.

³ cf. P. Einig, Inst. theol. dogm. tract. I, Treveris 1905, 127 f.

durch freien Willensentschluß oder in einer vom Urheber verschiedenen Natur hervorgebrachten Ding im Widerspruch, so läßt man im ersten Falle außer acht, daß Gott nicht zu überlegen braucht, daß daher keine Wahl der Handlung vorangeht; auf das an zweiter Stelle Gesagte aber ist zu entgegnen, daß es hinsichtlich der ewigen Dauer gleichgiltig ist, ob das Produkt derselben oder verschiedener Natur ist im Vergleich mit der hervorbringenden Ursache, wenn nur diese — vollständig und zureichend — ewig ist und ihr Effekt in seiner Totalität zugleich zustande gebracht werden kann. Sonst wäre ja das vorhin angeführte Argument des hl. Augustin vom Feuer und seinem Schein verfehlt, da ja der Glanz des Feuers mit diesem nicht derselben Natur ist. Auch könnte auf diese Art nicht — was der hl. Augustinus beabsichtigt — gegen Arius vorgegangen werden, der behauptete, der Sohn Gottes sei nicht eines Wesens mit dem Vater und nicht ewig.

Mit diesen Darlegungen Gregors berühren sich vielfach die ersten zwei Aufstellungen des Johannes Capreolus.¹ Die erste conclusio, daß kein Widerspruch darin liegt, daß ein ens ab alio ewig sei, beweist er also: wo die Handlung oder Hervorbringung eine augenblickliche und nicht eine sukzessive ist, braucht die Wirkursache nicht der Dauer nach ihrer Wirkung voranzugehen, und er zieht, um die Sache anschaulicher zu machen, das Beispiel von der illuminatio heran. Anders verhält es sich freilich bei der Hervorbringung durch Bewegung, wo die hervorbringende Ursache notwendigerweise der Dauer nach früher ist als ihre Wirkung, denn diese beginnt erst in termino motus zu sein, der aber ist später als die Bewegung selbst. „Ein durch Bewegung im Sein hervorgebrachtes Ding“, lehrt der Aquinate,² „beginnt erst am Ende der Bewegung zu sein. Da aber der Anfang der Bewegung notwendigerweise ihrem Ende in der Dauer vorangeht — notwendig wegen des Nacheinander der Bewegung — und es auch keinen Anfang der Bewegung geben kann ohne Ursache, die zum Hervorbringen bewegt, so muß diese der Dauer nach dem Produkte vorangehen. Wenn deshalb etwas von einem andern ohne Bewegung ausgeht, so ist es in der

¹ Defens. theol. D. Thom. Aquin. in sec. Sent. lib. 2 dist. 1 q. 1. a. 1.

² De potentia Dei, q. 3. a. 13. bei Capreol. a. a. O.

Dauer zugleich mit diesem wie der Schimmer am Feuer oder an der Sonne“

Wenn nun zwischen *ens ab alio* und der ewigen Dauer kein Widerspruch besteht, so kann man weiterhin — und damit sind wir schon bei der zweiten *conclusio* angelangt — erklären: es schließt auch keinen Widerspruch in sich, daß etwas in seinem Wesen von Gott Verschiedenes niemals begonnen hat, denn der Zusatz: „*in essentia vel substantia diversum*“ involviert keinen Widerspruch mit dem „*semper fuisse*“.

Im vorausgehenden war einmal die Rede von den Engeln und reinen Geistern, daß sie nämlich in ihrer Gänze zumal hervorgebracht werden können. Mit ihnen hat es überhaupt wie mit allen unvergänglichen Substanzen, wozu nach aristotelisch-scholastischer Anschauung auch die Himmelskörper gehören, eine eigene Bewandnis. Sie haben nämlich im Gegensatz zu dem in beständigem Flusse befindlichen Sein der Bewegung, dessen Maß die Zeit ist, ein *esse stans*,¹ ein feststehendes Sein, zwar nicht im vollkommenen Sinne wie Gott, weil es eine Macht gibt, durch die es zum Aufhören gebracht werden kann; auch ist es bei Gott, in dem es kein *Akzidens* gibt, ganz und gar unvermischt mit jeglichem *esse fluens*. Dem göttlichen Sein entspricht als Maß, wenn man sich so ausdrücken kann, die *aeternitas*, dem *esse stans* im unvollkommenen Sinne aber das *aevum*. Im *aevum* also, das eine *mensura stans et indivisibilis* ist, entstehen und sind die unvergänglichen Wesen, in der Zeit aber nur insofern, als das *aevum* mit ihr koexistiert, wie man ja auch von Gott aussagen kann, er sei an diesem Tage, weil seine Ewigkeit mit der Zeit koexistiert. Da das *aevum* aber eine *mensura stans indivisibilis* ist, so kann es in gleicher Weise mit einer kürzeren oder längeren Zeit zusammengebracht werden: mit einem Wort, es verhält sich indifferent gegen derartiges, auch gegenüber einer anfangslosen Zeit. Was nun wie die unvergänglichen Substanzen im *aevum* als seinem eigenen Maße wird und ist, koexistiert ebenso gut mit einer endlosen wie anfangslosen Dauer, kann also des Anfangs und Endes entbehren, unbeschadet, daß es geworden ist. Das die Ausführungen des Johannes von Neapel²

¹ Ausführlicher wird darüber später gehandelt werden.

² a. a. O. Resp. p. IV. septimo.

über diese besondere Art von Geschöpfen, bei denen sich eine ewige Dauer unschwer begreiflich machen läßt. Ähnliches findet sich auch bei Herveus.¹

B.

Wir wenden nunmehr unsere Aufmerksamkeit der Frage zu, ob nicht etwa der Kreatur die ewige Dauer deshalb widerstreitet, weil sie die Möglichkeit zum Nichtsein hat. Wir handeln hier nur von dem *possibile esse et non esse obiective*, da der geschaffenen Substanz im Hinblick auf den Schöpfer nur eine derartige objektive Potentialität eignet. Ein solches Möglichsein aber, das sich in gleicher Weise dem Entgegengesetzten gegenüber verhält, nennt man nicht *possibile non esse*, weil es verhindert werden kann entweder dann, wenn ihm der entgegengesetzte Akt zukommt oder schon vordem, wie einige meinen, wie ja auch etwas notwendig nicht deshalb ist, weil es nicht verhindert werden kann, sondern im Gegenteil: deshalb kann es nicht verhindert werden, weil es notwendig ist; ähnlich auch in unserm Fall: deshalb kann man verhindern, daß etwas ist, weil es *possibile non esse* ist und nicht umgekehrt. Daraus nämlich, daß etwas sich anders verhalten kann, also im Zustande der Möglichkeit Entgegengesetztem gegenüber ist (*possibile ad opposita*), ergibt sich, daß es verhindert werden kann. Ebenso ist auch etwas notwendig, weil es sich nicht anders verhalten kann und daher kommt es dann, daß es nicht verhindert werden kann. Untersucht man also, weshalb man davon spricht, es sei etwas in Potenz zu Entgegengesetztem, so stellt sich als Grund dessen heraus, weil keines von beiden dafür mit Notwendigkeit bestimmend ist. So ist nach Aristoteles möglich oder kontingent das, dessen Gegenteil nicht notwendig ist, so daß ihm keines von beiden widerstreitet; deshalb nämlich steht etwas mit einem anderen im Widerspruch, weil sein Gegenteil jenem anderen mit Notwendigkeit innewohnt. Daraus nun läßt sich folgern, daß die Aktualität des einen von zwei Gegensätzen — außer wir verstehen sie mit der Reduplikation „*dum est*“ — keineswegs die Möglichkeit zum zweiten auszuschließen braucht. Denn aus dem Gesagten geht hervor, daß etwas die Potenz zu etwas anderem hat, wenn dessen

¹ a. a. O. dist. 1, q. 1. a. 2, primo, ratio secunda.

Gegenteil ihm selber nicht notwendigerweise innewohnt. Somit kann dem, welchem actu einer von zwei Gegensätzen zukommt und zwar nicht notwendig (*convenit et contingit*), absolute et divisim für dieselbe Zeit auch das Entgegengesetzte eignen — absolute et divisim, denn beide kann es nicht zur selben Zeit haben, sondern jeden von ihnen für sich genommen.¹

Nach diesen Feststellungen behauptet Herveus mit Bezug auf die vorliegende Frage, daß sich das, was jetzt ist, zum *posse non esse nunc* (zur Möglichkeit jetzt nicht zu sein) ebenso verhält wie das, was von Ewigkeit ist, zum *posse non esse ab aeterno* (zur Möglichkeit von Ewigkeit her nicht zu sein), wofern es nur einer Ursache das Sein verdankt, die nicht mit Notwendigkeit wirksam ist. Dem aber, was jetzt actu ist, widerstreitet nicht absolut das *posse non esse nunc actu*, nicht wegen einer früher existierenden hindernden Macht, sondern weil ihm der andere der Gegensätze (das Sein) nicht mit Notwendigkeit zukommt. Analog steht sonach auch mit dem, was von Ewigkeit ist, das *posse non esse ab aeterno* nicht im Widerspruch. Nur das eine muß hier vorausgesetzt werden, daß die Ursache nicht mit Notwendigkeit wirkt. Da wäre es unmöglich, daß der Effekt nicht sei — mit Rücksicht auf die Ursache, außer sie kann an ihrer Betätigung gehindert werden; von seiten des Subjekts der Tätigkeit aber gilt das Frühere, denn es ist nicht mit Notwendigkeit auf einen der Gegensätze hingeordnet.

Daß es keinen Widerspruch bedeute, daß etwas ewig sei und doch die Möglichkeit zum Nichtsein habe, setzt Herveus auch in seinem Sentenzenkommentar² auseinander. Er geht dort von den Sätzen aus, die man nach *sensus compositus* und *divisus* unterscheidet und erklärt, daß

¹ Herveus tract. de aet. mundi, q. V.: „ . . . concludo unum, quod illud, cui convenit aliquid actu post et divisim, est possibile esse sub opposito actu pro eodem tempore ita, quod actualitas unius, nisi accipiatur cum tali reduplicatione sc. dum est, non excludit possibile ad alterum sive subiective sive obiective pro eodem tempore; quod patet sic: quia . . . aliquid est possibile ad aliud, quia eius oppositum non inest sibi de necessitate, sed quod inest, contingit alicui tempore, quo sic inest, non inesse sibi absolute de necessitate, quia secundum Philosophum, quod est, dum est, necessario est, non tamen simpliciter est necessario. Ergo illud, cui convenit actu unum oppositorum et contingit, potest absolute et divisim pro eodem tempore convenire alterum oppositorum.“

² a. a. O. dist. 1 q. 1. a. 2, quarto.

letzterer Sinn doppelt aufgefaßt werden kann: einmal nach dem Verhältnisse zu verschiedenen Zeiten (oder *nunc*), so wenn ich sage: *ambulantem sedere est possibile* (= *nunc ambulante postea in alio tempore sedere est possibile*); bisweilen aber hat man dabei die Indifferenz dem Entgegengesetzten gegenüber hinsichtlich ein und desselben Subjekts und Zeitpunktes (*nunc*) im Auge, so wenn ich sage: *Deum non praedestinasse, quae praedestinavit, est possibile*, so hat das eine Berechtigung in *sensu diviso*. Der Sinn ist aber dann nicht, daß Gott, gesetzt, er habe etwas prädestiniert, dann vermocht habe, es nicht zu prädestinieren, sondern, daß sich Prädestinieren und Nichtprädestinieren für dasselbe Jetzt (*scilicet ab aeterno*) insofern es absolut, für sich genommen wird, indifferent Gott gegenüber verhält. Dasselbe gilt auch vom Ewig- oder Nichtewigsein hinsichtlich der Geschöpfe, und so kann man noch einen Schritt weiter gehen: es widerstreitet der Kreatur, wenn sie von Ewigkeit wäre, das *posse absolute non esse* nicht mehr als Gott, wenn er etwas von Ewigkeit prädestiniert oder will, das *posse non praedestinare vel non velle*. Gott aber hat die Macht, wenn er von Ewigkeit etwas prädestiniert oder will, auch nicht zu prädestinieren und nicht zu wollen. Ergo. Daß die Prädestination eine Beziehung zur Zukunft in sich schließt, nicht aber das ewige Sein der Kreatur, hat nichts zu bedeuten. Mag auch das Prädestinierte zukünftig sein, so ist doch das Prädestiniertsein nichts Zukünftiges sondern ewig. Wie nämlich das Prädestinieren von seiten Gottes ewig ist, so gilt ein Gleiches auch davon, daß z. B. ein bestimmter Mensch prädestiniert ist, mag ihm auch in seinem Sein die Ewigkeit nicht zukommen.

C.

Es erübrigt noch zu prüfen, ob nicht etwa die Kreatur deshalb nicht von Ewigkeit sein kann, weil sie aus dem Nichts geworden ist. Die Präposition *ex* kann für die Materialursache gebraucht werden (e. g. *martellus fit ex ferro*), oder sie drückt das Verhältnis zum terminus a quo recessus aus (e. g. *hoc est motum ex tali loco*) oder endlich das Verhältnis des Früher und Später, sei es der Dauer oder der Natur nach (e. g. *hoc est ex hoc, quia est post hoc naturā sive duratione*). Wird die Präposition *ex* in der ersten Art gebraucht, so kann man den Satz: *creatura*

fit ex nihilo entweder so auslegen, daß das Nichts geradezu Materie des Geschöpfes sei, was offenkundig falsch ist, oder, daß jedwede Materie negiert wird: ex nihilo = non ex aliquo materialiter, und das gehört wirklich zum Begriffe des Schaffens. Dieses nun, das Hervorbringen eines Dinges aus dem Nichts, das Hervorbringen des ganzen Seins eines Dinges ohne irgendwelche Materie, die dabei vorausgesetzt würde, schließt eine unendliche Dauer weder a parte ante noch a parte post aus noch ein, denn nichts Materielles voraussetzen befaßt nicht die Hinordnung zu etwas, was der Dauer nach früher oder später ist, in sich, sondern hält einfach jegliche Beziehung zu einer vorausgesetzten Materie ferne.

Besagt aber das ex die Beziehung zum terminus, von dem man durch Hervorbringung abgeht, sich entfernt; (terminus a quo fit recessus per factionem), so kann man ähnlich wie oben unterscheiden. Affirmativ verstanden wäre der Sinn des Satzes: creatura fit ex nihilo, der: das Werden der Kreatur ist ein recessus a nihilo sive a simpliciter non esse, so daß dieses einen terminus a quo darstellen würde. Von einem terminus a quo kann man jedoch nur dann reden, wenn etwas, was der Hervorbringung unterworfen wird, durch diese des terminus, unter dem es bisher subiective war (= terminus a quo), verlustig geht und einem andern mit dem ersten unverträglichen terminus zustrebt. Die Erschaffung aber, vor welcher doch von dem Geschöpf gar nichts bestand, kann nicht als ein recessus a non esse, vom Nichts als terminus a quo, zum Sein angesehen werden, sondern ist, wie Herveus¹ sagt, der diese Untersuchungen anstellt, nichts anderes als eine „simplex et absoluta ipsius esse acceptio post non esse“, das post im Sinne von später der Dauer oder wenigstens der Natur nach verstanden. Damit ist aber auch schon jedem Beweis für die novitas creaturae, für den zeitlichen Anfang der Kreatur, der mit Rücksicht auf einen terminus a quo bei der Schöpfung versucht werden könnte, der Boden entzogen. Wenn aber der Ausdruck „aus nichts“ im negativen Sinne genommen wird, unter der Schöpfung also eine Hervorbringung verstanden wird, die nichts erfordert, was unter dem entgegengesetzten terminus (= terminus a quo) vorher existiert hätte, dessen es dann

¹ In q. V. d. tract. de aet. mundi.

durch die Schöpfung beraubt worden wäre, so ist dieser Sinn richtig und zulässig, denn durch den Begriff der Schöpfung als der gänzlichen Hervorbringung einer Sache aus nichts wird ein terminus a quo ausgeschlossen.

Wenn aber mit dem *ex nihilo* ein Verhältnis von Früher und Später zum Ausdruck gebracht werden soll, so kann das Früher und Später entweder der Dauer oder der Natur nach gemeint sein. Im ersten Falle unterscheiden wir wieder wie bisher, ob es affirmiert oder negiert gemeint ist. Ist es positiv, so bedeutet *ex nihilo* nach dem Nichtsein u. zw. der Dauer nach oder nach dem Nichts, das in der Dauer voranging. Es ist das aber durchaus nicht notwendig, weder von seiten des Schaffenden — es kann ja nicht in Abrede gestellt werden, daß er die Kreatur von Ewigkeit hätte hervorbringen können, wenn anders es möglich ist, daß sie von Ewigkeit her erschaffen werden kann — noch von seiten des Geschaffenen, denn dieses als solches schließt nicht die Beziehung zu etwas in der Dauer Vorausgehendem ein. Anders steht es freilich bei der Hervorbringung, die notwendig eine Beziehung zu einem terminus a quo aufweist, der unvereinbar mit dem durch die Hervorbringung erworbenen terminus ist. Wir haben jedoch eben erst klar gemacht, daß bei der Erschaffung überhaupt kein *recessus a termino a quo ad terminum ad quem* vorliegt; sie ist somit auch nicht auf etwas in der Dauer Vorausgehendes hingeordnet. Daß daher, wie es tatsächlich eintraf, die Schöpfung nach dem Nichtsein des durch sie Gewordenen stattfand, lag nicht in der Natur des Geschaffenen begründet, sondern allein im freien Willen des Schöpfers. Ist aber der Ausdruck *ex nihilo* im negativen Sinne genommen, soll also gesagt werden, daß das Geschöpf entsteht *non post aliquid duratione praecedens*, nachdem ihm nichts in der Dauer vorausgegangen, so ist das richtig und zwar in dem Sinne, es sei nicht notwendig, daß der Kreatur etwas der Dauer nach voranging — in der Tat ist ja, wie die Dinge wirklich stehen, etwas früher gewesen.

Wird aber durch die Präposition *ex* das *prius naturā* angezeigt, so hat man wieder zu beachten, ob es im affirmativen oder negativen Sinne gemeint ist. Im letzteren Falle hieße der Satz *creatura fit ex nihilo: creatura fit non post aliquid naturā praecedens suam factionem*. Dieses Etwas, *aliquid*, kann ein Zweifaches bezeichnen: ein *prius*

ex quo fiat sc. creatura, womit also in unserem Satze gesagt würde, daß bei der Schöpfung nichts Positives, der Natur nach früheres vorausgesetzt wird, woraus dann das Geschöpf entstünde, oder es kann aufgefaßt werden als *aliquid prius a quo fiat creatura effective*, so daß also der Sinn unseres Satzes: die Kreatur entsteht aus dem Nichts, der wäre: *creatura fit non post aliquid naturā praecedens, a quo fiat*, was zu behaupten im Gegensatz zur ersten Erklärungsmöglichkeit widersinnig ist. Jedes hervorbrachte Wesen verlangt ja eine Wirkursache, die der Natur nach früher sein muß, da eine Wirkung ohne Ursache undenkbar ist. Versteht man endlich den so vieldeutigen Satz *creatura fit ex nihilo* im positiven Sinne i. e. *creatura fit post non esse naturā d. h. es kommt dem Geschöpf das Nichtsein der Natur nach früher zu*, so hat man wieder zu unterscheiden, je nachdem man das *non esse* absolut nimmt oder mit einer Determination. Faßt man es in der ersten Art, so könnte die Kreatur zugleich der Dauer nach absolut sein und nicht sein, wenn man nur das *non esse* als das Frühere der Natur nach gelten läßt. Allein Kontradiktorisches wie Sein und Nichtsein, absolut genommen, kann nicht ein und demselben zugleich der Dauer nach zukommen, mag auch der Natur oder dem Wesen nach das eine früher das andere später sein. Etwas der Natur nach Früheres und Späteres könnte ja an sich zur selben Zeit bestehen, aber nicht Sein oder Nichtsein. Bestimmt man aber das *non esse* näher etwa als *non esse a se* oder *non esse quantum est de se* (als Nichtsein, insofern es sich selbst überlassen bliebe), so kann ein derartiges *non esse* ganz wohl zugleich der Dauer nach mit dem *esse simpliciter* bestehen, mag auch das eine von beiden, das *non esse*, dem Geschöpfe der Natur nach früher zukommen als das andere; weil sonach das *non esse* nicht zeitlich vor dem *esse* zu sein braucht, ist auch die Annahme eines Anfanges der Kreatur nicht notwendig.

D.

Bisher war von den Geschöpfen im allgemeinen die Rede; wenn es sich aber im besonderen um solche handelt, die notwendig sind, läßt sich eine ewige Dauer leichter einsehen. Das Notwendige vermag nämlich seiner Natur zufolge immer zu sein. Es gibt nun, wie Aristoteles

darlegt, Gewisses, das notwendig und verursacht ist (*τῶν μὲν δὴ ἕτερον αἴτιον τοῦ ἀναγκαῖα εἶναι, τῶν δὲ οὐδέν*),¹ also stehen das Immersein, wie es dem Notwendigen zukommt, und das Hervorgebrachtsein in keinem Widerspruch: es kann ewige Geschöpfe Gottes geben. Was Johannes a Neapoli² hier einfach durch einen Hinweis auf Aristoteles behauptet, daß es Notwendiges gäbe, das verursacht sei, macht Herveus zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung. In der II. quaestio seines Traktates über die Ewigkeit der Welt fragt er: *utrum ei quod est ab aeterno et necessario, repugnat esse ab alio*, und er weist darauf hin, daß die Sonne, wenn sie von Ewigkeit bestünde, naturnotwendig auch die Sterne erleuchten würde. Diese Erleuchtung wäre also notwendigerweise eine ewige und doch verursachte; Notwendig- und Hervorgebrachtsein widerstreiten also einander nicht, außerdem gehört ja zum Hervorgebrachtwerden, wie schon gezeigt wurde, nichts weiter als das Sein von einem anderen in der Substanz verschiedenen zu haben. Das kann nun von dem, was mit Notwendigkeit von ewig her ist, ganz gut ausgesagt werden, denn daß es ewig ist, steht dem nicht im Wege, wie auch nicht der Ursache, die dann selbstverständlich ewig sein muß, denn es gibt ja viele Wirkungen, die mit ihrer Ursache zugleich sind; auch daß es notwendig ist, bedeutet keine Schwierigkeit, weil es vieles gibt, das das Sein von einem anderen mit Notwendigkeit hat. Man könnte vielleicht daran Anstoß nehmen, daß das von einem anderen Hervorgebrachte im Gegensatz zum Notwendigen, das sich unmöglich anders verhalten kann, objektiv möglich sei und die Möglichkeit habe nicht zu sein (*possibile non esse*) und so beides, Notwendig- und Hervorgebrachtsein miteinander unverträglich sei. Daß dem aber nicht so ist, erhellt aus der früher über das *possibile non esse* angestellten Erwägung.³

In der Fragestellung der III. quaestio geht Herveus noch einen Schritt weiter: *utrum ei quod est per se necesse esse et praecipue ab aeterno, repugnat esse ab alio effective*. Wenn hier kein Widerspruch besteht, wenn das Verursachtsein demjenigen, dem das *per se*

¹ Met. 5. 5; 1015b, 9, 10.

² a. a. O. Resp. p. IV. sexto.

³ Vgl. Seite 164 ff.

necesse esse innewohnt, widerstreitet, so kommt das entweder daher, weil dieses notwendig oder weil es ens per se ist. Was den ersten Punkt betrifft, so hat die vorhergehende quaestio das Gegenteil gelehrt. Das esse per se ens aber gehört zu jeder Substanz und macht eben ihren Unterschied gegenüber dem Akzidens aus. Es ist aber durchaus nicht mit jeder Substanz das esse effective ab alio unvereinbar, also kann etwas, das per se ens ist, von einem andern hervorgebracht sein. Manche finden nun in der Tat zwischen dem per se necesse esse¹ und dem esse ab alio effective einen Widerspruch. Wären sie nämlich miteinander verträglich, so wäre das per se necesse esse nicht per se, sondern per aliud. Aus diesem Grunde könne auch bei den Substanzen, die entia per se seien, das, was notwendig ist, nicht von einem anderen hervorgebracht sein im Gegensatz zum Akzidens, dem es, weil es nicht in und für sich bestehe, ebensowenig widerstreite, notwendig durch ein anderes zu sein wie überhaupt durch ein anderes zu sein. Zudem habe ja auch das, was durch ein anderes hervorgebracht wird, an sich genommen die Möglichkeit, nicht zu sein (possibile non esse). Das müßte nun auch von dem für sich bestehenden Notwendigen, falls es hervorgebracht wäre, gelten, was zu behaupten doch gewiß widersinnig wäre. Folglich gebe es auch keine Substanz, die notwendig und zugleich hervorgebracht sei. Endlich führt man noch ein Argument ins Feld, daß nämlich alles von einem andern Hervorgebrachte, weil möglich, in Potenz zu Entgegengesetztem sei, zu Sein und Nichtsein; allein wir könnten gar nicht annehmen, daß das, was notwendig ist, einmal nicht actu sei, folglich sei es unmöglich, daß das, dem das per se necesse esse zukommt, von einem anderen bewirkt sei. Doch diese Beweisführung richtet sich nicht nur gegen die Notwendigkeit des substanziellen Seins, falls es von einem anderen bewirkt ist, sondern auch gegen die des Akzidens. Um nun letzteres zu vermeiden, unterscheiden die Vertreter der Ansicht, daß nur das Akzidens notwendig und dabei doch hervorgebracht sein könne, ein possibile in zweifachem Sinne: einmal spricht man von möglich, wenn ein Notwendiges eine wesentliche Beziehung zu einem anderen

¹ Die lateinischen termini werden hier absichtlich unübersetzt gelassen. Sie werden von den Gegnern in ihrer Beweisführung nicht im entsprechenden Sinne angewandt. Die richtige Deutung folgt etwas später.

notwendigen Sein hat, von dem das erste Notwendige eine zweite Form oder einen zweiten Akt hat, hinsichtlich dessen beziehungsweise deren es möglich ist. So sei, wie sie angeben, nach Aristoteles der Himmel durch sich notwendig und nicht von einem anderen hervorgebracht, habe aber kraft seines Wesens eine Beziehung zu einem getrennten Bewegter, zu einem anderen notwendigen Sein also, von dem er infolge dieser Beziehung einen Akt habe, die Bewegung, der zufolge der Himmel nur möglich (*est possibile esse*) sei, dennoch aber träfe es in alle Ewigkeit nicht zu, daß er einmal nicht bewegt werde. Dieses Mögliche, dem wir nur bei Akzidenzien begegneten, lasse sich ganz wohl mit dem Notwendigsein vereinen, da es nur durch eine unmögliche Annahme nicht sein könnte, nämlich, daß das erste Notwendige nicht auf das zweite notwendig hingebordnet sei; nicht so aber das Mögliche der zweiten Art, wie es von der geschaffenen Substanz ausgesagt wird. Es könne nämlich etwas nach dem Akte einer Form möglich und gemäß keiner anderen notwendig sein, so daß es als absolut nicht seiend gedacht werden könne und somit das notwendige Sein ausschließe.

Allein diese ganzen Aufstellungen werden hinfällig, wenn man schärfer zusieht und besonders das *per se ens* ins Auge faßt. Es kann nämlich — ganz abgesehen davon, daß es nie im Sinne von *causa sui* auszulegen ist — *non per aliud subiective* sein. Das Akzidens ist ein *ens per aliud* (nicht in und für sich bestehend, sondern in einem Subjekte), die Substanz aber ein *ens per se*, ob sie nun kontingent oder notwendig ist. Es kann aber auch aufgefaßt werden im Sinne von *non per aliud effective*, nämlich nicht von einem anderen hervorgebracht und, da nur Gott keine Ursache seiner selbst hat, kommt dies ihm allein zu. Es kann demnach etwas durch sich (*per se*) notwendig sein auf die eine Art, nämlich *non per aliud subiective*, und zugleich nicht notwendig auf die andere Art, also *per aliud effective*. Daraus geht auch die Unhaltbarkeit des über die Akzidenzien im Vergleich zu den Substanzen Gesagten hervor, daß sie nämlich nicht ein *esse per se* hätten und kein Widerspruch darin liege, daß sie von einem anderen hervorgebracht seien, wohl aber bei den Substanzen, die *entia per se* seien. Dem halten wir entgegen, daß der Substanz im Vergleich zum Akzidens das *per se esse*, nämlich das Fürsichselbstsein,

zukommt, was aber nicht ausschließt, daß sie per aliud effective, durch ein anderes hervorgebracht sein kann. Denn ließe dieses per se esse, was soviel ist als non per aliud, keine Wirkursache zu, so hätten wir die Folge, daß keine Substanz verursacht sei, was doch niemand im Ernste behaupten wird. Nach alledem haben die Vertreter der hier bekämpften Ansicht vom per se esse keinen klaren Begriff, und der Vorwurf der ignorantia elenchi, den Herveus gegen sie erhebt, ist berechtigt. Was man endlich inbetreff der Akzidenzien mit jener doppelten Unterscheidung des possibile zu erweisen suchte, hält bei einer gründlichen Prüfung auch nicht stand. Sie stützen sich dabei, um Averroes zu bekämpfen, der ein notwendiges Ausgehen der unvergänglichen Geschöpfe von Gott lehrte, so zwar, daß ihnen die Möglichkeit zum Sein, nicht aber zum Nichtsein zukäme, auf das Prinzip, daß alle Potenz Möglichkeit zu Entgegengesetztem sei, daß also das, was zu sein möglich ist, auch die Möglichkeit nicht zu sein hat. Dadurch aber verstricken sie sich selbst in einen unlösbaren Widerspruch, wenn sie behaupten, daß der Himmel möglich sei rücksichtlich eines ihm notwendig anhaftenden Akzidens. Durch das „notwendig“ nämlich wird ausgedrückt, daß es immer innewohnt, durch das „möglich“ aber, daß es einmal auch nicht inhirieren könne. In diesem „einmal“ nun, wo es möglicherweise nicht innewohnt, soll es dennoch zur selben Zeit, weil notwendig inhirierend, da sein, so daß es also hinsichtlich ein und desselben zu ein und derselben Zeit innewohnen und nicht innewohnen kann, und so kommt diese Folgerung auf dasselbe hinaus, was sie mit dem besagten Prinzip gegen Averroes folgern wollen, daß nämlich die unvergänglichen Substanzen zugleich sein und nicht sein könnten. Absolut sein müßten sie ja ihrer Notwendigkeit wegen, nicht sein aber könnten sie zur selben Zeit, da sie nicht, wie Averroes meint, bloß die Potenz zum Sein hätten, sondern auch nicht sein könnten. Wollen sie sich also nicht in diese Schwierigkeit verwickeln, so müssen sie ihr Prinzip fallen lassen, daß jede Potenz Möglichkeit zu Entgegengesetztem sei.

Dieser Schwierigkeit kann man nicht etwa durch die Ausflucht entgehen, daß die Möglichkeit zum Nichtsein nur dann ernstlich in Betracht käme, wenn man die unmögliche Annahme machte, daß der Zusammenhang des

Himmels mit seinem Beweger aufgehoben würde. Wer wird aber im Ernste das noch möglich nennen, was es nur sein kann infolge einer unmöglichen Annahme! Das gilt vom objektiv Möglichen ebenso wie vom possibile subiective, und man kann weiterhin mit gutem Grunde behaupten: wie etwas subjektiv möglich ist mit Bezug auf eine andere Form (z. B. die Substanz hinsichtlich eines Akzidens), zu der es aber notwendig hingeordnet ist wegen der notwendigen Beziehung zu etwas Drittem, so kann etwas objektiv die Möglichkeit zum Sein haben, zu dem es aber notwendig determiniert ist, wenn seine Wirkursache naturnotwendig tätig ist (*ita potest dici . . . , quod aliud est possibile obiective respectu actus essendi, quod tamen non potest non esse, propter hoc quod agens de necessitate determinatur ad agendum*), eine Erwägung, die Averroes für seine Meinung betreffs der unvergänglichen Substanzen wohl verwerten kann. Damit ist aber ein neuer Mangel in der vermeintlichen Lösung der Frage bloßgelegt. Vergeblich wirft man ein, daß die geschaffene Substanz keine Form aufweise, nach der sie mit Notwendigkeit sein müßte, daß also die Sache bei den Substanzen und Akzidenzien doch nicht gleich liege. Allein bei Averroes sind die unvergänglichen Substanzen gemäß ihrer Form in der Art möglich, daß sie nur *ex hypothesi*, wie sie selbst ein gleiches bei den Akzidenzien annehmen, nicht sein können, weil er ja dafür hält, daß ihre Ursache naturnotwendig wirksam sei.

Nachdem diese etwas verschrobene Ansicht abgetan ist, geht Herveus selbst mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Schärfe des Denkens, so daß ihn S. Antoninus mit Recht *subtilissimum in logica et philosophia* nennt,¹ an die Klarstellung der in Frage stehenden Begriffe. Das *per se necesse esse* ist nicht positive zu verstehen, daß etwas selbst Ursache seines Seins sei, sondern negative sive privative, daß es notwendig ist und zwar *non per aliud*, das etwa dafür eine Seinsursache darstellen würde. In Betracht kommen hier von den vier bekannten Arten der Ursache nur die Material- und Formalursache. Die Materie kann Seinsgrund sein einmal constitutive, als konstitutives Prinzip der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanz; man spricht dann gemeinhin von einer *materia*

¹ cf. Hurter, *Nomenclator liter. theol. cath.* II³ (Oeniponte 1906) 476.

ex qua; oder die Materie ist für etwas Seinsgrund nicht als Wesenskonstitutiv, sondern als etwas, in dem jenes Ding erhalten wird, nach Art eines Seinsträgers, so wie es bei den substanziellen Formen der Fall ist, daß sie zwar nicht — weil nicht zusammengesetzt — eine *materia ex qua* aufweisen, wohl aber eine *materia in qua*; wir können da die Materie als Seinsprinzip *subiective vel sustentative* bezeichnen. Ähnlich kann auch die Form konstitutives Seinsprinzip für ein Ding sein, wie leicht einzusehen ist, und *contentive* oder *terminative* — Herveus entschuldigt sich wegen der Neuprägung dieser Ausdrücke, die hier wie manche andere Wendungen wohl oder übel unübersetzt bleiben müssen — also *terminative*, wenn sie (die Form) nicht als Formalursache rücksichtlich des Wesens, nicht als ein Wesensbestandteil dessen, worauf sie bezogen wird, sondern nur mit Bezug auf den *actus essendi* (Wirklichsein) desselben in Betracht kommt. In diesem Sinne kann man die Form als Grund des Seins der Materie fassen, da sie es ist, welche die Materie verwirklicht.¹

Zum Ausdruck *per se necesse esse* ist noch zu bemerken, daß *per se* nähere Bestimmung zu *necesse esse* ist. Wenn daher gesagt wird, es sei etwas *per se necesse esse*, so bedeutet das: es hat seine Notwendigkeit daher, weil es nicht durch ein anderes ist. Dieses *necesse esse* nun und das *factum esse* sind unvereinbar, weil eine hervorgebrachte Substanz Notwendigkeit nicht deshalb haben kann, weil sie nicht durch ein anderes ist, sondern weil sie ihr von seiten ihrer Wirkursache zukommt, falls diese mit Notwendigkeit tätig ist. Das *per se* kann aber auch zum *esse* gehören und besagt, daß ein durch sich und nicht durch ein anderes Existierendes die Seinsnotwendigkeit hat. Selbstverständlich dürfen wir, da wir doch von gewordenen Dingen sprechen wollen, nicht das *per se ens* schlechterdings ins Auge fassen — da wäre ja jede Ursache ausgeschlossen — sondern das *ens per se non omnino*, das teils *per se*, teils es nicht ist oder, was auf dasselbe hinausläuft, das zum Teil nicht durch ein anderes, zum Teil durch ein anderes ist. Um nun näher auf dieses *non esse per aliud*

¹ Herveus: „quando sc. non est causa formalis, cuius dicitur, quantum ad essentiam, sed quantum ad actum essendi sc. non constituit eius essentiam, sed terminat et continet ipsam et sic forma est causa esse materiae. cf. Sum. theol. 1. q. 75. a. 6: „Materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam.“

einzugehen, so kann dadurch die Materialursache ausgeschlossen werden u. zw. die Materialursache nach unserer früheren Übersicht sustentative genommen. Auf diese Art sind alle subsistierenden Wesen per se und alle unvergänglichen Substanzen *necesse esse per se* (für sich bestehend und notwendig), ob sie nun einfache Formen sind oder eine Zusammensetzung aus Materie und Form aufweisen. Diesem *necesse esse per se* widerstreitet nicht das Hervorgebrachtsein, denn es kann ja das, was non per aliud sustentative ist, ganz wohl nach dem früher Ausgeführten per aliud effective sein. Wird aber durch per se die causa materialis im konstitutiven Sinne ausgeschlossen und liegt zugleich Seinsnotwendigkeit vor, was bei der substantia separata statt hätte, wenn Gott naturnotwendig handelte, so ist auch hier das esse ab alio effective nicht etwa undenkbar, weil die Form schlechthin von dem hervorgebracht werden kann, der bei seinem Wirken der Materie nicht bedarf, was von Gott gilt, und weil ja das non esse per aliud sicut per materiam constituentem keineswegs das esse per aliud effective unmöglich macht, wie schon vorhin dargetan wurde. Drückt aber das per se aus, daß von der Form abzusehen ist, so kann das im terminativen oder konstitutiven Sinne gemeint sein. Auf die erste Art sind alle unvergänglichen Substanzen, ob einfach oder zusammengesetzt, notwendig unter der Voraussetzung, daß Gott mit Naturnotwendigkeit handelte. Dieses per se oder non per aliud esse kann sich mit dem per aliud esse effective in ein und demselben Ding zusammenfinden. Ebenso verhält es sich, wenn die Formalursache der zweiten Art durch das per se ausgeschlossen wird, wie wir es von den immateriellen Substanzen wissen, deren ganzes Wesen in der Form selbst besteht. Diese Substanzen wären notwendig, wenn Gott mit Naturnotwendigkeit tätig wäre, ohne daß jedoch bei diesem per se (i. e. non per aliud) *necesse esse* eine Wirkursache unmöglich wäre. Wo aber diese durch das per se ausgeschlossen wird, da kann freilich das per se *necesse esse* dieser Art nicht hervorgebracht sein, noch irgendeine andere Ursache haben, denn auch die inneren Prinzipien eines Dinges, Materie und Form, hängen auf gewisse Weise von der wirkenden Ursache ab.

Damit ist auch schon die Frage, die Herveus ursprünglich als quaestio IV seiner Abhandlung angesetzt hatte,

beantwortet, nämlich: *utrum quod est per se formaliter necesse esse sit ab alio effective*. Je nachdem man das *per se formaliter necesse esse* auslegt entweder in der Weise, daß der Ausdruck *per se formaliter* das *necesse esse* determiniert oder das *esse*, ist die Frage zu verneinen oder zu bejahen. Im ersten Falle bedeutet die fragliche Wendung, daß das, was Notwendigkeit seines Seins hat, diese deshalb besitzt, weil es nicht durch ein anderes formaliter ist (d. h. nicht durch ein anderes als seine Formalursache). Aus diesem Grunde kommt nun keinem gewordenen Dinge das *per se formaliter necesse esse* zu, sondern das Gewordene, Hervorgebrachte hängt von der wirkenden Ursache ab, welche sich entweder frei oder mit Naturnotwendigkeit betätigt. Im zweiten Falle, wenn das *per se* auf das *esse* bezogen wird, ist der Ausdruck so zu verstehen: dieses durch sich formaliter existierende Ding oder dieses nicht durch ein anderes als seine Formalursache bestehende Ding hat Seinsnotwendigkeit. Hier steht nun nichts im Wege, daß es von einem anderen hervorgebracht ist, ob unter *causa formalis* die *causa form. constituens* oder *terminans* zu verstehen ist. Es kann ja etwas *per se i. e. non per aliud* sein und zugleich doch *per aliud* in verschiedener Beziehung: *respectu diversorum*. Damit sind, wenn wir von einer Erörterung der *quaestio V* bzw. *IV* (*utrum de mente Philosophi fuerit, quod illa quae posuit aeterna et necessario esse, sint effective ab alio*) als zu ferne liegend Abstand nehmen, die beiden wichtigen Quaestionen, die über das schwierige Problem von den notwendigen Dingen handeln, erledigt. Nur die vielen scharfsinnig herausgefundenen und durchgeführten Distinktionen haben es Herveus ermöglicht, in diese Frage Licht und Klarheit zu bringen.¹

(Fortsetzung folgt.)

¹ Von seiner Darstellungsweise aber sagt übrigens Jourdain, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, II, Paris 1858, 123, nicht ganz mit Unrecht: „Mais ce qui détruit l'effet de ses meilleures qualités aux yeux du lecteur le plus intrépide, c'est l'inexprimable sécheresse de sa méthode et de son style. L'art de la composition déjà si effacé chez saint Thomas, a tout à fait disparu. Une argumentation pesante, des divisions compliquées, l'abus des termes techniques, ont banni désormais tout ce qui s'adresse au cœur et à l'imagination, tout ce qui pourrait reposer l'esprit. A travers ces pages arides, on discerne difficilement les pensées originales et fécondes qui y ont peut-être enfouies, et que l'œil fatigué ne conserve pas la force d'apercevoir.“