Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 26 (1912)

Artikel: Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen
Autor: Kirfel, Heinrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762007

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

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

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

Download PDF: 13.07.2025

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

DER GOTTESBEWEIS AUS DEN SEINSSTUFEN.

Von Dr. HEINRICH KIRFEL C. Ss. R.

Kaum ein Gottesbeweis hat im Laufe der Zeit eine so entgegengesetzte Bewertung erfahren, wie der aus den Seinsstufen. Während die einen mit einer wahren Begeisterung davon sprechen,[1] wird er von anderen stillschweigend übergangen,[2] oder selbst in der schärfsten Weise als unzureichend kritisiert.[3] Und fast noch auffallender als diese verschiedene Stellungnahme zu dem Beweis ist die Tatsache, daß sogar von seinen Bewunderern und Verteidigern die voneinander abweichendsten Erklärungsversuche vorgetragen worden sind; selbst von einem Joannes a St. Thoma glaubt P. De Munnynck[4] sagen zu können, er stelle die Sache so dar, daß seine Schlußfolgerung eigentlich lauten sollte: Die Annahme des Daseins Gottes befriedigt besser unseren Verstand. Diese verschiedenartigen Auffassungen und Beurteilungen des Argumentes beweisen jedenfalls, daß demselben noch eine gewisse Dunkelheit anhaftet, deren Beseitigung im Interesse der philosophischen und theologischen Wissenschaft zweifellos sehr wünschenswert wäre. Die nachfolgenden Zeilen möchten hierzu einen kleinen Bei-

---

[1] Jos. Pohle, Lehrb. d. Dogm. I ([4]Paderborn 1908) S. 94: „Das tiefsinnige, allzu vernachlässigte argumentum ex gradibus perfectionum." — Th. Pègues, Commentaire de la Somme théol. I (Toulouse 1907) 105. „La quatrième preuve de S. Thomas est, en un sens, la plus belle. Beaucoup la préfèrent à toutes les autres." — N. Del Prado in diesem Jahrb. XXIV (1910) 129. „Argumentum pro Dei existentia ostendenda ex hac quarta via desumptum est sine dubio pulcherrimum." — De Munnynck, De Dei existentia. Lovanii 1904. p. 56. „Quarta haec ratio nunquam satis consideranda; profundissimum, subtilissimum et validissimum praebet argumentum."

[2] Staab, Die Gottesbeweise in der kath. deutschen Literatur von 1850—1900. Paderborn 1910. S. 77. „Man hat in der neueren Zeit kein weiteres Gewicht gelegt auf diesen Beweis, weil man ihn bloß als induktives Wahrscheinlichkeitsargument betrachtete."

[3] Dr. Georg Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster 1907. S. 155. „Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir es hier mit einem rein abstrakt begrifflichen Beweisverfahren zu tun haben, das in idealistischer Art aus bloßen Begriffen auf die Wirklichkeit schließt, und zwar mit einer überraschenden Offenheit und Schroffheit, wie wir sie nur in der Frühscholastik antrafen."

[4] De Munnynck S. 59.

trag liefern, nicht durch Aufstellung einer neuen Erklärung, sondern durch den Versuch einer kritischen Würdigung der bereits vorliegenden. Um uns diese Aufgabe zu erleichtern, sei es gestattet, die organische Gliederung des Argumentes, wie es in der theologischen Summa des hl. Thomas vorgetragen wird, schematisch darzustellen:

I. „Est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis", quia
  1. „Est aliquid, quod est maxime ens", nam
    A. „Est aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum", quia
      a) „Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile, et sic de aliis huiusmodi",
      b) et „magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est";
      Illustratur exemplo: „Magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido."
    B. et „quae sunt maxime vera, sunt maxime entia";
      Confirmatur auctoritate Aristotelis.
  2. et „quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis";
    Illustratur exemplo: „Ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum".
    Confirmatur auctoritate Aristotelis.

II. „et hoc dicimus Deum."

Nach der vorstehenden Darstellung, die zweifellos den Gedanken des hl. Thomas treu wiedergibt und in der die eigenen Worte des engelgleichen Lehrers in Anführungszeichen gesetzt sind, lautet der entscheidende Schluß des ganzen Beweisganges: Es gibt etwas, das allem, was ist, Ursache des Seins, der Gutheit und jeglicher Vollkommenheit ist; die Ursache des Seins und jeglicher Vollkommenheit aller Dinge nennen wir aber Gott; folglich existiert ein Gott. Diese Fassung des Arguments unterscheidet sich ein wenig von der, welche ihm der hl. Thomas in der philosophischen Summa[1] gegeben hat. Dort wird nämlich zunächst auf ein „Meistseiendes"[2] geschlossen und dieses dann ohne weiters

[1] C. g. l. 1 c. 13.

[2] Mit diesem freilich nicht sehr schönen Ausdruck gebe ich das lateinische „Maxime ens" wieder. Die Wendung „am meisten seiend"

mit Gott identifiziert. Warum hat der hl. Thomas in der theologischen Summa den Beweis erweitert? Dr. Grunwald glaubt neben historischen auch nach psychologischen Motiven fragen zu dürfen, und ist geneigt, „diese in der dem Aquinaten sich aufdrängenden Erkenntnis von dem Ungenügenden und Ergänzungsbedürftigen jenes Beweises der philosophischen Summa zu erblicken. Jn der nachträglichen Einführung des Ursachebegriffes als des für eine Reihe höchstgradigen Seins und in dem zum Beleg bestimmten Beispiele vom Feuer als dem Wärmsten und der Ursache alles Warmen glauben wir bei Thomas das Bestreben beobachten zu können, dem Beweise eine empirische Stütze zu geben und ihn aus der Höhe des kühnen Idealismus auf den Boden des besonnenen Realismus herabzumäßigen".[1] Diese Erklärung wird kaum jemanden zu befriedigen vermögen. Sie ruht zunächst auf einer Voraussetzung, die nicht jedermann unterschreiben wird, daß nämlich die Existenz eines Meistseienden durch einen Schluß aus bloßen Begriffen auf die Wirklichkeit begründet wird; die Stichhaltigkeit dieser Annahme wird später nachzuprüfen sein. Hier möge nur die Bemerkung Platz finden, daß, wenn den hl. Thomas wirklich das erwähnte Motiv geleitet hätte, die Schwenkung zur Empirie ihm herzlich schlecht gelungen wäre. Grunwald selbst stellt ja fest, daß „die Grundlage des Arguments dadurch in keiner Weise verändert wird"[2] und daß „der Beweis der philosophischen und der erste Teil des Beweises der theologischen Summa vollkommen kongruent sind"[3], in beiden wird nach Grunwald „in idealistischer Weise aus bloßen Begriffen auf die Wirklichkeit geschlossen"[4]; und nun soll es „eine empirische Stütze" diese Beweises sein, wenn das problematische Ergebnis desselben als Ursache des mindergradigen Seins bezeichnet wird? Das anzunehmen hieße dem hl. Thomas doch ein bißchen gar zu wenig Ehre antun, denn man würde ihm so eine logische Entgleisung zutrauen, die man keinem Anfänger in der Dialektik verzeihen würde. Es ist also

oder die Umschreibung durch einen Relativsatz schien mir zu schwerfällig; das Wort „Seinsmaximum" besagt zwar sachlich dasselbe, drückt aber nicht die gleiche Nuance des Gedankens aus wie maxime ens. Man wolle also das ungebräuchliche „Meistseiende" mit seinen Korrelaten, dem „Mehr- und Minderseienden", gütig entschuldigen und auch mit dem analog gebildeten „Mehr-, Minder- und Meistderartigen" für magis, minus und maxime tale nicht allzustreng ins Gericht gehen.

[1] Grunwald S. 157.

[2] Ebd. S. 158. [3] Ebd. S. 159. [4] Ebd. S. 155.

die von Grunwald gegebene Erklärung des Unterschiedes zwischen der Führung des Gottesbeweises aus den Seinsstufen in der einen und anderen Summa entschieden abzulehnen. Diese Ablehnung legt uns freilich die Pflicht auf, eine bessere Antwort auf die Frage, warum der hl. Thomas in der theologischen Summa das Argument erweitert hat, vorzulegen. Wir wollen uns dieser Pflicht nicht entziehen und glauben in der Tat eine solche Antwort bieten zu können; doch fügt sich deren Besprechung besser an anderer Stelle in die Interpretation des Beweisganges ein, weshalb es einstweilen gestattet sei über diesen Punkt hinwegzugehen.

Daß die Ursache alles anderen Seins außer dem eigenen Gott sei, wie der Untersatz unseres Argumentes behauptet, ist ohne weitere Begründung klar; daß eine solche Ursache wirklich existiert, wie im Obersatz gesagt wird, bedarf noch eines besonderen Beweises; der hl. Thomas liefert denselben durch den folgenden Schluß: Es gibt ein Meistseiendes; nun ist aber in jeder Gattung gleichartiger Dinge das Meistderartige die Ursache von allem anderen, was zu dieser Gattung gehört; folglich gibt es etwas, das Ursache alles Seins außer ihm selbst ist. Prüfen wir beide Prämissen nach ihrem Sinn und ihrer Begründung.

Es gibt ein Meistseiendes, ein maxime ens. Der Begriff des Meistseienden setzt offenbar eine Steigerung des Seins voraus; welches ist aber das gesteigerte Sein, das Wesensein oder das Dasein? Mit De Munnynck[1], Rolfes[2] und anderen wird man zunächst an eine Steigerung des wesentlichen Seins, des Vollkommenheitsgehaltes zu denken haben; indessen hat diese auch eine Steigerung des Existentialseins notwendig im Gefolge. Denn weil das Dasein sich zur Wesenheit verhält wie die Wirklichkeit zur Anlage, jede Anlage aber ihrer Wirklichkeit proportioniert ist, muß jeder Verschiedenheit der Anlage eine Verschiedenheit der Wirklichkeit, jeder Steigerung des wesenhaften Seins eine Steigerung des Daseins entsprechen. Diese Folgerung besteht auch dann zu Recht, wenn man deren Voraussetzung, den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein, nicht gelten lassen und mit der suarezianischen Schule die Identität

[1] De Munnynck p. 46.

[2] Dr. Eug. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles. Köln 1898. S. 216—217.

beider behaupten wollte. Denn wenn das Dasein der realen Wesenheit nicht bloß proportioniert, sondern sogar mit ihr identisch ist, dann bedeutet jeder höhere Grad des wesentlichen Seins schon an und für sich einen höheren Grad des Daseins. Wenn daher Rolfes[1] sagt, daß „eine Steigerung der Existenz streng genommen in der Wirklichkeit nur insofern besteht, als es zwei Stufen des Daseins gibt, das göttliche, das aus sich, und das geschöpfliche, das nicht aus sich ist, oder mit anderen Worten, das notwendige und das zufällige Sein", so wäre dem nicht ganz beizustimmen, wenn nicht der verdienstvolle Gelehrte selbst durch die Einschränkung „streng genommen" seinen Satz abschwächen würde.

In welchem Sinne wird nun in der fraglichen Prämisse die Existenz eines Meistseienden behauptet? Handelt es sich um ein relatives oder um ein absolutes Meist, mit anderen Worten, wird das Meistseiende, dessen Dasein erwiesen werden soll, so genannt, weil es unter den existierenden Dingen den größten Seinsgehalt hat und von keinem übertroffen wird, oder weil überhaupt ein höherer Grad undenkbar wäre und es daher unübertrefflich ist? Gegenwärtig verstehen die Verteidiger des Arguments fast allgemein den Ausdruck in diesem letzteren Sinne,[2] und auch die Tradition scheint sich im allgemeinen eher zugunsten dieser Auffassung auszusprechen. Rolfes meint allerdings, daß Cajetan und Suarez „den Begriff des am meisten etwas Seienden verkennen", indem sie dasselbe als den empirisch höchsten Grad fassen. Indessen spricht sich an den von ihm zitierten Stellen weder Cajetan[3] noch Suarez ausdrücklich in diesem Sinne aus. Rolfes scheint ihre Worte deswegen in dieser Weise zu interpretieren, weil nach ihm beide daran Anstoß nahmen, daß der hl. Thomas den Satz des Aristoteles: Die Ursache aller gleichartigen Dinge sei am meisten derartig, umgekehrt habe und lehre: das Meistderartige sei die Ursache aller anderen Dinge derselben Gattung. In der Tat tadelt Suarez diese Umkehrung, indem er bemerkt, daß sich ein allgemein bejahender Satz nicht schlechthin konvertieren lasse. Bei Cajetan habe ich aber keine Spur eines solchen Anstoßes

[1] Rolfes S. 216.

[2] Ceslaus M. Schneider, Natur, Vernunft, Gott. Regensburg 1883. S. 224. — Rolfes S. 207. 222. — Garrigou-Lagrange in Revue thomiste 12 (1904) 377 — De Munnynck S. 47.

[3] In Summ. theol. 1. q. 2. a. 3.

[4] Met. disp. 29. sect. 3.

entdecken können, es müßte denn sein, daß man eine solche darin finden wollte, daß er, um den zitierten Satz des heil. Thomas zu rechtfertigen, den Ausdruck „Ursache" nicht ausschließlich von der Wirkursache verstanden wissen will, sondern ihn auch auf die vorbildliche Ursache ausdehnt. Indessen wäre dies Fundament doch wohl zu schwach, um die darauf gebaute Vermutung über die Auffassung Cajetans vom Meistseienden zu tragen. Mit mehr Recht könnte man dieselbe vielleicht dort ausgesprochen sehen, wo Cajetan sagt, daß es für den vierten Weg genüge zu einem Meistseienden, Meistwahren, Meistguten, Meistedeln zu führen, an dessen Vollkommenheitsgehalt alles teilhabe;[1] denn handelte es sich um ein Meistseiendes im absoluten Sinne, so würde es für den Beweis nicht bloß eine genügende Leistung sein zu einem solchen zu führen, sondern man könnte auch von einem Gottesbeweis überhaupt gar nicht mehr erwarten.[1] Immerhin handelt es sich hier nur um mehr oder minder wahrscheinliche Vermutungen über die Auffassung Cajetans. Ganz unzweideutig findet sich dagegen die Anschauung, daß es dem hl. Thomas nicht notwendig um ein absolut Meistseiendes zu tun sei, bei Gregor von Valentia ausgesprochen, der zur Verteidigung jener Prämisse des heil. Lehrers, wonach ein Mehr oder Minder von verschiedenen Dingen ausgesagt wird, je nachdem sie einem Meist näher oder ferner stehen, behauptet, dieselbe sei im Sinne des hl. Thomas von einem wenigstens negativ Meistderartigen zu fassen.[2] Der Einwand, dem Gregor von Valentia diese Auslegung gegenüberstellt, besagt, daß es nie eine größtmögliche Zahl, einen größtmöglichen Körper, einen höchstmöglichen Grad der Gnade gebe, und insofern muß man Nazarius recht geben, wenn er bemerkt, daß zur Lösung derartiger Einwände jene Ausdehnung des Ausdrucks „Meistderartig" auf ein negatives Meist überflüssig sei, denn die größte Zahl und der größte Körper — vom Maximum der Gnade spricht Nazarius auffälligerweise nicht — sind nicht am meisten Zahl und am meisten Körper,

[1] Caiet. l. v. „Quartae viae ex gradibus verum sat est ducere ad maxime ens, verum, bonum, nobile, a quo sunt omnium participationes".

[2] Greg. de Valentia, In 1. Part. Disp. 1. q. 2. punct. 3. Venetiis 1608 p. 76. „Respondeo propositionem illam eo modo quo sumitur a S. Thoma et quo sufficit ad concludendum propositum esse verissimam. Intelligitur enim de aliquo maxime tali saltem negative (id est, quo nullum sit maius) et actu existente et in eodem genere et quovis tempore. Sic autem verissima propositio est."

und um eine Steigerung in diesem letzteren Sinne handelt es sich.[1] Dagegen ist das weitere Urteil Nazarius', daß diese Auffassung unbegründet (sine fundamento) sei, nicht ohne weiteres einzusehen. Sie wird auch in der Tat neuestens von P. Th. Pègues O. P. aufgegriffen, der sich in seinem Kommentar zur theol. Summa des hl. Thomas dahin ausspricht, daß das Meistseiende zunächst und unmittelbar ein Wesen bedeutet, das die anderen an Vollkommenheit überragt; freilich sei dieses sachlich identisch mit dem vollkommensten Wesen, das sich denken läßt.[2] P. Pègues bezeichnet das freilich nur als seine Anschauung, ohne sich auf eine Begründung derselben einzulassen. Da die Auffassung und Beurteilung des ganzen Argumentes davon abhängt, wie man sich den Mittelbegriff desselben, das Meistseiende, denkt, scheint ein gegenseitiges Abwägen der beiden Meinungen wichtig genug zu sein, um ein längeres Verweilen bei diesem Punkte zu rechtfertigen.

Dr. Eugen Rolfes, der, wie bemerkt, sich für ein absolutes Meist entscheidet, bringt für diese seine Auffassung eine Reihe von Gründen bei, welche zunächst geprüft werden sollen. Vor allem behauptet er, daß auf ein relativ Höchstes „nicht die Worte des Textes paßten: das Mehr und Minder wird von den verschiedenen Dingen ausgesagt, je nachdem sie in verschiedener Weise sich dem nähern, was am meisten das Betreffende ist. Man kann sehr wohl von einem Mehr und Minder reden, ohne das, was tatsächlich am meisten etwas ist, zu kennen; z. B. kann man von einem mehr und minder Großen oder Starken reden, ohne das Größte und Stärkste zu kennen; ja, wenn man es kennte und dasselbe etwa zufällig verginge oder mit der Zeit von einem anderen übertroffen würde, so würde man darum doch immer noch in demselben Sinne von größer und stärker sein reden wie vorhin."[3] Dieser Grund scheint indessen nicht stichhaltig zu sein. Der hl. Thomas sagt ja gar nicht, daß es notwendig sei, das Meist (in seinem Sinn!) zu kennen, um von einem Mehr oder Minder reden zu können; er konnte es auch

[1] Nazarius, Comm. et Controv. in 1. part. Summae D. Thomae. q. 2. a. 3. — Bononiae 1619. p. 97.

[2] Th. Pègues O. P., Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Th. d' Aq. *I* (Toulouse 1907) 106. „Il s'agit d'abord et immédiatement de l'être qui l'emporte sur tous les autres en perfection. mais, par la même, nons atteignons le plus parfait qui se puisse concevoir.

[3] Rolfes S. 207—208.

gar nicht sagen wollen, weil ihm eben das Mehr- oder Minderseiende als Beweismittel dient, um das Meistseiende zu erschließen, ersteres also als bekannt, letzteres geradezu als unbekannt vorausgesetzt wird. Daher verschlägt es auch nichts gegen die Richtigkeit des vom hl. Thomas herangezogenen Satzes, daß das relativ Meiste vergehen oder von einem anderen übertroffen werden könnte und man doch noch immer in demselben Sinne von einem Mehr oder Minder reden würde, wie zuvor. Es würde eben in diesem Falle an die Stelle des einen Meist nur ein anderes treten, und was „Mehr" genannt wird, kommt diesem näher, was als „Minder" bezeichnet wird, steht ihm ferner, und umgekehrt ist, was diesem Meist näher kommt, mehr-, was ihm ferner steht, minderderartig.

Rolfes stützt seine Auffassung des Meistseienden weiters darauf, daß in der Summa contra gentiles der Ausdruck „am meisten wahr" durch den vorausgestellten „schlechthin wahr" erklärt wird. „Schlechthin, simpliciter, ist der Gegensatz von beziehungsweise, secundum quid. Schlechthin wahr wäre demnach das unmittelbar durch sich selbst Wahre im Gegensatz zu allem anderen Wahren, welches erst durch die Beziehung zu einem anderen und zwar zu dem schlechthin Wahren wahr ist. So hätten wir dann noch eine zweite Erklärung für das, was am meisten etwas ist: Das, was durch sich oder seinem Wesen nach das Betreffende ist, also seinem Wesen nach gut, wahr, edel usw."[1] Auch dieser Grund wirkt unseres Erachtens nicht überzeugend. Es handelt sich nämlich an der angezogenen Stelle des hl. Thomas, wie die Begründung und die Berufung auf Aristoteles zeigt, zunächst um das logisch Wahre. Bei diesem fällt natürlich das Meist mit dem Schlechthin zusammen. Denn da die logische Wahrheit wesentlich eine Beziehung der Übereinstimmung zwischen einem Gedanken und einem Gegenstand ist, findet ihre Steigerung eine Grenze am Seinsgehalt des gedachten Dinges; hat der Gedanke sich diesem völlig angeglichen, dann ist er schlechthin wahr und meist wahr. Die Bezeichnung „Schlechthin" ist hier auch deswegen geboten, weil das, was als minder wahr bezeichnet wird, streng genommen überhaupt nicht wahr ist; denn die Existenz mehr oder minder wahrer Behauptungen wird von Aristoteles an der vom hl. Thomas zitierten

[1] Rolfes S. 209.

Stelle daraus bewiesen, daß zwei Menschen, von denen der eine vier für fünf, der andere für tausend hält, nicht in gleichem Grade irren, sondern der eine mehr, der andere weniger, so daß die Aussage dieses letzteren wahrer sei.[1] Nun ist es klar, daß streng genommen die Behauptung, vier sei gleich fünf, ebensowenig wahr ist wie die andere, vier sei gleich tausend, nur kommt die erste der Wahrheit näher als die zweite. Ganz anders aber, als mit der logischen Wahrheit verhält es sich mit dem realen Sein. Denn einmal wird dasselbe auch von den minderseienden Dingen in ebenso eigentlichem, wenn auch nur analogem, Sinne ausgesagt wie vom Meistseienden; und dann hat die Steigerungsmöglichkeit desselben nicht wie die der Wahrheit eine uns bekannte fixe Grenze — außer man wollte das, was erst zu erschließen ist, als bereits gegeben ansehen. Es darf also die Gleichsetzung von „Meist" und „Schlechthin", die für die logische Wahrheit gilt, nicht ohne weiteres auf das unbezogene reale Sein übertragen werden. Dazu kommt nun noch, daß nicht einmal auf dem Gebiete der logischen Wahrheit aus dem Mehr und Minder auf die wirkliche Existenz des schlechthin Wahren geschlossen werden kann; denn es ist ja ganz gut denkbar, daß über einen und denselben Gegenstand zehn Menschen zehn verschiedene Urteile haben, von denen das eine minder falsch, also mehr wahr ist als das andere, ohne daß deswegen auch nur einer ein richtiges, also schlechthin wahres Urteil tatsächlich haben müßte.

Um zu zeigen, daß der hl. Thomas das Meistseiende im absoluten Sinne gedacht habe, beruft man sich auch, wie wir schon früher anzudeuten Gelegenheit hatten, auf die Tatsache, daß der hl. Lehrer den Satz des Aristoteles: Die Ursache aller gleichartigen Dinge ist meist derartig, unbedenklich umkehrt und sagt: Das Meistderartige ist Ursache aller derartigen Dinge. Diese Umkehrung scheint unstatthaft zu sein, wenn das Meistderartige nicht als schlechthin solches gefaßt wird.[2] Es dürfte indessen doch möglich sein, diese Urteilskonversion zu rechtfertigen, ohne zu jener Erklärung des Meistseienden greifen zu müssen. Man braucht sich zu diesem Zwecke nur an das goldene Prinzip der

[1] Arist. Met. l. 4. c. 4. „*Οὐκ ὁμοίως διέψευσται ὁ τὰ τέτταρα πέντε οἰόμενος καὶ ὁ χίλια· εἰ οὖν μὴ ὁμοίως, δῆλον ὅτι ἕτερος ἧττον· ὥστε μᾶλλον ἀληθεύει.*"

[2] Rolfes 221—222.

Thomas-Auslegung zu halten: Formalissime loquitur S. Thomas, und die Begriffe des Minderseienden und des Meistseienden formell zu fassen. Das Minderseiende kann, insofern es ein bestimmtes Individuum ist, eine Ursache haben, die auf derselben Seinsstufe steht; aber diese Seinsstufe selbst, das Minderseiende als solches, formell genommen, kann nur verursacht werden durch ein Mehrseiendes und in letzter Linie durch ein Meistseiendes, sonst wäre es entweder unverursacht, und dagegen spricht seine Unvollkommenheit und Beschränktheit als Minderseiendes, oder es wäre von sich selbst verursacht, und dann müßte es seiner eigenen Existenz vorangehen, oder es wäre von einem noch tiefer stehenden Sein verursacht, und das widerstreitet der Forderung einer genügenden und proportionierten Ursache. Umgekehrt kann das Meistseiende, wenn es nur als relatives Meist gefaßt wird, in mehreren Individuen verwirklicht gedacht werden, solange der Beweis seiner Einzigkeit nicht erbracht ist; aber wenn auch in diesem Falle nicht alles Minderseiende von einem und demselben Individuum verursacht gedacht werden müßte, so wird doch notwendig alles von jenem höchsten Sein als solchem verursacht. Man kann also ruhig sagen, daß einerseits die Ursache aller gleichartigen Dinge am meisten derartig ist, und daß anderseits das Meistderartige als solches Ursache alles Minderderartigen als solchen ist.

Rolfes meint auch noch, die von ihm bevorzugte Deutung des Maxime tale werde „auch noch nachträglich durch den Text dadurch bemerklich gemacht, daß es nicht heißt: was am meisten so und so beschaffen ist, sondern, was am meisten so und so beschaffen heißt. Der Name bezeichnet die Natur oder das Wesen einer Sache, und so wird hier mit dem Worte „heißt" zu verstehen gegeben, daß das, was am meisten etwas ist, es seiner Natur nach ist."[1] Dieser Anschauung, die übrigens von Rolfes selbst nur hypothetisch vorgetragen wird, läßt sich aber entgegenstellen, daß der hl. Thomas im Vorausgehenden sagt: Mehr oder minder derartig heißen verschiedene Dinge, insofern sie in verschiedener Weise einem Meistderartigen nahekommen. Hier kann es sich offenbar nicht um das Wesen der so benannten Dinge handeln, und es ist daher wohl auch kein Grund vorhanden, demselben Ausdruck einige Zeilen später eine strengere Bedeutung zuzuschreiben, als er hier hat.

[1] Rolfes S. 222.

Allein, so könnte man nun fragen, wenn das Meistseiende nur in einem relativen Sinn aufgefaßt wird als das Höchste, das es eben gibt, ohne Rücksicht darauf, ob eine noch höhere Seinsstufe an sich denkbar wäre oder nicht, bedarf dann der Satz, daß es ein Meistseiendes gebe, noch eines Beweises? Denn „daß es da, wo es höhere Grade gibt, einen höchsten gibt, über den hinaus es tatsächlich keinen höheren gibt, ist unbezweifelt. Sonst würde ja die Steigerung ins Unendliche fortgehen.“[1] Nun hat aber der hl. Thomas einen solchen Beweis für nötig gehalten und die Führung desselben wenigstens angedeutet; folglich muß er sich das Meistseiende von vornherein als unendlich vollkommen gedacht haben. — Man könnte auf diesen Einwand mit der Gegenfrage antworten: Wenn es eine Ordnung von Bewegern oder Wirkursachen gibt, ist es dann nicht selbstverständlich, daß es auch einen ersten Beweger, eine erste Wirkursache geben muß? Sonst würde ja die Reihe der Beweger und Wirkursachen ins Unendliche fortgehen. Und doch glaubt sich der hl. Thomas verpflichtet, diese scheinbare Selbstverständlichkeit zu begründen. Ganz analog liegt nun der Fall beim Gottesbeweis aus den Seinsstufen: wenn es kein Höchstes gibt, dann wäre ein Fortgang ins Unendliche unvermeidlich; nun ist aber ein solcher unmöglich, das will nach unserer Auffassung die Begründung dartun, welche der Behauptung der Existenz eines Meistseienden beigegeben ist; folglich gibt es irgend etwas, das unter den vorhandenen Dingen den höchsten Rang einnimmt, ganz abgesehen davon, ob derselbe als absolut oder relativ höchster zu betrachten sei.

Tadeln kann bekanntlich jeder Bauer, das Bessermachen wird ihm sauer. Wir haben bis jetzt nur die leichtere Arbeit des Kritisierens verrichtet; läßt es sich nun auch positiv zeigen, daß jene Auffassung des Meistseienden, welche dasselbe nicht notwendig und ausschließlich im absoluten Sinne nimmt, dem Gedanken des hl. Thomas eher entspricht? Wir glauben diese Frage bejahen zu dürfen. Der erste Grund, der sich hierfür anführen läßt, wurde bereits angedeutet: der Beweis, welchen der hl. Thomas seinem Satze beifügt, fordert nicht mehr und gestattet auch nicht mehr. Dies eingehender zu untersuchen, wird erst später die Zeit sein, wenn einmal der Sinn des Satzes festgestellt ist und

[1] Rolfes S. 207.

es sich darum handeln wird, seine Begründung nachzuprüfen; hier sei vorläufig nur darauf verwiesen, daß selbst die Vertreter der entgegengesetzten Auffassung sich wohl bewußt sind, daß, falls dieselbe richtig ist, in dem ganzen Beweis eine Lücke klafft, die sie in mehr oder minder glücklicher Weise zu schließen versuchen. Rolfes z. B. fährt, nachdem er den Begriff des Meistseienden in seinem Sinne bestimmt hat, fort: „Aber nun fragt es sich, wie es um die Wirklichkeit eines solchen Meist bestellt ist. St. Thomas sagt einfach: das Mehr und Weniger wird von den verschiedenen Wesen ausgesagt, je nachdem sie in verschiedener Weise dem, was am meisten ein solches ist, sich nähern. Hiermit, sollte man meinen, wäre zwar dargetan, daß die Idee des absolut höchsten Grades oder besser des reinen begrifflichen Wesens einer Eigenschaft dem Gedanken des Mehr und Minder der Eigenschaft zugrunde liegt, aber es folge nicht, daß etwas in der Wirklichkeit dieser Idee entspreche."[1] Rolfes macht sich also selbst den Einwand, der andere[2] dazu verleitet hat, in dem Argument des hl. Thomas ein Schließen aus bloßen Begriffen auf die Wirklichkeit zu sehen. Was hat er nun darauf zu erwidern? „Um diese Schwierigkeit zu lösen und zugleich der Schlußfolgerung des hl. Thomas eine erste (von mir unterstr.) Begründung zu geben", führt Rolfes weiter aus, „daß jede Vollkommenheit eines Wesens, die es nicht aus sich hat, sich im letzten Grunde auf ein Wesen zurückführt, welches sie entweder selbst aus sich hat oder doch aus sich das Vermögen besitzt, sie in andern hervorzubringen. Nun kann aber kein Wesen eine Vollkommenheit, die es in verschiedenem Grade haben kann, aus sich, kraft seiner Natur oder seines Wesens haben"; folglich weist jeder endliche Seinsgrad über sich hinaus auf ein unendliches Sein, das alle Grade überragt.[3] Das ist nun an sich alles ganz richtig, allein gegen die Anwendung dieser Wahrheiten zum Verständnis des vorliegenden Textes läßt sich doch noch manches einwenden. Vor allem ist es auffällig, daß von dieser Erwägung, die zum ersten Beweis der Wirklichkeit des Meistseienden dient, sich beim hl. Thomas, der gerade auch diese Wirklichkeit beweisen will, auch nicht ein Wort findet; er hätte also gerade das wichtigste und notwendigste

[1] Rolfes S. 209.

[2] Dr. Karl Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Stuttgart 1888. S. 58. — Grunwald S. 155—157.

[3] Rolfes S. 210—211.

Glied in seiner Beweisführung mit Stillschweigen übergangen, was doch etwas schwer anzunehmen ist. Sodann wäre es, wenn der hl. Thomas wirklich diesen Gedankengang im Sinne gehabt hätte, nicht notwendig gewesen, ein real und aktuell vorhandenes Mehr und Minder zur Grundlage seiner Argumentation zu nehmen; er hätte einfach irgendeinen einzelnen endlichen Seinsgrad ohne Rücksicht auf sein Verhältnis zu anderen heranziehen und auf diese Voraussetzung allein seine Beweisführung aufbauen können. Weiters greift dieser Umweg, um zur tatsächlichen Existenz des Meistseienden zu gelangen, in unbefugter Weise dem zweiten Teile des Argumentes vor; dort führt nämlich der hl. Thomas als neue Prämisse den Satz ein, daß das (als existierend bereits nachgewiesene) Meistseiende die Ursache alles anderen Seins außer ihm selbst ist, während hier schon im ersten Teil die Existenz eines Meistseienden daraus gefolgert wird, daß das Minderseiende eine Ursache seines Seins fordert, die in letzter Hinsicht nur ein Meistseiendes sein könne. Wäre endlich der hl. Thomas zur Existenz des Meistseienden vermittelst des Begriffes der Teilnahme gekommen, so könnte und müßte er im weiteren Verlauf der Untersuchung über die Seinsbestimmtheit des Meistseienden und Meistguten voraussetzen, daß dasselbe seinem Wesen nach und nicht durch Teilnahme seiend und gut ist; er setzt das aber nicht voraus, sondern hält es schon wenige Seiten später für eines eigenen Beweises bedürftig, den er mit Hilfe des Mittelbegriffes des Erstseienden und Erstguten führt.[1]

Es wurde vorhin erwähnt, daß die Lücke, welche der Gottesbeweis aus den Seinsstufen aufweist, wenn das Meistseiende ausschließlich im absoluten Sinne verstanden wird, in mehr oder minder glücklicher Weise zu schließen versucht wurde. Rolfes' eben besprochener Versuch ist jedenfalls in die erste dieser beiden Gruppen einzureihen; als Typus der zweiten mag der De Munnyncks gelten. P. De Munnynck gesteht ebenfalls zu, daß aus dem Satze, von einem Mehr oder Minder könne man nur sprechen mit Rücksicht auf die größere oder geringere Annäherung an ein Meist, nur das folge, daß wir die Idee eines höchsten und edelsten Wesens besitzen, und daß trotzdem der heil.

[1] S. theol. 1. q. 3. a. 2. c. „Primum, quod est bonum, et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam prius est bono per participationem".

Thomas unmittelbar, ohne weitere Erwägungen anzustellen schließe: Es gibt also ein Wahrstes, Edelstes usw.[1]; es liege also ein gewagter Übergang (audax transitus) von der idealen zur realen Ordnung vor,[2] der sich nur dadurch rechtfertigen lasse, daß man mit P. Lepidi folgende Erwägung anstelle und als schlußkräftig anerkenne: Das Objekt des Verstandes ist das Sein oder die Realität; wenn wir also ein Meistseiendes denken, so erfassen wir durch unseren Begriff die objektive Realität desselben; nun ist aber in dem allerverkommensten Wesen jede Realität identisch mit dem Ganzen, folglich können wir aus der von uns erfaßten objektiven Realität auf die Existenz des vollkommensten Wesens schließen.[3] Wie man sieht, läßt auch dieser Erklärungsversuch den hl. Thomas gerade über den wichtigsten Punkt der ganzen Beweisführung sich ausschweigen. Warum der hl. Lehrer von dem Vorhandensein verschiedener Seinsgrade und nicht von der Existenz irgend eines beschränkten Wesens ausgeht, sucht De Munnynck allerdings zu erklären, doch reichen die drei Gründe, die er anführt,[4] und deren kritische Würdigung uns zu weit vom Thema abführen würde, nicht aus, um es verständlich zu machen, weshalb der hl. Thomas einen so überflüssigen Umweg eingeschlagen und sich dafür dort eines beredten Stillschweigens beflissen haben sollte, wo der entscheidende Schritt des Arguments zu machen gewesen wäre. Das dritte und vierte Bedenken, das oben gegen den Erklärungsversuch Rolfes' erhoben wurde, fällt hier freilich weg, dafür muß aber ein noch gewichtigeres geltend gemacht werden: der gewagte Sprung aus der idealen in die reale Ordnung ist als mißglückt zu betrachten. Wir können, ohne zu weitläufig zu werden, dieses letzte Urteil hier nicht näher begründen, brauchen es auch nicht zu tun, da das Argument P. Lepidis bereits von anderer Seite einer eingehenden Kritik unterzogen worden ist.[5]

---

[1] De Munnynck S. 57.
[2] Ebd. S. 46—47.
[3] Ebd. S. 57.
[4] Ebd. S. 57—58.
[5] R. Garrigou-Lagrange in der Revue thomiste 12 (1904) 366—373. C. Gauthier in der Revue augustinienne 8 (1909) 574—588. — P. Garrigou-Lagrange sucht übrigens in dem zitierten Artikel der Existenz des Meistseienden ähnlich wie Rolfes mit Hilfe des Partizipationsbegriffes beizukommen.

Nach dieser längeren Abschweifung, die nötig war, um zu zeigen, daß man bei der Auffassung des Meistseienden im ausschließlich absoluten Sinne dem Beweis des hl. Thomas schwerlich ganz gerecht werden kann, wollen wir den Gang unserer Untersuchung wieder aufnehmen. Wir haben als ersten Grund für die Ablehnung jener Interpretation angeführt, daß der vom hl. Thomas gelieferte Beweis für die Existenz eines Meistseienden dieselbe weder fordert noch gestattet, und uns die nähere positive Ausführung dieses Grundes für später vorbehalten. Einen zweiten Beweis könnte man vielleicht darin sehen, daß der hl. Thomas den Begriff des Meistseienden durch den des Meistwarmen veranschaulicht und als solches das Feuer bezeichnet: das Feuer ist nicht unendlich warm, da ja die Wärme überhaupt einer Steigerung ins Unendliche nicht fähig ist, und trotzdem wird es als das Meistwarme angeführt. Rolfes meint allerdings, daß das Feuer hier nicht als einzelnes empirisch Wärmstes gefaßt werden könne, da es ja auch selbst verschiedene Wärmegrade habe, sondern daß es hier als das steht, was seiner Natur nach das Wärmste ist, gleichsam die Wärme selbst.[1] Wir müßten also annehmen, daß der hl. Thomas das Wort „Feuer" in einem Sinne verwendet habe, den es im gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht hat, und es trotzdem nicht der Mühe wert erachtet habe, den scharfen Sinn des angewandten Wortes festzustellen oder auch nur anzudeuten, daß es sich nur um eine Versinnlichung handelt, welche dem Gedanken nicht genau entspricht. Das wäre aber ganz gegen die sonstigen guten literarischen Gepflogenheiten des hl. Lehrers. Dazu kommt noch, daß der hl. Thomas an anderer Stelle ganz wohl den richtigen Ausdruck gefunden hat, um eine unendliche Wärme, wenn eine solche möglich wäre, zu bezeichnen: sie wäre nicht die Wärme irgend eines Subjektes, sondern eine ohne Subjekt für sich und in sich bestehende Wärme.[2] Es ist nun nicht einzusehen, warum der hl. Thomas, wenn er unter dem Meistwarmen wirklich eine unbegrenzte Wärme verstanden

[1] Rolfes S. 208.

[2] S. Thom. Sent. 3. d. 13. q. 1. a. 2. solut. 2. „Limitatur aliquid ex capacitate recipientis; unde illud, quod non habet esse receptum in aliquo, sed subsistens, non habet esse limitatum, sed infinitum, sicut Deus; si autem esset aliqua forma simplex subsistens, quae non esset suum esse, haberet quidem finitatem quantum ad esse, . . . sed illa forma non esset limitata, quia non esset in aliquo recepta; sicut si intelligatur calor per se existens."

hätte, sich nicht desselben Ausdruckes hätte hier bedienen wollen. Daß das Feuer selbst verschiedene Wärmegrade habe, scheint für die Beurteilung der Auffassung des hl. Thomas belanglos zu sein, denn wir dürfen an Vergleiche und Beispiele, welche der Heilige aus dem Reiche der Natur zur Beleuchtung seiner Lehre beibringt, nicht den Maßstab unserer heutigen naturgeschichtlichen oder physikalischen Kenntnisse anlegen.

Einen dritten Grund, das Meistseiende nicht im ausschließlich absoluten Sinne zu fassen, scheint uns die verschiedene Darstellung des Gottesbeweises aus den Seinsstufen in den beiden Summen des hl. Thomas nahezulegen. In der Summa contra gentiles schließt das Argument mit dem Nachweis der Existenz eines Meistseienden, indem dieses unmittelbar mit Gott identifiziert wird; in der theologischen Summa wird an diesen Nachweis noch der weitere Gedanke geknüpft, daß das Meistseiende auch Allursache sei und erst die Allursache wird als Gott bezeichnet. Warum hat der hl. Thomas diese Erweiterung seines Beweises vorgenommen? Fassen wir das Meistseiende zunächst und direkt im relativen Sinne, dann ist diese Frage leicht zu beantworten; denn es ist dann nicht ohne weiteres klar, daß dem so verstandenen Meistseienden auch wirklich göttliche Eigenschaften zukommen, im Gegenteil, es könnte sogar die Versuchung naheliegen, das tatsächlich existierende Meistseiende mit dem erfahrungsmäßig bekannten höchsten Seinsgrade, also mit der menschlichen Natur, zu verwechseln und infolgedessen die Göttlichkeit des Meistseienden zu bestreiten; um diesem Einwande vorzubeugen, mußte es als geraten erscheinen, durch die Einführung des Mittelbegriffes der Allursache die Identität des Meistseienden mit Gott aufzuzeigen. Wird dagegen der Begriff des Meistseienden von vornherein im absoluten Sinne gefaßt, dann erscheint die Ergänzung der Beweisführung in der theologischen Summa zwecklos und ist um so unbegreiflicher, als der hl. Thomas selbst im Prolog erklärt, daß er in diesem Werke die Glaubenslehre so kurz und lichtvoll darstellen wolle, als es eben der behandelte Gegenstand gestatte: jenes Anhängsel würde nur die Beweisführung verlängern, ohne deren Klarheit zu vermehren. Denn daß das Meistseiende im absoluten Sinne, das unendlich vollkommene Wesen, Gott sei, ist ja doch eine platte Selbstverständlichkeit, zu deren Begründung es nicht des eher abschwächenden Mittel-

begriffes der Allursache bedarf. Man wende dagegen nicht ein, daß der hl. Thomas nicht von vornherein bei jedermann einen so erhabenen Gottesbegriff voraussetze, wie dies aus seiner Ablehnung des sogenannten ontologischen Gottesbeweises in der theologischen Summa ersichtlich sei.[1] Es ist ja begreiflich, daß es Menschen gibt, die nicht wissen, daß Gott ein unendlich vollkommenes Wesen ist; aber undenkbar ist es, daß es jemanden nicht unmittelbar klar sein sollte, daß das unendliche Wesen Gott sei.

Zur Lösung der Frage, ob der hl. Thomas das Meistseiende als den höchstdenkbaren Seinsgrad aufgefaßt habe, dürfte endlich auch eine der Beweisführungen beitragen, durch welche der hl. Lehrer die Unkörperlichkeit Gottes darzutun sucht. Er stützt sich nämlich unter anderem auch darauf, daß Gott das edelste (nobilissimum) Wesen sei, wie der vorausgehende Artikel gezeigt habe, daß aber kein Körper das edelste Wesen sein könne. Diesen Untersatz begründet der hl. Thomas näher und zeigt dadurch, daß er ihn als begründungsbedürftig ansieht.[2] Daß aber kein Körper das denkbar vollkommenste Wesen sei, braucht wohl kaum erst bewiesen werden, und tatsächlich sagt uns ja auch der hl. Thomas selbst, daß nicht alle Menschen Gott als das denkbar höchste Wesen erkennen, was daraus erhelle, daß manche ihn für ein körperliches Wesen halten.[3] Das Edelste, von dem der hl. Thomas sowohl in unserem Gottesbeweise, als auch in der zitierten Begründung der Unkörperlichkeit Gottes spricht, ist also nicht das denkbar Edelste, sondern das, was eben alle anderen edlen Dinge übertrifft und von keinem übertroffen wird.

Aus dem bisher Gesagten glauben wir den Schluß ziehen zu dürfen, daß im Sinne des engelgleichen Lehrers der Satz: „Es gibt ein Meistseiendes" nicht mehr besagen will, als: Es gibt ein Wesen, das alle anderen an Seinsfülle überragt; ob dieses Wesen in seinem eigenen Sein Schranken hat oder nicht, tut einstweilen nichts zur Sache. Diesen Satz begründet nun der hl. Thomas durch den folgenden Schluß: „Es gibt ein Wahrstes, Bestes und Edelstes;

[1] S. theol. 1. q. 2. a. 1. ad 2. „Forte ille, qui audit hoc nomen, Deus, non intelligit significari aliquid, quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus."

[2] S. theol. 1. q. 3. a. 1. c.

[3] S. theol. 1. q. 2. a. 1. ad 2.

was aber am meisten wahr ist, hat auch das meiste Sein; folglich gibt es ein Meistseiendes."

Was am meisten wahr ist, hat auch das meiste Sein. Über diesen Untersatz ist nicht viel zu bemerken. Was seine Bedeutung angeht, so ist das Wahre, von welchem darin die Rede ist, selbstverständlich im ontologischen und nicht im logischen Sinne aufzufassen. Die Begründung seiner Behauptung setzt der hl. Thomas aus der Philosophie als bekannt voraus, daher seine Berufung auf Aristoteles.[1] Übrigens hat der hl. Lehrer selbst diese Begründung an einer anderen Stelle seiner theologischen Summa[2] ausgeführt. Schwierigkeiten bietet diese Lehre weiter nicht, weshalb wir uns gleich dem Obersatze unseres Schlusses zuwenden.

Es gibt ein Wahrstes, Bestes und Edelstes. Wenn wir diese Prämisse der theologischen Summa mit der entsprechenden in der Summa contra gentiles vergleichen, müssen wir vor allem feststellen, daß dort die Begriffe des Besten und Edelsten fehlen; dagegen gibt uns daselbst der hl. Thomas an, wodurch er sich bei der Zusammenstellung des Beweises für diesen Satz inspirieren ließ. Beides hat zu Angriffen auf das Argument dienen müssen, auf welche hier kurz eingegangen werden soll.

Die Einführung der Begriffe des Besten und Edelsten in unserem Gottesbeweis bezeichnet Grunwald als eine „unorganische Einfügung", weil doch das maxime ens ausschließlich aus dem Begriffe des Wahrsten abgeleitet wird.[3] Dieser Vorwurf ist unberechtigt. Denn der hl. Lehrer sagt ja ganz ausdrücklich: Es gibt ein Wahrstes, Bestes, Edelstes und folglich ein Meistseiendes. Wenn zur Begründung der Abfolge dieses Enthymems ausschließlich der Satz herangezogen wird, daß das Meistwahre meistseiend ist, während vom Meistguten und Meistedlen nicht weiter die Rede ist, so ist das wohl daraus zu erklären, daß der hl. Thomas diese nachträgliche Begründung mit den

---

[1] An der angezogenen Stelle findet sich die Behauptung nicht in dem Wortlaute, in dem der hl. Thomas sie aufstellt. Aristoteles sagt Met. l. 2. c. 1.: *Ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.* Daß die Konversion, welche der hl. Thomas mit diesem Satze vorgenommen hat, berechtigt ist, liegt bei der Identität des Ontologisch-Wahren mit dem Seienden auf der Hand.

[2] S. theol. 1. q. 16. a. 3.

[3] Grunwald S. 159.

Worten des Aristoteles geben wollte, bei diesem aber nur die Identität des Meistwahren mit dem Meistseienden direkt ausgesprochen vorfand. Hätte der hl. Lehrer auf das Zitat verzichten wollen, so hätte er ebensogut sagen können: Das Beste und Edelste ist auch das Meistseiende. Der Grund, weshalb der hl. Thomas diese beiden Begriffe hier einführt, wird wohl darin liegen, daß die Abstufung des Guten und Edlen mehr in die Augen springt, als die des Wahren. Da aber alle drei nur Vollkommenheiten besagen, die mit dem Sein selbst identisch und konvertibel sind, kann von einer unorganischen Einfügung keine Rede sein.

Von größerer Schwere ist der Tadel, welchen Grunwald gegen die Berufung des hl. Thomas auf Aristoteles bezüglich der Existenz eines Meistwahren erhebt. Unter den Obersatz, daß das Meistwahre meistseiend ist, subsumiert nämlich der Heilige in der Summa contra gentiles den Satz, daß es ein Meistwahres gebe, und führt dafür aus Aristoteles den Grund an, daß von zwei falschen Behauptungen die eine mehr, die andere minder falsch, daher auch die eine minder, die andere mehr wahr sei. Grunwald bemerkt hierzu: „Während die Wahrheitsidee im Untersatze und seiner Begründung rein in erkenntnistheoretischer Bedeutung verwandt wird, will sie Thomas im Ober- und Schlußsatz im metaphysischen Sinne verstanden wissen. Man könnte insofern von einer quaternio terminorum sprechen.“[1] Wenn an unserer Stelle dem hl. Thomas wirklich eine quaternio terminorum entschlüpft wäre, dann wäre das allerdings recht schlimm; indessen wäre dieselbe hier schon derartig plump, daß man selbst einem mittelmäßigen Denker, geschweige denn einem hl. Thomas, gewiß keine übertriebene Ehre antut, wenn man diese Auffassung von vornherein als unmöglich abweist. In der Tat zeigt denn auch eine genauere Betrachtung des Textes, daß dieselbe ganz unbegründet ist. Nicht darum war es dem hl. Thomas zu tun, aus den Gedanken, die Aristoteles ausgesprochen hat, sein Argument zusammenzustellen, sondern mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit sagt er uns, daß er aus den Worten des Stagiriten die Inspiration zu seinem Beweis geschöpft hat.[2] Diese Worte entlehnt er dem zweiten und vierten Buch der Metaphysik; an der ersten Stelle lehrt Aristoteles,

[1] Grunwald S. 156.

[2] C. gent. l. 1. c. 13. „Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis.“

daß die Begriffe „Wahr“ und „Seiend“ konvertibel sind; an der zweiten zeigt er, daß es ein Meistwahres gebe. Allerdings versteht er das letztere im logischen Sinne, allein die Begründung, auf welche er sich stützt, läßt sich ebensogut und noch besser — das minder Falsche ist ja, wie wir bereits gelegentlich bemerkten, streng genommen nicht mehr wahr, weil es überhaupt nicht wahr ist — auf die ontologische Wahrheit anwenden, weshalb der hl. Thomas nicht bloß den Satz selbst, sondern auch dessen Begründung zitiert. Dabei setzt er aber voraus, daß sein Leser hinreichenden Sinn für Logik besitzt, um die Anwendung des aristotelischen Gedankenganges auf das Ontologisch-Wahre selbst vorzunehmen.

Wir kommen nun zu dem schwierigsten Schritt des ganzen Beweisverfahrens, nämlich zu dem Nachweis, daß es ein Wahrstes, Bestes, Edelstes wirklich gibt. Der heil. Thomas sagt: „Es gibt unter den Dingen solche, die mehr, und solche, die weniger gut, wahr oder edel sind; die Bezeichnung „Mehr“ und „Minder“ kommt aber gewissen Dingen zu je nach ihrer verschiedenen Annäherung an ein (aktuell existierendes) Meist; folglich gibt es ein Meistwahres, ein Meistgutes, ein Meistedles.“ Wie wir bereits früher zu bemerken Gelegenheit hatten — und wir begegnen uns in dieser Anschauung mit den älteren Thomas-Kommentatoren, wie sich sogleich zeigen wird — sehen wir in diesem Syllogismus den positiven Nachweis der Existenz eines Wahrsten, Besten und Edelsten durch den Ausschluß eines Fortganges der Steigerung ins Unendliche. Doch bietet die Abfolge dieses Schlusses gewisse Schwierigkeiten, welche sich in den verschiedenen Versuchen widerspiegeln, die unternommen worden sind, um den Gedankengang des hl. Thomas dem Verständnis näher zu bringen. Prüfen wir einige dieser Versuche kurz nach!

Joannes a S. Thoma ist der Ansicht, daß das Mehr oder Minder in unserem Argumente nicht von einer individuellen oder spezifischen, sondern von einer generischen Verschiedenheit der Vollkommenheit zu verstehen sei; eine Vervielfältigung der Einzeldinge oder Arten ins Unendliche sei nun allerdings nicht unmöglich, wohl aber eine solche der Gattungen; denn da auf der Verschiedenheit der Gattungen die wesentliche Unterordnung von Ursachen beruhe, so würde eine Steigerung der Gattungen ins Unendliche auch

eine Verlängerung der wesentlich geordneten Ursachenreihe ins Unendliche zur Folge haben, und diese wurde vom hl. Thomas bereits in seinem zweiten Gottesbeweise ausgeschlossen.[1] Dieser Erklärungsversuch dürfte indessen kaum dem Gedanken des hl. Thomas entsprechen. Denn abgesehen davon, daß der hl. Lehrer auch nicht mit einer Silbe andeutet, daß er nur von einer Vollkommenheitsabstufung von Gattungen reden wolle, würde er auch eine unendliche Menge gleichzeitig existierender Arten oder Individuen als unmöglich erklären; und wenn Joannes a S. Thoma von der Steigerung der Gattungsvollkommenheit den Fortgang ins Unendliche nur dadurch ausschließen zu können glaubt, daß ein solcher auch eine unendliche Reihe wesentlich geordneter Ursachen bedeuten würde, so verläßt er das vom hl. Thomas im vierten Argument gewählte Beweismittel und es würde der Beweis seinem Wesen nach mit dem aus der Ordnung der Wirkursachen zusammenfallen.

Fr. Palanco glaubt durch Einführung des Maßbegriffes besser zum Ziele zu kommen. Gäbe es kein Meist, dann gäbe es nach ihm auch kein Maß, wonach sich das Mehr oder Minder der einzelnen Dinge bestimme; infolgedessen gäbe es auch keine Grade in der Welt, sondern alles wäre gleich vollkommen. Denn ginge die Steigerung ins Unendliche weiter, dann würde jedes einzelne Ding von ebenso vielen übertroffen werden, wie jedes andere. Man könnte beispielsweise in diesem Falle nicht behaupten, daß der Mensch edler sei als das Tier; denn wenn man sage, er übertreffe das Tier durch seine Vernünftigkeit, so lasse sich darauf erwidern, daß er von diesem in der Tierheit übertroffen werde; und wenn man nun weiter argumentiere, daß die Vernünftigkeit besser und vollkommener sei als die Tierheit, so kehre nur die gleiche Frage nach dem Maßstab wieder, den man zur Beurteilung des Mehr oder Minder anwende.[2]

[1] Ioannes a S. Th., Cursus theol. in part. 1. q. 2. disp. 3. a. 2. n. 24. (Coloniae Agripp. 1711, t. 1. pag. 79) „Quia magis et minus datur per ordinem ad maxime tale, nisi fit processus in infinitum, quod saepe reiectum est, nam licet possint a Deo creari infinata individua vel species, tamen non possunt dari infinita genera, et in his procedit argumentum de magis et minus latitudine generum, unum enim genus est magis et melius altero, nec potest in generibus procedi in infinitum; sic enim posset procedi in infinitum in causis subordinatis, cum diversitas generum faciat subordinationem causarum".

[2] Franc. Palanco O. Minim. Tractatus de Deo uno. Disp. 2. q. 4. n. 25

Auch diese Deutung hat eine Reihe von Bedenken gegen sich. Ist das Meist der Maßstab, an dem wir die gleichartigen Dinge messen, um die einen als mehr-, die anderen als minderderartig zu bezeichnen, dann muß es selbst schon erkannt sein, ehe wir von einem Mehr oder Minder reden können; der hl. Thomas setzt aber das Meist nicht als vor dem Mehr oder Minder bekannt voraus, sondern will es aus dem unabhängig vom Meist bekannten Mehr und Minder erst erschließen. Würde es sich ferner nur um einen Maßstab handeln, so wäre es nicht notwendig, daß derselbe tatsächlich existiere, es würde vielmehr der reine Begriff der betreffenden Vollkommenheit, wie er von jedem einzelnen Individuum abstrahiert werden kann, dazu wohl ausreichen; der hl. Thomas will aber das aktuelle Vorhandensein des Meistderartigen beweisen. Weiters geht es nicht an, das Urteil über das Mehr oder Minder auf der bloßen Tatsache des ziffernmäßigen Übertreffens und Übertroffenseins beruhen zu lassen, denn einmal wäre in diesem Falle nicht bloß die Kenntnis des Meistderartigen, sondern auch die aller übertreffenden Grade notwendig, um jenes Urteil fällen zu können, und dann muß ja die Steigerung nicht notwendig in gleichen Graddistanzen sich vollziehen, sondern kann ja auch sprungweise stattfinden. Endlich krankt dieser Gedankengang an einem inneren Widerspruch, indem die Unmöglichkeit eine Steigerung, ein Übertroffensein des einen Dinges durch ein anderes festzustellen daraus abgeleitet wird, daß alle von gleich vielen übertroffen wären.

Friedr. Nik. Gavardi sucht sich mit dem Verhältnis zwischen Teil und Ganzem zu helfen: das Minderderartige habe nicht alles, was das Mehrderartige besitze; was aber nicht alles habe, das einem anderen zukomme, ist nur ein Teil von demselben; der Teil habe aber als solcher eine wesentliche Beziehung zum Ganzen, und es sei ein innerer Widerspruch, daß es einen Teil gebe ohne das entsprechende Ganze; wo es daher ein Mehr oder Minder gebe, dort müsse

—26 (Matriti 1706. pag 100—101.) „Nulla esset mensura, unde unum esset maius aut minus alio . . . consequenter non essent varii gradus in universo, . . . sed omnia essent aequalia . . . Quodlibet ens a tot bonis excederetur in bonitate et tot excederet, quam quodlibet aliud . . . Si dicas (hominem) excedere in rationalitate, ego dicam bruta excedere hominem in brutalitate. Si vero repetas rationalitatem esse meliorem et perfectiorem brutalitate, iterum rogabo in quo sit perfectior aut quae sit mensura maioris et minoris perfectionis aut bonitatis".

es auch das Ganze geben, in dem alle Teile enthalten sind und kein Mangel sich vorfindet.[1] Der Vorgang hat auf den ersten Anblick etwas Bestechendes, indessen kann auch er einer genaueren Prüfung nicht standhalten. Man darf nämlich streng genommen das Minderderartige nicht einen Teil des Mehrderartigen nennen, weil es nicht alle Vollkommenheit besitzt, die diesem zukommt; das Tier ist nicht ein Teil des Menschen. Denn zum Begriffe des Teiles gehört nicht bloß, daß er weniger sei als das Ganze, sondern vor allem, daß er in Verbindung mit einem anderen Teile das Ganze konstituiere. Nur von einem Teile in diesem Sinne gilt es, daß er eine wesentliche Beziehung zum Ganzen habe und daß seine Existenz die des Ganzen involviere.

Angesichts dieser Reihe mißglückter Rechtfertigungsversuche ist man nicht überrascht, andere Autoren an der Stichhaltigkeit des in Frage stehenden Arguments überhaupt zweifeln zu sehen. Arriaga beispielsweise hält es nicht für überzeugend; es lasse sich, meint er, leicht darauf erwidern, daß jedes Ding an sich seine größere Vollkommenheit besitze, und daß dieser Besitz der Annäherung an ein Edelstes, falls es ein solches gibt, vorangehe und deren Wurzel sei; ob es aber ein Edelstes gebe oder nicht, müsse durch andere Gründe entschieden werden und lasse sich aus der bloßen Tatsache eines Gradunterschiedes unter den Dingen allein nicht ableiten.[2]

Sollen wir uns diesem ablehnenden Urteil anschließen? Sollen wir einräumen, daß sich der hl. Thomas in einem schwachen Stündlein eine petitio principii habe unterlaufen lassen? Wir glauben nicht. Arriagas Ausführungen ver-

[1] Frid. Nic. Gavardi O. Erem. S. Aug., Schola Aegidiana. Q. 1. De subst. Dei. a. 6. n. 4 (Neapoli 1683. t. *I.* pag. 193) „Ubi est dare magis et minus, ibi est dare partem et partem, minus enim deficit ab eo, quod est maius; quod autem deficit ab alio, non habet omne illud, quod habet aliud; et quod non habet omne illud, quod habet aliud, est tantum pars illius . . . sed pars dicit correlationem ad totum, et implicat dari unum relativum sine suo correlativo; ergo ubi datur magis et minus, ibi est dare totum; sed totum est maximum in quo conservantur omnes partes et nulla pars ei deficit et ideo in illo nullus defectus esse potest".

[2] Rod. de Arriaga S. I., Disputationes theologicae in. 1. part. D. Thomae Disp. 2. sect. 4. subsect. 3. n. 35. (Lugduni 1669. t. 1. pag. 36.) „Hoc argumentum non videtur convincere; nam facile dicetur quodlibet ens ex se habere eam maiorem perfectionem et prius esse eam habere, inde autem resultare, ut magis accedant ad nobilissimum, casu quo illud sit; illud autem esse vel non esse debere aliunde probari, non autem ex inaequalitate creaturarum desumi."

mengen Wahres mit Falschem. Es ist gewiß richtig, daß jedes Ding zunächst ohne Rücksicht auf andere ein bestimmtes Maß von Vollkommenheit besitzt, und erst in zweiter Linie und auf Grund dieser Vollkommenheit einem anderen näher oder ferner steht. Denn diese Annäherung ist ein akzidentelles relatives Sein, und ein solches setzt in seinem Träger immer ein Fundament der Beziehung voraus. So weit wird man Arriaga beipflichten müssen; wenn er aber weiterhin meint, daß die Existenz eines Edelsten, dem die mehr oder minder edlen Dinge näher oder ferner stehen, sich aus der bloßen Tatsache der Abstufung des Seins nicht nachweisen lasse, so braucht man das nicht als unbestreitbar hinzunehmen. Denken wir uns vier Dinge, welche einen bestimmten, voneinander verschiedenen Seinsgehalt haben, etwa Mensch, Tier, Pflanze, Stein. An und für sich ist dieser bestimmte Seinsgehalt in jedem einzelnen der betrachteten Dinge unbezogen; aber er begründet in jedem von ihnen ein Verhältnis zu den anderen, welches wir als Übertreffen und Übertroffensein bezeichnen können. Diese vier Wesen bilden nun, nicht insofern sie ein unbezogenes Sein besitzen, sondern insofern sie zueinander in der Beziehung des Übertreffens und Übertroffenseins stehen, eine Ordnung, und zwar eine wesentliche Ordnung, weil das Prinzip derselben, das Übertreffen oder Übertroffensein, das Wesen der geordneten Dinge ausmacht: jedem früheren Glied der Reihe kommt sein Platz nicht bloß zufällig, sondern wesentlich und notwendig zu, weil sein Übertreffen vollkommener und universaler ist als das des nächstfolgenden. Wäre es nun möglich, daß diese Reihe wesentlich geordneter Dinge, von der uns vier Glieder empirisch gegeben sind, nach oben oder nach unten oder nach beiden Seiten über die Grenzen unserer Erfahrung hinaus ins Unendliche fortgehe? Nein! Bestimmend für diese Antwort ist nicht bloß der allgemeine Grund, daß es in diesem Falle eine aktuell vorhandene unendliche Menge von Dingen gäbe, was unmöglich ist, sondern auch ein besonderer Grund, der sich auf die Eigenart dieser Reihe stützt. Da die Glieder derselben in aufsteigender Richtung immer vollkommener sind, so müßte, wenn die Reihe nach dieser Seite hin wirklich unendlich wäre, unter ihnen sich auch ein unendlich vollkommenes finden; dieses würde aber dann das Endglied der Reihe darstellen, und eben dadurch würde sich diese als nicht unendlich, sondern als abgeschlossen erweisen,

und die gemachte Annahme würde sich in ihrer Konsequenz selbst aufheben. Es gibt also auf jeden Fall überall, wo die Steigerung einer Vollkommenheit vorliegt, etwas, dem diese Vollkommenheit im höchsten Grade zukommt; und je nachdem die übrigen Träger dieser Vollkommenheit dieselbe in höherem oder geringerem Grade besitzen, stehen sie jenem Meist auf der Stufenleiter der wesentlichen Ordnung näher oder ferner.

Damit wären wir nun glücklich bei den Worten des hl. Thomas angelangt, nur scheinen wir mit denselben das Umgekehrte von dem zu sagen, was er sagt. Nach unseren Ausführungen stehen gewisse Dinge dem Meist näher oder ferner, weil sie mehr oder minder vollkommen sind; der hl. Thomas scheint aber umgekehrt zu lehren, daß von verschiedenen Dingen das Mehr oder Minder ausgesagt wird, weil sie dem Meist näher oder ferner stehen. Um diesen Zweifel bezüglich der Übereinstimmung der hier gebotenen Entwicklung mit dem Gedanken des hl. Thomas zu lösen, ist es nötig, den Sinn des Wortes „insofern" (secundum quod) an unserer Stelle genau festzustellen. Diese Wendung kann den formalen Grund einer Behauptung bezeichnen; doch scheint diese Bedeutung an der vorliegenden Stelle durch den Gedankengang ausgeschlossen zu sein: wenn etwas mehr- oder minderderartig wäre, weil es dem Meistderartigen näher oder ferner steht, so würde eine Beziehung ein unbezogenes Sein begründen, anstatt daß sie sich selbst auf einem solchen aufbaut; und würde etwas als mehr- oder minderderartig von uns erkannt und benannt wegen seiner größeren oder geringeren Annäherung an das Meistderartige, so müßten wir, wie bereits wiederholt bemerkt wurde, das Meist vor dem Mehr oder Minder kennen, während doch der hl. Thomas die Existenz desselben erst beweisen will, es also nicht als bekannt voraussetzt. Wir werden also dem „Insofern" einen anderen Sinn zuschreiben müssen, der einerseits den Anforderungen des zu führenden Beweises gerecht wird und sich anderseits aus der Ausdrucksweise des engelgleichen Lehrers belegen läßt. In der Tat finden sich denn auch beim hl. Thomas Stellen, wo er dieselbe Wendung gebraucht, aber in der offenbaren Absicht, nicht die formale Seite eines Gegenstandes zu bezeichnen, sondern irgendeinen aus derselben sich ergebenden oder dieselbe begleitenden Umstand auszudrücken. So stützt er beispielsweise den Satz, daß der Glaubenswissenschaft der Name

Weisheit zukomme auf die Behauptung, daß sie uns über Gott, insofern er die höchste Ursache ist, belehrt.[1] Nun ist es aber bekannt, daß nach der Lehre des hl. Thomas das Formalobjekt der Theologie nicht die höchste Ursächlichkeit, sondern die Gottheit selbst ist. Mithin bedeutet die Wendung „insofern" an dieser Stelle nicht die formale Rücksicht, unter der die Theologie Gott betrachtet, sondern eine gerade hier in Betracht kommende besondere Bestimmung des göttlichen Seins, die in der Gottheit sozusagen wurzelt und deshalb unter das Objekt der Theologie fällt.[2] So scheint also nichts im Wege zu stehen, auch im vierten Gottesbeweis des hl. Lehrers das „Insofern" von der Anführung einer Bestimmung zu deuten, welche nicht gerade das Wesen des Mehr oder Minder formell konstituiert, aber sich aus demselben notwendig ergibt und gerade hier in Betracht kommt.

Es dürfte nunmehr die Existenz eines Meistwahren, Meistguten, Meistedlen und folglich eines Meistseienden hinreichend bewiesen erscheinen. Der hl. Thomas führt nun das Argument weiter, indem er subsumiert: Was in einer bestimmten Gattung als das Meistderartige bezeichnet wird, ist die Ursache von allem, was dieser Gattung angehört.

Grunwald schließt seine Ausführungen über unseren Gottesbeweis lakonisch mit den Worten: „Der nicht weiter begründete Satz, daß das höchstgradige Sein einer Seinsreihe Ursache für alles zu derselben gehörende Seiende sein müsse, bringt eine neue Schwierigkeit."[3] Wir wollen nun diese Schwierigkeit, welche Grunwald nicht näher bezeichnet, zu beheben suchen. Weil aber eine möglichst scharfe Klarstellung der Begriffe bereits die Hälfte des

---

[1] S. theol. 1. q. 1. a. 6. c. „Sacra doctrina propriissime determinat de Deo, secundum quod est altissima causa."

[2] Caiet. in loc. cit. „Ly *secundum quod est altissima causa*, dupliciter potest exponi. Uno modo, ut ly *secundum* determinet rationem formalem Dei, ut est subiectum sacrae doctrinae, et sic falsum est assumptum, quoniam, ut in sequenti patet articulo, Deus, inquantum Deus, est subiectum eius, et non inquantum causa altissima. Alio modo, ut ly *secundum* determinet quandam specialem rationem Dei clausam infra latitudinem conditionum pertinentium ad considerationem sacrae doctrinae, eo quod consequitur deitatem, et sic est verum; intendit enim littera, quod sacra doctrina considerat de Deo propriissime, et consequenter, secundum quod etiam causa altissima, quod ad sapientiam spectat."

[3] Grunwald S. 159—160.

Beweises ist, möge zunächst der Sinn des fraglichen Satzes genau präzisiert werden.

Zunächst sei auf die schon früher gemachte Bemerkung verwiesen, daß das Meistderartige hier formell zu nehmen ist. Wäre dasselbe etwa in mehreren Individuen vorhanden, so würde unser Satz nicht fordern, daß jedes derselben Ursache aller anderen sei; wenn auch nur eines davon alles andere verursacht, was zu der Gattung gehört, so bleibt der Satz bestehen, daß das Meistderartige (als solches, nicht in seinem individuellen Sein) Ursache von allem derartigen ist. Hieran mag sich gleich die weitere Bemerkung schließen, daß auch der Begriff der „übrigen Dinge, die zu derselben Gattung gehören", formell aufzufassen ist: es wird vom Meistderartigen nicht behauptet, daß es alle anderen gleichartigen Dinge nach ihrem ganzen Sein verursache, sondern nur insofern, als dieselben zu dieser Art gehören; so braucht z. B. das Meistwarme die übrigen warmen Dinge nicht nach ihrem substanzialen Sein zu verursachen, sondern lediglich nach ihrem Warmsein. Selbstverständlich ist endlich die Bemerkung, daß, wenn der hl. Thomas dem Meistderartigen die Ursächlichkeit gegenüber allem derartigen zuschreibt, er unter allen derartigen Dingen nur alle anderen meint und nicht etwa behaupten will, daß das Meistderartige sich selbst verursachen könne. Gegen eine solche Interpretation legt schon der klare Text seines zweiten Gottesbeweises Verwahrung ein. Nach diesen Erklärungen, die weiter keine Schwierigkeiten bieten, bleiben noch zwei Fragen zu beantworten: In welchem Sinne gebraucht der hl. Thomas das Wort „Gattung"? Welche Art von Ursächlichkeit schreibt er dem Meistseienden zu?

Das Wort „Gattung" dient an unserer Stelle nicht zur Bezeichnung eines allgemeinen Begriffsinhaltes, der den untergeordneten Arten oder Einzeldingen in völlig gleichem Sinne zukommen würde, wie etwa der Begriff „Sinnenwesen" vom Menschen und vom Tiere in völlig gleichem Sinne ausgesagt wird, sondern zur Bezeichnung eines Begriffsinhaltes, der anderen nur in analoger Weise zukommt und ihnen nicht gleichmäßig gemeinsam ist, wie etwa der Begriff des Seins.[1] Das ergibt sich schon daraus,

[1] Paul. M. Cauvinus O. P. Disputationes theol. in 1. part. S. th. S. Thomae. Tr. 2. disp. 2. q. 2. § 3. concl. 1. (Romae 1709. t. 1. p. 147). „Nomine generis . . . non venit genus stricte sumptum pro superiori ratione univoca aequaliter participabili ab inferioribus, ut est ratio animalis,

daß der in Rede stehende Satz verwendet wird, um zu zeigen, daß das Meistseiende Ursache von allem anderen ist; denn das Sein ist jedenfalls kein Gattungsbegriff im strengen Sinne des Wortes, sondern nur ein analoger Begriff. Diese Auslegung wird nicht dadurch umgestoßen, daß der hl. Thomas seine Behauptung beleuchtet durch das Beispiel des Feuers und der übrigen Dinge, denen die Wärme zukommt, eine Beschaffenheit, die von allen in völlig gleichem Sinne ausgesagt wird. Man kann nämlich die Wärme ins Auge fassen entweder nach ihrem Wesensinhalt, und in diesem Sinne kommt sie dem Feuer und den übrigen warmen Dingen univok zu, weil alle warm sind durch eine Wärme derselben Art; oder man betrachtet die Wärme nach den verschiedenen Graden, in denen sie sich in verschiedenen Subjekten vorfindet, und in diesem Sinne ist sie ein analoges Prädikat.[1] Diese Feststellung, daß es sich in unserem Falle nicht um eine Gattung im strengen Sinne des Wortes handelt, ist aus einem zweifachen Grunde von Bedeutung; sie beugt zunächst allen Einwänden gegen den Satz vor, welche sich darauf stützen, daß die vollkommenste Art einer Gattung nicht die Ursache aller übrigen Arten ist; darauf ist nämlich zu erwidern, daß in einer Gattung im strengen Sinne keine Art als meistderartig gelten kann, weil der Gattungsbegriff von allen Arten univok ausgesagt wird; sodann gestattet aber auch diese Auffassung des Wortes „Gattung" dem hl. Thomas, an unserer Stelle Gott als das Meist in der Gattung des Seins zu bezeichnen, ohne sich mit den anderwärts vorgetragenen Lehren in Widerspruch zu setzen, daß das Sein kein Gattungsbegriff sei und daß Gott keiner Gattung angehöre.

In welcher Gattung der Kausalität ist nun das Meist-

sed pro analoga participabili vel communi illis inaequaliter, ut est ratio entis."

[1] Vinc. Ferre O. P., Comment. scholast. in Summam D. Thomae Aquin. Tr. 2. q. 2. § 7. n. 319 (Osnabrugi 1681. t. 1. p. 153). „Ratio calidi dupliciter dici potest de suis inferioribus, primo pro formali, ut tantum dicit essentiam caloris in indivisibili consistentem, vel secundo prout gradualiter sumitur, secundum quod subiectum magis et minus potest participare calorem. Primo modo ratio calidi univoce dicitur de igne et de aliis calidis, sed secundum hanc rationem ignis non dicitur maxime calidus . . . Secundo autem modo ratio calidi non dicitur univoce de igne et de aliis calidis . . . . Fundatur haec doctrina in D. Thoma, apud quem hoc est certissimum principium, quod, quando aliqua ratio dicitur de causa et effectu non adaequante causam secundum illam rationem, analogice dicitur de illis."

derartige Ursache aller übrigen gleichartigen Dinge? Nach Franz Lugo wäre es „wenigstens vorbildliche Ursache“,[1] nach Cajetan[2] und Billuart[3] wäre es entweder wirkende oder vorbildliche Ursache, Ioannes a S. Thoma fügt noch „die Formalursache und mit einem Worte alles, was durch Mitteilung seiner selbst verursachen kann“, bei[4]; Grandi läßt ebenfalls den Satz unterschiedslos für jede Kausalität gelten und nennt ausdrücklich neben der vorbildlichen und wirkenden Ursache noch die Zweckursache.[5] De Munnynck endlich ist der Anschauung, daß es sich um die Wirkursache überhaupt nicht handle, sondern um eine Ursache nicht des Daseins, sondern der Wesenheit, welche der vorbildlichen Ursache noch am nächsten komme, wenngleich sie sich auch von dieser noch darin unterscheidet, daß sie das erste Fundament der Realität der Wesenheit ist, während die vorbildliche Ursache als solche diese Realität bereits voraussetzt und auf deren Verwirklichung hinzielt.[6] Gegen die weite Auffassung, welche den Satz von irgendeiner Ursächlichkeit versteht, ist nun im allgemeinen nichts einzuwenden, da einerseits der hl. Thomas im Gegensatz zu

[1] Fr. de Lugo, Theol. schol. in 1. part. D. Thomae. l. 1. disp. 14. c. 2. n. 14. (Lugd. 1647. p. 153. „Saltem exemplaris“.

[2] Caiet. in p. 1. q. 2. a. 3. „Esse causam contingit in proposito dupliciter, sc. effectivam proprie vel exemplarem; hoc in loco confuse assumitur esse causam.“

[3] Car. Ren. Billuart O. P., Cursus theologicae. Tr. de Deo. Dissert. 1. a. 2. (Venet. 1761. t. 1. p. 18.) „Efficiens scilicet vel exemplaris. Dico vel exemplaris; quia si primum in unoquoque genere non sit semper causa efficiens ceterorum illius generis, sicut v. g. ignis est causa efficiens omnium calidorum, est saltem causa exemplaris; perfectiora enim alicuius generis sunt ad minus exempla imperfectiorum illius generis.“

[4] Ioannes a S. Thoma. Curs. theol. in part. 1. q. 2. disp. 3. a. 2. n. 25. (Coloniae Agripp. 1711. t. 1. p. 80.) „Esse causam non sumatur solum uno modo, scilicet effective, sed etiam formaliter vel idealiter et in summa quidquid participatione sui causare potest.“

[5] Bonif. M. Grandi O. P., Cursus theol. q. 2. a. 3. dub. 4. (Ferrariae 1692 t. 1. pag. 53.) „Adductum axioma quoad praesens institutum verificatur confuse de quacumque causalitate sive effectiva sive finali sive exemplari.“

[6] De Munnynck p. 46. „Non directe causa efficiens, sed causa in ordine essentiae, maxime accedens ad exemplarem, fundans tamen realitatem essentiae et non dicens ordinem ad eam efficiendam.“ Während De Munnynck an dieser Stelle wenigstens noch gelten zu lassen scheint, daß die Wirkursache indirekt gemeint sein könne, schließt er sie an anderen Stellen gänzlich aus. p. 47. „Quod, ut patet, intelligi non debet de causalitate efficienti.“ p. 58. „Non quidem per modum efficientiae, ut per se patet.“

seinem zweiten Gottesbeweis, wo er ausdrücklich von Wirkursachen redet, hier den allgemeinen Ausdruck Ursache gebraucht, und andererseits fast alle erwähnten Auffassungen zum Ziele führen, weil Gott in der Tat die wirkende, vorbildliche und zweckliche Ursächlichkeit gegenüber den übrigen Wesen zukommt. Insofern jedoch in dieser Erweiterung des Begriffes eine gewisse Abschwächung des Satzes liegt, dürfte es nicht unangebracht sein zu erinnern, daß in zwei Fällen derselbe sich uneingeschränkt von der Wirkursache verstehen und verteidigen lasse. Der eine dieser Fälle liegt dann vor, wenn man unter den zu einer Gattung gehörigen gleichartigen Dingen auch diejenigen miteinbegreift, welchen die gemeinsame Eigenschaft zwar nicht formell, wohl aber eminent zukommt; der zweite Fall ist gegeben, wenn der Satz, wie in unserem Argument, auf die allgemeinste Vollkommenheit, das Sein, angewendet wird: das Meistseiende ist nicht bloß die vorbildliche, sondern auch die wirkende Ursache aller übrigen Dinge.

Worauf stützt sich nun die Behauptung, die wir bisher eingehend erklärt haben? Der hl. Thomas gibt einen Grund dafür nicht an und begnügt sich, sie durch das aus Aristoteles entlehnte Beispiel des Feuers, welches das Meistwarme und als solches die Ursache alles Warmen sein soll, zu illustrieren. Was nun zunächst dieses Zitat anbelangt, so lautet bei Aristoteles der Satz eigentlich umgekehrt: nicht weil das Feuer meistwarm ist, verursache es die Wärme der übrigen Dinge, sondern weil es Ursache der Wärme in den übrigen sei, sei es als das Meistwarme zu bezeichnen. Dem hl. Thomas war das wohlbekannt, wie aus seinem Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles ersichtlich ist, und wenn er den aristotelischen Satz umkehrt, so hat er offenbar die beiden Begriffe des Meistderartigen und der Ursache aller derartigen Dinge für vertauschbar gehalten, was ja auch nach unseren früheren Ausführungen keinen Schwierigkeiten begegnet, wenn das Meistderartige im formellen Sinne aufgefaßt wird; daß es der hl. Thomas so verstanden habe, ergibt sich daraus, daß er nicht jedem Feuer, sondern dem Feuer die Allursächlichkeit in der Gattung des Warmen zuspricht.

Das gewählte Beispiel scheint nun nicht recht geeignet zu sein, den fraglichen Satz zu erklären oder ihm gar als Begründung zu dienen. Denn es gibt tatsächlich eine Wärme, welche nicht vom Feuer, sondern von anderen Ursachen

herrührt, und auch nach der physikalischen Auffassung des Altertums und Mittelalters käme neben dem Feuer auch der Luft die Wärme als ursprüngliche und wesentliche Eigenschaft zu, wäre also in dieser nicht von jenem verursacht. Um diese Schwierigkeit zu lösen, werden wir am besten tun, den Kommentar des hl. Thomas selbst zu der hier angezogenen Aristotelesstelle nachzuschlagen. Wir finden dort zunächst, daß auch der hl. Thomas neben dem Feuer eine andere Ursache der Wärme kannte, nämlich die Sonne, welche er allerdings nicht als meistwarm bezeichnen will, da nach der Auffassung seiner Zeit die Himmelskörper aus einer anderen Materie gebildet wären, infolgedessen auch nicht derselben Gattung angehören wie die irdischen Körper und daher auch nicht eine spezifisch-identische Eigentümlichkeit mit diesen letzteren gemein haben könnten; immerhin ergibt sich aus der Tatsache der Erwärmung durch die Sonne, daß der Satz von der Allursächlichkeit des Feuers bezüglich des Warmen einer Einschränkung bedarf, die der hl. Thomas denn auch an ihr vornimmt, indem er das Feuer als Ursache der Wärme in jenen Körpern bezeichnet, in deren Konstitution es als Element eingeht.[1] So verstanden bietet das Beispiel keine weitere Schwierigkeit und wird mit Fug und Recht von Aristoteles und dem hl. Thomas zur Beleuchtung des Satzes herangezogen, daß die Ursache aller gleichartigen Dinge meistderartig, und umgekehrt das Meistderartige die Ursache aller gleichartigen Dinge sein müsse.

Indessen kann uns ein bloßes Beispiel nicht genügen, um uns von der allgemeinen Richtigkeit dieser Sätze zu überzeugen, wir wollen einen inneren Grund sehen, der sie uns evident macht. Ein solcher ist denn auch nicht schwer anzugeben. Die Tatsache, daß mit Ausnahme des Meistderartigen alle anderen gleichartigen Dinge ein mehrderartiges

[1] S. Thom. In Met. l. 2. lect. 2. „Unumquodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eis, sicut ignis est causa caloris in elementatis. Unde cum calor univoce dicatur et de igne et de elementatis corporibus, sequitur quod ignis sit calidissimus. Facit autem mentionem de univocatione, quia quandoque contingit, quod effectus non pervenit ad similitudinem causae secundum eandem rationem speciei, propter excellentiam ipsius causae. Sicut sol est causa caloris in istis inferioribus, non tamen inferiora corpora possunt recipere impressionem solis aut aliorum coelestium corporum secundum eandem rationem speciei, cum non communicent in materia. Et propter hoc non dicimus solem esse calidissimum, sicut ignem, sed dicimus solem esse aliquid amplius quam calidissimum."

über sich haben, ist ein Zeichen, daß sie die gemeinsame Vollkommenheit nicht im höchstmöglichen Grade besitzen, daß dieselbe daher in ihnen mit einer Beschränkung behaftet ist, die nicht in der Natur dieser Vollkommenheit begründet ist. Daher erweisen sich alle diese minderen Grade als kontingent und bedürfen daher zu ihrer Verwirklichung einer Ursache. Wo kann nun diese Ursache eines bestimmten Grades zu finden sein? In einem tieferen Grade derselben Vollkommenheit? Dann würde die Wirkung die Kraft der Ursache übersteigen, was ein Widersinn ist. In einem andern, das auf derselben Seinsstufe steht? Das ist möglich, wenn es sich um die Verursachung dieses Vollkommenheitsgrades in einem bestimmten Individuum handelt, wie beispielsweise durch den Zeugungsakt ein neues Individuum hervorgebracht wird, das dieselbe wesentliche Vollkommenheit besitzt, wie das zeugende. Indessen bedarf dieser bestimmte Vollkommenheitsgrad einer Ursache nicht bloß, insofern er sich in diesem oder jenem Individuum verwirklicht findet, sondern auch, insofern er überhaupt existiert, mit andern Worten, nicht bloß materiell, sondern auch formell genommen. Da nun eine Selbstverursachung ausgeschlossen ist, bleibt nichts übrig, als daß jeder niedrigere Grad von einem höheren verursacht ist, und in letzter Linie von dem höchsten. So ist also wirklich das Meistderartige als solches die Ursache aller anderen derartigen Dinge. Es gibt ein Meistseiendes, das Meistseiende ist die Ursache alles anderen Seins, die Ursache alles anderen Seins außer ihm selbst nennen wir Gott, folglich existiert ein Gott.

Im Vorausgehenden wurde eine Erklärung des vierten Gottesbeweises gegeben, welche von der jetzt üblichen Darstellung ziemlich abweicht. Es sei nun gestattet, im Lichte dieser Auslegung einen Blick auf die Geschichte des Argumentes zu werfen. In der Ausführung desselben in der theologischen Summa zitiert der hl. Thomas — was er sonst bei keinem der fünf Gottesbeweise tut — zweimal den Aristoteles, und in der Summa contra gentiles behauptet er sogar, daß sich das Argument aus den Worten des Aristoteles zusammenstellen lasse. Indessen finden sich nicht alle durch diese Angaben befriedigt. Rolfes[1] und Grunwald[2]

[1] Rolfes S. 231. 234.
[2] Grunwald S. 153. 154.

sind der Ansicht, daß der Gottesbeweis aus den Seinsstufen, wie er vom hl. Thomas ausgeführt wird, platonischen Charakter an sich trage, und bei der Auslegung, welche sie von dem Texte des hl. Lehrers geben, ist das auch gar nicht verwunderlich. In dem vorliegenden Aufsatz haben wir die Worte des hl. Thomas anders interpretiert, und zwar in der Weise, daß wir ihn zum real existierenden Meistseienden nicht auf dem Umweg über eine von den minderseienden Dingen abstrahierte Idee gelangen, sondern ihn in echt aristotelischer Weise beständig auf dem Boden der realen Wirklichkeit bleiben ließen. Es dürfte daher die hier vorgeschlagene Interpretation die Vermutungen der genannten Autoren über die Herkunft des Beweises als gegenstandslos erscheinen lassen, wie wir auch andererseits in der wiederholten Berufung des hl. Thomas auf Aristoteles eine Bestätigung unserer Auffassung zu sehen geneigt sind. Natürlich soll damit nicht gesagt sein, daß der engelgleiche Lehrer seine Anregung ausschließlich den Stellen des Aristoteles verdankt, die sich ja nicht einmal in einem und demselben Zusammenhang vorfinden. Das Argument lag ihm vielmehr bereits bei mehreren Frühscholastikern vor, und bei seiner Gewohnheit, im Anschluß an „den Meister derer, die wissen", alles nachzuprüfen, was mit dem Anspruch beachtet zu werden an ihn herantrat, mochte sich in seinem Geiste die Erinnerung an jene Lehren des Aristoteles eingestellt haben, welche das Gerüst des Beweises bilden. Es dürfte sich lohnen, zum Schluß dieser Arbeit noch einen Blick auf die Darstellung des Argumentes bei den Vorgängern des hl. Thomas zu werfen und dieselbe mit der seinigen zu vergleichen.

In kürzerer Form findet sich unser Beweis bei Richard von St. Viktor.[1] Er bezeichnet als das „Höchste", das dem „Meistseienden" des hl. Thomas entspricht, ausdrücklich dasjenige, über das hinaus es tatsächlich nichts Höheres und Besseres gibt; die Existenz eines solchen höchsten

[1] Rich. a S. Vict., De Trin. l. 1. c. 11. M. l. 196, 896. „Illud certissimum est, et unde, ut credo, nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum esse oporteat aliquid summum. Summum vero omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil melius. Absque dubio autem melior est natura rationalis, quam natura irrationalis. Oportet itaque, ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa, quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere. Non potest autem hoc ipsum quod est, a suo inferiori accipere, oportet ergo, ut aliqua sit substantia, quae utrumque habeat, et summum videlicet locum tenere et semetipsa esse."

Wesens scheint ihm ausgemacht und unbezweifelbar; um zu zeigen, daß diesem höchsten Wesen wirklich göttliche Attribute zukommen, führt er nicht, wie der hl. Thomas, aus, daß dasselbe die Ursache von allem anderen sei, sondern daß es selbst das Sein nicht von einem niedrigeren empfangen könne und infolgedessen als höchstes Wesen von sich selbst sein müsse. Hierin ist allerdings der hl. Thomas von ihm etwas abgewichen und hat in engerem Anschluß an Aristoteles einen anderen Weg eingeschlagen, aber der Kern des Beweises ist bei beiden Autoren derselbe.

Eingehender findet sich das Argument entwickelt beim hl. Anselm.[1] Auch er bestimmt das „Meistseiende" als eine so hervorragende Natur, daß sie tatsächlich keine über sich hat; dieser Umstand scheint um so mehr der Beachtung wert zu sein, als ja der hl. Anselm der Urheber des Versuches ist, das Dasein Gottes aus dem bloßen Begriff des Höchstdenkbaren zu erweisen. Die Existenz des höchsten Wesens begründet er damit, daß sonst die Verschiedenheit der Grade bis ins Unendliche fortgehen würde; dieses letztere schließt er allerdings nur mit der bloßen Berufung auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Menge, während wir in der obigen Darstellung den Gedanken des hl. Thomas dadurch wiederzugeben glaubten, daß wir auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Menge gesteigerter Vollkommenheiten verwiesen. Um die Göttlichkeit dieses höchsten Wesens aufzuzeigen, vereinigt der hl. Anselm die beiden Merkmale,

[1] S. Anselm., Monologium c. 4. M. l. 158, 148—149. „Si quis intendat rerum naturas, velit, nolit, sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum imparitate. Qui enim dubitat, quod in natura sua ligno melior sit equus, et equo praestantior homo, is profecto non est dicendus homo. Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus sit ibi gradus superior, quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit, cui ordinetur inferior." Hier fügt der Heilige den Beweis ein, daß es nur eine solche Natur geben kann, und fährt dann fort: „Est igitur quaedam natura, quae est summum omnium, quae sunt. Hoc autem esse non potest, nisi ipsa sit per se id, quod est, et cuncta, quae sunt, sint per ipsam id, quod sunt. Nam cum paulo ante ratio docuerit id quod per se est, et per quod alia cuncta sunt, esse summum omnium existentium, aut e converso id, quod est summum, est per se et cuncta alia per illud, aut erunt plura summa. Sed plura summa non esse manifestum est."

welche wir bei Richard von St. Viktor und beim hl. Thomas getrennt vorfinden: das höchste Wesen muß aus sich sein, und es muß Ursache alles anderen sein. Interessant ist hierbei noch, daß sich der hl. Anselm zur Begründung dieses Satzes auf seine vorausgehenden Ausführungen beruft, wo er dargelegt hat, daß das, was durch sich sei und wodurch alles andere sei, das höchste aller existierenden Wesen sein müsse; er kehrt also seinen eigenen Satz um, ähnlich wie der hl. Thomas mit der Stelle des Aristoteles verfährt. Die Berechtigung dieser Urteilskonversion begründet der hl. Anselm damit, daß sie nur dann unstatthaft wäre, wenn es mehrere höchste Wesen gäbe; wir glaubten im Vorausgehenden durch die Auffassung des Satzes im formellen Sinne diese Umkehrung hinreichend rechtfertigen zu können, da es sich bei unserem Beweise zunächst nur um das Dasein Gottes handelt und dessen Einzigkeit erst später zu erweisen ist.

ZUR BEURTEILUNG DES BUCHES VON P. ALBERT M. WEISZ: „LEBENS- UND GEWISSENSFRAGEN DER GEGENWART.“ [1]

Von Prof. Dr. VERMEULEN und Dr. NIEBOROWSKI.

I.

In dem ehrwürdigen Dome der alten Stadt Köln steht eine wunderbar schöne Statue, die nicht allein durch ihre riesenhafte Größe alle Besucher des gotischen Weltwunders imponiert. S. Christophorus, der christliche Goliath, trägt das Christuskindlein, und nur mit Aufwand aller Mühe ist er noch imstande, die doch scheinbar so süße und leichte Bürde zu halten. Lange, so scheint es, wird es nicht mehr dauern, da wird das lieblich lächelnde Knäblein dem kräftigen Riesen doch zu schwer.

Als ich vor kurzem zum sovieltenmale in Andacht vor diesem alten und immer wieder neuen Kunstwerke stand, da fiel mir unwillkürlich das obengenannte Werk des berühmten Dominikaners und Freiburger Universitätsprofessors A. Weiß ein. Ist auch heutzutage das Christuskindlein mit seiner leichten Bürde und seinem süßem Joche der modernen Riesenwelt zu schwer? Sucht nicht der moderne Mensch, der von der übernatürlichen Ordnung, von der übernatürlichen Hilfe und Gnade, von dem übernatürlichen Endzweck nichts oder so wenig als nur möglich mehr wissen will, nicht aus eigener Kraft, ohne Hilfe

[1] Freiburg, Herder 1911, 2 Bde.