Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 27 (1913)

Artikel: Gottesbeweis oder Gottesbeweise beim Hl. Thomas von Aquin?
Autor: Kirfel, Heinrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762133

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: 11.07.2025

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

vorliegenden Schriften an und sagt dann weiter: „Ferebatur et una (i. e. epistola) ad beatum Paulum: sed ab omnibus merita reiecta est. De ceteris operibus viri docti et Catholici nihil dubitant. Soli haeretici Lutherani, et quidam scioli, Erasmus, Valla, et pauci alii opera supra numerata negant esse sancti Dionysii Areopagitae. Sed (ut alia nunc omittam) ad auctoritatem his operibus conciliandam satis esse debet, quod haec opera probentur a sancto Gregorio Papa hom. 34 in Evangelia, a sancto Martino Papa, et martyre in Concilio Romano, a sancto Agathone Pontifice in epistola ad Imperatorem Constantinum IV. et a Nicolao primo in epistola ad Michaelem Imperatorem. Item a Concilio VI. generali Act. 4. et a Concilio VII. Act. 2. Denique a sanctis Doctoribus plurimis, qui in hac opera, tanquam germana sancti Dionysii Areopagitae, commentaria scripserunt, ut a sancto Maximo Monacho, a sancto Thoma, et aliis."

Somit dürften doch nicht gerade so allgemein die Bemühungen für die Echtheit der Areopagitica das kirchliche Lehramt, richtig verstanden, in Anspruch zu nehmen, als vergeblich betrachtet werden. Es gilt nur diese Werke im rechten Lichte, mit der Weisheit und dem Geiste des hl. Dionysius Areopagita, wie oben P. Lessius sagte, zudurchforschen. So haben es die hl. Kirchenväter und Kirchenlehrer gehalten ganz in voller Übereinstimmung mit dem Urteile der hl. Kirche selbst. Wenn ernste katholische Gelehrte (a. a. O. Schluß) anders urteilen und „durch das Zugeständnis bezw. die Aufdeckung dieser (vermeinten) Fälschungen die höchste kirchliche Autorität vor unberechtigter Verunglimpfung schützen", so ist das ihre Sache. Wir stellen uns entschieden auf die andere Seite.

GOTTESBEWEIS ODER GOTTESBEWEISE BEIM HL. THOMAS VON AQUIN?

Von Dr. HEINRICH KIRFEL C. Ss. R.

Unter dem Titel „Zur thomistischen Beweisführung für das Dasein Gottes"[1] erschien vor kurzem in einer itali-

[1] A proposito della dimostrazione tomistica dell' esistenza di Dio. Rivista di filosofia neo-scolastica 4 (1912) S. 758—769.

enischen Zeitschrift ein Artikel, dessen Verfasser A. Audin die Frage erörtert, ob der hl. Thomas in seinen bekannten fünf Wegen zur Erkenntnis des Daseins Gottes fünf voneinander unabhängige Beweise geben wollte, oder einen einzigen Beweis, der sich aus fünf Argumenten als aus ebensovielen integrierenden Teilen zusammensetzt. Audin glaubt, daß diese Frage bisher noch nicht mit der nötigen Sorgfalt besprochen worden sei, und wünscht offenbar durch seinen Aufsatz eine sorgfältigere Diskussion anzuregen. Dieser Anregung sei in den folgenden Zeilen Folge gegeben.

Ich will gleich mit dem Geständnis herausrücken, daß mich die Ausführungen Audins nicht überzeugt haben. Um aber nicht sofort mit der Polemik zu beginnen, möchte ich zuerst die Gründe anführen, welche, dem Wortlaute des thomistischen Textes entlehnt, für eine Fünfzahl der Beweise zu sprechen scheinen. Es ist da an erster Stelle die These des hl. Thomas selbst zu erwähnen: Das Dasein Gottes kann auf fünf Wegen bewiesen werden.[1] Audin räumt selbst ein, daß dem, der ohne viele Reflexion den Text des hl. Thomas liest, es leicht scheinen könne, daß von fünf verschiedenen Beweisen die Rede sei (S. 758); er selbst gesteht, daß, wer von fünf Wegen sprechen hört, sich dieselben leicht wie fünf zentripetale Strahlen denkt, die von fünf verschiedenen Punkten einer Peripherie zu demselben Zentrum führen (S. 766). Er glaubt aber durch seine Beweisführung es außer Zweifel gesetzt zu haben, daß das nicht der Gedanke des hl. Thomas gewesen sein könne, und meint daher, daß man sich die fünf Wege in anderer Weise vorstellen müsse, nämlich als fünf Sektionen einer und derselben Gesamtstraße, von denen jede den Geist bis zu einem bestimmten Punkte führt, wo sie dann von der folgenden aufgenommen wird, bis das Endziel erreicht ist. Ob die von Audin beigebrachten Gründe wirklich diese Auffassung so außer Zweifel setzen, daß vom klaren sensus obvius des hl. Thomas abgegangen werden müßte, wird bald zu untersuchen sein. Daß aber dieser sensus obvius wirklich sehr nahe liegt, beweist am besten der von Audin zur Veranschaulichung seiner Auffassung herangezogene Vergleich: wem wird es je in den Sinn kommen zu behaupten, daß man von Rom nach Wien auf fünf Wegen kommen kann, wenn er keinen anderen Weg aufzuzählen weiß als erstens

[1] S. theol. 1. q. 2. a. 3. c. Deum esse quinque viis probari potest.

von Rom nach Florenz, zweitens von Florenz nach Bologna, drittens von Bologna nach Venedig, viertens von Venedig nach Pontebba, fünftens von Pontebba nach Wien?

Ein zweiter Grund, der die fünf Argumente des hl. Thomas als Teile eines einzigen Beweises als äußerst unwahrscheinlich zeigt, liegt in einem Vergleich seiner Gottesbeweise in den beiden Summen. In der Summa contra gentiles (l. 1. c. 13) sagt der hl. Lehrer zunächst, daß Aristoteles das Dasein Gottes auf zwei Wegen zu beweisen suchte, die beide von dem Vorhandensein der Bewegung in der Welt ausgehen. Hier haben wir also zwei Wege, die an derselben Stelle beginnen, sich also nicht wie Teilstrecken aneinander fügen. Nach einer weitläufigen Darstellung dieser beiden Wege fügt der hl. Thomas ganz kurz drei von den anderen Beweisen an, welche er in der theologischen Summe vorlegt; der aus der Ordnung der Wirkursachen wird noch als anderer „Weg" bezeichnet, die beiden letzten aber aus den Seinsstufen und der Weltordnung werden als anderer „Grund" (alia ratio) eingeführt. Der Beweis aus der Seinszufälligkeit der Dinge wird in der Summa contra gentiles stillschweigend übergangen; wie wir aber bald sehen werden, spielt derselbe im „Gesamtbeweis" Audins eine sehr wichtige Rolle; somit hätte, wenn die Anschauung des letztern richtig wäre, daß die fünf Beweise nur in ihrer Gesamtheit das Dasein Gottes dartun, der hl. Thomas in der Summa contra gentiles ein integrierendes Glied — nach Audin das unentbehrlichste — ausgelassen, was doch nicht anzunehmen ist.

Demgemäß müssen schon sehr schwerwiegende Gründe vorgebracht werden, um es wahrscheinlich zu machen, daß der hl. Thomas in den fünf Wegen der theologischen Summe einen einzigen Beweis liefern wollte, dessen wichtigstes Glied die dritte Argumentation wäre, die auf den Beweis der Existenz eines seinsnotwendigen Wesens hinausläuft. Audin versucht auch seine These zu begründen und zwar in zweifacher Weise, indirekt und direkt: indirekt, indem er zu zeigen trachtet, daß nur unter dieser Annahme der heil. Thomas von einem äußerst fehlerhaften Vorgehen freigesprochen werden kann; direkt, indem er darzulegen strebt, daß die Bemühungen, aus jedem der fünf Wege einen eigenen Gottesbeweis zu machen, vergeblich sind.

Wenn es dem hl. Thomas um fünf selbständige Gottesbeweise zu tun gewesen wäre, so soll das von ihm angewandte

Verfahren fehlerhaft sein; warum? Weil seine fünf Argumentationen zu fünf Schlußsätzen führen, deren jeder ein anderes Subjekt hat. Nun hat aber der hl. Thomas nicht gezeigt, daß diese fünf Subjekte eine und dieselbe Realität sind; denn daß er jedem den Namen Gottes beilegt, könnte an und für sich auch eine willkürliche Vieldeutigkeit des Ausdrucks sein, und eine solche wäre auch tatsächlich so lange anzunehmen, als der Beweis für die Einheit jener fünf Subjekte nicht erbracht wird. Wir blieben infolgedessen im Ungewissen, ob es wirklich ein einziges Subjekt gibt, dem alle in den folgenden Quästionen abgeleiteten göttlichen Attribute zukommen, oder ob von den als göttlich erwiesenen Eigenschaften die eine diesem, die andere jenem unter den fünf Subjekten zukommt. Wollte dem jemand entgegenhalten, daß die göttlichen Attribute in so enger logischer Verbindung stehen, daß, wem eines zukommt, diesem alle eigen sind, so erwidert Audin darauf, daß erstens weniger scharfsichtigen Geistern dieser Zusammenhang vielleicht entgeht, und daß zweitens auch trotzdem noch des Tadelnswerten an einem solchen Beweisverfahren genug übrig bleibe. Denn der hl. Thomas hätte, immer vorausgesetzt, daß er fünf Gottesbeweise führen wollte, entweder jedes einzelne der erwähnten fünf Subjekte mit jenem göttlichen Attribut ausstatten müssen, aus welchem sich die übrigen ableiten lassen, oder aber er hätte das wenigstens an einem tun und die übrigen vier als überflüssig außer acht lassen müssen; er hat aber keines von beiden getan, sondern gebraucht beständig das Wort „Gott", ohne auch nur im geringsten durchblicken zu lassen, daß darunter etwa verschiedene Subjekte verstanden werden könnten. (S. 760—761.)

Die Antwort auf diese Beweisführung ist wohl nicht schwer zu geben: weit entfernt davon, bei Annahme von fünf Gottesbeweisen dem hl. Thomas eine Äquivokation vorwerfen zu müssen, erwehrt man sich mit Mühe des Gedankens, daß Audin selbst der Mehrdeutigkeit eines Ausdrucks zum Opfer gefallen sei: sein starres Betonen der fünf Subjekte scheint darauf hinzudeuten, daß er zwischen dem logischen Subjekt und dem realen Subjekt nicht genügend unterscheidet. Die fünf Begriffe erster Beweger, erste Ursache, notwendiges Wesen, höchstes Wesen, weltregierende Intelligenz sind allerdings logisches Subjekt in den fünf Schlußsätzen der einzelnen Beweise, aber es ist

doch offensichtlich, daß so relative Begriffsobjekte nicht als reales Subjekt, sondern nur als Attribute gedacht werden können. Der hl. Thomas hat es unterlassen zu zeigen, daß diesen fünf Attributen wirklich ein und dieselbe Realität zugrunde liegt, gewiß; aber warum? Einmal deswegen, weil er es als selbstverständlich und allbekannt voraussetzt, daß sie göttliche Eigentümlichkeiten sind, die sonst keinem Wesen zukommen,[1] dann aber auch deshalb, weil er im Verlauf des ganzen ersten Teiles der Summa eingehend den Beweis erbringt, daß diese fünf Attribute sich wirklich in einem Subjekte und zwar ausschließlich finden. Irgendeines von den fünf „Subjekten" herauszugreifen, um zu beweisen, daß ihm ein Attribut zukomme, aus dem alle anderen göttlichen Attribute folgen, wäre eine ganz überflüssige Bemühung gewesen; jene fünf „Subjekte" sind ja selbst derartige Attribute. Doch damit berühren wir schon den zweiten Grund, welchen Audin für seine Auffassung beibringt.

Nach ihm sollen die Versuche, die fünf Argumentationen des hl. Thomas zu vollständigen Gottesbeweisen weiterzuführen, die voneinander nicht abhängen, als gescheitert zu bezeichnen sein. Vom ersten Weg des hl. Thomas wird kurzweg gesagt (S. 762), er sei kein Gottesbeweis, und etwas später (S. 768—769) wird er als Vorbereitungsargument bezeichnet, welches den drei folgenden, die so recht eigentlich den Kern des Beweises bilden, den Weg erschließen soll. Der hl. Thomas selbst hat bekanntlich diesen ersten seiner fünf Wege als den verständlichsten bezeichnet; es ist nun freilich leicht möglich, daß ein Vorbereitungsargument verständlicher ist, als der eigentliche Hauptteil eines Beweisganges; wenn aber diese leichtere Verständlichkeit ermutigend angepriesen wird, so erinnert das ein wenig an jenes steirische Bäuerlein, das auf die Frage, wie weit es bis nach Triest sei, geantwortet haben soll: Bis nach Graz kann man wohl leicht in einer Stunde kommen, aber von dort an zieht sich der Weg. Doch Spaß beiseite! Warum soll sich der Bewegungsbeweis nicht zu einem vollständigen Gottesbeweis ausgestalten lassen? Audin behauptet, daß

[1] S. theol. 1, q. 2. a. 3. c. „Hoc (sc. primum movens) omnes intelligunt Deum . . . quam (sc. causam efficientem primam) omnes Deum nominant . . . quod (sc. ens per se necessarium) omnes dicunt Deum . . . hoc (sc. maxime ens) dicimus Deum . . . hoc (sc. illud intelligens) dicimus Deum."

die diesbezüglichen Versuche an einer doppelten Begriffsverwechslung kranken: im Handumdrehen macht man aus dem unbewegten Beweger einen unbeweglichen Beweger, und aus der passiven Potenz, welche vom Beweger ausgeschlossen werden muß, wenn anders er unbeweglich sein soll, eine subjektive Potenz, um so zum Begriffe des actus purus zu kommen.[1] Allein das ist denn doch ein wenig übertrieben, wenn auch zugegeben werden mag, daß nicht in allen Entwicklungen dieses Beweises, welche man in Büchern findet, der lückenlose Gedankenfortschritt gleich scharf zutage tritt. Versuchen wir es einmal mit folgender Überlegung: Der erste Beweger muß, wie jeder andere, in irgendeiner Weise jene Wirklichkeit besitzen, auf welche die von ihm angeregte Bewegung abzielt, denn movet aliquid, secundum quod est actu. Kann diese Wirklichkeit in der Weise in ihm sein, daß dadurch eine Anlage verwirklicht wird? Nein; denn da eine Anlage und die ihr entsprechende Wirklichkeit verschiedene Realitäten sind, bilden sie nicht aus sich eine Einheit, denn Dinge, die ihrer Natur nach zwei sind, können nicht ihrer Natur nach eins sein. Wenn also Anlage und Wirklichkeit sich vereint finden, dann sind sie nicht aus sich eins, sondern sie sind von einem eins gemacht, vereinigt worden, das heißt, die Anlage ist von einem mit der Wirklichkeit verbunden, sie ist verwirklicht, das Veranlagte ist bewegt worden, denn movere nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum. Da nun der erste Beweger seinem Begriffe nach unbewegter Beweger ist, kann die Wirklichkeit, kraft deren er bewegt, nicht die Verwirklichung einer Anlage sein, sondern sie ist reine Wirklichkeit, actus purus, Gott. In dieser Entwicklung spielt der unbewegliche Beweger gar keine Rolle und auch das Wort Anlage behält beständig denselben Sinn. Ich wüßte nicht, was gegen eine solche Beweisführung einzuwenden wäre.

Dem Beweis, welcher aus der Ordnung der Wirkursachen

[1] S. 762. — Was der Verfasser eigentlich unter passiver und unter subjektiver Potenz versteht, ist nicht ganz leicht zu begreifen; er definiert (l. c.) die passive: attitudine, ossia capacità, a ricevere qualche forma da un agente, die subjektive: ogni cosa che viene compiuta da una forma, und behauptet, daß die Definitionen beider interamente diverse seien; worin liegt aber diese Grundverschiedenheit? Etwa darin, daß die eine ihre Form von einem Agens erhält? Oder darin, daß die eine die Aufnahmefähigkeit, die andere das Aufnahmefähige ist? Audin bezeichnet die Wesenheit gegenüber der Existenz als subjektive Potenz.

auf die Existenz einer ersten Ursache schließt, spricht Audin deswegen selbständige Bedeutung ab, weil zu seiner Fortführung es notwendig wäre, die erste Ursache als subsistierendes Sein zu erweisen mit Hilfe der Prämisse: alles, was von seiner Existenz verschieden ist, hat diese von einer Ursache empfangen; diese Prämisse lasse sich aber nur beweisen durch Einführung des Mittelbegriffs eines seinszufälligen Dinges, also durch eine Anleihe beim dritten Beweis. Aber auch hier steht die Sache in Wirklichkeit nicht so schlimm, wie sie uns vorgestellt wird. Um das Dasein der ersten Ursache als selbständig bestehend nachzuweisen, genügt es, die eben angestellte Erwägung zu wiederholen, daß nämlich Dinge, die aus sich zwei sind, aus sich nicht eins sein können, und wenn sie wirklich irgendwo eins sind, es nicht aus sich sind, sondern von einem eins gemacht, vereinigt wurden. Wäre also in der ersten Ursache das Dasein von ihrer Wesenheit verschieden, so wäre die erste Ursache selbst verursacht, was ihrem Begriff widerstreitet. Auf den Mittelbegriff der Seinszufälligkeit können wir getrost verzichten. Daß hier die Weiterführung des Beweises in analoger Weise erfolgt wie vorhin beim Beweis aus der Bewegung, ist für die Selbständigkeit der beiden Argumentationen völlig belanglos, da die zu diesem Zwecke angestellten Erwägungen ganz außer jener Gedankenreihe liegen, welche zum Nachweis der Existenz eines ersten Bewegers, beziehungsweise einer ersten Wirkursache führen.

Dem vierten Beweis (aus den Seinsstufen) wird überhaupt jede Bedeutung für die Erkenntnis der Existenz Gottes abgesprochen; er soll weiter nichts sein als eine Zuteilung der höchsten Vollkommenheit an die aus dem zweiten und dritten Beweis als existierend bekannte erste Ursache auf Grund des Prinzips, daß die Wirkursache alle Vollkommenheit besitzen muß, welche sich in ihren Wirkungen vorfindet. Begründet wird diese magere Auffassung damit, daß gesagt wird, der hl. Thomas schließe auf ein Höchstseiendes, weil wir ohne ein solches die verschiedenen Vollkommenheitsgrade der uns bekannten Wesen nicht vergleichen könnten, zu einem solchen Vergleich werde aber nicht die reale Existenz jenes Höchstseienden erfordert, sondern es genüge die gedankliche Erfassung desselben; das Beweismittel führe uns also nicht bis zur Erkenntnis des wirklichen Daseins jenes höchsten Wesens und dieses müsse daher anderswoher, eben aus dem zweiten und dritten

Argument als existierend vorausgesetzt werden. Um nicht schon früher ausführlich Gesagtes weitläufig zu wiederholen, darf ich hier wohl so unbescheiden sein, auf einen Aufsatz in diesem Jahrbuch zu verweisen, in dem ich gezeigt zu haben glaube, daß die von Audin im Anschluß an viele andere vorgetragene Auffassung des Gottesbeweises aus den Seinsstufen nicht den Gedanken des hl. Thomas wiedergibt.[1] Meines Erachtens wäre vielmehr der Beweis folgendermaßen zu entwickeln: Wo es ein Höheres und Niederes gibt, da muß es auch ein Höchstes tatsächlich geben, dem das Höhere näher, das Niedere ferner steht; denn gäbe es kein Höchstes, so ginge die Steigerung eben ins Unendliche fort, und das würde uns erstens zum Absurdum einer aktuell existierenden unendlichen Menge und zweitens zur Annahme eines unendlich vollkommenen Wesens unter den unendlich vielen, von denen eins das andere übertrifft, also schließlich doch wieder zur Annahme eines Höchsten nötigen. Um die Göttlichkeit dieses Höchsten darzutun, verweist der hl. Thomas darauf, daß das Höchste die Ursache alles anderen sein müsse; die Ursache alles Seins außer dem eigenen sei aber anerkanntermaßen Gott. Man könnte auch sagen, daß das höchste Sein unverursacht sein müsse, weil das Höhere nicht von einem Niederen verursacht sein könne. Wie man sieht, führt bei dieser Auffassung, die ich, wie gesagt, für die des hl. Thomas halte, der Beweis wirklich zur realen Existenz eines höchsten Wesens und zwar durch ein ihm ganz eigenes Beweismittel. Eine Heranziehung irgendeines anderen der fünf Beweise ist nicht notwendig. Wenn der hl. Thomas zum Erweis der Göttlichkeit des höchsten Wesens auf dessen Allursächlichkeit hindeutet, so liegt darin kein Rückfall in den zweiten Beweis: die Allursache ist nämlich von der ersten Ursache begrifflich wohl zu unterscheiden.

Der fünfte Beweis (aus der Ordnung der Welt und der Zweckmäßigkeit im Handeln vernunftloser Wesen) soll wieder nicht ohne Zuhilfenahme des Kontingenzbegriffes zu führen sein; denn da in ihm auf eine leitende Intelligenz als Ursache der Weltordnung geschlossen werde, setze man stillschweigend voraus, daß diese Ordnung eine Wirkursache habe; diese Voraussetzung lasse sich aber nur daraus er-

[1] H. Kirfel, Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen. Jahrb. f. Phil. u. spekul. Theol. 26 (1912) 454—488.

weisen, daß sich eben die Weltordnung als seinszufällig darstellt; also wieder ein Rückfall in die dritte Argumentation, die den Kern des einen Gottesbeweises bilden soll. Allein — so darf man billig fragen — ist es denn wirklich so ausgemacht, daß bei diesem Schluß die Notwendigkeit einer Ursache für die Weltordnung unbewiesen vorausgesetzt wird? Kann man nicht auch annehmen, daß sie zugleich mit der Intelligenz dieser Ursache begründet wird? Diese Begründung wäre etwa folgendermaßen zu denken: Jede Ordnung ist etwas Gedankliches, die Ordnung im Denkunfähigen ist etwas Gedankliches im Gedankenlosen; das Gedankliche kann aber nicht im Gedankenlosen seinen Grund haben; folglich hat die Ordnung in der nichtdenkenden Welt ein außer ihr stehendes Denken zur Ursache.

Doch es soll noch aus einem anderen Grunde um die Selbständigkeit des fünften Weges schlimm bestellt sein. Es sei unmöglich, wird gesagt, der weltordnenden Intelligenz göttliche Eigenschaften zuzuschreiben, wenn man nicht auf die vorausgehenden Beweisführungen zurückgreift und deren Ergebnis mit der hier nachgewiesenen Intelligenz identifiziert, so daß wir durch diese fünfte Argumentation eigentlich nur erfahren, daß dieselbe erste Ursache, welche uns der zweite Beweis als wirklich existierend, der dritte als notwendig, der vierte als höchst vollkommen gezeigt hat, auch intelligent ist. Etwas unglaubwürdig erscheint indessen diese Erklärung schon deswegen, weil der hl. Thomas nicht die geringste Bemühung macht, diese Identität der weltordnenden Intelligenz mit der ersten, notwendigen, höchstvollkommenen Ursache nachzuweisen oder auch nur auszusprechen; unglaubwürdig erscheint sie weiter deswegen, weil nicht recht einzusehen ist, was wir denn Neues erfahren, wenn der höchst vollkommenen Ursache auch Intelligenz zugeschrieben wird; unglaubwürdig ist sie dann auch, weil kein Zweck ersichtlich ist, zu dem der ersten Ursache die weltordnende Intelligenz zugeteilt wird, da doch angeblich aus deren Begriff ihre Göttlichkeit nicht abgeleitet werden kann. Vollends unhaltbar wird aber diese Auslegung des hl. Thomas dann, wenn es gelingt, auch ohne Verwertung der früheren Beweise darzutun, daß dem weltordnenden Verstande göttliche Eigenschaften zukommen. Und das wird sich etwa in folgender Weise zeigen lassen: Ein Denken, das die mit der Natur der Dinge wesentlich verwachsene Weltordnung nicht nachdenkt, sondern sie vordenkt und

sie setzt, muß selber über der Weltordnung stehen; eine Intelligenz aber, welche über der Weltordnung steht, kann nicht in irgendwelchem Abhängigkeitsverhältnisse von irgendeinem Weltdinge stehen, weil sie sonst eben selbst der Weltordnung eingefügt wäre und nicht über ihr stände; folglich muß das weltordnende Denken gänzlich unabhängig und unbedingt, es muß göttliches Denken sein.

Da also zugestandenermaßen der Text des hl. Thomas seinem nächstliegenden Sinne nach von fünf verschiedenen Gottesbeweisen verstanden werden muß und in der Tat jedes der fünf Argumente sich zu einem selbständigen Gottesbeweis ausgestalten läßt, während andererseits in der Summa contra gentiles gerade jenes Argument ausbleibt, welches in der theologischen Summe den Kern und die Stütze des einen Gesamtbeweises ausmachen soll, ist die im Titel dieses Aufsatzes aufgeworfene Frage zu beantworten: Gottesbeweise, nicht Gottesbeweis.

NESTORIUS UND SEINE IRRLEHRE.

Von Dr. HUGO.

Nachdem Dr. J. P. Junglas seinen Vortrag über „die Irrlehre des Nestorius“,[1] welcher auf dem internationalen Marianischen Kongreß zu Trier unliebsames Aufsehen erregte, erweitert im Drucke herausgegeben hat, um „den schändlichen Vorwürfen“, die ihm gegenüber erhoben wurden, zu begegnen, ist es möglich, ein objektives Urteil über diesen Vortrag zu gewinnen. Prof. Gerhard Rauschen bezeichnet in der Theol. Revue (1912, 18, 548) die Schrift geradezu als ein Meisterstück; wir dürfen darum unsere Anforderungen hoch schrauben.

Die Frage nach der Irrlehre des Nestorius dreht sich um zwei Punkte: um den Titel θεοτόκος (Gottesgebärerin), welchen Nestorius der allerseligsten Jungfrau absprechen wollte, und um die Anschauung des Nestorius über die Verbindung beider Naturen in Christus.

Junglas schildert, wie Nestorius anfangs heftig bestritt, daß man Maria Mutter Gottes, oder Gottesgebärerin nennen könne und dürfe; später, durch den heftigen Wider-

[1] Trier „Paulinus-Druckerei“.