Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 2 (1955)

Heft: 2

Artikel: Kirchlichkeit des neuen Weltbildes

Autor: Mitterer, Albert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760497

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

Kirchlichkeit des neuen Weltbildes

Zu Georg Pfaffenwimmers Aufsatz « Der Wandel im Weltbild nach Albert Mitterer » [1]

Von Albert Mitterer

Georg Pfaffenwimmer (ich schreibe Pf. mit der Seitenzahl seines Aufsatzes wie er M. = Mitterer) hat in seinem obengenannten Aufsatz die Ergebnisse meiner weltbildvergleichenden Thomasforschung, vor allem soweit sie biologisch und in meinem Buche « Zeugung der Organismen etc. » (WW 3) niedergelegt sind, einer « kritischen Untersuchung » unterzogen. Ich habe hier nicht im Sinne, allseitige Gegenkritik zu üben. Denn einerseits bin ich sicher, daß ich ihn ebensowenig überzeugen könnte wie er mich. Anderseits müßte ich alles wiederholen, was ich nicht bloß in sechs Büchern (WW 1-6) [2], sondern außerdem in zahlreichen oft recht umfangreichen Aufsätzen [3] geschrieben habe. Er hat davon nur weniges, im Grund nur WW 3 benützt [4]. Vor allem gar nicht den hier einschlägigsten Aufsatz über « Grundformen der Ursächlichkeit » [5]. Ich muß daher interessierte Leser bitten, inzwischen diese Literatur zu studieren, bis ich dann, wenn mir Gott Leben und Gesund-

[1] Divus Thomas (Freiburg) 31 (1953) 185-227.

[2] Es ist die Buchreihe WW (Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute). Davon sind erschienen : WW 1-6. Wird fortgesetzt. WW 1 ist das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoffphysik. Innsbruck (Tyrolia) 1935. WW 2 ist Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt. Brixen-Bressanone (A. Weger) 1936. WW 3, auf das sich Pf. bezieht, ist die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Wien (Herder) 1947. WW 4 ist Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Wien (Herder) 1948. WW 5 ist Dogma und Biologie der heiligen Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Wien (Herder) 1952. WW 6 ist Geheimnisvoller Leib Christi. Nach St. Thomas und Papst Pius XII. Wien (Herold) 1950.

[3] Sie finden sich, soweit bis dort erschienen, in WW 5. Einige spätere Arbeiten werden in diesem Aufsatz zitiert.

[4] Pf. (186) : Wir beziehen uns daher auf sein Werk : Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen.

[5] Grundformen der Ursächlichkeit (GU), Scholastik 25 (1950) 184-208. Dort habe ich die Begriffe Reaktiv-, Konsekutiv- und Konstitutivursächlichkeit im Vergleich mit dem der Exekutivursächlichkeit entwickelt.

heit schenkt, meine weiteren Bücher herausbringe, in denen ich auf die Fragen, die Pfaffenwimmer berührt, viel ausführlicher zu sprechen komme.

Was ich hier will, das ist eine Verwahrung gegen die immer wiederholten Prädikate, die sich als Unkirchlichkeit zusammenfassen lassen und die er ziemlich unterschiedslos von mir (M.) und vom « neuen Weltbild » aussagt. Diese Verwahrung bin ich ebenso meinen Forschungsarbeiten schuldig wie den Lesern des Pfaffenwimmerschen Artikels. Ich schulde sie dem Ordinarius, der meinen Büchern das kirchliche Imprimatur erteilte, den katholischen Verlagen, in denen sie erschienen, wie den angesehenen Zeitschriften, in denen ich meine Aufsätze publizierte. Ich schulde sie der Wiener katholisch-theologischen Fakultät, an der ich lehre, und den Schülern, die mich hören, der kirchlichen Instanz, von der ich hiezu die Mission, und der staatlichen von der ich meine Bestellung habe. Ich schulde sie nicht zuletzt dem Heiligen Vater, der mir wiederholt Zeichen seines väterlichen Wohlwollens gab.

Nicht zuletzt aber glaube ich, daß diese Abwehr für viele eine erwünschte positive Klärung sein wird. Wir wollen also die Vorwürfe kennen lernen.

Die Widerkirchlichkeit des neuen Weltbildes Pf. (225) schreibt : « Damit glauben wir die Hauptgedanken des neuen Weltbildes hinreichend beleuchtet zu haben. Es widerstreitet in mehreren wesentlichen Punkten der kirchlichen Lehre. »

Wieder einmal wird ein Weltbild als widerkirchlich verurteilt. Wie oft ist das geschehen ! [1] Es geschah zuerst dem Aristotelischen und dann den Weltbildern, die das Aristotelische ablösten, vor allem dem Galileischen und Kopernikanischen. Ganz besonders traf es die Entwicklungslehre [2]. Was ereignete sich inzwischen ? Die kirchliche Theologie verband sich mit dem einst unkirchlichen Weltbilde des Aristoteles so innig, daß Theologen wie Pf. noch heute jedes Abrücken von dessen « klassischer Philosophie » als unkirchlich bezeichnen. Inzwischen ist aber Kopernikus längst vom Index verschwunden, hat sich Galilei längst durchgesetzt. Und während man bis

[1] Es geschah grundsätzlich, so lange man glaubte, die Theologie habe den anderen Wissenschaften zu diktieren wie die Königin ihren Vasallen, die Hausfrau ihren Mägden und der Werkmeister seinen Gehilfen. Siehe MITTERER, Albert : Philosophie und Theologie. Wien (Herder) 1948, 39-42. Dieser anspruchsvolle Begriff der Theologie ist zwar heute ebenso aufgegeben, wie der ihm parallele imperialistische Kirchenbegriff. Das Vaticanum (Denz. 1799) hat jene gerechte Freiheit der Wissenschaften ausdrücklich anerkannt, nach der sich die Wissenschaften innerhalb ihres eigenen Bereiches ihrer eigenen Voraussetzungen und Methoden bedienen. Es verwahrt sich nur gegen Überschreitung ihrer Kompetenzen. Aber wie LEO XII. in seiner Bibelenzyklika (Denz. 1947) betont, sind solche Grenzüberschreitungen ebenso auf seiten der Theologie zu vermeiden. Ich halte es daher für sehr unvorsichtig, wenn Pf. heute ein neues Weltbild so selbstsicher theologisch zensuriert.

[2] THE = MITTERER, Albert : Christliche Theologie und naturwissenschaftliche Entwicklungslehre in zwei Jahrtausenden. Wissenschaft und Weisheit 14 (1951) 115-128.

vor kurzen noch die makrokosmische Entwicklungslehre mit dem Genesisbericht für unvereinbar ansah, spricht heute der Heilige Vater selbst von dieser Entwicklung und von einer Dauer von fünf Milliarden Jahren [1]. Während vordem die mikrokosmische Entwicklungslehre, speziell was die Abstammung des Menschenleibes betrifft, als unkirchlich abgelehnt wurde, erklärt heute eine Enzyklika die Entwicklungslehre mit Einschluß der Abstammung des Menschenleibes aus präexistenter lebendiger Materie als theologisch diskutabel [2].

Ich halte es daher in diesem Punkt lieber mit Augustin, Thomas und Leo XIII., also mit der Kirche, jeweilige Ergebnisse der Wissenschaft weder als Dogmen zu erklären, selbst wenn man sie rezipiert, aber sie auch nicht als glaubensfeindlich hinzustellen, selbst wenn man sie ablehnt, damit nicht « den Weisen dieser Welt eine Gelegenheit gegeben werde, die Glaubenslehre zu verachten » [3].

Thomaswidrigkeit des neuen Weltbildes. Während man früher die Unkirchlichkeit eines neuen Weltbildes vor allem darin sah, daß es bibelwidrig sei, scheint dieses verhängnisvolle Kapitel heute fast abgeschlossen zu sein. Es ist bezeichnend, daß auch Pf. die Bibel nicht ins Feld führt. Ich würde aber doch einem Theologen wie Pf. vorschlagen, einmal die Bilanz zu ziehen und sich rückwärtsblickend zu fragen, wie oft theologische Fehlgutachten von damals ebenso die Freiheit wissenschaftlichen Denkens wie die Freiheit christlichen Glaubens gefährdeten, wieviel Ärgernisse und seelische Konflikte sie schufen und wievielen Menschenseelen sie damit schadeten und wie sehr sie das Verhältnis unserer kirchlichen Theologie und Philosophie zu den anderen Wissenschaften vergifteten.

Heute sucht man die Unkirchlichkeit des neuen Weltbildes vielfach damit zu begründen, daß es, wie Pf. (225) sagt, « ganz offensichtlich der Philosophie des hl. Thomas und damit den Prinzipien der klassischen Philosophie » widerstreitet und mit den bekannten 24 Thesen in vielen Punkten nicht mehr vereinbart werden könne.

Wird die Auseinandersetzung zwischen Thomas und dem modernen Weltbild anders ausgehen als die zwischen Bibel und modernem Weltbild ? Pf. ist davon überzeugt. Er (191) schreibt : « Je mehr die Naturwissenschaft voranschreitet, umso mehr nähert sie sich den Prinzipien der klassischen Philosophie. » Viele werden diesem Optimismus sehr skeptisch gegenüberstehen und die Erfahrungen der Jahrhunderte scheinen ihnen recht zu geben. Ähnliches sagten alle Konkordanztheorien von der Bibel aus. Aber sie versagten. Wird Thomas bzw. ein Thomismus wie der Pf.s besser bestehen als die Bibel bzw. eine gewisse theologische Deutung der Bibel ?

[1] Rede des Heiligen Vaters vor der päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 22. November 1951. AAS 44 (1952) 31-43. Dazu GBB = MITTERER, Albert : Der Gottesbeweis aus der Bewegung nach Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII. In : Theol. Fragen der Gegenwart (Kard. Innitzer-Festgabe) Wien (Dom-Verlag) 1952, 49-59.

[2] Rundschreiben « Humani generis », ed. Herder-Wien n. 36.

[3] Rundschreiben « Providentissimus Deus » 18. 11. 1893. Denz. 1947-48.

Ich habe mich daher von Anfang an grundsätzlich zwischen jenen Optimismus und diesen Pessimismus, zwischen thomistischen Dogmatismus und antithomistischen Skeptizismus gestellt. In mühevoller jahrzehntelanger Arbeit habe ich mich bemüht, in weltbildvergleichender Thomasforschung zu sehen, inwieweit wir mit Thomas gehen können und wie weit nicht, vor allem aber, wie weit wir auf Thomas fußend weiterbauen können. Allein diese Arbeit im Sinne eines kritischen Thomismus hat bei Pf. kein Verständnis gefunden. Er (225) sieht sie als « Rückschritt » an und schreibt speziell in Bezug auf die Ursachenlehre : « Heute wird man das umso weniger verstehen, als die Naturwissenschaft in die Bahnen des Stagiriten einlenkt und zum naturphilosophischen Weltbild des hl. Thomas hingedrängt wird. » Die Kirche selbst spricht viel zurückhaltender [1]. Sehen wir uns seine Gründe an.

Heraklit und das neue Weltbild. Pf. (205) schreibt : « Es ist gewiß von besonderem Interesse, das neue Weltbild mit der Naturphilosophie Heraklits zu vergleichen. Dieser lehrte zweifellos dasselbe. Alles liegt auf der Linie kontinuierlichen Fortganges von einem Zustande, den wir als a, zu einem, den wir nicht mehr als a, sondern als b zu bezeichnen gewohnt sind » und weiter (214) : « Dieses Ineinander der Dinge, wie es sich aus dem neuen Weltbild ergibt, findet sich bereits bei Heraklit, dessen Ansicht Überweg-Prächter so zusammenfaßt : Einen Scheidepunkt, bei dem a aufhört und b beginnt, gibt es nicht, und so hat alles noch a und schon b in sich, es ist a und b zu gleicher Zeit. So begreifen wir auch, wie M. den Ahnherrn seiner Idee und seines Weltbildes ausdrücklich in Schutz nimmt. 'Jedenfalls hat die heutige Naturwissenschaft als ihre wichtigste Entdeckung die zu buchen, daß die Welt ein Sein hat, das zugleich Bewegtsein und Tätigsein ist, zusammengefaßt also ein ungleichförmig fortgesetztes Sein, in dem zugleich ein Zustand mit Notwendigkeit auf den anderen folgt.' »

Das ist die tatsächliche Seite. Zur ursächlichen äußert sich Pf. (218) folgendermaßen : « So begreifen wir aber auch, warum Aristoteles diese Seinskategorie (ein Wesen, dessen Werden als Ganzes in der Konstitution des werdenden Subjektes seine innere Ursache hat) völlig unbekannt war. Diese « Kategorie » hat nur Heraklit gekannt, der die Einheit der Gegensätze, die Identität von Sein und Nichtsein zuerst erkannt und zur Grundlage seines Systems gemacht hat, wie ihm nachgerühmt wird. » Pf. (219) : « Daher hat

[1] Pius XII. erklärte am 22. September 1946 in einer Ansprache, AAS 38 (1946) 385, folgendes : Die Verpflichtung auf can. 1366, § 2, die aufrecht bleibe, beziehe sich nicht auf jene theologischen und philosophischen Fragen, « in denen unter der maßgeblichen Führung der Kirche immer Denk- und Redefreiheit bestand », umso weniger auf « jene Meinungen und Formulierungen *naturwissenschaftlicher* Lehrfächer, die einer vergangenen Zeit eigen und eigentümlich waren » oder auf *Folgerungen* aus ihnen, soweit nämlich die in unserem heutigen Zeitalter gemachten Entdeckungen und Erfindungen menschlicher Wissenschaften jene Meinungen überholt haben und über sie hinausgegangen sind ». Noch klarer und nachdrücklicher in seiner Ansprache an die Gregoriana vom 17. 10. 1953. AAS 45 (1953) 682-690, besonders 684-686.

bereits Aristoteles wiederholt darauf hingewiesen, daß nach Heraklit das Kontraktionsprinzip keine Geltung habe. »

War bisher von den Innenursachen die Rede, so schreibt Pf. (225) von den Außenursachen : « M. hat sie (die Ursachen) wieder gestrichen und glaubt mit dem undefinierbaren Begriff der Entwicklung allein auskommen zu können und in die Fußstapfen Heraklits treten zu müssen. »

Heute bin ich in der angenehmen Lage, für meine Kirchlichkeit einigermaßen Schutz hinter der Kirchlichkeit des Heiligen Vaters zu finden [1].

1. Was die formale Tatsächlichkeit des allseitigen Werdens und des totalen Bewegtseins, also die größte Entdeckung der Naturwissenschaft, betrifft, so unterzieht der Heilige Vater, hinausgehend über die « primitive Erfahrung der Alten » die Bewegung der Welt und zwar mit Einschluß der quidditativen Verwandlung einer neuen Prüfung. Er kommt bei dieser weltbildvergleichenden Forschung zu dem Ergebnis der Bewegungstotalität, also einer Bewegung, die sich nicht bloß auf gewisse Kategorien der Bewegung bezieht oder auf gewisse Körper beschränkt ist, « wie die Alten glaubten », sondern auch das Ganze der Welt als solches betrifft. Er schildert dann diese totale Bewegtheit drastisch und faßt das Ergebnis ausdrücklich in die Worte Heraklits zusammen : « Alles ist im Fluß. » [2] Als Resultat seiner weltbildvergleichenden Betrachtung bucht er also gegen die « primitive Erfahrung der Alten » und gegen deren Meinung [3] die Tatsache, daß Heraklit gegen sie Recht behalten hat.

2. Was die Ursächlichkeit Gottes betrifft, sieht der Heilige Vater in dieser Heraklitischen Tatsache der totalen Bewegtheit keinen Einwand gegen die Ursächlichkeit Gottes, sondern geradezu eine neue Unterlage für den Gottesbeweis aus der Bewegung. Und er sieht ihn darin umso mehr, als die totale Bewegtheit den Charakter einer Entwicklung hat. Der Heilige Vater rechnet nämlich in Übereinstimmung mit dem neuen Weltbild, daß die Welt einst einen mächtigen Anfang nahm, sich seitdem zum heutigen Zustand pulsierenden Lebens entwickelte, nichtsdestoweniger aber altere und einem todähnlichen Ende zueile. Eine Reihe von Anhaltspunkten scheine sogar zu gestatten, annähernd die Zeit jenes mächtigen Anfangs anzugeben.

3. Was nun die untergöttlichen Ursachen anbelangt, so macht der Heilige Vater mehrere wichtige Andeutungen. Einerseits ist die Welt im Gegensatz zur Meinung der Alten als Ganzes bewegt. Infolgedessen kann man auch nicht zwischen Gott und Welt Faktoren einschalten, die jene Entwicklung verursachen. Man müßte denn, wie die Alten, wieder Himmelsgeister heranziehen. Anderseits spricht der Heilige Vater von jener Intimität dieses totalen und fatalen Bewegtseins, nach der Veränderlichkeit innerstes Gesetz der Natur ist und die Welt in ihrem innersten Mark bewegt ist. Man könnte konstitutionelle Bewegtheit von innen heraus nicht besser

[1] Siehe S. 175, Anm. 1. [2] ib.

[3] ib. Die weltbildvergleichende Gegenüberstellung der « primitiven Erfahrung » und des « Glaubens der Alten » einerseits und der Anschauung der heutigen Naturwissenschaft und des alten Heraklit anderseits, ist besonders bezeichnend. Ich habe in GBB (s. S. 175, Anm. 1) das diesbezügliche Weltbild des hl. Thomas und das heutige, besonders auch nach Pius XII. ausführlich konfrontiert.

formulieren. Wenn weiters die Welt als Ganzes bewegt ist und sich im Laufe von 5 Milliarden Jahren entwickelte, dann kann sie nicht von ihren Teilen bewegt sein, sondern mußte sich von innen heraus erst in diese Teile aufgliedern. So hat denn der Heilige Vater, wie wir unten sehen werden, den Gottesbeweis nicht mittels einer Bewegerreihe von Teilen über Teile zu ihrem ersten Beweger geführt, sondern von der Bewegtheit und damit Kontingenz des Weltganzen zum Schöpfer.

4. Wir wollen aber in die Worte des Heiligen Vaters nicht mehr legen als drinnen liegt. Auf jeden Fall wollte er, wenn er auch Heraklit im Empirischen recht gab, nicht zu Heraklit zurückkehren noch ihn als seinen Ahnherrn betrachten, noch das Kontradiktionsprinzip leugnen, noch sonst irgend wie unkirchlich sein. Ich meine, Pf. könnte sich damit zufrieden geben und beruhigen.

Der Bewegungssatz und das neue Weltbild Pf. (218) : « Die Bewegungslehre der klassischen Philosophie ist aufgebaut auf dem Prinzip Omne quod movetur ab alio movetur. Das neue Weltbild leugnet dieses Prinzip. »

Es ist nicht erst das neue Weltbild, von dem dieses Prinzip geleugnet wird, sondern es ist seit Jahrhunderten innerhalb der Scholastik und deren bedeutendsten Vertretern umstritten [1]. Damit ist es ein Beispiel für viele andere theologische und philosophische Sätze, in denen Thomas so, andere gut qualifizierte Scholastiker dagegen anders denken.

Das ist durchaus kirchlich. In fast stereotypen Wendungen haben es die letzten drei Päpste wiederholt ausgesprochen, daß « in Dingen, über die in den katholischen Schulen unter besser qualifizierten Autoren in gegenteiliger Meinung Auseinandersetzungen gepflogen werden, niemand gehindert werden dürfe, jener Anschauung zu folgen, die ihm wahrscheinlicher zu sein scheint » [2]. Unkirchlich ist es nach der Kirche nur, wenn man andere als unkirchlich bezeichnet, weil sie von dieser kirchlichen Denkfreiheit Gebrauch machen [3].

Kausalitätsprinzip und neues Weltbild. Gredt behauptete, die Alten hätten das Kausalitätsprinzip in der Form des Bewegungssatzes ausgesprochen. Pf. (219[1]) schließt sich dem an und erklärt (219) : « Er (der Bewegungssatz) ist zunächst mit dem Kausalitätsprinzip identisch. »

[1] Hie Thomas, hie Scotus und Suarez.

[2] Pius XI. im Rundschreiben « Studiorum Ducem » Denz. 2192. Pius XII. s. S. 176, Anm. 1. Betreff « Humani generis » sagte Pius XII. in seiner Ansprache vom 12. 8. 1950, er habe nicht ohne Trauer und Verwunderung erfahren, daß einige durch dieses Dokument ziemlich peinlich berührt worden seien, als ob es « unsere Absicht gewesen wäre, jene Forschungen, die für den Ausbau der Lehrentwicklung notwendig sind, zu behindern und Spezialansichten, die in den philosophischen und theologischen Schulen bisher ohne Gefahr für den Glauben frei diskutiert wurden, zu verbieten ». « Es war nicht unsere Absicht, was frei ist, einzuengen ». Ich zitiere nach Theol.-prakt. Quartalschrift 100 (1952) 105.

[3] ib. Denz. 2192 : « At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia. » Vgl. Benedikt XV. : « Ad beatissimi » vom 1. 11. 1914. AAS 6 (1914) 576.

Wenn das « neue Weltbild » oder ich das Kausalitätsprinzip leugneten, so wären wir wirklich unkirchlich. Denn dieses Prinzip wurde mit dem der Erkenntnisfähigkeit und der Finalität erst jüngst wieder durch ein Rundschreiben eingeschärft.

Allein durch dieses Rundschreiben geschah noch etwas. Während bezeichnenderweise der Bewegungssatz nicht genannt ist, den Thomas mit Aristoteles formulierte, wurde erstmals in einem kirchlichen Dokument das Prinzip und damit auch der Begriff des hinreichenden Grundes eingeführt [1], die Thomas formell nicht kannte. Ich halte das für epochemachend. Früher konnte man dieses Prinzip unter dem Vorwand ablehnen oder vernachlässigen, daß es sich bei Thomas nicht ausdrücklich finde. Heute ist es ebenso offiziell in die Gedankenwelt der Scholastik eingeführt als eine solche Einführung für den Bewegungssatz fehlt (selbst in den 24 Thesen findet er sich nicht ausdrücklich) [2].

Vor allem aber ist das Prinzip und damit der Begriff des hinreichenden Grundes das allgemeinste Prinzip und der allgemeinste Begriff, unter dem das Kausalitätsprinzip und die Kausalität eingereiht werden müssen. Damit ist endlich ein System dieser Prinzipien und Begriffe möglich, innerhalb dessen auch ihr Verhältnis zum Bewegungssatz geklärt werden kann.

Wenn wir zunächst den hinreichenden Erkenntnisgrund beiseite lassen, so ist hinreichender Seinsgrund « jenes etwas, von dem es kommt, daß ein Sachverhalt zutrifft ». Er ist entweder Selbstgrund (ratio sui), wenn er mit dem begründeten Sachverhalt sachlich identisch ist, oder Ursache (causa, ratio alterius), wenn er vom begründeten Sachverhalt sachlich verschieden ist.

So ist der reine Seinsakt (actus purus) infolge seiner Reinheit von jeder Fähigkeit, zu sein, was er nicht ist, oder nicht zu sein, was er ist, hinreichender Grund seiner selbst und daher aseisch (ens a se). Gemischte Seinsakte (actus mixti) dagegen sind das nicht. Sie sind fähig, zu sein, was sie nicht sind, und nicht zu sein, was sie sind, und haben die jeweilige Fähigkeit und Tatsächlichkeit nicht von sich, sondern von einem anderen, also von einer Ursache.

Die Ursache eines Sachverhaltes kann nach allgemeiner Lehre entweder im Seienden, d. h. im Subjekt des Sachverhaltes selbst liegen oder in einem anderen Subjekt. So lagen nach Thomas die Ursachen für die spezifische Größe und Gestalt des hylomorphen Konstitutes in der Konstitution, aus der sie resultierten [3]. Die Ursache für weiteres Sein dagegen und besonders

[1] Rundschreiben « Humani generis », ed. Herder-Wien n. 29.

[2] Es fände sich höchstens unentfaltet, sofern sich die fünf Gottesbeweise finden. Allein da der betreffende Gottesbeweis aus der Bewegung auch ohne den Bewegungssatz geführt werden kann, so bleibt es frei. Es bliebe auch als Thesis frei. Denn umstrittene Thesen sind eben frei. S. 176, Anm. 1 und S. 178, Anm. 2.

[3] Diese konstitutionelle Ursächlichkeit war sehr mannigfaltig. So resultierte ursächlich die Wesensart aus der Wesensform, die Individuation aus dem Urstoff, innerhalb der Wesensart die Gattung aus dem Stoff, die Differenz aus der Wesensform. Die spezifischen Eigenschaften resultierten aus der Konstitution, die Größe mehr aus dem Stoff, die Gestalt mehr aus der Wesensform. Siehe WW 1 und WW 2, oben S. 173, Anm. 2.

für Bewegtsein lag in einem anderen Sein. So wurde das Mondlicht des Mondes von der Sonne beteilend verursacht und die Eigenbewegung des Mondes von dem ihm zugeordneten geistigen Beweger. Die Lichtigkeit, Größe und Gestalt der Sonne aber resultierte aus der Konstitution der Sonne. Das zum Begriff.

Was ist mit den Prinzipien ? Mir scheint, man könnte ontologisch so formulieren : « Jeder Sachverhalt hat seinen zureichenden Grund » (Prinzip des zureichenden Grundes). Dieser Grund ist entweder ein Selbstgrund, wenn, wie oben gesagt, der Sachverhalt selbst es ist, von dem es kommt, daß er zutrifft. Oder es ist eine Ursache, wenn es nicht der Sachverhalt selbst, sondern etwas anderes ist, von dem es kommt, daß er zutrifft.

Jeder Sachverhalt, der nicht Grund seiner selbst ist, ist verursacht (Prinzip der Ursächlichkeit). Dabei bleibt es wieder offen, ob diese Ursache im Subjekt des Sachverhaltes liegt oder in einem anderen Subjekt.

Wenn ein verursachter Sachverhalt die Ursache seines Zutreffens nicht in seinem Subjekt hat, dann hat er sie in einem anderen Subjekt. Er ist also von einem anderen Subjekt verursacht. Die Sonne hatte nach Thomas die Ursache ihrer Lichtigkeit in sich selbst, nämlich in ihrer Konstitution, aus der sie resultierte. Der Mond dagegen hatte sie in einem anderen Subjekt, nämlich in der Sonne, die ihn damit beteilte.

Und nun der Bewegungssatz. Übersetzt in die Sprache dieser Prinzipien lautet er : Der Sachverhalt, daß ein Seiendes bewegt ist, ist immer von einem anderen Seienden verursacht (Bewegungssatz). Das kontradiktorische Gegenteil lautet : Das Bewegtsein eines Seienden ist nicht immer von einem anderen Seienden verursacht. Es kann seine Ursache auch im Seienden, nämlich in der Konstitution des Seienden haben. Es resultiert ursächlich aus ihr.

Wie man sieht, ist dieser Satz vom Prinzip des hinreichenden Grundes wie vom Kausalitätsprinzip verschieden. Diese würden nun Folgendes fordern : Das Bewegtsein des Seienden hat einen zureichenden Grund. Es läßt aber die Frage offen, ob es Selbstgrund oder Ursache ist. Wenn es nicht Selbstgrund ist, so fordert das Kausalitätsprinzip : Das Bewegtsein eines Seienden hat eine Ursache. Es läßt aber wieder die Frage offen, ob diese Ursache im Seienden liegt, das bewegt ist, oder in einem anderen Seienden. Der Bewegungssatz behauptet nun aber, daß die Ursache immer in einem anderen Seienden liege. Das folgt aber nicht aus dem Kausalitätsprinzip, sondern muß eigens bewiesen werden. Es muß nämlich gezeigt werden, daß Bewegtsein niemals seine Ursache im Seienden, das bewegt ist, haben könne [1].

Wäre Bewegungssatz und Kausalitätsprinzip identisch, so wäre die Kirche inkonsequent, wenn sie den ersten freigibt, das zweite aber vorschreibt. In Wirklichkeit ist sie folgerichtig. Der Versuch Pf.s, den kirchlich freigestellten Bewegungssatz auf dem Umweg über seine angebliche Identität mit dem kirchlich vorgeschriebenen Kausalitätsprinzip als verpflichtend hinzustellen, kann kaum als geglückt angesehen werden.

[1] BS = Mitterer, Albert : Der Bewegungssatz (omne quod movetur ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Scholastik 9 (1934) 372-399, 482-519.

Das Kontradiktionsprinzip und das neue Weltbild. Pf. begnügt sich aber damit nicht, sondern behauptet auch einen Widerspruch zum Kontradiktionsprinzip. Er (219) sagt : « Das ist nun gerade das Kontradiktionsprinzip : Es kann etwas unter derselben Rücksicht nicht zugleich sein und nicht sein. Der Bewegungssatz ist daher nichts anderes als das Kontradiktionsprinzip durch die Bewegung ausgedrückt. Er ist zunächst identisch mit dem Kausalitätsprinzip. Nun ist aber das Kausalitätsprinzip ein analytisches Prinzip des Seins und kann daher ohne Negation des Kontradiktionsprinzips nicht geleugnet werden. Daher hat bereits Aristoteles wiederholt darauf hingewiesen, daß nach Heraklit das Kontradiktionsprinzip keine Geltung habe. Mit der Leugnung des Bewegungssatzes haben wir das Kontradiktionsprinzip getroffen und damit das Sein und so bleibt uns nur mehr der Nihilismus. »

So sind wir denn wieder unkirchlich. Wir, die wir den Bewegungssatz nicht akzeptieren, leugnen nach Pf. das Kontradiktionsprinzip. Dieses ist aber von der Kirche gefordert [1]. Wir wollen nun die Beweise kennen lernen.

Was Pf. von Heraklit und vom Zusammenhang des Bewegungssatzes mit dem Kausalitätsprinzip sagt, das wiederholen wir nicht mehr. Aber seinen weiteren Beweis wollen wir untersuchen. Er (219) schreibt : « Der Grund dafür ist folgender : Die Bewegung selbst ist ein Akt. Dieser war nicht immer da, er war nicht vorher im Subjekt (Untersubjekt), sondern ist erst später hinzugekommen. Wäre er nämlich schon vorher im Subjekt gewesen, dann hätte sich das Subjekt nicht geändert und wir hätten keinen Grund, von einer Bewegung zu reden. »

Niemand wird das bestreiten. Reden wir, wie auch Pf. anderswo (214), von zwei Zuständen, a und b, die an einem Subjekt aufeinanderfolgen. Sie können nicht gleichzeitig an ihm sein, sondern a ist früher und b ist später.

Pf. (219) fährt nun weiter : « Es kann aber ein Subjekt nicht zugleich einen Akt haben und nicht haben. Diese beiden kontradiktorischen Aussagen unterscheiden sich wie Sein und Nichtsein. »

Genauer müßte man sagen, es kann ein Subjekt nicht denselben Akt, also den Zustand b zugleich haben und nicht haben. Wohl aber kann es zugleich einen Akt z. B. Zustand a haben und einen anderen Akt z. B. Zustand b nicht haben.

Pf. (219) fährt weiter : « Das ist nun gerade das Kontradiktionsprinzip : Es kann etwas unter derselben Rücksicht nicht zugleich sein und nicht sein. Der Bewegungssatz ist daher nichts anderes als das Kontradiktionsprinzip durch die Bewegung ausgedrückt. »

Sehen wir uns die Sache an. Bewegung, bloß formal, nicht kausal betrachtet, war eine Aktfolge an demselben Subjekt. Akt oder Zustand b

[1] Zwar nicht ausdrücklich. Aber stillschweigend. Denn ohne dieses Prinzip gibt es weder « unerschütterliche metaphysische Prinzipien » noch « eine wahre und gewisse Erkenntnis », « Humani generis, ed. Herder-Wien n. 29. In der Ansprache an die Genetiker vom 7. 9. 1953. AAS 45 (1953) 602 oben wird das Kontradiktionsprinzip ausdrücklich genannt.

folgte an ihm auf den Akt oder Zustand a. Nehmen wir nun einmal an: Gegeben sei ein Seiendes und habe folgende Züge an sich. Erstens ist es tatsächlich so (a) und noch nicht anders (b). Zweitens ist es aber fähig, nicht mehr so (a), sondern anders (b) zu sein. Drittens soll es sogar unfähig sein, so (a) zu bleiben und nicht anders (b) zu werden. Infolgedessen ist es geradezu genötigt, nicht mehr so (a) zu bleiben, sondern anders (b) zu werden. Das alles liege im Wesen bzw. in der Konstitution dieses Seienden. Worin liegt da ein nachweisbarer Widerspruch. Könnte Gott nicht der Schöpfer eines solchen Seienden sein? [1]

In die Sprache des hl. Thomas übersetzt, ist damit ein Seiendes (existens) gegeben, das einerseits im Zustand a z. B. kalt ist (existens in actu) anderseits in Fähigkeit zum Zustand b, z. B. zum Warmsein (existens in potentia). Ist es warm geworden, dann ist es wieder in einem Zustand (existens in actu), aber nicht mehr im Zustand a, sondern im Zustand b.

Bewegung z. B. Warmwerden war nun nach Thomas ein Akt, wie Pf. richtig sagt. Und zwar war es ein Akt unseres Seienden (actus existentis), aber nicht der Akt, sofern es vordem im Zustand a ist (actus existentis in actu, inquantum huius modi), auch nicht der Akt, sofern es später im Zustand b ist (actus existentis in actu inquantum huius modi), sondern der Akt, sofern es in der Fähigkeit zum Zustand b ist (existentis in potentia inquantum huiusmodi). Daher ist Bewegung formal der Akt eines Seienden, das in Fähigkeit (zu b) ist, insofern es in Fähigkeit ist (actus existentis in potentia inquantum huiusmodi).

Wenn wir diesen begrifflichen und sprachlichen Gräzismus ins Deutsche übersetzen, so war Bewegung die Auswirkung oder der Akt (actus) der Aktfähigkeit (potentiae) eines aktfähigen Seienden (existentis in potentia). Warmwerden war also ein Akt der Warmseinsfähigkeit eines warmseinsfähigen Seienden, Kaltwerden ein Akt der Kaltseinsfähigkeit eines kaltseinsfähigen Seienden.

Unser Seiendes, das tatsächlich so (a) und nicht anders (b), aber fähig ist, nicht mehr so (a), sondern anders (b) zu sein, wird also formal und faktisch anders (b) und bleibt nicht mehr so (a). Es geschieht durch Auswirkung dieser seiner Fähigkeit.

Was nun die Ursächlichkeit an diesem formalen Bewegtsein betrifft, so müßten wir nach unseren obigen Voraussetzungen annehmen, daß sie im Inneren liege. Das Seiende übt also seine Fähigkeit, nicht mehr so (a), sondern anders (b) zu sein, selbst aus. Beim Warmwerden von Wasser geht das nicht, beim Kaltwerden schon leichter, beim Wechsel der Molekularbewegungszustände unter gleicher Temperatur scheint es selbstverständlich. Ein Zustand folgt mit innerer Notwendigkeit dem anderen [2].

Dann wäre unser Seiendes nicht bloß formal bewegt, sondern auch kausal bewegend. Dieses Bewegen wäre nicht bloß Auswirkung, sondern

[1] Übungsbeispiele in BS s. S. 180, Anm. 1.

[2] WB = Mitterer, Albert: Der Wärmebegriff des hl. Thomas nach seinem physikalischen Weltbild und dem der Gegenwart. In: Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Grabmann-Festschrift), Münster (Aschendorff) 1935, 720-734.

Ausübung der Seinsfähigkeit eines seinsfähigen Seienden. Unser Seiendes von vorhin würde diese seine Fähigkeit selbst ausüben und zwar voraussetzungsgemäß aus innerer Unfähigkeit, so (a) zu bleiben und nicht anders (b) zu werden, und daher infolge innerer Nötigung nicht mehr so (a) zu bleiben, sondern anders (b) zu werden.

Der Bewegungssatz aber behauptet, daß die Ursache für dieses Bewegtsein immer ein anderes Seiendes sein müsse. Nicht unser Seiendes übt dabei seine Fähigkeit aus, sondern ein anderes Seiendes führt sie an ihm aus. Angenommen, nicht zugegeben, es sei faktisch immer so, so läßt sich doch nicht zeigen, daß das Gegenteil dem Kontradiktionsprinzip widerspräche. Niemals ist dabei das Seiende zugleich so (a) und anders (b). Immer ist es nacheinander zuerst so (a) und dann anders (b). Niemals ist es unter derselben Rücksicht so (a) und anders (b). Immer ist es tatsächlich so (a), aber fähig, anders (b) zu sein [1].

Die Kirche ist also wieder nicht inkonsequent, wenn sie den Bewegungssatz freigibt, das Kontradiktionsprinzip aber vorschreibt. Der Gegensatz « Nicht alles, was bewegt ist, wird von einem anderen bewegt », widerspricht dem Kontradiktionsprinzip nicht. Der Versuch, den kirchlich freigestellten Bewegungssatz auf dem Umweg über das kirchlich vorgeschriebene Kontradiktionsprinzip als verpflichtend hinzustellen, muß ebenso scheitern, wie der, damit Andersdenkende der Unkirchlichkeit zu überführen.

Die Ursachen und das neue Weltbild. Pf. (225) schreibt : « Aristoteles hat schon den jonischen Naturphilosophen den Vorwurf nicht ersparen können, daß sie die Ursachen zu wenig oder gar nicht berücksichtigt hätten. M. hat sie wieder gestrichen, und glaubt mit dem undefinierbaren Begriff der Entwicklung allein auskommen zu können und in die Fußstapfen Heraklits treten zu müssen. »

Wer Ursachen, die der Bewegungssatz fordert (daß nämlich alles, was bewegt ist, von einem andern bewegt werde), in dieser Allgemeinheit ablehnt, der rechnet damit, daß nicht alles, was bewegt ist, von einem anderen bewegt werde, sondern manches eventuell konstitutionell bewegt sei. Er leugnet nicht « die Ursachen » überhaupt. Er findet nur, daß andere Ursachen auch in Frage kämen. Konstitutionelles Bewegtsein ist nicht ursachloses Bewegtsein, sondern Bewegtsein, daß seine Ursache nicht in einem anderen Seienden, sondern im bewegten Seienden selbst und zwar in seiner Konstitution hat.

[1] Man versucht dann nachzuweisen, daß das Subjekt im Zustand b sein müsse, um Zustand b verursachen zu können, und zugleich nicht im Zustand b sein dürfe, um b werden zu können. Allein es genügt, wenn das Subjekt im Zustand a ist, um b verursachen zu können und zugleich nicht im Zustand b, um b werden zu können. Dagegen erhebt man dann wieder den Einwand, omne agens agit sibi simile und nemo dat quod non habet. Was sich aber beweisen läßt ist nur omne causans causat sibi possibile ; außerdem ist nicht jedes Verursachen ein Geben dessen, was man selbst hat, sondern ein Verursachen dessen (b), was man selbst nicht hat, durch etwas (a), das man hat. Doch steht das alles hier nicht zur Erörterung. Vgl. BS oben S. 180, Anm. 1.

Das läßt sich auf die verschiedenste Weise formulieren. Gott hat einem solchen Seienden ein ungleichförmig fortgesetztes Sein in der Zeit gegeben, wie er Seienden ein ungleichförmig fortgesetztes Sein im Raum gab. Dieses ungleichförmig fortgesetzte Sein im Raum, nämlich Größe und Gestalt, war nach Thomas nicht immer von außen verursacht, sondern resultierte aus dem Inneren, nämlich aus der Konstitution der betreffenden Körper. Ähnlich wäre der Körper Ursache dieses ungleichförmig fortgesetzten Seins und damit zugleich seines Bewegtseins. Denn ungleichförmig fortgesetztes Sein ist Bewegtsein.

Der geschöpflichen Ursächlichkeit nach kann man konstitutionelle Ursächlichkeit auffassen als Reaktivursächlichkeit, d. h. als eine Reaktion aller mit allen. Sie ist im Gegensatz zur Repassivursächlichkeit, bei der immer eines aktiv, das andere aber passiv ist. Man kann es denken als Ursächlichkeit eines Zustandes am zeitlich nächsten, d. h. als Konsekutivursächlichkeit anstelle der Exekutivursächlichkeit, nach der ein ausführendes Seiendes von außen die zeitliche Abfolge verursacht. Man kann es denken als Konstitutionsursächlichkeit, d. h. als ein Bewegtsein, das aus der Konstitution des Seienden ursächlich resultiert. Ich habe das anderswo [1] ausführlich dargetan.

Wenn Pf. sich davon nicht überzeugen kann, so ist das eine andere Sache. Aber er hat deswegen kein Recht zu behaupten, ich leugne gegen Aristoteles und Thomas mit Heraklit und den jonischen Philosophen die Ursachen.

Die Wirkursachen und das neue Weltbild. Neben die allgemeine Behauptung, daß ich die Ursachen leugne, stellt Pf. die besondere, daß ich die geschaffenen Wirkursachen verneine. Pf. (224) : « Die klassische Philosophie hält auf Grund der genannten Prinzipien daran fest, daß es auch geschaffene wahre Wirkursachen gibt. Nach dem neuen Weltbild können wir von kreatürlichen Wirkursachen im eigentlichen Sinne nicht mehr reden. » Welchen Beweis bringt Pf. für diese ungeheuerliche Behauptung ? Zunächst sagt er (224) : « Da es nach dem neuen Weltbild keinen Dualismus von Subjekten (aktiv-passiv) mehr gibt, so bleiben nur mehr jeweilige Zustände, Zustandtatsachen, die zwar mit den vorausgegangenen in einem kausalen Verhältnis stehen sollen, dennoch aber nicht im eigentlichen Sinne von diesen bewirkt worden sind. »

Warum gibt es nach dem neuen Weltbild keinen Dualismus von Subjekten mehr ? Das Gegenteil des Bewegungssatzes lautet nicht « Kein Seiendes, das bewegt ist, wird von einem anderen bewegt » (Ablehnung jedes Dualismus von Subjekten), sondern « Nicht jedes Seiende, das bewegt ist, wird von einem anderen bewegt » (läßt Zweiheit von Subjekten zu). Sind nur aktive und passive Subjekte zwei (duo) Subjekte, nicht auch aktive und reaktive ? Oder sind reaktive Subjekte weniger wirkursächlich als repassive ? Oder sind jene weniger geschaffene, kreatürliche, wahre und eigentliche Wirkursachen ? Was das neue Weltbild ausschließt, sind nicht

[1] GU s. S. 173, Anm. 5.

die Wirkursachen, sondern jene wirklosen Subjekte, an denen nur etwas gewirkt wird, ohne daß sie rückwirkend selbst daran mitwirken. Das neue Weltbild nimmt ein Reagieren aller mit allen an. Folge davon ist, daß in dem System, in dem alle mit allen reagieren, die Zustände wechseln und ein Zustand den anderen ursächlich zur Folge hat.

Aber Pf. (224) meint anders : « M. nimmt nun an, der jeweilige Zustand sei nicht von einem vorangehenden verursacht worden, sondern Gott selber, der das Ganze von Anfang gemacht hat, erschaffe zugleich mit der Erhaltung des Wesens, das sich substantiell beständig ändert, den jeweiligen Zustand neu. »

Nein, das nimmt M. nicht an, sondern das Gegenteil. Infolge der Reaktion aller mit allen (Reaktivursächlichkeit), die eben beschrieben wurde, hat ein Zustand den nächsten nicht bloß zum zeitlichen Nachfolger, sondern zur ursächlichen Folge (Konsekutivursächlichkeit). Weil das aber zwar wahre und eigentliche, aber nur geschöpfliche, kreatürliche Ursächlichkeit ist, so ist sie wie jedes geschöpfliche Sein, Bewegtsein und Tätigsein jeweils in allen ihren Einzelheiten von Gott geschaffen [1]. Oder gibt es vielleicht eine geschöpfliche Ursächlichkeit, die nicht von Gott geschaffen wäre ? Oder ist Gott bloß Schöpfer des « substantiellen Wesens » und nicht auch ebenso Mitschöpfer aller jeweiligen Zustände, des Seins, Bewegtseins und Wirkens ?

Schon vorher sagt Pf. (186) bei der Beschreibung des neuen Weltbildes : « Die Weltkörper sind nicht nur beweglich, sondern von Natur aus bewegt, Gott hat nicht eine bewegliche, sondern eine bewegte Welt erschaffen, es gibt daher keine äußeren geschaffenen Wirkursachen, Gott bringt selber alle Effekte hervor, die Erhaltung besteht in einer beständigen Neuschöpfung des jeweiligen Zustandes. »

Wenn die Welt, wie Pius XII. sagt, seit 5 Milliarden Jahren in totaler und fataler Bewegung und Entwicklung begriffen ist, hat dann Gott nicht eine bewegte Welt geschaffen, sondern nur eine bewegbare ? [2] Und wenn diese Bewegung und Entwicklung ein anderes und äußeres Subjekt braucht, welche äußere geschaffene Wirkursache steht zur Verfügung ? Vielleicht wieder die Himmelsgeister ? Wenn aber nicht, ist es dann nicht Gott selbst, der diesen grandiosen Entwicklungseffekt hervorbringt. Und tut er das, wie Descartes gemeint hat, mit einem erstmaligen Anstoß oder ist er jederzeit und jeweils dessen Ursache ? Ist also Erhaltung etwas anderes als fortgesetzte Schöpfung ? Seit wann gibt es deshalb keine geschaffene Wirkursachen ? Die ganze Welt ist von ihrer Konstitution aus ein System von

[1] ESch = Mitterer, Albert : Von der Erzeugung ohne Schöpfung zur Schöpfung ohne Erzeugung. Phil. Jahrbuch (Fulda) 61 (1951) 417-432. Ferner AB = Anthropomorphe Biologien. a. a. O. 277-296.

[2] Man vergleiche als äußersten Gegensatz dazu das Empyreum, den größten aller Weltkörper, das nach Thomas nicht bloß nicht bewegt, sondern auch nicht bewegbar, sondern so unbewegbar, daß es nicht einmal von den Geistern des Himmels in Bewegung versetzt werden konnte. Es war weder örtlich noch qualitativ, noch quantitativ noch quidditativ veränderlich. I 66, 3 d. 2 etc. (caelum 42).

geschaffenen Wirkursachen, die miteinander reagieren, dadurch den jeweiligen Zustand und dessen Fortsetzung in einem zeitlich nächsten verursachen und so die Reaktiv-, Konsekutiv und Konstitutivursächlichkeit ausmachen, die das « neue Weltbild » vertritt. Aber das ist geschöpfliche Ursächlichkeit und setzt voll und ganz die schöpferische voraus. Es gibt weder die eine ohne die andere, noch die andere ohne die eine.

Okkasionalismus und das neue Weltbild. Mit der Leugnung der geschöpflichen Ursachen und insbesondere der Wirkursachen, die mir Pf. nachsagt, hat er nun wieder die Voraussetzungen gewonnen, um mich der Unkirchlichkeit zu verdächtigen. Er (224) schreibt : « Wenn Gott die jeweiligen Zustände erschafft, woher kommt dann das kausale Abhängigkeitsverhältnis, wie zwischen Vater und Sohn ? Darauf antwortet M. mit der Frage : « Warum denn Gott nicht auch diesen Zusammenhang erschaffen könnte ? » Antwort : Diese Aufstellung, die eine große Ähnlichkeit mit dem Okkasionalismus hat, scheint nun nicht nur gegen die Erfahrung, sondern auch gegen die Lehre der Kirche zu sein. » Er weist auf das Tridentinum hin [1].

Okkasionalismus spricht den Geschöpfen eine eigene Ursächlichkeit ab. Das ist sicher gegen die Lehre der Kirche. Aber noch viel mehr ist es gegen die Lehre der Kirche, Gott die eigene Ursächlichkeit abzusprechen. Weder das eine noch das andere lehre ich, sondern ich lehre, daß jede geschöpfliche Ursächlichkeit, ob es nur Repassivursächlichkeit oder Reaktivursächlichkeit, Exekutiv- der Konsekutivursächlichkeit ist, primär von Gott verursacht sei [2].

Pf. (224) aber meint, daß ich mit der Ursächlichkeit Gottes die konstitutionelle Ursächlichkeit, nämlich die Ursächlichkeit eines Zustandes am anderen umgehe : « Durch diese Annahme scheint 'die adäquate Selbstbewegung' (so nennt er konstitutionelles Bewegtsein) mittels des Schöpfungsbegriffes umgangen. »

Nein, sie ist nicht umgangen, sondern wie alles Sein, Bewegtsein, Tätigsein und damit wie alle geschöpfliche Ursächlichkeit auf Gottes ungeschöpfliche Ursächlichkeit zurückgeführt. Der Okkasionalismus, dessen mich Pf. verdächtigt, ist daher unbewiesen.

Gottesbeweise und neues Weltbild. Pf. (222) zeiht mich der Leugnung der Gottesbeweise. Er (222) schreibt : « Nach dem hl. Thomas steht Gott am Anfang des Prinzips : quidquid movetur ab alio movetur. Mit dem Ausfall dieses Prinzips müssen wir auch auf den Anfang verzichten. Dasselbe gilt dann auch betreffs der Wirkursachenreihe. Nach dem neuen Weltbild ist Gott auf keinen Fall mittelbarer Erzeuger. Damit ist auch jede Möglichkeit geschwunden, aus der Erzeugerreihe der Kreatur auf einen überwelt-

[1] Er verweist auf das Tridentinum sess. VI, cap. 16 und can. 32 (Denz. 809 und 842), daß nämlich der Mensch verdienstliche Werke vollbringen könne. Wer leugnet das ? Aber es heißt auch : Gott wirkt in euch Wollen und Vollbringen (Phil. 2, 13).

[2] GU s. S. 173, Anm. 5 ; ESch und AB s. S. 185, Anm. 1.

lichen Erzeuger zu schließen. Wenn es kein Erzeugen mehr gibt, kann Gott nicht als die causa prima efficiens non effecta aus der Kreatur erschlossen werden. »

« M. spricht zwar wiederholt davon, daß Gott der Schöpfer des Konstitutes sei, das sich innerlich entwickle. Woher aber, so fragen wir, können wir aus diesem Konstitut beweisen, daß es erschaffen ist ? Was zwingt uns anzunehmen, daß es nicht ebenso von jeher aus sich war und ist, und damit unerschaffen ist, wie Heraklit sagt. »

« Die Gottesbeweise verlieren ihren Halt in dieser Welt. Die Existenz Gottes ist nur mehr Sache der freiwilligen Entscheidung. »

Pf. (223) hat die Stirn zu erklären : « Das gibt M. auch unumwunden zu. » Dann führt er einen Text an, ohne zu beachten, daß dort gegen Atheismus ad hominem argumentiert wird [1]. Seit wann und nach welcher Logik sind Sätze, mit denen man ad hominem argumentiert, Ansichten des Autors ?

Pf. (223) : « Diese Auffassung läßt sich wohl kaum mit der kirchlichen Lehre vereinbaren, wonach wir die Existenz Gottes aus der Kreatur sicher erkennen und beweisen können. » Er zitiert (223) die Antimodernistenenzyklika und den Antimodernisteneid.

Nun hat, wie schon oben gezeigt, die Kirche den Bewegungssatz freigegeben, während sie an den Gottesbeweisen festhält. Es ist also offenbar nicht unkirchlich, wenn man meint, Gottesbeweise und speziell der Beweis aus der Bewegung sei auch ohne den Bewegungssatz und die Bewegungsreihe möglich.

Diese Meinung vertrete ich schon seit Jahrzehnten und bin dafür auch schon wiederholt, besonders vor zwanzig Jahren in schwerster Weise angegriffen worden. Inzwischen ist mir ganz unverhofft Hilfe von oben gekommen. Der Heilige Vater hat sich selbst veranlaßt gesehen, den Gottesbeweis aus der Bewegung ausführlich zu behandeln [2]. Dabei ist folgendes bemerkenswert :

Erstens zeigt er, daß die Entwicklungslehre mit ihrer Totalität und Fatalität der Bewegung des Weltalls diesem Gottesbeweis neue Unterlagen bietet, die den « Alten » völlig unbekannt waren.

Zweitens legt er seinem Gottesbeweis aus der Bewegung nicht bloß wie Thomas die lokale, qualitative und quantitative Veränderung zugrunde, sondern vor allem auch die quidditative, die Thomas im dritten Gottesbeweis aus der Erzeugung und Erzeugerreihe verwendet. So gewinnt er eine umfassende empirische Grundlage für die erste Prämisse.

Drittens verwendet der Heilige Vater als theoretische Prämisse keine von denen, die Pf. für unentbehrlich hält, weder den Bewegungssatz, noch die Bewegerreihe, noch die Endlichkeit dieser Bewegerreihe.

[1] Er zitiert meinen Text, außerdem unter Auslassungen, ohne das kenntlich zu machen. Ich kann nur vorschlagen, daß jeder selbst liest. Er steht in SchE = Schöpfung oder Entwicklung — eine Alternative ? Wissenschaft und Weltbild 3 (1950) 233.

[2] Siehe S. 175, Anm. 1.

Viertens deutet er aber dafür drei andere theoretische Voraussetzungen an, nämlich, daß eine so bewegte Welt nur kontingent sein könne, daß sie daher unmöglich aseisch sei, sondern ein aseisches Seiendes als Ursache haben müsse, und daß die Ursächlichkeit dieses aseischen Seins an dieser Welt nur Schöpfung sein könne.

Es sind also trotz Pf. Gottesbeweise, ja sogar Gottesbeweise aus der Bewegung, ohne Bewegungssatz und ohne Beweger- und Erzeugerreihe denkbar. Und das verdanken wir dem neuen Weltbild. Jedenfalls sind sie nicht unkirchlich, wenigstens seit dem 22. November 1951 nicht mehr.

Ich möchte noch etwas sagen. Der Bewegungssatz stammt von einem Heiden. Der Heide Aristoteles mußte das Sein, dessen Bewegtsein er ursächlich erklären wollte, als unerschaffen voraussetzen. Er konnte daher nur formulieren : Was bewegt ist, dessen Bewegtsein ist von einem anderen verursacht, nicht aber : Was bewegt ist, dessen Sein ist von einem anderen verursacht. Wir aber sind in einer anderen Lage. Wir können heute mit Pius XII. sagen : Was bewegt ist, und speziell was so total und fatal bewegt ist, wie unsere Welt, dessen Sein ist von einem anderen verursacht. Denn es ist kontingent und daher unmöglich aseisch. Dieser neue Bewegungssatz scheint noch kirchlicher bzw. christlicher als der alte zu sein, der einem anderen Welt- und Gottesbild entstammt [1].

Monismus und das neue Weltbild. Pf. (209) wirft mir nichts Geringeres als Monismus vor. Er schreibt (208) über das neue Weltbild : « Der Makrokosmos bewegt sich daher nicht deshalb, weil sich die Teile, die einzelnen Körper bewegen, sondern die Teile bewegen sich durch die Zugehörigkeit zur Bewegtheit des Ganzen, des Universums. »

Faktisch liegt hier ein fundamentaler Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Weltbild vor. Er gilt nicht bloß funktionell, wie Pf. hier meint, sondern ebenso genetisch und konstitutionell. Das ist folgerichtig. Denn Werden, Sein und Tätigsein richten sich nacheinander.

Genetisch ist der Makrokosmos nicht aus seinen Teilen entstanden, sondern umgekehrt die Teile aus ihm. Er hat sich in einem Entwicklungsprozeß, den Papst Pius XII. drastisch schildert und der Milliarden Jahre in Anspruch nahm und auch heute noch nicht zu Ende ist, in seine Teile aufgegliedert. Davon wußten die « Alten » Aristoteles und Thomas überhaupt nichts.

Infolgedessen betrachteten sie konstitutionell die Körperwelt als ein äußerliches System der Körper und Geister, die unerschaffen waren wie Gott (Aristoteles) oder die Gott zuerst erschuf (Thomas) wie Gestirne und Elemente und Geister, oder später mit ihnen und aus ihnen erzeugte wie Mineralien, Pflanzen, Tiere und Menschen. Heute ist der Makrokosmos nicht mehr das äußerliche System von damals, das aus diesen Körpern

[1] ESch s. S. 185, Anm. 1. Wenn der Bewegungssatz für einen Gottesbeweis so unentbehrlich ist, wie sollte man dann z. B. beweisen, daß auch das unbewegte, ja unbewegbare Empyreum eine Ursache außer sich haben mußte ? Alles Sein dieses größten Weltkörpers galt als konstitutionell. Vgl. S. 179, Anm. 3.

zusammengesetzt ist, sondern eine innere Einheit, die in diese Körper aufgegliedert ist, ein Ganzes (Pius XII.), in dem und von dem aus alle Teile zueinander nicht bloß in äußerer Koexistenz, sondern auch in innerer Kovariation und Korrelation untereinander, vor allem aber zum Ganzen stehen.

Diesem Werden und Sein entspricht die Tätigkeit oder die Funktion. Der Makrokosmos ist nicht bewegt, weil sich die Gestirne bewegen oder bewegt werden, sondern umgekehrt sind die Gestirne bewegt infolge der kosmischen Eigenschaften des Ganzen, dem sie angehören [1]. Das ändert nichts daran, daß innerhalb dieses Ganzen die Teile alle mit allen reagieren, sich alle gegen alle bewegen, daß die dadurch verursachten jeweiligen Zustände wieder nächste ursächlich zur Folge haben. Aber immer ist es vor allem das Ganze, aus dem die Teilgeschehnisse resultieren.

Das ist die holistische Auffassung des neuen Weltbildes gegenüber dem alten meristischen, wie sie im Bild der Werkstätte zum Ausdruck kam.

Pf. (209) fährt fort: « Der monistische Charakter dieser Lehre ist unverkennbar. Es braucht darnach keinen äußeren Beweger mehr, die Welt ist als Ganzes selbst in Bewegung, ist von Natur aus, von Konstitution aus, in Bewegung. Gott als Motor wurde von Aristoteles eingeführt; er beruht aber nur auf den technischen Vorstellungen der Bewegung. Der Motor immobilis fällt daher ganz weg ».

Zunächst ist der Holismus, wie er vorhin dargestellt wurde, nicht metaphysischer Monismus im Gegensatz zum Dualismus von Gott und Welt, sondern naturwissenschaftlicher Holismus der Welt im Gegensatz zum Merismus des alten Weltbildes. Monismus dagegen ist Glaube an eine Welt allein ohne Gott im Gegensatz zu Dualismus von Gott und Welt. Er ist speziell ein Evolutionismus ohne Schöpfer statt des Dualismus von Entwicklung und Schöpfung.

Ich habe erstens ausführlich dargetan, daß zwischen dem naturwissenschaftlichen und dem metaphysischen Evolutionismus kein notwendiger Zusammenhang besteht [2]. Dasselbe lehrt auch « Humani generis » [3].

Zweitens. Aber es ist richtig, daß einem holistischen Weltbild ein holistisches Gottesbild entspricht: Gott verursacht die ganze Welt, er verursache sie als Ganzes (Pius XII.), verursacht sie zur Gänze, also durch Schöpfung aus nichts, ist aber nicht bloß Erschaffer ihres Anfangs, sondern ebenso erhaltender Schöpfer ihres fortgesetzten Seins, nicht bloß Schöpfer ihres Seins, sondern auch ihres Geschehens, also Bewegtsein und Tätigsein. Er verteilt seine Ursächlichkeit an der Welt nicht auf Erschaffung, Bewegung, Erzeugung und Steuerung, sondern vereinigt diese begrifflich verschiedenen Werke Gottes sachlich in dem einen Werk, das ihm und nur ihm eignet, in einer holistisch aufgefaßten Ursächlichkeit an einer holistisch aufgefaßten Welt, nämlich in der integral verstandenen Schöpfung.

[1] Ausführlich dargestellt in GBB s. S. 175, Anm. 1.

[2] SchE s. S. 187, Anm. 1. Über Holismus in der Natur s. DESSAUER, Friedrich: Die Teleologie in der Natur. Basel (Reinhardt) 1949.

[3] Es lehnt ebenso den metaphysischen Evolutionismus ab, wie es den naturwissenschaftlichen als diskutabel erklärt, ed. Herder n. 6 und 38.

Dagegen entsprach dem meristischen Weltbild des Aristoteles ein meristisches Gottesbild. Der erste unbewegte Beweger verursachte nicht die ganze Welt, sondern nur jene Teile, die er bewegend erzeugte (Mineralien, Pflanzen, Tiere und Menschen). Andere Teile, Geister, Gestirne und Elemente setzte er dabei voraus, besonders die Urstoffe. Er verursachte daher keinen Körper zur Gänze aus nichts, sondern jeden aus seinem Urstoff. Er bewegte auch nur Teile, nicht alle Körper, und durch Teile wieder Teile (Bewegerreihe). Er tat es wieder durch andere Teile der Welt, die Geister, und war selbst ein Teil von ihnen. Denn er war nur einer, wenn auch der erste unter seinesgleichen (nämlich der erste der unbewegten Beweger), nicht der einzige ohne seinesgleichen, wie es der unerschaffene Schöpfer ist [1].

Was ist kirchlicher, der Dualismus Schöpfer und Geschöpf oder der Dualismus: erster unbewegter Beweger und zweite unbewegte Beweger, Erzeuger und Erzeugnisse, Werkmeister und Werkstatt? Auf jeden Fall ist der erste Dualismus kein Monismus, sondern Monotheismus, während dem zweiten Dualismus in der Aristotelischen Form der Vorwurf des Henotheismus nicht erspart werden kann. Gott ist einer (heis) unter seinesgleichen, nicht der einzige (monos) ohne seinesgleichen [2].

Monopsychismus und neues Weltbild. Ich weiß nicht, mit welchem Publikum Pf. rechnet. Es ist immerhin merkwürdig, was er ihm zumutet. Nachdem er (210) zuerst erklärt hat, daß « mit der Behauptung, der Makrokosmos sei wie der Mikrokosmos (Organismus) konstitutionell bewegt, der substantielle Monismus bereits eindeutig ausgesprochen » sei, fährt er dann fort: « Vor allem folgt aus dieser modernen Entwicklungstheorie die Einheit der Seele in allen lebenden Körpern. Was die menschliche Seele betrifft, so wurde diese Einheit von der Kirche bereits ausdrücklich verworfen » (Conc. Lat. V.-Denz. 738).

Jede menschliche Geistseele ist nach dem V. Lateranischen Konzil und nach « Humani generis » von Gott erschaffen. Das schließt aber nach « Humani generis » nicht aus, daß der Menschenleib aus präexistenter lebendiger Materie durch Entwicklung hervorgehe [3]. Es ist also nicht unkirchlich, sondern theologisch wie naturwissenschaftlich diskutabel, daß Samen, aus denen der Menschenleib durch Entwicklung wird, lebendig und infolgedessen beseelt, wenn auch noch nicht geistbeseelt sind. Von dieser Voraussetzung aus ergibt sich folgendes: Diese Samen stellen im Gegensatz zum alten Weltbild die Kontinuität des Lebens zwischen Gatte und Gattin wie zwischen Eltern und Kindern her. Denn einerseits verschmelzen zwei lebendige (und daher beseelte, wenn auch nicht geistbeseelte) Samen zu einem, während die « Samen » nach dem alten Weltbild unlebendig waren. Anderseits sind die Samen der Eltern, aus denen die Kinder durch innere Entwicklung werden, lebendig und damit beseelt, wenn auch nicht geistbeseelt, während sie nach dem alten Weltbild ebenso unlebendig waren wie auch die ersten embryonalen Formen des Kindes.

[1] ESch s. S. 185, Anm. 1. [2] ib.
[3] ed. Herder n. 29.

Weil diese Teilung und Vereinigung durch Entwicklung und damit konstitutionell erfolgt, ist die Art (species) konstitutionell bewegt. Ja, diese Form der Fortpflanzung und der Kreuzung ist in Wechselwirkung mit der Umwelt der mächtige Faktor der inneren Entwicklung der Art, die einerseits in der fortschreitenden inneren Aufgliederung in Individuen und damit in Fortpflanzung und Vermehrung derselben, anderseits aber in der qualitativen Differenzierung der Individuen besteht. Das ist konstitutionelle Bewegung der Art [1].

Pf. aber denkt offenbar so: Zur konstitutionellen Bewegung der Art wäre Einheit, d. h. Einzigkeit der Seele in allen lebenden Körpern erfordert. Nun aber lehrt das neue Weltbild diese konstitutionelle Bewegung der Art. Also lehrt sie die Einheit der Seele in allen lebenden Körpern. Das wäre Monopsychismus [2].

Gegen diese Folgerung könnte ihm (Pf.) schon Thomas einen Ausweg zeigen. Thomas hat nämlich sowohl Teilung lebendiger Individuen in zwei [3] wie die Zusammensetzung zweier in eines gekannt. Nur meinte er, diese Fälle seien formal auf niedrigste Organismen beschränkt und würden kausal nur durch gewaltsamen Eingriff von außen vollzogen. Sie seien daher gegen die Natur. Er hat noch nicht wissen können, daß solche Teilung und Vereinigung bei allen Organismen vorkommt und zwar von innen heraus, nicht bloß von außen, also konstitutionell erfolgt, wie eben beschrieben wurde.

Auch er fragte sich, was dann mit der Seele der Individuen sei. Es fiel ihm aber nicht ein, anzunehmen, das geteilte Individuum und die zwei Teilindividuen hätten statt drei Seelen eine einzige Seele, sondern er stellte eine Theorie auf, nämlich die, daß die Seele bei der Teilung des Leibes mit geteilt werde [4].

Es ist nicht einzusehen, warum es bei einer konstitutionellen Teilung anders sein müßte. Jedenfalls ist der Beweis, daß aus dem neuen Weltbild deshalb ein unkirchlicher Monopsychismus folge, nicht erbracht.

Polypsychismus und neues Weltbild. Während aus der konstitutionellen Teilung der lebendigen Materie, die das neue Weltbild lehrt, Monopsychismus folge, ergebe sich aus der konstitutionellen Vereinigung lebendiger Materie bei der Verschmelzung zweier Keimzellen ein Polypsychismus [5]. Pf. (210): « Da sich das Sperma allein nicht zum Menschen entwickeln kann, sondern zwei Faktoren, das Spermium und das Ei, zum Menschwerden erforderlich sind, wird nach dem neuen Weltbild der Fall noch

[1] Über die genealogische, systematische und konstitutionelle Einheit der Menschheit siehe WW 6, 307-320 s. S. 173, Anm. 2.

[2] ib. Ich verwende der Kürze wegen den Ausdruck Monopsychismus, den Pf. nicht gebraucht.

[3] WW 3, 97-107 (s. S. 173, Anm. 2) handelt ausführlich von der Teilungsbiologie des hl. Thomas. Pf. scheint das gar nicht bemerkt zu haben.

[4] ib.

[5] Ich verwende auch hier der Kürze wegen den Ausdruck Polypsychismus, den Pf. nicht hat.

komplizierter. Was soll das Kind dann eigentlich sein ? Es müßte eine zweifache Seele haben, da doch jeder Same durch das Ganze lebt, dem er angehört. Nehmen wir aber an, es würden diese Keimzellen ein getrenntes und von den Eltern verschiedenes Lebensprinzip haben. Welches soll nun bei der Amphimixis bleiben ? » — « Sollen aber beide bestehen, dann folgt daraus, daß sich an der weiteren Entwicklung beide beteiligen. Man sieht ja ganz deutlich, wie sich die Chromosomen auf einmal ganz anders bewegen und eine neue Stellung beziehen. Nach dem neuen Weltbild müssen wir daher im Embryo des Menschen zwei Geistseelen annehmen, da sowohl das Spermium wie auch das Ei ihr Leben behalten und sich weiter entwickeln. Diese Folgerung ergibt sich zwangsläufig aus der neuen Entwicklungsmechanik, ist aber evident falsch. »

Die Folgerung ergibt sich für die Geistseelen deshalb nicht, weil ja die präexistente Materie, aus der das menschliche Individuum entsteht, nämlich die Keimzellen, nicht geistbeseelt sind. Infolgedessen können aus ihnen nicht zwei Geistseelen im neuen Individuum stammen. Die eine aber, die das Individuum erhält, wird von Gott geschaffen. Die Argumentation hätte also nur für die Zygoten, für das befruchtete Ei vor der Geistbeseelung einen Sinn [1].

Was nun die Seele der Zygoten betrifft, so will ich hier ad hominem, nämlich an den Thomisten Pf. argumentieren. Ich zeige wieder, daß Thomas eine solche Folgerung schwerlich gezogen hätte. Er kannte nämlich, wie schon gesagt, nicht bloß die Teilung eines lebendigen Organismus, sondern auch die Zusammensetzung zweier zu einem, z. B. die Pfropfung eines Edelreises auf einen Wildling [2]. Leider hat er diesen Fall theoretisch nicht so eingehend erörtert wie den ersten. Er hat nicht davon gesprochen, daß etwa dabei die zwei Seelen bei der Zusammensetzung der beiden lebendigen Organismen zu einer mitzusammengesetzt würden.

Aber wir haben von ihm eine andere Theorie, nämlich die der Elementation bzw. der Zusammensetzung zweier oder mehrerer Elemente zu einer Elementverbindung (Elementat). Dabei verschwinden nach Thomas die Wesensformen der Elemente und machen der neuen Wesensform des Elementats Platz, bleiben aber trotzdem mit ihrer Kraft in ihm. Das Elementat hat also nicht zwei Wesensformen, sondern nur eine, hat aber trotzdem die Kraft der beiden anderen in sich [3].

Nun ist nach Thomas jede Seele eine Wesensform. Er hätte also seine Theorie folgerichtig auch auf Seelen anwenden können, etwa auf den Fall des Maulesels oder Maultieres, das aus der Kreuzung zweier artverschiedener Individuen entsteht und nach Thomas eine Mittelart (species media)

[1] Es hängt alles von der Zeit ab, in der man die Geistbeseelung ansetzt.

[2] WW 3, 107-110 (s. S. 173, Anm. 2) behandelt die Vereinigungsbiologie des hl. Thomas.

[3] De mixtione elementorum, Schluß : « Sunt igitur formae elementorum in mixtis non actu, sed virtute : et hoc est quod dicit philosophus in I de generatione. » Pf. hätte also nur die « klassische Philosophie » heranzuziehen gebraucht, um zu sehen, daß seine Folgerungen nicht zwingend sind.

zwischen ihnen darstellt [1]. Das Maultier hat aber nach Thomas nicht zwei Seelen [2].

Aber wenn das zwischen artverschiedenen Individuen denkbar ist, warum nicht zwischen artgleichen Subjekten wie zwischen zwei Keimzellen derselben Art. Bei ihrer Verschmelzung müßten ihre beiden Seelen durchaus nicht bleiben, sondern könnten einer dritten Platz machen, mit ihrer Kraft aber in dieser bleiben.

Was ich sagen will, ist nur das. Der Schluß auf Polypsychismus, den Pf. zieht, ist nicht so « zwangsläufig », wie er meint.

Die Philosophie des hl. Thomas und das neue Weltbild. Pf. (225) sagt vom neuen Weltbild : « Es widerstreitet ganz offensichtlich der Philosophie des hl. Thomas und damit den Prinzipien der klassischen Philosophie. »

Ist das unkirchlich ? Im Gegenteil. Wenn man kirchlich sein will, dann ist man mitunter genötigt, selbst der Theologie des hl. Thomas zu widerstreiten. Man kann z. B. nicht mehr wie er die Unbefleckte Empfängnis Marias ablehnen [3] oder seinen spiritualistischen oder seinen imperialistischen Kirchenbegriff teilen [4], oder das Wesen des Weihesakramentes bestimmen wie er. Wird es in der Philosophie anders sein ? Das wäre befremdend, da die Theologie doch wesentlich höher steht, als das, was Pf. klassische Philosophie nennt, nämlich die Philosophie des Aristoteles.

Zweitens. Auf jeden Fall kann man kirchlich sein und dabei über « Prinzipien der klassischen Philosophie » anders denken als er, also den Prinzipien der klassischen Philosophie widerstreiten. Unkirchlich ist es nur, wenn jemand von anderen mehr verlangt als die Kirche oder sie der Unkirchlichkeit zeiht, weil sie von der kirchlich gewährleisteten Denkfreiheit Gebrauch machen, jener gerechten Denk- und Lehrfreiheit, die nach Pius XI. die Voraussetzung für jeden wissenschaftlichen Fortschritt ist [5].

Die 24 Thesen und das neue Weltbild. Pf. (225) : « Daß das neue Weltbild mit den 24 Thesen, die im Sinne des Motu proprio etc. herausgegeben wurden, in vielen Punkten nicht vereinbart werden kann, sei nur nebenbei bemerkt ». In der Fußnote zählt Pf. nebenbei acht, also ein Drittel der Thesen auf, mit denen es nicht vereinbar sei. Aber er findet es nicht einmal der Mühe wert, diese pauschale Behauptung auch zu beweisen. Offenbar genügen dazu die zahlreichen Behauptungen, die er im ganzen Aufsatz ausspricht.

[1] Verit. 3, 8 ad 4 : mulus habet speciem mediam inter equum et asinum ; ideo non est in duabus speciebus, sed in una tantum ». Ähnlich Pot. 3, 8 ad 16 ; vgl. IV Sent., d. 36, a. 4, sed contra 2.

[2] Denn Einheit der Wesensart entspricht bei Thomas Einheit der Wesensform, aus der die Wesensart resultiert.

[3] WW 5, 44 s. S. 173, Anm. 2.

[4] WW 6 (s. S. 173, Anm. 2) handelt 15-24 vom spiritualistischen, 33-36 vom imperialistischen Kirchenbegriff des hl. Thomas.

[5] Enc. « Studiorum ducem », Denz. 2192, s. S. 176, Anm. 1 und S. 178, Anm. 2.

Es gibt heute einen kirchlichen oder kanonischen Thomismus. Er beruht auf den can. 589 § 1 und 1366 § 2 und, was leider gern übersehen wird, auf deren authentischer Interpretation durch die Päpste. Darnach darf niemand gehindert werden, bei strittigen Thesen jene zu vertreten, die ihm wahrscheinlicher zu sein scheint.

Innerhalb dieses kirchlichen und kanonischen Thomismus gibt es einen Schulthomismus der 24 Thesen, der von jener Freiheit keinen Gebrauch macht. Ich achte ihn, wie ich jede ehrliche Überzeugung achte. Daneben gibt es aber einen ebenso kirchlichen Thomismus, der von jener Freiheit Gebrauch macht. Er kann dieselbe Achtung beanspruchen wie jener.

Unkirchlich sind nicht diese beiden Thomismen, sondern unkirchlich ist es, wenn irgend ein Privater sich in der Kirche zum Lehrer aufspielt und vom anderen mehr verlangt als die Kirche [1]. Unkirchlich ist jede Befehdung, die der Wahrheit nicht dient, aber die Bande der Liebe verletzt [2]. Dabei fällt es mir gar nicht ein, Pf. mit gleicher Münze zurückzuzahlen, was nicht allzu schwer wäre. Aber auf drei Punkte möchte ich aufmerksam machen.

Pfaffenwimmers Methode und das neue Weltbild. Pf. will eine « kritische Untersuchung » anstellen. Wie kommt er nun zu so negativen, ablehnenden Ergebnissen. Seine Methode ist im Wesen folgende. Er zieht aus dem neuen Weltbild bzw. aus der Entwicklungslehre, wie ich sie gegenüber Thomas weltbildvergleichend und kritisch darstelle, eine ganze Reihe von Folgerungen. Ausgehend davon, daß das neue Weltbild schon formal eine Rückkehr zu Heraklit sei und kausal mit ihm den Bewegungssatz leugne, glaubt er nachweisen zu können, daß damit auch das Kausalitätsprinzip und das Kontradiktionsprinzip geleugnet, die Ursachen und besonders die Wirkursachen aufgegeben, damit einigermaßen ein Okkasionalismus vertreten, aber sicherlich die Gottesbeweise unmöglich gemacht werden, und sich im weiteren Verfolg ein Monismus, Monopsychismus und Polypsychismus ergebe und Verstöße gegen das Lateranense V., Tridentinum, Vaticanum samt Antimodernisten-Rundschreiben und Antimodernisten-Eid. Allein diese Konsequenzen zieht Pf., nicht die Kirche. Sie hat Heraklit im Empirischen recht gegeben gegen die « Alten ». Sie hat den Bewegungssatz freigegeben und die mikrokosmische Entwicklungslehre mit Einschluß der Entwicklung des Menschenleibes aus präexistenter Materie als diskutabel erklärt und die makrokosmische Entwicklung zur Grundlage von Gottesbeweisen gemacht. Hätte sie dies getan, wenn jene unkirchlichen Konsequenzen daraus folgten ?

Die Kirche hat recht. Denn diese Konsequenzen folgen tatsächlich nicht mit jener selbstverständlichen Notwendigkeit, die Pf. behauptet. Das glaube ich gezeigt zu haben. Pf. muß daher zusehen, wie er dem Vorwurf einer unkritischen und daher unwissenschaftlichen Konsequenzmacherei entgehe.

[1] ib. s. S. 178, Anm. 3.
[2] ib.

Meine Kirchlichkeit und das neue Weltbild. Pf. ist selbstverständlich berechtigt, an das neue Weltbild und an meine Darstellung desselben den Maßstab der kirchlichen Lehre anzulegen. Dabei muß er aber diesen Maßstab an das anlegen, was ich tatsächlich lehre, nicht an das, was er daraus bald sehr selbstsicher bald weniger sicher folgert. Sonst werden eben seine Meßergebnisse falsch sein.

Allein hier geht es nicht bloß um irgendeine Falschheit, sondern um Anti- und Unkirchlichkeit. Ich muß es ihm zwar zugute halten, daß er im wohltuenden Gegensatz zu anderen [1] meine persönliche Gutgläubigkeit nicht in Frage gestellt hat. Aber er hat — als Messungsergebnis — mich und das von mir vertretene neue Weltbild ausgiebig als widerkirchlich erklärt. Mir scheint, so massive Anschuldigungen müßten besser bewiesen werden. Sonst geraten sie in Gefahr, als leichtfertige Verketzerung beurteilt zu werden [2].

Darauf mußte ich reagieren. Viele werden mir sagen, daß ich das nicht nötig gehabt hätte. Sie werden es mir zum Vorwurf machen, daß ich dem Aufsatz Pf. zuviel Ehre angetan habe. Allein wer aus der Kirchen- und Wissenschaftsgeschichte wie aus persönlicher Erfahrung die verhängnisvolle Rolle kennt, die bei wissenschaftlichen Auseinandersetzungen unter uns die kirchliche Verdächtigung spielt, der wird verstehen, warum ich im Interesse meiner Forschungsarbeiten nicht umhin konnte, auf diesen Aufsatz einzugehen [3].

Zukunft des Thomismus und das neue Weltbild. Wie ich anderswo dargetan hatte, wurden wir vom Heiligen Vater vor eine kolossale Aufgabe gestellt. Einerseits schreibt er uns, wie seine Vorgänger, den Thomismus nachdrücklich vor [4]. Anderseits hat er den naturwissenschaftlichen Evolutionismus als theologisch diskutabel erklärt [5] und selbst theologisch verwertet [6]. Damit ist also eine Synthese von Evolutionismus und Thomismus

[1] So schreibt M. Hudeczek im Angelicum (Rom) 1949, Heft 3, bei der Besprechung von Albert Niedermeyers Pastoralmedizin und dessen Thomistischen Studien von « Prof. Mitterer-Wien, der auf Grund mangelhafter Sachkenntnis eine wüste Propaganda gegen die Philosophie und Theologie des hl. Thomas betreibt ». Derselbe M. Hudeczek leitet im Angelicum (Rom) 1949, Heft 1, seine Besprechung von WW 3 mit den Worten ein : « Der Zweck (scopus) dieses Buches ist, durch Darstellung der Biologie des hl. Thomas den Englischen Lehrer lächerlich zu machen, seine wissenschaftliche Fähigkeit in Zweifel zu ziehen und seine Philosophie von Grund auf zu untergraben. » Wer die Absichten eines Andersdenkenden so mißversteht oder mißdeutet, mit dem ist eine ehrenhafte wissenschaftliche Auseinandersetzung im Sinne der Kirche (Denz. 2192) kaum möglich. Da bleibt Pf. noch wesentlich objektiver und vornehmer. Über meine Sachkenntnis vgl. MO, s. unter Anm. 3.

[2] Denz. 2192.

[3] Ich mußte es auch in anderen Fällen tun. Vgl. MO = Mitterer, Albert : Mas occasionatus oder zwei Methoden der Thomasdeutung. ZKTh (Innsbruck) 72 (1950) 80-103.

[4] « Humani generis » allenthalben.

[5] « Humani generis », ed. Herder 36.

[6] Oben S. 175, Anm. 1. Außerdem in Anspr. an die Genetiker, s. S. 181, Anm. 1.

diskutabel. Allein bei Thomas ist kein Platz für den Evolutionismus. Das hat Pf. richtig gesehen. Dieser Platz muß erst gemacht werden.

Die Methode, die ich nun eingeschlagen habe, ist von der, die Pf. vertritt, grundverschieden. Ich habe es mit einer weltbildvergleichenden Thomasforschung versucht und bin damit zu einem kritischen Thomismus gekommen... Pf., der allerdings positive Leistungen auf diesem Gebiete erst vor sich hat, probiert zunächst, diese meine Methode und ihre Ergebnisse zu vernichten. Es ist bezeichnend, daß seine Kritik nur negativ ist und daß er an meiner Methode und ihren Ergebnissen überhaupt nichts Positives zu finden vermag. Ich zweifle daher, ob mit solchen Methoden die Lösung der gestellten Aufgaben und damit der kirchliche Thomismus selbst gefördert werden könne oder nicht vielmehr, wie so oft in der Vergangenheit, unter ihnen leide. Mir scheint, man müßte sich die weitherzigen Richtlinien, die Pius XII. gegeben hat [1], mehr zu Herzen nehmen. Sonst droht der kirchlichen Wissenschaft die Gefahr « jenes unklugen Eifers derer, die glauben, alles was neu ist, schon weil es neu ist, bekämpfen und verdächtigen zu müssen » [2].

Immerhin aber bin ich angeregt worden, meine weltbildvergleichende Methode, meinen kritischen Thomismus und deren Ergebnisse erneut zu überprüfen, um sie vor jenen Konsequenzen zu bewahren, die ihnen einstweilen freilich noch nicht nachgewiesen werden konnten.

[1] Oben S. 175, Anm. 2.

[2] Pius XII. im Rundschreiben « Divino afflante Spiritu ». EE = Mitterer, Albert : Eros und Ethos der theologischen Forschung. In : Gloria Dei 5 (1950/51) 306-317.

Zum vorstehenden Artikel wird H. H. Dr. Georg Pfaffenwimmer C. Ss. R. in seiner Erwiderung «Das neue Weltbild Albert Mitterers» in Heft 3 und 4 abschliessend Stellung nehmen.