

## Die Controverse über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung.

Von Dr. E. Rolfes in Frauweiler (Rheinland).

Wie die Naturwissenschaft in ihrem Fortschritt nach der Aussage Kundiger immer mehr zu der Annahme geführt wird, dass die Welt mit dem Vorrath ihrer bewegenden Kräfte nicht immer war, sondern einmal einen Anfang hatte, so hat die christliche Philosophie in der Mehrzahl ihrer Vertreter schon längst dahin sich ausgesprochen, dass dieselbe, wenigstens die Welt der veränderlichen Dinge, nach den Gesetzen des Denkens nothwendig einen Anfang gehabt haben müsse. Mit dieser Auffassung ist der hl. Thomas von Aquin bekanntlich nicht einverstanden. Er behauptet beharrlich, dass der zeitliche Anfang der Welt, der zwar nach der Lehre der Offenbarung ausser Zweifel stehe, sich nicht mit sicheren und entscheidenden Vernunftgründen erhärten lasse. Da er aber gleichzeitig, wie es kaum anders sein kann, den Ursprung der Welt durch göttliche Schöpfung als eine durch die bloße Vernunft erweisbare Wahrheit ansieht, so behauptet er folgerichtig, die Weltschöpfung könne vom Standpunkte der bloßen inneren Möglichkeit eine anfangslose sein. Diese Lehre des hl. Thomas ist vor kurzem von einem seiner Ordensgenossen in einer eigenen Schrift<sup>1)</sup> dargestellt und vertheidigt worden, und wir nehmen hiervon Anlass zu der nachfolgenden kurzen Erörterung, die den Zweck hat, an der Hand der Schriften des hl. Thomas die Beweisgründe für und wider die Möglichkeit der ewigen Schöpfung zu prüfen und so mit dem näheren Einblick in Thomas' Lehre gleichzeitig ein Urtheil über ihre Berechtigung zu gewinnen.

Wir haben uns schon bei einer anderen Gelegenheit<sup>2)</sup> zu der Meinung bekannt, dass die Vernunft allerdings aus ihren eigenen

<sup>1)</sup> „Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung.“ Dargestellt und geprüft von Fr. Thomas Esser, Ord. Praed. Münster, Aschendorff. 1895. — <sup>2)</sup> In der Schrift: „Die aristotelische Auffassung

Principien den Anfang der Welt zu beweisen vermöge, und dass dieser Beweis, falls man das Geschaffensein der Welt zugesteht, noch erheblich leichter sei. Die Kritik hat uns hie und da mit der Aeusserung ihrer Zweifel geantwortet. Von sonst befreundeter Seite ward uns selbst der Vorwurf zu theil, die Speculationen, mit denen wir unsere Auffassung begründet hätten, seien ganz *praeter rem*. Aber Beweise oder Gründe vernahmen wir nicht, und in dem einen Falle, wo eine Art Anlauf zu einer Widerlegung geschah, nämlich von der eben erwähnten Seite, kam es nur zu einigen leicht hingeworfenen Bemerkungen, die wirklich die Sache nicht trafen. Denn sie bezogen sich auf jene ewige und anfangslose Abhängigkeit von Gott, in der sich nicht die Welt selbst, sondern die göttliche Idee von ihr befindet.

Mit um so grösserem Interesse haben wir nun die Schrift von P. Esser in die Hand genommen, in welcher der Standpunkt des hl. Thomas ausführlich mit dessen eigenen Argumenten begründet wird. Indessen war das Ergebniss der Lesung und Prüfung nur dieses, dass wir in der eigenen Ansicht bestärkt wurden. Wenn wir nun in diesem Sinne an die Sache herantreten, so liegt uns jede streitsüchtige Absicht fern. Wir achten auch in denen, die hier mit dem hl. Thomas gehen zu müssen glauben, wie der Verfasser der erwähnten Schrift, das lautere Streben nach Wahrheit, und wir werden uns um so mehr der vollen Zurückhaltung im Ton befleissen, als wir uns der Auctorität eines hl. Thomas gegenüber wissen. Aber sein Ansehen darf uns nicht hindern, für unsere Meinung einzutreten. Wir halten es mit der Losung, die der Philosoph von Stagira gegenüber Plato und seinen Anhängern mit den bekannten Worten ausgab: „Zwar kommt uns solche Untersuchung hart an, weil befreundete Männer die Ideen eingeführt haben. Aber es dürfte fürwahr besser, ja selbst nothwendig erscheinen, da, wo es den Schutz der Wahrheit gilt, auch der eigenen Meinungen nicht zu schonen, besonders wenn man Weisheitsbeflissener ist. Denn wenn schon beide uns lieb sind, so ist es doch heilige Pflicht, höher die Wahrheit zu achten.“<sup>1)</sup>

## I.

Setzen wir zum Anfang einen Gedanken her, der wohl nicht leicht auf Widerspruch stossen wird! Die Frage, zu der wir Stellung nehmen, macht auf Unbefangene den Eindruck, als verdanke sie ihre vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen“ Berlin, Mayer und Müller. 1892. S. 82—86.

<sup>1)</sup> Ethic. Nicom. I, 4, *init.*

Entstehung weniger dem Leben als der Schule. Wer zum ersten Mal fragen hört, ob es möglich und denkbar sei, dass die Welt zwar von Gott erschaffen, aber doch von Ewigkeit her da sei, der kann nicht anders als sich eigen berührt fühlen. Wir sind gewöhnt, von der ewigen Welt nur die Leugner der Schöpfung reden zu hören. Dagegen scheint uns vom Standpunkte des Schöpfungsglaubens aus die Annahme, dass die Welt einmal ins Dasein trat, selbstverständlich zu sein. Gerade dies aber wird von der anderen Seite bestritten. Es soll nicht beweisbar sein, dass die Welt, wenn sie erschaffen worden, irgend einen Zeitpunkt ihrer Entstehung gehabt habe. Gewiss hat diese Meinung den guten Sinn nicht auf ihrer Seite, vorausgesetzt, dass man demselben in dieser Frage eine Stimme einräumt.

Wie dem auch sei, geschichtlich hängt die Controverse, seit den Zeiten des hl. Thomas wenigstens, mit dem Bestreben zusammen, in möglichst engem Anschluss an Aristoteles zu bleiben. Aristoteles lehrt eine ewige Bewegung der Welt. Wenigstens steht sie ihm als Voraussetzung. Diese Bewegung als ein passiver Vorgang war ihm eine ewig verursachte, und als Ursache galt ihm die Gottheit, die er eben deshalb den unbewegten Beweger nannte. Man sieht hieraus sofort, dass die Möglichkeit einer ewigen Bewirkung ein Grund-erforderniss der aristotelischen Weltauffassung ist. Es handelte sich zwar für Aristoteles zunächst nur um die Hervorbringung einer ewigen Bewegung, also eines Accidens aus der Kategorie des Leidens. Indessen musste die spätere kritische Betrachtung sich sagen, dass die ewige Hervorbringung einer Substanz dem Denken keine grösseren Schwierigkeiten bieten könne als die eines Accidens. Dazu kommt, dass das aristotelische System bedeutsame Ansätze zur Schöpfungslehre enthält. Wenn man auch nicht behaupten kann, dass sein Urheber die Schöpfung klar erkannt habe, so muss er sie doch, wie es scheint, *implicite* angenommen haben. Denn je mehr man in sein System eindringt, desto mehr begegnet einem die Schöpfung als innerlich nothwendige Voraussetzung.

Man muss sich diesen Stand des aristotelischen Systems gegenwärtig halten, wenn man die Stellungnahme des Aquinaten zur Frage vom Weltanfange verstehen will. St. Thomas, der treue Interpret des Aristoteles, bemühte sich, bei allem Festhalten an der Glaubenslehre, die den thatsächlichen zeitlichen Ursprung der Welt ausspricht, die absolute Möglichkeit einer ewigen Schöpfung zu vertheidigen oder doch kritisch zu zeigen, dass die philosophischen Gründe für die

Nothwendigkeit eines Weltanfanges nicht streng beweisend seien, und somit auch durchaus nicht gesagt werden könne, eine ewige Schöpfung sei in sich und von vornherein undenkbar, sie sei ein philosophischer Irrthum. Er war nämlich nicht blos der Meinung, die Ewigkeit der Bewegung werde zum mindesten an einzelnen Stellen von Aristoteles bedingungslos behauptet<sup>1)</sup>, sondern er hielt andererseits auch dafür, dass derselbe die Schöpfung als den Ausgang alles Seins aus Gott erkannt<sup>2)</sup>, ganz bestimmt aber die Hervorbringung der ewig bewegten Himmelssphären durch Gott gelehrt habe.<sup>3)</sup> Bezüglich der Weltewigkeit freilich sollen andere Stellen ergeben, dass sie dem Philosophen nur ein Problem war oder eine Folge, die sich vom Standpunkte der Gegner aus ergeben würde.<sup>4)</sup> Aber ob Aristoteles nun die Weltewigkeit als seine Meinung oder als Problem vortrug, er musste sie für innerlich möglich gehalten haben, und demgemäss musste ihm nach der Weise, wie Thomas sein System auffasste, auch die ewige Schöpfung für möglich gelten. So glauben wir denn, dass die Lehre des hl. Thomas vom Weltanfange, nach ihrem geschichtlichen Zusammenhange betrachtet, sich hauptsächlich aus der Rücksicht auf Aristoteles erklärt. Einmal sollte die Uebereinstimmung mit ihm möglichst gewahrt bleiben, sodann sollte die Idee der ewigen Schöpfung ersichtlich machen, wie bei ihm immer noch, trotz seiner Lehre von der ewigen Welt, Raum bleibe für die Abhängigkeit ihres Seins und Ursprungs von der göttlichen Schöpfungsmacht.

---

<sup>1)</sup> „Ex hoc igitur processu manifestum est, quod Aristoteles hic firmiter opinatus est et credidit, necessarium fore, quod motus sit sempiternus et similiter tempus. Aliter enim non fundasset super hoc intentionem suam de inquisitione substantiarum immaterialium“ Comment. in Metaph. c. 12, lect. 4. — <sup>2)</sup> Quaest. disp. de pot. q. 3. a. 5.; Summa th. 1. p. q. 44. a. 1. — <sup>3)</sup> „Est autem attendendum quod Aristoteles hic ponit Deum esse factorem caelestium corporum, et non solum causam per modum finis“ Com. in libr. de coel. I, lect. 8. — <sup>4)</sup> „Die Gründe“, so lässt er sich in der theologischen Summe 1. p. q. 46. a. 1. vernehmen, „welche Aristoteles für die Ewigkeit der Welt anführt, sind nicht einfachhin sondern nur beziehungsweise demonstrativ, mit Rücksicht auf den irrigen Standpunkt der Alten. Denn er sagt im ersten Buche der Logik ausdrücklich, es gebe dialektische Probleme, für welche wir keine Gründe hätten, wie z. B., ob die Welt ewig sei (»Probleme sind auch die Theoreme, für welche wir bei ihrer Schwierigkeit keinen Grund haben, wie z. B., ob die Welt ewig sei oder nicht« Top. I, 11; 104 b 12)“ Vgl. sent. II, 1, 1, 5. — Zu bemerken ist, dass schon der frühere Maimonides, und zwar auf dieselben Gründe hin wie der hl. Thomas, sich dahin aussprach, Aristoteles habe die Weltewigkeit nicht für demonstrirbar gehalten. *Doct. perpl.* 2. 15.

Von anderer Seite wird freilich ein anderer Erklärungsgrund betont. Professor Stöckl hat vor Jahren in einer Abhandlung im ‚Katholik‘<sup>1)</sup> darauf hingewiesen, dass der Standpunkt des hl. Thomas in unserer Frage eine weitgehende Aehnlichkeit mit demjenigen des jüdischen und positiv gläubigen Aristotelikers Moses ben Maimun (1135—1204) zeigt, und dass diese Aehnlichkeit nicht wohl anders als durch den Anschluss an diesen Philosophen erklärt werden kann. Nicht blos, dass der Genannte genau wie St. Thomas sagt, weder die Nothwendigkeit einer ewigen Welt noch die eines Weltanfanges lasse sich beweisen, auch die Gründe gegen die ewige Welt führt er ebenso an und widerlegt sie wie jener. Dabei zeigt sich auch noch folgende Uebereinstimmung. Nach Maimonides ist der Weltanfang, wenn zwar für die Vernunft nicht streng erweisbar, doch wahrscheinlicher. Ebenso aber werden wir weiter unten auch Thomas sich äussern hören. Nur ein wichtiger Unterschied waltet ob. Während Thomas die Fragen von der Geschöpflichkeit und dem Anfang der Welt genau auseinander hält, vermischen sie sich bei Moses miteinander. Er meint, wie uns Stöckl berichtet, den Anfang der Welt wahrscheinlich gemacht zu haben, wenn er erwägt, dass die am Himmel hervortretende Ordnung auf einen höheren Urheber weist.

Zu dieser Darstellung Stöckl's müssen wir bemerken, dass sie unsere Auffassung nicht umstösst. Denn wenn Maimonides wirklich, wie wir vernehmen, die Frage vom Anfang und vom Geschaffensein der Welt für eins hielt, so war ja der Gegensatz zwischen ihm und Thomas grösser, als die Uebereinstimmung. Ihm war dann eine anfangslose Schöpfung etwas Unmögliches, und wenn er von einer Wahrscheinlichkeit eines Anfangs der Welt redete, so bezog sich diese Wahrscheinlichkeit an erster Stelle auf das Geschaffensein derselben. Es wird also die Bezugnahme auf Maimonides durchaus nicht zur Erklärung der Auffassung des hl. Thomas ausreichen. Sollte aber Maimonides vielleicht, wie doch sein Glaube an die hl. Schrift erwarten lässt, vielmehr die Weltschöpfung für demonstrirbar gehalten haben, dann ist freilich eine sehr bemerkenswerthe Abhängigkeit des hl. Thomas von ihm erwiesen, aber zuletzt erklärt sich doch der Standpunkt beider aus ihrer Anhänglichkeit an Aristoteles, welche dem Maimonides nicht minder als dem hl. Thomas eigen war.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> ‚Katholik‘, 1883, I., 3. und 4. Heft. — <sup>2)</sup> Wir überzeugten uns nachträglich durch Einsichtnahme von dem bei Stöckl citirten 19. Cap. des 2. Theiles des *doctor perpl.* von Maimonides (franz. Uebersetzung von Munk), dass derselbe

## II.

Kommen wir nun zur Sache und sehen wir, wie der hl. Thomas in seinen Schriften die Argumente für den Weltanfang beurtheilt! — Nehmen wir zuerst die Erörterung aus der *Summa contra Gentiles* im 38. Capitel des 2. Buches vor! Die Ueberschrift lautet: „Gründe, durch welche Einige die Nichtigkeit der Welt darthun wollen, und deren Lösungen.“

„Es sind“, so beginnt St. Thomas, „von Einigen eine Anzahl Gründe zum Erweis der Nichtigkeit der Welt beigebracht worden, die von folgendem hergenommen sind:

„Dass Gott die Ursache aller Dinge ist, ist bewiesen worden. Die Ursache muss aber der Dauer nach früher sein als das, was durch die Thätigkeit der Ursache entsteht.

„Imgleichen: da alles Seiende von Gott erschaffen ist, so kann man nicht sagen, dass es aus irgend einem Seienden gemacht ist, und so bleibt übrig, dass es aus nichts gemacht ist, und dass es folglich das Sein nach dem Nichtsein hat.

„Zudem: das Unendliche lässt sich nicht durchschreiten. Wenn aber die Welt immer gewesen wäre, so wäre schon unendlich vieles durchschritten. Denn was vergangen ist, ist durchschritten; es sind aber unendlich viele Tage oder Umdrehungen der Sonne vergangen, wenn die Welt immer gewesen ist.

„Ueberdies: es folgt, dass das Unendliche vermehrt wird, da die vergangenen Tage oder Umdrehungen täglich von neuem Zuwachs erhalten.

„Weiterhin: es folgt, dass man in der Reihe der wirkenden Ursachen in's unendliche fortschreiten kann, wenn es immer ein Entstehen gegeben hat, wie man beim ewigen Bestande der Welt behaupten muss. Denn Ursache des Sohnes ist der Vater, und Ursache des Vaters ein anderer, und so fort in's unendliche.

---

die ewige Welt des Aristoteles im Sinne einer nothwendig existirenden Welt nimmt, als eine Welt, welche die Schöpfung als Wirkung einer freien Intelligenz ausschliesse. Freilich erachtet er auch eine mit Freiheit von Ewigkeit geschaffene Welt für unmöglich. Die planmässig eingerichteten Dinge konnten nach ihm nicht eher existiren, als der Entschluss, sie so zu schaffen, gefasst war. S. 145. Die Vernunftgründe für die Schöpfung gelten ihm übrigens als Beweise, „qui approuvent de la démonstration“, S. 146. Auch von solchen weiss Maimonides zu berichten, die gleichzeitig eine planmässige und ewige Schöpfung annahmen, aber doch eine nothwendige. Cap. 21. Von der Schriftauslegung bei Maimonides bekommen wir übrigens einen Begriff, wenn wir ihn im 25. Capitel erklären hören, eine ewige Welt im Sinne der ewigen Materie des Plato sei mit der Schrift nicht im Widerspruch.

„Wiederum: es folgt, dass unendlich vieles existirt, nämlich die unsterblichen Seelen von unendlich vielen früheren Menschen.“

Dieses sind also die Beweisgründe, die man Thomas zufolge zu gunsten eines Anfanges der Welt vorbrachte. Bevor der hl. Lehrer auf sie einzeln antwortet, macht er eine allgemeine Bemerkung, in welcher er sein persönliches Urtheil über sie abgibt.

„Weil aber diese Gründe“, sagt er, „nicht vollständig zwingend schliessen, ob sie schon Wahrscheinlichkeit besitzen, so genügt es, sie nur zu erwähnen, damit nicht der katholische Glaube auf eitle Gründe gestützt scheine, statt auf die feste göttliche Lehre, und darum erscheint es angemessen, die Weise herzusetzen, wie ihnen seitens derer begegnet wird, welche die Weltewigkeit behauptet haben.“

Man bemerke hier dreierlei!

Erstens: Thomas spricht den angeführten Gründen nicht alle Bedeutung, sondern nur die allseitige Beweiskraft ab. Für ihn handelt es sich nach der ganzen Anlage der Schrift *contra Gentiles* um philosophische Beweise für die Lehren des Glaubens und entsprechende Widerlegung der Einwürfe. Darum will er nur vollkommen sichere Beweise zulassen.

Zweitens: Die Bemerkung, dass schlechte Vertheidigung die Wahrheit verdächtig mache, hat St. Thomas mit Maimonides gemein. Dieser sagt gegenüber den korangläubigen arabischen Theologen, die im Streite mit den Philosophen eine ewige Welt als undenkbar zu erhärten suchten, der Glaube an eine Wahrheit, die man zu beweisen unternehme, werde durch haltlose Gründe für sie geschwächt: „Quando defectus et infirmitas rationum illarum detegitur, tum anima debilitatur ad fidem adhibendam illi rei, ad quam probationes afferuntur“<sup>1)</sup>, und Aehnliches sagt St. Thomas. Uebrigens liegt dieses Urtheil über schwache Vertheidigung der Wahrheit so nahe, dass daraus an und für sich über vorhandene Beziehungen der Urtheilenden nicht viel abzuleiten wäre.

Drittens: Die nachfolgenden Lösungen sind zunächst Wiedergabe von Fremdem. Thomas will angeben, was von Anderen auf die angeführten Gründe für den Weltanfang erwidert wurde. Darum sind auch die folgenden Censuren zu den einzelnen Gründen wohl zunächst als fremde Meinungsäusserung zu nehmen. Dabei bleibt aber bestehen, dass er für sich urtheilt: „Hae rationes usquequaque non de necessitate concludunt.“

<sup>1)</sup> *Doctor perplexorum* (Stöckl citirt nach Buxtorf) p. II. c. 16.

Vernehmen wir jetzt, wie man Thomas zufolge den Gründen für den Weltanfang begegnete! Wir wollen nach jeder einzelnen Entgegnung uns sofort erklärend und kritisch zu ihr äussern.

„Was zuerst behauptet wird, dass das Thätige nothwendig der Wirkung vorausgehe, die durch seine Thätigkeit zustande kommt, trifft bei dem Thätigen zu, das etwas durch Bewegung bewirkt. Denn die Wirkung ist erst am Ende der Bewegung da, das Thätige aber muss auch schon beim Beginn der Bewegung da sein. Bei dem Thätigen dagegen, das im Augenblicke wirkt, ist dieses nicht nothwendig, wie z. B. die Sonne in derselben Zeit, wo sie im Aufgangspunkte steht, unsere Hemisphäre erleuchtet.“

Das wäre die Entkräftung des ersten Grundes. Wir bemerken hierzu, dass freilich die Schöpfung von seiten Gottes (*active*) ewig ist, ob sie aber auch von seiten ihrer selbst (*terminative*) ewig sein könne, oder ob vielmehr alles Erschaffene als abhängiges, potenciales und veränderliches Sein unter das Gesetz der Zeit falle und einen Anfang haben müsse, wollen wir später sehen.

„Auch was an zweiter Stelle gesagt wird“, heisst es weiter, „ist nicht triftig. Man muss nämlich dem »aus etwas wird etwas« ein Contradictorium geben. Wenn man nun als Contradictorium nicht das »nicht aus etwas werden« gelten lassen will, so ist es doch das »aus nichts werden« nur im Sinne des ersteren, und so kann hieraus nicht geschlossen werden, dass es nach dem Nichtsein werde.“

Diese Lösung betont, „aus nichts werden“ bedeute an sich nur: „nicht aus vorhandenem Stoffe werden“. Insofern hier das Nichts als *natura prius* von dem Nichts als *tempore prius* unterschieden wird, ist nichts zu erinnern. Die Priorität der Ursache ist gewiss nicht immer auch eine Priorität der Zeit. Indessen mögen die Urheber des vorliegenden Grundes für den Weltanfang haben sagen wollen, aus dem *ex nihilo* folge das *post nihilum*, weil es doch schwer zu denken ist, ein Geschöpf habe so das Sein empfangen, dass es ihm nie fehlte, oder es sei so erschaffen worden, dass es nicht früher erschaffen werden konnte. Wir wollen aber diese Erwägung auf sich beruhen lassen.

„Auch was an dritter Stelle behauptet wird“, fährt Thomas fort, „ist nicht zwingend. Denn wenn ein Unendliches auch nicht in der Wirklichkeit zugleich ist, so kann es doch in der Aufeinanderfolge sein, weil das Unendliche so, nach welcher Seite man es nehme, endlich ist.<sup>1)</sup> Jeder

<sup>1)</sup> Nach dem Text: „quia sic quolibet infinitum acceptum finitum est“. In einer anderen Ausgabe liest man „quolibet“ statt „quolibet“. Im Commentar zu den Sentenzen II. d. 1. q. 1. a. 5. heisst die Parallelstelle: „infiniti sic considerati quolibet acceptum finitum est“

frühere Umlauf demnach konnte durchschritten werden, weil er endlich war, bei allen zusammen aber könnte man, wenn die Welt immer gewesen wäre, keinen ersten annehmen und so auch kein Durchschreiten, das immer zwei Endpunkte erfordert:

Diese Entgegnung gibt den Satz: „*infinitum non est pertransire*“, zu, sucht aber seine Anwendung auf den ewigen Weltlauf in folgender Weise abzuwehren: Das Unendliche der Reihenfolge muss von dem gleichzeitig nebeneinander existirenden Unendlichen, etwa einem aus unendlich vielen actualen Theilen bestehenden Körper, unterschieden werden. Ein Unendliches der zweiten Art kann es nicht geben, wohl aber der ersten Art. Der unendlichen Vielheit der Successionsglieder aber kann das „*infinitum non est pertransire*“ nicht entgegengehalten werden. Denn zum Durchschreiten ist auch als Ausgangspunkt ein fester Punkt erforderlich, nicht bloß als Endpunkt. Wenn man nun von der Gegenwart auch noch so weit rückwärts schreitet, so ist doch jeder Punkt, an dem ich Halt mache, nur endlich weit von der Gegenwart entfernt; zu behaupten aber, der Ausgangspunkt der ersten Bewegung sei ein solcher fester Punkt, von wo aus eine unendliche Umdrehung anhebe, geht darum nicht an, weil es in der unendlichen Folge keine erste Bewegung oder Umdrehung gibt.

Wie stellen wir uns zu dieser Lösung? Wir antworten, dass es uns ein Irrthum zu sein scheint, wenn man den Grundsatz: „Unendliches kann nicht durchschritten werden“, festhält und doch eine ewig bewegte Welt für möglich hält. Wenn man mit Aristoteles jenen Grundsatz anerkennt — und wie könnte man anders? —, dann muss man, dächten wir, auch den zeitlichen Anfang der Welt oder der Bewegung annehmen. Man findet in der Physik des Aristoteles den folgenden Satz: „In gerader Linie kann sich nichts unendlich weit fortbewegen. Denn es gibt keine derartige unendliche Linie; aber auch, wenn es eine gäbe, würde nichts so bewegt. Denn das Unmögliche geschieht nicht, unmöglich aber ist es, ein Unendliches zu durchschreiten.“<sup>1)</sup> Es ist klar, dass man diese Behauptung gelten lassen muss, wenn man von einem Anfang ausgeht. Die unendliche Linie wird so in alle Ewigkeit nicht durchmessen werden. Ebenso werden die rollenden Himmelsphären, von keinem Zeitpunkte aus gemessen, eine derartige Linie beschreiben, dass sie, in die Länge

<sup>1)</sup> „*ἄπειρον μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν εὐθείαν φέρεσθαι. τὸ γὰρ οὕτως ἄπειρον οὐκ ἔστιν. ἀλλ' οὐδ' εἴ ἦν, ἐκινεῖτ' ἄν οὐδέν· οὐ γὰρ γίγνεται τὸ ἀδύνατον, διελθεῖν δὲ τὴν ἄπειρον ἀδύνατον.*“ Phys. VIII. 9, 265 a sqq.

ausgezogen, einer unendlichen Geraden gleich wäre. Nun ist hier in der Frage von der Anfangslosigkeit des Weltlaufes der Unterschied, den man gegnerischerseits als entscheidend ausgeben wird, dass eben rückwärts schreitend kein erster Punkt, kein Anfang der Umdrehung scheint gefunden zu werden, und somit auch von keinem Durchschreiten die Rede sein kann, das von Grenze zu Grenze geht. Aber wir werden gleich weiter unten zeigen, dass eine Folge von Bewegungen ohne Erstes gar nicht denkbar ist. Demnach kämen wir ganz in derselben Weise auf ein Durchschreiten des Unendlichen, wie wenn die Bewegung von der Gegenwart in die Zukunft ginge. Denn der vergangenen Umdrehungen wären unendlich viele. Ebenso müsste sich die Folge ergeben, von der man an einer Parallelstelle beim hl. Thomas liest<sup>1)</sup>, dass der Weltlauf nicht bis zur Gegenwart gelangen konnte. Denn bis zur Gegenwart hätte eine unendliche Strecke durchschritten werden müssen. Demnach musste entweder die Gegenwart nie erreicht worden sein, oder man ist gezwungen anzunehmen, dass bis jetzt nicht unendlich viele Umdrehungen stattgefunden haben.

Wir können aber in der Kritik der vorliegenden Lösung von jenem „*Infinitem non est pertransire*“ absehen und an die Erwägungen, womit die Lösung dasselbe zu umgehen sucht, Folgerungen knüpfen, die für die Hauptfrage, Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ewigen Welt, so viel wir sehen, entscheidend sind. Es ist in der Lösung verkehrt, dass jede beliebige frühere Umdrehung nur endlich weit hinter der Gegenwart zurückliegen soll. Wenn man sagt, jedes Stück der unendlichen Succession, das man nach rückwärts annimmt, ist endlich, so ist das wahr, wenn man unter dem „Nehmen“ den Act des Verstandes oder der Phantasie versteht, mit dem man irgend eine Dauer sich vorstellt. Ich komme nach rückwärts mit meinem Denken so wenig durch eine unendliche Strecke, als das nach vorwärts die Zeiten selbst vermögen. So genommen ist also die Vergangenheit nur potential unendlich, und das potential Unendliche ist immer actual endlich, wie z. B. die Meterlänge, die nur ohne Ende theilbar ist. Aber die Vergangenheit muss *actu* unendlich lange gedauert haben. Hierin liegt der grosse Unterschied von der Zukunft. Diese unendliche Dauer setzen wir also voraus, und darauf hin argumentiren wir.

Warum musste es in der anfangslosen Welt an Zeitpunkten der Vergangenheit nicht fehlen, die unendlich weit hinter der Gegenwart

<sup>1)</sup> Commentar zu den Sentenzen, II, 1. 1. 5.

zurückliegen? Offenbar darum, weil sonst die ganze Vergangenheit von endlicher Dauer war, und mithin die Welt einen Anfang hatte. Diese Schlussfolgerung ist an sich so klar, dass sie kaum noch auf klarere Sätze zurückgeführt werden kann. Wir können ihre Beweiskraft nur dadurch in ein helleres Licht stellen, dass wir sie gegen die gemachten Einwendungen rechtfertigen.

Fr. Esser sagt S. 129 der genannten Schrift, in dieser Schlussfolgerung werde der distributive Sinn mit dem collectiven verwechselt. Wenn man sage, dass keine einzelne Umdrehung vom Jetzt unendlich weit abstehe, so brauche man darum noch nicht einzuräumen, dass dann auch alle zusammen bloß endlich weit zurücklägen. Und S. 130 sagt er: „Dass ein Uebergang von den einzelnen Tagen (der endlosen Vergangenheit) auf deren Gesammtheit nicht erlaubt ist, scheint diesen Gegnern (des hl. Thomas) kaum in den Sinn zu kommen.“ — Wir antworten: ein solcher Uebergang wäre dann nicht erlaubt, wenn es sich um etwas handelte, was gemeinsam durch alle Tage zustande kommt; z. B. daraus, dass kein Tag unendliche Dauer hat, folgt nicht, dass nicht unendlich viele zusammen sie hätten, oder daraus, dass kein Stück einer Last Holz hundert Pfund schwer ist, folgt nicht, dass sie nicht alle zusammen so schwer sind. Aber hier handelt es sich um etwas, was auch einzelnen Tagen zukommen muss. Denn wenn kein einziger Tag unendlich weit zurückliegt, was liegt dann unendlich weit zurück? Fr. Esser sagt S. 129, es sei nur wahr, dass keine bestimmte Umdrehung unendlich weit zurückliege. Aber mehr brauchen wir nicht. Denn das heisst doch, dass überhaupt keine unendlich absteht. Unbestimmte Tage gibt es nicht, alles Wirkliche ist bestimmt, und alle vergangenen Tage waren wirklich. Es soll also feststehen, dass die endlose Vergangenheit diese Folge ergebe: es müsste Tage mit unendlichem Abstand von der Gegenwart gegeben haben, ja, ihrer müssten unendlich viele gewesen sein. Denn hätte es nur einen oder einige gegeben, so wären die vor endlicher Zeit verflissenen Tage nur um einen oder einzelne Tage von den unendlich lange verflissenen entfernt. — Ziehen wir nun hieraus einen Schluss, der, wenn wir recht sehen, die Unmöglichkeit einer ewigen Welt ausser Zweifel stellt! In der Reihe der endlos vergangenen Tage musste der eine auf den anderen folgen, der folgende aber war später als der vorausgehende, also war er nicht von Ewigkeit, also war er nicht endlos vergangen. Wir gerathen mithin auf einen Widerspruch. Er musste endlos vergangen sein und zugleich nicht. Dieser Widerspruch

aber ergab sich aus der Annahme einer anfangslosen, ewig bewegten Welt. Also ist eine solche Annahme falsch und unmöglich.

Es ist aber auch noch ein weiterer Mangel an der Lösung, deren Kritik uns beschäftigt. Auch die Behauptung, dass es in der anfangslosen Zeit keine erste Umdrehung geben würde, ist verkehrt. Es konnten nicht alle Tage, die durch die Umdrehung entstehen, einen Vorgänger haben. Denn ausser allen ist keiner. Einer musste also ohne Vorgänger sein, und das war der erste. Gab es aber einen ersten, so folgt auch hieraus wieder offenbar der zeitliche Anfang der Welt. Denn der auf den ersten folgende Tag war nicht von Ewigkeit. Es gab ja eine Zeit, wo er noch nicht war. Von ihm aus vierundzwanzig Stunden zurück lag der Anfang des ersten Tages und der Welt.

Noch besser lässt sich die Nothwendigkeit, einen ersten Tag anzunehmen, unter Voraussetzung der Schöpfung einleuchtend machen. Die Erde z. B. — angenommen, dass sie und die anderen Himmelskörper fertig in's Dasein getreten wären — wurde jedenfalls an einem bestimmten Orte und in einer bestimmten Lage erschaffen. Nehmen wir nun inbezug auf die Lage z. B. an, unsere Hemisphäre sei bei der Erschaffung der Sonne zugewandt gewesen. Es war also auf derselben Tag. Also ist für uns die Nacht das Spätere. Keine ist also von Ewigkeit. Also auch kein Tag, der immer nur zwölf Stunden früher ist. Also gab es auch einen ersten Tag.

Fr. Esser behauptet S. 120, sogar die Zeugungen der organischen Wesen, der Menschen z. B., hätten möglicherweise von Ewigkeit her stattfinden können, so dass es ein erstes vom erschaffenen Stammpaar Erzeugtes nicht geben würde. „Denn“, sagt er am Anfang der Seite 121, „geht auch das durch Erschaffung entstandene Menschenpaar jeder einzelnen Zeugung voran, so doch nicht allen zusammen genommen.“ Aber wie ist es möglich, dass die Urerzeuger nicht ihrer ganzen Nachkommenschaft vorangehen sollen, wo sie doch jedem Individuum in derselben vorangehen? Wenn z. B. jeder einzelne aus einer Menge, mag dieselbe endlich oder unendlich gross sein, örtlich hinter mir wäre, wie denn nicht auch die ganze Menge? Ist nun aber die ganze Nachkommenschaft später, so gehört sie der Zeit an, und es gibt ein erstes Erzeugtes in ihr. Kleutgen erachtet, nach der Meinung des Aristoteles, die der hl. Thomas wie auch andere Scholastiker nicht für nachweislich innerlich unmöglich angesehen, würde es, wie keinen Anfang der Zeugungen, so auch kein erstes

Zeugendes, keinen ersten Menschen z. B., keinen ersten Löwen geben.<sup>1)</sup> Aber wir können hier nur wiederholen, was wir früher hiezu gerurtheilt: „Gibt es keinen ersten Löwen, so gibt es keinen ungezeugten Löwen. Die ganze Reihe der Löwen also, die ich als Einheit ansehen kann, wäre gezeugt, ohne einen Erzeuger zu haben, eine Sache, die gerade so widersprechend erscheint, wie wenn ein einzelnes Thier ohne Erzeuger erzeugt sein sollte.“<sup>2)</sup>

### III.

Kehren wir nunmehr wieder zur *Summa contra Gentiles* zurück und sehen wir, nachdem uns die Lösung des dritten Argumentes für den Weltanfang ziemlich lange beschäftigt hat, welche Lösungen den weiteren Argumenten entgegengestellt werden!

„Auch was viertens aufgestellt wird“, heisst es, „ist schwach. Denn nichts hindert, dass das Unendliche von der Seite einen Zuwachs erhält, nach der es endlich ist. Daraus aber, dass eine ewige Zeit gesetzt wird, folgt, dass sie *a parte ante* unendlich, aber *a parte post* endlich ist; denn die Gegenwart ist die Grenze der Vergangenheit.“

Der Werth dieser Lösung hängt unmittelbar offenbar davon ab, ob es ein einseitig Unendliches oder Unbegrenztes geben kann. Eine solche Möglichkeit möchte freilich dadurch, dass man dann vom Endlosen beliebig wegnehmen und zu ihm hinzuthun könnte, sehr schwierig erscheinen. Wenn wir die Gegner im Commentar zu den Sentenzen sagen hören<sup>3)</sup>, auch die Zahlen, die hundert übersteigen, gingen in's unendliche, und doch seien ihrer weniger als derer; die zehn übersteigen, und so könnten ja auch die vergangenen Tage vor der Gegenwart zahllos gewesen sein, wenn sie auch, von einer früheren Zeit aus gerechnet, nicht so zahlreich sein würden, so ist darauf zu erwidern, dass ein Unterschied im einen und im anderen Fall obwaltet. Die Zahlen sind potentiell unendlich, die vergangenen Tage aber waren, wenn sie auch nicht wirklich sind, es doch einzeln alle einmal. — Aber wir verzichten darauf, die Sache von dieser Seite, mit Beziehung meinen wir auf das einseitig Unendliche, zu betrachten. Wir wollen ihr eine andere Fassung geben. Jedenfalls müssen unendlich viele Tage und eine unendlich lange Zeit verflossen sein, wenn die Welt in ihrem Lauf keinen Anfang hatte. Es muss also eine unendliche Menge und eine unendliche Zeitdauer möglich sein. Wie steht es nun hiermit?

<sup>1)</sup> Phil. d. Vorzeit, II. Bd. 9. Abh. 1. Hauptst. S. 709 der 1. Aufl. — <sup>2)</sup> Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt. S. 83. — <sup>3)</sup> l. c. II, 1. 1. 5.

Was zunächst die unendliche Menge oder Vielheit betrifft, so erklärt St. Thomas eine solche, insofern sie wirklich existiren soll, für unmöglich.<sup>1)</sup> Die Vielheit, sagt er, ist entsprechend den Zahlen zu beurtheilen: „Species multitudinis sunt secundum species numerorum.“ Nun kann es aber keine unendliche Zahl geben, da die Zahl eine durch die Einheit gemessene Vielheit ist, also kann es auch bei Dingen, die wirklich existiren sollen, keine unendliche Vielheit geben. Wenn nun der hl. Thomas so urtheilt, legt sich doch die Frage nahe, warum trotzdem in der Vergangenheit unendlich viele Tage hätten sein können. Wir wissen recht wohl, dass uns hier die Unterscheidung des potentialen und des actualen Seins entgegengehalten werden wird. Unendlich viele existirende Menschen etwa würden eine Menge in der Wirklichkeit ausmachen, während die unendliche Folge der Tage nur nach den einzelnen Momenten der Wirklichkeit angehört hätte. Nun hält sich aber das Unendliche, wie St. Thomas sagt<sup>2)</sup>, auf Seite des Potentiellen oder der Materie, das Endliche auf Seite des Actuellen und der Form. So ist z. B. der Körper in's unendliche theilbar, weil die Theilbarkeit von der Potentialität des Körpers herrührt, und diese durch die Materie repräsentirt wird. Daraus aber kann man nicht schliessen, dass es einen unendlich grossen Körper geben könne, indem ja der Körper wie in's unendliche verkleinert, so auch in's unendliche vergrössert werden könne. Denn durch die Hinzufügung nähert man sich, sagt St. Thomas, dem Ganzen, durch das Ganze oder die Totalität wird aber die Form repräsentirt. Wir maassen uns nicht an, diese Reflexionen geradezu abzulehnen, müssen aber gestehen, dass sie uns nicht befriedigen. Irrig aber kommt uns die Auffassung vor, dass das Ganze die Form repräsentiren soll. Die substantiale Form der anorganischen Körper ist nicht dem Körper als Ganzes eigen, sondern gerade den kleinsten Theilen. Die Einheit des ganzen Körpers ist nur die der Grösse und der Ausdehnung. Es würde sich demnach als Erfolg der gegenwärtigen Erwägung herausstellen, dass die unendliche Zahl der vergangenen Tage die Gegner in Schwierigkeiten bringt, denen sie sich schwer entwinden können.

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf die Frage von der unendlichen Zeit! Man sollte meinen, es läge am Tage, dass wir hier auf Unmöglichkeiten stossen. Eine ewige Zeit ist ein Widerspruch. Wo nämlich Zeit ist, da ist eine Aufeinanderfolge von Früher und Später. Was aber schon in seinem Begriff das Moment des Späteren

<sup>1)</sup> Summa theol. 1. p. q. 7. a. 4. — <sup>2)</sup> Ibid. 1. p. q. 7. a. 3. ad 3.

einschliesst, das kann nicht von Ewigkeit sein. Nehmen wir eine Zeit von einer Minute! Von dieser Minute waren die 59 Secunden nach der ersten einmal noch nicht, als nämlich die erste Secunde verlief. Also waren sie nicht von jeher und vor aller Zeit, also auch die erste nicht, die nur eine Secunde früher war. Man kann hierauf nicht sagen, das gelte nur von jeder bestimmten Zeit, die man aus der unendlichen Vergangenheit herausgreife; denn wie schon früher bemerkt, wenn es keine bestimmten Zeitabschnitte gibt, die unendlich lange vergangen sind, so gibt es überhaupt keine. Wenn es aber gar keine derartigen Abschnitte gibt, dann ist auch die ganze Vergangenheit nicht unendlich lang. — Wenden wir das, um es noch klarer einzusehen, auf die Generationen an, die ja ebenfalls in unendlicher Folge gleich den Zeittheilen sich aneinanderreihen sollen! Alle einzelnen Löwen z. B., die je gewesen sind, waren so bestimmte Individuen, wie jeder Mensch es ist. Wenn nun von keinem Löwen gesagt werden kann, er hat vor unendlichen Zeiten gelebt, wovon soll es dann gesagt werden können? Wenn ich es aber von einem sage, so komme ich sofort auf einen Widerspruch. Sein Leben fällt später als das seines Erzeugers. Also auch hier erhellt, dass Aufeinanderfolge und Ewigkeit sich nicht vertragen. So hat uns denn die Kritik, die wir an der Lösung des vierten Argumentes geübt haben, zu einem weiteren Beweisgrund für den Weltanfang geleitet: eine ewige Zeitenfolge ist unmöglich, und darum muss die Welt einmal einen Anfang gehabt haben.<sup>1)</sup> — Der Text fährt fort:

„Auch was fünftens eingewandt wird, zwingt nicht. Denn dass die thätigen Ursachen in's unendliche fortschreiten, ist nach den Philosophen bei gleichzeitig thätigen Ursachen unmöglich, weil die Wirkung nothwendig von unendlich vielen gleichzeitigen Thätigkeiten abhängt; und das sind Ursachen, die an und für sich unendlich sind, weil ihre Unendlichkeit für das Verursachte Erforderniss ist. Bei Ursachen aber, die nicht gleichzeitig thätig sind, ist dieses jenen zufolge, die eine immerwährende Zeugung setzen, nicht unmöglich. Diese Unendlichkeit aber ist für die Dinge etwas Accidentelles. Denn es ist für den Vater des Sokrates accidentell, dass er eines Andern Sohn, oder dass er kein Sohn ist; es ist aber nicht für den Stock, insofern er den Stein bewegt, accidentell, dass er von der Hand bewegt wird, denn er bewegt, insofern er bewegt wird.“

<sup>1)</sup> Wie die bewegte Welt der körperlichen Dinge, so scheint auch das Leben des Geistes unter dem Gesetz der Zeit zu stehen und einen Anfang zu erfordern. Im Leben des Geistes findet sich ein Wechsel und eine Aufeinanderfolge der Gedanken und Affecte.

Diese Lösung mit ihrer Unterscheidung des Unendlichen in den wirkenden Ursachen ist, wenn auch nicht dem Ausdrucke nach, ganz aus Aristoteles gezogen. Im 2. Cap. des 2. Buches der Metaphysik lehrt der Philosoph, dass man wie bei den übrigen, so auch bei den bewegenden Ursachen nicht in's unendliche gehen kann. Es muss nämlich eine oberste Ursache geben, bei der sich die Abfolge schliesst. Denn wenn die oberste nicht bewegt, bewegen auch die untergeordneten nicht. Ob aber die Zwischenglieder zwischen der ersten Ursache und dem letzten Verursachten, die da gleichzeitig bewegen und bewegt werden, der Zahl nach endlich oder unendlich sind, ist gleichgiltig. „Es trägt nichts aus“, sagt Aristoteles, „ob man ein Mittelglied hat oder mehrere, ob eine unendliche oder eine endliche Anzahl.“<sup>1)</sup> Wenn demnach, um ein Beispiel aus dem vorliegenden Text des hl. Thomas zu nehmen, der Stock den Stein bewegt, den Stock die Hand, die Hand der Wille, den Willen die Absicht, so kann das nicht in's unendliche gehen. Wenn dagegen Sophroniskus den Sokrates erzeugt, den Sophroniskus dessen Vater usw., so kann das wohl in's unendliche gehen. Denn alle die menschlichen Erzeuger bedeuten keinen Fortschritt der Ursachen in der Richtung auf die oberste oder höchste. Diese liegt in Gott und in den zeugenden Naturkräften. Dieses ist also der Sinn der Unterscheidung, die hier im Text des hl. Thomas zwischen den *causae infinitae per se* und *per accidens* getroffen wird.

Was aber den Werth dieser Unterscheidung betrifft, so ist zu sagen, dass dieselbe zwar sehr wichtig ist für die aristotelische Lehre von dem ersten Bewegter. Erkennt man doch, wie Aristoteles, ohne sich zu widersprechen, aus dem von anderem Bewegten auf einen ersten Bewegter schliessen konnte, wenn er auch eine unendliche Reihe von bewegenden Ursachen für denkbar hielt. Was aber jene Schwierigkeit bezüglich der Weltewigkeit betrifft, die sich aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von wirkenden Ursachen ergibt, so bleibt dieselbe bestehen. Denn auch eine accidentelle Endlosigkeit wirkender Ursachen ist undenkbar. Die Reihe der Zeugungen z. B. muss rückwärts ein Ende haben. Denn wie schon gesagt, wenn z. B. alle Löwen, die je existirt haben, gezeugt wären, so fehlte die zeugende Ursache, weil es ausser allen Löwen keinen gibt, den man als Ursache bezeichnen könnte. Wir dürfen hier wohl erinnern, dass nach den

<sup>1)</sup> „οὐδὲν δὲ διαφέρει ἐν ἡ πλείω εἶναι, οὐδ' ἄπειρα ἢ πεπερασμένα“, l. c. 994 a 15. Benders übersetzt: „ob eine unbestimmte oder eine bestimmte Anzahl“ — nicht scharf genug.

Gegnern jenes Fragespiel von der Henne und dem Ei, das in der populären Vertheidigung des Schöpfungsglaubens seine Stelle behauptet, nichtig wäre. Woher die erste Henne? Aus dem Ei? Woher aber dann das Ei? Die Gegner werden sagen: es braucht keine erste Henne zu geben. Uns dünkt aber, die Aufnahme, die sie mit solcher Behauptung bei den Leuten fänden, sei Beweises genug, dass sie mit dem gesunden Sinn verfeindet sind. Es scheint also nach dem Gesagten, dass die Lösung der fünften Schwierigkeit so wenig wie die der beiden vorausgehenden eine glückliche ist.

Der englische Lehrer sagt weiter:

„Was aber bezüglich der Seelen eingewandt wird, ist schwieriger. Indessen ist dieser Grund nicht recht brauchbar, weil er vieles voraussetzt. Denn einige von denen, welche die Weltewigkeit behaupten, haben auch behauptet, die menschlichen Seelen überlebten den Leib nicht, einige aber, es bleibe von allen Seelen nur der getrennte Verstand übrig, der nach den Einen der thätige, nach den Anderen der mögliche Verstand ist; Einige aber haben einen Kreislauf der Seelen behauptet und gesagt, dass immer wieder dieselben Seelen nach einigen Jahrhunderten einen Körper annehmen; Einige aber halten es nicht für unstatthaft, dass es bei solchen Dingen, die keinen einheitlichen Zusammenhang haben, hin und wieder eine *actu* unendliche Vielheit gibt.“

Hier ist zu bemerken, dass von den angeführten Auswegen für gläubige Philosophen nur der letzte in Betracht kommt. Aber man vergesse nicht, dass hier nur berichtet wird. Was aber jenen Einwand von der Möglichkeit einer *actu* unendlichen Menge angeht, so hat St. Thomas selbst ihn in seiner letzten grösseren Schrift für hinfällig erklärt.<sup>1)</sup> Er bemerkt daselbst, dass wegen des angeführten Grundes zwar das Menschengeschlecht, darum aber noch nicht die Welt überhaupt einen Anfang des Daseins haben müsse.

Hiermit endigt, so weit sie für uns Interesse hat, die Darstellung der *Summa contra Gentiles* über den Beweis des Weltanfanges und seine Widerlegung. Wir haben gesehen, dass wir derselben nicht in allweg beipflichten können. Das Urtheil des hl. Thomas über die Gründe gegen die Weltewigkeit: „*usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant*“, haben wir nicht bestätigt gefunden. Aehnliches ist von der Art und Weise zu sagen, wie er die Frage in anderen Schriften behandelt, im Commentar zu den Sentenzen II, d. 1. q. 1. a. 5, in den Quaestiones disputatae, de potentia q. 3. a. 17, in den Quaestiones quodlibetales, 3. Quodl.

<sup>1)</sup> *Summa theol.* 1. p. q. 46. a. 2. ad 8. und ib. q. 7. a. 4, *in corp.*

31. Artikel und 12. Quodl. 7. Artikel und in den Opuscula, opusc. 23 (ed. Rom. 27), „quid sit possibile de aeternitate mundi“ Ueberall kehrt hier im grossen ganzen, oft auch mit weitgehender Uebereinstimmung im einzelnen, dieselbe Behandlung und Auffassung wieder wie in der *Summa contra Gentiles*.

#### IV.

Dagegen behandelt die *Summa theologica*, das letzte und vollendetste Werk des hl. Thomas, die Sache von einer etwas andern Seite, wenn auch Anklänge an diese Behandlung sich bereits anderswo finden, und wir wollen darum die Darstellung in dem genannten Werke nunmehr noch besonders vornehmen. Sie findet sich im 1. Theil, 46. Quaestion, 2. Artikel. Die Ueberschrift heisst: „Ob es ein Glaubensartikel sei, dass die Welt einen Anfang hatte.“ Hier ist zu bemerken, dass Thomas unter Glaubensartikel nicht jeden ohne Unterschied, sondern nur den versteht, der sich nicht aus der Vernunft demonstrativ beweisen lässt. Darum sagt er gleich zu Anfang in dialektischer Weise: „Es scheint, dass der Anfang der Welt kein Glaubensartikel, sondern eine demonstrirbare Conclusion sei.“ Es kommt also hier darauf an, ob sich der Anfang der Welt demonstrativ beweisen lasse, und diese Frage verneint Thomas auch an dieser Stelle. Er führt uns aber hier zu einem besseren Verständniss seines Standpunktes, indem er den Begriff der Demonstration so eng fasst, dass man sich viel leichter geneigt findet, ihm zuzustimmen. Er erklärt:

„Die Nichtigkeit der Welt, welche der Glaube hält, kann so wenig wie das Geheimniss der Trinität demonstrativ bewiesen werden. Der Grund ist, dass der zeitliche Anfang der Welt nicht von seiten dieser selbst der Demonstration unterstellt werden kann. Denn das Princip der Demonstration ist die Wesenheit, *quod quid est*. Ein jegliches aber abstrahirt inbezug auf seine Art, *species*, von hier und jetzt, weshalb man sagt, dass die Universalien überall und immer sind. Darum kann nicht demonstrirt werden, dass der Mensch oder der Himmel oder der Stein nicht immer war. Ebenso wenig (ist eine Demonstration möglich) von seiten der wirkenden Ursache, wenn sie durch den Willen wirkt. Denn der Wille Gottes kann durch die Vernunft nicht erforscht werden, ausser in dem, was Gott mit Nothwendigkeit will. Von der Art aber ist dasjenige nicht, was Er bezüglich der Geschöpfe will.“

Hier redet St. Thomas von der vollkommensten Form des Beweises, von dem Beweis, der aus den wesentlichen Merkmalen des Subjectes oder den aus der Wesenheit nothwendig und darum immer

und überall resultirenden Inhärenzien geführt wird, und sagt, dass es einen solchen Beweis des Weltanfanges nicht gebe. Wollten wir also bezüglich des Menschen zur Erhärtung seiner zeitlichen Seinsdauer uns auf dessen Sterblichkeit oder Gezeugtheit berufen, so würde uns Thomas sagen, dass diese Dinge dem Menschen nicht nothwendig eigen sind. Das menschliche Wesen ist auch mit Unsterblichkeit und Ungezeugtheit vereinbar, wie das z. B. bei Adam der Fall war. Oder wollte man die Himmelssphären von seiten der Aufeinanderfolge ihrer Umdrehungen als nichtewig erweisen, so würde uns entgegengehalten werden, dass die Sphären, auch wenn sie unbewegt sind, ihre Natur behalten, es muss aber einer Demonstration die Natur im allgemeinen zu grunde gelegt werden.

Was ist hierauf zu erwidern? Die richtige Antwort scheint zu sein, dass zunächst die Unmöglichkeit einer Demonstration des Weltanfanges in dem von St. Thomas aufgestellten Sinne eingeräumt wird. Eine eigentliche Demonstration *a priori* aus dem Wesen der Welt und des geschaffenen Seins, oder aus dem Wesen und den Attributen ihres göttlichen Urhebers gibt es hier nicht. Wäre z. B. der Beweis für den Weltanfang, den wir an erster und zweiter Stelle in der *Summa cont. Gent.* fanden, und der sich auch in der *Summa theol.* wiederholt, ein triftiger Beweis, dann hätten wir einen Beweis *a priori* aus dem Wesen der Schöpfung. Es hiess: alles Endliche ist Gottes Werk, alles Endliche ist erschaffen; das Werk ist aber später als der Werkmeister, und das Erschaffene erhält das Sein nach dem Nichtsein. Werk Gottes zu sein, erschaffen zu sein ist dem Endlichen wesentlich, es gilt von ihm *ubique et semper*. Aber aus diesen Momenten lässt sich nicht so ohne weiteres und mit einer allen Zweifel ausschliessenden Gewissheit auf den Anfang der Dinge schliessen. Darum ist auch Suarez, der im übrigen eine ewige Bewegung und Zeit für unmöglich hält, hier ganz auf seiten des hl. Thomas. „*Mihi opinio D. Thomae vera esse videtur quoad hanc partem*“, sagt er.<sup>1)</sup> Welche *opinio* das aber sei, ersehen wir einige Zeilen vorher daraus, dass er sie *contraria* der *assertio* nennt, „*de ratione creationis esse, quod per eam communicetur esse post non esse, ita ut reali successione seu duratione esse sequatur post non esse*!“

Aber, so meinen wir hier unsere Leser einwenden zu hören, es fragt sich doch wahrlich nicht um den Anfang einer Welt, die etwa sein könnte, sondern um die Welt, wie wir sie vor uns haben. Diese

<sup>1)</sup> Metaph. disp. XX, sect. 5, quaest. resol.

Welt konnte aber nicht ewig sein, wenn anders die früheren Argumente von der Unmöglichkeit einer ewigen Aufeinanderfolge und Zeit, eines *processus causarum in infinitum* usw., zu recht bestehen.

Wir antworten zuerst mit einer Unterscheidung. Etwas anderes ist es zu fragen, ob diese Welt in ihrer thatsächlichen gegenwärtigen Verfassung immer sein konnte, und etwas anderes, ob sie diese Verfassung immer haben musste, wir meinen, ob sie von jeher veränderlich und dem Wechsel unterworfen sein musste. Wenn sie auch nicht eine Ewigkeit hindurch als veränderliche Welt bestehen konnte, so konnte sie doch ewig als eine unveränderliche bestehen und in der Zeit dann ihre jetzige Verfassung annehmen, was freilich nur durch die Einwirkung Gottes möglich gewesen wäre. Denn wo gar keine Veränderung im Sein vorhanden ist, da ist auch keine wirkliche Aufeinanderfolge, und da besteht vielleicht auch die Zeit nur nach unserer Vorstellungsweise, nicht in Wirklichkeit. Wenn man darum eine ewige Zeit für unmöglich hält, so braucht man noch nicht eine solche ewige Dauer der unveränderlichen Welt für unmöglich zu halten. Nun sind wir ja freilich in der Gegenwart gewöhnt, die Frage nach dem Weltanfang im apologetischen Interesse zu erheben; wenn ein Anfang nachgewiesen werden kann, ist es ja klar, dass er nur von Gott kommen konnte. Aber darum bleibt es noch immer auch eine metaphysisch bedeutsame Frage, ob es nicht innerlich möglich sei, dass Gott die Welt von Ewigkeit schuf und ihr in der Zeit ihre jetzige Einrichtung gab. So lange man die Meinung des hl. Thomas mit dieser Restriction versteht, möchte sie nicht leicht zu widerlegen sein.

Nun hat St. Thomas freilich, und damit vervollständigen wir unsere Antwort, auch in der Theologischen Summe nicht bloß solche Gründe zu widerlegen sich vorgesetzt, die sich für *rationes a priori* ausgeben, sondern auch Argumente *a posteriori*, und wenn die letztgenannten nun auch von vornherein keinen Weltanfang schlechthin erhärten können, so wäre doch zuzusehen, ob sie nicht wenigstens einen Anfang für die jetzt bestehende Ordnung und Einrichtung der Dinge ergeben. So steht z. B. als sechstes Argument die Unmöglichkeit von unendlich vielen Tagen der Vergangenheit, als siebentes die Unmöglichkeit, in der Reihe der wirkenden Ursachen in's unendliche zu gehen. St. Thomas aber antwortet auf diese Argumente im einzelnen wieder in derselben ungenügenden Weise, die sich in der *Summa contra Gentiles* findet. Von jedem früheren Tag bis zur Gegen-

wart soll nicht unendlich weit sein, und *causae per accidens infinitae* soll es geben können, wenn auch nicht *causae per se infinitae*. Es bleibt also nichts anderes übrig als anzunehmen, dass der hl. Thomas hiermit jene Argumente für beseitigt angesehen hat, und folglich müssen wir, die sie im Gegentheil für triftig halten, uns in diesem Punkte von dem hl. Lehrer entfernen.

## V.

Wir stehen dafür aber, was wir zum Schluss dieser kurzen Erörterung noch besonders hervorheben wollen, in Uebereinstimmung mit einem anderen hochangesehenen Lehrer, wenn derselbe auch an das Ansehen des hl. Thomas nicht heranreicht. Wir meinen Suarez, den Hauptvertreter der späteren Scholastik. Er hält zwar, wie wir schon bemerkten, mit dem hl. Thomas eine anfangslose Schöpfung nicht für unmöglich, wohl aber eine ewige Bewegung und eine unendliche Reihe von wirkenden Ursachen, selbst wenn sie nur *per accidens* einander untergeordnet sind. Seine Begründung ist dieselbe, wie auch wir sie hier und bei anderen Gelegenheiten gegeben haben, wobei wir nicht wissen, inwieweit diese Uebereinstimmung unsererseits auf unbewusster Erinnerung oder auf der Augenfälligkeit der Sache beruht, die etwa zu denselben Erwägungen führte. In der 29. Disputation, welche sich mit den Gottesbeweisen beschäftigt und im Zusammenhang damit von dem Anfang der Bewegung handelt, sagt Suarez: „Ich halte dafür, dass die Ewigkeit mit der Bewegung streitet, und dass die Bewegung einen Gegensatz zu einer gewissen Unveränderlichkeit einschliesst, die in der Ewigkeit einbegriffen ist, und dass demnach die Bewegung nicht blos thatsächlich nicht ewig ist, sondern es auch nicht sein kann.“<sup>1)</sup> Er hat dies aber einige Zeilen vorher damit begründet, dass die Dinge nothwendig in einer bestimmten Disposition erschaffen sein, und dass sie diese Disposition eine ganze Ewigkeit bewahren müssen, wenn sie eben ewig sein sollen. Denn, sagt er, hatte jene Disposition *a parte ante* einen Anfang, und hörte sie ausserdem auch einmal auf, so war sie nach beiden Seiten von begrenzter Dauer. Da es nun die Bewegung ist, wodurch eine Disposition verloren geht, so musste diese eine ganze Ewigkeit hindurch fern bleiben. Und er veranschaulicht dies in folgender Weise. Setzen wir, die Sonnensphäre sei von Ewigkeit erschaffen, da war nöthig, dass das Sonnengestirn an einem bestimmten Orte erschaffen wurde; setzen wir also, es sei in unserer Hemisphäre erschaffen worden, da

<sup>1)</sup> Metaphysicae disputationes, XXIX. sect. 1. n. 9.

wäre nöthig gewesen, dass es durch eine Ewigkeit an jenem Orte und in unserer Hemisphäre verblieb, und zwar wegen des vorhin angegebenen Grundes; also konnte jene Sphäre nicht von Ewigkeit her bewegt werden, sonst wäre die Sonne nicht einmal einen ganzen Tag oder eine Stunde oder durch eine Zeitdauer, die etwa dem Tage oder der Stunde coëxistiren konnte, an dem Orte ihrer Erschaffung geblieben (und wäre mithin nicht von Ewigkeit erschaffen, sondern einen Tag oder eine Stunde früher, als der Umschwung vollendet war, der sie um einen Tag oder eine Stunde von ihrem ursprünglichen Orte entfernte).

So also widerlegt Suarez die ewige Bewegung. Dass es aber auch keinen *processus in infinitum* in der Reihe der *per accidens* untergeordneten wirkenden Ursachen geben kann, thut er in folgender Weise dar. Nehmen wir an, es handele sich etwa um eine endlose Reihe von Geschlechtern in der menschlichen Gattung. So stehe zweierlei als Voraussetzung fest. Einmal, dass der nicht gezeugte, sondern erschaffene Mensch nicht etwa ein unbestimmtes, sondern ein ganz bestimmtes Individuum war. Denn die Schöpfung als Thätigkeit geht auf das Einzelne. Zweitens, dass dieser Mensch von Ewigkeit war. Aus diesen Prämissen nun sagt Suarez: „aperte concluditur non posse in infinitum procedi in his causis per accidens subordinatis.“ Erstens, weil man bei einem solchen Fortschreiten in's unendliche niemals eine erste Ursache in der Reihe angeben könnte, von der die übrigen sich herleiteten, und doch gibt es, wenn man z. B. die Abfolge der menschlichen Geschlechter nimmt, einen Menschen, von dem aus die Fortpflanzung anhub, nämlich jenen, der nicht wieder von einem Menschen erzeugt, sondern von einer höheren Ursache hervorgebracht wurde. Zweitens konnte von jenem Menschen, den wir uns ewig geschaffen denken, kein anderer Mensch von Ewigkeit her gezeugt werden; demnach musste er in der Zeit gezeugt werden, und die Folge der Geschlechter konnte keine unendliche sein. Das Antecedens muss darum eingeräumt werden, weil die Erzeugung eine *actio successiva*, und also ihr Terminus, der Mensch, später als der Erzeuger sein muss. Ja, der erste menschliche Sprössling musste eine ganze Ewigkeit später sein, als der Stammvater. Denn sonst wäre dieser nur um eine endliche Dauer früher als sein der Zeit entstammter Sohn und mithin selbst nicht von Ewigkeit, was gegen die Voraussetzung ist.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> l. c. sect. 5. n. 35—37.