

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 5 (1891)

Artikel: Die Lehre des Hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung [Fortsetzung]
Autor: Esser, Thomas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762083>

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: 19.02.2026

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

12. kann der Wille die Bewegung Gottes aktiv, d. h. durch einen A k t modifizieren, abschütteln, oder zu einem Einzelgut hinlenken.

Ob das judicium sapientiorum mit dieser Theorie sich einverstanden erklärt? Wir bezweifeln es sehr. Es ist immer dieselbe Erscheinung. Die Menschen sind seit dem Entstehen der großen Reformation, richtiger gesprochen, seit der großen Revolution derart auf ihre Freiheit, eigentlich Unabhängigkeit versessen, daß sie, um dieselbe zu verteidigen, bereitwillig Gottes Rechte preisgeben. Der edle Ritter erlaubt noch gnädig, daß Gott ihm Knappendienste leiste, sich ihm gehorsam zur Verfügung stelle. Er, der freie Mann muß über Gottes Thätigkeit disponieren, dieselbe nach Gutdünken modifizieren und beliebig dirigieren können, sonst betrachtet er es als unerhörten Eingriff in seine Rechte, in das Eigentum eines freien Mannes. Frei, unabhängig, Gott übergeordnet, das sind in dieser Theorie identische Begriffe. Selbstbestimmung bedeutet soviel als Alleinbestimmung und aktive Bestimmung des unbestimmten von Gott ausgeübten Einflusses!

DIE LEHRE DES HL. THOMAS BEZÜGLICH DER MÖGLICHKEIT EINER EWIGEN WELTSCHÖPFUNG.

Von Fr. THOMAS ESSER, Ord. Praed.

II.

In unserm ersten Artikel haben wir als Lehre des Aquinaten den Satz aufgestellt, daß die Vernunft es mit ihrem Denkprozeß bezüglich der Frage, ob die von Gott erschaffene Welt einen Anfang habe, nicht zu absoluter d. h. metaphysischer Gewissheit zu bringen vermöge, daß sie vielmehr in dieser Beziehung auf den Glauben angewiesen sei.

Wollte die Philosophie uns über die genannte Frage metaphysische Gewissheit geben, so müßte sie entweder beweisen, daß die Welt keinen Anfang haben konnte, oder daß sie einen solchen haben mußte. Ein Beweis muß ja zur evidenten

Erkenntnis führen, dass das Bewiesene so sein müsse und nicht anders sein könne.

Dass die Welt einen Anfang habe, kann aber weder als notwendig, noch als unmöglich bewiesen werden.¹⁾ Die Gründe, welche für das eine, wie für das andere vorgebracht werden, sind nicht nötigend. Diejenigen, welche für die Notwendigkeit einer ewigen Welt vorgebracht werden, widerlegt der hl. Thomas mit Leichtigkeit (bes. Contr. Gent. lib. 2 cap. 31ff.); denjenigen, welche für die Unmöglichkeit einer ewigen Welt angeführt werden, spricht er nicht alle Wahrscheinlichkeit ab, wohl aber strenge Beweiskraft. Verlangt man, so fügt er hinzu, nicht mehr als wahrscheinliche Gründe (und eine diesen entsprechende moralische Gewissheit), so werden dieselben viel wirksamer aus der Konvenienz eines Anfangs der Welt mit Rücksicht auf die Absicht Gottes bei der Schöpfung hergenommen. Handelt es sich aber, wie hier, mit Rücksicht auf den Glauben, um metaphysische Gewissheit, so ist zu sagen, dass die vorgebrachten Gründe, weil nicht nötigend, unzureichend sind.

Dieses letztere darzuthun, ist die eigentliche Aufgabe, die der hl. Thomas sich stellt.

Um hierüber keinen Zweifel zu lassen, wollen wir das über seinen Standpunkt Gesagte nochmals mit seinen eigenen Worten wiederholen.

In seinem Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen (Dist. 1 q. 1 a. 5) stellt er zunächst zwei Ansichten einander gegenüber:

a) Opinio dicentium, quod mundus incepit esse postquam non fuerat, et similiter omne quod est praeter Deum; et quod Deus non potuit mundum ab aeterno facere — non ex impotentia ejus, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus (m. a. W. weil Ewig-sein und Geschaffen-sein sich widersprechen). Volunt etiam, quod mundum incepisse non solum fide teneatur, sed etiam demonstrative probetur.

b) Opinio dicentium, quod omne quod est praeter Deum, incepit esse; sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse,

ita quod mundum incepisse non potuit (wohl Schreibfehler für possit) demonstrari, sed per revelationem divinam (hoc) esse habitum et creditum.

Für diese zweite Ansicht entscheidet er sich selbst: „Et huic positioni consentio, quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc.“ Warum nicht? „Hoc ostendit debilitas rationum quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solatae. Et ideo — und das ist der tiefere Grund für seinen Standpunkt — potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur, si quis talibus rationibus inixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet.“¹

¹ Diese Erinnerung ist auch jetzt noch am Platz, da man uns im Interesse des Kampfes gegen den Materialismus bestimmen möchte, die Lehre des hl. Thomas aufzugeben. „Indem man dem Materialismus die Möglichkeit einer ewigen Welt zugibt, gibt man alle jene Beweise, welche gegen den Materialismus aus der Unmöglichkeit einer ewigen Welt geführt werden können, aus der Hand, gibt sie preis. Von dieser Seite kann man dann dem Materialismus gar nicht mehr beikommen, und was er immer von „unendlichen Zeiträumen“ faseln, wie er immer mit diesen wirtschaften möge: man kann ihn in dieser Richtung wissenschaftlich nicht mehr bekämpfen, man muss ihn gewähren lassen“ (Stöckl, im Katholik 1883 I. 359). — Hiergegen ist zunächst zu bemerken, dass der hl. Thomas dem Materialismus die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung in dem hier gemeinten Sinne nicht zugibt. Wer etwas zugibt, hält dasselbe für hinlänglich begründet. Das sagt der hl. Thomas aber nirgendwo, vielmehr widerlegt er, wie oben gesagt, alle Gründe, mit denen der Materialismus etwa versuchen möchte, seine Behauptung zu beweisen; das Einzige, was er sagt, ist dieses, dass auch das Gegenteil nicht mit nötigenden Gründen bewiesen ist. — Dass man aber alle jene Beweise, welche gegen den Materialismus aus der Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung geführt werden, aus der Hand gebe, das ist es gerade, was der hl. Thomas will. Stellt man dieselben als Beweise im vollen Sinne des Wortes auf, so setzt man sich der Gefahr aus, den Glauben verlacht zu sehen: denn nötigende Beweise sind es nun einmal nicht. Und das ist es, was der hl. Thomas vorsätzlich darthut. Seine Darlegung klarzustellen und zu prüfen, das ist es, was wir in diesen Aufsätzen unternommen haben. Wenn wir also seine Lehre aufrecht halten, so geschieht dieses nicht etwa, wie Stöckl nahelegt, „propter auctoritatem S. Thomae“ (a. a. O. S. 360), sondern wegen des Gewichtes seiner

Was ist demnach von diesem kritisch-apologetischen Standpunkte aus des Aquinaten Entscheidung? Er sagt:

1. Dass die Welt einen Anfang habe, kann (*de jure*) nicht demonstrativ bewiesen werden.
2. Die hierfür angeführten Beweise sind tatsächlich (*de facto*) nicht demonstrativ, „*non necessariae*“.

I. Der zeitliche Anfang der Welt kann nicht demonstrativ bewiesen werden.

1. In der Sum. theol. 1. q. 46 a. 2 sagt der englische Lehrer mit der ihm eigenen, alles erschöpfenden Kürze: „*Novitas mundi*

Gründe. Es ist überhaupt befremdend, im Munde eines Philosophen wiederholt die Frage zu hören, „was es denn noch für ein Interesse habe, diese Lehre aufrecht zu halten.“ Philosophiert man denn etwa aus Interesse, und nicht vielmehr um der Wahrheit willen? Zwar kann man sich aus Interesse an die Behandlung einer bestimmten Frage heranmachen, oder aus Interesse sie unberücksichtigt lassen. Übernimmt man es aber einmal, dieselbe zu behandeln, so kann die Beantwortung nur von der erkannten Wahrheit bestimmt werden. Das „Aufrechthalten“ einer Lehre darf demnach in keiner Weise vom Interesse abhängig gemacht werden, sondern nur von der Erkenntnis ihrer Richtigkeit. — So beantwortet sich auch die Frage Stöckls, auf die er selbst keine Antwort zu geben weiß (S. 351), nämlich „warum der hl. Thomas in dieser Frage dem Moses Maimonides gefolgt sei“ (S. 350). Das muss, so meint er wiederholt, stets auffallend bleiben. Aber wie, wenn der hl. Thomas diese Auffassung für die richtige hielt? Dass ihm dieselbe aber als richtig erschien, hat er hinlänglich dargethan. — Was endlich Stöckl hinzufügt, dass man in diesem Falle dem Materialismus mit seiner Behauptung einer ewigen Welt gar nicht beikommen könne, sondern ihn gewähren lassen müsse, folgt durchaus nicht aus den gegebenen Prämissen. Was der Materialismus zu beweisen hat, ist dieses, dass die Welt tatsächlich ewig ist. Dass aber jede seiner Behauptungen in dieser Beziehung unbegründet ist, können wir, mit dem hl. Thomas, mit Leichtigkeit (*à merveille*, wie Jourdain [La philos. de S. Thomas d'Aquin. Paris 1858. I. 239] sagt) nachweisen, ohne dass wir soweit gehen, die absolute Notwendigkeit eines Anfanges der Welt beweisen zu wollen. Letzteres hieße dem Aquinaten zufolge, plus sapere quam oportet sapere. — Damit verwehren wir aber, wohlgemerkt, keinem, für die Unmöglichkeit einer ewigen Welt Wahrscheinlichkeits- oder Konvenienz-Gründe vorzubringen; nur dürfen dieselben nicht demonstrative, folglich nötigende Beweiskraft in Anspruch nehmen.

non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi.
— Demonstrationis enim principium est quod quid est (d. h. das in der Definition ausgedrückte Wesen). Unumquodque autem secundum rationem sua speciei (in der Definition wird eben nur der Artbegriff ausgedrückt) abstrahit ab hic et nunc; propter quod dicitur, quod universalia (z. B. der Allgemein- oder Art-Begriff Mensch) sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest, quod homo, aut coelum, aut lapis, non semper fuit.

Similiter etiam (novitas mundi non potest demonstrationem recipere) ex parte causae agentis — quae agit per voluntatem, voluntas enim Dei ratione investigari non potest nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt, quae circa creaturas vult.¹

Mit diesen wenigen Worten thut der Heilige in seinem vollendetsten Schlusswerk — abgesehen von der Widerlegung der Gegengründe — unsere ganze Frage ab. Und wirklich scheint ein Beweis für den Anfang der Welt nur hergenommen werden zu können entweder aus ihrem Wesen — wenn gezeigt werden könnte, dass dieses mit der Ewigkeit unverträglich wäre; oder aus ihrer Ursache — wenn dargethan werden könnte, dass diese nur in der Zeit die Welt hätte erschaffen können. Das letztere kann nicht dargethan werden, denn Gottes freier Wille ist Ursache der Welt. (Wäre die Schöpfung nicht eine Setzung seines freien Willens, sondern ein Ausfluss seiner Natur, so müfste dieselbe sogar ewig sein.) Dass aber Gott, wenn er gewollt hätte, von Ewigkeit hätte schaffen können, kann nicht in Abrede gestellt werden, wenn man nicht behaupten will, Gott habe später eine Macht erlangt, die er nicht von Ewigkeit

¹ Diesen letztern Beweis drückt der hl. Thomas anderswo (Quodlib. III. art. 31) so aus: „Ea quae simplici voluntati divinae subsunt, demonstrative probari non possunt, quia, ut dicitur 1. Cor. 2, 11, quae sunt Dei, nemo novit, nisi Spiritus Dei. Creatio autem mundi non dependet ex alia causa nisi ex sola Dei voluntate. Unde ea quae ad principium mundi pertinent, demonstrative probari non possunt.“ Wir machen auf den Nachdruck aufmerksam, mit welchem der hl. Thomas wiederholt: demonstrative probari non possunt.

besessen hätte. Die innere Widerspruchslösigkeit vorausgesetzt, kann also nicht bezweifelt werden, dass Gott von Ewigkeit hätte schaffen können. Es fragt sich also bloß, ob ein innerer Widerspruch vorhanden ist, oder ob die beiden Begriffe „geschaffen“ und „ewig“ sich gegenseitig ausschließen. Nur so könnte aus dem Wesen der Welt die Notwendigkeit ihres zeitlichen Anfanges gefolgert werden.

Dass der hl. Thomas in diesem Sinne von Wesen der Welt redet, geht daraus hervor, dass er (loc. cit. ad 8) ausdrücklich erklärt: „intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit (d. h. potuerit esse) ab aeterno“, also irgend etwas, was geschaffen ist. Deshalb redet er unterschiedslos das eine Mal von einem einzelnen Geschöpf (aliquid), das andere Mal von der Gesamtheit der Geschöpfe (mundus). In beiden Fällen kommt ja lediglich der Gesichtspunkt des Geschaffenseins in Betracht; wie es auch in der Einleitung zu den vorcitierten Quaestio heißt: „Utrum creature semper fuerint; utrum eas incepisse sit articulus fidei.“ Und der Ausdruck „Welt“ wird in der Summa, weil ganz gleichbedeutend, abwechselnd gebraucht mit „universitas creaturarum“. In dem Geschaffensein kommen eben alle Geschöpfe überein, das ist allen ohne Ausnahme gleichmäßig eigen. In der Untersuchung über die (innere) Möglichkeit der Erschaffung der Welt von Ewigkeit kommen also nur die beiden Begriffe „Erschaffung“ und „Ewigkeit“ in Frage: ob sie sich gegenseitig ausschließen, oder miteinander verträglich sind. Also nicht „Welt als solche“ und „Ewigkeit“ stehen sich gegenüber, sondern nur „Welt als geschaffene“ und „Ewigkeit“. Darum redet der hl. Thomas auch von der Definition der geschaffenen Dinge, weil die Begriffserklärung eben die Dinge nicht in ihren besonderen, individuellen Eigenschaften ausdrückt, sondern nur in ihrem gemeinsamen Wesen als geschaffene. Wenn demnach auch dargethan werden könnte, dass einzelne Geschöpfe nicht ewig sein könnten („haec ratio particularis est“ S. Thom.), so würde das nur der Fall sein, weil sie solche, d. h. so geschaffene Geschöpfe sind, nicht aber weil sie Geschöpfe, d. h. erschaffen sind. Aus dem

Begriff des Erschaffenseins kann die Notwendigkeit des Anfangs nicht dargethan werden. Denn der Begriff des Geschaffenseins besagt nichts mehr als: aus nichts hervorgebracht sein. Und der Begriff der (*negativa et participata*) Ewigkeit (von der hier allein die Rede wäre, wie sich später zeigen wird) schliesst den Begriff des Hervorgebrachtesteins nicht aus: „*De ratione creationis est: habere principium originis, non autem durationis*¹ — nisi accipiendo creationem ut accipit fides“ (*De potentia q. 3 a. 14 ad 8*). Die ausführlichere Begründung dieser Lehre werden wir weiter unten geben.

Ein Bedenken könnte man gegen die obige Beweisführung erheben, nämlich bezweifeln, ob die vom hl. Thomas angeführten Beweisgründe erschöpfend seien. Sie reden nur von der sog. *demonstratio propter quid*, schliessen also die so weit ausgedehnte *demonstratio quia* ganz aus. Indessen bemerkt Kardinal Cajetanus sehr scharfsinnig: „*Cum mundus significat universitatem rerum, et extra universum nihil sit nisi caput ipsius, consequens est, quod nullus locus relinquatur demonstrationi quia ad inferendam novitatem mundi.*“ Von einem einzelnen Geschöpf aus argumentieren, wäre, wie vorher bemerkt, nicht entscheidend, da es sich nicht um ein bestimmtes, so oder so beschaffenes Geschöpf, sondern um Schöpfung schlechthin handelt.

Der hl. Thomas selbst drückt dieses an einer andern Stelle sehr schön aus — und der Leser wird es uns gewiss zugutehalten, wenn wir dieselbe trotz ihrer Länge wörtlich ausschreiben; kommt es uns ja vor allem darauf an, zu zeigen, was seine wirkliche Lehre ist. In der Quaest. Disp. *De potentia q. 3 a 17* sagt er: „*Aliter dicendum est de productione unius particularis creaturae, et aliter de exitu totius universi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicujus singularis creaturae, potest assignari ratio, quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur*

¹ Mit der Unterscheidung zwischen *principium originis* und *principium durationis* kommt der hl. Thomas dem Sophisma zuvor: *Aeternum est quod caret principio; sed de ratione creaturae est habere principium; ergo creatura et aeternum repugnant.*

sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire, ex quo possit sumi ratio, quare sit tale vel tale; unde cum nec etiam ex parte divinae potentiae, quae est infinita, nec divinae bonitatis, quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet quod ejus ratio sumatur ex simplici voluntate producentis; ut si quaeratur, quare quantitas coeli sit tanta, et non major, non potest hujus ratio reddi nisi ex voluntate producentis . . . Nec obstat, si dicatur, quod talis quantitas consequitur naturam coeli vel coelestium corporum, sicut et omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas; quia sicut divina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis quam ad illam, ita non limitatur ad naturam cui debeatur talis quantitas, magis quam ad naturam cui alia quantitas debeatur. Et sic eadem redibit quaestio de natura, quae est de quantitate; quamvis concedamus, quod natura coeli non sit indifferens ad quamlibet quantitatem, nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam. Non sic autem potest dici de tempore vel temporis duratione. Nam tempus est extrinsecum a re, sicut et locus; unde etiam in coelo in quo non est possibilitas respectu alterius quantitatis vel accidentis interius inhaerentis, est tamen in eo possibilitas respectu loci et situs, cum localiter moveatur, et etiam respectu temporis, cum semper tempus succedat tempori, sicut est successio in motu et in ubi. Unde non potest dici, quod neque tempus neque ubi consequatur naturam ejus, sicut de quantitate dicebatur. Unde patet quod ex simplici Dei voluntate dependet, quod praefigatur universo determinata quantitas durationis, sicut et determinata quantitas dimensionis. Unde non potest necessario concludi aliquid de universi duratione, ut per hoc ostendi possit demonstrative, mundum semper (vel non semper) fuisse.“ — Zum Schluß des Artikels wird noch einmal die ganze Ausführung zusammengefaßt: „Praefixio mensurae temporis (mundo) dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut et voluit, quod coelum nec esset majus vel minus.“

Ganz richtig gesteht darum Vanhoonacker (*De rerum creatione ex nihilo*, Lovan. 1886 p. 57): „*Ex solo conceptu entis creati, abstrahendo a duratione ejus successiva, non putamus argumentum vere demonstrativum posse desumi; at vero — so fährt er dann jedoch fort — validam existimamus demonstrationem confici ex repugnantia, ut ab aeterno creata fuerit substantia vel series substantiarum successioni obnoxia.*“ Würde dieses wirklich demonstrativ bewiesen, so wäre das Ergebnis nichts anderes als eine physische Unmöglichkeit der Geschöpfe, immer gewesen zu sein. Der hl. Thomas fragt jedoch nach der metaphysischen Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Darum verkennt Vanhoonacker den Standpunkt des Aquinaten, wenn er zu seiner obigen Ausführung sagt (p. 60): „*Quantum ad demonstrationem petendam ex parte ipsius mundi, si supponatur, substantias mundanas creatas fuisse successioni obnoxias, negamus, tum non posse ex parte rei creatae probari ejus necessarium initium, tum demonstrationis principium esse debere τὸ quod quid est ipsius rei creatae.*“ (Sobald einmal die vorgenannte Bedingung beigefügt wird, kann man vom Wesen allein überhaupt nicht mehr reden.) *Demonstratio enim efficax deducitur ex natura durationis successivae rei inhaerentis;* unde immerito postulat S. Thomas, *ut demonstrationem instituamus ex considerata natura rei quatenus abstrahit ab hic et nunc*. — Handelte es sich dem hl. Thomas um was immer für einen Beweis für die Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung, so dürfte er allerdings jene Forderung nicht stellen. Dieselbe ist aber vollkommen berechtigt, wenn der Beweis zu dem von ihm verlangten Resultat führen soll. Deshalb macht er, wenn er von den Geschöpfen redet, durchaus keine Unterstellung („*si supponatur . . .*“), sondern nimmt Geschöpf in sensu formalis oder reduplicative qua Geschöpf. Und darin ist das „*successioni obnoxium*“ nicht enthalten. Übrigens werden wir später sehen, ob der Beweis, selbst unter dem angegebenen Gesichtspunkt, es bis zur *demonstratio* bringt.

Mit der bezeichneten Auffassung der Welt weicht der heil. Thomas also allen Unterscheidungen aus, welche Spätere in der

thetischen Behandlung unserer Frage in diesem Begriff glaubten machen zu sollen, sei es durch Unterscheidung der Welt, wie sie jetzt thatsächlich ist — in ihrer ganzen Einrichtung und in der Anordnung aller ihrer Teile —, von der Welt, wie sie eventuell, unter Annahme einer ewigen Schöpfung, sein könnte; sei es durch Unterscheidung verschiedener Klassen von Geschöpfen (*entia permanentia* und *entia successiva*) in ihr. Solche Unterscheidungen mögen da angebracht sein, wo man darzuthun sucht, daß die Ewigkeit mit der Welt in irgend einer Beziehung, oder wie immer unverträglich ist. Dieselben sind aber überflüssig, wenn man, wie der hl. Thomas, die Frage stellt, ob die innerliche oder wesentliche (metaphysische) Unmöglichkeit der Ewigkeit der Welt bewiesen sei. Auf diesen Unterschied zwischen physischer und metaphysischer Möglichkeit oder Unmöglichkeit wurde bereits im ersten Artikel aufmerksam gemacht. Für den hl. Thomas steht letztere in Frage. Nur wenn letztere bewiesen ist, haben wir metaphysische Gewissheit. Der hier in Rede stehenden metaphysischen Möglichkeit aber entspricht in Gott die *potentia absoluta*. Darum kann hier die Welt in ihrem Dasein, d. h. die Beschaffenheit der Geschöpfe oder die physische Konstitution der bestehenden Dinge durchaus nicht zum Ausgangspunkt des Beweises genommen werden. Wo immer von diesen die Rede ist, haben wir es mit der *potentia Dei ordinaria* und der ihr entsprechenden *potentia subjectiva* der Welt und der Weltdinge zu thun. Wir haben dann vor uns, was tatsächlich ist, aber nicht, was sein muß. Nehmen wir z. B. den Menschen, wie er jetzt ist, so ist es für ihn physisch, d. h. nach den jetzigen Gesetzen seiner Natur unmöglich, ein Jahrtausend zu leben. Heißt das aber, Gott könne nicht machen, daß er so lange lebte? Und wenn Gott dieses thäte, wäre deshalb das Wesen des Menschen geändert? Mag man uns also auch aus der Natur des Menschen und aus der Erfahrung beweisen, der Mensch könne kein Jahrtausend leben, so gibt uns das keine metaphysische Gewissheit. Dieser Beweis schließt Ausnahmen nicht aus. Es kann der Fall eintreten, in dem der Lehrsatz: der Mensch kann kein Jahrtausend

leben, unwahr ist. — Ebenso folgt aus der physischen Beschaffenheit des Accidenz mit Gewissheit, dass es für dasselbe (physisch) notwendig ist, einer Substanz, und zwar einer konnaturalen Substanz, anzuhafsten. Und doch findet im allerheiligsten Altarssakrament das Gegenteil statt, indem die Accidenzen des Brotes und Weines getrennt von den entsprechenden Substanzen vorhanden sind. Die allgemeine Behauptung, dass die Accidenzen eine Substanz als Träger verlangen, erleidet also hier eine Ausnahme. Das Naturgesetz ist hier, — wie es bei allen Wundern der Fall ist — durch den Urheber der Natur umgangen. Solche Ausnahmen können nicht eintreten, wenn etwas metaphysisch unmöglich, d. h. mit dem Wesen als solchen unverträglich ist. Weifs ich, dass Vernünftigkeit zum Wesen des Menschen gehört, so habe ich absolute (oder metaphysische) Gewissheit, dass ein Tier nie und unter keinen Umständen, auch nicht durch die potentia Dei absoluta, Mensch werden kann. Eine solche Gewissheit ist aber hier verlangt, weil es sich um einen in der Offenbarung enthaltenen Lehrsatz handelt. Von der Wahrheit eines geoffenbarten Lehrpunktes habe ich nämlich eine solche Gewissheit, die einen Irrtum gänzlich unmöglich macht. Fragt es sich also, ob eine solche Wahrheit für mich aus der natürlichen Erkenntnis (Wissen), oder aus der übernatürlichen (Glauben) fließt, so muss ich, wenn ich ersteres behaupte, nachweisen, dass ich metaphysische Gewissheit derselben besitze. Von diesem Standpunkt aus — und auf ihm steht der hl. Thomas — kann man also nicht von der thatsächlichen Beschaffenheit der Welt oder der physischen Konstitution der Geschöpfe ausgehen, sondern muss von ihrem Begriff ausgehen, und dieser Begriff ist — Geschöpf.

Dazu kommen noch einige logische Erwägungen. Wie schon früher bemerkt, bescheidet sich der hl. Thomas wegen des betonten apologetischen Momentes nicht mit einer wie immer beschaffenen Beweisführung, sondern fordert eine solche, die in jeder Beziehung und vollauf („usquequaque“) den Anforderungen einer Demonstratio entspricht. Und das thut denn doch nur die demonstratio propter quid. Sie allein wird allen Anforderungen

an die strenge sogenannte Beweisführung gerecht, nämlich, daß sie ausgehe von Sätzen, welche wahr, grundlegend unmittelbar erkannt, früher und bekannter als die Schlussfolgerung, und dazu deren Ursachen sind. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (1. q. 47 a. 1 ad 3): „Medium demonstrationis quod perfecte demonstrat conclusionem, est unicum tantum; sed media probabilia sunt multa“. — Ferner verdient berücksichtigt zu werden, daß es sich hier nicht um das ob und was, sondern um das wie beschaffen des Subjektes handelt. Und gerade dieses (die sog. *passiones subjecti*) sind das eigentliche Feld der *demonstratio* im strengsten Sinne, also der *demonstratio propter quid*. Mit Recht werden also hier indirekte Beweise, ab *absurdo*, ab *impossibili* u. s. w., als unzurückhend zurückgewiesen.

2. In dem kleinen Opusc. (Ed. Rom. 27; ed. Parm. 23) *de aeternitate mundi contra murmurantes* stellt der heil. Thomas denselben Beweis noch schärfer auf.¹ Er fragt sich nämlich: Ist es möglich, daß etwas immer gewesen und doch von Gott hervorgebracht sei? Wenn man sagt, das sei nicht möglich, so kann man sich nur auf einen von diesen beiden Gründen stützen:² entweder Gott konnte ein solches Ding, welches immer gewesen wäre, nicht hervorbringen — oder ein

¹ Herr Frohschammer glaubt eine Verschiedenheit zwischen diesem Opusc. und der Summa herauszufinden. Er sagt (S. 515): „Sowohl in der Summa contr. Gent. (lib. 2. cap. 38) als in der Sum. theol. (1. q. 46 a. 2) erörtert Thomas dieses Thema, insbesondere aber ist ihm noch die Abhandlung „*De aetern. mundi (contra murmurantes)*“ gewidmet. In dieser sucht er mehr zu zeigen, daß die Welt als immer bestehend, als anfangslos (wissenschaftlich) behauptet werden könne, während er in der Sum. theol. mehr darzuthun strebt, daß die Zeitlichkeit oder der Anfang der Welt unbeweisbar sind“. — Dasselbe findet sich wörtlich bei Krause (loc. cit. p. 3): „Thomas fusius disserit de hoc genere in opere suo Sum. theol. . . . et in Sum. contr. Gent. . . . et in peculiari quādam commentatione quae inscribitur „*De aetern. mundi (contra murmurantes)*“. In hac magis enititur, ut mundum initio carere posse, in illa (?), ut initium mundi demonstrari non posse nobis persuadeat“.

² Auch diese Fassung zeigt wieder, daß der hl. Thomas sich auf eine kritische Prüfung von Gründen beschränkt.

solches Ding konnte, wegen innern Widerspruches, nicht hervorgebracht werden. Ist das zweite nicht der Fall, so kann bezüglich des ersten kein Zweifel obwalten; denn die unendliche Macht Gottes erstreckt sich auf alles, was innerlich möglich ist. Besteht demnach zwischen dem Hervorgebracht-sein und Immer-sein kein innerlicher Widerspruch, so ist es unzweifelhaft, daß Gott potuit facere aliquid quod semper fuerit. (Wir setzen diesen Ausdruck aliquid her, um nochmals zu zeigen, daß der hl. Thomas von der Welt nur unter dem Gesichtspunkt des Geschaffenseins redet.) Die ganze Frage dreht sich also darum: „utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium repugnat ad invicem vel non.“ — Ein solcher Widerspruch, fährt der hl. Thomas fort, ist nicht vorhanden. Derselbe könnte nur dadurch begründet werden, daß man entweder sagte, die wirkende Ursache müsse ihrer Wirkung der Dauer nach voraufgehen, oder das Nicht-sein (d. h. das Nichts) müsse der Dauer nach dem Sein vorausgehen.

An erster Stelle ist es jedoch nicht notwendig, daß bei der Schöpfung die bewirkende Ursache, nämlich Gott, woffern er es anders wollte, dem von ihm Verursachten der Dauer nach vorausgehe. Zwar findet ein solches Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung sich überall da, wo die Hervorbringung allmählich, nämlich auf dem Wege der Bewegung und Veränderung, erfolgt. Dort ist nämlich der Anfang der Handlung früher als das Ende, und die Wirkung ist erst das Resultat der nach und nach verlaufenden Thätigkeit. Man denke z. B. an das Verhältnis zwischen Baum und Frucht, oder zwischen Maler und Bild. Hier läge allerdings ein Widerspruch darin zu sagen, die Ursache brauche nicht der Dauer nach vor der Wirkung zu sein. Die Wirkung selbst braucht ja zum Eintreten Zeit, sie hat ein allmäßliches Werden, einen fortschreitenden Entwicklungsprozefs; also muß ihre Ursache unbedingt zeitlich früher da sein als ihr endliches (vollendetes) Eintreten. Dieser Art ist aber das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, welches wir gewöhnlich vor Augen haben; und das mag der

Grund sein, weshalb es uns schwer fällt, eine wirkende Ursache zu fassen, welche ihrer Wirkung der Dauer nach nicht voraufzugehen braucht. Ja, das ist bei manchen der Grund, weshalb sie sich leichthin für die Unmöglichkeit eines solchen Verhältnisses aussprechen. Gleichwohl gibt es natürliche Ursachen, welche ihre Wirkungen ohne irgend einen Vorbereitungs- und Bearbeitungs-Prozeß augenblicklich hervorbringen. Dieses Verhältnis findet z. B. statt zwischen dem Licht und der Erleuchtung, dem Feuer und der Erwärmung. In demselben Augenblick, wo das Licht beginnt, beginnt es auch zu leuchten. Bei der Hervorbringung oder Verursachung der Erleuchtung seitens des Lichtes kann man Anfang und Ende nicht unterscheiden; beide fallen zusammen; es ist ein augenblickliches Wirken und Werden. Sobald aber eine Ursache gesetzt wird, welche ihre Wirkung in dieser, augenblicklichen, Weise hervorbringt, kann kein Widerspruch darin gefunden werden, wenn behauptet wird, dieselbe brauche ihrer Wirkung der Dauer nach nicht voranzugehen.¹ Die Schöpfung ist aber keine Thätigkeit Gottes, die sich allmählich vollzieht und ihre Wirkung nach und nach hervorbringt, vielmehr fällt sie mit ihrer Wirkung zusammen. Schöpfen und Geschaffensein sind zugleich, in einem Augenblick. Das Sein schlechthin, oder das substanziale Sein, ist ja die Wirkung der Schöpfung — das was hervorgebracht wird; also schließt die Schöpfung notwendig einen Werdensprozeß (*ein moveri et mutari*) aus. Mithin lässt es sich nicht als notwendig darthun, daß Gott als Ursache, der Welt als Wirkung, der Dauer nach voraufgehe.

¹ Auf dieses Princip kommt der hl. Thomas häufig und bei verschiedenen Anlässen zu sprechen. So z. B. bezüglich der Empfängnis des Wortes Gottes (3. q. 33 a. 3 ad 1), bezüglich der Wesensumwandlung im allerheiligsten Altarssakrament (3. q. 78 a. 2) u. s. w. Dasselbe findet sich bereits beim hl. Gregor von Nazianz ausgedrückt: „*Perspicuum est, causam non continuo antiquiorem esse iis, quorum causa est; neque enim sol lucem tempore antecedit*“ (Orat. 29, [theol. 3]). — Und der heil. Augustinus schließt daraus mit dem hl. Thomas: „*Splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur, coaevis est illi, et esset coaeternus, si esset ignis aeternus*“ (De Trinit. lib. 6 cap. 1 n. 1).

Dasselbe ergibt sich aus einer andern Erwägung. Wenn eine Ursache gesetzt wird, die in demselben Augenblick, wo sie selbst gesetzt wird, ihre Wirkung nicht hervorbringen kann, so hat das seinen Grund darin, dass jener Ursache etwas an ihrer Vollendung fehlt; denn eine vollendete Ursache ist mit dem Verursachten gleichzeitig. Eine Ursache ist ja nur dann vollendete Ursache, wenn sie tatsächlich verursacht, d. h. wirkt. Gott fehlte aber niemals etwas an seiner Vollendung, also kann das von ihm Verursachte mit der Setzung seiner selbst (Gottes nämlich) gesetzt werden, und es ist nicht notwendig, dass er der Dauer nach vorher dasei. — Positiv ausgedrückt heißt dieses soviel als: Wenn immer Gott ist, kann er wirken; nun ist er aber von Ewigkeit, also kann er auch von Ewigkeit wirken.

Dazu kommt etwas anderes, was oben bereits angedeutet wurde. Offenbar thut Gott von Ewigkeit, was er aus Naturnotwendigkeit thut, also seine operationes ad intra, wie der theologische Sprachgebrauch es ausdrückt: die Zeugung des Sohnes, die Hauchung des hl. Geistes u. s. w. Wären in derselben Weise die opera Dei ad extra eine Ausführung und Bethätigung seiner Natur, so könnten sie nicht anders als ewig sein. Die Freiheit, mit welcher Gott die Schöpfung setzt, thut aber gewiss seiner Macht keinen Eintrag; diese ist die gleiche, ob es sich um freiwillige oder um notwendige Werke handelt. Also konnte Gott auch die Welt von Ewigkeit hervorbringen.

Dass die wirkende Ursache ihrer Wirkung der Dauer nach voraufgehen müsse, lässt sich demnach nicht beweisen, also auch die gegenteilige Annahme nicht als unmöglich darthun. Vielleicht lässt sich aber ein Widerspruch zwischen „factum esse“ (aliquid factum) und „nunquam non fuisse“ aus dem Begriff der Schöpfung aus nichts darthun, da dieser eine Auseinanderfolge des Nichts und des Etwas zu fordern scheint.

Eine solche Forderung leugnet der hl. Thomas. Der Begriff „aus nichts“ wird gewahrt, wenn man ihn versteht als „nicht aus etwas“, mithin als blosse Leugnung einer vorhandenen Materie. So sagt man auch im gewöhnlichen Leben oft, jemand lache oder gräme sich über „nichts“, wenn man ausdrücken

will, es liege keine Ursache vor, wegen deren, oder kein Gegenstand, über den er lache oder sich gräme. So lange man also alles außer Gott Existierende als von ihm gemacht, und zwar nicht aus einem vorliegenden Material gemacht, auffaßt, hat man einen richtigen Begriff von der Schöpfung. Man ist also in keiner Weise genötigt, den genannten Ausdruck an sich, und abgesehen von seiner theologischen Tragweite, von einer Ordnung oder Aufeinanderfolge zu verstehen, als ob das Nicht-sein dem Sein vorangegangen wäre. — Aber selbst wenn in dem Begriff der Schöpfung das ex nihilo als post nihilum zu fassen wäre, also als Verhältnis des Nacheinander von Nicht-sein und Sein, so würde daraus doch keine unlösliche Schwierigkeit gegen das Gesagte folgen. Das Aufeinander kann nämlich ein mehrfaches sein: ein zeitliches und ein begrifflich-sachliches. Bestände man also auch darauf, in der Schöpfung eine Ordnung oder ein Aufeinander zwischen Nicht-sein und Sein zu behaupten, so könnte man doch daraus noch nicht die Notwendigkeit einer zeitlichen Aufeinanderfolge ableiten. Ist ja der Begriff der Aufeinanderfolge durchaus gewahrt, wenn das Nichts der Natur nach dem Sein vorangeht. Der Natur nach kommt aber offenbar jedem zuerst das zu, was es von sich ist und erst dann, was es bloß von einem andern hat. Das Geschöpf hat aber das Sein nur von einem andern; sich selbst überlassen, oder aus sich, ist es nichts. Mithin ist in ihm in begrifflicher Aufeinanderfolge, oder von seiten seiner Natur früher das Nichts als das Sein. — Nun möchte es zwar scheinen, daß, wenn das Nichts dem Sein nicht der Zeit und Dauer nach voraufginge, dann beide, das Nichts und das Sein, zugleich wären. Das wäre jedoch eine falsche Schlußfolgerung, da ja nicht behauptet wird, daß die Kreatur, wenn sie immer gewesen, je einmal nicht gewesen wäre; sondern nur, daß ihre Natur eine solche ist, daß sie nichts wäre, wenn sie sich selbst überlassen geblieben wäre. Ein Beispiel wird dieses deutlicher machen. Wenn man von der Annahme ausgeinge, die Luft sei immer von der Sonne erleuchtet gewesen, so müßte man selbstverständlich einräumen, daß die Luft von der Sonne leuchtend gemacht

worden wäre. Mit anderen Worten wäre also zu sagen, dass die Luft aus unleuchtend leuchtend geworden wäre. Das hiefse aber, in der gemachten Annahme, nicht, dass die Luft einmal unleuchtend gewesen wäre, sondern nur, dass sie aus sich allein und ohne die Einwirkung der Sonne so sein würde.

Sic ergo patet — so schliesst der hl. Thomas diese Ausführungen — quod in hoc quod dicitur, aliquid factum esse a Deo, et nunquam non fuisse non est intellectus aliqua repugnantia. Und er fügt noch einen Beweis ad hominem hinzu, indem er sagt: Wäre ein Widerspruch vorhanden, so wäre es zu verwundern, dass ein Geist wie Augustinus und so manche hervorragende Philosophen (nobilissimi Philosophorum) denselben nicht gesehen hätten. Es wäre im Interesse des hl. Augustinus gewesen, auf diesen Widerspruch aufmerksam zu machen, da er mit vielen Gründen die Annahme der Ewigkeit der Welt bekämpft. Unter diesen würde aber offenbar der stärkste gewesen sein, zu zeigen, dass eine solche Annahme ganz unmöglich, weil innerlich widersprechend sei. Nirgendwo stellt er jedoch eine solche Behauptung auf; im Gegenteil spricht er es deutlich genug aus, dass er einen solchen Widerspruch als nicht vorhanden ansieht (Vgl. die oben S. 138 angeführten Stellen). — Dieses Argument gewinnt natürlich noch an Kraft, wenn wir den Scharfsinn des englischen Lehrers selbst mit in Betracht ziehen, der, mit allen versuchten Beweisen für die Unmöglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit her vor sich, dennoch eine innere Unmöglichkeit nicht anerkennt. Und doch müsste der gegenteilige Beweis nach unserer obigen Forderung Evidenz ergeben, d. h. er müsste allen, die Verständnis genug besitzen, um ihn zu erfassen, so einleuchtend sein, dass sie nicht länger vernünftiger Weise widersprechen könnten. Mit Recht schliesst deshalb der hl. Thomas seine Untersuchung mit einer bei ihm ganz ungewöhnlichen Ironie gegen die „Murmurantes“: „Ergo illi qui tam subtiliter eam (scil. repugnantiam) percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia“.¹

¹ Diese Ironie stammt aus Job 12, 2: „Ergo vos estis soli homines, et vobiscum morietur sapientia.“ Im Gedächtnis des hl. Thomas scheinen

In der thetischen Behandlung unserer Frage vertreten, wie bereits gesagt, viele hervorragende Philosophen die Ansicht, dass eine ewige Weltschöpfung unmöglich sei. Diese Ansicht steht mit dem Standpunkt des hl. Thomas durchaus nicht in Widerspruch, solange für dieselbe nicht „demonstratio“ im vollsten Sinne des Wortes und „rationes usque quaque de necessitate concludentes“ in Anspruch genommen werden. Im Gegenteil, solange man, wie die meisten späteren Philosophen tatsächlich thun, die Streitfrage durch das Übergewicht der Gründe zu Gunsten der Unmöglichkeit einer ewigen Welt zu entscheiden sucht, ohne denselben Evidenz zuzuschreiben, ist man im vollsten Einverständnis mit dem heil. Thomas.¹ Um auf diesem Wege zum Ziel zu kommen, hat er sogar seine vermeintlichen Gegner auf viel stichhaltigere Gründe hingewiesen: „Potest efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinae voluntatis“ (Contr. Gent. lib. 2. cap. 38; vgl. oben S. 143 ff.). Nur diejenigen, welche so scharfsinnig sind, Widersprüche in der Annahme einer ewigen Weltschöpfung zu entdecken, trifft sein Urteil, dass sie „soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia“² — Sylvius glaubte, wie bereits ange-

die zwei m in eins zusammengelaufen zu sein, so dass aus morietur orietur wurde. Dem Sinne thut dieses nicht den geringsten Eintrag.

¹ Schon oben (S. 153 f) hörten wir, dass Joannes a St. Thoma und Goudin nicht mehr als grössere Wahrscheinlichkeit für ihre thetische Lösung unserer Frage in Anspruch nehmen. Nicht mehr thut Sylvius. Dasselbe thut Vasquez (loc. cit.) für seine Ansicht: „Existimo multo probabilius totum hoc universum potuisse ab aeterno produci . . .“ Ebenso das Colleg. Conimbric. (loc. cit.): „Opinio quae asserit potuisse aliquid ab aeterno creari verisimilior est.“ Desgleichen Paulus Soncinas (loc. cit.): „Haec opinio videtur rationabilior“ u. s. w.

² So sagt z. B. P. Wieser in der Innsbrucker Zeitschr. für kath. Theol. 2. Jahrg. (1878) S. 486: „Wir können somit die ewige Existenz der Welt nicht festhalten, ohne uns in eine Menge von Widersprüchen und Absurditäten zu verwickeln.“ S. 474: „Angesichts der vielen Widersprüche, welche die Annahme der Möglichkeit einer ewigen Welt dauer in sich schiesst . . .“ Welcher Kontrast zwischen solchen Äußerungen und der in den vorigen Anm. angeführten!

deutet, die Ausführung des hl. Thomas als eine unentschiedene positive Beweisführung für die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung auffassen zu müssen. Darum treffen seine Einwendungen gar nicht die vom hl. Thomas bewiesene Thesis. Das geht schon daraus hervor, dass er seine eigene, vermeintlich entgegengesetzte Thesis mit den Worten aufstellte: „*Probabilius videtur, quod nulla creatura potuerit esse ab aeterno*“. Der Aquinate redet aber nicht von gröserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, sondern von metaphysischer, durch zwingenden Beweis zu erlangender Gewissheit. Dass er also damit recht behält, zeigt die blofse Fassung der gegnerischen Thesis. Aber Sylvius gesteht auch ausdrücklich ein, dass sein Beweis es nicht bis zur Evidenz bringt: „*Quia haec (die von ihm verteidigte) contradictio non tam est certa et evidens, ut omnino possit demonstrari . . .*“ Mit diesen Worten bestätigt Silvius nur die ganze Aufstellung des hl. Thomas. Und doch glaubt er im Widerspruch mit derselben zu sein! In derselben Lage wie Sylvius sind manche andere Philosophen, die als Gegner des hl. Thomas in dieser Frage angesehen werden, und die auch selbst glaubten es zu sein. Wie er, so übersahen auch sie den reservierten Standpunkt, auf den St. Thomas sich stellte. Dass sie prinzipiell dem Aquinaten nicht entgegentreten konnten, zeigt schon der Umstand, dass kaum ein einziger den Versuch wagte, seine Ausführungen direkt zu widerlegen. Sylvius nahm einen Anlauf hierzu, und wir wollen sehen, wie wenig seine Ausstellungen die Beweisführung des hl. Thomas zu erschüttern vermögen.

Er sagt: *Ewigkeit und Welt involvit contradictionem non ex parte Dei, qui et potentiam habet infinitam et potest omnia possibilia; — neque etiam sic ex parte effectus, quasi is nullo modo possit esse coaevus suae causae; — imo neque hactenus ex parte factionis, quasi factio deberet esse cum motu et successione; — sed ex parte effectus considerati ut est aliquid factum. — Et sic considerato repugnat esse ab aeterno.* — Als ob nicht jeder effectus wesentlich factus, also jedes, inwieweit Wirkung, etwas Gewirktes wäre! Wir verfehlen nicht darauf aufmerksam zu machen, dass der hl. Thomas gerade unter diesem

Gesichtspunkt die Welt mit der Ewigkeit in Vergleich bringt und keinen Widerspruch zwischen beiden findet: „Sic ergo patet, quod in hoc, quod dicitur aliquid factum esse a Deo, et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia“ (Opusc. de aetern. mundi). — Worin also findet Sylvius den Widerspruch zwischen factum und aeternum? Darin, daß dann etwas gemacht und doch nicht gemacht, erschaffen und doch nicht erschaffen sei, angefangen habe und doch nicht angefangen habe. Hören wir ihn selbst. Er sagt: „Das Geschöpf muß, eben weil es Geschöpf ist, einen Anfang gehabt haben; also konnte es nicht von Ewigkeit sein: denn was angefangen hat zu sein, kann nicht immer gewesen sein“. — Im Obersatz liegt offenbar der ganze Fragepunkt ausgedrückt, nämlich: ob das Geschöpf als solches einen Anfang haben müsse. Analysieren wir darum gleich den Begriff. Geschaffen oder hervorgebracht oder gemacht sein, bedeutet an sich nichts anderes als: das Sein nicht aus sich selbst, sondern von einem andern haben. Von der Art und Weise, also auch von dem wann des Herbringens, sieht der Begriff als solcher gänzlich ab. Unter der Voraussetzung also, daß etwas existierte von Ewigkeit her, welches den Grund seines Seins nicht in sich, sondern in Gott hätte, wäre dasselbe in jeder und voller Beziehung ein Geschöpf. Offenbar also schließt der Begriff „Geschöpf“ als solcher den Anfang nicht ein. Nur wenn es sich um eine Erschaffung in der Zeit handelte, also nicht um eine Schöpfung schlechthin, sondern um eine solche Schöpfung, wie wir sie aus der Offenbarung kennen, ist dieselbe von einem Anfang unzertrennlich.¹ Doch hören wir, wie Sylvius darzuthun sucht, daß das Geschöpf, eben weil Geschöpf, einen Anfang haben muß. Er sagt:

¹ Es beruht also auf einer ungenauen Fassung des Begriffs der Schöpfung, wenn J. C. Doederlein (Institutio Theologi Christiani [d. h. protestantici] § 119, [ed. 6. D. Junge. Norimb. et Altorfii 1797, I. pag. 475]) sagt: „Quaestio, utrum Deus potuerit mundum ab aeterno condere, plane otiosa videtur, ac etsi haereseos careat criminis, turpiori tamen vitio, quod absurdum sit, laborat. Quodsi enim creari dicimus ea, quae jam existere incipiunt, ab aeterno autem existant ea quae nunquam initia habuere: nolim vim menti meae inferri, ut aeterna rerum initia statuat“.

„Das was gemacht (worden) ist, fing an zu sein, als es wurde. Von jedem Geschöpf muß es aber einmal wahr gewesen sein, daß es wurde; also muß es auch wahr gewesen sein, daß es anfing zu sein.“ — Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, daß bei der Schöpfung aus nichts, ebenso wie bei allen augenblicklich eintretenden, nicht erst durch Veränderung und Entwicklung allmählich hervorgebrachten Wirkungen, das Werden und das Sein nicht zeitlich auseinanderfallen. Zwischen Geschaffen-werden und Geschaffen-sein besteht nicht das Verhältnis von vor und nach. In dem Augenblick, wo ich sage: etwas wird erschaffen, ist es erschaffen. Beides ist zu gleicher Zeit. Unmöglich kann also aus dem Werden auf einen Anfang geschlossen werden, wenn nicht das Sein als ein solches vorausgesetzt wird, welches einen Anfang hat, d. h. als ein in der Zeit entstandenes. Die vorstehende Beweisführung schließt also eine petitio principii ein, und der Obersatz kann nur zugegeben werden, wenn hinzugesetzt wird: „Das was gemacht worden ist „in der Zeit“, fing an zu sein, als es wurde.“ — Derselbe Fehler liegt in dem Untersatz. Denn wenn gesagt wird, daß es von den Geschöpfen einmal wahr gewesen sein müsse zu sagen, daß sie wurden, so wird ihr Werden schon als ein in der Zeit stattfindendes vorausgesetzt. Der Begriff des Geschaffen-werdens wie des Geschaffen-seins besagt aber, wie vorher dargethan, an sich nichts anderes als das Empfangen des Seins von einem andern, im Gegensatz zu dem aus-sich-selbst-sein. Ob dieses der Kreatur nicht wesentliche Sein ihr nur in der Zeit habe zufallen können, also ob dasselbe notwendig einen (zeitlichen) Anfang haben müsse: das steht eben in Frage. Bei allem in der Zeit stattfindenden Werden ist klar, daß fieri, wie der hl. Thomas sagt, bedeutet: ab alio esse, et prius non fuisse (1. q. 45 a. 2 ad 3), daß mithin „dicitur in talibus factum esse, secundum quod jam est; fieri autem secundum quod ante non fuit (3. q. 75 a. 7 ad 2). Unter der Voraussetzung also, daß die Welt ein solches fieri hat, wie alle unter unseren Augen entstehenden Dinge, kann ihr ein Anfang nicht abgesprochen werden. Für die Notwendigkeit einer solchen

Voraussetzung hat aber Sylvius den Beweis zu erbringen übersehen.¹

Derselbe sucht seine Darlegung zu verstärken, indem er sagt: „Alles Vergangene war einmal gegenwärtig.“ Also muß es von Allem, was gemacht worden ist, einmal wahr gewesen sein zu sagen: jetzt wird es. In jenem Jetzt hatte es also den Anfang seiner Dauer.“ — Von einem so gründlichen Kenner des hl. Thomas, wie Sylvius ist, hätte man erwarten sollen, daß er keinen Einwurf erneuern werde, der von seinem Meister bereits widerlegt ist. Das ist aber der Fall mit dem vorstehenden.¹ In der Quaest. disp. De potentia q. 3 a. 14 ad 10 wirft S. Thomas sich ein: „Si aliquid est creatum, oportet dare instans, in quo creatum fuerit. Sed ante id non fuit; ergo oportet dicere, creaturam non semper fuisse.“ Und er antwortet: „Operatio qua Deus res producit in esse, non sic est intelligenda sicut operatio artificis, qui facit arcum, et postea eam deserit; sed quod Deus continue influat esse, ut Augustinus dicit. Unde non oportet assignare aliquod instans productionis rerum, antequam (wohl ein Schreibfehler für: ante quod) productae non sint, nisi propter fidei suppositionem“, der zufolge nämlich die

¹ Dasselbe ist bei Stöckl der Fall, wenn er (a. a. O. S. 355) sagt: „Das Geschaffene ist Etwas, das nach seinem vollen Wesensbestande von Gott außer seine Substanz gesetzt ist. Ist es aber dieses, dann muß es in dem Augenblick zu sein beginnen, in welchem es durch Gottes schöpferische That außer die göttliche Substanz gesetzt wird. Es ist uns ganz unmöglich, diesen Anfang von dem Geschaffenen hinwegzudenken.“ Dafs also Gott nur in einem Augenblick (Zeit) erschaffen könne, wird hier als selbstverständlich vorausgesetzt. Das Geschöpf, so heißtt es, muß in dem Augenblick beginnen, in welchem Augenblick es gesetzt wird, m. a. W. das Geschöpf muß einen Anfang haben, wenn es in der Zeit erschaffen wird. Das ist sehr richtig. Die Frage aber dreht sich darum, ob die Erschaffung, oder die Setzung des Geschöpfes, nur in einem Augenblick, welcher als „principium“ oder initium anzusehen wäre, und nicht vielmehr von Ewigkeit, sine initio habe stattfinden können.

¹ Auch bezüglich des vorhergehenden Argumentes vgl. St. Thomas 1 q. 45 a. 2 ad 3; q. 46 a. 2 ad 1; Quaest. disp. De potentia q. 3 a. 1 ad 11.

Schöpfung tatsächlich „im Anfange“ erfolgte.¹ Unter der Voraussetzung einer Schöpfung von Ewigkeit wäre es also immer, und nicht nur in einem bestimmten Zeitpunkte, jetzt, wahr gewesen zu sagen: mundus fit oder creatur, das heißt — nach der gegebenen Erklärung: die Welt hat ihr Sein von Gott und nicht aus sich selbst. Von einem Augenblick der Schöpfung kann man mithin nicht reden, wenn dieselbe als in Ewigkeit stattgefunden angenommen wird.² Der von Sylvius gebrauchte Ausdruck: einmal setzt also wiederum voraus, was erst zu

¹ Cf. 1 q. 42 a. 1 ad 4.

² Scotus (loc. cit.) macht sich die Beantwortung der in Rede stehenden Schwierigkeit leichter, insofern er einen Engel als Beispiel nimmt, mithin ein solches Geschöpf, dessen Sein nicht allmählicher Entwicklung in der Zeit unterworfen ist (*ens successivum*), das vielmehr vom ersten Augenblick seines Daseins an fertig dasteht (*ens permanens*). Bekanntlich sind die vergänglichen Dinge (z. B. alle Organismen) einem allmählichen Werden und Wachsen unterworfen, während einfache, nicht zusammengesetzte Wesen (z. B. die Menschenseele) ihr ganzes volles Sein von Haus aus besitzen. Erstere sind also bezüglich ihres eigenen Seins der Veränderung unterworfen, letztere nicht. Da nun aber Zeit im eigentlichen Sinne eine Dauer von Veränderungen ist, so sind die letztgenannten Dinge nur uneigentlich (nicht formaliter, sondern virtualiter; nicht *per se*, sondern *per accidens*) in der Zeit. Ihre Dauer (oder vielmehr deren Maß) nannten die Alten, im Gegensatz zur Zeit, *aevum* (Vgl. S. Thom. 1. q. 10 a. 5). Wird also bezüglich dieser Art von Geschöpfen gesagt, dass sie einmal werden müsten, so kann das mit Scotus vollauf zugestanden werden; aber dieses einmal, oder dieser Augenblick des Werdens, ist dann eben ein Augenblick des *aevum* und kein vorübergehender, hinfließender Punkt der Zeit; m. a. W. „*idem nunc manet, in quo Angelus accipit esse; et ita non est successio; successiva enim semper aliam et aliam partem accipiunt sui esse.*“ — Das ist sehr klar und wahr. Aber die Frage, wie der hl. Thomas sie stellt, ist nicht nach so oder so beschaffenen Geschöpfen, nach dieser oder jener Klasse von Kreaturen, sondern allgemein nach (dem Begriff) Geschöpf. Deshalb beantwortet er die Schwierigkeit umfassender und allgemeiner, und darum entscheidender als Scotus. Ihm könnte man entgegnen: deine Antwort mag wahr sein bezüglich der von dir erwähnten Geschöpfe: aber bei ihnen trifft dieselbe bloß zu, eben weil es solche Geschöpfe sind; damit wird aber die Frage nach dem Geschöpf schlecht hin nicht erledigt. Diese Entgegnung kann man dem hl. Thomas nicht machen.

beweisen wäre. — Der ganzen Beweisführung liegt also, um es kurz zu wiederholen, die irrite Voraussetzung zu Grunde, daß „Hervorgebracht-sein“ und „Anfangen“ unzertrennliche Begriffe sind. Das ist aber nicht *per se*, sondern nur *per accidens* der Fall, nämlich nur dann, wenn die Hervorbringung als eine in der Zeit erfolgende betrachtet wird. Von Ewigkeit erschaffen sein, heißt darum nicht: von Ewigkeit anfangen — darin läge ein Widerspruch; sondern: das Sein ohne Anfang von Gott haben.

Aus dem Gesagten würde aber keineswegs folgen, daß Erschaffung und Erhaltung der Welt (begrifflich) dasselbe seien. Das wäre ebensowenig der Fall, als *fieri* und *factum esse* dasselbe sind. Was wir vorher sagten, ist bloß dieses, daß beide bei den erwähnten Entstehungen nicht auseinander fallen. Handelt es sich um ein derartiges Werden wie das besprochene, in der Zeit, so ist der Augenblick des Entstehens auch der erste Augenblick des Bestehens. Jedoch wird der Ausdruck des Entstehens nur auf jenen ersten Augenblick angewendet, während der des Bestehens auch die ganze folgende Dauer umfasst. So würde, wäre die Welt von Ewigkeit erschaffen, der Begriff der Erschaffung nur den ewigen Ursprung von Gott bezeichnen, während wir unter der Erhaltung die ganze Dauer ihres Bestehens verstünden. Allerdings wäre dieser Unterschied zwischen Erschaffen und Erhalten nicht derselbe, wie jener, den wir auf Grund des Glaubens an den Anfang der Welt aufstellen, denn in der gemachten Voraussetzung schließen wir ja von dem Erschaffen (auf Grund seines blosen Begriffes) die Beziehung der Neuheit aus. Übrigens besagen auch jetzt, unter den tatsächlichen Verhältnissen, Schöpfung und Erhaltung *in recto*, wie der scholastische Ausdruck lautet, dasselbe, nämlich das Abhängigkeits-Verhältnis der Geschöpfe von Gott; und nur *in obliquo* beziehen sie sich auf Verschiedenes. Die Schöpfung nämlich bezieht sich auf die Dinge, insofern sie aus sich kein Sein haben; die Erhaltung dagegen bezieht sich auf die Fortdauer der von Gott ins Dasein gebrufenen Dinge.

II. Für den zeitlichen Anfang der Welt sind tatsächlich keine zwingenden Gründe vorgebracht worden.

Wie wir oben sagten, ist das zweite, was St. Thomas in unserer Frage thut, dieses: zu zeigen, daß alle Gründe, welche zum Beweise eines (zeitlichen) Anfanges der Welt vorgebracht worden sind, nicht demonstrativ, nicht usque quaque de necessitate concludentes sind. Dass er dieses, und nichts anderes mit seiner Kritik jener Beweisversuche beabsichtigt, geht auch daraus hervor, daß er stets wiederholt: Dieser Grund: „non est efficax“ (Contr. Gent. l. c. ad 2); „hoc non est necesse“ (ibid. ad 1); „non est cogens“ (ibid. ad 3); „non cogit“ (ibid. ad 4). Wir wiederholen also noch einmal, daß damit jenen Gründen nicht alle Wahrscheinlichkeit, sondern nur die strenge Beweiskraft abgesprochen wird. Die Gegner werden dadurch nicht zur Zustimmung genötigt, sondern es bleiben ihnen Auswege offen. Wir führen hier nicht jene von Thomas berücksichtigten Argumente an, welche er als „derisibles“ bezeichnet, sondern nur diejenigen, welche wirklich ernster Natur sind. Dieselben sind hauptsächlich Sum. theol. 1. q. 46 a. 2; Contr. Gent. lib. 2 cap. 38 und Quaest. Disp. De potentia q. 3 a. 14 aufgeführt.

I. Diese Beweisversuche sind teils hergenommen von dem Begriff der Ewigkeit, teils von dem der bewirkenden Ursache, teils von der Natur der Hervorbringung, teils von der Natur der verschiedenen Geschöpfe.

1. Dass von Ewigkeit im eigentlichen Sinne bei keinem Geschöpf die Rede sein kann, ist klar. Denn zu ihrem Begriff gehört ja das Zugleichsein der ganzen Dauer. Wo also Aufeinanderfolge, Veränderung, Entwicklung, Bewegung ist, da kann von wirklicher Ewigkeit nicht gesprochen werden. Deshalb gebraucht der hl. Thomas in unserer Frage gewöhnlich, wenn er selbständig, ohne Rücksicht und Anlehnung an die eingeführte Redeweise spricht, den Ausdruck „semper esse“, oder „semper fuisse“, oder „ab aeterno fuisse“. Das ist es also, was hier in Frage steht: eine anfangslose Dauer. Man pflegt sie wohl, wie oben angedeutet, eine negative und mitgeteilte Ewigkeit

zu nennen: negativ, insofern ihr nur die Anfangs- (und End-)losigkeit zukommt, nicht aber der positive Gehalt der Ewigkeit, die interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (Boethius); und mitgeteilt, da sie nicht aus dem innern Wesen des eigenen (notwendigen) Seins fliesst. — Gott ist in der Weise ewig, dass er nicht nicht-sein kann; das Sein ist ihm wesentlich, mithin die Ewigkeit notwendig. Wäre die Kreatur von Ewigkeit erschaffen, so wäre die Ewigkeit in dem erklärten Sinne nur Accidenz, nicht in ihrer innern Natur begründet, sondern von außen ihr zugegeben, nämlich von Gott, der sie auch eben-sogut anders hätte erschaffen können. Das erklärt wieder deutlich, wie Gott *natura* und *causalitate* früher wäre, als die Welt, auch wenn er ihr nicht *duratione* voranginge. Ein nicht-notwendiges Ding setzt ja unbedingt ein notwendiges als Ursache seines Seins voraus.

Die hier, Kürze halber, sogenannte Ewigkeit ist also von der Ewigkeit im eigentlichen Sinne wesentlich verschieden. Gerade das, was die Ewigkeit zur Ewigkeit macht, und worin sie sich von zeitlicher Dauer unterscheidet, ist in ihr nicht. Deshalb bezeichnet der hl. Thomas sie auch lieber als *sempiternitas*, denn als *aeternitas*: „*Confitetur* — sagt er von den Vertretern einer „ewigen“ Weltschöpfung — *Deum esse causam mundanae substantiae, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes, hoc modo Deum aeternum semipiterni mundi causam existere, sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii, si ab aeterno fuisset impressus in pulvere“ (Contr. Gent. lib. 1 cap. 43). Mag man aber auch auf die anfangslose Dauer der Welt den Ausdruck Ewigkeit anwenden, so ist dieselbe doch, wie gesagt, sternenweit verschieden von Gottes Ewigkeit. „*Etiam si mundus semper fuisset, non aequaretur Deo in duratione, quia duratio divina, quae est aeternitas, est tota simul; non autem duratio mundi, quae successione temporum variatur“ (In 2 Sent. Dist. 1 q. 1 a. 5 ad 7).**

Herr Frohschammer (S. 524 f.) ist der Ansicht, dass „die Erwiderung, durch die Thomas der Behauptung begegnet, dass durch die Annahme einer Ewigkeit der Welt diese mit Gott

als gleich betrachtet werden müfste, die Sache wohl etwas zu leicht nimmt und wohl zu einer tiefen Erörterung hätte Veranlassuug werden sollen. Die Welt, obwohl ewig, soll sich von Gott dennoch wesentlich unterscheiden, und zwar dadurch, daß sie zeitlichem Verlauf unterworfen und also des Werdens bedürftig ist, während Gott sein ewiges, absolutes Wesen zumal besitzt ohne allen immanenten Zeitverlauf. Die Welt soll also nur formal, nur der äußern Form der Dauer oder des Bestehens nach, nicht aber inhaltlich, nicht der Sache nach ewig sein. Allein ist es wohl wissenschaftlich zu rechtfertigen, daß eine solche Disharmonie zwischen Form und Wesen, zwischen der Dauer und der Sache, die dauert, angenommen wird? — Aber muß nicht Herr Frohschammer selbst eine solche „Disharmonie“ bezüglich der unsterblichen Menschenseelen annehmen, denen er selbst doch ewige Dauer, keineswegs aber „inhaltlich“ Ewigkeit beilegt? Wenn wir nämlich von der Menschenseele behaupten, daß sie „ewig“ fortdauere, so machen wir sie damit nicht zu einem Wesen, das, wie Gott, ohne Aufeinanderfolge die ganze Fülle seines Seins zugleich, in unveränderlicher Gegenwart, in der vollkommensten Weise besitzt. Das zeigt deutlich, daß die vermutete „Disharmonie“ auf einem Missverständnis der vom hl. Thomas gemachten Unterscheidung beruht. Er unterscheidet nicht zwischen dem „Wesen“, dem „Inhalt“ der Ewigkeit einerseits, und dem „äußern Schein“, der „äußern Form“ derselben Ewigkeit anderseits, sondern er unterscheidet zwischen einer sogenannten Ewigkeit (eigentlich sempiternitas) und der wirklichen Ewigkeit, von denen die eine durchaus nicht das Äußere der andern ist, zwischen denen vielmehr eine wesentliche Verschiedenheit besteht. Darum wäre es dem Meister von Aquino zufolge höchst unwissenschaftlich, von der einen auf die andere zu schließen, und keineswegs gerechtfertigt, da von einer Disharmonie zu reden, wo von zwei grundverschiedenen Dingen zwar das eine, nicht aber das andere vorhanden ist. Nur darin kommt die hier in Rede stehende sempiternitas mit der aeternitas überein, daß beide Dauer ausdrücken; aber es sind zwei wesentlich verschiedene Arten von

Dauer. In diesem Sinne sagt der hl. Augustinus (*Confess.* lib. 11 cap. 14): „Nulla tempora tibi (Deus) coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora“.

Damit fallen alle Einwendungen, die aus der in Rede stehenden Ewigkeit der Welt hergenommen sind, als ob dieselbe gleichbedeutend wäre mit Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Gottgleichheit der Welt u. s. w. (*De pot.* l. c. ad 1. 3. 4. 8. 9; *Sum. theol.* l. c. ad 5). — Schon Boethius (*De consol. philos.* lib. 5 pros. 6), auf den der hl. Thomas (l. q. 46 a. 2 ad 5) verweist, sagte: „Non recte quidam cum audiunt, visum Platoni, mundum hunc nec habuisse initium temporis nec habiturum esse defectum, hoc modo Conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud est enim, per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit; aliud interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam, quod Divinae mentis proprium esse manifestum est. Neque enim Deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate, sed simplicis potius proprietate naturae“.

Noch schöner wird dieses vom hl. Augustinus (*De civitate Dei* lib. 12 cap. 15 n. 2) ausgeführt: „Quomodo ergo (Angeli) non sunt coaeterni Creatori, si semper ille, semper illi fuerunt? Quomodo etiam creati dicendi sunt, si semper fuisse intelliguntur? Ad hoc quid respondebitur? An dicendum est, et semper eos fuisse, quoniam omni tempore fuerunt, qui cum tempore facti sunt, aut cum quibus tempora facta sunt, et tamen creatos? Neque enim et ipsa tempora creata esse negabimus, quamvis omni tempore tempus fuisse nemo ambigat . . . Sicut ergo dicimus creatum tempus, cum ideo semper fuisse dicatur, quia omni tempore tempus fuit: ita non est consequens, ut, si semper fuerunt Angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt; et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peraguntur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc, etsi semper fuerunt, creati sunt; nec, si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate

immutabili: isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt: tempus autem, quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiamsi immortalitas Angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi jam non sit, nec futura quasi nondum sit, tamen eorum motus quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt: et ideo Creatori, in cuius motu dicendum non est vel fuisse quod jam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt“.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass auch die hauptsächlichsten Gründe, welche Charles des Bouelles (gestorben gegen 1553 als Kanonikus in Noyon) in unserer Frage ins Feld führt, lediglich auf Missverständnis beruhen. Wir erwähnen diesen Schriftsteller hier einzig deshalb, weil der kurze, kaum zwei Quartspalten lange Brief, den er über unsere Frage schrieb,¹ von Brucker im Supplementbande zu seiner Historia critica Philosophiae (Lips. 1767 tom. VI p. 679) als für unsere Frage endgültig entscheidend bezeichnet wird. Zunächst nennt er Bovillus „einen über die Massen scharfen und tiefen Mann“, und sagt dann von seinem Brief, dass er in ihm „tanto acumine

¹ Abgedruckt in Fabricius, Bibl. latina mediae et infimae aetatis (ed. Mansi, Patav. 1754) tom. I p. 337. — Auch Stentrup, Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung. Innsbruck 1870 S. 27 hält es der Mühe Wert, diesen Carolus Bovillus als Vertreter seiner eigenen Auffassung anzuführen. — Brucker gibt übrigens (tom. IV. pag 9 not. r) den Grund an, weshalb er seinen Helden so sehr hervorhebt, nämlich „quod a trita via discedere inter primos ausus sit.“ Dafür belohnt er ihn, indem er ihn ein „ingenium vere paradoxum, et interdum exstaticum“ nennt. „Cui multa singularia et insolita placuisse ob dictas equidem causas mirandum haud est . . . Ad peculiares ejus hypotheses pertinet, quod diu ante Leibnitium intellectum non hominis tantum, sed et angelorum, specularem naturam habere peculiari libro asseruerit; statueritque orbem solis verum esse mundi medium, et terram ac firmamentum in extremis versari; mundum esse animal, cujus sensus in sole et planetis, imaginatio in stellis consistat; animam esse substantiam uni-trinam, tribus circumvallatam orbibus, proprio intellectuali, corporeo et mundano; materiam totam simul esse creatam et elementatam etc.“

creationem mundi aeternam ex notionibus contradictoriis, quibus turget, evertit, ut rem nobis quidem confecisse videatur. Quae (epistola) cum in hoc argumento multa luce quaestionem perfundat, meretur legi et cum mediis nostrisque temporis controversiis comparari . . . Multa exhibet, quae evincunt, salva Dei essentia et natura infinita, non aliam rerum originem posse asseri, nisi creationis in tempore ex nihilo . . .“ Gewiss lohnt es sich für uns der Mühe zu zeigen, wie hinfällig die Beweisgründe sind, über die ein solches Urteil gefällt wird. Es sind ihrer sechs, die in aller Kürze ausgeführt werden. Der erste, zweite und fünfte beanspruchen hier ihren Platz:

Prima. Aeternitas cum infinite substantiae convertitur; sunt enim ambae aequales, et soli Divinitati propriae. Quapropter creaturam aeternitate metiri, hoc est dicere, illam potuisse ab aeterno subsistere, est et illius substantiam statuere immensam. Qui enim Creatoris et creature durationes et permanentias aequaverit, debet et amborum exaequare substantias.

Secunda. Idem est, potuisse ab aeterno aliquam esse creatam substantiam, ei quod est, posse extra divinam substantiam esse aliam substantiam actu immensam. Si igitur haud potest Deus aliquid extra se immensum: neque is potest extra se substantiam creare aeternam.

Quinta. Cum haec tria ad invicem convertantur: aeternitas, immensitas et substantiae identitas (?) necesse est, ut si creatura potuit ab aeterno subsistere, haec et immensa sit, et auctori suo consubstantialis. At vero esse consubstantiale (wohl zu ergänzen: Deo) est penitus a creatura alienum, utpote quod proprium est dumtaxat Dei partuum (!) ut Filii et Spiritus Sancti.

Ob der letztere Grund neben den beiden vorhergehenden als von ihnen verschieden angeführt zu werden verdiente, dürfte wohl bezweifelt werden. Offenbar aber beruht die ganze Beweisführung auf einer Verwechslung der aeternitas positiva, essentialis et necessaria mit der aeternitas negativa, participata et accidentalis. Handelte es sich um die erstere, so wären die

gezogenen Schlussfolgerungen zutreffend; einer ewigen Kreatur würde aber eben nur die letztere zukommen.

Damit erledigt sich auch ein vielfach von der Autorität der Kirchenväter hergenommenes Argument gegen die Lehre des hl. Thomas. Eine Anzahl von Stellen, in welchen die Väter zu sagen scheinen, daß kein Geschöpf von Ewigkeit sein könne, hat Petavius, *Dogmata theol. tom. I lib. 3 cap. 6*, zusammengestellt. Viele andere könnten hinzugefügt werden. Es kann natürlich nicht von uns erwartet werden, daß wir an dieser Stelle alle jene Citate analysieren und aus ihrem Zusammenhange erklären: wir müssen uns mit einer mehr allgemeinen Lösung begnügen. Es handelt sich meistens um solche Stellen, in welchen die Väter gegen die Arianer die Ewigkeit des Sohnes Gottes und seine Gleichwesentlichkeit mit dem Vater darzuthun streben. Aus der hl. Schrift, welche von den Arianern als Glaubensquelle anerkannt wurde, konnten sie einerseits die Ewigkeit des Logos darthun, und dann daraus seine Gleichwesentlichkeit mit dem Vater ableiten; und sie konnten auch anderseits zeigen, daß der Logos der Schrift zufolge Gott ist, und dann hieraus seine Ewigkeit folgern.¹ In jedem Falle handelt es sich um die wesentliche und notwendige Ewigkeit, die Gott eigenartig ist, und die selbstverständlich von den Vätern jedem Geschöpf abgesprochen wird — wie der heil. Basilius (*Advers. Eunom. lib. 2 n. 17*) sagt: „*Nos autem et creaturis aeternitatis testimonium praebere, et creaturarum Dominum hac confessione privare, eiusdem amentiae arbitramur.*“ Offenbar wird hier „aeternitas“ beide Male in demselben Sinne gebraucht, und nicht das eine Mal von der notwendigen und wesentlichen Ewigkeit, und das andere Mal von der mitgeteilten und zufälligen Ewigkeit. Die erstere, welche dem Sohne Gottes zukommt, kann zweifellos dem Geschöpf nicht zukommen. So sind auch alle übrigen Stellen dieser Art zu verstehen. Die Väter leugnen mit Recht, daß ein Geschöpf mit Gott gleich

¹ Cf. *Sum. theol. 1. q. 42 a. 2; Quaest. Disp. De potentia q. 3 a. 13.*

ewig, d. h. in derselben Weise wie er, ewig sein könne. „Quo-modo ergo, sagt der hl. Ambrosius (Hexaem. lib. 1. cap. 3 n. 11), coaeternum Deo mundum asserunt, et Creatori omnium sociant atque aequalem esse disputant creaturam . . . ?“ Damit wird aber nicht jene Ewigkeit, von welcher wir hier reden, als mit dem Geschöpf unverträglich bezeichnet. So lange das Geschöpf als ein Wesen aufrecht erhalten wird, welches sein ganzes Sein von Gott hat, ist sein Begriff ganz und voll gewahrt.

Dass die hl. Väter nichts anderes sagen wollen, entnehmen wir deutlich aus Johannes Damascenus. Er erklärt den Unterschied zwischen Zeugung (des Sohnes) und Schöpfung (der Kreaturen) in folgender Weise: „Ex ipso, hoc est ex Patris natura, esse profitemur Filii generationem . . . , at creatio et effectio hoc tantum requirit, ut extra, et non ex creantis aut efficientis substantia fiat illud quod creatur aut efficitur, omninoque quantum ad essentiam dissimile sit (Darum sagten wir, dass das vorausgesetzte immer-sein der Geschöpfe wesentlich verschieden sein würde von der Ewigkeit Gottes. Doch der Damascener macht selbst die Anwendung seines Grundsatzes auf die „Ewigkeit“ in beiderlei Sinn) . . . Generatio (Filii) quidem initium non habet, sempiternaque est, ut quae naturae sit opus, exque ipsius substantia prodeat; ne alioqui ille qui gignit, mutationem subeat, ac praeterea ne Deus prior sit Deusque posterior, neve accessionem recipiat. ***H*** δὲ κτίσις ἐπὶ Θεοῦ, θελήσεως ἔργον οὐσία, οὐ συναίδιός ἐστι τῷ Θεῷ. Ἐπειδὴ οὐ πέφυκε τὸ ἐξ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, παραγόμενον συναίδιον εἶναι τῷ ἀνάρχῳ καὶ ἀεὶ ὄντι“ (De fide orthodoxa lib. 1 cap. 8). Dass die Kreatur nicht gleichewig mit Gott sein kann, wird also daraus geschlossen, dass sie aus dem freien Willensentschluss Gottes, nicht aus seiner Natur mit Notwendigkeit hervorgeht. Logisch folgt aber daraus nur, dass die Kreatur kein notwendiges Sein hat, also auch nicht notwendig und wesentlich ist. Das „gleich-ewig“ ist also hier gleichbedeutend mit „gleich-wesentlich“. Ein von Gott empfangenes Immer-sein wird aber damit durchaus nicht als unmöglich erklärt. Das συναίδιον ist unverträglich mit ἀνάρχον. Was aber dieses

bedeutet, sagt der hl. Ambrosius an der oben angeführten Stelle (n. 8): „Dedit (Deus) principium mundo . . . ne anarchon, ne increatum, et divinae consortem substantiae crederemus.“ — Nicht anders sind auch die hh. Athanasius (Oratio 2 et 3 contra Arianos), Gregorius Nazianzenus (Oration 29 et 35), u. a. zu verstehen. Das *ἀρχὴν* war für sie nicht bloß ohne Anfang der Dauer, sondern auch ohne bewirkende Ursache des Seins sein.

Das hier über den Begriff der eventuellen Ewigkeit der Welt Gesagte wird uns in einem neuen Lichte erscheinen, sobald wir unsere Untersuchung über das Subjekt dieser Ewigkeit ausdehnen werden.

DAS LEBENSPRINCIP UND DER MATERIALISMUS.

Von DR. C. M. SCHNEIDER.

(Forts. vgl. II, 89.)

Wir hatten bereits angefangen, in diesen Heften das Lebensprincip eingehend zu entwickeln. Durch zahlreiche andre Arbeiten und zumal durch den Wechsel des Wohnortes wurde die Fortsetzung bis jetzt verhindert. Wir hatten die Fragen gestellt: 1. Worin besteht das Leben? 2. Wie ist der gewonnene Begriff zu veranschaulichen und anzuwenden? 3. Welche Art Verschiedenheit waltet ob zwischen dem reinen Stoffe und dem Lebensprincip? In der Antwort auf die erste Frage wurde aus den Autoritäten der materialistischen Richtung selber nachgewiesen, welchen Platz der Materialismus in den stofflichen Dingen für das Lebensprincip offen hält. Das Lebensprincip ist keine neben den Eigenschaften herlaufende, keine „in der Luft schwebende Kraft“, kein „Pferd, welches vom Stoffe als dem Fuhrwerke bald angespannt bald abgespannt wird“ (du Bois-Reymond). Es setzt vielmehr die innere Natur des beweglichen Dinges wie als eine fertige voraus und ist nur das vollendende Princip. Und zwar