Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 7 (1893)

Artikel: Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin [Fortsetzung]

Autor: Feldner, F. Gundisalv

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761701

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.07.2025

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

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

VON FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

46. Die Thätigkeit der Geschöpfe im strikten Gegensatz zur Thätigkeit Gottes. a) Die Geschöpfe besitzen in Wirklichkeit, realiter Vermögen oder Potenzen.

„Nec in angelo, neque in aliquo creatura virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet, quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum. Propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. (1. p. q. 3. a. 4.) Actus autem, ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse. Nec aliqua alia operatio aut in ipso, aut in quocunque alio creato est idem quod ejus esse. Unde essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.“[1]

Wie jedermann sieht, stützt der hl. Thomas seinen Beweis, dafs die Geschöpfe ausnahmslos von ihrer Wesenheit unterschiedene Thätigkeitsvermögen oder Potenzen besitzen, auf den Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein. In jedem Geschöpfe unterscheidet sich die Wesenheit von dem Dasein, und erstere verhält sich zu letzterem wie die Potenz zum Akte. Welcher Art ist dieser Unterschied? Ist es ein realer, oder blofs ein virtueller? Wenn ein blofs virtueller, dann ist auch der Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Thätigkeitsvermögen oder der Potenz ein blofs virtueller. Andernfalls

[1] 1. p. q. 54. a. 3.

schliefst die Argumentation des englischen Meisters ganz und gar unrichtig, und sie beweist folglich nichts. Nun bestreitet zwar der hl. Thomas den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und Potenz in Gott, verteidigt dagegen ebenso ausdrücklich einen virtuellen. Den Beweis dafür haben wir im vorausgehenden erbracht. Besteht aber in den Geschöpfen zwischen diesen beiden ebenfalls blofs ein virtueller, wie unterscheiden sich dann die Geschöpfe von Gott? Der Doctor Angelicus will ja gerade den Abstand Gottes von den Kreaturen besonders hervorheben. Allein nach dieser Annahme ist er in Gott und in den Geschöpfen blofs virtuell oder in unserer Auffassung cum fundamento in re. Darum kann der hl. Thomas unmöglich zwischen der Wesenheit und Potenz und ebenso zwischen Wesenheit und Dasein in den Kreaturen einen blofs virtuellen, er mufs vielmehr einen realen gelehrt haben.

P. Kleutgen schreibt hierüber: „Ferner nehmen mit dem hl. Thomas viele Gelehrte an, dafs auch die Vermögen des Geistes in gewisser Weise aus dem Wesen entspringen, und also mit diesem nicht dasselbe, sondern seine erste und notwendige Erscheinung sind.“[1] Dieser Gelehrte bezeugt somit, dafs der englische Meister zwischen der Wesenheit und den Vermögen der Geschöpfe einen realen Unterschied angenommen hat. Denn was aus dem Wesen entspringt, seine erste und notwendige Erscheinung ist, das kann unmöglich mit dem Wesen sachlich eins und dasselbe sein. Dann mufs aber auch zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Geschöpfe ein realer Unterschied bestehen, weil S. Thomas den Unterschied der erstern Art, nämlich zwischen Wesenheit und Potenz auf den der letztern Art, zwischen Wesenheit und Dasein stützt. Um so sonderbarer ist daher die Bemerkung des P. Kleutgen, bezüglich des hl. Thomas könne man es dahingestellt sein lassen, ob er zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Kreaturen einen realen oder einen virtuellen Unterschied verteidigt habe. Da fehlt entschieden jede Konsequenz und Logik.

[1] l. c. n: 949. S. 742.

Wir können den Beweis noch anders formieren. Der zweite Einwurf, den S. Thomas gegen den vorhin genannten Artikel sich macht, lautet: wenn das Verstandesvermögen des Engels sich von der Wesenheit unterscheidet, so mufs es ein Accidens zu derselben sein, denn Accidens nennen wir, was sich von der Wesenheit unterscheidet. Allein eine einfache Form kann niemals Subjekt für etwas sein. Der Engel wäre folglich in diesem Falle nicht eine einfache Form. (Si potentia intellectiva in angelo est aliquid praeter ejus essentiam oportet quod sit accidens. Hoc enim dicimus esse accidens alicujus, quod est praeter ejus essentiam. Sed forma simplex subjectum esse non potest. Ergo angelus non esset forma simplex.)

S. Thomas antwortet darauf: „forma simplex, quae est actus purus nullius accidentis potest esse subjectum, quia subjectum camparatur ad accidens, ut potentia ad actum. Et hujusmodi est solus Deus. Forma autem simplex, quae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum potest esse subjectum accidentis, et praecipue ejus, quod consequitur speciem."

S. Thomas gibt also zunächst zu, dafs die Potenz, das Thätigkeitsvermögen der Geschöpfe, eben weil es sich von der Wesenheit unterscheidet, ein Accidens bildet. Es ist ein sogenanntes accidens proprium, oder, wie S. Thomas bemerkt, quod consequitur speciem, nach P. Kleutgen die erste und notwendige Erscheinung. Der Unterschied zwischen Substanz und Accidens aber ist ohne Zweifel ein realer. Der Schwierigkeit, dafs eine einfache Form, wie der Engel thatsächlich ist, nicht Subjekt dieses Accidens, der Potenz sein könne, begegnet der englische Meister mit der Unterscheidung einer doppelten einfachen Form. Es gibt eine einfache Form, die reine Wirklichkeit, actus purus ist. Diese Form kann niemals Subjekt eines Accidens sein. Eine Form dieser Art, und zwar die einzige, die existiert, ist Gott. Darum unterscheidet sich die Potenz in Gott nicht real von der Wesenheit, sie bildet nicht ein Accidens für die Wesenheit. Es gibt noch eine andere einfache Form, und diese kann Subjekt des Accidens, der Potenz sein. Und warum dies? Weil diese Form nicht reine Wirklichkeit, actus purus ist, quia

non est suum esse. Trifft dieses bloſs gemäſs unserer Auffassung zu? Ist der Unterschied zwischen dieser Form und ihrem Dasein bloſs ein virtueller? Offenbar nicht, denn einen solchen Unterschied setzen wir auch in Gott, und er kann trotzdem nicht Subjekt eines Accidens, oder Potenz sein. Unterscheidet sich die Wesenheit (forma) des Engels von ihrem Dasein ebenfalls bloſs virtuell, so kann sie nicht Subjekt der Potenz sein. Die Potenz ist somit auch im Engel, wie in Gott, real eins und dasselbe mit der Wesenheit, was S. Thomas entschieden in Abrede stellt. Unterscheidet sie sich aber sachlich von der Wesenheit, so ist der Grund darin zu suchen, daſs auch die Wesenheit von der Existenz im Engel real unterschieden ist. Der Engel bildet eine forma, quae non est suum esse.

Daſs die Vermögen oder Potenzen der Geschöpfe Accidentien seien, beweist S. Thomas wie folgt:

„Impossibile est dicere, quod essentia animae sit ejus potentia, licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum, neque in anima, neque in aliqua creatura. Secundo hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim inquantum est forma est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper

esse in actu operum vitae. Relinquitur ergo, quod essentia animae non est ejus potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum inquantum est actus."[1]

Der englische Lehrer geht hier von der Thatsache aus, dafs die Thätigkeit der Geschöpfe einer anderen Kategorie angehört als die Wesenheit. Die Thätigkeit mufs unter eines der neun Prädikamente des Accidens eingereiht werden, indessen die Wesenheit der Kategorie Substanz beizuzählen ist. Bildet nun die Thätigkeit ein Accidens, so kann das Princip und aufnehmende Subjekt nicht einer anderen Gattung oder Kategorie angehören. Die Wesenheit ist Substanz; daher mufs der ihr entsprechende Akt ebenfalls der substantiellen Ordnung angehören. Die Thätigkeit der Geschöpfe aber steht in der accidentellen Ordnung. In Gott allein, erklärt S. Thomas, bildet die Thätigkeit dessen Substanz selber. Infolgedessen ist auch das Thätigkeitsprincip oder die Potenz in Gott allein real identisch mit der Wesenheit oder Substanz. Daraus ist klar, dafs die Wesenheit der Geschöpfe nicht unmittelbar das Princip der Thätigkeit bilden kann. Weil die Thätigkeit der Kreaturen ein Accidens ist, fordert sie ein Subjekt, dem sie inhäriert. Dieses Subjekt aber mufs in der nämlichen Gattung sein, somit ebenfalls etwas Accidentelles ausmachen. Die Potenz als Thätigkeitsvermögen ist nun in der That etwas Accidentelles, während die Wesenheit zur Substanz gerechnet werden mufs. Darum besitzen die Geschöpfe Thätigkeitsvermögen oder Potenzen.

Der zweite Beweis des Doctor Angelicus ist nicht weniger interessant und stringent hinsichtlich der menschlichen Seele. Die menschliche Seele bildet eine komplete, für sich bestehende existierende Substanz. Sie ist eine Form oder ein Akt im Unterschiede vom Stoff oder von der Potenz. Die existente Form, der existierende Akt aber kann nicht weiter in der Potenz zu einem andern sein. Wäre nun die Seele selbst unmittelbar, also durch ihre eigene Substanz, Princip ihrer Thätigkeiten, so besäfse sie ununterbrochen, solange sie existiert,

[1] 1. p. q. 77. a. 1.

alle ihre Thätigkeiten. Sie wäre immerfort geistig thätig, gleichwie der Mensch immer lebt, so lange er die Seele besizt. Die Seele ist jedoch nicht immer geistig thätig, sie denkt und will nicht ohne Unterbrechung. Somit befindet sie sich bisweilen in der Potenz zu diesen ihren Thätigkeiten. Allein, als eine existierende Form ist sie selber Akt, nicht aber Potenz. Daraus folgt, dafs sie nicht unmittelbar durch sich selber, sondern durch etwas anderes in der Potenz zur Thätigkeit ist. Dieses andere nennen wir Thätigkeitsvermögen oder Potenz. Die Seele besitzt demnach wirkliche, real von ihr selber unterschiedene Potenzen.

In den Geschöpfen ist somit die Potenz ein Mittelding zwischen der Wesenheit und Thätigkeit, und sie bildet ein Accidens proprium für die Wesenheit.[1] Inter essentiam et operationem cadit virtus media, differens ab utroque, in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum.[2] Illud, quo operatur anima dupliciter acceptum differt ab ipsa. Operatur enim anima aliquo influente sibi esse, vivere et operari, scilicet Deo, qui operatur omnia in omnibus, quae constat ab anima differre. Operatur etiam naturali sua potentia, quae est principium suae operationis, scilicet sensu, vel intellectu, quae non est essentia ejus, sed virtus ab essentia fluens. Neutro autem modo Deus operatur alio a se, quia a seipso operari habet, et ipse est sua virtus.[3] Die Kreatur bedarf also in doppelter Weise eines andern, um thätig zu sein: des göttlichen Einflusses und der Potenz, des Thätigkeitsprincips. Durch diese beiden Faktoren kommt eine Thätigkeit zustande. Die Potenz verhält sich zur Wesenheit, wie das Instrument zur Hauptursache. Der hl. Thomas bezeichnet es als einfach unmöglich (haec positio est omnino impossibilis), dafs die Wesenheit eines Geschöpfes real eins und dasselbe sei mit dem Vermögen, der Potenz. Es wäre ganz und gar unverständlich, meint er, wie eine Potenz die andere bewegen könnte, was doch thatsächlich der Fall ist. Die Vernunft bewegt den begierlichen und zornmütigen Teil, ebenso auch den Willen. Aber auch der Wille bewegt viele andere

[1] 1. d. 3. q. 4. a. 2. [2] l. c. d. 7 q. 1. a. 1. ad 2. [3] 2. d. 17. q. 1. a. 2. ad 6.

Potenzen. Man kann aber ein und dasselbe nicht zugleich und in Bezug auf das Nämliche sich selber bewegen. Die Potenzen können somit nicht real identisch sein mit der Wesenheit.[1] Die Wirkung und das Princip, wodurch diese Wirkung hervorgebracht wird, müssen einander entsprechen oder konform sein. Nun ist aber die Thätigkeit der Geschöpfe nicht etwas Substantielles, sondern etwas Accidentelles. Darum kann die Wesenheit selbst nicht unmittelbar das principium quo dieser Thätigkeit bilden. Sie wirkt vielmehr mittelst accidenteller Principien. Die Naturdinge sind durch aktive und passive Qualitäten, die geistigen Substanzen durch Verstand und Willen thätig.[2]

Damit ist der Unterschied oder Abstand Gottes von den Geschöpfen in Bezug auf das Thätigkeitsprincip oder die Potenz aufser allen Zweifel gestellt. Die Kreaturen besitzen in der That verschiedene Vermögen oder Principien ihrer Thätigkeiten, die sich real von ihrer Wesenheit unterscheiden, und die sogenannte accidentia propria zur Wesenheit bilden.[2] „Forma accidentalis est virtus alterius, per quam producitur operatio, qui est effectus proportionatus sibi sicut causae proximae. Forma autem substantialis non est hoc modo proportionata operationi. Essentia animae est etiam principium operationis, sed mediante virtute.“[3]

47. Die Geschöpfe besitzen an und für sich passive Vermögen oder Potenzen.

Wir haben soeben aus S. Thomas erfahren, dafs die menschliche Seele nicht immer thätig sei. Ebenso hat uns der englische Lehrer gesagt, die Seele des Menschen bedürfe eines andern, nämlich des Einflusses Gottes, um thätig zu sein. Die Kreaturen besitzen demnach an und für sich passive Vermögen oder Potenzen. Welche Potenz nennen wir eine passive? Es ist diejenige, die zu keinem Gegenstande bestimmt, und ohne Thätigkeit ist. So lehrt S. Thomas in folgender Stelle:

„Intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura. Oportet enim, ut id, quod est in potentia,

[1] de spir. creat. a. 11. [2] de anima a. 12. [3] 1. d. 3. q. 4. a. 2. l. c. ad 3 und 2.

reducatur in actum per aliquid, quod est actu. Et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud, sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget ergo movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens. Aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus."[1]

Leiden bedeutet im allgemeinen verändert werden. Verändert wird ein Ding dadurch, dafs es etwas empfängt oder verliert. Die Potenzen der Geschöpfe sind an und für sich, d. h. ihrer Natur nach zwar im allgemeinen zu Thätigkeiten und Objekten bestimmt auf Grund des Axioms: potentia dicitur ad actum, et actus ad objectum;[2] allein sie sind zu keinem bestimmten Akte und bestimmten Objekte determiniert. Die Potenzen bilden zu der Wesenheit das Accidens proprium und richten sich somit, wie S. Thomas beständig hervorhebt, nicht nach dem Individuum, sondern nach der Art. Potentiae consequuntur speciem. Das für viele Akte und Objekte Indifferente als solches befindet sich somit in der Potenz. Es bedarf der Bewegung, der Bestimmung oder Veränderung, um zu einem bestimmten Akte oder bestimmten Objekte determiniert zu sein. Es verhält sich folglich offenbar passiv. Denn jede Veränderung, wodurch ein Ding etwas erhält oder etwas verliert, wird Leiden im weitesten Sinne genannt. Die Potenzen nun verlieren durch das Objekt und durch das Agens, von dem sie bewegt werden, ihre Unbestimmtheit bezüglich des Gegenstandes und der Thätigkeit, und sie erlangen die entsprechende Bestimmtheit. Sie leiden somit.[3] Das Leiden in dieser Bedeutung aufgefafst, kommt jeder Kreatur zu. Die geistigen Wesen machen davon keine Ausnahme, wie der englische Lehrer an vielen Stellen

[1] 1. 2. q. 9. a. 1. [2] 1. p. q. 77. a. 3. [3] 1. p. q. 14. a. 2. ad 2. — l. c. q. 79. a. 2. — 1. 2. q. 22. a. 1. — l. c. q. 41. a. 1.

beweist. Wiederholt stellt er die Frage, ob der Verstand und Wille der geistigen Substanzen passive Potenzen seien, und jedesmal wird diese Frage bejaht. In der Potenz sich befinden ist dem Doctor Angelicus gleichbedeutend mit passiv sein.

Gott allein, lehrt S. Thomas ständig, ist nicht in der Potenz, die Geschöpfe dagegen befinden sich in der Potenz. „Considerare ergo oportet, utrum intellectus sit in actu vel in potentia ex hoc quod consideratur, quommodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet: sicut actus totius entis. Et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum.“[1] — Zwar lehrt S. Thomas in der Fortsetzung dieser Stelle, dafs der Verstand des Engels immer in actu sei. Allein dieses besitzt er nicht aus sich. Das liegt an und für sich nicht in seinem Wesen, sondern er hat es aus seiner Annäherung an den ersten Verstand, der reine Wirklichkeit, actus purus ist. An und für sich kommt ihm darum ebenfalls ein Leiden zu. Noch weit mehr gilt dieses dann vom Verstande der Menschen, denn dieser nimmt die letzte Stufe in der Ordnung der geistigen Wesen ein. Aus alledem aber geht unwiderleglich hervor, dafs die Geschöpfe passive Potenzen haben. Wenn die höchsten Wesen, die geistigen, derartige Potenzen besitzen, dann trifft dieses bei den andern noch mehr zu, weil sie weiter von Gott, der reinen Wirklichkeit abstehen, somit mehr mit Potenzialität gemischt sind. „Res quae sunt infra hominem quaedam particularia bona consequuntur. Et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam

[1] 1. p. q. 79. a. 2.

bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundum naturam eorum, quibus competit beatitudo. Et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio praeter ejus essentiam."

Man hat gegen die Behauptung, dafs der Wille eine passive Potenz sei, Schwierigkeiten erhoben. Allein über die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas kann ein Zweifel nicht aufkommen. Mehr als einmal erklärt der englische Meister, das Strebevermögen überhaupt sei passiv. „Potentia appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso. Unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum."[1] Die gegenteilige Ansicht widerspricht offen der Doktrin des Aquinaten. Der Wille ist so gut in der Potenz wie der Verstand und bedarf darum der vorhin genannten zweifachen Bewegung, nämlich durch das Objekt, und durch ein anderes Agens, um eine Thätigkeit auszuüben.

Dieses äufsere Agens aber ist Gott. An einer früher von uns citierten Stelle hat S. Thomas gesagt, die Seele brauche zwei Dinge für ihre Thätigkeit: eine Potenz und den Einflufs eines andern, Gottes nämlich. Damit stimmt überein, was der englische Meister zu wiederholten Malen betont, die passive Potenz als solche könne nicht Thätigkeitsprincip sein. Wir wollen einige diesbezügliche Stellen anführen. „Sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa.[2] In omnibus est alia potentia activa et passiva.[3] Nulla potentia passiva potest in actum exire, nisi completa per formam activi, per quam fit in actu, quia nihil operatur, nisi secundum quod est in actu. Impressiones autem activorum possunt esse in passivis dupliciter. Uno modo per modum passionis, dum scilicet potentia passiva est in transmutari. Alio modo per modum qualitatis et formae, quando impressio activi iam facta est connaturalis ipsi passivo.[4] Opus determinatum non progreditur

[1] 1. p. q. 80. a. 2. — 1. 2. q. 9. a. 1. 2. 4. [2] 4. d. 44. q. 2. a. 1. qu. 3. [3] 1. p. q. 79. a. 10. [4] 3. d. 14. q. 1. a. 1. qu. 2

nisi a determinato agente. Et inde est, quod illud, quod est in potentia tantum, non agit, quia se habet indeterminate ad multa. Sed forma, quae est terminans potentiam materiae principium actionis dicitur.[1] Nulla operatio convenit alicui, nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem, vel accidentalem; quia nihil agit aut operatur, nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem, vel accidentalem, cum forma sit actus, sicut ignis est actu ignis per igneitatem, actu calidus per calorem."[2]

Das Geschöpf geht also, so lehrt S. Thomas, niemals von selbst aus dem passiven Zustande in den aktiven über. So wenig der Stoff Form, ebenso wenig kann die passive Potenz aktive werden. Das müfste sie aber, führte sie sich von selbst aus dem Zustande der passiven Potenz in den der aktiven über. Es fände das: „Werden" der Pantheisten statt, was indessen einen hellen Widerspruch in sich schliefst. Das Mögliche kann nie Wirklichkeit, sondern blofs Wirkliches oder Verwirklichtes werden, gleichwie der Stoff nie Form, wohl aber geformt wird. Das besagt aber, dafs in beiden Fällen, nämlich zur passiven Potenz, und zu dem Stoff etwas Neues hinzukommen mufs. Darum bemerkt der englische Meister, die passive Potenz müsse vorerst vervollkommnet, komplet werden durch eine Form des Aktiven, durch eine vom äufsern Agens vorübergehend mitgeteilte Form. Durch diese Form werde die passive Potenz in actu versetzt, somit wirkliches Princip einer Thätigkeit. Sehr bezeichnend sagt S. Thomas, sie komme dadurch in actu, zur Wirklichkeit. Sie wird nicht Akt oder Wirklichkeit, sondern verwirklichte Potenz. Darum bleibt sie Potenz, gleichwie der Stoff unter der Form Stoff bleibt. Aber sie wird aktive oder aktuelle Potenz durch jene vorübergehend mitgeteilte Form, wie der Stoff durch die bleibende Form aktuiert wird. Die verwirklichte oder aktive Potenz ist somit etwas Zusammengesetztes, besteht aus Potenz und Akt, wie der Stoff und die ihn aktuierende Form ein Zusammen-

[1] 1. d. 45. q. 1. a. 3. [2] de spirit. creat. a. 2.

gesetztes ausmachen. Dasselbe gilt von der Wesenheit und Existenz in den subsistenten Formen, den Engeln.

Daraus folgt mit aller Bestimmtheit, dafs zwischen der passiven und aktiven Potenz ein realer Unterschied angenommen werden mufs. Mit Recht bemerkt darum S. Thomas, wie wir soeben gehört: „in omnibus alia est potentia passiva et potentia activa.“ Die passive ist etwas Einfaches gleich dem ersten Stoffe, der materia prima. Die aktive dagegen bildet etwas Zusammengesetztes. Wäre sie ebenfalls ein Einfaches, so müfste sie Akt, nicht aber in actu sein. Da aber die aktive Potenz oder die Potenz in actu nichts anderes ist als die passive mit einer Form, einem Akte, so kann man von ihr nie sagen, sie sei einfach. Akt aber, lehrt S. Thomas, könne sie nicht werden, gleichwie der Stoff nie Form wird. Aus diesem Grunde bestreitet der englische Meister, dafs es in Gott eine aktive Potenz gebe. In Gott darf keine Zusammensetzung angenommen werden. Er ist weder in ordine entitativo, noch in ordine operativo in actu, sondern in Bezug auf beide Akt, actus.

Daraus ergibt sich die weitere Folgerung, dafs die passive Potenz niemals Thätigkeitsprincip sein kann, dafs das Agens in potentia aus und durch sich selber keine Thätigkeit auszuüben vermag. Der Doctor Angelicus hat oben bemerkt, die passive Potenz könne nicht in eine Thätigkeit übergehen, wenn sie nicht komplet sei durch eine Form des Aktiven, wodurch sie in actu gesetzt wird. Denn nichts sei thätig, aufser es befindet sich in actu. Die Veränderung, die Kompletierung der passiven Potenz geht somit von einem Aktiven aus. Wer ist dieses Aktive? Vielleicht die passive Potenz selber? Das ist einfach unmöglich, denn die passive Potenz besitzt ja jene Form nicht, wodurch sie komplet wird, sonst brauchte sie nicht erst komplet zu werden; und sie wäre überdies nicht passive, sondern aktive Potenz. Die passive Potenz mit der Form, wodurch sie komplet wird, ist eben nichts anderes als die aktive Potenz oder die potentia in actu. Das Aktive, welches der passiven Potenz eine Form mitteilt, und wodurch dieselbe komplet wird, sich in actu befindet, kann folglich nicht die passive Potenz selber sein.

Dieses Resultat ergibt sich noch aus einer andern Betrachtung. Die passive Potenz mit einer Form, wodurch sie komplet und in actu gesetzt wird, bildet nach S. Thomas das Thätigkeitsprincip. Dieses Princip ist somit etwas aus einer Potenz und einer Form oder einem Akte Zusammengesetztes. Kann nun ein Ding sich selber zusammensetzen? Offenbar nicht. „Omnis compositio indiget aliquo componente. Si enim compositio est, ex pluribus est. Quae autem secundum se sunt plura in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem. Non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius. Esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi.“[1] Aus dieser Stelle geht klar hervor, daſs es ein Widersinn wäre zu behaupten, ein Ding könne sich selber zusammensetzen. Ein ebenso groſser Widersinn ist es dann auch, wenn fortwährend behauptet wird, die Geschöpfe, vor allem der Wille, könnten durch sich selber in eine Thätigkeit übergehen. Daſs die Kreaturen passive Potenzen haben, läſst sich nicht bestreiten. Ebenso gewiſs sind der Verstand und der Wille der geistigen Geschöpfe an und für sich passive Potenzen. Es läſst sich vernünftigerweise nicht bestreiten, daſs der Verstand und Wille durch habitus, natürliche und übernatürliche Tugenden vervollkommnet werden. Nun lehrt aber S. Thomas ausdrücklich, ein habitus sei niemals in der aktiven, sondern stets in der passiven Potenz.[2] „In agente est quandoque solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est, quod res naturales non possunt aliquid assuescere vel dissuescere. Invenitur autem aliquod agens, in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante objectum. Et ulterius vis intellectiva secundum quod ratiocinatur de

[1] 1. c. g. c. 18. [2] de potentia q. 1. a. 1. ad. 4.

conclusionibus habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus, quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus; sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis secundum quod moventur a ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu secundum quod movetur a primis propositionibus."[1]

Es unterliegt also keinem Zweifel, dafs der Verstand und Wille der geistigen Kreaturen an und für sich passive Potenzen sind. In beiden können habitus sein, die aber nur in der passiven Potenz sich vorfinden.[2] Jede passive Potenz aber mufs von einem Agens, von einem Agens in actu bewegt werden. Sie mufs von einem Agens in actu aus der Potenz in den Akt übergeführt werden.[3] Dies geschieht dadurch, dafs das Agens oder Aktive, wie S. Thomas bemerkt, die passive Potenz durch eine Form kompletiert. Durch diese Form wird die passive Potenz ein agens in actu, somit Princip einer Thätigkeit. Das Bewegtwerden eines Passiven besteht demnach in nichts anderem, als in der Mitteilung einer Form durch das Aktive. „Appetitus est virtus passiva. Unde dicit Philosophus, quod appetibile movet sicut movens non motum, appetitus autem sicut movens motum. Omne autem passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi; et in hoc motus ejus terminatur et quiescit.[4] Forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur, sed ipsum habere talem formam est ipsum motum esse; sed movetur ab exteriori agente, sicut corpus quod calefit per ignem non movetur a calore recepto, sed ab igne."[5] Die Kreatur wird also dadurch bewegt, dafs sie eine vom Agens mitgeteilte Form aufnimmt. Nicht diese Form, sondern das Aktive, von welchem diese Form stammt, ist bewegendes Princip.

[1] 1. 2. q. 51. a. 2. [2] l. c. q. 54. a. 1. [3] 1. 2. q. 9. a. 1. [4] 3. d. 27. q. 1. a. 1. [5] de veritate q. 22. a. 5. ad 8.

Die Art und Weise dieser Mitteilung ist, wie S. Thomas uns früher gesagt hat, eine zweifache. Manchmal ist diese Form nur vorübergehend oder per modum passionis in den Geschöpfen. Die passive Potenz ist dann nach S. Thomas in transmutari. Manchmal dagegen wird eine Qualität oder Form hervorgebracht. Dies ist dann der Fall, erklärt der englische Meister, wenn der Eindruck (impressio) des Aktiven dem Passiven schon natürlich (connaturalis) geworden ist. Die erstere Art der Bewegung durch Gott, das Aktive, finden wir in den geistigen Kreaturen. Der Verstand und Wille sind nicht ohne Unterbrechung, sondern nur vorübergehend thätig, denn sie umfassen bald diesen, bald jenen Gegenstand. Die Naturdinge hingegen sind beständig in Thätigkeit. In ihnen ist die von Gott mitgeteilte Form zur Natur geworden. Diese Form ist indessen nicht schon mit der Natur selbst den Geschöpfen gegeben, sondern wird eigens von Gott verliehen.

Wer den Einflufs Gottes, die Mitteilung einer Form durch Gott bestreitet, kann dieses nur auf einen dreifachen Grund hin thun. Entweder sind die Geschöpfe dann unmittelbar durch ihre Wesenheit thätig; oder sie besitzen keine passiven Potenzen: oder endlich wird die passive Potenz durch sich selber aktiv. Das erste leugnet S. Thomas auf das entschiedenste, indem er es als ein Ding der Unmöglichkeit bezeichnet. Das zweite wird vom englischen Meister ebenfalls verworfen. Das dritte schliefst einen Widerspruch in sich. Dafs es dann nicht Lehre des hl. Thomas sein kann, versteht sich wohl von selbst. Potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid, quod sit actu.[1] Und in der That ist dieser Widerspruch eklatant. Die passive Potenz oder das Agens in potentia ist dem Doctor Angelicus inkomplet, mufs darum durch eine Form des Aktiven kompletiert werden. Wer den Einflufs Gottes auf diese Potenz negiert, mufs annehmen, dafs das nicht Komplete sich selber dieses Komplement gebe. Da aber dieses offenbar nur durch eine

[1] 1. c. g. c. 16.

Thätigkeit geschehen kann, und das Princip jeder Thätigkeit die aktive, nicht die passive Potenz ausmacht, so mufs weiter angenommen werden, dafs die passive Potenz zugleich aktive ist. Sie ist passive, weil sie sich dieses Komplement, diese Form erst gibt, sonst wäre sie ja nicht passive Potenz. Sie ist zugleich aktive, weil sie selber sich diese Form verleiht, was ohne Thätigkeit nicht vor sich gehen kann. Ferner ist dem hl. Thomas die aktive Potenz etwas Zusammengesetztes. Wird die passive Potenz durch sich selber aktive, so mufs sie sich selber zusammensetzen. Dann ist sie aber, wie der englische Lehrer bemerkt, Ursache ihrer selbst: causa sui ipsius und prius seipsa. Von weitern Widersprüchen wollen wir absehen.

48. In den Kreaturen unterscheidet sich die aktive Potenz real von der Thätigkeit.

Die Geschöpfe haben passive Potenzen. Diese Potenzen können nicht ohne weiters Thätigkeitsprincip sein, denn sie sind unvollkommen, nicht komplet. Daher brauchen sie eine Form als Komplement. Diese Form können sie sich nicht selber geben, sie wird ihnen vielmehr von einem Agens in actu, von einem Aktiven mitgeteilt. Die Geschöpfe setzen folglich die Thätigkeit eines Agens voraus. Aus diesem Grunde darf in Gott keine passive Potenz angenommen werden. Es gibt weder ein Agens, Aktives, noch eine Thätigkeit, die früher wäre als Gott. Das Gegenteil trifft bei den Kreaturen zu. „Videmus aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum. Non autem educit se potentia in actum, quia quod est potentia, nondum est. Unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum si hoc est exiens de potentia in actum oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. Et hoc dicimus Deum. Potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa.

Non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum."[1] Gott ist somit in ordine entitativo und in ordine operativo früher als die Geschöpfe. Er teilt folglich den passiven Potenzen der Kreaturen ihr Komplement mit, gibt ihnen eine Form, wodurch sie komplet werden. Diesen Vorgang nennt der englische Meister die Potenz in den Akt überführen, das Agens in potentia zu einem Agens in actu machen, oder auch, ein Ding bewegen.

Nun besitzen die Geschöpfe nicht bloſs passive, sondern auch aktive Vermögen oder Kräfte. Die aktive Potenz aber ist Princip der Thätigkeit, aus ihr geht die Thätigkeit hervor. „Manifestum est enim, quod unumquodque secundum quod est actu et perfectum secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum. Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio."[2] In dieser Stelle ist die Bedeutung der aktiven Potenz hinreichend klar ausgesprochen. Wir sehen darum von weitern Texten des hl. Thomas ab.

Zu beweisen ist nur der zweite Satz, daſs die Thätigkeit der Geschöpfe in der Wirklichkeit (realiter) aus der aktiven Potenz hervorgeht oder heraustritt. „Operatio significatur ut exiens ab operante in operatum.[3] Actio alicujus, etiamsi sit ejus ut instrumenti, oportet ut ab ejus potentia egrediatur.[4] Actio secundum quod est praedicamentum dicit aliquid fluens ab agente et cum motu. Sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum. Et ideo non dicitur agens actione, quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia.[5] Deus non agit per operationem, quae sit media inter ipsum et operatum, sed sua operatio est in ipso, et est tota sua

[1] 1. c. g. c. 16. n: 6. 2. [2] 1. p. q. 25. a. 1. [3] 1. d. 35. q. 1. a. 5. ad 3. [4] de potentia q. 3. a. 4. [5] 1. d. 8. q. 4. a. 3. ad 3.

substantia.[1] Esse rei consequitur principia essentialia, sicut operatio virtutem."[2] Aus diesen Stellen des englischen Meisters geht hervor, dafs die Thätigkeit der Geschöpfe sich real von der aktiven Potenz unterscheidet. Das Princip ist sachlich unterschieden von dem, was aus diesem Princip hervorgeht. S. Thomas nennt die Thätigkeit der Kreaturen ausdrücklich und zu wiederholtenmalen ein Mittelding. Die Thätigkeit ist ihm ein Accidens, weshalb auch das unmittelbare Princip derselben, die aktive Potenz ein Accidens sein mufs.[3] Sie bildet somit thatsächlich einen Effekt der operativen Potenz. Zwischen Ursache und Wirkung aber mufs ein realer Unterschied angenommen werden. In dieser Beziehung gibt es keinen Unterschied zwischen den transeunten und immanenten Thätigkeiten der Geschöpfe. Beide Arten sind etwas von der aktiven oder operativen Potenz real Verschiedenes und bilden ein Accidens per accidens der Potenz, in welcher sie sind.

Dieser reale Unterschied zwischen der aktiven Potenz und der Thätigkeit bildet nach S. Thomas den Grund, dafs die Thätigkeit etwas Vorzüglicheres ist als die Potenz. „Quandocunque actus est aliud a potentia oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei."[4] In diesen Worten sagt uns der englische Lehrer auch — das nur nebenbei bemerkt —, wie er das Wort: „aliud" auffafst. Mit dem Worte: „aliud" deutet S. Thomas auf einen realen Unterschied hin. Gottes Thätigkeit ist nicht: „ein anderes, aliud" als seine Potenz. Bestreitet der Doctor Angelicus damit den virtuellen Unterschied dieser beiden? Durchaus nicht. Diesen betont er vielmehr überall ausdrücklich. Was kann also das: „aliud" bei S. Thomas bedeuten? Offenbar einen realen Unterschied. Darum sagt er hier, es gebe in Gott nichts Vorzüglicheres als seine Potenz, weil die Thätigkeit nicht: „aliud est ab ejus potentia." Und gleichwie in ihm die Thätigkeit

[1] 1. d. 14. q. 1. a. 1. ad 3. [2] 2. d. 15. q. 3. a. 1. ad 5. [3] 1. d. 3. q. 4. a. 2. [4] 1. p. q. 25. a. 1. ad 2.

nicht: „aliud“ ist als die Potenz, ebenso ist sein Dasein, seine Existenz nicht: „aliud“ als seine Wesenheit. Das Aliud mufs somit in beiden Fällen den gleichen Sinn haben. Lehrt er aber dann, die Wesenheit der Geschöpfe sei: „aliud“ als die Existenz, so sind manche gleich mit der Behauptung zur Hand, S. Thomas lehre blofs einen virtuellen Unterschied. Der englische Meister würde gegen eine solche Unterschiebung sicher Verwahrung einlegen. Doch, wie gesagt, das nur nebenbei.[1]

Die Thätigkeit der Kreaturen ist nach S. Thomas real von der operativen Potenz unterschieden, und bildet aus diesem Grunde eine Vollkommenheit der Potenz. Dies kann aber auch gar nicht anders sein, denn jedes Accidens bildet für das Subjekt, in welchem es ist, welchem es inhäriert, eine Vollkommenheit. Die Thätigkeit der Geschöpfe ist wirklich im Agens, inhäriert demselben. „Nihil prohibet aliquid esse inhaerens, quod tamen non significatur ut inhaerens. Sicut etiam actio non significatur ut in agente, sed ut ab agente, et tamen constat, actionem esse in agente.“[2] Actio secundum quod est actio significatur ut ab agente. Et quod sit in agente hoc accidit sibi inquantum est accidens.[3] Dupliciter potest aliquid procedere ab altero. Uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante. Alio modo sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente, sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili.[4] Cum actio sit in agente et passio in patiente, non potest esse idem numero accidens, quod est actio et quod est passio, cum unum accidens non possit esse in diversis subjectis.[5] Movens et agens naturale movet et agit actione vel motu medio, qui est inter movens et motum. Et sic agens, inquantum est agens, non est extraneum a genere patientis, inquantum est patiens. Unde utriusque est realis ordo unius ad

[1] l. c. ad 3. [2] de potentia 8. a. 2. [3] 1. d. 32. q. 1. a. 1. [4] de veritate q. 4. a. 2. ad 7. [5] 2. d. 40. q. 1. a. ad 1.

alterum, praecipue cum ipsa actio media sit quaedam perfectio propria agentis, et per consequens id ad quod terminatur actio est bonum ejus. Hoc autem in Deo non contingit.[1] Die Thätigkeit unterscheidet sich somit in den Kreaturen real vom Thätigkeitsprincip, von der aktiven Potenz. Als Thätigkeit geht sie vom Agens aus, als Accidens bleibt sie im Agens. Das ist der Sinn der soeben angeführten Stellen. Unde in genere actionis denominatur accidens per id quod ab eo est, et non per id, quod principium ejus est: sicut dicitur actione agens. Nec tamen actio est principium agentis, sed e converso. Et si per impossibile poneretur esse aliquam actionem, quae non esset accidens, non esset inhaerens et tamen denominaret agentem. Et tunc agens denominaretur per id, quod ab eo est, et in eo non est ut inhaerens. Sed quia cujuslibet actionis principium est aliqua forma inhaerens, ideo aliquid potest dici agens duobus modis: vel ipsa actione, quae denominat agentem, et non est principium ejus; vel forma, quae est principium actionis in agente, et secundum quid principium agentis: sicut dicimus ignem moveri sursum motu proprio et levitate.[2]

Nach der klar und bestimmt ausgesprochenen Lehre des hl. Thomas ist die Thätigkeit der Geschöpfe etwas Vollkommeneres, Vorzüglicheres als ihre entsprechenden aktiven Potenzen, weil diese Thätigkeit als Accidens den Potenzen inhäriert. Vermögen nun diese aktiven Potenzen durch sich selber, d. h. unabhängig von Gott Thätigkeiten auszuüben? Wir werden, um diese Frage richtig beantworten zu können, notwendig eine Unterscheidung anbringen müssen. Das Thätigkeitsprincip kann nämlich in doppelter Weise in Betracht kommen: als agens quod und als agens quo. Die aktive Potenz bildet das unmittelbare Princip quod der Thätigkeit, denn sie ist dasjenige, was eine Thätigkeit unmittelbar setzt. Das Princip quo oder wodurch diese Thätigkeit vollzogen wird, muſs von der Form, von ihrem Complemente gebildet werden. Stets macht eine Form das Princip quo aus. Der hl. Thomas läſst uns

[1] de potentia q. 7. a. 10 ad 1. [2] 1. d. 32. q. 1. a. 1.

hierüber nicht im Zweifel. „Omnis actio cujuscunque rei est per formam naturae illius rei. Nam etsi sint aliquae formae accidentales principia actionum alicujus rei, oportet quod hujusmodi actiones reducantur sicut in primum principium in formam specificam illius rei agentis; sicut actio caloris ignis reducitur sicut ad primum principium in formam substantialem ipsius, quae est etiam principium omnium accidentium propriorum ignis."[1]

Der englische Meister anerkennt also, daſs das Princip, wodurch eine Thätigkeit zustande kommt, immer eine Form sein müsse. Darum bildet die substantielle Form das Princip quo einer Thätigkeit. Allein die substantielle Form ist in den Geschöpfen nicht das unmittelbare Princip. Früher schon hat S. Thomas bewiesen, daſs keine Kreatur unmittelbar durch ihre Wesenheit thätig ist. Aber auch in dem soeben angeführten Texte nennt er die substantielle Form erstes Princip. Sie bildet somit bloſs das principium remotum oder radicale, nicht das principium proximum. Darum erwähnt er hier accidenteller Formen, die ebenfalls Thätigkeitsprincipien sind. Im nämlichen Sinne äuſsert er sich anderswo: „nulla operatio convenit alicui, nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem, vel accidentalem, quia nihil agit aut operatur, nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam, vel substantialem, vel accidentalem, cum forma sit actus: sicut ignis est actu ignis per igneitatem, actu calidus per calorem.[2] Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur. Non enim potest aliquid formaliter operari id quod est secundum esse separatum ab ipso. Sed etsi id, quod est separatum est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet, esse aliquod intrinsecum, quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscunque impressio.[3] Die Doktrin des englischen Meisters bezüglich des principium quo läſst somit an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Allein könnte man unter dieser Form nicht die Potenzen selber verstehen? Diese bilden

[1] Quodl. 6. a. 2. [2] de spirit. creat. a. 2. [3] de anima a. 5.

ja Accidenzen zu der Wesenheit, verhalten sich somit zu ihr formell. An der zuletzt angeführten Stelle sagt uns der englische Meister klar, dafs er unter diesem formellen Princip die Abstraktionskraft, den intellectus agens, und das Verstandesvermögen, den intellectus possibilis meine. Könnte man sich also die Sache nicht in der Weise denken, dafs die Wesenheit des Dinges das principium quod, und die Potenzen das principium quo der Thätigkeit ausmachen? Auf Grund dessen müfste dann zugegeben werden, dafs die Geschöpfe durch sich selber d. h. unabhängig von einem andern Agens thätig sind.

Dagegen mufs eingewendet werden, dafs nach S. Thomas die Vermögen oder Potenzen an und für sich nicht Princip einer Thätigkeit sein können, denn sie befinden sich im passiven Zustande. Der Beweis dafür wurde früher aus S. Thomas geliefert. Aber auch an der zuletzt genannten Stelle, de anima, unterscheidet der englische Meister ausdrücklich den intellectus possibilis und agens vom intellectus in actu. „Aristoteles ostendit differentiam inter intellectum possibilem, et inter intellectum in actu; quia intellectus possibilis quandoque intelligit, et quandoque non, quod non potest dici de intellectu in actu. Et similem differentiam ostendit in 3° phys. inter causas in potentia et causas in actu.“[1] Wenngleich also die Potenzen Formen der Substanz bilden, indem sie Accidenzen derselben sind, so kann man sie an und für sich nicht Formen nennen, wodurch eine Thätigkeit vollzogen wird. Sie sind vielmehr reine Potenzen. Durch die Potenz in actu aber, nicht durch die reine Potenz wird eine Thätigkeit ausgeübt. Die Potenzen sind an und für sich nicht in actu, sondern, wie S. Thomas vom Verstande sagt, manchmal in actu, manchmal nicht (intellectus possibilis quandoque intelligit, quandoque non).

Genügt nicht die Vorstellung eines Gegenstandes, eines Objektes, um die Potenz in den Akt zu versetzen? Wir müssen es verneinen. Mehr als einmal erklärt der Doctor Angelicus,

[1] l. c. ad 1.

kein Objekt sei imstande, wirksam (sufficienter et efficaciter) die Potenz zu bewegen, in den Akt überzuführen. Diese Lehre des Meisters haben wir an anderer Stelle ausführlich entwickelt. Hier möge folgende Stelle genügen: „Intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatae rationes omnium rerum. Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis, quod uniatur aliqualiter illi agenti, in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo.“[1] Durch diese Worte ist bereits angedeutet, wessen die Potenzen der Geschöpfe bedürfen, um in actu zu sein, um Princip einer Thätigkeit bilden zu können. Allerdings behauptet S. Thomas, dafs der appetitus, das Strebevermögen der Tiere vom dargestellten Objekt in Bewegung gesetzt werde. Allein er schliefst damit Gottes Thätigkeit in keiner Weise aus, fordert dieselbe vielmehr noch ausdrücklich.

Nun hält es nicht mehr besonders schwer, die früher gestellte Frage, ob die aktive Potenz der Kreaturen durch sich selber eine Thätigkeit ausübe, richtig zu beantworten. Die aktive Potenz als quod agit aufgefafst vollzieht durch sich selber eine Thätigkeit. Als quo agit hingegen ist sie nicht durch sich selber thätig, sondern durch Gott, durch jene Form, die sie von Gott empfängt, und wodurch sie agens in actu oder potentia in actu geworden. Darum lehrt S. Thomas, immer und überall, die Kreaturen wirkten in der Kraft Gottes. „Illud autem bonum quod est naturae et humanae proportionatum potest homo per liberum arbitrium explere. Unde dicit Augustinus, quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sine gratia operante. Quamvis autem hujusmodi bona possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire, nisi virtute divina: quia secunda causa non agit, nisi per virtutem causae primae. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus, quam in voluntariis. Tamen hoc

[1] de anima a. 5. ad 9.

alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur; sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas. Et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum, vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interius operatur sicut est ipse Deus, ut Augustinus dicit in libro de gratia et libero arbitrio, ostendens multipliciter, Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus divina providentia moderantur, secundum quod ipse judicat, aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem, sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei."[1]

In dieser Stelle ist mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen, dafs ausnahmslos alle Geschöpfe, die vernünftigen, wie die unvernünftigen, des göttlichen Einflusses bedürfen, um irgendeine Thätigkeit ausüben zu können. Die Kreaturen können nur in der Kraft Gottes, der ersten Ursache, zu einer Thätigkeit schreiten. Gott verursacht in ihnen nicht unmittelbar den Akt, die Thätigkeit. In diesem Falle wäre die Thätigkeit etwas von aufsen Hinzukommendes, während sie doch aus dem Agens heraustreten mufs. Nennt sie ja der hl. Thomas: aliquid egrediens ab agente cum motu. Gott mufs darum in der Weise auf die Kreaturen einwirken, dafs die Natur und Art der Thätigkeit im Geschöpfe gewahrt bleibt. Er verleiht folglich die Kraft, wodurch oder das principium quo eine Thätigkeit hervorgebracht wird, aus welcher dieselbe heraustritt. „Alio modo homo indiget auxilio gratiae ut a Deo movantur ad

[1] de veritate q. 24. a. 14.

recte agendum. Et hoc propter duo. Primo quidem ratione generali, propter hoc quod, ut supra dictum est a 1. hujus quaest, nulla res creata potest in quemcunque actum prodire, nisi virtute motionis divinae."[1]

Was diese Bewegung Gottes ist, wurde früher gezeigt. Es ist die Mitteilung einer Kraft oder Form. Bei den Naturdingen bleibt diese Form einigermafsen, weil sie sich immerfort in Thätigkeit befinden. In den geistigen Wesen ist sie etwas Vorübergehendes. „Agens non semper dat instrumento novam formam vel virtutem quiescentem in ipso. Et tamen instrumentum inquantum movetur ab agente consequitur quamdam intentionalem virtutem per influxum agentis, qui per instrumentum transit in effectum.[2] Virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agit, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali conferri potuit virtus propria, ut forma in ea permanens, non autem vis, qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium. Nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam. Nec ut conservaret se in esse. Unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non potuit, ut operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina."[3]

Die Vermögen oder Potenzen der Kreaturen haben ein festes, bleibendes Sein, sie bilden accidentia propria, nicht accidentia per accidens. Allein sie befinden sich an und für sich im passiven Zustande. Als aktive Potenzen haben sie nicht ein fixes vollkommenes, sondern blofs ein unvollkommenes

[1] 1. 2. q. 109. a. 9. [2] de unione Verb. incarn. a. 5. ad 12. [3] de potentia q. 3. a. 7. ad 7.

Sein. Die Form, wodurch sie aktive Potenzen sind, bildet etwas Unvollkommenes in Anbetracht ihrer Dauer. Aus diesem Grunde darf in Gott keine aktive Potenz im eigentlichen Sinne (realiter) angenommen werden. Die Form, das principium quo der Thätigkeit ist in Gott etwas Vollkommenes, Bleibendes. Überdies wird es ihm nicht von einem andern mitgeteilt, sondern er besitzt es aus eigener Macht, es ist in Wirklichkeit sein eigenes Wesen. „Alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali, alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae. Et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio. Et ideo competit sibi virtus proportionata motui. Motus autem non est ens completum, sed via in ens, quasi medium quid inter puram potentiam et purum actum ut dicitur in 3° physicor."[1] In den Naturdingen kann man die aktive Kraft einigermafsen bleibend nennen, in dem Sinne nämlich, als sie ohne Unterbrechung thätig sind. An und für sich besitzt sie ebenso ein vorübergehendes Sein wie in den vernünftigen Geschöpfen. Die Naturdinge sind so gut wie alle andern Instrumente in der Hand Gottes. In Gott allein ist die aktive Kraft etwas Vollkommenes und Bleibendes. Dadurch unterscheidet er sich eben durchaus von den Kreaturen.

Nun erklärt es sich auch, warum die Geschöpfe eine Thätigkeit hervorzubringen vermögen, die etwas Vorzüglicheres ist (aliquid nobilius) als sie selber. Sie wirken dieses Accidens nicht in eigener, sondern in der Kraft Gottes, des ersten Agens. Diese Kraft aber ist nicht weniger vorzüglich und vollkommen als ihr Effekt, die Thätigkeit. Gott wirkt somit im Geschöpfe zwei Dinge. Er macht die passive Potenz zu einer aktiven durch Mitteilung einer vorübergehenden Form; und dieselbe Form bringt als agens quo eine Thätigkeit hervor.

49. Wir müssen unsere Artikel abschliefsen. Als Hauptresultat hat sich ergeben, dafs Gott einzig dasteht. Möge

[1] 4. d. 1. q. 1. a. 4. qu. 2.

man sein Wesen, oder seine Thätigkeit mit den Geschöpfen und ihrem Wirken vergleichen, überall treffen wir auf einen unendlichen Abstand. Gottes Wesenheit macht sachlich eins und dasselbe aus mit seinem Dasein, und als notwendige Folge dieser realen Identität ist auch alles andere, was immer wir von Gott aussagen, real identisch. Wir denken zwar die göttliche Wesenheit als das Princip, aus welchem das Erkennen und Wollen hervorgeht; aber das ist eine Verschiedenheit, die nicht in Gott, sondern nur in unserm Denken statthat. Auch die höchsten Begriffe, Wesenheit und Dasein, können also in ihrer Eigentümlichkeit auf Gott nicht übertragen werden. Wenn aber das, so ist auch Gott mit den Geschöpfen unter keinen gemeinsamen Begriff gestellt. Und gewifs, damit mehrere Wesen unter einem gemeinsamen Gattungsbegriffe stehen, mufs dasjenige, was dieser Begriff enthält, in dem Begriffe eines jeden der untergeordneten Dinge das erste Element sein, wie z. B. Substanz in den Begriffen Lebendiges, Sinnliches, Vernünftiges. Wenn aber Gottes Wesenheit das Sein ist, so ist auch Sein und Wirklichkeit das Erste, was von ihm gedacht werden mufs. Das kann sich aber in keinem Wesen, das nicht durch sich, sondern geschaffen ist, bewähren. So lehrt P. Kleutgen.[1] Auffallend ist bei diesem Gelehrten allerdings die gegen alle Logik verstofsende Ansicht, dafs der die Geschöpfe betreffende kontradiktorisch entgegengesetzte Satz von: „Gottes Wesenheit ist das Sein“ in seinen Schriften konsequent lautet: „die Wesenheit der Geschöpfe ist nicht durch sich.“ Diese Art von Logik ist übrigens nicht dem genannten Gelehrten allein eigen. Sie findet auch anderweitig ihre Vertreter.

Aus den Principien des Thomas von Aquin folgt mit voller Evidenz die Nichtigkeit und Unmöglichkeit des Pantheismus oder Monismus. Die Applizierung dieser Principien auf den Pantheismus in seinen verschiedenen Schattierungen überlassen wir, um nicht noch weitläufiger zu werden, den geehrten Lesern dieser Zeitschrift. „Die Beschuldigung,“ schreibt P. Kleutgen,[2]

[1] l. c. n: 1046. S. 918. [2] l. c. n: 573. S. 59 ff.

„dafs die Scholastiker durch ihre Lehre von dem Unterschied des Daseins und der Wesenheit den Pantheismus begünstigt, mufs umsomehr befremden, als sie durch diese Lehre gerade die Verschiedenheit des erschaffenen und unerschaffenen Seins ins rechte Licht zu stellen suchten. Das Dasein wird ihren Erklärungen zufolge von allem dem ausgesagt, was nicht blofs in seinen Ursachen, also möglich, sondern in sich selbst, also wirklich ist: die Wesenheit aber ist der Inbegriff dessen, wodurch ein Daseiendes das, was es ist, der Mensch z. B. Mensch ist; und es wurde schon erklärt, wie deshalb auch die Scholastiker die Wesenheit nicht blofs als das Bestimmende, sondern auch als den Träger und Grund alles dessen, was in dem Dinge ist oder sein kann, auffafsten. — Denken wir uns aber jenes Wesen, das durch kein anderes in die Wirklichkeit gesetzt, sondern durch sich selbst ewig da ist, so mufs in ihm die Wesenheit Grund des Daseins selber sein. Dies kann sie aber nicht in der Weise sein, in welcher sie in andern Wesen der Grund von Kräften oder Erscheinungen ist, so nämlich, dafs das Dasein aus ihr hervorginge, und wie ihre erste Erscheinung wäre. Denn wenn wir den Begriff des Daseins, wie er soeben aufgestellt wurde, festhalten, so würde es purer Unsinn sein, von einem Hervorgehen des Daseins aus der Wesenheit zu reden. Nur insofern also kann die Wesenheit Grund des Daseins sein, als sie das Dasein einschliefst, und es folglich Dem, welcher durch sich ist, so eigentümlich ist, da zu sein, als es dem Menschen eigentümlich ist, Mensch zu sein. In Dem, der durch sich ist, müssen demnach Wesenheit und Dasein schlechthin Eins sein. — Betrachten wir nun aber die Wesenheit in einem Geschaffenen, und zwar, um manchem Mifsverständnisse von vornherein zu begegnen, nicht die abstrakte, allgemeine, sondern die konkrete und individuelle, also in Peter z. B. nicht die menschliche Natur überhaupt, sondern die Natur dieses menschlichen Individuums, das wir Peter nennen; so denken wir zwar die Natur als eine daseiende, aber deshalb nicht als den Grund des Daseins, womit wir sie denken. Wir denken in ihr Vernunft und Sinnlichkeit, weil sie diese indivi-

duelle Menschennatur ist; aber wir denken sie nicht etwa deshalb, weil sie eine solche Natur ist, auch als daseiende. — Gott ist, weil er Gott ist, oder wie man es auch sehr richtig ausgedrückt hat: weil er er ist; Peter aber ist nicht, weil er Mensch, noch weil er Peter ist. Er hat also das Dasein nicht infolge seiner Wesenheit, sondern weil diese seine Wesenheit, die auch nicht da sein könnte, von einem andern ins Dasein gesetzt worden ist und im Dasein erhalten wird. In allen Dingen also, die nicht durch sich da sind, fällt das Dasein aufser den Begriff, durch welchen wir ihre Wesenheit, auch die konkrete und individuelle, auffassen."

In diesen wenigen Sätzen hat der genannte Gelehrte den Unterschied Gottes von den Geschöpfen, wie er von der Scholastik verteidigt wurde, klar und bestimmt angegeben. Unrichtig darin ist nur, dafs er beständig den Grund mit der Folge vertauscht. Das: „durch sich sein" nämlich wird als Grund angegeben, während es in der Wirklichkeit die Folge bildet. Gott ist nicht von einem andern, sondern durch sich, weil seine Wesenheit das Dasein einschliefst, mit demselben sachlich eins und dasselbe ausmacht. Das gerade Gegenteil ist bei den Kreaturen der Fall. Deren Wesenheit schliefst das Dasein nicht ein, darum sind sie von einem andern.

Wir fügen dieser Abhandlung noch einen zweifachen Wunsch bei, dahingehend, dafs die hier besprochene Frage in den Lehrbüchern für die Zukunft etwas ausführlicher, nicht aber so stiefmütterlich, wie bisher behandelt werden möchte. Denn dafs sie von grofser Wichtigkeit ist, glauben wir an der Hand des heil. Thomas dargethan zu haben. Der zweite Wunsch, den wir uns auszusprechen erlauben, ist, auch in dieser Frage wieder zur Scholastik und zumal zu der Doktrin des hl. Thomas zurückzukehren. Wir werden dadurch die Gegner des Glaubens und der Vernunft schneller und vollständiger überwinden als auf einem andern Wege und mit andern Waffen.