

Dr. Eugen Kolfes

Gottesbeweise

bei

Thomas von Aquin und Aristoteles

Zweite verbesserte Auflage

Limburg a. d. Lahn
Verlag von Gebr. Steffen

Brial 623

Die Gottesbeweise
bei
Thomas v. Aquin und Aristoteles.

TNTH 02



1988, 2835

(B 4614)

Th 14

Die Gottesbeweise

bei

Thomas von Aquin und Aristoteles.

Erklärt und verteidigt

von

Dr. Eugen Hofses.

„Eitel sind alle Menschen, die keine Erkenntnis
Gottes haben und aus den sichtbaren Gütern
den nicht begreifen können, der da ist.“

Buch der Weisheit 13. 1.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Zweite, verbesserte Auflage.



Limburg a. d. Lahn
Verlag von Gebr. Steffen.

1927.

623

„Die kirchliche Druckerlaubnis wird hiermit erteilt.

Limburg a. d. L., den 18. November 1926.

Bischöfliches Ordinariat.
Strieth.“

Inhalt.

| | Seite |
|--|-------|
| Einleitung | 11 |
| Zweck des Buches. Derselbe liegt vor allem im Erweis des Daseins Gottes. Wert der wissenschaftlichen Gottesbeweise | 11 |
| Ein weiterer Zweck ist die Empfehlung der alten Philosophie. Bedeutung des hl. Thomas v. Aquin und mangelhafte Würdigung bei den wissenschaftlichen Bestrebungen der Gegenwart. | 13 |
| Seine Abhängigkeit von Aristoteles. Die heutige Vernachlässigung des Studiums des Philosophen | 15 |
| Die Wichtigkeit dieses Studiums als Mittel der Verständigung mit den außerkirchlichen philosophischen Kreisen | 16 |
| Allgemeiner Charakter der Gottesbeweise | 17 |
| Einrichtung der vorliegenden Schrift | 18 |
| Erstes Hauptstück. | |
| Der erste Gottesbeweis, aus der Bewegung, nach der theologischen Summa | 19 |
| Wortlaut des Beweises nach der theologischen Summa | 19 |
| Begriff der Veränderung oder, was daselbe ist, der Bewegung nach Aristoteles | 21 |
| Jedes Bewegte wird durch ein anderes bewegt | 24 |
| Mit der Zurückführung der bewegten Dinge auf andere, durch welche sie bewegt werden, kann man nicht ins Unendliche gehen. Es gibt vielmehr ein Bewegendes, welches selbst nicht bewegt ist | 30 |
| Dieses ist Gott | 34 |
| Zweites Hauptstück. | |
| Derselbe Beweis nach der Summa contra gentiles. | 38 |
| Zur Orientierung | 39 |
| Exkurs über des Aristoteles Theorie von den Bewegungsgesetzen und seine Vorstellung vom Weltgebäude | 39 |
| Die Ewigkeit der Welt bei Aristoteles und Plato, nicht gleich Ungeschaffenheit | 45-49 |
| Eintritt in die sachliche Erörterung des aristotelischen Gottesbeweises auf Grund seiner Wiedergabe in der Summa contra gentiles | 49 |

| | Seite |
|--|-------|
| Erörterung des Sages: Alles Bewegte wird durch ein anderes bewegt | 50 |
| Der erste Beweisgrund für diesen Satz: der Begriff der Selbstbewegung | 50 |
| Einspruch des Suarez | 57 |
| Zweiter Beweisgrund: Die Induktion | 58 |
| Dritter Beweisgrund: Das Verhältnis von Potenz und Akt | 61 |
| Die Selbstbewegung bei Plato widerstreitet dem Sage: quod movetur ab alio movetur, nicht | 62 |
| Platos Gottesbeweis im Phädrus. Stelle aus den Gesetzen | 65-67 |
| Die drei Argumente für den Satz: es geht mit den bewegenden und selbst wieder bewegten Dingen nicht ins Unendliche fort | 67 |
| Erstes Argument: aus der Gleichzeitigkeit der Himmelsbewegungen und der Unmöglichkeit einer unendlichen Bewegung in endlicher Zeit | 68 |
| Kristigkeit dieser Beweisführung | 68 |
| Zweites und drittes Argument: nicht alles Bewegende kann instrumentaliter bewegen, es muß ein unabhängig aus sich Bewegendes geben | 69 |
| Ein zweiter, indirekter Beweis für das erste Bewegende: die Behauptung, daß alles Bewegende bewegt wird, ist weder notwendig, noch zufällig wahr; also gibt es ein unbewegt Bewegendes | 70 |
| Wenn das erste Bewegende sich selbst bewegt, so muß ein Teil von ihm bewegen, ein anderer bewegt werden | 78 |
| Der bewegende Teil wird gar nicht, auch nicht mitfolgend bewegt | 78 |
| Die metaphysische Betrachtung ergibt Aristoteles zufolge, daß der erste Beweger sich nicht selbst bewegt und keine Teile hat; er ist das intelligible Gute, in dem der geschaffene Geist zur Ruhe kommt | 81 |
| Schwierigkeiten, die Thomas dialektisch gegen diesen ganzen Gottesbeweis erhebt. Die Beseeltheit und die Ewigkeit der Welt. Stellung des hl. Thomas zu der Frage von der Möglichkeit einer ewigen Welt und Schöpfung | 82-90 |
| Drittes Hauptstück. | |
| Der selbe Beweis nach Aristoteles, Metaphysik 12, 6f. | |
| Festigkeit der Grundlagen, auf denen der aristotelische Beweis für das Dasein eines Wesens, das lautere Wirklichkeit ist, sich aufbaut | 92 |
| Die ewige Aktualität bei Plato im Timäus | 94 |
| Vollkommenheit des Wesens, dessen Natur Wirklichkeit ist | 98 |
| Es ist die erste Wahrheit und das höchste Gut | 99 |

| | Seite |
|---|-------|
| Seine Erhabenheit über die Sphärengelster oder Gestirngötter. Gott ist nur einer. Er ist das Leben und die vollkommene Glückseligkeit. Von seinem allmächtigen Willen ist der Bestand, die Erhaltung und der Lauf der Welt abhängig | 100 |
| Viertes Hauptstück. | |
| Der Beweis der theologischen Summa aus dem Möglichen und Notwendigen | 105 |
| Möglich heißt hier vergänglich | 105 |
| Wäre alles, was ist, vergänglich, so wäre einmal nichts gewesen und könnte auch jetzt nichts sein | 107 |
| Es muß also ein aus sich unvergängliches und notwendiges Wesen sein | 107 |
| Da der gegenwärtige Materialismus in diesem Wesen den Stoff erblickt, so wird an die Stelle des alten und veralteten Beweises aus der Schöpfung des unvergänglichen Himmels der Beweis aus der Schöpfung des Stoffs gesetzt | 108 |
| Der Stoff ist nicht aus sich, weil er, nicht für sich ist, d. h. er hat seine Bedeutung und Wirkungskraft nur in der Zusammensetzung | 109 |
| Es gibt einen Urstoff, d. h. einen aus sich und an sich nicht daseinsfähigen Stoff, wie schon erweislich Plato und Aristoteles und nach ihnen Augustin und Thomas gelehrt haben | 112 |
| Das Dasein des Urstoffs folgt aus dem substantialen Werden, d. h. daraus, daß auf dem Naturwege aus vorhandenem Stoff neue Wesen entstehen | 113 |
| Es folgt auch aus dem Zusammenhang der organischen und unorganischen Natur, kraft dessen Lebendiges aus Totem und Totes aus Lebendigem wird | 113 |
| Fünftes Hauptstück. | |
| Der Beweis aus den Stufen der Dinge | 115 |
| Der leitende Gedanke dieses Beweises | 115 |
| Die Ableitung des Beweises aus Aristoteles in der Summa contra gentiles | 115 |
| Das Meistwahre in Met. 2, 2. | 116 |
| Aristoteles und Thomas gehen in ihrer Beweisführung denselben Weg, nur in umgekehrter Richtung | 117 |
| Ableitung des Beweises in der theologischen Summa | 117 |
| Das Meistseiende | 118 |
| Es ist die Ursache alles Seienden | 119 |
| Geschichtliches zu dem Beweis aus den Stufen. Seine Herkunft | 119 |

| | | |
|--|-------|-----------|
| Zuerst hat ihn Plato | Seite | 120 - 121 |
| Von ihm hat ihn Augustin | | 122 - 129 |
| Von Augustin hat ihn Anselmus von Canterbury | | 129 - 138 |

Sechstes Hauptstück.

| | |
|---|-----------|
| Der Beweis aus der Zweckmäßigkeit in der Natur. | 139 |
| Verhältnis des teleologischen Beweises zu den vier vorausgehenden | 139 |
| Er ist unter allen der populärste | 139 |
| Text der theologischen Summa | 140 |
| Die Naturdinge wirken um des Zweckes willen | 141 |
| Beweis der Finalursache bei Aristoteles (Physik 2, 8) | 142 |
| Abweisung eines Bedenkens Trendelenburgs | 144 |
| Die Naturdinge werden durch eine Intelligenz zum Zwecke gerichtet. Dieselbe umfaßt gleichzeitig die ganze Natur | 146 - 148 |
| Text des teleologischen Beweises in der Summa contra gentiles | 148 |
| Text aus Johannes von Damaskus. Aus Averroes. Der teleologische Beweis bei Aristoteles in der Schrift über die Philosophie | 149 - 152 |
| Auslegung des Anfangs von Met. 12, 10. Hinweisung auf einzelne Stellen bei Aristoteles im Sinne des teleologischen Gottesbeweises. Weitere Erklärung von Physik 2, 8. Wider die pantheistische Deutung des Geistes in der Natur | 152 - 162 |

Siebentes Hauptstück.

| | |
|---|-----------|
| Widerlegung der Einwendungen gegen die Gottesbeweise. | 163 |
| Doppelter dialektischer Einwand des hl. Thomas selbst | 163 |
| Kritik Kants und ihre Abweisung | 166 - 174 |
| Verfehlte Stellung Trendelenburgs zu den alten Gottesbeweisen | 174 - 181 |
| Der auch von Trendelenburg berührte Einwand von den Mißbildungen in der Natur, nach Nr. Phys. 2, 8 abgewiesen | 181 - 186 |
| Gutachten über Trendelenburg und seine Stellung zur alten Philosophie | 186 |
| Ob die Gottesbeweise nur in solidum Gottes Dasein dartun | 187 |
| Ob der Bewegungsbeweis der Klarste sei | 188 |
| Noch einmal, wie sich mit der aktiven Bewegung die Ruhe Gottes vereinbaren lasse | 189 - 191 |



Namenregister.

Seite

| | |
|----------------------------------|---|
| Anaxagoras | 96, 156 |
| Anselmus v. Kanterbury | 122, 129, 131, 133, 135, 137, 167 |
| Aogyropylos | 181 |
| Augustinus | 48, 119, 122, 125, 126, 127 |
| Averroes | 151, 156 |
| Avicenna | 51, 86 |
| Bender Hermann | 154 |
| Boethius | 120 |
| Braig | 187 |
| Brandis | 154 |
| Cicero | 144, 152 |
| Descartes | 167 |
| Empedokles | 96, 143, 182 |
| Gaza, Theodor | 160 |
| Gredt, Joseph | 57 |
| Gutberlet, Constantin | 187 |
| Hermotimus | 36 |
| Jaeger, Werner | 103 f |
| Johannes v. Damaskus | 148 |
| Kant | 166, 168, 169, 171, 172, 173 |
| Kleutgen | 15 |
| Leibniz | 167 |
| Leo d. Große | 191 |
| Leucippus | 94, 96 |
| Maimonides | 85 |
| Natorp, Paul | 79 |
| Phädrus | 65, 79, 95 |
| Plato | 33, 45, 62, 64, 71, 79, 89, 94, 95, 114, 119, 122 |
| Platoniker | 46, 48 |
| Prantl | 29, 32, 74, 181, 182 |
| Schneid | 15 |
| Simplicius | 74 |
| Spinoza | 178, 179, 185 |
| Stöckl, Albert | 85 |
| Suarez | 57 |
| Trendelenburg | 144, 147, 150, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 185, 186 |
| Ulrici | 167 |
| Wasmann | 159 |
| Weiß, Adolf | 85, 88 |
| Zeller | 120 |

Vorwort zur zweiten Auflage.

Zwischen der ersten und zweiten Auflage dieses Buches sind lange Jahre verflossen. Das kommt, freilich nur zum Teil, von dem jetzt hinter uns liegenden Weltkrieg. Unter den Waffen schweigen die Musen. Vielleicht hat die Verzögerung auch ihr Gutes gehabt. Die Beschreibung der Wege, auf denen die denkende Vernunft, die nach den Gründen der Dinge sucht, zur Erkenntnis Gottes gelangt, hat ohnehin überzeitliche Bedeutung. In den Zwischenjahren sind mir manche Mißgriffe bewußt geworden, die mir beim ersten Entwurf untergelaufen sind, und ich betrachte es als eine Gnade Gottes und eine Belohnung des Vertrauens, mit dem ich damals an meine Arbeit gegangen bin, daß es mir wenigstens jetzt, wenn auch spät, vergönnt ist, die allmählich als notwendig oder wünschenswert erkannten Veränderungen und Verbesserungen anzubringen.

Die Gottesbeweise gehören zum Schwersten, womit der menschliche Gedanke sich beschäftigen kann. Wenn es nun vollends gilt, diese Beweise im Sinne des hl. Thomas und des Aristoteles zu entwickeln und treu wiederzugeben, so muß die Schwierigkeit wachsen. Denn hier gibt es manche Meinungsverschiedenheiten.

Nichts destoweniger ist eine Darstellung und Rechtfertigung der überlieferten Gottesbeweise ein unabweisbares Bedürfnis, und dasselbe stellt sich von Tag zu Tag dringender ein. Ohne den wissenschaftlichen Beweis für das Dasein eines überweltlichen Gottes und Schöpfers ist gegenüber der liberalen protestantischen Theologie der letzten fünfzig Jahre, die heute besonders in Adolf Harnack fortlebt, auch kein gründlicher Beweis der Wahrheit des Christentums möglich. Diese Theologie steht auf pantheistischem Boden. Wenn wir ihr glauben wollen, so finden wir am Anfang aller Dinge die unaufgeschlossene, zur Entfaltung und Entwicklung drängende passive Möglichkeit. Sie verwechselt Schöpfer und Geschöpf und zieht das Unendliche in die

Niederungen des Endlichen herab. Sie kennt nichts Übernatürliches, keine Wunder, keine Geheimnisse. Alle Wunder des Christentums, alle Berichte über Christi Wort und Werk, so sehr sie geschichtlich beglaubigt sind, scheut sie sich nicht, von vornherein zu bestreiten. Ihr gegenüber bleibt also den Gottesbeweisen die Aufgabe, Gott als die lautere Wirklichkeit und Tat, die durch kein passives Vermögen getrübt ist und unendlich hoch über allem Geschaffenen steht, zu erhärten.

Das ist nun aber im Grunde nichts anderes als das Ziel, das auch die überlieferten Gottesbeweise verfolgen.

Schon Jahrhunderte vor Christus war es der Stolz eines Plato und Aristoteles, den Anfang und Ursprung aller veränderlichen und vergänglichen Dinge in einem Wesen, das nicht geworden ist, sondern von sich aus als Sein und Gedanke und Wille da steht, aufzuzeigen. Bei diesem Wesen nach einem Ursprung fragen, nannte Aristoteles eine Schwäche des Verstandes, der nicht sieht, wo das Fragen nach Ursache und Grund aufhört, *Phyl.* 8. 3. 253 a 33, denn eine Ursache hat nur das Gewordene und einen Grund nur, was nicht das erste und einfachste Sein ist. Auf die Seite der beiden weisen Griechen stellten sich in der christlichen Zeit unbedenklich ein Augustin und Thomas, und da wir nun vier Gewährsmänner haben, wird der rechte Weg der natürlichen Gotteserkenntnis schon eher festzustellen sein.

Köln-Lindenthal, Pfingsten 1926.

Eugen Rolles.

Einleitung.

Da die Philosophie nicht Selbstzweck ist, sondern nach der Erklärung des Aristoteles *Metaph.* II, 2. 993 b 20 f. die Erkenntnis der Wahrheit zum Ziele hat, so verfolgt auch die gegenwärtige Schrift hauptsächlich und an erster Stelle den Zweck, das Dasein Gottes durch philosophische Gründe an der Hand von St. Thomas und Aristoteles sicher zu stellen. Dieser Zweck erscheint uns in der Gegenwart besonders zeitgemäß, wo die Geister vielfach dem Glauben abgewandt oder doch vom Zweifel angekränkt sind. Indem wir die Beweise für jene Wahrheit vorlegen, auf deren Erkenntnis der ganze Glaube ruht, sind wir uns bewusst, nach dem Maße unserer bescheidenen Kräfte am Wohl der Menschheit mitzuwirken. Gleichwohl überschätzen wir den Wert der philosophischen Gottesbeweise nicht. Wir unterschreiben nicht die Behauptung, der wir begegnet sind, daß die Entscheidung über die Tragkraft dieser Beweise Sein oder Nichtsein für unser ganzes Handeln und Hoffen bedeute. Das kann schon darum nicht so sein, weil diese Beweise schwer zu verstehen sind, wie der unaufhörliche, bis zur Stunde fortdauernde Streit über sie beweist. Die Erkenntnis nämlich, von der alles abhängt, muß im ganzen und großen leicht zu erlangen sein, sonst wäre für unsere höchsten Angelegenheiten nicht gut vorgesehen. Man muß hier unterscheiden. Die sichere Erkenntnis vom Dasein Gottes ist freilich der Anfang aller Religion, aber diese Erkenntnis wird nicht allein und nicht vorwiegend durch philosophische Beweise gewonnen. Wir haben zu dem Ende vor allem die positive Offenbarung, die für jeden als göttliche Selbstbezeugung erkennbar und einigermaßen auch dem Heiden trotz aller Entstellungen zugänglich ist. Eine Illustration zu diesem Gedanken finden wir in dem Verfahren St. Augustins in seiner Schrift vom freien Willen, indem er an der Stelle, wo er sich zur Führung eines rein philosophischen Gottesbeweises anschickt, den Hinweis auf die Offenbarung Gottes in Christus vorhergehen läßt. Es muß billig erscheinen, so läßt er seinen Schüler Eudodius sagen, an Gottes Dasein auf die Aussage

so großer Männer zu glauben, die in den Evangelien uns das schriftliche Zeugnis hinterlassen haben, daß sie mit dem Sohn Gottes lebten. Denn sie schreiben, daß sie Dinge gesehen haben, die auf keine Weise geschehen könnten, wenn kein Gott wäre, I. c. II, 5. Aber auch abgesehen von der Offenbarung, ist der Gottesglaube nicht vorwiegend von theoretischen Beweisen abhängig. Er hat vielmehr seine lebendige Wurzel in dem natürlichen Gottesbewußtsein, das ohne gelehrte Reflexionen entsteht, indem es aus dem Anblick der über die Schöpfung ausgegossenen Weisheit und aus dem Gefühle unserer geistigen und sittlichen Abhängigkeit hervorgeht. Aber wenn wir auch den gelehrten Gottesbeweisen aus diesen Gründen keine alles entscheidende Bedeutung beimessen können, so bleiben sie darum immer noch bedeutungsvoll genug, und zwar aus folgenden Gründen. Einmal wird durch sie das natürliche Urteil des Geistes vom Dasein Gottes wissenschaftlich gerechtfertigt. Es zeigt sich, daß die Gedanken und Gründe, die jenes Urteil hervorrufen, probekaltig sind. Dadurch wird die Gewißheit vollkommener. Wie bedenklich sähe es dagegen aus, wenn eingeräumt werden müßte, was der gesunde Sinn bezeuge, sei durch die Vernunft nicht streng erweislich? Ferner kann man mit den Vernunftbeweisen den Einreden einer falschen Wissenschaft oder der böswilligen Zeugnung begegnen. Mit der Berufung auf das bessere Bewußtsein erreicht man bei dem nichts, der behauptet, kein solches Bewußtsein zu haben, oder der es durch eigene Schuld in sich verdunkelt hat. Gegen den Beweis aus der weisen Einrichtung der Dinge wird man allerlei Bedenken erheben hören, die nicht so ohne weiteres zu widerlegen sind. Der Eine erkennt das Gepräge des Geistes in der Schöpfung an und erklärt es pantheistisch: Alles ist Geist, und Alles ist Stoff, und Alles ist Eins. Jener spricht von dunklen Trieben, die das Wirken der Natur beherrschen. Ein Anderer leitet die Entstehung der Welt und der Arten des Lebendigen aus naturgemäßer Entwicklung ab und hat damit ein beträchtliches Stück schöpferischer Weisheit beseitigt. Ein Viertes redet vom Zufall und vom Spiel der Atome. Gegenüber allen diesen Ausflüchten gibt es nur ein Mittel: die wissenschaftliche Widerlegung durch die

Gottesbeweise. Man kann sich freilich auch gegen diese Argumente verschließen, aber nicht, ohne sich mit der Wissenschaft selbst zu verfeinden. Endlich haben einige Gottesbeweise noch deshalb eine besondere Bedeutung, weil sie auf eigentümliche Gründe gestützt sind, die mit dem Inhalte des natürlichen Bewußtseins nicht zusammenfallen, wie etwa in gewisser Beziehung das Argument aus der Bewegung und schlechthin das aus den Stufen der Vollkommenheit. Solche Beweise sind geeignet, eine eigene Gewißheit vom Dasein Gottes zu erzeugen und so diejenige, die wir schon sonst haben, zu verstärken.

Es ist aber nicht allein der unmittelbar apologetische Zweck, Gottes Dasein zu zeigen, dem unsere Schrift gewidmet ist. Wir verfolgen mit derselben auch die weitere Absicht, einen Beitrag zur Würdigung der alten Philosophie zu liefern, auf die Wichtigkeit und den Nutzen ihres Studiums neuerdings aufmerksam zu machen und dieses Studium nach dem Teile des Stoffes, den wir hier bearbeiten, zu erleichtern. Die philosophischen Bestrebungen müssen sich in den Bahnen der Vorzeit halten, die Erörterungen an das Vorhandene anknüpfen, sonst fehlt der feste Boden und die Bürgschaft des Erfolges. Nur diejenige Philosophie hat das Merkmal der Wahrheit, die die Probe der Zeit bestanden hat. Das gilt aber in vollkommener Weise, natürlich mit entsprechender Beschränkung auf den Hauptinhalt und die Methode und unbeschadet des notwendigen wissenschaftlichen Fortschrittes, von der Spekulation des Aristoteles und des hl. Thomas von Aquin, jener beiden großen Denker, die in der vorchristlichen und christlichen Zeit als Meister des Wissens gegolten haben, und von denen der eine das Werk des andern unter Benutzung der christlichen Erkenntnisschätze fortgesetzt hat.

Was Thomas von Aquin betrifft, so ist in den letzten Jahrzehnten manches im Sinne der Rückkehr zu ihm geschehen; das Oberhaupt der Kirche hat zur Empfehlung der Philosophie des Aquinaten seine Stimme erhoben; aber sehr vieles bleibt noch zu tun übrig. Bei uns im katholischen Deutschland nehmen die philosophischen und apologetischen Bestrebungen auf Thomas noch lange nicht allgemein genug

die gebührende Rücksicht. Das trifft besonders auch einige von den begabtesten Apologeten und tüchtigsten Philosophen, die in der letzten Zeit schriftstellerisch aufgetreten sind und noch auftreten. Es ist wohl richtig, daß man in Verteidigung der Wahrheit die neuen Angriffe eingehend zu berücksichtigen hat; aber man bleibe dabei auf dem alten Fundament, und halte sich an die alte Methode. Will man die Methode je nach dem Stande des Gegners und der Richtung der Zeit anders einrichten, so kommen wir an kein Ende. Die Hauptsache auch bei Widerlegung des Irrtums ist und bleibt die Feststellung der Wahrheit, und die ist immer dieselbe und hat sich stets von denen finden lassen, die sie suchen; denn sie ist das unveräußerliche Erbgut der Menschheit. Darum ist auch wohl anzunehmen, daß die kirchlichen Philosophen der Vorzeit im großen und ganzen das Richtige getroffen haben, besonders da sie bei dem Zusammenhange der Philosophie mit der heiligen Wissenschaft des Glaubens ein Unrecht hatten auf eine besondere Erleuchtung von oben.

Indem wir übrigens gerade die Gottesbeweise aus der Philosophie des hl. Thomas zur Erörterung ausheben, glauben wir dem Studium dieses heiligen Lehrers in besonderer Weise Vorschub zu leisten: diese Beweise begegnen den studierenden Jünglingen so ziemlich gleich an der Schwelle, sie stehen am Anfange derjenigen beiden Werke von Thomas, die vorwiegend in den Händen der Studierenden sind, der *summa theologica* und der *summa contra gentiles*; sie ziehen naturgemäß die Aufmerksamkeit des jugendlichen Geistes auf sich, sie hemmen aber auch gleich durch ihr Schwierigkeit den kaum angetretenen Gang und schrecken von der weitem Beschäftigung mit dem Aquinaten ab, wofern sie nicht sorgfältig erklärt werden. Wir erinnern uns aus der Zeit unserer akademischen Studien, daß wir uns wegen des schwierigen Beweises aus den Stufen der Dinge an einen unserer Lehrer, der freilich nicht Philosophie tradirte, um Aufschluß wandten und die unbefriedigende Antwort erhielten, es sei kein Beweis, außer insofern er auf den Beweis aus der Ursächlichkeit oder aus dem Möglichen und Notwendigen zurückgeführt werde. Es muß also die Erläuterung dieser Beweise als eine sehr wichtige Aufgabe bezeichnet werden. Wir wissen wohl,

daß schon Andere sich derselben unterzogen haben. Aber neben ihren Arbeiten hat die vorliegende immer noch Platz.

Um aber wieder auf die Philosophie des Aquinaten zu kommen, so fußt dieselbe derart auf Aristoteles, daß eine gründliche Behandlung nicht umhin kann, bis auf diesen selbst zurückzugehen. Es bestehen auch in kirchlichen Kreisen oder besser in den Kreisen der Kirche ergebenden Gelehrten noch immer vielfach Vorurteile gegen den heidnischen Philosophen; man fürchtet, es schade dem Ansehen der mittelalterlichen kirchlichen Wissenschaft, insbesondere dem Ansehen des hl. Thomas, wenn man ihre Abhängigkeit von Aristoteles gar so stark betone; aber diese Abhängigkeit ist eine Tatsache. Die Schrift des verstorbenen Professors *Schneid* „Aristoteles in der Scholastik“ stellt die Sache verkehrt dar. Wer einigermaßen durch eigenes Studium das wahre Verhältnis zwischen Thomas und Aristoteles kennt, der staunt über die in derselben vorgetragene Unrichtigkeiten. Um Thomas zu erheben, werden Aristoteles die krassesten Irrtümer oder doch Unklarheiten in den wichtigsten Fragen zur Last gelegt, wo dann der große Scholastiker durch Berichtigung und Klarstellung seine Überlegenheit bekundet haben soll. Man staunt aber nicht minder darüber, daß dem Ansehen des englischen Lehrers damit ein Dienst geschehen soll: denn dieser selbst will fast immer die gerühmte richtige Lehre, die er vertritt, bei Aristoteles gefunden haben. Der treffliche *Kleutgen* ist in seiner epochemachenden „Philosophie der Vorzeit“ Aristoteles im ganzen mehr gerecht geworden, aber auch seine Auffassung leidet einigermaßen unter dem Einflusse der ungünstigen Urteile Anderer, auf die er sich zu viel verlassen hat; an ein rechtes selbstständiges Studium des Aristoteles scheint er nicht herangetreten zu sein. Den letzteren Eindruck erwecken in verstärktem Maße da, wo sie Aristoteles citieren, auch andere Schriftsteller, deren Leistungen den seinigen in etwa nahe kommen. Wir unsererits halten den engeren Anschluß an Aristoteles für eine sehr dringende Forderung und glauben damit auch bezüglich der Gegenwart im Geiste des hl. Thomas selbst zu urteilen. Wer die Reihe von Folianten betrachtet, die dieser Kirchenlehrer zur Erklärung des Aristoteles geschrieben hat, der muß

sich schon hieraus allein überzeugen, welchen Wert er auf die Schriften des Philosophen legte, ganz abgesehen von der weitgehenden Anwendung, die er in seinen selbständigen Schriften von seiner Lehre macht. Indem wir uns also die Erklärung des Aristoteles anliegen lassen, folgen wir den Wegen des englischen Lehrers. Wir sind auch überzeugt, daß die Ergebnisse unserer Anstrengungen zuletzt seiner Sache zu gut kommen.

Wir haben aber noch einen besonderen Grund, auf das Studium der aristotelischen Philosophie so großes Gewicht zu legen: sie bietet bei der gegenwärtigen Zerfahrenheit der Geister einen gemeinsamen Boden der Verständigung. Die Philosophie der katholischen Vorzeit hat man im protestantischen Deutschland zugleich mit dem alten Glauben verlassen. Wie Sch Reid im Vorwort der angeführten Schrift richtig bemerkt, hätte sich der Protestantismus und der ihm verwandte Humanismus in der Strömung der alten Wissenschaft unmöglich behaupten können. Die Anerkennung der mittelalterlichen Wissenschaft wäre eine Verurteilung der eignen Existenz gewesen. Darum suchte man sich neue Wege.

Nachdem aber alles ohne Erfolg gewesen, ist das Bedürfnis einer Anknüpfung an die Vergangenheit wieder stärker erwacht, und dieses Bedürfnis äußert sich auch in einem lebhaften Interesse für Aristoteles. Jedenfalls ist er der Mann, dessen Namen überall in Achtung steht. Man wird zwar, wie wir selbst schon erfahren haben, bei dem Bestreben, die scholastische Deutung des Aristoteles zu rechtfertigen, seitens der rationalistischen Gelehrten auf eine Gegnerschaft stoßen, die nicht immer von Leidenschaft frei ist. Aber das darf nicht entmutigen, nur muß es eine Mahnung sein, desto strenger wissenschaftlich zu verfahren, damit dem Widersacher keine Blöße geboten wird. Das gilt besonders von den Anforderungen der philologischen Genauigkeit in der Behandlung der alten Texte. St. Thomas ist hier naturgemäß, weil er den Aristoteles nach lateinischen Uebersetzungen commentierte, nicht schlecht hin zuverlässig. Wir selbst haben in fortgesetzter Beschäftigung mit dem griechischen Aristoteles gefunden, daß wir in unserer ersten Schrift über den Stagiriten: „Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt

und zum Menschen“ (Berlin, Mayer u. Müller, 1892), einige Texte nicht glücklich behandelt haben. Freilich haben wir uns auch zu unserer hohen Befriedigung überzeugt, daß wir, dank dem engen Anschluß an Thomas, in der Auffassung der Lehre nichts zu ändern hatten. Bezüglich der Lehre von dem Ursprung der Welt, wo wir dem Stagiriten nicht so viel zugetraut hatten, wie St. Thomas tut, der ihm die Erkenntnis der Schöpfung zuschreibt, können wir nachträglich nur sagen, daß wir die kreationistische Auffassung immer mehr in seinem System begründet finden.

Um nun noch ein Wort über den Charakter der zu erörternden Gottesbeweise im allgemeinen zu sagen, so versteht es sich wohl von selbst, daß dieselben nicht den Anspruch erheben, das Dasein Gottes a priori zu beweisen. Wenn freilich bei irgend einem Wesen ein solcher Beweis der Existenz möglich wäre, so müßte es bei Gott, als dem einzigen Wesen, das kraft seiner Natur existiert, so sein. Indessen müßten wir bei einer solchen Beweisführung das Wesen Gottes als etwas Gegebenes voraussetzen, was mit der Absicht, es erst als existierend zu erweisen, stritte. So lange nichts weiter gegeben ist als ein Begriff, der als solcher das Dasein einschließt, wie etwa der Begriff des Dreiecks die Gleichheit der Winkel mit zweien Rechten, so lange sind wir der wirklichen Existenz eines dem Begriff entsprechenden Wesens keineswegs sicher, sowie auch der angebeutete geometrische Satz uns nicht sicher macht, daß in einer Figur die Summe ihrer Winkel zwei Rechte beträgt. Es müßte eben ausgemacht sein, daß die Figur ein ebenes Dreieck ist, und so müßte es auch ausgemacht sein, daß der Begriff des aus sich existierenden Wesens objective Realität hat. Es wird sich also nur um einen Beweis Gottes a posteriori handeln können. Aus den Werken Gottes wird auf sein Dasein und seine Vollkommenheiten geschlossen. Darum dürfen aber diese Beweise nicht als indirecte Beweise angesehen werden; sie sind direkte Beweise. Die Bewegung als Übergang von der Ruhe zur vollendeten Tätigkeit fordert zu ihrer Erklärung ein Prinzip, das nicht erst tätig wird, sondern von Natur aus tätig ist. Die vergänglichen und zufälligen Dinge weisen nach dem Kausalitätsgesetz auf den Ewigen und aus

sich Seienden hin. Die beschränkte Vollkommenheit der Welt kann nur durch einen Erweis der absoluten Vollkommenheit Dasein haben, und die Zweckmäßigkeit ihrer Einrichtung beweist, daß jene schlechthinnige Vollkommenheit auch die Weisheit einschließt. Alle diese Erwägungen erhalten ihre Gültigkeit nicht erst durch den Hinweis auf irgend einen zweifellosen Satz, mit dem die Annahme des Gegenteils in Zwiespalt gerieth, wie es das Wesen der indirekten Beweise ist; sie führen unmittelbar von Wahrheit zu Wahrheit.

Was die Einrichtung des vorliegenden Buches betrifft, so haben wir die Entwicklung der alten Gottesbeweise zunächst an den Text von Thomas angeschlossen, und auch in die Erörterungen des Aristoteles lassen wir uns durch Thomas einführen. Dies geschieht darum, weil die Beweise bei ihm streng systematisch mit der einzigen Rücksicht auf den Erweis des göttlichen Daseins gefaßt und eigens an einem Ort zusammengestellt sind.

Nachdem wir die einzelnen Gottesbeweise der Reihe nach erörtert haben, werden wir zum Schluß einige von den gewöhnlichen Bedenken gegen sie, soweit sie nicht durch die erbrachten Beweise selbst schon widerlegt sind, noch eigens kurz erörtern, besonders die Kritik von Kant und die Beurteilung, die sie von Trendelenburg erfahren haben. Bei dieser Gelegenheit wollen wir auch zusehen, wie weit die verschiedenen Argumente im Grunde nur ein einziges, und wie weit sie besondere Argumente für sich sind.

Erstes Hauptstück.

Der erste Gottesbeweis, aus der Bewegung, nach der theologischen Summa.

Thomas von Aquin gibt fünf Beweise für das Dasein Gottes an und legt dieselben in der theologischen Summa kurz und übersichtlich vor.¹⁾ In der summa contra gentiles entwickelt er den ersten derselben, den Gottesbeweis des Aristoteles, weitläufig im 13. Kapitel des 1. Buches, die andern deutet er an derselben Stelle nur kurz an, den dritten übergeht er dortselbst ganz, doch findet man über diese das Nähere an andern Stellen des genannten Werkes.²⁾ Wir gehen in unserer Erörterung zunächst von dem Text der theologischen Summa aus und beobachten dieses Verfahren auch bei dem ersten Gottesbeweise.

Zuerst setzen wir den Wortlaut in deutscher Übersetzung her. Nachdem St. Thomas die allgemeine Bemerkung vorausgeschickt hat, daß Gottes Dasein auf einem fünffachen Wege bewiesen werden kann, schreibt er, wie folgt:

„Der erste und klarere Weg ist derjenige, der von Seiten der Bewegung hergenommen wird. Es ist gewiß und steht durch die sinnliche Wahrnehmung fest, daß einiges in dieser Welt bewegt wird. Alles aber, was bewegt wird, wird durch ein anderes bewegt. Denn es wird nichts bewegt, außer inwiefern es sich in der Möglichkeit zu demjenigen befindet, wozu es hinbewegt wird; dagegen bewegt etwas insofern, als es in Wirklichkeit ist. Denn bewegen heißt nichts anderes, als etwas von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen. Es kann aber

¹⁾ p. I, q. 2, a. 3.

²⁾ L. I, c. 15, n. 4. c. 28, n. 5. c. 42, n. 6. lib. II, c. 15 per totum.

nichts von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt werden, außer durch etwas, was in Wirklichkeit ist, wie etwa das wirklich Warme, z. B. das Feuer, bewirkt, daß das Holz, welches der Möglichkeit nach warm ist, der Wirklichkeit nach warm ist, und daselbe eben dadurch bewegt und verändert. Es ist aber nicht möglich, daß eins und daselbe zugleich in derselben Beziehung in Wirklichkeit und der Möglichkeit nach sei, sondern das kann nur in verschiedenen Beziehungen der Fall sein. Was schon wirklich warm ist, kann nicht zugleich dem bloßen Vermögen nach warm sein, ist vielmehr gleichzeitig dem Vermögen nach kalt. Es ist also unmöglich, daß etwas als daselbe und in derselben Bewegung ein Bewegendes und ein Bewegtes sei, oder daß es sich selbst bewege. Mithin muß notwendig alles, was bewegt wird, durch ein anderes bewegt werden.“

„Wenn nun dasjenige, wodurch es bewegt wird, ebenfalls bewegt wird, so muß daselbe eben auch durch ein anderes bewegt werden, und dieses wieder durch anderes. Man kann hier aber nicht in's Unendliche fortschreiten. Denn auf diese Weise würde es kein erstes Bewegendes und folgerichtig auch kein anderes Bewegendes geben. Denn die zweiten bewegenden Ursachen bewegen nur dadurch, daß sie von dem ersten Bewegenden bewegt sind, wie der Stoß nur dadurch bewegt, daß er von der Hand bewegt ist.“

„Mithin ist es notwendig, daß man an ein erstes Bewegendes kommt, welches in keiner Beziehung bewegt wird, und darunter wird von jedermann Gott verstanden!“

1) „Prima et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ac quod movetur: movet autem aliquid, secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem possibile est quod idem sit simul in actu et in potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in

Die vorstehende Beweisführung hängt, wie man leicht sieht, von folgenden drei Sätzen ab: 1. jedes Bewegte wird durch ein anderes bewegt, 2. man kann in der Reihe der bewegten Dinge nicht in's Unendliche gehen, sondern muß an ein Erstes kommen, das bloß bewegt, 3. dieses unbewegte Bewegende ist Gott. Demnach wird es unsere Aufgabe sein, die Richtigkeit dieser drei Sätze der Reihe nach zu prüfen, um über die Triftigkeit des Beweises, zu welchem sie verwandt werden, ein Urteil fällen zu können. Vorher aber müssen wir noch erklären, in welchem Sinne das Wort Bewegung in unserm Texte gebraucht wird. Denn daß daselbe nicht ausschließlich in dem vulgären Sinne der örtlichen Bewegung angewandt wird, erkennt man schon an dem gebrauchten Beispiele vom Erwärmen, womit ein Fall von Bewegung angegeben sein soll. Wir müssen aber den Begriff der Bewegung um so sorgfältiger zu bestimmen suchen, da um ihn sich nicht bloß die ganze vorliegende Beweisführung dreht, sondern er auch das Subjekt zum Schlusssatz hergibt. Denn eben das Dasein eines unbewegten Bewegers ist das Ziel der Beweisführung.

Um den gedachten Begriff zu entwickeln, müssen wir uns an Aristoteles wenden, der uns darüber den nötigen Aufschluß gibt, und dem auch der Aquinate in der Anwendung des Begriffes folgt.

Die Bewegung, κίνησις, ist dem Aristoteles ein Vorgang, der im strengen und eigentlichen Sinne nur der Natur angehört, mithin der körperlichen Welt. Sie umfaßt drei Arten: 1. die örtliche Bewegung, πορὰ, 2. die qualitative Veränderung, ἀλλοίωσις, z. B. den Übergang von Wärme zu Kälte, 3. die quantitative Veränderung, die Zunahme und Ab-

potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod idem et eodem motu aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Oportet ergo omne quod movetur, ab alio moveri. Si ergo illud a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum; quia sic non esset aliquod primum movens et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente; sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod in nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.“ S. theol. l. c.

nahme, ἀξίσις καὶ φθίσις, wie sie im eigentlichen Sinne bei den Pflanzen und Tieren vorkommt.¹⁾ Der gemeinsame Begriff, unter dem jene drei Naturvorgänge gedacht werden können, wäre etwa der des stetigen, fortschreitenden Überganges von dem Vermögen zur vollendeten Wirklichkeit, und nichts anderes will Aristoteles sagen, wenn er die Bewegung als die Wirklichkeit oder Entelechie des der Möglichkeit nach Seienden als solchen definiert, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἡ τοιοῦτον (sc. ἐστίν) ²⁾

Die abstrakte Fassung dieser aristotelischen Definition mit ihren so allgemeinen und einfachen Begriffen erklärt sich aus der Einfachheit und Ursprünglichkeit der Bewegung selbst, die sich nicht auf noch einfachere Vorgänge zurückführen läßt. Jene vorher angewandte Bestimmung der Bewegung als Übergang vom Vermögen zur Wirklichkeit oder von der Potenz zum Akt leidet an dem Fehler, daß das Wort Übergang den Begriff der Bewegung schon voraussetzt.³⁾ Es kann also diese Weise der Bestimmung nur als Beschreibung gelten. Der Zusatz in der Definition: ἡ τοιοῦτον als solchen, das heißt, insofern es ein solches, nämlich ein Mögliches ist, rechtfertigt sich nach des Aristoteles eigener Erklärung ⁴⁾ damit, daß das Mögliche gleichzeitig ein Wirkliches ist, und von dieser Wirklichkeit, die schon besteht, diejenige, die durch die Bewegung erreicht wird und in der Bewegung liegt, unterschieden werden soll. Das Erz, welches erst der Möglichkeit nach eine Bildsäule ist, ist bereits unabhängig von der Bewegung der Wirklichkeit nach Erz. Diese Wirklichkeit des Möglichen ist also nicht die Bewegung, sondern jene, die dadurch entsteht und damit schon gegeben ist, daß das Mögliche aufhört, ein bloß Mögliches, und anfängt, ein Wirkliches zu sein. Es ist also tatsächlich eine besondere Art der Verwirklichung gemeint. Trotzdem scheint es, wie wir im Vorübergehen bemerken wollen, nicht ganz richtig, wenn man, wie z. B. Prantl in seiner Übersetzung der Physik tut,⁵⁾

1) Physik V, 2. 226 a Zeile 24 f., 3. 26 f., 3. 29 ff., 3. 32 f.
 2) Ph. III, 1. 201 a 10 f.
 3) Vgl. Thomas, Komm. zur Physik, 3. Buch, 2. Lect.
 4) Ph. III, 1. 201 a 29 ff.
 5) A. a. O. S. 105.

in der Definition das Wort Entelechie mit Verwirklichung wiedergibt. Das verwehrt sich durch den Zusatz: als solchen. Derselbe würde überflüssig sein bei Anwendung der Worte: die Verwirklichung des Möglichen. Eine andere Verwirklichung als die des Möglichen ist undenkbar, dagegen von der Wirklichkeit des Möglichen kann man in doppeltem Sinne reden. Ebenso ist der Ausdruck Verwirklichung aus dem Grunde unzulässig, weil Aristoteles die Bewegung eine unvollendete Entelechie nennt;¹⁾ sie ist aber keine unvollendete Verwirklichung, sondern eine unvollendete Wirklichkeit, weil sie nämlich nur so lange anhält und vorhanden ist, als das Ziel und Ende der Bewegung, ihr τέλος, nicht erreicht ist.

Ferner sei bemerkt, daß Aristoteles die Bewegung unter den allgemeinen Begriff der Veränderung, μεταβολή, faßt, sie aber von andern Arten der Veränderung, dem Entstehen und Vergehen der Naturwesen, γένεσις καὶ φθορά, scharf unterschieden haben will. Die Bewegung erfordert nämlich ihrem Begriffe nach, daß das Bewegte vom Anfang bis zum Ende im Dasein beharre. „Es ist unmöglich,“ bemerkt Aristoteles, „daß das Nichtseiende bewegt werde. Wenn aber das, so ist es auch unmöglich, daß das Werden eine Bewegung sei. Denn das nur wird, was nicht ist.“²⁾

Wir haben nun noch einen wichtigen Punkt kurz zu berühren. Wir sagten vorhin, daß die Bewegung im eigentlichen Sinne bei Aristoteles ausschließlich die physikalische sei: die successive, nicht momentane Bewegung der Körper. Von dieser gilt, was er noch weiter zur Bestimmung der Bewegung sagt, sie nehme Zeit in Anspruch,³⁾ sie sei ein Mittelglied zwischen Potenz und Akt.⁴⁾ Sie ist es auch, nach der er das Wesen der Zeit bestimmt, indem er sie als die Zahl der Be-

1) „Die Bewegung ist die noch unvollendete Wirklichkeit ἐντελέχεια ἀτελής des Bewegten. Hingegen das Bewegende ist schon in der Wirklichkeit“, Phys. VIII, 5. 257 b 8 f. Vgl. ebenda III, 2. 201 b 31 f.: „Die Bewegung scheint eine Energie zu sein, aber eine unvollendete.“

2) Ph. V, 1. 225 a 25 ff.

3) A. a. O. VI, 3. 234 b 8.

4) A. a. O. III, 2. 201 b 27 ff.

wegung definiert.¹⁾ Nun aber bedient sich sowohl er als auch Thomas, besonders in der Entwicklung des Gottesbeweises, des Wortes Bewegung auch in Bezug auf die geistigen Wesen: auch die Einwirkung des Wahren und Guten auf den erkennenden Geist ist bei dem einen und bei dem andern Bewegung. So sagt Aristoteles in der Metaphysik, daß die Gottheit als Gegenstand des Denkens und Wollens bewege,²⁾ und Thomas wendet, wie wir noch sehen werden, gerade in dem vorliegenden Gottesbeweis das Wort bewegen in diesem angegebenen weitern Sinne an. Diese Ausdehnung des Begriffes steht mit der Definition des Aristoteles in keinem Widerspruch: auch wenn im Geiste die Gedanken wechseln, ist dies ein Übergang von dem Vermögen zur Wirklichkeit, nämlich zur Wirklichkeit des betreffenden Gedankens, nur fehlt innerhalb des Überganges das successive Moment, wie es sich nach Aristoteles bei der physikalischen Bewegung immer findet.³⁾

Nachdem wir somit das Nötige zur Verdeutlichung des Begriffes der Bewegung beigebracht haben, wenden wir uns zu dem Satze, daß jede Bewegung eines Dinges auf ein anderes als wirkendes Prinzip zurückgeht, oder einfacher, daß jedes Bewegte durch ein anderes bewegt wird, und fragen, wie es um die Begründung dieses Satzes bei St. Thomas bestellt sei. Wir können von vornherein nicht erwarten, daß dieselbe bei ihm in's einzelne gehe. Was der heilige Lehrer bietet, ist nur eine Andeutung des Weges, den die Beweisführung zu verfolgen hat. Das ist ja die Eigenart des Werkes, aus dem wir den Beweis entnehmen: es faßt den Lehrstoff in Kürze zusammen, wie schon durch den Titel *summa* zu verstehen gegeben wird. Es wird darum im vorliegenden

¹⁾ A. a. O. IV, 11. 219 b 2. — ²⁾ A. a. O. XII, 7. 1072 a 62 f.

³⁾ Was die Anwendung des Wortes Bewegung in philosophischen Sinne betrifft, wonach die Bewegung die angegebenen drei Arten der materiellen Veränderung umfaßt, so führt sich dieser Sprachgebrauch wohl nicht auf Aristoteles zurück, sondern scheint ältern Ursprungs zu sein. Man vergleiche Physik VIII, 9. 266 a 1 ff.: „Eigentlich sagen wir (das heißt nach dem Zusammenhange: man) nur von dem örtlich Bewegten, daß es sich bewegt. Ruht aber etwas an seiner Stelle und nimmt etwa zu oder ab oder verändert sich qualitativ, so sagen wir, es bewege sich in der und der Weise, nicht aber einfach, es bewege sich.“

Falle unsere Aufgabe sein, den von Thomas in den äußersten Umrissen angegebenen Beweis selbständig in's einzelne zu verfolgen, damit wir über seine Tragkraft ein sicheres Urtheil gewinnen.

In dem vorliegenden Text bei Thomas ruht die Begründung auf zwei Sätzen, die wir in umgekehrter Folge hersetzen: erstens, nichts kann zugleich aktuell und potentiell oder wirklich und möglich sein, zweitens, das Bewegte ist potentiell, das Bewegende ist aktuell. Der erste Satz wird offenbar in dem Sinne einzuräumen sein, daß, wie auch der Text hat, nichts in derselben Beziehung aktuell und potentiell sein kann. Es müßte ja eine und dieselbe Bestimmung zugleich haben und nicht haben, also etwa zugleich warm und nicht warm sein. Es kommt also alles darauf an, ob der zweite Satz: das Bewegte ist potentiell, das Bewegende aktuell, bei dem sich selbst Bewegenden immer in dem Sinne wahr ist, daß es als Bewegendes in derselben Beziehung aktuell sein müßte, in welcher es als Bewegtes potentiell ist. Denn dann ergibt sich allerdings, daß ein schlechtthin sich selbst Bewegendes unmöglich ist. Sehen wir also zu, wie es sich hiermit verhält.

Zunächst ist zweifellos, daß jede Bewegung als passiver Vorgang eine aktive Ursache erfordert. Diese Ursache muß wie jede andere, nach dem Satze vom zureichenden Grunde, die Wirkung, die sie hervorbringt, schon in gewissem Sinne in sich enthalten. Nun braucht aber die Wirkung nicht immer in der Weise in dem Tätigen zu sein, wie sie in dem Leidenden ist: es ist, wie die Schule redet, nicht notwendig, daß sie in dem Tätigen als *actus formalis* sei, sie kann vielmehr auch als *actus virtualis* in ihm sein, als das bloße Vermögen oder die Kraft zur Hervorbringung der Wirkung. Wenn das Warme warm macht, so ist freilich in der Ursache dieselbe Art der Wirklichkeit wie in der Wirkung; wenn aber etwa, wie die alte Physik annahm, die Sonne selbst nicht warm ist, sondern nur anderes, die Luft und die Erde, durch ihre Einwirkung warm macht, so hätten wir in der Ursache eine andere Art der Wirklichkeit. Wo nun die Wirkung mit dem Wirkenden gleichartig ist, da kann offenbar nichts die betreffende Wirkung in sich selbst hervorbringen. Das Warme

kann sich nicht warm machen, weil es schon warm ist. Wo dagegen die Wirkung ungleichartig ist, da ist sie ihrer Besonderheit nach nicht in dem Wirkenden, und es wäre demnach in demselben noch Raum für sie. Es begleitet dann die *potentia formalis* den *actus virtualis*. Es muß also gezeigt werden, daß ein sich selbst Bewegendes die Wirkung der Bewegung immer in dem Sinne schon aufweisen müßte, in welchem es sie erst hervorbringen soll. Dann ist gezeigt, daß nichts schlechthin oder an und für sich selbst bewegen kann, vielmehr jedes Bewegte durch ein anderes bewegt werden muß.

Dieser Nachweis läßt sich nun in der That erbringen. Das sich selbst Bewegende müßte nämlich darum den Erfolg der Bewegung schon im voraus formell in sich haben, weil angenommen wird, daß es rein aus sich ohne fremden Einfluß die Bewegung bewirkt. Wenn es nämlich nicht ganz unabhängig bewegt, so ist eben ein anderes die weitere Ursache, und wir haben die Bestätigung des *Sages*, den wir behaupten. Wenn es aber rein aus sich bewegt, so muß es in jeder angenommenen Zeit schon in den Terminus übergegangen sein, dem die Bewegung zustrebt. Denn es ist nicht abzusehen, warum es jetzt erst diesen Übergang vollziehen sollte, wenn dessen unmittelbare Vorbedingungen schon vorher gegeben waren. Um dies besser einzusehen, wollen wir die einzelnen Arten der Bewegung oder Veränderung in Betracht nehmen.

Was die qualitative Veränderung betrifft, so ist hier das Wirkende entweder von vornherein der Wirkung gleichartig oder nicht. Im erstern Falle haben wir das Gesuchte, im andern müßte das Wirkende unmittelbar und immer aus sich in die betreffende Wirklichkeit übergehen. Denn einerseits soll dieser Übergang von ihm allein abhängen, andererseits wirken die physikalischen Agentien immer so viel, als sie vermögen.

Bei der quantitativen Veränderung handelt es sich entweder um eine bloße Veränderung des Volumens oder um wirkliches substantiales Wachstum. Die erstere hinwieder erfolgt entweder unter qualitativer Veränderung, oder nicht. Wenn ja, so gilt von ihr das eben von der qualitativen Ver-

änderung Gesagte; wenn nicht, so läßt sich der dort benutzte Gedanke in der Art wenden, daß man sagt, die Zunahme aus der allgemeinen Anlage des Zunehmenden heraus könne nicht erst erfolgen, sondern müsse immer schon erfolgt sein. Handelt es sich aber um substantiales Wachstum, so ist dazu in dem Wachsenden kein Vermögen vorhanden, das sich selbst genügt. Es ist immer eine fremde Substanz, die Nahrung, als Wirkendes erforderlich. Somit kommen wir auch bei der quantitativen Veränderung auf das nämliche Ergebnis, wie bei der qualitativen, und es bleibt nur noch die Raumveränderung zu untersuchen.

Hier ist ohne weiteres so viel klar, daß es einen Anfang der Bewegung, eine auf die Ruhe folgende Bewegung, in dem durch sich selbst Bewegten nicht geben kann. Es muß ursprünglich und immer bewegt sein, wieder darum, weil die volle Bedingung der Bewegung immer gegeben ist. Es fragt sich also nur noch, ob es kein ewig durch sich selbst in Bewegung Begriffenes, aus sich von der Potenz in den Aktus Übergehendes geben kann.

An dieser Stelle der Untersuchung entsteht eine Schwierigkeit, insofern als die Fortdauer der einmal vorhandenen Bewegung keine neue Wirklichkeit zu bringen scheint. Das Bewegte scheint einfach in seinem Zustande zu beharren, und dies trifft besonders nach der neuern Physik zu, welche für die fortdauernde Bewegung so wenig wie für die fortdauernde Ruhe eine besondere Ursache oder Kraft als Erfordernis annimmt, vielmehr jene gleich dieser auf das sogenannte Beharrungsvermögen als ausreichenden Grund zurückführt. Das Bewegte soll, nachdem es einmal den Anstoß erhalten, der Einwirkung desselben gleichsam willenlos hingegeben sein und bleiben, bis eine andere Kraft, die der Energie des Anstoßes gleichkommt, es zum Stillstand bringt. Wir könnten also der Schwierigkeit, die uns hier begegnet, die folgende Fassung geben. Fordert man mit Aristoteles und der alten Physik für die fortdauernde Bewegung eine fortdauernde Kraftereinwirkung, so könnte diese letztere, sollte man meinen, gar wohl bei einem sich selbst Bewegenden stattfinden. Denn wenn es ursprünglich bewegt, so braucht es nur in dieser Tätigkeit oder Wirklichkeit, um mit Aristoteles

zu reden, zu beharren. Läßt man dagegen mit der neuern Naturwissenschaft eine einmalige Einwirkung auf das Bewegte genügen, so ist diese eben die vollendete Wirklichkeit, und die fortdauernde Bewegung nur die Fortdauer dieser Wirklichkeit.

Die Lösung dieser Schwierigkeit knüpfen wir an die aufgestellte Alternative. Wenn die fortdauernde Bewegung keine fortgesetzte Kraftwirkung erfordert, so müssen sich die Körper gegen Ruhe und Bewegung und gegen jeden Ort gleichgültig verhalten, wie das auch in dem Gesetze von der Trägheit der Materie ausgesprochen liegt. Denn wenn dem nicht so wäre, müßte der Körper entweder nach dem Anstoß wieder zur Ruhe streben oder einen Bewegungstrieb betätigen. Im ersten Falle wäre Kraft nötig, um dieses Streben zu überwinden. Im andern Falle ginge der Trieb entweder in anderer Richtung als die ursprüngliche Bewegung, und dann gälte dasselbe wie vorhin, da ja dieselbe Bewegung fort dauern soll und demnach auch ihre Richtung dieselbe bleibt, oder es wäre die Richtung des Triebes und der ersten Bewegung eine und dieselbe, und dann bliebe der Körper nicht, wie vorausgesetzt, ohne weitere Einwirkung in Bewegung, sondern er folgte der Triebkraft. Wenn aber wirklich die Körper in Bezug auf Ruhe und Bewegung sich gleichgültig verhalten, so können sie nicht gleichsam von Haus aus in Bewegung sein. Sie haben nichts, was die Bewegung erheischte. Dieselbe muß ihnen also von außen angetan werden, und so haben wir keine Selbstbewegung, sondern Bewegung durch ein anderes.

Setzen wir nun den andern Fall, daß das ewig Bewegte durch einen ewig fortwirkenden innern Trieb bewegt würde, so geraten wir auch hier sofort auf Widersprüche. Einmal würde die unendliche Bewegung einen unendlich weit entfernten Zielpunkt erfordern, wenn sie geradlinig ist. Denn wie die Bewegung eine bestimmte Richtung haben muß, um wirklich zu sein, so auch ein bestimmtes Ziel. Nun aber gibt es nach den bessern Philosophen, Aristoteles und Thomas von Aquin, gar keine unendliche Entfernung. Aber auch, wenn es eine gäbe, kann es kein Streben in's Unendliche geben. Denn es wäre dann eine unendliche Strecke zu

durchlaufen, was selbstverständlich unmöglich ist. Also kann es auch kein Streben in's Unendliche geben, weil es eitel und unerfüllbar wäre und demnach in keiner Natur ein Bedürfnis danach liegen kann. Dementsprechend sagt auch Thomas: „es ist eine gemeinsame Eigenschaft aller Bewegung, daß nichts in's Unendliche bewegt wird. Denn nichts wird dahin bewegt, wohin es nicht gelangen kann, wie im sechsten Buche (der Physik) erklärt worden ist.“¹⁾ Aristoteles aber läßt sich a. a. O. vernehmen, wie folgt: „Keine Veränderung ist unendlich“²⁾ . . . „und was die örtliche Bewegung angeht . . . (so gilt das Folgende). Da dasjenige, was wegen innerer Unmöglichkeit nicht zerschnitten sein kann, *τηθηγαί*, auch nicht zerschnitten werden kann, *τέμνεσθαι*, und überhaupt, was nie verwirklicht sein kann, *γενέσθαι*, auch nicht verwirklicht werden kann, *γίνεσθαι*, so kann auch das, was sich nicht verändert haben kann, *μεταβάλλειν* (nach Codex K, Bekker hat drei Mal *μεταβάλλειν*, ihm folgt Prantl), sich unmöglich in das Betreffende verändern. Wenn nun das räumlich Bewegte sich in etwas hinein veränderte, müßte es auch die Möglichkeit haben, darein sich (einmal wirklich) verändert zu haben. Hiernach aber müßte dann die Bewegung nicht unendlich sein, noch durch eine unendliche Ausdehnung gehen. Denn es ist unmöglich, daß es dieselbe (je) durchschritten habe, *διελθεῖν*“³⁾. — Wenn aber nun das Ziel der gedachten Selbstbewegung nicht unendlich weit abliegt, so muß es längst erreicht worden sein, und der Zustand des etwa einmal aus sich Bewegtgewesenen wäre die Ruhe. Was den Fall betrifft, daß die Bewegung etwa keine geradlinige wäre, so müßte sie, um sowohl endlos als kontinuierlich oder einheitlich zu sein, im Kreise vor sich gehen, dann aber gibt es keinen Punkt der Bahn, den das Bewegte, nachdem es ihn erreicht hat, nicht wieder verläßt, so daß der Zielpunkt der Bewegung nicht auf dem Wege, sondern außerhalb des Weges liegen müßte, was ein Widerspruch ist.

Somit hat sich also auch bei der Veränderung des Ortes ergeben, daß sie überall, wo sie vorkommt, nicht von dem

¹⁾ Kommentar zur Physik, VIII. Buch, 4. Sect.

²⁾ 10. Cap. 241 a 26 ff.

³⁾ Ebenda b 2—11.

Veränderten selbst kommen kann. Denn wäre das der Fall, so müßte sie längst vollendet sein; und so ist denn nach dem früher Gesagten ganz ausnahmslos nachgewiesen, daß alles, was bewegt wird, durch ein anderes bewegt wird.

Aber nicht alles, was bewegt, kann in Kraft eines andern bewegen und somit selbst wieder bewegt sein, vielmehr muß man einmal an ein Bewegendes kommen, das selbst nicht mehr bewegt wird, oder mit andern Worten, mit der Zurückführung der bewegten Dinge auf andere, durch welche sie bewegt werden, kann man nicht in's Unendliche gehen. Das ist der zweite Mittelsatz in der Beweisführung des Aquinaten, dessen Richtigkeit nunmehr zur Verhandlung steht. Die Entscheidung ist hier nicht schwer. Thomas begründet den Satz eben so kurz als treffend mit den Worten: „Könnte man hier in's Unendliche fortschreiten, so gäbe es kein erstes Bewegendes und folgerichtig auch kein anderes Bewegendes. Denn die zweiten bewegenden Ursachen bewegen nur insofern, als sie von der ersten bewegt sind, wie der Stock nicht bewegt, außer insofern er von der Hand bewegt ist.“

St. Thomas stellt hier diejenigen bewegenden Faktoren, die selbst wieder bewegt sind, gleichsam als Instrumente hin, die nur durch die höhere, lenkende Hand zur Wirksamkeit gebracht werden, und auf diese Weise macht er es sofort einleuchtend, wie alle untergeordneten oder abhängigen Ursachen der Bewegung, mögen ihrer auch noch so viele sein, ohne eine höchste und selbständige Ursache keine Bewegung zu Stande bringen können. Dieser Beweis würde, wie wir gleich an dieser Stelle andeuten wollen, auch dann nicht seine Gültigkeit verlieren, wenn man etwa mit Aristoteles annähme, daß eine unendliche Reihe von Zeugungen möglich sei, wo man das Zeugende als Bewegendes, das Gezeugte als Bewegtes ansehen könnte. Denn wenn die Zeugung an sich als ein Akt aufgefaßt wird, der von höhern und allgemeineren Bedingungen abhängt und nicht von der Kraft des Zeugenden allein, so sind unzählige Zeugungen so wenig ohne die Mitwirkung dieser Bedingungen möglich als eine einzige. Darum kann auch Aristoteles selbst, ohne mit sich in Widerspruch zu geraten, den genannten Beweis für das

Dasein einer höchsten bewegenden Ursache führen, und in der That hat Thomas ihn von dem Stagiriten entlehnt.

Wir halten es für angebracht, die Fassung dieses Beweises, die uns bei Aristoteles begegnet, gleich hier vorzulegen und zu erklären. Denn einmal wird dadurch die Begründung bei Thomas vervollständigt oder doch noch von einer andern Seite veranschaulicht, und sodann wird auf diese Weise dem später folgenden, sehr weitläufigen Gottesbeweis des Aristoteles vorgearbeitet, was uns hernach zu einem leichtern Überblick über denselben dienlich sein kann. Um übrigens keine Unklarheit aufkommen zu lassen, bemerken wir, daß es sich nicht eigentlich um den Beweis für die Unmöglichkeit eines Fortschreitens in's Unendliche, wie immer man den Fortschritt verstehe, handelt, sondern um den Beweis für die Notwendigkeit einer höchsten bewegenden Ursache, die selbst keiner Bewegung von außen unterliegt. Wenn in dem Text des Aristoteles auch von jener Unmöglichkeit die Rede sein wird, so bildet dieselbe nur eine Ergänzung zu dem Nachweis einer ersten Ursache.

Der Anfang des aristotelischen Textes lautet: „Dies aber (daß nämlich etwas von etwas bewegt wird) kann in doppelter Weise sein: entweder nämlich bewegt das Bewegende nicht durch sich selbst (*δι' αὐτό*: in eigener Kraft), sondern durch ein anderes, durch welches das Bewegende bewegt wird (*ὁ κινεῖ τὸ κινουόν*), oder durch sich selbst, und zwar entweder als erstes nach dem letzten oder durch mehrere Mittelglieder (*διὰ πλείονων*), wie z. B. der Stock bewegt den Stein und wird von der Hand bewegt, die wieder von dem Menschen bewegt wird, dieser aber bewegt nicht mehr, insofern er von einem andern bewegt wird“¹⁾.

Diese Worte besagen, daß das Bewegende entweder nicht aus eigener Kraft bewegt, wo dann selbstverständlich zuletzt dennoch ein solches anzunehmen wäre, oder wohl aus eigener Kraft, wo es dann entweder unmittelbar oder mittelbar bewegt. So liegt bereits hier eine Andeutung des zweifachen Weges vor, auf welchem man zum ersten Bewegenden gelangt, und den Aristoteles im Folgenden einschlagen wird: entweder aufsteigend von den abhängigen bewegenden Ur-

¹⁾ Physik VIII, 5. Anfang.

sachen zu der unabhängigen, oder absteigend vom ersten Bewegenden zu den zweiten bewegenden Ursachen, die nur werkzeugliche oder Mittelursachen sind¹⁾.

Aristoteles fährt fort: „Von beiden nun sagen wir, daß es bewegt, vom letzten und vom ersten Bewegenden, mehr aber vom ersten; denn jenes bewegt das letzte, dieses aber nicht das erste, und ohne das erste wird das letzte nicht bewegen, wohl aber jenes ohne dieses, wie z. B. der Stock wird nicht bewegen, ohne daß der Mensch ihn bewegt (wohl aber der Mensch ohne den Stock)²⁾“.

Hier wird der Beweis, der sich in aufsteigender Linie bewegen soll, näher vorbereitet: ein höchstes Bewegendes ist unentbehrlich; denn das untergeordnete Bewegende bewegt nur in der Kraft von jenem, und das letztere könnte ohne das erstere bewegen, nicht aber umgekehrt.

Nun folgt der Beweis, daß es ein erstes Bewegendes geben muß, das nicht mehr durch ein anderes bewegt wird: „Wenn demnach alles Bewegte notwendig von etwas bewegt wird, und zwar entweder von etwas, was durch ein anderes bewegt wird, oder nicht, und ferner, falls die Bewegung von einem andern Bewegten kommt, es notwendig ein erstes Bewegendes geben muß, das nicht durch ein anderes bewegt wird, falls dagegen das Erste das Betreffende ist, ein Zweites nicht notwendig ist — denn in's Unendliche kann das, daß etwas bewegend ist und selbst wieder von einem andern bewegt wird, nicht gehen; denn unter unendlich vielen Dingen gibt es kein erstes —, wenn also nun einerseits alles Bewegte von etwas bewegt wird, andererseits das erste Bewegende (etwa) wohl bewegt wird, jedoch nicht durch ein anderes, so muß es notwendig durch sich selbst bewegt werden³⁾“.

Dieser Text scheint uns nach unsern vorausgeschickten Fingerzeigen und nach der Übersetzung, die wir geben, so

¹⁾ Prantl irrt in seiner Uebersetzung S. 405, indem er den ersten Teil des Dilemma's bei Aristoteles so wiedergibt: „Entweder bewegt das Bewegende nicht schon durch sich selbst, sondern durch ein anderes, welches eben von dem Bewegenden bewegt wird.“

²⁾ U. a. D. 256 a 8—13.

³⁾ Zeile 13—21.

klar, daß er keiner weitern Erläuterung bedarf. Zu bemerken ist nur, daß Aristoteles das erste Bewegende hier bewegt sein läßt, um sich einstweilen auf den Standpunkt seines Lehrers Plato zu stellen. Nach seiner wahren Meinung ist es in keiner Beziehung und in keinem Sinne bewegt.

Im Folgenden führt Aristoteles auf daselbe erste Bewegende, indem er die Ursachen in absteigender Richtung betrachtet: „Man kann diese nämliche Begründung aber auch noch in dieser Weise angehen. Jedes Bewegende bewegt etwas und durch etwas: nämlich entweder durch sich selbst oder durch ein anderes, wie z. B. der Mensch entweder selbst oder mit einem Stock, und z. B. der Wind hat entweder selbst etwas herabgeworfen oder der Stein, welchem er den Anstoß gab. Es ist aber unmöglich, daß das, womit etwas bewegt, diese Tätigkeit ausübe ohne den bewegenden Einfluß des durch sich selbst Bewegenden. Vielmehr wenn etwas durch sich selbst bewegt, braucht kein anderes zu sein, mittels dessen es bewegt. Geschieht dagegen die Bewegung durch fremde Vermittlung, so muß es etwas geben, was nicht mittels eines Beliebigen bewegt, sondern durch sich selbst, andernfalls ginge die Sache in's Unendliche fort. Wenn mithin Bewegtes bewegt, so muß das irgendwo Halt machen und darf nicht in's Endlose fortgehen. Denn wenn der Stock dadurch bewegt, daß er von der Hand bewegt wird, so ist es die Hand, die den Stock bewegt. Und wird auch diese durch ein anderes bewegt, so ist es wieder ein anderes, das diese bewegt, und wenn denn nun immer je ein anderes durch das Mittel bewegt, so muß es zuvor ein unmittelbar durch sich selbst Bewegendes geben. Wird dieses nun zwar bewegt, aber in der Art, daß kein anderes das Bewegende ist, so muß es sich selber bewegen. Und demnach wird auch gemäß dieser Begründung das Bewegte entweder gleich von vornherein durch das sich selbst Bewegende bewegt, oder die Sache kommt zuletzt bei einem solchen an¹⁾“.

Auch diese Stelle bedarf in der Übersetzung keiner weitern Erklärung. Über jeder werkzeuglichen Ursache, das ist der leitende Gedanke, muß eine Ursache stehen, die nicht Werkzeug ist, sondern aus sich wirkt und bewegt. Dagegen

¹⁾ U. a. D. Zeile a 21—b 3.

ist nicht notwendig, daß sie selbst durch ein Werkzeug oder Mittel wirkt. Sie kann auch unmittelbar wirken und muß das in Bezug auf das nächste Objekt ihrer Einwirkung.

Wir wenden uns nun wieder zu dem englischen Lehrer. Daß es ein erstes Bewegendes gibt, ist von ihm bewiesen, in dem Sinne, daß es ein Wesen oder auch ihrer mehrere geben muß, die nicht bewegt werden, und es ist nicht bloß dargetan, daß das erste Bewegende von keinem andern, sondern auch, daß es nicht durch sich selbst bewegt wird. Denn als Bewegtes müßte es durch ein anderes bewegt werden.

Es ist also jetzt nur noch das Dritte nachzuweisen, daß ein Wesen, welches bewegt, ohne irgendwie bewegt zu werden, dem Begriffe entspricht, den wir gemeinhin von Gott haben. Wenn das erwiesen ist, so hat sich bereits ein Zeugniß der Vernunft für das Dasein des göttlichen Wesens herausgestellt, das niemand verwerfen kann. Denn das Bisherige ruht auf durchaus fester Grundlage.

Aber freilich, es braucht wenig, um einzusehen, daß der fragliche Beweis nicht gar so einfach sein kann. Nach der Rede des Aquinaten zwar könnte es scheinen, als ob gar kein Beweis erforderlich wäre. Sagt er doch einfach, nachdem er ein unbewegtes Bewegendes nachgewiesen: unter einem solchen Wesen versteht ein jeder Gott, und hält mit dieser Bemerkung die Sache für erledigt. Es liegt aber am Tage, daß ein unbewegter Bewegter, wenn wir die Bewegung nur im physikalischen Sinne nehmen, nicht notwendig Gott ist. Um uns hiervon zu überzeugen, brauchen wir nur an die Geister oder Intelligenzen zu denken, die nach Aristoteles die Himmelsphären bewegen. Sie können nicht Subjekt der physikalischen Bewegung sein, weil sie keine körperlichen Wesen sind, wohl aber können sie dieselbe bewirken. Sie brauchen dazu nur den entsprechenden Willensentschluß zu fassen und auszuführen, und das wäre offenbar keine Bewegung in dem bisher zu Grunde gelegten Sinne. Wir müssen also hieraus die Bestätigung dessen entnehmen, was wir schon früher bemerkten, daß St. Thomas hier die Bewegung im weitern Sinne nimmt, wonach sie auch den Wechsel von Gedanken und Entschlüssen im Leben des Geistes umfaßt. Wenn er demnach von einem ersten unbewegten

Beweger redet, so will er von demselben auch jene geistige Bewegung ausschließen, und demnach müssen wir nun auch weiter annehmen, daß er diese Art Unbewegtheit im ersten Bewegter schon durch das Vorausgehende für bewiesen hält, mit andern Worten, daß der Beweis des *Sages*: *omne quod movetur, ab alio movetur*, für die geistige Bewegung mitgeteilt soll. Wir müssen deshalb nochmals zu diesem Beweise zurückkehren, um ihn auf seine Gültigkeit für den Geist zu prüfen.

Gehen wir zu diesem Ende von denjenigen Bewegungen aus, die wir an unserer Seele erfahren, und die teils sinnlicher, teils geistiger Natur sind. Für beide Gattungen läßt sich leicht erweisen, daß die Seele sie nicht rein aus sich hervorbringt, und daß sie ohne äußern Einfluß nicht entstehen können.

Was die sinnlichen Vorstellungen betrifft, seien es unmittelbare Wahrnehmungen oder Nachbildungen derselben in der Phantasie, so sind sie offenbar passive Vorgänge, die ein äußeres oder doch ein von dem Sinne verschiedenes Objekt als aktive Ursache erfordern, wenigstens in der Weise, daß sie ohne dessen Mitwirkung nicht zu Stande kommen. Man sieht und hört nichts ohne Farbe und Klang, und die Vorstellung der Letztern in der Einbildungskraft setzt voraus, daß sie vorher einmal in irgend einer Weise den äußern Sinnen erschienen sind. Daß auch die sinnlichen Streben oder Begierden dem Einfluß von außen unterliegen, versteht sich hiernach von selbst. Denn sie sind von den Vorstellungen abhängig: nach dem Unbekannten gibt es keine Begierde.

Nicht so ganz einfach, wie bei den Sinnen liegt die Sache bezüglich des Geistes. Wir haben hier keine geistigen oder unmittelbar intelligibeln Objekte aufzuweisen, die in gleicher Weise wie das Sinnenfällige auf den Sinn, so auf unsern Geist einwirken. Aber wir brauchen doch nur die Geistigkeit unserer Seele als feststehend vorauszusetzen, um einzusehen, daß es intelligible Objekte geben muß, die, in einer Weise wie immer, aber doch zuletzt als aktuell Intelligibles, auf den Geist einwirken und so die Begriffe, Urteile und Willensentschlüsse hervorrufen. Denn da die Vorstellungen

im Geiste wechseln, so können sie nicht rein aus ihm selbst fließen und mit seiner Natur gegeben sein. Sie könnten ja dann nicht erst entstehen, sondern müßten immer aktuell im Geiste sein, ähnlich wie im Bereich des Körperlichen das Warme sich nicht warm macht, sondern durch sich warm ist. Wenn wir nun auch mit der alten Philosophie annehmen, daß die Begriffe in uns durch unsern eigenen Geist, als sogenannten tätigen Verstand, intellectus agens, erzeugt werden, indem er sie in lebendiger Verbindung mit den sinnlichen Vorstellungen der Außendinge hervorbringt, so steht doch eben der tätige Verstand unter fremdem Einflusse. Er wirkt nicht immer, muß also durch ein anderes zum Wirken bestimmt werden. Auch wirkt er bald so, bald so, indem er in der Seele bald diesen, bald jenen Gedanken erzeugt, je nach Verschiedenheit der sinnlich wahrgenommenen Objekte, was wieder auf irgend welche Abhängigkeit hinweist. Mit-hin bestätigt sich auch hier der Satz: omne quod movetur, ab alio movetur. Derselbe rechtfertigt sich aber auch im Hinblick auf die Bewegungen in unserm Willen. Wenn unsere Willensentschlüsse wechseln, so kommt das daher, daß wir bald nach diesem, bald nach jenem wirklichen oder scheinbaren Gute verlangen und streben. Der Wille zeigt sich dabei abhängig und gezogen von einem Gut, das außer ihm ist. Denn wenn er es in sich hätte, so brauchte er es nicht mehr zu erstreben.

Es leuchtet aber ein, daß das Gesagte auf jeden Geist, auch abgesehen vom menschlichen, seine Anwendung findet, wenn es in ihm einen Wechsel von Gedanken und Entschlüssen gibt: er bewegt sich dann nicht rein aus sich, sondern unter fremdem Einflusse. Dieser Einfluß müßte, da das Körperliche auf den Geist nicht einwirken, ihm keinerlei Vollkommenheit mittheilen kann, von einer geistigen Substanz ausgehen, und im letzten Grunde von einer solchen geistigen Substanz, die ganz unbewegt ist.

Nachdem nun erst die Unbeweglichkeit des ersten Bewegers in ihr volles Licht getreten, ist es leicht, die Berechtigung jener Erklärung bei St. Thomas einzusehen, wonach alle Menschen unter diesem Wesen Gott verstehen. Da dasselbe bewegt, so ist es tätig und wirklich. Denn wie Thomas

in dem Text des Beweises bemerkt hat, bewegt etwas, insofern es in Wirklichkeit, actu ist. Da es aber bewegt, ohne irgendwie bewegt zu werden, so gibt es in ihm keinen Übergang zur Tätigkeit und Wirklichkeit: es ist beides schon von sich aus, durch sein Wesen, es ist lautere, ewige, unwandelbare Tat. Bei allem Endlichen gibt es einen Wechsel, sei es in der einen, sei es in der andern Weise, es bleibt sich in seiner Erscheinung oder Betätigung nicht gleich, woraus hervorgeht, daß von dieser sein Wesen verschieden ist; denn, während jene wechselt, bleibt dieses. In dem ersten Beweiser aber ist kein Wechsel, sondern die tiefste Ruhe. Dagegen geht alle Veränderung im Endlichen aus ihm wie aus ihrer lebendigen und unverfälschten Quelle hervor.

Darum konnte der Verfasser der „Philosophie der Vorzeit“¹⁾ in Bezug auf den vorgelegten Gottesbeweis mit Recht schreiben: „Ein Schriftsteller unserer Tage findet in dem Begriffe des unbewegten Bewegers einen Widerspruch, weil von dem absolut Ruhenden keine Bewegung als Wirkung ausgehen könne. Diese Einrede, sagen wir, ist durch die gegebenen Erklärungen beseitigt. Denn ihnen zufolge schließt man, Gott den unbewegten Beweger nennend, nicht die Tätigkeit, sondern die Veränderung, also das Leiden von ihm aus, und indem man von ihm eine Tätigkeit ohne Unruhe und eine Ruhe ohne Untätigkeit behauptet, führt man von vornherein zu einer der erhabensten Erkenntnisse, die wir von Gott haben, daß nämlich in ihm die höchste Tätigkeit mit der tiefsten Ruhe vereinigt ist.“

¹⁾ Reutgen, Philosophie der Vorzeit, Band 2, Abhandlung 9, S. 707.

Zweites Hauptstück.

Der selbe Beweis nach der Summa contra gentiles.

Der bis jetzt erörterte Gottesbeweis aus der theologischen Summa ist zwar inhaltlich aus Aristoteles entnommen, aber seine Fassung rührt von dem englischen Lehrer her. Das Verdienst dieser Fassung liegt in der gediegenen Kürze, die die Hauptglieder der Schlussreihe so hervorhebt, daß alle untergeordneten Momente mitgegeben sind. In der Summa contra gentiles dagegen ist es die ausgesprochene Absicht des Aquinaten, den ersten Gottesbeweis in der Weise vorzulegen, daß er objektiv berichtend die Wege beschreibt, auf denen Aristoteles zur Erkenntnis Gottes führt. Es ist nun aber in Bezug auf die Wiedergabe dieses Beweises bei dem hl. Thomas zu bemerken, daß sie die einzelnen Bestandteile desselben nur einfach sachlich zusammenstellt, gruppiert und für die Herstellung des Gottesbeweises verknüpft. Bei Aristoteles dagegen erscheint das einzelne hier und da in einem andern nächsten Zusammenhang und nicht grade unmittelbar unter dem Gesichtspunkte des Gottesbeweises.

Wir werden darauf im einzelnen bei der Durchnahme des Beweises aufmerksam machen.

Es wird aber auch gut, wo nicht gradezu notwendig sein, bevor wir in die Erörterung des Beweises eintreten, einige allgemeine Voraussetzungen aus der Physik und Kosmologie des Aristoteles zu erklären, mit welchen sein Gottesbeweis aufs engste verflochten ist. Wie die Bewegung von dem Stagiriten zum Erweis des göttlichen Daseins verwandt wird, so ist sie gleichermaßen der Mittelpunkt, um welchen seine ganze Lehre von der Natur und vom Weltall sich dreht. Und da er bei der Zurückführung der Bewegung auf ihre höchsten und letzten Ursachen nicht minder das physikalische

als das theologische Interesse verfolgt, so begreift man, wie die einzelnen Elemente, aus denen er die Gotteserkenntnis sammelt, gleichzeitig und sozusagen in einem Zusammenhang für die Physik und Kosmologie in Anspruch genommen werden¹⁾. Wir halten es darum für angezeigt, das gegenwärtige Kapitel mit einem längern Exkurse über des Aristoteles Theorie von der Bewegung und seine Vorstellung vom Weltgebäude zu eröffnen.

Wir beginnen mit der Bemerkung, daß die Gesetze der Mechanik, wie sie die neuere Zeit kennt, unserm Philosophen unbekannt waren. Er weiß weder etwas von der Schwerkraft im Sinne der allgemeinen Massenanziehung, noch vom Beharrungsvermögen. Er unterscheidet die sublunaren Körper in schwere und leichte. Schwer sind ihm die Körper, die sich von Natur aus nach unten bewegen wie die Erde und das Wasser²⁾. Sie bewegen sich nämlich nach dem Mittelpunkt der Erde, weil dieser mit dem Mittelpunkt der Welt, wo das Schwere seinen natürlichen Ort hat, zusammenfällt³⁾. Stelle einer die Erde an den Ort, wo jetzt der Aufenthalt des Mondes ist, so würden die erdigen Körper nicht dorthin gravitiren, sondern immer noch dahin, wo sie jetzt ist⁴⁾. Entsprechend gelten ihm diejenigen Körper als leicht, die sich vermöge ihrer Natur nach oben bewegen, wie das Feuer und die Luft. Sie haben nämlich an der Region der Luft und des Feuers, die von allen Seiten die Erde umgibt, ihren eigentümlichen Ort, und darum streben sie dorthin. Wird ein Körper gewaltsam bewegt, und dauert seine Bewegung auch dann noch fort, wenn der Contact zwischen Bewegter und Bewegtem aufgehört hat, wie zum Beispiel bei einem geschleuderten Steine, so kommt dies daher, daß das Medium, durch welches die Bewegung geht, die Luft oder das Wasser, als Bewegendes auftritt, nachdem es durch den

¹⁾ Man vergleiche die Erklärung im ersten Kapitel des achten Buches der Physik, mit welcher Aristoteles die Untersuchung über die Ewigkeit der Bewegung einleitet: „Es ist demnach hierüber zu untersuchen, wie es sich verhalte. Denn es ist nicht bloß für die Betrachtung der Natur förderlich, die Wahrheit einzusehen, sondern auch für jene Erörterung, welche das erste Prinzip betrifft.“ 251 a 5—8.

²⁾ de coel. IV, 1. — ³⁾ ibid. II, 14. — ⁴⁾ ib. IV, 3. 310 b 3.

Erstbewegenden den Impuls dazu empfangen hat¹⁾. Es kann nämlich nichts bewegt werden, ohne daß gleichzeitig etwas bewegt²⁾).

Außer den vier Elementen, aus welchen die irdischen Körper gebildet sind, gibt es noch einen andern Stoff, aus welchem die Gestirne bestehen. Derselbe hat von den Frühern nicht mit Unrecht den Namen Aether erhalten³⁾. Er ist weder schwer noch leicht und bewegt sich darum weder nach unten noch nach oben, sondern ist auf die Kreisbewegung eingerichtet. Aristoteles nimmt nämlich an, daß sich sämtliche Himmelskörper im Kreise um die Erde drehen, die selbst unbewegt sein soll.

Es ist das eine Anschauung, die er von seinen Vorgängern übernahm, und die bekanntlich im wesentlichen auch in der Folge bis in den Anfang der neuern Zeit die vorherrschende war, und es sei uns bei dieser Gelegenheit gestattet zu bemerken, daß diese Annahme der Vorzeit nicht ausschließlich auf dem sinnlichen Scheine beruhte, sondern mit Vernunftgründen gestützt wurde. Aristoteles zieht die Möglichkeit, daß die Erde sich drehe und die Gestirne stille stehen, ausdrücklich in Betracht: „Da der Augenschein lehrt,“ sagt er, „daß sowohl die Gestirne als der ganze Himmel ihren Ort verändern, so muß dieser Wechsel entweder zu Stande kommen, indem beide ruhen, oder indem sie bewegt werden, oder indem das eine ruht und das andere bewegt wird. Daß denn nun beide ruhen, ist unmöglich, sobald wenigstens die Erde ruht; denn sonst ergäben sich die Phänomene nicht, die wir vor uns haben. Daß aber die Erde ruhe, sei vorausgesetzt⁴⁾. Die Voraussetzung, die er hier macht, sucht er dann einige Kapitel weiter durch eine Reihe von Gründen, im ganzen vier, zu rechtfertigen⁵⁾. Freilich leiden dieselben an dem Fehler, daß sie teils wieder auf einer Art Sinnes-täuschung, teils auch auf doctrinären Voraussetzungen beruhen.

Wir müssen nun von einer andern astronomischen Vorstellung reden, die wir bei Aristoteles und den Alten antref-

¹⁾ Phys. VIII, 10. 266 b 30. — ²⁾ ib. 266 b 28.

³⁾ de coel. I, c. 2 et 3. — ⁴⁾ de coel. II, 8 init.

⁵⁾ I. c. cap. 14.

fen, und die für unseren Gegenstand von Wichtigkeit ist. Das ist die Annahme, daß die Gestirne sich nicht selbständig durch die Himmelsräume bewegen, sondern fest in bestimmte Sphären oder mit der Erde concentrische Hohlkugeln eingefügt sind und erst durch den Umschwung der letzteren mit herumgeführt werden¹⁾. Diese Sphären sollen aus demselben Stoff wie die Gestirne bestehen. Ihre Existenz als unterschiedene Schichten im Aether, sowie ihre Bestimmung, die Gestirne am Himmel herumzuführen, ist eine konsequente Forderung des geocentrischen Systems. Aristoteles beweist die Sphärendrehung an erster Stelle aus der Beobachtung, daß die Sterne nach der täglichen Umdrehung an demselben Orte sich wiederfinden²⁾. Es haben also nach seiner Annahme alle ihren Kreis in einer Zeit vollendet. Nun beschreiben aber die einen einen größeren Kreis als die anderen: ein Stern etwa in der Nähe des Himmelsäquators einen größeren als einer in der Nähe des Nordpols. Es wäre nun aber unter Voraussetzung individueller Bewegung der reine Zufall, daß diejenigen Sterne, die eine größere Bahn beschreiben, geschwinder, und die mit kleinerer Bahn langsamer bewegt werden, und zwar genau so viel langsamer, als die zurückzulegende Strecke kleiner ist. Dagegen „ergibt sich nichts Grundloses, wenn der Stern in seiner Sphäre haftet und mit dieser herumgeführt wird. Denn es ist wohl begründet, daß die Geschwindigkeit des größeren Kreises eine größere ist, wofern die Kreise um dasselbe Centrum gebunden sind“³⁾. Unter Annahme der Erdumdrehung entsteht natürlich gar keine Schwierigkeit, da die Wiederkehr der Sterne an den alten Ort nur auf der Bewegung der Erde beruht.

War nun das Sphärensystem der Mechanik des Himmels zu Grunde gelegt, so galt es, von ihm aus den Lauf der Gestirne, besonders die scheinbar so unregelmäßige Bewegung der Planeten zu erklären. Aristoteles liefert gegen Ende der Metaphysik einen Versuch zur Lösung dieser Aufgabe⁴⁾. Er nimmt eine große Zahl von Sphären an, die

¹⁾ De coel. II, 8. — ²⁾ 289 b 10.

³⁾ 289 b 32 ff.

⁴⁾ Im achten Kapitel des zwölften Buches.

zwar alle concentrisch um die Welt- und Erdmitte liegen und sich bewegen, dabei aber zum Teil verschiedene Drehungsaxen haben¹⁾. Während die Fixsterne gemeinsam in der obersten Sphäre sind und mit derselben täglich in einfachem Umschwunge von Osten nach Westen geführt werden, ist die Drehung der sieben damals bekannten Planeten, zu denen auch Sonne und Mond gehören, das gemeinsame Resultat mehrerer Drehungen. Außer der Sphäre nämlich, in welcher der betreffende Planet haftete, nahm Aristoteles noch mehrere dieselbe umschließende Sphären mit verschiedenen Drehungsaxen an. Eine derselben hatte die Aufgabe, den Stern in der Richtung des gesamten Himmels zu drehen²⁾. Man wird also anzunehmen haben, daß nach Aristoteles die Fixsternsphäre nicht genügt, um alle Planeten in der täglichen Umdrehung herumzuführen³⁾. Andere wurden angenommen, um den verschiedenen Erscheinungen des Stillstandes und der Rückläufigkeit der Planeten, ihrer wechselnden Geschwindigkeit und scheinbaren Größe gerecht zu werden⁴⁾. Indem nun die unterste Sphäre⁵⁾ mit dem Planeten den Zug der oberen Sphären gleichzeitig an sich erfährt, kommt die eigenthümliche Bewegung der einzelnen Planeten zu Stande.

Es fragt sich nun: woher kommt Aristoteles zufolge die

¹⁾ Eine endgültige Bestimmung über die Zahl der Sphären will Ar. nicht treffen. Die Frage gehört, wie er erklärt, eigentlich in die Astronomie, jene Wissenschaft, die, weil sie die Substanz der Himmelskörper betrachtet, am meisten unter den mathematischen Disziplinen mit der Philosophie verwandt ist, 1073 b 3. Darum will er sich darauf beschränken, die Ansichten damaliger berühmten Astronomen wiederzugeben *ibid.* lin. 11. Indessen versteht er ihr Gutachten mit bestimmten eigenen Modifikationen, *ibid.* lin. 38 seqq.

²⁾ 1073 b 18 und 24. Die Worte: „Von welchen (Sphären) die erste die der Fixsterne sei,“ bedeuten richtig, wie Bullinger in seiner Erklärung der Metaphysik des Aristoteles S. 220 bemerkt: von welchen die erste die mit den Fixsternen in gleicher Richtung sich drehende sei.

³⁾ *Pal.* Thom. v. A. im Kommentar zur Metaphysik lib. XII, lectio VII.

⁴⁾ „Nur so ist es möglich, daß die Bewegung der Planeten alle Erscheinungen hervorbringt 1074 a 4.“

⁵⁾ 1074 a 3: „Die Sphäre des unten angebrachten Sternes.“

Bewegung der Sphären. Wie haben wir uns ihre wirkende Ursache zu denken? Wir haben schon gehört, daß den himmlischen Körpern, den Sphären also und den Gestirnen, die Kreisbewegung natürlich ist, nicht anders als dem Schweren und Leichten die Bewegung nach unten und nach oben. Hieraus folgt aber im Sinne des Aristoteles nicht, daß sie sich selbst bewegen. Die Selbstbewegung, freilich nicht schlechthin verstanden — denn schlechthin bewegt nichts sich selbst —, sondern blos beziehungsweise, ist das Merkmal des Lebendigen¹⁾. Es werden also die himmlischen Körper gleich den irdischen Körpern durch ein anderes bewegt. Aber es waltet hier zwischen beiden Arten von Körpern ein wichtiger Unterschied ob. Die irdischen Körper werden nach Aristoteles von dem sie erzeugenden Prinzip bewegt²⁾. Es entstehen nämlich die Elemente und die aus ihnen gemischten Körper dadurch, daß der formlose Urstoff unter Einwirkung einer erzeugenden, d. h. wirkenden Ursache eine bestimmte Wesensform erhält, und insofern nun diese Form das aktive Prinzip der Bewegung der Naturkörper ausmacht, wird die letztere auf das erzeugende Prinzip zurückgeführt. Darum sagt Aristoteles, wo er das Erzeugende als das Bewegende angibt, nicht einfach, Schweres und Leichtes werde vom Erzeuger bewegt, sondern von dem, durch welches es als Leichtes und Schweres erzeugt oder hergestellt ist. Und ganz entsprechend sagt er anderswo: „Für die Bewegung nach oben und nach unten ist das Bewirkende das Schwermachende und Leichtmachende“³⁾. Es wird also hier die Bewegung doch gewissermaßen wieder ausschließlich auf die Natur oder Wesensbeschaffenheit des Bewegten zurückgeführt, nur daß dieselbe als von anderswoher empfangen bezeichnet wird. Bei den Sphären aber nimmt Aristoteles als Urheber ihrer Bewegung besondere Individuen an, die durch fortgesetzte Kraftwirkung die fortgesetzte Drehung hervorbringen. Dieses sind die Intelligenzen oder Sphärengeister. Er nennt sie ewige und an und für sich unbewegte Substanzen⁴⁾. Ihre Zahl bestimmt er nach der Zahl der Sphären. Auch die oberste Sphäre, die der Fixsterne, wird

¹⁾ *Phys.* VIII, 4. 255 a 6 ff. — ²⁾ *Ibid.* 256 a 1.

³⁾ *de coel.* IV, 3. 310 a 32. — ⁴⁾ *Met.* 12, 8. 1073 a 37.

von ihrer Intelligenz, die selbst durch die Liebe des ersten Bewegers bewegt wird, mechanisch bewegt, scheint aber gleichzeitig ebenso, d. h. durch Kraftwirkung, von Gott bewegt zu werden. „Der Urgrund und das erste der Wesen ist sowohl an sich als mitfolgend unbewegt und bewirkt die erste ewige und eine Bewegung“, *Metaphysik* 12, 8. 1073 a 23.

Es stellt sich jetzt die Frage ein, wie die Annahme besonderer Sphärenbeweger vom Standpunkte des Aristoteles zu rechtfertigen sei, da ihm doch die Kreisbewegung der Himmelskörper eine naturgemäße ist und es mithin scheinen könnte, daß sie von selbst vor sich gehen muß. So kommt ja auch die Bewegung des Schwers, des Wassers etwa, wenn es in der Luft und aus ihr erzeugt wird und als Regen niederfällt, von selbst zu Stande. Es ist eben die Bewegung des Schwers nach unten naturgemäß. — Die Antwort läßt sich nach dem, was wir früher von dem Widerspruch einer ziellosen Bewegung gesagt haben, leicht geben. Der rastlose Umschwung der Sphären hat kein Ziel, welches als eigene Bervollkommnung oder Entelechie der Himmelskörper gelten könnte, erscheint vielmehr im Dienste fremder Zwecke, und darum kann er nicht rein aus dem natürlichen Triebe der Sphären hervorgehen, sondern bedarf eines fortwährenden äußeren Impulses. Wo die Bewegung ein Ziel hat wie bei den irdischen Körpern, da gilt das Ziel als der eigentümliche und natürliche Ort des Bewegten, der Ort aber wieder gilt als die Form, die das Bewegte umkleidet und ihm seine naturgemäße Vollendung gibt. „Die Bewegung eines jeden in seinen eigenen Ort,“ sagt Aristoteles, „ist nichts anderes als die Bewegung in seine eigene Form,“ *de coelo* IV, 3. 310 a 33 ff. Bei der fortgesetzten Bewegung aber wird jeder Punkt der Bahn, nachdem er erreicht worden, wieder verlassen, und so kann hier keinerlei eigene Vollendung die Triebfeder sein. Sie muß vielmehr auf ein höheres Prinzip zurückgeführt werden, welches sie zum Besten des Ganzen angeordnet hat; man vergleiche den Anfang des letzten Kapitels der *Metaphysik*. Die Sphärendrehungen haben nämlich nach Aristoteles den Zweck, den irdischen Zeugungen zu dienen, indem die kreisenden Gestirne, selbst unvergänglich und unveränderlich, *de coel.* I, 3, den Wechsel von Entstehen

und Vergehen im sublunaren Bereiche hervorrufen, *met.* XII, 6 Ende.

Wir haben nun noch einige weitere wichtige Bestimmungen der aristotelischen Naturerklärung und Weltanschauung zu nennen und zu erörtern. Die Bewegung in der Welt ist ewig, ohne Anfang und Ende, und notwendig. Daß es von jeher Bewegung gab und immer auch für alle Zukunft geben muß, sucht Aristoteles zu Anfang des achten Buches der *Physik* zu beweisen. Diesen Beweis setzt er auch am Ende des 8. Buches voraus: „Das erste Bewegende bewirkt eine ewige Bewegung und durch unendliche Zeit,“ 267 b 24. Auch in dem Gottesbeweis *Metaphysik* 12, 6 f. legt er die Ewigkeit und Notwendigkeit der Bewegung als Voraussetzung zu Grunde. So hält er denn auch die Welt selbst für ewig und notwendig, und eben darum soll er die Welterschöpfung nicht gelehrt haben. Dagegen behauptet Thomas von Aquin, daß die Schöpfungslehre nicht bloß von Aristoteles, sondern auch von Plato vertreten wird. Die Schöpfung sei im bloßen Lichte der Vernunft erkennbar, aber es sei fraglich, ob die Vernunft mit Sicherheit erkennen und beweisen könne, daß die Schöpfung auch einen zeitlichen Anfang gehabt habe. So äußert er sich in dem Kommentar zu *De coelo* 1, 4 Ende, *lectio VIII: est attendendum quod Aristoteles hic ponit deum esse factorem coelestis corporis et non solum causam per modum finis, ut quidam dixerunt; ferner im Kommentar zu Physik* 8, 1, *lectio 2: antiqui naturales non potuerunt pervenire ad causam primam totius esse, sed considerabant causas particularium mutationum. Quorum primi consideraverunt causas solum mutationum accidentalium, ponentes fieri esse alterari: sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium: postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse; endlich S. Th. pars 1, quaestio 44, articulus 2: Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum*

raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, utpote amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem in corporibus secundum formas essentielles; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem. 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.

Es liegt nicht außerhalb des von unserer Schrift verfolgten Zieles, wenn ich über die Gründe, aus denen Aristoteles, wie auch die Platoniker, wohl den zeitlichen Beginn der Schöpfung abgelehnt und die ewige Fortdauer der Bewegung angenommen haben, meine Vermutung äußere.

Dieser Gründe mögen zwei gewesen sein.

Der erste die Meinung des Aristoteles, daß die gegenwärtige Welt die beste ist und Gott mit einer Art Notwendigkeit immer das Beste tut. Es gab also keine endlosen Zeiten, wo keine Menschen waren, noch wird der Umschwung des Himmels, der die irdischen Zeugungen bedingt, je zur Ruhe kommen. „Da die Dinge,“ so läßt Aristoteles sich D. generat. animal. 2, 1 Anfang vernehmen, „teils ewig und göttlich sind, teils sein und nicht sein können, und da das Schöne und das Göttliche immer, seiner Natur gemäß, von dem Möglichen das Bessere verursacht, da ferner das nicht Ewige besser und schlechter sein und an dem Besseren und Schlechteren teilhaben kann, besser aber als der Leib die Seele, und das Befehlte wegen der Seele besser als das Seelenlose ist, und besser das Sein als das Nichtsein und das Leben als das Nichtleben, so besteht wegen dieser Ursachen die Zeugung der Tiere. Denn da die Natur der gedachten Gattung unmöglich ewig sein kann, so ist, was wird, nach der Weise, wie es möglich ist, ewig: Der Zahl nach kann es das nicht sein — denn die Wesenheit der Dinge ist in dem

Einzelnem, Individuellem, und es wäre, wenn es so beschaffen wäre, ewig —, wohl aber kann es das der Art nach sein. Darum hat die Gattung der Menschen, Tiere und Pflanzen immerwährenden Bestand,“ 731 b 24.

So wäre denn die Güte Gottes, die sich neidlos auf das vollkommenste mitteilt, der erste Beweggrund der aristotelischen Ansicht, daß die Welt, mit den Lebewesen auf der Erde, ewig, ohne Anfang und Ende ist.

Der zweite scheint gewesen zu sein, daß Aristoteles das wahre Verhältnis von Zeit und Ewigkeit nicht erkannt und die Ewigkeit von unendlicher Zeit nicht klar und deutlich unterschieden hat. Er läßt freilich den Himmel durch einen zeitlosen Akt der göttlichen schöpferischen Allmacht Dasein gewinnen, aber er scheint gemeint zu haben, wenn dieser Akt nicht in der Ewigkeit, sondern in der Zeit liege, so müsse die Folge sein, daß Gott unendliche Zeit vorher untätig gewesen sei. Hiergegen bemerkt der hl. Thomas im Kommentar zur Physik, 8, 1, lectio 2: „Wenn wir sagen, daß die Dinge nicht immer von Gott hervorgebracht worden sind, so denken wir nicht, daß unendliche Zeit vorangegangen sei, in der Gott vom Wirken Abstand genommen, und hernach in einer bestimmten Zeit zu wirken begonnen habe, sondern daß Gott die Zeit und die Dinge zugleich ins Dasein gerufen habe, nachdem sie nicht gewesen war. Und so bleibt in dem göttlichen Willen nicht zu betrachten, daß er die Dinge nicht damals, sondern später schaffen gewollt habe, wie wenn die Zeit schon bestanden hätte, sondern es ist nur das zu betrachten, daß Gott gewollt hat, es sollten die Dinge und die Zeit ihrer Dauer anfangen zu sein, nachdem sie nicht gewesen waren. Wenn man aber fragt: warum hat er das gewollt? so lautet die Antwort ohne Zweifel: seiner selbst wegen. Denn wie er seiner selbst wegen die Dinge gemacht hat, um uns in ihnen ein Bild seiner Güte vor Augen zu stellen, so hat er gewollt, daß sie nicht immer waren, damit seine Selbstgenügsamkeit dadurch offenbar würde, daß, wo alles andere nicht war, er in sich selbst alles Genüge der Seligkeit und der Kraft zur Hervorbringung der Dinge besaß. Und dies mag man sagen, so weit die menschliche Vernunft etwas von den göttlichen Dingen erfassen kann, unbeschadet jedoch des Ge-

heimnisses der göttlichen Weisheit, das von uns nicht ergründet werden kann.“

Aristoteles beruft sich De coelo 1, 10. 279 b 17 auf die Ansicht, daß alles, was entsteht, auch vergeht, als auf eine solche, die wahrscheinlich und vernünftig ist und deshalb auch in der Frage von der Anfangslosigkeit und ewigen Fortdauer der Welt zu Grunde gelegt werden muß, um so mehr, da auch die Erfahrung uns lehrt, daß alles, was entsteht, auch wieder vergeht. Er selbst weiß von einer Entstehung der Welt auf dem Naturwege durch Entwicklung nichts — denn in diesem engen Sinne faßt er das Entstehen oder Werden, nicht so, daß schlechthin der Eintritt ins Dasein mitgemeint wäre, wie z. B. nach ihm der Geist, die vernünftige Seele des Menschen, erst mit der Zeit ins Dasein tritt, um mit dem Leibe als Wesensform vereinigt zu werden —. Und da die Welt ihm zufolge nicht entstanden ist, so soll sie auch nicht vergehen. Diese Ansicht von der Vergänglichkeit alles Gewordenen scheint auf manche Platoniker einen solchen Eindruck gemacht zu haben, daß sie der Lehre Platons eine Deutung gaben, als habe auch er die Welt durch den Willen Gottes von Ewigkeit her bestehen lassen. Sie sagten also, Plato habe nicht im Ernst, sondern nur bildlich, von einer sukzessiven Hervorbringung der Welt gesprochen, eine Deutung, vor der sich Aristoteles De coelo 1, 10. 279 b 32 verwahrt.

Auch der hl. Augustinus gedenkt in seinem Werke von der Stadt Gottes einer Auffassung unter Platonikern, der er zwar wohl nicht beipflichtet, als habe Plato die ewige Schöpfung gelehrt. Sie sagten, wie die Fußspur immer im Sande wäre, wenn ein Fuß von jeher auf den Sand getreten hätte, so sei auch die Welt ewig wie der schöpferische Wille, a. a. O. Buch 10, Kap. 31.

In Wahrheit wird nach Plato die Welt in der Zeit und mit der Zeit erschaffen, und in diesem Sinne gibt er ihr auch eine Entstehung oder ein Werden. „Sie ist geworden,“ sagt er ausdrücklich Timäus 28 B. Von der Zeit aber sagt er eben dort 38 B: „Sie ist mit dem Himmel (oder der Welt) geworden, damit beide (Welt und Zeit), zugleich erzeugt, auch zugleich aufgelöst würden, wenn einmal eine Auflösung

derselben eintreten sollte, und nach dem Vorbilde der ewigen Natur, damit sie (die Welt) ihm möglichst ähnlich wäre. Denn das Vorbild (Paradeigma) ist ein für alle Ewigkeit seiendes, sie hingegen immerfort durch alle Zeit entstanden und seiend und sein werdend.“ Plato bekundet hier eine bessere Anschauung über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit als Aristoteles. Im übrigen zollt auch er der Meinung, nach der alles Entstandene vergeht, seinen Tribut, indem er zu verstehen gibt, daß das Entstandene aus sich die Neigung zum Untergang hat. Denn er läßt den göttlichen Werkmeister, den Demiurgen, zu den erschaffenen Göttern sagen: „große Götter, deren Bildner ich bin und Vater von Werken, die durch mich geworden, unauflöslich sind, weil ich es so will. Es ist zwar allerdings jedes Gebundene auflösbar, allein das, was schön zusammengefügt ist und ein gutes Verhalten zeigt, auflösen zu wollen, ist Sache eines Schlechten. Deswegen seid auch ihr, weil ihr geworden seid, weder ganz unauflöslich, noch unsterblich, dennoch aber werdet ihr weder aufgelöst werden, noch des Todes Teil empfangen, indem ihr an meinem Willen ein noch stärkeres und mächtigeres Band erhalten habt als die Bänder, womit ihr bei eurer Entstehung verknüpft wurdet,“ Timäus 41 A.

Doch es ist Zeit, mit den geschichtlichen Angaben, die das Verständnis des Bewegungsbeweises in der Summa contra gentiles vorbereiten sollten, abzubrechen und uns zu diesem selbst zu wenden.

Hier sein Wortlaut nebst den einleitenden Sätzen.

„Nachdem wir gezeigt haben, daß es kein eitles Bemühen ist, das Dasein Gottes zu beweisen, wollen wir darangehen, die Gründe herzusetzen, mit denen sowohl die Philosophen als die katholischen Lehrer das Dasein Gottes bewiesen haben.“

„Zuerst aber werden wir die Gründe hersetzen, deren sich Aristoteles zum Erweise des Daseins Gottes bedient, der dieses von Seiten der Bewegung zu beweisen unternimmt, und zwar auf doppeltem Wege.“

„Der erste Weg ist dieser: Alles, was bewegt wird, wird durch ein anderes bewegt. Es steht aber durch die sinnliche

Wahrnehmung fest, daß etwas bewegt wird, z. B. die Sonne, also wird sie dadurch bewegt, daß ein anderes sie bewegt. Jenes Bewegende also wird entweder bewegt oder nicht. Wird es nicht bewegt, so haben wir also das Gewollte: man muß ein unbewegtes Bewegendes annehmen, und dieses nennen wir Gott. Wird es aber bewegt, so wird es nach dem Gesagten durch ein anderes Bewegendes bewegt. Mit- hin muß man entweder ins unendliche fortschreiten oder an ein unbewegliches Bewegendes kommen: man kann aber nicht ins unendliche fortschreiten; also ist es notwendig, ein erstes unbewegliches Bewegendes aufzustellen.“

„In dieser Beweisführung aber sind zwei Sätze zu beweisen, nämlich daß alles Bewegte durch ein anderes bewegt wird, und daß man mit den bewegenden und bewegten Dingen nicht ins unendliche fortschreiten kann.“

„Das erste nun beweist der Philosoph auf dreifache Weise.“

„Erstens in folgender Weise: Wenn etwas sich selbst bewegt, so muß es den Grund seiner Bewegung in sich haben; sonst würde es offenbar durch ein anderes bewegt. Ebenso muß es ein ursprünglich Bewegtes sein, d. h. auf Grund seiner selbst bewegt werden, nicht auf Grund eines Teiles von sich, sowie etwa das Tier durch die Bewegung seines Fußes bewegt wird. Denn so würde das Ganze nicht durch sich selbst, sondern durch seinen Teil, und ein Teil durch den anderen bewegt. Ebenso muß es teilbar sein und Teile haben, da alles, was bewegt wird, teilbar ist, wie im sechsten Buche der Physik bewiesen wird. Dieses vorausgesetzt, folgert er also:“

„Das, was durch sich selbst bewegt werden soll, ist ein ursprünglich Bewegtes. Also folgt auf die Ruhe eines Teiles von ihm nicht die Ruhe des Ganzen. Denn falls, während ein Teil ruht, der andere Teil von ihm bewegt würde, so wäre nicht das Ganze selbst das ursprünglich Bewegte, sondern der Teil von ihm, der bewegt wird, während der andere ruht. Es wird aber nichts, was auf Grund der Ruhe von anderem ruht, durch sich selbst bewegt. Denn wessen Ruhe auf die Ruhe von anderem folgt, dessen Bewegung muß auf die Bewegung von anderem folgen, und so wird es

nicht durch sich selbst bewegt. Also wird das, was durch sich selbst bewegt bewegt werden sollte, nicht durch sich selbst bewegt. So muß denn also alles, was bewegt wird, durch ein anderes bewegt werden.“

„Diesem Beweisgrunde steht nicht im Wege, daß man etwa sagen möchte, es könne an dem, was sich selbst bewegen soll, kein Teil ruhen, und wiederum, daß dem Teil Ruhe und Bewegung nur mit folgender Weise zukommt, wie Avicenna chikaniert. Denn die Kraft des Beweisgrundes beruht darauf, daß wenn etwas sich selbst ursprünglich und an und für sich, nicht auf Grund seiner Teile bewegte, alsdann sein Bewegtwerden von nichts abhängen darf. Die Bewegung des Teilbaren aber hängt wie auch sein Sein von den Teilen ab, und so kann es sich nicht selbst ursprünglich und an und für sich bewegen. Für die Wahrheit des angeführten Bedingungssatzes ist also nicht erforderlich, daß jene Ruhe eines Teiles des sich selbst Bewegenden eine absolut wahre Voraussetzung sei, sondern es braucht nur der Bedingungssatz wahr zu sein, daß das Ganze ruhen würde, wenn ein Teil ruhte, und dieser Satz kann ganz gut wahr sein, wenn auch der Bordersatz etwas Unmögliches aussagt, wie z. B. dieser Bedingungssatz wahr ist: wenn der Mensch ein Esel ist, so ist er unvernünftig¹⁾.“

¹⁾ „Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes, quibus tam Philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.“

„Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse, qui hoc probare intendit ex parte ad motus, duabus viis.“

„Quarum prima talis est: Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem: ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquid movens immobile, et hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum, aut est devenire ad aliquid movens immobile; sed non est procedere in infinitum; ergo necesse est ponere aliquid primum movens immobile.“

„In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae, scilicet quod omne motum movetur ab alio, et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum. Quorum primum probat Philosophus tribus modis. Primo sic: Si aliquid movet

Aus diesem Text wollen wir zuerst die Worte ausheben und besprechen: „Es muß auch teilbar sein und Teile haben, da alles, was bewegt wird, teilbar ist, wie im sechsten Buche der Physik, 4. Kapitel, 234b 10 bewiesen wird.“

Der betreffende Text bei Aristoteles lautet: „Alles, was sich verändert, ist notwendig teilbar. Denn da jede Veränderung aus etwas in etwas geschieht und das sich Verändernde in dem Augenblick, wo es in jenem ist, worein es sich verändert, sich nicht mehr verändert, hingegen in dem Augenblick, wo es in dem ist, woraus es sich verändert, noch nicht sich verändert, weder es selbst, noch ein Teil von ihm — denn was sich sowohl an sich als auch seinen Teilen nach gleich bleibt, verändert sich nicht —, so ist also notwendig ein

seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: aliter manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primomotum, scilicet quod moveatur ratione sui ipsius et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis. Sic enim totum non moveretur a se, sed a sua parte, et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum divisibile esse et habere partes, cum omne quod movetur, sit divisibile, ut probatur in sexto Physicorum. His suppositis sic arguit:“

„Hoc quod a seipso movetur, est primomotum: ergo ad quietem unius partis ejus non sequitur quies totius. Si enim quiescente una parte alia pars ejus moveretur, tunc ipsum totum non esset primomotum, sed pars ejus quae moveretur alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso. Cujus enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso; necesse est ergo omne quod movetur ab alio moveri. Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere, quod eius quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere: et iterum, quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens, ut Avicenna calumniatur: quia vis rationis in hoc consistit, quod si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et ejus esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo ad veritatem conditionalis inductae, quod supponat partem moventis seipsum quiescere quasi quoddam verum absolute, sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod si quiesceret pars, quiesceret totum; quae quidem potest esse vera, etiam si antecedens sit impossibile, sicut ista conditionalis est vera: Si homo est asinus, est irrationalis.“
Summa contra gentiles, lib. I, c. 13.

Teil des sich Verändernden in diesem und der andere in jenem; denn weder in beiden noch in keinem von beiden kann das sich Verändernde sein. Ich meine aber mit jenem, worein es sich verändert, das Nächste in der Veränderung, wie z. B. bei der Veränderung aus dem Weißen das Graue, nicht das Schwarze; denn es ist nicht notwendig, daß das sich Verändernde in irgendeinem der beiden Extreme sei. Es leuchtet also ein, daß alles, was sich verändert, teilbar sein wird.“

Um diesen Beweis richtig zu verstehen, bemerkte man vor allem, daß es sich in demselben nicht bloß um die Teilbarkeit des räumlich Bewegten, sondern überhaupt dessen handelt, an dem eine Veränderung vor sich geht. Denn darauf zielt die unter Beweis gestellte Behauptung. Demnach ist unter der Veränderung das substantiale Werden, d. h. die Entstehung von Dingen, die gegenüber dem Stoff, woraus sie entstehen, eine neue Substanz sind, miteinbegreifen. Sodann beachte man, daß die Beweisführung stillschweigend voraussetzt, jede Veränderung vollziehe sich successiv und kontinuierlich. Denn es wird angenommen, daß sie durch Zwischenstufen geht. Diese Annahme ist nun zwar beim substantialen Werden, Aristoteles zufolge, nicht richtig; denn daselbe ist ihm ein momentanes; indessen geht ihm doch immer eine successive Veränderung, eine Zubereitung des Stoffes, voraus, und insofern findet der vorliegende Beweis auch hier seine Anwendung. Was nun die Weise betrifft, in welcher aus der Successivität und Stetigkeit der Veränderung auf die Teilbarkeit des Veränderten geschlossen wird, so fügt sich derselben am natürlichsten die Raumbewegung. Denn sie ist diejenige Veränderung, die vor den anderen den Charakter der Stetigkeit und Gleichmäßigkeit besitzt. Suchen wir nun den vorliegenden Beweis zunächst in Bezug auf sie klar zu machen, so wird der Übergang des Bewegten aus dem ursprünglich eingenommenen Raume in den ihm nächstliegenden zur Grundlage genommen. Unter dem nächstliegenden Raume ist derjenige zu verstehen, der mit dem ursprünglich eingenommenen gleiche Größe hat und die Grenze teilt, ohne irgendeinen Teil mit ihm gemein zu haben. In einem anderen Sinne kann es

keinen nächsten Raum geben. Es gibt ja auch in der Linie neben einem Punkt keinen nächsten Punkt. Wir sehen hieraus aber, daß die Teilbarkeit des Bewegten in dem vorliegenden Beweise in gewissem Sinne vorausgesetzt wird. Denn nur was Teile hat, kann einen Raum kontinuierlich einnehmen. Der Beweis will also offenbar mehr die Sache veranschaulichen als begründen. Er legt den eigentlichen Charakter der Bewegung klar, der darin besteht, daß die einzelnen Stadien der Veränderung successiv und stetig durchlaufen werden. Eine Bewegung wie etwa die eines mathematischen Punktes ist keine Bewegung, weil der Punkt keinen Raum einnimmt und ihm darum auch keiner zunächst liegt, den er mit jenem vertauschen könnte. — Im übrigen ist die Beweisführung, wenn wir sie auf die Ortsbewegung beziehen, durchaus einfach und unter den aristotelischen Voraussetzungen einleuchtend: bei dem Übergange vom ursprünglichen zum nächstangrenzenden Raume muß das Bewegte teils noch in jenem, teils schon in diesem sein; es muß also Teile haben. Schwieriger ist dagegen die Beweisführung, wenn wir sie auf die qualitative Veränderung anwenden, wie das von Aristoteles gewählte Beispiel des Farbenwechsels nahelegt. Denn während die Raumveränderung, das heißt, der Übertritt in einen bestimmten Raum, successiv die Teile des Bewegten trifft, scheint die qualitative Veränderung nur die Aufeinanderfolge der Zustände zu bedeuten, die sich einfach an dem Dinge finden, abgesehen davon, ob es Teile hat oder nicht. Da uns aber eine eingehende Lösung dieser Schwierigkeit zu weit abführen würde, so begnügen wir uns damit, auf die einschlägige Erklärung von St. Thomas im Kommentar zu dieser Stelle (in Phys. I. VI, lectio V) hinzuweisen.

Wenden wir uns jetzt zu einer anderen Stelle bei Aristoteles, wo die Sache mehr ex professo behandelt und erklärt wird, und darum auch, wie wenigstens St. Thomas erachtet (ebb. lectio XII), wirklich triftige Gründe zum Erweise unseres Satzes auftreten.

Der erste der drei Gründe, die an der gedachten Stelle, am Anfang des 10. Kapitels des 6. Buchs der Physik, vorgebracht werden, ist freilich nichts weiter als eine Verdeut-

lichung der Beweisführung, die wir schon im 4. Kapitel gefunden haben. Zunächst wird die Sache dahin präzisiert, daß kein Teilloses selbständig bewegt werden könne, wenn auch mitfolgender Weise. Denken wir uns, um die letztere Weise zu verstehen, etwa einen mathematischen Punkt, der mit dem Körper oder der Linie, an der er ist, bewegt wird (240 b 8—20). Sodann wird der Beweisgrund entwickelt (240 b 20—241 a 1).

„Es verändere sich (das nach der Annahme Teillose) aus A B in B C hinein, seien nun diese beiden Größen (Räume oder Umfänge wie bei der Ortsveränderung oder der Zu- und Abnahme) oder Formen (qualitative Veränderung) oder kontradiktorische Gegensätze (Sein und Nichtsein eines Dinges). Die Zeit, in der als erster die Veränderung geschieht, sei D (also nicht die Zeit, in welche die Zeit der Veränderung hineinfällt, wie der Teil ins Ganze und wie die Stunde in den Tag, sondern die unmittelbare Zeitdauer des Vorgangs). Nun ist es notwendig, während der Zeit der Veränderung entweder in A B oder B C oder teils in diesem, teils in dem anderen... Nun kann es nicht den Teilen nach in jedem von beiden sein, weil es dann teilbar wäre; ebenso kann es nicht in B C sein, weil es sich dann schon verändert hätte, da es doch nach der Annahme erst in der Veränderung begriffen ist. So bleibt denn nur übrig, daß es während der Zeit, in der es sich verändert in A B ist. Also ruht es; denn daß etwas eine Zeit hindurch in dem nämlichen ist, galt uns (Kap. 8 gegen Ende) als Ruhe. Folglich kann das Teillose nicht bewegt werden und überhaupt sich nicht verändern; denn nur so gäbe es eine Bewegung desselben, wenn die Zeit aus einzelnen Jetzt bestände; dann nämlich wäre es immer in dem Jetzt bereits bewegt und verändert worden, so daß es nie bewegt werde, sondern immer bereits bewegt wäre.“

Aus diesen letzten Sätzen des Textes sehen wir wieder, wie der Begriff der Bewegung als successiven und stetigen Fortganges zur Grundlage des Beweises genommen wird. Bestände die Zeit aus unteilbaren Teilen, so würde in jedem derselben ein Teil der Bewegung, also eine wirkliche, wenn auch noch so unbedeutende Bewegung, stattfinden, und Be-

wegt werden und Bewegtsein zusammenfallen. Die wirkliche Bewegung ist aber das, was zwischen Anfang und Ende der Veränderung in der Mitte liegt.

Die beiden anderen Gründe gegen die Bewegung eines Teillosen sind nach Thomas *rationes efficaces ad propositum ostendendum* (Kommentar lectio XII), d. h. sie erweisen wirklich, was sie sollen, und beziehen sich nach demselben auf die Raumbewegung insbesondere. Da ihre Fassung bei Aristoteles ziemlich verständlich ist, so setzen wir sie einfach, wie sie lauten, ohne weitere Erklärung her:

„Alles Bewegte kann nicht eher in einer größeren Strecke bewegt werden als in einer ihm gleichen oder kleineren. Wenn dem aber so ist, so müßte offenbar auch ein Punkt vorerst in einer kleineren oder ihm gleichen Strecke bewegt werden; da er aber unteilbar ist, so kann er nicht zuvor in einer kleineren Strecke bewegt werden, also dann in einer ihm gleichen. Demnach bestände die Linie aus Punkten; denn es wird dann der Punkt, indem er immer in gleicher Strecke bewegt wird, die ganze Linie aufmessen. Ist aber dies unmöglich, so ist es auch unmöglich, daß das Unteilbare bewegt wird. — Ferner, wofern alles in einer Zeit, und nichts in dem Jetzt bewegt wird und jede Zeit teilbar ist, so möchte es für alles und jedes Bewegte eine Zeit geben, die kleiner ist als die, in der es durch eine ihm gleiche Strecke bewegt wird. Denn diese wird die Zeit sein, in der es (erstmalig) bewegt wird, da alles in einer Zeit bewegt wird, jede Zeit aber ist oben (R. 2) als teilbar nachgewiesen worden. Wenn demnach ein Punkt bewegt wird, so müßte es eine Zeit geben kleiner als die, in der er selbst bewegt würde. Das ist aber unmöglich. Denn in der kleineren Zeit muß ein Kleineres (bei derselben Geschwindigkeit an einem Punkte vorbei) bewegt werden. Demnach müßte das Unteilbare in Kleineres teilbar sein, wie auch die Zeit in Zeiten. Denn einzig in dem Falle würde das Teillose und Unteilbare bewegt werden, wenn etwas in dem ungeteilten Jetzt bewegt werden könnte. Denn Sache ein und derselben Begründung ist es, ob etwas in dem Jetzt und ob ein Unteilbares bewegt werde.“ Physik 6, 10. 201 a 8-26.

Hiermit sind die Gründe für den Satz, daß alles Bewegte

teilbar ist, angegeben. Wir ziehen es vor, eine Entscheidung über die Triftigkeit dieser Gründe abzulehnen. Jedenfalls wird durch die neu entdeckten Elektronen und ihre Bewegung um einen zentralen Kern die Teilbarkeit und Kontinuität der Körper nicht hinfällig, so daß die von Aristoteles gezogenen Folgerungen ruhig angenommen werden können¹⁾. Gehen wir also jetzt daran, den ersten Beweis für den Satz, daß alles Bewegte durch ein anderes bewegt wird, zu betrachten.

Wir betonen hier vor allem, daß in dem Text der Wiedergabe des Beweises bei Thomas zu lesen ist: *ergo ad quietem unius partis eius non sequitur quies totius*, also folgt auf die Ruhe eines Teils von ihm nicht die Ruhe des Ganzen. Man hat behauptet, es müsse gelesen werden: also folgt auf die Ruhe eines Teils von ihm die Ruhe des Ganzen. Das streitet aber sowohl mit den Handschriften als auch mit dem Zusammenhang. Unseren Wortlaut setzt auch die Vorlage bei Aristoteles, die der hl. Thomas hier wiedergibt, voraus. Es heißt bei ihm Physik 7, 1. 241 b 33 dem Sinne nach: was nicht von etwas anderem bewegt werden soll, sondern rein und ganz durch sich selbst, darf nicht aufhören bewegt zu werden, wenn etwas anderes (ein Teil des Bewegten) stillsteht.

Im übrigen scheint die Erwägung, daß das Teilbare und Zusammengesetzte nicht durch sich selbst bewegt wird, unanfechtbar, ebenso die Verteidigung, die ihr der hl. Thomas gegen die Beanstandung des Avicenna zu Teil werden läßt.

Wir erwähnen aber, daß Suarez sich mit dem angewandten Beweismittel nicht zufrieden geben will. „Ich sehe nicht ab, sagt er in seiner *Metaphysik disp. 18, sect. 7, n. 40* am Ende einer längeren kritischen Erörterung, wie das genannte Axiom (*omne quod movetur, ab alio movetur*) durch jenen Diskurs erhärtet werden sollte. Darum haben die anderen vorgebrachten Beweise mehr Wahrscheinlichkeit für sich.“ Zur Begründung seiner Meinung sagt der doctor eximius, das Argument beweise wohl, daß die Bewegung des Ganzen von der der Teile abhängig sei, aber diese Ab-

¹⁾ Vgl. Gredt, Die Lehre v. Mat. u. Form, Divus Thomas, 1923, S. 275.

hängigkeit brauche nicht die Selbstbewegung auszuschließen. Diese sei dann vorhanden, wenn jeder Teil sich selbst bewege und keiner einen anderen, und das Ganze nur insofern von den Teilen bewegt werde, als seine Bewegung aus der der Teile resultiere. Auch bei einem solchen Verhältnisse sei es wahr, daß das Ganze still stehe, wenn der Teil stillsteht. Aber dies sei nicht darum der Fall, weil der Teil das Ganze bewege, sondern weil vermöge des Zusammenhanges der Teile das Ganze zugleich mit dem Teile in seiner Bewegung aufhören müsse. Dieser Einwurf scheint aber schon durch die Erläuterung von Thomas entkräftet zu sein. „Die Kraft des Argumentes,“ erklärte er, „liegt darin, daß, wenn etwas sich ursprünglich und an und für sich, nicht auf Grund der Teile, bewegt, sein Bewegtwerden von nichts anderem abhängen darf; das Bewegtwerden des Teilbaren aber hängt, wie auch sein Sein, von den Teilen ab, und so kann es sich nicht selbst ursprünglich und an und für sich bewegen.“ Wir sehen also, daß die Selbstbewegung als unabhängige und unbedingte gedacht wird, als hätte das Zusammengesetzte keine Ursache seiner Zusammensetzung. — Der Beweis scheint also tatsächlich von Suarez Einwurfe nicht getroffen zu werden.

Was wir soeben bezüglich der Ursache der Zusammensetzung des Bewegten gesagt haben, findet seine Bestätigung in den Ausführungen des Aristoteles, die in der Fortsetzung der Darstellung bei St. Thomas wiedergegeben werden. Der englische Lehrer bringt das zweite Argument für die Abhängigkeit aller Bewegung von fremdem Einflusse in dem folgenden Texte: „Zweitens führt er (Aristoteles für den Satz, daß alles Bewegte durch ein anderes bewegt wird) folgenden Induktionsbeweis. Alles, was mitfolgender Weise bewegt wird, wird nicht von sich selbst bewegt; denn es wird in Folge der Bewegung eines anderen bewegt. Ebenso auch dasjenige nicht, was gewaltsam bewegt wird, wie am Tage liegt. Aber auch diejenigen Dinge nicht, die naturgemäß als aus sich heraus Bewegtes bewegt werden, wie die Tiere, die ausgemachterweise durch ihre Seele bewegt werden; aber auch wiederum diejenigen naturgemäß bewegten Dinge nicht, die wie das Schwere und Leichte bewegt werden; denn diese

werden von dem Erzeugenden und dem ein Hindernis Entfernenden bewegt¹⁾.“

Was zunächst den Ort dieses Arguments bei Aristoteles betrifft, so findet es sich im 4. Kapitel des 8. Buches der Physik. Bezüglich des Inhalts liegt die ganze Schwierigkeit in der naturgemäßen Bewegung des Schweren und Leichten und überhaupt in der physikalischen Bewegung der Körper. Bei den anderen Bewegungen ist die Richtigkeit der Behauptung unschwer einzusehen. Hinsichtlich des Schweren und Leichten ist zunächst noch einmal genauer zu erklären, wie Aristoteles sich das Erzeugende als Ursache der Bewegung gedacht habe, sodann ist anzugeben, wie sich zu dem Satze: *omne quod movetur, ab alio movetur*, in seiner Anwendung auf die naturgemäße Bewegung der Körper, die heutige fortgeschrittene Statik und Mechanik stelle.

Eine naturgemäße Bewegung des Schweren und Leichten gibt es für Aristoteles nur insofern, als die schweren und leichten Körper sich außerhalb ihres natürlichen Ortes befinden und nach demselben hinstreben. Denn wenn sie sich an ihrem Ort befinden, so bewegen sie sich nicht, sondern ruhen. Sind sie nun durch Gewalt außer ihren Ort geraten, so wird das Aufhören der Gewalt in Verbindung mit ihrer natürlichen Beschaffenheit die Ursache sein, daß sie wieder an ihren Ort zurückkehren. Das meint unser Philosoph, wenn er sagt, daß diese Körper vom Erzeugenden und in Folge der Entfernung eines Hindernisses bewegt werden. Sind sie aber darum außer ihrem Orte, weil sie außerhalb desselben entstanden sind, wie z. B. das Wasser in den obern Luftsträumen nach Aristoteles aus der Luft entsteht und als

¹⁾ „Secundo probat per inductionem sic: *Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso: movetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod movetur per violentiam, ut manifestum est; neque quae moventur per naturam, ut ex se mota, sicut animalia quae constat ab anima moveri; nec iterum quae moventur per naturam, ut gravia et levia, quia haec moventur a generante et removente prohibens. Omne autem quod movetur, aut movetur per se, aut per accidens. Si per se, vel per violentiam, vel per naturam; et hoc vel motum ex se, ut animal, vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur.*“ l. c.

Regen niederfällt, so ist das erzeugende Prinzip allein die Ursache der Bewegung. In beiden Fällen aber ist es darum Ursache, weil es eben dem Schweren und Leichten die Natur verleiht, vermöge deren es nach unten oder nach oben hinstrebt. Wir sehen also hieraus, wie sehr mit Recht wir vorhin bemerkten, daß ein Wesen, welches erst als einheitliches Wirkungsprinzip hergestellt werden muß, wie der zusammengesetzte Körper, im Sinne des Aristoteles niemals sich selbst bewegt, sondern durch ein anderes bewegt wird¹⁾.

Was nun das andere angeht, die Frage nämlich, ob man auch vom Standpunkte der neueren Physik zu einem gleichen Ergebnisse der äußeren Abhängigkeit aller Bewegungsvorgänge gelangt, wie die aristotelische Naturphilosophie, so möchte diese Frage zu bejahen sein. Denn auch heutzutage noch, wo die alte Unterscheidung zwischen schweren und leichten Körpern und solchen, die nach Art der Himmelskörper von diesem Gegensatze ausgenommen sind, längst aufgegeben ist, bleibt der Schluß, daß alle Bewegung der Körper von außen kommt, berechtigt. Zu diesem Schlusse führt nämlich das Gesetz von der Trägheit des Stoffes. Auf Grund desselben muß man erstens behaupten, daß kein Körper aus sich von der Ruhe zur Bewegung übergeht — er verhält sich ja gegen beides gleichgültig —, und zweitens, daß kein Körper

¹⁾ Aus der vorstehenden Auslegung, die unseres Wissens auch diejenige der mittelalterlichen Interpreten ist, ersieht man, daß das erzeugende Princip des Schweren und Leichten bei Aristoteles nicht die Gottheit, wenigstens nicht ausschließlich, sein kann. Denn zum mindesten jene täglich wiederkehrende Erzeugung der elementaren Körper ist nichts anderes als das Werk der Naturkraft, die das eine Element in das andere verwandelt. Wir begreifen darum nicht recht, wie Brantl in seinen „sacherkärenden“ Anmerkungen folgende aufgeklärte Auslassung zu *Phys. VIII, 4, 256 a 1* anbringen konnte: „Natürlich sind die Participien γεννήσαντος, ποιήσαντος uff. nicht masculinisch zu übersehen, denn einen die Welt im Detail schaffenden Gott, welcher wie jener im platonischen Timäus alles gleichsam mit eigenen Händen bis in's Einzelne eigens bildet und an seine Stelle setzt, kennt Aristoteles, wie sich von selbst versteht, nicht; eine solche kindische Ausdrucksweise kann auch nur entweder in der Kinderstufe von Völkern oder bei Leuten vorkommen, deren Phantasie mit dem Verstande davonläuft; die Philosophie aber liegt hoffentlich in der verständigen Form.“ S. 524.

von sich aus und ursprünglich in Bewegung ist. Denn das wäre der gerade Gegensatz zur Trägheit, indem solcher ursprünglich bewegte Körper immerfort gegen die Ruhe sich sträuben, und, in der Bewegung gehemmt, zu derselben zurückstreben würde. — Der vorliegende Induktionsbeweis muß also, wenn auch mit einiger Modifikation als gültig angesehen werden.

Über den dritten Beweis des Aristoteles hat Thomas das Folgende: „Drittens beweist er es so: nichts ist gleichzeitig in Bezug auf dasselbe im Aktus und in der Potenz; aber alles, was bewegt wird, ist als solches in der Potenz; denn die Potenz ist die Wirklichkeit des Potentialen als solchen; alles aber, was bewegt, ist als solches im Aktus, weil nichts wirkt, außer insofern es in dem Aktus, in der Wirklichkeit, ist. Also ist nichts in Beziehung auf das Nämliche aktual bewegend und bewegt; und so bewegt nichts sich selber“¹⁾.

Die Stelle, auf die sich dieser Text bezieht, findet sich im 5. Kapitel des 8. Buches der Physik 257 b 6—12: „Es ist festgestellt worden, daß bewegt wird, was bewegbar ist. Das aber ist das der Potenz oder Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach Bewegte; das Potentiale aber schreitet zur Wirklichkeit. Die Bewegung aber ist die unvollendete Wirklichkeit des Bewegbaren. Das Bewegende hingegen ist bereits der Wirklichkeit nach, wie z. B. das Warme erwärmt und überhaupt dasjenige erzeugend ist, was die Form bereits hat. Folglich müßte ein und dasselbe in derselben Beziehung warm und nicht warm sein. Und grade so auch müßte es mit allem andern sich verhalten, dessen bewegende Ursache die begrifflich und nominell gleiche Bestimmung mit dem Bewegten haben muß.“

Wörtlich heißt es hier bei Aristoteles: „Dessen Bewegendes das Synonyme haben muß.“ Synonym ist, was den-

¹⁾ „Tertio probat sic: nihil idem est simul in actu et in potentia respectu ejusdem; sed omne quod movetur, in quantum hujus modi, est in potentia, quia motus est actus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi. Omne autem quod movet, est in actu, in quantum huiusmodi, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu ejusdem movens actu et motum; et sic nihil movet seipsum.“

selben Namen hat und unter demselben Begriff steht, Kategorien I. Kap. 1 a 6. Es gibt nämlich, bemerkt St. Thomas im Kommentar, Lektion 10, auch nicht synonyme Wirkursachen, wie die Sonne z. B. einen Menschen erzeugt, wenn freilich auch hier gilt, daß die Wirkung irgendwie in dem Wirkenden ist, nämlich nicht nach derselben, sondern nach einer höheren Weise.

Im übrigen macht Aristoteles hier dieselbe Erwägung geltend, der wir schon vorhin im ersten Gottesbeweis der theologischen Summa begegnet sind. Sie fußt auf dem wahren Sachgrund des Satzes, daß nichts schlechthin sich selbst bewegt. Sie liefert also für denselben einen Beweis a priori, eine eigentliche demonstratio, die, weil sie immer aus dem Wesen der Sache geführt wird, eine ausnahmslose Gültigkeit hat. Man beachte aber gegen Bedenken, die erhoben worden sind, daß der Satz: nichts bewegt sich selbst, in dem Sinne unanfechtbar ist, daß nichts sich rein aus sich bewegt. Denn alles Bewegte ist seiner Substanz nach potenziell, und nichts Potenzielles ist aus sich, und bewegt aus sich, wie weiter unten im dritten Hauptstück deutlich werden soll.

In demselben fünften Kapitel des 8. Buches der Physik bemerkt Aristoteles noch, was St. Thomas hier übergeht, um gleich hernach darauf zurückzukommen, daß das erste Bewegte entweder von einem Ruhenden bewegt wird oder sich selbst bewegt.

Der hl. Thomas bringt also, bevor er, den Aristoteles wiedergebend, den andern Satz beweist, daß es mit den bewegenden und wieder selbst bewegten Dingen, nicht ins Unendliche geht, eine Aussprache über die verschiedene Anwendung des Wortes Bewegung bei Aristoteles und bei Plato.

„Man muß aber wissen,“ sagt er, „daß Plato, der behauptet hat, daß alles Bewegende bewegt wird, die Bezeichnung Bewegung allgemeiner als Aristoteles genommen hat. Aristoteles nämlich nimmt Phys. III die Bewegung im eigentlichen Sinne, wonach sie der Aktus des Potenziellen als solchen ist, wie sie sich nur an den teilbaren und körperlichen Dingen findet, gemäß dem im 6. Buche der Physik

erbrachten Nachweise. Nach Plato aber ist das sich selbst Bewegende kein Körper. Denn er nahm die Bewegung im Sinne jeglicher Tätigkeit, der Art, daß das Verstehen und Tätigsein ein Bewegtwerden ist: welche Redeweise auch Aristoteles im dritten Buche von der Seele berührt. Demgemäß also sagte Plato, das erste Bewegende bewege sich selbst, weil es sich erkennt und will oder liebt: und dieses steht in gewisser Beziehung mit den Beweisgründen des Aristoteles in keinem Widerspruche. Denn es ist kein Unterschied, ob man zu einem Ersten kommt, das sich im Sinne Platos bewegt, oder ob man zu einem Ersten kommt, das in Aristoteles Sinne ganz unbeweglich ist¹⁾.

Wir haben hier einen jener Nachweise vor uns, wie wir denselben auch bei den griechischen Kommentatoren begegnen, daß die beiden großen Philosophen der sokratischen Schule, Plato und Aristoteles, zum öftern in der Sache übereinstimmen, wo sie in den Worten voneinander abweichen. Sie geben der Gottheit, insofern sie die erste Ursache der Bewegung ist, ganz entgegengesetzte Bezeichnungen. Aristoteles sagt und beweist, daß sie gänzlich unbewegt ist. Plato im Gegenteile nennt sie durch sich selbst bewegt. Diese Verschiedenheit aber, so bemerkt Thomas, beruht auf der abweichenden Anwendung des Wortes Bewegung. Bei Plato ist Bewegung gleich Tätigkeit überhaupt, bei Aristoteles ist sie richtiger bloß die Tätigkeit des Potenziellen und darum Unvollendeten, insofern es ein solches ist. Demgemäß sagt Plato, daß die Gottheit sich selbst bewegt, weil sie sich selbst

¹⁾ „Sciendum autem quod Plato, qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristoteles. Aristoteles enim Phys. III proprie accipit motum, secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi, qualiter non est nisi divisibilem et corporum, ut probatur in sexto Physicorum. Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus. Accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et operari sit quoddam moveri: quem etiam modum loquendi tangit in tertio De Anima. Secundum hoc ergo dicebat Plato primum movens seipsum movere, quod intelligit se et vult vel amat se; quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se secundum Platonem, et devenire ad primum quod omnino sit immobile secundum Aristotelem.“ l. c.

erkennt und liebt und also in gewissem Sinne durch sich selbst zur Tätigkeit bestimmt wird. Aristoteles dagegen leugnet, daß sie bewegt wird, weil das göttliche Erkennen und Wollen in Wirklichkeit aus keiner passiven Potenz, wie das endliche, hervorgeht. Der englische Lehrer bemerkt aber, daß auch Aristoteles in seinem Buche über die Seele den Sprachgebrauch, der für Plato maßgebend war, berühre. Er blickt dabei auf das 7. (8.) Kapitel des 3. Buches hin, wie man aus seinem Kommentar zu diesem Kapitel ersieht. Der betreffende aristotelische Text lautet: „Es scheint das Sinnenfällige das sinnlich Wahrnehmende aus einem Potentiellen zu einem Aktuellen zu machen. Denn es leidet nicht und wird nicht verändert. Darum ist dieses eine andere Art von Bewegung. Denn die Bewegung war uns die Tätigkeit des Unvollendeten, die Tätigkeit schlechthin ist aber eine andere, nämlich die Tätigkeit, die dem Vollendeten angehört,“ l. c. 431 a 4—7.

Der Sinn dieses Textes, von Aristoteles freilich mehr angedeutet als förmlich ausgesprochen, ist folgender: nach dem Zusammenhang der Stelle wird der Vorgang des Denkens nach der Analogie der Wahrnehmung erklärt, indem ähnlich wie das äußere sinnenfällige Objekt den Sinn, so die Phantasmen den Verstand zu seiner Tätigkeit bestimmen. Das sensible Objekt wirkt aber nicht so auf den Sinn ein wie die körperlichen Qualitäten aufeinander, indem die eine die andere austreibt und sich an ihre Stelle setzt, sondern einfach so, daß es den Sinn vom Vermögen zur Tätigkeit überführt. Nachdem der Sinn aber einmal zur Tätigkeit übergegangen ist, kann er dieselbe ein Zeitlang fortsetzen, während die eigentliche Bewegung nur so lange vorhanden ist, bis der andere der Gegensätze, etwa die Wärme, in welche das Kalte überführt wurde, erreicht ist. Darum ist das Wahrnehmen, wie auch das Denken und Wollen, eine andere Art von Bewegung, nämlich die Tätigkeit dessen, was schon als Tätiges da ist, während die eigentliche Bewegung die Tätigkeit dessen ist, was erst zur ruhigen bleibenden Tätigkeit schreitet. In jener uneigentlichen Bewegung aber, wie St. Thomas beifügt, Kommentar zu den Büchern von der

Seele, 3. Buch, 12. Lektion, bewegt die Seele bei Plato sich selbst, insofern sie sich selbst erkennt und liebt.

Wir müssen aber auch jenen Text bei Plato kennen lernen, der wohl an erster Stelle dem englischen Lehrer vor-schwebte, da er von dem platonischen Gotte als dem sich selbst Bewegenden redete. Derselbe enthält zugleich, wenn auch indirekt, einen Beweis für das Dasein des ersten Bewegers. Unmittelbar handelt er von der Unsterblichkeit der Seele, der göttlichen sowohl, wie Plato sich ausdrückt, als der menschlichen¹⁾, und führt den Beweis, daß es solche unsterbliche Wesen geben müsse, weil nur von ihnen die Bewegung am Himmel und in der Natur herrühren könne. Die Stelle steht im Phädrus im 24. Kapitel und hat folgenden Wortlaut: „Jede (vernünftige) Seele ist unsterblich; was aber ein anderes bewegt und durch ein anderes bewegt wird, hat, in wiefern es ein Ende der Bewegung hat, ein Ende des Lebens. Allein also das sich selbst Bewegende hört, weil es sich selbst nicht verläßt, niemals auf bewegt zu werden, sondern auch allem übrigen, was bewegt wird, ist dieses Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist ungeworden. Denn aus dem Anfange muß alles werden, was da wird, er selbst aber aus keinem anderen. Denn würde der Anfang aus etwas anderm, so wäre er nicht der Anfang. Da es aber ungeworden ist, so muß es auch unvergänglich sein. Denn wenn der Anfang untergeht, so kann weder er selbst jemals aus etwas, noch etwas anderes aus ihm werden, wenn doch alles aus dem Anfang entstehen muß. Sonach ist der Bewegung Anfang und Grund das sich selbst Bewegende; dieses aber kann weder untergehen noch werden, oder der ganze Himmel und die ganze Schöpfung müßten zusammenfallen und stillstehen, und hätten nicht wieder, wodurch sie, in Bewegung gesetzt, entstehen könnten.“

In diesem Text geht die Beweisführung vom Begriffe des Immerbewegten, des *ἀεικίνητον*, aus. Wir haben

¹⁾ Phädrus, R. 23, p. 245 C. — Die nachfolgende Stelle hat eine gewisse Berühmtheit erlangt und ist auch von Cicero zwei Mal ins Lateinische übersetzt worden, Tuscul. 1, 23, und de republ. 6, 25. 26.

unter demselben nach der Deutung, die Thomas dem platonischen *κίνησις* gibt, das immer Tätige zu denken. Daß es nun ein solches immer tätiges Wesen oder auch ihrer mehrere gibt, folgert Plato daraus, daß es ein durch sich selbst Tätiges geben muß. „Nur was sich selbst bewegt,“ sagt er, „hört, weil es sich selbst nicht verläßt, niemals auf, in Bewegung zu sein.“ Daß aber ein durch sich Tätiges sein muß, folgt wieder daraus, daß alles, was durch ein anderes vom Vermögen zur Tätigkeit geführt wird, sich im letzten Grunde auf ein durch sich und aus sich Tätiges zurückführen muß: „Aber auch allem übrigen ist dieses, nämlich das sich selbst Bewegende, Quelle und Anfang der Bewegung.“ Das aus sich Tätige muß aber auch aus sich da sein und folglich ewig sein; denn es ist nichts anderes vorhanden, dem es sein Dasein verdanken könnte: der Anfang ist ein Ungewordenes; denn aus dem Anfang muß alles werden, was da wird, er selbst aber aus keinem anderen... und da er unentstanden ist, so muß er auch unvergänglich sein.“

Aus diesem Inhalte des Textes ergibt sich eine Übereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles in den Hauptmomenten des Gottesbeweises. Man kann sagen, daß in dieser Stelle bereits die lebensvollen Ansätze und Keime vorliegen, die später bei Aristoteles ihre naturgemäße Entwicklung und Ausgestaltung fanden. Wir vermissen zwar in der platonischen Beweisführung die klare Unterscheidung zwischen dem kreatürlichen und dem göttlichen Geiste, es fehlt die genaue Bestimmung der Begriffe, die schulgerechte Form einer stetig und ohne Lücken fortschreitenden Beweisführung, aber die grundlegende Konzeption des Gottesbeweises ist vorhanden: die Idee einer ewig tätigen, ursprungslosen Substanz als Quelle und Anfang alles Lebens und aller Bewegung in der Schöpfung.

Der Text des Phädrus scheint aber nicht der einzige zu sein, auf den der hl. Thomas Bezug nimmt. Im zehnten Buch der *Gesetze* wird die göttliche und die menschliche Seele klar unterschieden. Dort heißt es: „Der Begriff dessen, was Seele genannt wird, ist: die Bewegung, die sich selbst bewegen kann,“ 896 A, und weiter ebenda B: „Die Seele ist dasselbe, wie die erste Entstehung und Bewegung alles

dessen, was ist, war und sein wird; ferner 897 A: „Die Seele leitet alles am Himmel, auf Erden und im Meere durch ihre eigenen Bewegungen, die da heißen: Wollen, Betrachten, Besorgen, Überlegen, richtig und falsch Meinen, sich Freuen, sich Betrüben, Zuversicht Hegen, Zagen, Hassen und Lieben,“ und dann nochmals 897 C: „Von welcher der beiden Seelengattungen werden wir nun behaupten, daß sie die Herrschaft über Himmel und Erde und den ganzen Umkreis erhalten habe, der mit Verstand begabten und mit Tugend erfüllten, oder der, die keines von beiden hat? Wenn wir sagen, daß die Bahn und zugleich die Bewegung der Welt und alles dessen, was darin ist, eine der Bewegung und dem Umschwung und den Berechnungen der Vernunft, des Nus, ähnliche Natur hat und auf verwandte Weise vor sich geht, so muß man offenbar behaupten, die beste Seele Sorge für die ganze Welt und führe sie den beschriebenen Weg.“

Indem wir nun wieder zum Text der *Summa contra gentiles* zurückkehren, begegnen wir den Argumenten für den Satz, daß die Reihe der durch anderes bewegten Dinge nicht ins Endlose fortläuft. „Den andern Satz aber,“ so schreibt Thomas, „daß man nämlich mit den bewegenden und selbst wieder bewegten Dingen nicht ins unendliche fortschreiten kann, beweist Aristoteles mit drei Gründen.“

„Der erste derselben lautet: Wenn es mit den Bewegern und dem Bewegten ins unendliche fortgeht, so müssen alle diese unendlich vielen Dinge Körper sein. Denn alles, was bewegt wird, ist teilbar und körperlich, wie im sechsten Buche der *Physik* bewiesen wird. Jeder Körper aber, der als Bewegtes bewegt, muß zu der gleichen Zeit, wo er bewegt, bewegt werden: mithin werden alle jene unendlich vielen Objekte zur selben Zeit bewegt, in der nur eines von ihnen bewegt wird. Nun wird aber ein einzelnes unter ihnen, da es endlich ist, in endlicher Zeit bewegt. Das aber ist unmöglich; also ist es unmöglich, daß man mit den Bewegern und den Bewegten ins unendliche geht.“

„Die Unmöglichkeit aber, daß die vorgenannten unendlich vielen Dinge in endlicher Zeit bewegt werden, beweist er so: Das Bewegende und das Bewegte müssen beieinander sein, wie er durch Induktion für die einzelnen Arten der

Bewegung nachweist. Aber die Körper können nur auf Grund der Stetigkeit oder der gegenseitigen Berührung zusammen sein. Da also alle vorgenannten bewegenden und bewegten Dinge, wie bewiesen worden, Körper sind, so müssen sie durch Stetigkeit oder Berührung gleichsam wie ein einziges Bewegtes sein. Und so wird ein Unendliches in endlicher Zeit bewegt werden, was unmöglich ist, wie im sechsten Buch der Physik bewiesen wird¹⁾.

Dieser Beweis wird verständlich, wenn wir ihn auf die vorhin erklärte aristotelische Ansicht vom Weltssystem und von der Bewegung der himmlischen Körper und Sphären zurückführen. Der Sphären können nicht unendlich viele sein, sonst wären sie zusammen ein unendlich großer Körper und es wäre eine Sphäre von unendlich großem Umfang anzunehmen. Sie würde aber zugleich mit allen andern Sphären täglich im Kreise herumgeführt. Denn sie muß die andern Sphären berühren oder mit ihnen durch Stetigkeit oder Angrenzung verbunden sein. So wäre denn in endlicher Zeit, der Zeit eines Tages, eine unendliche Bewegung, was unmöglich ist.

Man vergleiche die Auslegung bei Franz Silvester von Ferrara zu dieser Stelle der Summa c. g., Commen-

¹⁾ „Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus. Quarum prima talis est, P h y s. VII: Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia hujusmodi infinita corpora esse, quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in sexto P h y s i c o r u m. Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet movetur; ergo omnia ista infinita simul moventur, dum unum eorum movetur; sed unum eorum cum sit finitum, movetur tempore finito; ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile; ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum. Quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat: Movens et motum oportet esse simul, ut probat inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse nisi per continuitatem vel contiguationem. Quum ergo omnia praedicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movetur tempore finito; quod est impossibile, ut probatur sexto P h y s i c o r u m.“ l. c.

taria in libros quatuor contra gentiles S. Thomae de Aquino 1, 73.

Der hl. Thomas fährt fort: „Der zweite Beweisgrund für das nämliche ist dieser (in Physik 7). Bei geordneten Bewegern und Bewegten, wo nämlich eins durchs andere in regelrechter Folge bewegt wird, muß ein solches Verhältnis bestehen, daß, wenn das erste Bewegende in Wegfall kommt oder aufhört zu bewegen, keines von den andern mehr aktiv bewegt oder passiv bewegt wird; denn das Erste ist für alle andern die Ursache der Bewegung. Wenn aber nun Bewegendes und Bewegtes der Ordnung nach ins unendliche aufeinander folgen, so wird es kein erstes Bewegendes geben, sondern alle Glieder werden gleichsam mittlere Bewegende sein. Folglich würde keines aus den andern bewegt werden können, und so würde nichts in der Welt bewegt.“

„Der dritte Beweis kommt auf dasselbe hinaus und hält sich bloß in umgekehrter Ordnung; indem er nämlich von oben her anfängt. Er lautet so: Das, was in Weise des Werkzeuges bewegt, kann nur bewegen, wenn etwas existiert, was ursprünglich und selbständig bewegt. Wenn man aber bei den Bewegenden und bewegten Dingen ins unendliche fortschreitet, so werden alle bewegenden Faktoren gleich wie werkzeuglich bewegende Ursachen sein, indem sie als bewegte Beweger in Ansatz kommen, dagegen wird nichts wie ein ursprünglich und selbständig Bewegendes sein, und so würde überhaupt nichts bewegt werden.“

„Und so ist der Beweis der beiden Sätze erklärt, die auf jenem ersten Wege der aristotelischen Beweisführung für das Dasein eines ersten unbewegten Bewegers vorausgesetzt wurden“¹⁾.

¹⁾ Secunda ratio ad idem probandum talis est, P h y s. VIII: In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod remoto primo movente vel cessante a motione nullum aliorum movebit neque movebitur, quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sunt moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri, et sic nihil movebitur in mundo. — Tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine

Wir verzichten auf den Nachweis des Ortes der angezogenen Stellen aus der Physik und sagen zur Erklärung der beiden angeführten Gründe des Aristoteles kurz folgendes. Ist die Reihe der bewegenden und bewegten Dinge wirklich unendlich, so scheint sie in der That, soweit sie überhaupt möglich und denkbar ist, kein erstes Glied zu haben. Sofern es sich aber in der Reihe um Glieder handelt, die einzeln und zusammen bedingt sind, so leuchtet ein, daß sie über und außer sich ein Unbedingtes fordert, das unbewegt ist. Denn wäre es bewegt, so wäre es ebenfalls bedingt, da, wie gezeigt ist und jetzt vorausgesetzt wird, alles, was bewegt wird, von einem andern bewegt wird. —

Hier läßt Thomas den ersten Weg der aristotelischen Beweisführung für das Dasein Gottes endigen, und wir kommen nun zur Darstellung des zweiten Weges, den Aristoteles nach Thomas zum Erweise des ersten Bewegers einschlägt.

„Der zweite Weg,“ so fährt der englische Lehrer fort, „ist der folgende. Wenn alles Bewegende bewegt wird, so ist dieser Satz entweder durch sich oder mitfolgender Weise wahr. Wenn mitfolgender Weise, so ist er also nicht notwendig. Denn was bloß mitfolgender Weise wahr ist, ist nicht notwendig. Es ist demzufolge möglich, daß kein Bewegendes bewegt wird. Aber wenn das Bewegende nicht bewegt wird, so bewegt es nicht, wie der Gegner sagt; demnach ist es möglich, daß nichts bewegt wird; denn wenn nichts bewegt, so wird auch nichts bewegt. Das aber hält Aristoteles für eine Unmöglichkeit, daß irgend einmal keine Bewegung sei. Also war das erste nicht möglich, weil aus einem möglichen Falschen kein unmögliches Falsches folgt. Und so war

transmutato, incipiendo scilicet a superiori; et est talis Phys. VIII: id quod movet instrumentaliter non potest movere, nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed, si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota; nihil autem erit sicut principale movens; ergo nihil movebitur. — Et sic patet probatio utriusque propositionis, quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.“

der Satz: alles Bewegende wird durch ein anderes bewegt, nicht mitfolgender Weise wahr.

„Im gleichen, wenn zwei Bestimmungen in einem Subjecte mitfolgender Weise verbunden sind, und eine von ihnen ohne die andere sich findet, so ist es wahrscheinlich, daß die andere ohne jene sich finden könne. So z. B. wenn die Bestimmungen „weiß“ und „gebildet“ sich an Sokrates finden, und bei Plato gebildet ohne weiß gefunden wird¹⁾, ist es wahrscheinlich, daß in einem andern Subjecte weiß ohne gebildet gefunden werden könne. Wenn demnach die Bestimmungen bewegend und bewegt in einem Subjecte mitfolgender Weise verbunden sind, das „Bewegt“ aber in einem Subjecte sich vorfindet, ohne daß es activ bewegt, so ist es wahrscheinlich, daß das „Bewegend“ sich vorfindet, ohne daß das Betreffende bewegt wird. Und hiergegen gilt nicht etwa die Verufung auf zwei Bestimmungen, deren eine von der andern abhängt, aber nicht umgekehrt, wie an der Substanz und dem Accidens ersichtlich ist; denn diese sind an und für sich, nicht mitfolgender Weise verbunden²⁾.

„Wenn aber der vorgemeldete Satz an und für sich wahr ist, so folgt in gleicher Weise Unmögliches oder Unstatthaftes, indem das Bewegende entweder in derselben Art der Bewegung, in der es activ bewegt, passiv bewegt werden muß, oder in einer andern. Wenn in derselben, so wäre also notwendig, daß das qualitativ Verändernde qualitativ verändert wird, und noch weiter, daß das Heilende geheilt und das Lehrende gelehrt wird, auch in Bezug auf dasselbe Wissen. Das aber ist unmöglich. Denn der Lehrende muß das Wissen haben, der Lernende aber darf es nicht haben, und so würde sich ergeben, daß einer dasselbe hätte und nicht hätte, was unmöglich ist. Wenn es aber in einer andern Art von Bewegung bewegt wird, so nämlich, daß etwa das qualitativ Verändernde räumlich bewegt, das räumlich Bewegende zunimmt usw., so ergibt sich, da die Gattungen und Arten der Bewegung begrenzt sind, die Folge, daß man

¹⁾ In einigen Ausgaben findet sich irrig: *inveniuntur in Socrate et in Platone, et inveniuntur musicum absque albo.*

²⁾ In einigen Ausgaben steht verkehrt: *non conjunguntur per se, sed per accidens.*

nicht in's Unendliche fortgehen kann, und so wird es ein erstes Bewegendes geben, das nicht durch ein anderes bewegt wird.

„Man könnte aber hierzu etwa sagen, es vollziehe sich eine Umbiegung in der Art, daß man nach Durchschreitung aller Gattungen und Arten der Bewegung wieder zu der ersten zurückkehren müsse, so daß, wenn das räumlich Bewegende qualitativ verändert werde und das qualitativ Verändernde zunehme, das die Zunahme Bewirkende wieder räumlich bewegt werde. Indessen würde sich hieraus die nämliche Folge ergeben wie vorhin, nämlich, daß jenes, was in irgend einer Art von Bewegung aktiv bewegt, in der nämlichen passiv bewegt wird, nicht unmittelbar, sondern mittelbar. Also bleibt nur übrig, daß man ein Erstes setzen muß, das von keinem äußern Agens bewegt wird“¹⁾.

¹⁾ „Secunda via talis est, Phys. VIII: Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria; quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri; sed si movens non movetur, non movet, ut adversarius dicit; ergo contingens est nihil moveri; nam si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum non fuit contingens, quia ex falso contingente non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio: Omne movens movetur, non fuit per accidens vera. Item Physic. VIII: Si aliqua duo sunt juncta per accidens in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit; sicut si „album“ et „musicum“ inveniuntur in Socrate, et in Platone invenitur „musicum“ absque „albo“, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri „album“ absque „musico“. Si igitur movens et motum conjunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur absque eo quod moveat, probabile est, quod movens inveniat absque eo quod moveatur. Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet, sed non e contrario, ut patet de substantia et accidente, haec enim conjunguntur per se, non per accidens. Si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens, quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, etiam secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile; nam docentem necesse est habere scientiam, ad discendum vero necesse est non habere. Et sic idem habebitur ab

Wir wollen hier im Texte des hl. Thomas absehen, um zu seiner besseren Erklärung den ziemlich umfangreichen Text des Aristoteles, der ihm als Vorlage gedient hat und von ihm in dem Kommentar zur Physik erläutert wird, heranzuziehen und vollständig vorzulegen. Er steht Phys. 8, 5. 256 b 4 — 258 a 4.

„Wenn alles Bewegte durch Bewegtes bewegt wird, so kommt das den Dingen entweder zufällig, mitfolgend, zu, so daß es zwar als Bewegtes bewegt, jedoch nicht, weil es selbst immer bewegt wird, — oder nicht, sondern an und für sich. Erstens nun, wenn zufällig, so ist es nicht notwendig, daß das Bewegte bewegt wird, wenn aber das, so ist es offenbar möglich, daß einmal keines von den Dingen bewegt wird. Denn das Zufällige ist nicht notwendig, sondern ist möglicherweise nicht. Setzen wir nun das Mögliche als wirklich, so kann sich nichts Unmögliches ergeben, wenn auch vielleicht etwas Falsches. Aber daß keine Bewegung sei, ist unmöglich; denn es ist vorhin gezeigt worden, daß immer Bewegung sein muß. Und das hat sich mit gutem Grunde ergeben. Denn es müssen drei Stücke sein: das Bewegte, das Bewegende und das, wodurch es bewegt. Das Bewegte nun muß zwar bewegt werden, braucht aber nicht zu bewegen, das aber, wodurch es bewegt, muß bewegen und bewegt werden. Denn es verändert sich, da es zugleich mit dem Bewegenden und in demselben Zustande mit ihm ist; klar aber ist dies bei dem örtlich Bewegenden; denn da muß bis zu einem gewissen Punkte gegenseitige Berührung sein (diese

eodem et non habebitur, quod est impossibile. Si autem secundum aliam speciem motus moveatur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum et movens secundum locum augeatur et sic de aliis, quum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum; et sic erit aliquod primum movens, quod non movetur ab alio. Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo, quod completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum, ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequeretur idem quod prius, scilicet quod id, quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, non immediate, sed mediate. Relinquitur ergo quod oportet ponere aliquod primum, quod non moveatur ab aliquo exteriori.“ l. c.

Worte stehen nach Simplicius fol. 284 b im Hinblick auf die geschleuderten Objekte, wo nach Aristoteles der fortdauernde Kontakt zwischen Bewegendem und Bewegtem durch die Luft vermittelt wird). Was aber so bewegt, daß es nicht das Instrument ist, womit man etwas bewegt, ist unbewegt.“

„Da wir aber das Letzte sehen, das zwar bewegt werden kann, aber keinen Anfang der Bewegung in sich hat, und das, was bewegt wird, aber nicht von einem anderen, sondern von sich selbst (Prantl konjekтуриert hier: „was wohl von einem anderen, aber nicht von sich selbst bewegt wird,“ — aus Mißverständnis; denn darauf will Aristoteles grade hinaus, daß es ein von sich selbst Bewegtes im Sinne des platonischen Gottes gibt), so ist es vernünftig und wahrscheinlich, um nicht zu sagen, notwendig, daß auch das Dritte ist, das unbewegt bewegt.“

„Wenn aber das Bewegende nicht zufällig, sondern notwendig bewegt wird und, wenn es nicht bewegt würde, nicht bewegte, so muß das Bewegende, sofern es bewegt wird, entweder so bewegt werden, daß es in derselben Art von Bewegung bewegt wird oder in einer anderen: ich will sagen, daß entweder das Wärmende auch selbst warm und das Gesundmachende gesund gemacht und das räumlich Bewegende räumlich bewegt wird, oder das Gesundmachende räumlich bewegt und das räumlich Bewegende zum Wachstum gebracht wird. Aber das ist offenbar unmöglich. Denn man muß die Arten so angeben, daß man sie bis in die nicht weiter teilbaren Arten zerlegt (Prantl hat hier irrtümlich: „bis zum weiter nicht mehr teilbaren Individuum“), z. B. daß, wenn etwas die Geometrie lehrt, dieses denselben Gegenstand der Geometrie gelehrt werde (Prantl hat: „eben dieses Nämliche in der Geometrie auch unterwiesen werde“), oder, wenn es schleudert, es nach derselben Weise der Schleuderung geschleudert werde — oder nicht so, sondern so, daß ein Umschlag aus einer Gattung in die andere stattfindet, z. B. daß das räumlich bewegende wächst und das, was es zum Wachsen bringt, von einem anderen qualitativ verändert wird, und, was es qualitativ verändert, in einer anderen Bewegung bewegt wird. Aber man muß stillstehen, da die Bewegungen an Zahl begrenzt sind.“

„Wenn man aber wieder umbiegt, und sagt, das qualitativ Verändernde werde räumlich bewegt, so heißt das ebensoviel, wie wenn man sogleich das räumlich Bewegende räumlich bewegt und das Lehrende gelehrt werden ließe. Denn offenbar wird alles Bewegte auch von dem höheren Bewegenden bewegt, und mehr noch von dem, was unter dem Bewegenden das Frühere ist. Aber das ist ja doch unmöglich. Denn da folgt, daß das Lehrende lernt, von denen das eine notwendig die Wissenschaft nicht hat, das andere sie hat.“

„Aber noch unvernünftiger als das ist die Folge, daß alles Bewegungskräftige beweglich ist, wofür alles Bewegte von Bewegtem bewegt wird. Denn es wird so beweglich sein, als sagte man, alles Heilungskräftige und Heilende sei heilbar und das Erbauungskräftige erbaubar, sei es unmittelbar oder durch mehrere Zwischenglieder. Ich will sagen: wenn zwar alles von einem anderen bewegt wird, aber nicht in der Bewegung, die das Nächste bewirkt, sondern in einer anderen, wie etwa das Heilungskräftige belehrbar sein soll, so wird man dennoch einmal, wenn man die Glieder der Reihe rückwärts und aufwärts verfolgt, zu der nämlichen Gattung kommen, wie wir vorhin gesagt haben. Von diesen Konsequenzen ist nun die eine etwas Unmögliches und streift die andere an das Erdichtete. Denn es ist ungereimt, daß das qualitativ Verändernde wachsen soll. Within ist es nicht notwendig, daß immer das Bewegte von anderem, auch Bewegten, bewegt wird. Also wird es zum Stehen kommen, und so wird das erste Bewegte entweder von einem Ruhenden bewegt werden oder sich selbst bewegen.“

„Und gewiß auch, wenn man sich fragen müßte, was von beiden Ursache und Grund der Bewegung ist, das sich selbst Bewegende oder das durch ein anderes Bewegte, so würde jeder jenes behaupten. Denn die Ursache an sich ist immer früher, als die es durch anderes ist. Und so müssen wir denn zusehen, wie und auf welche Weise etwas bewegt, was sich selbst bewegt.“

„Notwendig nun ist alles Bewegte in immer Teilbares teilbar. Denn es ist vorhin in den Erörterungen über die Natur im allgemeinen bewiesen worden, daß alles an sich

Bewegte kontinuierlich oder stetig ist. Unmöglich nun bewegt das sich selbst Bewegende sich selbst schlechthin und in jeder Beziehung, d. h. als Ganzes sich ganz. Denn es würde ganz, als der Art nach Eines und ungeteilt, in derselben räumlichen Bewegung passiv bewegt werden und aktiv bewegen und qualitativ verändert werden und verändern, so daß es zugleich lehrt und Lehre empfangt und dieselbe Gesandung wirkt und erfährt.“

„Ferner ist festgestellt worden, daß das Bewegbare bewegt wird. Das ist aber das der Potenz oder der Möglichkeit nach, nicht der Entelechie oder der Wirklichkeit nach, Bewegte. Das Potenzielle aber schreitet zur Wirklichkeit. Es ist aber die Bewegung die unvollendete Wirklichkeit des Bewegten. Das Bewegende aber ist schon in Wirklichkeit, wie denn zum Beispiel das Warme wärmt und überhaupt das die Form Habende zeugt. Und so würde dasselbe in derselben Beziehung warm und nicht warm sein. Ebenso aber auch jedes andere, dessen bewogender Faktor das Synonyme haben muß. Mithin bewegt der eine Teil des sich selbst bewegenden, während der andere bewegt wird.“

„Daß es sich aber unmöglich so selbst bewegen kann, daß jeder der beiden Teile von jedem bewegt wird, ist aus folgendem klar.“

„Es wird einmal kein erstes Bewegendes sein, wenn doch jeder Teil jeden bewegen soll. Denn der frühere wird die Bewegung mehr verursachen und mehr bewegen als der sich anschließende. Denn wir hatten ein doppeltes Bewegen (Physik 8, 5 Anfang), dessen, was selbst von anderm bewegt wird, und dessen, was sich selbst bewegt. Es ist aber das vom (blos) Bewegtwerdenden Entferntere näher bei dem (ersten) Prinzip (der Bewegung) als das Mittlere (das, durch anderes bewegt, bewegt, so z. B. die Hand, die vom Menschen bewegt wird, näher als der von ihr bewegte Stock, der den Stein bewegt. Das Prinzip der Bewegung ist aber das sich selbst Bewegende, vgl. 8, 5. 257 a 27—31).“

„Sodann ferner, das Bewegte braucht (nach der gegnerischen Annahme) nicht notwendig nur durch sich selbst bewegt zu werden. Mithin bewirkt der andere Teil die Rückbewegung zufällig. So nahm ich denn an, daß er möglicher-

weise nicht bewegt (also möglicherweise keine Bewegung ist, da sie doch notwendig ist). Mithin wird der eine Teil bewegt, der bewegende aber unbewegt sein.“

„Ferner, es ist nicht notwendig, daß das Bewegende wiederbewegt wird, sondern notwendig ist, daß entweder ein Unbewegtes bewegt oder ein von sich selbst Bewegtes, wenn doch notwendig immer Bewegung ist (wie Aristoteles annimmt; es ist also nicht wahr, daß jeder Teil des sich selbst Bewegenden von dem andern bewegt wird).“

„Ferner, es erfährt (wenn das Bewegende notwendig bewegt wird) etwas auch die Bewegung, die es bewirkt (da das sich selbst Bewegende eine Bewegung hat), so daß das Erwärmende warm wird.“

„Aber nun ist es auch wieder nicht so, daß von dem ursprünglich sich selbst Bewegenden je ein Teil, sei es einer, seien es ihrer mehr, sich selbst bewegt. Denn wenn das Ganze von sich selbst bewegt wird, so wird es entweder von einem seiner Teile bewegt werden oder ganz vom Ganzen. Geschieht es nun dadurch, daß ein Teil von ihm von sich selbst bewegt wird, so ist dieser das Erste sich selbst bewogende. Denn dieser wird getrennt für sich selbst bewegen und nicht mehr das Ganze wird es tun. Wird es aber zufällig vom Ganzen bewegt, so werden die Teile sich zufällig selbst bewegen. Ist es nun nicht notwendig, so setze man sie nicht von sich bewegt. Mithin wird bei der ganzen Bewegung, der eine Teil bewegen, ohne bewegt zu sein. Denn nur so kann ein Selbstbewegtes sein. (Wir kommen also darauf hinaus, daß der sich bewegende Teil in dem sich selbst Bewegenden ganz unbewegt ist).“

„Ferner, wenn doch die ganze Bewegung sich selbst bewegt, so wird der eine Teil von ihr bewegen und der andere bewegt werden. Mithin wird a b sowohl von sich selbst bewegt werden als auch von a. (Wenn a b sich ganz selbst bewegt werden als auch von a. (Wenn a b sich ganz selbst bewegt, wie der Gegner will, so folgt, daß ein und dasselbe von zwei Bewegern bewegt wird, von dem ganzen a b und von dem Teil a, was unmöglich ist; so bleibt also nichts übrig, als daß der bewegende Teil des sich selbst Bewegenden ganz unbeweglich ist), Physik 8, 5. 258 a 3—5.

Hiermit sind die aristotelischen Texte über den zweiten

Weg der Beweisführung für die Unmöglichkeit, daß ohne Ende ein Bewegtes durch ein anderes Bewegtes bewegt wird, und die Erläuterungen dieser Texte im Kommentar des hl. Thomas wiedergegeben. Was die Triftigkeit des Beweises angeht, so ist sie bei den aristotelischen Voraussetzungen von der Notwendigkeit und Ewigkeit der Bewegung unbedenklich einzuräumen. Wenn es zufällig so wäre, daß alles Bewegende bewegt wird, so könnte auch zufällig kein Bewegendes bewegt werden und keine Bewegung sein, da sie doch notwendig sein soll. Ist aber der fragliche Satz notwendig wahr, so stellen sich die angegebenen Unzuträglichkeiten und Unmöglichkeiten ein. Es ist also weder zufällig noch notwendig wahr, also falsch, daß alles Bewegende bewegt wird, und mithin folgt das Dasein eines unbewegten Bewegers. Wenn es bei Thomas und bei Aristoteles, Physik 8, 5. 256 b 23, heißt, es sei wahrscheinlich, daß etwas bewegt, ohne bewegt zu sein, weil auch umgekehrt etwas bewegt sein könne, ohne zu bewegen — vgl. im Kommentar des hl. Thomas zu dieser Stelle die 9. Lektion —, so besagen schon die Worte, daß es sich um einen bloß logischen, topischen oder wahrscheinlichen Schluß handelt.

Nun wird aus dem vorgelegten indirekten Beweis als Ergebnis aufgestellt, es sei ein erstes Bewegendes, das von keinem A u ß e r e n bewegt wird. Dies ist disjunktiv zu verstehen, wie Thomas im Kommentar zu Physik 8, 5. 256 a 13—21 anmerkt, das heißt, man komme an ein Erstes, das entweder sich selbst bewegt, in der Tätigkeit, der ruhenden, des Denkens und Wollens oder Liebens, oder das von außen, schlechthin oder mitfolgend, bewegt wird, schlechthin, wie die Seele von ihrem erkannten und erstrebten Gegenstand, oder mitfolgend, wie der Sphärengestirn mit der Sphäre und der Gestirngeist mit dem Gestirn, wenn letzteres nämlich eine Eigenbewegung haben sollte.

Dieses Moment des Mitfolgenden in der Bewegung des ersten und obersten Bewegers oder des höchsten Prinzips der Natur nimmt für den Schluß der Physik die Aufmerksamkeit des Stagiriten und seines Kommentators in Anspruch. Es soll der erste Bewegter auch in keiner Weise mitfolgend bewegt sein, um die Bewegung in der Welt und den ewigen Kreis-

lauf des Himmels bewirken zu können. Er ist nämlich körperloser Geist und im Besitz unendlicher Kraft, durch die er das All bewegt, Physik 8, A. 9 u. 10. Es gibt aber auch nach der Anschauung des Aristoteles und bereits Platos untergeordnete Geister, die Sphärenbeweger, die im Dienst des höchsten Prinzips stehen, aber mitfolgend bewegt sind und doch eine ewige, harmonische Bewegung bewirken. Sie werden, wie gesagt, mitfolgend mit den Sphären bewegt, die sie unmittelbar bewegen. Von ihnen handelt Aristoteles Met. 12, 8, um hernach in demselben Kapitel zu zeigen, daß es nur ein höchstes ganz unbewegtes Prinzip, das Wesen aller Wesen, gibt. Von ihm spricht auch Plato im Phädrus, 247 A ff.

Ich muß aber hier im Vorbeigehen einer Auslegung der Phädrusstelle gedenken, der ich bei einem jüngst verstorbenen Schriftsteller begegnet bin. Die Auffassung des Aristoteles, die ich ihr gegenüberstellen will, wird uns so vielleicht größere Teilnahme abgewinnen und verständlicher werden.

Der Schriftsteller, den ich meine, läßt sich folgendermaßen vernehmen: „So wahr es ist, daß Plato, überhaupt die Alten, keinen ‚Geist‘ kennen, der nicht auch seinen Leib hätte: zuletzt gibt es für den, seinem letzten Begriff nach alldurchwaltenden e i n e n Geist keinen anderen Leib als das eben von ihm ganz durchwirkte und somit lebendige e i n e A l l; er findet auch keinen vollwürdigen ‚Kult‘ anders als im erhabenen Reigentanz der Gestirngötter um die ewig ruhende Weltmitte, welcher in irgendeinem irdischen Kult allenfalls nur sein symbolisches Gegenbild findet. Hoch darüber hinaus liegt aber die offenbarende, erlösende und schaffende Kraft der göttlichen Führung, der von Seiten des Menschen Entgegennahme in innerer Bereitschaft der Seele, hochgeistige, innerlichste Selbstbefreiung und dadurch entbundene, begeistert aufflammende eigene, zeugerische Schaffenswonne antwortet.“ *Natorp*, Platos Ideenlehre, Metakritischer Anhang, Leipzig, Meiner 1923, S. 510.

Hier ist einmal, wenn wir auch von dem weltordnenden „Nus“ des Anaxagoras absehen, die Behauptung, daß das Weltall „nach den Alten überhaupt“ der Leib Gottes ist, ungeschichtlich. Sie steht auch im Widerspruch mit der Lehre des Aristoteles, wie wir wissen. Sodann ist der über den

Raum erhabenen göttlichen Führung nicht ganz zutreffend Erwähnung getan, sofern diese Führung nach einer anderen Äußerung des Verfassers vom Mittelpunkt der Welt ausgehen soll. Denn nach Aristoteles wenigstens fällt der Mittelpunkt der Welt mit dem der Erde zusammen. Man möchte vermuten, daß nach Plato Gott die Welt zwar vom Centrum aus bewegt, indem er die Weltseele in seiner Kraft wirken läßt, aber seine Wohnung, so weit der Allgegenwärtige sie haben kann, wie auch Aristoteles sagt, Met. 12, 8. 1074 a 38—b 3, in dem Umkreis oder an dem überhimmlischen Orte hat. So mag man auch den genannten Autor verstehen, wenn er von der hoch über der Welt liegenden offenbarenden Kraft der göttlichen Führung spricht. Die Gestirngeister mögen sich auch so, im Umschwung, der Anschauung Gottes erfreuen, die ja ein Sehen mit dem Auge des Geistes ist.

Um aber auf die mitfolgende Bewegtheit der Sphärengeister zurückzukommen, so beruht diese nach Aristoteles darauf, daß die niederen Sphären dem Zuge der höchsten folgen und so ihre Bewegter accidentell oder mitfolgend bewegt werden. So bewegt sich die Sonne z. B. nicht nur mit dem ganzen Himmel täglich von Osten nach Westen, sondern auch jährlich durch den Tierkreis von Westen nach Osten. Man sehe Physik 8, 6. 259 b 28 und den einschlägigen Kommentar bei Thomas 13. Lektion.

Aber obwohl sie mitfolgend bewegt sind, können sie dennoch eine ewige Bewegung und einen ewigen Wechsel der von der Umdrehung des Himmels abhängigen Zeugungen in der sublunaren Welt verursachen, dagegen können das nicht die einzelnen Glieder dessen, was gezeugt wird und sich selbst so bewegt, daß der Leib mitfolgend die Seele bewegt. Denn einerseits sind die Sphärengeister unsterblich, und ihr Verhältnis zu den von ihnen bewegten Sphären bedingt ihr Dasein nicht, und andererseits bewegen sie in der Kraft des obersten sich selbst Bewegenden, das wir angenommen und nachgewiesen haben und durch das sie immer gleichmäßig bewegt werden. Dagegen ist das Gezeugte endlos an Zahl und kann weder einzeln für sich noch insgesamt die Ursache des immerwährenden Wechsels von Entstehen und Vergehen sein, nicht einzeln für sich, weil es nicht immer ist, nicht insgesamt,

einmal, weil es unendlich an Zahl ist und von unendlich vielem keine einige Wirkung abhängen kann, und dann, weil es nicht gleichzeitig ist. Was aber nicht gleichzeitig ist, kann nicht Ursache von etwas sein, sondern höchstens schrittweise eine einmalige Wirkung herbeiführen, wie etwa die fallenden Tropfen allmählig den Stein aushöhlen, vgl. Thomas im Kommentar zu Phys. 8, 6. 258 b 26.

Doch wir haben hiermit dem Text in der Summa c. g. einigermaßen vorgegriffen und wollen jetzt zunächst jenes Stück nachtragen, das dort noch steht, um der Beweisführung des Aristoteles in der Physik einen Abschluß zu geben. Wir legen es also nunmehr in deutscher Übersetzung vor.

„Weil aber Gott kein Teil eines sich selbst Bewegenden ist, so sucht Aristoteles weiter von diesem Bewegter aus, welcher Teil des sich selbst Bewegenden ist, einen anderen ganz getrennten Bewegter zu ermitteln, welcher Gott ist. Da nämlich alles sich selbst Bewegende durch das Begehren bewegt wird, so muß der Bewegter, welcher Teil eines sich selbst Bewegenden ist, wegen des Begehrens nach einem Begehrten bewegen, welches ihm als Bewegendes übergeordnet ist. Denn das Begehrende ist gleichsam ein Bewegt-Bewegendes, das Begehrte aber ein ganz unbewegt Bewegendes. So muß denn ein erster getrennter ganz unbewegter Bewegter sein, welcher Gott ist.“¹⁾

Der hl. Thomas erklärt hier, daß Aristoteles in der Physik und auf Grund rein physikalischer Betrachtung zu keiner abschließenden Bestimmung über das Dasein und Wesen Gottes gelangt. Die Physik führt zu einem ersten sich selbst bewegenden und mithin beseelten Wesen. Die Metaphysik aber lehrt uns, daß Gott kein Teil eines sich selbst Bewegenden

¹⁾ „Sed quia Deus non est pars alicujus moventis seipsum, ulterius Aristoteles Metaphys. XII, investigat ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Quum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor, qui est pars moventis seipsum, moveatur propter appetitum alicujus appetibilis, quod est eo superius in movendo; nam appetens est quodammodo movens motum, appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum, omnino immobilem, qui Deus est.“ I. c.

den ist, sondern getrennt für sich besteht. Das sich selbst Bewegende wird durch das Streben nach etwas bewegt, was unbewegt bewegt. Also muß Gott, um unbewegt zu bewegen, das letzte Ziel alles Strebens und der erste Gegenstand alles Denkens sein, und daß er das wirklich ist, wird die Metaphysik durch den Nachweis zeigen, daß er lautere Wirklichkeit, actus purus, ist, das Urwesen, in dem Wesenheit, Sein und Tätigkeit schlechthin eins ist.

Im folgenden macht sich der hl. Thomas selbst in Bezug auf den von ihm entwickelten Beweis des ersten Bewegers einen doppelten Einwurf.

„Die vorstehenden Beweisführungen“, schreibt er, „scheinen aber durch einen doppelten Umstand entkräftet zu werden.

„Der erste ist, daß sie von der Voraussetzung der Ewigkeit der Welt ausgehen, was bei den Katholiken als Irrtum gilt. Und hierauf ist zu sagen, daß der wirksamste Weg zum Erweise des Daseins Gottes, der aus der Annahme der Ewigkeit der Welt ist, unter deren Voraussetzung das Dasein Gottes weniger einleuchtend zu sein scheint¹⁾. Denn wenn Welt und Bewegung einmal angefangen hat, liegt es auf der Hand, daß man eine Ursache setzen muß, um Welt und Bewegung neu hervorzubringen. Denn alles, was neu wird, muß von einem neu herstellenden Prinzipie herrühren, da nichts sich selber von der Potenz in den Akt oder vom Nichtsein in's Sein überführt.“

„Das andere ist der Umstand, daß in den vorgenannten Beweisen vorausgesetzt wird, das erste Bewegte, nämlich die Himmelsphäre, sei durch sich selbst bewegt, woraus ihr Beseeltsein folgt, das von vielen nicht zugegeben wird. Und hierauf ist zu sagen, daß, wenn das erste Bewegte²⁾ nicht durch sich selbst bewegt sein soll, es unmittelbar durch ein gänzlich Unbewegtes bewegt werden muß. Darum trägt auch Aristoteles diesen Schluß in Form einer Alternative vor, daß man nämlich entweder sofort an ein abgesondertes erstes unbewegt Bewegendes kommen muß, oder an ein sich

¹⁾ Wir lesen mit den meisten Handschriften nach Vivès: *via efficacissima est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita.*
²⁾ Auch Vivès hat *primum movens*, was falsch.

selbst Bewegendes, von welchem aus man sofort zu dem ersten unbewegt Bewegenden gelangt.“¹⁾

Mit dem ersten dieser beiden Einwürfe wird freilich eine große Schwierigkeit berührt.

Ist die Bewegung ewig, so gibt es keine erste Bewegung, und so scheint der Angriffspunkt für die bewegende Kraft zu fehlen. Ebenso scheint, wenn die Zeugungen ewig sind, kein erstes Gezeugtes als Gegenstand der Schöpfung vorhanden zu sein.

Hierauf finden wir jedoch Metaphysik 2, 2 die Antwort, daß auch eine unendliche Menge, die bedingt ist, keine oberste und letzte Bedingung entbehrlich macht.

Ähnlich lesen wir Physik 8, 6: „Es ist klar: wenn auch unzähligemal manches von den unbewegten, aber bewegenden Prinzipien (nach Art der Tierseelen) und viele von den sich selbst bewegenden Wesen vergehen, während andere wieder entstehen, und das eine unbewegt dieses bewegt, das andere jenes, so gibt es gleichwohl etwas, was umfaßt und übergreift, und zwar neben jedem einzelnen, was die Ursache davon ist, daß das eine ist, das andere nicht ist und die stetige Veränderung vor sich geht, und dieses ist für jene, jene aber sind für die anderen die Ursache der Bewegung.“

¹⁾ „*Praedictos autem processus duo videntur infirmare:*

Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus; quod apud Catholicos supponitur esse falsum. Et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione aeternitatis mundi; qua posita minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incepti, planum est quod oportet poni aliquam causam, quae de novo producat mundum et motum; quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, quum nihil educat se de potentia in actum vel de non esse in esse.

Secundum est, quod supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus coeleste, esse motum ex se; ex quo sequitur ipsum esse animatum; quod a multis non conceditur. Et ad hoc dicendum est, quod si primum motum non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub divisione hanc conclusionem inducit, quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo statim devenitur ad movens primum immobile separatum,“
 l. c.

Wenn nun doch die Bewegung ewig ist, so wird auch das erste Bewegende ewig sein, wenn es eines ist, sind ihrer aber mehr, so sind der Ewigen mehr. Man muß aber eher eines als viele, und eher an Zahl begrenzte als unbegrenzte annehmen. Denn wenn die gleichen Ergebnisse herauskommen, muß man immer eher das Begrenzte annehmen. Muß doch in dem, was von Natur ist, das Begrenzte und das Bessere womöglich vorherrschen. Es genügt aber auch, wenn eines ist, das ewig ist, um als Erstes von den Unbewegten für die anderen das Prinzip der Bewegung zu sein," a. a. O. 258 b 22—259 a 13.

Es tritt uns also immer wieder der Gedanke entgegen, daß auch unzähliges Verursachte und Bedingte nicht aufhört verursacht und bedingt zu sein und darum zu seiner Erklärung ein Unbedingtes und Absolutes erheischt. Es muß also über der langen Reihe der in der Zeit entstehenden und verschwindenden Naturgebilde eine ewige Ursache stehen, die da den Kreislauf des Alls und durch ihn die irdischen Zeugungen bewirkt. Diese Überlegung wird uns in dem dritten Gottesbeweis der theologischen Summa noch einmal begegnet, wo aus dem Möglichen und Notwendigen geschlossen wird, und hat wohl in der jetzt betrachteten Stelle aus Aristoteles ihren Ursprung.

Aber wir wollen bei dieser Gelegenheit noch einmal davon sprechen, wie der hl. Thomas der Frage von der Möglichkeit einer ewigen Welt und Schöpfung gegenübersteht.

Hierüber folgendes.

Der hl. Thomas läßt sich hier auf diese Frage nicht ein. Hier hebt er nur hervor, daß die Apologetik oder Theodizee eine größere und schwerere Aufgabe löst, wenn sie das Dasein Gottes unter Voraussetzung der Ewigkeit der Welt zu beweisen versteht. Aber hören wir, wie er sonst über die Beweisbarkeit des Weltanfangs urteilt. Man hat bei ihm in diesem Punkte eine fast unerklärliche Abhängigkeit von gewissen ihm vorausgegangenen spanischen Aristotelikern finden wollen.

Bekanntlich hatte sich in Spanien im 12. Jahrhundert eine Kontroverse über die Ewigkeit der Welt zwischen den arabischen Theologen und Philosophen abgespielt. Die

Theologen behaupteten, der zeitliche Anfang der Welt lasse sich mit Vernunftgründen demonstrativ oder apodiktisch beweisen; eine unendliche Zahl von hinter uns liegenden Himmelsumschwingungen und Zeugungen sei undenkbar. Dagegen behaupteten die Philosophen, auf Aristoteles gestützt, die Welt sei von jeher gewesen, sie habe nie angefangen, so wenig wie die Umdrehungen des Himmels und die Zeugungen der organischen Wesen. Zwischen beiden nahm der offenbarungsgläubige, aber übrigens dem Aristoteles sehr ergebene Jude Maimonides, Moses, Sohn Maimuns, eine vermittelnde Stellung ein. Die Theologen, meinte er, nicht weniger als die Philosophen, führten manche recht zweifelhafte und schwache Beweisgründe ins Gefecht, s. Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, 1. Buch, 74. K. 358—394, deutsche Übertragung v. Adolf Weiß, Leipzig, Felix Meiner, 1923. Es müßten sich aber besonders die Theologen hüten, für den wahren Glauben unwahre und zweifelhafte Gründe geltend zu machen, da der Glaube so an seinem rechtmäßigen Ansehen Eintrag erleiden könne, s. die lateinische Ausgabe von Buxtorf 1629, Moses Maimonides, doctor perplexorum, im Katholik 1883, 1. Hälfte, S. 237 in einem Aufsatz von Stöckl, Die thomistische Lehre vom Weltanfang in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Die Philosophen glaubte er erinnern zu dürfen, daß Aristoteles selbst die Ewigkeit der Welt nicht für gewiß behauptet, sondern als ein Problem bezeichnet habe, siehe wieder Weiß 2. Buch, 15. K., 103—106.

Von dem hl. Thomas gilt nun zunächst, daß er vielfach, wo er die philosophischen Gründe für und wider die Ewigkeit der Welt berührt, den Standpunkt einfacher Berichterstattung über die Kontroverse einnimmt. So sagt er c. g. 2, 38: „Es empfiehlt sich anzugeben, wie diesen Gründen seitens derer begegnet wird, die die Ewigkeit der Welt behauptet haben.“ Die Bemerkung des Maimonides, Buxtorf, 2. Teil, K. 16, hat Thomas sich angeeignet: „Es darf nicht den Anschein gewinnen, daß der katholische Glaube auf eitlen Gründen fußt statt auf der sichern göttlichen Lehre,“ c. g. 2, 38. Ebenso heißt es in der theologischen Summa c. g. 46, a 2: „Es ist nützlich, sich dies vor Augen zu halten

(daß der Anfang der Welt wohl geglaubt werden kann, aber kein Gegenstand der Demonstration oder des Wissens ist), damit man nicht etwa, indem man sich zu beweisen vermißt, was Sache des Glaubens ist, nicht zwingende Gründe vorträgt, die den Ungläubigen Stoff zum Lachen geben, indem sie meinen, daß wir solcher Gründe wegen die Glaubensartikel für wahr halten.“ Auch die Stelle der *Topik*, wo Aristoteles sagen soll, die Ewigkeit der Welt sei ein Problem, für das oder wider das er keinen Grund habe, wird von Thomas ganz in dem Sinne wie von Maimonides geltend gemacht. Ich vermute aber, daß Aristoteles von diesem Problem wie von dem Beispiel eines Falles spricht, wo irgendein Gefragter nichts dafür oder dagegen vorzubringen weiß, vgl. in meiner Übersetzung der *Topik*, Meiner, Leipzig 1919, Anm. 20, S. 206.

Über die Frage, ob der Anfang der Schöpfung ein Glaubensartikel sei, heißt es dort wieder: „Die die Ewigkeit der Welt behaupten, werden sagen, die Welt sei von Gott aus Nichts gemacht, nicht als wäre sie nach dem Nichts gemacht, was wir uns bei dem Wort Schöpfung denken, sondern weil sie nicht aus etwas gemacht ist, und so lehnen einige von ihnen den Ausdruck Schöpfung nicht ab, wie aus *Avicennas* Metaphysik erhellt.“

An eben dieser Stelle lesen wir auch, für den Weltanfang gebe es keine eigentliche Demonstration. Diese gehe von dem Wesen oder dem Begriffe der Sache aus, der Begriff sei aber allgemein und abstrahiere von dem Hier und dem Jetzt, weshalb man sage, die Universalien seien überall und immer. Und so könne nicht demonstriert werden, daß der Mensch oder der Himmel oder der Stein nicht immer war.

Das ist auch richtig, schließt aber nicht aus, daß der Begriff des Geschöpfes dem ewigen Dasein widerspricht. Denn alles Geschaffene verändert sich und fließt in der Zeit dahin, und so gibt es in allem Geschaffenen Momente nach Momenten, die hinter der Ewigkeit liegen.

Der hl. Thomas hat das nun nirgendwo ausdrücklich gelehnet. Er sagt nur, wieder berichtend: man hält es, seitens der Aristoteliker, nicht für unmöglich, daß sich die Himmelsumschwünge und die organischen Zeugungen unendlich oft

gefolgt sind und so die Welt und die Bewegung von jeher war. Er nennt, bezugnehmend auf Met. 2, 2, solche wirkende Ursachen, wie es die einzelnen zeugenden Wesen sind, *causae per accidens*, zufällige Ursachen, im Gegensatz zu den Ursachen an sich, den allgemeinen kosmischen Ursachen, die das organische Leben auf dieser Erde bedingen, und so schreibt er denn a. a. O.: „Auf das Siebente ist zu sagen, daß es unmöglich ist, bei den wirkenden Ursachen an und für sich ins unendliche zu gehen, nämlich dann ist es unmöglich, wenn die Ursachen, die an sich für eine Wirkung erforderlich sind, ins unendliche vervielfältigt wurden, wie wenn der Stein vom Stoß und der Stoß von der Hand bewegt würde, und so ins unendliche weiter. Aber mitfolgend, *per accidens*, bei den tätigen Ursachen ins unendliche fortzuschreiten wird nicht für unmöglich erachtet, *non reputatur impossibile*, nicht für unmöglich erachtet, die ins unendliche vervielfacht nämlich wenn alle Ursachen, die ins unendliche vervielfacht werden, nur den Rang einer Ursache einnehmen, so daß ihre Vervielfältigung mitfolgend ist, wie der Werkmeister ihre Vervielfältigung mitfolgend arbeitet, weil der eine *per accidens* mit vielen Hämmern arbeitet, weil der eine nach dem anderen zerbricht.“

Es kann nun freilich nicht verschwiegen werden, daß Recht und Beweisraft dieser Unterscheidung zwischen den Ursachen an sich und den Ursachen *per accidens* zweifelhaft ist. Im letzten Satze des angeführten Textes deutet der hl. Thomas an, daß die unendliche Reihe in dem Falle einen Widerspruch einschliesse, wenn die Unendlichkeit in der Ursache selbst läge, d. h. wenn man grade so die unendliche Reihe durchlaufen müßte, um zur obersten, wie um zur zeitlich ersten Ursache zu gelangen. Aber dem sei wie ihm wolle, wir kommen an der Annahme nicht vorbei, daß es einen ersten Himmelsumschwung und einen ersten von Gott erschaffenen Menschen gegeben hat, den Angriffspunkt für die schöpferische Kraft. Es ist auch unmöglich, daß, wie in dem angeführten Beispiel ein Schmied unendlich viele Hämmer gebraucht. Es gibt dann keinen Hammer ohne Vorgänger, und so mußte außer den unendlich vielen Hämmern noch einer sein. Hätte einer keinen Vorgänger, wir wollen sagen, wäre ein Hammer in Gebrauch genommen worden, ohne daß vor ihm ein anderer gebraucht wurde, so konnte von diesem

Hammer aus nie so weit mit dem Wechsel der Hämmer fortgeschritten werden, daß eine unendliche Zahl verbraucht worden wäre; es ist evident, daß hier der Satz gilt: *infinitum non est pertransire*. War aber vor allen Hämmern ein anderer in Gebrauch, so ist das auch wieder unmöglich. Denn er müßte gleichzeitig zu den gebrauchten Hämmern gehören und nicht gehören: gehören, weil er nur so im Gebrauch voranging, nicht gehören, weil es ein Hammer außer den unendlich vielen sein muß. Dieser Gedanke ist freilich bei den Zeugungen klarer, da das eine Gezeugte vom andern im Sein abhängt. Ist die ganze unendliche Reihe etwa der menschlichen Geschlechter gezeugt, so ist keiner, der sie gezeugt haben könnte, weil es außer ihr keinen zeugenden Menschen gibt. Es ist uns nun nicht glaubhaft, daß St. Thomas diesen Sachverhalt übersehen hat. Ein Beweis aber, als hätte er ihn gar geleugnet, läßt sich darum nicht führen, weil der Text bei ihm hinreichend erklärt ist, wenn der hl. Lehrer nur objektiv angibt und erklärt, daß und wie ein Unterschied zwischen den *causae per se* und den *causae per accidens* geltend gemacht wird. Und dieses letztere, der Charakter objektiver Wiedergabe in der Stelle, scheint uns besonders durch die Worte bestätigt zu werden, die man bei Thomas liest, es wird nicht für unmöglich gehalten, *non reputatur impossibile*, nämlich von den Verteidigern des Aristoteles.

Um also jetzt aus allem das Ergebnis zu ziehen, sagen wir, daß die Stellungnahme des Aquinaten in der Frage von der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung keine grundsätzliche Abhängigkeit von Maimonides verrät. Dieser tadelt es, daß man den Gottesbeweis von dem Beweise der Schöpfung abhängig macht, siehe Weiß a. a. O. CLXXIII, erstes Buch, während der hl. Thomas die beiden Fragen von dem Weltanfang und von der Welterschöpfung trennt, den Aristoteles, der den Anfang geleugnet hat, die Schöpfung gleichwohl lehren läßt und selbst in den Gottesbeweisen, dem zweiten und vierten der *Summa*, von der Hervorbringung und Erschaffung der Dinge durch Gott ausgeht. Auch den Gottesbeweis in *Metaphysik* 12, 6 f. deutet er zustimmend so, daß Aristoteles aus der Bewegung der Welt den Schluß zieht, daß Gott sie hervorgebracht hat, erhält und regiert.

Die Stellungnahme des hl. Thomas zu der Frage von dem zeitlichen Weltanfang wird eher durch die Rücksicht auf das Ansehen des Aristoteles und die Haltung der arabischen Aristoteliker bestimmt worden sein. Sie erklärt sich aber auch hinreichend aus folgendem. Der Beweis für die erste Wahrheit des Glaubens sollte nicht in Zusammenhang mit strittigen Fragen gebracht, sondern auf eine sichere und einfache Grundlage gestellt werden. Schwere und unnötige Fragen, wie die von der unendlichen Zahl, sollten ausscheiden. Durch die Gottesbeweise sollte der Weg, den die schlichte Vernunft in allen Menschen geht, um Gott zu finden, gleichsam ins Wissenschaftliche überseht werden. Der Stufenbeweis macht eine Ausnahme, weil er an der Hand der alten Denker, Plato und Aristoteles, den Weg verfolgt, auf dem die Schöpfung aus nichts erkannt wird.

Wer sich über diese Frage noch näher unterrichten will, findet Aufschluß in der Schrift: Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen, 1892, Berlin, Mayer u. Müller, zweite These, zw. Teil, S. 80 ff., und in der Abhandlung: Die Kontroverse über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, Jahrgang 1897, S. 1 ff.

Aber wir dürfen, bevor wir dieses zweite Hauptstück verabschieden, nicht vergessen, noch kurz auf die Antwort zurückzukommen, die der hl. Thomas auf den zweiten Einwand gibt, den er sich in Bezug auf die aristotelischen Voraussetzungen in dem Beweise des unbewegten Bewegers gemacht hat.

Wir hatten Aristoteles in der Physik sagen hören, der Gedanke, daß der erste Beweger sich selbst bewegt, liege für jedermann näher, als daß er durch ein anderes bewegt wird. So wäre er denn beseelt. Will man aber ein solches durch sich Bewegtes nicht mit den Platonikern als Prinzip gelten lassen, so muß man sogleich ein Getrenntes, unbewegt Bewegendes setzen, ohne noch ein durch sich selbst Bewegtes einzuschließen. Der Bestand eines solchen Wesens kann nur durch metaphysische Erwägungen verbürgt werden.

Die Metaphysik folgert, daß als erster Urheber der Himmelsbewegung ein Prinzip sein muß, dessen Substanz Wirklichkeit, das reine, volle und vollkommene Sein als solches ist, das also auch unmittelbar aus sich wirkt und seinem Begriffe nach alles leidende Vermögen, wie ein sich selbst Bewegendes und somit auch Bewegtes es haben müßte, von sich ausschließt.

Drittes Hauptstück.

Der Gottesbeweis nach Metaphysik 12, 6 und 7.

In der Metaphysik führt Aristoteles den Beweis für das Dasein eines ersten unbewegten Bewegers, den er in der Physik angefangen und grundgelegt hat, zu Ende, indem er zeigt, daß es eine erste und höchste Ursache für den Lauf der Welt und sie selbst gibt, unter der jederman Gott versteht.

Sehen wir zuerst den Anfang des aristotelischen Textes her.

„Da aber drei Ursachen waren, zwei physische und eine unbewegte, so ist von dieser zu sagen, daß es notwendig eine ewige, unbewegte Substanz geben muß. Denn die Substanzen sind die ersten von dem Seienden, und wenn sie alle vergänglich sind, ist alles vergänglich. Aber die Bewegung kann unmöglich geworden sein oder vergehen, da sie immer war, noch auch die Zeit. Denn es kann unmöglich ein Früher und später geben, wo keine Zeit ist. Mithin ist auch die Bewegung so kontinuierlich wie die Zeit. Denn sie ist entweder daselbe mit der Zeit, oder diese ist eine Bestimmung an ihr. Eine Bewegung aber, die kontinuierlich wäre, gibt es nur als Raumbewegung, und zwar als kreisförmige Raumbewegung.“

„Wenn nun aber ein Bewegungskräftiges oder Wirkungskräftiges sein soll, das aber nicht wirkt, so gibt es keine Bewegung. Denn was ein Vermögen hat, wirkt möglicherweise nicht. Mithin nützt es nichts, wenn wir auch ewige Substanzen sehen, wie die Vertreter der Ideenlehre es tun, wenn ihnen kein Prinzip einwohnen soll, das eine Veränderung zu bewirken vermag. Also genügt diese Substanz auch nicht, wenn sie sonst eine neben den Ideen wäre. Denn wenn sie nicht wirkt, kann keine Bewegung sein. Aber auch nicht,

wenn sie wirkt und ihre Substanz Vermögen ist. Denn es wird keine ewige Bewegung sein. Denn was in Möglichkeit ist, ist möglicherweise nicht. Es muß also ein solches Prinzip sein, daß seine Substanz Aktualität ist. Also müssen diese Substanzen auch stofflos sein. Denn sie müssen ewig sein, wenn anders auch sonst etwas ewig ist, aktuell also.“

Um die Triftigkeit dieses Beweises ins Licht zu stellen, wollen wir zunächst von der Notwendigkeit und Ewigkeit der kosmischen Bewegung, von der Aristoteles ausgeht, absehen. Denn auch so tun die aristotelischen Beweisgründe auf das unwiderleglichste dar, daß es ein erstes unbewegt Bewegendes gibt, dessen Natur Aktualität oder Wirklichkeit ist ohne alle Beimischung eines passiven, potenziellen Moments. Aristoteles spricht zwar im Text 1071 b 20 von solchen Wesenheiten wie von einer Mehrheit, da er den Beweis, daß nur eine solche ist, erst im 8. Kapitel erbringen will. Hier aber, im 6. Kapitel, geht der Weg seiner Beweisführung über drei Stufen. Erstens muß, was bewegen soll, die Kraft haben, zu bewegen. Darum kommen hier die platonischen Ideen nicht in Betracht, die allgemein sein sollen, während doch nur das Besondere wirklich sein und wirken kann, und dasselbe gilt, wenn man statt der subsistierenden Ideen die subsistierenden Zahlen setzt, von denen im 13. und 14. Buch der Metaphysik gehandelt wird. Zweitens muß das Betreffende wirklich bewegen. Drittens muß es, um die Bewegung im letzten Grunde zu erklären, von sich aus Wirklichkeit und Tätigkeit sein. Ein Prinzip, das von sich aus Möglichkeit und Passivität ist, kann nicht genügen. Am Anfang aller Dinge und alles Werdens steht die Wirklichkeit.

Alle Dinge rufen nach einem ersten Grunde, dessen Natur Wirklichkeit ist. Wäre sie es nicht, wäre sie wie in allem außergöttlichen Möglichkeit, so wäre sie dem bildsamen Wachs vergleichbar, das unter der Hand, die es preßt, mancherlei Formen annimmt. So empfangen auch die geschöpflichen, endlichen Dinge durch die Veränderungen, die sie erleiden, immer neue Bestimmungen, und darin zeigt sich, daß ihre Wesenheit Möglichkeit ist. Wäre sie Wirklichkeit, so ließen sie für keine Veränderung Raum. Denn die Wirklich-

keit ist selbst die letzte Bestimmung, die keine weitere zuläßt. Aber die Wesenheit des ersten Wesens ist nicht Möglichkeit, sondern Wirklichkeit, nicht Finsternis und Nacht, sondern Licht und Tag, sonst bedürfte sie wieder eines andern Wesens, um durch dasselbe von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt zu werden.

Aristoteles gibt nun noch einen zweiten Grund für die reine Aktualität des höchsten Prinzips an. Solche Substanzen, sagt er, müssen auch unstofflich oder ohne Materie sein. Denn sie müssen ewig sein, wie die Bewegung es ist, aktuell also. Dieses Ergebnis hätte er auch ohne die Ewigkeit der Bewegung gewinnen können. Denn der Stoff oder die Materie ist der Grund der Möglichkeit und Passivität. Das Mögliche oder Passive kann aber in der Ewigkeit so wenig wie in der Zeit aus sich in die Wirklichkeit erhoben werden.

Hierauf macht er sich selbst, wie es seine Gewohnheit ist, dialektisch einen Einwurf. „Doch erhebt sich hier eine Schwierigkeit. Alles Aktuelle scheint zu vermögen, aber nicht alles Vermögende aktuell zu sein, so daß also das Vermögen früher wäre. Aber wenn dem so wäre, würde nichts von dem Seienden sein. Denn es ist möglich, daß es zwar die Empfänglichkeit für das Sein hat, aber noch nicht ist.“ 1071 b 22—26.

Dieser Einwurf beruht auf einem logischen Sophisma: alles, was ist, kann sein, aber nicht alles, was sein kann, ist; also ist das sein Können allgemeiner als das Sein. Das Allgemeinere aber ist das Frühere, wie die Gattung früher ist als die Art. Also ist die Potenz früher.

Die logische Antwort liegt in der Unterscheidung passiver und aktiver Potenz: es gibt eine Möglichkeit zu sein, wie in den endlichen Wesen, und eine Möglichkeit zu sein, wie sie nur dem unendlichen Wesen zukommt; also ist es nicht allgemein wahr, daß alles, was ist, sein kann. Die sachliche Antwort aber gibt die Gegenrede des Aristoteles, daß, wenn das Erste im passiven Sinne potenziell wäre, gar nichts sein würde und sein könnte, da das aktive und aktuelle Prinzip fehlte, um es selbst und durch es anderes in den Stand der Wirklichkeit zu erheben. Vgl. zu der logischen Schwierigkeit

Perihermenias 13, 22 b 10—14 und in meiner Übersetzung die Anm. 51, Bd. 8 der Phil. Bibliothek, Meiner 1920.

Aristoteles fährt fort: „Und doch stellt sich, wenn es sich verhält, wie die Mythendichter sagen, die alles aus der Nacht erzeugen, oder wie die Naturphilosophen meinen, die das „alles war durcheinander“ als uranfänglich setzen, dieselbe Unmöglichkeit ein. Denn wie soll es zu einer Bewegung kommen, wenn nichts da ist, was aktuell wirkt? Die Materie oder der Stoff kann sich doch nicht selbst bewegen, sondern die Baukunst muß es tun, noch kann es das Menstruationsblut oder die Erde, sondern das Saatkorn und die Samenflüssigkeit tut es,“ 1071 a 27—31.

Dies ist, wie man sieht, eine Anwendung des Satzes von der Priorität des Aktus auf die Werke der Natur und der Kunst, wodurch der Satz, daß die Wirklichkeit am Anfang aller Dinge steht, ins Licht gestellt und weiter bestätigt wird.

Fortsetzung des Textes. „Deshalb nehmen manche eine ewige Aktualität an, wie Leucipp und Plato, und sagen, es sei immer Bewegung. Aber warum und welche, sagen sie nicht, weder überhaupt, noch mit Angabe der Ursache. Denn nichts bewegt sich in beliebiger Weise, sondern es muß immer ein Grund sein, warum sich etwas grade so bewegt, wie es tut, wie z. B. von Natur so, und gewaltsam oder durch den Verstand oder durch sonst etwas, so. Sodann, wie beschaffen ist die erste Ursache der Bewegung? Das macht doch einen gewaltigen Unterschied. Aber auch Plato kann bei dem nicht stehen bleiben, was er zuweilen für das Prinzip erklärt, nämlich bei dem sich selbst Bewegenden. Denn die Seele ist früher, und zugleich mit dem Himmel, wie er sagt,“ 1071 b 31—1072 a 3.

Im Timäus heißt es, daß im Anfang eine unregelmäßige und ungeordnete Bewegung war, die Gott aus der Unordnung zur Ordnung führte, indem er dem Weltall oder dem Himmel eine vernünftige Seele einschuf, sie in die Mitte des Himmels setzte und mit ihm sich im Kreise herumdrehen ließ, 30 AB und 34 B.

Der hl. Thomas bemerkt hierzu, daß Plato vielleicht an kein zeitliches Nacheinander der ungeordneten, chaotischen und der geordneten Bewegung gedacht hat, sondern nur

darauf hinweisen wollte, wie die Dinge, sich selbst überlassen, sich verhalten haben würden, setzt aber bei, was auch gegenwärtig noch Beachtung verdient, man könne solche Fragen unentschieden lassen, da die Philosophie nicht die Aufgabe habe, festzustellen oder zu untersuchen, was die Philosophen gemeint haben, sondern wie es um die Wahrheit der Sache stehe, im Kommentar zu Ar. de coelo I, 10. 279 b 12, lectio 22, und zu I, 10. 279 b 32, lectio 23. Plato hat aber auch im Phädrus, genau wie hier Aristoteles, gesagt, daß der erste Bewegter von keinem andern, sondern immer nur von sich selbst bewegt wird, in dem früher von Thomas erklärten, im zweiten Hauptstück angegebenen Sinne immanenter, über jede Unruhe und Bewegung erhabenen Tätigkeit. Ihm weist er außerhalb des Himmels und über ihm die Wohnung an. „Die farb- und gestaltlose, wahrhaft seiende Wesenheit, sagt er, schaut einzig und allein der göttliche Nus oder Geist, und um ihn hat die Gattung der wahren Wissenschaft diesen überhimmlischen Ort inne,“ 247 D, vgl. auch daselbst 254 E.

Fortsetzung des aristotelischen Textes. „Die Meinung also, daß die Potenz früher ist als der Aktus, ist in einer Weise richtig und in anderer Weise falsch. Wie, wurde früher, Met. 9, 8, erörtert,“ 1072 a 3—4.

Erklärung des Textes. Met. 9, 8. 1048 b 17—29 heißt es: „Der Zeit nach ist das Wirkliche in dem Sinne früher, daß, was der Art nach dasselbe ist, früher aktuell als potenziell ist, nicht aber das, was der Zahl nach dasselbe ist. Ich meine dieses so: zeitlich früher als dieser Mensch, der schon wirklich da ist, und als dieses Getreide und als der Sehende ist die Materie, der Same und das zu sehen Fähige, lauter Dinge, die potenziell, aber noch nicht aktuell Mensch und Getreide und sehend sind; aber wieder zeitlich früher als dieses ist ein anderes Aktuelles, woraus das Potenzielle geworden ist. Denn immer wird aus dem Potenziellen das Aktuelle durch ein Aktuelles, zum Beispiel der Mensch durch einen Menschen, der Gebildete durch einen Gebildeten, indem immer etwas als Erstes bewegt, das Bewegende ist aber schon aktuell. Wir haben ja schon in den Erörterungen über die Substanz (VII, 7. 8) bemerkt, daß

alles werdende aus etwas, zu etwas und durch etwas wird, und dieses Letztere ist der Art nach dasselbe.“

Aristoteles stützt sich hier auf das Gesetz der Synonymie. Dasselbe ist nichts anderes als eine besondere Anwendung des Kausalitätsgesetzes. Dieses aber erkennt die Vernunft als ein analytisches, aus den Begriffen des Subjekts und des Prädikats folgendes Urteil, das darum ein ausnahmsloses Gesetz des Werdens ausdrückt.

Fortsetzung des Textes. „Daß aber der Aktus früher ist, bezeugt Anaxagoras — denn der Nus ist aktuell — und Empedokles mit seinen Prinzipien, Freundschaft und Streit, und die Philosophen, die immerfort Bewegung sein lassen, wie Leucippus,“ 1072 a 4—7.

Von Anaxagoras sagt Aristoteles Met. 1, 3. 984 b 15 ff.: „Als einer behauptete, es sei eine Vernunft, wie sie in den Sinnenwesen, den Menschen, ist, auch in der Natur die Urheberin des Kosmos und aller Ordnung in ihm, mußte er wie ein Rüchtern er erscheinen gegen grundlos drauflos Redende, seine Vorgänger. Klar nun hat, wie wir wissen, Anaxagoras diese Gedanken ergriffen, als Ursache aber weiß dieses Prinzip schon vorher Hermotimus aus Klazomenä zu bezeichnen. Die nun so dachten, behaupteten, daß die Ursache des Guten zugleich das Prinzip der Dinge sei und dasjenige Prinzip, woher den Dingen die Bewegung kommt.“ Empedokles setzte neben den vier Elementen als Materialprinzipien die Freundschaft und den Streit als Formalprinzipien. Leucipp und Demokrit bauten die Welt aus Atomen auf, die sie beseelt, feurig und beständig bewegt sein ließen, de anima 1, 2. 403 b 28 ff.

Fortsetzung des Textes: „Demnach war denn nicht durch unendliche Zeit das Chaos oder die Nacht, sondern immer dasselbe, im Kreislauf oder anders, wenn doch der Aktus früher ist als die Potenz,“ 1072 a 7—9.

Hier beginnen drei Absätze, in denen Aristoteles sich neuerdings auf Grund der Erörterung über die Meinungen der Alten des Ergebnisses versichert, das er verfolgt. Im ersten schließt er auf die immerwährende Dauer der Zeugungen, im zweiten aus dieser auf die immerwährende Dauer der Bewegung des Himmels, im dritten aus dieser

auf das Dasein einer ewigen, bewegenden, selbst unbewegten, rein aktuellen Substanz. Der zweite Absatz geht von Zeile 9 bis zum Schluß des sechsten Kapitels nach der Kapiteinteilung bei Bekker, der dritte vom Anfang des siebenten Kapitels bei Bekker bis Zeile 25.

Im ersten Absatz lesen wir, daß die von der Potenz in den Aktus überführten Dinge immer dieselben waren im Kreislauf oder anders. Die eine Möglichkeit ist die, daß sie als dieselben der Art, nicht der Zahl nach, wiederkehren, wie die Organismen, und wie in der unorganischen Natur das Wasser als Dunst aufsteigt und als Regen aus den Wolken niederfällt. Anaxagoras freilich meinte, die Dinge seien insofern immer dieselben gewesen, als im Anfang alles durcheinander war, bis der Nus es schied. Aber diese Meinung bleibt billig außer Betracht. Denn wie konnte der Nus z. B. die Accidentien von den Substanzen scheiden? Außerdem ist de gen. et corr. 2, 4 gezeigt worden, daß die Dinge nur durch den Kreislauf der Zeugungen immer dieselben sind.

Zweiter Absatz: „Wenn denn immer dasselbe im Kreislauf ist, so muß etwas bleiben, was immer gleichmäßig tätig ist. Wenn aber Entstehen und Vergehen sein soll, so muß ein anderes sein, das immer anders und anders tätig ist. Es muß also auf eine Weise sich selbst nach tätig sein, auf andere einem anderen nach; mithin entweder einem Verschiedenen nach oder dem Ersten nach, notwendig denn diesem nach. Denn es wiederum ist sich selbst und jenem Ursache. Also ist das Erste besser. Denn es war Ursache der Beständigkeit, Ursache des Wechsels aber ein anderes, Ursache der Beständigkeit aber im Wechsel offenbar beide. Nun verhalten sich ja die Bewegungen so auch wirklich. Was braucht man also andere Prinzipien zu suchen?“ bis Kap. 7.

In diesem Absatz wird, wie wir soeben gehört haben, aus den immerwährenden Zeugungen auf die ewige Bewegung des Himmels geschlossen. Der höchste Himmel wird hier noch, wie wir auch schon früher gehört haben, im Anschluß an die Platoniker als durch sich selbst bewegt gedacht. Die Ursache der ewigen Zeugungen ist kein Gezeugtes, es einzeln nicht, weil es nicht immer ist, und sie alle nicht, weil sie

alles werdende aus etwas, zu etwas und durch etwas wird, und dieses letztere ist der Art nach dasselbe.“

Aristoteles stützt sich hier auf das Gesetz der Synonymie. Dasselbe ist nichts anderes als eine besondere Anwendung des Kausalitätsgesetzes. Dieses aber erkennt die Vernunft als ein analytisches, aus den Begriffen des Subjekts und des Prädikats folgendes Urteil, das darum ein ausnahmsloses Gesetz des Werdens ausdrückt.

Fortsetzung des Textes. „Daß aber der Aktus früher ist, bezeugt Anaxagoras — denn der Nus ist aktuell — und Empedokles mit seinen Prinzipien, Freundschaft und Streit, und die Philosophen, die immerfort Bewegung sein lassen, wie Leucippus,“ 1072 a 4—7.

Von Anaxagoras sagt Aristoteles Met. 1, 3. 984 b 15 ff.: „Als einer behauptete, es sei eine Vernunft, wie sie in den Sinnenwesen, den Menschen, ist, auch in der Natur die Urheberin des Kosmos und aller Ordnung in ihm, mußte er wie ein Nüchtern er scheinen gegen grundlos drauflos Redende, seine Vorgänger. Klar nun hat, wie wir wissen, Anaxagoras diese Gedanken ergriffen, als Ursache aber weiß dieses Prinzip schon vorher Hermotimus aus Alazomenä zu bezeichnen. Die nun so dachten, behaupteten, daß die Ursache des Guten zugleich das Prinzip der Dinge sei und dasjenige Prinzip, woher den Dingen die Bewegung kommt.“ Empedokles setzte neben den vier Elementen als Materialprinzipien die Freundschaft und den Streit als Formalprinzipien. Luncipp und Demokrit bauten die Welt aus Atomen auf, die sie beseelt, feurig und beständig bewegt sein ließen, de anima 1, 2. 403 b 28 ff.

Fortsetzung des Textes: „Demnach war denn nicht durch unendliche Zeit das Chaos oder die Nacht, sondern immer dasselbe, im Kreislauf oder anders, wenn doch der Aktus früher ist als die Potenz,“ 1072 a 7—9.

Hier beginnen drei Absätze, in denen Aristoteles sich neuerdings auf Grund der Erörterung über die Meinungen der Alten des Ergebnisses versichert, das er verfolgt. Im ersten schließt er auf die immerwährende Dauer der Zeugungen, im zweiten aus dieser auf die immerwährende Dauer der Bewegung des Himmels, im dritten aus dieser

auf das Dasein einer ewigen, bewegenden, selbst unbewegten, rein aktuellen Substanz. Der zweite Absatz geht von Zeile 9 bis zum Schluß des sechsten Kapitels nach der Kapiteileinteilung bei Bekker, der dritte vom Anfang des siebenten Kapitels bei Bekker bis Zeile 25.

Im ersten Absatz lesen wir, daß die von der Potenz in den Aktus überführten Dinge immer dieselben waren im Kreislauf oder anders. Die eine Möglichkeit ist die, daß sie als dieselben der Art, nicht der Zahl nach, wiederkehren, wie die Organismen, und wie in der unorganischen Natur das Wasser als Dunst aufsteigt und als Regen aus den Wolken niederfällt. Anaxagoras freilich meinte, die Dinge seien insofern immer dieselben gewesen, als im Anfang alles durcheinander war, bis der Nus es schied. Aber diese Meinung bleibt billig außer Betracht. Denn wie konnte der Nus z. B. die Accidentien von den Substanzen scheiden? Außerdem ist de gen. et corr. 2, 4 gezeigt worden, daß die Dinge nur durch den Kreislauf der Zeugungen immer dieselben sind.

Zweiter Absatz: „Wenn denn immer dasselbe im Kreislauf ist, so muß etwas bleiben, was immer gleichmäßig tätig ist. Wenn aber Entstehen und Vergehen sein soll, so muß ein anderes sein, das immer anders und anders tätig ist. Es muß also auf eine Weise sich selbst nach tätig sein, auf andere einem anderen nach; mithin entweder einem Verschiedenen nach oder dem Ersten nach, notwendig denn diesem nach. Denn es wiederum ist sich selbst und jenem Ursache. Also ist das Erste besser. Denn es war Ursache der Beständigkeit, Ursache des Wechsels aber ein anderes, Ursache der Beständigkeit aber im Wechsel offenbar beide. Nun verhalten sich ja die Bewegungen so auch wirklich. Was braucht man also andere Prinzipien zu suchen?“ bis Kap. 7.

In diesem Absatz wird, wie wir soeben gehört haben, aus den immerwährenden Zeugungen auf die ewige Bewegung des Himmels geschlossen. Der höchste Himmel wird hier noch, wie wir auch schon früher gehört haben, im Anschluß an die Platoniker als durch sich selbst bewegt gedacht. Die Ursache der ewigen Zeugungen ist kein Gezeugtes, es einzeln nicht, weil es nicht immer ist, und sie alle nicht, weil sie

Bewegendes ist, das selbst unbewegt ist, indem es aktuell ist, so kann dieses sich in keiner Weise anders verhalten. Ist doch die Raumbewegung die erste der Veränderungen, und von der Raumbewegung die erste die kreisförmige Bewegung, diese aber bewirkt dieses. Mithin besteht es (das erste Bewegte) kraft Notwendigkeit, und die Notwendigkeit ist das Gute, und so ist es Prinzip. Denn das Notwendige gibt es in so viel Arten: was gewaltfam ist und gegen den Trieb geht (was es aber im himmlischen Bereich nicht gibt), das, was das Gute bedingt, und das schlechthin Notwendige, was sich unmöglich anders verhalten kann (was aber auch beim ersten Bewegten nicht zutrifft, da es eben bewegt ist). An einem solchen Prinzip also hängt der Himmel und die Natur," 1072 b 4—14.

Der hl. Thomas legt in seinem Kommentar zur Metaphysik diese Stelle aus, wie folgt:

„Von diesem Prinzip also, das das erste Bewegende im Sinne des Zieles ist, hängt der Himmel ab, sowohl bezüglich der ewigen Fortdauer seiner Substanz wie bezüglich der beständigen Dauer dieser seiner Bewegung, und folglich hängt von einem solchen Prinzip die ganze Natur ab, darum, weil alle Naturwesen von dem Himmel und dieser seiner Bewegung abhängig sind. Man bemerke aber, daß, da Aristoteles hier sagt, die Notwendigkeit der ersten Bewegung sei keine absolute, sondern eine vom Zwecke herrührende, der Zweck aber jenes Prinzip ist, das er hernach, 1072 b 25, Gott nennt, sofern durch die Bewegung die Verähnlichung mit ihm erstrebt wird, die Verähnlichung aber mit dem, was wollend und denkend ist, wie er es von Gott zeigt, auf den Willen und Gedanken zielt, wie das Kunstwerk dem Meister verähnlicht und nachgebildet wird, sofern in ihm der Wille des Meisters verwirklicht wird —, es folgt also aus der so charakterisierten Notwendigkeit der ersten Bewegung, daß sie ganz und gar dem Willen Gottes untersteht.“

Die Sphärengelster wollen nämlich, wie Thomas in der vorausgehenden Lektion erklärt, was sie, Gott schauend, als seine Absicht in der Schöpfung erkennen, ihre Schönheit,

Ordnung und Vollendung, durch die Umdrehung des Himmels herbeiführen.

Wir müssen hier, bevor wir in der Erklärung dieses Kapitels fortfahren, etwas einhalten.

Wir wollen zu zeigen versuchen, wie die Auslegung, die der hl. Thomas dem letzten Abschnitt gab, sich mit dem Wortlaut des Aristoteles verträgt.

Der Text des Philosophen ist hier dunkel. Er scheint an dieser Stelle wie an anderen durch seine Kürze und Wortkargheit gleichsam den Scharfsinn seiner Leser auf die Probe stellen zu wollen.

Die Worte des Aristoteles: „mithin besteht es kraft Notwendigkeit," *εἰ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν*, können ohne Zwang auf das erste Prinzip, den Urbeweger, bezogen werden. Es hieß ja in der Zeile vorher: „Diese aber bewirkt dieses," und vorher hieß es von ihm: „Da aber ein Bewegendes ist, das selbst unbewegt ist, indem es aktuell ist, so kann dieses sich absolut nicht, *οὐδαμῶς*, in keiner Weise, anders verhalten.“ Es kann auch die erste aller Veränderungen, die das erste Bewegte, der Fixsternhimmel, im Umschwung erfährt, nicht selbst erfahren.

Nun folgen die Worte: „und die Notwendigkeit ist das Gute, und so ist es Prinzip," griechisch: *καὶ ἡ ἀνάγκη καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή*. Die versio antiqua bei Thomas hat: *et necessitas bene, et sic principium*. Hier ist freilich die Härte in den Kauf zu nehmen, daß das bene, das ich mit „das Gute“ wiedergegeben habe, das Subjekt des folgenden Satzes ist. Freilich ist das Gute, das mit Ziel identisch ist, eben Gott als erster Beweger.

Was dann von der Notwendigkeit und der Art der Notwendigkeit dieses Guten verlautet, bietet wieder eine Schwierigkeit. Man fühlt sich versucht, grade die dritte Notwendigkeit dem Prinzip beizulegen.

Wir scheint aber diese Schwierigkeit nicht grade entscheidend. Der hl. Thomas mag richtig ausgelegt haben. Das Prinzip steht innerhalb des Zusammenhangs im Vordergrund des Gedankens, bei ihm kann von Gewaltfamkeit und absoluter Notwendigkeit keine Rede sein, so wenig wie beim Fixsternhimmel. Denn wenn auch Aristoteles die Be-

wegung und sogar die ewige Bewegung für notwendig hält, so doch wohl kaum in dem Sinne einer absoluten Notwendigkeit, wie sie den höchsten Grundfäden des Seins und Denkens zukommt.

Fortsetzung des aristotelischen Textes 1072 b 14—24. „Es ist aber ein wonniges Dasein, wie es uns als die Höhe unseres Lebens und das Beste in ihm nur für Momente vergönnt ist. Denn so ist jenes immer — ist es uns doch unmöglich —, da auch die Lust seine Aktualität ist. Und deshalb ist Wachen, Wahrnehmen und Denken das Genufreichste, und Hoffnung und Erinnerung ist es feinetwegen. Das Denken an sich aber, das einzig seinem Gegenstande gilt und nichts weiter verfolgt, geht auf das an sich Beste, und je mehr es Denken an sich ist, desto mehr. Sich selbst aber denkt der Verstand auf Grund der Teilnahme an dem Intelligibeln, dem Gegenstande des Denkens. Denn er wird intelligibel, indem er berührt und denkt, so daß Intellekt und Intelligibles dasselbe ist. Denn der Intellekt ist das aufnehmende Subjekt des Intelligibeln und der Substanz und ist aktuell, wenn er es inne hat. Und so ist jenes mehr als dieser das, was der Intellekt Göttliches zu haben scheint, und die Betrachtung ist das Süßeste und Beste.“

Erklärung des Textes. Wie Thomas im Kommentar auslegt, stellt Aristoteles hier den Verstand des Sphärengeistes in dasselbe Verhältnis zum höchsten Denkgegenstand, in dem nach Plato der Verstand überhaupt zu dem Intelligibeln steht. Nach diesem sollten die Begriffe in unserem Geiste dadurch entstehen, daß er die vorgeblichen subsistierenden Ideen berührt. Auch die höchste Idee, das Gute, die wie eine intelligible Sonne über uns leuchtet, sollten wir in starken, hellen Stunden so erfassen und denken, wie das leibliche Auge einen zitternden Blick auf die sinnenfällige Sonne wirft, woher bei Plato das Bild von den Höhlenbewohnern, *Politeia*, 7. Buch, 515 A ff., und bei Aristoteles der Ausspruch *Met.* 2, 2. 993 b 9—11 stammt: „wie die Augen der Nachtvögel zum Tageslicht, so verhält sich der Verstand unserer Seele zu den Dingen, die durch ihre Natur unter allen am klarsten sind.“ Der Sphärengeist aber ist in beständiger Schauung des höchsten Wesens begriffen und

schöpft aus ihr eine immerwährende Seligkeit. Besteht doch die Vollendung jedes Wesens darin, daß seine höchste und unterscheidende Anlage sich entfaltet und betätigt. Das ist aber für den Geist das Denken und die Betrachtung.

Fortsetzung des aristotelischen Textes, 3. 24—30: „Wenn nun, wie wir je und je, so Gott immer selig ist, wie wunderbar! Wenn aber noch mehr, wie wunderbarer noch! So aber ist er es. Und er ist das Leben selbst. Denn die Tätigkeit des Geistes ist Leben, er aber ist die Tätigkeit. Die auf sich stehende Tätigkeit ist aber sein bestes und ewiges Leben. Wir Menschen sagen aber, daß Gott das ewige beste Lebewesen ist, so daß Leben und stetiges und ewiges Dasein Gott eignet. Denn das ist Gott wesenhaft.“

Erklärung des Textes. Aus dieser Stelle ist vor allem hervorzuheben, daß Aristoteles erst hier den ersten Beweger Gott nennt, er sagt: *ὁ θεός*. Zeigt er doch hier, daß das höchste Wesen durch seine Natur der Vorstellung entspricht, die alle Menschen von Gott haben. Er ist das persönliche ewige Leben, ein Lebendiges von höchster Vollkommenheit und ewiger Dauer. Der Sphärengeist dankt all seine Vollkommenheit und Seligkeit Gott, den er schaut und liebt. Er wird durch seine Anschauung von der Möglichkeit des Denkens in die Wirklichkeit erhoben. Gott aber steht sich selbst nicht wie ein Anderes gegenüber. Er ist Wesenheit, Sein und Denken, Erkennendes und Wirklichkeit. Er nimmt die Wahrheit nicht in sich auf, wie der Sphärengeist, in endlichem Maße, sondern, wie er selbst die unendliche Substanz ist, so ist er auch die allumfassende, sich selbst gegenwärtige Wahrheit, wie es von ihm *Met.* 12, 9. 1074 b 33 heißt: „Der Geist denkt sich selbst, wenn er doch das Beste ist, und sein Denken ist Denken des Denkens.“

Da nach dem Vorstehenden der Unterschied zwischen Gott und den Sphärengeistern hier so deutlich ausgesprochen und so klar begründet wird, so kann ich nicht umhin, an dieser Stelle und bei dieser Gelegenheit einem Gedanken entgegen zu treten, der noch kürzlich von einem Gelehrten in hervorragender Stellung vorgetragen worden ist.

In dem Buche von Werner Jaeger, „Aristote-

digen genommen und ist dieser. Wir finden unter den Dingen einige, die zu sein und nicht zu sein vermögend sind, da es sich findet, daß einiges entsteht und vergeht und folglich zu sein und nicht zu sein vermögend ist. Es ist aber unmöglich, daß alles, was ist, derartig sei: Denn was vermögend ist, nicht zu sein, ist einmal nicht. Wenn demnach alles vermögend ist, nicht zu sein, war einmal nichts wirklich da. Aber wenn das wahr ist, so wäre auch jetzt nichts: denn was nicht ist, fängt nur durch etwas, was ist, zu sein an. War also kein Wirkliches, so war es unmöglich, daß etwas zu sein anfing: und so wäre jetzt nichts, was offenbar falsch ist. Folglich sind nicht alle Wesen (bloß) möglich, sondern es muß in der Wirklichkeit ein Notwendiges geben. Alles Notwendige aber hat die Ursache seiner Notwendigkeit entweder anderswoher oder nicht. Es ist aber nicht möglich, daß es mit den notwendigen Wesen, die die Ursache ihrer Notwendigkeit anderswoher haben, in's Unendliche geht, so wenig wie dies bei den wirkenden Ursachen möglich ist, wie bewiesen worden. Also muß man etwas setzen, was durch sich notwendig ist, indem es die Ursache der Notwendigkeit nicht anderswoher hat, sondern vielmehr Ursache der Notwendigkeit für anderes ist. Und dieses nennen alle Gott¹⁾.

Hier hat es Bedenken erregt und manche Auseinandersetzung unter den Auslegern veranlaßt, daß der hl. Thomas

¹⁾ Tertia via est sumpta ex possibili et necessario; quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possible esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si ergo nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse: et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suam necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suam necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod est per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

sagt: „Was sein kann und nicht sein kann, ist einmal nicht. Wenn also alles sein kann und nicht sein kann, war einmal nichts da.“ Man wendet ein: Da nach Aristoteles die Reihe der Zeugungen unendlich groß ist und auch der hl. Thomas die Möglichkeit dessen nicht grade bestreitet, so müsse man sagen, daß man, in der Zeit rückwärts schreitend, nie an einen Punkt kommt, wo nichts war, sondern immer nur an einen Punkt, wo etwas war. Aber hierauf ist zu antworten: wenn eine endlose Reihe von Zeugungen denkbar ist, so doch nicht ohne ein Ewiges, das sie hervorbringt. Denn die Zeugungen sind im System des Aristoteles nicht ohne die ewigen Himmel und ihre Umschwünge, und diese sind mitsamt den gezeugten Wesen nach der Natur der Sache nicht ohne ein höchstes schöpferisches Wesen, das aus sich und darum ewig ist. Werden also die ewigen Sphären und wird jenes ewige schöpferische Wesen ausgeschaltet, so war in der That notwendig einmal nichts. So ist denn die Voraussetzung wahr, aus der der hl. Thomas das Ergebnis seines Beweises gewinnt: es ist unmöglich, daß alles, was ist, so beschaffen, d. h. vergänglich ist. Es muß etwas geben, was nicht bloß unvergänglich ist, sondern auch darum es ist, weil es aus sich ist.

In diesem Beweis treffen wir aber noch auf etwas anderes, worauf wir jetzt unser Augenmerk richten wollen. Der hl. Thomas schließt die Beweisführung mit der Erklärung, daß jederman ein durch sich notwendiges Wesen, das die Ursache der Notwendigkeit nicht von wo anders hat, sondern Ursache der Notwendigkeit für anderes ist, mit dem Namen Gott bezeichnet. Kurz vorher, S. th 1, q. 2, art. 2 hatte er gesagt, in den Gottesbeweisen müsse man als Mittelbegriff eine Wirkung Gottes nehmen, wie es in dem vorgelegten Beweis die unvergänglichen Himmelskörper nach antiker Vorstellung sind. Denn von der Wirkung werde der Name eines Dinges genommen, und so genüge es für die Gottesbeweise das Dasein eines Wesens zu zeigen, das jederman Gott nennt. Das Genauere über die Wesenheit Gottes weist die Theologie dann in der Folge aus seinen in den Gottesbeweisen gewonnenen Merkmalen nach.

Es ist nun gewiß wahr, daß jeder das aus sich unvergängliche Wesen, das für andere die Ursache der Unver-

gänglichkeit ist, für Gott ansähe, wenn es von vornherein feststände, daß es Unvergängliches überhaupt gibt. Das ist aber nicht der Fall. Der Materialismus läßt nichts Unvergängliches gelten als den Stoff und macht ihn statt Gott zum letzten Grunde aller Dinge.

Wir glauben nun, uns von dem durch die Gottesbeweise verfolgten Zweck nicht zu entfernen, wenn wir dem vorliegenden, auf veraltete Anschauungen fußenden Beweise des hl. Thomas eine Art moderner Ergänzung geben, und zeigen, daß der körperliche Stoff zu seinem Dasein sich nicht selbst genügt, sondern durch seine Eigenschaften seinen Ursprung durch göttliche Schöpfermacht verrät.

Alles, was in seiner Erscheinung wechselt, wie der Stoff, indem es vom Vermögen zur Betätigung übergeht, muß auch dem Dasein nach von der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergegangen sein. Denn was von vornherein wirklich ist, bei dem fällt Wesenheit und Wirklichkeit zusammen; seine Wesenheit fordert, daß es wirklich sei, und ist Wirklichkeit. Freilich können wir uns das nicht vorstellen, aber es ist so eine Forderung unseres Denkens. Man darf eine aktuelle Substanz nicht als einen festen Boden denken, auf dem die Erscheinungen freien Fußes ihren Reigen aufführen, oder, um ein anderes Bild zu gebrauchen, nicht als einen zentralen Kern, aus dem die Akzidenzien wie Keime hervorschießen. Denn der Wandel der Erscheinungen trifft immer das Ding selbst, die Substanz, wenn auch nicht immer als solche; denn sie kann, als eine der Zahl nach, verschiedene Akzidenzien tragen, categ. 5, 4 b 10: „Am meisten aber scheint es der Substanz eigentümlich zu sein, daß sie, der Zahl nach ein und dasselbe, für Konträres empfänglich ist und Konträres aufnehmen kann.“ Ist nun etwas Wirklichkeit, so ist es auch konkret, und fertig ausgestaltet bis in die äußersten Linien, d. h. bestimmt bis zu den letzten Akzidenzien.

Darum gehören bei einem solchen Wesen alle Bestimmungen des Daseins zur Wesenheit und sind so wenig wandelbar wie diese selbst. Wo immer also in den Bestimmungen ein Wechsel vorkommt, da gehört das Dasein nicht zur Wesenheit und ist mithin nicht notwendig, sondern zufällig. Thomas begründet S. th. q. 3, art. 1 die Potenzialität des

Stoffes aus seiner unbegrenzten Teilbarkeit, und in ihr tritt auch die Abhängigkeit und Bedingtheit seines Seins am unwiderleglichsten hervor. Die Teilbarkeit ist nämlich die Rehrseite der Zusammensetzung. Die Stoffteile haben nun aber sozusagen nur in der Zusammensetzung Wert und Geltung; denn nur so kommen sie zu einem entsprechenden Wirken. Demnach hat der Stoff keine sich selbst genügende Wirklichkeit und kann darum auch nicht aus sich selbst da sein. Denn was aus sich ist, ist notwendig auch für sich.

Wir können aber auch von den verschiedenen empirischen Eigenschaften des Stoffes ausgehen, und zeigen, daß sie in einem aus sich seienden Ding nicht sein können.

Der Stoff ist träge, d. h. gleichgültig gegen Ruhe und Bewegung. Ruht er, so strebt er nicht aus der Ruhe heraus, ist er in Bewegung, so zeigt er keine Neigung zur Ruhe. Ferner ist derselbe Stoff bald fest, bald flüchtig, bald in einem anderen Aggregatzustande; er ist bald warm, bald kalt, bald an diesem, bald an jenem Orte. Alle diese am Stoffe hervortretenden Erscheinungen aber sind unerklärlich und ein Widerspruch, falls der Stoff aus sich ist. Denn was aus sich ist, hat aus sich auch alles, was zu seinem fertigen Dasein gehört. Der Stoff kann aber nicht da sein, ohne entweder zu ruhen, oder bewegt zu sein, entweder der einen oder den anderen Aggregatzustand, die eine oder die andere Temperatur aufzuweisen, diesen Ort einzunehmen oder jenen. Ein Körper, der in einer dieser Beziehungen unbestimmt wäre, könnte nicht wirklich sein. Denn alles Wirkliche ist individuell bestimmt. Wenn aber der Stoff alle seine Bestimmungen aus sich, d. h. kraft seiner Wesenheit hat, so kann er dieselben nicht aufgeben oder gegen entgegengesetzte Bestimmungen vertauschen. Denn was aus dem Wesen fließt, ist unveränderlich, wie auch z. B. die Eigenschaft der Dreieckswinkel, zwei Rechten gleich zu sein, dem ebenen Dreieck immer zukommt. Der Stoff müßte also notwendig immer ruhen oder immer in Bewegung sein, und dasselbe gilt von den anderen Gegensätzen der Bestimmungen. Da er also in Wirklichkeit beide Gegensätze aufnehmen kann, so folgt, daß er nicht aus sich ist.

Noch anders läßt sich die Sache in folgender Weise dar-

tun. Der Stoff hat seine Bedeutung nur in der Verbindung. Das Erdteilchen trägt uns als Boden nur in der Verbindung mit tausend anderen, ebenso atmen wir das Luftteilchen und trinken das Wasserteilchen nur in und mit der Masse. Nun ist von vornherein klar, daß die Masse als solche nicht aus sich ist, sie ist das Produkt der Teile. Es kann sich also nur fragen, ob diese etwa aus sich sein können. Das muß aber wieder aus dem Grunde verneint werden, weil sie sonst ihre Bedeutung im Fürsichsein hätten. Denn was aus sich ist, ist auch für sich und braucht nicht anderes, um etwas zu sein und zu gelten, wie wir schon vorhin uns deutlich gemacht haben.

Hiermit hängt ein weiterer Beweis zusammen, der indessen schon eine Art Vorwegnahme des teleologischen Gottesbeweises ist.

Der Stoff entfaltet seine wunderbarsten Kräfte nicht sowohl in der Zusammensetzung als in der gegenseitigen Hinordnung. Zwar ist auch die Zusammensetzung nichts rein Außerliches, sondern geht von dem Stoffe inwohnenden Kräften aus; viel mehr aber tritt diese Innerlichkeit bei den Wirkungen hervor, die auf der gegenseitigen Hinordnung beruhen. Am klarsten zeigt sich das Verhältnis der innern Hinordnung in der Beziehung des toten Stoffes zum sinnlich belebten Stoff. Die Schallwelle affiziert das Ohr und bestimmt es zum Hören. Die Ätherschwingung affiziert das Auge und bestimmt es zum Sehen. Damit dies möglich sei, muß das Affizierende und das Affizierte, Luft und Gehör, Äther und Gesicht, aufeinander eingerichtet und gleichsam gestimmt sein. Somit weist jedes durch seine natürliche Einrichtung und Veranlagung über sich selbst hinaus. Eben-
darum kann auch der Grund seines Daseins nicht in ihm selbst liegen, derselbe ist in dem es überragenden Zweck zu suchen¹⁾.

¹⁾ In unvergleichlicher Weise hat Trendelenburg die Harmonie zwischen Seinesorgan und Objekt an dem Auge nachgewiesen. „Das Auge, so schreibt er, wird im Dunkel des Mutterleibes zubereitet, damit es geboren dem Lichte geöffnet werde. Das Auge bildet sich in der verschlossenen Werkstatt der Natur; aber dennoch entspricht es dem Lichte, das in unendlicher Entfernung von derselben entspringt, mehr aber noch der wechselnden

Ähnliches läßt sich aus der Beziehung des toten Stoffes zur Pflanzenwelt ableiten. Der anorganische Stoff stellt sich hier grade so als aufgespeichertes Rohmaterial dar, wie Steine, Holz und Mörtel bei einem Gebäude. Aber auch im anorganischen Reiche, für sich betrachtet, zeigen die wirkenden Kräfte eine gegenseitige Hinordnung des Stoffes an. Die Anziehungskraft des Stoffes z. B. ist nur dann erklärlich, wenn der Stoff nicht bloß anzieht, sondern auch angezogen wird, wenn dem Agens auf der einen Seite ein williges Objekt auf der andern Seite entspricht. Und insofern nun jedes stoffliche Wirken von fremden Bedingungen abhängt, verrät auch der Stoff selbst seine Unselbständigkeit und die Abhängigkeit seines Daseins von äußeren Bedingungen.

Aber der Stoff ist nicht nur in der Weise potenziell wie alles Endliche, indem es von der Möglichkeit in die Wirklich-

Farbe, die das Licht auf der Erde, dem Wohnplatze des Geschöpfes, im Zusammenstoß mit der dunkeln Materie hervorzu-
schöpft, im Zusammenstoß mit der dunkeln Materie hervorzu-
schöpft. Reichen hier die obigen Kategorien aus? Auch hier ist der
Vorgang der Bewegung; auch hier stellen sich Materie und Form,
Intensives und Extensives, Kraft und Wechselwirkung in einer
klaren Reihe hin. Aber treffen sie das eigentliche Wesen der
Sache? — Das Licht hat das Auge nicht gemacht noch erregt, und
doch sehnt sich nach ihm die schlummernde Kraft des lichtsellen
Nerven. Die Farben und Bilder der Außenwelt gehen ihren
Weg und können den Bau der sammelnden Medien und den
durchsichtigen Stoff derselben nicht hervorgebracht haben; aber
das sinnige Auge setzt die ausstrahlenden Lichtkegel wieder in ihre
Quelle, in die sich zum Bilde vereinigen Punkte um, und ist
darin ein Vorpiel des tieferen Denkens, das die ausströmende
Wirkung wieder in den Grund zu konzentrieren weiß. Die Ab-
stände liegen ruhig in der Welt da, wie geometrische Größen, und
ändern im Auge nichts; aber das Gesicht geht ihnen entgegen
oder eilt ihnen nach. Den äußern Entfernungen entsprechen die
verschiedenartigen Veränderungen, die im Auge auf verschiedene Weise ange-
legt sind. Die mögliche Ablenkung des Lichtes und das vorsor-
gende Diaphragma der Iris, die mögliche Spiegelung der Strah-
len und das sie verhüttende schwarze Pigment, die mögliche Far-
benzerstreuung und die kaum zu berechnende Achromatie des
Auges weisen tief sinnig aufeinander hin. Es ist hier eine Cau-
salität, aber noch eine andere als die gestaltende Bewegung.
Allenenthalben erscheint in den entsprechenden Gegensätzen der
äußern und der innern Tätigkeit eine Uebereinstimmung.“ Logische
Untersuchungen, IX. Der Zweck. Bd. 2. S. 3f. Der 3. Aufl.

keit übergehen muß, um überhaupt zu sein oder zu existieren, sondern er ist es auch noch in einer anderen Weise, da er einer dauernden Form oder Bestimmung bedarf, um in Einheit mit ihr ein einzelnes Ding zu werden, sei es ein Element, das die Alten einfach sein ließen, oder ein aus den Elementen gemischter Körper. Diese Form ist die Wesensform oder substantiale Form, von Aristoteles in zwei Worten Substanz und Form genannt, wie es bei den beseelten Körpern oder den Organismen nach Aristoteles und Thomas, der auch hier dem Aristoteles folgt, die Seele ist. Die Seele ist nach Aristoteles, *de anima* 2, 1. 412 b 27, die erste Entelechie, Vollendung oder Wirklichkeit, eines physischen oder natürlichen, potenziell belebten Körpers. Und diese Begriffsbestimmung der Seele gilt, nebenbei bemerkt, auch für die vernünftige Seele des Menschen, indem es überhaupt für eines immer nur eine Wesensform gibt. Die zweite Entelechie wäre dann etwa bei dem Menschen die einzelne sinnliche Wahrnehmung oder der einzelne Gedanke, *d. anima* 2, 1. 412 b 24, und wäre überhaupt bei allem, was ist, die jeweilige Seinsbestimmung tätiger oder leidender Art. Die Wesensform steht nun der Stoff als der andere Komponente des Körpers gegenüber, der nach Aristoteles, *Metaphysik* 7, 3. 1029 a 20, „an sich weder als Substanz, noch als Quantitatives, noch als sonst eine der Kategorien bezeichnet wird, die das Seiende bestimmen.“ Hieraus erhellt aber, daß er nicht aus sich sein kann: er ist unbestimmt und könnte ohne die Wesensform nicht einmal durch die göttliche Allmacht existieren. Denn was wirklich ist, ist bestimmt, hat z. B. die und die Qualität, Wärme z. B. und in dem und dem Grad, und läßt es nicht in der Schwebel, welche Qualität sie hat. So folgt denn, daß der Stoff an sich, wenn auch nicht der Zeit, so doch dem Grunde nach, früher von Gott erschaffen sein muß, als ihn die einzelnen Wesensformen bekleiden.

Die Alten, Plato und Aristoteles, haben den Urstoff, die erste Materie, wie Aristoteles ihn nennt, *Metaphysik* 9, 7. 1049 a 25 und 5, 4. 1015 a 7, wie man mit Grund vermuten kann, zuerst auf Grund der Beobachtung entdeckt, die man auch ohne besondere physikalische und chemische Kenntnisse machen kann, daß es in der beseelten Natur, bei den Pflan-

zen, Tieren und Menschen, ein substantiales Werden gibt, d. h. eine Entstehung neuer Substanzen aus einem vorhandenen Stoff. Sie sahen, daß das Werden des einen aus dem anderen, einer Pflanze z. B. aus dem Saatkorn oder eines Tieres aus dem befruchteten mütterlichen Ei, auf der Grundlage eines dritten geschieht, das die alte Wesenheit und Art verliert, um die neue zu erhalten, indem es aus totem Lebendiges wird: dieses Dritte ist der Urstoff.

Nun meinten die Alten freilich, nachdem sie im Bereich des Lebendigen die stattfindende Wesensverwandlung erkannt und die Wesensform der Organismen in der Seele gefunden hatten, auch den toten Natur eine Wesensverwandlung annehmen zu sollen. Sie hielten die vier Elemente für einfache Körper, und da sie dieselben ineinander übergehen, aus Wasser z. B. bei der Verdunstung Luft werden sahen, glaubten sie, auch die Elemente hätten, wie die Organismen, eine Wesensform und ihre Verwandlung vollziehe sich auf dem Grunde der elementaren Formen tragenden Urstoffes.

Aber wenn es tatsächlich einen Übergang einfacher Körper ineinander auf dem Grunde des Urstoffes nicht gibt, so zeigt doch eine andere Überlegung, daß auch die toten Körper eine Wesensform haben und aus ihr und dem Urstoff zusammengesetzt sind. Sie treten als Assimilationsstoff in die lebendigen Körper, die Pflanzen-, Tier- und Menschenleiber, ein und geben ihre alte Art, nach der sie tot sind, ab, und sie treten aus der Verbindung mit dem Lebendigen wieder aus und nehmen die alte Art wieder an. Aber auch der tote Leib selbst ist nach dem Tode ein Leib nur noch dem Namen nach, in homonymer Weise, wie Aristoteles sagt, *d. anima* 2, 1. 412 b 10—413 a 1—3. So werden denn auch die Stoffe, die ihn gebildet hatten, durch Einbuße ihrer Form eine Wesensverwandlung erfahren und eine neue Wesensform annehmen.

Über diese Dinge wird ausführlicher gehandelt in meiner Schrift: „Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles“, Paderborn, Schöningh, 1896, Zugabe zum Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie von

Commer. — Die Frage, wie Aristoteles und Plato über Materie und Form und den Ursprung der körperlichen Welt gedacht haben, wird behandelt in der Abhandlung „Zur Kontroverse über die Körperlehre in der griechischen und scholastischen Philosophie von Kolfes“, Divus Thomas 1917, 381—435.

Was die erstgenannte Abhandlung betrifft, so darf ich hier wohl einen Punkt berichtigen. Auf S. 140 erliege ich der Schwierigkeit, daß, wenn in dem menschlichen Fötus an die Stelle der sensitiven die intellektive Seele tritt, die sensitive vernichtet zu werden droht, was man anzunehmen sich sträubt, da Gott, der durch seine Allmacht die intellektive Seele erschafft und dem Leibe eingießt, nichts vernichtet. Ich habe deshalb eine Art Fortbestand der sensitiven Seele annehmen wollen, was aber mit der Einheit jeder Wesensform zu streiten scheinen könnte. Die Lösung ist, daß die sensitive Seele nicht vernichtet wird, sondern erlischt, um der intellektiven Platz zu machen, die sie als sinnliche Seele eines werdenden Menschen vorbereitet.

Fünftes Hauptstück.

Der Beweis aus den Stufen der Dinge.

Der Beweis, der jetzt zur Erörterung steht, nimmt unter den Gottesbeweisen der theologischen Summa die vierte Stelle ein. Der erste ging von dem Begriff der Bewegung aus, der zweite von dem der wirkenden Ursache, die die Bewegung hervorruft und auf dem Naturwege sogar neue Substanzen herstellt, der dritte von dem Möglichen und Notwendigen oder dem Vergänglichen und Unvergänglichen. Der vierte wird von den Stufen genommen, die wir in den Dingen antreffen. Sie haben eine Vollkommenheit, die Güte z. B. und den Adel oder die Vornehmheit, in höherem und niederem Grade und nähern sich durch dieselbe in verschiedenem Abstand demjenigen, was sie im höchsten Grade und mit ihr jede andere Vollkommenheit hat und von dem sie auch ihr besonderes Maß an Vollkommenheit besitzen. Es gibt also ein Wesen, das alle Vollkommenheit in sich begreift und allem davon mitteilt, und dieses nennen wir Gott.

Der hl. Thomas führt diesen Beweis nicht nur in der theologischen Summa, sondern auch in der Summa contra gentiles auf Aristoteles zurück, und wir wollen zuerst sehen, wie er ihn hier aus dem Philosophen ableitet.

„Es kann auch,“ schreibt er, „noch eine andre Begründung aus den Worten des Aristoteles im zweiten Buche der Metaphysik abgeleitet werden; dort nämlich zeigt er, daß, was am meisten wahr, auch am meisten Seiendes (Ding, Realität) ist. Auch im vierten Buch der Metaphysik erweist er das Vorhandensein eines am meisten Wahren daraus, daß wir von zwei falschen Behauptungen die eine falscher finden als die andere; folglich muß auch eines wahrer sein als das andre. Dieses aber gilt nach der Annäherung an

das, was schlechthin und am meisten wahr ist. Hieraus aber kann ferner geschlossen werden, daß es etwas gibt, was am meisten Seiendes ist, und das nennen wir Gott¹⁾“.

Wenn der hl. Thomas dieses Argument auf Aristoteles zurückführt, so macht er doch durch den von ihm gewählten Ausdruck: es kann aus den Worten des Aristoteles auch noch eine andere Begründung abgeleitet oder hergestellt werden, colligi, zur Genüge deutlich, daß er für diesen seinen Gottesbeweis dem Philosophen gegenüber eine gewisse Selbständigkeit in Anspruch nimmt.

Das gilt auch von seiner Berufung auf die Stelle der Metaphysik 4, 4, wo von einem Meistwahren im Sinne des einfach und schlechthin Wahren die Rede ist, das nicht nur wahrer als ein Falsches, aber der Wahrheit ziemlich Nahekommendes, sondern reine Wahrheit ist. Dagegen ist die Weise, wie Aristoteles Met. 2, 2 von dem Meistwahren spricht, ganz anders.

Der Text lautet: „Es ist auch berechtigt, wenn die Philosophie die Wissenschaft der Wahrheit genannt wird. Denn das Ziel der theoretischen Wissenschaft (jenes Denkens an sich, von dem Metaphysik 12, 7. 1072 b 18 geredet wird) ist die Wahrheit, das der praktischen aber das Werk — denn wenn die Praktiker auch betrachten, wie sich das Ding verhält, so sehen sie doch nicht auf das Ewige, sondern darauf, wie sich die Sache in Bezug auf etwas (Zeitliches) und für die Gegenwart verhält. — Wir wissen aber die Wahrheit nicht ohne die Ursache. In allen Fällen aber ist das am meisten von allen das betreffende, auf Grund dessen auch den andern das Synonyme zukommt. So ist z. B. das Feuer am wärmsten. Denn dieses ist auch für das andre die Ursache der Wärme. Und so ist das Wahrste, was dem

¹⁾ Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis, in secundo libro Metaphysicorum; ostendit enim ibi quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In quarto etiam Metaphysicorum ostendit esse aliquid maxime verum ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens; et hoc dicimus Deum; Sum. c. g. lib. I, c. 13.

Späteren Ursache ist, daß es wahr ist. Darum sind die Gründe des immer Seienden notwendig immer am wahrsten. Denn sie sind nicht bloß zuweilen wahr, und für sie ist nichts Ursache, daß sie da sind, sondern sie sind es für das andere, so daß jedes, wie bezüglich des Seins, so bezüglich der Wahrheit sich verhält,“ a. a. O. 993 b 19—31.

Wir sehen aus diesem Text, daß der hl. Thomas einige Sätze des Aristoteles umgekehrt hat, gewiß nicht ohne Absicht und Berechtigung. Aristoteles sagt: nach dem Grad des Seins richtet sich der Grad der Wahrheit, Thomas: nach dem Grad der Wahrheit der Grad des Seins; Aristoteles sagt: Die Gründe sind am wahrsten (er meint eigentlich den einen, letzten Grund aller Dinge), Thomas: das Wahrste ist letzter und tiefster Grund.

Aber es liegt am Tage, daß diese Sätze konvertibel sind. Denn die in ihnen verknüpften Begriffe sind es auch, nur müssen wir seiend im Sinne von real und wahr im Sinne von intelligibel nehmen. Das Intelligible ist der Gegenstand der geistigen Erkenntnis oder des Denkens. Dem Philosophen kommt es im Zusammenhang seiner Darstellung darauf an, zu erhärten, daß die Philosophie oder Metaphysik die eigentliche Wissenschaft der Wahrheit ist. In dem folgenden Kapitel, dem zweiten des zweiten Buchs der Metaphysik, wird er zeigen, daß es einen letzten Grund der Dinge gibt, daß sie nicht ohne Ende nach rückwärts weisen und demnach die Metaphysik als Wissenschaft der letzten Gründe möglich ist.

Der hl. Thomas dagegen verfolgt die Absicht, das Dasein Gottes als des Wesens zu beweisen, das die Fülle der Wesenheit und Realität ist. Darum schließt er aus der ersten und höchsten Wahrheit auf das erste und höchste Sein, und so gelangen beide, er und Aristoteles, auf einem und demselben Wege von verschiedenen Ausgängen zu einem verschiedenen Ergebnis.

Sehen wir nun, wie er die Gedanken des Philosophen in der theologischen Summa verwertet, um uns hernach zu fragen, wie er das Dasein des allerrealsten Wesens findet.

Der Text des Aquinaten lautet: „Der vierte Weg wird von den Stufen genommen, die sich in den Dingen finden.

Wir treffen nämlich in den Dingen ein mehr und weniger Gutes, Wahres, Edles und so ferner an. Dieses Mehr und Weniger wird aber von den verschiedenen Dingen ausgesagt, je nachdem sie dem, was am meisten (ein solches) ist, in verschiedener Weise sich nähern, wie z. B. mehr warm ist, was sich mehr dem Meistwarmen nähert. Es gibt also ein Wahrstes, Bestes, Edelstes, und folglich auch etwas, was am meisten ist. Denn, wie es bei Aristoteles heißt, was am meisten wahr ist, ist auch am meisten Seiendes. Nun ist aber, was in einer Gattung am meisten nach ihr genannt wird, die Ursache alles andern derselben Gattung, wie z. B. das Feuer, das unter allem Warmen das Wärmste ist, auch die Ursache alles Warmen ist, wie es wiederum bei Aristoteles heißt. So gibt es also auch etwas, was allen Dingen Ursache ihres Seins, ihrer Güte und jeglicher Vollkommenheit ist, und das nennen wir Gott¹⁾.

Der Vergleich der beiden Summen zeigt, daß der hl. Thomas das zweite Mal zu dem Moment des Meistwahren noch das des Meistguten und Meistvornehmen hinzunimmt und so schlußweise das Dasein einer höchsten Güte und Vollkommenheit gewinnt.

Um nun den Fragen, die sich wegen der Existenz derselben aufdrängen, zu begegnen, sagen wir, daß das viele Gute und Seiende die Güte und das Sein aus zwei Gründen nicht aus sich haben kann, sondern beides von dem haben muß, was aus sich Güte und Sein ist.

Erstens kann ein Ding, was es aus sich, auf Grund seines

¹⁾ Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum; et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt etiam maxime entia, ut dicitur II. Metaphys. 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. Ergo est aliquid quod est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis in rebus omnibus, et hoc dicimus Deum. Summa theologica 1, 2, 3.

Selbst hat, nicht mit andern teilen, so wenig wie ein und daselbe Einzelwesen zweimal da sein kann. Teilt es also eine Eigenschaft, die Güte z. B., mit andern, so hat es sie nicht aus sich, sondern von außen.

Zweitens kann es, was es aus sich hat, nicht mehr oder minder haben. Denn das Was eines Dinges läßt keinen Grad zu. Es ist entweder, was es ist, oder es ist nicht.

So weist also alle Güte und Vollkommenheit der Dinge als auf ihre gemeinsame Quelle über sich selbst hinaus auf eine höchste Güte und Vollkommenheit, die Gott ist. Also ist er.

Man bemerke, daß das Beispiel vom Feuer als Wärmstem und Ursache alles Warmen bei Aristoteles nur der Veranschaulichung dient, um einen Fall, der nur einmal vorkommt, die Abhängigkeit aller endlichen und geschöpflichen Vollkommenheit von der unendlichen und unerschaffenen Vollkommenheit Gottes, einigermaßen dem Verständnisse näher zu bringen.

Die Triftigkeit des Gottesbeweises aus den Graden der Vollkommenheit wird aber einleuchtender, wenn wir dieses Argument in den Formen betrachten, wie es bei seinem Urheber, Plato, und dann bei Augustin und den spätern kirchlichen Schriftstellern und Denkern, die sich an Augustin an schließen, auftritt.

Wir setzen aus der alten Philosophie als bekannt voraus, daß nach Platos Lehre nicht bloß die Substanzen, sondern auch ihre Eigenschaften auf Grund ihrer Idee (εἶδος oder ἰδέα) als Einzelwesen oder Eigenschaften einer bestimmten Art existieren und wirklich sind. Wenn die Dinge eine übereinstimmende Natur haben, so verdanken sie das dem zeugenden oder schöpferischen Einfluß der Idee, die in sich die ganze Vollkommenheit der Art enthält und von dieser ihrer Vollkommenheit den Einzelwesen mehr oder weniger mitteilt. Sie selbst ist für jede Art eine und dieselbe, während die Einzeldinge viele und verschiedene sind. So redet z. B. Plato von einem Feuer an sich, welches von dem sichtbaren Feuer verschieden ist, Timäus 51 B, also gleichsam ein Idealf Feuer, so von einem Schönen oder Gerechten an sich, ἀπὸ καλὸν, ἀπὸ δίκαιον, oder einer Idee der Schön-

der wandelbaren Dinge auf Gottes unwandelbare Wesenheit zurück. „Und darum,“ so fährt Augustin fort, „sahen sie auch ein, daß sowohl das körperliche Weltall in seiner Gestalt, Beschaffenheit und geordneten Bewegung samt den vom Himmel bis zur Erde verteilten Elementen und den dort und hier vorkommenden Körpern, wie auch alles Leben, das entweder ernährt und erhält, wie in den Bäumen, oder sowohl dies hat, als auch wahrnimmt, wie im Vieh, oder zu dem einen und dem andern auch noch versteht, wie im Menschen, oder welches der Hilfe der Ernährung nicht bedarf, sondern nur erhält, wahrnimmt (sic) und versteht, wie in den Engeln — sie sahen ein, sag' ich, daß all' dieses nur von dem sein könne, der schlechtthin ist, weil ihm nicht etwas anderes das Sein und etwas anderes d. s. Leben ist, als ob er sein könnte, ohne zu leben; und wiederum ihm das Leben nicht etwas anderes ist, als das Verstehen, wie wenn er leben könnte, ohne zu verstehen; und auch ihm das Verstehen nichts anderes ist, als das Glückseligsein, als ob er verstehen und dabei nicht glücklich sein könnte; vielmehr was für ihn Leben, Verstehen, Glückseligsein ist, das ist sein Sein. Wegen dieser Unwandelbarkeit und Einfachheit stand es für sie fest, daß er alles jenes gemacht habe und er selbst durch nichts gemacht sein könne.“ Hier haben wir den Gedanken ausgesprochen, daß Gott das Sein schlechtthin ist, während in den Geschöpfen das Sein nach einem bestimmten Grade auftritt, so daß sie nicht ihrer Natur nach Sein sind, sondern an demselben nur Teil haben. Was von sich aus Sein ist, umschließt die ganze Fülle und Vollkommenheit des Seins; was darum nur einen bestimmten Grad des Seins darstellt, ist nicht aus sich, sondern aus jenem. Dieses wird nun im Folgenden noch näher damit begründet, daß das Sein oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Schönheit und Vollkommenheit, oder auch ihr Begriff, was alles in dem einen Wort *species*, dem *señdo* Plato's, liegt, in allem außer Gott wandelbar ist.

specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent. De civ. Dei, l. VIII, c. VI.

Der Wandel aber kann sich offenbar nur in dem finden, was von außen abhängig und nicht aus sich ist, was es ist. Daß aber alles Endliche wandelbar ist, wird in folgender Weise bewiesen. Die Vollkommenheit ist in allem Endlichen für ein Mehr oder Minder empfänglich. Die Vollkommenheit der toten Natur hat ihr Mehr an der lebendigen, wie auch das Leben Gegenstand einer höhern Erkenntnisraft ist als das Körperliche, da jenes mit dem Geiste gedacht, dieses mit den Sinnen wahrgenommen wird. In der belebten Natur ist aber das Höchste und Beste der Geist, der über alles Körperliche urteilt. „Es gibt keine körperliche Schönheit, sei es am Körper an sich, etwa die Gestalt, sei es in Bewegung von Körperlichem, z. B. in einer Melodie, worüber der Geist nicht urteilt. Das könnte er aber offenbar nicht, wenn er nicht die betreffende Form auf höhere Weise in sich hätte, ohne Anschwellung der Maße, ohne Geräusch der Stimme, ohne räumliche oder zeitliche Ausdehnung.“ Aber auch der Geist ist insofern für ein Mehr und Minder empfänglich, als die Idee des Einen höher ist als die des Andern und auch Einer und derselbe mit der Zeit zu vollkommener Begreifen gelangt. So findet sich denn auch bei allen körperlichen Dingen die Vollkommenheit der körperlichen und unkörperlichen Dinge die Empfänglichkeit für eine weitere Vollkommenheit, und darum zogen die Platoniker nach unserm Kirchenvater aus allem diesem den Schluß, daß die Vollkommenheit ihre eigentliche Heimstätte, wo sie ohne Wandel und ohne Maß angetroffen werde, in keinem dieser Dinge habe, sondern in dem Urgrund aller Wesen, der nicht geworden und aus dem alles geworden sei.

Dieses ist also die erste Stelle, in der Augustin das Vollkommene aus dem Unvollkommenen erschließt. Die Vermittlung liegt in dem Begriffe des Wandelbaren, und dieser wird wieder vermittelt durch den Begriff des Mehr und Minder, nicht bloß in einem und demselben, sondern auch in verschiedenen Arten, deren eine eine Vollkommenheit in höherem Maße hat als die andere. Wir finden also hier ungefähr jene Beweisführung als die platonische angegeben, die Thomas auf Aristoteles zurückführt.

Die andere Beweisführung dagegen, die vom Begriffe des

einen und unteilbaren Selbst ausgeht, findet sich bei Augustin in einer Auslegung des 26. Psalmes; sie wird daselbst an die Worte des vierten Verses angeknüpft: „Eines habe ich erbeten von dem Herrn, das ersehne ich, daß ich wohne in dem Hause des Herrn alle Tage meines Lebens, um anzuschauen die Lieblichkeit des Herrn“¹⁾). Nachdem der Kirchenvater jene Lieblichkeit des Herrn, die die Seele zu schauen begehrt, mit einem Lichte verglichen hat, bestimmt, uns nach der Nacht des irdischen Daseins aufzugehen, und nachdem er bezüglich der Schönheit, species, jenes Lichtes die Verläugnung aller Vorstellungen gefordert hat, die man sich etwa nach den Gegenständen der Erfahrung von ihr machen könnte, fährt er in seiner Ansprache — denn die Auslegung des Psalmes ist in Predigtform gehalten — folgendermaßen fort: „Auf diese Weise werdet ihr ein gewisses Gut begehren. Was für ein Gut? Das Gute alles Guten, woher alles Gute ist, ein Gut, dem nicht beigefügt wird, was das Gute sei. Man sagt nämlich: ein guter Mensch, ein guter Acker, ein gutes Haus, ein gutes Tier, ein guter Baum, ein guter Leib, eine gute Seele. Da hast du eine Beifügung gemacht, so oft du gut gesagt hast. Es ist das einfache Gut, das Gute selbst, durch welches alles gut ist, das Gute selbst, aus welchem alles gut ist: das ist die Lieblichkeit des Herrn, die wir schauen werden. Nun betrachtet, Brüder, wenn uns jene Güter ergözen, die gut zubenannt werden, wenn uns die Güter ergözen, die nicht durch sich gut sind; denn alles Wandelbare ist nicht durch sich gut: welcher Art wird die Anschauung des unwandelbaren, ewigen, immer gleichmäßig bleibenden Gutes sein? Würden doch die bekannten Güter, die gut heißen, keineswegs uns ergözen, wenn sie nicht gut wären, noch irgendwie gut sein, wenn sie nicht von dem wären, der schlechthin gut ist“²⁾).

Der Gedanke Augustins ist, daß nur Eines durch sich gut sein kann. Da nun jedes einzelne Gute die Güte nur als

¹⁾ Unam petii a Domino: hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae: ut videam voluptatem Domini. Ps. 26, 4. Augustin liest statt der letzten Worte: ut contempler delectationem Domini.

²⁾ Enarratio II in Ps. 26. VIII.

Eigenschaft hat, mithin nur durch die Verbindung mit der Güte gut ist, so kann sie ihm nur von daher kommen, wo das wesenhafte Gut ist. Daß aber das einzelne Gute nur durch die Verbindung mit der Güte gut ist, folgt daraus, daß es gewissermaßen zwei Dinge sind: gut sein und dieses bestimmte Ding sein. Das Letztere wird gut zubenannt; es ist nur der Benennung oder Eigenschaft, nicht der Substanz nach gut.

Es fehlt aber auch an einer solchen Stelle nicht, wo beide Arten der Beweisführung, die ja auch im Grunde eine sind, mit einander verbunden werden. Das ist eine Stelle aus dem achten Buche über die Trinität. St. Augustin will dort erklären, wie in der Trinität zwei oder drei Personen nichts größeres sind als eine von ihnen. Zu diesem Ende beruft er sich zuerst im zweiten und dritten Kapitel darauf, daß jede als Gott die Wahrheit selbst ist, da in Gott Sein und Wahrsein dasselbe sei. Demnach könnten zwei Personen in der Trinität nichts Wahreres sein als eine. Wenn aber das, dann auch nichts Größeres. Denn in der wesenhaften Wahrheit sei Größersein Wahrersein. Sodann sucht er vom vierten Kapitel an dasselbe in ähnlicher Weise aus dem Charakter der reinen Gutheit zu erklären, der Gott und jeder göttlichen Person eigen ist. Bei dieser Gelegenheit also beweist er die substanzierende und darum höchste Güte sowohl aus den Graden der endlichen Gutheit wie auch daraus, daß das bestimmte Einzelgut eine Zusammensetzung aus der Güte und ihrem besondern Subjekt oder Träger, mithin nicht einfach Güte ist. Nachdem er eine Menge von Einzelgütern genannt hat, die durch die Liebe und das Verlangen, das sie uns einflößen, sich als gut anzeigen, fährt er fort: „Wozu immer mehr und mehr Güter nennen? Du siehst dieses Gute und jenes Gute: nimm dieses und jenes hinweg und sieh' das Gute selbst, wenn du kannst: so wirst du Gott sehen, der nicht durch ein anderes Gutes gut ist, sondern das Gute alles Guten. Denn von all' diesen Gütern, die ich genannt habe, oder die sonst noch gesehen oder gedacht werden, würden wir nicht, wenn wir richtig urteilen, das eine besser nennen als das andere, wenn uns nicht der Begriff des Guten selbst

beweises bei Thomas, und dieses Urteil möchte dahin abzugeben sein, daß dieser Beweis durch Zusammenstellung aus dem Werke Augustins De Trinitate und dem Monologium Anselms, das wieder auf der Schrift Augustinus fußt, entstanden ist. Wir fügen noch folgendes bei. Der Einblick in die ersten Kapitel des Monologiums zeigt, daß daselbst jene beiden von uns oft genannten Beweismomente: aus sich etwas sein und im höchsten Grade sein, in sehr lichtvoller, schulgerechter Form nach einander zur Verwendung kommen, und da nun Thomas den Schöpfungsbeweis überall an diese beiden Momente anschließt, so ist vielleicht die Vermutung nicht ganz unberechtigt, daß er hierzu von Anselm noch in besonderer Weise die Anregung empfangen hat. Sehen wir uns nun den einschlägigen Teil des Monologiums näher an!

In den drei ersten Kapiteln dieser Schrift führt Anselm dreimal in der nämlichen Weise den Beweis für das Dasein Gottes, nur daß er das göttliche Wesen jedesmal unter einem andern Begriff betrachtet: einmal steht der Begriff des summe oder per se bonum, des allerbesten Wesens, des höchsten Gutes, dann der Begriff des summe oder per se magnum, das auch das summe bonum ist: das größte, d. h. würdigste, erhabenste Wesen; endlich der Begriff dessen, quod maxime omnium et per se est, oder wie es auch an derselben Stelle heißt: quod solum maxime et summe omnium est. Dieses quod maxime est ist offenbar das maxime ens bei Thomas¹⁾. Wie bei diesem, so endigt auch bei Anselm der Beweis bei dem maxime ens, während er mit dem maxime bonum anfängt. Nur leitet Thomas das am meisten Seiende aus dem am meisten Guten und Wahren ab, Anselm dagegen das eine und das andere gleichmäßig aus dem, was durch sich das Betreffende, d. h. gut und seiend ist. Es ist übrigens sehr belehrend, den Beweis Anselms für das am meisten Gute, Große, Seiende zu vernehmen. Bei der Gleichförmigkeit des eingeschlagenen Ganges können wir dabei von dem Einzelbeweis für das am meisten Große ab-

¹⁾ Uebrigens bedeutet auch bei Anselm: quod maxime est, nicht zunächst, was am meisten existiert, sondern was am meisten Sein hat, d. h. Realität und Wesenheit. Man vergleiche den Schluß des dritten Capitels, den wir gleich noch bringen werden.

sehen. Der spezielle Beweis für das am meisten Seiende hat aber wieder besonderes Interesse.

Zu dem am meisten Guten gelangt Anselm durch folgende Erwägung: „Es braucht nicht viel, um etwa folgende Überlegung bei sich selbst anzustellen. Da so viele Güter ohne Zahl existieren, soll man da glauben, daß es ein Eines gibt, durch welches Eine alles Gute gut ist, oder ist das eine gut durch dieses, das andere durch jenes? Es ist doch sicher und für jeden, der acht haben will, augenscheinlich, daß alles, dem eine Eigenschaft beigelegt wird, so daß sie dem einen mehr, dem andern weniger oder auch manchem in einem mehr, dem andern weniger oder auch manchem in gleichem Maß beigelegt wird, sie wegen etwas beigelegt beigemacht, was nicht anders und anders, sondern als dasselbe in verschiedenen Dingen gedacht wird, mag es ihnen nun in gleichem oder in verschiedenem Maße zukommen.“ Nachdem Anselm sodann das Beispiel der Gerechtigkeit angeführt hat, die bei allem, was gerecht genannt wird, dem Begriffe nach eine und dieselbe ist, und ungleichen nachgewiesen hat, wie der eine Begriff des Guten, sich teilend in die Begriffe des Nützlichen und Ehrbaren, bei allem, was gut heißt, als Grundlage wiederkehrt, zieht er folgenden Schluß: „Da aber die nun klargestellte Begründung in keiner Weise angefochten werden kann, so muß notwendig auch alles Nützliche und Ehrbare, falls es wirklich gut ist, durch eben das gut sein, durch welches, was dieses auch sei, alles gut sein muß. Wer möchte aber zweifeln, daß eben das, durch welches alles gut ist, ein großes Gut ist. Es ist also das durch sich Gute, da alles Gute durch es besteht. Also folgt, daß alle andern guten Dinge durch ein anderes gut sind, als was sie selbst sind, und jenes allein durch sich selbst. Nun ist aber kein Gut, das durch ein anderes gut ist, so groß oder größer, als das Gut, das durch sich gut ist. Demnach ist das allein jene das höchste Gut, das allein durch sich gut ist. Denn dasjenige ist das Höchste, das anderes so überragt, daß es weder ein Gleiches noch ein Höheres hat“¹⁾.

¹⁾ Facile est igitur, ut aliquis sic secum tacitus dicat: cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur, et ratione mentis discernimus, estne credendum, esse unum aliquid, per quod unum sint bona,

Man beachte hier, wie der Kirchenlehrer betont, daß alles einzelne Gute durch ein Eines gut sein muß, und wiederum keines dieses Eine sein kann, da jedes ein besonderes Ding für sich ist, mithin sich von allem unterscheidet, während es sich doch beim Grunde des Guten um kein Unterscheidendes, sondern um ein Verbindendes handelt. So gelangt er über alle Einzel Dinge, welche nicht aus sich gut sind, hinaus, zu einem Gute, das durch sich selbst und durch welches alles andere gut ist. Hier wird also einmal hervorgehoben, daß im Sinne des wahren Realismus demselben allgemeinen Begriff des Guten, den wir auf die verschiedenen Dinge beziehen, ein einiges Gute als ontologische Voraussetzung entspricht; sodann, daß in dem einzelnen Guten ein doppelter Begriff sich verbindet, der des Selbst des betreffenden Dinges und der der Eigenschaft, so daß das Ding nicht durch sein Selbst, sondern durch eine besondere Ursache gut ist, welche eben im letzten Grunde das an sich Gute ist: „consequitur,“ sagt Anselm, „ut omnia alia bona sint per aliud, quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per seipsum.“ In diesen Worten liegt der bindende Beweis, daß es ein an sich Gutes, eine reine Güte gibt. Denn nichts, was bloß irgendwie gut ist, kann für sich und anderes letzter Grund der Güte sein. Das kann nur ein solches sein, das seiner Natur und seinem Begriffe nach gut ist.

quaecunque bona sunt; an sunt bona alia per aliud? Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum, quia quaecunque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicantur, per aliquod dicuntur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur . . . Sed quoniam jam perspecta ratio nullo potest dissolvi pacto, necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per idipsum esse bona, per quod necesse est cuncta esse bona, quicquid illud sit. Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum; quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud, quam quod ipsa sunt et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum, quod per aliud est, est aequale aut majus eo bono, quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat, nec praestantius. S. Ans. Monologium, cap. I.

Betrachten wir nun den Beweis für das am meisten Seiende! „Es ist,“ sagt Anselm, „nicht bloß alles Gute durch ein Nämliches gut, alles Große durch ein Nämliches groß, es scheint auch alles, was ist, durch ein Nämliches zu sein. Denn alles, was ist, ist entweder durch etwas oder durch nichts. Nichts aber ist durch nichts¹⁾. Denn es kann nicht einmal gedacht werden, daß etwas nicht durch etwas sei. Was also immer ist, kann nur durch etwas sein. Nun ist entweder eines oder mehreres, wodurch alles ist, was ist. Sind aber mehrere, so gehen sie entweder auf ein Eines zurück, durch welches sie sind, oder sie sind jedes für sich durch sich, oder sie sind gegenseitig eins durch's andere. Nun aber ist, wenn jene Mehrheit durch eines ist, schon nicht mehr alles durch Mehreres, sondern vielmehr durch jenes Eine, durch welches das Mehrere ist. Ist aber in jener Mehrheit von Dingen jedes für sich durch sich, so gibt es zweifellos eine Kraft oder Naturanlage, durch sich zu existieren, von der sie es haben, daß sie durch sich sind. Es ist aber kein Zweifel, daß sie durch eben das eins sind, wovon sie es haben, daß sie durch sich sind. Eher ist demnach alles durch das Eine, als durch vieles, das ohne das Eine nicht sein kann²⁾. Daß aber mehreres wechselweise durch einander sei, erträgt keine Vernunft; denn es ist ein unvernünftiger Gedanke, daß etwas durch ein anderes sei, dem es das Sein gibt. . . .

Da also die Wahrheit auf jede Weise verwehrt, daß mehreres ist, durch welches alles ist, so muß dasjenige, durch welches alles ist, was ist, Eines sein. Da also alles, was ist, durch das Eine ist, so ist ohne Zweifel auch das Eine selbst durch sich selbst. Alles andere also, was ist, ist durch anderes, und es allein durch sich selbst. Nun aber ist alles, was durch anderes ist, weniger (in geringerem Grade), als jenes, durch welches alles andere ist und welches einzig durch sich ist. Darum ist das, was durch sich ist, am allermeisten. Es ist also ein Eines, das einzig am allermeisten und im

¹⁾ Diesen Satz: sed nihil est per nihil, läßt die Handausgabe von Laupp, Tübingen 1863, wohl durch ein Versehen aus.

²⁾ Hier gehört sich ein Punkt, nicht ein Doppelpunkt, wie in den Ausgaben.

allerhöchsten Grade ist: was aber am allermeisten ist und durch welches ist, was nur gut oder groß und was überhaupt etwas ist, das muß im höchsten Grade gut und im höchsten Grade groß und das Höchste von allem sein, was ist. Darum ist etwas, was, möge es Wesenheit oder Substanz oder Natur genannt werden, das Beste und Größte und Höchste von allem ist, was ist¹⁾.

Dieser Beweis ist deshalb besonders beachtenswert und hoch bedeutsam, weil er dartut, daß nur ein Wesen aus sich sein kann und folglich alles andere ohne Ausnahme durch dieses sein Dasein hat. Es kann, so vernehmen wir, nicht mehrere durch sich existierende Einzelwesen geben. Denn es muß Eine Kraft und Natur durch sich zu existieren sein,

¹⁾ Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona, et omnia magna per idem aliquid sunt magna; sed quicquid est, per unum aliquid videtur esse. Omne namque quod est, aut est per aliquid, aut per nihil. Sed nihil est per nihil: non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quicquid igitur est, non nisi per aliquid est. Quod cum ita sit, aut est unum, aut sunt plura, per quae sunt cuncta quae sunt. Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid, per quod sunt; aut eadem plura singula sunt per se; aut ipsa per se invicem sunt. At si plura ipsa sunt per unum, jam non sunt omnia per plura; sed potius per illud unum, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, qua habent ut per se sint. Non est autem dubium, quod per idipsum unum sint, per quod habent ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio; quoniam irrationalis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse . . . Cum itaque veritas omnimodo excludat plura esse, per quae cuncta sunt, necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt. Quoniam ergo cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum; procul dubio et ipsum unum est per seipsum. Quaecunque igitur alia sunt, per aliud, et ipsum solum per seipsum. At quicquid est per aliud, minus est quam illud, per quod cuncta sunt alia, et quod solum est per se. Quare illud quod est per se, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est: quod autem maxime omnium est, et per quod est quicquid est bonum vel magnum, et omnino quicquid aliquid est, id necesse est esse summe bonum, et summe magnum, et summum omnium quae sunt. Quare est aliquid quod sive essentia, sive substantia, sive natura dicatur, optimum et maximum est, et summum omnium quae sunt l. c. cap. III.

una aliqua vis vel natura existendi per se, der sie es danken, daß sie durch sich sind. Diese vis oder natura ist der Begriff des aus sich Seins. Weil Sein hier Dasein ist und dieses als letzte Wirklichkeit keiner Bestimmung oder Differenzierung fähig ist, so ist da, wo es die Wesenheit oder Natur ausmacht, kein Raum für Vieles und Verschiedenes, wie etwa bei der Gattung im Verhältnis zur Art oder bei der Art im Verhältnis zu den Einzeldingen. Könnten wir mit Wahrheit mehrere durch sich seiende Wesen denken, so wäre in ihnen das Moment des aus sich Seins wie die Potenz, die, wie in dem einen so in dem andern verwirklicht würde, und das widerspräche der reinen Aktualität des aus sich Seienden. Wollte man aber hiergegen einwenden, jenes Verhältnis der Momente des aus sich Seins an sich und dieses bestimmten aus sich Seins bestehe nur für unsere Auffassungsweise, an sich aber sei in solchen Wesen alles unterschiedslose Einheit, so würde eben aus letzterm wieder folgen, daß nichts Gemeinsames in ihnen gedacht werden kann, weil ihr ganzes Sein sie von einander unterscheiden würde, und daß also auch das Moment des aus sich Seins in dem einen Wesen in einem zweiten nicht wiederkehren kann, und so hätten wir neuerdings das Ergebnis, daß nur Eines durch sich ist.

Wir haben den Kirchenlehrer bis jetzt den Beweis für das Dasein des besten und größten und wesenhaftesten Wesens aus dem Gegensatz der Wesenheit und der Eigenschaft führen sehen. Betrachten wir nun noch, wie er dieselbe Wahrheit aus dem Gegensatz des niedern und des höchsten Grades der Vollkommenheit ableitet. Dies geschieht im vierten Kapitel des Monologium.

Nachdem Anselm darauf hingewiesen, wie in den Naturen der Dinge eine Abstufung der Güte und des Wertes hervortritt, indem z. B. das Pferd von Natur vorzüglicher ist als das Holz, und der Mensch vorzüglicher als das Pferd, und daraus geschlossen hat, daß es auch eine höchste Stufe der Vortrefflichkeit, also eine vorzüglichste Natur geben muß, über welche hinaus keine vorzüglichere ist, da die Steigerung sonst in's Unendliche ginge, sucht er zu beweisen, daß es nur eine solche Natur geben kann. „Wären,“ so läßt er sich ver-

nehmen, „wären der so beschaffenen Naturen mehrere, so daß sie alle an Größe gleich wären, so könnten sie ihre Gleichheit nicht durch Verschiedenes, sondern nur durch ein Nämliches haben, und dieses ist entweder eben das, was sie ihrem Selbst nach sind, das ist ihre Wesenheit, oder etwas anderes, als was sie ihrem Selbst nach sind. Ist es nun nichts anderes als ihre eigene Wesenheit, so sind, wie ihre Wesenheiten nicht mehrere, sondern eine sind, so auch die Naturen nicht mehrere, sondern eine. Denn ich verstehe hier unter Natur dasselbe wie die Wesenheit“¹⁾. Anselm will sagen, es bleibt kein Raum für eine Mehrheit von Wesenheiten oder Naturen, wo dieselben den höchsten Grad einer Vollkommenheit nicht etwa bloß haben, sondern dieser Grad sind. Denn da der Grad seinem Begriffe nach eins ist, so müssen auch die Wesenheiten, die dieser Grad sind, eins sein. — „Ist aber dasjenige,“ so fährt Anselm fort, „wodurch jene mehreren Naturen so groß sind, etwas anderes, als was sie selbst sind, so sind sie sicherlich kleiner als das, wodurch sie groß sind. Denn alles, was durch anderes groß ist, ist kleiner als das, wodurch es groß ist. Ebendarum wären sie dann nicht so groß, daß nichts anderes größer wäre als sie“²⁾. — Man beachte, wie hier jenes Beweisverfahren angewandt wird, dem wir schon wiederholt begegneten: wir meinen die Unterscheidung einer Vollkommenheit und ihres Subjektes. Wo beide begrifflich verschieden sind, da hat das Subjekt die Vollkommenheit nicht aus sich, und hat sie gradweise neben

¹⁾ Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit, cui ordinetur inferior. Haec vero natura quae talis est, aut sola est, aut plures hujusmodi et aequales sunt; verum si plures sunt et aequales, cum aequales esse non possint per diversa quaedam, sed per idem aliquid, illud unum, per quod aequaliter tam magnae sunt, aut est idipsum quod ipsae sunt, id est, ipsa rerum essentia, aut aliud quam quod ipsae sunt. Sed si nihil est aliud quam ipsa earum essentia, sicut earum essentiae non sunt plures, sed una; ita et naturae non sunt plures, sed una. Idem namque naturam hic intelligo, quod essentiam. l. c. cap. IV.

²⁾ Si vero id, per quod plures ipsae naturae tam magnae sunt, aliud est quam quod ipsae sunt, pro certo minores sunt, quam id, per quod magnae sunt. Quicquid enim per aliud est magnum, minus est quam id, per quod est magnum. Quare non sunt sic magnae, ut illis nihil aliud sit majus. l. c.

andern Subjekten, die sie in höherm oder minderm oder auch in gleichem Grade haben; wo beide eins sind, da ist die Vollkommenheit aus sich da und im höchsten Grade und in einziger Weise.

Nachdem also feststeht, daß nur eine Natur die höchste Stufe der Vollkommenheit einnimmt und somit das größte, beste und höchste aller Wesen ist, wird zum Schluß gefolgert, daß dieses Wesen, wie es durch sich selbst da ist, so auch die Ursache aller andern Wesen ist. Es wurde, wie Anselm erinnert, vorhin, d. h. im vorigen Kapitel, bewiesen, daß jenes Wesen, welches die Ursache aller andern ist, das höchste ist. Wäre dieses nun nicht dasselbe Wesen, dessen Dasein soeben aus der Stufenfolge der Naturen erkannt wurde, so müßte es mehrere höchste Wesen geben, was wir soeben noch als unstatthaft erwiesen haben“¹⁾.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Anselm in diesem Beweise für die Herkunft alles Seins vom höchsten Sein einen andern Weg verfolgt, als den Thomas im vorliegenden Gottesbeweise einschlägt. Thomas stellt einfach den Grundsatz auf: das absolut Höchste einer Gattung ist die Ursache von allem, was zur Gattung gehört. Anselm dagegen leitet zwar zuerst ähnlich wie Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit das Höchstvollkommene ab, um aber dieses als allgemeine Ursache zu erweisen, beruft er sich einmal darauf, daß es eine allgemeine Ursache gibt, welche alle Vollkommenheit besitzt, dann darauf, daß es ein schlechtthin Vollkommenes nur einmal geben kann. Demnach müsse das Vollkommenste, von welchem alles Sein ist, mit dem Vollkommensten, das alle Stufen des Seins abschließt, zusammenfallen. Im übrigen wird beiderseits, um das niedere Sein vom höchsten abzuleiten, ausdrücklich oder stillschweigend die Erwägung zu Hilfe genommen, daß das Sein und seine

¹⁾ Est igitur quaedam natura, quae est summum omnium quae sunt. Hoc autem esse non potest, nisi ipsa sit per se id quod est; et cuncta quae sunt, sint per ipsam id quod sunt. Nam cum paulo ante ratio docuerit id quod per se est et per quod alia cuncta sunt, esse summum omnium existentium, aut e converso id quod est summum, est per se, et cuncta alia per illud, aut erunt plura summa. Sed plura summa non esse manifestum est. l. c.

Attribute nur in Einem wesenhaft sein können, in allem Endlichen aber nicht wesenhaft sind, sondern nur die Verwirklichung des Wesens, und demnach im Endlichen als Wirkung jenes Einen anzusehen sind. Immerhin aber bleibt bei Thomas, wie man sieht, auch im Verhältnis zu Anselmus noch immer eine gewisse Unabhängigkeit und Originalität übrig. Man kann vielleicht sagen, daß diese Originalität überhaupt beim vierten Gottesbeweis um einen Grad stärker hervortritt als bei den andern. Denn auch, was wir bei Plato, Aristoteles und Augustin an Berührungspunkten gefunden haben, hat hier vielleicht eine selbständigere Verwendung erfahren, als dies bei dem überlieferten Material der andern Gottesbeweise der Fall ist.

Sechstes Hauptstück.

Der fünfte Gottesbeweis, aus der Zweckmäßigkeit in der Natur.

Es bleibt jetzt noch der letzte Gottesbeweis zur Erörterung übrig, welcher aus der zweckmäßigen Einrichtung oder, wie St. Thomas sagt, aus der Leitung der Dinge, d. h. aus der göttlichen Weltregierung geführt wird. Wenn wir das Verhältnis dieser Beweisführung zu den vorausgegangenen angeben sollen, so können wir sagen, daß dieselbe an die Frage, w o h i n die Natur der Dinge und ihre Tätigkeit ziele, anknüpfe, während die vier ersten Beweise auf die Frage nach dem W o h e r der Dinge Antwort geben. Im ersten Beweise wurde nämlich der Ursprung der Bewegung, im zweiten derjenige der Wirkungskraft der Dinge, im dritten und vierten derjenige ihres Seins und ihrer Vollkommenheit in Erwägung gezogen und so das Dasein Gottes gefunden; im fünften aber wird das Ziel aller Dinge, dem sie durch ihre weise Einrichtung zustreben, in Betracht genommen, und daraus auf die höchste Weisheit geschlossen, die den Dingen ihre Einrichtung gegeben hat.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dieser Gottesbeweis unter allen der populärste ist. Hin und wieder hört man ihn sogar als den einzigen beweiskräftigen bezeichnen. Jedenfalls ist er für den gemeinen Sinn am faßlichsten und findet in unserem Gemüthe den lebhaftesten Widerhall. Das Licht, das er uns gibt, fällt wie ein warmer, belebender Schein in die Seele. Es möchte auch nur in einer Weise möglich sein, sich gegen seine Beweiskraft ablehnend zu verhalten, wenn man nämlich durch Abkehr von der reichen, eindrucksvollen Wirklichkeit und durch Vertiefung in abstruse Theorie sozusagen das gesunde Urtheil verloren hat. Abri-

gens ist der Eindruck der großartigen, alles umfassenden Zweckmäßigkeit und Schönheit in der Natur ein so gewaltiger, daß wohl auch der verhärtetste Materialist nie dauernd vor ihm sicher ist, vielmehr in Stunden hellen, kräftigen Denkens unwillkürlich zur Anerkennung Gottes hingerissen wird. Nur könnte man im Sinne des Pantheismus sagen, man brauche aus den überall erscheinenden Spuren der Vernunft nicht auf einen überweltlichen Gott zu schließen. Dieselbe Vernunft, die im Menschen zum Bewußtsein komme, wirke außer ihm auch unbewußt. Wenn es nun auch von vornherein ein eigentümliches Ding ist um eine unbewußte Vernunft, um eine Vernunft, die sich selbst nicht vernimmt, und dabei so große Dinge wie die ganze Weltordnung ausführt, so verlohnt es sich doch der Mühe, diese Anschauung mit Gründen zu widerlegen, um so mehr, da zu ihr von jeher jene verneinenden Geister ihre Zuflucht genommen haben, denen der Materialismus als vollständig unphilosophisch zu schlecht war.

Wir wollen also zuerst nach Thomas und Aristoteles den Beweis für das Dasein einer intelligenten Ursache der Weltordnung führen und dann besonders aus der Betrachtung unserer eigenen Seele zu zeigen suchen, wie die weltordnende Intelligenz über die Welt erhaben, also Gott sein müsse.

Der Text des hl. Thomas in der theologischen Summa lautet: „Der fünfte Weg wird von der Leitung der Dinge entnommen. Wir sehen nämlich, daß manches, was keine Erkenntnis hat, nämlich die Naturkörper, wegen eines Zweckes wirkt, was daraus hervorgeht, daß sie immer oder meistens auf dieselbe Weise wirken und das erreichen, was das Beste ist¹⁾. Daraus ist offenbar, daß sie nicht durch Zufall, sondern aus einer Absicht zum Ziele gelangen. Dasjenige aber, was keine Erkenntnis hat, kann nur in der Weise zum Ziele hinstreben, daß es von etwas, was Erkenntnis und Verstand hat, dahin gelenkt wird, wie der Pfeil vom Schützen. Also existiert ein intelligentes Wesen, von dem

¹⁾ Wir ziehen die *lesart et consequuntur* der *lesart ut consequuntur* vor, obgleich auch die neue röm. Ausg. sie hat.

alle Naturdinge zum Ziele hingeordnet werden, und dieses nennen wir Gott¹⁾.

In diesem Text sind drei Mittelsätze zum Erweis des Daseins Gottes verwandt, von denen freilich der dritte weniger hervortritt: erstens, die Naturdinge wirken um des Zweckes willen; zweitens, sie stehen dabei unter der Leitung einer intelligenten Ursache; drittens, dieselbe ordnet die ganze Natur einheitlich zum Zwecke hin. Der erste Satz wird aus der offenkundigen Tatsache bewiesen, daß die Dinge zweckmäßig wirken. Daraus also, daß sie tatsächlich so wirken, wie es am besten und zweckmäßigsten ist, wird gefolgert, daß sie um dieses Ergebnisses willen wirken, aus der Zweckmäßigkeit wird auf die Zielstrebigkeit geschlossen. Bevor wir die Triftigkeit dieses Schlusses erörtern, machen wir auf einige Besonderheiten des Textes aufmerksam.

Thomas nimmt die tatsächlichen Belege für die Herrschaft des Zweckes in der Natur einzig aus dem Bereich der erkenntnislosen Wesen. Nicht bloß die vernünftigen, auch die sinnlich erkennenden Wesen, die Tiere, schließt er von der Betrachtung aus, um nicht etwa den Einwand zu veranlassen, das zweckmäßige Wirken der Natur rühre von der Absicht der Naturwesen selbst her. Unter den Naturkörpern aber, von denen er redet, versteht er alle stofflichen Wesen, von den unorganischen Körpern bis zum Tier- und Menschenleibe, insofern sie der Natur angehören, oder, wie Aristoteles sagen würde, insofern sie in sich selbst ein Prinzip der Bewegung und Ruhe besitzen²⁾. Der menschliche Leib z. B. kann auch insofern betrachtet werden, als er unter der Herrschaft

¹⁾ *Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, et consequuntur id quod est optimum: Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum. S. th. p. I, q. II, a. III.*

²⁾ Nach Physik II, 1, 192 b 13 f.: „Das von Natur aus Seiende, τὸ φύσει ὄντα, erscheint als solches, was in sich selbst einen Anfang der Bewegung und Ruhe hat.“

des menschlichen Willens steht, oder das Holz, nicht insofern es etwa seiner Natur nach spezifisch leichter ist als Wasser, sondern insofern es durch die Kunst zu einem Hausgerät, etwa zu einem Tisch, verarbeitet ist, und die schwere Platte oben, die leichten Füße aber unten hat. Gegenwärtig aber gilt die Betrachtung diesen Dingen nur, insofern sie zur Natur gehören und den Gesetzen der Natur unterstehen.

Die Tatsache nun, die Thomas für die Zielstrebigkeit der Natur anruft, besteht darin, daß die Natur immer oder meistens so wirkt, wie es am besten ist, d. h. so, wie sie wirken müßte, wenn sie einen bestimmten Zweck verfolgte. Da nun das, was regelmäßig geschieht, kein Zufall sein kann, so muß dies, daß die Natur mit ihrem Wirken ein bestimmtes Ziel erreicht, einen bestimmten Grund haben, und der kann nur sein, daß sie von vornherein auf das Ziel, das sie tatsächlich erreicht, hingerichtet ist.

Da wir in dieser Schrift die Gedanken des hl. Thomas im Zusammenhang mit den Gedanken des Aristoteles betrachten, so wollen wir vernehmen, in welcher Weise der Letzteren die so eben nach Thomas angestellte Erwägung vorträgt.

Um den Zweck als tatsächliche Ursache des zweckmäßig erscheinenden Wirkens der Natur zu erhärten, macht sich Aristoteles zuerst selbst den bekannten Einwurf, den die damaligen Materialisten so gut wie die heutigen vorzubringen wußten: man könnte sagen, das Verhältnis sei umgekehrt: nicht weil die Dinge auf das Gute hinzielen, erreichen sie es, sondern weil sie gut veranlagt sind, erfreuen sie sich bestimmter Vorzüge und behaupten sich durch dieselben gegenüber andern minder bevorzugten Wesen im Dasein. „Wir müssen darlegen,“ sagt Aristoteles, „daß die Natur zu den Finalursachen gehört. Alle andern führen nämlich im Grunde die Erscheinungen auf das Notwendige zurück. Da das Warme diese, das Kalte jene Beschaffenheit habe, und anderes eine andere, so soll dies und das notwendig so sein und so geschehen. Denn wenn man auch eine andere Ursache nennt, der eine die Freundschaft und den Streit, der andere den weltbildenden Verstand, so berührt man sie doch nur soeben und läßt sie dann wieder sich wohlgehaben. Die Schwierigkeit liegt

aber darin, was denn hindere, daß die Natur nicht wegen eines Zweckes und nicht, weil es so besser ist, tätig ist, sondern daß es in ihr vielmehr so zugeht, wie Zeus regnet, nicht um das Getreide wachsen zu machen, sondern nach dem Gesetz der Notwendigkeit. Denn die aufsteigenden Dünste müssen erkalten, und das Erkalte muß als Wasser wieder niederfallen. Daß aber dann das Getreide wächst, erfolgt nebenher. So regnet es ja auch, wenn einem das Korn im Barmen verdirbt, nicht damit es verdirbt, sondern das ist Zufall. Was hindert demnach, daß es sich so auch mit den Teilen der Naturdinge verhalte, daß z. B. die Zähne notwendig so hervorkommen, daß die vordern schneidig und tauglich zum Zerteilen, hingegen die Backenzähne breit und geeignet zum Zermalmen der Nahrung sind? Denn, sagt man, sie werden ja nicht um dessen willen so, sondern das erfolgt eben nebenbei. Und ähnlich ist es mit allen andern Teilen, in welchen der Einfluß einer Finalursache sich zu äußern scheint. In den Fällen nun, wo alles sich so machte, als wenn es um eines Zweckes willen entstände, da erhielten sich die Dinge im Dasein. Sie waren durch den Zufall hergebracht und gebildet, aber gebildet in tauglicher Weise. Was aber nicht in dieser Weise gestaltet war, ging und geht zu Grunde, wie Empedokles von den „Rinderentsprossenen mit Menschengesicht“ sagt¹⁾.

Dieses ist also der Einwand, den Aristoteles dialektisch wider die Finalursache erhebt und den er in folgender Weise löst. „Es ist unmöglich, daß die Sache sich so verhalte. Denn solches und alles von Natur aus Geschehende, geschieht entweder immer oder meistens so, ἢ ἀεὶ οὕτω γίνεταί ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. Dagegen trifft dies bei keinem zu, was durch Zufall oder von ungefähr geschieht. Denn wenn es zur Winterzeit oft regnet, scheint es nicht zufällig zu sein, wohl aber, wenn es in den Hundstagen geschieht, und ebenso nicht, wenn es in den Hundstagen heiß ist, wohl aber, wenn die Hitze in den Winter fällt. Wenn nun solches entweder vom Zufall zu kommen oder um eines Zweckes willen zu sein scheint, so muß es doch wohl, wofern es vom Zufall nicht

¹⁾ Physik II, 8. 198 b 10—32.

kommen kann, um eines Zweckes willen sein. Und da es sich hier eingeständenermaßen um Naturvorgänge handelt, so gibt es folglich einen Zweck in dem, was von Natur geschieht oder ist¹⁾).

Wir sehen, daß in beiden Begründungen, bei Aristoteles wie bei Thomas, ein Gedanke zur Verwendung kommt, der sich nicht weiter begründen, aber auch in keiner Weise abweisen läßt. Wenn die Dinge der Natur in ihrem Wirken nicht auf den Zweck gerichtet sind, so kann es nur Zufall sein, daß sie ihn erreichen. Denn was ohne Absicht geschieht, ist zufällig. Nun kann jenes aber kein Zufall sein, weil der Zweck ausnahmslos oder fast ausnahmslos erreicht wird. Was aber zufällig geschieht, ist eine Ausnahme von der Regel. Also bleibt nur übrig, daß die Tätigkeit der Natur vom Zwecke beherrscht ist.

Indessen äußert Trendelenburg gegen die Beweisführung des Aristoteles ein Bedenken, das wir nicht unberücksichtigt lassen wollen. Er meint, Aristoteles habe nicht vollständig bewiesen, was gegen Empedokles zu beweisen war, daß nämlich der Zweck in der Natur sein Dasein nicht vom Zufall haben könne. Da Empedokles zufolge unter den zahllosen Erzeugnissen des blinden Naturspiels nur die tauglichen Bildungen sich auf die Dauer erhalten hätten, so sei eben hiermit ein Weg gegeben, auf dem der Zweck durch Zufall auftreten und allmählig zur Alleinherrschaft gelangen konnte. Ursprünglich war freilich das Zwecklose die Regel, aber es trat immer mehr vor dem Zweckmäßigen zurück. So sei also die aristotelische Berufung auf das seltene Vorkommen des Zufalls nicht einwandfrei. Darum, meint Trendelenburg, hätte Aristoteles, um seine Beweisführung vollständig zu machen, nicht unterlassen sollen, auf die Unwahrscheinlichkeit hinzuweisen, daß überhaupt je zweckmäßige Bildungen von der Vollendung, wie z. B. die Sinnesorgane oder der ganze Organismus, dem sie eingliedert sind, durch Zufall zu Stande kämen. Wenn Cicero²⁾ sich des glücklichen Bildes bediene, es sei nicht wahrscheinlich, daß zusam-

¹⁾ Ibid. lin. 34—p. 199 a 8.

²⁾ De natura deorum, II. 37.

mengeworfene und ausgeschüttete Buchstaben aller Art, indem sie sich mischen, wie sich's trifft, ein Gedicht zusammensetzen, so sei es vielleicht noch schwieriger, daß irgend ein Organ des Leibes, wie z. B. das Auge, aus dem blinden Zusammentreffen chemischer und physikalischer Elemente und Kräfte entspringe¹⁾).

Wir glauben, daß diese Ausstellungen verfehlt sind. Die aristotelische Beweisführung ist trotz ihrer Einfachheit erschöpfend. Der Beweisgrund, daß das Zufällige nicht die Regel sein kann, reicht vollkommen aus, und die Ausflucht, daß einmal der Zufall die Regel war, führt zu nichts. Denn was die durch Zeugung entstehenden Wesen betrifft, so können wir ihre Entstehung noch alle Tage beobachten, sie ist vom Ziel bestimmt; auf einen Organismus nach Art des elterlichen zielt die Entwicklung von Anfang bis zu Ende ab. Und selbst dann, wenn ein monströses aber lebensfähiges Gebilde zu Stande kommt, bleibt noch genug von Zielstrebigkeit übrig, indem dessen, was stufenweise und planmäßig auf dem Wege der embryonalen Entwicklung erreicht ist, mehr ist, als dessen, was nicht erreicht wird und was die Mißgestaltung ausmacht. Was kann also die Hypothese nützen, daß einmal der Zufall herrschte, da jetzt erfahrungsmäßig der Zweck, und zwar nicht als Produkt des Zufalls, sondern durch die ganze Reihe der Mittel verfolgbar, herrscht? Auch ist zu beachten, daß nicht die Vermischung oder Kreuzung der Arten, wie sie der Zufall ergibt, die lebensfähigsten Individuen und Arten zeitigt, vielmehr fällt die Vorzüglichkeit der Rasse mit ihrer Reinheit zusammen, und die Abarten zeigen die Neigung, wie man sagt, wieder im Verlauf der Generationen zur Art zurückzukehren, woraus sich der feste, bestimmte Typus der Art als das Ursprüngliche ergibt. Aber ferner tritt ja die Zweckmäßigkeit nicht bloß an den entstehenden und wieder vergehenden Wesen hervor. Sie zeigt sich auch an den grundwesentlichen Eigenschaften der Elemente. Von welcher Bedeutung für die Erhaltung des Lebens auf der Erde ist, z. B. jene Eigentümlichkeit des Wassers, daß es nur bis hinab zu einer be-

¹⁾ N. a. D. S. 66 ff.

stimmten Temperatur sich verdichtet und dann wieder bei zunehmender Erkaltung sich ausdehnt? Nur auf diese Weise ist einer allgemeinen, allmählichen Erstarrung vorgebeugt. Hier kann doch vom Ergebnis eines glücklichen Zufalls, das Bestand gewonnen, keine Rede sein. Endlich aber übersieht der erhobene Einwand noch einen wesentlichen Punkt. Daß die Produkte des Zufalls Bestand gewinnen, wenn die Bedingungen ihres eigenen Daseins sichergestellt sind, läßt sich noch annehmen, aber nun besteht auch vieles, was für anderes so sein muß, wie es ist, für sich selbst aber ebensogut anders sein könnte. Die Dichtigkeit der Luft z. B. ist für das Sehen bekanntlich von wesentlicher Bedeutung. Wäre die Luft dünner als sie ist, so daß das Licht sich schneller und greller durch sie verbreitete, und ebenso schneller aus ihr sich zurückzöge, so würde das Auge angegriffen werden; wäre sie dichter, so würde das Sehen erschwert. Für den Bestand der Luft ist aber der Grad der Dichtigkeit gleichgültig. Ferner, daß die Erde nicht bloß aus nackten Felsen, sondern auch aus fruchtbarem Grund besteht, daß ihre ganze Oberfläche weder trocken, noch mit Wasser bedeckt ist, sind Eigenschaften, die mit den eigenen Existenz-Bedingungen der Erde nichts zu tun haben, wohl aber wunderbar mit den Bedürfnissen ihrer Bewohner übereinstimmen. Somit ist die Annahme, daß die Zweckmäßigkeit ein Ergebnis des Zufalls sein könne, auch darum unstatthaft, weil ihre Beständigkeit unerklärt bleibt.

Wenden wir uns nun zum zweiten Mittelsatz in der Argumentation des hl. Thomas: Was zu einem Ziele strebt, ohne Erkenntnis zu haben, muß von einem erkennenden und intelligenten Wesen auf das Ziel hingerrichtet werden. Um sich von der Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen, muß man sich nur vor Augen halten, was es heißt, zum Ziele streben. Es heißt, eine Sache, die noch nicht ist, zu verwirklichen streben und die dazu geeigneten Mittel in Anwendung bringen. Wenn es z. B. wahr ist, daß das Samentorn nicht bloß zur Pflanze wird, sondern auch diese Entwicklung anstrebt, so muß das Ende der Entwicklung von Anfang an ihren Zielpunkt bilden und die Beschaffenheit der ausgebildeten Pflanze schon für den Keim die Weise seiner

Entfaltung bestimmen. Also was noch nicht ist, ist doch bereits insofern, als es das eigene Werden bestimmt¹⁾. Wir kennen aber keine andere Weise, auf die das möglich wäre, als daß es als Vorstellung in der Erkenntnis ist und so das Streben und die Tätigkeit des Erkennenden bestimmt. So hat das, was noch keine reale Wirklichkeit hat, bereits ein ideales Sein und kann durch dasselbe einen ursächlichen Einfluß ausüben. Jene Erkenntnis aber, welche die Voraussetzung aller Zwecke ist, kann keine bloß sinnliche, sie muß vielmehr eine verständige sein. Ist sie doch der Gedanke des so und so zu erreichenden Zweckes, also die Vorstellung von Beziehungen, die nie durch einen Sinn wahrgenommen werden können. Da aber nun die sinnlosen natürlichen Körper keinen Verstand besitzen, so muß es eine Intelligenz außer und über ihnen geben, die sie zu ihren Zielen hinordnet, und dieses Verhältnis wird von St. Thomas durch den Vergleich mit dem Pfeil und dem Schützen treffend erläutert. Wenn der Pfeil nicht zufällig das Ziel trifft, so muß er von einer Hand dahin gelenkt werden, die wieder von dem auf das Ziel gerichteten Auge geleitet ist. So können auch die erkenntnislosen Naturkörper ihre Zielstrebigkeit nur der Anordnung einer Intelligenz verdanken. Diese ordnende und leitende Intelligenz muß nun auch, und damit kommen wir zum dritten Mittelsatz, die ganze Natur gleichmäßig umfassen. „Es gibt etwas,“ sagt der Text, „von dem alle Naturdinge zum Ziele geordnet werden.“

Die Natur ist eine Einheit. Dies erhellt aus der Abstufung der Wesen, wo jedes Mal die höhere Stufe die ganze Vollkommenheit der nächsttiefern und dazu noch eine weitere umfaßt, nur daß die niedere Vollkommenheit in dem höher Stehenden eine angemessene Umgestaltung erfährt. Die Pflanze hat außer den Vollkommenheiten des toten Stoffes

¹⁾ Man vergleiche Trendelenburg: „Das Organ fällt mit seiner Tätigkeit unter die wirkende Ursache; aber mit seinem zweckverkündenden Baue unter das Gesetz seiner eigenen Wirkung. Das Auge sieht, aber das Sehen selbst hat das Auge gebaut. Die Füße gehen, aber das Gehen selbst hat die Gelenke der Füße gerichtet. Die Organe des Mundes sprechen, aber die Sprache selbst, die Notwendigkeit der Gedanken-Außerung, hat sie von vornherein beweglich gebildet.“ U. a. D. S. 27 f.

das vegetative Leben, das Tier außer beidem Wahrnehmung und willkürliche Bewegung, der Mensch zudem Vernunft und Freiheit. Ferner bekundet sich die Einheit der Natur in der Art, wie die Seinsbedingungen der verschiedenen Wesen sich wechselseitig fordern. Die Pflanze z. B. entläßt den reinen Sauerstoff, dessen der Mensch und das Tier zur Atmung bedürfen, und die animalischen Wesen hinwieder atmen die Kohlensäure aus, woraus die Pflanze den Kohlenstoff an sich nimmt, um ihn zum eigenen Aufbau zu verwenden. Wiederum ist es die ausnahmslose Geltung derselben Kräfte und Gesetze, welche die Naturordnung als die Verwirklichung einer einheitlichen Idee und eines zusammenhängenden Planes erweist. Die nämlichen Gesetze der Schwerkraft, nach denen sich das Weltall bewegt, regieren auch den Weg des kleinsten Sonnenstäubchens. Jene gegenseitige Anpassung endlich, welche zwischen dem Nächsten und dem Fernsten besteht, zwischen dem Kleinsten und dem Größten, dem Auge des Insektes und dem Lichtstrahl, der vom fernsten bleichen Stern über die Ätherbrücke hinüber in dasselbe gleitet, beweist ebenfalls unwidersprechlich die Einheit der ganzen Natur.

Wenn dieses aber nun feststeht, so kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß es eine Intelligenz gibt, eine schöpferische Weisheit, die diese ganze Ordnung ersonnen und verwirklicht und alles Einzelne in sie eingefügt hat. Das Ganze erheischt ja noch viel mehr Erfindungskraft und umfassenden Blick als die Teile. Ebenso wenig aber kann bezweifelt werden, daß der Begriff einer solchen alles ordnenden Intelligenz der Vorstellung entspricht, die jedermann von der Gottheit hat. Somit kann der Beweis der theologischen Summa, der uns bis jetzt beschäftigt hat, für probehaltig gelten.

In der Summa contra gentiles hat der Beweis aus der Zweckursache folgende Fassung: „Überdies wird auch noch von Johannes von Damascus in dem Werke vom orthodoxen Glauben, Buch 1, Kapitel 3, ein anderer Beweisgrund vorgelegt, der von der Ordnung und Leitung aller Dinge hergenommen ist, und diesen Grund deutet auch der Kommentator im zweiten Buche der Physik an. Es

ist der folgende: Es ist unmöglich, daß Entgegengesetztes und Widerstreitendes sich immer oder doch meistens in eine Ordnung füge, außer durch einen irgend woher kommenden lenkenden und leitenden Einfluß, durch welchen dem Einzelnen und dem Ganzen es gegeben wird, daß es nach einem bestimmten Ziele hinstrebt. Nun sehen wir aber in der Welt solche Wesen, die ihrer Natur nach verschieden geartet sind, zu einer Ordnung zusammentreten, und zwar nicht etwa selten und zufällig, sondern so, daß es das Beständige oder doch Vorwiegende ist. So muß denn etwas sein, durch dessen Vorsehung die Welt regiert wird, und dieses nennen wir Gott¹⁾.

Die Stelle, die Thomas hier aus dem bekannten Werke des Johannes von Damascus bloß dem Sinne nach anführt, lautet in wörtlicher Übersetzung so: „Auch die Anlage, Erhaltung und Leitung, *κοβέρνησις*, der Schöpfung lehrt uns, daß ein Gott ist, der dieses Weltall hergestellt hat, es erhält und behütet und ihm allezeit vorsieht, *ἀεὶ προνοούμενος*. Denn wie hätten die entgegengesetzten Naturen, die des Feuers, meine ich, und des Wassers, der Luft und der Erde, sich zur Herstellung der einen Welt, *εἰς ἓν ὅσμου συμπλήρωσιν*, so fest mit einander vereinigen können, daß sie unlösbar sind, wenn nicht eine allmächtige Kraft sie zusammengezwungen hätte und beständig vor der Trennung bewahrte? Was ist es, das die Dinge am Himmel und die auf Erden geordnet hat und ebenso alles, was in der Luft und im Wasser ist, oder, wenn du lieber willst, das, was diesen Dingen vorangeht, den Himmel, die Erde, die Luft, die Natur des Feuers und Wassers? Was hat diese Elemente ge-

1) Adhuc etiam inducitur a Damasceno De fide orthodoxa, lib. I, cap. III (tom. I, col. 795) alia ratio sumpta ex rerum gubernatione; quam etiam innuit Commentator in secundo Physicorum. Et est talis: Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant; sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid cuius providentia mundus gubernetur; et hoc dicimus Deum. l. c. I, 13.

mischt und abgeteilt? Was hat jene Himmelskörper in Bewegung gesetzt und führt sie in unaufhörlichem und ungehindertem Laufe herum? Nicht ihr Werkmeister, *τεχνίτης*, der alle Dinge in jenes Verhältnis brachte und jenen Gesetzen unterwarf, nach denen das Weltall gelenkt und regiert wird? Wer ist aber ihr Werkmeister? Ist es nicht derjenige, der sie erschaffen, der ihnen das Sein gegeben hat? Denn dem Ungefähr werden wir eine solche Macht (die Dinge einzurichten) nicht einräumen. Denn möge auch ihre Entstehung, *τὸ γένεσθαι*, ein Werk des Zufalls sein, wessen Werk war dann ihre Einrichtung, *τὸ τέλει*? Aber auch das wollen wir, wenn's beliebt, auf Rechnung des Zufalls setzen. Wessen Werk ist es, daß alles nach der Richtschnur jener Gesetze erhalten und bewahrt wird, nach denen es zuerst Bestand gewann? Das muß offenbar etwas anderes als der Zufall sein. Was anderes aber könnte es sein als Gott?¹⁾

Zur Erläuterung dieses Textes sei nur zweierlei kurz bemerkt. Erstens: Unser Autor geht zwar bei dem, was er von der Einigung der Elemente und ihrer zweckmäßigen örtlichen Anordnung sagt, von den oben im zweiten Hauptstück besprochenen irrigen Annahmen der alten Physik aus, nach welchen das friedliche Beieinander und Ineinander der Elemente besonders auffallend erscheinen mußte. Denn nach der alten Anschauung sollte z. B. das Feuer rastlos nach oben dem Umfang der Welt entgegen streben, die Erde aber nach unten zu ihrem Mittelpunkt hin. Indessen bleibt in der Einrichtung der irdischen Natur auch so des Wunderbaren noch genug übrig, um die Herrschaft eines umfassenden Zweckes vollgültig zu erweisen. Und überdies beruft sich der Damascener ja nicht bloß auf solche Beobachtungen, welche die Elemente betreffen, sondern auch auf die kunstgemäße und weise Einrichtung der in der Luft, auf der Erde und im Wasser lebenden Wesen und auf den Lauf der Gestirne. Zweitens: Unsere Leser werden bemerkt haben, wie der Text jener Einwendung, der wir bei *Trendelenburg* begegneten, schon im voraus ihre Kraft nimmt. Wäre auch das

¹⁾ I. c. Nach der Ausgabe von Lequien, Paris 1712, Bd. 1, S. 126.

erstmalige Auftreten der Ordnung, so werden wir belehrt, ein Ergebnis des Zufalls, so kann es doch kein Zufall sein, daß die Ordnung sich fortgesetzt erhält.

Mit dem, was St. Thomas von den Andeutungen des Kommentators, d. h. des Averroës, sagt, hat es folgende Bewandnis. Averroës bemerkt zum Eingang des achten Kapitels im zweiten Buche der Physik, ohne die Zweckursache könne die Vorsehung Gottes nicht bewiesen werden. Darum habe Aristoteles die Erörterung über sie an den Anfang gestellt und erst hernach sich mit der Notwendigkeit beschäftigt, auf welche die Alten die Erzeugung zurückführten, indem sie die Beschaffenheit des Gezeugten einzig aus den Eigenschaften der zeugenden Stoffe ableiteten. Mit dieser Bemerkung wird also stillschweigend zu verstehen gegeben, daß sich aus der Zweckursache die Vorsehung beweisen lasse, worauf der fünfte Gottesbeweis ausgeht. Die Worte des Averroës lauten so: „Jener Satz (daß nämlich die Natur zu den Finalursachen gehört) ist belangreich und von grundlegender Bedeutung wie für die Physik, so auch für die Theologie. Wenn nämlich der Naturphilosoph ihn nicht einräumt, so leugnet er das Finalprinzip und leugnet, daß die Materie der Form halber ist, woraus dann wieder die Negation einer (im strengen Sinne) wirkenden Ursache folgen muß. . . . Und ebenso wird der Theologe, wenn er jenen Satz nicht einräumt, nicht beweisen können, daß Gott für die Dinge um uns Sorge trägt. Deshalb also macht Aristoteles damit den Anfang, daß er sagt, die Natur wirke um eines Zweckes willen, und mit diesem Punkte müsse er beginnen, um hernach von der Notwendigkeit zu handeln“¹⁾.

Im übrigen bedarf der Text des fünften Gottesbeweises in der *Summa contra gentiles* keiner weitern Auslegung,

¹⁾ Quia ista propositio est maxima et fundamentum in hac scientia et in scientia divina: quoniam si naturalis non concesserit eam, negat principium finale, et negat materiam esse propter formam, ex quo sequitur ipsum negare agens; generans enim non generat, nisi propter aliquid, et similiter movens movet propter aliquid: et, cum sequitur formam, sequitur necessario materiae naturam: et si non, nascitur casu, et sic non erit agens: aut, si erit, frustra: et similiter, si divinus non concesserit eam, non poterit probare quod deus habet sollicitudinem circa ista,

und darum gehen wir jetzt zur Beantwortung der Frage über, inwieweit Aristoteles die Zweckursache zum Erweis des Daseins Gottes verwandt habe.

Cicero hat uns, wie bekannt, in der Schrift von der Natur der Götter¹⁾ ein Fragment aus einer nicht auf uns gekommenen Schrift des Aristoteles aufbewahrt, in welchem der teleologische Beweis rhetorisch ausgeführt ist. Wenn Menschen, heißt es in demselben, etwa in unterirdischen Wohnungen gelebt hätten und zum ersten Mal die Erde, die Meere und den Himmel sähen, die strahlende und alles belebende Sonne am Tage und den Mond und die zahllosen Sterne, die in ewiger Regelmäßigkeit ihre Bahnen ziehen, bei Nacht, so würden sie ganz sicher zu der Überzeugung vom Dasein der Götter, als der Meister dieser großen Werke, gebracht werden²⁾.

Aus den uns erhaltenen Schriften des Aristoteles ist vor allem der Anfang des zehnten Kapitels im zwölften Buche der *Metaphysik* zu nennen. Nur wird dort Gottes Dasein nicht aus dem Zweck abgeleitet, sondern Gott wird als Weltzweck, da er ja das erste Appetible und Intelligible ist, vorausgesetzt, und aus dieser seiner Stellung wird geschlossen, daß alles durch die Verfolgung der göttlichen Zwecke seine Vollendung finde. Indem aber die Unterwerfung der Geschöpfe unter den von Gott gesetzten Zweck als die Folge ihrer natürlichen Einrichtung bezeichnet wird, ist eben damit jener Grundgedanke ausgesprochen, um den sich das teleologische Argument bewegt, daß die Tätigkeit der Natur auf Zwecke gerichtet ist, und daß diese Zwecke auf eine höhere Intelligenz als auf ihre Ursache hinweisen. Der Anfang des aristotelischen Textes lautet nun folgendermaßen: „Es ist aber zuzusehen, in welcher von beiden Weisen die Natur des Universums das Gute und das Beste hat (d. h. welches ihr

quae sunt hic, ideo incoepit Aristoteles dicere quod natura agit propter aliud, et quod ab hoc debet incipere hic, et postea loquetur de necessitate.

Nach dem den Werken des Aristoteles beige druckten Commentar in der Venetianer Ausgabe vom Jahre 1560, Bd. 4, Blatt 61, Abschn. 75.

¹⁾ I. c. II, 37. — ²⁾ Fragm. 14. 1476 a, 34 ff.

Verhältnis zu ihren Zwecken ist), ob als ein Getrenntes und für sich Bestehendes oder als die Ordnung, oder auf beiderlei Weise wie ein Heer¹⁾. Mit diesen Worten will Aristoteles eigentlich nicht sagen, daß erst getrenntes, transcendentes Sein Zweck der Welt ein von ihr getrenntes, immanent ist. Denn das erste steht schon nach Kapitel 7 fest, wo Gott, der Zweck der Welt, als substantialer Aktus, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια²⁾, bezeichnet wird. Vielmehr soll nur ausdrücklich ausgesprochen werden, wie sich zum transcendenten Weltzweck der immanente verhalte, nämlich selbstverständlich, da ja Gott das erste Ziel alles Strebens, das πρῶτον ὄρεκτόν³⁾ ist, als Untergeordnetes, und außerdem soll der immanente Weltzweck, die Naturordnung also, noch kurz gegen Bedenken wegen ihres Vorhandenseins verteidigt werden. Aristoteles fährt fort: „Denn einerseits liegt das Gute in der Ordnung, andererseits ist es der Feldherr, ja vorzugsweise der letztere. Denn nicht er ist wegen der Ordnung, sondern diese seinetwegen⁴⁾. Dieser Text bestätigt das, was wir soeben von dem Verhältnis des transcendenten und immanenten Weltzweckes gesagt haben. Aristoteles führt keinen Beweis für dieses Verhältnis, sondern setzt es voraus, und will es hier nur erklären und durch den angewandten Vergleich veranschaulichen. Wenn die Ordnung des Heeres auch diesem selbst seine letzte Vollendung gibt, indem sie seine Schlagfertigkeit bedingt, so dient sie doch wieder als Mittel für die Erreichung der auf den Sieg gerichteten Absicht des Feldherrn, so daß der letzte und höchste Zweck in ihm liegt. Ebenso besitzt das Universum in der Ordnung seine ganze Vollendung; aber die Ordnung und Vollkommenheit der Welt ist wieder nichts anderes als ein Mittel zur Verwirklichung göttlicher Absichten und Gedanken, denen das Endliche seinen Ursprung verdankt. Aber eben hierin liegt eine Schwierigkeit. Wenn die ganze Welt die Verwirklichung eines göttlichen Gedankens ist, wenn ihre ganze Ordnung von Gottes Willen abhängt, wie die Heeresordnung vom Befehl des

¹⁾ *Metaph.* XII, 10. 1075 a, 11 ff.

²⁾ 1072 a, 25. — ³⁾ Cf. 1072 a, 26 sq.

⁴⁾ *L. c.* lin. 14 sq.

Feldherrn, wie kommt es dann, daß es auch Zwecklosigkeiten und Zweckwidrigkeiten in der Natur gibt? Der Lösung dieses Einwandes gilt die Fortsetzung des Textes bis zu Ende. „Es ist aber alles auf bestimmte Weise in eine einheitliche Ordnung gebracht, nur nicht, daß alles auf dieselbe Weise ihr untersteht: Fische, Vögel, Pflanzen. Und es ist nicht so, daß eins zum andern keine Beziehung hätte, vielmehr besteht eine solche, da ja alles ohne Ausnahme zu einer Einheit verbunden und geordnet ist. Aber es geht hier wie in einem Hause, wo die Freien am wenigsten aufs Geratewohl handeln dürfen, sondern alles oder fast alles ihnen von der Ordnung vorgeschrieben ist. Die Sklaven dagegen und die Haustiere haben wenig für das gemeine Wohl zu tun, und das meiste verrichten sie, wie es der Zufall mit sich bringt. Denn derartig ist das Prinzip jedes einzelnen von den genannten Wesen, nämlich die Natur¹⁾. Ich will z. B. sagen: dahin, daß sie sich auseinandersichten (und so das materielle Substrat für gemeinnützige Formenbildung werden)²⁾, müssen alle Naturdinge gelangen, und so gibt es noch anderes von der Art (etwa die Farben, Gestalten und Größen)³⁾, woran alles ohne Ausnahme zum Besten des Ganzen teilnimmt“⁴⁾.

1) τοιαύτη γὰρ ἐκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν. Diese Worte möchten durch die obige Uebersetzung am besten wiedergegeben sein. Mit unserer Auffassung stimmt der griechische Commentator bei Brandis überein: τουτέστιν ἡ φύσις καὶ ἡ ἀρχὴ τῶν εἰς τὴν τοῦ ὄλου φύσιν συντεινόντων. 810, B. 40. Auch die Uebersetzung bei Bender: „In dieser Weise wirkt bei jedem als Prinzip seine eigentümliche Natur“, S. 317, kommt auf diesen Sinn hinaus.

2) Man vergleiche zu dieser zwischen den Klammern angedeuteten und von uns bevorzugten Auffassung des διακριθῆντα den griechischen Commentator bei Brandis und den Commentar von Thomas zu dieser Stelle.

3) St. Thomas faßt im Commentar die Worte des griechischen Textes „καὶ ἄλλα οὕτως ἐστίν ὧν κοινωνεῖ ἄπαντα εἰς τὸ ὄλον“ so auf, als bedeuteten sie: „aber einiges, nämlich die Himmelskörper und die Intelligenzen, ist derart, daß alles in ihm dem Ganzen dient“; noch eine andere Auffassung gibt der griechische Commentator an.

4) Lin. 16—25.

Aristoteles führt also an der Hand eines Gleichnisses den Gedanken aus, daß trotz der Einheit der Natur und des Zusammenhangs ihrer Teile — denn wo alles einem Endzweck dient, muß das eine ihm mit Unterordnung unter das andere dienen — hin und wieder Unregelmäßigkeiten vorkommen und manches wenig zum Ganzen beiträgt, ohne daß das Ganze nennenswerten Schaden leidet. In einem großen Hause beruht die Ordnung und Wohlfahrt hauptsächlich auf dem Wohlverhalten der Stellvertreter und Gehülften des Hausvaters und weniger auf den Sklaven und Haustieren, und wenn darum auch hier manches weniger streng nach der Regel geht, so leidet das Haus davon doch keinen Schaden, weil es eben für das Ganze nicht von Belang ist. So ist auch im Universum manches von höherer Bedeutung und bedingt wesentlich den guten Stand der Natur, z. B. die himmlischen Sphären mit ihren Gestirnen. Dagegen ist es nicht so in den niedern Regionen bei den entstehenden und wieder vergehenden irdischen Wesen, wie den Fischen, Vögeln und Pflanzen. Darum kommt hier mancher Zufall vor, z. B. Mißbildungen, dort dagegen herrscht die strengste Regelmäßigkeit.

Was uns hier besonders in Anspruch nimmt, ist dieses: einmal, daß der verschiedene Grad der Hingebung der Geschöpfe an den allgemeinen Weltzweck aus ihrer eigentümlichen Natur abgeleitet wird: die Zielstrebigkeit der Natur ist also nach Aristoteles etwas ihr durchaus Innerliches, der getreue Ausdruck ihres angeborenen Wesens; zweitens aber wird diese Zielstrebigkeit als ein Dienst bezeichnet, den die Natur ihrem Urheber leistet. Derselbe wird sowohl mit dem Feldherrn verglichen, dessen Befehlen alles sich unterordnet, als auch in Anbetracht so mancher Spuren von Unregelmäßigkeit in der Natur mit dem milden Hausvater, der zwar bei den Kindern und Freien auf strenge Sucht und Ordnung sieht, dagegen die Sklaven und die Haustiere in mancher Beziehung ihre Wege gehen läßt, weil für die Ehre und die Wohlfahrt des Hauses wenig davon abhängt. Was ist dieser doppelte Vergleich anders als ein schwungvolles Bild für den Gedanken, den St. Thomas in der theologischen Summa in die dürren Worte kleidet: „Was keine Erkenntnis hat,

strebt zum Ziele nur insofern, als es von einem erkennenden und intelligenten Wesen dahin gerichtet wird.“

Um an dem gegenwärtigen Punkte nicht über Gebühr zu verweilen, verzichten wir auf eine nähere Besprechung von Stellen wie diese: „Gott und die Natur schaffen nichts vergeblich“¹⁾; „die Natur sah gleichsam voraus, was bei anders gearteter Bewegung erfolgen würde“²⁾; „es konnte den Philosophen auf die Dauer nicht zulässig erscheinen, etwas so Großes, τοσοῦτον πρόγμα, auf Rechnung des Zufalls und des Ungefähr zu setzen. So hat denn einer (N a r a g o r a s) den Satz aufgestellt: wie in den lebenden Wesen, so wohne auch in der Natur eine Vernunft, und diese sei die Ursache des Kosmos und seiner ganzen Ordnung: ein Satz, welcher gegenüber den frühern sinn- und haltlosen Behauptungen eigentlich erst die Periode des nüchternen Denkens eröffnete“³⁾. Wir erklären ferner, daß in den uns erhaltenen Schriften des Aristoteles ein förmlicher teleologischer Gottesbeweis fehlt. Dagegen möchten wir betonen, daß eben die bei unserm Philosophen so hervortretende Lehre von der Zweckthätigkeit der Natur doch nichts anderes bedeuten kann als die Anerkennung einer alles umfassenden schöpferischen Weisheit, wie ja auch A v e r r o e s sagte, in der Physik trete diese Lehre darum in den Vordergrund, weil aus ihr die göttliche Vorsehung bewiesen werden müsse. Und eben darum, weil auf den Nachweis wirklicher Zwecke in der Natur so viel ankommt, möchten wir noch einmal auf die einschlägige Begründung bei Aristoteles zurückgreifen, um das zu ergänzen, was wir bisher aus ihm angeführt haben. Wir haben schon gehört, daß einer seiner Beweise der nämliche ist, dessen sich Thomas bedient: die fast ausnahmslose Zweckmäßigkeit in der Natur kann kein Zufall sein. Er läßt nun auf eben diesen Beweisgrund in der Physik diesen weitern folgen: „Überall, wo sich ein Zweck vorfindet, wird um dieses Zweckes willen das Frühere und das darauf Folgende gemacht. Nun ist aber jedes, wie es gemacht wird, so von Natur beschaffen, und wie es von Natur beschaffen ist, so wird es gemacht, wenn kein Hindernis im Wege steht. Zum

¹⁾ De coel. I, 4. fin. — ²⁾ De coel. II, 9. versus fin.

³⁾ M. I, 3. 984 b, 14 ff.

Beispiel, wenn ein Haus zu den Dingen gehörte, die durch die Natur entstehen, so würde es so entstehen, wie jetzt durch die Kunst, und wenn die Naturdinge nicht nur durch die Natur, sondern auch durch die Kunst zu Stande gebracht würden, so würden sie so entstehen, wie sie von Natur sind. Folglich ist da das eine um des andern willen da. Ueberhaupt aber¹⁾ vollendet die Kunst entweder, was die Natur nicht zu Ende bringen kann, oder ahmt es nach. Wenn folglich das Kunstgemäße um eines Zweckes willen ist, so ist es offenbar auch das Naturgemäße; denn in ganz gleicher Weise verhält sich im Kunstgemäßen und im Naturgemäßen Früheres und Späteres zu einander“²⁾.

Wir haben hier ein sehr geistreiches Argument vor uns. Aristoteles vergleicht die Thätigkeit der Natur, für welche die Zielstrebigkeit noch zu beweisen ist, mit einer solchen Thätigkeit, die unbestritten auf den Zweck abzielt, nämlich der künstlerischen Thätigkeit des Menschen, und schließt aus der Übereinstimmung der beiderseitigen Wirkungen auf die Übereinstimmung der Ursache: wie die Werke der menschlichen Kunstfertigkeit, so müssen auch die der Natur dem Zwecke ihre Einrichtung verdanken, weil beide in derselben Weise dem Zwecke entsprechen. Ein Haus wird z. B. so gebaut, daß das Fundament fest und tragkräftig ist, und darum aus gediegenem, hartem Stoff; das Dach dagegen ist aus leichtem Material. Die verschiedenen Räume entsprechen nach Lage, Zahl und Einrichtung den verschiedenen Bedürfnissen der Bewohner, ebenso die Fenster und die Türen. Ganz ebenso sind nun auch die Erzeugnisse der Natur geartet. So steht die Stärke jedes Gliedes im Verhältnisse zu seiner Aufgabe. Die verschiedenen Gliedmaßen der Tiere sind nach Zahl und Beschaffenheit in Übereinstimmung mit den Bedürfnissen. Ebenso ist die Stellung jedes Gliedes oder Organes eine zweckentsprechende. Nun ist es aber beim Menschen ja offenbar, daß seine Werke darum den Anforderungen entsprechen, weil sie es sollen, indem sie mit Rücksicht auf dieselben verrichtet werden. So wird denn ein gleiches auch

¹⁾ Wir lesen mit Codex E δὲ statt τὲ — ²⁾ Phys. II, 8. 199 a 8—20.

bei dem Wirken der Natur der Fall sein. Und das um so mehr, weil die Kunst des Menschen entweder nur vollendet, was die Natur begann, so daß das menschliche Tun die Fortsetzung ihres Wirkens ist, oder der Natur nachahmt. Beides geschieht z. B. wenn der Mensch für seine Kleidung und Wohnung sorgt. Er wird nackt und obdachlos geboren; die Natur ist bei seiner Hervorbringung gewissermaßen auf halbem Wege stehen geblieben; die Bedeckung, die sie den Vögeln, Fischen und Säugetieren gibt, hat sie ihm versagt; sie treibt die Vögel an, ihre Nester, und die Füchse, ihre Höhlen zu bauen; der Mensch aber ist auf seine Kunstfertigkeit angewiesen, um sich Wohnung und Kleidung zu verschaffen. Beides aber stellt er mit Rücksicht auf seine Person, seinen Stand, seinen Aufenthaltsort, seine Beschäftigung und andere Verhältnisse her, gerade so wie in der Bedeckung und in den Wohnungen der Tiere die genaueste Anpassung an ihre Lebensverhältnisse hervortritt. So wird denn, weil dort die Anpassung aus der Absicht entspringt, daselbe auch hier und für die ganze Natur anzunehmen sein.

An dieses Argument reiht sich bei Aristoteles das folgende: „Am meisten aber tritt die Existenz des Zweckes bei den andern Lebewesen zu Tage, die weder vermöge der Kunst tätig sind, noch suchen und überlegen; weshalb einige das Bedenken aufwerfen, ob es Verstand oder etwas anderes ist, vermöge dessen die Spinnen und die Ameisen und dergleichen Tiere schaffen“¹⁾.

Mit Recht beruft sich Aristoteles hier auf die Instinkthandlungen der Tiere. Denn in ihnen tritt vielfach eine wunderbare Teleologie hervor, so wunderbar, daß, wie der Text sagt, manche an tierischen Verstand als an ihre Ursache denken. Indessen ist kein Zweifel, daß die fragliche Tätigkeit reine Naturtätigkeit ist, weil sie immer in derselben Weise vor sich geht und sich immer nur in einer Richtung bewegt. Tiere, die in einer Beziehung erstaunliche Klugheit verraten, sind in anderer Beziehung dumm und ungeschickt. So ist es denn die Natur, die sie zum zweckmäßigen Handeln antreibt, also handelt die Natur nach Zwecken²⁾.

¹⁾ l. c. lin. 20—23.

²⁾ Wir bemerken, daß Aristoteles besonders in den Tierge-

Folgende Sätze führen noch den Beweis fort und schließen ihn ab: „Wenn man aber schrittweise weiter geht, nimmt man auch wahr, wie in den Pflanzen auf dieselbe Weise das dem Zwecke Zutragliche entsteht, wie z. B. die Blätter um der Bedeckung der Frucht willen. Demnach wenn von der Natur aus und zugleich um eines Zweckes willen die Schwalbe ihr Nest und die Spinne ihr Gewebe macht, und die Pflanzen ihre Blätter um der Früchte willen und die Wurzeln nicht nach oben, sondern nach unten um der Nahrung willen haben, so ist augenfällig, daß die derartige Ursache in dem von Natur aus Entstehenden und Seienden existiert“¹⁾.

Von dem Instinkt der Tiere wird also zu der Entstehung und dem Bau der Pflanzen übergegangen. Wenn in dem tierischen Instinkt die Zwecktätigkeit der Natur darum zu Tage tritt, weil die Vorgänge einerseits zum Besten des Tieres dienen, andererseits auf Rechnung der Naturkraft gesetzt werden müssen, so ist ein Gleiches bezüglich der Organisation der Pflanzen zu sagen: denn auch hier dient ein Teil dem andern und ist entsprechend eingerichtet, und dabei ist das ganze Leben der Pflanze so sehr ein Naturvorgang, daß hier sogar jene Erkenntnis und willkürliche Bewegung

schichten viele Beispiele des thierischen Instinktes anführt, die uns zeigen, mit welcher Aufmerksamkeit er die Natur im einzelnen beobachtet hat, um aus ihr die Belege für seine höhere Weltanschauung zu sammeln. Man vergleiche z. B. Buch 9, Cap. 5 u. Cap. 7; ferner B. 8, C. 12 u. 13. Auch sei bei dieser Gelegenheit ganz besonders auf eine in Natur und Offenbarung 1883 erschienene Arbeit des Jesuiten Erich Wasmann über den Trichterwickler hingewiesen, in der an einem einzelnen, aber sehr auffallenden Beispiel die wunderbare Zweckmäßigkeit der instinktiven tierischen Tätigkeit gezeigt wird. Weil der Trichterwickler nur wenige Eier legt, so wird die Erhaltung der Brut durch kunstvolle Herstellung des die Brut aufnehmenden und bergenden Trichters sichergestellt. Bei dem Zuschneiden des Blattes der Birke oder der Haselstaude, das zum Trichter gewickelt werden soll, löst der kleine Käfer praktisch eine geometrische Aufgabe, deren Lösung keine geringe Übung erfordern würde. Es ist die Aufgabe der höhern Geometrie, aus der Evolute eines Kreises die Evolute zu konstruieren.

¹⁾ l. c. lin. 23—30.

fehlt, welche die Tiere haben¹⁾. Aus allem diesem geht mit Evidenz hervor, daß es in der Natur eine Zweckursache gibt, die ihre ganze Einrichtung und Tätigkeit bestimmt.

Wir müssen nun noch kurz, nachdem wir die aristotelischen Beweise für die Finalursache vorgelegt haben, auf den Einwand des Pantheismus antworten, als ob aus dem Zweck in der Natur nicht das Dasein eines persönlichen Gottes folgte, der die Welt durch den Zweck regiert, sondern nur so viel, daß eine allgemeine Vernunft, bald selbstbewußt, wie

¹⁾ Es sei hier noch auf die Schrift des Aristoteles über die Teile der Tiere hingewiesen, die hauptsächlich die Bestimmung hat, auf dem Wege der eingehendsten Induction aus der Anatomie des thierischen Körpers die Zweckidee in der Natur nachzuweisen. Man vergleiche z. B. die Bemerkungen über den menschlichen Kopf und die ihm eingefügten Sinne im zehnten Kapitel des zweiten Buches: „Vor allem sind nur beim Menschen die natürlichen Teile auf natürliche Weise angebracht (scheint auf den Anfang des Kapitels zu gehen, der nach der Uebersetzung von Theodor Gaza lautet: „in omnibus vita praeditis et perfectis partes maxime necessariae duae sunt, altera, qua cibum capiant, altera, qua excrementum emittant“), und sein oberer Teil ragt zu dem empor, was vom All das Oberste ist; denn der Mensch ist das einzige aufrecht gehende lebende Wesen. Daß er nun am Kopfe kein Fleisch hat, findet mit Notwendigkeit statt . . . weil dieser Teil am meisten in die Höhe gerichtet sein muß; denn kein Wesen kann sich aufrecht erhalten, wenn es belastet ist: es wäre dieses aber, wenn es Fleisch am Kopfe hätte. . . . Die Sinnesorgane sind aber zweckentsprechend von der Natur angeordnet, die für das Gehör mitten am Umfang des Kopfes (denn man hört nicht nur gerade aus, sondern von allen Seiten her), das Gesicht aber vorne (denn man sieht gerade aus und bewegt sich auch nach vorne, und man muß dahin sehen, wohin man sich bewegt). Der Geruchssinn befindet sich aber wohlbegründeter Weise zwischen den Augen . . . denn wenn er in einer andern Weise läge und nach zwei Seiten wie das Gehör in den beiden Ohren auseinandergezogen wäre, so würde er nicht seine Function erfüllen, noch auch der Teil, in welchem er sich befindet; denn bei den Lebewesen, die eine Nase haben, geschieht die Sinneswahrnehmung durch das Atmen (man kann nämlich nur beim Einatmen riechen), dieser Teil aber (die Atmungsorgane) liegt in der Mitte und vorn. Deshalb vereinigte die Natur die Nasenlöcher in der Mitte der drei Sinneswerkzeuge (des Geschmacks, des Gehörs und des Gesichtes), indem sie dieselben, damit sie der Bewegung des Atmens dienen (und die eingeatmete Luft prüften), gleichsam unter eine Richtschnur fallen ließ.“ — Man vergleiche auch noch das dreizehnte Kapitel im dritten Buch: „Von der Seele.“

im Menschen, bald unbewußt, wie in der Natur, allen Dingen innewohnt und allem, was in der Welt geschieht, ihre Spur aufdrückt.

Die Unmöglichkeit dieser Idee ergibt sich, von andern zu schweigen, aus folgenden Erwägungen.

Wenn die Weltvernunft, von der man redet, im Menschen zu sich kommt, so ist es ein unlösbares Rätsel, warum sie in ihm weniger begreift, als da, wo sie außer ihm und also auch außer sich ist. In den Werken der Natur offenbart sich, wie Aristoteles bemerkt¹⁾, der Zweck, d. h. Tiefinn und Weisheit, viel mehr als in den vollendetsten Schöpfungen der menschlichen Kunst, und die Menschheit braucht Jahrtausende, um jene Gesetze und Kräfte zu entdecken und zu verwerten, die im Haushalt der Natur und im Bau des Weltalls zur Verwendung kommen.

Wenn es ferner eine und dieselbe Vernunft ist, die im Menscheng Geist denkt und in der Natur nach Zwecken wirkt, warum hat denn der Mensch von so manchen Lebensvorgängen in demjenigen Teil der Natur, der zu seinem eigenen Ich gehört, d. h. in seinem Leibe, von Haus aus nicht die mindesten Kenntnisse? Die Gesetze seiner Entstehung im Mutter Schoß, seines Wachstums, seiner Ernährung, er lernt sie nur durch den Unterricht kennen; ebenso vollziehen sich die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne nach Gesetzen, die uns zum großen Teil noch jetzt unbekannt sind. Aus dem Verhältnis von Natur und Geist, wie es im Menschen erfahrungsmäßig gegeben ist, geht einmal klar hervor, daß beides getrennte Reiche sind, da eins vom andern nichts weiß, andererseits daß beide im Menschen durch ein Drittes, Höheres zusammengebracht wurden, das sie aufeinander anpaßte und jedem seine Wirkungsweise vorschrieb.

Drittens. Das Selbstbewußtsein in jedem einzelnen Menschen, in das kein anderer je hineinblickt und das den Einzelnen auf ewig von allem andern, was nicht er selbst ist, scheidet, läßt die Annahme einer einzigen denkenden Substanz, die sich in den Weltwesen in verschiedener Weise be-

¹⁾ „In den Werken der Natur wohnt die Zweckmäßigkeit und Vollendung mehr als in denen der Kunst.“ De part. anim. I, l. 639 b, 19 ff.

sondert, absolut nicht zu. Dieses Selbstbewußtsein in Verbindung mit der äußern Beobachtung bezeugt uns vielmehr, daß wir Einzelwesen neben andern unseresgleichen sind, samt ihnen nach Leib und Seele von tausend Faktoren abhängig.

Aus dieser Abhängigkeit und der aus ihr folgenden Wandelbarkeit des menschlichen Geistes ergibt sich noch ein vierter Grund für die Annahme einer schöpferischen göttlichen Weisheit, der wohl von allen der entscheidendste ist. St. Thomas betont ihn in eben dem Artikel der theologischen Summa, der die Gottesbeweise enthält¹⁾. Da die früheren Gottesbeweise, nämlich der erste und der dritte, gezeigt haben, daß alles Wandelbare und Vergängliche auf ein Unbewegliches und aus sich Notwendiges zurückweist, so muß auch der menschliche Geist, der an Verstand und Tugend zunimmt und abnimmt, von einem höheren Wesen, das über solchen Wandel erhaben ist, nach seinem Sein und seiner Tätigkeit abhängen, und in jenem Wesen wird denn auch die Vernunft wohnen, die das Weltall geordnet hat und immerfort in der Ordnung erhält.

¹⁾ Quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorē causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia: oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et esse necessarium, sicut ostensum est. I. c. Ad secundum.

Siebentes Hauptstück.

Widerlegung der Einwendungen gegen die Gottesbeweise.

Wir haben nun noch die Einwürfe zu entkräften, die gegen die von uns erörterten Gottesbeweise im Umlauf sind oder doch erhoben werden können. Indem wir diese Aufgabe lösen, wird die Triftigkeit der angewandten Beweismittel immer mehr ins Licht treten. Denn wenn wir auch hoffen dürfen, daß die von uns gelieferte Darstellung an sich überzeugt, so wird sie es doch noch mehr tun, wenn die Haltlosigkeit der vorgebrachten Einwände und Bedenken sich herausstellt. Auch wird manches in den früheren Ausführungen an Klarheit gewinnen nach dem Grundsatz, daß jede Sache durch ihren Gegensatz in hellere Beleuchtung tritt. Endlich bietet sich hier auch Gelegenheit, die Ergebnisse der einzelnen Beweise in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu betrachten. Denn auch dahin gehen die Ausstellungen, die man gemacht hat, daß keiner dieser Beweise für sich allein, sondern höchstens alle zusammen das Dasein Gottes erhärten.

Vor allem aber wollen wir zwei Einwürfe anführen, die der hl. Thomas, nach seiner Gewohnheit in der theologischen Summa, dialektisch sich selbst gemacht hat.

„Es scheint,“ schreibt er, „daß Gott nicht existiert. Denn wenn von Konträrem eines unendlich wäre, würde es das andre ganz zerstören. Aber unter diesem Namen Gott wird das verstanden, daß er ein unendliches Gut ist. Wäre Gott also, so fände sich kein Übel. Nun wird aber in der Welt Übel gefunden. Also ist Gott nicht.“

„Außerdem, was durch weniger Prinzipien erfüllt werden kann, geschieht nicht durch ihrer mehr. Aber es

scheint, daß alles, was in der Welt zu Tage tritt, ohne Voraussetzung des Daseins Gottes durch andere Prinzipien erfüllt werden kann. Denn das, was natürlich ist, wird auf ein Prinzip zurückgeführt, das die Natur ist. Was aber aus Vorsatz und Absicht stammt, geht auf ein Prinzip zurück, das der menschliche Verstand oder Wille ist. Also besteht keine Nötigung das Dasein Gottes zu behaupten.“

„Aber dem steht entgegen, daß Exodus 3, 14 in der Person Gottes gesagt wird: ‚Ich bin, der ich bin.‘¹⁾“

Diese Einwürfe löst der hl. Thomas in folgender Weise.

„Auf das Erste ist zu sagen, daß, wie Augustin im 11. Kapitel des Enchiridion schreibt, Gott, da er höchst gut ist, auf keine Weise ein Übel in seinen Werken sein ließe, wenn er nicht so sehr allmächtig und gut wäre, daß er auch aus dem Übel Gutes machte. Das also gehört zu der unendlichen Güte Gottes, daß er Übles zuläßt und Gutes daraus schafft.“

„Auf das Zweite ist zu sagen, daß, da die Natur dank der Leitung eines höheren Agens wegen eines bestimmten Zweckes wirkt, das, was von Natur geschieht, auch auf Gott als erste Ursache zurückgeführt werden muß. Ebenso muß man auch das, was aus Vorsatz geschieht, auf eine höhere Ursache zurückführen, die nicht menschlicher Verstand und Wille ist. Denn dieser ist veränderlich und defektibel; nun muß aber alles der Bewegung Unterliegende und Defektible

¹⁾ Ad tertium sic proceditur.

1. Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destrueret aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur, quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit; quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium, quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est quod dicitur Exod. 3, 14 ex persona Dei: Ego sum qui sum.

auf ein erstes Unbewegtes und durch sich Notwendiges zurückgeführt werden, wie gezeigt worden ist¹⁾.

Die beiden Einwürfe, die der hl. Thomas hier macht, wollen als dialektische gewürdigt sein. Bei manchen Thesen der theologischen Summa wird es nicht leicht gewesen sein, einen Einwand gegen sie auszudenken. So erscheinen auch die vorliegenden beiden Objectionen auf den ersten Blick vielleicht befremdlich. Die erste ist von einem Gebiete hergenommen, das der Sache fern liegt. Wenn in der sublunaren Region ein Element unverhältnismäßig vorwäge wie das Feuer, so würde es das konträre Element, das Wasser, ganz zerstören. So scheint auch der Bestand eines unendlichen Gutes den Bestand alles Übels auszuschließen. Und doch gibt es physisches und moralisches Übel in der Welt. Thomas nimmt die Antwort aus Augustin, der sagt, daß Gott in keiner Weise ein Übel in seiner Schöpfung zulassen würde, wenn er nicht kraft seiner Güte und Allmacht auch aus dem Übel Gutes schaffte.

Suchen wir in diesen Gedanken etwas einzudringen!

Fassen wir das sittliche Übel, die Sünde, ins Auge, das ja auch nach der Offenbarung die Ursache des physischen Übels ist.

Die Freiheit des Willens ist zweifellos ein hohes Gut und dem Menschen von Gott verliehen, damit er kraft derselben seiner Bestimmung diene, Gott zu ehren und sein Heil zu wirken. Es ist besser, wenn der Mensch sein Ziel und seine Vollendung nicht ohne eigene Mitwirkung erreicht.

¹⁾ Ad primum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Euchiridio cap. XI: „Deus, cum summe bonus sit, nullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo.“ Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala et ex illis eliciat bona. — Ad secundum dicendum, quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

Darum läßt Gott die menschliche Freiheit auch im Mißbrauch sich voll auswirken. Er widerspräche sich selbst, wenn er es nicht täte, und deshalb kommt der allgemeine göttliche Konkursus, vermöge dessen Gott der erste Tätige in allem Tätigen ist und ohne den nichts geschieht, auch dem Sünder zu statten, da auch in seinen sündigen Werken etwas physisch oder sagen wir auch metaphysisch Gutes ist, und Gott leistet hier seinen Konkursus unbeschadet seiner Heiligkeit, weil er auch darin seine eigene Ehre erblickt, derentwegen er alles tut. Der Sünder hat freilich, wenn er sündigt, die Ehre Gottes nicht im Auge, wohl aber Gott, wenn er mit seinem Tun mitwirkt. Und so ist denn der Anspruch des Kirchenvaters, daß Gott aus dem Übel Gutes schafft, wahr. Hierher kann auch das Wort der Heiligen Schrift aus den Proverbien 16, 4 bezogen werden: „Der Herr hat alles um seiner selbst willen gemacht, auch den Gottlosen für den bösen Tag.“ Auch der Verworfenen verherrlicht Gott durch sein trauriges Los in der anderen Welt.

Auch der andere Einwand, den der hl. Thomas bringt, daß, was weniger Prinzipien leistet, nicht auf viele zurückgeführt werden sollte, und darum für die Werke der Natur und der Überlegung nicht noch ein überweltlicher Verstand angenommen zu werden braucht, erklärt sich aus der Absicht, vor der positiven Darlegung dialektische Schwierigkeiten aufzuwerfen. Sie werden hier durch die Antwort geschlichtet, daß die Zielstrebigkeit der Natur von der Leitung Gottes kommt und der menschliche Geist wandelbar und defektibel ist und mithin die Bewegung in Natur und Geist gleichmäßig den Schluß auf einen ersten unbewegten Beweger aufnötigt.

Unter den Stimmen, die sich gegen die Gottesbeweise im ganzen oder gegen einzelne vernehmen lassen, wollen wir zuerst derjenigen Kants unsere Beachtung schenken.

Er hat in seiner Kritik der reinen Vernunft den Gottesbeweisen die strenge Beweiskraft abgesprochen und sie durch die beigegebene Kritik in eine Mißachtung gebracht, die bis zur Stunde in weiten Kreisen, wenigstens der

Protestanten, fortbauert¹⁾. Freilich dürfen wir nicht denken, daß er, um für seine zerschende Kritik eine bestimmte Vorlage zu gewinnen, zu den Quellen der Vorzeit aufsteigt. Er hält sich weder an die Beweisformen eines Thomas von Aquin, noch auch an Aristoteles oder Plato, und begründet vielmehr zuerst a priori, daß nur drei Formen des theoretischen Gottesbeweises denkbar sind, die er die ontologische, kosmologische und physiko-theologische (teleologische) nennt. Für die beiden ersten Formen wird Leibniz und neben ihm für den ersten Descartes als Gewährsmann genannt. Indem nun die Unzulänglichkeit des ontologischen Beweises nachgewiesen, und dann zu zeigen versucht wird, daß die beiden anderen auf ihm fußen, soll die Beanstandung ihrer aller gerechtfertigt sein, Kritik d. reinen Vernunft. Elementarlehre, II. Teil, II. Abt. II. Buch, III. Hauptst.

Wir wissen, daß der ontologische Beweis sich weder bei Aristoteles noch bei Thomas findet. Man führt ihn auf Anselmus zurück, der in seinem *Proslogium* sich so auszudrücken scheint, als lasse sich aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens allein, insofern unser Verstand die Fähigkeit besitzt, ihn zu denken, die Existenz dieses Wesens rechtmäßig folgern. Wenn jenes Wesen nicht existierte, sagt Anselm, so wäre sein Begriff nicht der des allervollkommensten Wesens, da diesem Wesen die Vollkommenheit des Daseins fehle²⁾. Kant bemerkt zu dieser Beweisführung mit Recht, daß der fragliche Begriff freilich das Sein einschließt, aber eben nur ein gedachtes Sein, das als gedachtes dadurch keinen Zuwachs erhält, daß das ihm entsprechende Wesen

¹⁾ Eine anerkanntenswerte Ausnahme macht u. a. Ulrich in seinem Buche: *Gott und die Natur*, das Trendelenburg L. Unterfuch. II. Bd. S. 472 ein Werk von vollem und anregendem Inhalt nennt. Man vergleiche bei U. besonders die Einleitung.

²⁾ *Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Prosl. cap. II.*

wirklich existiert¹⁾. Aber nun behauptet er, daß dieses verunglückte Argument die unentbehrliche Ergänzung des kosmologischen bilde, dessen Ertrag das aus sich notwendige Wesen ist.

Den ganzen Beweis aus der Bewegung, besonders wie er in Metaphysik 12, 6 geführt wird, läßt er außer Acht. Hier wird, wie wir gesehen haben, aus der Bewegung des Himmels auf ein letztes aktives Prinzip zurückgeschlossen, das sie bewirkt und also existiert. Dieses Prinzip kann nicht seiner Natur nach Möglichkeit oder passives Vermögen sein wie die bewegte Welt. Denn um von der Möglichkeit zur Wirklichkeit und Tätigkeit zu gelangen, müßte es sich selbst dazu erheben, was undenkbar ist, so undenkbar, wie daß ein Ding sich selbst macht und sich selbst das Sein gibt. Um sich das Sein zu geben, müßte es das Sein schon haben, und um zu wirken, müßte es aktuell oder tätig sein, und wenn es das nicht von vornherein und aus sich wäre, so müßte es ihm ein anderes verleihen, und so wäre es nicht letzter Grund und erstes Prinzip. Mit Recht sagt also Aristoteles, daß das erste Bewegende ein solches Prinzip sein muß, daß seine Substanz und Wesenheit Aktualität und Tätigkeit, „Energeia“, ist. Ein solches Wesen ist aber auch das Allerrealste, weil seine Natur Sein als solches ist, das alle Vollkommenheit umfaßt. Denn einmal liegt im Begriffe des Seins keinerlei Verneinung und Beschränkung. Und dann würde eine Wesenheit, die ein bestimmtes Maß von Realität auf-

¹⁾ „Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding existiert, ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so tut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber als dann müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein als zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt und als dann das Dasein dem Vorgeben nach aus der innern Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist . . . Gesteht ihr dagegen, wie es billigermaßen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei, wie wolltet ihr dann behaupten, daß das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse? Da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigentümlich zukommt.“ A. a. O. IV. Abschnitt. Nach der 2. Aufl. Naga, Hartknoch. 1787. Seite 625 f.

nimmt, passives Vermögen, nicht wesenhafte Tätigkeit sein.

So zeigt sich denn, daß die Kant'sche Bemängelung des kosmologischen Gottesbeweises verfehlt und grundlos ist.

Sehen wir nun, wie seine Kritik bezüglich des physikotheologischen Arguments beschaffen sei.

Hier haben wir vor allem mit Genugthuung festzustellen, daß er sowohl die wunderbare Zweckmäßigkeit in der Natur im Sinne der Zielstrebigkeit unbedenklich anerkennt, als auch einräumt, man dürfe und müsse aus derselben auf eine sich in ihr offenbarende Weisheit schließen: Hier sind seine Worte:

„Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes oder in der unbegrenzten Teilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und unabsehlich große Wunder ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses aber desto bereiteres Staunen auflösen muß. Allwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im Entstehen und Vergehen, und indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weist er immer weiter hin nach einem andern Dinge als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage notwendig macht, so daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und als die Ursache seines Ursprunges ihm zugleich seine Fortdauer sicherte. Diese höchste Ursache (in Ansehung aller Dinge der Welt), wie groß soll man sie sich denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem ganzen Inhalte nach, noch weniger wissen wir ihre Größe durch die Vergleichung mit allem, was möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber, daß, da wir einmal in Absicht auf Kausalität ein äußerstes und oberstes Wesen bedürfen, wir es nicht

zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche setzen sollten? welches wir leicht, obzwar freilich nur durch den zarten Umriß eines abstrakten Begriffs bewerkstelligen können, wenn wir uns in ihm als einer einigen Substanz alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen; welcher Begriff der Forderung unserer Vernunft in der Erspahrung der Prinzipien günstig, in sich selbst keinen Widersprüchen unterworfen und selbst der Erweiterung des Vernunftgebrauches mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine solche Idee auf Ordnung und Zweckmäßigkeit gibt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entchiedene Art zuwider ist.

Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Prinzip außerhalb der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung.

Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener (abstrakter) Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben¹⁾.

¹⁾ Seite 650 ff.

Dieser lebhafte Ausdruck der Anerkennung, der, nebenbei bemerkt, die von dem Königsberger Philosophen wohl erhobene Klage über seine Unbeholfenheit im Vortrag keineswegs bestätigt, hindert Kant nicht, verschiedene Bedenken gegen den teleologischen Beweis vorzubringen, die im einzelnen nicht ganz grundlos sind, aber bei ihm eine durchaus verkehrte Anwendung finden. Wir nennen besonders das Bedenken, daß die Weltordnung zunächst nur einen Ordner oder Werkmeister, nicht aber einen Schöpfer der Welt erkennen lasse, und daß sie zwar den Schluß auf eine hohe, nicht aber auf die höchste Weisheit und Macht ihres Urhebers rechtfertigt¹⁾. Da wir also auf diesem Wege weder das höchste noch überhaupt ein hinreichend bestimmtes Wesen fänden, bleibe nichts übrig, als wieder in die Bahnen des kosmologischen Argumentes einzulenken. Da die teleologische Betrachtung gezeigt habe, daß die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt auf ein höheres Prinzip als sie selbst zurückgeführt werden müsse, so sei dieselbe ihr zufällig. Von dieser Zufälligkeit aber schließe man auf das notwendig Existierende, und so sei genau wieder nach einigem Umschweifen jener selbe Weg eingeschlagen, der schon vorher seine kritische Beleuchtung gefunden. Darum schließt Kant sein Urteil über diesen Beweis mit dem Gutachten: „Also blieb der physisch-theologische Beweis in seiner Unternehmung stecken, sprang in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologischen Beweise über, und da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist, so vollführte er seine Absicht wirklich bloß durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandtschaft mit dieser ableugnet und alles auf einleuchtende Beweise aus Erfahrung ausgelegt hatte“²⁾.

Wenn wir hier vernehmen, daß der teleologische Beweis zur Ergänzung des kosmologischen bedürfe, so könnte man das vielleicht einräumen, ohne seinem Ansehen viel zu vergeben. Er bedeutete immerhin seinerseits eine ungemein schätzbare Ergänzung des kosmologischen Beweises. Nun aber werden wir neuerdings versichert, daß dieser letztere sich auf den ontologischen Scheinbeweis stützt, der sich in

¹⁾ Seite 655 f.

²⁾ Seite 657.

reinen von der Erfahrung absehenden Begriffen bewegt. Da stände es also um die Sache der Gottesbeweise bedenklich. Indessen besteht Kant's einziger Beweis auch hier in der grundlosen und eigentlich unbegreiflichen Behauptung, daß der kosmologische Beweis den ontologischen stillschweigend oder unbewußt voraussetzt. Kant verwechselt beständig diese beiden Dinge: der kosmologische Beweis setzt voraus, daß in dem Begriffe des allerrealsten Wesens das Moment der Seinsnotwendigkeit enthalten ist, da er ja annimmt, daß jenem Moment in dem allerrealsten Wesen Genüge geschieht; und: dieser Beweis schließt aus diesem Zusammenhang der Begriffe, daß es ein notwendig existierendes Wesen wirklich gibt. Nur wenn dieses zweite wahr wäre, könnte man sagen, daß der Beweis sich in reinen Begriffen bewege oder durch reine Vernunft schließe. Es ist aber offenbar nicht wahr. Denn das notwendig Existierende ist im kosmologischen Beweis kein in der Luft schwebender Begriff wie das allerrealste Wesen im ontologischen, sondern es wird aus dem Zufälligen oder Contingenten, das wir erfahren, gefunden. Ist es nun ein rechtmäßiger Schluß, daß Seinsnotwendigkeit und allbefassende Realität sich gegenseitig fordern, so ist auch nicht zu bezweifeln, daß, wie es ein notwendiges Wesen gibt, es ebenso ein allerrealstes Wesen geben muß, und somit ist im kosmologischen Beweise alles in bester Ordnung.

Freilich wissen wir wohl, daß Kant sich hierbei nicht beruhigen würde. Seine Bedenken haben noch den weitem und allgemeinen Hintergrund, auf den er auch in der Kritik der Gottesbeweise hinzuzeigen nicht verabsäumt, daß das rein theoretische von der Erfahrung verlassene Denken, die Herleitung eines Vernunftbegriffes aus dem andern, eine Sache sein soll, von der wir nicht wissen können, ob sie zur sichern Erkenntnis objektiver Wahrheit führt. Es soll ungewiß sein, ob die Gesetze unseres Denkens, nach denen wir uns freilich subjektiv richten müssen, auch Gesetze des Seins sind, und da vornehmlich in den göttlichen Dingen unser Denken an der Erfahrung gar keinen Halt hat, so soll sich hier die Spekulation auf einem im höchsten Grade unsichern Boden bewegen. Indessen da diese Bedenken nicht allein die Gültigkeit der Gottesbeweise treffen, sondern auch das

sonst anerkannte und in jeder Erörterung tatsächlich ausgeübte Recht der Vernunft, über die Dinge überhaupt nach unsern Begriffen zu urteilen, in Frage stellen, so können wir gegenwärtig wohl von ihrer Widerlegung Abstand nehmen.

Dagegen müssen wir noch einmal auf die Bemerkungen Kant's über den teleologischen Beweis zurückkommen. Wir können auch das nicht unterschreiben, was wir vorhin dahingestellt sein ließen, daß dieser Beweis durchaus des kosmologischen zu seiner Vervollständigung bedürfen soll. Die schöpferische Macht jener Weisheit, die das Weltall ordnete, läßt sich leicht aus der Beschaffenheit der Weltordnung ableiten, und ist jene Weisheit einmal als schöpferisch anerkannt, so ist auch ihre Unendlichkeit zweifellos, da es ja göttliche Weisheit ist. Die Ordnung der Natur ist nämlich keine solche, als wäre nur fertiges Material durch äußere Macht zweckmäßig zusammengebracht worden. Die Zwecke der irdischen Natur liegen, wie Aristoteles tiefsinnig bemerkt¹⁾, in den substantialen Formen und fallen mit ihnen zusammen. Diese Formen sind aber etwas dem Stoffe Innerliches, und zwar so sehr, daß sie mit ihm ein Wesen sind. Die menschliche Seele z. B. und der menschliche Leib sind nicht zwei Wesen oder Naturen, sondern eines, und daselbe gilt augenscheinlicher noch von dem tierischen Lebensprinzip und dem tierischen Leibe. Hieraus folgt aber, daß jene Macht, die im letzten Grunde die Formen hervorbringt, auch dem Stoffe das Sein gab. Denn die substantiale Form ergreift, wenn sie sich in den Stoff einführt, dessen innerstes Sein, entledigt es der alten Weise und umkleidet es mit sich selbst als der neuen Weise. Hier offenbart sich eine schöpferische Macht, die hinter den Formen steht. Denn nur jene Macht, die den Stoff in's Dasein rief, kann ihn, wenigstens wo es auf ureigene Macht ankommt, substantial verändern. So ist denn die Macht, die die Formen liefert, auch die Schöpferin des Stoffes. Das ist aber die ordnende Weisheit; also ist diese schöpferisch und Gott.

¹⁾ „Da die Natur zweifach ist, Stoff und Form, diese aber den Zweck ausmacht, um des Zweckes willen aber das andere ist, so möchte diese, die Form, wohl Zweckursache, ἡ αἰτία ἡ οὐ ἐνεκα, sein.“ Phyl. II, 8. 199 a 30.

Demnach zeigt sich auch an dem teleologischen Argument, wie vorhin beim kosmologischen, daß es von den Ausstellungen Kant's nicht getroffen wird: es genügt für sich, um Gottes Dasein zu beweisen; und so gewinnen wir aus der ganzen kantischen Kritik die Überzeugung, daß sie den Gottesbeweisen, die die Vorzeit anerkannte, nichts anhaben kann.

Aber nichtsdestoweniger gilt diese Kritik noch bis zur Gegenwart in manchen Kreisen für unwiderlegt. Selbst der treffliche Trendelenburg trägt kein Bedenken, in den Logischen Untersuchungen II, XXII. 8. 465 zu schreiben, Kant habe dargetan, wie wenig die Beweise vom Dasein Gottes mit strenger Notwendigkeit geradezu bewiesen. Ubrigens ist das, was dieser Gelehrte an dem angeführten Orte seinerseits bezüglich der überlieferten Gottesbeweise vorträgt, so beachtenswert und die Prüfung seines Standpunktes so lehrreich, daß wir nicht umhin können, näher darauf einzugehen.

Trendelenburg vertritt die Ansicht, deren wir schon in der Einleitung gedachten, daß die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, wie er sie bezeichnender Weise nennt, indirekte Beweise seien, und zwar in dem weniger strengen Sinne, daß sie ein jeder für sich bestimmte schwer erträgliche Mißverhältnisse aufdecken, die sich für den Fall, daß man Gott nicht setzte, für das Denken und für das Leben ergeben würden, a. a. O. S. 464. Die Begründung, die er seiner Auffassung gibt, ist aber von vornherein ungenügend. Er zeigt nur, daß es keinen Gottesbeweis a priori gibt, als wenn zwischen einem solchen Beweise und einem indirekten Beweise nichts in der Mitte läge. Trendelenburg schreibt: „Es ist bereits oben gezeigt worden, daß die Prinzipien als Prinzipien keinen direkten Beweis, sondern nur eine indirekte Begründung zulassen. Dieser Fall tritt hier mit verdoppelter Macht ein. Denn das Unbedingte ist das Ursprüngliche, es hat nichts vor sich, woraus es erkannt werden kann, wie etwa der Kreis die Bewegung und den Radius vor sich hat, woraus er als aus seinen Gründen erkannt wird, S. 464.“ Diese Worte könnten freilich auch den Sinn enthalten, als ob das Dasein Gottes ähnlich wie die Denk-

prinzipien keines Beweises bedürftig sei, und unter der indirekten Begründung, von der wir hören, wäre dann eine Bestätigung zu verstehen, ähnlich wie wenn man von den Prinzipien sagte: ihre Leugnung höbe alles Denken auf. In demselben Sinne könnte man auch die unmittelbar folgenden Worte bei Trendelenburg deuten: „Aber der feste Punkt, der in der indirekten Begründung die Gewalt hat, den Gedanken des Gegenteils zu vernichten, ist in diesem Falle nicht ein Einzelnes, sondern das Ganze der Erkenntnis und was irgend für den Menschen Halt hat.“ Indessen bliebe auch so noch zweierlei auszustellen. Einmal ist übersehen, daß Gott zwar in sich, aber nicht für unsere Erkenntnis das erste Prinzip ist. Wir erkennen vielmehr zuerst das Bedingte und erst aus ihm das Unbedingte. Sodann aber ist auch der Zwiespalt, in den einen die Leugnung Gottes brächte, kein so greifbarer wie bei der Ablehnung der Denkgesetze, und auch Trendelenburg vermag dies durch keine Proben zu erhärten. — Auch was Trendelenburg sonst noch vorbringt, um zu zeigen, daß das Dasein Gottes nur indirekt begründet werden könne, erweist nur die Unmöglichkeit eines Gottesbeweises a priori. Hier sind seine Worte: „Wollen wir nun aber das Absolute denken, mit welchen Bestimmungen sollen wir es denken? Die Kategorien wurden aus der Bewegung, der ersten Tat des endlichen Denkens und endlichen Seins, abgeleitet, und der Zweck, der den Kategorien eine neue Zeichnung gab, wurde aus der Gemeinschaft beider verstanden. Sie können uns daher auch nur für das Endliche gelten. Wir haben kein Recht, Raum und Zeit, Quantität und Qualität, Substanz und Accidenz, Wirkung und Wechselwirkung, wie sie uns aus der erzeugenden Bewegung herfloßen, jenseits dieses endlichen Gebietes auszu dehnen. Wir haben kein Recht, das Unendliche in diese nur im Endlichen gewonnenen und erprobten Kategorien zu fassen und sein eigenstes Wesen dadurch zu bestimmen. Uns würde das kritische Bewußtsein über den bedingten Ursprung der Kategorien abhandeln kommen, wenn wir ihnen an und für sich das Recht zusprechen wollten, das eigenste Wesen des Unbedingten darzustellen. Wir strecken an dieser Grenze die Waffen unseres endlichen Erkennens,“ a. a. O. S. 464 f. Es

ist vollkommen wahr, was hier ausgeführt wird, daß sich aus dem Inhalt endlicher Begriffe oder besser der Begriffe von Endlichem immer nur Endliches analytisch entwickeln, sowie synthetisch durch ihre Verbindung konstruieren läßt, aber das beweist nur, daß wir keinen Gottesbeweis a priori zu führen vermögen. Aber es gibt noch einen anderen Weg der natürlichen Gotteserkenntnis. Wir schließen a posteriori, d. h. aus dem Bedingten auf das Unbedingte, und nachdem wir so sein Dasein erkannt haben, bestimmen wir seine Wesenheit annähernd dadurch, daß wir die endlichen Begriffe von ihm verneinen, wie es die alte natürliche Theologie uns gelehrt hat. Wir stehen also vor dem Ergebnis, daß Trendelenburg bis jetzt seine Behauptung, nach der nur eine indirekte Begründung von dem Dasein Gottes möglich ist, keineswegs bewiesen hat.

Doch sehen wir nun, was er über die Gottesbeweise im einzelnen schreibt.

Nachdem er sich mit Recht gegen den ontologischen Beweis erklärt hat, bemerkt er, am angeführten Orte S. 468, daß sich an seine Stelle eine andere naheliegende Begründung setzen lasse, die nicht von irgendeinem Gebilde unseres Denkens, sondern von der Gewißheit des Denkens überhaupt ausgehe. Unser Denken setze nämlich offenbar eine Wahrheit in den Dingen, das Intelligible, voraus. Diese Voraussetzung würde aber rein willkürlich sein ohne Annahme einer höchsten Ursache, die beides, die Denkbarkeit des Dinges und den Gedanken des Geistes, vermittele, indem sie es sowohl den Dingen verliehen habe, wahr, als dem Geiste, vernünftig zu sein. Diese höchste Ursache aber sei eben Gott, die Wahrheit. Freilich sei dieser Beweis nur indirekt. Er postuliere das Denken und erwäge, daß dasselbe nur ein Spiel des Zufalls oder eine Kühnheit der Verzweiflung sein würde, falls nicht es selbst und sein Objekt durch eine gemeinsame Ursache in's Verhältnis gebracht seien.

Hier hätten wir demnach eine Probe jener indirekten Begründung, die sich allein dem Dasein Gottes geben lassen soll, ein Beispiel jenes Zwiespaltes, der entstehen würde, wenn man Gott nicht setzte. Es ist aber zu bemerken, daß das Ergebnis dieses indirekten Verfahrens direkt und

sicherer auf einem anderen Wege gewonnen werden kann und von der Vorzeit gewonnen wurde. Aristoteles findet die subsistierende Wahrheit daraus, daß Gott als unbewegter Beweger das erste Intelligible ist. Er sagt ja, wie wir gesehen haben: „Das unbewegt Bewegende bewegt so: das Begehrte und das Intelligible bewegen, ohne bewegt zu werden, und das erste Begehrte und das erste Intelligible sind dasselbe.“ Met. XII, 7. 1072 a 26 f. Da nun der Urbeweger zugleich reines Denken ist, als wesenhafte Tätigkeit nämlich, wie er von Aristoteles gleichzeitig genannt wird. καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα, ebenda, Zeile 25, so ist er Erkenntnis und Wahrheit in einem, und so findet in ihm nicht sowohl die von Trendelenburg betonte Gewißheit, als vielmehr die Möglichkeit der erschaffenen Erkenntnis, die die Wahrheit erst von den Dingen nimmt, ihre Erklärung.

Auch der kosmologische Beweis ist Trendelenburg zufolge bloß indirekt. Daß bei der Zurückführung der kontingenten Dinge auf ihre Ursache kein Zurückschreiten ins unendliche möglich sei, ergebe sich, sagt er, eben daraus, daß die Annahme des Gegenteils dem Gedanken unerträglich sein würde. Dieser untersucht, stoße freilich die Notwendigkeit selbst, die mit dem Denken eins sei, die Unbestimmtheit des unendlichen Verlaufes von sich, Logische Untersuchungen, S. 469.

Diese Auffassung leidet an Unklarheit, da die Ersetzung von unendlich durch unbestimmt nicht ohne weiteres überzeugt, und ist insofern geradezu verkehrt, als die positive Erwägung unbeachtet bleibt, die zur Annahme des Unverursachten, jenes Wesens, das sich selbst Grund, nicht Ursache, des Daseins ist, führt. Wir haben nämlich in dem ersten Hauptstück unserer gegenwärtigen Schrift gesehen, daß nicht alles die Ursache seines Daseins, oder sagen wir, seiner Bewegung in einem anderen haben kann, weil es außer allem nichts gibt, was diese Ursache sein könnte, und auch die Dinge sich nicht wechselseitig Ursache der Bewegung oder des Daseins sein können. Verursachtes und Bedingtes bleibt immer solches, sei es auch unendlich an Zahl, und schwebt ohne ein oberstes und erstes Unverursachtes und Unbedingtes in der Luft.

Ferner behauptet unser Autor allen Ernstes, der kosmologische Beweis könne nur die Existenz eines Notwendigen darthun, von dem man nicht wisse, ob es außer und über der Welt stehe oder nicht. Man habe auch keine Anschauung von einem überweltlichen Wesen und der konsequenteste Ausdruck der kosmologischen Weltanschauung (sic) sei das pantheistische System des Spinoza, in dem die Substanz Ursache ihrer selbst und der Accidenzen sei, S. 469 f.

Hier wird übersehen, daß sich aus dem Begriffe eines Wesens, dessen Substanz Aktualität ist, ganz gewiß der überweltliche Charakter ableiten läßt, im Gegensatz zu allem, dessen Substanz Potenzialität ist. Nur diejenigen sind nicht im Stande das Dasein des überweltlichen, wahren Gottes überzeugend zu beweisen, die in den Weltdingen keinen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein zulassen, wie es einen solchen z. B. auch in einer accidentalen Möglichkeit oder einem accidentalen Vermögen, z. B. der Denkkraft und ihrer Betätigung oder Ausübung, dem Denken, gibt.

Was aber die mangelnde Anschauung bezüglich des Begriffes eines unbedingten, nur von sich selbst abhängigen Wesens betrifft, nicht einer *causa sui*, wie Trendelenburg sagt, denn die *causa* ist immer Grund von anderem, als sie selbst ist, sondern eines *principium sui*, so ist dieselbe ja einzuräumen, einzuräumen ist auch, daß jener Begriff Unbegreifliches einschließt, aber das darf uns doch wahrlich, wofern er nur rechtmäßig gefunden ist, nicht beirren. Wer einen Gottesbegriff gefunden, den sein Denken bewältigt, hat einen ungenügenden und falschen gefunden.

Zu bemerken ist noch, daß Trendelenburg den aristotelischen Beweis aus der Bewegung sozusagen als völlig eins mit dem kosmologischen auffaßt. Denn nachdem er erklärt hat, der kosmologische Beweis schließe von der Zufälligkeit der Welt auf ein schlechthin notwendiges Dasein als Grund seiner selbst und aller Dinge, fügt er bei: „So schloß schon Aristoteles von der Bewegung auf ein Unbewegtes, das da bewege,“ Anfang der Seite 469.

Man kann zugeben, daß der Beweis aus der Zufälligkeit und der aus der Bewegung der Welt im Grunde einer ist.

Gleichwohl scheint uns, daß Trendelenburg hier wie auch sonst den Begriff der Bewegung zu weit nimmt. Alle Verursachung des Daseins ist ihm Bewegung. Hätte er den schönen aristotelischen Bewegungsbeweis entsprechender gewürdigt und sein Ergebnis, die reine Aktualität, jenes *καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια*, met. XII, 7. 1072 a 25, und jenes *ὁλγὴ τοιαύτη ἢς ἡ οὐσία ἐνέργεια* met. XII, 6. 1071 a 20, sich vollständig zum Verständnis gebracht, dann, soll uns bedünken, hätte er nicht von einer spinozistisch gefaßten höchsten Ursache als dem Ertrag des kosmologischen Arguments reden können.

Bezüglich des teleologischen Beweises gibt unser Verfasser unbedenklich zu, daß er die Existenz einer zwecksetzenden und durch die Zwecke die Natur beherrschenden Weisheit sicherstellt. Die objektive Bedeutung des Zweckes in der Natur, erklärt er, lasse sich aus den Thatfachen nachweisen, und damit sei die Grundlage der teleologischen Betrachtung festgestellt, Log. Unt. II, S. 471. „Wenn man in neuerer Zeit,“ fügt er bei, „die zweckbestimmende Intelligenz dadurch umgeht, daß man einen unbewußten Bildungstrieb oder ein plastisches Lebensprinzip als Grund der harmonischen Zweckmäßigkeit an die Stelle der wachen Vernunft setzt, so denkt man sich das Weltall nach der Analogie der schlafenden Pflanze oder des träumenden Tierlebens. Was in solchen einzelnen Erscheinungen gerade nur durch das Unbedingte möglich ist, das kann nicht die Form des Unbedingten selbst sein. Die Analogie ist daher ungereimt. Auch ist oben gezeigt worden, daß der Begriff des Bildungstriebes, wenn er zergliedert wird, nur durch den freien Gedanken verständlich wird, der ihm die Richtung gibt,“ a. a. O. Trendelenburg hat nämlich in einer früheren Erklärung, Log. Unt. II, S. 43 f., gegen Spinoza, der den Zweck leugnet und an seine Stelle das Verlangen oder den Trieb als wirkende Ursache setzt, darauf hingewiesen, daß dieses Verlangen den Zweck im Hintergrunde habe, indem es gleichsam die Sehnsucht des noch unerfüllten Zweckes sei. So ruhe ja das Verlangen nach Nahrung auf der Bestimmung zur Nahrung und auf einem ganzen Bau von Zweckbegriffen, die im Organismus verwirklicht seien. Der Trieb des Auges zum

Sichte, das Verlangen der Seele nach Erkenntnis bezeichnen den inwohnenden Zweck, und so genüge eine Erklärung wie die des Spinoza nicht.

Was Trendelenburg noch zu diesem Beweise bemerkt, daß sich in ihm der Ertrag des kosmologischen — die blinde Macht der Substanz — zur schöpferischen Weisheit erhebe, gefällt uns, auch abgesehen von dem Zugeständnis an den Pantheismus und seine im Grunde doch völlig ohnmächtige Substanz, nicht recht. Das Ergebnis zweier getrennten Beweise soll rein äußerlich verbunden werden. Aber schon aus der reinen Wirklichkeit als dem Erträgnis des kosmologischen Beweises läßt sich die Weisheit des Urwesens ableiten, wie auch aus seiner allbeherrschenden Weisheit, die das teleologische Argument herausstellt, seine Macht. Ist doch die reine Wirklichkeit ewiger Gedanke und dieser Ursprung aller Dinge.

Daß die intelligible Weltordnung, die Wahrheit in den Dingen, die vom subjektiven Denken stillschweigend vorausgesetzt wird, in der teleologischen Betrachtung ihre Bestätigung finde, ist bei unserem Autor eine Andeutung, die Anerkennung verdient.

Doch spricht Trendelenburg von Schwierigkeiten auch gegen dieses Argument, die man sich nicht bergen dürfe. Er nennt deren zwei. Erstens sei die Natur uns noch nicht hinreichend bekannt, um auf die ausnahmslose Herrschaft des Zweckes in ihr schließen zu dürfen. So lange aber der Zweck nicht auf Grund einer vollendeten Weltansicht durch alle Gestalten siegend durchgeführt sei, sei keine volle Gewißheit gegeben, sei die Grundlage des teleologischen Beweises noch schwankend, dessen nicht zu gedenken, daß jede Mißbildung eine Ohnmacht des innern Zweckes zu verraten scheine, Seite 472.

Wir müssen gestehen, daß diese Schwierigkeit auf uns wenig Eindruck macht. Wenn ich in ein Haus träte und fände in seinen Räumen eine geschmackvolle und kostbare Einrichtung, so würde meine Anerkennung des Gesehenen nicht durch den Gedanken aufgehalten werden, daß in dem Hause vielleicht auch vernachlässigte Räume sind, die ich nicht gesehen habe, und ebensowenig würde mich der Einfall stören,

daß ein fortgeschrittener Geschmack und größerer Reichtum vielleicht manches noch gefälliger und vornehmer eingerichtet hätte, als ich es vor mir sehe. Denn das Vorhandene kann durch Höheres wohl überboten, aber nicht aufgehoben werden. So handelt es sich auch bei der teleologischen Betrachtung nicht gerade um die Existenz einer Weisheit, die sich überallhin erstreckt, sondern eben nur so weit, als unsere Beobachtung reicht, und ebenso nicht um die höchste, sondern um eine für uns immerhin unbegreiflich hohe Weisheit. Die durchgehends zweckmäßige Einrichtung der Natur und die Abhängigkeit dieser Einrichtung von einer einheitlichen, intelligenten Ursache sind die einzigen Postulate des teleologischen Beweisverfahrens.

Bezüglich des auch noch berührten Einwurfs wegen der in der Natur vorkommenden Mißbildungen sei hier zur Erledigung die Ausführung dargeboten, womit schon Aristoteles jenes Bedenken abfertigte. Sie findet sich bei ihm im unmittelbaren Anschluß an den Erweis des Zweckes in der Natur im 8. Kapitel des II. Buches der Physik. Der Text lautet: „Fehlgriffe aber geschehen auch bei dem, was die Kunst verrichtet. Denn es kommt wohl vor, daß ein Schreibkundiger nicht richtig schreibt und ein Heilkundiger den Trank nicht richtig verabreicht. Wenn nun Einiges von der Kunst verrichtet wird, wobei das Gelungene um eines Zweckes willen da ist¹⁾, während bei dem Verfehlten zwar um eines Zweckes willen Hand angelegt, derselbe aber nicht erreicht wird, so wird es sich wohl ebenso auch bei den Naturdingen verhalten, und die monströsen Gebilde beruhen eben in den einzelnen Fällen auf einem Verfehlen jenes Zweckes²⁾).

¹⁾ Prantl übersetzt die Worte 199 b Zeile 1 f.: ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἐνεχά του, irrig: bei welchen der richtig erfüllte Zweck ist.

²⁾ καὶ τὰ τέρατα ἀμαρτήματα τοῦ ἐνεχά του Zeile 4. Hier hat das Wort ἀμαρτήματα nicht die Bedeutung Verstoß, Mißgriff, peccatum, das irrig auch die lateinische Uebersetzung von Johannes Argropoulos hat, sondern die ursprüngliche des Richterreichens, Daranvorbeifahrens. Der Zweck soll nicht als Sünder angeklagt werden. Prantl übersetzt wohl aus Abgang des Verständnisses: und die monströsen Gebilde sind eben Fehlgriffe in Bezug auf jenen Zweck, um dessen willen etwas ist.

Folglich wird wohl auch bei den uranfänglichen Bildungen jenes „Kinder-entprossene (des Empedokles), wenn es nicht fähig war, zu einem bestimmten Ziel und Ergebnis zu gelangen, durch Verderbnis irgendeines Prinzips entstanden sein, wie jetzt noch Mißbildungen durch Verderbnis des Samens vorkommen. Ferner ist nötig, daß zuerst Same werde, und nicht gleich die Tiere, und das „Unausgebildet zuerst“ (bei Empedokles) war Same. Ist nun auch in der Pflanzenwelt nach Analogie des „Kinderentprossenen mit Menschengesicht“ Weinstockentprossenes mit Olivengesicht entstanden, oder nicht? — eine Ungereimtheit freilich, aber eine notwendige Folge, wofern es auch bei den Tieren so war. Auch müßte bei dem Samen das Werden vom Zufall beherrscht sein. Überhaupt aber¹⁾ hebt der, der so spricht, das von Natur Seiende und die Natur auf. Denn von Natur ist alles das, was von einem innern Prinzip aus, stetig bewegt, zu einem Ziele hingelangt — von jedem Prinzip aus aber ist für jedes dasselbe oder Beliebige das Ziel —, immer freilich zu demselben, wofern nicht ein Hindernis in den Weg tritt²⁾. Der Zweck aber und was ihm dient, kann auch zufällig zu Stande kommen, wie wir z. B. sagen: zufällig kam der Fremde, nahm ein Bad und ging wieder, wenn er so handelte, als wäre er deshalb gekommen, mit nichten aber deshalb kam. Und dieses ist dann mitfolgend. Denn der Zufall gehört zu den mitfolgend bestehenden Ursachen, wie wir auch schon oben gesagt haben; aber wenn dieses immer oder meistens geschieht, so ist es nichts Mitfolgendes oder Zufälliges; bei den Naturdingen aber geschieht es immer so, wofern nicht ein Hindernis sich in den Weg stellt.“ Physik II, 8. 199 a 32—b 26.

In diesem Text wird die von den Mißbildungen entnommene Schwierigkeit mit vier Gründen entkräftet, und noch eine positive Erwägung zum nochmaligen Erweis des Zweckes in der Natur hinzugefügt.

¹⁾ Vor ὅλωσ δέ Zeile 14 muß ein Punkt stehen.

²⁾ Zeile 17 ist nach ἐκάστοις τέλος hinzu zu denken. Prantl übersetzt wohl irrtümlich: aber nicht entsteht von einem jeden Anfange an bei jedem das nämliche.

Der erste Grund ist, daß bei der anerkannt zielstrebig handelnden Kunst auch Fehlgriffe vorkommen, ohne daß jemand deshalb die Zielstrebigkeit der Kunst in Zweifel zieht. Die Fehlgriffe bedeuten hier in der Natur, daß das Ziel nicht erreicht wird. Jedenfalls ist also eines da. Darum ist die Theorie unbegründet, daß in der Natur ursprünglich die Mißbildungen vorherrschten und nur dadurch langsam zurücktraten, daß das, was zufällig zweckmäßig ausfiel, allein lebensfähig war und sich darum im Dasein behauptete. Man muß vielmehr annehmen, daß damals dieselbe Ursache die Mißbildungen zu Tage förderte, wie auch jetzt: die Natur blieb wegen Unzulänglichkeit, Hemmung und Verderbnis der treibenden Kräfte auf dem halben Wege stehen oder geriet abwärts in eine falsche Richtung, wie jetzt z. B. durch Verderbnis des Samens ein krankes oder mißgestaltetes Gebilde entsteht.

Der zweite Grund zur Widerlegung des erhobenen Einwandes wird von Aristoteles nur kurz angedeutet. Auch bei den Mißgeburten verleugnet sich die Zweckmäßigkeit nicht ganz. Denn sie entstehen nicht etwa dadurch, daß fertige Teile verschiedener Tierarten sich planlos zusammensfügten, wie bei jenen exträumten Mißgestalten des Empedokles, die vorn Mensch und hinten Rind waren. Vielmehr geht auch hier die Natur methodisch und gleichsam zielbewußt zu Werke, indem sie zuerst den Samen erzeugt, der das Ganze schon im Keim enthält, und ihn dann schrittweise zur Entwicklung bringt.

Der dritte Grund ist dieser. Wenn die Natur erst durch den Zufall zur Zweckmäßigkeit, durch die Unordnung zur Regel, durch Mißbildungen zu harmonischen Gestalten gelangt, so müßte sich doch dieser Weg viel deutlicher bei den Pflanzen nachweisen lassen als bei den Tieren. Dort müßten viel mehr widersprechende Bildungen vorkommen. Denn dort tritt der Zweck weniger hervor, indem der pflanzliche Organismus viel einfacher als der tierische ist. Wer möchte nun aber behaupten, es hätten sich in der Pflanzenwelt ursprünglich Mißbildungen analog den tierischen des Empedokles gefunden, etwa Gewächse, die halb Weinstock und halb Silbaum waren?

Der vierte Grund ist, daß auch beim Samen ursprünglich der Zufall hätte walten müssen, indem etwa in der einen Art der Same der anderen war, wie im Organismus Stücke verschiedener Arten sich verbanden.

So ergibt sich denn die Hinfälligkeit jener Berufung auf die vorkommenden Mißbildungen in der Natur, die den Zweck aus ihr beseitigen sollte.

Den Zweck in Abrede zu stellen verbietet aber auch die Erwägung, daß man dann die ganze Natur aufhobe. Worin sonst besteht die Eigentümlichkeit des Naturwirkens, als darin, daß die Natur von einem Anfang aus durch bestimmte Zwischenstufen ein Ende verfolgt und auch jedesmal wirklich erreicht, wofern nichts in den Weg kommt. Wollte man das Zufall nennen, so müßte man auch sagen, es sei Zufall, wenn etwa jemand täglich an eine Badestelle käme und badete. Man wird aber hier nur dann von Zufall sprechen, wenn jemand ein Mal oder zwei Mal z. B. durch Handelsgeschäfte an den Ort eines Bades geführt würde und badete.

Wir wollen dieser Erörterung des Aristoteles, die in wenigen Worten so vieles enthält, nur einen Gedanken hinzufügen. Aristoteles hat uns die vereinzelt Fehlgrieffe der organischen Natur daraus verstehen gelehrt, daß der Same der Verderbnis unterliegen kann. Geben wir dieser Erklärung einen weiteren Hintergrund: die gegenwärtige Welt, wenigstens die irdische Natur, ist voll der Mängel unbeschadet der Weisheit, Macht und Güte des Schöpfers. Die vorkommenden Unregelmäßigkeiten und Zweckwidrigkeiten, soweit davon die Rede sein darf — der alte Apologet Origenes vergleicht sie geistreich mit den Sand- und Schutthaufen vor einem eben vollendeten Neubau — könnten nur dann zu Ungunsten des Herrn und Lenkers der Welt gedeutet werden, wenn man voraussetzt, daß sich sein ganzes Können in ihr erschöpft habe. Diese Voraussetzung ist aber willkürlich und falsch. Als freies Wesen gibt Gott der Welt nicht die ganze Vollkommenheit, die er ihr geben kann, sondern den Grad der Vollkommenheit, den er ihr geben will. Eine unendliche ist nicht denkbar, und von den einzelnen endlichen Graden wird doch einer nach den verborgenen Ratschlüssen

Gottes ausgewählt werden müssen. Auch können grade die Mängel, die dem Irdischen anhaften, dem Menschen durch Geduld, Starke und Selbstverleugnung ein Mittel der eigenen Vollendung werden und so dazu dienen, daß der höchste Zweck der Schöpfung, die Verherrlichung des Schöpfers in treuer Nachfolge desto eher erreicht wird. Die Nachfolge und Liebe Gottes galt ja auch dem Plato als die erste Aufgabe und heiligste Pflicht des Menschen.

Eine Schwierigkeit gegen die Herrschaft des Zweckes bis hinauf für die Tätigkeit Gottes, des Absoluten, ganz und gar Bedürfnislosen, deren schon Aristoteles Metaphysik 12, 7 gedenkt, berührt Trendelenburg auch noch, um aber sofort selbst ihre Lösung anzugeben. „Daß der Zweck in dem Unbewegten ist, hatte Aristoteles 1072 b 1 gesagt, zeigt die Unterscheidung. Denn es gibt einen subjektiven und einen objektiven Zweck, finis cui und finis cuius. Der eine davon ist, der andere ist nicht.“ So ist Gott, der Unbewegte, als Ziel der Sphärengeister schon vorhanden, die Vereiningung mit ihm und die Verähnlichung mit ihm erstreben sie noch.

So sagt denn Trendelenburg a. a. O. II. Band, 473: „Der Zweck hat im Unbedingten noch eine Schwierigkeit. Erst in der Entzweiung, im Gegensatz, also im Relativen, kommt er zur Tätigkeit. Woher dieser Gegensatz in der ursprünglichen Einheit? Wir haben Grund, auf diese Frage mit einem ethischen Motiv in Gott, mit dem Motiv der Liebe zu antworten.“

Den Einwurf, den hier Trendelenburg nach seiner Art in vielleicht etwas gesuchten und darum weniger verständlichen Worten vorbringt, war von ihm schon früher in der Abhandlung vom Zweck in Betracht genommen und zurückgewiesen worden. Spinoza hat gemeint, Gott könne nicht wegen eines Zweckes handeln, weil er sonst etwas erstrebe, was ihm fehle¹⁾. Das ist also jene Entzweiung, von der Trendelenburg spricht. Das Absolute, Gott, und seine Tätigkeit wäre von einem anderen, dem Zwecke, abhängig und würde von ihm bestimmt. Hiergegen hatte Trendelenburg

¹⁾ Man vergleiche im 2. Bd. der Log. Unterf. S. 41, wo die Worte Spinoza's angeführt sind: si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit.

bemerkt, wenn Gott die Zwecke setze und das Ziel selbst stecke, so sei er darin nicht von einem Außern abhängig, wie von einem Fatum, noch entbehre er etwas, da er alles aus sich selbst habe, a. a. O. 44. Ähnlich antwortet er hier, Gott werde durch die Liebe, also nicht durch eigenes Bedürfen, zur Tätigkeit nach außen bestimmt. Noch vollständiger löst sich vielleicht die Schwierigkeit durch den Gedanken, daß das Motiv des göttlichen Wirkens mit der Selbstliebe Gottes zusammenfällt. Die Liebe, womit Gott sein eigenes unendliches, vollkommenstes Wesen umfängt, ist auch das Motiv seines Wirkens, weil er alles um seiner selbst willen, zur Offenbarung seiner Herrlichkeit, tut.

Wir können hiermit die Erörterung der Bedenken Trendelenburgs gegen die alten Gottesbeweise schließen. Wir haben uns überzeugt, daß sie ebensowenig ihr Ansehen erschüttern können, wie die Kritik Kants. Wir wollen aber, indem wir von Trendelenburg Abschied nehmen, kein Hehl daraus machen, daß seine Stellung zu diesen ehrwürdigen Denkmälern menschlicher Geistesarbeit peinlich berührt und geeignet ist, dem Andenken des Mannes zu schaden. Nicht als ob wir dafür hielten, Trendelenburg habe die Beweisbarkeit des Daseins Gottes förmlich bezweifelt. Daß die Vernunft im Stande ist, Gott aus den erschaffenen Dingen zu erkennen, daß die Schöpfung eine vollgültige und sogar die erste und allgemeinste Offenbarung Gottes, vor der positiven oder übernatürlichen Offenbarung, ist, wird auch ihm festgestanden haben, und die Bedenken z. B., die er bezüglich der teleologischen Beweisführung äußert, drücken wohl nur einen methodischen, keinen wirklichen Zweifel aus. Sie sollen, wie er selbst andeutet, als Anregung dazu dienen, daß die Widerlegung der Bedenken in Zukunft noch methodischer geschehe, als es nach ihm bis dahin der Fall war, a. a. O. 472. Aber Trendelenburg hat sich nicht die Mühe gegeben, die Beweise der Vorzeit einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen, das ist es, was wir ihm besonders zum Vorwurfe machen. Er liefert aus dem reichen vorhandenen Material gleichsam nur Bruchstücke, und darum bleibt nach seiner Darstellung des Mangelhaften und nicht Geleisteten so viel übrig. Der schöne Beweis aus den Stufen der Vollkommen-

heit, gestützt auf die Erwägung, daß das erste Wesen kein bloßes Stück einer Eigenschaft, keinen Teil einer Vollkommenheit sein eigen nennt, ein Beweis, der sich nicht bloß bei Thomas von Aquin, sondern auch bei Augustin findet und in der Ideenlehre Platons seine deutliche Grundlage hat, entgeht ihm ganz und gar. Den Beweis des Aristoteles aus der Bewegung erwähnt er zwar, aber nur mit einem Wort, um ihn für eins mit dem kosmologischen zu erklären. Die Methode der Vorzeit, in dem Gottesbeweis sich auf den Nachweis eines dem gewöhnlichen Gottesbegriff entsprechenden Wesens zu beschränken und die streng wissenschaftliche Entwicklung und Ableitung seiner Eigenschaften einer nachfolgenden Erörterung zu überlassen, kennt er nicht, und darum müssen die alten Argumente seinen Tadel erfahren, als hätten sie nicht geleistet, was sie versprechen. Hier fehlt also jener Anschluß an die Vorzeit, jenes Gehen mit der Geschichte, jene Verfolgung der historischen Entwicklung der großen Gedanken in der Menschheit, die er selbst bei den neueren deutschen Philosophen so schmerzlich vermisst, a. a. O. Vorwort zur 2. Aufl. S. 10.

Wir hätten nun noch zu untersuchen, ob das Urteil auf Wahrheit beruht, das noch in neuerer Zeit von einem katholischen philosophischen Schriftsteller abgegeben wurde, als ob die Gottesbeweise einzeln für sich unvollständig seien und nur ein einziger Gottesbeweis, auf Grund des Kausalitätsprinzips, geführt werden könne, Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise. 1888, S. 155 ff.

Aber die Ausführungen des Autors ergeben, daß er im Grunde jene alten Argumente gar nicht einmal für einwandfreie Beweise hält, und so wäre ihm gegenüber vielmehr auf unsere Verteidigung der Argumente selbst zurückzuweisen, als daß es not täte, ihr gegenseitiges Verhältnis zu prüfen. Übrigens ist die Frage, wie sich dieselben gegenseitig zum Erweis Gottes und seiner Vollkommenheit ergänzen, nicht schwer zu beantworten. Der zweite Beweis, aus der wirkenden Ursache in der Theologischen Summa, unterscheidet sich vom ersten, aus der Bewegung, wenig, und demnach bleiben, wenn wir beide zusammenfassen, drei Beweise für das Dasein Gottes übrig. Hiermit stimmt Gut-

berlet, Theodizee 1878. S. 7, überein. Diese sind insofern eigene Beweise für sich, als sie jeder einzeln unabhängig vom andern das Dasein Gottes ergeben. Jeder geht nämlich einen anderen Weg.

... Der erste, der dritte in der ganzen Reihe der fünf Gottesbeweise, findet für das, was im Himmel und auf Erden vergänglich und unvergänglich ist, als oberste Ursache ein aus sich Unvergängliches und Notwendiges. Der folgende erwägt die Stufen der Vollkommenheit in den Dingen und erkennt in diesen Stufen verschiedene Grade der Teilnahme an dem aus sich und in sich und schlechthin Vollkommenen. Der vierte und letzte endlich führt die Weisheit, die das Gesetz der Natur und ihrer Tätigkeit ist, auf ein Wesen zurück, das der Natur jenes Gesetz auferlegt hat und der Inbegriff aller Weisheit ist. In allen diesen Beweisen wird freilich das Kausalitätsgesetz angewandt, aber das begründet doch nur eine Übereinstimmung in genere, da es jedesmal anders und anders zur Verwendung kommt. Das eine Mal gehört Ursache und Wirkung der Kategorie des Wirkens und Leidens an, das andere Mal der der Substanz, ein drittes Mal hält sie sich im Bereich der Qualität, ein viertes Mal in demjenigen der Relation, indem die Beziehung zwischen Zweck und Mittel zum Ausgange genommen wird. Aber wie der Beweis, so wechselt auch gewissermaßen jedesmal sein Ertrag. Das erste Argument ergibt die ewige wesenhafte Tat, das zweite die oberste Wirkungskraft, das dritte die Notwendigkeit des ersten Seins, das vierte seine schrankenlose Vollendung, das fünfte seine unergründliche Weisheit, und von jedem dieser fünf Momente aus läßt sich auf besonderen Wegen eine Reihe weiterer Aufschlüsse über die Natur Gottes gewinnen. Die Vorzeit war mithin vollkommen im Rechte, wenn sie eine Mehrheit von Gottesbeweisen annahm, und wir dürfen von ihrer Anschauung nicht abgehen.

Man nimmt auch noch daran Anstoß, daß Thomas den Beweis aus der Bewegung klarer als die anderen nennt. Man behauptet, der Beweis aus dem Zwecke sei einleuchtender. „Hat der hl. Thomas,“ schreibt Braig a. a. O. S. 26 Anm., „den aristotelischen „Bewegungsbeweis“ als den klarsten bezeichnet, so hat diesmal Kant das Richtige getroffen,

wenn er gegenüber der Abstraktheit der kosmologischen Argumentation über die teleologische sagt: „dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Vernunft am meisten angemessene.“

Aber hier möchte eine Verwechslung vorliegen. Der teleologische Beweis ist zwar anschaulicher und populärer. Aber damit geht wohl zusammen, daß der Bewegungsbeweis an sich einleuchtender und besser ist. Abgesehen davon, daß der teleologische Beweis weniger einfach ist, indem er zweier Mittelbegriffe bedarf, der Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit, während der Bewegungsbeweis nur das allgemeine Gesetz des Werdens und der Ursächlichkeit verwendet, ist die über den Kosmos ausgegossene Weisheit eine Eigenschaft, deren Unendlichkeit nicht sofort gewährleistet wird, und noch weniger, daß sie schöpferische Weisheit ist. Dagegen führt der Bewegungsbeweis auf gradem Wege zur Erkenntnis der Wesenheit Gottes als lauterer Wirklichkeit.

Bezüglich des Bewegungsbeweises sei aber jetzt nochmals, nach dem schon am Ende des ersten Hauptstücks Gesagten, das Bedenken berührt, ob etwa in dem Begriff des unbewegten Bewegers ein Widerspruch liegt.

Kann mit der vollkommenen Ruhe die Tätigkeit verbunden sein? Und muß sie nicht wenigstens immer ein und dieselbe sein? Wie kann sie also die so unendliche mannigfaltige Bewegung hervorrufen?

Man bedenke demgegenüber, daß auch die endliche Tätigkeit, wenn zwar das Tätige durch Bewegung oder Veränderung zu ihr übergeht, als solche nicht notwendig Bewegung ist. So ist z. B. in uns zwar der Übergang vom Nichtdenken zum Denken Bewegung, aber das Denken selbst im Sinne der Anschauung der Wahrheit ist keine Bewegung. So ist denn auch der Begriff der göttlichen, über alle Bewegung und Unruhe erhabenen Tätigkeit kein Widerspruch. Diese Tätigkeit kann, wenn auch fest und unveränderlich, wie die göttliche Substanz, dennoch fruchtbar und wirksam sein, wie auch die bedeutungsvollste endliche Tätigkeit, das Denken und Wollen, an sich ohne Bewegung ist.

Aber nun stellt sich die zweite Schwierigkeit ein: wie verträgt sich mit der Einheit der Tätigkeit in Gott die Vielheit ihrer Wirkungen? Hierauf ist zu sagen, daß die Tätigkeit Gottes unendlich vollkommen ist, wie auch seine Substanz, mit der sie eins ist. Auch der geschaffene Geist hat eine gewisse Unendlichkeit, insofern er successiv ohne eine Schranke einen Gedanken nach dem andern denken, ein Gut nach dem andern begehren kann, weshalb Aristoteles de anima III, 8. 431 b 21 ff. sagt, die Seele sei gewissermaßen alles Seiende, indem sie durch ihren Verstand die intelligible, durch ihre Sinneskraft die sinnenfällige Welt in sich aufnehme und abspiegele. Hierin offenbart sich die Vollkommenheit ihrer Natur. Denn sie muß in gewisser Weise die Vollkommenheiten aller Geschöpfe in sich vereinigen, um sich in der Erkenntnis zu ihrem lebendigen Bilde zu gestalten. Aber ebenso tritt in der Notwendigkeit, der sie untersteht, jedes neue Objekt durch ein neues Erkenntnisbild in sich aufzunehmen, ihre Unzulänglichkeit an den Tag. Sie kann jedesmal nur ein Kleines aus dem Vorrat ihres Vermögens in die Wirklichkeit umsetzen: um es ganz zur Entfaltung zu bringen, müßte es gewissermaßen durch eine endlose Zeit auseinandergezogen werden. In dieser Unterwerfung unter das Gesetz der Zeit offenbart sich der Charakter des Geschaffenen. Der göttliche Geist ist einer Auswirkung und Bervollkommnung unfähig, weil er von vornherein seinen unendlichen Inhalt hat: die göttliche Substanz und in ihr als seinem Urbild und Urquell alles Übrige. Wie in der Selbstanschauung Gottes die Erkenntnis aller andern Dinge enthalten ist, so will und wirkt er auch in der Liebe, mit der er seine eigene Vollkommenheit umfaßt, alles, was er will und wirkt. Denn er tut alles um seiner selbst willen. Hieraus folgt, daß er für sich über das Gesetz der Zeit erhaben ist. Denn die Zeit kann ihm nichts bringen und nichts nehmen. Das hindert aber nicht, daß er in der Zeit ohne Ende tätig ist. Denn er ist nicht so tätig wie eine blind und notwendig wirkende Naturkraft, bei der aus dem Vermögen allezeit die Wirkung hervorgeht, wenn nichts hindert. Er wirkt vielmehr durch seinen allmächtigen Gedanken. Es ist aber kein Widerspruch, wenn Zeitliches mit einem ewigen Gedanken gedacht und

mit einem ewigen Willen gewollt wird¹⁾. Der Gedanke Gottes braucht nur schöpferisch wirksam zu sein, so führt er die Wirkung in der Zeit herbei, ohne selbst in die Zeit zu fallen. Freilich bleibt hier des Geheimnisvollen noch genug übrig. Aber deshalb brauchen wir in diese Erklärung von der ewigen Verursachung der zeitlichen Wirkungen kein Mißtrauen zu setzen. Namentlich in Bezug auf die höchsten Gründe ist unser Wissen Stückwerk. „Niemand,“ sagt ein alter Kirchenvater, „kommt der Wahrheit näher, als wer begreift, daß ihm in den göttlichen Dingen, auch bei fortgeschrittener Einsicht, noch vieles zu erforschen übrig bleibt. Denn wer sich einbildet, am erstrebten Ziele bereits angekommen zu sein, hat nicht das Gesuchte gefunden, sondern ist des Nachdenkens müde geworden“²⁾.

1) Cf. S. Thom. In phys. 1. VIII, lect. 2.

2) Leo d. Große. serm. 9. de Nativ. Dom.

Kirchenlateinisches Wörterbuch

Ausführliches Wörterverzeichnis

zum Römischen Missale, Breviarium, Rituale, Graduale, Pontificale, Caeremoniale, Martyrologium, sowie zur Vulgata und zum Codex juris canonici: desgleichen zu den Proprien der Bistümer Deutschlands, Oesterreichs, Ungarns, Luxemburgs, der Schweiz und zahlreicher kirchlicher Orden und Kongregationen.

Zweite, sehr vermehrte Auflage des „Liturgischen Lexikons“
unter umfassender Mitarbeit von

Benefiziat Joseph Schmid

herausgegeben von

Prof. Dr. theol. et phil. **Albert Sleumer,**

Studiendirektor i. R.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

840 Seiten, 40. Preis gebettet M. 27,—; gebunden M. 30,—

Das neu erscheinende „Kirchenlateinische Wörterbuch“, das eine Erweiterung des „Liturgischen Lexikons“ von Dr. A. Sleumer darstellt, begrüßen wir sehr, insbesondere auch als ein treffliches Hilfsmittel beim Studium des Corpus Juris Canonici. Wir werden das Buch in unserem kirchlichen Amtsblatt empfehlen.

Rottenburg, 6. Oktober 1925.

Dr. von Keppeler, Bischof.

Von dem Plan des „Kirchenlateinischen Wörterbuch“ und der Ausführung habe ich mit Interesse Kenntnis genommen. Handlich zum Gebrauch, gewissenhaft in der Ausführung wird es seinem Zwecke gute Dienste leisten und auch den Besitzern anderer Wörterbücher eine nützliche Ergänzung ihres lexikalischen Apparats sein. Die vorausgeschickte „Anleitung zur richtigen Aussprache des Lateins“ von Dr. phil. Bernhard Rötter faßt die Ergebnisse der Forschungen auf diesem Gebiet übersichtlich und sorgsam zusammen.

Lichtenfelde, 24. September 1925.

Geheimrat D. Dr. Eduard Norden,
Prof. a. d. Universität Berlin.

Roger Bacon's Sylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Von Dr. Pater Hugo Höber S. O. Cist. VII und 264 S. Gr. 8° br. 1912. M. 6,—.