

# Das neue Weltbild Albert Mitterers [Schluss]

Autor(en): **Pfaffenwimmer, Georg**

Objektyp: **Article**

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 (Jahr): **2 (1955)**

Heft 4

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760506>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

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

# Das neue Weltbild Albert Mitterers

VON GEORG PFAFFENWIMMER C. Ss. R.

(Schluß)

## III. Die Gottesbeweise

Wir behandeln diesen letzten Punkt in drei Teilen, indem wir die Gottesbeweise und ihre Grundlagen aufzeigen 1. bei Aristoteles, 2. bei Thomas und 3. nach Pius XII.

### 1. Aristoteles

Das neue Weltbild könnte man unter Umständen ruhig links liegen lassen, wenn es nicht auch ernstere Konsequenzen für die Beweisbarkeit der Existenz Gottes nach sich zöge. Wenn daher M. imstande wäre, uns nach seinem Weltbild einen Gottesbeweis vorzulegen, würden wir ihm gerne recht geben. Es liegt nun einmal in der Geschlossenheit des Systems der klassischen Philosophie, daß sich kein Prinzip ohne Erschütterung des Ganzen leugnen läßt. Aristoteles, der eigentliche Begründer dieser Philosophie, hat sie mit der Metaphysik und diese wiederum mit der natürlichen Theologie gekrönt. Nachdem er sich eine breite naturwissenschaftliche Basis verschafft hatte, stieg er mit Hilfe des « Organon » konsequent bis zu den höchsten Höhen, soweit sie menschliche Vernunft erreichen kann, schrittweise und sicher empor. Es war ein unschätzbare und bleibender Gewinn, als man im Mittelalter den « Philosophen » entdeckte und zum Ausbau der wissenschaftlichen Theologie heranzog. Die Gegner konnten nie auch nur Annäherndes entgegenstellen. Das merkten sie auch. Man hat alles versucht, uns Aristoteles entweder zu nehmen oder wenigstens zu verleiden. Es gab Zeiten, wo man ihn den ganz und gar unchristlichen Philosophen nannte, den « Heiden »<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Luther nennt ihn den « Archistultus » und den « Erzustultus » (vgl. J. LORTZ, Die Reformation in Deutschland, I. 416) und schreibt über ihn an Lang, er wolle ihm « die griechische Larve herunterreißen, mit welcher der Komödiant sich als Philosoph in der Kirche aufgespielt hat » (bei GRISAR, Luther, I. 66). Schon um 1509 macht er zu Augustin, De civitate Dei, die Glosse: « Noch viel auffälliger ist der Irrtum unserer Theologen, wenn sie dreist den Mund voll nehmen und von Aristoteles sagen, er weiche nicht von der katholischen Wahrheit ab » (GRISAR I,

Schließlich sah man ein, daß diese Methode wissenschaftlich unhaltbar ist, und so versuchte man es auf andere Weise. Mehrere meinten nun Aristoteles besser verstanden zu haben als das Mittelalter<sup>1</sup>. Vor allen aber vertrat Prantl die Ansicht: « Wer sich in religiöser Beziehung volle Unbefangenheit bewahrt oder errungen hat, wird in der ganzen sogenannten Philosophie des Thomas nichts weiter erblicken als eine unverständige Verquickung zweier wesentlich disparater Standpunkte; denn Sache nur eines unklaren Verstandes kann es sein, wenn man den aristotelischen Substanzbegriff neben der christlichen Trinitätslehre festhalten zu können glaubt, oder wenn man die aristotelische Ethik in christliche Moralthologie verballhornt »<sup>2</sup>. Doch dürfte Prantl die Lehre des hl. Thomas nicht hinreichend gekannt haben, da er dem heiligen Lehrer eine Ansicht zuschrieb, die derselbe Thomas mit « ratio deficit in tribus » zurückweist<sup>3</sup>. Kein Wunder, wenn dieser Autor von der « Borniertheit eines Albert und Thomas » spricht<sup>4</sup>, und schließlich die Frage aufwirft, « ob nicht Thomas durch seine Verquickung mit Aristotelismus etwa auch die theologische Auffassung alteriert habe »<sup>5</sup>.

Einen ähnlichen Standpunkt vertritt auch M., wenngleich in anderer Absicht; denn M. meint es persönlich entschieden gut. Doch findet er im Aristotelismus nahezu auf allen Gebieten solche Mängel, daß sich ein katholischer Philosoph heute unmöglich mit ihm identifizieren könne. Schon betreffs der Kategorien meint er, sie hätten nicht nach der Denk- und Wahrnehmungsweise, sondern nach der Seinsweise abgeleitet werden müssen<sup>6</sup>; in der Bewegungslehre wurde bedauerlicherweise die Ansicht des hl. Augustin, der die Zeitwerke bereits kannte, dem Aristotelismus geopfert<sup>7</sup>; und schließlich sollte man die « naturphilosophische Metaphysik » des Aristoteles durch eine « kreaturphilosophische » ersetzen<sup>8</sup>. Erstere sei ja ungeeignet, die Existenz eines Schöpfergottes zu beweisen.

Das ist alles sicherlich recht gut gemeint. Wir werden uns aber doch fragen müssen: Was versteht M. unter Aristotelismus? In der Kategorienlehre scheint ihm offenbar der Zusammenhang von Sein und Erkennen nicht

108). Daher « zweifelt Luther an der Seligkeit des hl. Thomas, weil er Ketzerisches schrieb und den Verwüster der frommen Lehre, Aristoteles, in der Kirche zur Herrschaft gebracht hat » (GRISAR, I 197). Kettenbach nennt Aristoteles den « Narrestolte » (LORTZ, a. a. O.).

<sup>1</sup> So schreibt TH. BUHLE, *Arist. Op. I* 346 (1794) über die Kommentare des hl. Thomas: « Equidem eos in singulis tantum locis consului, et inveni nonnunquam praeclare et acute dicta, haec ipsa tamen plerumque aut a Graeco quodam interprete, aut ab Averrhoë mutuata, multo saepius vero, imprimis ubi Thomas proprio ingenio indulsit, absurda et futilia. »

<sup>2</sup> *Gesch. d. Logik (Manuldr. d. Orig. Ausg. 1927)* III 108.

<sup>3</sup> PRANTL, a. a. O. 114, Anm. 515; vgl. THOMAS, *De Ver. q. 1 a. 1 ad 5 ctr.*

<sup>4</sup> A. a. O. 202.

<sup>5</sup> A. a. O. 108, Anm. 482.

<sup>6</sup> *WW* 3, 55 (siehe *KW*, in dieser Zeitschrift 2 (1955) 173, Anm. 2).

<sup>7</sup> *W. u. W.* (= *Wissenschaft und Weltbild*, 1954) 241.

<sup>8</sup> *ESch* 431 (= *Von der Erzeugung ohne Schöpfung zur Schöpfung ohne Erzeugung. Phil. Jahrb., Fulda* 61 (1954) 417-432.)

hinreichend klar zu sein<sup>1</sup>. Wie aber M. sonst zu seinem aristotelischen Weltbild gekommen sein mag, kann uns vielleicht die folgende Gegenüberstellung zeigen. Wir führen in den einzelnen Absätzen zuerst das an, was M. dem Stagiriten zuschreibt, und vergleichen es mit dem, was Aristoteles tatsächlich gelehrt hat.

1. « Gott ist unbewegter Bewegter wie die Geister »<sup>2</sup>. — Arist. lehrt hingegen: Gott ist schlechthin unbeweglich<sup>3</sup>; die Sphärengeister aber sind mitfolgend bewegt<sup>4</sup>.

2. « Gott ist einer unter seinesgleichen »<sup>5</sup>: Henotheismus. — Aristoteles aber lehrt: Gott ist nicht bloß einer, sondern allein der Einfache<sup>6</sup>. Jeder der Sphärengeister ist zwar auch einer (εἷς), aber *nur* Gott ist einfach (ἀπλοῦς).

3. « Die Welt, sei es als Gesamtwerkstätte, sei es in ihren einzelnen Hauptbestandteilen, also in ihrem Personal und Material, ist nicht von Gott verursacht, sondern unverursacht, unerschaffen oder aseisch wie er selbst »<sup>7</sup>. — Aristoteles sieht hingegen in der Welt das Werk der Vernunft; daher nennt er diejenigen, die das nicht eingesehen haben, « Irreredende »<sup>8</sup> und er lobt Anaxagoras, weil er den νοῦς die Ursache des Kosmos und der ganzen Ordnung nennt, da man die Ordnung nicht auf Rechnung des Zufalls setzen könne<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. ARISTOTELES, Met. II 1. 993, b, 30; De interpr. c. 1. 16, a, 3 s.; AMMONIUS, C. A. G. (= Commentaria in Aristotelem Graeca) IV/5, 17, 24 s.; PHILOPONUS, In Arist. Cat., C. A. G. XIII/1, 9, 30 s.; DEXIPPUS, IV/2, 10, 18; ELIAS, In Cat. proem. XVIII/1, 131, 7 s.

<sup>2</sup> ESch 420.

<sup>3</sup> Phys. VIII 6. 258, b, 15; Met. XII 8. 1073, a, 23.

<sup>4</sup> Phys. VIII 6. 259, b, 28; vgl. SIMPLIKIOS, C. A. G. X 1353, 8; ALEXANDER APHROD. bei Simpl. X 1261, 30. ARIST. Met. XII 3. 1072, a, 26; vgl. THEMISTIUS, V/5, 26, 6; MICHAEL EPHESES. I 701, 10; 707, 17; THOMAS, Met. XII lect. 7 n. 2521.

<sup>5</sup> KW 190; ESch 470.

<sup>6</sup> Met. XII 7. 1072, a, 32; dazu THOMAS, lect. 7, n. 2524; THEMIST. C. A. G. V/5, 19, 14 s.; MICHAEL EPH. I 695, 10 s. Wenn Gott seinesgleichen hätte, könnte er nach Arist. nicht reiner Akt sein (Met. XII 6. 1071, b, 20; dazu ROLFES, Aristoteles, Anm. 37 f., und ARIST. Met. XII 7. 1072, b, 27); Gott könnte nicht subsidiäres Leben sein (I c. 7. 1072, b, 26; THEMIST. V/5, 24, 19; MICHAEL EPH. I 698, 36 s.); nicht ἡ νόησις νοήσεως (I c. 9. 1074, b, 34); nicht der Beste (Met. XII. ibid.; vgl. ALEXANDER, Scr. min. lib. I C. A. G. Suppl. II/2, 4. 24); noch der Höchste (De coelo I 9. 279, a, 33; vgl. SIMPL. VII 290, 34 ss; ASKLEPIOS, VI/2 20, 25; SYRIANUS, VI/1. 11, 2 s.). Der « Henotheismus » ist daher unbegründet. Denn entweder bedeutet er so viel wie Monotheismus, dann haben wir keinen Grund zu unterscheiden; oder er bedeutet nicht Monotheismus, dann müssen wir Atheismus sagen, wie die Väter lehren. Vgl. ATHANASIUS: ἐλέγομεν τὴν πολυθεότητα ἀθεότητα εἶναι (Orat. c. gent. PG. 25, c. 76). Gott kann nach Arist. auch nicht seinesgleichen haben, weil er nach Met. XII 8. 1074, a, 35 immateriell ist. Außerdem müßte Gott in einem genus sein; was aber nicht zutrifft. Schließlich kann Gott nicht von Natur aus seinesgleichen haben und der erste sein, weil nicht jeder von Natur aus der erste sein kann.

<sup>7</sup> ESch 418. <sup>8</sup> Met. I 3. 984, b, 17.

<sup>9</sup> Met. I c. Vgl. dazu ALEXAND. C. A. G. I 32, 9; ASKLEP. VI/2, 28, 5 s. ARIST. de coelo III 2. 301, a, 12. Aristoteles, der allenthalben etwas Wunderbares

4. « Gott ist weltimmanent, d. h. Teil der Welt »<sup>1</sup>. — Dagegen lehrt Aristoteles ausdrücklich : Gott ist nicht weltimmanent (ἐντός), das wäre sogar unmöglich<sup>2</sup>; daher ist Gott auch nicht ein Teil (μηδὲν μέρος τοῦ παντός) der Welt<sup>3</sup>, sondern über der höchsten Sphäre<sup>4</sup>.

5. « Die Ursächlichkeit Gottes an der unbewegten Welt ist gleich null »<sup>5</sup>. — Aristoteles hingegen sagt : Gott ist der Beherrscher der Welt<sup>6</sup>; Er ist das erste und höchste Prinzip<sup>7</sup>; Er ist Ursache<sup>8</sup>.

6. « Der aristotelische Gott . . . war nicht unerschaffener Schöpfer »<sup>9</sup>. — Man kann das wohl nicht so sicher behaupten; jedenfalls ist der Beweis hierfür noch ausständig; während umgekehrt angesehene Aristoteles-erklärer den Gottesbegriff des Stagiriten so fassen, daß er sachlich mit dem Schöpfergott zusammenfällt. So Alexander Aphrod., Averroes, St. Thomas, Scotus, Toletus und in neuerer Zeit Fr. Brentano, Brandis, Rolfes u. a. Sie haben hierfür nicht nur ihre guten Gründe, sondern können auch auf diese Weise mehrere sonst unvermeidliche Widersprüche bereinigen<sup>10</sup>. Diese

findet (vgl. de part. anim. I 5. 645, a, 16) und nach dem letzten Grunde forscht, wird sich kaum selber zu den Irredenden gerechnet haben. Soll er sich nie gefragt haben, woher diese « Werkstätte » stammt? War sie zufällig betriebsfähig?!

<sup>1</sup> ESch 422.

<sup>2</sup> De animal. mot. 3. 699, b, 10. Vgl. MICH. EPH. C. A. G. XXII/2, 111, 14 und 30.

<sup>3</sup> De animal. mot. I. c. a, 32; MICH. EPH. I. c. 16. ARIST. Met. XI 7. 1064, a, 35 s.

<sup>4</sup> De coelo I 9, 279, a, 20; Phys. VIII 10. 267, a, 21 s. Vgl. SIMPL. C. A. G. X 1353, 37 s. Gleichwohl weiß Gott alles. Met. I 2. 983, a, 1-10. Vgl. dazu ROLFES, Anm. 7. Als die erste Ursache erkennt Gott alles in sich selbst. Met. XII 7, 1072, b, 20 s; c. 9, 1074, b, 15; III 4. 1000, b, 3. Dazu THOMAS, lect. 11, n. 476 und ROLFES, Anm. 32. ALEXANDER C. A. G. I 220, 24 s. THEMISTIUS sagt daher: « (Deus) cum enim intellegit sese, intellegit, quid ipse sit, et iam intellegit se esse causam et principium rerum. » V/5, 34, 14 s. Desgleichen ASKLEP.: Διό φησι « θεία ἐστὶ τῶν ἐπιστημῶν, ἣν ὁ θεὸς οἶδεν ». ταύτην δὲ οἶδεν ὡς ἔχουσιν παρ' ἑαυτῆ τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων, οἶδεν οὖν ὁ θεὸς οὐ μόνον τὰ καθόλου, ἀλλὰ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα. VI/2, 21, 26; vgl. I. c. 21, 1.

<sup>5</sup> ESch 420.

<sup>6</sup> Met. XII 10. 1076, a, 4; 1075, a, 12 s; THEMIST. C. A. G. V/5, 35, 28.

<sup>7</sup> Met. XI 7. 1064, b, 1: πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή.

<sup>8</sup> Met. XI 8. 1065, b, 4; I 2. 983, a, 8; VI 1. 1026, a, 17. ROLFES: « Das ist eben eine nachweisbar irrige Annahme, daß der aristotelische Gott nur bewegendes Prinzip ist. » A. a. O. 194, Anm. 7. THOMAS, Met. VI, lect. 1, n. 1164; ebenso ALEXAND. C. A. G. I 18, 10; SIMPL. X 1361, 11 ss.; ASKLEP. VI/2, 29, 6 et passim; THEMIST. I. c. 36, 38; PHILOP. XVII 875, 6 s.; ELIAS, XVIII/1, 120, 15; DAVID, XVIII/2, 6, 2-19.

<sup>9</sup> ESch 420.

<sup>10</sup> 1. Zu Met. II 2. 994, a, 1 s. bemerkt z. B. ALEXANDER: « Da die Ursachen des Seins der ewigen Dinge am meisten wahr sind, so folgt aus dem Gesagten der Beweis, daß es diese Ursachen gibt und daß es auch für diese ein Prinzip gibt, das dann die erste Ursache ist, und daß die Ursachenreihe nicht ins Unendliche fortgehen kann. » C. A. G. I 149, 19 s.; vgl. I. c. 148, 30.

2. Gott ist nach ARIST. (Met. XII 8. 1073, a, 23) « das Prinzip und das Erste

Interpretation empfiehlt sich vor allem wegen der von Aristoteles sicher gelehrten Priorität des aktuellen vor dem potentiellen Sein. Die Anwendung dieses Prinzips führte schon Aristoteles zum absolut notwendigen Sein, dessen Wesen reiner Akt, die Wirklichkeit selber und damit auch allein das Prinzip alles Seins ist<sup>1</sup>. Der Bewegungssatz, der ja nur die Anwendung dieses Prinzips auf die Veränderung ist, mußte daher auch zu jenem Gottesbegriff führen, der allein von der Offenbarung bestätigt wurde. Mit Recht sagt daher Rolfes: « Jedenfalls hat Aristoteles darin recht, daß er das höchste Prinzip für wesenhafte Tätigkeit und lautere Wirklichkeit erklärt, und die Aufstellung dieses Gottesbegriffes, zu welchem sich freilich bei Plato ein Analogon finden möchte, gereicht ihm zu ewigem Ruhme »<sup>2</sup>.

von allem Seienden ». Also ist er Schöpfer. Vgl. Met. XI 7. 1064, b, 1 ; I 3. 984, b, 21 ; THEMIST. C. A. G. V/5, 36, 3.

3. Wenn die Soldaten ihrem Feldherrn *von Natur aus* folgen sollten, müßte dieser ihr Schöpfer sein ; denn er müßte ihnen die Natur geben. Nun ist aber nach Met. XII 10. 1075, a, 12 s. die ganze Welt Gott von Natur aus unterworfen. Vgl. ASKLEP. C. A. G. VI/2, 28, 27 s.

4. « Gott und die Natur tun nichts umsonst. » (De coelo I 4. 271, a, 33). Wenn nun die Natur von Natur aus vernünftig handelt, ohne selbst Vernunft zu haben, muß sie die Natur von einem vernünftigen Wesen durch Schöpfung erhalten haben. Vgl. Eth. Nic. VII 14. 1153, b, 32 ; Met. XI 8. 1065, b, 3 ; Phys. II 6. 198, a, 11.

5. Gott hat die immerwährende Fortpflanzung (Zeugung) « gemacht » (De gen. et corr. II 10. 336, b, 32). Das ist aber nur durch Schöpfung möglich. Vgl. ASKLEP. VI/2, 194, 12 ss.

6. Alle Wesen unterscheiden sich nach dem Grad der Teilnahme an einem höchsten Wesen, das selber autokrat ist und keines anderen bedarf (De coelo I 9. 279, a, 28 ; II 12. 292, b, 10). Diese Abstufung ist nur durch Schöpfung denkbar.

7. Die menschliche Seele kann nach Met. XII 3. 1070, a, 20 nicht *praeexistieren* ; sie kommt aber von außen. De gen. anim. II 3. 736, b, 28. Woher kommt sie also ? !

8. Gott ist die Zweckursache von allen. Der Zweck muß aber im Geiste früher sein als das Werk selber. Das kann aber nur der göttliche Geist sein ; denn dieser muß auch das Werk hervorbringen, dessen Zweck er selber ist. Es kann sich nicht etwas anderes als Zweck erklären, sondern nur die *causa efficiens*. Met. XII 7. 1072, a, 26 ; 8. 1074, a, 18 s. ; V 2. 1013, b, 9 ; Eth. Eud. II 15. 1249, b, 14. Vgl. ELIAS : Τέλος τοίνυν τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας τὸ γνῶναι ὅτι πάντων μία ἐστὶν ἀρχή. Dann folgt der Gottesbeweis im Anschluß an Met. XII 10 (vgl. Prov. Salomon. Arist. frg. 16 Rose) mit der *conclusio* : μία ἄρα τοῦ παντός ἀρχή. καὶ ταύτην βούλεται ποιητικὴν εἶναι οὐρανίων καὶ τῶν ὑπὸ τὴν σελήνην. C. A. G. XVIII/1, 119, 30 s. Nimmt man daher in der aristotelischen Philosophie die Substanz weg, so bricht alles zusammen (Met. VII 1. 1028, a, 30 s.) ; nimmt man die *πρώτη ἀρχή* (Met. 7. 1064, a, 37) weg, dann verschwindet alles ins Nichts. (Vgl. ALEXAND. C. A. G. I 18, 10 ; MICHAEL EPH. I 661, 30.) Denn von « diesem Prinzip hängt der Himmel und die Natur ab » (Met. XII 7. 1072, b, 14), « von ihm haben alle Sein und Leben ». De coelo I 9. 279, a, 29. Vgl. SYRIANUS, C. A. G. VI/1, 9, 37.

<sup>1</sup> Met. XII 6. 1071, b, 20 ; 8. 1073, a, 23.

<sup>2</sup> Metaphys. d. Arist. XII Anm. 37. Es fehlen bisher die positiven Beweise dafür, daß der aristotelische Gott nicht Schöpfer sei, während umgekehrt die

Abschließend sei noch bemerkt, daß nach Aristoteles weder die Sphärengeister « unpersönliche Denkinhalte » sind<sup>1</sup>, noch die Menschen von der Sonne gezeugt werden<sup>2</sup>, denn « nur ein Mensch kann einen Menschen erzeugen »<sup>3</sup>, noch « gibt Thomas (I 44, 2 c) zu, daß Plato und Aristoteles die Unerschaffenheit des Urstoffes lehrten »<sup>4</sup>.

Aus all dem können wir den Schluß ziehen, daß sich die langjährige weltbildvergleichende Thomasforschung bei der Interpretation des Aristoteles hauptsächlich nach jenen Autoren orientierte, die entweder schlecht unterrichtet waren oder sich durch ihre Gegnerschaft gegen den hl. Thomas empfohlen haben. M. scheint dies auch anzudeuten, indem er schreibt: « Ich gebe Aristoteles nach der Auffassung jener Ungenannten (quidam), denen sie St. Thomas zuschreibt, ohne sie völlig teilen zu wollen (Phys. 8. 3; Met. 2, 2 med.). Wir nennen sie trotzdem kurz die Aristotelische »<sup>5</sup>. Eine weltbildvergleichende Forschung wird damit rechnen müssen, daß unsere Philosophie, welche auch der Heilige Vater wiederholt als *philosophia perennis* bezeichnet, ihren Siegeszug bei Aristoteles begonnen hat, vom hl. Thomas in kongenialer Weise erklärt wurde und uns von der Kirche durch den C. J. C. can. 1366, 2 für alle Zeiten vorgeschrieben ist. Einen *philosophischen* Wandel im Weltbild, wie ihn M. in seinen zahlreichen Publikationen intendiert<sup>6</sup>, müssen wir daher ablehnen, da die Naturwissenschaft der Philosophie wohl das Objekt der Forschung, nicht aber die metaphysischen Prinzipien bieten kann. Diese finden sich sowohl für die Philosophie im allgemeinen als auch speziell für die Gottesbeweise bereits bei Aristoteles, weshalb der doctor communis die Beweise für die natürliche Gotteserkenntnis darauf aufbaut<sup>7</sup>.

## 2. Thomas

Die Beweise für die Existenz Gottes lassen sich nicht ohne metaphysische Prinzipien aufstellen. Der hl. Thomas legt uns fünf Beweise oder besser fünf Wege des einen Gottesbeweises vor. M. lehnt sie alle ab und damit auch die Prinzipien dieser Beweise. Das allein war schon angesichts der Weisungen der Kirche sehr gewagt. Sagt doch Pius X.: « Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem vel parum deserere, praesertim in re meta-

Creatio als logische Folgerung in den metaphysischen Prinzipien selbst liegt. Vgl. G. MANSER O. P., Das Wesen des Thomismus (Freiburg 1949<sup>3</sup>) 575. J. GREDT sagt daher: « Aristoteles implicite saltem potentiam Dei creatricem admittit. » Elem. phil. II 245 (1953<sup>10</sup>), Ad 830 sqq.

<sup>1</sup> ESch 422; dagegen ARIST. Met. XII 6. 1071, b, 14.

<sup>2</sup> ESch 419; dagegen ARIST. De part. an. I 1. 640, a, 25; 641, b, 27.

<sup>3</sup> ZELLER, Phil. d. Gr. (1879) III 328; vgl. ARIST. Met. XII 7. 1072, b, 35; XIV 5. 1092, a, 16; de gen. an. II 3. 737, a, 3.

<sup>4</sup> ESch 432, Anm. 6. Dagegen THOMAS, S. th. I 44, 2, c. und ad 2; In Phys. VIII lect. 2 und 3; de Pot. 3, 5.

<sup>5</sup> ESch 418.

<sup>6</sup> ESch 417; WW 3, 17; vgl. J. FISCHL, Gesch. d. Phil. V (1954) 405.

<sup>7</sup> C. Gent. I 13.

physica, non sine magno detrimento esse »<sup>1</sup>. Der Grund nun, warum M. diese Beweise für unzulänglich erklärt, ist sein neues Weltbild, in das sie nicht mehr passen wollen.

Der Beweis aus der Bewegung fällt schon deshalb weg, weil der Bewegungssatz « unter besserqualifizierten Scholastikern umstritten ist »<sup>2</sup>.

Der zweite Beweis stützt sich auf eine Ätiologie, die es nach dem neuen Weltbild nicht mehr gibt<sup>3</sup>.

Der Kontingenzbeweis ist nicht stichhaltig, weil er kein notwendig existierendes Wesen erweist, das auch Schöpfer sein müßte<sup>4</sup>.

Der vierte Beweis beruht auf dem Begriff der Partizipation. Dieser beweist aber wieder nicht die Seinsschöpfung<sup>5</sup>.

Der fünfte Beweis kann auf keine überweltliche Zweckursache schließen, da ja das, was aus sich die Bewegung hat, auch den Endzweck aus sich haben muß<sup>6</sup>.

Nachdem M. die aus Thomas bekannten Gottesbeweise abgelehnt hatte, stellte er die These auf, man könne die Existenz Gottes « profanwissenschaftlich » nicht nachweisen<sup>7</sup>. Wir haben diese Ansicht durch einen Text aus M. zu belegen gesucht<sup>8</sup>. Wir finden sie außerdem noch in den folgenden Stellen ausgesprochen: « Man erklärte, gestützt auf die Bibel, gegen Aristoteles, daß Gott allein unerschaffen, dagegen Geister, Gestirne, Elemente und Urstoffe, überhaupt alles außer Gott, von ihm geschaffen sei. Wissenschaftlich freilich konnte man diese Schöpfung nicht beweisen, und Thomas warnte vor solchen Versuchen. Aber man konnte sie ebensowenig widerlegen. War sie also auf der einen Seite ein Glaubensartikel, so war sie auf der andern Seite eine brauchbare wissenschaftliche Hypothese »<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Motu proprio « Sac. Antist. » 1.9.1910. AAS 2 (1910) 656; vgl. Alloc. 17.9.1950. AAS 42 (1950) 735.

<sup>2</sup> GBB (= Der Gottesbeweis aus der Bewegung nach Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII. In: Theolog. Fragen der Gegenwart, Wien, Domverlag, 1952, 49-59) S. 55.

<sup>3</sup> GBB 56: « Speziell die Exekutivursächlichkeit, deren Hauptsatz der Bewegungssatz ist, machte einer Konsektivätiologie Platz. »

<sup>4</sup> A. a. O. « Aber selbst im dritten Weg, der ihn (Thomas) zu einem inkontingenten und aseischen Sein führt, das für andere nötige Ursache ihres kontingenten und inkontingenten Seins ist, folgt noch kein Schöpfer. Denn jenem Begriff genügte ein un erzeugter Erzeuger des Kontingenten und ein unbeteiligter Beteiligter des Inkontingenten. »

<sup>5</sup> ESch 432, Anm. 7: « Jedenfalls wagt auch Thomas nicht von Seinsschöpfung, sondern nur von Seinsbeteiligung der Welt durch Gott zu sprechen (Met. II 2. 296; Phys. III 3, 6), was schon aus dem Zugeständnis der Unerschaffenheit des Urstoffes hervorgeht. »

<sup>6</sup> THOMAS, C. Gent. III c. 71, 6; Met. lect. 4, n. 70 und 71; V lect. 2, n. 775; vgl. M. ESch 425 und 428, dazu THOMAS, C. Gent. I c. 13 in fine und Comment. Ferrariensis, C. Gent. III c. 64, 3.

<sup>7</sup> Da ein Gottesbeweis ohne Philosophie nicht geführt werden kann, so bedeutet « profanwissenschaftlich » den Unterschied von Offenbarung. Vgl. Alloc. v. 22.11.1951.

<sup>8</sup> DTF 31 (1953) 223. <sup>9</sup> ESch 420 f.



Ferner : « Damit (d. h. unter der Voraussetzung der Beweisbarkeit eines Weltanfanges in der Zeit) hängt die Frage zusammen, ob die Zeit gekommen ist, die Schöpfung der Welt auch profanwissenschaftlich nachzuweisen »<sup>1</sup>.

Schließlich argumentiert M. so : « Der Bewegungssatz stammt von einem Heiden. Der Heide Aristoteles mußte das Sein, dessen Bewegtsein er ursächlich erklären wollte, als unerschaffen voraussetzen »<sup>2</sup>. Nach der Lehre der Kirche aber darf niemand diese Voraussetzung machen, selbst wenn er ein Heide ist, weil hierfür kein vernünftiger Grund vorhanden ist. Der Heide *mußte* zwar die Existenz, durfte aber niemals die Unerschaffenheit der Welt voraussetzen. Andernfalls könnte weder ein Heide noch ein Christ die Existenz Gottes aus der Vernunft beweisen, weil jeder Beweis gegen die Voraussetzung wäre, die sie, gestützt auf die bloße Vernunft, machen *müssen*.

M. scheint also die Schöpfung als solche mit der Schöpfung in der Zeit zu verwechseln. Erstere können wir beweisen, letztere aber nicht. Da er nun keinen anderen Beweis zu kennen scheint als den für die zeitliche Schöpfung, konnte er auch die Meinung vertreten, wir hätten noch keinen strikten Vernunftbeweis für die Existenz Gottes. Daraus erklärt sich dann seine besondere Interpretation der Rede des Heiligen Vaters vom 22. 11. 1951. Er versteht sie ganz im Sinne des neuen Weltbildes und macht vor allem drei Feststellungen : 1. Heraklit hat dennoch recht ; 2. der Bewegungssatz wurde von der Kirche freigegeben ; 3. es gibt einen Gottesbeweis aus der Bewegung ohne Anwendung des Bewegungssatzes, wodurch der Gottesbeweis bei Aristoteles und Thomas, der auf Grund des Bewegungssatzes geführt wird, als hinfällig erklärt wird<sup>3</sup>.

### 3. Pius XII.

Wir wollen zunächst den Gedankengang der genannten Rede kurz skizzieren. Der Heilige Vater führt darin aus, daß wir bisher zwei Mittel hatten, um zur sicheren Erkenntnis der Existenz Gottes zu gelangen : erstens den Glauben an die Offenbarung ; zweitens die natürliche Vernunft mit Hilfe der Philosophie. Letztere ging von unleugbaren Tatsachen aus und vermochte durch metaphysische Prinzipien die Existenz Gottes sicher zu beweisen. Die Erfahrung, worauf sich diese Beweise stützten, war zwar ein Minimum ; dafür aber so sicher, daß die Beweise nur dann keine Geltung haben, wenn wir die Existenz der Welt und jede Bewegung leugnen können.

Zu diesen zwei Mitteln der Gotteserkenntnis, Glaube und metaphysische Beweise, kommt nun — und das wollte der Heilige Vater in dieser Rede vor allem betonen — noch ein drittes Mittel zur Erkenntnis eines Schöpfers, und zwar ein naturwissenschaftlicher Beweis. Bisher konnte man nämlich die Zeitlichkeit der Schöpfung nicht sicher beweisen, und vor solchen Versuchen warnte auch der hl. Thomas. Allerdings legte später das Entropiegesetz einen Weltanfang nahe ; aber jene Naturwissenschaftler, die weder die Offenbarung noch die metaphysischen Beweise anerkannten, konnten

<sup>1</sup> A. a. O. S. 431.      <sup>2</sup> KW 188.

<sup>3</sup> GBB 52-59 ; KW 177 ; vgl. 185 und 187 f.

immer noch behaupten: « La materia esiste. Dal nulla nasce nulla: per conseguenza la materia è eterna. Noi non possiamo ammettere la creazione della materia »<sup>1</sup>. Heute geht das nicht mehr. Die Materie erweist sich als veränderlich, insofern sie selbst in ihrem innersten Wesen von einem Stadium zum anderen fortschreitet. Sowohl der Makrokosmos wie auch der Mikrokosmos (Atom) lassen sich nur bis zu einem gewissen Stadium zurückverfolgen, über das wir nicht hinausgehen können, wo wir daher einen Anfang annehmen müssen. Allerdings bedürfen diese Schlüsse noch einiger Untersuchung; aber man kann nicht mehr mit der kühnen Behauptung auftreten, als müsse die Materie ewig sein, da sie selbst den Stempel der Zeitlichkeit an sich trägt. Dies lehrt heute die naturwissenschaftliche Erfahrung. Soweit der Inhalt der Rede des Heiligen Vaters.

Wir glauben nun nicht, daß man daraus die oben erwähnten drei Feststellungen M.s ableiten könne. Denn:

1. Betreffs *Heraklit* gebraucht zwar der Heilige Vater das bekannte Wort  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\epsilon\acute{\iota}$ , jedoch in einem ganz anderen Sinne, als wir es bei Heraklit annehmen müssen. Bei diesem ist es lediglich im metaphysischen Sinne zu verstehen und als solches wurde es nicht bloß von Aristoteles und Thomas, sondern auch vom Heiligen Vater abgelehnt. Im empirischen Sinne jedoch konnte es Heraklit nicht verstanden haben, da ihm die Erfahrung gefehlt hat; denn in dem Sinne, wie der Heilige Vater das  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\epsilon\acute{\iota}$  auffaßt, hat es Heraklit nicht einmal geahnt<sup>2</sup>. Was also Heraklit mit dem  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\epsilon\acute{\iota}$  gelehrt hat, ist nicht wahr, und was an diesem Worte wahr ist, hat er nie gelehrt. Wir dürfen daher dieses heraklitische Wort nicht mißdeuten, um so den ersten Gottesbeweis des hl. Thomas, der den Bewegungssatz zur Voraussetzung hat, zu liquidieren, da der Heilige Vater den Gottesbeweis aus der Bewegung, wie ihn der hl. Thomas führt, ausdrücklich anerkennt. Außerdem erklärt Pius XII., daß wir aus der Veränderlichkeit, mit der die anorganische Welt bis ins innerste Mark gezeichnet ist, auf die Realität eines unveränderlichen Wesens schließen. Die Unveränderlichkeit kann aber nur auf Grund des Bewegungssatzes aus der Veränderlichkeit direkt erschlossen werden. Daher betont der Heilige Vater, daß die Prinzipien des ersten Gottesbeweises unberührt bleiben; es soll nur die empirische Grundlage, nicht aber die Struktur des Beweises selbst revidiert werden. « Es geht daher nicht um eine Revision der philosophischen Beweise, sondern vielmehr darum, die physikalischen Grundlagen zu überdenken, von denen sich jene Argumente ableiten »<sup>3</sup>. Der Bewegungsbeweis des hl. Thomas wird vorausgesetzt; denn er war schon für die Alten « ein hinreichendes Argument für den Erweis des Daseins Gottes », obgleich sie sich auf eine primitive Erfahrung stützten<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Alloc. v. 21.11.1951. AAS 44 (1952) 41.

<sup>2</sup> Pius XII. sagt, daß die Existenz und den Umfang der Veränderlichkeit « bisher kein menschlicher Verstand zu ahnen vermochte ». (A. a. O. p. 33.) Also hat sie auch Heraklit nicht geahnt. Außerdem sagt der Heilige Vater « quasi », um anzudeuten, daß es nicht im Sinne Heraklits zu verstehen sei. Schließlich lesen wir in der Rede nicht « mozione » (Bewegtheit), sondern « mutabilità » (Beweglichkeit).

<sup>3</sup> Alloc. a. a. O. 32.      <sup>4</sup> Ebend.

2. Wurde der Bewegungssatz durch diese Rede freigegeben? Mit der Beantwortung dieser Frage steht und fällt auch das neue Weltbild. Da nun der Heilige Vater den Bewegungsbeweis des hl. Thomas ausdrücklich anerkennt und von allen anderen Beweisen zwecks Auswertung der empirischen Erkenntnisse der Naturwissenschaft bevorzugt, so ist wohl damit auch der Bewegungssatz bestätigt. Denn es gibt keinen « ersten Weg » ohne Bewegungssatz. Da aber M. sein Weltbild auf der Leugnung des Bewegungssatzes aufbaut, ist es kaum mehr zweifelhaft, daß der Heilige Vater, ebenso wie die klassische Philosophie, dieses Weltbild zurückweist.

Nebenbei sei bemerkt, daß schon der Ausdruck « freigegeben » sehr sonderbar klingt. Er macht den Eindruck, als würde die Kirche die freie, vernünftige Forschung irgendwie beschränken oder behindern, so daß die katholischen Gelehrten erst abwarten müßten, bis wieder ein Prinzip « freigegeben » werde. Die Kirche behindert die Forschung nicht, sondern sie bewahrt nur vor irrigen Ansichten und lenkt damit die fruchtbare Forschungsarbeit.

3. Wie steht es schließlich mit dem Gottesbeweis aus der Bewegung ohne Bewegungssatz? M. ist es nicht entgangen, daß die Unterscheidung der drei Mittel (*tre strumenti*), Glaube, Philosophie und Naturwissenschaft, gefährlich werden könnte. Um nun sein Weltbild zu retten, ist er bemüht, die Grenzen zu verwischen und den philosophischen Beweis aus der Bewegung mit dem naturwissenschaftlichen Beweis möglichst zu verquicken. Dadurch aber verliert der philosophische Beweis seine absolute Sicherheit; denn: *peiores sequitur semper conclusio partem*. Wenn wir ihn daher von der naturwissenschaftlichen Entdeckung von der Zeitlichkeit der Welt abhängig machen, dann haben wir heute noch keinen sicheren Gottesbeweis, da ja, wie der Heilige Vater erklärt, die Forschungen noch nicht abgeschlossen sind. M. schlägt nun vor, wir sollten von der Bewegtheit der Welt ausgehen und dann einen Gottesbeweis aus der Bewegung *ohne* Bewegungssatz aufstellen. Ist aber, so fragen wir uns, ein solcher Beweis überhaupt denkbar? Er würde ja in sich schon einen Widerspruch enthalten, da sich der Bewegungssatz aus dem *Begriff* der Bewegung selber ergibt<sup>1</sup>. Der Heilige Vater unterscheidet daher ausdrücklich: Offenbarung, Metaphysik und Naturwissenschaft. Er sagt: « Es ist wohl wahr, daß die Tatsachen, die bisher über die Schöpfung in der Zeit festgestellt worden sind, keinen absolut zwingenden Schluß zulassen, im Gegensatz zu den Tatsachen der Metaphysik und Offenbarung, wenn es sich um die Schöpfung schlechthin, und der Offenbarung allein, wenn es sich um die Schöpfung in der Zeit handelt. Die naturwissenschaftlichen Tatsachen, von denen wir eben gesprochen haben, fordern noch weitere Forschungsarbeiten und Bestätigungen. Die Theorien, die sich auf sie gründen, bedürfen noch weiterer Entwicklung und Begründung, um einen sicheren Ausgangspunkt zu finden für eine Beweisführung, die in sich außerhalb des eigentlichen Bereiches der Naturwissenschaft liegt »<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. in dieser Zeitschrift 2 (1955) 321, Anm. 4.

<sup>2</sup> Alloc. a. a. O. 41.

Dieser wichtige Text umfaßt so ziemlich alles, was wir gegen M. einzuwenden haben. 1. Die Beweise des hl. Thomas, vorab die *prima via*, für die Schöpfung schlechthin sind absolut sicher. 2. Die philosophischen Beweise (Metaphysik) für die Zeitlichkeit der Welt sind streng zu unterscheiden von den naturwissenschaftlichen. 3. Letztere Beweise sind noch nicht zwingend.

M. will nun nur die naturwissenschaftlichen Beweise gelten lassen und meint, man könne aus der Bewegtheit der Welt die Existenz eines aseischen Seienden ohne Bewegungssatz nachweisen. Der Heilige Vater hingegen lehrt, daß man zur Zeit die Existenz Gottes naturwissenschaftlich noch gar nicht sicher nachweisen kann, sondern nur dann, wenn nachgewiesen wird, daß die Welt einen Anfang in der Zeit hatte. Nun läßt sich aber dieser Anfang nur dann nachweisen, wenn die Materie nicht von Natur aus bewegt angenommen wird, sondern nur beweglich<sup>1</sup>. Da nun M. eine aus sich bewegte Materie annimmt, läßt sich nach ihm die Existenz Gottes weder philosophisch noch naturwissenschaftlich nachweisen, weil es unter dieser Voraussetzung der Naturwissenschaft nie gelingen wird, einen solchen Anfang zu beweisen. Der Grund ist folgender: Die moderne Naturwissenschaft unterscheidet zwischen Kraft und Stoff. Der Prozeß begann mit einem Stoff von ungeheurer Energie<sup>2</sup>. Hätte nun der Prozeß, der kraft der Energie der Materie abläuft, von Ewigkeit her gedauert, hätte die Energie unendlich sein müssen. Damit hätten wir aber keine Materie mehr, sondern eine in sich gleichbleibende unendliche Energie<sup>3</sup>. Es wäre nie zu einer Bewegung oder zu einem Entwicklungsprozeß gekommen. Somit ist die Energie endlich groß und konnte nicht größer sein, als es für die Materie tragbar ist. Damit wird die Endlichkeit des Prozesses *a parte ante* bewiesen; diesem entspricht das Ende des Prozesses im Entropiemaximum, das einen vollkommenen Stillstand bedeutet<sup>4</sup>. Dieser Zustand besagt aber nicht, daß sich alles ins Nichts auflösen muß, sondern nur die Negation jeder wenigstens noch merklichen Bewegung. Soweit der Grundgedanke des naturwissenschaftlichen Beweises.

Wie sieht nun aber dieser Beweis nach dem neuen Weltbild aus? M. geht vom bewegten Sein aus. Die Bewegung ist dem Stoff wesentlich und daher untrennbar mit ihm verbunden<sup>5</sup>. Ist der Stoff vorhanden, so ist *eo ipso* auch die Bewegung gegeben. Es braucht daher keine Energie, um die Bewegung auszulösen und den Prozeß in Gang zu halten; es genügt die Existenz der Materie. Daraus entsteht aber kein geradliniger Prozeß, sondern eine ewige Bewegung. Man kann jetzt unmöglich mehr beweisen, daß die Welt einmal angefangen hat; denn die Bewegung kann dann ebenso ewig

<sup>1</sup> Der Heilige Vater unterscheidet zwischen Materie mit ihrer *mutabilità* und der Energie als Prinzip der Bewegung (*mozione*).

<sup>2</sup> Vgl. *Alloc. a. a. O.* 38.

<sup>3</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Phys.* VIII 9.267, b, 17 s.

<sup>4</sup> *Alloc. a. a. O.* 38.

<sup>5</sup> « Niemand mehr kann heute im Ernst behaupten, Bewegung sei etwas zum Sein der Welt Hinzugekommenes und von ihm Trennbares » (GBB 52).

angenommen werden wie der Stoff selber. Man kann jetzt nicht mehr sagen, was sich verändert, ist zeitlich, d. h. von beschränkter Dauer, weil ja der Stoff nicht notwendig nur eine bestimmte Zeit existiert. Er kann ebenso gut immer sein. Naturwissenschaftlich läßt sich daher die Zeitlichkeit der Welt nicht mehr beweisen, weil ein solches Argument eine *petitio principii* wäre. M. müßte nämlich sagen: Die Materie ist zeitlich, weil der Prozeß (Bewegung) zeitlich ist; und der Prozeß ist zeitlich, weil die Materie zeitlich ist. Er findet also für den Nachweis der Zeitlichkeit der Welt keinen Anhaltspunkt mehr. Aber nehmen wir an, er könnte den Anfang nachweisen, dann käme er nie zu einem Stillstand der Bewegung, von dem der Heilige Vater spricht. Er müßte denn annehmen, daß mit der Bewegung auch die Materie verschwindet.

Aber diese Auffassung ist auch widersinnig. Wollten wir nämlich das Werden und die Bewegung aus dem Beweglichen erklären, so wäre das genau so, als wollten wir den Widerspruch zum Prinzip machen, wie Garrigou-Lagrange treffend bemerkt<sup>1</sup>.

M.s Auffassung ist aber auch unkirchlich. Nach ihm hätten wir nämlich überhaupt noch keinen schlüssigen Gottesbeweis, sondern müßten erst abwarten, bis uns jemand einen Gottesbeweis aus der Bewegung ohne Bewegungssatz konstruiert. Nun, abgesehen davon, daß sich niemand finden wird, der dieses Kunststück vollbringen könnte, hatte die Kirche, als sie die Erklärung über die Beweisbarkeit Gottes aussprach, nicht die zukünftigen Beweise vor Augen, sondern die Beweise der *philosophia perennis*, die aber nicht erst mit M. und dessen geistigen Epigonen beginnt, sondern bereits bei Sokrates, Plato und Aristoteles<sup>2</sup>. Die kirchliche Erklärung wäre also wenigstens damals falsch gewesen.

Wir müssen daher notwendig den Begriff der Kraft einschalten, um von einer begrenzten Dauer des Prozesses reden zu können. Die Kraft läßt sich aber nur auf Grund des Bewegungssatzes feststellen. Nehmen wir hingegen die Kraft hinweg und denken wir uns die Materie aus sich bewegt, kommt weder ein Anfang noch ein Ende in Frage. Diese Materie wäre nämlich ebenso aseisch bewegt, wie Gott aseisch unbewegt ist<sup>3</sup>. Man kann dann nicht mehr sagen, die Materie sei ein kontingentes Sein; denn diese Kontingenz müßten wir aus einem anderen Grunde beweisen, nicht aber aus der Bewegung. Der Gottesbeweis aus der Bewegung ohne Bewegungssatz ist daher undenkbar.

Zur größeren Übersicht und Klarheit bringen wir die Beweise in Form. Der Einfachheit halber wählen wir den Konditionalbeweis.

<sup>1</sup> « Dire que le devenir est à lui-même sa raison, c'est mettre la contradiction au principe de tout. » Dieu, a. a. O. 242.

<sup>2</sup> THOMAS, S. th. I 44, l. c. Vgl. Denz. 2145. Aus der Bewegung können wir aber nicht ohne den Bewegungssatz Gott « *tanquam causam per effectus* » beweisen. Daß wir die Existenz Gottes beweisen können, erklärt die Kirche auf Grund der Offenbarung; *wie* wir sie zu beweisen haben, lehrt sie uns durch den Hinweis auf die *philosophia perennis*. Vgl. « *Humani generis* », a. a. O. 571 s.

<sup>3</sup> Aus diesem Grunde ist Heraklit Atheist. Vgl. CLEMENS ALEX., Strom. V 14. PG 9. 160.

## I. Philosophischer Beweis aus der Bewegung nach Thomas :

Wenn es eine Bewegung gibt, so gibt es auch einen unbeweglichen Beweger = Gott; nun aber gibt es eine Bewegung. Ergo existiert Gott.

Die Minor dieses Beweises wurde seinerzeit von Zeno bestritten. Er wurde von Aristoteles widerlegt. Der hl. Thomas nimmt die Existenz der Bewegung als eine Erfahrungstatsache hin. Der Heilige Vater zeigt nun, daß die Bewegung viel häufiger ist, als Thomas nur ahnen konnte. Daher gewinnt dieser Beweis für die Gegenwart an Bedeutung und Aktualität, da uns überall im Makrokosmos wie im Mikrokosmos die Bewegung entgegentritt. Hiefür muß es einen ersten Beweger geben, und dieser ist Gott, falls die Maior richtig ist.

In der Major braucht nur die Konsequenz bewiesen zu werden. Das geschieht durch die zwei metaphysischen Prinzipien : *Omne quod movetur ab alio movetur* und *In moventibus non est procedendum in infinitum*. Diese Prinzipien sind gleichsam das Herzstück der *prima via*. Wer sie leugnet, der leugnet *ipso facto* den Beweis aus der Bewegung <sup>1</sup>.

## II. Der Gottesbeweis aus dem Anfang der Welt :

Wenn die Welt zu existieren angefangen hat, gibt es einen Schöpfer der Welt; nun aber hat die Welt zu existieren angefangen. Ergo.

Die Maior wird wiederum mit einem metaphysischen Prinzip bewiesen : *Quidquid existere incipit, causam efficientem habet*. — Die Minor hat ihre besondere Schwierigkeit. Sie konnte von den Alten nicht bewiesen werden. Heute hingegen ist man daran, sie ernstlich zu beweisen. Weil es nun vor allem die Naturwissenschaft ist, die uns die Minor zu beweisen hat, wird dieser Beweis auch der naturwissenschaftliche genannt. Er bedarf aber ebenso wie der erste Beweis der metaphysischen Prinzipien, wie der Heilige Vater ausdrücklich hervorhebt. Die Naturwissenschaft bietet nur die Voraussetzung für die « Beweisführung, die in sich außerhalb des Bereiches der Naturwissenschaft liegt » <sup>2</sup>.

Das sind nun die Beweise, die der Heilige Vater in der erwähnten Rede behandelt. Wie stellt sich M. dazu? Er begeht u. E. vor allem drei Fehler :

1. Er leugnet die Maior des ersten Beweises <sup>3</sup> und damit den Beweisbeweis des hl. Thomas, während ihn der Heilige Vater als sicher annimmt <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. GARRIGOU-LAGRANGE, a. a. O. 242.

<sup>2</sup> Alloc. a. a. O. 41.

<sup>3</sup> Beim Gottesbeweis des Heiligen Vaters, sagt M., « fehlen vor allem die drei grundlegenden Voraussetzungen des hl. Thomas : Bewegungssatz, Bewegerreihe und deren Endlichkeit. Sie waren schon längst eine Belastung des Gottesbeweises und unter besserqualifizierten Scholastikern umstritten. Gewiß ist durch Stillschweigen weder für noch gegen sie entschieden. Aber sie sind übergangen. Der Gottesbeweis ist so entlastet. Mit Recht. Denn mit umstrittenen Prämissen läßt sich kein überzeugender Beweis führen. Außerdem hat sich das Welt- und Bewegungsbild so verändert, daß die damals sinnvolle Anwendung dieser drei Voraussetzungen heute nicht mehr möglich scheint » (GBB 55).

<sup>4</sup> Pius XII. bezeichnet die Beweise des hl. Thomas als « sicheren Reiseweg des Geistes zu Gott » (Alloc. a. a. O. 32) und als « hinreichende Argumente für den

2. M. behauptet, der unbewegliche Beweger, den Thomas erweist, sei nicht Gott<sup>1</sup>; der Heilige Vater hingegen erklärt, daß der unbewegliche Beweger, den der hl. Thomas mit der *prima via* beweist, derselbe (*il medesimo*) Schöpfergott ist, an den wir glauben<sup>2</sup>.

3. M. anerkennt nur mehr den naturwissenschaftlichen Beweis. Er setzt ihn an Stelle des philosophischen und sagt: « Ausdrücklich nennt er (der Heilige Vater) den Nachweis des Schöpfers aus der Fatalität der Bewegungsrichtung, ja des Erschaffers in der Zeit aus dem Anfang der Welt. Das ist der *Übergang* vom Gottesbeweis aus der Weltbewegung, den Thomas für den überzeugenderen hielt, zum Gottesbeweis aus dem Anfang der Welt und ihrer Bewegung. Thomas und mit ihm Pius XII. hält ihn für den überzeugendsten. Aber Thomas konnte ihn nicht führen, weil alle Voraussetzungen dafür fehlten, während der Papst diese Voraussetzungen heute immer mehr, wenn auch nicht endgültig gegeben sieht »<sup>3</sup>.

Das heißt also, daß der Gottesbeweis, den der hl. Thomas und Pius XII. für den überzeugendsten halten, heute noch problematisch ist. Wie mag es dann erst mit den übrigen Gottesbeweisen bestellt sein? Vgl. jedoch Denz. 2145! Das ist zugleich auch das konkrete Ergebnis der weltbildvergleichen- den Thomasforschung.

Erweis des Daseins Gottes » (ebend.). Schließlich nennt er sie « *le classiche prove dell'Angelico, specialmente quelle desunte dal moto e dall'ordine dell'universo* » (ebend.).

<sup>1</sup> « Wenn Thomas erklärte, der erste unbewegte Beweger sei das, was alle oder was wir unter Gott verstehen und so nennen, so ist das eine religionsgeschichtliche Behauptung, die heute nicht mehr so selbstverständlich klingt wie damals. Wir denken vorsichtiger. Der erste unbewegte Beweger war ein wissenschaftlicher, Gott dagegen ist ein religiöser Begriff. Die Gottesvorstellungen der Menschen waren und sind aber sehr verschieden. Der unbewegte Beweger ist nur eine von ihnen. Sie war und ist ebensowenig allgemein verbreitet wie die des unerschaffenen Schöpfers. Am wenigsten aber ist das unser Gottesbegriff. Wir denken uns Gott als den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde. Das ist der einzige (*monos*) ohne seinesgleichen. Jener aber ist einer (*heis*), wenn auch der erste unter seinesgleichen, nämlich unter anderen unbewegten Bewegern » (GBB 57).

<sup>2</sup> Alloc. a. a. O. 42. Ferner schließt der Heilige Vater an drei Stellen aus der Bewegung auf eben diesen Gott, den er « dem Wesen nach unveränderlich » (ebend.) nennt, und schließt dann mit Bezug auf den ersten Gottesbeweis des hl. Thomas: « Worin liegt also die Bedeutung der modernen Wissenschaft für jenen Gottesbeweis, der auf der Veränderlichkeit des Kosmos beruht? Durch ihre exakten und in das einzelne gehenden Forschungsarbeiten im Makrokosmos und Mikrokosmos haben die modernen Wissenschaften jene Erfahrungsgrundlage beachtlich erweitert und vertieft, auf welche jene Beweisführungen sich gründen und von wo aus man auf die Existenz eines *Ens a se* schließt, das seiner Natur nach unveränderlich ist » (ebend.).

<sup>3</sup> GBB 58 f.

## Schluß

M. hat uns in seinen Schriften die Grundgedanken des neuen Weltbildes in aller Offenheit und Klarheit dargelegt. Wir haben sie von der thomistischen Philosophie her zu beleuchten gesucht. Mit seiner Antwort (KW) auf unseren Artikel hat er uns keinen geringen Dienst erwiesen. Er hat seine Anschauung in manchen Punkten noch genauer präzisiert und damit gezeigt, daß wir ihn wenigstens in den wesentlichen Zügen nicht mißverstanden haben. Somit gelten auch die Gründe, die wir dagegen vorgebracht haben. Seine Anstrengungen, diese Gründe zu entkräften, lassen die Unhaltbarkeit des neuen Weltbildes nur umso deutlicher erscheinen<sup>1</sup>. Diese sogenannte weltbildvergleichende Thomasforschung ist durchaus beherrscht von trügerischen Phantasievorstellungen und läßt die klare Verstandeserkenntnis peinlich vermissen. Vor allem krankt sie daher an dem Mangel einer wissenschaftlichen Methode. Es müßten nämlich zuerst die Grundbegriffe festgelegt werden. Die Definition ist das Prinzip des Beweises und der Beweis die unabdingbare Forderung jeder Wissenschaft<sup>2</sup>. In Bezug auf die Methode sind die weltbildvergleichenden Schriften M.s, speziell für die jungen Leute, geradezu Gift. Sie verwirren die Köpfe, vernebeln unsere herrliche philosophia perennis, untergraben das Ansehen des hl. Thomas und mißbrauchen selbst die Autorität des Heiligen Stuhles. Ein Urteil über die Kirchlichkeit des neuen Weltbildes steht uns nicht zu; das hat sich die Kirche selbst vorbehalten. Unsere Bedenken konnte aber der Artikel KW nicht zerstreuen. Wir fassen sie kurz in fünf Punkte zusammen:

1. Das Subjekt dieses Weltbildes ist auf Grund der adäquaten Selbstbewegung innerlich unmöglich.
2. Das Kausalitätsprinzip wird infolge der Leugnung des Bewegungssatzes unhaltbar.
3. Die «holistische» Auffassung der Welt bedeutet gemäß der Darstellung M.s substantiellen Monismus.
4. Die Beweisbarkeit der Existenz Gottes wird in Frage gestellt.
5. Die von der Kirche empfohlene philosophia perennis, d. i. die Philosophie des hl. Thomas, in der das neue Weltbild keinen Platz findet, soll durch eine neue bisher nicht näher bestimmte Philosophie ersetzt werden<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M. hat auch in W. u. W. 7 (1954) 241-250 und 401-416 unsere Argumente zu widerlegen gesucht. Wir wollen hier nicht näher darauf eingehen, da uns dies wohl zu weit führen möchte. Unsere Absicht war ja nur, das neue Weltbild mit der klassischen Philosophie zu konfrontieren.

<sup>2</sup> ARIST. Anal. post. II 3. 90, b, 24; Met. XIII 4. 1078, b, 17 und 24. In dem gewiß aner kennenswerten Bestreben, der Philosophie über den — allerdings nur scheinbar — toten Punkt hinwegzuhelfen, versuchte M. über Aristoteles und Thomas hinauszugehen, wurde aber dabei in die vorsokratische Periode zurückgeführt und teilt damit das Los aller derartiger Versuche. Denn nur die thomistische Philosophie kann einen wahren Fortschritt versprechen. «Humani generis», AAS 42 (1950) 573.

<sup>3</sup> Die ablehnende Haltung des romanischen Kulturkreises dem neuen Weltbild gegenüber kann jetzt nicht mehr überraschen. Vgl. NRT 64 (1937) 439 und



Wir wollen diese Kontroverse mit einer Alternative schließen: Entweder nehmen wir den Bewegungssatz an, dann dürften wir keinen Grund haben, von einem philosophischen Wandel im Weltbild zu reden; oder wir nehmen ihn nicht an, dann dürfte bereits klar sein, was wir zu erwarten haben.

Damit glauben wir einigermaßen auch dem Auftrage des Heiligen Vaters entsprochen zu haben: « Errantibus amica praebeatur manus, nihil autem indulgeatur opinionum erroribus »<sup>1</sup>.

## Hat Philipp der Kanzler die Summa Duacensis verfaßt ?

VON PIUS KÜNZLE O. P.

Bekanntlich ist die Existenz der sog. Summa Duacensis noch nicht sicher bewiesen. Äußere Zeugnisse dafür fehlen. Ihren Namen verdankt sie Msgr. Glorieux, der sehr gute Gründe dafür vorbrachte, daß die Quaestionen, bzw. Artikel 60-77 und 84-113 in Douai 434 I, f. 59a-62a bzw. 65c-70a als Fragmente einer bis anhin nicht weiter bezeugten Summa anzusehen seien<sup>2</sup>. Jedenfalls könne es sich nicht um nachträglich redigierte Schuldisputationen handeln, wie aus der einheitlichen Konzeption ersichtlich sei. Besonders sprechen auch die häufigen und zum Teil ausgiebigen Einteilungsschemen mit Verweisen nach vor- und rückwärts für das Vorliegen einer Summa<sup>3</sup>. Trotzdem die Existenz dieser Summe nicht besser erwiesen ist und ihr, wie es einstweilen scheint, keine große Bedeutung beschieden war, beansprucht sie ein Interesse, das in keinem Verhältnis zu ihrem bescheidenen Rufe steht. Dies deswegen, weil die nach übereinstimmendem Urteil der Literarkritiker später entstandene Summa de bono des Kanzlers Philipp unleugbare und sehr weitgehende Parallelen aufweist, sodaß die Originalität Philipps auf dem Spiele steht.

V. Doucet O. F. M. hat unlängst äußerst wertvolle Aufschlüsse über die Eigenart der ganzen Hs Douai 434 vorgelegt<sup>4</sup> und dabei auch das

440; 73 (1951) 105; ferner RSPT 35 (1951) 633; 36 (1952) 478; Revista de Filosofia 11 (1952) 676. Daher hat auch der IV. Internationale Thomistenkongreß (1955) in Rom, der sich speziell auch mit dem Verhältnis des Thomismus zur modernen Naturwissenschaft befaßte, von diesem Weltbild keine Notiz genommen. Silence éloquent! Vgl. außerdem H. M. BRAUN O. P., « Hylosystemismus oder Hylomorphismus » in DTF 16 (1938) 420-458; NIEDERMEYER, Handbuch d. speziellen Pastoralmedizin, 6. Bd. (1949-52); ders. Philosophische Propädeutik der Medizin (1955), s. Index: Mitterer, Albert.

<sup>1</sup> PIUS XII. Alloc. 17.9.1946, AAS 38 (1946) 385.

<sup>2</sup> P. GLORIEUX, La Summa Duacensis. RTAM 12 (1940) 104-135. — Die Numerierung der Quaestionen erfolgt nach P. GLORIEUX, Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434. RTAM 10 (1938) 123-152, 225-267.

<sup>3</sup> P. GLORIEUX, La Summa Duacensis, 105.

<sup>4</sup> V. DOUCET, A travers le manuscrit 434 de Douai. Antonianum 27 (1952) 531-580.