

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 6 (1892)

Artikel: Die Lehre des Hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen
Weltschöpfung
Autor: Esser, Thomas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761958>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

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

gegenwärtigen Stande der auf modernen Principien beruhenden Religionsphilosophie entrollte, mit einem prüfenden Blicke überschauen, so ist es zunächst der Mangel an Originalität, der uns auffällt. Wir erhalten auch hier den Eindruck, daß der Kreislauf der modernen philosophischen Entwicklung geschlossen ist. Kant, Hegel, Schelling — Criticismus, Pantheismus, Theosophismus müssen abwechselnd den Schlüssel darbieten, der die Rätsel der Religion und des Christentums erschließen soll. Eine weitere Überzeugung aber drängt sich auf, daß keines jener Systeme den genannten großen Thatsachen gerecht zu werden vermag: Gründe genug, um uns in dem Bestreben zu bestärken, die Philosophie auf solideren Grundlagen, als der moderne Gedanke bietet, aufs neue aufzubauen.



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

Von Fr. THOMAS ESSER, Ord Praed.



III.

2. Von dem Begriff der bewirkenden oder hervorbringenden Ursache aus wurde versucht, die Unmöglichkeit einer anfangslos erschaffenen Welt darzuthun, insofern es scheint, daß dieselbe notwendig ihrer Wirkung vorangehen müsse. Es wurde jedoch bereits früher auf den Unterschied zwischen allmählich und sofort eintretenden Wirkungen hingewiesen. Handelt es sich um eine Hervorbringung der ersteren, so muß allerdings die wirkende Ursache vom Beginn des Werdensprozesses an vorhanden und thätig sein: sie geht also notwendig dem schließlichen Eintreten der beabsichtigten Wirkung der Zeit nach voraus. Erfolgt aber das Eintreten einer Wirkung sogleich, so ist es nicht unbedingt notwendig, daß die Ursache der Dauer nach früher da sei: Licht und Leuchten z. B. sind zugleich. Die schöpferische Thätigkeit Gottes aber setzt ihre Wirkung sogleich; „unde dicunt — nämlich die Verteidiger der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung — quod non sequitur ex

necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione.“ (Sum. theol. loc. cit. ad 1; Contr. Gent. loc. cit. ad 1.)

„Auch diese Begründung kann — so sagt Herr Frohschammer (S. 527 f.) — nicht als stichhaltig gelten, ja muß für den theistischen Standpunkt sogar als bedenklich erscheinen. Allerdings gibt es Verhältnisse, bei welchen Ursache und Wirkung gleichzeitig sind, allein da sind sie denn zugleich gewissermaßen identisch oder so wesentlich miteinander verbunden, daß nicht ein Kausalitäts-, sondern vielmehr ein Inhärenz- oder Konsubstanzialitäts-Verhältnis gegeben ist. Dies Verhältnis findet in der That auch bei dem Gleichnis statt, das Thomas zur Verdeutlichung beibringt. Das Licht nämlich als Ursache, und das Leuchten als Wirkung sind freilich gleichzeitig, allein nur darum, weil beides notwendig zusammengehört und das eine ohne das andere gar nicht gedacht werden kann; denn das Wesen des Lichtes als solches besteht eben im Leuchten, und wo dies nicht stattfindet, kann auch von einem Lichte nicht die Rede sein. Das Gleichnis würde also nur dann auf das Verhältnis Gottes zur Schöpfung anwendbar sein, wenn Gott und Welt in einem notwendigen, wesentlichen Zusammenhange ständen, so daß Gott ohne die Welt gar nicht gedacht werden könnte; wie etwa pantheistische und halbpantheistische Auffassungen annehmen.“¹

Es hält nicht schwer, zu zeigen, daß diese Ausführung auf einem Mißverständnis beruht. Das vom hl. Thomas angeführte Beispiel ist kein „Gleichnis“, sondern ein Vergleich, und der Vergleichungspunkt liegt einzig und allein in dem Zugleichsein von Wirkung und Ursache. Das ist der Zweck, für welchen der Vergleich angeführt wird: zu zeigen, daß es eine Ursache geben kann, die mit ihrer Wirkung gleichzeitig ist. Der beigebrachte Fall ist ein Beispiel, in welchem das Behauptete unleugbar zutrifft. Da nun aber „ab esse ad posse valet illatio“, so ist mit dem einen Fall die ganze Behauptung unwiderleglich bewiesen. Wenn Frohschammer also den Ver-

¹ Gerade so heißt es bei Krause l. c. p. 19 n. 3.

gleich auf die Art und Weise ausdehnt, wie aus der angeführten Ursache die Wirkung hervorgeht, so geht er über das vom hl. Thomas Behauptete hinaus.¹ Was der Aquinate sagt, ist ausschließlich dieses: Zum Wesen der Ursache gehört es nicht, es ist mithin nicht absolut notwendig, daß die Ursache ihrer Wirkung zeitlich voraufgehe. Und daß dieses bewiesen ist, kann Frohschammer selbst nicht leugnen. Denn er sagt: „Allerdings gibt es Verhältnisse, bei welchen Ursache und Wirkung gleichzeitig sind“ — beispielsweise: „Das Licht als Ursache und das Leuchten als Wirkung sind gleichzeitig.“ Ist das gegeben, dann ist der vom hl. Thomas als zu beweisen aufgestellte Satz unantastbar, daß nämlich eine anfangslose Schöpfung auf Grund des Begriffs der bewirkenden Ursache nicht als unmöglich bewiesen werden kann. Weiter gehen seine Behauptungen nicht. Um Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit, Konvenienz oder Inkonvenienz handelt es sich ihm nicht, sondern lediglich um innere Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit. Übrigens hätte auch die bloße Erwägung, daß Gott nicht in demselben Sinne (univoce) wie die Geschöpfe Ursache ist, Herrn Frohschammer

¹ Allerdings kann man, wenn man einen andern Zweck im Auge hat, auch diesen Vergleichungspunkt heranziehen. Das thut der hl. Augustinus und andere Väter, wenn sie in dem Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit das Verhältnis des Sohnes zum Vater (gegen die Arianer) zu erklären suchen. So sagt z. B. St. Augustin: „Quomodo, inquit aliquis, aeternus (Pater genuit) aeternum (Filius)? Quomodo flamma temporalis generat lucem temporalem. Coeva est autem flamma generans luci quam generat, nec praecedit tempore flamma generans lucem generatam, sed ex quo incipit flamma, ex illo incipit lux. Da mihi flammam sine luce, et do tibi Deum Patrem sine Filio“ (In Joan. Evang. cap. 3. tract. 20 n. 8). — Und wiederum: „Ipse Arius dixisse fertur: Si filius est, natus est; si natus est, erat tempus, quando non erat filius; non intelligens etiam natum esse Deo sempiternum esse, ut sit coaeternus Patri Filius, sicut splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur, coevus est illi, et esset coaeternus, si esset ignis aeternus“ (De Trinit. lib. 6 cap. 1 n. 1). Aber auch bei diesem Gebrauch des angeführten Vergleiches erklärt der Bischof von Hippo ausdrücklich: „Habent ista similitudinem, non habent omnimodam aequalitatem“ (Serm. 117 [De verb. Evang. Joan. c. 1] n. 13).

abhalten sollen, von dem, was bei geschöpflichen Ursachen der Fall ist, zu schliessen, daß dasselbe bei Gott als Ursache sich ebenso verhalte.

Übrigens können wir mit dem hl. Augustinus auch einen andern Vergleich (= Beispiel) anführen, der mit dem obigen auf ganz gleicher Stufe steht, und auf den der Vorwurf des Herrn Frohschammer gar nicht angewendet werden kann. Dieser Vergleich ist vom Spiegel der Wasserfläche hergenommen. Daß das Wasser die über oder an ihm befindlichen Gegenstände wieder spiegelt, setzt der heilige Augustinus als aus der Erfahrung bekannt voraus: „Ponamus ergo aliquid natum super aquam, velut virgultum aut herbam, nonne cum imagine sua nascitur? Mox ut incipit existere, incipit cum illo existere imago ejus: non praecedit nascendo imaginem suam . . . , et tamen imago ab illo, non illud ab imagine. Nascitur ergo cum imagine sua, et simul esse incipiunt virgultum et imago ejus. Numquid non fateris, imaginem esse de illo virgulto genitum? . . . Si semper virgultum, semper et imago de virgulto“ (Serm. 117 [De verb. Evang. Joan. c. 1] n. 12). Hier kann niemand behaupten, daß „das eine ohne das andere gar nicht gedacht werden kann“, und daß das Wesen der Pflanze darin bestehe, im Wasser wiederzuscheinen. Eben- sowenig legt sich also eine pantheistische oder halbpantheistische Auffassung nahe.

Damit könnten wir uns der Mühe überheben, andere Einwendungen gegen die vom hl. Thomas beispielshalber angeführten Fälle (Licht und Leuchten, Feuer und Wärme) zu berücksichtigen. Indessen wollen wir zum Überflufs, bevor wir weiter gehen, noch einige derselben erwähnen. — Der Kard. Toletus leugnet, daß es sich in den gegebenen Beispielen um ein wahres Verhältnis von Ursache und Wirkung handle. Er sagt: „Ultima dispositio ignis, quae inducitur cum forma ignis, non est effectus ab illa forma, sed ab eo, quod generat(scil. ignem); similiter vestigium simul cum pede incipiens non fit a pede, sed ab eo qui pedem fecit; et eodem modo de sole et lumine dicendum“ (loc. cit. Venet. 1586 fol. 219 a t.). — Also das Leuchten und Wärmen als Wirkung soll nicht auf das Licht und Feuer

als Ursache zurückgeführt werden, sondern auf Stahl und Feuerstein, die den zündenden Funken geschlagen! Das nennt Nazarius (loc. cit.) *manifeste falsum*. Mag man nämlich auch Leuchten und Wärmen als Eigentümlichkeiten des Lichtes und Feuers auffassen, so kann man doch nicht umhin, dieselben als von der Wesensform beider verursacht zu denken: „*Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur*“ (S. Thom. 1. q. 77 a. 1 ad 5; cf. a. 6 ad 2 et 3). In dem Einwurf liegt mithin eine Verwechslung von nächster und eigentlicher Ursache mit der entfernten und mittelbaren Ursache. Es ist eine falsche Anwendung des Grundsatzes: „*causa causae est etiam causa causati*.“ Das, was von der Wesensform herrührt, wird der Ursache zugeschrieben, welcher die Wesensform ihr Dasein verdankt. Aber kann wohl derjenige, der mir einen Spiegel vorhält, im wahren und eigentlichen Sinne als die Ursache meines Bildes im Spiegel bezeichnet werden? Oder ist es das Erdreich, welches die Pflanze am Bach hervorbringt, das zugleich deren Widerspiegeln im Wasser verursacht? Allerdings setzt die Pflanze, um ihr Spiegelbild hervorbringen zu können, zweierlei voraus, nämlich erstens das Erdreich, in welchem sie das Dasein empfängt, und zweitens die Wasserfläche, welche ihren Eindruck in sich aufnimmt und wiedergibt. Das ist aber nicht der Fall, weil sie (bezüglich des Widerspiegeln) Ursache ist, sondern nur, weil sie eine so beschaffene Ursache ist, nämlich eine solche, welche ihr Sein nicht aus sich hat, und deren Wirksamkeit einen vorliegenden Stoff voraussetzt. Setze also eine Ursache, die aus sich ist, und deren Wirken Schaffen ist (Gott), und es ist kein Grund abzusehen, weshalb dieselbe nicht von Ewigkeit ihre Wirkung hervorbringen könne. — Wenn es darum wahr ist, was Kard. Toletus sagt, daß das „*argumentum potissimum*“ für die Ansicht von der Unmöglichkeit einer ewig erschaffenen Welt darin liegt, „*quia est inintelligibile, causam efficientem veram coaeternam cum effectu facere*“, so hat dieselbe in der That eine schwache Grundlage.

Bezüglich der Fußspur und des Fußes findet sich die gleiche Einwendung auch bei Frohschammer (a. a. O.) und

bei Krause (l. c. n. 5): „Bestände dies Verhältnis ewig, wäre es anfangslos, so wäre es kein Kausalverhältnis, sondern ein einfaches Seinsverhältnis („simplex essendi vis“: Krause) wie das der nebeneinander liegenden Staubatome, da niemals die Fußspur vom Fusse hervorgebracht worden wäre, sondern immer nur bestünde.“ — Von einer Fußspur reden, die nicht vom Fusse wäre, scheint uns eine *contradictio in terminis* zu sein. Der hl. Bonaventura, den man in unserer Frage gern gegen den hl. Thomas aufspielt, hat gegen diesen Vergleich der Platoniker nichts einzuwenden (s. oben S. 375). Ebenso wenig der hl. Augustinus, der ihn zuerst mitteilt (s. oben S. 138). Übrigens geben wir gern zu, daß die vom hl. Thomas gebrauchten Vergleiche viel zutreffender gewählt sind.

Noch müssen wir eine auf Grund des Fortschritts der Wissenschaft gemachte Nergelei an dem Vergleich vom Licht und Leuchten hervorheben. Herr Langen tastet nämlich sogar diesen Vergleich als solchen an: „Daß der hier vorkommende Vergleich mit dem Lichte auf einer unrichtigen Vorstellung beruht, braucht wohl kaum bemerkt zu werden“.¹ Ähnlich sagt Herr Krause (l. c. p. 19 n. 3): „Hujus nostrae aetatis scientia physica negat, lucem et illuminationem unius temporis esse“. Herrn Frohschammer, der doch überall so wacker für die „moderne Wissenschaft“ eintritt, kommt an der Richtigkeit des von St. Thomas gebrauchten Vergleiches an sich gar kein Zweifel, „denn das Wesen des Lichtes als solches besteht eben im Leuchten“; „das eine kann ohne das andere gar nicht gedacht werden“. Und wirklich ist die „unrichtige Vorstellung“ nicht auf Seiten des Aquinaten zu finden. Wahrscheinlich dachten die genannten beiden Schriftsteller in ihrem Eifer, mit dem Fortschritt der Wissenschaft gleichen Schritt zu halten, an die Zeit, welche die Verbreitung oder Fortpflanzung der Lichtstrahlen erfordert. Davon redet der hl. Thomas aber nicht. Allerdings braucht z. B. das Sonnenlicht 8 Minuten und 13 Sekunden, bis es zur Erde gelangt; das schließt aber keineswegs aus, daß Licht und Leuchten

¹ Thomas von Aquin von der philos. Möglichkeit einer ewigen Welt-schöpfung. Eupen 1865. S. 6 Anm. 2.

an sich gleichzeitig sind; noch leugnet die neuzeitliche Physik, daß beide notwendig und daher unzertrennlich mit einander verbunden sind. „Caeterum — so fügt Herr Krause (n. 4) hinzu — quae hodie est naturae cognitio, lucis perceptio posterior est lucis existentia. (Von lucis perceptio ist, wie gesagt, beim hl. Thomas keine Rede.) Actio enim productiva, quae comprehendit creationem, hoc habet proprium, ut tendat ad rem aliquam procreandam, quae extra causam gigni et collocari debeat. (Also Schaffen, oder vielmehr die actio quae comprehendit creationem, heißt „tendere ad rem aliquam procreandam“; es ist nicht das procreare selbst! Und zwischen dem Akt des Schaffens und dem „extra causam gigni et collocari“ muß — wahrscheinlich für das tendere — Zeit verlaufen!) Quapropter causa et effectus nunquam possunt coincidere, nihil refert, utrum actio sit instantanea, an per motum fiat“. — Wenn selbst wirklich in den vom englischen Lehrer gebrauchten Vergleichen Ursache und Wirkung nicht schlechthin gleichzeitig wären (was man bezüglich des aus dem hl. Augustinus angeführten Beispiels wohl zugeben muß), so würde das doch der Beweiskraft der Vergleiche nicht den geringsten Eintrag thun. Denn die Verzögerung des Eintritts der Wirkung hätte dann in Verhältnissen ihren Grund, welche in dem verglichenen Falle nicht stattfänden. Daß sich nämlich zwischen den Schöpfer und sein Gemächt zu überwindende Schwierigkeiten einschöben, oder daß die von Gott ausgehenden Geschöpfe eines Mediums bedürften, um wirklich zu werden, ist gar nicht denkbar. Auch in dieser Beziehung dürfte also nicht vergessen werden, daß Gott und die Geschöpfe nicht univoce Ursachen sind.

Herr Frohschammer geht indessen noch weiter und leugnet überhaupt, daß die Schöpfung in instanti geschehen sei. „Daß die Schöpfung als ein instantaner Akt zu denken, ist selbst nicht bewiesen, im Gegenteil alles, was die neuere Naturforschung in dieser Beziehung erkannt hat, deutet darauf hin, daß durchgängig in der Weltbildung das Gesetz der Allmählichkeit geherrscht hat . . . Es könnte also wohl gedacht werden, daß auch beim ersten Entstehen der Welt dem Stoffe ebenso wie der Form nach

ein Allmählich stattfand, so daß es zwar keines zeitlichen Hin- und Herberatens von seiten des hervorbringenden Schöpfers bedurfte, wohl aber des zeitlichen Verlaufes von seiten der werdenden Schöpfung selbst — schon in Bezug auf ihr stoffliches Sein und Werden, das ja zudem gar nicht ohne alle Form gedacht werden kann. In diesem Falle ist dann die Zeit dem Schöpfungsakte selbst schon immanent. Und man kann nicht wohl sagen, das Stoffliche jedenfalls mußte augenblicklich ganz sein oder nicht sein, ein Mittleres sei nicht möglich: denn da bei dem Vollkommenen, z. B. dem Organischen, bei der Entwicklung von einem Mehr oder Minder die Rede sein kann, da es faktisch so stattfindet, so kann dies wohl auch bei der Bildung des Unvollkommenen, des bloß Stofflichen nicht als unbedingt unmöglich ausgeschlossen werden“ (S. 528 f.).

Es bedarf kaum der nähern Prüfung, um die Ungereimtheit dieser Entgegnung zu erkennen. Von dem Begriff der Schöpfung ist die Augenblicklichkeit des Werdens durchaus unzertrennbar. Wenn Frohschammer meint, der hl. Thomas folgere diese Augenblicklichkeit des Entstehens aus dem Umstande, daß es „keines zeitlichen Hin- und Herberatens von seiten des hervorbringenden Schöpfers bedurfte“, so ist das wohl kaum die richtige Auffassung dessen, was der Aquinate lehrt. An der von Frohschammer berührten Stelle (Opusc. de aeternit. mundi) erklärt er lediglich den Unterschied zwischen allmählich und sofort eintretenden Wirkungen. Daß die Schöpfung eine Ursache sei, welche ihre Wirkung sofort und nicht in allmählicher Entwicklung hervorbringe, beweist er daselbst durchaus nicht, sondern setzt es als selbstverständlich und einleuchtend voraus. Die bloße Erklärung der Verschiedenheit genügt ihm, um zu schließen: „Ergo non repugnat — mehr behauptet er ja nicht als: es ist innerlich nicht unmöglich, es liegt kein Widerspruch darin — si ponatur causa producens subito, non praecedere duratione causatum suum“. Wenn er nun fortfährt: „Nec potest huic rationi obviari, quia Deus est causa agens per voluntatem“ — so bezieht sich das nicht auf den Untersatz des Syllogismus („Atqui Deus est causa producens effectum suum non

per motum, sed subito“), sondern auf den angeführten Schlusssatz („Ergo non repugnat . . .“). Wäre nämlich Überlegung nötig, so müßte diese dem Entschluß notwendig zeitlich vorangehen. Wir hätten dann ja zwei auf einander folgende Akte. Mithin könnte in diesem Falle die Schöpfung, trotzdem Handlung und Wirkung (*creatio active et passive sumpta*) zugleich wären, nicht ewig sein. Diesen Einwurf macht der Heilige mit der Bemerkung hinfällig, daß es in Gott eben kein Überlegen nach Art unentschlossener und der Beratung bedürftiger Menschen gibt, daß vielmehr in ihm Wollen und Ausführen ein und dasselbe sind. — Daß aber Schöpfen mit dem augenblicklichen Setzen einer Wirkung (der Schöpfung im passiven Sinne, des Geschöpfes) gleichbedeutend ist, geht daraus hervor, daß es das Hervorbringen des Seins aus Nichts ist. Oder ist es kein Widersinn, sich das Sein aus dem Nichtsein entwickeln zu lassen? Die Entwicklung muß doch einen Anfang haben, einen *terminus a quo*, und soll dieser terminus das Nichts sein? Das ist gegen den allgemein als einleuchtend angenommenen Satz, daß **aus Nichts Nichts wird**. In dem Augenblick, wo etwas wird da wo vorher (*sive tempore sive natura prius*) nichts war, haben wir Schöpfung. So unvollkommen also auch das zuerst ins Dasein gerufene Sein — wenn man will, als Samen und Anfang einer langen Entwicklung — sein mag, immerhin ist seine Hervorbringung eine augenblickliche. Und in dieser Hervorbringung ist der ganze Schöpfungsakt beschlossen und abgeschlossen. Die etwa folgende Entwicklung ist nicht mehr Schöpfung. Das ist so evident, daß Frohschammer in merkwürdigem Widerspruch mit sich selbst nur wenige Zeilen nach der oben citierten Stelle sagt, im Schöpfungsakt sei das Nichts sogleich überwunden zu denken. Deshalb war es bei den Scholastikern ausgemachter Grundsatz, daß die Schöpfung nicht unter die Veränderungen gerechnet werden könne. (Vgl. S. Thom. 1. q. 45 a. 3.) Was sollte auch das sein, was zwischen dem Nichts und dem Sein in der Mitte läge? Veränderung und Entwicklung ist ja ein Durchgang durch Zwischenstufen. Welche Zwischenstufe aber könnte es geben zwischen Sein und Nichtsein? Wenn

Frohschammer meint, man könne nicht wohl sagen, das Stoffliche mußte augenblicklich ganz sein oder nicht-sein, ein Mittleres sei nicht möglich, so ist das eine offenbare Zweideutigkeit. Die Äquivokation liegt in dem Ausdruck „ganz sein“. Dieser kann zweierlei bedeuten, nämlich erstens: überhaupt sein (Gegensatz: nicht sein) und in diesem Sinne ist es, wie gesagt, ein Widersinn, zwischen „ganz sein“ und „nichtsein“ ein Mittleres anzunehmen. In diesem Sinne aber muß der Ausdruck genommen werden, wenn von Schöpfung die Rede ist, welche eben in der Setzung des Seins besteht. Frohschammer dagegen nimmt den Ausdruck in einem andern Sinne, nämlich gleichbedeutend mit: vollkommen sein (Gegensatz: unvollkommen, unentwickelt, ungeformt sein); und so ist es klar, daß zwischen „ganz (= vollkommen) -sein“ und „nichtsein“ etwas in der Mitte liegt, nämlich die Entwicklung des etwa keimartig Geschaffenen. Aber diese Entwicklung ist eben nicht Schöpfung. Geschaffen wäre in diesem Falle nur jenes keimartige Sein, und dieses wäre notwendig augenblicklich (und ganz) da gewesen, wo vorher nichts war.

Auf das, was Frohschammer sonst noch in demselben Zusammenhange sagt, müssen wir verzichten weiter einzugehen. Nur noch ein Wort über seine Behauptung, daß die Zeit dem Schöpfungsakte selbst schon immanent sei.¹ Das ist nicht an dem. Der Schöpfungsakt ist gerade so ewig wie der Schöpfungswille, und beide sind gleichewig mit dem Schöpfer selbst. „Novitas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia“. „Nihil prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem ejus non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit“. „Nam

¹ Ebenso bedenklich ist der von Bovillus (als dritter) angeführte Beweis: „Cum duplex sit divina operatio, quaedam quidem naturalis et consubstantialis, alia vero inconsubstantialis et voluntaria: illam solam aeternitate, istam vero tempore aut aevo volumus esse metiendam. Divinus enim arcanus et interior processus aeternus, exterior vero temporalis aut aeviternus“. Also die göttliche Handlung selbst soll zeitlich sein und die Zeit oder das aevum als Maß zulassen!

sub voluntate divina cadit non solum quod ejus effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum quod est: tunc creaturam esse — non retardatur, quia tunc incepit creatura esse, quando Deus ab aeterno disposuit“ (S. Thom. Contr. Gent. lib. 2 cap. 35).

Herr Langen (a. a. O. S. 6 ff.) weist den hier in Rede stehenden Einwurf, daß Gott als Ursache der Welt derselben der Dauer nach vorangehen müsse, samt dessen Widerlegung, als philosophisch unzulässig gänzlich ab. „Sobald ich frage, ob Gott vor der Welt sei, habe ich einen Zeitbegriff auf ihn übertragen, was unzulässig ist.“ — Das dürfte wohl kaum so sein. Wir können vielmehr in der aus der Offenbarung uns bekannten Schöpfungslehre gar nicht umhin, zu behaupten, daß Gott vor der Welt ist. Der hl. Thomas sagt schlechthin: „Deus est prior mundi duratione“ (1. q. 46 a. 1 ad 8). Das heißt aber durchaus nicht, den Zeitbegriff in Gott selbst hineintragen, noch auch Zeit vor der Zeit annehmen. Was damit gemeint ist, sagt der Aquinate deutlich: „ $\tau\acute{o}$ prius non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum, quod designat aeternitatem (offenbar ein Schreibfehler für prioritatem) temporis imaginati et non realiter existentis: sicut cum dicimus: supra coelum nihil est — $\tau\acute{o}$ supra designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus coelestis corporis dimensiones alias superaddi“. Was Langen zu seiner verkehrten Auffassung bringt, ist das Mißverständnis zweier Punkte, nämlich: 1. des gegenseitigen Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit, und 2. des eigentlichen Wesens des „göttlichen Wirkens“ nach aufsen. Er sagt: „Es ist hier wohl ins Auge zu fassen, daß während das endliche Wesen und Wirken der Zeit angehört, das göttliche Wesen und Wirken ein ewiges ist; Zeit und Ewigkeit aber Begriffe sind, die in keinem Verhältnis zu einander stehen“. — Daß Zeit und Ewigkeit in irgend einem Verhältnis zu einander stehen, ergibt sich wohl schon daraus, daß beide in einem gemeinschaftlichen genus, der Dauer, übereinkommen, wenngleich sie zwei verschiedene Arten von Dauer sind. Des nähern liegt ihr gegenseitiges Verhältnis darin, daß Zeit und Ewigkeit, trotz ihrer Verschiedenheit, zugleich bestehen (coexistunt). Der hl.

Thomas erklärt diese „*proportio aeternitatis ad totam temporis durationem*“ folgendermaßen: „*Cum esse aeterni nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas . . . Quidquid igitur in quacunque parte temporis est, coexistit aeterno, quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum et futurum*“ (Contr. Gent. lib. 1 cap. 66). Also „*Dei aeternitas omnia tempora includit, non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum*“ (1. q. 10 a. 2 ad 4); oder „*Aeternitas tota simul existens ambit totum tempus; unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia*“ (1. q. 14 a. 13). Wie wir also mit philosophischer Genauigkeit sagen: Gott war vor einem Jahrhundert, so müssen wir auch sagen: Gott war, bevor die Welt war. „*Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis, antequam terra fieret*“ (Prov. 8, 23).¹ Das „war“ und „bevor“ drückt nur den Standpunkt des Sprechenden aus, in keiner Weise aber Zeit auf seiten Gottes. Es wird damit seine unveränderliche und unbeschränkte Dauer bezeichnet, die sich über alle veränderliche und beschränkte Dauer, und darüber hinaus, erstreckt: „*praesentialiter totum temporis decursum attingit et transcendit*“ (Quaest. disp. De Potentia q. 1 a. 5 ad 2). Deshalb sagt der hl. Augustinus von der unveränderlichen Natur Gottes, dafs, obgleich sie „*non recipiat fuit et erit, sed tantum est . . . tamen propter mutabilitatem temporum in quibus versatur nostra mortalitas et nostra mutabilitas, non mendaciter dicimus, et fuit (Deus), et erit, et est. Fuit in praeteritis, est in praesentibus, erit in futuris. Fuit, quia nunquam defuit; erit, quia nunquam deerit, est, quia semper est*“ (Tract. 39 in Evang. S. Joan. n. 5). Gott ist

¹ Auf Grund eines ähnlichen biblischen Ausspruches läfst der hl. Augustinus die Manichäer wegen des hier in Rede stehenden Irrtums hart an: „*Dicant ergo vobis, quid dixerit Apostolus Paulus: ‚Agnitionem veritatis quae est secundum pietatem Dei in spem vitae aeternae, quam promisit non mendax Deus ante tempora aeterna‘* (1. Tit. 1, 2). *Aeterna enim tempora quid ante se habere potuerunt? Hoc ergo cogantur exponere, ut intelligant se non intelligere, cum temere volunt reprehendere quod diligenter quaerere debuerunt*“ (De Genesi contr. Manich. lib. 1 cap. 2 n. 3).

also thatsächlich vor der Welt. „Nec tu (Deus) — wie derselbe hl. Augustinus anderswo erklärt — tempore tempora praecedis; alioquin non omnia tempora praecederes; sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis“ (Confess. lib. 11 cap. 13 n. 16).

Ebensowenig ist der Sinn zutreffend, in welchem Langen (mit Kuhn) behauptet, das göttliche Wesen und Wirken sei ein ewiges. Das ist die Kehrseite des vorher gegen Frohschammer Gesagten. Für die hier in Rede stehende Frage ist das göttliche Wirken in sich (entitative) zu unterscheiden von der durch dasselbe zu setzenden Wirkung (terminative). Das was Gott nach seinem ewigen, unveränderlichen Willensentschluss hervorbringt, tritt ein zu der von ihm gewollten Zeit — wie es bei den täglich erschaffenen Menschenseelen offenkundig ist. Der terminus des göttlichen Willens ist also gerade so zeitlich, wie die von ihm hervorgebrachte Wirkung (die creatio passive sumpta) selbst. Bezüglich seiner Wirkungen nach außen gehört demnach das göttliche Wirken, sofern wir auf das Eintreten seiner Werke sehen, der Zeit und nicht der Ewigkeit an. Mit vollem Rechte würden wir also z. B. sagen: Gott hat heute eine Menschenseele erschaffen; Gott hat heute ein Wunder gewirkt u. s. w. Nicht als ob das Wirken selbst erst heute stattgefunden hätte, sondern weil das Gewirkte erst heute eingetreten ist. Mit demselben Rechte, sowohl theologisch wie philosophisch genau, sagen wir also auch: Gott hat die Welt im Anfang erschaffen, und er selbst war, bevor er die Welt schuf.

3. Aus der eigentümlichen Natur der hier in Rede stehenden Hervorbringung selbst hat man einen Beweis gegen die Möglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit herzuleiten versucht, insofern Schaffen ein Hervorbringen aus Nichts ist, welches — sagt man — als gleichbedeutend mit nach dem Nichts zu verstehen ist. — Der hl. Thomas antwortet in aller Kürze: Allerdings hat jener Ausdruck unter Voraussetzung der Offenbarung diese Tragweite; an sich jedoch zwingt er keineswegs zu jenem Verständnis, da vom Standpunkt des bloßen Denkens der Begriff aus Nichts seine volle Bedeutung behält, wenn er

als „nicht aus etwas“ verstanden wird. So aber schliesst der Ausdruck, wie bereits früher gesagt, nicht notwendig ein, daß das Nichts dem Sein vorangegangen sei (Sum. theol. l. c. ad 2; Contr. Gent. l. c. ad 2). „Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei — non duratione, sed naturâ; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset, esse vero solum ab alio habet. Quod enim est natum alicui inesse ex seipso, naturaliter prius competit ei eo quod non est ei natum inesse nisi ab alio“. Mithin „non oportet, ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint (creaturae), et postea in esse prodierint“ (De Potentia l. c. ad 7).

Diese Widerlegung scheint dem Herrn Frohschammer „auf einem tiefen Mangel der thomistischen Wissenschaft, auf einer wissenschaftlich nicht zu rechtfertigenden, insbesondere durch neuere Naturforschung widerlegten Auffassung der Natur der Schöpfung zu beruhen. Im Wesen der Kreatur soll sich ein Prius und Posterius secundum ordinem naturae unterscheiden lassen, jenes soll das sein, was dem Dinge durch sich eigen ist, dieses dasjenige, was es anderswoher hat. Aus und durch sich selbst habe nun die Kreatur nichts, da sie all ihr Sein durch Gott habe, und demnach sei das Prius der Kreatur secundum ordinem naturae das Nichtsein, das Nichts. Man sieht wohl sogleich, daß dies ein überflüssiges Raisonement ist, das sich selbst aufhebt. Ist einmal von der Kreatur die Rede, so ist schon vorausgesetzt, daß sie selbst ist, und daß ihr eigenstes Wesen das Sein, nicht das Nichts ist. Wenn also einmal davon die Rede ist, was die Kreatur hat und von sich hat, so ist das Wesen schon als seiend und positiv gesetzt, nicht als Nichts, denn ist das eigenste Wesen derselben das Nichts, so kann davon eben auch gar keine Rede sein. Ist das Subjekt aufgehoben, so kann man ihm auch gar keine Prädikate mehr zuschreiben, weder positive noch negative, und auch von einem Prius und Posterius kann keine Rede mehr sein. Es ist also nicht möglich, als das Natürliche der Kreatur das Nichts zu bezeichnen, da sie vielmehr erst als Kreatur, als Geschaffenes natürlich ist“ (S. 531).

An die in „der Thomistischen Wissenschaft“ gelehrte Ver-

schiedenheit des Wesens eines Dinges von seinem Dasein scheint Herr Frohschammer nicht gedacht zu haben, als er die vorstehenden Worte niederschrieb. „Ist einmal von der Kreatur die Rede, so ist schon vorausgesetzt, daß sie selbst ist“ — d. h. existiert! Von anderen, als den jetzt wirklich vorhandenen Geschöpfen kann ich also nicht reden? Und der Begriff, das Wesen „Geschöpf“ ist ein Nichts? Doch wir hören noch staunenswertere Dinge. „Der Kreatur eigenstes Wesen ist das Sein, nicht das Nichts“. Also zwischen Sein (= Existieren) und Nichts gibt es kein Mittleres? Das ideale Sein, das Mögliche, welches sowohl in der Idee und Macht Gottes als in unserer Erkenntnis wirklich ist, ist für Frohschammer nicht vorhanden. Und das Existieren ist der Kreatur eigenstes Wesen? Sie existiert also vermöge ihres Wesens; sie hat das Sein aus sich; das Existieren ist ihr wesentlich, also notwendig, also unverlierbar! Ist das die Auffassung der „neuere Naturwissenschaft“ von der Natur des Geschöpfes? Aber ihr zum Trotz und ohne zu fürchten, von ihr widerlegt zu werden, sagen wir: nun und nimmer ist das eigenste Wesen der Kreatur das Sein. Aber ebensowenig ist „das eigenste Wesen derselben das Nichts“. Wenigstens wird so etwas nicht in der „Thomistischen Wissenschaft“ gelehrt. Was der englische Lehrer sagt, ist einzig und allein dieses: „ponitur, quod natura ejus (scil. creaturae) est talis, quod esset nihil, si sibi relinqueretur“. Das heißt doch nicht: das Wesen oder die Natur der Kreatur ist das Nichts; vielmehr ist der Sinn dieser: Die Natur oder das Wesen oder der Begriff des Geschöpfes schließt das aktuelle Sein nicht ein, m. a. W.: Wesen und Dasein sind im Geschöpf zwei verschiedene Dinge, oder noch anders ausgedrückt: Geschöpf sein heißt, das Sein (Existieren) von einem andern haben (Esse non habet creatura nisi ab alio). Aus sich also und ohne schöpferisch hervorbringende Ursache wäre es in der Weltwirklichkeit nichts (sibi autem relicta in se considerata nihil est). Unde — so schließt der Aquinate — prius naturaliter inest sibi nihil quam esse, d. h. naturgemäß oder seinem Wesen nach kommt dem Geschöpf eher das Nichts (nämlich in der Ordnung der aktualen Wirklichkeit oder der

äußern Natur) als das Dasein zu. Das *inest* bezieht sich also nicht auf die existierende Kreatur, wie Frohschammer voraussetzt, sondern auf den Begriff, das Wesen (naturaliter) des Geschöpfes. Und das Nichts ist nicht, wie Frohschammer meint, der Gegensatz zu Sein, sondern zu Dasein, m. a. W. es drückt den Mangel des Seins in der uns umgebenden Weltwirklichkeit, nicht aber den in der idealen Ordnung aus. „Ergo oportet, quod secundum naturam suam esset non ens, nisi a Deo esse haberet“ (In II Sent. Dist. 1 q. 1 a. 5 ad 2). In dem Wesen des Geschöpfes ist also das aktuelle Sein nicht beschlossen; aus sich würde es dieses nicht haben; hat es dasselbe, so ist es nur von Gott.¹ Was kann also Verhängliches darin liegen, wenn gesagt wird: „prius inest unicuique naturaliter quod convenit sibi in se, quam quod solum ex alio habet?“ Es ist folglich ein doppelter Fehler, welcher sich durch diese Bemerkungen Frohschammers hindurchzieht: ein Verkennen des Unterschiedes zwischen Wesen und Dasein, und ein Nichtverstehen des Unterschiedes zwischen *tempore* und *naturâ prius*. Beides zusammen findet sich in dem Satz ausgedrückt: „Ist das Subjekt aufgehoben, so kann man ihm auch gar keine Prädikate zuschreiben . . . und auch von einem *prius* und *posterius* kann keine Rede mehr sein“. Die Worte: „Ist das Subjekt aufgehoben“, können in dem Zusammenhange, in welchem sie gebraucht werden, logisch nur heißen: handelt es sich um die Natur (das Wesen) eines nicht existierenden Subjektes. Bei Frohschammer jedoch drücken sie das Nichts aus. Nimm das aktuelle Dasein von den Geschöpfen fort, und es bleibt nach ihm das Nichts übrig. Von dem Nichts aber kann nichts ausgesagt werden.

¹ Es ist ein himmelweiter Unterschied zwischen den beiden Behauptungen: *Creaturae ex se convenit non esse* und: *Creaturae non ex se convenit esse*. Das Letztere würde bloß heißen, die Existenz komme dem Geschöpf nicht *vi essentiae suae*, sondern nur von seiten einer äußern Ursache zu, m. a. W. dasselbe sei ein *ens ab alio*. Das Erstere aber hiesse: das Geschöpf ist ein Wesen, welches das Existieren ausschließt, welches also in keiner Weise, auch nicht durch eine äußere Ursache, zur Existenz gelangen kann; das Dasein ist mit seiner Natur unvereinbar.

Hier ist Frohschammer offenbar im Widerspruch mit dem gesunden Menschenverstande. Oder findet es nicht jeder einleuchtend, wenn gesagt wird, die Teile seien der Natur (oder dem Begriff) nach früher als das aus ihnen zusammengesetzte Ganze? Und doch wird hier, wenigstens wenn es sich um ein organisches Ganzes handelt, das „früher sein“ von nicht existierenden Subjekten (also dem „Nichts“) ausgesagt! Oder — um auf ein früher gebrauchtes Beispiel zurückzukommen — ist die Sonne nicht der Natur nach früher als das Leuchten und Wärmen? Hier wird das „früher sein“ von der nicht leuchtenden, also von der nicht existierenden Sonne ausgesagt. Damit ist jeder einverstanden; nur Frohschammer würde sagen: Ist einmal von der Sonne die Rede, so ist schon vorausgesetzt, daß sie ist und leuchtet, also kann von einem früher oder später mit Bezug auf ihr Sein und Leuchten keine Rede sein. Daß dieses ein „übernötigtes Raisonement“ ist, liegt auf der Hand.

In einem Artikel über „die Frage über Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfangs der Welt in der Scholastik“ im Katholik (1861. Erste Hälfte S. 660) wird zugegeben, daß das „ex nihilo“ zunächst und in erster Linie von der Leugnung eines vorliegenden Stoffes zu verstehen ist. „Allein — so wird dann fortgefahren — dies ist denn doch, wenigstens in sekundärer Weise, ebenfalls in dem Ausdruck „ex nihilo“ ausgesprochen, daß, bevor Gott die Welt schuf, nichts außer ihm vorhanden war, woraus er sie hätte erschaffen können. Es muß also doch dem Sein des Geschöpflichen oder vielmehr dem Eintritte dieses Seins ins Dasein ein schlechthiniges Nichts vorausgedacht und vorausgesetzt werden. Und zwar kann dieses prius des Nichts vor dem Sein kein bloßes prius secundum naturam sein; denn in diesem Falle müßte das Nichts, wie Albert der Große mit Recht sagt, ein konstitutives Princip der Natur des Geschöpflichen selbst sein, was nicht leicht zulässig erscheinen dürfte, selbst wenn man die Sache so auffaßt, wie Thomas es gethan. Denn wenn man auch zugeben muß, daß das geschöpfliche Sein, falls es sich selbst überlassen würde, nichts sein, d. h. ins Nichts zurückkehren würde, so kann man deshalb doch nicht

sagen, daß das Nichts ein konstitutives Princip des geschöpflichen Seins sei. Es bleibt somit nichts anderes übrig, als jenes prius des Nichts vor dem Sein als ein prius secundum durationem aufzufassen, d. h. die Zeit, resp. das erste „Jetzt“ der Zeit, a parte ante durch ein schlechtiniges Nichts begränzt sein zu lassen, so zwar, daß dieses Nichts dann durch den Eintritt ins Dasein, womit auch die Zeit in der Wirklichkeit auftrat, negiert werde . . .“

Die einzige Begründung dieser Darlegung scheint uns in der mit „denn“ eingeleiteten Äußerung des sel. Albertus Magnus zu liegen. Wir müssen uns dieselbe darum in ihrem wahren und vollen Sinne vergegenwärtigen. An der früher von uns angeführten Stelle (Sum. theol. p. II tract. 1 quaest. 4 membr. 2 art. 5 partic. 1 quaest. incid. 2) sucht der große Albert der Unterscheidung zwischen *prioritas naturae* und *prioritas durationis* auszuweichen, um darzuthun, daß das „ex nihilo“ notwendig als „post nihilum“ zu verstehen sei. Zu diesem Behufe sagt er: Was der Natur nach einem Ding vorangeht, kann nur eines seiner natürlichen Principien sein, also etwas, das in dem Ding selbst wirklich ist, und das als zu ihm gehörig von ihm ausgesagt wird. Wenn also behauptet wird, das Nichts sei der Natur nach früher als das Geschöpf, so müßte das Nichts ein natürliches Princip des Geschöpfes, etwas in ihm Befindliches und zu ihm Gehöriges sein. Das ist aber ganz undenkbar. Wird demnach gesagt, das Geschöpf werde *ex nihilo*, so muß das *ex* eine zeitliche Aufeinanderfolge, und nicht eine bloße Beziehung der Gedanken bedeuten.

Bei der Zerlegung dieser Beweisführung halten wir uns nicht bei der Frage auf, ob die Fassung des „*prius naturâ*“ im Obersatz nicht etwa zu enge ist, da das Fehlerhafte derselben aus einem andern Grunde sofort in die Augen fällt. Es liegt nämlich in ihr eine Verwechslung von Werdens-Principien mit Seins-Principien. Bekanntlich führt die peripatetische Schule unter den Werdens-Principien der auf dem natürlichen Wege (d. h. durch *generatio*) entstehenden Dinge die *privatio an*, und doch ist es nie jemanden in den Sinn gekommen, zu sagen,

die *privatio* sei in den gewordenen Dingen und werde von ihnen ausgesagt. Das ist nicht möglich, weil es sich ja nicht um ein Ding, etwas wirklich Bestehendes handelt. In derselben Weise nun, wie die *privatio* sich zu dem natürlichen Werden der Dinge verhält, verhält sich das Nichts zu den durch Erschaffung entstehenden Dingen. Es kann, wenn man will, als ein Werdens-Princip, nicht aber als ein Seins-Princip derselben bezeichnet werden. Ist es aber ein solches, so folgt nicht, was der sel. Albertus folgert, nämlich, daß es in den Geschöpfen sein müsse und zu diesen als ein Wesensbestandteil gehöre.¹

Gerade durch ihre Behauptung, daß in dem Begriff der Schöpfung die Worte „aus Nichts“ gleichbedeutend seien mit „nach Nichts“ bereiten sich unsere Gegner, wohl ohne sich dessen zu versehen, unlösliche Schwierigkeiten. Was heißt denn das: „nach dem Nichts“? Etwa daß vor der Schöpfung das Nichts dagewesen sei? Aber dasein kann nur ein Etwas. Oder soll es die Dauer des Nichtseins („*prius secundum durationem*“) ausdrücken? Aber auch dauern kann nur ein Etwas, nicht das Nichts. Überhaupt können wir von dem Nichts keine Eigenschaften oder Thätigkeiten aussagen — auch „begrenzen“ kann es nicht —; das Einzige, was wir von ihm wissen, ist eben, daß es Nichts, d. h. die Abwesenheit irgend eines Seins, ist.² Soll also das Nichts dem geschaffenen Sein vorangegangen sein? Aber wenn ihm nichts vorangegangen ist, so ist es offenbar immer gewesen. Nichts war früher als das geschaffene Sein, also kann der Begriff des Nach auf die Schöpfung gar nicht angewendet werden. Keine irgendwie mit ihr gleichwertige Dauer war vor der Weltzeit. Sagen, Gott habe die Welt tausend Jahre früher erschaffen können, hiefse etwas Thörichtes behaupten.

¹ Vgl. Isidorus de Isolaniis, In Averroistas de aeternitate mundi libri quatuor (completi anno 1513), lib. IV in fin. Salmant. 1580 f. 20 a t.

² Aus dem oben Gesagten ist hinlänglich klar, daß „Nichts“ hier im Gegensatz zum realen Dasein genommen wird. Wir wiederholen dieses, um einer etwaigen Unterscheidung zwischen idealer und realer (Zeit-) Dauer vorzubeugen. Es ist von selbst klar, daß diese Unterscheidung uns über ein *prius* in Gedanken nicht hinausbringen würde.

Oder bildet man sich etwa nach Art der Manichäer ein, daß zwischen der Ewigkeit und der Schöpfung, oder von Ewigkeit bis zum „Anfang“ unendliche Zeitläufe verflossen seien? Wie unterscheiden sich denn schließlich diese beiden Sätze: „von Ewigkeit her“ und „im Anfange“? — Aus diesem Irrgang gibt es keinen andern Ausweg als durch Zurückgehen auf das Verhältnis der Ewigkeit Gottes zur Dauer der Welt Dinge, wie wir es oben erklärten. Dieses wird sich uns aber kaum aus der Philosophie allein ergeben. Nur die mit der Offenbarung bekannte Philosophie kann hier sicher gehen. Darum sagt der hl. Thomas mit Recht, daß unter Voraussetzung der Offenbarung die Worte „aus Nichts“ gleichbedeutend seien mit „nach Nichts“, nicht aber aus sich. Habe ich einmal aus der Offenbarung die Gewißheit: „In principio creavit Deus coelum et terram“, dann kann ich auf jenen Höhen des Denkens und Sinnens voranschreiten, ohne vom Schwindel erfaßt zu werden. Das Philosophieren allein wird mich nicht zum Ziele führen.

Diese Schwierigkeit, sich, selbst unter Annahme der Offenbarung, einen klaren Begriff von „Anfang“ zu machen, erklärt es wohl, warum manche im Lauf der Geschichte ohne Bedenken die Thatsache der Schöpfung annahmen, aber an der Frage nach dem „wann“ und an der Antwort: „im Anfange“ scheiterten. Wie bereits angedeutet, waren diese Worte, dem Zeugnis des hl. Augustinus zufolge, den Manichäern ganz unverständlich. „Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram — so fragten sie — quid agebat, antequam faceret coelum et terram? Et quid ei subito placuit facere quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna?“¹ Das war wohl der Grund, weshalb der hl. Augustinus die Worte „in principio“ viel lieber auf Christus deutete, als von der Zeit verstand. „His respondemus, Deum in principio fecisse coelum et terram — non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem per quod facta et in quo facta sunt omnia ... Sed etsi in principio temporis Deum fecisse coelum et terram credamus, debemus

¹ S. Aug., De Genesi contr. Manich. lib. 1 cap. 2 n. 3; — cf. Confess. lib. 11 cap. 10. 12. 30.

utique intelligere quod ante principium temporis non erat tempus . . .“ (Ibid.).

In ähnlicher Weise wie die Manichäer irrte auch Origenes, indem er lehrte, die Welt könne keinen Anfang gehabt haben, vielmehr müsse die Vernunft annehmen, es seien immer Geschöpfe dagewesen, da Gott sonst nicht immer Herr gewesen wäre: „Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione, sine servo: ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo, ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est, qui velit vel saecula aliqua vel spatia transisse, vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent quae facta sunt: sine dubio hoc ostendet, quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat Deus, et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit in quos ageret potentatum; et per hoc videbitur profectum quendam accepisse . . . Quod si nunquam est, quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea per quae omnipotens dicitur, et semper habuerit in quibus exercuerit potentatum . . .“¹

Origenes hatte diese Lehre in der Schule des Apostaten Ammonius Sakkas eingesogen, von dem auch dessen Anhänger und Nachfolger, die Neuplatoniker, dieselbe überkamen.²

Diese wenigen geschichtlichen Thatsachen genügen, um die Behauptung Stöckls³ zu widerlegen, die Frage nach der Erschaffung als solcher sei ungleich schwieriger als die nach dem Wann der Erschaffung oder dem Anfang der Welt. Alle genannten nehmen nämlich die Schöpfung der Welt von seiten Gottes unbeanstandet an, aber einen Anfang der geschaffenen

¹ De Princip. lib. 1 cap. 2 n. 10. — Vgl. Methodius von Olympos, Ex libro de creatis (περὶ τῶν γενητῶν) excerpta (Migne, Patrol. graec. t. 18 col. 334 ff.) u. Huetius, Origeniana, lib. 2. quaest. 12 n. 4 (Colon. 1685, p. 165).

² Vgl. Zacharias Mitylenes, Disputatio de mundi opificio (Migne Patrol. graec. t. 85 col. 1011 ff.).

³ „Die thomistische Lehre vom Weltanfang in ihrem geschichtl. Zusammenhange“. Katholik. Jahrg. 1883. I. 451 f.

Welt vermochten sie nicht zu verstehen. Da wo der hl. Augustinus die bezeichneten Irrtümer geflissentlich bekämpft, trägt er ganz dieselbe Lehre vor wie der hl. Thomas, den Stöckl hier bekämpft. Von denjenigen, welche deshalb von einer ewigen Welt reden, weil sie die Schöpfung leugnen, sagt er: sie reden Unvernunft. „Qui hoc dicunt, si mundum aeternum sine ullo initio, et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate, et letali morbo impietatis insaniunt. Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate, et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus et factum se esse, et non nisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno, et ineffabiliter et invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat“. Von denjenigen dagegen, „qui a Deo quidem factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere, sed suae creationis initium“, sagt er nicht, daß sie etwas Unmögliches und Unvernünftiges behaupten, vielmehr sucht er sie auf Umwegen zu widerlegen.¹ — Einer der Gründe, weshalb Stöckl das Gegenteil behauptet, daß es nämlich minder schwierig sei, den Anfang der Welt, als deren Erschaffung zu erkennen, ist dieser: „da ja zu jenem schon der Charakter der Zeitlichkeit, der der Welt eigen ist, uns hinleitet“. Allein diese Worte enthalten eine *petitio principii*. Zeitlichkeit ist nichts anderes als das Dauern von Veränderungen. Was hier in Frage steht, ist dieses: ob diese Dauer notwendig einen Anfang haben müsse. Das wird aber hier als selbstverständlich vorausgesetzt. „Je voudrais bien savoir, sagt Leibnitz, comment on peut démontrer que toute succession renferme un premier instant“. Und wiederum: „La suite des choses est toujours contingente, soit qu’il y ait eu un commencement ou non“.² — Stöckl sagt weiter: „Zum Begriff der Schöpfung aus nichts hat sich keiner der antiken Philosophen vollkommen erhoben; den Anfang der Welt dagegen hat Plato gelehrt“. (Logisch müßte es wohl heißen: „vollkommen gelehrt“.) — Hiergegen ist zunächst zu bemerken,

¹ De civit. Dei lib. 11 cap. 4 n. 2. — Vgl. S. Thomas, unter Anführung des hl. Augustinus 1. q. 46 a. 2 ad 1.

² Lettres à Bourguet. Oeuvres ed. Dutens. II 327 ff.

dafs Plato eine ewige Materie annahm,¹ dafs also, auch wenn er für die Bildung der Welt aus dieser Materie einen Anfang forderte, dieser Anfang durchaus verschieden ist von dem Anfang, der für uns in Frage steht. Unsere Frage ist diese: Mufs jedes *ens ab alio* (alles Geschaffene ist nämlich *ab alio* und nicht *a se*), was immer es sei, notwendig nach jenem *aliud* sein. Von dieser Frage können wir die platonische Materie nicht ausschliessen. — Dann aber ist es auch zweifelhaft, ob Plato überhaupt einen Anfang der Welt gelehrt habe. Apulejus sagt von ihm: „Hunc quidem mundum nunc sine initio esse dicit, alias originem habere natumque esse. Nullum autem ejus exordium atque initium esse, ideo quod semper fuerit; nativum vero videri, quod ex his rebus totius substantia et natura constet, quae nascendi sortitae sunt qualitatem“ (De dogmate Platonis I. 578). Und Marsilius Ficinus (Compend. in Timaeum cap. 13) schreibt: „Si quis interroget, numquid apud Platonem mundus fuerit sempiternus, respondeo equidem, interpretibus Severo, et Attico, et Plutarcho, aliisque, ut Proculus narrat, multis, non fuisse semper; sed interpretibus Crantore, Plotino, Porphyrio, Jamblichio, Proculo et plerisque aliis, semper quidem fuisse, et fuisse semper a Deo, immo fluxisse. Deum enim semper esse ajunt, mundum vero fieri semper et fluere; ac si initio temporis carentem consideraveris, ingenitum dici mundum, sin autem perpetuum a Deo ejus effluxum, assidue genitum: neque minus ex Deo pendere, si dependerit pendeatque semper, quam si aliquando coeperit dependere, vel desinat“.

Wir machten vorher auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die sich unseren Gegnern daraus ergeben, dafs sie vom Standpunkt des blofsen Denkens aus fordern, das Nichts müsse nicht blofs der Natur, sondern auch der Dauer nach dem Sein voran-

¹ Auf Grund dessen gehen Brucker, Ritter (Gesch. der christl. Philos. I. 301 ff.) u. a. sogar soweit zu sagen, dafs einige griechische Väter die Lehre Platos von einer ungeschaffenen Materie angenommen hätten. Die entgegengesetzte Lehre der Väter s. bei (Baltus), Défense des SS. Pères accusés de Platonisme, Paris 1711. liv. 3. chap. 9 und 11 (p. 319 ff. und 334 ff).

gehen. Könnte es wohl etwas Kindlicheres geben, als uns die Lösung dieser Schwierigkeiten zuschieben zu wollen? Man traut in der That kaum seinen Augen, wenn man bei P. Stentrup (Das Dogma von der zeitlichen Wertschöpfung gegenüber der natürlichen Erkenntnis. Innsbruck 1870. S. 51) liest: „Sehen denn diese Gelehrten nicht, daß dieses Zugeständnis“ — (so nennt er unsere Unterscheidung zwischen prius naturâ und prius duratione) „eben den Satz enthält, dem sie auszuweichen wünschen, nämlich es sei dem Geschöpfe wesentlich, einen Anfang seines Seins zu haben? Oder verlangen sie etwa zum Anfange des Seins, daß das Nicht-Sein dem Sein der Dauer nach voraufgehe?“ (Nur sechs Zeilen vorher hat er gesagt, daß wir auf Grund jener Unterscheidung leugnen, daß „gefordert werden könne, daß das Nicht-Sein dem Sein auch der Dauer nach voraufgehe“; und jetzt fragt er uns, ob wir diese von uns abgewiesene Forderung stellen! Er bekämpft uns, weil wir im Begriff des Geschöpfes einen Anfang nicht eingeschlossen finden; und doch fragt er uns, ob wir zum Anfange des Seins verlangen, daß etc.!) „Dann wäre ja der Anfang unmöglich und Anfangslosigkeit notwendig. Denn abgesehen davon, daß es sinnlos ist, von einer Dauer des Nicht-Seins zu sprechen, kann es offenbar vor dem Dasein irgend eines Geschöpfes keine reale zeitliche Dauer geben, und somit kann das Nicht-Sein der Welt durch keine reale zeitliche Dauer von ihrem Sein getrennt sein. Wäre es also zum Anfange der Welt notwendig, daß ihr Nicht-Sein ihrem Sein der Dauer nach voraufginge“ (was wir, wie gesagt, leugnen, und unsere Gegner behaupten), „so wäre der Anfang der Welt unmöglich. Und das werden doch jene nicht behaupten wollen, die uns in dieser Frage widersprechen zu müssen glauben“ (Nein, der hl. Thomas, dem P. Stentrup hier widersprechen zu müssen glaubt, behauptet das nicht. Aber wie er selbst seiner Folgerung, für deren logische Richtigkeit wir nicht einzustehen haben, entgeht, ist seine Sache). „Es bleibt ihnen also nichts anderes übrig, als den Satz zuzugeben, es sei dem Geschöpf wesentlich, einen Anfang seines Seins zu haben, und folglich könne es nicht anfangslos sein“ (Vorher hat

er gefolgert, „der Anfang der Welt wäre unmöglich“. Aus der Unzulässigkeit dieser Behauptung folgert er nun: das Geschöpf muß einen Anfang haben, es ist ihm wesentlich, anzufangen. Nach den Regeln der Logik folgt aber aus der Leugnung der Unmöglichkeit einer Behauptung nur deren Möglichkeit; P. Stentrup aber leitet frischweg deren Notwendigkeit daraus ab. Etwa so: Es ist unzulässig zu behaupten: „Lachen ist für den Menschen unmöglich“, also folgt: „Lachen ist für den Menschen notwendig“; er muß lachen; es ist ihm wesentlich, zu lachen).

Von dieser Dialektik liefert P. Stentrup uns noch weitere Proben: „Der Satz: das Nicht-Sein des Geschöpfes geht seinem Sein der Natur nach voraus, besagt nicht allein und nicht zuerst, daß wir das Geschöpf als nicht-seiend denken können, oder daß wir dasselbe als nicht-seiend denken müßten, wenn wir die Bedingung seines Seins als nicht gesetzt betrachten würden, sondern es besagt zuerst, daß wir mit objektiver in der Natur der Sache gegründeter Notwendigkeit als das erste des Geschöpfes nicht das Sein, sondern das Nicht-Sein zu denken haben“ (N. B., als das erste zu denken haben; die Aufeinanderfolge liegt nur in unseren Gedanken; es handelt sich um ein *naturâ prius*, nicht ein *duratione prius*). „Übergehen wir die Frage, ob da, wo als das erste“ (*naturâ*, nicht *duratione*) „nicht das Sein, sondern das Nicht-Sein zu denken ist, Anfangslosigkeit denkbar sei, weil ja die Antwort auf diese Frage für jeden denkenden Geist auf der Hand liegt“ (sicherlich wird jeder denkende Geist die Frage bejahen); „auf etwas anderes möchten wir hinweisen, das unsere ganze Aufmerksamkeit verdient. Das Nicht-Sein des Geschöpfes ist nur Negation des Wirklich-Seins, nicht aber Negation des Möglich-Seins; im Gegenteile bei und mit dem Nicht-Sein des Geschöpfes muß die Affirmation des Möglich-Seins bestehen, da das Sein-Können unerläßliche Bedingung des Seins ist. Folglich verändern wir unsern Satz nicht wesentlich, wenn wir anstatt des Nicht-Seins des Geschöpfes sein Möglich-Sein setzend dieses als das Erste“ (aber doch nur *naturâ*; sollte es heißen *duratione*, so läge darin eine *petitio principii*)

„hinstellen, das wir vom Geschöpf zu denken haben. Da nun, wie wir oben bemerkten, die Notwendigkeit dieses Denkens ihren Grund nicht im Subjekt, sondern im Objekt hat, und da somit, was diesem Denken entspricht, nicht von der Subjektivität ins Objekt hineingetragen wird, sondern im Objekt liegt und mit ihm gegeben ist, so haben wir in dem Sein des Geschöpfes eine nicht nur thatsächliche, sondern auch eine unter jeder Rücksicht wesentliche Beziehung auf sein Möglich-Sein als sein Erstes anzuerkennen. Wer vermag aber nun ein Sein, dem eine derartige Beziehung wesentlich ist, als ein anfangsloses zu denken?“ (Antwort: jeder denkende Geist, zumal wenn er bedenkt, daß die Möglichkeit des Geschöpfes in keiner Weise „im Objekt“ begründet ist, daß sie vielmehr ein Etwas lediglich und ausschließlich in der Macht Gottes und in unserer Erkenntnis ist.) „Ein anfangsloses Sein ist seinem Begriffe nach jenes, welches so ist, daß es nicht früher sein konnte; ein Sein hingegen, das auf sein Möglich-Sein als sein Erstes bezogen ist, ist seinem Begriff nach jenes, welches so ist, daß es stets früher sein konnte“ (Welcher salto mortale! Also der Begriff des Möglich-Seins ist gleichbedeutend mit dem Begriff des Frühersein-könnens? Nun und nimmer. Möglich-sein ist entgegengesetzt zu Notwendig-sein oder Aus-sich-sein, schließt aber in keiner Weise irgend eine Zeitbeziehung (früher) ein. Nur weil bei unserm Gegner unvermerkt der Begriff „sein Erstes“ aus einem *prius naturâ* in ein *prius duratione* übergegangen ist, konnte er einen solchen Schluß ziehen. Welchen andern zulässigen Sinn kann man aber mit der Redensart „daß das Geschöpf auf sein Möglich-Sein als sein Erstes bezogen ist“, verbinden, als diesen: Dem Geschöpf ist das Sein nicht wesentlich, also muß es eine Ursache geben, von deren Mächtigkeit (*potentia subjectiva et activa*) das Geschöpf sein Dasein hat. Die auf seiten des Geschöpfes selbst entsprechende Möglichkeit ist nichts anderes als *non repugnantia*. Sie ist nichts Reales, das zeitlich vor dem daseienden Geschöpf da ist. Nur in der Macht Gottes und in unserer Erkenntnis ist sie etwas Wirkliches). „Und diese Begriffe werden wir doch wohl, so lange die Denkgesetze

noch irgend eine Geltung haben, nicht als identische betrachten können“ (So lange die Denkgesetze beobachtet werden, wird man gegen eine solche Verdrehung der Begriffe sich verwahren).

Dafs solche Gegner in der Lehre des hl. Thomas „nichts als Widersprüche“ (S. 50) und „offenbare Ungereimtheit“ (S. 53) sehen, ist offenbar die beste Empfehlung derselben. Aber protestieren müssen wir, wenn P. Stentrup (S. 50) glaubt, „dafs auch unsere Gegner die Widersprüche sahen; gesteht doch selbst der hl. Thomas (1. q. 45 a. 2 ad 3), dafs die Schöpfung eine Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer cum quadam novitate essendi einschliesse!“ In dem gemeinten art. 3 ad 3 redet der hl. Thomas von [der Schöpfung, wie sie der Offenbarung zufolge wirklich ist, nicht von der hier in Rede stehenden möglichen Schöpfung.

Wir berührten schon oben in Kürze die Bedenken gegen die Möglichkeit einer von Ewigkeit erschaffenen Welt, die aus dem Umstande herkommen könnten, dafs die Schöpfung ein auf Erkenntnis beruhender Willensakt Gottes ist.

Dem Anaxagoras wird die Meinung zugeschrieben, dafs der Hervorbringung der Welt als einem auf Intelligenz beruhenden Akt ein Entwurf oder ein Plan habe voraufgehen müssen, wie ja auch jeder andern Handlung eines mit Intelligenz handelnden Wesens eine Idee als Princip zu Grunde liegen müsse. — Einem Heiden kann man eine solche anthropomorphistische Auffassung des göttlichen Intellectes leicht nachsehen. Dieselbe findet sich aber auch bei Christen. Der vierte von Bovillus in unserer Frage vorgebrachte Beweisgrund lautet nämlich: „*Implicitat contradictionem creaturam esse ab aeterno, et eam esse creaturam. Nam creatura, ut hujusmodi, est opus et officium creatoris, divisum et separatum ab ipsius creatoris substantia, et nequaquam ex illa, sed ex nihilo et non ente ab eo productum. Atqui omne opus cum a mente prodeat sui Opificis, debet ipsius Opificis mens et voluntaria operis causa, ipso suo opere tam substantiâ quam duratione esse eminentior et prior: quemadmodum humanam mentem, cunctarum suarum notionum opificem, dicimus*

naturâ et duratione cunctis suis notionibus esse priorem, et aliquamdiu subsistere inanem et vacuum, postea vero eandem suapte industria variis speciebus propria replere et exornare scrinia. Sic et divina mens dicenda est aliquamdiu, ut ab aeterno et toto primo aevo substituisse sola, tanquam exteriore creaturarum opere inanis et vacua, quae demum ultro omnia parturivit. Et sicut qui dixerit aliquam notionem ac speciem inesse humanae menti a natura, negat illam esse humanae mentis opificium; ita et qui senserit aliquam creaturam aut esse, aut potuisse fieri ab aeterno, negat eandem creaturam esse divinae mentis opus“.

Handelte es sich hier, bei der Schöpfung, um einen Intellekt, dessen Thätigkeit sich in diskursiver Weise vollzöge, dessen Überlegen in Planen und Berechnen Zeit in Anspruch nähme, so möchte dieses Argument einige Kraft haben; hier aber — „non de necessitate concludit“. Der göttliche Intellekt unterscheidet sich eben hierin wesentlich vom menschlichen, daß er mit einem einzigen Blick alles Erkennbare, Principien wie Folgerungen, Ursachen wie Wirkungen, Möglichkeit wie Wirklichkeit, Zweck und Mittel, in der vollkommensten Weise durchschaut (1. q. 46 a. 2 ad 3). Zu dem „quemadmodum — sic“ des Bovillus antworten wir also in scholastischer Form: *negoparitatem*. Dazu ist die Äußerung „divina mens dicenda est aliquamdiu substituisse . . . sola“ sehr bedenklich.

Viel stärker könnte man das vorstehende Argument von seiten des Willens Gottes darstellen, indem man darthäte, daß jedem Willensakt die Indifferenz zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln voraufgehen müßte.¹ — Aber gerade von diesem Gesichtspunkte aus zeigt sich uns am deutlichsten der Unterschied zwischen dem *prius naturâ* und dem *prius tempore*, den wir oben betonten. Daß nämlich in Gott ein zeitliches Nacheinander der Indifferenz und des Wollens un-

¹ So meint u. a. Marsilius de Inghen (In II Sent dist. 1 q. 1 a. 2): „Quoniam causa naturalis non est necesse, quod tempore praecedat effectum suum, ut patet in splendore solis, qui est in eodem instanti cum ipso sole a quo procedit; caeterum causa quae operatur per libertatem necesse est tempore praecedat suum effectum“.

möglich ist, liegt auf der Hand: alle seine Willensentschlüsse sind, wie alles übrige in ihm, ewig. Die Indifferenz in Gott besteht also darin, daß er in jenem prius naturâ, welches wir seiner Entschliessung vorauf denken, nicht mit Naturnotwendigkeit auf eines, sei es das Schaffen oder das Nicht-schaffen, das So- oder Anders-schaffen, angewiesen ist, sondern aus sich unentschieden in Bezug auf beides ist. Die Entscheidung zu einem aus ihnen kann also nicht von seiner Natur als solcher herkommen, sondern nur von ihr, insoweit sie sich selbst bestimmt, d. h. von der freien Wahl seines Willens. Diese Entscheidung oder dieser Entschluß ist indessen, wie vorher gesagt, ebenso ewig wie die Natur Gottes selbst.

Dagegen liefse sich jedoch in folgender Weise streiten. Die Freiheit des Schöpferaktes erfordert notwendig, daß Gott die Welt auch habe nicht-schaffen können. Wenn aber Gott von Ewigkeit geschaffen hätte, liefse sich dieses nicht aufrecht halten. Man könnte nicht sagen: er habe nicht-schaffen können, bevor er thatsächlich schuf, denn damit würde man ja Zeit vor der Weltschöpfung zugeben, diese also als ewige preisgeben. Man könnte ebensowenig sagen: er habe nicht-schaffen können, als er schuf. Denn unter der Voraussetzung, daß Gott schafft, kann er nicht nicht-schaffen. Jedes Ding ist ja, insoweit es ist, notwendig. Wenn es ist, und solange es ist, kann es nicht zugleich nicht-sein. Endlich liefse sich auch nicht sagen: Gott habe nicht-schaffen können, nachdem er einmal geschaffen hatte, denn das hiefse ja Unmögliches möglich, nämlich etwas Geschehenes ungeschehen machen. — Diese Ausführung enthält ein ganzes Nest von Unrichtigkeiten oder Mißverständnissen. Unzweifelhaft erfordert die Freiheit eines Aktes die Möglichkeit des Gegenteils, also hier in Gott die Möglichkeit nicht zu schaffen. Diese Möglichkeit bliebe aber in Gott ungeschmälert, auch wenn er von Ewigkeit geschaffen hätte. Sie wäre vorhanden gewesen vor der Schöpfung — nicht der Zeit, sondern der Natur nach, insofern die Schöpfung nicht der Natur, sondern dem Willen Gottes entstammte, also nicht notwendig, sondern frei wäre, mithin, wenn Gott nicht gewollt hätte, nicht erfolgt wäre. — Auch

mit der Schöpfung besteht diese Möglichkeit, nicht zu schaffen, fort, zwar nicht in sensu composito, als wenn Gott beides zugleich könnte: schaffen und nicht-schaffen, sondern in sensu diviso, insofern er, auch wenn er eines thut, doch die Möglichkeit oder Fähigkeit bewahrt, gesondert das andere zu thun. Die Unmöglichkeit, beides zugleich zu thun, liegt vielmehr auf seiten der Wirkung als der Ursache, insofern das Gesetz des Widerspruches es unmöglich macht, daß beides zugleich werde. Die Ursache dagegen verhält sich als könnend unterschiedslos zu dem einen wie zu dem andern. Die Auswahl des einen ist also eine Ausübung, aber keineswegs eine Vernichtung der Freiheit. Der Auswahl folgt allerdings auf seiten des Ausgewählten hypothetische Notwendigkeit.¹ Daß eine solche Notwendigkeit aber nicht mit der Freiheit in Widerspruch steht, dieselbe nicht ausschließt, ist klar. — In dem angeführten Sinne (in sensu diviso) besteht die Freiheit Gottes auch fort nach der erfolgten Schöpfung, nicht so (in sensu composito), daß er die geschehene Erschaffung ungeschehen machen könnte: sondern so, daß die Nichtschöpfung, an sich und absolut betrachtet, stets in seiner Gewalt und Freiheit gestanden, und daß nur ein freier Willensentschluß ihn zum Gegenteil bestimmte.

Gregorius von Rimini² — schon der dritte von uns angeführte große Scholastiker aus dem Augustiner-Orden, der in dieser Frage völlig mit dem hl. Thomas übereinstimmt — sagt in der Beantwortung des vorstehenden Einwurfes: man könne in derselben Weise ebensogut eine Ketzerei beweisen, nämlich, daß Gott niemanden von Ewigkeit vorherbestimmt (prædestiniert) habe. Hätte er nämlich jemanden vorherbestimmt — so könnte man in dieser trügerischen Spitzfindigkeit darthun

¹ Nach dem Grundsatz: „unumquodque, dum est, necesse est esse“ — hätte die Welt also, auch wenn sie als ewig angenommen würde, nur bedingungsweise Notwendigkeit gehabt, nämlich nur unter der Voraussetzung des von Gott empfangenen Seins. Das Empfangen des Seins wäre also der Natur nach (nicht der Zeit nach) dem Haben des Seins vorangegangen. Nur durch einen Trugschluß liefse sich also aus der Ewigkeit der Welt ihre Notwendigkeit herleiten.

² In II Sent. dist. 1 q. 3 a. 1.

— so könnte dieses nicht anders als notwendig geschehen sein: das aber kann offenbar nicht zugegeben werden. Die Notwendigkeit der Vorherbestimmung aber würde sich mit derselben Leichtigkeit ergeben, wie die Notwendigkeit der ewig erschaffenen Welt: Gott hätte ja nicht nicht-vorherbestimmen können, als er vorherbestimmte; ebensowenig vorher oder nachher; also war die Vorherbestimmung notwendig. — Damit ist der vorstehend widerlegte Einwurf vollends ad absurdum geführt. Gregorius Ariminensis macht aber auch noch auf die unrichtige Vorstellung aufmerksam, die ihm zu Grunde liegt. Man bildet sich nämlich ein, die Erschaffung habe in einem bestimmten Zeitpunkt, einem Augenblick, stattgefunden. Nur so nämlich kann man reden von Etwas, das in oder vor oder nach jenem Augenblick der Fall gewesen wäre.

Das ist der Fehler, in den die Gegner des hl. Thomas in dieser Frage am häufigsten fallen, daß sie von der als selbstverständlich aufgefaßten Annahme ausgehen, die Schöpfung der Welt habe einmal, in einem bestimmten Augenblick, in einem ersten „Jetzt“ stattgefunden, während dieses doch erst zu beweisen wäre, da es sich um die Widerlegung der Annahme einer von Ewigkeit geschaffenen Welt handelt.



DAS VERHÄLTNIß DER WESENHEIT ZU DEM
DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN.
NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS
VON AQUIN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

III.

*Die Bedeutung dieses realen Unterschiedes im Lehrsystem
des englischen Meisters.*

Es erscheint befremdend, daß der hl. Thomas in seinen Werken so oft über den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein des Geschöpfes spricht. Mehrere