Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 4 (1917)

Artikel: Die Tätigkeit der Geschöpfe nach S. Thomas von Aquin
Autor: Feldner, Gundisalv
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762567

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

DIE TÄTIGKEIT DER GESCHÖPFE NACH S. THOMAS VON AQUIN

Dargelegt von P. Mag. GUNDISALV FELDNER O. P.

I. Die Theologie des hl. Thomas und seiner Schule

1. Die theologische Lehre des Aquinaten und seiner Schule hat im Laufe der Jahrhunderte ganz sonderbare Urteile und Einschätzungen erfahren. Wir wollen und können indessen hier nur insoweit darauf eingehen, als es unserem besonderen Zwecke dienlich ist. Dieser Zweck besteht nun darin, an einer besonders markanten Grundlehre des hl. Thomas und seiner Schule den Nachweis zu erbringen, daß dieselbe ganz genau mit der Anschauung und dem Endurteil der höchsten Autorität, des Apostolischen Stuhles, übereinstimmt.

2. Schon sehr bald, elf Jahre nach dem Hinscheiden des englischen Lehrers, im Jahre 1285, hielt es ein Professor der Theologie in Oxford für angezeigt, ja für dringend notwendig, und zwar im Namen des Glaubens, gegen den Aquinaten in den Kampf zu ziehen. Gleichzeitig mit ihm vermeinte ein hoher Kirchenfürst, die römische Kirche, also den Apostolischen Stuhl, aufmerksam machen zu müssen, ja ein wachsames Auge über die Lehren des Frater Thomas von Aquin zu halten, weil große Gefahren daraus entstehen könnten.

3. Zwar nicht ganz so, aber doch sehr ähnlich, erging es der Theologie und Schule des Aquinaten in den späteren Zeiten. Es wurde allerdings nicht die gesamte Theologie als völlig irrig und dem Glauben äußerst gefährlich zurückgewiesen, wohl aber einige grundlegende Teile derselben, mächtig ausgebaute Stützpunkte und Verteidigungstürme mit aller Kraft und allem Eifer angegriffen. Jedoch alle Liebesmühe war umsonst, der erhoffte Sieg blieb aus. Das entscheidende Urteil lautete ganz anders, als die Gegner erwarteten.

4. Die Verteidiger der Theologie des hl. Thomas und seiner Schule erwiesen sich als viel zu tapfer und zu mächtig. Es waren die römischen Päpste, eben die, welche der früher erwähnte Kirchenfürst aufgefordert hatte, ja ein wachsames Auge zu halten. So wie damals, so geschah es

auch später. Diese treuen Wächter Sions, die Bewahrer und Verteidiger der Reinheit des heiligen Glaubens, haben nie geschlafen und schlafen nie bis zum Ende der Welt. Sie allein entscheiden endgültig im Namen des Glaubens. Und diese Entscheidung über die Theologie des hl. Thomas und seiner Schule ist durch alle Jahrhunderte bis herauf zu dem glorreich regierenden Papst Benedikt XV. für dieselbe überaus günstig ausgefallen.

II. Die Philosophie des hl. Thomas und seiner Schule

5. Aus welchen Gründen fand man sich für berechtigt oder sogar für verpflichtet, die theologische Lehre des hl. Thomas und seiner Schüler zu verwerfen? Im Namen der Wissenschaft, antwortet der Professor der Theologie in Oxford. Der hohe Kirchenfürst hinwiederum führt bittere Klage vor der römischen Kirche, daß der Frater Thomas mit seiner Lehre fast ganz auf philosophische Dogmen sich stütze, zuviel Philosophie in die Theologie hineintrage.

6. Aus den späteren Zeiten hören wir die Behauptung heraus, daß die Freiheit des Willens dadurch aufgehoben werde. In unseren Tagen endlich will man herausgefunden haben, daß die Philosophie des hl. Thomas und seiner Schule an dem Niedergange der ganzen Philosophie die Schuld trage. Die Methode, so sagt man, und die Prinzipien der Scholastiker entsprechen nicht mehr dem Bedürfnis und dem Fortschritte der Wissenschaften unserer Zeit. Also wieder im Namen der Wissenschaft wird nach dem Beispiel des Professors von Oxford zum Generalsturm geblasen und der Vernichtungskrieg kann beginnen.

7. Demgegenüber vernehmen wir ein ebenso lautes wie eindringliches Signal, gegen die verkrachte, völlig bankerotte Philosophie und Wissenschaft der Gegenwart unsere strenge heilige Pflicht zu erfüllen und zu der Philosophie des hl. Thomas und seiner Schule zurückzukehren. Diese Aufforderung zur Pflicht stammt von den römischen Päpsten unserer Tage. Die Sicherstellung des Glaubens und seiner Vorzüge allen anderen gegenüber, das Wohl aller, der Fortschritt in der wahren

Wissenschaft finden ihre mächtigste Stütze in der richtigen Philosophie des englischen Lehrers und seiner echten Ausleger. So erklärt Papst Leo XIII.: Die Prinzipien des hl. Thomas bilden die Grundlagen, sind die Grundmauern aller Wissenschaft. So Papst Pius X. Nicht anders urteilt Papst Benedikt XV.

8. Eine dieser Grundlagen des großartigen Lehrgebäudes des Aquinaten und seiner Schüler wollen wir nun etwas genauer untersuchen, um festzustellen, welche Stütze sie der wahren Wissenschaft und dem Glauben bietet. Es ist die Lehre des hl. Thomas über die Tätigkeit der Geschöpfe.

III. Tätigkeit der Geschöpfe, im allgemeinen genommen

a) Der Name: Tätigkeit

9. Die Tätigkeit leitet ihren Namen in erster Linie von der Bewegung oder Veränderung her. Da wir nämlich alle unsere Erkenntnisse aus den sinnfälligen Dingen schöpfen, können wir über die göttlichen und geistig erkennbaren Dinge nur nach der Art und Weise der sinnfälligen reden. Nun erkennen wir aber den Ursprung eines Dinges aus einem anderen zu allererst aus der Bewegung oder Veränderung. Denn wird ein Ding durch eine Bewegung aus seinem Zustande, seiner früheren Verfassung gerückt, so muß dies offenbar durch irgendeine Ursache zustande gekommen sein. Daher besagt der Name oder das Wort „Tätigkeit“ in erster Bedeutung so viel als Ursprung einer Bewegung. Gleichwie die Bewegung in dem von einem andern Bewegten ein Leiden bedeutet, ebenso nennen wir den Anfang der Bewegung selbst, insofern dieselbe von dem einen beginnt und in dem Bewegten endet, eine Tätigkeit: Primo oportet cognoscere originem alicuius ab alio ex motu. Quia enim aliqua res ex sua dispositione removeatur per motum, manifestum fit, hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio, secundum primam nominis impositionem, importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio, ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id, quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua

vel principio procedit in id, quod est a principio . . . de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus (Summa theol. I. P., q. 41, a. 1).

10. Der hl. Thomas spricht hier, wie wir hören, von der Art und Weise, wie wir auf Grund der Bewegung oder Veränderung zu der Erkenntnis der Tätigkeit eines Dinges gelangen, sie als Tätigkeit bezeichnen. Damit will er folglich durchaus nicht sagen, daß die Bewegung oder Veränderung ihrem innersten Wesen nach sachlich die Tätigkeit selber sei. Wäre das der Sinn, so gäbe es in Gott keinerlei Tätigkeit, weil jede Bewegung oder Veränderung in und von Gott ferngehalten werden muß. Die Bewegung oder Veränderung ist vielmehr nur die Begleiterscheinung in den Tätigkeiten der Geschöpfe, aber für uns zuerst erkennbar. Daher reden wir von einem lebendigen und einem toten Wasser, vom „toten" Punkt bei den Zügen der Eisenbahnen, von einer toten Gegend. Die Zeichen vom vorhandenen Leben usw. bedeuten alle irgendeine Bewegung oder Veränderung, durch die wir auf eine Tätigkeit schließen, ohne die letztere mit der Bewegung selber im Wesen zu verwechseln.

b) Das Wesen der Tätigkeit im allgemeinen

11. Die Tätigkeit ist also ihrem eigentlichen Wesen nach nicht identisch mit der Bewegung oder Veränderung, weil ja Gott selber im höchsten Grade tätig ist, ohne irgendeine Bewegung oder Veränderung zu erfahren. Darum bemerkt S. Thomas an der oben angeführten Stelle: Remoto igitur motu actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id, quod est a principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam, quae est a principio. Das eigentliche Wesen der Tätigkeit muß somit in anderer Weise bestimmt werden. Der englische Lehrer bemerkt darüber anderswo:

12. Die Tätigkeit der Geschöpfe ist etwas, was aus dem Tätigen, verbunden mit einer Bewegung, herausfließt: actio, secundum quod est in praedicamento, dicit aliquid fluens ab agente et cum motu (I. Sentent. d. 8, q. 4, a. 3 ad 3). Nach dieser Erklärung des Aquinaten unterscheidet

sich zunächst die Tätigkeit sachlich vom tätigen Wesen der Geschöpfe, weshalb diese Bestimmung auf Gott keine Anwendung finden darf, indem in Gott Wesenheit und Tätigkeit sachlich ein und dasselbe ausmachen: sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum, et ideo non dicitur agens actione, quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia (a. a. O.). — Fassen wir die Tätigkeit im abstrakten Sinne auf, dann ist sie ein Ding, res quaedam, und wir benennen sie mit einem Hauptwort, z. B. Tätigkeit, Lauf, Leben usw. Wird sie dagegen im formellen Sinne genommen, dann ist sie etwas, was aus dem Wesen des Tätigen heraustritt und ihm als ihrem Substrat anhaftet: Potest autem actio significari... per se in abstracto, velut quaedam res, et sic significatur per nomen, ut cum dicitur actio, passio, ambulatio, cursus et similia. Alio modo per modum actionis, ut scilicet egrediens a substantia et inhaerens ei ut subiecto (Peri Hermenias. lib. I, lectio 5, nr. 5).

13. Mit zwei Wahrheiten von größter Bedeutung macht uns hier S. Thomas bekannt. Die eine lautet: Die Tätigkeit der Geschöpfe ist ein dem Wesen Zufallendes, ein Akzidens; die zweite: Wir machen auch in Gott unserer Denkweise gemäß einen Unterschied zwischen der Wesenheit und der Tätigkeit, obgleich beide sachlich, secundum rem, ein und dasselbe sind. Welches Akzidens bildet nun die Tätigkeit, da es deren zwei gibt: das accidens proprium, zugleich mit der Wesenheit gegeben und deshalb mit ihr als dem Prinzip ihres Daseins zugleich gesetzt; oder aber das Akzidens per accidens, das auch vom Wesen getrennt werden kann, daher bald vorhanden, bald nicht vorhanden sein kann? Nach dem englischen Lehrer gehört die Tätigkeit unter die sogenannten Kategorien, ist somit ein Akzidens per accidens. Die Tätigkeit Gottes bildet selbstverständlich ebensowenig eine Kategorie wie seine Wesenheit, weil alle unsere Erkenntnisse und Begriffe nur analoge sind (vgl. I. Sent. dist. 8, q. 4, a. 2, ad 1).

14. Die zweite Wahrheit, die uns S. Thomas lehrt, führt zunächst zu der Untersuchung der notwendigen und zu unserem besseren Verständnis unerläßlichen:

c) Vorbedingungen der Tätigkeit in den Geschöpfen

α) Die Wesenheit der Dinge und deren Existenz

15. Die allererste Vorbedingung einer jeden Tätigkeit ist das Vorhandensein einer existenten Wesenheit, welche

eine Tätigkeit ausübt. Man hätte es nicht für möglich gehalten, wäre es nicht tatsächlich geschehen, daß ein sonst so reichbegabter und hochangesehener Gelehrter und Professor an einer Universität in der neuesten Zeit allen Ernstes die Behauptung aufstellen und verteidigen konnte, das allererste sei die „Tat". Mit dieser ganz und gar unbegreiflichen, in sich selber unmöglichen Ansicht gedachte der Apologet noch dazu die Existenz Gottes zu beweisen. Daß eine derartige Anschauung und Beweisführung allen Denkgesetzen, jeder Logik und Philosophie ein für allemal auf das Entschiedenste widerspricht, scheint der phantasievolle Gelehrte gar nicht bemerkt zu haben. Verfolgen wir diese Anschauung des Apologeten mit unserem logisch durchaus richtigen Denken, so kommen wir zu dem Schlusse, daß die „Tat" als das allererste entweder ganz und gar in der Luft hängt oder etwas für sich Bestehendes, etwas Selbständiges ist. Das eine erweist sich so unmöglich wie das andere. Hören wir von einer „Tat", so drängt sich uns, gestützt auf die Denkgesetze, doch sofort die Frage auf, wer oder was hat denn diese „Tat" vollbracht? Keinem Menschen wird es hoffentlich einfallen, zu antworten, die „Tat" hat sich ganz von selbst vollzogen, hat sich selber Wesen und Dasein verliehen. Dann kann sie offenbar nie und nimmer etwas Selbständiges sein. Ist sie es aber nicht, so folgt, daß sie ein Substrat haben muß, gleichviel ob dieses Substrat mit der Tat sachlich ein und dasselbe ausmacht oder sachlich vom Substrat unterschieden ist. Auf jeden Fall ist die „Tat" nicht das allererste.

16. Der hl. Thomas und seine Schule sagen, gestützt auf die Denkgesetze, strenge Logik und echte Philosophie, das allererste bei jeder Tätigkeit oder „Tat" ist die Wesenheit, und zwar das existente Wesen eines Dinges. Das existente Wesen ist die unerläßliche Voraussetzung einer jeden „Tat". Diese zwingende Folgerung ergibt sich schon aus dem Begriff und Wesen der Tat. Denn ist sie etwas, was aus dem Tätigen erst heraustritt, aliquid fluens ab agente, so muß offenbar das Agens die Voraussetzung, also früher, sein und die Grundlage, das Substrat, bilden. Dies hebt ja S. Thomas ausdrücklich mit den Worten hervor: et inhaerens ei ut subiecto. Darum ist es ganz und gar ausgeschlossen und ein heller Wider-

spruch, zu behaupten, die „Tat“ verleihe erst dem Tätigen Wesenheit und Existenz.

17. Erklärt man uns, diese Lehre des hl. Thomas sei ohne Zweifel richtig, solange es sich um die „Tat“ eines Geschöpfes handle, der vorhin erwähnte Apologet aber spreche ausdrücklich von Gott: in Gott bilde die Wesenheit, auch nach S. Thomas, sachlich ein und dasselbe, so ist damit der Sache nicht besser gedient. Wir unterscheiden mit vollem Recht in unserem Denken Gottes Wesen von seiner Wirksamkeit, richtiger gesagt, von seiner Tätigkeit oder Tat, obgleich beide sachlich identisch sind. Allein gerade bei dieser Unterscheidung müssen wir infolge richtigen Denkens die Wesenheit als das Frühere der Natur nach und als die Grundlage für die „Tat“ auffassen, nicht aber umgekehrt. Wir schöpfen doch alle unsere Erkenntnisse aus den sinnfälligen Dingen. In den Kreaturen finden wir nun nirgendwo und niemals, daß die „Tat“ des Geschöpfes die Wesenheit des Tätigen erst konstituiere und ihr die Existenz verleihe. Wäre dieses Verhältnis in Gott ein ganz und gar anderes, vollständig unähnliches, so gäbe es für uns keine analoge Kenntnis mehr von Gott und seinen Vollkommenheiten. Immerhin bliebe dann noch die Frage offen, auf welchem Wege unser Apologet zu seiner Ansicht über Gott gelangt ist.

18. Durchaus zutreffend erklärt einmal der englische Lehrer, die Worte: aus, ex oder von, de, müsse man im Gebrauche sorgfältig abwägen, denn sie bezeichneten nicht eine formelle Ursache, sondern vielmehr eine wirksame oder stoffliche. Diese zwei Ursachen seien aber verschieden von den Dingen, deren Ursachen sie bilden. Nichts mache seinen eigenen Stoff aus, noch sei irgend etwas sein eigenes aktives Prinzip, wohl aber, wie in den unstofflichen Dingen, seine eigene Form: Haec propositio ex vel de non designat habitudinem causae formalis, sed magis habitudinem causae efficientis vel materialis. Quae quidem causae in omnibus distinguuntur ab his, quorum sunt causae. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum; aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus (Summ. theol. I. P., q. 39, a. 2, ad 5). — Damit ist der arge Widerspruch aufgedeckt, der in der Behauptung liegt, die „Tat“ verleihe, verursache Gottes Wesen und Dasein.

19. Aber vielleicht hat der Apologet gerade die formelle Ursache im Auge gehabt? Dann war aber seine Beweisführung für die Existenz Gottes eine vollständig verfehlte. Denn wir hören soeben von S. Thomas, daß alle geistigen Wesen, also auch die geschaffenen, „suae formae" sind, nicht Gott allein, und zwar ausschließlich. Indessen wäre auch in diesem Falle die Schlußfolgerung eine unrichtige. Nach unserem Denken und unserer analogen Erkenntnis von Gott ist und bleibt die Reihenfolge bestehen: Wesenheit, Dasein oder Existenz, endlich die „Tat". Daher ist die Wesenheit oder auch Existenz Gottes, durch die „Tat" erst konstituiert, abermals ein Ding der Unmöglichkeit: Die Wesenheit und Existenz Gottes sind bereits vorhanden, dann erfolgt erst die „Tat".

20. Ja schließen wir denn nicht gerade aus der „Tat", aus der Bewegung der Geschöpfe, auf einen ersten Beweger? Allerdings tun wir das: allein die Beweiskraft beruht nicht auf dem ersten Beweger, sondern auf dem ersten Unbewegten, Unveränderlichen. Damit ist aber von den inneren Verhältnissen Gottes noch nichts ausgesprochen. Wollten wir von der „Tat" Gottes den Kreaturen gegenüber ohne weiteres auf die „Tat" Gottes mit bezug auf seine Wesenheit und sein Dasein in seinem eigenen Innern schließen, so wäre es durchaus verfehlt. Das sind zwei ganz verschiedene Fragen und Angelegenheiten, wo sich aus der Lösung der einen durchaus nicht sofort die Lösung der anderen von selbst ergibt. S. Thomas und seine Schule sind jedenfalls damit nicht einverstanden und treten erst in zweiter Linie an die Untersuchung heran, wie Gott in sich selber beschaffen sei, wie sich die Wesenheit Gottes seiner „Tat" gegenüber verhalte. Die Gottesbeweise tun zunächst die Existenz dar.

21. Wir glauben jedoch, in der Annahme nicht irrezugehen, daß der Apologet mit seiner „Tat" tatsächlich die wirksame Ursache, die causa efficiens, im Auge hatte, denn er betont so auffallend, daß die „Tat" das allererste und Gott die Ursache seiner selbst sei: Deus est causa sui. Auf das Gefährliche dieser Ansicht hat schon der englische Lehrer an obiger Stelle aufmerksam gemacht mit dem Hinweise, daß die wirksame Ursache sich sachlich von dem Bewirkten unterscheide. Anderswo bemerkt S. Thomas, der Name Ursache scheint eine Verschieden-

heit der Substanz und eine Abhängigkeit des einen vom andern in sich zu schließen, denn in allen Gattungen von Ursachen herrscht ein Abstand zwischen der Ursache und dem Verursachten mit bezug auf die Vollkommenheit und Kraft: Hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicuius ab altero . . . in omnibus enim causae generibus invenitur distantia inter causam et id, cuius est causa, secundum aliquam perfectionem, aut virtutem (Summ. theol. I. P., q. 33, a. 1, ad 1). Wie genau und gewissenhaft immer und überall der englische Lehrer in seiner Darlegung vorgeht, zeigt sich besonders auch an dieser Stelle. Es handelt sich nämlich hier um die Frage, ob Gott Vater das Prinzip oder aber die Ursache genannt werden solle. S. Thomas antwortet darauf: Die Griechen machen diesbezüglich keinen Unterschied, gebrauchen bald das Wort Ursache, bald bedienen sie sich des Ausdruckes Prinzip. Wir Lateiner dagegen vermeiden das Wort Ursache und sagen vielmehr Prinzip. Nun folgt der oben angeführte Grund.

22. Wie aus diesen Worten klar hervorgeht, dürfen wir in Gott nur dann von einer Ursache sprechen, wenn die „Tat" Gottes die Geschöpfe betrifft. In diesem Sinne ist die Tat Gottes im ureigensten Sinne die wirksame Ursache der Kreaturen mit allem, was wir sind und wirken. Allein unser Apologet nimmt die Sache nicht in dieser Bedeutung, denn er redet davon, was Gott in sich ist. Wir vernehmen ja, daß Gott seine eigene Ursache sei, nicht die Ursache der Geschöpfe, die er gar nicht im Auge hat: Deus est causa sui, betont er. Wie grundfalsch eine derartige Anschauung ist, sagt uns S. Thomas in den eben angeführten Worten in der unzweideutigsten Weise. Der Begriff Ursache besagt eine Verschiedenheit der Substanz und eine Abhängigkeit von einem andern. Und dieses andere ist vollkommener, kraftvoller. Dürfen wir so etwas in Gott selber annehmen? Offenbar nein. Denn die Wesenheit Gottes ist in nichts verschieden von seiner Tat und die Tat ist nicht vollkommener als die Wesenheit. Überdies hätten wir in diesem Falle eine sachliche Zusammensetzung und, weil bei jeder Zusammensetzung der eine Teil sich wie das Aufnehmende, wie die potentia passiva, verhält, so wird dadurch der Begriff und das Wesen Gottes einfach zerstört. Das ist in der Wahr-

heit ein mehr als schlechter Gottesbeweis, der uns hier geboten wird.

23. Fassen wir endlich den Satz: Gott ist seine eigene Ursache, Deus est causa sui, nicht im Sinne einer Wirkursache, causa efficiens, sondern nur in der Bedeutung eines Prinzips auf, wie der englische Lehrer mit bezug auf die Vorgänge in der Trinität es tut, so kommen wir aus der Schwierigkeit ebensowenig heraus. Denn nach Thomas ist nicht die „Tat" das Prinzip der Wesenheit und Existenz eines Dinges, sondern die existente Wesenheit bildet das Prinzip der „Tat".

Im übrigen, um diese Angelegenheit ein für allemal zum Abschluß zu bringen, bemerken wir kurz, daß die Wesenheit Gottes für sich selber keinerlei Prinzip kennt, weder ein sachliches noch eines gemäß unserer Auffassung, wohl aber ist sie selber das Prinzip ihrer Tätigkeit: Est autem de ratione operationis habere principium, non de ratione essentiae. Unde licet essentia divina non habeat aliquod principium, neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem (Quaest. disput. de potentia, q. 1, a. 1, ad 1).

24. Die Tätigkeit weist auf Grund ihres Begriffes und Wesens auf ein Prinzip hin, hat uns S. Thomas soeben erklärt. Damit kommen wir zu der Betrachtung dieses Prinzips und zugleich zu der zweiten Vorbedingung einer jeden Tätigkeit, nämlich zu der

β) Tatenkraft, potentia operativa, der Geschöpfe

25. Etwas früher, bei der Begriffsbestimmung des Wesens der Tätigkeit, hat uns der englische Lehrer gesagt, die Tätigkeit sei etwas, was aus dem Tätigen herausfließt und ihm als ein Zufallendes, als ein Akzidens, innewohne. Danach scheint es, als habe das Tätige die einzige Aufgabe, diesem Akzidens als Substrat zu dienen. Dem ist aber nicht so. Zunächst fällt uns hier auf, daß S. Thomas nicht von der Wesenheit, sondern vom Tätigen, vom Agens, spricht. Das deutet schon darauf hin, daß nicht die Wesenheit selber unmittelbar dieses Prinzip der Tätigkeit abgibt, sondern das ganze Wesen des Geschöpfes. Die Wesenheit selber bildet nur das Prinzip quo der Tätigkeit: In creaturis actus sunt suppositorum. Et essentia non

agit, sed est principium actus in supposito. Non enim humanitas generat, sed Sortes in virtute suae naturae. In creaturis autem essentia realiter differt a supposito. Et ideo nullus actus proprie de essentia praedicatur nisi causaliter (I. Sent. dist. 5, q. 1, a. 1). — Egreditur ab essentia etiam alius actus, qui est etiam actus habentis essentiam sicut agentis, et essentiae sicut principii agendi. Et iste actus est secundus, et dicitur operatio. Et inter essentiam et talem operationem cadit virtus media, differens ab utroque, in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum. Et talis actus est generare. Et ideo secundum modum intelligendi natura non est principium ipsius, nisi mediante potentia (I. Sent. dist. 7, q. 1, a. 1, ad 2).

26. Der englische Lehrer macht uns hier mit zwei Wahrheiten zugleich bekannt. Die eine ist, daß das Wesen des Geschöpfes nicht allein Träger, Substrat, sondern auch Prinzip, Ursache seiner Tätigkeit genannt werden muß. Die zweite Wahrheit aber lautet: die Wesenheit der Kreaturen bildet nicht das unmittelbare Prinzip, sondern ist nur die ursprüngliche Ursache, principium radicale, einer jeden Tätigkeit. Die unmittelbare Ursache bildet die Tatenkraft, die potentia operativa.

27. Die Wesenheit des Geschöpfes kann aus dem Grunde Prinzip oder Ursache einer Tätigkeit bilden, weil die innere Kraft der Wesenheit, von S. Thomas Form genannt, in den aus Stoff und Kraft zusammengesetzten Kreaturen dem Stoff, dem einen Wesensbestandteil, seine letzte Vollendung gibt und so eine ganze einheitliche Wesenheit verleiht; bei den stofflosen Geschöpfen aber für sich selber eine vollkommene Wesenheit ausmacht. Die Wesenheit als solche eines Dinges ist gerade auf Grund ihrer Vollkommenheit Prinzip oder Ursache der Tätigkeit ohne ein Mittelding, wie uns die Wesenheit Gottes belehrt. Die Wesenheit, das ganze Wesen der Kreatur ist dafür geschaffen, um tätig zu sein, gleichwie die Wesenheit Gottes uns ihre höchste Vollkommenheit in der Tätigkeit, z. B. in den Vorgängen der Trinität offenbart: Natura vel essentia comparatur ad duo: ad habentem essentiam, et ad id cuius natura est principium. Inter essentiam igitur et habentem essentiam non cadit aliqua potentia media quantum ad actum ipsius essentiae in habentem, qui est esse, sed ipsa essentia dat esse habenti. Et iste actus est quasi

actus primus (I. Sent. dist. 7, q. 1, a. 1, ad 2). — Distinguenda est duplex perfectio. Una est perfectio prima, quam scilicet res habet secundum esse suum . . . Alia est perfectio secunda, quae est operatio rei, ut dicitur II. de anima (II. Sent. dist. 15, q. 3, a. 1). — Ultimum autem cuiuslibet rei in seipsa est ipsa rei operatio; propter quam res est. Forma enim est finis generationis, non ipsius generati. . . Unde res, quae habet formam substantialem, per quam est, esse non dicitur perfecta simpliciter, sed perfecta in esse, vel perfecta perfectione prima (IV. Sent. dist. 8, q. 1, a. 1, qu. 1 ad 1).

28. Ein fernerer Beweis, daß die Wesenheit der Geschöpfe selber in Wahrheit die Ursache der eigenen Tätigkeit ist, liegt darin, daß deren unmittelbare Tatenkraft, die potentia operativa, von der alsbald die Rede sein wird, ein der Wesenheit Zufallendes, ein Akzidens, bildet, trotzdem aber eine andere Wesenheit hervorzubringen imstande ist. Das kann diese akzidentelle Kraft unmöglich aus eigener Machtvollkommenheit, sondern nur beeinflußt von der Wesenheit selber, leisten. Die Wesenheit gebraucht diese ihre Potenz als Werkzeug und eben dieses ist dann in der Kraft der Wesenheit tätig. Darum die ständige Bemerkung des englischen Lehrers, daß die potentia operativa nur in virtute formae substantialis wirke, und zwar als deren Instrument: Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam, secundum quod generatio est terminus alterationis, necesse est, quod ex parte agentis id, quod immediate agit, sit forma accidentalis, correspondens dispositioni materiae. Sed oportet, ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum eius; alias non induceret agendo formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi qualitates activae et passivae, quae tamen agunt in virtute formarum substantialium. Et propter hoc eorum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales (Quaest. de anima a. 12).

29. Aus diesen Worten des hl. Thomas geht hervor, daß die Ausdrucksweise: das accidens agit in virtute substantiae, nichts anderes besagt, als die Kraft selber der

Wesenheit ist eigentlich tätig. Denn das Akzidens wirkt nicht in eigener Kraft, sondern in der Kraft der Substanz. Die Kraft gehört demjenigen an, was tätig ist. Tätig aber ist dasjenige, was ein Dasein, eine Existenz besitzt. Nun aber gehört das Sein dem ganzen Wesen des Dinges an, das durch die substantielle Form Bestand hat und durch die akzidentelle Form, als seine Kraft eine Tätigkeit ausübt.

30. Muß auch der Wahrheit gemäß, wie aus dem soeben Dargelegten erhellt, zugegeben werden, daß die Wesenheit der Geschöpfe ein wirkliches Prinzip, eine eigentliche Ursache der Tätigkeit ist, so bildet sie doch nicht die nächste, unmittelbare Ursache dieser Tätigkeit der Kreaturen. Zu dem Zwecke einer Tätigkeit bedarf eine jede Kreatur vorhandener Tatenkräfte, die Potenzen genannt werden. Diese Potenzen sind eingerichtet, sowohl um etwas aufzunehmen, potentiae passivae, wie auch, um etwas zu tun, potentiae activae. Und diese Potenzen unterscheiden sich in den Geschöpfen sachlich von der Wesenheit selber, indem sie in die Kategorie „Qualität" gehören.

31. Die Notwendigkeit dieser Potenzen neben der Wesenheit in den Kreaturen ergibt sich aus dem Wesen der Tätigkeit. Denn die eigentümliche und unmittelbare Wirkung, und das ist eine jede Tätigkeit des Geschöpfes, muß in einem entsprechenden Verhältnis zu ihrer Ursache stehen. Bildet demnach die Substanz selber die unmittelbare Ursache, so muß auch die Tätigkeit eine Substanz sein. Das trifft aber nur in Gott und in ihm allein zu. Bei sämtlichen Geschöpfen ist die Tätigkeit ein Akzidens; folglich muß auch das nächste Prinzip derselben ein Akzidens sein: Effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae. Unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia. Et hoc solum in Deo est. Et ideo ipse solus est, qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens. Et ideo oportet, quod proximum principium operationis sit accidens (I. Sent. dist. 3, q. 4, 2).

32. Hiemit bestätigt sich als der Wahrheit entsprechend der Grundsatz: Was und wie ein Ding ist, das und so wirkt es. Es muß das in der Wirklichkeit sein, das

tatsächlich in sich selber besitzen, was als Tat aus ihm heraustritt. Darum wirkt auch jedes Ding ein sich Ähnliches. Das Feuer z. B. erwärmt nicht, weil es in Wirklichkeit in sich Licht enthält, sondern insofern es tatsächlich warm ist. Daher können wir aus dem, was es wirkt, auf die Ursache schließen oder das Prinzip erkennen, wodurch es wirkt, beide nämlich müssen einander angepaßt sein. Nun sehen wir in der Wirklichkeit, daß die Wirkung nicht zu dem substantiellen Sein der Geschöpfe gehört, folglich kann auch das Prinzip, wodurch die Wirkung ausgeführt wird, nicht zu der Wesenheit selber des Geschöpfes gehören. Findet sich jedoch ein Wesen, das direkt und unmittelbar durch seine Tätigkeit eine Substanz hervorbringt, wie Gott bei der Erschaffung, so ist dieses Wesen unmittelbar durch seine Wesenheit selber tätig. Darum unterscheidet sich in diesem Wesen die aktive Potenz nicht von der Wesenheit: Unumquodque agit secundum quod actu est, illud scilicet, quod agit. Ignis enim non calefacit, inquantum actu est lucidum, sed inquantum est actu calidum. Et exinde est quod omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod ex eo, quod agitur, consideretur principium quo agitur. Oportet enim utrumque esse conforme. . . . Cum ergo id, quod agit, non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est, quod principium quo agit sit aliquid de essentia rei. . . . Si vero est aliquod agens, quod directe et immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias . . ., huiusmodi agens agit per suam essentiam. Et sic non erit in eo aliud potentia activa et eius essentia (Quaest. de anima, a. 12).

33. Aber wozu denn so viele Kraftquellen, könnte man fragen, und Anhäufung von Ursachen? Wäre es nicht ein Leichtes für Gott, die Kreaturen so auszustatten, daß sie einzig und allein durch die Wesenheit selber alle Tätigkeit entfalteten? Die Antwort des englischen Lehrers darauf lautet, daß etwas ganz Unmögliches selbst Gott nicht möglich machen könne. Dem Geschöpfe mangelt, eben weil es ein Geschöpf ist, die absolute Einfachheit. Selbst das vollkommenste, der Engel, weist eine Zusammensetzung auf, die ein jedes Geschöpf hat, haben muß. Diese Zusammensetzung besteht aus der Wesenheit und dem Sein oder Dasein, der Existenz. Daran kann auch Gott

selbst nichts ändern. In einem Artikel seiner theologischen Summe stellt sich S. Thomas die Frage, ob das Denken des Engels ein und dasselbe ausmache mit seiner Wesenheit. Die Antwort fällt verneinend aus mit der Begründung: Die Tätigkeit eines Dinges unterscheidet sich mehr von seiner Substanz als dessen Dasein. Nun aber bildet in keiner Kreatur die Existenz ein und dasselbe mit der Substanz, denn das ist Gott allein eigentümlich, wie früher nachgewiesen worden ist. Daraus folgt, daß weder die Tätigkeit des Engels noch irgendeines anderen Geschöpfes mit der Substanz identisch ist: Plus differt actio rei a substantia eius, quam ipsum esse eius. Sed nullius creati esse est sua substantia; hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet. Ergo neque angeli, neque alterius creaturae actio est eius substantia (Summ. theol. I. P., q. 54, a. 1 sed contra). — Der Beweis für den Unterschied zwischen der Wesenheit und der Existenz in den Geschöpfen findet sich im nämlichen Teile der Summe (q. 3, a. 4; q. 7, a. 1, ad 3, a. 2 und q. 44, a. 1).

34. Im zweiten Artikel der obengenannten Quaestio fragt S. Thomas, ob die Tätigkeit des Engels mit seinem Dasein, seiner Existenz identisch sei? Der Aquinate antwortet abermals mit nein, denn die Tätigkeit des Engels ist mit einer Bewegung verbunden, die Existenz aber hat mit der Bewegung nichts zu tun: intelligere angeli est motus eius; sed esse non est motus. Ergo esse angeli non est intelligere eius. Im dritten Artikel, ob die potentia operativa des Engels ein und dasselbe sei wie seine Wesenheit, hören wir dieselbe Antwort: Das ist unmöglich. Ebenso stützen sich alle drei Antworten auf die nämliche Grundlage: Ein jedes Geschöpf ist zusammengesetzt, Gott allein hingegen reine Wirklichkeit, actus purus. Nun liegt es doch auf der Hand, daß Gott selber aus den Geschöpfen nicht einen actus purus, einen zweiten Gott machen kann (vgl. I. Sent. dist. 2, q. 1, a. 1, ad 2; II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 1).

35. Aber vielleicht ist diese Zusammensetzung der Kreaturen, die hier erwähnt wird, nur eine solche nach unserer Auffassung, gemäß unserem Denken? Das ist keineswegs der Fall, denn so oft es sich um eine derartige Zusammensetzung handelt, macht der englische Lehrer eigens aufmerksam durch Redewendungen, wie: differt ratione,

differt secundum nostrum modum concipiendi, secundum nostram intentionem usw. Hier steht davon kein Wort, wie jeder Leser sich überzeugen kann: Respondeo... quod impossibile est quod actio angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Ergo in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. So im Artikel 1. — Im Artikel 2 bemerkt der englische Lehrer: actio angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae . . . esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem. Esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle. — Artikel 3 beginnt: Nec in angelo, nec in aliqua creatura virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt ab eius esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supradictis patet (a. 1 und q. 44, a. 1). Actus autem, ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio, aut in ipso, aut in quocunque alio creato est idem quod eius esse. Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia.

36. Wer diese Sätze genau liest, dem muß es sofort klar sein, daß hier nicht von einem Unterschied, den nur wir in unserem Denken machen, secundum modum concipiendi, die Rede sein kann. Dies um so weniger als der Aquinate hier nicht nur so nebenbei diese Bemerkungen macht, sondern damit starke Beweise vorbringen will, also ex professo spricht. Gesetzt den Fall, der englische Lehrer meinte damit nicht einen sachlichen Unterschied in den Kreaturen zwischen Wesenheit, Existenz und Tatenkraft, so hängt seine ganze Beweisführung in der Luft. Einen nichtsachlichen Unterschied zwischen der Wesenheit

und dem Dasein machen wir ja auch in Gott. So fordert es unser Denken, weil es seine Kenntnisse über Gott den Geschöpfen entnehmen muß: sed est sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in eum devenire non potest, nisi ex effectuum similitudine, neque in creaturis invenit aliquid summe perfectum, quod omnino imperfectione careat; ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit, ita tamen, quod quidquid istarum perfectionum imperfectionis adiungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia, esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens, substantia autem aliquid subsistens significat, sed alii subiectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiae, non tamen ratione substandi; esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret (Quaest. de potentia, q. 1, a. 1).

37. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ist hier betont, daß die Existenz, das Dasein, den Kreaturen inhäriere, was bei sachlicher Identität der Wesenheit mit der Existenz rein sinnlos wäre. Dies um so mehr als dabei hervorgehoben wird, die Wesenheit oder Substanz sei etwas Subsistentes, also Selbständiges, also das gerade Gegenteil der Inhärenz. Einen solchen Widerspruch zu lehren, ist gewiß nicht die Gepflogenheit eines hl. Thomas von Aquin, dieses scharfen und konsequenten Denkers. Es darf aber auch nicht außer acht gelassen werden, daß bei der sachlichen Einerleiheit der Wesenheit und des Daseins der Kreaturen der sachliche Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen nicht mehr zu verteidigen ist, was gerade der englische Lehrer in diesen drei Artikeln ex officio mit heller Begeisterung unternimmt. Darum ist es für S. Thomas eine ausgemachte Wahrheit: der eigentliche und innerste Grund, daß die Geschöpfe als nächste, unmittelbare Ursachen ihrer Tätigkeit einer von der Wesenheit sachlich unterschiedenen Tatenkraft, potentia operativa, bedürfen, ist und bleibt ihre Zusammensetzung aus der Wesenheit und dem Dasein, der Existenz.

38. Noch eine Vorbedingung der Tätigkeit in den Geschöpfen bleibt uns zu erörtern übrig. Es ist die durchaus notwendige Kraftfülle der potentia operativa activa.

γ). Die Kraftfülle des Tatenprinzips: complementum potentiae operativae

39. Wie wir vorhin vernommen haben, nennt S. Thomas das esse, die Existenz, die letzte oder Endvollkommenheit eines Dinges. Endgültig vollkommen aber ist die Tatenkraft der Geschöpfe offenbar dann, wenn aus ihr die Tätigkeit herausfließt oder heraustritt. In diesem Augenblick teilt die potentia operativa der Tätigkeit, als ihrer Wirkung, ihrem Effekt, etwas von ihrer Fülle mit, gemäß dem Grundsatz: omne agens agit sibi simile. Oder auch, wie der englische Lehrer bemerkt, ein jedes Ding sei dann tätig, wenn es sich selber in actu befindet. In diesem Zustande verleiht die potentia in actu der Tätigkeit die Form und das Dasein: Efficiens est ratio formae; quia enim agens agit sibi simile, oportet quod secundum modum agentis sit etiam modus formae, quae ex actione consequitur (Posterior. Analyt. lib. I., lect. 16, nr. 5). — Oportet aliquid in actum reduci per id quod est actu (De generat. et corruptione, lib. I, lect. 14, 2). — Oportet quod saltem ab aliquo actu existente, sive ab actione alicuius actu existentis aliquid generetur (a. a. O., I. lib., lect. 13, 4).

40. In actu, in der Wirklichkeit, befindet sich nun ein jedes Ding dann, wenn es die ihm entsprechende Vollkommenheit, die S. Thomas Form nennt, besitzt. Das gilt ohne Zweifel auch von der Tatenkraft, von der potentia operativa. Darum sagt der englische Lehrer einmal höchst bedeutungsvoll, daß ein Ding in dem Augenblick die Tätigkeit beginne, in welchem es die Form erhalte: in eodem instanti, in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam, sicut ignis, statim cum est generatus, movetur sursum. Et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur (Summ. theol. P. III, q. 113, a. 7, ad 4).

41. Unter dieser Form im Sinne des hl. Thomas darf nicht etwa die Form der Wesenheit der Geschöpfe verstanden werden, denn zunächst ist diese Form nur entferntes, keineswegs nächstes Prinzip der Tätigkeit, wie bereits früher nachgewiesen worden ist; sodann vervollkommnet diese Form eigentlich nur die Wesenheit des Dinges selber. Daher nennt sie der englische Lehrer ausdrücklich substantielle Form, durchaus unterschieden von der akzidentellen Form. Die substantielle Form selber bildet für die Kreatur die Vollkommenheit des inneren

Wesens. Die Wesenheit als solche bedarf keiner weiteren Vervollkommnung. Darüber belehrt uns der hl. Thomas unter anderem mit bezug auf den Menschen mit den Worten: Anima, inquantum est forma corporis secundum suam essentiam, dat esse corpori, inquantum est forma substantialis; et dat sibi huiusmodi esse quod est vivere, inquantum est talis forma, scilicet anima; et dat ei huiusmodi vivere, scilicet in intellectuali natura, inquantum est talis anima, scilicet intellectiva (Quaest. de spiritual. creat. q. unic., a. 11, ad 14; vgl. Summ. theol. I. P., q. 77, a. 1).

42. Aus dem Gesagten geht hervor, daß es sich hier um eine akzidentelle Form handelt, die eine von Natur aus ebenso akzidentelle Potenz, die potentia operativa, vervollkommnen muß, damit aus eben dieser eine Tätigkeit heraustrete. Damit verstehen wir ohne Mühe die so oft vorgetragene Lehre des hl. Thomas, ein Ding sei dann und insofern tätig, als es sich in der Verwirklichung, in actu befindet: Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet, quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est, quam communicare illud, per quod agens est actu, secundum quod est possibile (Quaest. de potentia, q. 2, a. 1). — Diese Wahrheit leuchtet um so mehr ein, als die Potenzen ihrem inneren Wesen nach nur Anlagen, Fähigkeiten, Kräfte sind, um etwas in sich aufzunehmen, passive Kräfte, Potenzen, oder etwas zu wirken, aktive Kräfte. In diesem Zustande entspricht ihnen aber nur das „Können", nicht die wirkliche Ausführung, nur das posse, nicht das esse. Daraus ergibt sich für die operativen Potenzen die Notwendigkeit einer weiteren Vervollkommnung, damit aus ihnen die Tätigkeit hervorgehe.

43. Nun drängt sich uns die Frage auf, ob nicht Gott den Kreaturen bei der Erschaffung selber diese Vollkommenheit der Tatenkräfte, der operativen Potenzen mitgegeben habe? Die Antwort darauf ist unschwer zu geben, wenn wir uns an den Grundsatz des englischen Lehrers (oben in Nr. 40) halten, der lautet: Ein jedes Ding beginnt seine Tätigkeit in dem Augenblick, in welchem es die Vollkommenheit seiner aktiven Potenzen empfangen hat. Es erübrigt also, zu untersuchen und festzustellen, inwieweit die Geschöpfe ohne Unterlaß, seit ihrem Eintritt in das Dasein durch die Schöpfung, tätig sind. Die Naturdinge

können wir beiseite lassen, das Endergebnis ist ja dasselbe wie bei den übrigen Geschöpfen. Uns interessieren vielmehr die geistigen Wesen, vor allem der Mensch. In dieser Beziehung erklärt nun der hl. Thomas, daß wir aus Erfahrung wissen, die menschliche Seele entwickle nicht immer Taten des Lebens. Darum laute auch die Begriffsbestimmung über die Seele, sie sei die Verwirklichung, der Akt des Leibes, der auf Grund seiner Anlage, potentia, Leben besitze, diese Potenz verdränge oder entferne aber nicht die Seele. Dieser Lehrsatz des hl. Thomas ist zu wichtig, als daß wir ihn hier nicht wörtlich anführen sollten, auch deshalb, weil er die oben dargelegte Wahrheit bestätigt: es handle sich hier mit bezug auf die erwähnte Vervollkommnung wirklich um die Potenz, die Kraft, nicht um die Wesenheit der Geschöpfe. Für die potentia operativa ist diese Vervollkommnung notwendig: anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam, actu est vivens. Non enim inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. — Invenitur autem habens animam, non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur, quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abiicit animam (Summ. theol. I. p., q. 77, a. 1).

44. Die Worte des englischen Lehrers: sicut semper habens animam, actu est vivens, beziehen sich offenbar auf die vegetativen Lebensäußerungen im Menschen und in dieser Beziehung gehört auch der Mensch unter die Naturdinge. Es unterliegt gewiß nicht dem geringsten Zweifel, daß der Mensch im Augenblick seiner Empfängnis eine Lebenstätigkeit entfaltet und bis zu seinem Tode ununterbrochen fortsetzt. Die Vollkommenheit dieser Tatenkraft besitzt er ohne Frage zugleich mit seiner Wesenheit und potentia operativa, aber auch von der nämlichen Ursache herstammend wie bei den Naturdingen.

Was nun aber die Lebenstätigkeit des Menschen als Menschen betrifft, die sinnfälligen und geistigen Tätigkeiten angeht, steht die ausgesprochene Wahrheit des Aquinaten: invenitur autem habens animam, non semper esse in actu operum vitae ein für allemal fest. In dieser Beziehung ist der Mensch bald in Tätigkeit, bald aber nicht; folglich mangelt ihm dann jene Vollkommenheit der Tatenkraft, die erforderlich ist, damit die Tätigkeit selber herausfließe, weil eben die Tatenkraft nur durch diese Vollkommenheit in actu gesetzt wird. Dadurch hat die Potenz neben dem posse auch das esse.

45. Nach der Trennung der menschlichen Seele vom Leibe setzt diese, weil sie ein selbständiges Wesen bildet, ohne Frage irgendeine Lebenstätigkeit fort, so gut wie die Engel. In diesem Sinne haben die Worte des hl. Thomas volle Geltung: sicut semper habens animam, actu est vivens. Insofern also ist ihre Tatenkraft ganz sicher: semper in actu. Das hat die Seele aber nicht aus sich selber, sondern von einer höheren Ursache. Und überdies befindet sie sich auch in diesem Zustande in bezug auf viele andere Äußerungen der Tätigkeitskraft in der Potenz und besitzt nur das posse, nicht das esse, wenn wir vom höheren Einfluß absehen.

46. Daraus ergibt sich die Wahrheit, daß die Schöpfung als solche folgende Gegenstände umfaßt: die Wesenheit, Subsistenz und das Dasein dieser beiden. Dazu kommen die Potenzen, nämlich die Anlagen oder Fähigkeiten mit der Bestimmung, entweder etwas aufzunehmen, passive Potenzen, oder etwas hervorzubringen, zu wirken, aktive Potenzen. Alle diese Dinge sind untrennbar und unverlierbar mit dem Geschöpfe, so lange es eben besteht, zu einem Ganzen verbunden und schließen sozusagen die Vollkommenheit des Geschöpfes als solches endgültig ab. Weil jedoch die Dinge nicht erschaffen wurden, um einfach zu existieren, sondern für einen viel vornehmeren Zweck, für ein weit höheres Ziel, verleiht ihnen Gott auch die Wirksamkeit, führt er ihre dazu veranlagten Potenzen, potentias operativas, in den Akt über, so daß die Tätigkeit als ihre Wirkung heraustritt. Ohne Tätigkeit aber würden sie ihr Ziel niemals erreichen. Daher glauben wir, daß der Einfluß Gottes auf die Tätigkeit der Geschöpfe nicht so sehr eine Tat der Schöpfung als vielmehr eine solche der

Vorsehung, der Providenz, ist. Über die Providenz äußert sich der hl. Thomas, indem er an dem Beispiel eines Baumeisters die Sache anschaulich macht: Ista tria, dispositio, scientia et providentia se habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiae artificis eius scientia consideranda est. Sciendum est ergo, quod artifex praeconcipiendo artificiatum suum, considerat finem primo; et deinde considerat ordinem rei, quam facere intendit ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem, sicut quod fundamentum sit sub pariete, et paries sub tecto. Et iste ordo partium ad invicem ordinatur ulterius ad finem domus. Tertio oportet quod consideret ea, quibus promoveatur ad consecutionem finis, et ut tollantur ea, quae possunt impedire finem. Unde excogitat sustentamenta domus per aliquas appendicias et fenestras et huiusmodi, quibus domus sit apta ad habitationem. Ista ergo excogitatio nominatur nomine scientiae, ratione solius cognitionis, et non ratione alicuius operationis. Unde est et finis et eorum, quae sunt ad finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda vocatur nomine dispositionis, quia dispositio ordinem quemdam significat. Unde dispositio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum, quae promovent in finem, dicitur providentia. Providus enim dicitur, qui bene coniectat de conferentibus in finem, et de his, quae impedire possunt. Unde etiam in Deo scientia dicitur, secundum quod habet cognitionem et sui ipsius et eorum, quae facit. Sed dispositio dicitur ratione duplicis ordinis, quem ponit in rebus, scilicet rei ad rem, secundum quod iuvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum. . . . Providentia autem dicitur, secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea, quae ordinem conservant, et propellit omnium in ordinationem (I. Sent. dist. 39, q. 2, a. 1).

47. Darum lesen wir so oft im hl. Thomas die Bemerkung, ein jedes Ding sei um seines Zieles willen tätig: unumquoque agit propter finem (Analyt. Posterior., lib. II, lect. 16, nr. 5; lib. II, lect. 7, nr. 2; lect. 8, nr. 3). Das gilt ebenso von den Naturdingen wie von geistigen Wesen: Omne agens agit propter finem, sive agat a natura, sive agat ab intellectu (Physicor., lib. II, lect. 8, nr. 5 und oft). — Ebenso kurz als trefflich behandelt der englische Lehrer

diese Wahrheit in der Summ. theol. I, II, q. 1, a. 2 und an den dort angeführten Stellen, die nachzulesen sind.

48. Es ist demnach die Tätigkeit Gottes, die wir Providenz nennen, die den Geschöpfen dazu verhilft, daß sie ihr Ziel erreichen, und zwar durch ihre eigene Tätigkeit. Diese Tätigkeit aber tritt erst dann aus der Tatenkraft, aus der potentia operativa als Wirkung heraus, wenn eben diese Potenz von Gott in die Wirklichkeit gesetzt ist und damit nicht bloße Anlage, Fähigkeit für eine Tätigheit bleibt, sondern auf Grund dieser von Gott ihr jedesmal mitgeteilten Vollkommenheit wahre Ursache, causa efficiens, ihrer eigenen Tätigkeit wird.

49. Danach kostet es geringe Mühe, uns einen bestimmten und klaren Begriff zu verschaffen von der:

IV. Tätigkeit der Geschöpfe in philosophischer Bedeutung

Die Tätigkeit der Geschöpfe ist ein von der durch Gott der Tatenkraft, potentiae operativae, bleibend oder auch nur vorübergehend mitgeteilten Vollkommenheit, forma, gewirktes zufallendes Akzidens, welches dem Wesen anhaftet

a) Die Tätigkeit der Geschöpfe ein Akzidens

50. Diese Tätigkeit bildet ein Akzidens, weil in Gott allein die Tätigkeit sachlich ein und dasselbe mit seinem Wesen ausmacht: In Deo est omnino idem re essentia, potentia et operatio, sed differunt tantum ratione (I. Sent. dist. 7, q. 1, a. 1, ad 1). — Operatio Dei est sua essentia. Unde sicut essentia est una, ita operatio est una in re, sed plurificatur per diversas rationes; sicut est etiam ex parte essentiae, quae licet sit una, considerantur tamen in ea plures rationes attributorum (I. Sent. dist. 2, q. 1, a. 2, ad 2).

51. Was nun in Gott sachlich ein und dasselbe ist, das muß sich in der Kreatur ebenso sachlich unterscheiden, nicht allein nur gemäß unserer Auffassung, denn andernfalls wäre der sachliche Unterschied zwischen Gott und der Kreatur sehr schwer zu verteidigen. Das um so mehr, als wir einen Unterschied in unserem Denken zwischen Gottes Wesenheit und Tätigkeit ebenfalls machen: Deus non agit operatione media, quae sit aliud ab essentia

sua, sed suum esse est suum operari, et suum operari est sua essentia. Nihilominus tamen essentia significatur ut principium essendi, et eadem ratione potest significari potentia ut principium operandi, et praeter hoc ut principium operati (I. Sent. dist., q. 42, a. 1, ad 4). — Deus non agit per operationem mediam, sed sua operatio est sua essentia (I. Sent. dist. 35, q. 1, a. 5, ad 3).

52. Ist denn damit vom englischen Lehrer auch schon bewiesen, daß die Tätigkeit der Kreaturen ein Akzidens sein müsse? Könnte man nicht ruhig zugeben, es sei ja ganz richtig, daß die Tätigkeit der Kreaturen sachlich durchaus unterschieden sei von der Wesenheit des Geschöpfes zum Unterschied von der Tätigkeit Gottes? Allein daraus folge noch keineswegs, daß die Geschöpfe außerstande seien, ihre Tätigkeiten als Wesenheiten, nicht als Akzidenzen hervorzubringen. Darauf ist zu sagen, daß die Kreaturen überhaupt niemals eine Wesenheit zu bewirken vermögen. Eine Wesenheit hervorbringen, heißt dieselbe erschaffen, also schöpferisch tätig sein. Erschaffen bedeutet nämlich, etwas seiner ganzen Substanz nach in das Dasein setzen: hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 2).

53. Um schöpferisch etwas verursachen zu können, ist erforderlich, daß das Tätige seiner Gänze nach Wirklichkeit sei, weil ein jedes Ding tätig ist, entsprechend dem Maße seiner Wirklichkeit. Besitzt es nur teilweise Wirklichkeit, teilweise Möglichkeit, Anlage oder Fähigkeit, so kann es auch nur einen Teil bewirken, z. B. die Kraft oder Form aus dem Stoff. Die reine Wirklichkeit ohne irgendeine Potenz fehlt aber sämtlichen Kreaturen, sie haben nur einen Anteil an der Wirklichkeit. Darum können sie auch keine ganze Wesenheit hervorbringen: Omne agens agit secundum id, quod est in actu. Sed quod est secundum aliquid sui in actu, et secundum aliquid in potentia, efficit rem secundum aliquid sui, scilicet inducendo formam in materiam (a. a. O. arg. praeterea). Somit trägt gerade der Mangel der sachlichen Identität in den Wesen der Geschöpfe die eigentliche Schuld, daß die Kreaturen nie und nimmer eine Wesenheit bewirken können. In Gott hingegen ist gerade diese reale Identität der Grund, daß er es kann: hoc

modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod actu est. Unde id solum se toto agit, quod totum actu est. Quod non est, nisi actus infiniti, qui est actus primus. Unde et rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est (Quaest. disput. de potentia, q. 3, a. 4).

54. Die sachliche Einerleiheit in den Kreaturen, auch in den vollkommensten, ist deshalb nicht vorhanden, weil sie alle ohne Ausnahme wenigstens aus der Wesenheit und dem Dasein sich zusammensetzen, die Wesenheit sich daher wie die aufnehmende Potenz und das Dasein wie der Akt verhält. Infolgedessen ist ihre Wesenheit nicht das Dasein, sondern sie besitzen nur das Dasein, sie haben nur Anteil an dem Dasein. Gottes Wesenheit hingegen ist das Dasein selber: sed aliud est quod quid est homo, et esse hominem. In solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem. In omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis (Analyt. Posterior., lib. II, lect. 6, nr. 3). Das Dasein, die Existenz, bildet nicht eine Substanz oder Wesenheit in allen jenen Dingen, die in die Gattung gehören, andernfalls müßte das Daseiende die Gattung bilden. Die Gattung wird ja von einem Ding wesentlich ausgesagt. Allein das Daseiende ist nicht eine Gattung, wie im dritten Buch der Metaphysik nachgewiesen wird. Darum steht auch Gott, der sein eigenes Dasein ausmacht, nicht unter einer Gattung. Dazu kommt im Falle, daß das Dasein ein und dasselbe wäre mit der Substanz, daß jeder, der die Wesenheit des Dinges darlegte, zugleich auch bewiese, diese Wesenheit existiere, was durchaus unrichtig ist: hoc enim ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia alicuius rei in genere exsistentis. Alioquin oporteret quod hoc, quod dico ens, esset genus, quia genus est quod praedicatur de aliquo in eo quod quid. Ens autem non est genus, ut probatum est in III. Metaph. Et propter hoc etiam Deus, qui est suum esse, non est in genere. Si autem quia est, esset substantia alicuius rei, simul cum aliquis ostenderet quia est, ostenderet quid est (a. a. O., nr. 4).

55. Dieser Zusammensetzung aus der Wesenheit und dem Dasein in den Kreaturen, die nur als Zusammensetzung

aus Potenz und Akt gedacht werden kann, steht auch hindernd im Wege, daß die Wesenheit selber die unmittelbare Ursache der Tätigkeit abgäbe: omne agens, quod agit per essentiam suam, est agens primum, ut dicit Avicenna. Cuius ratio est, quia omne secundum agens agit, inquantum participat aliquid. Et ita agit per aliquid additum essentiae. Sed anima non est primum agens. Ergo non est agens per suam essentiam, sed per suam potentiam (I. Sent. dist. 3, q. 4, a. 2).

b) Die Geschöpfe wahre Ursachen ihrer Tätigkeit

56. Einen Beweis dafür zu erbringen, daß die Geschöpfe selber wirkliche Ursachen, causae efficientes, sind, erscheint in der Tat mehr als überflüssig. Nichtsdestoweniger hat es Menschen gegeben, die behaupteten, den Kreaturen fehlten die eigenen Tätigkeiten. Der hl. Thomas spricht von Autoren, die lehrten, außer Gott bewirke überhaupt kein Ding etwas. Zwar ist dabei direkt die Rede von einer äußeren Wirkung, operatum, nicht von der operatio, allein die Ausdrucksweise dieser Gelehrten läßt den logisch richtigen Schluß zu, daß die Geschöpfe auch nicht die wirkliche Ursache der eigenen Tätigkeit sind. So bemerkt S. Thomas in dieser Frage folgendes: Eine Ansicht geht dahin, daß Gott selber unmittelbar alles wirke, so daß kein Ding die Ursache eines anderen sei, z. B. nicht das Feuer erwärme, sondern Gott, nicht die Hand bewege sich selber, sondern Gott verursache diese Bewegung usw. Der englische Lehrer nun nennt diese Anschauung töricht, weil sie die Ordnung des Universums aufhebe und die eigene Tätigkeit der Dinge, das Urteil über unsere Dinge unmöglich mache. Quarum una est (sententiarum), quod Deus immediate operetur omnia, ita quod nihil aliud est causa alicuius rei, adeo quod dicunt, quod ignis non calefacit, sed Deus, nec manus movetur, sed Deus causat eius motum et sic de aliis. Sed haec positio stulta est, quia ordinem tollit universi, et propriam operationem a rebus, et destruit iudicium sensus (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 4).

Um aber doch die eigene Tätigkeit der Dinge zu retten, fährt S. Thomas fort, ist es einigen Philosophen eingefallen, die Behauptung aufzustellen, Gott erschaffe nicht alles unmittelbar, sondern nur eine erste oder oberste Kreatur und diese bilde dann die Ursache aller anderen Ursachen.

Secunda positio est quorundam Philosophorum, qui, ut proprias operationes rerum sustineant, Deum immediate omnia creare negant, sed dicunt, quod immediate est causa primi creati, et illud est causa alterius et sic deinceps (a. a. O.).

57. Wie unvernünftig derartige Anschauungen sind, läßt sich unschwer dartun. Zunächst wäre es ganz und gar unverständlich, warum Gott die Geschöpfe mit so vielerlei Anlagen, Fähigkeiten oder Tatenkräften ausgestattet hat. Eine einzige von allen diesen verschiedenen Kräften müßte ja für Gott mehr als ausreichend sein, um durch ihn, als die einzige Ursache, alles Mögliche zu bewirken. Allein wir ersehen doch, daß nicht jedes Gewirkte von dem Nächstbelieben herstammt, also auch nicht von jeder beliebigen Tätigkeit der Geschöpfe. Folgerichtig müssen die Kreaturen selber als wirkliche Ursachen daran beteiligt sein: si Deus immediate causaret omnia, una res non dependeret ab alia sicut causatum a causa. Et sic res non magis fieret ab uno quam ab alio. Sed videmus ad sensum, quod non fit quodlibet ex quolibet, sed ex semine hominis semper generatur homo. Ergo semen Patris est causa effectiva filii (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 4). — Überhaupt ist gar nicht einzusehen, wofür Gott die Geschöpfe mit Fähigkeiten, Potenzen, für eine Tätigkeit bestimmt, potentiis operativis ausgestattet hat, wenn sie ja doch niemals eine selbständige Tätigkeit entfalten, wirkliche Ursachen sind. Zu der Vervollkommnung der Wesenheit als solcher gehören sie ja doch nicht, sondern ihr Zweck im eigentlichen Sinne ist und bleibt die Tätigkeit. Insofern vervollkommnen sie allerdings in ihrer Weise auch die Wesenheit der Kreaturen als Akzidenzen: hae autem potentiae fluunt ab essentia ipsius animae, quaedam ut perfectiones partium corporis, quarum operatio efficitur mediante corpore, ut sensus, imaginatio et huiusmodi; et quaedam ut existentes in ipsa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus voluntas et huiusmodi (I. Sent. dist. 3, q. 4, a. 2). Das nämliche gilt aber auch von den Naturdingen. Was aber für uns Menschen das schlimmste ist, unsere Sinne befänden sich in einer fortwährenden Täuschung, unsere Urteile über die Vorgänge in der Welt und in uns selber wären jedesmal falsch. Darum nennt der englische Lehrer mit Recht diese Ansicht eine positio stulta. Nein, die Ge-

schöpfe sind im wahrsten Sinne wirkliche Ursachen ihrer eigenen Tätigkeiten. Darum sind ihre Fähigkeiten, Potenzen, keineswegs zwecklos, denn zwecklos ist das, was niemals sein Ziel erreicht, in unserem Falle seine Bestimmung als wirkliche Ursache nicht erfüllen kann: frustra est, quod est ad aliquem finem, quem non potest attingere (Quaest. disput. de potentia, q. 1, a. 2, ad 1).

c) Die von Gott den Geschöpfen als Ursachen mitgeteilte Vollkommenheit

58. Ein in den verschiedenen Werken des hl. Thomas immer und immer wiederkehrender Grundsatz lautet: Ein jedes Ding ist dann und insofern tätig, als es sich in der Wirklichkeit befindet, nicht aber, insoweit es nur die Fähigkeit dazu besitzt; unumquodque agit inquantum est in actu, non secundum quod est in potentia. Diese Ansicht, wie gesagt, äußert der englische Lehrer nicht nur einmal, sondern oft und oft. Unter anderem bemerkt er auch gelegentlich: Alles, was entsteht, muß herstammen von einem Tätigen in der Wirklichkeit, das entweder derselben Gattung oder derselben Form und Art angehört; oder es muß wenigstens herkommen von einem wirklich Existenten, der Tätigkeit eines in der Wirklichkeit Existenten, obgleich dieses Tätige weder der Gattung noch der Art noch dem Gewordenen ähnlich ist: oportet etiam quod id, quod generatur, generetur ab aliquo agente actu aut homogeneos, id est quod sit saltem unius generis, aut homoideos, id est quod sit unius formae vel speciei; ... aut oportet saltem ab aliquo actu existente, sive ab actione alicuius actu existentis aliquid generetur, etiam si generans simile non sit generato in genere seu specie (De generat. et corrupt., lib. I, lect. 13, nr. 4).

59. Es ist vollkommen richtig, daß S. Thomas hier zunächst die Ähnlichkeit des Hervorgebrachten mit der bewirkenden Ursache im Auge hat, gemäß dem Grundsatz, daß jedes Gewirkte seiner Ursache in irgendeiner Weise ähnlich sein müsse: omne agens agit sibi simile aliquo modo; allein ebenso gewiß ist es, daß er ausdrücklich von einem Seienden in der Wirklichkeit, von einem ente in actu spricht. Was haben wir also unter dieser Ausdrucksweise zu verstehen? Etwa, daß ein Ding überhaupt existieren müsse, um tätig zu sein? Das ist eine so bekannte

Wahrheit, daß sie der englische Lehrer nicht so oft zu predigen braucht. Daß ein Nichtexistentes keine Tätigkeit ausübt, wissen wir bereits von frühester Jugend auf. Das kann also der Sinn nicht sein, wenn gesagt wird, ein jedes Ding sei tätig, insofern es in actu sich befinde. Eine andere Auffassung dieser Worte wäre an sich noch leichter möglich, nämlich die, daß die Tätigkeit selber das Wesen und die wirkende Kraft, die potentia operativa, in die Wirklichkeit versetze, ihnen das esse in actu verleihe. Und richtig lesen wir einmal bei dem englischen Lehrer folgende Stelle: „Die Tätigkeit ist eigentlich die Verwirklichung der Kraft, gleichwie die Existenz die Verwirklichung der Substanz oder Wesenheit ausmacht“: actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae, vel essentiae (Summ. theol. I. P., q. 54, a. 1).

60. Zu diesem Ausspruch des englischen Lehrers muß bemerkt werden, daß S. Thomas damit vor allem den sachlichen Unterschied zwischen der Tatenkraft, potentia, und der Tätigkeit selber in den Geschöpfen dartun wollte. Und darüber kann ein Zweifel nicht bestehen. Daß nun aber Vergleiche nicht in allem und jedem stimmen, weiß doch alle Welt. Durch das Dasein oder die Existenz wird zwar das Wesen der Geschöpfe unmittelbar verwirklicht, allein das Dasein bildet nicht die Wirkursache, causa efficiens, für die Verwirklichung des Wesens der Kreaturen. Das bedeutet einen großen Unterschied, denn vor allem andern:

61. ist die Tatenkraft, potentia operativa, der Geschöpfe im eigentlichsten Sinne Ursache, causa efficiens, der Tätigkeit und diese letztere eine Wirkung, ein Effekt der Ursache. Nun muß es aber als ein Ding der reinen Unmöglichkeit bezeichnet werden, daß die Wirkung erst der Ursache die Wirklichkeit verleihe, die Ursache in actu versetze. In diesem Falle wäre die Wirkung früher, sei es der Zeit oder wenigstens der Natur nach, als ihre eigene Ursache. Überdies hätte die Wirkung eine Vollkommenheit in sich, die sie der Ursache mitteilt, während sie doch, nach logischem Denken, alle ihre Vollkommenheit aus der Ursache schöpft. Nie und nimmer kann die Wirkung vollkommener sein als die Ursache, ausgenommen bei Werkzeugsursachen, causa instrumentalis: Non oportet agens esse simpliciter praestantius patiente, sed secundum quid, scilicet in-

quantum est agens (Quaest. de veritate, q. 26, a. 8, ad 1). — Semper movens et agens est melius moto et passo (De coelo et mundo lib. I, lect. 21, nr. 12). — Agens est nobilius facto (a. a. O., lib. II, lect. 18, nr. 14). — Demnach kann man zwar das Tätige nach der Tätigkeit benennen, allein niemals vermag diese Tätigkeit das Tätige als solches erst zu konstituieren, es zu einem agens in actu zu machen: Sic igitur secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est praedicamentum passionis, nam pati nihil est aliud, quam suscipere aliquid ab agente. Secundum autem quod econverso denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis, nam actio est actus ab agente in aliud, ut supra dictum est (Physicor. lib. III, lect. 5, nr. 15).

62. Es bleibt somit zur Erklärung der vom englischen Lehrer so häufig vorgetragenen Anschauung über das Tätige in der Wirklichkeit, das agens in actu, nur die eine Auffassung übrig, daß S. Thomas die Versetzung des Geschöpfes in den Zustand der Wirklichkeit, in ordine operativo, einzig und allein der höheren Macht, nämlich Gott, zuschreibt. Die Wesenheit als entfernte und die Tatkraft als unmittelbare Ursache der Tätigkeit sind von Natur aus auf Grund der Erschaffung noch nicht in ordine operativo, ohne weiteres in actu, in der Wirklichkeit. Durch die Schöpfung haben sie nur die Fähigkeit, potentia, zu einer Tätigkeit erhalten: Natura in operibus sex dierum taliter instituta est, ut naturae principia tunc condita in se subsisterent, et quod ex eis alia propagari possent per mutuam actionem et passionem. Et ideo oportuit eis tunc esse conferri et virtutes activas et passivas, quas Augustinus vocat rationes seminales, quibus ex eis effectus consequentes producerentur (II. Sent. dist. 13, q. 1, a. 1). — Anderswo äußert sich S. Thomas über beide Vollkommenheiten mit bezug auf das Dasein und die Tätigkeit der Geschöpfe in treffender Weise: distinguenda est duplex perfectio. Una est perfectio prima, quam scilicet res habet secundum esse suum. Et haec perfectio mundi completa est sexta die, quia nulla pars mundi postmodum addita est, quae in primis sex diebus non praeceserit aliquo modo. Alia est perfectio secunda, quae est operatio rei, ut dicitur in II. de anima; et talis perfectio mundi fuit in septima die, quia ex tunc cessante operatione, qua Deus naturam

instituit, incepit operatio propagationis in toto universo, secundum quod ex naturis iam conditis res aliae producuntur. Quam operationem in rebus omnibus Deus usque nunc facit (II. Sent. dist. 15, q. 3, a. 1).

63. Der englische Lehrer spricht hier von der zweifachen Tätigkeit Gottes am Anfange der Schöpfung. Hat diese Tätigkeit, namentlich die zweite, aufgehört? Das ist nicht der Fall, denn, wie S. Thomas am Schlusse bemerkt, sie dauert bis zum Ende der Welt fort. Unter der Vollendung aller Werke ist nur eine gewisse den Geschöpfen mitgeteilte Vollkommenheit, die Tätigkeit selber, zu verstehen, wodurch die Natur ihre Fortpflanzung findet. Diese Tätigkeit ist zugleich herzuleiten von Gott und der Kraft des Geschöpfes. Insofern also kann man sagen, daß Gott sein Werk vollendet habe, als die Natur, von der Kraft Gottes bewegt, in eine Tätigkeit übergeht: consummatio operum intelligitur secundum aliquid perfectionis ipsis rebus collatum, quod est ipsa operatio, per quam natura propagatur. Haec autem operatio est a Deo, et a virtute creaturae. Et ideo Deus dicitur consummasse opus, cuius virtute creatura mota in operationem exit (a. a. O., ad 2).

64. Die Kreatur, von der Kraft Gottes bewegt, geht zu einer Tätigkeit über. Hier haben wir schon drei sehr wichtige Grundsätze des Aquinaten: die Kreatur, die von der Kraft Gottes bewegt wird und auf Grund dieser Bewegung eine Tätigkeit entfaltet. Ausführlicher noch als hier behandelt der englische Lehrer diesen Einfluß Gottes an einer anderen Stelle. Nachdem er nachgewiesen, daß die Kreaturen selber, nicht Gott allein, wahre Ursachen sind und was die Geschöpfe nicht und was sie verursachen können — sie können z. B. nicht erschaffen, keinen Engel oder eine menschliche Seele hervorbringen, auch nicht den ersten Menschen, das erste Tier usw., wohl aber alles andere, was der Bewegung oder Wesensveränderung unterliegt —, fährt S. Thomas fort: aber aller dieser Dinge ist auch Gott die Ursache, indem er weit innerlicher in ihnen tätig ist als die anderen Ursachen, denn Gott verleiht allen Dingen das Dasein. Die anderen Ursachen hingegen beschränken sozusagen das Dasein. Niemals kann das ganze Dasein irgendeines Dinges von einem Geschöpfe verursacht sein, weil das Stoffliche von Gott allein her-

stammt. Nun ist aber das Dasein eines Dinges weit innerlicher als das, wodurch das Dasein eingeengt wird. Infolgedessen durchdringt die Tätigkeit des Schöpfers mehr das Innerste des Dinges als die Tätigkeit der anderen Ursachen. Wenn man also sagt, das Geschöpf bilde die Ursache eines anderen, so ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß Gott in den Geschöpfen unmittelbar tätig sei. Seine Kraft ist eigentlich das Mittel, wodurch die Kraft jeder zweiten Ursache mit ihrer Wirkung in Verbindung tritt. Denn keine geschaffene Kraft erreicht ihre Wirkung, außer in der Kraft des Schöpfers, von der sich alle Kraft, ihre Erhaltung und Hinordnung zu der Wirkung herleitet. Daher hat jede Wirksamkeit der zweiten Ursachen ihren Stützpunkt in der Wirksamkeit der ersten Ursache: Aliorum vero, quae per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest, vel ita quod habeat causalitatem supra totam speciem ... vel ita quod habeat causalitatem ad unum individuum speciei tantum ... Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans, quam aliae causae moventes, quia ipse est dans esse rebus; causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit. Esse autem est magis intimum cuilibet rei, quam ea, per quae esse determinatur ... Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei, quam operatio causarum secundarum. Et ideo hoc, quod creatum est causa alii creaturae, non excludit, quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est sicut medium coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu. Non enim virtus alicuius creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem creatoris, a quo est omnis virtus et virtutis conservatio et ordo ad effectum, quia... causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 4).

65. Inwiefern stellt die Kraft Gottes das Mittel dar, um die zweite Ursache, das Geschöpf, mit seiner Kraft, mit der Wirkung oder Tätigkeit zu vereinen? Dieses Mittel ist eine Kraft oder Vollkommenheit, forma, die von der Tatenkraft, potentia operativa, aufgenommen wird. Durch eben diese forma wird die genannte Potenz in actu versetzt, erhält sie die Wirklichkeit und jetzt tritt die

Tätigkeit als Wirkung aus ihr heraus. Diese von Gott der Potenz des Geschöpfes mitgeteilte Vollkommenheit oder Form bildet das principium quo, die causa qua, aller Tätigkeit, wie überhaupt die Form überall das principium quo ist. S. Thomas hat doch vorhin (vgl. nr. 63) davon gesprochen, daß die Geschöpfe, von der Kraft Gottes bewegt, zu einer Tätigkeit schreiten. Also muß er ihnen doch etwas mitteilen, anders ist ein Bewegen und Bewegtwerden ja gar nicht möglich. Was kann er ihnen aber mitteilen? Die Wesenheit, die verschiedenen Potenzen? Diese besitzen sie schon auf Grund der Schöpfung. Folglich muß es etwas anderes sein. Vielleicht die Tätigkeit? Nein, denn bei der Tätigkeit sind die Potenzen selber nicht mehr aufnehmendes, sondern gebendes Prinzip, nicht mehr bloß mota, sondern zugleich moventia, indem die Tätigkeit als Wirkung aus ihnen herausfließt. Dann müssen sie also vorher bewegt worden sein, mit anderen Worten, eine Vollkommenheit, actum, empfangen haben. Diese Vollkommenheit oder Form nennt nun S. Thomas die Kraft, virtus, Gottes. Und eben diese Kraft Gottes, diese von Gott mitgeteilte Form ist es, welche mit der dem Geschöpfe ursprünglich verliehenen Kraft, der potentia operativa, eine Tätigkeit ausführt. Diese Form bildet, wie schon früher bemerkt worden ist, das principium quo oder die causa qua für die Verursachung der Tätigkeit. Darum übt Gott mit bezug auf die Tätigkeit selber nicht, wenn wir so sagen wollen, einen neuen Einfluß aus, weil die causa qua zusammen mit der potentia operativa vollkommen zu einer Tätigkeit ausreichen. Allerdings darf man sich diese beiden nicht als nebeneinander herlaufend und wirkend denken. In diesem Falle könnte von seiten des Geschöpfes keinerlei Tätigkeit stattfinden. Nein, die Potenz muß die Kraft Gottes innerlich in sich aufnehmen, muß von ihr informiert werden, eben darum nennt sie S. Thomas forma. Durch diese Form wird die Potenz in actu gesetzt, ein Agens actu, oder ein ens in actu agens. Die Tätigkeit ist nur als Akzidens eine Vollkommenheit der Potenz.

d) Die bleibend oder auch vorübergehend von Gott mitgeteilte Vollkommenheit

66. Wir wissen, daß nach Thomas Gott die Geschöpfe ins Dasein gerufen hat, ausgerüstet mit vollkommenen

Wesenheiten, Fähigkeiten oder Potenzen; dasselbe gilt auch jetzt noch von der menschlichen Seele, die ebenfalls nur durch die Erschaffung ihr Dasein erhält. Überdies war Gott der Herr nicht damit zufrieden, daß die Geschöpfe einfach da seien, sondern er hat sie auch alle für ihre eigene Tätigkeit bestimmt. Zu diesem Zwecke hat Gott bei manchen Kreaturen ihre Fähigkeiten, Potenzen, schon von Anbeginn mit der nötigen Vollkommenheit ausgestattet, in actu gesetzt, so daß aus ihnen ununterbrochen die Tätigkeit heraustritt. Zu diesen gehören die Naturdinge, bei den belebten Wesen die für die Lebenstätigkeit bestimmten Potenzen. Diese Kraft Gottes oder Form wirkt in den Naturdingen und den vorhin genannten Geschöpfen weiter, ohne daß eine neue Mitteilung der Form notwendig wäre. Darum wirkt Gott noch jetzt ebenso wahrhaft und gewiß wie bei der Schöpfung. Wie die Erhaltung im Dasein, ist auch die Erhaltung der Potenz in actu und die Ausführung der Tätigkeit durch die Geschöpfe in Gott selber eine einzige Tat. Aber auch mit bezug auf diese Geschöpfe kann nicht von der Mitteilung einer neuen Form die Rede sein, denn hinsichtlich der ihnen für ihren Bestand unentbehrlichen Tätigkeit befinden sie sich nicht mehr in der bloßen Potenz, sondern in actu. Damit sie aber nicht wieder in den Zustand der reinen Potentialität zurückfallen, muß Gott fortwährend die Vollkommenheit oder Form, wodurch sie in actu und tätig sind, in ihrem Dasein erhalten und die Tätigkeit ausführen. Daher wirkt Gott immerfort. Ohne seine ständige Tat gibt es keine Tätigkeit, keine Form, kein Dasein der Geschöpfe: virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma, habens esse ratum et firmatum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria ut forma in ipsa permanens, non autem vis, qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei, quod esset universale essendi prin-

cipium. Nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse. Unde, sicut patet, quod instrumento artificis conferri non potuit, quod operaretur absque motu artificis, ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina (Quaest. disp. de potentia, q. 3, a. 7, ad 7).

67. In kurzen markigen Worten äußert hier der englische Lehrer seine Anschauung über die Tätigkeit der Geschöpfe. Der Schöpfer hat den Kreaturen das Dasein verliehen, muß aber dieses Dasein selber erhalten, solange das Geschöpf besteht. Er konnte keiner Kreatur die Vollkommenheit, forma, mitgeben, durch die das Geschöpf sich dann ohne weiteres Zutun oder Einwirken Gottes im Dasein erhielte. Ebenso hat Gott als Schöpfer den Kreaturen Tatenkräfte, virtutes operativas, beigegeben. Gott konnte aber nicht diese Kräfte so ausstatten, daß sie sich selber, ohne Gottes Tätigkeit, vervollkommneten, in actu versetzten, ut virtus moveret seipsam. Daraus folgt mit zwingender Notwendigkeit, daß Gott die Naturdinge, beziehungsweise ihre Kräfte in actu versetzt hat und sie ohne Unterbrechung durch seine Tätigkeit in diesem Zustande erhalten muß, damit sie durch diese Vollkommenheit, forma, ihre Tätigkeit fortführen.

68. Etwas verschieden verhält sich die Sache bei jenen Geschöpfen, die manchmal tätig, manchmal aber untätig sind. So oft sie untätig sind, befindet sich ihre Tatenkraft, die potentia operativa, offenbar nicht in actu, denn, bemerkt S. Thomas, in eodem instanti, in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam. In diesem Zustande besitzt daher diese Tatenkraft nur die Fähigkeit zu einer Tat, das posse. Sollte es wieder zu einer Tätigkeit kommen, so muß Gott vorerst, und zwar jedesmal, die Potenz aktuieren, durch die Form in actu versetzen: Deus non potuit conferre, ut virtus moveret seipsam. Der Unterschied zwischen dem früher Dargelegten beruht also nur auf dem Umstand: jedesmal, alles andere trifft auch hier genau zu wie bei den Naturdingen und Lebenstätigkeiten der anderen Geschöpfe.

69. Mit dieser Darlegung hoffen wir die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule über die praemotio physica klargestellt zu haben. Worin liegt denn der Schwerpunkt in der so viel umstrittenen Sache? Die Antwort ist sehr

einfach: Der springende Punkt enthält die richtige Lösung der Frage, wie die Geschöpfe, beziehungsweise ihre Tatenkräfte, potentiae operativae, aus dem Zustand einer bloßen Fähigkeit zu einer Tat, in einen Zustand versetzt werden, aus dem die wirkliche Tätigkeit sofort heraustritt oder herausfließt, und sie selber als wahre Ursachen dieser Tätigkeit gelten können und müssen.

70. S. Thomas und seine Schule bringen hierüber nachstehende Lösung vor: Auf vierfache Weise kann ein Ding für die Tätigkeit eines anderen die Ursache abgeben. Zunächst dadurch, daß es dem anderen die Kraft für eine Tätigkeit mitteilt: z. B. der Beweger dem Bewegten. Dieser Art ist der Einfluß Gottes auf alle Tätigkeiten der Natur, indem er dieselbe mit allen Kräften versehen hat, durch die sie tätig sein können. Des weiteren erhält Gott alle diese Kräfte beständig in ihrem Dasein, was bei den Geschöpfen nicht geschieht. Drittens gibt Gott den Anstoß zu der Tätigkeit, was sich von den beiden früheren Arten des Einflusses ganz und gar unterscheidet. Endlich ist Gott auch die Ursache einer jeden Wirkung, weil alle anderen Ursachen nur in der Kraft der ersten Ursache tätig sind. In diesem Sinne sind alle Geschöpfe Werkzeuge Gottes und Gott allein wirkt alles aus eigener Kraft: Actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi, sicut dicitur quod generans movet grave et leve, inquantum dat virtutem, per quam consequitur talis motus. Et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit naturalibus rebus virtutes, per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic posset dici Deus causa actionis, inquantum causat et conservat virtutem naturalem in esse ... Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, inquantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo

ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota ... sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum. Quod nesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus ... Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti. Et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis ... Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis (Quaest. disp. de potentia, q. 3, a. 7).

71. In diesem Artikel ist alles enthalten, was der englische Lehrer und seine Schule mit bezug auf den Einfluß Gottes bei jeder Tätigkeit der Geschöpfe zu sagen haben und in den Worten: „physische Vorherbewegung, praemotio physica" zum Ausdruck bringen. Dieser Einfluß wird von ihnen ein physischer genannt zum Unterschied vom moralischen, weil letzterer nur auf, nicht aber in dem Geschöpf und dessen Tatenkraft sich äußert, da doch ein solcher, wie zum Beispiel bei dem Werkzeug, durchaus für die Tätigkeit des Geschöpfes notwendig ist. Dieser Einfluß führt den Namen Bewegung, weil jede Tat Gottes den Geschöpfen gegenüber eine Bewegung, Veränderung bedeutet, sowie auch die Tätigkeit der Kreaturen Bewegung genannt wird. So hat uns S. Thomas schon hinsichtlich des Namens „Tätigkeit" belehrt und gebraucht er auch, wie wir soeben vernommen haben, beständig die Bezeichnung „Bewegung". Die Tätigkeit selber besteht ihrem inneren Wesen nach nicht in einer Bewegung, sondern diese ist nur mit jener verbunden. Daher darf man die Sache auch nicht gar so wörtlich verstehen: quia enim nostris operationibus motus adiungitur, inde in usum venit, ut omnis operatio motus dicatur, quamvis improprie (II. Sent. dist. 15, q. 3, a. 2). — Nennen wir also meinetwegen den Einfluß Gottes die wirkende Ursache einer Veränderung in den Geschöpfen. Das stimmt auch mit einem anderen Ausspruch des englischen Lehrers überein, wenn er sagt: „Wenn ein Ding aus seinem Zustande gerückt

wird durch eine Bewegung (Veränderung), so muß dies durch irgendeine Ursache geschehen sein." Quia enim aliqua res ex sua dispositione removeatur per motum, manifestum fit, hoc ab aliqua causa accidere (Summ. theol., I. q. 41, a. 1, ad 2). — Vorherbewegung, Vorherveränderung endlich heißt dieser Einfluß Gottes, weil die Tatenkraft, die potentia operativa, des Geschöpfes vorher durch diesen Einfluß verändert, verbessert werden muß. Die Tatenkraft der Kreaturen ist von Natur aus in ordine operativo eine potentia passiva. Sie enthält in diesem Zustand ihre eigene Tätigkeit nur der Anlage, der Fähigkeit nach, nicht in der Wirklichkeit, actu. Ihre Tätigkeit kann aus ihr herausfließen, tritt aber in der Wirklichkeit nicht heraus, weil die Fähigkeit allein dazu nicht genügt. Eine reine Fähigkeit kann unmöglich eine Wirklichkeit verursachen, andernfalls wäre in der Wirkung mehr enthalten als in der Ursache. Daher unterscheidet S. Thomas sehr genau und scharf die virtus collata activa vom weiteren Einfluß Gottes, weil eben diese Tatenkraft für sich allein ganz und gar ungenügend ist. Die virtus activa collata und conservata muß folglich verbessert, vervollkommnet, durch die von Gott bleibend oder vorübergehend mitgeteilte Form in actu versetzt werden, dann erst tritt die Tätigkeit wirklich aus ihr heraus. Nur die potentia in actu ist Ursache einer wirklichen Tätigkeit. Durch diese Form oder Vollkommenheit, die Gott in der Tatenkraft wirkt, applicat Deus virtutem activam ad agendum, bringt Gott mit dieser potentia activa mota, wie S. Thomas sagt, zugleich die Tätigkeit hervor. Die Vorherbewegung bezieht sich somit auf die Überführung der Tatenkraft aus dem Zustand der bloßen Potentialität in jenen der Aktualität, so daß sie dann eine potentia activa mota bildet.

72. Demnach ist es nicht mehr sonderlich schwer, die aufgeworfenen Schwierigkeiten in einfachster Weise zu lösen.

e) Einwendungen gegen diese Lehre

Es wird behauptet, der Einfluß Gottes und die Tätigkeit des Geschöpfes müßten zugleich sein, also Simultankonkurs, nicht aber Praemotio. — Wir antworten kurz: Ganz einverstanden. Weder der hl. Thomas noch seine Schule haben je das Gegenteil gelehrt. Das vom englischen

Lehrer gebrauchte Beispiel vom geschärften Messer beweist es am deutlichsten. Die dem Messer mitgeteilte Kraft der Hand und das scharfe Messer schneiden zugleich, vollziehen eine und dieselbe Tätigkeit. Die dem Messer verliehene Kraft und das Messer sind das quod agit und die genannte Kraft das quo agit. Somit trifft der Einwurf gar nicht die praemotio physica und die Lehre der Thomisten. In dieser Beziehung etwas anderes verteidigen zu wollen, wäre auch ein gefährliches Unternehmen. Denn erfolgt der Einfluß Gottes auf die Tätigkeit der Geschöpfe früher, sei es der Natur, sei es der Zeit nach früher, mit anderen Worten, wirkt Gott diese Tätigkeit selber früher, so bleibt der Kreatur nichts mehr zu bewirken übrig. Folglich sind die Geschöpfe nicht wahre Ursachen ihrer eigenen Tätigkeit, sondern diese Ursache bildet Gott allein. Eine derartige Ansicht wird aber von S. Thomas und seiner Schule ausdrücklich bekämpft. Dieser Einwurf geht also ganz und gar fehl.

73. Was die Thomisten bei dem Simultankonkurs ihrer Gegner beanstanden müssen, und zwar gerade auf Grund der praemotio physica, das ist die Erklärung dieses Simultankonkurses. Denn gemäß dieser Deutlichmachung wirken die beiden Ursachen eine Tätigkeit nicht in, sondern neben einander. Auf der einen Seite Gott, auf der anderen das Geschöpf; beide zusammen wirken eine und dieselbe Tätigkeit, z. B. das Schiff, das von beiden in Bewegung gesetzt wird. Nach dieser Anschauung erstreckt sich also der Einfluß Gottes einzig und allein nur auf die Tätigkeit selber. Da fragen nun die Thomisten: Ja, wieso kommt denn die Kreatur überhaupt dazu, in Wirklichkeit tätig zu sein? Ihre Tatenkraft, potentia operativa, ist von Natur aus eine potentia passiva in ordine operativo. Daher fordert S. Thomas neben der collatio et conservatio potentiae activae durch Gott noch einen weiteren Einfluß von seiten Gottes. Diesen Einfluß verlangt der englische Lehrer nicht allein für die Tätigkeit, sondern für die potentia activa operativa. Die Potenz, die in Wirklichkeit eine Tätigkeit ausübt, muß nach S. Thomas eine durch Gottes Einfluß veränderte, eine potentia mota, sein. Darüber nun gibt uns der Simultankonkurs keinerlei Aufschluß, da er sich ja nur auf die Tätigkeit selber bezieht. Bringt vielleicht das Geschöpf

selber diese Bewegung oder Veränderung hervor? Der hl. Thomas antwortet mit nein: quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum: also Gott. Demnach muß zuerst diese Veränderung der Tatenkraft vor sich gehen, dann folgt zugleich die Tätigkeit. Die mitgeteilte Kraft Gottes ist das quo agit und die Potenz des Geschöpfes von dieser Kraft informiert, also innerlich vervollkommnet, das quod agit. — Nicht besser steht es um die Erklärung des Simultankonkurses durch das Beispiel vom Schiff: Gott bewegt das Schiff im allgemeinen, die Kreatur aber gibt ihm die bestimmte Richtung. Abgesehen davon, daß eine Bewegung im allgemeinen, ohne bestimmte Richtung ein Ding der Unmöglichkeit ist, müßte von seiten der Thomisten wieder dieselbe Frage gestellt werden, wieso die Kreatur die Tätigkeit besitze, um die Richtung zu bestimmen. Doch davon genug. Der Fehler ist immer derselbe. Anstatt den Einfluß Gottes vorerst in die Tatenkraft selber zu verlegen und diese dadurch vervollkommnet in actu gesetzt werden zu lassen, beschränkt sich dieser Einfluß einzig und allein auf die Tätigkeit des Geschöpfes. Mit einwandfreier, logischer Folgerichtigkeit ist daher die Tatenkraft, die potentia operativa activa, der Kreatur ein movens non motum, Gott selber. So urteilt der hl. Thomas: Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, inquantum movet eam ad agendum. In quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad agendum, sicut homo est causa incisionis cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit, nisi mota, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia altarata, coelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens, nisi motum. Et hoc non cessat, quousque perveniatur ad Deum (Quaest. disp. de potentia, q. 3, a. 7).

74. Ein weiterer Einwurf gegen die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule über die praemotio physica lautet dahin, daß dadurch die Freiheit der vernünftigen Geschöpfe vernichtet erscheine. — Wer diese Lehre wirklich kennt, der wird sich die Sache gründlich überlegen, bevor er einen derartigen Vorwurf ausspricht. Man denke

auch das Sonderbare: der Mensch besitzt einen freien Willen, der die Fähigkeit besitzt, eine freie Tätigkeit entfalten zu können. Mehr als „können" ist in der Fähigkeit nicht enthalten. Darum heißt sie ja eben Fähigkeit. Nun teilt Gott dieser freien, zu einer freien Tat fähigen Potenz eine Vollkommenheit, eine Form, vorübergehend mit, wodurch sie nicht allein eine freie Tätigkeit ausführen kann, sondern dieselbe in Wirklichkeit ausführt. Weil nun Gott ihr dazu verhilft, soll dadurch die Freiheit aufgehoben sein! Bis jetzt wurde noch nicht gehört, daß eine von Gott verliehene Vollkommenheit dem Geschöpfe zum Schaden gereiche. Kann denn dieser Einfluß Gottes, diese Vollkommenheit, die Gott in der Potenz des freien Geschöpfes wirkt, nicht ebenso gut ein freier sein? Das um so mehr als er eine freie Potenz vervollkommnet. Wo ist denn der Beweis für das Gegenteil?

Der englische Lehrer behauptet vielmehr, daß die nächste, unmittelbare Ursache selbst dann noch eine freie Ursache bleibe, wenn die erste Ursache mit Notwendigkeit einwirkt. Denn, erklärt S. Thomas, die Wirkung der letzten Ursache folgt nicht der Notwendigkeit oder Kontingenz der ersten Ursache, sondern der unmittelbaren. Der Grund dafür liegt darin, daß die Kraft der ersten Ursache in der zweiten nach der Art und Weise der zweiten Ursache aufgenommen wird. Die erste Ursache bringt die Wirkung nur dadurch hervor, daß ihre Kraft in der zweiten Ursache aufgenommen erscheint. Gott wirkt also mittels der zweiten Ursache und ihrem Verhältnisse entsprechend. Ist demnach die zweite Ursache eine notwendig wirkende, dann erfolgt eine notwendige Tätigkeit; wenn hingegen eine freie, so folgt eine freie: Quandoque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda, ut patet in floritione arboris, cuius causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium, sed

effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum. Et ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios, ut motum solis et huiusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes (I. Sent. dist. 38, q. 1, a. 5).

Auch hier fordert S. Thomas die Kraft Gottes in, nicht neben der Kraft des Geschöpfes. Die Kraft Gottes, diese vorübergehende Bewegung durch Gott, diese Vollkommenheit der Tatenkraft muß von und in der zweiten Ursache, dem freien Willen, aufgenommen sein, selbstverständlich früher aufgenommen sein, als die Tätigkeit in Wirklichkeit erfolgt. Die Tätigkeit des Willens z. B. würde, so erklärt uns hier der englische Lehrer ausdrücklich, was das Einwirken Gottes in dieser Beziehung angeht, gar nicht erfolgen, stellte es sich heraus, daß seine Bewegung gar nicht in der zweiten Ursache, also im freien Willen aufgenommen worden sei: Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda. Das ist doch bündig und klar gesagt. Und trotz dieser Aufnahme der Kraft Gottes im freien Willen bleibt dieser frei und entwickelt eine durchaus freie Tätigkeit, weil die zweite Ursache, die unmittelbare, hierin die Entscheidung trifft.

75. Mit noch einer anderen Wahrheit macht uns in dieser Stelle der englische Lehrer bekannt. Wird nämlich die Ansicht verteidigt, daß der Einfluß Gottes mit bezug auf die Tätigkeit der Geschöpfe nur ein nebenherlaufender, ein mitwirkender sei, dieser Einfluß also nicht früher in der Tatenkraft der Geschöpfe aufgenommen werde, so muß Gott bei eben dieser Tätigkeit der Kreaturen einfach erklären, daß er nicht mittue: effectus ille non procedit a causa prima. Die Folgerungen daraus liegen auf der Hand.

76. Übrigens vermag Gott durch seinen Einfluß die Freiheit der Geschöpfe zu zerstören, so ist es auch um den Simultankonkurs geschehen. Diesem gemäß bewirkt Gottes Einfluß und das Geschöpf ein und dieselbe individuelle Tätigkeit zugleich oder zusammen. Gesetzt nun den Fall, Gottes Einfluß wirkt mit Zwang, die Kreatur hingegen mit Freiheit, wie sieht dann die eine individuelle Tätigkeit aus? Halb Zwang, halb Freiheit! Wer

kann sich das ausdenken? Man kann doch nicht behaupten, daß Gottes Einfluß eben nur bei der Vorherbewegung, nicht aber bei der zugleichen Tätigkeit diesen Zwang ausüben könne. Warum denn nicht auch bei der Tätigkeit selber? Wo sind die Beweisgründe? Demnach kommen wir, logisch richtig durchgedacht, bei dem Simultankonkurs immer zu dem gleichen Endergebnis wie früher: „Bei der freien Tätigkeit der Geschöpfe hat Gott nichts dreinzureden," denn sie sind moventes non moti, sie sind Gott. Die Widerlegung dieser unserer Behauptung, dem hl. Thomas entnommen, warten wir mit aller Ruhe ab. — Mit bezug auf die Vernichtung der Freiheit in der Tätigkeit des Willens müssen wir zum Schlusse doch noch einmal den englischen Lehrer hören. Gott kann den Willen der vernünftigen Geschöpfe umändern, ohne den Willen zu zwingen. Umändern kann Gott den Willen deshalb, weil Gott im Willen selber sowie in der Natur tätig ist. So wie nämlich eine jede natürliche Tätigkeit von Gott stammt, insofern sie eben Tätigkeit ist, ebenso auch alle Tätigkeit des Willens, als Tätigkeit, stammt nicht allein vom Willen als unmittelbar Tätigem, sondern von Gott als dem zuerst Tätigen, denn Gott wirkt am allerinnerlichsten. Gleichwie nun der Wille selber seine Tätigkeit ändern kann, so um so mehr Gott: Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc, quod ipse in voluntate operatur sicut in natura. Unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo, ut a primo agente, qui vehementius imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud ... ita et multo amplius Deus (Quaest. disp. de veritate, q. 22, a. 8).

77. Mit dieser Lehre des hl. Thomas sind wir noch nicht auf dem Richtigen, denn die Gegner der praemotio physica behaupten nicht allein, daß dadurch die Willensfreiheit umgeändert, sondern vielmehr vernichtet werde. Darum müssen wir den soeben genannten Artikel des hl. Thomas noch einmal heranziehen. Die Überschrift lautet: „ob Gott den Willen zwingen könne": utrum Deus voluntatem cogere possit. Der englische Lehrer verneint es und erklärt, Gott könne den Willen zwar umändern, aber nicht zwingen. Der Grund dafür liegt klar auf der Hand. Das Wollen selber ist nichts anderes als

eine Neigung zu etwas. Der Zwang hingegen und die Gewalt besagen eine entgegengesetzte Neigung dessen, was Gewalt erleidet. Ändert also Gott den Willen um, so bewirkt Gott, daß der früheren Neigung eine andere folgt. Dadurch hört die erste auf und die zweite tritt an ihre Stelle. Infolgedessen ist das, was jetzt den Willen anregt, durchaus nicht gegen die gegenwärtige Neigung, sondern nur gegen die frühere. Daher herrscht diesbezüglich weder eine Gewalt noch ein Zwang: Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumque enim voluntas immutatur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud. Coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei, quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit, ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita quod prima aufertur et secunda manet. Unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi, quae prius inerat. Unde non est violentia nec coactio (a. a. O.). Die Gegner der praemotio physica scheinen also die Werke des hl. Thomas nicht einmal gelesen zu haben. Denn wie könnten sie sonst den Vorwurf erheben, die Vorherbewegung des Willens durch Gott vernichte die Freiheit des Willens? Denn Zwang allein zerstört die Freiheit. Daß nun die praemotio physica diesen Zwang mit sich bringe, haben die Gegner zwar behauptet, aber noch nie bewiesen. Wir können somit diesen Beweis in aller Gemütsruhe abwarten und indessen an der Lehre von der praemotio physica festhalten, weil gerade durch diese Lehre die freie Tat der Geschöpfe auf das Entschiedenste verteidigt wird. Die praemotio physica fügt zu der freien Tatenkraft, der potentia operativa activa, die innerlich für sich nur das posse, das „Können" der freien Handlung besitzt, noch das esse, die freie Tat selbst. Durch die mitgeteilte Kraft oder Bewegung Gottes als das principium quo vollzieht der freie Wille die ebenso freie Handlung. Alle Geschöpfe ohne Ausnahme sind Werkzeuge in der Hand Gottes, des unbeweglichen Bewegers.

V. Endergebnis

78. Wir sind mit unserer Aufgabe zu Ende. Diese bestand darin, nachzuweisen, daß die Lehre des hl. Thomas

und seiner Schule, weit entfernt, der wahren Wissenschaft und dem Glauben irgendwie Schaden zu bringen, dieselben vielmehr beschützt und auf das heldenmütigste verteidigt hat. Zu diesem Zwecke wurde ein einziger Lehrsatz des Aquinaten aus dem Ganzen herausgehoben und genauestens untersucht. In diesem einen Vortrage über die Tätigkeit der Geschöpfe zeigt es sich schon, mit welcher Geschlossenheit der Beweise der englische Lehrer seine Sache verteidigt. S. Thomas gibt darin Gott, was Gottes ist, aber auch den Geschöpfen wird ihr Recht im gehörigen Ausmaße unverkürzt zuteil. Jedem das Seine und in richtiger Ordnung, das ist der unerschütterliche Grundsatz des Fürsten der Scholastik. Und seine Schüler haben keinerlei Grund, ihren Meister zu verlassen und andere Wege einzuschlagen, denn sie wissen, wen sie an einem Thomas von Aquin haben.

79. Die Methode allerdings, für die unsere modernen Wissenschaften so übermäßig schwärmen, war nicht nach dem Geschmacke des hl. Thomas. Für die ewig wechselnden inneren Erlebnisse, bei denen jedermann jedesmal ein anderes inneres Erlebnis mit sich herumträgt, bis er endlich durch Zufall Gott selber erlebt, war der Aquinate ein für allemal unzugänglich. Er hatte einen viel zu scharfen Verstand, war ein viel zu großer Denker und strenger Logiker, als daß er sich hätte mit Gefühlsduseleien, inneren Erlebnissen abgeben können. Der englische Lehrer hat lieber den sicheren, königlichen Weg der Wahrheit betreten. Aufsteigend, nicht von sich, von den inneren Erlebnissen, sondern von den sinnenfälligen Dingen, e rebus sensibilibus, hat er die höchste Spitze, die in den Himmel hineinragt und Daseiendes krönt, den actus purus, den unbeweglichen Beweger erkennend, erreicht und von dort aus die ganze Welt überschaut. Darum ist seine Lehre zwar nicht Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne, sondern sie ist weit mehr als das, nämlich Weisheit. Seine Lehre über die Tätigkeit der Geschöpfe legt Zeugnis davon ab.