Gott im Lichte des alten und neuen Pantheismus [Fortsetzung]

Autor(en): **Feldner, Gundisalv**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **5 (1918)**

PDF erstellt am: **30.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762393

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

niederschrieb, so daß sie von der Wasserflut nicht verdorben werden und nach der Flut wiedergefunden werden konnten. So laute der Bericht alter Überlieferungen.

Die Erzählung des alten Serenus wird ohne ein Wort der Kritik vorgetragen. Noch eine zweite Stelle derselben Conlatio zeugt vom Glauben an die Möglichkeit magischer Künste: Conl. VIII 18 s. (p. 234). (Fortsetzung folgt)

GOTT IM LICHTE DES ALTEN UND NEUEN PANTHEISMUS

Von P. FR. GUNDISALV FELDNER, Ord. Praed.

(Fortsetzung aus V, p. 339—364)

b) Der Pantheist Spinoza

40. Da es sich im System des Baruch hauptsächlich um die Begriffsbestimmung der Substanz handelt, müssen wir uns vorerst über den wahren Begriff der Substanz Klarheit verschaffen. Was verstehen wir demnach unter einer Substanz in metaphysischer Bedeutung? Sagt man uns, Substanz nennen wir jenes Ding, welches durch sich selber, nicht in und abhängig von einem Substrat, existiert, so erweist sich diese Begriffsbestimmung der Substanz als grundfalsch. Das Dasein, die Existenz, gehört niemals in die Begriffsbestimmung der Wesenheit eines Dinges. Weil die Wesenheit Gottes das Dasein selber bildet, deshalb kann man von der Wesenheit Gottes im eigentlichen strengen Sinne auch keine Begriffsbestimmung aufstellen, die entspräche. Die Begriffsbestimmung einer Wesenheit muß die Gattung und Differenz enthalten. Allein das Dasein, die Existenz, untersteht weder einer Gattung noch Art. Das Dasein kann aber auch nicht eine Gattung oder Art selber bilden. — Secundum Avicennam in sua Metaph. esse non potest poni in definitione alicuius generis vel speciei, quia omnia particularia uniuntur in definitione generis vel speciei, cum tamen genus vel species non sint secundum unum esse in omnibus. Et ideo haec non est vera definitio substantiae: substantia est, quae per se est, vel: accidens est, quod est in alio. Sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis intelligitur: substantia est res, cuius naturae

debetur esse non in alio. Accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio (Quodl. 9 q. 3 a. 5 ad 2).

41. Diese ganz verfehlte Begriffsbestimmung bezieht sich demnach nur auf das Dasein, nicht auf die Wesenheit der Substanz. Infolgedessen wissen wir über das Wesen der Substanz so gut wie nichts, denn die Wesenheit ist nicht ihr Dasein, andernfalls könnte sie nicht die Gattung abgeben. Die Existenz ist niemals ein Gemeinsames nach Art der Gattung, weil die unter der Gattung einbegriffenen Dinge gerade gemäß ihrem Dasein sich unterscheiden. Daher muß die Begriffsbestimmung der Substanz lauten: Die Substanz ist ein Ding mit einer Wesenheit, der die Existenz für sich, nicht in einem anderen, gebührt oder zukommt. Ebensowenig taugt die Begriffsbestimmung des Akzidenz, wenn erklärt wird, es existiere in einem anderen als seinem Substrate, sondern es ist ein Ding, dem das Dasein in einem anderen zukommt. — Probat Avicenna in sua Metaph. per se existere non est definitio substantiae, quia per hoc non demonstratur quidditas eius, sed eius esse. Et sua quidditas non est suum esse; alias non posset esse genus: quia esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse. Sed definitio vel quasi definitio substantiae est: res habens quidditatem, cui acquiritur esse vel debetur, ut non in alio. Et similiter esse in subiecto, non est definitio accidentis, sed e contrario: res cui debetur esse in alio (IV. Sent. dist. 12 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 2).

42. Halten wir an dieser einzig richtigen Begriffsbestimmung der Substanz fest, so ergibt sich sofort die Wahrheit, daß Gottes Wesen im eigentlichen Sinne weder definiert werden kann noch auch, daß dieses Wesen eine Substanz im gewöhnlichen Sinne ist. Definiert kann es nicht werden, weil wir in diesem Falle eine volle, adäquate Erkenntnis von ihm hätten, es ganz und gar begreifen würden. Aber auch Substanz ist dieses Wesen Gottes nicht, weil es mit seinem Dasein ein und dasselbe ausmacht, nichts als reines Dasein besitzt. — Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur. Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu. Unde, cum dicitur, quod Deus est actus purus, haec non est definitio eius. — Ad rationem

generis requiritur, quod univoce praedicetur. Nihil autem de Deo potest et creaturis univoce praedicari (De potentia Dei, q. 7 a. 3 ad 5 und 6).

43. Daß das „ens per se" eine völlig unrichtige Begriffsbestimmung der Substanz sei, weist der Aquinate auch an dieser Stelle zutreffend nach. Seine Worte sind: Ens per se non est definitio substantiae, ut Avicenna dicit in III. Metaph. Ens enim non potest esse alicuius genus, ut probat Philosoph. in III. Metaph., cum nihil possit addi ad ens, quod non participat ipsum. Differentia vero non debet participare genus. Sed si substantia possit habere definitionem, non obstante quod est genus generalissimum, erit eius definitio, quod substantia est res, cuius quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam (a. a. O. ad 4).

44. Wir sehen also wiederum, daß in der ganzen Metaphysik des Aquinaten die sachliche Identität von Wesenheit und Dasein in Gott und der sachliche Unterschied in den Kreaturen das Gebiet völlig beherrscht. Der Begriff der Substanz, einer der wichtigsten gegenüber dem Pantheismus, legt entschiedenes Zeugnis hierüber ab. Wo immer von der Substanz die Rede ist, dort haben wir es mit einem Wesen zu tun, das sich von seinem Dasein sachlich unterscheidet. — Secunda ratio sumitur ex ratione eius, quod est in genere. Omne enim huiusmodi addit aliquid supra genus. Et ideo illud, quod est summe simplex, non potest esse in genere. — Tertia ratio subtilior est Avicennae in V. Metaph. Omne, quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse: sicut homo. Humanitati enim ex hoc, quod est humanitas, non debetur esse in actu. Potest enim cogitari humanitas, et tamen ignorari, an aliquis homo sit. Et ratio huius est, quia commune, quod praedicatur de his, quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse, nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel in illo. Et ideo quidditas generis, vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat, quod esse suum non est quidditas sua. — In Deo autem esse

suum est quidditas sua, aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per suam essentiam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2; vgl. a. a. O. ad 1 und 2; De potentia, q. 7 a. 3*c*).

45. Wie geht nun der Pantheist Spinoza vor? Er stellt einen im allgemeinen durchaus falschen Begriff der Substanz auf, überträgt diesen auf Gott und bringt dann glücklich heraus, daß es überhaupt nur eine einzige Substanz gebe, nämlich Gott. Spinoza hat die Begriffsbestimmung des Cartesius übernommen und etwas umgemodelt. Hatte Descartes gelehrt, die Substanz sei: res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum und die geschaffene Substanz: res, quae solo Dei concursu eget ad existendum, so erklärt jetzt Spinoza die Substanz: id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat (Eth. I def. 3).

46. Quod in se est bedeutet ihm dasselbe wie ens per se, was vom Aquinaten entschieden zurückgewiesen wurde. Seine Ansicht darüber haben wir eben vernommen. Die Existenz des Einzelndinges erteilt uns keinerlei Aufschluß über das Wesen der Substanz. Wenn ich frage: Ist ein Mineral eine Substanz? und man antwortet mir: Ja, denn ein Mineral ist ein Ding, das in sich existiert, so bin ich gerade so unwissend wie früher. Das Nämliche gilt von der Substanz überhaupt, insofern es sich um das Wesen der Substanz handelt. Die Existenz des Dinges gehört eben nicht zu der Wesenheit, weder als Wesensbestandteil noch als sachlich mit der Wesenheit identisch. Folglich muß sie bei der Begriffsbestimmung der Wesenheit wegbleiben. Eine jede Begriffsbestimmung hat nur die Wesensbestandteile anzugeben, weiter nichts. Die Existenz aber bildet, wie gesagt, keinen Wesensbestandteil. Und gerade, weil in Gott die Existenz die Wesenheit selber ist, deshalb, erklärt der Aquinate, kann man das Wesen Gottes nicht definieren, ist Gott keine Substanz im gewöhnlichen Sinne.

47. Ferner ist es ganz falsch, zu behaupten, es gebe nur eine einzige Substanz. Im Gegenteil. Die Wesenheit der Substanz kann auch ein Allgemeines, Gemeinsames bilden, die Existenz dagegen ist für ein

jedes Ding ihm eigen und darum durchaus verschieden vom anderen. — Nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae. Quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei. Sed ratio substantiae potest esse communis. Propter hoc etiam Philosoph. dicit III. Metaph. quod ens non est genus (De potentia Dei, q. 7 a. 3). — Übrigens bestätigt diese Wahrheit Baruch Spinoza selber, wenn er sagt: quod per se concipitur. Denn er kann doch nicht leugnen, daß die Begriffe allgemeiner Natur sind. Dasselbe gilt von den eigentlichen Definitionen. Das Einzelnding kann man nicht mehr definieren. — Essentia proprie est id, quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei non autem principia individualia (Summ. theol. I. Pars q. 29 a. 2 ad 3).

48. Die Begriffsbestimmung des Spinoza von der Substanz kann aber auch nicht auf Gott übertragen werden, weil der Substanzbegriff überhaupt auf Gott nicht angewendet werden darf. Nur im uneigentlichen Sinne, insofern Gott nicht ein Akzidenz ist, kann man sagen Gott sei eine Substanz. — Deus simpliciter non est accidens. Nec tamen omnino proprie potest dici substantia; tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia nominat, quae est aliud ab esse eius. Unde illa est divisio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici substantia. Quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id, quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio et huiusmodi. Et tunc est idemin praedicato et in subiecto, sicut in omnibus, quae de Deo praedicantur. Et ideo non sequitur, quod omne, quod est substantia, sit Deus. Quia nihil aliud ab ipso recipit praedicationem substantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de ipso. Et ita propter diversum modum praedicandi, non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2 ad 1).

49. Die Pantheisten gebrauchen immer dieselbe Art der Beweisführung: bei dem Weltall steht die Sache so, also muß mit Bezug auf Gott das gleiche stattfinden. Eine Analogie kennen sie nicht. Damit ist aber das Wesen Gottes schon vernichtet und das Wort Gott, von ihrer

Seite gebraucht, ein Unfug. Denn einen Gott, der gerade so ist wie die Kreaturen, kann es ein für allemal nicht geben. So wäre es z. B. noch angänglich, die ersten Worte des Substanzbegriffes des Spinoza richtig zu deuten, aber nur, wie der Aquinate bemerkt, largo modo. Denn Spinozas „quod in se est" trifft insofern zu, als Gott tatsächlich in sich existiert, da seine Wesenheit die Existenz selber ist. Freilich hat das mit dem Begriff der Substanz als allgemein gültigen nichts zu tun; nur largo modo darf er verstanden werden. Wenn der Aquinate je geahnt hätte, daß mit dem Begriff „Substanz" in bezug auf Gott ein so sträflicher Mißbrauch getrieben würde, so wären seine Worte: „si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici ‚substantia'", entschieden in einer ganz anderen Form ausgesprochen worden.

50. Kann man nun aus den Worten: quod in se est, noch halbwegs einen vernünftigen Sinn herauslesen, indem Gott wirklich in sich „existiert", so zerstört das Nachfolgende wieder alles. Denn es heißt: quod per se concipitur. Nun wissen wir doch schon von jeher, daß man Gott nur aus den Kreaturen zu erkennen vermag. Von einem „per se" kann also keine Rede sein. Der „conceptus" über die Geschöpfe muß folglich immer vorausgehen und von diesem „conceptus" hängt der conceptus über Gottes Wesen und Existenz durchaus ab. Von einer Unabhängigkeit, wie Spinoza behauptet: cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat, darf in keiner Weise gesprochen werden. Später ja, wenn wir einmal Gottes Wesen kennen gelernt haben, brauchen wir nicht immer wieder auf den conceptus der Kreaturen zurückzugehen, um zum conceptus: quod in se est, zu gelangen. Allein dieses Abgehen von der Reflektion auf die Geschöpfe meint auch Spinoza gar nicht, sondern er will, daß wir im vorhinein und unabhängig von jedem anderen conceptus seine Substanz, d. h. Gott erkennen. Da hat sich der Amsterdamer Baruch denn doch verrechnet. Eine angeborene Gottesidee gibt es für uns Geschöpfe nicht. — Visis sensibilibus non devenimus in Deum, nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt, et quod omne causatum est ab aliqua causa agente, et quod primum agens non potest esse corpus. Et ita in Deum non devenimus, nisi arguendo. Et nullum tale est per se notum (I. Sent. dist. 3 q. 1 a. 2).

51. Noch schreiender wird der Unsinn, wenn Spinoza sagt, es gebe nur eine Substanz und diese sei Gott und dieser Gott sei gleich der Natur. Die lautere Wirklichkeit und die mit Potenzialität vermischte, das Unendliche und Endliche, das Notwendige und Kontingente, kurz alles, wessen Spinoza habhaft werden kann, wird in einen Topf geworfen, gekocht und als „Alles ist gleich" uns vorgesetzt. Das nennt man dann wissenschaftliche Forschung, metaphysisches Studium. In Wahrheit ist es höchst unlogische Phantasterei. Die lautere Wirklichkeit, der actus purus, verträgt keine Gleichheit, kein Nebeneinander oder Ineinander der Natur mit sich, sondern nur Verschiedenes, Untergeordnetes, mehr weniger ihm Ähnliches. Über eine Erkenntnis Gottes im analogen Sinne kommen wir hier auf Erden nicht hinaus. — Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Huius ratio est, quia cum in re duo sit considerare, scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse. Quia unum esse non est nisi in una re. Unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus. Et ideo, quandocunque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire. Propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Et ideo, cum omnium, quae dicuntur de Deo, natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura; propter quod dicitur a quibusdam philophis, quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis ut intelligatur, essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest... Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creaturis. Et similiter omnia huiusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit. Et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur. Et haec analogia est creaturae ad Deum (I. Sent. dist. 35 q. 1 a 4)

52. Wir treffen immer auf dieselbe Tatsache. Man will die Kreatur vergöttern und macht dabei Gott zu einer Kreatur mit allen Fehlern, aller Beschränktheit und Poten-

zialität der Geschöpfe. Das ist nicht mehr Pantheismus, sondern Materialismus, wenn auch in einer etwas anderen Form. Dazu werden Begriffsbestimmungen dargeboten, die wegen ihrer Unklarheit und Zweideutigkeit für alles Mögliche verwendbar sind, nur nicht für die Wahrheit. Ein schlagendes Beispiel in dieser Beziehung bietet uns Baruch Spinoza mit seinem Begriff der Substanz, auf dem er dann sein auf Sand gebautes Lehrgebäude zur öffentlichen Ausstellung bringt. Der Aquinate dagegen schneidet mit einem einzigen Satz, den er überall siegreich verteidigt, jede Möglichkeit ab, Gott zu einem Geschöpf zu erniedrigen und das Geschöpf Gott gleichzusetzen. Die Verschiedenheit zwischen Gott und der Kreatur ist ein für allemal unausgleichbar, was gerade durch die Tatsache, die durch die Begriffsbestimmung der Substanz uns vor Augen geführt wird, seine Richtigkeit empfängt. Das Wesen der Substanz ist, wie jede wahre Definition dartut, aus Gattung und Differenz zusammengesetzt. Nun kann aber die Existenz, das esse, niemals Gattung sein, denn jede Gattung bezieht sich auf die Wesenheit, nicht auf die Existenz. — Ista definitio secundum Avicennam non potest esse substantiae: substantia est, quae non est in subiecto. Ens enim non est genus. Haec autem negatio: non in subiecto, nihil ponit. Unde hoc quod dico: ens non est in subiecto, non dicit aliquod genus, quia in quolibet genere oportet significare quidditatem aliquam..., de cuius intellectu non est esse. Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum. Et ideo non sequitur: est non in subiecto, ergo est in genere substantiae (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2 ad 2; II. Sent. dist. 3 q. 1 a. 5).

53. Gottes Wesenheit nun ist die Existenz, das esse selber. Folglich unterscheidet sich seine Wesenheit mehr als himmelweit von der Natur, die Spinoza mit Gott identifizieren will. Es gehört wirklich eine Tollkühnheit dazu, die Natur, dieses durchaus zusammengesetzte, vielfach mit Unvollkommenheit behaftete, in jeder Weise beschränkte Naturding als Gott, den actus purus, als die lautere Wirklichkeit uns anpreisen zu wollen. — Tertia ratio est, quia, cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectiones omnium generum. Haec enim est ratio simpliciter perfecti, ut dicitur in V. Metaph. Quod

autem est in aliquo genere, determinatur ad ea, quae sunt illius generis. Et ita Deus non potest esse in aliquo genere. Sic enim non esset infinitae essentiae, nec absolutae perfectionis, sed eius essentia et perfectio limitaretur sub ratione alicuius generis determinati. Ex hoc ulterius patet, quod Deus non est species, nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem. Nam omnis definitio est ex genere et specie. Unde nec de ipso demonstratio fieri potest, nisi per effectum, cum demonstrationis propter quid medium sit definitio (De potentia Dei, q. 7 a. 3).

54. Baruch Spinoza ist das Mustervorbild eines Konfusionsrates. Er kennt die scholastischen Termini und Begriffe, macht davon auch Gebrauch, aber weil er sie nicht versteht, fällt die Anwendung unglücklich aus. Über Gott sagt er, Gott sei die Ursache seiner selbst. Denn Ursache seiner selbst ist nach ihm dasjenige, dessen Wesen die Existenz miteinschließt, oder das, dessen Natur nur als existierend gedacht werden kann. — Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens (Eth.).

55. Wir sehen sofort, daß Spinoza den Begriff „causa" nicht verstanden hat. Allerdings könnte man an sich an die stoffliche oder auch an die Formalursache denken. Aber der Autor spricht auch vom Einschluß der Existenz. Darum muß er an die wirksame Ursache gedacht haben. Die wirksame Ursache nun bringt zwar eine andere Wesenheit hervor, aber niemals seine eigene. Daher ist der Ausdruck causa sui ein Widersinn. Sich selber in wirksamer Weise verursachen, kann Gott selber nicht. Wird die Bedeutung der causa sui nur darin gesucht, daß die Wesenheit die Existenz einschließt, so ist die Sache mit Bezug auf Gott einigermaßen richtig, aber von einer causa sui darf in Wahrheit nicht gesprochen werden, denn aus diesem Grunde hat Gott nicht sich selber verursacht. Wir sagten, daß in Gott die Wesenheit allerdings die Existenz einschließe, was bei keinem einzigen Geschöpfe der Fall ist, also insofern, aber auch nur insofern Spinoza recht habe. Es ist aber wiederum ganz falsch, wenn gesagt wird, Gottes Wesenheit schließe die Existenz bloß ein. Wäre das der Fall, so forderte Gott eine wirksame Ursache für sich selber. Denn wir hätten in diesem Falle zwei Dinge vor uns: eine Wesenheit und

eine in diese eingeschlossene Existenz. Allein zwei Dinge verbinden sich nicht von selber, sondern müssen durch ein drittes verbunden werden. Damit ist Gott abgesetzt. Folglich ist eine causa sui abermals unmöglich. Gottes Wesenheit ist aber nicht mit der Existenz verbunden, die Existenz nicht allein eingeschlossen, sondern diese Existenz ist in Wahrheit die Wesenheit Gottes selber. Damit ist und bleibt die Ursächlichkeit jeglicher Art für immer ein Ding der Unmöglichkeit und die causa sui ein Unsinn. Denn in Gott sind tatsächlich nicht zwei Dinge, wenn wir sie auch in unserem Denken so auffassen und unterscheiden können, sondern nur eines: die Existenz. Darum hat weder die Wesenheit noch die Existenz in Gott irgendeine Ursache. Wir haben einfach nur eine vollendete Tatsache vor uns. Essentia divina non habet aliquod principium, neque re, neque ratione (De potentia Dei, q. 1 a. 1. ad 1).

56. Der zweite Teil des Satzes: id, cuius natura non potest concipi nisi existens, ist, auf Gott bezogen, nur bedingt richtig. Sobald wir nämlich aus den Kreaturen Gottes Existenz erkannt, erschlossen haben, vermögen wir nicht mehr Gottes Natur erkennend zu erfassen, ohne seine Existenz mitzudenken, denn seine Natur ist eben die Existenz. — Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi, quod sit Deus, et possit cogitari non esse. Sed tamen ex hoc non sequitur, quod aliquis non possit negare, vel cogitare, Deum non esse. Potest enim cogitare nihil huiusmodi esse, quo maius cogitari non possit. Et ideo ratio sua (Anselmi) procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse, quo maius cogitari non potest (I. Sent. dist. 3 q. 1 a. 2 ad 4).

57. Weiter belehrt uns Spinoza über die Attribute und versteht darunter das, was der Verstand an der Substanz auffaßt, als ihr Wesen ausmachend. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eius essentiam constituens. — Der Autor hat einmal gehört, wie die Scholastiker die Frage erörtern, worin das metaphysische, konstitutive Prinzip der Wesenheit Gottes bestehe. Die einen finden es im Dasein schlechthin, die anderen im intelligere radicale, wieder andere im intelligere actuale usw. Wir lassen die Frage beiseite. Aber mit den Attributen Gottes hat diese Angelegenheit

nicht das mindeste zu tun. Spinoza hat wieder alles untereinandergeworfen. Die Attribute konstituieren nicht erst eine Wesenheit, sondern folgen aus der bereits konstituierten Wesenheit. Sie bilden demnach Folgerungen, die das Wesen des Dinges naturgemäß begleiten. Darum heißen sie Beigaben, Attribute. So folgern wir z. B. aus Gott, als dem esse subsistens, verschiedene Eigenschaften, die mit diesem Wesen notwendig verbunden sind: Einheit, Wahrheit, Güte usw. In Gott sind sie alle selbstverständlich sachlich identisch.

58. Von diesen verschiedenen Attributen Gottes behauptet nun Spinoza, daß sie Gottes Wesenheit konstituieren. Also das unserer Auffassung nach Spätere konstituiert das Frühere! Def. VI. substantiam constantem infinitis attributis. Und Eth. II. Schol. quidquid ab infinito intellectu percipi potest, tamquam substantiae essentiam constituens. Das heißt doch alle Begriffe in das gerade Gegenteil verkehren. Dazu kommt die zweite Ungereimtheit, nämlich daß diese unendlich vielen Attribute in Gott objektiv, also sachlich unterschieden sind, z. B. Denken und Ausdehnung. Die Substanz ist dann weiter nichts als die Zusammenfassung der unendlich vielen Attribute selbst. Daß mit diesen unzähligen Attributen, noch dazu in Gott sachlich unterschiedenen Attributen, Gottes absolute Einfachheit nicht bestehen kann, das begreift doch jeder Mensch. Einen innerlich zusammengesetzten Gott aber können wir durchaus nicht brauchen, denn dieser erfordert eine dritte, höhere Ursache, durch die diese Zusammensetzung stattfindet. Von selbst setzt sich ein für allemal nichts zusammen, ganz abgesehen davon, daß das Ganze vollkommener ist als die Teile. Damit ist Gott abgetan.

59. Ebenso unlösbar erweist sich die Schwierigkeit, daß ein jedes dieser Attribute unendlich ist und sich nichtsdestoweniger vom anderen sachlich unterscheidet. Es ist doch ganz ausgeschlossen, daß es überhaupt mehr als ein Unendliches der Wesenheit nach geben kann. Denn was besagt die Unendlichkeit? Nichts anderes als alle nur mögliche Vollkommenheit. Das gilt somit schon von einem Attribut. Wozu brauchen wir also ein zweites Attribut? Und gar unendlich viele? Nein, die Attribute in Gott selber sind nicht sachlich unter-

schieden, weder unter sich noch von der durchaus einfachen Wesenheit. Diesen Unterschied machen bloß wir in unserem Denken, weil wir die unendliche Einfachheit Gottes nicht anders zu erkennen vermögen. Und gerade diese unendliche Fülle, die unserer verschiedenen Auffassung von Gottes Wesenheit entspricht, bewirkt zugleich, daß unser Erkennen der Wahrheit gemäß ist. — Quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore. Imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, inquantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicuius, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione. Et ideo, quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas et huiusmodi, quorum quodlibet est divina essentia. Et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum huiusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei. Et inde est, quod ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice. Sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis secundum doctrinam Dionysii, de div. Nom. Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea, quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea, quae sunt in natura sua, scilicet attributa. — Pluralitas attributorum in nullo praeiudicat summae unitati. Quia ea, quae in aliis sunt ut plura, in eo sunt unum, et remanet pluralitas tantum secundum rationem, quae non opponitur summae unitati in re, sed necessario ipsam consequitur, si simul adsit perfectio (I. Sent. dist. 2 q. 1 a. 2*c* und ad 1; vgl. I. Sent. dist. 22 q. 1 a. 3 ad 4). — Wer eine vollständige Aufklärung über die Attribute in Gott wünscht, der lese I. Sent. dist. 2 q. 1 a. 3. Für unsere Arbeit ist dieser Artikel zu lang, um hierhergesetzt werden zu können, so interessant der Inhalt desselben ist. Die Wahrheit lautet kurz: die Attribute in Gott sind von seiner Wesenheit

nicht sachlich unterschieden, noch weniger konstituieren sie erst Gottes Wesenheit. Sie bilden nur die Grundlage für unser richtiges Denken, so oft wir Gottes Wesenheit von den verschiedensten Gesichtspunkten aus betrachten.

60. Fassen wir unser Urteil über Spinoza kurz zusammen, so müssen wir sagen, der Autor benützt die Termini der Scholastik, versteht sie schlecht, oft gar nicht und wendet sie dann im adäquaten Sinne auf Gott an. Daher der Wirrwarr in seiner Lehre über Gott. Über die „causa sui" haben wir schon gesprochen. Ebenso haben wir bereits bemerkt, daß im Satze „involvit existentiam" zu wenig gesagt ist. Und merkwürdig: Spinoza selbst erklärt, Gottes Existenz sei mit seinem Wesen identisch. Wozu also das unpassende, mißverständliche Wort „involvit"? Die Definition der Substanz als „quod in se est" kann richtig sein, wenn darunter nicht zunächst die Existenz verstanden wird. Denn die Substanz inhäriert wirklich nicht, im Gegensatz zum Akzidenz, einem anderen als ihrem Substrat. Insofern ist sie demnach „in se". Der weitere Teil: „quod per se concipitur, hoc est, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei", entspricht der Wahrheit wiederum dem Akzidenz gegenüber, bei dessen Definition immer die Substanz hineingezogen werden muß. Meint aber Spinoza mit dem „quod in se est" zugleich die Existenz, so trifft die Definition seiner Substanz nur mit Bezug auf Gott die Wahrheit, nicht aber hinsichtlich der Substanz überhaupt. Kein Mensch nimmt bei der Definition der Substanz die Existenz mit hinein, weil diese nicht zur Substanz gehört und es sich bei dieser Definition nicht darum handelt, ob die Substanz existiert, sondern darum, was sie ist. Gerade dieser Vorgang, daß niemand bei der Definition des Wesens der Substanz ihres Daseins Erwähnung tut, beweist am allerbesten, daß die Existenz nicht zum Wesen der Substanz gehört, sondern, wie Spinoza sagt, einen Modus bildet. Könnten wir hingegen die Substanz Gottes im eigentlichen Sinne definieren, so darf die Existenz nicht fehlen.

61. Bildet die Existenz Gottes, wie Spinoza ebenfalls lehrt, ein und dasselbe mit seinem Wesen, so ist die Unendlichkeit Gottes von selber gegeben. Dazu brauchen wir gar nicht eine unendliche Anzahl von Attributen.

Sollte aber nach unserem Autor diese große Zahl notwendig sein, um die Existenz Gottes, die ja gemäß seinem Geständnis mit dem Wesen identisch ist, zu konstituieren, so weiß Spinoza einfach nicht, was die Existenz eigentlich ist. Die Existenz als solche ist selbst in den Kreaturen, als quo est, durchaus einfach, niemals durch Attribute oder wie immer man derlei Dinge nennen mag, zusammengesetzt oder konstituiert. Das verrät eine vollständige Unkenntnis des Autors vom Wesen und der Bedeutung der Existenz überhaupt, um so mehr von der Existenz Gottes. Es fehlt eben Spinoza das Verständnis der scholastischen Termini und Begriffe, deren er sich aber trotzdem bedient.

62. Ein neues Beispiel dafür bietet er uns mit seinem „Unendlichen". Nach Spinoza existiert Gott gar nicht individuell. Und warum nicht? Ja, dann wäre Gott nicht unendlich, sondern endlich und nicht absolut. Wieso? Jede Determination ist eine Negation, beschränkt also das Ding: ens, genus, species, individuum sind also lauter Beschränkungen, Negationen der Vollkommenheit, folglich der Unendlichkeit und Absolutheit. — Hören wir nun einen Scholastiker, den Aquinaten, was er über die Unendlichkeit bzw. Beschränktheit sagt. S. Thomas gibt uns einen ganz anderen Aufschluß über die Verendlichung oder Beschränkung als Spinoza mit der Theorie der Verneinung. Den Begriff „unendlich" kann man in einer zweifachen Weise auffassen. Entweder im Sinne eines Mangels, einer Privatio. In dieser Bedeutung hat das Unendliche zwar keine Begrenzung, es könnte aber eine haben. In zweiter Auffassung ist ein Ding unendlich negativ, d. i. es hat keine Beschränkung und kann keine haben. Nun bildet Gott eine unendliche Wirklichkeit, actum infinitum. Die Beschränkung dieser Wirklichkeit könnte nur auf doppelte Art geschehen: entweder durch ein höheres Tätige oder durch die Aufnahme in einem Substrat. Die Wirklichkeit Gottes kennt aber keine höhere Ursache, denn sie ist durch sich selbst. Ebensowenig kann diese Beschränkung durch die Aufnahme in einem Anderen stattfinden, weil Gott keinerlei Potenzialität besitzt, sondern actus purus ist. — Infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative. Et sic dicitur infinitum, quod natum est habere finem et non habet. Tale autem infinitum non invenitur nisi in quanti-

tatibus. Alio modo dicitur infinitum negative, id est, quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest, tum quia Deus est absque quantitate, tum quia omnis privatio imperfectionem designat, quae longe a Deo est. Infinitum autem dictum negative convenit Deo, quantum ad omnia, quae in Deo sunt. Quia nec ipse aliquo finitur, nec eius essentia nec potentia nec bonitas. Unde omnia in ipso sunt infinita . . . Actus non finitur, nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis . . . Alio modo ex parte recipientis.. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed est a seipso. Neque finitur ex alio recipiente, quia, cum nihil potentiae passivae ei admisceatur, ipse est actus purus, non receptus in aliquo. Est enim Deus ipsum esse suum in nullo receptum. Unde patet, quod Deus est infinitus... Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humana; et simile est de esse equi vel cuiuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet. Et sic, sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est (De potentia Dei, q. 1 a. 2; vgl. I. Sent. dist. 43 q. 1 a. 1).

63. Demgegenüber führt nun Baruch Spinoza folgendes Heldenstück auf. Er nimmt das Infinitum im privativen Sinne, obgleich er das Wort negativ gebraucht, und sagt, jede Determination nimmt Gott eine Vollkommenheit weg. Diese Determination steigt, wie wir wissen, von ens, genus, species herab bis zu dem Individuum. Das sind nach Spinoza lauter Beschränkungen, also Unvollkommenheiten des Unendlichen. Dadurch wird das Unendliche schließlich ein Endliches. Darum darf Gott keine individuelle Existenz haben. Die Wahrheit lautet aber ganz anders, wie uns der Aquinate soeben belehrt hat. Die Determination als Negation bestreitet in Gott jede Unvollkommenheit, jede Beschränktheit. Und in der Tat. Ist das Dasein eines Menschen nicht vollkommener als das eines Pferdes? Oder das eines Animal im allgemeinen oder eines Ens, wenn letztere existieren könnten? Was ist besser: zu existieren oder nicht zu existieren? Da nun ein Allgemeines, wie es Spinoza mit seinem Infi-

nitum meint, überhaupt nicht existieren kann, so leugnet er folgerichtig die Existenz Gottes. Die in Wahrheit negative Beschränkung, Determinatio, ändert somit an dem Unendlichen nicht das mindeste, und zwar gerade deshalb, weil sie eine Beschränkung im wirklichen Sinne entweder durch Aufnahme eines Anderen oder durch Aufgenommenwerden in einem Anderen, entschieden in Abrede stellt. So nun verhält es sich in Wirklichkeit mit dem Wesen Gottes. — Aliquid potest esse distinctum dupliciter. Uno modo per aliud sibi adiunctum, sicut homo distinguitur per rationalem differentiam ab asino. Et tale distinctum oportet esse finitum, quia illud adiunctum determinat ipsum ad aliquid. Alio modo per seipsum. Et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus. Et hoc eo ipso, quia nihil addi ei est possibile (a. a. O. ad 7).

64. Aus dieser Darlegung geht hervor, daß Spinoza die Termini der Scholastik entweder nicht verstanden hat oder sie verbessern wollte, während er sie verbösert hat. Denn das eine steht ein für allemal fest: Gott ist das subsistierende Dasein, esse subsistens, weil nur ein solches eine Tätigkeit ausführen, wirksame Ursache sein kann. Ein Allgemeines existiert nur in unserem Denken, wenngleich das sachliche Fundament für unser Denken in Gott selber gegeben ist. Aus der Lehre des Aquinaten, daß Gott weder etwas aufnehmen noch irgendwie aufgenommen werden könne, folgt der große Unterschied Gottes von der Natur mit mathematischer Notwendigkeit. Ebenso aber auch, daß die Natur nicht eins mit Gott sein kann. Denn Gottes Wesenheit kann nichts mehr aufnehmen, also auch nicht Formalursache der Natur sein. Zu einer stofflichen Ursache wird man doch hoffentlich Gott nicht erniedrigen wollen. Eine andere Ursache, als die wirksame und End- oder Zielursache ist nicht vorhanden. Daß aber Gott nichts aufnehmen kann, ergibt sich aus dem Begriff der Wirklichkeit, des esse. Denn das esse bildet die letzte Vollendung eines jeden Dinges. — In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati. Immo ipse est sua natura et suum esse. Et ideo nihil alienum, vel accidentale potest ei inesse (De potentia Deo, q. 7 a. 4). — Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat. Unde si sit

aliquid, quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentia ad actum. Et ita cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare (De anima, a. 6 ad 2).

65. Wenn Spinoza meint, durch jede Determination werde dem Unendlichen etwas an Vollkommenheit entzogen, so geht er in die Irre. Denn je weniger ein Ding bestimmt, also determiniert ist, desto weniger besitzt es an Vollkommenheit, z. B. das animal als solches. Die Existenz bildet die letzte höchste Vollkommenheit des Dinges. Das Allgemeine aber, z. B. das animal oder die Wissenschaft als solche, können gar nicht existieren. Was ist also vollkommener? Die Antwort darauf ist doch von selbst gegeben. — Hoc quod dico esse, est inter omnia perfectissimum. Quod ex hoc patet, quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu, nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu. Sed hoc, quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet, quod hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum. Et per hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei, quod dico esse, aliquid addatur, quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam. Esse enim, quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo, cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse, quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum, nisi non ens, quod non potest esse forma nec materia. Unde non sic determinatur esse, per aliud, sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur, quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur, inquantum est talis, vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius, quod, licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius, quam vivere; viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse (Dei potentia Dei, q. 7 a. 2 ad 9).

66. Wenn demnach Spinoza die Existenz der Dinge unter die Modi rechnet, die für das Ding unwesentlich und veränderlich sind, die Scholastik nennt sie deshalb Akzidenzen, so kann man ihm hierin nur beistimmen. Diese Wahrheit ist ja der Grundpfeiler der ganzen Metaphysik des Aquinaten. Allein Spinoza überträgt diese Eigenschaft der Existenz im gleichen Sinne, adäquat oder univok, eindeutig auch auf Gott. In Gott ist die Existenz das konstitutive Prinzip seiner Wesenheit. Somit kann man nicht in gleicher, sondern nur in analoger Weise Schlußfolgerungen ziehen. Denn auf ersterem Wege kommen wir dann zu einer Zusammensetzung Gottes aus Wesenheit und Existenz, damit aber auch zu einer höheren Ursache Gottes. Damit wird Gott abgesetzt. Jetzt ist dann auch die Behauptung, Gott sei gleich der Natur, durchaus begreiflich. Dieser Gott kann jedenfalls alles nur Mögliche sein. Der Stoff, die Form, das Dasein der Natur, das Allgemeine, aus dem sich alles weiter entwickelt, zur Vollkommenheit entfaltet, mit einem Worte, was ein jeder wünscht und erlebt. Nur Gott ist er nicht.

c) Der Pantheismus der Neuzeit

67. Nichts Neues unter der Sonne, sagt der berühmte Weise. Die großen Denker, wie man sie zu nennen beliebt, der neueren Zeit und Gegenwart haben es in ihrem Gottsuchen um keinen Schritt weitergebracht als die alten Indier, Griechen, die Pantheisten des Mittelalters mit dem späteren Baruch Spinoza. Darum kann man mit Recht behaupten: alles schon dagewesen. Unsere Gelehrten haben bloß die Kleider gewechselt und den früheren Ungereimtheiten ziemlich viele neue beigefügt. Das ist alles. Der Grundgedanke bleibt immer derselbe, daß Gott und die Welt eins sind. Damit erscheint die Wesensverschiedenheit Gottes und der Natur ein für allemal in Abrede gestellt. Zu diesem Zwecke legen sich auch die modernen Pantheisten einen Gottesbegriff zurecht, der mit dem wirklichen Gott nicht die geringste Ähnlichkeit mehr hat. Wir haben bereits in der früheren Darlegung an der Hand des Aquinaten, im Anschluß an Aristoteles nachgewiesen, daß es nur vier Ursachen der Dinge geben kann. In der Frage des Pantheismus können nur zwei in Betracht kommen: die formelle und die Ursache des Daseins der Dinge. Frei-

lich auf Grund der Behauptung, Gott sei eins mit der Natur, muß Gott auch mit der stofflichen Ursache, mit dem Stoff ein und dasselbe sein. Daß die Verteidiger dieser Lehre so weit herabsteigen, das Unvollkommenste in der Welt Gott gleichzusetzen, darf uns nicht wundernehmen. Es muß eben alles dazu beitragen, um den unbequemen, wirklichen Gott abzusetzen. Darum muß helfen, was nur immer helfen kann. Jedes Mittel ist dafür gut genug, wenn es auch nur Scheingründe in sich enthält.

68. Was nun den Stoff als eins mit Gott oder Gott als Urstoff anbelangt, haben wir früher das Urteil des Aquinaten vernommen: insania, Narrheit. Das, glauben wir, genügt vollkommen. Demnach kann man Gott, solange an seiner Realität festgehalten wird, sich nur so denken, daß er die Form der Natur oder Welt bildet. Denn die Form macht die Dinge der Natur zu dem, was sie sind: das Mineral zum Mineral, die Pflanze zur Pflanze, das Tier zum Tier, den Menschen zum Menschen usw. Allein die Form der Naturdinge besteht ja gar nicht für sich, ist nicht subsistierend; folglich kann sie auch nicht so ohne weiteres in der Wirklichkeit existieren. Es existiert nur das für sich bestehende Individuelle oder das Akzidentelle im Substrat, dann ist es aber nicht mehr die Form allein, sondern auch die individuellen Prinzipien sind es, die jeder Aufnahme in einem anderen hindernd im Wege stehen. Unmöglich können zwei Individuen mit abgeschlossener Vollendung zu einer Vereinigung gelangen, so daß der eine Teil sich wie die Potenz, der andere wie der Akt, die Form, sich verhält. Folglich kann Gott, das subsistierende Dasein, nie den Akt, die Form, der Natur abgeben, mit der Natur eine Zusammensetzung eingehen. Bonitas prima est simplicissima. Ergo nec est in se composita, nec alii componibilis. Et ita non potest esse alicui forma, cum forma veniat in compositionem eius, cuius est forma (De veritate, q. 21 a. 4). — Die Gründe für die Ansicht, daß Gott die Form aller Dinge sei, nennt der Aquinate an dieser Stelle frivole. — Quidam enim frivolis rationibus ducti posuerunt, Deum esse de substantia cuiuslibet rei. Quorum quidam posuerunt, Deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt, ipsum esse formam cuiuslibet rei.

69. Dazu kommt noch der entscheidende Umstand, daß Gott nicht allein die für sich bestehende Form, sondern das für sich bestehende Dasein, esse subsistens bildet. Dadurch wird erst recht die Unmöglichkeit dargetan, daß Gott weder in der Natur aufgenommen noch die Natur aufnehmen, somit mit ihr eins sein kann. — Sicut dicit Commentator in libro de causis, ipsa bonitas prima ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non autem est de ratione bonitatis absolute, ut recipiat additionem vel non recipiat. Si enim esset de ratione eius recipere additionem, tunc quaelibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas pura. Similiter si esset de ratione eius non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura. Sicut de ratione animalis non est nec rationale nec irrationale. Et ideo hoc ipsum, quod est non posse recipere additionem, communicat bonitatem absolutam, et distinguit primam bonitatem, quae est bonitas pura, ab aliis bonitatibus. Hoc autem quod est non recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitatem bonitatis primae (De veritate, q. 21 a. 4 ad 9; vgl. De veritate, q. 2 a. 2 ad 5).

70. Fügen wir dem noch bei, daß Gott durch die Aufnahme in der Natur seine Unendlichkeit einbüßt, weil er sich nach der Aufnahmsfähigkeit dieser Natur richten müßte, so liegt die Unmöglichkeit, daß Gott mit der Natur eins sein könne, auf flacher Hand. Oder ist die Natur ohne Gott schon unendlich? Nihil habet esse, nisi inquantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens; quare causa est omnis entis. Sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam. Cum igitur modus cuiuslibet rei creatae sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum, et inferius divino esse, quod est perfectissimum. Ergo constat, quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse (I. Sent. dist. 8 q. 1 a. 2). — Wer behauptet, daß die Natur selber unendlich sei, der weiß nicht, was er redet. Denn unendlich sein, heißt alle und jede Vollkommenheit besitzen, und zwar nicht allein jede vorhandene, sondern jede erdenkliche, mögliche. Erfreut sich etwa die Natur einer

derartigen Vollkommenheit? Das erweist sich einfach als unmöglich. — Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud, in quo omnis essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam, quia eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest. Et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. Haec autem infinitas nulli creaturae competere potest. Nam cuiuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei (De veritate, q. 29 a. 3; vgl. De potentia Dei, q. 1 a. 2 ad 9).

71. Kann demnach die Natur ihrem Wesen nach unmöglich unendlich sein und Gott weder als deren Form noch als deren Dasein ihr die Unendlichkeit verleihen, so bleibt auf Grund dieses Systems der Einheit Gottes und der Welt nichts anderes übrig als die Annahme, daß Gott seine Unendlichkeit dabei einbüßt, verendlicht wird. Damit ist Gott preisgegeben: dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Und diese zahlreichen „insipientes" wollen die Gelehrtenwelt unserer Gegenwart bilden, Vertreter der wahren Metaphysik sein, die mit stolzer Verachtung auf die veraltete Scholastik herabsehen. Gott bewahre die Menschen vor dieser Metaphysik.

72. Hat Baruch Spinoza Gott noch ein reales Dasein zugesprochen, das eins mit der Natur ausmacht, so bestreiten einige der neuen Pantheisten auch noch dieses reale Dasein Gottes. Nach ihnen ist Gottes Dasein nur ein Abstraktum, ein Begriff. Allerdings gibt schon Spinoza dazu Veranlassung. Denn Spinoza leugnet die individuelle Existenz Gottes. Folgerichtig kann Gott dann nur als ein Abstraktum, als ein Gedankending aufgefaßt werden, wie wir etwa von der Gattung animal oder von der Species humanitas reden. Selbst dieser Irrtum ist dem Aquinaten nicht unbekannt geblieben, denn er betont wiederholt, daß Gott weder das Allgemeine bilde noch Gattung oder Art der Dinge sein könne. Als Grund dafür gilt dem englischen Lehrer die Tatsache, daß der Begriff und das Wesen Gottes jede Beifügung ausschließe, was mit Bezug auf das Allgemeine, die Gattung oder Art, falls die unter

ihnen stehenden Dinge in der Wirklichkeit existieren sollen, nicht der Fall ist. Sie selber aber haben ihre Existenz nur in unserem Denken, sind Gedankendinge. — In rebus creatis res determinatur, ut sit aliquid, tripliciter: aut per additionem alicuius differentiae, quae potentialiter in genere erat; aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo et fit hoc aliquid; aut ex eo quod alicui additur accidens, per quod dicitur esse vel sciens vel albus. Nullus istorum modorum potest esse in Deo, quia ipse non est commune aliquid, cum de intellectu suo sit, quod non addatur sibi aliquid. Nec etiam eius natura est recepta in aliquo, cum sit actus purus. Nec etiam recipit aliquid extra essentiam suam, eo quod essentia sua continet omnem perfectionem. Remanet autem, quod sit aliquid determinatum per conditionem negandi ab ipso omnem additionem vel conditionem. Et per hoc removetur ab eo omne illud, quod possibile est additionem recipere (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 1 ad 2; vgl. a. a. O. q. 1 a. 2 ad 3).

73. Aus dieser Lehre des Aquinaten folgt mit zwingender Logik, daß Gott weder Akzidenzen haben kann, noch daß die Natur nur eine phänomenale Existenz aufweist. Ersteres nicht, weil jedes Akzidenz, um Bestand zu haben, in einem Substrat aufgenommen sein muß, Gott aber nichts aufnehmen kann; letzteres ebensowenig, da eine phänomenale Existenz nur in der Phantasie dieser Art Pantheisten einen Halt besitzt, indem diese Ansicht jede reale Existenz außer dem phantasierenden Pantheisten in Abrede stellt. Bisher hat es als unumstößlicher Grundsatz gegolten, daß nichts sich selber bewegen kann. Allein Professor Wundt spricht von einer „einheitlichen Selbstbewegung der Substanz". Der wahre Münchhausen. „Der Weltgrund kann nicht völlig losgelöst von dem Weltinhalt gedacht werden." Als was? fragen wir. Als wirksame Ursache? Dann ist es richtig. Denn omne agens agit sibi simile. Etwa als Formalursache? Das ist grundfalsch. „Wie vielmehr überall der Grund in der Folge nur dadurch wirksam ist, daß er selbst in sie eingeht, so ist auch die Gottesidee nur dadurch durchführbar, wenn Gott als Weltwille, die Weltentwicklnng als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens gedacht wird" (bei Gutberlet: Kampf um die Seele. 1903[2], p. 210 und 423). In der Tat eine sonderbare

Logik. Wir haben bisher immer gehört, daß die wirksame Ursache durchaus verschieden sei von ihrer Wirkung, somit niemals mit ihrer Wirkung formell eins sein oder „in sie eingehen" könne, sondern nur ein ihr Ähnliches hervorzubringen vermöge. Denn, so sagte man uns, nichts könne sich selber hervorbringen, das individuelle Wesen der Ursache müsse darum stets verschieden sein vom Wesen der Wirkung. — Non est eadem essentia causae et effectus (Summ. theol. II II q. 58 a. 6). — Oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius (De potentia Dei, q. 7 a. 8). — Apud nos nomen causae significat aliquid in essentia diversum (a. a. O., q. 10 a. 1 ad 8).

74. Zwischen Ursache und Wirkung: „Grund und Folge", besteht allerdings ein Verhältnis der Abhängigkeit und Ähnlichkeit, aber niemals der numerischen Einheit. Der Grund muß durchaus nicht „in die Folge eingehen", dem eigenen Wesen nach, sondern nur mit seiner Kraft. — Nomen causa videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicuius ab altero. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id, cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem (Summ. theol. I p. q. 33 a. 1 ad 1).

75. Mit Bezug auf Gott als Grund der Welt, also der Folge, greift allerdings ein eigentümliches Verhältnis Platz. Da nämlich die Kraft Gottes mit seinem Wesen identisch ist, so muß sein Wesen in der Tat „in die Folge eingehen". Es geschieht aber das nicht als Formal-, sondern als Wirkursache. Darum kann von einer inneren Identität mit der Folge gar keine Rede sein. Bei den Geschöpfen ist das nicht immer der Fall, weil ihre Kraft vom Wesen selber verschieden ist, z. B. die Sonne. — Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis coelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt. Quia ubicunque est virtus divina, est essentia divina, non autem essentia corporis coelestis est, ubicunque est sua virtus. Et iterum, Deus est sua virtus, non autem corpus coeleste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, inquantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum. Non autem potest proprie

dici, quod coelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat (De potentia Dei, q. 3 a. 7).

76. Gott ist demnach der Welt innerlich, aber nicht als deren Wesensbestandteil, sondern nur als wirkende Ursache, um die Welt in ihrem Bestande aufrechtzuerhalten. — Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse etc. (a. a. O.). Wenn also Wundt sagt: „Der Weltgrund kann nicht völlig losgelöst von dem Weltinhalt gedacht werden", so hat ihm darauf soeben der Aquinate die richtige Antwort gegeben. Der Weltgrund ist durchaus nicht „losgelöst" vom Weltinhalt. Allein Gott als „Weltwille und als die Weltentwicklung, als die Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens", ohne weiteres als selbstverständlich hinzustellen, dazu gehört viel Phantasie, aber wenig Arbeit des Verstandes. Es ist immer dieselbe halsbrecherische Logik, deren sich die modernen Pantheisten bedienen. Gott will die Welt, er will deren Entwicklung, also ist die Welt nichts anderes als „die Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens" oder ein und dasselbe mit Gott. Was müßte man zu folgender Beweisführung sagen: Der Gelehrte will ein Buch schreiben, er will dessen Entwicklung von Seite zu Seite, also ist das Buch die Entfaltung seines Willens und Schreibens, folglich ein und dasselbe mit dem Gelehrten. Die Gesetze der Logik haben hier nichts mehr zu reden. Demnach steht die Wahrheit auf seiten des Aquinaten. — Deus est esse omnium, non essentiale, sed causale. Quod sic patet. Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam aequivoce agentem; et hoc est, quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione. Item causam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa... Neutro istorum modorum Deus agit, quia nihil univoce convenit cum ipso. Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione, secundum prius et posterius... Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta. Et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat. (I. Sent. dist. 8 q. 1 a. 2).

77. Einer der häufigsten Irrtümer hat seinen Grund auch darin, daß man die Begriffe „unterschieden" und „verschieden" untereinanderwirft. Unterschieden kann ganz gut bestehen mit der Einheit in der Wesenheit. Verschieden hingegen verträgt sich nicht mit der Einheit des Wesens zweier Dinge. — Prima non sunt diversa, nisi per seipsa. Sed ea, quae sunt ex primis, differunt per diversitatem primorum; sicut homo et asinus differunt istis differentiis diversis: rationale et irrationale, quae non diversificantur aliis differentiis, sed seipsis. Ita etiam Deus, et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis. Unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse. Diversum enim est absolutum, sed differens est relatum secundum Philosoph. in X. Metaph. Omne enim differens aliquo differt. Sed non omne diversum, aliquo diversum est (a. a. O. ad 3).

78. Wenn demnach die modernen Pantheisten zugeben, daß Gott seinen Willen und sein Wirken in der Weltentwicklung „entfaltet", so muß Gott offenbar als Wirkursache anerkannt werden. Allein die Wirkursache ist vom Gewirkten nicht bloß unterschieden, sondern verschieden. Keine Wesenheit kann sich selber bewirken, wirksame Ursache ihrer selbst sein. Folglich bildet die Welt unmöglich ein und dasselbe mit Gott. Es ist nur Unverständnis, wenn von einer causa sui ipsius gefabelt wird, denn es fehlt diesen Autoren der Begriff der wirksamen Ursache, der causa efficiens. — Hoc autem invenimus in origine divinarum personarum, quod tota essentia unius accipitur in alia, ita quod una numero est essentia trium, et idem esse. Et ideo ad singnificandum ordinem talis originis non competit nomen causae propter duo. Primo, quia omnis causa vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis, vel pars essentiae, sicut materia et forma. Secundo, quia omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati, quod per ipsam constituitur (I. Sent. dist. 29 q. 1 a. 1).

79. Nun müssen wir uns noch mit der Entwicklung oder Entfaltung Gottes durch die Welt etwas näher befassen. Jede Entwicklung oder Entfaltung setzt die Fähigkeit und Anlage dazu notwendig voraus. Die Scholastik nennt die Fähigkeit und Anlage „Potentialität". Besitzt nun das Wesen Gottes irgendeine Fähigkeit oder Anlage zu seiner

Entwicklung oder Entfaltung? Offenbar nicht, denn mit der reinen Wirklichkeit, mit dem actus purus, was Gott tatsächlich ist und aus den Kreaturen unfehlbar erwiesen werden kann, verträgt sich keinerlei Potentialität. Dies noch um so weniger, als mit der Entwicklung ja eine Zeitfolge innerlich verbunden werden muß. Duratio omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu. Tam diu enim res durare dicitur, quam diu in actu est, et nondum est in potentia. Esse autem in actu contingit dupliciter. Aut secundum hoc quod actus ille est incompletus et potentiae permixtus, ratione cuius ulterius in actum procedit. Et talis actus est motus. Est enim motus (actus) existentis in potentia secundum quod huiusmodi, ut dicit Philosoph. in III. Physic. Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae nec additionem recipiens perfectionis. Et talis actus est actus quietus et permanens. Esse autem in tali actu contingit dupliciter. Vel ita, quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio. Et tunc res habens tale esse est potentialis respectu huius actus, quem tamen perfectum accepit. Vel esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae. Et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu huius actus. Sic igitur patet, quod est triplex actus. Quidam, cui non substernitur aliqua potentia. Et tale est esse divinum et operatio eius. Et huic respondet loco mensurae: aeternitas. Est alius actus, cui substat potentia quaedam, sed tamen est actus completus, acquisitus in potentia illa. Et huic respondet aevum. Est autem alius (actus), cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens. Et huic respondet tempus (I. Sent. dist. 19 q. 2 a. 1).

80. Wenn sich demnach gemäß der Behauptung der Pantheisten Gott fortwährend entwickelt und entfaltet, so hat er sein volles Dasein gar noch nicht erreicht. Wann wird aber Gott endlich einmal dieses Glück genießen? Die Zeit drängt und wir brauchen schon lange Gott. Die zweite Schwierigkeit stellt sich ein: wie kommt Gott aus seiner Potentialität heraus? Diese ewige Entwicklung kommt ja zu keinem Ende und wir können nicht länger warten. Mit dem ewigen Werden Gottes ist uns nicht geholfen.

Folglich muß ein höheres Wesen als Gott selber eingreifen, um dieses ewige Werden endlich zum Abschluß zu bringen. Nun so nennen wir dann dieses höhere Wesen Gott. So ist es auch in der Tat. Die Welt, nicht Gott, entwickelt und entfaltet sich, von Gott, der wirksamen Ursache, mit verschiedenen Kräften ausgerüstet, unter seiner Leitung und Mitwirkung immer größer und herrlicher zu seinem Lobe und Preise. „Wer trägt der Himmel unzählbare Sterne? Wer führt die Sonn' aus ihrem Zelt? Sie kömmt und leuchtet und lacht uns von ferne und läuft den Weg gleich als ein Held. Vernimm's und siehe die Wunder der Werke, die die Natur dir angestellt! Verkündigt Weisheit und Ordnung und Stärke dir nicht den Herrn, den Herrn der Welt?" (Gellert.)

81. Erwähnung verdient noch die Ansicht jener modernen Pantheisten, die Gott ein ganz und gar Unbestimmtes, Indeterminatum, sein lassen, entweder das potentielle Selbstbewußtsein, die indifferente Identität von Geist und Natur, die undeterminierte logische Idee, der ganz und gar unbestimmte Wille usw. — Daß uns mit einem in dieser oder jener Art oder gar in jeder Weise unbestimmten Gott durchaus nicht gedient sein kann, das begreift ein jeder Mensch, ohne moderner Gelehrter zu sein. Denn ein unbestimmtes Wesen ist und bleibt in der Wirklichkeit ein Gedankending. Und mit einem Gott dieser Art wissen wir nichts anzufangen. Dieser Gott ist in Wahrheit weder Stoff noch Form, noch wirksam, noch Endziel, mit einem Wort: nur das Gebilde unserer Phantasie, nicht einmal das Ergebnis unseres ehrlichen Nachdenkens. Mit vollem Recht heißt es darum: dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Der Verstand hat mit diesem Ergebnis der Forschung nichts zu tun. Da gilt wahrhaftig die eindringliche Mahnung: nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.

82. Der englische Lehrer weist mit untrüglicher Sicherheit nach, daß Gott von Ewigkeit her das allerbestimmteste, determinierteste Wesen ist und sein muß. Denn eine jede Determinierung kann nur auf einem zweifachen Wege stattfinden: entweder durch eine Beschränkung oder durch die einfache Verschiedenheit. Der erstere Weg erweist sich mit Bezug auf Gott als durchaus ungangbar. Folglich kann nur der zweite Weg eingeschlagen

werden. Der ersteren Auffassung widerspricht die Wesenheit Gottes, denn eine Form, und das ist Gott, kann nur dadurch determiniert, bzw. beschränkt werden, daß sie in einem Substrat Aufnahme findet. Allein die für sich bestehende, im Dasein abgeschlossene Form kann unmöglich mehr in einem anderen aufgenommen werden. Eben darin besteht die Grundverschiedenheit Gottes von den Kreaturen. Darum ist Gott das Allerbestimmteste, was es gibt und geben kann. — Aliquid dicitur determinatum dupliciter. Primo ratione limitationis; alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo: quia forma non limitatur nisi ex hoc, quod in alio recipitur, cui materia commensuratur. In essentia autem divina non est aliquid in alio receptum, eo quod esse eius est ipsa divina natura subsistens, quod in nulla re alia contingit. Nam quaelibet res alia habet esse receptum, et sic limitatum. Et inde est, quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc, quod est in alio non recipi: sicut si esset aliqua albedo existens non in subiecto, ex hoc ipso distingueretur a qualibet albedine in subiecto existente, quamvis in ratione albedinis non esset recepta et sic nec limitata. Patet ergo quod essentia divina non est quid generale, in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando, quia id, quod est per se, est causa eorum, quae per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti. Et ita essentia divina est intelligibile, quod potest determinare intellectum (Quodl. 7 q. 1 a. 1 ad 1; vgl. a. a. O. Quodl. 7 q. 3 a. 6; I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 1 ad 2).

83. Wer sich demnach noch zu der Annahme bekennt, daß Gott die wirksame Ursache des Weltalls ist, der kann unmöglich einen durchaus unbestimmten, undeterminierten Gott annehmen. Denn ein Gott dieser Art kann nichts erschaffen, weil er selbst nur die Potentialität zu seiner eigenen Existenz besitzt, also auch nur ein anderes, als sibi simile, in der Verfassung der Potentialität hervorbringen könnte, aber vor allem, was das Entscheidende ist, überhaupt nichts hervorzubringen vermag. Das Unbestimmte, das Allgemeine existiert nicht. Und nur das Existierende, quod est in actu, ist in der Lage, etwas zu

bewirken, ein sich Ähnliches ins Dasein zu setzen. Die Pantheisten dieser Kategorie sind darum genötigt, das Weltall als nicht von Gott erschaffen, neben Gott zu stellen. Woher stammt es aber dann? Sie antworten, es ist einmal da, von Ewigkeit da. Um die Ursache des Daseins macht sich ihre Denkerstirn keine Sorge. Der Aquinate hat uns soeben die volle Wahrheit in das Gedächtnis zurückgerufen: quod est per se, est causa eorum, quae per se non sunt.

84. Wird jedoch Gott nicht als wirksame Ursache des Weltalls anerkannt, dann sehen wir erst recht nicht ein, wozu wir einen unbestimmten, nicht determinierten, sich selber erst differenzierenden Gott brauchen sollen. Ein solcher Gott kann uns doch höchst gleichgültig sein. Das absolute, dabei aber rein potentiale Selbstbewußtsein, die für jedes objektive Sein indifferente absolute Identität von Geist und Natur, die ganz und gar unbestimmte Idee, der völlig unbestimmte Wille usw. lassen uns wahrhaftig vollkommen kalt. Mit Karikaturen eines Gottes dieser verschiedenen Schattierungen kann man uns weder erbauen, zur Anbetung bewegen, noch in Furcht und Schrecken versetzen. Denn dieser Gott wird vom Weltall und uns selber an Vollkommenheit weit übertroffen. Dieser Gott befindet sich in jeder Beziehung nur erst in der Potenz, besitzt somit bloß die Anlage und Fähigkeit zu einem Gott, das Weltall und wir sind aber schon in actu, wir sind tätig.

VII. Schlußwort

85. In der Frage um das Verhältnis Gottes zum Weltall hat niemals die Naturwissenschaft das entscheidende Urteil abzugeben, sondern, wie der Aquinate mit Recht betont, die Metaphysik. Ihr allein kommt es zu, die letzten und höchsten Gründe, causas, aufzuzeigen. Die Ursachen als solche sind der Naturwissenschaft entrückt, weil sie keines Stoffes bedürfen, der eigentlicher Gegenstand der Naturforschung ist. Denn die Naturwissenschaft befaßt sich mit den Ursachen, insoweit dieselben natürliche Veränderungen bewirken. — Sed a philosopho naturali assumitur consideratio de causis propter aliquam necessitatem; nec tamen assumitur ab eo considerare de causis, nisi secundum quod sunt causae naturalium mutationum (II. Physic. 5, nr. 1).

86. Darum ist es vollkommen zwecklos, wenn die modernen Monisten Gott dadurch aus der Welt zu schaffen trachten, daß sie dem Stoff und der Kraft des Weltalls großmütig die Ewigkeit verleihen. Was ist damit gewonnen? Vom metaphysischen, wie nicht minder vom physischen Standpunkt aus handelt es sich gar nicht darum, ob der Stoff und die Kraft ewig sind oder nicht ewig, sondern einzig und allein um die Ursache, warum sie überhaupt existieren. Schon die alten Philosophen, die zu der Ewigkeit der Bewegung und Veränderung des Stoffes sich bekannten, haben nichtsdestoweniger zugegeben, daß Gott die Ursache des Stoffes und der Bewegung sei. Im Kommentar zu der Physik des Aristoteles bringt der englische Lehrer eine interessante Lösung der Streitfrage zwischen Alexander Aphrodisias und Averroës (Ibn Roschd) über die Auslegung eines Textes des Aristoteles. Der Aquinate bemerkt: videamus ergo, utrum convenienter impugnet (Averroës) solutionem. Alexandri, qui dicit, quod corpus coeleste acquirit aeternitatem ab alio. Esset siquidem conveniens eius improbatio, si Alexander posuisset, quod corpus coeleste de se haberet potentiam ad esse et non esse et ab alio acquireret esse semper. Et hoc dico supposita intentione ipsius, ut non excludamus omnipotentiam Dei, per quam corruptibile hoc potest induere incorruptionem: quod nunc discutere ad propositum non pertinet. Sed tamen Averroës, etiam sua intentione supposita, concludere non potest contra Alexandrum, qui posuit, quod corpus coeleste acquirat aeternitatem ab alio, non quasi de se habens potentiam ad esse, et non esse, sed quasi non habens ex se esse. Omne enim, quod non est suum esse, participat esse a causa prima, quae est suum esse. Unde et ipse confitetur in libro de Substantiis Orbis, quod Deus est causa coeli, non solum quantum ad motum eius, sed etiam quantum ad substantiam ipsius. Quod non est, nisi quia ab eo habet esse. Non autem habet ab eo esse, nisi perpetuum. Habet ergo perpetuitatem ab alio. Et in hoc etiam consonant verba eius (Aristotelis), qui dicit in V. Metaph. et supra in principio huius octavi, quod quaedam sunt necessaria, quae habent causam suae necessitatis. Hoc ergo supposito, plana est solutio secundum intentionem Alexandri, quod sicut corpus

coeleste habet moveri ab alio, ita et esse. Unde sicut motus perpetuus demonstrat infinitam virtutem motoris, non autem ipsius mobilis, ita et perpetua eius duratio demonstrat infinitam virtutem causae, a qua habet esse (VIII. Physic. 21, nr. 14).

87. An einer anderen Stelle bemerkt der englische Lehrer: wenn auch Aristoteles eine ewige Bewegung durch Gott angenommen habe, so habe er damit keineswegs in Abrede gestellt, daß Gott die Ursache des Daseins der Welt bilde. Est autem valde notandum quod hic dicitur. Quia ut in II. Metaph. habetur, eadem est dispositio rerum in esse et in veritate. Sicut igitur aliqua sunt semper vera, et tamen habent causam suae veritatis, ita Aristoteles intellexit, quod essent aliqua semper entia, scilicet corpora coelestia, et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse. Ex quo patet, quod, quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit, quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt (VIII. Physic. 3, nr. 6). — Ebenso lesen wir bei dem Aquinaten anderswo: Est autem attendendum, quod Aristoteles hic ponit Deum esse factorem coelestium corporum, et non solum causam per modum finis, ut quidam dixerunt (De coelo et mundo. I. lect. 8, nr. 14; vgl. II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5 ad 1 etc.).

88. Aus dem soeben Dargelegten geht unzweifelhaft hervor, daß es sich in unserer Angelegenheit durchaus nicht um ewig oder nicht ewig handelt, sondern darum, wo wir die wirksame Ursache des Stoffes und der Kraft zu suchen haben. Vom philosophischen oder metaphysischen Standpunkt aus, erklärt S. Thomas, kann man weder stringent beweisen, daß die Welt ewig, noch daß sie nicht ewig ist. Die Wahrheit in dieser Frage lehre uns aber der Glaube, also die Offenbarung Gottes. — Dico ergo, quod ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque. Et hoc significant verba Philosophi dicentis in I. Topic. quod sunt quaedam, problemata de quibus rationem non habemus: ut utrum mundus sit aeternus. Unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit, quod patet ex suo modo procedendi. Quia ubicunque hanc quaestionem pertractat, semper adiungit aliquam per-

suasionem, vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod nullo modo ad demonstratorem pertinet (II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5; vgl. De potentia Dei, q. 3 a. 17; Quodl. 3 q. 14 a. 31).

89. Hingegen läßt sich stringent, also mit Evidenz, der Nachweis erbringen, daß Stoff und Kraft eine wirksame Ursache haben müssen, um in der Wirklichkeit zu existieren, eine causam sui esse. Denn zunächst sind wir außerstande, einen Grund anzugeben, warum Stoff und Kraft, als Ganzes, also als Weltall genommen, warum diese beiden gerade so beschaffen und geordnet sein müssen. Handelt es sich um ein Einzelnding, dann können wir allerdings sagen, das und jenes erfordere diese Beschaffenheit, damit das und jenes geschehe oder Bestand habe. Anders jedoch verhält sich die Sache, wenn es das Weltall selber angeht. Denn diesbezüglich vermögen wir keinerlei Grund anzugeben. Folglich muß es von einem Willen abhängen, warum das Weltall, aus Stoff und Kraft bestehend, gerade so und nicht anders eingerichtet worden ist. — Aliter dicendum est de productione unius particularis creaturae, et aliter de exitu totius universi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicuius singularis creaturae, potest assignari ratio, quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire, ex quo possit sumi ratio, quare sit tale vel tale. Unde, cum nec etiam ex parte divinae potentiae, quae est infinita, nec divinae bonitatis, quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet, quod eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis. Ut, si quaeratur, quare quantitas coeli sit tanta et non maior, non potest huius ratio reddi, nisi ex voluntate producentis . . . Nec obstat, si dicatur, quod talis quantitas consequitur naturam coeli vel coelestium corporum, sicut et omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas. Quia sicut divina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis, quam ad illam, ita non limitatur ad naturam, cui debeatur talis quantitas, magis quam ad naturam, cui alia quantitas debeatur. Et sic eadem redibit quaestio de natura, quae est de quantitate; quamvis concedamus, quod natura coeli

non sit indifferens ad quamlibet quantitatem, nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam (De potentia Dei, q. 3 a. 17).

90. Vermögen die Pantheisten schon keinen Grund anzugeben, warum Kraft und Stoff, das Weltall, gerade so beschaffen ist und nicht anders, während es doch der Möglichkeiten des Anderssein noch unzählige gibt, so sind sie erst recht außerstande, die Ursache der Existenz von Stoff und Kraft, vom Weltall, anzugeben. Der Grund der Existenz des Stoffes und der Kraft kann nur ein zweifacher sein. Entweder ergeben die das Wesen des Stoffes und der Kraft konstitutiven Prinzipien zugleich den Grund ihrer Existenz oder dieser Grund liegt außerhalb des Wesens. Erstere Annahme erweist sich als falsch. Denn der Stoff und die Kraft existieren nicht deshalb, weil sie Stoff und Kraft sind. Ebensowenig ist das Weltall oder der Mensch da, weil es Weltall, weil er Mensch ist. Im Wesen aller dieser Dinge finden wir nicht den mindesten Grund dafür, daß sie existieren, andernfalls müßten aller denkbare Stoff, alle denkbare Kraft, alle nur denkbaren Menschen existieren. Denn welche Wesenheit oder welches Wesen immer wir denken, bildet dessen Existenz ein und dasselbe mit der Wesenheit, mit dem Wesen selber, so können wir diese letzteren nur als existierend denken. Man wende nicht ein, wir können ja die Wesenheit, das Wesen, denken und von der Existenz derselben in unserem Gedanken abstrahieren. Denn bei sachlicher Identität der beiden mit der Existenz können wir nicht von der Existenz abstrahieren, sonst bleibt uns nichts mehr zum Denken übrig. Wir haben alles abstrahiert, nämlich das durchaus Identische. Das wäre gerade so, als wollte ich den Menschen als animal rationale denken, dabei aber nur das animal auffassen und vom rationale abstrahieren. Dann ist es ja offenbar nicht mehr der Mensch, dessen Wesenheit ich mir denke. Darauf beruht gerade die Beweisführung des englischen Lehrers vom sachlichen Unterschied der Wesenheit und Existenz in den Kreaturen, daß wir die Wesenheit eines jeden Geschöpfes der Wahrheit gemäß denken können, ohne deren Existenz zu berücksichtigen. Das ist aber nur möglich, wenn Wesenheit und Existenz sachlich nicht ein und dasselbe ausmachen, die Existenz nicht

Wesensbestandteil oder gar die Wesenheit selber ist. Nur in diesem Falle kommen die Wesenheiten der Kreaturen ihnen durch sie selber, per se, die Existenz aber durch eine andere Ursache zu. — Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud. Unde esse lucidum actu non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed cuiuslibet rei creatae esse est ei per aliud. Nam alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia (Summ. philos. II cap. 52 arg. 5).

91. Diese Wahrheit ergibt sich noch von einem anderen Gesichtspunkte aus, nämlich: was nicht im Begriffe einer Wesenheit eingeschlossen ist, sondern sich derart verhält, daß die Wesenheit unter dem geraden Gegenteil desselben aufgefaßt und in der Wahrheit erkannt werden kann, das kann nie und nimmer mit der Wesenheit sachlich ein und dasselbe bilden. Nun vermögen wir die Wesenheit eines Dinges, den Stoff und die Kraft wahrheitsgemäß zu bestimmen, definieren, zu erkennen, auch wenn sie nicht existieren. Folglich ist die Existenz derselben nicht sachlich ein und dasselbe mit der Wesenheit. Es ist unmöglich, daß ich z. B. den Menschen bald als Menschen, d. h. als animal rationale, bald als nicht animal rationale zu denken imstande bin. Hingegen unterliegt es keinerlei Schwierigkeiten, den Menschen als existierend oder auch als nicht existierend aufzufassen. Darum besitzen wir nach der ausdrückliehen, wiederholt betonten Lehre des Aquinaten vollkommen richtige Erkenntnisse der Wesenheiten aller Geschöpfe, auch ohne zu wissen, ob sie existieren oder nicht existieren.

92. Wir wissen darum, was der Stoff, was die Kraft ist, deshalb aber noch durchaus nicht, daß diese beiden existieren. Und selbst dann, wenn sie nicht existieren, entspricht unsere Erkenntnis ihrer Wesenheiten vollkommen der Wahrheit. Somit haben der Stoff und die Kraft ihre Existenz nicht aus den konstitutiven Prinzipien ihrer Wesenheiten, per se, sondern von einer äußeren Ursache, habent suum esse per aliud, die in wirksamer Weise als causa efficiens ihnen das Dasein mitteilt. Vom metaphysischen Standpunkte aus bleibt es sich also ganz gleich, ob der Stoff und die Kraft ewig sind oder nicht ewig. In beiden Fällen bildet Gott die wirksame Ursache

des Stoffes und der Kraft. Anders urteilt der Glaube. Daher bemerkt der englische Lehrer, nachdem er die Ansicht des Aristoteles und seiner Nachfolger über die Ewigkeit erwähnt hat: diese Meinung ist zwar wahrscheinlicher als die der früheren Autoren, allein alle sind falsch und häretisch. — Alii dixerunt, quia res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem, quo modo sunt. Et ista est opinio Aristotelis et omnium Philosophorum sequentium ipsum. Et haec opinio inter praedictas probabilior est. Tamen omnes sunt falsae et haereticae (II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5). — Infolgedessen schließt sich der Aquinate auch in der Frage um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt der dritten Auffassung an, die lautet: Tertia positio est, dicentium, quod omne, quod est praeter Deum, incepit esse. Sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse, ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum. Et haec positio inititur auctoritati Gregorii, qui dicit, quod quaedam prophetia est de praeterito, sicut Moyses prophetizavit, cum dixit Genes. I: in principio creavit Deus coelum et terram. Et huic positioni consentio, quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc, sicut nec ad Trinitatem quamvis Trinitatem non esse sit impossibile. Et hoc ostendit debilitas rationum, quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae (a. a. O.).

93. Für den Metaphysiker ist, wie gesagt, die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt auch gar nicht das Entscheidende. Ihm handelt es sich vielmehr in erster Linie um die Ursächlichkeit der Welt. Diese wirksame Ursache ist aber nur in Gott zu finden. Denn im Begriff und Wesen der Welt liegt die Existenz nicht; kein Ding kann sich selber die Existenz geben, folglich muß Gott, die höchste Ursache, es sein, die ihr eigenes Dasein aus sich, per se, besitzt. Omnis res, quocunque modo existens, non habet esse, nisi a Deo (De potentia Dei, q. 3 a. 3). — Est autem ponere aliquod ens, quod est ipsum suum esse. Quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens, quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet, quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecunque non sunt suum esse (a. a. O. a. 5).

94. Nun steht es aber außer allem Zweifel, daß die wirksame Ursache nicht ein und dasselbe mit dem Gewirkten sein kann, denn sie würde sich in diesem Falle selber hervorbringen. Zudem widerspricht diese Auffassung dem Begriff und Wesen der Ursache überhaupt. Nomen causae significat aliquid in essentia diversum (De potentia Dei, q. 10 a. 1 ad 8). — Darum kann Gott als Ursache nie den Kreaturen, der Welt gegenüber in ein anderes Verhältnis treten als in das der wirksamen Ursache. Gott kann weder die stoffliche noch formale Ursache der Welt bilden, auch nicht das Dasein der Welt abgeben, denn Gott als für sich bestehendes Dasein, als esse subsistens, ist nicht weiter mitteilbar, incommunicabile.

95. Somit bleibt den Pantheisten nichts übrig, als Gott überhaupt in Abrede zu stellen und Kraft und Stoff, die Welt, als ursachlos hinzustellen, so daß jedes einzelne selbständige Wesen sein eigenes Dasein, suum esse, bildet. Diese notwendige Schlußfolgerung gilt auch für jene, die behaupten, die Wesenheit und Existenz der Geschöpfe sei sachlich ein und dasselbe. Diese Lehre ist nach dem Aquinaten gleichbedeutend mit dem Satz: res creata est suum esse. Wenn man sich dabei noch auf die Ausrede verläßt, die Welt und alles in ihr seien ja erschaffen, so ist das nach dem Aquinaten ein ganz zweckloses Unternehmen. Denn an zahlreichen Stellen weist der englische Lehrer auf die Tatsache hin, daß ein Ding, welches mit seinem Dasein sachlich identisch ist, nicht erschaffen sein könne. Es ist doch unbestreitbar, daß es in der Welt vielerlei für sich bestehende Wesenheiten oder Wesen gibt, substantias subsistentes, wie jedes Einzelnding bestätigt. Bildet nun die Existenz dieses Einzelndinges sachlich ein und dasselbe mit dessen Wesenheit, so ist es eben nicht erschaffen. Illud igitur esse, quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum (Summ. philos. II cap. 52 arg. 4). — Über die menschliche Seele und die Natur der Engel äußert sich der Aquinate: si autem inveniamus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit suum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata (I. Sent. dist. 8

q. 5 a. 2). Auch hier, wie klar ersichtlich, macht der Aquinate die Erschaffung durchaus abhängig vom sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein: si non sit suum esse.

96. S. Thomas bezeichnet die Anschauung, daß bei sachlicher Identität der Wesenheit und des Daseins der Kreaturen die Geschöpfe nichtsdestoweniger erschaffen seien, als einfach falsch. — Invenitur in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse, quod habent. Alias esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea, an sit. Ergo oportet, quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid, cuius natura sit ipsum suum esse: alias in infinitum procederetur. Et hoc est, quod dat esse omnibus, nec potest esse, nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam (II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 1). — Dieselbe Behauptung des englischen Lehrers geht aus der Stelle in der Summa philos. II cap. 52 klar hervor: cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia. Dem Aquinaten gilt es somit als unumstößliche Wahrheit: ist ein Ding erschaffen, dann muß sich in ihm die Wesenheit vom Dasein sachlich unterscheiden. Sind hingegen diese beiden sachlich ein und dasselbe, so kann von einer Erschaffung des Dinges keine Rede sein. Denn, folgert Thomas mit unerbittlicher Logik: suum esse est sua essentia oder, wie der Aquinate ständig lehrt: Deus est suum esse.

97. Dazu kommt die weitere Lehre des Aquinaten, daß die Existenz der Dinge niemals ein Gemeinsames bilden könne, weil sie jedem Einzelnding, dem Suppositum oder auch der Person, durchaus eigen sei. Der Wesenheit nach können Dinge in der Art oder Gattung übereinkommen, aber nie und nimmer im Dasein. Esse autem non est genus, nec inducitur in significationem alicuius generis, ut dicit Avicenna, cum ea, quae sunt in uno genere, non conveniant in uno esse, sed in natura communi (III. Sent. dist. 11 q. 1 a. 2 ad 2; vgl. IV. Sent. dist. 12 q. 1 a. 1 sol. ad 2; De potentia Dei, q. 7 a. 3).

— Daraus folgt zur Evidenz, daß Gott, das für sich bestehende Dasein, esse subsistens, unmöglich mit dem Weltall ein und dasselbe ausmachen kann. Darum kann es eigentlich keinen Pantheismus, sondern nur einen Polytheismus, eine Vielgötterei geben.

98. Wir sehen demnach, wie der Aquinate auf eine ebenso einfache wie durchaus entscheidende Weise die Verschiedenheit Gottes von den Kreaturen behauptet und die absolute Unmöglichkeit dartut, daß Gott jemals mit den Geschöpfen in ein anderes Verhältnis eintreten könne als in das einer vorbildlichen, wirksamen und Zweck- oder Endursache: causa exemplaris, efficiens, finalis. Denn zunächst kann es nur ein erstes und höchstes Wesen geben, weil das erste und höchste Wesen alle mögliche, erdenkliche Vollkommenheit besitzen muß. Mithin hat ein zweites höchstes Wesen keinen Platz mehr. In his autem, quae sunt sine materia, non potest esse diversitas, nisi secundum quod natura unius est magis completa et in actu existens, quam natura alterius. Ergo oportet quod illud, quod venit ad perfectionem complementi et puritatem actus, sit unum tantum, a quo profiscitur omne illud, quod potentiae admixtum est; quia actus praecedit potentiam, et complementum diminutum, ut in IX. Metaph. probatur. — Quamvis Deus nullo modo sit materia, nihilominus tamen ipsum esse, quod materia habet imperfectum, prout dicitur ens in potentia, habet a Deo, et reducitur in ipsum sicut in principium. Similiter et forma, quae pars est rei, est similitudo agentis primi, fluens ab ipso. Unde omnes formae reducuntur in primum agens sicut in principium exemplare. Et sic patet, quod est unum primum principium simpliciter, quod est primum agens et exemplar et finis ultimus (II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 1*c* und ad 5; vgl. I. Sent. dist. 2 q. 1 a. 1).

99. Gott ist deshalb das erste und höchste Wesen, weil seine Existenz mit der Wesenheit oder dem Wesen ein und dasselbe ausmacht, somit sachlich das für sich bestehende Dasein, esse subsistens, bildet. Und eben als solches ist Gott das einzige Wesen. Für sich bestehende Wesenheiten gibt es in schwerer Menge, aber außer Gott kein einziges für sich bestehendes Dasein. Denn alles Dasein ist streng individuell, wie wir bereits gehört haben. Daher läßt es sich nicht weiter

mehr anderen Wesen mitteilen, wie z. B. die spezifische Natur noch geteilt werden kann. Die spezifische Natur kann noch vervielfältigt und geteilt werden, weil sie sachlich nicht mit der Existenz identisch ist, überhaupt in der Wirklichkeit keinerlei Existenz aufweist. Wäre sie mit der individuellen sowie mit der Existenz sachlich ein und dasselbe wie in Gott, so könnte sie niemals geteilt und vervielfältigt werden. — Eius, in quo non differt suum esse et sua quidditas, non potest participari quidditas sua sive essentia, nisi et esse participetur. Sed quandocunque dividitur essentia alicuius per participationem, participatur essentia eadem secundum rationem, et non secundum idem esse. Ergo impossibile est, eius, in quo non differt essentia, et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari. Tale autem est Deus. Alias esset suum esse acquisitum ab aliquo. Ergo impossibile est, quod Divinitas multiplicetur vel dividatur. Et ita erit unus tantum Deus (I. Sent. dist. 2 q. 1 a. 1, Praeterea; vgl. a. a. O. dist. 24 q. 1 a. 1).

100. Da ferner Gott das für sich bestehende Dasein ist und die Existenz eines Dinges dessen letzte Vollendung oder Vollkommenheit ausmacht, so kann das Weltall nicht eine Erscheinung, ein Akzidenz Gottes abgeben, denn die Existenz bildet niemals ein Substrat für ein Akzidenz, weil sie nichts mehr aufnehmen kann. Wo das Dasein von der Wesenheit sich sachlich unterscheidet, wie es bei den Kreaturen ohne Ausnahme der Fall ist, da erscheint es in der Wesenheit als ihrem Substrat aufgenommen. Es selber jedoch nimmt nichts auf. In Gott hingegen kann das Dasein auch nicht in der Wesenheit aufgenommen werden, weil es mit dieser identisch ist. Folglich bildet das Dasein in Gott kein Akzidenz der Wesenheit und damit ist auch jedes andere Akzidenz ein für allemal ausgeschlossen. Die Geschöpfe aber können auf Grund des sachlichen Unterschiedes von Wesenheit und Dasein, des ersten Akzidenz der Wesenheit, ohne weitere nicht bestehen. — Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus. Ipsum autem nihil participat. Unde si sit aliquid, quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum. Et

ita, cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare (De anima q. unic. a. 6 ad 2).

101. Dafür, daß in Gott sich keinerlei Akzidenz vorfinden könne, stützt sich der Aquinate unter anderen auf drei Gründe, deren erster lautet: keiner Natur oder Wesenheit oder Form kommt etwas außer ihr Liegendes zu. Dagegen kann dem Inhaber dieser Natur oder Wesenheit oder Form ohne Frage etwas Außenstehendes zuteil werden. So z. B. enthält die Wesenheit des Menschen, die humanitas, nichts anderes als nur das, was im Wesen der humanitas selber seinen Grund hat. Denn bei allen Begriffsbestimmungen von den Wesenheiten der Dinge darf nichts beigefügt werden, andernfalls erleidet die Art eine Veränderung, ganz ähnlich, wie es sich mit den Zahlen verhält, wie Aristoteles im VIII. Buch der Metaphysik bemerkt. Der Mensch indessen, der Inhaber der menschlichen Natur, kann auch noch andere Dinge besitzen, die nicht zum Wesen der menschlichen Natur gehören, die also auch nicht in der menschlichen Natur, sondern im Menschen sich befinden. Dieses Verhältnis nun greift in jeder Kreatur Platz, während in Gott dafür gar keine Möglichkeit besteht: Absque omni dubitatione tenendum est, quod in Deo nullum sit accidens. Quod quidem ad praesens potest ostendi tribus rationibus. Prima ratio est, quia nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adiungitur, licet id, quod habet naturam vel formam vell essentiam, possit aliquid extraneum in se habere. Humanitas enim non recipit in se, nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus, quae essentiam rerum significant, quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, ut dicit Philosophus in VIII. Metaph. — Homo autem, qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere, quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et huiusmodi, quae non insunt humanitati, sed homini. In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia: quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse. Homo enim nec est humanitas nec esse suum. Unde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel eius esse. In substantiis

vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiae et esse. In angelis enim quodlibet suppositum est sua natura. Quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna in V. Metaph., non est autem suum esse. Unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. Unde in huiusmodi substantiis potest inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale. — In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti vel participantis et participati. Immo ipse est et sua natura et suum esse. Et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse. Et hanc rationem videtur tangere Boëthius in libr. hebdom. dicens: id, quod est, habere potest aliquid, praeterquam quod ipsum est. Ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum (De potentia Dei, q. 7 a. 4).

102. Als weiteren Grund, daß in Gott kein Akzidenz sein könne, führt der englische Lehrer an, jedes Akzidenz stehe außerhalb der Wesenheit des Substrats, müsse somit durch irgendeine Ursache, sei es eine äußere, sei es eine innere, mit dem Substrat vereinigt werden. Allein mit Bezug auf Gott könne weder eine äußere noch eine innere dafür in Betracht kommen. — Secunda ratio est, quod, cum accidens sit extrinsecum ab essentia subiecti, et diversa non coniungantur, nisi per aliquam causam, oportet, si accidens Deo adveniat, quod hoc sit ab aliqua causa. Non autem potest esse ex aliqua causa extrinseca, quia sequeretur, quod illa causa extrinseca ageret in Deum et esset prior eo, sicut movens moto et faciens facto. Sic enim causatur accidens in aliquo subiecto ab extrinseco, inquantum exterius agens agit in subiectum, in quo causatur accidens. Similiter etiam non potest esse ex causa extrinseca, sicut est in per se accidentibus, quia habent causam in subiecto. Subiectum enim non potest esse causa accidentis ex eodem, ex quo suscipit accidens, quia nulla potentia movet se ad actum. Unde oportet, quod ex alio sit susceptivum accidentis, et ex alio sit causa accidentis. Et sic est compositum, sicut ista, quae recipunt accidens per naturam materiae et causant accidens per naturam formae. Ostensum est autem supra, Deum non esse compositum. Unde impossibile est, quod sit in eo accidens (a. a. O.).

103. Als dritten Grund, warum in Gott kein Akzidenz Platz finden könne, lesen wir bei dem Aquinaten seine

Bestimmung des Wesens eines Akzidenz. Jedes Akzidenz nämlich verhält sich zu seinem Substrat wie der Akt zu der Potenz, bildet deren Form. Gott ist aber reiner Akt ohne irgendeine Potentialität. — Tertia ratio est, quia accidens comparatur ad subiectum sicut actus ad potentiam, cum sit quaedam forma ipsius. Unde cum Deus sit actus purus absque alicuius potentiae permixtione, non potest esse accidentis subiectum. — Sic ergo patet ex praehabitis, quod in Deo non est compositio materiae et formae et quarumcunque partium substantialium nec generis et differentiae nec subiecti et accidentis (a. a. O.).

104. Mit dieser Lehre des Aquinaten sind auch alle anderen Theorien des Pantheismus, die Entwicklung, evolutio, die unendliche Summe aller Naturkräfte, Atomkräfte, die beiden Attribute der Ausdehnung und des Bewußtseins, der logische Begriff ohne ein Substrat, welches sich diesen Begriff bildet usw., auf ihren Wahrheitsgehalt oder viel richtiger auf ihren Irrtum, ihren inneren Widerspruch zurückgeführt.

105. Der englische Lehrer faßt seine Anschauung über den Unterschied Gottes vom Weltall in die kurzen Sätze zusammen. Excludit Hilarius triplicem imperfectionem a divino esse. Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, immo est actus subsistentis. Sed in Deo suum esse est ipse Deus subsistens. Et ideo dicit, quod est subsistens veritas. Item, esse creaturae est causatum ab alio, et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem. Sed esse divinum est causa omnis esse, immutabiliter permanens. Et ideo dicit, quod est manens causa. Item, esse creaturae differt a quidditate sua. Unde per esse suum homo non ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam. Sed esse divinum est sua quidditas. Et ideo per esse suum ponitur Deus in genere divino. Et ideo dicitur, quod est naturalis generis proprietas (I. Sent. dist. 8, Expos. primae part. textus).

106. Daraus lassen sich die weiteren, logisch richtigen Schlußfolgerungen ohne große Mühe mit voller Beweiskraft ziehen. Gott, das für sich bestehende Dasein, kann ebensowenig Stoff, Form oder Kraft eines anderen Dinges sein, wie das nicht für sich bestehende Dasein eines Geschöpfes, z. B. des Menschen für einen anderen Menschen, oder eine andere Kreatur dessen Dasein bilden kann.

Das für sich bestehende Dasein hat aber auch keine äußere oder innere Ursache seines Daseins, „non est causatum ab alio", und keine Aufnahmsfähigkeit, keine Potentialität und Veränderlichkeit in sich. Das für sich bestehende Dasein unterscheidet sich nicht sachlich von seiner Wesenheit. Treffen diese Beschaffenheiten bei den Geschöpfen, bei dem Weltall zu? Dann sind sie allerdings Gott, denn ein Unterschied zwischen ihnen und Gott ist nicht herauszufinden. Die Berufung auf die Erschaffung der Kreaturen ist ein leeres Gerede und eine offene Irreführung in der unbestreitbaren Wahrheit und metaphysischen Begründung. Denn ein für sich bestehendes Dasein kann selbst Gott nicht erschaffen, weil es selber Gott ist. Der Aquinate läßt sich in keinerlei Verhandlungen ein. Bei ihm gibt es nur ein Entweder-Oder. Entweder unterscheidet sich in den Kreaturen die Wesenheit von der Existenz sachlich, ist somit keine suum esse, dann müssen sie erschaffen sein. Oder sie unterscheidet sich nicht sachlich vom Dein, sie ist suum esse, dann ist diese Wesenheit nicht erschaffen, sondern Gott. Ein Drittes, diesen Wechselbalg, daß ein Wesen suum esse und trotzdem erschaffen sei, kennt Thomas nicht. Si autem inveniamus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. — Si vero non sit ipsum esse, oportet, quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata (I. Sent. dist. 8 q. 5 a. 2).

107. Wie vermögen wir nun zu erkennen, ob die Wesenheit einer Kreatur sachlich identisch sei mit ihrem Dasein, ob sie suum esse bilde oder nicht? Den Weg dazu hat uns der Aquinate unfehlbar gewiesen. Wenn ich die Wesenheit eines Dinges in seinen Wesensbestandteilen und seinem Ganzen erkenne, ohne auf die Existenz desselben Rücksicht zu nehmen, ja ohne auch nur zu wissen, ob es existiert oder nicht, so bildet das Dasein dieser Wesenheit für sie ein Akzidenz, gehört folglich nicht zu der Wesenheit selber, ist mit ihr nicht sachlich ein und dasselbe. Nun vermögen wir jede Wesenheit der Geschöpfe vollkommen zu erkennen, zu bestimmen, ohne daß wir wissen,

ob sie existiert oder nicht existiert. Also bildet das Dasein für sie ein Akzidenz, das sich bekanntlich von der Wesenheit sachlich unterscheidet. Omne illud, sine quo res aliqua potest intelligi secundum suam substantiam intellecta, habet rationem accidentis. Non enim potest esse, quod non intelligatur id, quod est de substantia rei, re secundum suam substantiam intellecta: sicut, quod intelligatur quid est homo et non intelligatur quid est animal (De potentia Dei, q. 7 a. 4 ad. 8). — Quaedam autem natura est, de cuius intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc, quod intelligi potest cum hoc, quod ignoretur, an sit, sicut phenicem vel eclipsim vel aliquid huiusmodi (II. Sent. dist. 3 q. 1 a. 1).

108. Anders verhält sich die Sache mit der Wesenheit Gottes. Diese erkennen wir nie, solange wir nicht ihr Dasein zugleich miterfassen, denn sie selber bildet sachlich das Dasein, ist mit ihm sachlich ein und dasselbe. Darum ist ihr Dasein nicht erschaffen. — Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse, immo ipsum esse est sua natura. Esse autem, quod huiusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio, quia illud, quod res ex sua quidditate habet, ex se habet (a. a. O.; vgl. a. a. O. dist. 7 q. 1 a. 2 ad 5).

109. So wenig demnach die Wesenheit oder auch Existenz dieses Steines, dieser Pflanze, dieses Menschen die Wesenheit oder die Existenz eines anderen abgeben kann, ebensowenig ist es möglich, daß Gott, das esse subsistens, der Stoff, die Form, das Dasein des Weltalls sein könne. Damit ist der Pantheismus in jeder Form endgültig begraben: quod erat demonstrandum. — „Mein ist die Kraft, mein ist Himmel und Erde; an meinen Werken erkennst du mich. Ich bin's und werde sein, der ich sein werde, dein Gott und Vater ewiglich“ (Gellert).