

Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa Theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt.

Ein Beitrag zur Untersuchung der Arbeitsweise des Aquinaten¹⁾.

Von Franz Maria Sladeszek S. J. in Valkenburg (Holland).

„Thomas“, so schreibt G. Graf v. Hertling²⁾, „galt den Zeitgenossen als der grosse Neuerer, dem die einen ebenso ergeben anhängen, wie ihn die anderen eifrig befehdeten, weit mehr als seinen Lehrer Albert, den wir doch als den eigentlichen Begründer der neuen Richtung (des Aristotelismus im Gegensatz zum Augustinismus) anzusehen haben. Die Frage ist: Wie dachte Thomas über jenen Gegensatz? Wie stellte er sich persönlich zu dem grossen Kirchenvater, der bis dahin in den Schulen des Abendlandes unbestritten als die erste Autorität verehrt worden war? Man wird nicht erwarten, dass er selbst sich diese Frage vorgelegt hätte, um sie in einer zusammenhängenden Erörterung systematisch und allseitig zu beantworten. Das lag nicht in der Art des wissenschaftlichen Betriebes, wie ihn die Zeit kannte, derselbe verweist vielmehr auf den Weg der Einzeluntersuchung . . . Es bleibt nichts übrig, als im einzelnen festzustellen, wie Thomas sich im Rahmen der scholastischen Methode mit den Aussprüchen des Kirchenvaters auseinandersetzt. Es gilt also, die Augustinus-Zitate bei Thomas zu sammeln und zuzusehen, welchen Gebrauch er davon macht oder was er darüber zu sagen weiss“. Hertling kommt in dieser seiner, freilich mehr literarhistorischen als ideengeschichtlichen Forscherarbeit zu folgendem Resultat:

¹⁾ Den aufrichtigsten und herzlichsten Dank möchte ich Herrn Universitätsprofessor Dr. Martin Grabmann, meinem hochverehrten ehemaligen Lehrer an der Münchener Universität, auch an dieser Stelle sagen, zumal ich ihm gerade für die Untersuchung vorliegender Frage zahlreiche Anregungen verdanke.

²⁾ Georg Freiherr v. Hertling, *Historische Beiträge zur Philosophie* (Kempten und München 1917). Vgl. M. Grabmann, *Die Erkenntnislehre des Kard. Matth. v. Aquasparta* (Wien 1906). S. 58—73 wird ein eingehender Ueberblick über „die Theorie von der *cognitio in rationibus aeternis* in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ gegeben mit besonderer Berücksichtigung des Aquinaten nebst reicher Literaturangabe.

„Die Augustinuszitate werden umgedeutet durch stillschweigende Assimilierung, durch leise Korrektur oder auch durch völlig gewaltsame Interpretation“. Die Gründe hierfür sieht Hertling teils in „einer völlig naiven Assimilation der fremden Gedanken“, teils im „Gegensatz gegen den Averroismus“. „Deutlich tritt überall das Bestreben hervor, die Augustinischen Aussprüche nicht nur im Sinne des scholastischen Aristotelismus zu deuten, sondern auch der Gefahr vorzubeugen, dass die Anhänger des Averroes die Autorität des Kirchenvaters für sich in Anspruch nehmen könnten“. „Vor einer historisch-kritischen Betrachtungsweise hält das Verfahren nicht Stand“. Es wird aber verständlich durch „die harmonisierende Tendenz der mittelalterlichen scholastischen Methode“.

Es ist nun gewiss von Interesse, dieselbe Frage über das Verhältnis von Thomas zu Aristoteles aufzuwerfen. Das Bild über die Arbeitsweise des Aquinaten wird dadurch um so deutlicher. Wir beschränken uns dabei auf ein für dieses Verhältnis besonders charakteristisches Problem, die Frage nach der Schöpfung der Welt. Wie Hertling gehen auch wir aus von der *Summa Theologica*, dem reifsten Werke des Aquinaten, berücksichtigen aber auch seine anderen Werke, besonders soweit deren Ausarbeitung in die Zeit fällt, in der Thomas die *Summa Theologica* abgefasst hat. Aus der *Summa Theologica* kommen vor allem die Fragen 44, 45, 46 des ersten Teiles in Betracht.

Den ersten Teil der *Summa* hat Thomas 1266—1268 verfasst. Von den Aristoteleskommentaren, die gerade für die rechte Erkenntnis des Aristotelischen Elementes in der thomistischen Lehre von der grössten Bedeutung sind, ist der Kommentar zur Physik möglicherweise schon in der Zeit von 1261 bis 1264 entstanden. Der Metaphysikkommentar ist jedenfalls erst nach 1266 verfasst worden. Der Kommentar zu dem Buche über das Himmelsgewölbe ist während des zweiten Pariser Aufenthaltes, den wir von 1268 bis 1272 festsetzen können, begonnen worden. In ganz besonders inniger Beziehung zur *Summa Theologica* stehen die *Quaestiones disputatae*, von denen für unsere Frage vor allem die *Quaestio de Potentia* in Betracht kommt, die während des Aufenthaltes in Italien (1259 bis 1268), möglicherweise während der Abfassungszeit der Prima (1266 bis 1268), entstanden ist. Auch die *Opusculas* sind in mehr als einer Hinsicht schätzenswerte Behelfe für die Interpretation der theologischen Summa, für unsere Frage insbesondere das *opusculum de aeternitate mundi contra murmurantes* (1270), *Compendium Theologiae* (c. 68 ss.) und *Opusculum de articulis fidei et ecclesiae sacramentis* Art. I. Von den sechs ersten *Quodlibeta*, die in Paris zwischen 1269 und 1272 entstanden, und von den übrigen sechs, die in die vorhergehende italienische Epoche fallen, kommen für das Schöpfungsproblem unter anderem das 3. und 10. in Frage. Der Sentenzenkommentar, der in den Jahren 1253—1255 entstanden ist, lässt uns die fortschreitende, ausreifende und abschliessende Tätigkeit er-

sehen und ermessen, die Thomas in seiner theologischen Summa vollzogen hat, auch in der Schöpfungsfrage. In der Mitte zwischen dem Sentenzenkommentar und der theologischen Summa liegt zeitlich die *Summa contra Gentiles* (1261—1264), die ebenfalls das Schöpfungsproblem eingehend behandelt¹⁾.

Bevor wir auf das Verhältnis des Aquinaten zu Aristoteles näher eingehen, müssen wir zunächst Thomas' eigene Lehre über die Schöpfung kurz untersuchen. Unter Schöpfung versteht Thomas die *emanatio totius esse*, das Hervorgehen des ganzen Seins eines Dinges. Darum ist die Schöpfung *ex non ente quod est nihil*, aus dem Nichtseienden, das Nichts ist²⁾.

Dieses Entstehen des ganzen Seins eines Dinges, also sein Entstehen aus Nichts beleuchtet Thomas wiederholt durch den Gegensatz zum Werden oder besser gesagt zur Veränderung, wie wir sie aus der Erfahrung kennen. Besonders deutlich kennzeichnet er diesen Gegensatz in q. 45 a. 2 ad 2. „Die Schöpfung ist keine Veränderung, abgesehen von der Art, sie uns als solche zu denken: denn zum Wesen der Veränderung gehört, dass ein und dasselbe sich jetzt anders verhalte als vorher; denn bisweilen ist es ein und dasselbe Aktuelle, das sich jetzt anders verhält als vorher, so bei den quantitativen und qualitativen Veränderungen, bisweilen aber ist es nur ein und dasselbe Potentielle, wie bei den substantziellen Veränderungen, deren Substrat (*subiectum*) die Materie ist. Aber bei der Schöpfung, durch die die ganze Substanz des Dinges hervorgebracht wird, kann man nicht etwas annehmen, das in sich ein und dasselbe bliebe, sich aber jetzt anders verhalte als vorher, abgesehen von der Art, es uns so zu denken . . . Und deswegen kann man sagen: „Schaffen heisst etwas aus nichts hervorbringen“³⁾. Auf diesen Gegensatz zwischen Schöpfung und Veränderung kommt Thomas immer wieder zurück. Es wird sich zeigen, dass gerade diese Stellen sehr das Verhältnis von Thomas zu Aristoteles beleuchten.

¹⁾ Diese chronologischen Angaben sind zusammengestellt nach M. Grabmann, Einführung in die Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin (Freiburg 1919).

²⁾ Qu. 45 a. 1 c; vgl. q. 45 a. 3 sed contra; q. 45 a. 5 c; de Potentia q. 3 a. 1.

³⁾ Ad secundum dicendum quod creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum, sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse . . . Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, creatio significatur per modum mutationis; et propter hoc dicitur, quod creare est ex nihilo aliquid facere (q. 45 a. 2 ad 2; vgl. q. 44 a. 2 c; q. 46 a. 1 c).

Was sagt nun Thomas über die Schöpfung der Welt selbst? Aus der göttlichen Offenbarung steht ihm fest, dass die ganze Welt in und mit der Zeit von Gott geschaffen sei. Inwieweit lässt sich dies aber aus der blossen Vernunft erhärten? Hier liegt das eigentliche Problem. Die Erschaffung der Welt liesse sich leicht nachweisen, könnte man ihren zeitlichen Anfang erweisen. Thomas selbst sagt: „Klarer führt die Welt zur Erkenntnis der göttlichen Schöpfermacht, wenn die Welt nicht immer dagewesen ist, als wenn sie immer dagewesen wäre; denn alles, was nicht immer dagewesen ist, hat offenbar eine Ursache, was aber nicht so klar von dem ist, das immer dagewesen ist“¹⁾. Tatsächlich geht aber Thomas diesen Weg nicht. Er wehrt sich aufs entschiedenste gegen diesen Weg. Wohl steht ihm der zeitliche Anfang der Welt aus dem Glauben fest, wohl kann man nach ihm mit der blossen Vernunft dartun, dass es nicht möglich ist, die Ewigkeit der Welt zu erweisen²⁾. Aber ebenso ist es nach ihm unmöglich, mit der blossen Vernunft darzutun, dass die Welt nicht von Ewigkeit her ist³⁾. Der letzte Beweisgrund für die Erschaffung der Welt ist ihm vielmehr ihr partizipiertes, ihr teilgenommenes Sein im Gegensatz zu dem durch sich selbst subsistierenden Sein Gottes, der darum nur einer ist. Alles ausser Gott ist darum von ihm geschaffen. Die Kontingenz und Endlichkeit der aussergöttlichen Dinge ist damit der tiefste Grund für ihr Geschaffensein, ein Gedanke, der wohl am tiefsten das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott erfasst und die ganze Gotteslehre des Aquinaten, wenn auch wurzelnd im Augustinischen Gedankengute, beherrscht⁴⁾. Damit wäre im wesentlichen die Schöpfungslehre des hl. Thomas gekennzeichnet.

Wie verhält sich nun die Lehre des Aristoteles zu diesem Schöpfungsgedanken nach des hl. Thomas eigener Auffassung? Nach dem, was wir in der Einleitung gesagt haben, müssen wir die Aristoteleszitate, die sich vor allem in Frage 44, 45 und 46 des ersten Teiles der Summa finden, zusammenstellen und zusehen, wie sie Thomas interpretiert und sich zu ihnen stellt und dann prüfen, ob Thomas' Erklärung der Aristoteleszitate die Auffassung des Stagiriten wirklich wiedergibt.

In zwei Gruppen können wir die gesammelten Aristoteleszitate zusammenfassen, in solche, die der Schöpfungslehre des Aquinaten Schwierigkeiten bereiten und solche, die mit ihr übereinzustimmen scheinen.

¹⁾ Manifestus enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creatis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset; omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam, sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit. (q. 46 a. 1 ad 6.)

²⁾ Q. 46 a. 1; Sent. II dist. 1 q. 1 a. 5.

³⁾ Q. 46 a. 2 c; Sent. II dist. 1 q. 1 a. 5; *C. Gentes* II c. 38; *Quodlibet* III a. 31 (q. 14 a. 2); *Quodlibet* XII a. 7 (q. 5 a. 1); *Opusculum de aeternitate mundi contra murmurantes*.

⁴⁾ Q. 44 a. 1 und a. 2; vgl. *Sent.* II dist. 1 q. 1 a. 1 und a. 2; *C. Gentes* II c. 6. 15. 16; *De Potentia* q. 3 a. 6 und 16; *Compendium Theologiae* c. 67 ss.

Die grösste Schwierigkeit gegen den Schöpfungsgedanken sieht Thomas mit Recht in der Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Bewegung, vor allem im 8. Buche der *Physik*, dann auch im 1. und 6. Buche der *Physik* und im 1. Buche über das Himmelsgewölbe. Mit dieser Schwierigkeit setzt er sich vor allem auseinander in q. 46 a. 1. Aber auch an anderen Stellen kommt er auf dieselbe Schwierigkeit zurück¹⁾. Was sagt nun Aristoteles an den zitierten Stellen über die Ewigkeit der Welt? Vor allem kommt hier das q. 46 a. 1 zitierte 1. Kapitel des 8. Buches der *Physik* in Frage. Aristoteles beginnt es: „Es hebt sich nun die Frage, ob je einmal eine Bewegung entstanden sei, welche vorher nicht war, und sie auch wiederum so vergehe, sodass nichts bewegt werde, oder ob sie weder entstand noch vergeht, sondern immer war und immer sein wird“. Er entscheidet sich für die Ewigkeit der Bewegung, führt für sie innere Gründe an und verteidigt sie gegen die Auffassungen früherer Philosophen. Zwei Gründe sind es vor allem, aus denen Aristoteles die immerwährende Bewegung zu beweisen sucht, die Natur des Werdens und die Natur der Zeit, die mit der Bewegung aufs engste zusammenhängt.

„Die Bewegung (worunter Aristoteles allgemein die Veränderung versteht) ist die Verwirklichung des Bewegbaren, insofern es eben bewegbar ist; notwendig müssen also die Dinge, welche die Möglichkeit (Potenz) haben, bewegt zu werden, bei jeder einzelnen Bewegung schon vorhanden sein. So muss etwas vorher schon verbrennbar sein, ehe es verbrannt wird; folglich muss auch dieses (das Verbrennbare) notwendig entweder einmal entstanden sein, nachdem es vorher nicht da war, oder es muss ein Immerwährendes sein. Wenn demnach ein jedes einzelne des Bewegbaren entstanden ist, so muss notwendig früher als die oben angenommene wieder eine andere Veränderung oder Bewegung entstanden sein“ usw. Aristoteles lehrt also hier unzweideutig die Ewigkeit, wenigstens der Potenz, der Materie. Den zweiten Grund aus der Natur der Zeit fasst er in folgende Worte: „Wie soll das Früher und Später existieren, wenn keine Zeit existiert, oder wie eine Zeit, wenn keine Bewegung? Wenn demnach die Zeit eine Zahl einer Bewegung oder selbst irgend eine Bewegung ist, so muss, wenn anders immer Zeit ist, notwendig auch eine immerwährende Bewegung sein . . . Wenn es unmöglich ist, dass ohne das Jetzt die Zeit sei, als auch dass man sich die Zeit ohne das Jetzt denken könne, das Jetzt aber ein Mittleres ist, zugleich einen Anfang wie ein Ende in sich habend, nämlich den Anfang der künftigen Zeit und das Ende der vergangenen, so muss notwendig immer eine Zeit sein; denn das äusserste Ende der letzten immer angenommenen Zeit wird in irgend einem der einzelnen Jetzt sein, weil man nichts in der Zeit ausserhalb dem Jetzt annehmen kann; folglich muss, da dieses Jetzt sowohl Anfang als auch

¹⁾ Q. 44 a. 2 ad 1 q. 45 a. 2 ad 1; q. 46 a. 3 ad 2.

Ende ist, notwendig nach beiden Seiten desselben hin immer eine Zeit sein; wenn nun aber eine Zeit, so auch offenbar eine Bewegung, da ja die Zeit eine Art Zustand der Bewegung ist“¹⁾).

Derselbe Gedanke kehrt im wesentlichen wieder im 6. Buche der Physik, worauf Thomas in q. 46 a. 3 ad 1 zu sprechen kommt, und im 1. Buche der Physik, worauf Thomas in q. 44 a. 2 ad 1 näher eingeht. Im 1. Buche der Physik findet dieser Gedanke noch eine besondere Prägung in dem von den alten Philosophen angenommenen Axiome: „Aus nichts wird nichts“²⁾. Thomas setzt sich mit diesem Axiom auseinander in q. 45 a. 2 ad 1. Besonders in den drei letzten Kapiteln des ersten Buches über das Himmelsgewölbe behandelt Aristoteles die Entstehungslosigkeit und Unvergänglichkeit der Welt. Er setzt sich hier mit Plato auseinander, der zwar einen Anfang, aber kein Ende der Welt behauptete, und versucht zu zeigen, dass Endlosigkeit notwendig auch Anfanglosigkeit fordert³⁾. Auch diese Stelle hat Thomas in q. 46 a. 1 c und ad 7 im Auge. Endlich nennt Aristoteles die Materie öfters geradezu ungeworden, *ἀγέννητος*; Thomas zitiert eine derartige Stelle aus dem 1. Buche der Physik in q. 46 a. 1 ad 3 und fügt noch eine aus dem 1. Buche über das Himmelsgewölbe bei, wo Aristoteles den Himmel ungeworden nennt. Nicht zitiert, aber dem Sinne nach wiedergegeben ist in q. 46 a. 1 ad 4, eine Stelle aus dem 3. Buche über das Himmelsgewölbe, wo Aristoteles die Ewigkeit der Körperwelt damit begründet, weil man sonst eine vorhergehende Leere annehmen müsste, was er für unmöglich hält.

¹⁾ Πάτερον δὲ γέγονε ποτε κίνησις οὐκ οὐσα πρότερον, καὶ φθείρεται πάλιν οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδὲν, ἢ οὐτ' ἐγένετο οὐτε φθείρεται, ἀλλ' αἰετὴν καὶ αἰετὸς ἔσται . . . Φαμέν δὴ τὴν κίνησιν εἶναι ἐντελέχειαν τοῦ κινήτου ἢ κινήτων. ἀναγκαῖον ἄρα ὑπάρχει τὰ πράγματα τὰ δυνάμενα κινεῖσθαι καθ' ἐκάστην κίνησιν . . . δεῖ πρότερον κινεῖσθαι εἶναι πρὶν κινεῖσθαι, οὐκ οὐκ καὶ ταῦτα ἀναγκαῖον ἢ γενέσθαι ποτὲ οὐκ ὄντα ἢ αἰδία εἶναι. εἰ μὲν τοίνυν ἐγένετο τῶν κινήτων ἕκαστον, ἀναγκαῖον πρότερον τῆς ληφθείσης ἄλλης γενέσθαι μεταβολὴν καὶ κίνησιν, καθ' ἣν ἐγένετο τὸ δυνατόν κινήθηναι ἢ κινῆσαι . . . πρὸς δὲ τούτοις τὸ πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται χρόνον μὴ ὄντος; ἢ ὁ χρόνος μὴ οὐσης κινήσεως; εἰδὴ ἔστιν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κινήσις τις, εἴπερ αἰετὸς χρόνος ἔστιν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν αἰδιον εἶναι . . . εἰ οὖν ἀδύνατον ἔστιν καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἀνευ τοῦ νῦν, τὸ δὲ νῦν ἐστὶ μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευταίην ἔχον ἅμα, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνον, τελευταίην δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη αἰετὸς εἶναι χρόνον. τὸ γὰρ ἔσχατον τοῦ τελευταίου ληφθέντος χρόνον ἔν τινι τῶν νῦν ἔσται. οὐδὲν γὰρ ἔστι λαβεῖν ἐν τῷ χρόνῳ παρὰ τὸ νῦν. ὥστ' ἐπεὶ ἔστιν ἀρχὴ τε καὶ τελευταίη τὸ νῦν, ἀνάγκη αὐτοῦ ἐπ' ἀμφοτέρω εἶναι αἰετὸς χρόνον. ἀλλὰ μὴν εἶγε χρόνον, φανερόν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τῆς κινήσεως. *Phys.* VIII c. 1 p. 250b 11 ss. Die Aristotelesstellen werden zitiert nach der Berliner Ausgabe. Für die Uebersetzungen sind zum Teil benutzt worden, und zwar für die *Physik* des Aristoteles: K. Prantl [Leipzig 1854]; für die *Metaphysik* des Aristoteles: H. Bonitz (Weltmann) [Berlin 1890]; E. Rolfes [Leipzig 1904], A. Lsson [Jena 1907].

²⁾ *Phys.* I c. 4 p. 187 a. 29.

³⁾ Vgl. insbesondere *de Coelo* I c. 12 p. 218 a. 28 ss.

Welchen Sinn haben nun diese Aristotelesstellen, die doch mit einer Schöpfung der ganzen Welt unvereinbar zu sein scheinen, nach der Auffassung des Aquinaten?

Im *Sentenzenkommentar* lehnt der junge Thomas v. Aquin die Ansicht des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt als falsch und häretisch ab¹⁾. In der *Summa Theologica*, die bedeutend später geschrieben ist, sucht er darzutun, dass kein Widerspruch zwischen Aristoteles und der Glaubenslehre über die Schöpfung bestehe. Im q. 46 a. 1 c begründet er diese Erklärung der Aristoteleszitate eingehend. „Die Gründe, die Aristoteles anführt, beweisen nicht schlechthin, sondern nur in gewisser Hinsicht, nämlich um die Ansichten der alten Philosophen zu widerlegen, die annehmen, dass die Welt in einer Weise angefangen habe zu existieren, die wirklich unmöglich ist. Das geht aus drei Gründen hervor. Erstens weil er sowohl in dem angeführten 8. Buche der Physik wie im 1. Buche über das Himmelsgewölbe gewisse Ansichten vorausschickt, wie die des Anaxagoras, Empedokles und Platon, gegen die er dann die Gegen Gründe anführt. Zweitens weil er überall, wo er über diesen Gegenstand spricht, die Zeugnisse älterer Philosophen anführt, was keiner tut, der wirklich beweisen will, sondern nur einer, der eine Wahrscheinlichkeit begründen will. Drittens weil er ausdrücklich (im 11. Kapitel des 1. Buches der Topik) sagt, dass es gewisse dialektische Probleme gäbe, für die wir keine Beweisgründe haben, z. B. ob die Welt ewig sei“²⁾.

Die Beweisgründe, die Aristoteles für die Ewigkeit der Welt anführt, erklärt Thomas dahin, dass Aristoteles immer nur ein Entstehen im Auge habe, das ein Werden, eine Veränderung (*mutatio, motus*) ist, wie wir sie aus der Erfahrung kennen. Für ein derartiges Entstehen sind aber die Gründe des Aristoteles durchschlagend. Damit ist aber die Schöpfung nicht ausgeschlossen. Sie ist ja nicht ein Werden aus einer Potenz, aus einer Materie, sondern ein Hervorgehen des ganzen Seins eines Dinges. Für dieses gelten aber die angeführten Gründe des Stagiriten nicht, es

¹⁾ *Sent.* II dist. I q. 4 a. 5. Noch schärfer drückt er sich aus im *Opusculum de articulis fidei et ecclesiae sacramentis* (Art. 1) Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse; contra quod dicit Genesis I: In principio creavit Deus coelum et terram.

²⁾ Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, *Phys.* VIII, sunt demonstrativae simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem, quia tam in *Phys.* VIII quam in *de Coelo* I praemittit quasdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum; quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. — Tertio quia expresse dicit in *Topic.* I, quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus relationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus (q. 46 a. 1 c.)

wird darum von ihm nicht ausgeschlossen. Dieser Gegensatz zwischen Erschaffenwerden und Werden, wie wir es aus der Erfahrung kennen, also Veränderung (*mutatio, motus*), auf den wir schon anfangs hingewiesen haben, kommt in der Lösung der Schwierigkeiten gegen den zeitlichen Anfang der Welt, die dem Stagiriten hauptsächlich selbst entnommen sind, immer und immer wieder¹⁾.

Dieselbe Stellung, die Thomas bezüglich der Schöpfungsfrage in der Summa Theologica zum Stagiriten einnimmt, beobachten wir auch in seinen gleichzeitig abgefassten Schriften²⁾.

Beleuchten wir das noch kurz im einzelnen. Nach Aristoteles ist die Bewegung die Verwirklichung des Bewegbaren, setzt somit die Möglichkeit des Bewegtwerdens, die Potenz, die Materie voraus. Das gilt nach Thomas für das Werden, wie wir es aus der Erfahrung kennen. Dagegen für die Schöpfung, die das Hervorgehen des ganzen Seins eines Dinges ist, ist die passive Möglichkeit des Bewegtwerdens mit der absoluten Möglichkeit, der inneren Widerspruchslosigkeit und die aktive Möglichkeit des Bewegens, also hier des Schaffens, mit der Fähigkeit des Bewegenden, also hier mit der Allmacht Gottes gegeben. In diesem Sinne ist auch der Satz: „Aus nichts wird nichts“ zu erklären. Ebenso sind die *materia prima* und der Himmel nur in dem Sinne ungeworden, als sie nicht aus einer vorhergehenden Potenz, Materie, geworden sind. Das schliesst aber ihre Schöpfung nicht aus, wobei freilich die Materie nicht ohne, sondern gleich mit irgendeiner Form geschaffen wird. In dem gleichen Sinne wird die Schwierigkeit gelöst, die sich aus dem leeren Raume ergeben würde, den man nach Aristoteles annehmen müsste, wenn die Welt nicht ewig wäre. Das Vakuum wäre nach Aristoteles Auffassung ein Raum, der die Möglichkeit hätte, einen Körper in sich zu haben, aber tatsächlich keinen in sich hat. Vor der Schöpfung aus nichts gibt es aber nach Thomas weder Raum noch Ort, sie ist eben ein Hervorgehen des ganzen Seins, ein Werden aus nichts. Auch ein leerer Raum existiert vor der Schöpfung nicht. Ebenso wird die Schwierigkeit aus der Zeit gelöst, da auch die Zeit erst mit der ganzen Welt geschaffen ist. Endlich wird auf die Schwierigkeit, dass der Bewegende nur bewegt, wenn er selbst bewegt ist, er mithin bewegbar, somit potentiell ist, und so die Bewegung des Bewegenden aus den bereits bekannten Gründen die Ewigkeit der Bewegung fordert, dieselbe Antwort gegeben: denn zunächst bewegt Gott unbewegt;

¹⁾ Vor allem in q. 46 a. 1 ad 1 bis ad 7; dann in q. 44 a. 2 c und ad 1; q. 45 a. 2 ad 1 und ad 2; q. 46 a. 3 ad 1.

²⁾ *De Coelo* I lect. 29; in *Phys.* VIII lect. 2; *de Potentia* q. 3 a. 17. Vgl. insbesondere die Stelle: *Patet ergo, quod hoc quod Aristoteles hoc probat, quod omnis motus indiget subiecto mobili, non est contra sententiam nostrae fidei; quia iam dictum est, quod universalis rerum productio, sive ponatur ab aeterno, sive non ab aeterno, non est motus nec mutatio.* In *Phys.* VIII lect. 2.

er ist reiner Akt. Das erste Bewegte im Sinne der Schöpfung ist aber nicht bewegbar im Sinne einer Potenz, einer Materie, da es ja geschaffen ist, d. h. dem ganzen Sein, also auch dem potentiellen Sein seiner Substanz nach, aus nichts hervorgegangen ist. Wir sehen, immer kehrt derselbe Gedanke wieder, der Gegensatz von Schöpfung zum Werden im Sinne einer Veränderung (*mutatio, motus*), mit dem Thomas die Lehren des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt erklären zu können glaubt.

Die Argumente des Stagiriten für die Ewigkeit der Materie selbst sieht Thomas als Argumente ad hominem an, um die Gegner zu widerlegen¹⁾. Die Lehre des Aristoteles steht darum nach der Auffassung des hl. Thomas in seiner *Summa Theologica* und seinen gleichzeitigen Schriften zur christlichen Lehre von der Schöpfung in keinem Widerspruch. Die Auffassung des Stagiriten ist mit dem christlichen Schöpfungsgedanken vereinbar.

Doch noch mehr, Thomas findet in der Lehre des Aristoteles geradezu eine Bestätigung des Schöpfungsgedankens. Wir kommen so zur zweiten Gruppe der Aristoteleszitate, zu den Aristotelesstellen, die nach dem hl. Thomas für die Schöpfung sprechen. Zwei Stellen aus Aristoteles kommen hier in Frage, eine aus dem 1. Kapitel des 2. Buches der *Metaphysik*, die Thomas in q. 44 a. 1 c. und q. 2 a. 3 c. im sogenannten henologischen Gottesargumente zitiert²⁾, die andere ist das 6. Kapitel des 12. Buches der *Metaphysik*, dessen Grundgedanken Thomas in q. 44 a. 2 ad 2 wiedergibt.

¹⁾ Q. 46 a. 1 c. Vgl. ferner die Stellen aus den Aristoteleskommentaren: Sed si quis recte rationes hic positas considerat, huiusmodi rationibus veritas fidei efficaciter impugnari non potest. Sunt enim huiusmodi rationes efficaces ad probandum, quod motus non incoeperit per viam naturae, sicut ab aliquibus ponebatur, sed quod non incoeperit quasi rebus de novo productis a primo rerum principio, ut fide nostra ponit, hoc in rationibus probari non potest“ (Phys. VIII lect. 2). Est autem considerandum quod praedictae rationes Aristotelis procedunt contra positionem ponentium mundum esse factum per generationem, et etiam corruptionem, vel per se, vel per voluntatem Dei ... Sic igitur patet, quod rationes praemissae in nullo impugnant sententiam catholicae fidei“ (De Coelo I lect. 29). „Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris, rationes suas sumit ad mundi aeternitatem ostendendam: unde diligenter consideranti, rationes eius apparent quasi rationes disputantis contra positionem; unde in principio VIII Physic. mota quaestione de aeternitate motus, praemittit opiniones Anaxagorae et Empedoclis contra quas disputare intendit ... Multae enim rationes sunt efficaces contra positionem propter ea quae ab adversario ponuntur, quae non sunt efficaces simpliciter (De Potentia q. 3 a 17). Denselben Gedanken spricht er in *Metaph.* XII lect. 4 aus. Wohl sagt Thomas am Ende der lect. 2 in *Phys.* VIII, dass die Lehre des Aristoteles der Glaubenslehre widersprechen würde. Das bezieht sich aber nur darauf, dass Aristoteles die ewige Dauer der Welt lehrt. Es ist nicht so zu verstehen, als ob nach der Ansicht des Aquinaten Aristoteles damit die Schöpfung leugnen würde. Vergl., was darüber der Aquinate selbst in q. 46 a. 2 c. sagt.

²⁾ De subst. sep. c. 3.

Die erste Stelle lautet bei Aristoteles im Zusammenhange¹⁾: „Die Wahrheit wissen wir nicht, wo wir nicht den Grund der Sache wissen. Jegliches nun stellt seinen Begriff um so reiner dar, je mehr es den Grund bildet für das, was andere Dinge mit ihm gemein haben. So stellt uns das Feuer am reinsten die Wärme dar; denn es ist der Grund der Wärme auch für andere Dinge. Und so stellt denn auch das am reinsten die Wahrheit dar, was im Abgeleiteten den Grund dafür bildet, dass es wahr ist. Darum müssen auch die Prinzipien dessen, was ewig ist, am meisten Wahrheit enthalten. Denn sie sind nicht bloss zuzeiten wahr und haben den Grund ihres Wahrseins nicht in etwas ausser sich, sondern sie sind der Grund dafür, dass das andere wahr ist. Die Stufenfolge der Abhängigkeit im Sein ist also zugleich das Mass für den Grad der Wahrheit“. Die Hauptstelle des 6. Kapitels im 12. Buche der *Metaphysik* lautet: „Die Substanzen sind das erste von dem Seienden, und wenn sie alle vergänglich sind, so ist alles vergänglich. Unmöglich kann aber die Bewegung entstehen oder vergehen; denn sie war immer. Dasselbe gilt von der Zeit; denn es kann kein Früher und Später geben, wenn es keine Zeit gibt. Mithin ist die Bewegung ebenso stetig wie die Zeit; denn die Zeit ist entweder dasselbe wie die Bewegung oder eine Bestimmung derselben. Keine Bewegung ist aber stetig ausser der örtlichen und zwar der Kreisbewegung. Gäbe es nun zwar ein Bewegendes oder Hervorbringendes, wäre dieses aber nicht aktuell, so wäre keine Bewegung; denn was Vermögen (Potenz) hat, ist möglicherweise nicht wirklich (aktuell). Es nützt also nichts, wenn wir ewige Substanzen annehmen, wie die Vertreter der Ideenlehre, sofern in ihnen nicht ein Prinzip enthalten wäre, das verändern kann. Aber offenbar genügt auch ein solches Prinzip nicht, noch die Annahme irgendeiner anderen Substanz neben den Ideen; denn wenn es nicht aktuell wäre, so gäbe es keine Bewegung. Ja, wenn es selbst aktuell wäre, seine Substanz aber Potentialität wäre, auch dann würde keine ewige Bewegung stattfinden. Denn das potentiell Seiende kann möglicherweise auch nicht sein.

¹⁾ Οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας, ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον, οἷον τὸ πῦρ θερμότατον, καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος. ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέειν εἶναι. διὰ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας, οὐ γὰρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἰτίον τι ἐστὶ τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκείναι τοῖς ἄλλοις, ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας *Metaph.* II (α) c. 1 p. 993b 23—31. In den alten lateinischen Uebersetzungen lauten die charakteristischen Stellen: Id ipsum maxime aliorum est, secundum quod aliis univocatio inest, utputa ignis calidissimum; etenim ceteris hic est caliditatis causa. Quare verissimum etiam est id, quod posterioribus ut vera sint, causa est. Unumquodque principiorum proprie est causa eorum, secundum quod sunt aliae res, quae conveniunt in nomine et in intentione, verbi gratia ignis in fine caliditatis. Ex quo oportet ut maxime verum sit illud, quod est causa veritatis rerum, quae sunt post (Venedig 1560).

Es muss mithin ein solches Prinzip sein, dessen Wesen Aktualität ist¹⁾. Aristoteles gebraucht an dieser ganzen Stelle den Ausdruck *ἐνέργεια*, so dass man für „Aktualität“ auch „wirkliche Tätigkeit“ einsetzen könnte. Die Uebersetzung des *ἐνέργεια* mit „Aktualität“ ist zum mindesten berechtigt und entspricht mehr der Auffassung des Aquinaten. Sie ist darum für die Beurteilung der Interpretation des Aquinaten vorzuziehen.

Wie wird nun der Sinn dieser Aristotelesstellen von Thomas wiedergegeben und verstanden? Diese erste Stelle fasst Thomas in q. 44 a. 1 c. in die Worte zusammen: „Das, was am meisten seiend ist und am meisten wahr ist, ist die Ursache jedes Seins und jedes Wahren, gleichwie das, was am meisten warm ist, die Ursache jeder Wärme und in q. 2 a. 3 c.: „Das, was am meisten wahr ist, ist auch am meisten seiend. Was aber in irgend einer Art Eigentümlichkeiten im höchsten Grade besitzt, ist die Ursache alles dessen, was zu jener Art gehört, wie das Feuer, das am meisten warm ist, die Ursache der Wärme in allen übrigen Dingen ist“²⁾. Thomas sieht also in dieser Aristotelesstelle den Gedanken ausgesprochen, dass die geschöpfliche Welt nicht am meisten seiend ist, d. h. nur teilgenommenes, unvollkommenes Sein hat und als solches eine Ursache voraussetzt, die am meisten seiend ist, die das Sein selbst ist, die Gott ist, der die geschöpfliche Welt ihr ganzes teilgenommenes Sein verdankt, von ihm also geschaffen ist. Er sieht darum in dieser Aristotelesstelle eine Bestätigung seines Beweisgrundes für die Notwendigkeit der Schöpfung aus der Kontingenz und Endlichkeit der Welt und beruft sich tatsächlich auf sie in seinem Beweise für die Notwendigkeit der Schöpfung in q. 46 a. 1 c.³⁾.

¹⁾ *Ἄ τὲ γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά. ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι. ἀεὶ γὰρ ἦν. οὐδὲ χρόνον. οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου. καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχῆς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος. ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος. κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχῆς ἀλλ' ἢ ἢ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἢ κύκλω. ἀλλὰ μὴν εἰ ἔσται κινητικὸν ἢ ποιητικὸν, μὴ ἐνεργουὶν δέ τι, οὐκ ἔστι κίνησις. ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. οὐδὲν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἔαν οὐσίας ποιήσωμεν αἰδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἶδη, εἰ μὴ τις δυναμένη ἐν ἔσται ἀρχὴ μεταβάλλειν. οὐ τοίνυν οὐδ' αὐτὴ ἰκανή, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἶδη. εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις. ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις. οὐ γὰρ ἔσται κίνησις αἰδίος. ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. *Metaph. h* XII c. 6 p. 1071b 5—20.*

²⁾ Aristoteles dicit in *Metaph. II* quod id quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis, et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis (q. 44 a. 1 c). Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur *Metaph. II*. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur (q. 2 a. 3 c),

³⁾ Im *Metaphysikkommentar* interpretiert Thomas diese Aristotelesstelle: Adiungit quamdam universalem propositionem, quae talis est: Unumquodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eis, sicut ignis est causa caloris in elementatis. Unde, cum calor univoce

Im gleichen Sinne fasst er den Inhalt des 6. Kapitels im 12. Buche der *Metaphysik* auf. Er gibt ihn in q. 43 a. 2 ad 2 kurz wieder: „Das erste passive Prinzip ist eine Wirkung des ersten aktiven Prinzips; denn alles Unvollkommene wird verursacht vom Vollkommenen. Es muss nämlich das erste Prinzip am vollkommensten sein, wie Aristoteles im 12. Buche der *Metaphysik* sagt“¹⁾. Thomas findet also in seiner *Summa* bei Aristoteles nicht bloss keine ernstesten Schwierigkeiten gegen den Schöpfungsgedanken, sondern sieht in Aristoteles geradezu einen Anhänger der Schöpfungslehre. Das spricht er auch offen aus; denn in q. 44 a. 2 c.

dicatur et de igne et de elementatis corporibus, sequitur, quod ignis sit calidissimus (in *Metaph.* II lect. 2). Vergl. auch die Stelle aus dem *Physikkommentar*: Ex hoc ergo quod omne particulare agens praesupponit materiam, non oportet opinari, quod primum agens universale, quod est activum totius entis, aliquid praesupponat quasi non creatum ab ipso. Nec hoc etiam est secundum intentionem Aristotelis: probat enim in *Metaph.* II, quod id, quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus; unde hoc ipsum esse in potentia, quod habet materia prima, sequitur determinatum esse a primo essendi principio, quod est maxime ens: non igitur necesse est praesupponi aliquid eius actioni, quod non sit ab eo productum (In *Phys.* VIII lect. 2).

¹⁾ Unde et rationabile est, quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi; nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles in *Metaph.* XII. — Im *Metaphysikkommentar* erklärt Thomas die Stelle ausführlicher: Ad sempiternitatem motus sustinendam, necesse est ponere substantiam sempiternam semper moventem et agentem; dicens quod cum necesse sit, si motus est sempiternus, quod sit substantia motiva et effectiva sempiterna, ulterius oportet quod sit movens et agens in actu semper; quia si esset „motiva aut effectiva“ id est potens movere et efficere motum, et non agens in actu, sequeretur quod non esset motus in actu. Non enim est necessarium, si habeat potentiam movendi, quod moveat in actu: contingit enim id quod habet potentiam agendi non agere; et ita motus non erit sempiternus. Ad hoc igitur, quod motus sit sempiternus, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam moventem et agentem in actu. . . . Ostendit ulterius, quod oportet ad sempiternitatem motus, quod non solum sit aliqua substantia sempiterna movens et agens, sed etiam quod eius substantia sit actus. Dicit ergo quod neque est sufficiens ad sempiternitatem motus, si substantia sempiterna agit, sed tamen secundum suam substantiam sit in potentia, sicut si ponamus primum principium esse ignem aut aquam secundum positionem antiquorum naturalium: non enim poterit esse motus sempiternus. Si enim sit tale movens, in cuius substantia admisceatur potentia, contingit id non esse. Quia quod est in potentia contingit non esse. Et per consequens contingit, quod motus non erit ex necessitate et sempiternus. Relinquitur ergo quod oportet esse aliquid principium motus tale cuius substantia non sit in potentia, sed sit actus tantum. Am Ande derselben lectio fasst Thomas diese Gedanken kurz zusammen: Si primum movens est sempiternum et non motum, oportet quod non sit ens in potentia; quia quod est ens in potentia natum est moveri; sed quod sit substantia per se existens, et quod eius substantia sit actus. Et hoc est, quod supra concluderat. (In XII *Metaph.*, lect. 4.)

kann neben Plato nur Aristoteles gemeint sein, von denen Thomas sagt: „Im weiteren Fortschreiten (des Philosophierens) erhoben sich einige zur Betrachtung des Seienden, insofern es ein Seiendes ist, und erwägen die Ursache der Dinge, nicht bloss insofern sie diese oder jene Dinge sind, sondern insofern sie überhaupt seiend sind. Jenes also, was die Ursache der Dinge ist, insofern sie seiend sind, muss ihre Ursache sein nicht bloss insofern sie durch ihre akzidentellen Formen so oder so beschaffen sind, noch auch insofern sie durch ihre substanzialen Formen diese oder jene Dinge sind, sondern auch in Bezug auf alles das, was irgendwie zu ihrem Sein gehört. Und so muss man auch den Urstoff durch die allgemeine Ursache alles Seienden geschaffen setzen¹⁾. Während also der junge Aquinate die Lehre des Stagiriten noch für falsch und häretisch erklärte²⁾, findet sie der Thomas der *Summa* mit der Glaubenslehre über die Schöpfung der Welt in schönster Harmonie.

Das berechtigt zur Frage, wie ist die Stellung des Aquinaten zum Stagiriten in der Schöpfungsfrage zu beurteilen und wie zu erklären. Zwei Fragen müssen wir zunächst untersuchen:

1) Können wir in den zwei zuletzt angeführten Aristotelesstellen den Schöpfungsgedanken wirklich ausgedrückt finden?

2) Steht die Lehre des Stagiriten von der Ewigkeit der Welt mit der Schöpfungslehre wirklich in keinem Widerspruch?

Wir können unmöglich hier die Frage entscheiden, ob Aristoteles' Lehre im Sinne des Schöpfungsgedankens, den er tatsächlich niemals ausgesprochen hat, ergänzt werden darf. Wir verweisen hier auf die Kontroverse Zeller-Brentano, wo das ganze in Betracht kommende Textmaterial erschöpfend bearbeitet worden ist. Erwähnt sei auch noch die Kontroverse zwischen Stöckl und Rolfes im Katholik und die Schriften von Rolfes, Elser und Böhm. über den gleichen Gegenstand³⁾. Für

¹⁾ Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens, in quantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec, vel talia; sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium (p. 45 a. 2 c).

²⁾ *Sent.* II dist. I q. 4 a. 5 vgl. *Opusculum de articulis fidei et sacramentis* (Tract. I).

³⁾ F. Brentano: *Die Psychologie des Aristoteles mit einer Beilage über das Wirken, insbesondere das schöpferische Wirken des Aristotelischen Gottes* (Mainz 1867). — *Offener Brief an Herrn Professor Dr. Eduard Zeller* (Leipzig 1893). — *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes* (Leipzig 1911). — *Aristoteles und seine Weltanschauung* (Leipzig 1911). — E. Zeller: *Philosophie der Griechen* II 2. ² u. ³. (Leipzig). — *Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*. Abgedr. in „*Kleinere Schriften von Eduard Zeller*“;

uns kommt nur in Betracht, ob man in den beiden angeführten Aristoteleszitate den Schöpfungsgedanken ausgesprochen sehen darf. Im 2. Buche der Metaphysik begründet Aristoteles den Wert der Metaphysik als der Wissenschaft über die letzten Gründe des Seins. Die Ursache ist vollkommener als die Wirkung. Darum ist auch das, was Ursache des Seins der anderen Dinge ist, mehr seiend, somit die letzten Ursachen des Seins am meisten seiend und insofern auch am meisten wahr. Darum erfasst die Metaphysik als die Wissenschaft der letzten Gründe des Seins am meisten die Wahrheit und darin ist ihr Wert begründet. Das ist der Grundgedanke des Aristoteleszitates, das übrigens wie das ganze 2. Buch der Metaphysik nicht echt ist, was aber hier nicht in Frage kommt. Wohl ist an dieser Stelle ein Gedanke ausgesprochen, der sich in den Gottesargumenten sehr gut verwerten lässt, der Gedanke, dass die Ursache vollkommener als die Wirkung ist¹⁾. Ein Gottesbeweis selbst ist in keiner Weise an dieser Stelle ausgeführt, am allerwenigsten der Schöpfungsgedanke. Die Umkehrung des aristotelischen Gedankens in dem Sinne, dass das Vollkommenste in einer Art auch die Ursache aller übrigen Dinge der gleichen Art ist, wie sie von Thomas an den angeführten Stellen vorgenommen wird, und die Ausdeutung dieses Gedankens im Sinne der Schöpfung, insofern Gott als das am meisten Seiende deswegen die Ursache alles Seins schlechthin ist, diese Umdeutung des aristotelischen Gedankens bei Thomas ist nur erklärbar durch Assimilation an platonisch-augustinische Gedankengänge, wie ja überhaupt die Lehre des Aquinaten von Gott als dem in sich selbst subsistierenden Sein im augustinischen Gedankengute wurzelt. Treffend sagt Sertillanges von der Beweisführung des henologischen Argumentes in q. 2 a. 2 c., wo

herausgeg. von Otto Lange (Berlin 1910). 1. Bd. — *Vorträge und Abhandlungen* III. *Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt* (Leipzig 1884). — Stöckl-Rolfes: In „Katholik“ (1884). Ueber beide Kontroversen orientiert R. Kaufmann: *Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart*² 95 ff. — Eugen Rolfes: *Die angebliche Mangelhaftigkeit der Aristotelischen Gotteslehre* (*Jahrb. für Philosophie und spekulative Theologie* 11 (1897)). — *Die Aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen* (Berlin 1892). — *Ein Beitrag zur Würdigung der Aristotelischen Gotteslehre* („Katholik“ 64. Jahrg. 5 (1884)). — K. Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes* (Münster 1893). — A. Böhm, *Die Gottesidee bei Aristoteles* Inaugural-Dissertation (Köln 1915).

¹⁾ Ganz allgemein würde aus dem Kausalgesetz nur folgen, dass die Ursache wenigstens ebenso vollkommen wie die Wirkung ist. Im henologischen Gottesargument, wo wir aus der Unvollkommenheit der Geschöpfe auf Gott und seine unendliche Vollkommenheit schliessen, kommt ein neuer Gedanke hinzu, der freilich auch wie der Kausalgedanke letztlich aus dem Satze vom hinreichenden Grunde fließt.

ja auch die Stelle aus dem 2. Buche der *Metaphysik* als Bestätigung des Beweises angeführt wird: „Elle sent son origine platonicienne; S. Thomas la pouvait trouver chez Augustin, chez le Pseudo-Denys et dans le Monologium d'Anselme. Elle était de tradition dans l'école d'Albert le Grand¹⁾, qui l'attribuait à Avicenne, tout en remarquant que ses fondements immédiats étaient posés dans la Métaphysique d'Aristote“²⁾.

Das Gleiche gilt von der Erklärung des 6. Kapitels des 12. Buches der *Metaphysik* in q. 44 a. 2 ad 2. An dieser Stelle spricht Aristoteles von der notwendigen ewigen Bewegung. Diese wäre aber nicht möglich, wenn nicht das erste Bewegende aktuell und zwar seiner Substanz nach Aktualität wäre, weil das Potenzielle auch nicht sein kann und so die notwendige ewige Bewegung nicht begründen könnte. Dass dieses erste Bewegen aber dem Bewegten das ganze Sein mitteile, ist in keiner Weise gesagt. Die Aktualität und damit die grössere Vollkommenheit der ersten Ursache wird nur gefordert, um die Bewegung überhaupt letztlich zu begründen. Diese Bewegung ist aber keine Schöpfung. Ob die ewige Bewegung, deren Notwendigkeit hier von Aristoteles gelehrt wird, die Schöpfung überhaupt ausschliesst, wird sich aus der Untersuchung unserer zweiten Frage ergeben. Wohl berührt sich der aristotelische Gedanke, dass Gott reine Aktualität ist, mit dem platonisch-augustinischen Gedanken, dass Gott das durch sich selbst subsistierende Sein ist. Wohl ist in dem angeführten Grunde für die Unzulänglichkeit des Potentiellen, die wirkliche Bewegung, ja das Wirkliche überhaupt zu erklären, die innere Kontingenz alles potentiellen Seins bereits angedeutet, worin Thomas mit Recht den tiefsten Grund für das Geschaffensein der aussergöttlichen Dinge erblickt. Aber niemals wird dieser Gedanke von Aristoteles soweit fortgeführt, am allerwenigsten wird von ihm aus diesem Gedanken die Schöpfung gefolgert. Besonders hier im 6. Kapitel des 12. Buches der *Metaphysik* wird die Aktualität des ersten Bewegters nur gefolgert, um die notwendige ewige Bewegung zu erklären³⁾.

Ist diese überhaupt mit dem Schöpfungsgedanken vereinbar? Das ist die zweite Frage, die wir zu lösen haben. Hierbei müssen wir alle Stellen der ersten Gruppe der Aristoteleszitate in Betracht ziehen, aber auch das eben angeführte 6. Kapitel des 12. Buches der *Metaphysik* berücksichtigen. Es ist freilich wahr, wie Thomas in q. 46 a. 1 c. sagt, dass

¹⁾ Sert. II dist. I q. 1 a. 1.

²⁾ A. D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin* (Paris 1910) I 153.

³⁾ Hat Thomas an der angeführten Stelle auch noch den Schluss des 6. Kapitels des 12. Buches der *Metaphysik* im Auge, so ist dazu zu bemerken, dass die Interpretation dieser Stelle aus textkritischen Gründen überhaupt sehr zweifelhaft ist. Im günstigsten Falle wäre aber von der Interpretation dieser Stelle in der Summa dasselbe zu sagen wie von der Interpretation der Stelle aus dem 2. Buche der *Metaphysik*.

Aristoteles sich hier mit Gegnern auseinandersetzt. Aber es ist ungerechtfertigt, deswegen in den aristotelischen Argumenten nur Argumente *ad hominem* zu erblicken, wie es Thomas tut¹⁾; denn es hiesse nicht bloss die methodische Eigenart des Stagiriten verkennen, der es liebt, durch Vergleichung der verschiedenen Ansichten zur Erkenntnis der wahren Ansicht zu gelangen, sondern es hiesse die aristotelischen Argumente selbst verkennen, die aus durchaus sachlichen Gründen geführt werden, aus der Natur des Werdens überhaupt und der Natur der Zeit und aus inneren Widersprüchen, die sich sonst ergeben würden. Wenn wir die angeführten aristotelischen Argumente für die Ewigkeit der Welt in den *Physikbüchern* und im Buche über das Himmelsgewölbe miteinander und mit dem 6. Kapitel des 12. Buches der *Metaphysik* vergleichen, so müssen wir mit Elser, der mit äusserstem Fleisse das gesamte einschlägige Textmaterial bearbeitet hat, sagen: „Alles zusammengenommen, muss es als viel wahrscheinlicher, ja als gewiss bezeichnet werden, dass Aristoteles eine allgemeine Schöpfungs-idee nicht gekannt hat“²⁾. Es ist darum ungerechtfertigt, wenn Thomas die Beweise des Aristoteles gegen eine endliche Bewegung einschränkt auf ein Werden im Sinne der Veränderung und darum die Schöpfung immer und immer wieder von der Beweisführung des Stagiriten ausnimmt. Aristoteles hat an ein anderes Werden als an ein Werden aus einer vorhergehenden Potenz offenbar gar nicht gedacht.

Auch die Berufung des hl. Thomas auf 1 *Top.* c. 11. in q. 46 a. 1 ändert daran nichts; denn Aristoteles betont an dieser Stelle nur die Schwierigkeit des Problems: „Es gibt auch Probleme“, so sagt hier Aristoteles, „über die wir, obwohl sie gross und bedeutend sind, nicht Rede stehen können, da wir es für schwer halten, das „Warum“ anzugeben, z. B. ob die Welt ewig ist oder nicht“³⁾. Aristoteles führt also dieses Problem nur als Beispiel für den Fall an, dass wir keine Entscheidung in einer Frage gehen können, wo wir es für zu schwierig halten, die Gründe, von denen die Entscheidung abhängt, ausfindig zu machen. Wem dies aber gelingt, für den hört die Frage auf, ein blosses Problem zu sein. Dass nun der Stagirite glaubt, für die Ewigkeit der Materie zwingende

¹⁾ Vgl. die angeführten Stellen q. 46 a. 1 c; in Phys. VIII lect. 2; De Coelo I lect. 29; De Potentia q. 3 a. 12; in Metaph. XII lect. 4. Vgl. im Gegensatz dazu *Sent.* II dist. I q. 4 a. 5 und *Opusculum de articulis fidei et ecclesiae sacramentis* (Tract I).

²⁾ K. Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes* (Münster 1893) 167.

³⁾ Ἔστι δὲ προβλήματα καὶ ὧ ἐναντίοι εἰσὶ συλλογισμοί (ἀπορίαν γὰρ ἔχει πότερον οὕτως ἔχει ἢ οὐχ οὕτως διὰ τὸ περὶ ἀμφοτέρων εἶναι λόγους πιθανούς) καὶ περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν ὄντων μεγάλων, χαλεπὸν οἰόμενοι εἶναι τὸ διὰ τί ἀποδοῦναι, οἷον πότερον ὁ κόσμος αἰδῖος ἢ οὐ. καὶ γὰρ τὰ τοιαῦτα ζητήσκειν ἂν τις. *Top.* I c. 11 p. 104b 12—17.

innere Gründe gefunden zu haben, das beweisen zur Genüge die angeführten Stellen aus den Physikbüchern, dem Werke über das Himmelsgewölbe und dem 12. Buche der Metaphysik.

Aehnlich wie Hertling über die Augustinuszitate in der *Summa Theologica*, so können wir auch über die Aristoteleszitate, soweit sie für das Schöpfungsproblem in Frage kommen, zusammenfassend sagen: Die Aristoteleszitate werden umgedeutet durch stillschweigende Assimilierung, durch leise Korrektur — man denke nur an das Zitat aus dem 2. Buche der *Metaphysik* — oder auch durch gezwungene Interpretation. Das gilt insbesondere insoweit, als Thomas in den Argumenten des Aristoteles für die Ewigkeit der Welt nur Argumente *ad hominem* erblickt, um die Gegner zu widerlegen und darum in der Lehre des Stagiriten nicht bloss keinen Widerspruch, sondern mit Berufung auf die zwei angeführten Stellen aus den Metaphysikbüchern die Uebereinstimmung mit der christlichen Schöpfungslehre zu finden glaubt.

Fragen wir nach den Gründen dieser Erklärungsweise, so werden wir den nächsten Grund wohl in der harmonisierenden Tendenz der scholastischen Methode zu erblicken haben, die Thomas in der Schöpfungsfrage zur Assimilierung aristotelischer Stellen an platonisch-augustinische Gedankengänge, wie wir des näheren bereits dargetan haben, geführt haben mag. Wie bei den Augustinuszitaten, so mögen wir auch hier in der Kampfesstellung gegenüber dem Averroismus einen weiteren Grund zu sehen haben; denn gerade auf Grund der Aristotelischen Philosophie leugnete Averroes die Weltschöpfung. Demgegenüber suchte Thomas die Seiten bei Aristoteles hervorzuheben, die ihm für die christliche Auffassung zu sprechen schienen¹⁾. Endlich mag auch die Kampfesstellung gegenüber den Anhängern der älteren Augustinerschule die Erklärungsweise des Aquinaten bestimmt haben; denn diese erblicken in der Aristotelischen Philosophie, nicht zuletzt gerade in des Stagiriten Lehre von der Ewigkeit der Welt, eine Gefahr für den Glauben. Diesem Vorwurfe sucht Thomas zu begegnen, indem er das Gemeinsame zwischen der christlichen Schöpfungslehre und den Ansichten des Aristoteles in den Vordergrund stellt. Nur so ist wohl auch der entschiedene, fast polemisch-scharfe Ton zu verstehen, den Thomas in q. 46 a. 2 anschlägt, wo er darzutun sucht, dass wir den zeitlichen Anfang der Welt mit der blossen Vernunft nicht erweisen können. Nach der sachlichen Begründung im *Corpus* sieht sich der sonst so nüchterne und mässige Aquinate zu folgenden Worten ver-

¹⁾ Vgl. hierzu die Stelle im *Physikkommentar*: Ex hoc autem Aristotelis probatione Averroes occasionem sumpsit loquendi contra id, quod secundum fidem de creatione tenemus. Si enim fieri quoddam mutari est: omnis autem mutatio requirit subjectum, ut hic Aristoteles probat: necesse est, quod omne, quod fit, fiat ex aliquo subiecto: non ergo possibile est quod fiat aliquid ex nihilo (in *Phys.* VIII lect. 2).

anlasst: „Dass die Welt angefangen hat zu existieren, ist zwar ein Glaubensartikel, kann aber nicht bewiesen werden, noch gewusst werden. Und es ist nützlich, das zu bedenken, damit nicht jemand in der Absicht, etwas zu beweisen, was in das Gebiet des Glaubens gehört, nicht-überzeugende Gründe vorbringe, die den Ungläubigen nur Gelegenheit geben, über uns zu spotten, indem diese nämlich dadurch zur Meinung veranlasst werden, wir würden derartiger Gründe wegen das glauben, was doch nur Sache des [geoffenbarten] Glaubens ist“¹⁾.

Sind mit der Kampfesstellung gegenüber dem Averroismus und diesem diametral gegenüberstehenden Augustinismus die letzten Gründe für die eigenartige Erklärung der Aristoteleszitate gegeben, oder sind diese noch tiefer zu suchen in der ganzen Einstellung des Aquinaten? Diese Einstellung des Aquinaten wird uns klar aus dem Ziele, das er in der *Summa* zu erreichen sucht, und über das er sich gleich im Anfang der *Summa* deutlich ausspricht²⁾. Ziel der hl. Doktrin ist ihm das tiefe Erfassen des Inhaltes der geoffenbarten Glaubenswahrheiten und ihrer inneren inhaltlichen Zusammenhänge, wodurch ein spekulatives System der Glaubenswahrheiten ermöglicht wird. Ohne Hülfe der spekulativen Vernunft und damit ohne Hülfe einer wahren Philosophie lässt sich dieses Ziel nicht erreichen. Thomas glaubte nun mehr Wahrheitsgehalt in der Aristotelischen Philosophie zu finden als in der traditionellen vorwiegend platonisch-augustinischen Philosophie. Deshalb sein entschiedenes und mutiges Eintreten für den Aristotelismus in der Scholastik. Er hat in seiner *Summa Theologica* eine Synthese der Glaubenswahrheiten mit der Aristotelischen Philosophie geschaffen, so konsequent und genial, dass ihm kein Denker des Mittelalters gleichkommt³⁾. Freilich war da eine Klippe zu vermeiden, an der die Averroisten gescheitert sind,

¹⁾ Unde mundum incoepisse est credibile — non autem demonstrabile, vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt (q. 46 a. 2 c). Vgl. *Opusculum de aeternitate mundi contra murmurantes*; *Quodlibet* III a. 31 (q. 14 a. 2); *Quodlibet* XII a. 7 (q. 5 a. 1).

²⁾ I q. 1.

³⁾ Vgl. B. Jansen, nach dem „die wissenschaftliche Eigenart des Aquinaten“ „das ebenmässige, harmonische Ausgleichen der verschiedenartigen, vielfach widersprechenden philosophisch-theologischen Materialien ist“. Er stellt Thomas als den grössten Systematiker unter allen Denkern hin (Stimmen der Zeit 98 [1920] 449). Aehnlich derselbe in *Das Zeitgemässe in Augustins Philosophie* (Stimmen der Zeit 98 [1920] 195. Vgl. hierüber auch Franz Sladesezek *Die erkenntniskritischen Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises* (Stimmen der Zeit 99 [1921] 435 ff.), wo er die synthetische Eigenart des Aquinaten in der Frage nach der objektiven Gültigkeit der Ideen darlegt.

das Umbiegen der Glaubenswahrheiten im Sinne der Aristotelischen Lehre. Gerade unser Schöpfungsproblem zeigt deutlich, dass Thomas diese Klippe glücklich vermieden hat. Er wollte an den ewigen, göttlichen Wahrheiten keinen Verrat üben; deswegen sein Bestreben den Aristoteleszitate einen für den christlichen Glauben annehmbaren Sinn abzugewinnen. Es kam ihm dabei nicht in erster Linie auf den Lehrgehalt des historischen Aristoteles an — der Massstab, mit dem er an die Erklärung der Aristoteleszitate heranging, war für ihn die philosophische Wahrheit. Ist dieses Verfahren auch vom Standpunkte der historischen Kritik aus nicht gerechtfertigt, so ist es doch durch die ganze Einstellung des Aquinaten und seine Zielsetzung in der *Summa Theologica* verständlich und schmälert nicht im mindesten den Ruhm des Aquinaten als des unerreichten genialen spekulativen Synthetikers.
