

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 9 (1931)  
  
**Artikel:** Das Wesen des Thomismus  
**Autor:** Manser, G.M.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762821>

### **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:** 20.02.2026

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

# Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

(Fortsetzung.)

---

## § 7.

### Die Weltschöpfung.

Der Aufstieg von der Kreatur zu Gott, welcher unserer Gotteserkenntnis *analogen* Charakter gibt, setzt Gott als erstes absolutes Sein der Kreatur als Empfangenem gegenüber. Dieser Gegensatz wurzelt letztinstanzlich in der Identität von Wesenheit und Existenz in Gott und ihrer Verschiedenheit in der Kreatur. Damit tritt Gott als das absolut einzig Einfache jedem Geschöpfe als Mehrheitlichem und daher Zusammengesetztem gegenüber. Daher kann wieder nur das verschiedene Verhältnis von Essenz und Existenz in Gott und Kreatur die Schöpfung aus nichts erklären, weil sie die Entstehung des Vielen durch das Eine bedeutet. So ist zwischen all diesen Fragen tiefer Zusammenhang. Wie tief die Lehre von Akt und Potenz auch in das Kurationsproblem eingreift, mag das Folgende dartun.

Die Weltschöpfung aus Nichts ist ein **Grundpfeiler** der *christlichen* Philosophie. Gab doch erst die Creatio der Kreatur ihren eigentlichen Namen. Erst sie bringt die Fundamentalprobleme in eine lichtvolle Verkettung. Vielleicht hat Kardinal Gonzalez O. P. doch recht gehabt, als er schrieb: «Die Irrtümer, die auf den ersten Blick unbegreiflichen Lücken und Schwankungen, welche häufig in den Schriften Platos und Aristoteles vorkommen, beziehen sich größtenteils auf den Mangel der Schöpfungsidee.»<sup>1</sup> R. Jolivet drückt den gleichen Gedanken aus. Nach ihm ist die Creatio ein alles beherrschendes Lehrstück: «La notion de création se trouve ainsi dominer toute la pensée philosophique.»<sup>2</sup> Wir werden uns der Tragweite der Schöpfungslehre schon einigermaßen bewußt, wenn wir mit H. Pinard S. J.

<sup>1</sup> Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. (Übers. v. Nolte, Regensburg 1885), B. II, S. 75.

<sup>2</sup> Aristote et la création. Rev. des sciences phil. et théol. 1930, p. 232.

erwägen<sup>1</sup>, daß von den drei Haupttheorien über den Weltursprung: Dualismus, Pantheismus, Creatianismus, die letztere, richtig erfaßt, die beiden ersteren restlos aus dem Felde schlägt. Hat Gott, der absolut Unveränderliche, alles außer ihm *nicht aus irgend etwas* hervorgebracht<sup>2</sup> und so Allem Sein gegeben, dann ist der *Dualismus* mit zwei oder mehreren gleich ungewordenen Urprinzipien abgetan. Dann fällt auch der *Pantheismus*, der, trotz seiner fast unglaublichen Vielgestaltigkeit, doch immer Gott und Welt identifiziert. Es gibt keine gewaltigere Kluft als wie die in der Creatio zwischen dem ersten, vollkommenen, unwandelbaren, göttlichen Sein und dem durch Gott aus Nichts bewirkten geschöpflichen Sein, das, weil es alles empfangt, Gott, dem Actus purus, als *wesentlich Potentielles* gegenübersteht.

Der wissenschaftliche *Werdegang* des Creatianismus war ein überaus mühevoller und verworrener. Ein mehr als 1000-jähriger Kampf mit dem Dualismus und Pantheismus! Die Geschichte dieses Werdeganges ist noch nicht geschrieben. Wir werden sie auch nicht schreiben. Über die Fortentwicklung der Schöpfungsidee in der *patristischen* Zeit hat H. Pinard S. J. wertvollste Grundlinien mit einem riesigen Quellenmaterial geboten.<sup>3</sup> Dunkel schwebt immer noch über die Stellung der *griechischen Philosophie* zur Frage und damit über die andere Frage: ist die Weltschöpfung aus Nichts, historisch betrachtet, *nur ein christliches* Problem? Kannten die Heiden die Frage gar nicht? Einen kurzen historischen Abriß hierüber möchten wir hier der Lehre des hl. Thomas vorausschicken.

### **Der Creatianismus in der griechischen Philosophie.**

Für unsere Frage können hier nur drei Schulen in Betracht kommen: die alte *attische* Philosophie, die *jüdisch-alexandrinische* Spekulation und der *Neuplatonismus*.

#### **a) Der Creatianismus und die attische Schule.**

Hier kommen nur zwei große Namen in Frage: *Plato* (427–347) und *Aristoteles* (384–322). Wir können aber den Rahmen auch hier noch verengen. Merkwürdigerweise tritt bei der Kurationsfrage Plato, der sonst christlichen Ideen vielfach näher stand, vor dem

<sup>1</sup> Dict. apol. de la Foi cath. (1911): «Création», col. 723.

<sup>2</sup> Thomas, I. 45 1 ad 3.

<sup>3</sup> Vgl. Dictionnaire de Théol. catholique. 1908. «Création», B. III. 2058 ff.

Stagiriten stark in den Hintergrund. Thomas rechnet allerdings auch Plato zu den Anhängern der Creatio.<sup>1</sup> Aber er spielt nur den schüchternen Begleiter des Aristoteles. Um letzteren dreht sich der ganze säkulare Streit. Wo mag der Grund liegen? Einmal sicher in den tiefsinnigen metaphysischen Prinzipien des Meisters von Stagira, die der Creatio außerordentlich günstig zu sein schienen. Dann aber noch in einem anderen Momente. Beide, Plato und Aristoteles, lehren eine *ewige Materie*, die sie, als Subjekt der Erzeugung, richtig für *unerzeugt* halten; denn was für jede Erzeugung vorausgesetzt wird, kann doch nicht selbst erzeugt sein. Während aber Plato als Gegner der *ewigen Welt* diese zeitlich durch die Gottheit aus der Materie bilden läßt, tritt bei ihm Gott mehr als *bloßer Weltbildner* hervor als bei Aristoteles, der seine ewige Welt, trotzdem sie ewig ist, dennoch von Gott abhängig macht. So erklärt es sich vielleicht, warum Aristoteles bei unserem Problem viel mehr in den Vordergrund tritt als wie Plato. Jedenfalls dreht sich die ganze historische Streitfrage um **Aristoteles**, mit dem wir uns im folgenden allein beschäftigen.

Kein Großer hat je geglaubt, alle großen Fragen gelöst zu haben. Oft zauderten sie in ihrem edlen Forschen und Ringen nach Wahrheit vor dem letzten Schritte und überließen den Sieg ihrer eigenen Prinzipien anderen. Auch das Genie hat nicht immer den Geist der eigenen Zeit und die Kultur des eigenen Volkes überwunden. Vielleicht gehört Aristoteles, der Großen einer der Größten hinsichtlich der Creatio, zu den letzteren.

Zuerst ein Wort über die *kritische Beurteilung* des Aristoteles. Schon im Mittelalter gingen die Meinungen über die Stellung des Stagiriten zur Creatio auseinander. Nicht bloß die Augustiner sprachen ihm die Schöpfungsidee ab; auch die späteren Thomisten gingen in dieser historisch-kritischen Frage nicht einig. Mit fast auffallender Schärfe hat Johannes a S. Thoma O. P. (1589–1644) die Schöpfungsidee bei Aristoteles abgelehnt.<sup>2</sup> Auch die modernen Historiker und jene, die sich mit unserer Frage besonders beschäftigten, kommen in der Großzahl trotz anderweitiger Meinungsverschiedenheiten darin überein: *Aristo-*

<sup>1</sup> S. Th. I. 44. 1; Pot. q. 3. a. 5.

<sup>2</sup> « Quare generatio necessario supponere debet creationem nec poterunt res primo incipere per motum; in quo hallucinati sunt aliqui antiqui Philosophi, et *Aristoteles* ipse, qui existimantes non dari alium modum producendi res, quam per motum et generationem, inciderunt in illud inconueniens de aeternitate mundi. » Phil. Nat. II. P. q. 1. a. 5 (Ed. Vivès, 533).



*teles besaß keine bewußte Erkenntnis der Schöpfung aus Nichts.* Wir nennen unter anderen: Gredt O. S. B.<sup>1</sup>, Gonzalez O. P., Matthias Schneid<sup>2</sup>, Garrigou-Lagrange O. P.<sup>3</sup>, Sertillanges O. P.<sup>4</sup>, Jolivet<sup>5</sup>, Hafner<sup>6</sup>, Carl Werner<sup>7</sup>, Maritain<sup>8</sup>, J. Chevalier<sup>9</sup>, Ch. Lévêque<sup>10</sup>, L. Rougier<sup>11</sup>, J. E. Erdmann<sup>12</sup>, H. Ritter<sup>13</sup>, Ed. Zeller<sup>14</sup>, A. Stöckl, Überweg<sup>15</sup>, de Wulf. Die meisten von den Genannten und die besten Kenner des Problems betonen indessen, daß die *Creatio* nicht bloß nicht im Widerspruch mit den metaphysischen Prinzipien des Stagiriten gewesen wäre, sondern ein logischer Abschluß derselben hätte sein können. Aber *tatsächlich* hätte er diese letzte Conclusion nicht selbst gezogen.

Sicherlich hat sie Thomas von Aquin gezogen; ja er ging sogar einen Schritt weiter und teilte sie Aristoteles selbst zu. Nach ihm ist die Schöpfungslehre ein *bewußtes* Lehrstück des Aristoteles selbst.<sup>16</sup> Daran ist wohl kaum zu rütteln. Noch daran, daß er in den verschiedenen Werken stetig denselben Standpunkt eingenommen hat.<sup>17</sup> Und er erhielt auch in der modernen Zeit noch mächtige Verbündete, nicht bloß in von Hertling und dem gründlichen Aristoteleskenner Chr. A. Brandis<sup>18</sup>, sondern in dem scharfsinnigen Franz Brentano<sup>19</sup>,

<sup>1</sup> Elem. phil. n. 834.

<sup>2</sup> Naturphilosophie (1890), S. 345 ff.

<sup>3</sup> Dict. apol. de la Foi cath. « Dieu » (1037).

<sup>4</sup> S. Thomas d'Aquin. I. 281.

<sup>5</sup> Aristote et la notion de création. Rev. des sciences phil. et théol. (19<sup>me</sup> année), 1930, p. 5-50 u. 209-235. — Zwei hochinteressante Artikel.

<sup>6</sup> Grundriß d. Gesch. d. Phil. S. 164.

<sup>7</sup> Aristote et l'Idéalisme platonicien. Paris 1910, zit. bei Jolivet, p. 6.

<sup>8</sup> La philosophie Bergsonienne. (2<sup>me</sup> Ed.) Paris 1930, p. 426.

<sup>9</sup> La Notion du Nécessaire, Appendice III, La Chronologie d'Aristote, zit. bei Jolivet, p. 26.

<sup>10</sup> Le premier moteur et la nature dans le système d'Aristote. Paris 1852, p. 130.

<sup>11</sup> La Scolastique et le Thomisme. Paris 1925, zit. bei Jolivet, p. 6.

<sup>12</sup> Grundriß d. Phil. B. I. 128 (Ed. 3).

<sup>13</sup> Gesch. d. Phil. B. III, 183 ss.; 290<sup>3</sup>.

<sup>14</sup> Phil. d. Griechen, Th. II. 2 Abt. (4. Aufl.) S. 594 ff.

<sup>15</sup> Vgl. Überweg-Praechter, Gesch. d. Altertums, Berlin 1926, S. 383 u. 387.

<sup>16</sup> Pot. 3. 5; S. Th. I. 2. 3; I. C. G. 13; in II. Met. lect. 2; in I. de Coelo, lect. 21.

<sup>17</sup> Maritain scheint zu zweifeln, ob er in der Summa theol. I. 44 noch denselben Standpunkt verfocht wie in de Potentia. (Vgl. La phil. Bergs. I. c.) Indes in I. 44. 1 werden Plato und Aristoteles zu gunsten der Creatio zitiert wie anderwärts.

<sup>18</sup> Handb. der Gesch. d. Griech. Röm. Phil. Aristoteles, S. 1178 (Berlin 1853). Dazu Zeller, das. S. 594.

<sup>19</sup> Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867, S. 197 ff.

dem E. Rolfes<sup>1</sup> zustimmt und dem auch der berühmte Trendelenburg zugestimmt haben soll. Die wissenschaftliche Fehde über unsere Frage zwischen Brentano und Zeller gehört zu den interessantesten unter den modernen Kontroversen.<sup>2</sup> Thomas braucht sich also nicht verschämt in den Winkel zurückzuziehen, falls er in dieser historisch-kritischen Frage dem großen Stagiriten um einen Schritt vorgelaufen ist.

Die gewaltige, mit seltener Geistesschärfe geführte Kontroverse hat wohl manchen dunklen Punkt geklärt, aber keine lückenlose, endgiltige Lösung des Problems gebracht. Der Hauptgrund mag bei Aristoteles selbst liegen, weil er über vieles schwieg, über was wir den genialen Denker gern reden gehört hätten. Aber vielleicht hat gerade dieses Schweigen seinen vielsagenden Grund. Unsererseits möchten wir hier nur in aller Bescheidenheit, in drei Sätzen, das, was uns wahrscheinlich erscheint, zum Ausdrucke bringen.

### **I. Aristoteles hat die Creatio weder bejaht noch verneint, weil er sie nicht kannte.**

In all den vielen Jahren, in denen wir uns mit Geschichte der Philosophie beschäftigen, haben wir uns nie überzeugen können, und das trotz gewisser Vorwürfe von Seite wackerer Kämpen des Thomismus, daß Aristoteles *bewußt* irgendwie Stellung zur Schöpfungslehre bezogen hätte. Aristoteles kannte die Creatio überhaupt nicht und folgerichtig hat er sie bewußt weder bejaht noch verneint. Vor nicht gar langer Zeit hat M. Mansion diese gleiche Idee ausgesprochen<sup>3</sup>, und er hat meines Erachtens den Nagel auf den Kopf getroffen. Die gleiche Idee vertreten

<sup>1</sup> Vgl. die Kontroverse von Rolfes gegen A. Stöckl, « Die Ideenlehre und Schöpfungstheorie bei Plato, Aristoteles und dem hl. Thomas » im « Katholik », Juni u. August 1884, und Rolfes, « Ein Beitrag zur Würdigung der aristotelischen Gotteslehre », Nov. 1884, und die Antwort Stöckls, Dezember 1884. Ferner Rolfes, « Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen », Berlin 1892; ferner E. Rolfes, « Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele. » Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 1895, S. 375.

<sup>2</sup> Dazu speziell Brentano, « Über den Creatianismus des Aristoteles. » Akad. der Wissensch. zu Wien, phil.-hist. Kl. C. I. Bd. I. Heft. 1882; derselbe: Offener Brief an Hrn. Prof. Dr. Ed. Zeller, Leipzig 1883; derselbe: « Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes », Leipzig 1911. Gegen Brentano Ed. Zeller, « Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes. » Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1882. B. 49, publiziert auch: in Leuze E. Zellers « Kleine Schriften ». B. I, S. 263-290.

<sup>3</sup> Vgl. Bulletin thomiste, janvier-février 1927, p. 14 ss.

Jolivet<sup>1</sup> und Maritain.<sup>2</sup> Ist es vielleicht nicht auch vielsagend, daß seit der großen, von Brentano so glänzend geführten Kontroverse die historische Kritik, selbst im Lager des strengeren Thomismus, von der These: Aristoteles war ein bewußter Vertreter der Creatio, mehr und mehr abrückte? Zur Begründung unseres ersten Satzes möchten wir skizzenhaft dem Leser folgende Erwägungen unterbreiten:

1. Die erste berührt die *Schwierigkeit des Problems selbst*. Die dunkle Auffassung, daß die Gottheit anders tätig wäre als Menschen oder überhaupt Geschöpfe, haben alle heidnischen Völker sicherlich gehabt. Das ist kein Zweifel. Aber von da zu einer Schöpfung aus Nichts ist der Weg lang. Das Schöpfungsproblem ist ein *ungeheuer schwieriges* Problem. Es handelt sich da nicht um den Ursprung *dieses* oder *jenes* Seins, sondern, wie Thomas unermüdlich betont, um die Entstehung eines Totalseins oder des *Seins als solchen*.<sup>3</sup> Bedenkt man dabei weiter, wie schwierig die Exegese des alten Testaments über diesen Punkt ist, welche Kämpfe der Begriff «*creatio*» noch in der patristischen, sogar scholastischen Zeit, entfachte, mit welcher Entschiedenheit ihn, trotz des Korans, die größten arabischen Philosophen bekämpften; erwägt man weiter, daß die ganze griechische Kultur und Wissenschaft keinen anderen Dingursprung kannte als die *γένεσις* — die Erzeugung — die immer «*aus Etwas*» sich vollzieht; erwägt man alles das, dann erfaßt man die Schwierigkeit des Schöpfungsproblems für Aristoteles. Sie bedeutete für ihn fast wie etwas *unglaublich Neues*. Für so etwas müßten klare Texte da sein, welche diese neue Entstehungsweise der bloßen *γένεσις* gegenüberstellen würden. Ist das der Fall? Nicht eine einzige klare Stelle kann hierfür angeführt werden. Aristoteles schweigt über diese neue Entstehungsweise.

2. Eine Äußerung von ihm würde man schon da erwarten, wo er das berühmte *eleatische Prinzip*: «*aus Nichts wird Nichts*» mit seiner Unterscheidung von Akt und Potenz zurückweist.<sup>4</sup> Aber er schweigt darüber: daß es außer der Erzeugung als Übergang von einem Nichtsein zum Sein noch einen anderen Ursprung aus dem Nichtsein gebe. Fast zahllos sind die Stellen, wo der Stagirite das obige Axiom berührt. Aber nirgends eine Anspielung auf die *Creatio ex nihilo*.

<sup>1</sup> Aristote et la notion de Création, Rev. des sciences phil. et théol. ib. p. 233.

<sup>2</sup> La phil. Bergsonienne, p. 426. «*C'est qu'en réalité la pensée grecque n'est pas parvenue au concept explicite de la création.*»

<sup>3</sup> I. 44. 2.

<sup>4</sup> I. Phys. 8 (Did. II. 259. 10).

3. Dringendst hätte er sich äußern müssen im Sinne einer creatio ex nihilo über den Ursprung der *Materia prima*. Sie ist ein rein realpotenzielles Sein.<sup>1</sup> Sie ist, weil Voraussetzung oder Subjekt jeder Erzeugung, selbst unerzeugt, « ἀγέννητον. »<sup>2</sup> Als ens potentiale müßte sie nach den aristotelischen metaphysischen Prinzipien dennoch hervorgebracht sein, und da sie nicht durch γένεσις entstanden sein kann, müßte sie geschaffen sein. Hat Aristoteles so geschlossen? Keine Rede. Sie existiert aus *Naturnotwendigkeit*, « ἐξ ἀνάγκης »<sup>3</sup>, ähnlich wie er von Gott auch sagt: er ist aus Notwendigkeit Sein: « ἐξ ἀνάγκης ὅρα ἐστὶν ὄν. »<sup>4</sup> Also gerade da — bezüglich der *Materia prima* —, wo er gemäß seinen Prinzipien als Kreatianist hätte auftreten müssen, versagt er vollständig und zeigt sich uns mit seiner ἀνάγκη als echter Grieche und Dualist. Übrigens würde es uns interessieren, zu wissen, ob überhaupt die griechisch-philosophische Terminologie für « Entstandenes » einen anderen Ausdruck als γιγνόμενον oder ein gleichsinniges Wort besitze. Wenn nicht, worüber die Philologen zu sprechen haben, wäre das eine neue Bestätigung, daß sie nur die Erzeugung — γένεσις — kannten und nie an Creatio ex nihilo dachten. Wir glauben, daß das letztere der Fall war.

4. Zugunsten einer bewußten Stellung des Aristoteles für die Creatio hat man vorzüglich seine dunklen Äußerungen über das *Herkommen der Menschenseele* herangezogen. Haben wir hier irgend eine ausdrückliche Äußerung, eine bewußte Anspielung auf die Creatio?

Stellen wir uns in der Interpretation des berühmten c. 5, Buch III, de Anima und der damit verbundenen anderen Stellen des Stagiriten über die *Natur* der Menschenseele auf den Standpunkt von Franz Brentano. Seine Fassung ist nicht bloß die des Aquinaten, sondern wie N. Kaufmann sagt<sup>5</sup>, auch die der hervorragenden deutschen modernen Aristoteliker, wie Trendelenburg und von Hertling. Diese Interpretation über die Natur der Seele ist der Creatio am günstigsten und scheint auch uns die beste, wenn sie auch nicht jedes Dunkel hebt und alle Zweifel restlos löst. Darnach ergibt sich über das Wesen der Seele folgendes Gesamtbild: Ein höherer Teil der Seele, der νοῦς oder Geist

<sup>1</sup> X. Met. 2. (II. 586. 20); XII. Met. 3. (II. 614. 41); VIII. Met. 8. (II. 570. 36.)

<sup>2</sup> II. Phys. 9. (II. 260. 20.)

<sup>3</sup> VI. Met. 7. (II. 545. 8; II. Met. 4. (II. 494. 45.))

<sup>4</sup> XI. Met. 7. (Did. II. 605. 31.)

<sup>5</sup> Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles. Paderborn 1893. S. 103 Anm.

ist *immateriell* — χωριστός — ; er ist etwas *Göttliches* — θεῖον —, etwas *Unsterbliches* und *Ewiges* — ἀθάνατον καὶ αἰδίων. <sup>1</sup> Dieser νοῦς ist nicht, wie später Alexander Aphrodisias und Averroës behaupteten, ein « All-gemeingeist », ein von den Individuen getrenntes Prinzip — Intellectus separatus —, sondern ein *individuell-persönlicher*; auch Ed. Zeller stimmt dem zu. <sup>2</sup> Dieser νοῦς ist entitativ die Seele selbst, insofern sie Substanzialform des Leibes ist, denn Teile der Seele unterscheidet Aristoteles nur im Sinne verschiedener Tätigkeitsgebiete. <sup>3</sup> Aus all dem ergibt sich : die Menschenseele als solche ist : *geistig, göttlich, unsterblich, ewig, persönlich*.

Was sagt nun Aristoteles von dem *Ursprunge* dieser Seele ? Er sagt : sie kann nicht durch *Erzeugung* entstanden sein, da sie nicht von einer körperlichen Tätigkeit abhängig ist, sie muß also von *außen* « θύραθεν » kommen : « Es bleibt demnach übrig, daß der νοῦς allein von außen eintrete und allein göttlich sei, denn an seiner Tätigkeit hat keine materielle Wirksamkeit teil. » <sup>4</sup> Sagt er etwas von Creatio ? Nichts. Und doch hätte er hier der Erzeugung die Creatio gegenüberstellen müssen, wenn er sie gekannt hätte. Aber nichts von dem. Hier ging Brentano wohl doch über Aristoteles hinaus, wie Maritain mit Recht bemerkte. <sup>5</sup> Brentano hat sich vor allem auf das « göttlich » — θεῖον — gestützt, um die Seele als von « Gottgeschaffene » zu erweisen. Aber Ed. Zeller konnte mit Berufung auf Bonitz mit Recht entgegnen, daß das vielgebrauchte « θεῖος » im aristotelischen Sprachgebrauche nie diesen Sinn : « von Gott geschaffen » oder hervorgebracht habe. <sup>6</sup> Aber was wollte Aristoteles mit dem « θύραθεν » sagen ? Das wissen wir nicht. Gewiß sind nach ihm auch die Geister von Gott, der ersten Ursache, bewegt. Aber war er sich über den *Seinsursprung* der Geister

<sup>1</sup> De anima III. c. 4 u. 5 (III. 467-8) ; XI. Met. c. 3 (II. 601. 40 ss.) ; de Generat. animal. II. c. 3. (III. 151. 43 ss.).

<sup>2</sup> Vgl. Kleine Schriften v. Ed. Zeller (Leuze), S. 264. Zeller verteidigt nicht die Präexistenz des Intellectus separatus, sondern die Präexistenz der Seele im Sinne der platonischen Individualseele. Das. 266 ff.

<sup>3</sup> Für die Einheit der Seele spricht II. de Gen. animal., c. 6, wo dem νοῦς auch die Regelung des vegetativen Lebens zugesprochen wird ; ferner vor allem die Nikomachische Ethik I. c. 1-7 ; endlich die klassische Definition der Menschenseele : « ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτως. » De Anima II. c. 2. (III. 446. 52.)

<sup>4</sup> « λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον ; οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. » De gen. animal. II. 3. (III. 351. 51.)

<sup>5</sup> La phil. Bergsonienne, p. 435 <sup>1</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. Kleine Schriften, S. 268.

klar? Hat er sich darüber überhaupt irgendwo ausgesprochen? Hat er hier seine Lehre von Akt und Potenz, ohne die er doch unmöglich zu einer Creatio geistiger Wesen gelangen konnte, zuende gedacht? Hat er nicht sogar den Satz aufgestellt: in allem, was ewig ist — und die Seele nennt er ja auch ein αἰδίον — unterscheiden sich Akt und Potenz nicht<sup>1</sup>, gibt es keine Veränderung?<sup>2</sup> Hat ihm Thomas nicht sogar widersprochen?<sup>3</sup> Ist da nicht bei Aristoteles vieles dunkel und ungelöst? Wäre es nicht klarer, wenn er an die Creatio auch nur gedacht hätte? Liegt nicht vielleicht in diesem Mangel der Durchführung der Akt-Potenzlehre der tiefere Grund des Dunkels, der Grund, warum er über die bloße γένεσις nie hinaus kam? Gewiß, Aristoteles hat das Sein als Sein erfaßt. Dafür bürgt seine Definition der Metaphysik als Wissenschaft des Seins als Sein.<sup>4</sup> Aber hat er auch *Gott als Wirkursache des Seins als Sein* — hierin besteht doch die Idee der Creatio ex nihilo — erkannt? Wie kommt es, daß er da, wo er Gott als erhabenstes Sein und Wahres zur Quelle alles Seins und Wahren stempelt — Thomas verweist oft auf diese Stelle — in seinen Ausführungen, über Gott, den Beweger und die Ursache der substantiellen Erzeugung — γένεσις — nicht hinauskommt?<sup>5</sup> Dasselbe an der Stelle, wo er die *Wirkursächlichkeit Gottes* am schärfsten betont. Das Sein und Leben — τὸ εἶναι καὶ ζῆν — hängt von Gott ab und doch ist dabei nichts weiteres gemeint als die substantielle Erzeugung.<sup>6</sup> Merkwürdigerweise spricht er auch von einem *Übergang aus dem Nichtsein schlechterdings zum Sein*: «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀπλῶς εἰς οὐσίαν», meint aber damit ausdrücklich wieder nur die *Substanzerzeugung*, die γένεσις.<sup>7</sup> Das ist vielleicht der schlagendste Beweis, wie stark er, wie alle Heiden und Griechen, im Banne der bloßen Erzeugung stand, ohne eine Ahnung zu haben von der Creatio ex nihilo, die eigentlich allein ein Ursprung aus dem «Nichtsein schlechterdings» ist. — Das hindert uns dennoch nicht, einen zweiten Satz aufzustellen.

<sup>1</sup> «ἐνδέχασθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς αἰδίοις.» III. Phys. 4. (278. 11.)

<sup>2</sup> I. de Coelo 9. (III. 382. 43.)

<sup>3</sup> In de I. Coelo, lect. 21.

<sup>4</sup> III. Met. 1. (II. 500.)

<sup>5</sup> II. Met. 1 u. 2 (II. 486. 31 ss.); Thomas in II. Met. lect. 2; in I. de Coelo, lect. 21; Pot. III. 5; S. Th. I. 2. 3; 44. 1; I. C. G. 13.

<sup>6</sup> II. de Coelo 9. (II. 382. 46 ss.)

<sup>7</sup> «ἢ δ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀπλῶς εἰς οὐσίαν γένεσις ἀπλῶς.» V. Phys. 1. (II. 309. 6.) Faktisch will Aristoteles mit dieser Definition nur die substantielle Erzeugung der akzidentellen gegenüberstellen. Es handelt sich also bei ihm immer nur um das «Werden».



## II. Die Creatio steht mit den aristotelischen metaphysischen Prinzipien nicht im Widerspruche.

Mit fast erstaunlicher Energie haben moderne Aristoteleserklärer versucht, zwischen aristotelischer Metaphysik und Creatio eine unüberbrückbare Kluft aufzuwerfen. Es ist ihnen aber das scheinbar nur gelungen, indem sie teils mit der Weltschöpfung *Fragen verquickten*, die mit ihr nichts zu tun haben, teils den *Schöpfungsbegriff* völlig mißverstanden und endlich den aristotelischen Begriff von der *göttlichen Natur* und *Tätigkeit* vergewaltigt haben. Hier nur einige skizzenhafte Bemerkungen.

a) Immer und immer wieder hat man die **ewige Welt** des Stagiriten gegen die Creatio ins Feld geführt, um zu zeigen, welche unversöhnliche Kluft zwischen Aristoteles und der Schöpfung aus Nichts liege. In Wahrheit hat man damit die *Stellung*, welche die Creatio in der Gotteslehre einnimmt, total gefälscht. Die beiden Probleme haben, wie Garrigou-Lagrange richtig gesagt hat, an sich miteinander gar nichts zu tun.<sup>1</sup> Die Existenz Gottes und damit die eines Schöpfers wird aus der Potentialität der Welt notwendig erschlossen, gleichviel, ob jemand für eine ewige oder zeitliche Welt eintrete. Eine erste Ursache wird auch für eine ewige Welt vorausgesetzt. Dieser Auffassung war Aristoteles selbst. Er setzt für seine ewige Welt überall als apodiktisch bewiesene These die Existenz Gottes, des unbewegten Erstbewegers voraus. Darüber wird nicht einmal disputiert. Dagegen rechnet er die Ewigkeit der Welt, wenigstens in seinen jüngeren Jahren, zu den diskutierbaren Fragen, zu den sog. Problemata.<sup>2</sup> Gegen gewisse alte Physiker, wie Anaxagoras und Empedocles, die einen Weltanfang auf dem Wege der bloßen Erzeugung zu erweisen suchten, hat er mit Recht die Ewigkeit der Welt verfochten, denn jede Erzeugung setzt als solche wieder eine andere und diese wieder eine andere voraus.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Dict. ap. de la Foi cath. « Dieu » (1037).

<sup>2</sup> I. Top. 9. (I. 178. 48 u. 179. 8.) Thomas verweist auf diese Stelle des Aristoteles in I. 46. 1. Beide sprechen daselbst von der Ewigkeit der Welt, wie von einer Frage, für welche « pro » und « contra » nicht stichhaltige Gründe vorhanden sind. Vgl. Jolivet, l. cit. S. 17<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> VIII. Phys. 1. (II. 342) ; I. de Coelo 7. (II. 356-57.) II. Coelo 1. (II. 389.) Hier überall hat Aristoteles die Ewigkeit der Welt ohne Zweifel als sichere Lehre verteidigt. Dieser Ansicht ist im Kommentar in die Physik auch Thomas. Er betrachtet es als « frivolum », wie wenn er die Ewigkeit der Welt nur als « Problem » betrachtet hätte. Nach ihm war die aeternitas mundi für den Stagiriten ein sicheres Lehrstück. In VIII. Phys. lect. 2 (Ed. Vivès, v. 22. 629).



Das ist absolut richtig. Ob der Stagirite, wenigstens später, die Weltewigkeit nicht auch absolut verteidigt habe, dürfte zu bejahen sein. Jedenfalls hat er immer die *prima causa*, auf die sich eben die *Creatio* bezieht, vorausgesetzt und damit selbst die beiden Fragen getrennt. Bei Thomas von Aquin dasselbe. Er setzt Gott als erste Ursache und Schöpfer voraus<sup>1</sup>, ehe er überhaupt zur Dauer der Welt, d. h. ob sie zeitlich oder ewig sei<sup>2</sup>, Stellung bezieht. Er billigt den Aristoteles in seiner Argumentation gegen die alten Physiker.<sup>3</sup> Daß die Welt tatsächlich zeitlich ist, also angefangen hat, das wissen wir nur aus dem *Glauben*.<sup>4</sup> Hierin hält er Aristoteles nicht für vereinbar mit dem Glauben, ganz wie Alexander v. Hales im Kampfe gegen den Kanzler Philipp von Paris.<sup>5</sup> Die bloße Vernunft kann *weder die Möglichkeit noch Unmöglichkeit* einer ewigen Welt apodiktisch beweisen.<sup>6</sup> Thomas ist also nicht, wie immer und immer wieder behauptet wird, ein Anhänger der Möglichkeit einer ewigen Welt!

b) Ferner haben die Modernen die Schöpfungs-idee völlig irrtümlich aufgefaßt. M. J. Chevalier mit anderen hält die *Creatio* mit dem aristotelischen Gottesbegriff für absolut unvereinbar kraft des sog. **Kontaktprinzips**.<sup>7</sup> Jedes Bewegende ist, etwas bewegend, von dem Bewegten selbst bewegt. Schaffend würde also Gott von dem Geschaffenen oder Bewegten selbst bewegt. Nun aber ist der aristotelische Gott absolut unbeweglich — immobilis. Also wäre eine *Creatio* mit ihm absolut unvereinbar. — In Wahrheit hätte der alte Meister einem solchen Einwande selber des entschiedensten widersprochen. Der Einwand müßte, wenn er wahr wäre, den aristotelischen Gottesbegriff selbst stürzen und in ihn einen Widerspruch tragen. Nichts ist bei Aristoteles doch so sicher wie die These: der unbewegliche Gott bewegt die Welt! Würde *jeder* Bewegende zugleich bewegt, so wäre der aristotelische Gott zugleich bewegt und doch unbeweglich. Aber der Meister von Stagira hat bereits selbst durch eine Unterscheidung das Lösungsprinzip gegeben. Das Bewegende ist nur dann zugleich bewegt, wenn es *in Potenz* ist<sup>8</sup>, also wenn es in die Naturordnung selbst gehört. Da nun Gott auch nach Aristoteles *Actus purus* ist, ist der Einwand

<sup>1</sup> I. 2. 3; I. q. 44 u. 45.

<sup>2</sup> I. q. 46.

<sup>3</sup> I. 46. 1 ad 5.

<sup>4</sup> I. 46. 2.

<sup>5</sup> In VIII. Phys. lect. 2 (629).

<sup>6</sup> I. 46. a. 1 u. 2.

<sup>7</sup> Vgl. *Jolivet*, l. c. p. 19 ff.

<sup>8</sup> « Κινεῖται δὲ καὶ τὸ κινεῖν, ὥσπερ εἴρηται, πᾶν τὸ δυνάμει ὄν κινετόν. » III. Phys. 2. (II. 275. 17.)

nach Aristoteles selbst gegenstandslos. In Wirklichkeit aber beruht er auch auf einer vollständigen Mißkennung der *Creatio* selbst, die, weil aus Nichts, überhaupt nicht ein Bewegen des *Bewegten* ist, da eben keine *Materia praejacens* vorhanden ist.<sup>1</sup> Andererseits haben schon die Alten unterschieden zwischen *Contactus physicus*, der nur das Quantitative und daher die Körper angeht, und *Contactus virtutis*, der vom Geistigen auf das Körperliche übergehen kann.<sup>2</sup> Mit einem Worte: der ganze vorige Einwand drückt die Schöpfungstätigkeit und die göttliche Tätigkeit überhaupt zu einer bloßen *Naturtätigkeit*, sogar zu einer *physischen* herab!

c) Unvergleichlich tiefer greifend sind die Schwierigkeiten, die man gegen die *Creatio* aus der aristotelischen Lehre über **Gottes Tätigkeit**, seine **Natur** und sein **Verhältnis zur Welt** vorgebracht hat. Hier scheint faktisch eine fast unversöhnliche Kluft zu bestehen zwischen Aristoteles und einer *Creatio*.

Eines scheint uns unleugbar festzustehen: die Schöpfung aus Nichts ist entweder ein *freier* Willensakt Gottes oder sie ist überhaupt nicht. Sie bedingt auch die *Kontingenz* der Weltdinge und kann nur das Resultat einer *Wirkursächlichkeit* Gottes sein, dessen *Erkenntnis*, *Wollen* und *Sorgetragen* nichts entgehen darf.

Nun stelle man all dem den aristotelischen *Gottes-* und *Tätigkeitsbegriff* gegenüber. Schon E. Zeller hat den aristotelischen Gott in ein rein *beschauliches Denken* versetzt.<sup>3</sup> M. J. Chevalier hat ihm den *Willen* einfach abgesprochen.<sup>4</sup> Durchaus logisch sprechen ihm dann beide eine *praktische Tätigkeit* nach außen, sowohl im Sinne des immanenten praktischen Denkens und Strebens — *ποίησις* — als des äußeren Machens selbst — *πράξις* — ab.<sup>5</sup> Gott bewegt die Welt überhaupt nicht als *Wirkursache*, sondern nur als *Finalursache*.<sup>6</sup> Für eine *Vorsehung* bei dem Stagiriten fehlt sowohl das göttliche Erkennen als das fürsorgende Wollen. Am meisten gefährdet ist bei ihm die *Kontingenz* der Weltdinge. Sein Gott ist notwendig, seine *ewige Welt* ist notwendig, seine *Materia prima* ist notwendig. In dem starren «*Necessarium*» erblickt daher M. Rougier den unversöhnlichsten Gegner einer *Creatio*.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> I. 44. 4 ad 1.

<sup>2</sup> I. 75. 1 ad 3.

<sup>3</sup> Phil. d. Gr. Th. II. Abt. 2. S. 594 ff.

<sup>4</sup> La Notion du Nécessaire, p. 186-7, zit. bei Jolivet, p. 26.

<sup>5</sup> Zeller, ib. 369; Chevalier, das.

<sup>6</sup> Chevalier das. Auch Zeller ist dieser Ansicht.

<sup>7</sup> La Scolastique et le Thomisme, Paris 1925. Vgl. Jolivet, 39-50.

Es liegen viele Übertreibungen in diesen Darstellungen des Aristoteles. Aber alles ist nicht unwahr. Indes wird doch kein vernünftiger Philosoph die *Seinsnotwendigkeit Gottes* bestreiten. Soll etwa Gott *kontingent* sein, damit man wieder einen anderen zu suchen hätte? Auch hindert seine absolute Seinsidentität und Seinsfülle ihn doch nicht, daß er, immer derselbe, sich notwendig wollend, anderes außer sich, ohne Selbstveränderung, *ewig frei will*, mit anderen Worten, daß er einen *Willen* und einen *freien Willen* besitzt, der effektive je nach verschiedenen Zeiten Verschiedenes schafft, was er von Ewigkeit her frei wollte.<sup>1</sup> Daß Aristoteles den göttlichen Willen und konsequent das göttliche praktische Handeln vernachlässigte, ist unbestritten. Daß er den göttlichen Willen schlechterdings geleugnet, ist nicht so leicht beweisbar, wie wir noch sehen werden. Vorerst sei bemerkt, daß die These: der aristotelische Gott ist *nicht Wirkursache* des Weltgeschehens, unhaltbar ist. Er ist im Werden der Dinge, neben der *Materia*, aus der sie werden, die unbewegliche, erste, *bewegende Ursache* aller bewegenden Ursachen<sup>2</sup>, das erste *machende* Prinzip, « *πρῶτον ποιοῦν* », der Bewegung, das nichts leidet, aber aktiv ist, während er als Finalursache nicht aktiv ist.<sup>3</sup> An dieser Stelle kommen jene nicht vorbei, die den aristotelischen Gott nur als *Zweckursache* fassen. Damit fällt, wenigstens im Prinzip, eine weitere These von Zeller und Chevalier: beim aristotelischen Gotte gibt es gar *keine praktische Welttätigkeit*, weder *ποίησις* noch *πράξις*. Aristoteles nennt die Wirkursächlichkeit Gottes an der erwähnten Stelle präzis ein *ποιητικόν*. Übertrieben ist es auch, dem aristotelischen Gotte jede *Vorsehung* abzusprechen, da Aristoteles selber Gott bald mit einem Heerführer, der das Heer ordnet und leitet, vergleicht<sup>4</sup>, bald mit einem für alle vorsorgenden Staatsoberhaupte oder auch mit einem Familienoberhaupte.<sup>5</sup> Gott selber ist es, der für die Erzeugung der Pflanzen, Tiere und Menschen, die am weitesten von ihm entfernt sind, aufs beste vorsorgt.<sup>6</sup> Daher hat sogar Alexander Aphrodisias es nicht gewagt, dem Stagiriten die Vorsehung in bezug auf

<sup>1</sup> I. 19. 1; 7; 10.

<sup>2</sup> I. De Generatione et Corrupt. 3. (II. 437. 51-438. 8.)

<sup>3</sup> « ἐκεῖ τε γὰρ τὸ πρῶτως κινεῖν ἀκίνητον, καὶ ἐπὶ τῶν ποιητικῶν τὸ πρῶτον ποιοῦν ἀπαθές. Ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως; τὸ δ' οὐ ἐνεκα οὐ ποιητικόν. » I. Gen. et Corrupt. 7. (II. 447. 27.) Dazu Thomas in I. de Generat. et Corrupt. lect. 7. (Ed. Vivès, 23. 288 ss.) u. lect. 20. (23. 322 ss.).

<sup>4</sup> XI. Met. 10. (II. 609. 35 ss.).

<sup>5</sup> Ib. (611. 12).

<sup>6</sup> II. Generat. et Corrupt. 10. (II. 465. 35.)

die Erhaltung der Arten und Gattungen abzusprechen.<sup>1</sup> Da die Providentia für etwas sowohl Kenntnis als Wollen involviert, wird man dem aristotelischen Gotte nicht jedes *Weltwissen* absprechen dürfen, so wenig als dem Strategen für die Heerführung oder dem Staats- und Familienhaupte für die Leitung ihrer Untergebenen. Anstoß, aber unbegründeten, hat es erregt, weil Aristoteles sagte: Gott erkenne die Weltdinge nicht wie wir durch *äußeres Erfahren* in den Dingen, sondern in sich selbst als Ursache.<sup>2</sup> Das ist aber selbstverständlich, und ganz in diesem Sinne wird später Averroës, sicher kein bestochener Zeuge in unserer Frage, die aristotelische Welterkenntnis verteidigen und dafür ein eigenes Opusculum schreiben.<sup>3</sup> Wenn nun nach Aristoteles Gott Wirkursache der Welt ist und die Welt kennt und sie leitet, Fürsorge für sie trägt, dann, so scheint es mir, muß dieser Gott sicher auch einen *Willen* besitzen, zumal er auch liebt, denn ihm ist der Weiseste der liebste « θεοφιλέστατος ». <sup>4</sup> Daß der gleiche Aristoteles im Prinzip auch die *Kontingenz* der Weltdinge durchaus anerkannte, wird doch niemand bestreiten, da er bekanntlich aus jener Kontingenz anhand des Prinzips: was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt, das Dasein Gottes bewies.<sup>5</sup>

Nun das *Resultat* aus dem Gesagten: im Prinzip faßt Aristoteles Gott als das absolut vollkommene Sein, das nur seiner selbst bedarf, als unendlich *geistiges* Sein; im Prinzip anerkennt er Gott als *erste Wirkursache der Welt*, teilt ihm *Weltkenntnis* und *vorsorgenden Willen* zu, der den Weltdingen gegenüber *frei* sein müßte, weil er ihrer nicht bedarf; im Prinzip proklamiert er auch hoch und feierlich die *Kontingenz* der Weltdinge. *Auf diesen Prinzipien ruht nun gerade der Begriff, die Möglichkeit der Creatio ex nihilo.* Also steht die *Creatio mit den aristotelisch-metaphysischen Prinzipien durchaus in keinem Gegensatze.* — Ob und wie er seine Prinzipien konsequent *durchgeführt*, gehört nicht

<sup>1</sup> Vgl. Zeller, Die Phil. der Griechen, 3. T. I. Abt. (5. Aufl. 1923), S. 826 u. 829.

<sup>2</sup> Vgl. XI. Met. c. 7, das Verwirrung verursacht hat.

<sup>3</sup> Vgl. « Philosophie und Theologie von Averroës », übersetzt aus dem Arabischen von M. J. Müller, München 1875, S. 11. In dieser Sammlung befindet sich die kleine Abhandlung des Averroës: « Spekulative Dogmatik », wo Averroës scharf gegen jene sich wendet, welche den Aristotelikern das göttliche Wissen der Einzeldinge abstritten. S. 26. Das Opusculum wurde schon im XIII. Jahrhundert von Raymundus Martini O. P. aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt und in seinen « Pugio fidei contra Mauros et Judaeos » (Lipsiae 1687, p. I. C. XXV) aufgenommen.

<sup>4</sup> X. Eth. Nic. 8. (II. 127. 16.)

<sup>5</sup> VII. Phys. 1. (II. 333. 9.)

zu den Prinzipien selbst. Darüber im folgenden. Aber wir stellen hier gleich noch einen dritten Satz auf.

### III. Die Creatio lag

#### als logische Folgerung in den metaphysischen Prinzipien selbst.

Wir sagen damit selbstverständlich nicht, daß der Meister die Folgerung selber gezogen. Und gerade das wurde für sein System fatal.

Nicht alles, was die modernen Kritiker über Aristoteles Nachteiliges gesagt, ist Übertreibung. Sein einseitig *intellektualistischer Gottesbegriff* deutet darauf hin. Seine *göttliche Wirksamkeit* mit Gott als bloßem Beweger erreichte das Sein als Sein nicht. Wäre seine Auffassung über das göttliche *Weltwissen* und *Wollen* und die *Vorsehung* nicht lückenhaft, dann hätten wir heutzutage nicht die enorme Schwierigkeit, diese Lehrpunkte zu konstatieren. Die Leugnung von Akt und Potenz in allem Ewigen, das von Gott abhängt, war ein schwerer Schlag gegen die *Kontingenz* der Welt Dinge. Damit erhielt seine *Weltewigkeit*, die an sich mit unserem Problem nichts zu tun hat, einen ganz anderen Charakter. Sie wurde zu etwas Innerlichnotwendigem, was auch Thomas ablehnt.<sup>1</sup> Aristoteles hat das « Aeternum » mit dem « Necessarium » identifiziert.<sup>2</sup> Über der Ausführung des an sich großartigen Systems schwebt bleierne, dunkle, drückende, alles umspannende starre Notwendigkeit, die altgriechische ἀνάγκη, deren tiefstes Prinzip bei Plato und Aristoteles die ewig-notwendige *Materia prima* war. Es fehlte eben die *Creatio* !

Und doch lag sie logisch in seinen metaphysischen Prinzipien ! Sein metaphysisches Grundprinzip : πρότερον ἐνέργεια δυνάμει ἐστὶ <sup>3</sup>, « allem Potentiellen geht das Aktuelle voraus », hätte ihn logisch zur *Creatio* führen müssen. Und das in erster Linie bezüglich der *Materia prima*. Als real-potentiell Sein mußte sie, wir sagten es oben schon, hervorgebracht sein. *Erzeugt* kann sie nicht sein, weil sie die Voraussetzung jeder γένεσις ist. Eine göttliche *Emanatio* kann sie nicht sein, weil Gott nach Aristoteles absolut geistig-unveränderlich ist. Was bleibt also ? Nichts anderes als eine *Creatio ex nihilo*. Wie logisch wäre sie gewesen ! Statt dessen erklärte sie Aristoteles ewig-notwendig,

<sup>1</sup> In XII. Met. lect. 5.

<sup>2</sup> I. Coel. 12. (II. 387. 19.)

<sup>3</sup> VIII. Met. 8. (II. 569. 38.)

« ἐξ ἀνάγκης ». Wie bedeutungsvoll wäre für das ganze System die creatio der Materiae gewesen! Die reale Materia prima als solche ist noch nichts Partikuläres, weil alles materiell Partikuläre erst durch Generatio aus ihr entsteht. Mit der Creatio der ersten Materie hätte Aristoteles also den Ursprung des *Seins als Sein* und damit des Totalseins des kreatürlichen Seins proklamiert. Damit wäre Gott nicht mehr bloß erster Beweger der Vereinigung von Materie und Form in der substantiellen Erzeugung gewesen, sondern *Wirkursache* der Bestandteile und des Ganzen und alles dessen, was im Ganzen ist. Welches Licht hätte diese Auffassung ausgestrahlt auf das *Weltwissen*, *Weltwollen* und die *Vorsehung*! Richtig wurde gesagt<sup>1</sup>: bei Aristoteles, wie überhaupt, ist Gottes Weltwissen — Wollen — Vorsehung so groß wie seine Ursächlichkeit. Nur mit der Creatio der Materie aber kann Gott Wirkursache des Totalseins des materiellen Dinges sein. Also konnte auch nur so sein Wissen — Wollen — Vorsehung das Totalsein der Dinge umfassen. Alles das wäre eine logische Weiterentwicklung der aristotelischen Prinzipien gewesen. In diesem Falle konnte dann der Stagirite nicht mehr von Weltdingen reden, die *mehr* und *weniger* entfernt wären von Gott.<sup>2</sup> Die Creatio erreicht alles *unmittelbar* und folgerichtig auch das Wissen und Wollen und die Providentia des Schöpfers. Und sie erreicht *alles*, auch das *mögliche* Sein, insoweit es Realität hat oder dazu hingeeordnet wird. Es ist unlogisch bei Aristoteles, wenn er den kreatürlichen Geistern und den ewigen Planetenbewegern usw. die Mischung von Akt und Potenz abspricht. Da Gott auch ihre Ursache sein soll und sie faktisch von ihm bewegt werden, wie Aristoteles selbst lehrt, sind auch sie mobilia, haben also potentiell Sein Gott gegenüber, müßten also auch von Gott ihr Sein erhalten haben, d. h. geschaffen sein, immer nach dem Prinzip: das Potentielle hängt vom Aktuellen ab. Aristoteles fühlte diese Inkongruenz und unterschied das absolute Necessarium — Gott — von Necessaria, deren Ursache das primum Necessarium sein soll.<sup>3</sup> Aber diese Unterscheidung rettet ihn nicht mehr. Sind die Necessaria secunda nicht aus Akt und Potenz zusammengesetzt, dann kann der Grund ihrer Notwendigkeit nicht mehr in einem anderen, in Gott, liegen. *Bei Aristoteles fehlt es an der konsequenten Durchführung der Lehre von Akt und Potenz.* Sonst wäre

<sup>1</sup> Jolivet, l. c. 222. 23.

<sup>2</sup> II. Gen. et Corr. 10. (II. 465. 35.)

<sup>3</sup> IV. Met. 5. (II. 518. 29.)



er logisch zur Creatio gelangt. Thomas hat sie ihm zuerteilt. Insofern konnte man mit viel Recht sagen: Thomas hat mit der Creatio den Kosmos aristotelischer erklärt als Aristoteles selber mit seiner ὄλη. Das ist wohl die herrlichste Ehrenrettung des Aquinaten.

Kein Großer hat je alle großen Fragen seiner Zeit gelöst, noch, auch wenn er ein Genie war — und das war Aristoteles, in allem den Geist und die Kultur seiner Zeit und seines Volkes überwunden. Das scheint die Stellung des Aristoteles zum Schöpfungsproblem zu bestätigen. Ob wir ihn richtig beurteilt, darüber möge der Leser urteilen.

### b) Der Creatianismus in der jüdisch-alexandrinischen Schule.

Mit der jüdisch-alexandrinischen Schule tritt ein neues Prinzip in der philosophierenden Spekulation auf, die *Offenbarung des Alten Testaments*. Die Tendenz, nachzuweisen, daß die Uroffenbarung des jüdischen Volkes mit der griechischen Philosophie, speziell der Platonischen, übereinstimme, war grundlegend für die ganze alexandrinische Spekulation. Selbstverständlich mußte sie zur *Creatio* irgendwie Stellung nehmen. Schon *Aristobul* hat, um 170 v. Chr. herum, den Gedanken ausgesprochen, daß sowohl nach dem Pentateuch wie nach der griechischen Philosophie alles durch Gottes Wirksamkeit hervorgebracht sein müßte.<sup>1</sup> Weiter aber hat er sich über diesen Weltursprung nicht geäußert. Bei den wenigsten sprachlichen Ausdrücken der verschiedenen Idiome deckt sich der gebräuchlichste Hauptsinn des Wortes mit dem etymologischen. Man denke nur an das «σχολή», «schola», «Schule». Auch das hebräische bârâ in Gen. I. 1: «im Anfange schuf Gott Himmel und Erde», bedeutet etymologisch nur «schneiden», «bauen». Die noch im dritten Jahrhundert v. Chr. entstandene griechische Übersetzung der Heiligen Schrift — die Septuaginta — übersetzte das bârâ der Genesis mit ἐποίησεν, «gemacht». <sup>2</sup> Ein Wort, das die Creatio ex nihilo ausgedrückt hätte, besaß, sagt A. Vacant, die griechische Sprache in jener Zeitperiode überhaupt nicht. Das gleiche ἐποίησεν gebraucht daher auch die Makkabäermutter in jener herrlichen Mahnung an ihren Sohn: er möge gedenken, daß Gott Himmel und Erde und alles aus dem Nichtseienden gemacht: «ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν» (II. Mach. 7. 28). Erst später erhielt im

<sup>1</sup> D. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, B. III. S. 387 (3. Aufl. Leipzig 1928).

<sup>2</sup> Das. 310.



Griechischen das Verb *κτίζειν*, das seiner Wurzelbedeutung nach nur: « bebauen, anbauen, gründen » bezeichnet, den besonderen Sinn von *creare ex nihilo*. Davon dann « *κτίστης* » — Schöpfer.<sup>1</sup> So findet es sich schon bei Flavius Josephus, der den furchtbaren Krieg von 66–70 n. Chr. miterlebt und uns beschrieben hat.<sup>2</sup>

Eigentlicher Gründer und Zentrum der jüdisch-alexandrinischen Schule war bekanntlich **Philo von Alexandrien** (zirka 20 v. Chr. bis 50 n. Chr.). War er ein Anhänger der Schöpfung aus Nichts? Sein Enthusiasmus als Jude für die Religion seines Volkes einerseits und seine Begeisterung für griechische Kultur und Philosophie andererseits, die in mehr als einem Punkte über den Juden gesiegt hat, lassen ahnen, daß seine Stellung zur *Creatio* nicht ohne Wankungen bezogen wurde. Dem entsprechen denn auch die Kritikurteile. Die einen, wie Großmann<sup>3</sup>, Keferstein<sup>4</sup> und Vacherot, der ihm aber zugleich orientalisch emanatistische Auffassungen zuschreibt<sup>5</sup>, zählen ihn zu den Anhängern der *Creatio*. Andere, wie Schürer<sup>6</sup>, Überweg und Ed. Zeller<sup>7</sup>, dem Max Heinze widerspricht<sup>8</sup>, rechnen ihn zu den Gegnern der *Creatio*.

Weder alle Gründe « dafür » noch « dagegen » haben den gleichen Wert. Die Gegner weisen darauf hin, daß auch Philo dem Satze der gesamten altgriechischen Philosophie gehuldigt: « aus Nichts wird Nichts », und daß er noch hinzufügte, um die Ewigkeit der Welt zu betonen, daß kein Sein in das Nichts übergeht. Das sagt er tatsächlich, spricht aber dabei immer von der *Erzeugung*: « ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεται. »<sup>9</sup> Nun ist das, von der *Generatio* gesagt, ganz richtig. Alles, was erzeugt wird, geschieht aus Etwas und was stirbt, wird wieder Etwas. Das liegt im Wesen der *Generatio* und seines Correlates, der *Corruptio*. Unklar ist bei Philo, wie Zeller richtig gesagt<sup>10</sup>, der Begriff der *Materia prima*. Zeller und

<sup>1</sup> Vgl. Vigouroux, Dict. de la Bible, « création » (II. 1103), Artikel v. Vacant E. Vacherot, Hist. critique de l'école d'Alexandrie, I. 131 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Schürer, das. 147–8; 370.

<sup>3</sup> Quaestiones philoneae I. pag. 19, 70; vgl. Henry Soulier, « La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie, 1876, S. 24.

<sup>4</sup> Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen, Leipzig 1846. S. 6.

<sup>5</sup> Hist. crit. de l'école d'Alexandrie. I. p. 151.

<sup>6</sup> Das. III. 557.

<sup>7</sup> Die Phil. der Griechen, 3. T. 2. Abt. (4. Aufl. 1903), S. 436 ff.

<sup>8</sup> Die Lehre des Logos in der griechischen Phil. 1872. S. 210<sup>1</sup>.

<sup>9</sup> De incorruptibilitate mundi, Ed. Richter, § 2. M. 488. P. 939. Ich folge der Ausgabe Richter, die ich mit R. bezeichne, verweise aber mit M. auf die Ausgabe Mangey und mit P. auf die Ausgabe von Paris.

<sup>10</sup> Das. 434 ff.

Soulier betonen vor allem *ihre Unerschaffenheit*. Somit wäre der Alexandriner ein *Dualist*, wie Aristoteles und Plato. Philo selber hat, so meint Soulier <sup>1</sup>, den Satz: « Gott hat alles hervorgebracht », in dem Sinne erklärt: « Gott hat alles aus jener, d. h. der Materie hervorgebracht »: « ἐξ ἐκείνης (ὑλης) πάντ' ἐγένεσεν ὁ θεός. » <sup>2</sup> Man beachte hier vorläufig nur, daß da nur von der « Erzeugung » — ἐγένεσεν — die Rede ist. Weiteres später! In Wirklichkeit spitzt sich schließlich auch bei Philo der ganze Streit auf die Frage zu: *hat Philo außer der Erzeugung, γένεσις, noch eine andere Seinsentstehung angenommen?*

Wir glauben « ja ». Aber lehnen wir in erster Linie jede göttliche *Emanatio* im Sinne Souliers ab. Jede göttliche *Emanatio* widerspricht dem philonischen Gottesbegriff ebenso scharf wie dem aristotelischen. Gott ist nach Philo: der *Urheber* und *Herr aller Dinge*, der *Ewige, Eine*, der *Unbewegliche*, sich *selbst identisch* und von *allem anderen verschieden*. <sup>3</sup> Da geht der Alexandriner mit Aristoteles einig, sowie auch bezüglich der *ewigen* Welt. Aber hat er nicht außer der *Generatio* noch eine andere Seinsentstehung der Dinge im Auge gehabt? Das ist die Hauptfrage. Die Frage bejahend, möchten wir zu ihrer Bejahung folgende Erwägungen vorlegen:

1. Nach Philo hat Gott *zuerst*, nicht zeitlich zuerst, sondern der Seinsordnung nach zuerst, den Geisteshimmel mit allen Geistern und intellektuellen Wesenheiten der Dinge gemacht: « ὁ ποιῶν ἐποιεῖ οὐρανὸν ἀσώματον. » <sup>4</sup> Er ist absolut geistig und daher gibt es in ihm keine Erzeugung, γένεσις, denn diese ist der *Sinneswelt* eigen. <sup>5</sup> Ohne *Rat eines anderen* — denn wer war außer ihm? — beschloß er alles. <sup>6</sup> Er schuf die Welt nicht in der *Zeit*, denn als Maß der Bewegung war die Zeit erst mit der Bewegung der Himmelskörper da, und sie war also nicht *vor* der Welt, sondern *mit* der Welt und *nach* derselben — ἄμα, ὕστερον, <sup>7</sup> Nach der Geisteswelt machte Gott die *Sinneswelt* nach dem Bilde der intellektuellen Welt <sup>8</sup>, und ihr ist die Erzeugung natur-

<sup>1</sup> Das. S. 24.

<sup>2</sup> De victimis offerentibus, R. § 13. M. 261. P. 857.

<sup>3</sup> « Ἔστι γὰρ ... ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἀπάντων θεός, εἷς, ἀεὶ ὢν μόνος, ἀκίνητος αὐτὸς αὐτῷ ὁμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων. » De mundi opif. R. § 33. M. 24. P. 23.

<sup>4</sup> De mundi opif. R. § 7. M. 6. P. 6; ib. R. § 10. M. 7. P. 7. Vgl. dazu Zeller, das. S. 438.

<sup>5</sup> De mundi opif. R. § 2. M. 3. P. 2.

<sup>6</sup> Ib. R. § 6. M. 5. P. 5.

<sup>7</sup> Ib. R. § 7. M. 6. P. 5.

<sup>8</sup> Ib. R. § 10. M. 8. P. 7.

notwendig.<sup>1</sup> In diesem Sinne also, und nur in diesem Sinne gilt die obige Stelle: Gott *erzeugte* alles aus jener, d. h. der Materie.

Kein Zweifel, hier haben wir mehr als bei Aristoteles! Dort immer nur Bewegung der *Geister* von Seite Gottes, nichts über ihre *Seinsentstehung* durch Gott. Hier bei Philo Gott, der *prioritate naturae* *allein* allem vorangeht, denn wer war sonst noch als er schuf: « τίς γὰρ ἄν ἕτερος »? <sup>2</sup> Bei Philo eine *Seinsentstehung* der Geister durch Gott: « ἐποίησε οὐρανὸν ἁσώματον. » Und diese Wirkτικότητα Gottes ist keine *Erzeugung*, ja sie ist eine Tätigkeit *vor jeder Zeit* und *Bewegung* und *vor dem Stofflichen überhaupt*, denn Zeit und Bewegung beginnen mit ihm. Ist wohl hier nicht von der *Creatio* die Rede, da von Gott *etwas wird*, aber *nicht aus etwas*? Denn vor den Geistern war außer Gott noch nichts, weder *Zeit*, noch *Bewegung*, noch *Stoff*, noch folgerichtig *Erzeugung*, die immer an den Stoff gebunden ist. Ist das richtig, dann muß auch die *Materia prima* von Gott geschaffen sein, von dem Vater aller Dinge, wie ihn Philo unermüdlich nennt: « ὁ πατὴρ τῶν ὅλων. » <sup>3</sup> Das wird uns weiter bestätigt. Wie Zeller bemerkt, hat Philo die Materie auch das *Leere*, « *κενόν* » genannt. <sup>4</sup> Da nun, wo er beweisen will, daß Gott nichts entgehe, seine Vorsehung auf alles sich erstrecke, auch auf das *Leere* — *κενόν* —, gibt er als Grund an: Gott ist die *höchste Wirkursache*, die alles aus dem Nichtseienden hervorgebracht hat. <sup>5</sup>

2. Eine frappante fast durchschlagende Bestätigung erhellt das Gesagte durch Philos ausdrückliche Erklärung: Gott wäre nicht bloß der *Weltbildner*, sondern ein **Weltschaffer**: « οὐ θεμιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν. » <sup>6</sup> Philo hat somit vor Josephus Flavius das « *κτίζειν* » und « *κτίστης* » in die wissenschaftliche Sprache eingeführt. In der griechischen Literatur kam es früher vor, aber nur bei *Dichtern*, so bei Homer, Herodot und Pindar. <sup>7</sup> Der altgriechischen Philosophen-

<sup>1</sup> « τῶ δὲ αἰσθητῶ γενέσιν τὸ οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφύμισεν. Ἐπεὶ οὖν ὁρατός τε καὶ αἰσθητός ὅδε ὁ κόσμος ἀναγκασίως ἂν εἴη καὶ γενετός. » De mundi opif. R. § 2. M. 3. P. 3.

<sup>2</sup> Ib. R. § 6. M. 5. P. 5.

<sup>3</sup> Ib. R. 24. M. 17. P. 16.

<sup>4</sup> Das. S. 436.

<sup>5</sup> III. Leg. Allegor. R. § 2-4. M. 88-90 P. 61 u. 62.

<sup>6</sup> I. De somniis, R. § 13. M. 632. P. 577.

<sup>7</sup> Homer Ilias XX. 216; Odiss. XI. 262. Herodot, I. 149 (Ed. Reiz). Pindar, Pythiae, I. 62. Hier tritt das *κτίζειν* überall nach seinem etymologischen Sinne von «gründen» hervor. So braucht es auch Philo z. B. in de mundi opif. R. § 4.

sprache scheinen die Ausdrücke völlig fremd gewesen zu sein. Mit dem *κτίστης* drückt er offenbar etwas philosophisch *Neues* aus. Mehr noch. Da nach Plato und Aristoteles, vermöge ihrer ewig-unerschaffenen Materie, Gott doch nur ein « Weltbildner » war, wollte Philo offenbar, die Redewendung zeigt es an, einen doktrinären *Gegensatz* zu jenen ausdrücken. Merkwürdigerweise hat er anderwärts diese Neuerung und diesen Gegensatz noch verschärft. Nicht einmal das « ποιήτης », Urheber, genügt ihm. Gott, sagt er, ist einzig der *Schaffer* und *Urheber* aller Dinge: « θεὸς εἷς ἐστὶ καὶ κτίστης καὶ ποιήτης τῶν ὅλων. »<sup>1</sup> Die Verschärfung leuchtet erst recht ein, wenn wir bedenken, daß Aristoteles alle Ursächlichkeit am schärfsten mit *ποιεῖν* ausdrückte und die *Wirkursache* selbst mit τὸ ποιοῦν τοῦ ποιομένου definierte.<sup>2</sup> Max Heinze hat Zeller gegenüber treffend bemerkt, daß dieses « κτίστης », im Gegensatze zu dem « θεμιουργός » und « ποιήτης », nur *Schöpfer* bedeuten könne.<sup>3</sup> Zeller antwortet kleinlaut, aber in einer bloßen Anmerkung, daß Philo wohl unverkennbar die Weltschöpfung sich aneignen wollte!<sup>4</sup>

3. Endlich sei noch ein philonisches Fragment, das Eusebius von Caesarea († 340 n. Chr.) aus Philos Schrift « De providentia » überlieferte, erwähnt. Da sagt Philo, von der Materia prima handelnd: *Gott* hätte zur Weltschöpfung weder einer größeren noch geringeren Materie bedurft: « οὐτ' ἐλάττωτος οὔτε πλείονος οὐσίας ἔδει. »<sup>5</sup> Ist das Fragment echt, dann ist der direkte Beweis erbracht für die Schöpfung der philonischen Materia prima. Da die genannte verlorene Schrift in der armenischen Sprache aufgefunden wurde<sup>6</sup> und Wendland ihre Echtheit bewiesen hat<sup>7</sup> und Eusebs Fragment, wie wir es zitierten, wortwörtlich in derselben sich befindet<sup>8</sup>, ist unsere Argumentation stichhaltig.

Philo von Alexandrien hat, so scheint es uns, **als der erste die Creatio ex nihilo in die philosophisch-wissenschaftliche Sprache**

<sup>1</sup> I. De Monarchia, R. § 17. M. 216. P. 815.

<sup>2</sup> IV. Met. c. 2. (II. 515. 9.)

<sup>3</sup> Lehre vom Logos, S. 210<sup>1</sup>.

<sup>4</sup> Phil. d. Gr. das. 436<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Eusebius. Praeparat. Evang. I. VII. cap. XXI. P. G. 21. 568.

<sup>6</sup> Aucher hat die Schrift aus dem Armenischen ins Lateinische übersetzt. Richter hat die Übersetzung in seine Philo-Ausgabe, B. VIII. pag. 3 ff. aufgenommen. Vgl. Schürer, das. 531.

<sup>7</sup> P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, 88 ff. Auch W. Schmid hält die Schrift für sicher echt. Vgl. Wilhelm von Christs Gesch. der griech. Literatur, II. T. I. Hälfte, S. 629-30 (6. Aufl. München 1920).

<sup>8</sup> Vgl. Richter, VIII. pag. 70.

**eingeführt.** Es mag sein, daß er den Schöpfungsbegriff nicht in all seinen Elementen zuende gedacht hat. Wer staunt darüber, wenn er die Tiefe der Frage und die verworrenen Wege, welche das Heidentum in dieser Frage wandelte, sich vor Augen hält!

### c) Der Creatianismus und der Neuplatonismus.

Wir knüpfen an den vorigen Gedanken an. Wie wenig empfänglich das Heidentum für die Schöpfungsidee war, das beweist vor allem der Neuplatonismus, das letzte *griechisch-heidnische* System. Großartig in seiner Anlage, bezaubernd durch seinen ersten Idealismus, der sogar Aurelius Augustinus auf seinem Heimwege zur Kirche verblüffte, hat es sich zeitlich und geographisch neben dem Christentum entwickelt, dasselbe mehr als in einem Punkte nachahmend, zu schlagen gesucht und blieb doch in all seinen verschiedenen Schulen der *Creatio ex nihilo* fremd.

Zwar ist die Ansicht auch ausgesprochen worden, wie wenn die Neuplatoniker « Creationisten » gewesen wären. Aber daran hat schon das Mittelalter nicht recht zu glauben vermocht, trotzdem ihm eine genauere Kenntnis des unendlich vielgestaltigen Systems abging. Es erkannte den Baum an seinen Früchten: in Skotus Eriugena und in den stark monistischen Lehrzügen gewisser Mystiker. Die modernen Kritiker, welche eingehender mit dem Neuplatonismus sich beschäftigten, wie z. B. Vacherot<sup>1</sup>, Zeller<sup>2</sup>, Überweg<sup>3</sup>, Arthur Richter<sup>4</sup>, Kirchner<sup>5</sup> und H. Pinard<sup>6</sup>, kommen, trotz verschiedener Ansichten über den Charakter des neuplatonischen Monismus, darin überein, daß sie dem System eine eminent *emanatistische* Grundlage zuschreiben. Und es ist so. Alles emanirt naturnotwendig aus Gott.

Für eine Schöpfung der Dinge aus Nichts fehlt im Neuplatonismus so ziemlich alles, was für eine solche notwendig dasein müßte. Die *Creatio* ist entweder das Resultat einer *freien* und daher auch *erkennenden* Tätigkeit eines unendlich seienden göttlichen Prinzips, oder sie ist überhaupt nicht. Das haben wir früher schon betont. Schon bei Plotin

<sup>1</sup> Hist. art. de l'école d'Alex. I. 360 ss.

<sup>2</sup> Phil. d. Gr. das. 560 ff.

<sup>3</sup> Überweg-Praechter, das. 603.

<sup>4</sup> Die Theologie und Physik des Plotin (Halle 1687), S. 57.

<sup>5</sup> Die Philosophie des Plotin von Carl Hermann Kirchner (Halle 1854), S. 43.

<sup>6</sup> Dict. de Théol. cath. « Création » (2073).

(204–269 n. Chr.), dem Fürsten und eigentlichen Schöpfer des Systems, ist der Ursprung der Welt, sowohl der geistigen wie der irdischen, ein **innerlich-notwendiger** aus der Gottheit. Darauf weisen die *Bilder* hin, die er gebraucht, um den Ursprung der Dinge darzustellen. Das Urwesen ist infolge seiner Vollkommenheit gleichsam *überfließend* und so entstehen die Dinge als etwas von dem absolut Einem Verschiedenes.<sup>1</sup> Sie gehen aus dem Urwesen hervor, wie die *Pflanze* aus der *Wurzel*<sup>2</sup>, oder, nach Art der *Lichtausstrahlung*, aus der Sonne.<sup>3</sup> Aber Bilder sind Bilder! Doch wir haben wichtigeres beizufügen. Plotin schließt ausdrücklich *jeden Willensakt* von Seite Gottes bei der Entstehung der Dinge aus. Diese Stellung nimmt er ein, da wo er von dem Ursprunge der Dinge im allgemeinen spricht und auch da, wo er von der *unmittelbaren* Entstehung der ersten Kreatur, des νοῦς, aus Gott redet.<sup>4</sup> Überhaupt ist die ganze herabsteigende Stufenleiter der von Gott entstandenen Geschöpfe bis und mit der *Materia prima*, die allerdings von Gott abhängt, demselben Gesetze der *inneren Notwendigkeit* unterworfen. Plotin hat wohl den alten *Dualismus* besiegt, aber nicht den *Emanatismus*, der bleischwer sein System belastet. Der tiefere Grund aber liegt in seiner *absolut dynamischen Auffassung Gottes*. Nach ihm ist Gott, davon war auch schon früher die Rede, in sich nicht *Sein*, nicht *Geist*, nicht *Substanz*, denn alles das liegt erst in der ersten Emanation des « νοῦς », sondern er ist nur die Ursache von all dem.<sup>5</sup> Leugne von Gott das Sein selbst, dann erfassest du ihn.<sup>6</sup> Nicht einmal das höchste platonische Attribut, « das Gute an sich », — ἀγαθόν — ist in ihm selbst, denn er ist nur Ursache alles Guten, nur anderen gut: « τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν. »<sup>7</sup> Insofern kann er und wird er von Plotin das « Gute », das « Sein » und das « Leben » genannt, weil er die Ursache von allem ist. *In sich aber ist er* nur die erste, unbestimmte, allgewaltige, unendliche, bedürfnislose Macht: « δύναμις τῶν πάντων. »<sup>8</sup> Denn alles, was etwas *Aktuell-Bestimmtes* bedeutet, wie *Sein*, *Wesenheit*, *Substanz*, *Geist*, *Gutheit*, *Denken*, *Wollen*, ist bei Plotin schon etwas

<sup>1</sup> En. V. I. II. 1. (Ed. Did. 308. 8.)

<sup>2</sup> IX. VIII. 9. (188. 15.)

<sup>3</sup> V. I. 6. (302. 44.)

<sup>4</sup> « Δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτὸ οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος. » V. I. 6. (302. 41.)

<sup>5</sup> V. II. 1; V. III. 12; VI. 6.

<sup>6</sup> III. I. 9. (188. 36.)

<sup>7</sup> VI. II. 6.

<sup>8</sup> III. VIII. 9; V. IV. 1; V. III. 16.



Unvollkommenes, weil Vielheitliches. Insofern ist Gott trotz seiner Vollkommenheit und gerade wegen ihr, Nichts<sup>1</sup>, weil er nur die unbestimmte und unbestimmbare Macht, Potenz — δύναμις — aller Dinge ist. Hierin liegt der tiefste Grund seines *Dynamismus*, aber auch der tiefste Grund, warum seine Tätigkeit weder mit *Denken* noch *Wollen* etwas zu tun hat, sagen wir es noch klarer, warum die Hervorbringung der Welt nicht eine Tätigkeit im Sinne von « Actio » ist, sondern ein *innerlich-notwendiges Hervorgehen der Dinge aus Gott*, wobei Gott selbst als unendliche unbestimmte Macht ewig dieselbe bleibt, während alles, was wird, Bestimmtes, Gestaltetes, Vielheitliches ist.<sup>2</sup> Mit Recht und logisch lehnt Plotin jede *substantielle* Emanatio ab<sup>3</sup>, denn, da Gott *keine Substanz ist*, kann von einer solchen keine Rede sein. Auch Plotins Satz: « *alles in Gott und Gott in nichts* », erklärt sich aus seinem Dynamismus. Als absolut *unbestimmte* Potenz kann Gott in den *bestimmten, gestalteten, vielheitlichen* Dingen nicht sein. Dennoch sind alle Dinge in ihm, weil sie stufenweise Kraftgestaltungen von ihm sind und seiner immer bedürfen.<sup>4</sup>

Der Neuplatonismus hat nach Plotin in den späteren Schulen die mannigfaltigsten Evolutionen durchgemacht. Aber was der Fürst des Neuplatonismus über den innerlich-notwendigen-dynamistischen Ausgang der Dinge aus dem seinslosen Gott gelehrt, blieb wesentlich das Erbgut der späteren Neuplatoniker. Das bestätigen uns zwei Vertreter der späteren athenischen Schule: *Proclus*<sup>5</sup> (410–485 n. Chr.) und der Verfasser des Liber *de Causis*<sup>6</sup>, die beide Gott als « seinslos » aufgefaßt.

Auf den verhängnisvollen Einfluß, den diese neuplatonischen Auffassungen auf *Skotus E.* (810–877) ausübten, haben wir anderwärts schon hingewiesen. Wir müssen aber die Frage in ihrer Beziehung zur *Creatio* nochmals berühren. « *Gott hat alles erschaffen aus Nichts* », welchen Sinn gibt er diesem Satze? In erster Linie lehrt er ganz richtig: damit betont die Heilige Schrift, Gott habe alles *nicht aus etwas*, sondern aus dem *absoluten Nichts* hervorgebracht: « non de aliquo, sed de omnino nihilo »<sup>7</sup>, ohne Voraussetzung irgend einer Materie oder

<sup>1</sup> V. III. 13; III. VIII. 9.

<sup>2</sup> VI. IX. 5. (533. 36); V. III. 12.

<sup>3</sup> VI. V. 3. (449. 1.)

<sup>4</sup> V. V 9. (337.)

<sup>5</sup> Institut. theol. (Ed. Did. von Plotin), CXV; CXIX; CXXIII.

<sup>6</sup> De Causis, ed. Bardenhewer, § 20.

<sup>7</sup> De Divisione Naturae, l. III. 5. (P. L. 122. 635. A.)



existierenden Ursache.<sup>1</sup> Auch die *Materia prima* selbst ist so von Gott erschaffen.<sup>2</sup> Aber in den Augen des Skotus hat jenes: « aus Nichts schaffen » noch einen anderen, viel tieferen Sinn. Auch dem Skotus ist Gott noch nicht ein Sein, « Deus nondum est *esse* ». <sup>3</sup> Er ist das « Nichts »<sup>4</sup>, « vollends das Nichts », « omnino nihil », ja mit Recht wird er das Nichts « per excellentiam » genannt<sup>5</sup>, weil er, absolut unbestimmt, *seins-* und *wesenslos* über allem steht. Die *Creatio ex nihilo* bedeutet daher nichts anderes als *der Ausgang aller seienden, nach Wesenheiten, Arten und Gattungen bestimmten und gestalteten Geschöpfe aus Gott, dem Nichts*. Die Schöpfung ist nichts anderes als eine *Theophanie*, eine Gotteserscheinung, wo das Seiende aus dem Nichtseienden erscheint, ein Hervorgehen des *bestimmten Partikulären* aus *Gott*, der *universellen, unbestimmten Schöpferkraft*.<sup>6</sup> Plotins Geist spricht aus Skotus zu uns. Skotus selbst hat später durch seinen dynamischen Monismus nicht allein Einfluß ausgeübt auf Gilbertus Porretanus († 1154), Amalrich von Bène († 1206), David v. Dinant, sondern auch auf manchen Mystiker.

Auch der Neuplatonismus, das letzte eigentlich heidnische philosophische System, hat die *Creatio* aus Nichts abgelehnt. In ihm hat der Emanatismus, resp. der Pantheismus den Sieg davon getragen. Das System ist eminent *dynamistisch* und daher auch *evolutionistisch*, weil die *Potenz*, *δύναμις*, den Primat über den *Akt* innehält. Gott ist nur Potenz, allerdings im Sinne einer unendlichen Macht und Kraft. Erst mit seinen Erzeugnissen, die ewig innerlich-notwendig aus ihm hervorgehen, entsteht das Reich des *Aktuellen*. Die aristotelische Akt- und Potenztheorie wird hier gleichsam auf den Kopf gestellt. Das « Werden » ist früher als das « Sein ». Im Grunde genommen hat der feurige Heraklit im Neuplatonismus einen neuen gewaltigen Sieg davongetragen. Daher die große Sympathie der modernen Dynamisten für den Neuplatonismus, für Skotus E. und für gewisse mittelalterliche Mystiker, die aus gleichen Quellen geschöpft haben. In der *arabischen Philosophie* des Islams wird, trotz der Koranlehre, der altgriechische Dualismus wieder mächtig sein Haupt erheben, aber nicht ohne einen mächtigen Einschlag des tief mystischen neuplatonischen Dynamismus.

(Fortsetzung folgt.)

<sup>1</sup> Ib. (634. 6.)

<sup>2</sup> Ib. (636. c.)

<sup>3</sup> Lib. III. 19. (682. B.)

<sup>4</sup> Ib. (680. c.)

<sup>5</sup> Ib. (681. A.)

<sup>6</sup> Lib. III. 19 u. 20 (681-685).