

Gottes Wesen und Wirken

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

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

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

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762379>

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.

simpliciores credebant ista sub velamine, fidem habentes velatam, sicut est etiam hodie, quia quidam bestiales homines sunt, qui non sciunt distinguere articulos fidei nec etiam nominare, qui tamen salvantur in fide maiorum Ecclesiae.“ Hoffmann (III, 3) schließt daraus, daß „im Sinne unseres Autors die . . . modernen simplices ebenfalls von einem distinkten Glauben auch nur an diese zwei Artikel befreit“ seien. Allein Petrus von Poitiers lehrt dies nur bezüglich ganz unfähiger Individuen (quidam bestiales homines); von den anderen simplices setzt er offenbar voraus, daß sie die Artikel wenigstens zu nennen wissen, wenn sie auch deren genaueren Inhalt nicht kennen — ganz im Sinne des Lombarden.

(Fortsetzung folgt)

GOTTES WESEN UND WIRKEN

Weitere Aufschlüsse über die Tätigkeit der Geschöpfe nach S. Thomas von Aquin

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

I. Die Weisheit des Aquinaten

1. Unsere frühere Darlegung haben wir mit der Behauptung geschlossen, daß die Lehre des Aquinaten nicht Wissenschaft im herkömmlichen Sinne, noch viel weniger in der modernen Bedeutung verstanden, sondern, was weit mehr ist, Weisheit genannt werden müsse. Hier ist der Beweis für unsere feststehende Überzeugung.

2. Die Weisheit, die höchste Stufe unserer Erkenntnisse hier auf Erden, befaßt sich mit der Erforschung und Erkennung der höchsten Ursachen und bildet sozusagen das Haupt, den Vorsitzenden und Ordner aller anderen Wissenszweige. Daher beschäftigt sie sich sowohl mit den Schlußfolgerungen aus den höchsten Prinzipien als auch mit diesen selber. Infolgedessen faßt sie alle anderen Erkenntnisse und Erkenntnisweisen in sich.

3. Stützt die Weisheit ihre Begründungen auf die Offenbarung, so nennen wir sie mit Recht eine göttliche Weisheit, denn sie betrachtet dann nicht bloß die höchsten Ursachen an sich, sondern auch gemäß der Art und Weise eben dieser Ursachen. Darum heißt sie im besten Sinne: Theologie. Werden die Begründungen der höchsten Ur-

sachen der Erkenntnis aus den Geschöpfen entnommen, dann haben wir die Metaphysik vor uns. — Et cum habitus speculativi sint tres secundum Philosophum VI. Ethic. 7, scilicet sapientia, scientia et intellectus, dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat: et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum. Et est etiam magis dicenda sapientia quam Metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam. Metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas. Unde ista doctrina magis etiam divina dicenda est, quam Metaphysica, quia est divina quantum ad subiectum et quantum ad modum accipiendi. Metaphysica autem quantum ad subiectum tantum. Sed sapientia, ut dicit Philosophus in VI Ethic. 7 vel 8, considerat conclusiones et principia. Et ideo sapientia est scientia et intellectus; cum scientia sit de conclusionibus, et intellectus de principiis. (Prolog. ad I. Sent. quaest. 1, a. 3, qu. 1, solut. und 3. — Vgl. Prolog ad II. Sent.)

4. Von der Lehre des hl. Thomas nun sagt die höchste Instanz, die den ganzen Schatz der göttlichen Weisheit von der ewigen Weisheit, dem eingeborenen Gottessohne, überkommen, zur sicheren Aufbewahrung und Verteidigung gegen Angriffe anvertraut erhalten hat, der Aquinate habe durch seine wunderbare Gelehrtheit die katholische Kirche verherrlicht. — Deus, qui ecclesiam tuam beati Thomae, Confessoris Tui atque doctoris, mira eruditione clarificas. (Officium des 7. März.)

5. Daß es sich bei diesem Lobe des Aquinaten nicht allein um die vorhin gezeichnete göttliche Weisheit, um die Theologie, sondern ebenso auch um die menschliche, die Metaphysik, handelt, dessen sind die römischen Päpste der neueren Zeit nicht weniger Zeugen, als deren hohe, erlauchte Vorgänger der früheren Jahrhunderte. Es herrscht mit Bezug auf dieses Gebiet der zweifachen Weisheit des hl. Thomas von Aquin der unanimis consensus der obersten Entscheidungsstelle darüber, was Wahrheit ist. Daher ist es auch ganz und gar nicht in der Ordnung, und es verrät ein kaum verständliches, um nicht mehr zu sagen, eigentümliches, nicht fernerhin entschuldbares Vorgehen gewisser Kreise in der allerneuesten Zeit, die nach dem Beispiele des Pilatus (Johannes; 18, 38) an die römischen

Päpste die Frage zu richten scheinen: was ist Wahrheit? und unbekümmert ihre eigenen Wege weitergehen.

II. Der Aufstieg des Aquinaten zum Throne der Weisheit

6. Wir übergehen hier die göttliche Weisheit des Aquinaten, seine Theologie, dafür aber soll uns seine menschliche Weisheit, die Metaphysik, in unseren Tagen Weltanschauung genannt, etwas länger beschäftigen. Dies um so mehr als die moderne Wissenschaft daraus noch etwas zu lernen überreiche Gelegenheit hat. Wenn sich die moderne Wissenschaft ihrer Voraussetzungslosigkeit, als der wichtigsten Errungenschaft der Neuzeit rühmen zu dürfen vermeint, so trifft dieses Lob allerdings die Voraussetzungslosigkeit jeglicher Logik und Metaphysik. Ob die Spender des Lobes damit zufrieden sind, wissen wir nicht. Die Ergebnisse dieser Wissenschaft sind kaum darnach ausgefallen. Darum ist dieser Ruhm auch so billig zu haben. Es genügt dazu einfach die Voraussetzungslosigkeit aller Denkgesetze und allerersten Prinzipien.

7. Eine so billige Arbeit hat der hl. Thomas allerdings sich nicht geleistet. Dafür ist aber dann auch das Ergebnis von ewiger Dauer: aere perennius. Der Aquinate war der Überzeugung, daß ein Forscher, Gelehrter, Philosoph oder wie man ihn nennen möge, mit der vollständigen Voraussetzungslosigkeit weder etwas beginnen noch fortsetzen und vollenden könne. Daher setzt der englische Lehrer drei Dinge voraus: eine gegebene Welt, die man nicht erst selber erdenkt und konstruiert, sondern mit den gesunden Sinnen betrachtet und durchforscht; dazu etwas Verstand oder Denkkraft; endlich die unserer Natur mitgegebenen Denkgesetze: die *prima principia per se nota*, aus welchen die Denkkraft die logisch richtigen Schlußfolgerungen ableitet. Das ist alles, was der Aquinate und überhaupt ein jeder ernst denkende, wahrheitsliebende Mensch bei sich selbst und bei anderen, die mitzählen wollen, unter jeder Bedingung voraussetzen muß. Mit diesen unentbehrlichen Werkzeugen ausgerüstet, schreitet S. Thomas von Aquin an seine Arbeit, an die Erforschung des Himmels und der Erde mit allem, was drauf und dran ist, bis er bei dem Schöpfer alles dessen angelangt und auch Gott den Herrn, soweit es unseren natürlichen Geistes-

kräften menschenmöglich ist, kennen und bewundern gelernt hat. Damit hat S. Thomas sich in die höchsten und letzten Gründe der Dinge vertieft und dadurch das Ziel, die wahre Weisheit, erreicht: *Sapientia, secundum nominis sui usum, videtur importare eminentem quandam sufficientiam in cognoscendo, ut etiam in seipso certitudinem habeat de magnis et mirabilibus, quae aliis ignota sunt; et possit de omnibus iudicare, quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit; possit etiam et alios ordinare per dictam eminentiam* (III. Sent. dist. 35, q. 2, qu. 1, sol.). — *Sicut se habet sapientia, quae est virtus intellectualis, ad intellectum principiorum, quia quodammodo comprehendit ipsum, ut dicitur in VI. Ethic. 8, secundum quod ex principiis negotiatur circa altissima et difficillima; et de his etiam quodammodo ordinat, in quantum reducit omnia ad unum principium, et eius est disputare contra negantes ipsa; ita se habet sapientia quae est donum etc.* (a. a. O., ad 1).

8. Aus dieser letzteren Bemerkung des englischen Lehrers werden wir mit einer neuen Aufgabe, die der Weisheit obliegt, näher bekannt. Diese Aufgabe besteht in Beurteilung und Anordnung, entsprechend dem Gesetz und der Richtschnur für alles Untergeordnete. Denn immer muß das Höhere für das Niedere die Richtlinie abgeben. Man kann allerdings auch mit dem zu Unterststehenden beginnen und weiter zu dem Höheren aufsteigen, das Endurteil jedoch kann nur durch das Höhere erfolgen, aus dem dann für das Niedere die Schlußfolgerungen gezogen werden. Darum muß der Weise die höchsten Ursachen genau kennen. — *Ad sapientem pertinet iudicare et ordinare. Iudicium autem de aliquibus fieri non potest, nisi per ea, quae sunt lex et regula eorum. Semper autem oportet quod superiora sint inferiorum regula. Et ideo oportet de infimis per superiora iudicare, quamvis intentio quandoque ab infimis incipiat, et ad suprema tendat. Tamen iudicium nunquam perficitur, nisi per superiora, in quibus inferiora resolvuntur. Et ideo oportet sapientem de altissimis cognitorem esse* (a. a. O., sol. 2).

9. Die soeben vernommene Bemerkung des hl. Thomas ist von entscheidender Bedeutung. Der Forscher, auf welchem Gebiete immer, sei er Physiker, Chemiker, Physiolog, Astronom usw., mag mit dem ihm zugehörigen Gegenstände sich eingehend befassen und dadurch zur all-

gemeinen Berühmtheit gelangen. Bleibt er jedoch bei den unmittelbaren Ursachen stehen oder zieht daraus allgemeine und letzte Schlußfolgerungen schlechthin, so hat er damit noch lange nicht den Rang eines Weisen im eigentlichen Sinne erreicht. Er ist einfach Fachgelehrter von Ruf, aber kein Metaphysiker. Will er nichtsdestoweniger auf Grund dieser nächsten Ursachen sich eine Weltanschauung bilden, so geht er grausam in die Irre. Leider geschieht das nur zu häufig, namentlich von seiten der verschiedenen Professoren zu ihrem eigenen und zum schweren Schaden der Zuhörer: *Altissimum antem dicitur dupliciter. Uno modo simpliciter, quod praeeminet omnibus. Et hoc modo divina altissima sunt. Unde eum, qui simpliciter sapiens dicitur, oportet circa divina instructum esse. Alio modo dicitur altissimum in genere aliquo. Et qui circa hoc instructus est, non simpliciter sed in genere illo sapiens dicitur (a. a. O.).*

10. Der englische Lehrer nun hat in seiner Erkenntnis der geschaffenen Welt nicht vor den nächsten, unmittelbaren Ursachen Halt gemacht, sondern ist bis zu den ersten, höchsten Ursachen durchgedrungen, soweit die menschliche Verstandeskraft eben noch ausreicht. Daher gebührt ihm ohne Frage der Name eines Weisen schlechthin, weil er selber den Bedingungen, die er für diesen Ehrentitel voraussetzt und schriftlich hinterlassen hat, vollauf gerecht geworden ist. S. Thomas erkennt die höchsten Ursachen und beurteilt alles andere nach diesen Ursachen.

III. Die erste Voraussetzung des englischen Lehrers

11. Zunächst müssen wir ausdrücklich betonen, daß zu einer festgegründeten Weltanschauung es keinerlei Fachstudien bedarf. Die richtige Weltanschauung ist für einen jeden Menschen, ob gelehrt oder ungelehrt, vorgeschrieben, also eine strenge, überaus ernste Aufgabe und Pflicht. Ein Abgesandter Gottes, S. Paulus, hat uns darüber jeden Zweifel benommen. Dieser gewaltige Apostel des Herrn spricht von Menschen, die Gottes Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten. Denn, erklärt der Völkerapostel, was an Gott, der ersten und höchsten aller Ursachen, unsichtbar ist, wird in der Weltschöpfung eben durch das,

was geschaffen ist, in Gedanken angeschaut, auch seine ewige Macht und Gottheit, so daß sie unentschuldig sind (Röm. 1, 18—22). — Unsere modernen Gottessucher wissen also, wo sie anzufangen, wo sie zu suchen haben, andernfalls trifft auch sie das Wort, daß sie keine Entschuldigung verdienen. Mit dem „inneren Erlebnis“ kommt man nicht zum Ziele. Gott muß man aus den geschaffenen Dingen erweisen, nicht aber „innerlich erleben“, denn Gott ist nicht unmittelbar der Gegenstand unseres Verstandes: *Quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut obiectum intellectus. Et hoc requiritur ad cognitionem. Unde etiam anima sibi ipsi praesens est; tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam, nisi ratiocinando ex obiectis in actus, et ex actibus in potentias* (I. Sent. dist. 3, q. 1, a. 2, ad 3; vgl. a. a. O., dist. 3, q. 4, a. 5).

12. Die moderne Wissenschaft verlangt ja aber gar nicht, daß Gott unserem Verstande als Gegenstand nahe sei. Ach, wozu Verstand, „Gefühl ist alles“! „Inneres Erleben“! Sehr gut. Wenn nur dieses innere Erlebnis der verschiedenen Menschen, selbst der Gelehrten, nicht ein gar so verschiedenes, oft widersprechendes wäre! Nach dieser Methode des inneren Erlebnisses gelangt jeder Mensch höchstens zu einem eigenen Gott, aber nicht zu dem Gott der Wahrheit. Noch dazu ist dieser Gott nicht einmal erkannt, sondern bloß gefühlt, erlebt. Tiefer kann die moderne Wissenschaft nicht mehr sinken. Sie verzichtet ohne weiteres auf die Arbeit des Verstandes, unserer edelsten Geisteskraft, und forscht mit dem Gefühl. Echt weiblich, dieser Männerstolz.

13. Der englische Lehrer faßt die Sache ganz anders, und zwar gründlich anders an. Eingedenk der Worte des Völkerapostels, daß Gott, die höchste Ursache, aus der Welt, seinem Werke, erkannt, nicht gefühlt oder innerlich erlebt, sondern erkannt werde, geht der Aquinate mit seinen Sinnen- und Verstandeskräften an die Erforschung der Welt, des Gotteswerkes. Aber wohlgemerkt, der Aquinate erachtet vorläufig die Welt noch keineswegs als das Werk Gottes. Damit wäre ja Gott, die höchste Ursache, schon vorausgesetzt, dessen Existenz bereits erwiesen. Die Welt ist dem hl. Thomas nur etwas wirklich Vorhandenes, nicht Eingebildetes oder Selbster-

dachtes. Darum forscht er nach der Ursache eben dieser Welt. Das ist für ihn die erste Aufgabe, die dann weitere im Gefolge hat.

14. Damit ist die Voraussetzung des Aquinaten bei seiner Forschung genau gezeichnet. Das Sichtbare, das Sinnenfällige liegt uns Menschen hier auf Erden am nächsten. Daher beginnt der englische Lehrer seine Forschungsarbeit mit der sichtbaren Welt. Diese sinnenfällige Welt mit ihren Erscheinungen und Wesenheiten entspricht unseren natürlichen Erkenntniskräften. Sie bildet den unmittelbaren Gegenstand. *Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hoc materia individuali. Et huiusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse. Ea igitur, quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale; eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae (Summ. theol. I. Pars., q. 12, a. 4).*

15. Es ist selbstverständlich, daß der Mensch, zumal der Forscher, nicht bei den Ergebnissen der Erkenntnis durch die Sinne stehen bleiben darf. Die Untersuchungen, Experimente und wie derlei Dinge heißen, lassen noch keine vollgültige Schlußfolgerung auf die weiteren Ursachen zu. Dazu bedarf es schon des Verstandes: *Quae tamen (anima) habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali. Unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia autem virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse, nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus (a. a. O.).*

16. Man wende nicht ein, daß dem Aquinaten die Forschung nach den höchsten Ursachen gegenüber der modernen Wissenschaft gar nicht möglich gewesen sei. Es hätte dieser Zeit überhaupt an den nötigen Behelfen gemangelt.

Die Berechnungen, Untersuchungen, Experimente usw. seien in jeder Weise fehlerhaft gewesen. Ohne die unentbehrlichsten Instrumente, dazu bei der Kritiklosigkeit könne man unmöglich ein günstiges Ergebnis erwarten. Ganz anders gestalte sich die Sachlage in unserer Zeit.

17. Die Antwort darauf ist bald gegeben. Zunächst muß bemerkt werden, daß ein jeder Mensch, nicht allein die Gelehrten, in der Lage ist, Gott, die höchste aller Ursachen, zu erkennen, weil ein jeder ohne Ausnahme zu dieser Erkenntnis verpflichtet ist. Eine Pflicht ohne die Möglichkeit, sie zu erfüllen, kann es nicht geben. Nun, wie vielen Menschen standen und stehen bis heute alle die von der modernen Wissenschaft angepriesenen Mittel zur Verfügung? Dann wären alle die vielen Menschen zu entschuldigen. Haben vielleicht die Heiden von allen diesen Mitteln Gebrauch machen können? Sicher nicht. Warum verurteilt sie dann S. Paulus und verkündet ihnen Gottes Zorn? Die moderne Wissenschaft treibt ein höchst frivoles, gefährliches Spiel. Stehen ihr angeblich weit bessere, verlässlichere Mittel zu Gebote, um die letzte und höchste Ursache zu erkennen, und sie leugnet gerade, gestützt auf ihre genaue Forschung, diese Ursache, so ruft sie erst recht Gottes Zorn auf sich herab, weil sie die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit niederhält. Gottes Zorn erfahren wir jetzt leider mehr, als uns lieb ist. Denn Gott läßt es zu, daß diese Wissenschaft, Kultur nennt sie sich auch, die schöne Welt in einen Tiergarten umgewandelt hat.

18. Nein, um Gott, die höchste Ursache, zu erkennen, bedarf es aller dieser von der modernen Wissenschaft geforderten Hilfsmittel nicht. Es reichen dazu die gesunden Sinne, der Verstand und die Fähigkeit, logisch richtige Folgerungen abzuleiten, vollkommen aus. Gott offenbart sich genügend in den Geschöpfen. Wir finden überall, in der belebten wie unbelebten Natur, die Spuren Gottes, die uns den Weg zu Gott weisen: *Cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili, secundum analogiam, eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae, ex creaturis potest in Deum deveniri illis tribus modis, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam* (I. Sent. dist. 3, q. 1, a. 3).

19. Gewiß, viel leichter und bequemer ist der Weg zu der Erkenntnis der höchsten Ursache für den Gelehrten.

Er verfügt über viel reichere Mittel und ist in der glücklichen Lage, nicht bei der Außenseite, bei den Erscheinungen stehen bleiben zu müssen, sondern erkennt die Wesenheiten der Dinge selber. Dadurch gelangt er noch sicherer und besser zu den Spuren Gottes. Um so größer und schwerer ist dann natürlich die Verantwortung, wenn er trotzdem sein Leben lang ein Gottessucher oder gar ein Gottesleugner bleibt. *Vestigium invenitur in creatura secundum quod consequitur esse perfectum a Deo. Unde in his tantum simpliciter est invenire vestigium, quae perfecta sunt in se. Et huiusmodi sunt tantum individua in genere substantiae. Accidentia autem non habent esse dependens a substantia. Unde etiam in accidentibus non est vestigium, nisi secundum ordinem ad substantiam (I. Sent. dist. 3, q. 2, a. 3).*

20. Ist es denn auch statthaft und logisch richtig, von der bloßen Spur auf die höchste Ursache zu schließen? Die Spur ist ja nach S. Thomas selber etwas sehr Unvollkommenes. *Tria considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem, cuius est vestigium, devenitur (I. Sent. dist. 3, q. 2, a. 1).*

21. Es muß hier ausdrücklich hervorgehoben werden, daß es sich um Gott als der ersten und höchsten Ursache der Welt, nicht um sein Wesen in sich selber handelt. Gottes Wesen in sich vermag kein Geschöpf durch seine natürlichen Geisteskräfte zu erkennen. Der englische Lehrer wirft selbst einmal die Frage auf, ob Gottes Wesenheit von uns hier auf Erden geschaut werden könne. *Utrum Deus in statu viae possit per essentiam videri?* Diese Frage besagt nichts anderes als die Frage, ob wir Gottes Wesen hier auf Erden ebenso zu erkennen vermögen, wie wir die Wesenheiten der Dinge erkennen, die wir bestimmen, definieren, einteilen usw. Selbstverständlich beantwortet der Aquinate diese Frage mit einem entschiedenen Nein. Denn alle unsere Erkenntnisse hängen jetzt von den sinnfälligen Dingen ab, deren Abbilder in der Phantasie aufgenommen, vom Verstande abgezogen, vergeistigt werden. Gottes Wesenheit aber kann weder von einer aus dem Sinnenfälligen abgezogenen Form noch überhaupt durch eine geschaffene Form in seiner Wesenheit erkannt werden: *Homo enim per dispositiones omnes, quas in statu*

viae habet, non potest in aliquid amplius, nisi ut intelligat, quidquid intelligit per species a sensu abstractas; quia phantasmata sunt intellectui nostro ut sensibilia sensui, ut patet per Philosophum in III. de anima... Deus autem in essentia sua videri non potest, nec per aliquam formam a sensu abstractam, nec per aliquam formam creatam (IV. Sent. dist. 49, q. 2, a. 7; vgl. III. Sent. dist. 27, q. 3, a. 1).

22. Die Erkenntnis des Wesens Gottes in sich selber ist für unseren Zweck auch gar nicht notwendig. Daß Gott ist, und wie beschaffen sein Wesen, erkennen wir einigermaßen aus seinen Wirkungen, den Geschöpfen, die Ähnlichkeiten mit Gottes Wesen in sich aufweisen. Das genügt, um Gottes Wesen nach Menschenmöglichkeit zu ergründen. Nur darf man nicht bei den Kreaturen, den nächsten Ursachen, stehen bleiben, wie es die moderne Wissenschaft mit ihren ewigen, absolut unabänderlichen Naturgesetzen tut: Intellectus autem, quamvis in statu viae non nisi per effectus cognoscat, tamen eius operatio in ipsum Deum terminatur secundum quantumcunque cognitionem, quam de ipso accepit (a. a. O., ad 7). — Etiam quando aliquid videtur per similitudinem alterius rei, potest contingere quod videns rem per medium cogitet de re immediate, sine hoc quod eius cognitio convertatur ad aliquam aliam rem. Quia in illud medium non convertitur ut est res quaedam, sed ut imago illius rei, quae per ipsam cognoscitur. Idem autem est motus intellectus in imaginem, in quantum est imago, et in imaginatum, quamvis alius motus sit in imaginem in quantum est res quaedam, et in id cuius est imago. Et ideo quando per similitudinem creaturae, quam intellectus habet penes se, non convertitur in creaturam, ut est res quaedam, sed solum ut est similitudo rei; tunc immediate de Deo cogitat, quamvis non immediate Deum videat (a. a. O., ad 8; vgl. II, II. Theog. Summ., q. 27, a. 4, ad 2).

23. Vermöchten wir mit unserem Verstande bis zu der vollen Erkenntnis des göttlichen Wesens vorzudringen, so wäre unsere Kenntnis mit Bezug auf Gott und seine Eigenschaften eine an sich gleiche, univoke, was durchaus nicht zutreffen kann. In diesem Falle hätte die Wesenheit oder Natur Gottes und der Geschöpfe etwas Gemeinsames und nur deren Existenz etwas Verschiedenes. Allein in Gott ist das Wesen sachlich ein und dasselbe mit der

Existenz. Folglich kann der Begriff über das Wesen Gottes nicht ein univoker sein: *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. Unde quaecumque forma, significata per nomen, est ipsum esse, non potest univoce convenire. Propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Unde cum omnium, quae dicuntur de Deo, natura, vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura; propter quod dicitur a quibusdam philosophis, 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 (I. Sent. dist. 25, q. 1, a. 4; vgl. de veritate, q. 2, a. 11).*

Aus dieser Wahrheit ergibt sich, daß unsere Kenntnisse über Gott nur analoge sein können: *Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse, quod sit omnino aequivocum. Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, Et similiter omnia huiusmodi (a. a. O.).* — Zu einem Analogieschluß aber ist nur eine Ähnlichkeit erforderlich in irgendeiner Hinsicht, andernfalls hätten wir eine Identität vor uns: *In his, quae dicuntur per translationem, sufficit quod attendatur similitudo quantum ad aliquid, et non oportet quod quantum ad omnia. Alias esset identitas, et non similitudo (I. Sent. dist. 3, q. 2, a. 2, ad 2).*

24. Damit steht der Weg offen für die Erkenntnis der:

IV. Existenz und Wesenheit Gottes

A. Lassen wir dem englischen Lehrer das Wort. Wir sehen hier auf Erden viele Wirkursachen in Tätigkeit in genauer Unter- und Überordnung. Nun ist es aber unmöglich, kommt daher auch nirgends vor, daß ein Ding die Wirkursache seiner selbst bilde. In diesem Falle wäre es ja früher, als es selbst existierte, was unmöglich ist. Bei den Wirkursachen aber gibt es keinen Schritt ins Unendliche. Denn bei diesen Ursachen ist immer das Erste

die Ursache des Zweiten, das Zweite des Dritten usw. bis zum Letzten. Nehmen wir also die Ursache hinweg, so bleibt auch von der Wirkung nichts übrig. Gibt es keine erste Ursache, so ist auch keine zweite und letzte vorhanden. Das trifft genau zu bei dem Fortschreiten ins Unendliche. Wir kommen zu keiner ersten Ursache und damit auch zu keiner letzten Wirkung oder einer Mittelursache. Das alles widerspricht indessen unserer Erfahrung. Folglich muß eine erste Wirkursache existieren, die nicht abermals verursacht ist (Summa theol. I. Pars., q. 2, a. 3).

25. Diese erste Ursache nennen alle Gott: *quam omnes Deum nominant*. Mit diesen Worten schließt der Aquinate seinen ersten Beweis. Ist dieser Schluß aber auch logisch richtig? Ist er zwingend? Unbedingt: ja. Er ist beides. Um dafür den Nachweis zu erbringen, müssen wir auf das Wesen der Wirkursache eingehen. Wirkursache nennen wir diejenige, die einem anderen das Dasein verleiht. Um das tun zu können, muß diese Wirkursache in actu sein, Wirklichkeit besitzen. Sie muß dem anderen, dem Effekt, das mitteilen, was sie selber hat, das Wirklichsein. Selbstverständlich ist darunter nicht ihr eigenes Wirklichsein zu verstehen, weil dieses durchaus verschieden ist vom Wirklichsein der Wirkung. Immer und immer wieder betont S. Thomas in seinen verschiedenen Werken den einen Grundsatz: ein jedes Ding wirkt nur, insofern es sich in der Wirklichkeit befindet, in actu ist. *Unumquodque agit in quantum est in actu, non secundum quod est in potentia*. Derlei gleichlautende Stellen im hl. Thomas sind ungezählte. Darum sehen wir von einer näheren Angabe ab. Sehen wir uns nun die letzte Wirkung an. Sie verdankt ihr Dasein der unmittelbaren Ursache. Diese unmittelbare Ursache wirkt aber ihren Effekt nicht in eigener Kraft, sondern nur dadurch, daß diese Kraft von der nächsthöheren in actu versetzt wurde, somit die höhere Ursache mit der niederen zugleich mitwirkt, die niedere nur in kraft der höheren tätig ist. Das geht nun so fort bis zu der höchsten und ersten Ursache. Diese erste Ursache wirkt alles in eigener Kraft; denn sie kann nicht mehr von einem anderen in actu versetzt worden sein, andernfalls kämen wir in das Unendliche und infolgedessen wäre auch jede Wirkung der unmittelbaren Ursache ausgeschlossen. Denn es ist keine Kraft da, durch die die

unmittelbare Ursache eine Wirkung hervorbringt. Da aber Wirkungen tatsächlich, wie unsere Sinne und unser Verstand bezeugen, vorhanden sind, so müssen sie in der Kraft jener Ursache zustande gekommen sein, die in eigener Kraft, unabhängig von einer jeden anderen, wirkt. Diese Ursache kann das aber fertig bringen, weil sie durch sich selber, unbeeinflusst von einer anderen, in actu ist, in ordine operativo das Dasein durch sich selber hat. Dieses Dasein setzt aber das Dasein der Wesenheit voraus, um zu wirken.

26. Wir machen aber auch die Wahrnehmung, daß es der Wirkungen unzählige und der verschiedensten Arten gibt. Aber jede der Ursachen wirkt nur in einer bestimmten Gattung und Art, nicht alles Mögliche. Daraus müssen wir schließen, daß diese Ursachen nicht ihrer Gänze nach in actu sind, andernfalls müßten sie eben alles wirken. Folglich ist eine erste und höchste Ursache anzunehmen, die nicht allein in actu ist, die Wirklichkeit hat, sondern die Wirklichkeit selber ist, actus purus genannt: *Omne agens agit secundum quod est actu. Unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuat, quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu. Et hoc dupliciter. Primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum huiusmodi res sint compositae ex materia et forma. Et inde est, quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo in comparatione ad ea, quae sunt in actu. Namin nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum, quae sunt in actu, sed quaelibet earum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem. Et inde est, quod nulla earum est activa entis, secundum quod est ens, sed eius entis, secundum quod est hoc ens, determinatum in hoc vel illa specie. Nam omne agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praexistens et determinatum ad hoc, vel aliud, utpota ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc agens naturale agit movendo. Et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus . . . Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus et in comparatione sui, quia est actus purus, non habens potentiam permixtam; et in comparatione rerum,*

quae sunt in actu, quia in eo est omnium rerum origo. Unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum (De potentia Dei, q. 3, a. 1).

27. So führt uns denn die aufmerksame Beobachtung der Naturdinge notwendig und unfehlbar zu einer obersten und ersten Wirkursache, die ihrer Gänze nach tota, Wirklichkeit, reines Dasein ist. Darum kann dieses Dasein nicht abermals von einem anderen bewirkt werden, vielmehr wirkt es selber alles andere, manches unmittelbar, das meiste durch Mittelursachen, die in der Kraft dieser ersten Ursache je nach Gattung und Art anderes verursachen. Namentlich ist es das Dasein der Welt, aller Dinge, das ausdrücklich eine eigene Kraft Gottes erfordert: *Causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae. Et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis . . . Impossibile est autem, quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse, in quantum huiusmodi. Hoc enim est proprium causae primae. Nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur, et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum. Et ideo oportet, quod dare esse, in quantum huiusmodi, sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem. Et quaecunque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem* (De potentia Dei, q. 3, a. 4).

28. Man hat nun geltend gemacht, daß dieser Beweisgang des Aquinaten höchstens eine Weltseele, aber nicht die Existenz und das Wesen eines Gottes erschließe. Dieser Einwand ist nichtig, denn alles Verursachte richtet sich nach der Art und Weise, wie das Verursachende wirkt. Die Ursache aber wirkt, wie sie Wirklichkeit besitzt, in actu ist. Folglich verursacht bloß jenes Wesen seiner Gänze nach eine Wirkung, das seiner Gänze nach sich in actu befindet. Die Wirklichkeit, actus, eines solchen Wesens schließt eine Unendlichkeit in sich. Diese aber kommt nur Gott und Gott allein zu: *Hoc modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit, secundum quod actu est. Unde id solum se toto agit, quod totum actu est. Quod non est, nisi actus infiniti, qui est actus primus. Unde et*

rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est (a. a. O.). — Die Weltseele nun, anima mundi, besitzt keine unendliche Kraft, denn ihre Kraft bleibt auf diese Welt beschränkt. Es könnte ja noch viele andere geben. Also kann sie auch nicht ihrer Gänze nach wirken und ebensowenig ihrer Gänze nach existieren, actus purus sein. Daher kann die Weltseele keine Welt verursachen noch irgendeine vollkommene Substanz hervorbringen. Sie muß mit Bezug auf die Welt einen Stoff voraussetzen und mit der menschlichen Seele weiß sie überhaupt nichts anzufangen. Die Weltseele ist nicht actus purus oder sie ist nicht Weltseele.

29. Die Bemerkung des hl. Thomas, daß man mit Schlußfolgerungen nicht in das Unendliche fortschreiten dürfe, ist beanstandet worden. Man könne doch die Zahl ins Unendliche vermehren, die Linie ins Unendliche verlängern oder auch teilen usw. — Es wird dabei aber ganz vergessen, daß es sich in unseren Fragen um Wirkursachen handelt, die voneinander abhängen, wo die eine durch die andere wirkt. Die Zahlen 3 und 3 bilden nicht die Wirkursache für die Zahl 6. Dasselbe gilt von der Linie oder ihren Teilen. Wir haben es hingegen mit dem Einfluß der einen Wirkursache auf die andere zu tun. Daher sind alle Mittelursachen, von der nächsten angefangen bis zu der ersten, selber verursacht, die erste dagegen kann es nicht mehr sein, d. h. alle anderen Ursachen wirken in der Kraft der ersten, diese aber in der eigenen Kraft. Werden nun diese Ursachen in das Unendliche fortgesetzt, so wirkt keine aus eigener Kraft, daher auch keine aus mitgeteilter Kraft. Oder es wirken überhaupt alle Ursachen aus eigener Kraft, dann haben wir lauter erste Ursachen, zahllose Götter.

30. Was ist nun aber vom Grundsatz des Aquinaten, man finde nirgends den Fall und es sei überhaupt unmöglich, daß ein Ding die Wirkursache seiner selbst bilde, zu halten? Wirkursache nennen wir ein Ding nur deshalb, weil es durch seine Tätigkeit ein anderes, einen effectus, hervorbringt. Und das selbst dann, wenn es auch nur eine Tätigkeit überhaupt ausübt, denn die Tätigkeit ist schon eine Wirkung, ein effectus des Tätigen. Soll also ein Wesen als Wirkursache sich selbst hervorbringen, so muß es offenbar vorher schon existieren und tätig sein, bevor es

überhaupt das Dasein besitzt. Einen größeren Widerspruch kann es nicht geben. Mit vollem Recht sagt darum der englische Lehrer: *nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic prius esset seipso, quod est impossibile.*

31. B. Ein weiterer Beweis des Aquinaten in seiner *Summa theologica* für die Existenz und das Wesen Gottes lautet, wie folgt. Es steht außer Zweifel, daß in der Welt mancherlei Veränderungen vorkommen. Unsere eigenen Sinne bestätigen es. Was aber verändert wird, das muß durch ein anderes verändert werden, denn die Veränderung besteht darin, daß ein Ding in sich die Anlage, die Fähigkeit zu dem besitzt, zu dem es verändert wird. Das die Veränderung Verursachende hingegen muß dazu die Wirklichkeit besitzen, in actu sein. Die bloße Anlage oder Fähigkeit, diese Veränderung vorzunehmen, reicht dazu nicht aus. Verändern besagt nichts anderes, als das, was der Anlage und Fähigkeit nach vorhanden war, in die Wirklichkeit versetzen, ihm das Dasein mitteilen. Um nun das zustande zu bringen, muß das Verändernde in actu sein, Wirklichkeit haben. Nun kann aber ein Ding mit Bezug auf das nämliche zugleich nicht die bloße Fähigkeit und die Wirklichkeit besitzen, weder die eine oder die andere. Daher kann das Verändernde nicht zugleich auch das Veränderte sein, mit anderen Worten: ein Ding kann nicht unter einem und demselben Gesichtspunkt sich selber verändern. Folglich müssen wir endlich zu einem Wesen kommen, das, in sich selbst durchaus unveränderlich, alle anderen Dinge verändert. Der Fortschritt ins Unendliche ist hier ebenso unmöglich wie bei der Reihe der Wirkursachen. Das Verändertwerden fordert ebensogut eine Wirkursache wie jeder andere Effekt: *Certum est, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet autem aliquid, secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid educi in actum, nisi per aliquid ens actu; sicut ignis calidus in actu facit lignum, quod est calidum in potentia, esse calidum in actu. Et per hoc movet et alterat ipsum. Non est autem possibile, quod idem sit simul in*

actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu non potest esse simul calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod idem eodem motu, sit movens et motum secundum idem, vel quod moveat seipsum. Oportet ergo, omne quod movetur, ab alio moveri, et illud ab alio. Hoc autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquid primum movens, et per consequens nec aliquid aliud movens; quia potentia secunda non movet, nisi per hoc, quod sunt mota a primo movente . . . Er necesse est devenire ad aliquid primum movens, quod a nullo movetur.

32. Der englische Lehrer legt hier seinem Beweise die Bewegung zugrunde. Darum ist es notwendig, über das Wesen der Bewegung zu sprechen. Zugleich wird damit auch unsere Übersetzung dieses Wortes mit „Veränderung“ ihre Rechtfertigung finden. Als Voraussetzung muß an dem Grundsatz festgehalten werden, daß jedes Geschöpf in Potenz und Akt zerfällt: *Ens dividitur per potentiam et actum. Et haec quidem divisio non distinguit generantium; nam potentia et actus inveniuntur in quolibet genere* (III. Physicor., lect. 1, nr. 6). Potentia und actus bilden daher die ersten Unterschiede des Seienden, sind darum naturgemäß früher als die Veränderung. Die Veränderung haben wir uns also in folgender Weise zu denken: Das eine Ding ist nur in der Wirklichkeit, das andere nur der Fähigkeit nach; ein drittes hält sich in der Mitte dieser beiden. Das bloß Fähige befindet sich noch nicht in der Veränderung; was in voller Wirklichkeit dasteht, wird nicht bewegt oder verändert, sondern ist schon verändert. Verändert wird folglich nur das, was zwischen der reinen Fähigkeit und reinen Wirklichkeit liegt. Dieses Ding besitzt somit teils die Fähigkeit, teils die Wirklichkeit, aber noch nicht die volle Wirklichkeit, nach der es strebt. In dieser Hinordnung zu der vollen erstrebten Wirklichkeit besteht ihrem Wesen nach die Veränderung. Das Subjekt der Veränderung bildet demnach eine unvollkommene Wirklichkeit, die ihrer Vollendung entgegenharrt. *Aliquid est actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam et actum. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur. Quod autem iam est in actu perfecto, non movetur, sed iam motum est. Illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram*

potentiam et actum; quod quidem partim est in potentia et partim in actu, ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur. Cum vero iam est calefacta, terminatus est motus calefactionis. Cum vero iam participat aliquid de calore, sed imperfecte, tunc movetur ad calorem. Nam quod calefit paulatim participat calorem magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus; non quidem secundum id, quod actu tantum est, sed secundum quod iam in actu existens habet ordinem ad ulteriorem actum. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum (III. Physic., lect. 2, nr. 3).

33. Die Berechtigung, das Wort „Bewegung“ mit Veränderung zu übersetzen, schöpfen wir aus der Bemerkung des hl. Thomas in diesem Abschnitt, Aristoteles verstehe unter Bewegung überhaupt eine Veränderung. Accipit enim hic motum communiter pro mutatione, non autem stricte secundum quod dividitur contra generationem et corruptionem (a. a. O., nr. 4; vgl. V. Physic., lect. 2, nr. 1). Viel wichtiger in unserer Frage ist die Lehre, daß bei allen Veränderungen von der Potenz zum actus das Verhältnis der wirksamen Ursache zu der Wirkung Platz greift. Darum gehört die Veränderung der Kategorie Tätigkeit und Leiden an. Quantum ad id quod ratio apprehendit circa motum, scilicet esse medium quoddam inter duos terminos, sic iam implicatur ratio causae et effectus. Nam reduci aliquid de potentia in actum, non est nisi ab aliqua causa agente. Et secundum hoc motus pertinet ad praedicamentum actionis et passionis. Haec enim duo praedicamenta accipiuntur secundum rationem causae agentis et effectus (III. Physic., lect. 5, nr. 17).

34. Die Bezeichnung „Wirkursache“ wird von einem äußeren Ding hergeleitet. Benennen wir das Ding nach der Wirkursache, so haben wir die Kategorie „Leiden“. Denn Leiden bedeutet nichts anderes als etwas von der Wirkursache aufnehmen. Wird hingegen die Wirkursache von der Wirkung aus benannt, so ergibt sich uns die Kategorie „Tätigkeit“, denn die Tätigkeit ist der Akt, der vom Tätigen auf ein anderes übergeht, z. B. die Belehrung im Lehrer, die vom Schüler aufgenommen wird. Secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est praedicatum passionis. Nam pati nihil aliud est, quam

suscipere aliquid ab agente. Secundum quod autem e converso denominatur causa agens ab effectu, est praedica-
mentum actionis. Nam actio est actus ab agente in aliud, ut supra dictum est: nr. 9 (III. Physic., lect. 5, nr. 15).

35. Auf Grund dieser gegebenen Erklärungen können wir nun die Beweisführung des Aquinaten näher prüfen. Alles, was verändert wird, muß von einem anderen verändert werden, denn eine jede Veränderung bringt einen Gewinn, eine neue Vollkommenheit, actum, mit sich. Das Ding, welches verändert wird, besitzt nur die Anlage, die Fähigkeit für diese neue Vollkommenheit. Wäre das Ding dazu unfähig, so könnte es überhaupt nicht verändert werden. Hätte es diese Vollkommenheit bereits, dann wäre es schon verändert, verändert durch ein anderes, oder überhaupt im vornherein unveränderlich, actus. Ja, kann ein Ding nicht sich selber verändern? Das ist unmöglich, denn es müßte als Wirkursache sich diese neue Vollkommenheit geben, also schon da sein, bevor es existiert mit Bezug auf eben diese Vollkommenheit. Wirken kann ein Ding nur, wenn es existiert, und geben nur das, was es selber besitzt. Jede Wirkursache bringt ein sich Ähnliches hervor. Das Veränderliche hat aber nur die Fähigkeit, ist in der Potenz zu dieser Vollkommenheit, zu dem Akt. Diese Fähigkeit kann daher nur aufnehmen, nicht aber bewirken oder geben. Folglich kann es nicht sich selber verändern, sich selber aus der Potenz in den Akt überführen. Dieser Grundsatz des hl. Thomas leuchtet ganz von selber ein, so lange man an dem Begriff und Wesen der Potenz festhält. Die Potenz als solche ist immer nur aufnehmendes Prinzip, die Form, der actus, dagegen wirkendes, wenigstens formell wirkendes principium quo, des Wesens sowohl wie auch jeder Tätigkeit.

36. Nur auf völliger Verkennung des Begriffes und Wesens der Potenz kann es beruhen, was ein Autor, der in seinem Fach ohne Zweifel zu Hause ist und Tüchtiges geleistet hat, in einem Buche schreibt. Folgen wir seinem Gedankengange: Wir halten also den Ungläubigen gegenüber fest an dem unerschütterlichen Prinzip, daß der Urstoff, aus welchem die Welt gebildet worden, nur durch die unendliche Macht Gottes, nach dessen freien Entschluß, am Anfang aller Zeit, aber nicht von Ewigkeit her, geschaffen worden ist.

Allein wir gehen nicht so weit, daß wir dann auch in der sukzessiven Entwicklung und Ausgestaltung der materiellen (unbelebten) Welt immer wieder direkte und unmittelbare Eingriffe Gottes sehen zu müssen glauben. Wenn Gott in seiner unergründlichen Weisheit den Urstoff bei aller Formlosigkeit in gänzlichem Mangel an den gestalteten Einzelwesen doch mit solchen Kräften und Tendenzen begabt hat, daß dann das ganze Universum, wie wir es jetzt bewundern, seinem unorganischen Teil nach aus jenem Urstoff nach rein physikalischen Gesetzen sich entwickeln konnte und mußte, dann ist in dieser Entwicklung gar nichts enthalten, was der gläubigen Auffassung der schöpferischen Tätigkeit im geringsten zuwider wäre. Im Gegenteil, es ist dann in der ganzen Entstehungsgeschichte der Welt eine bei weitem höhere Weisheit Gottes ausgeprägt und zum Ausdruck gelangt, als wenn bei vielen einzelnen Weltkörpern und bei vielen sukzessiven Entwicklungsstadien immer wieder von neuem ein unmittelbares Eingreifen und Dirigieren des großen Künstlers notwendig gewesen wäre.

So sehr sich das von selbst zu verstehen scheint, so ist es doch notwendig, dies zu betonen gegenüber vielen Gelehrten, welche, um so zu sagen, zu viel Glauben haben. So weit unser Autor.

37. Man braucht nicht Gelehrter zu sein oder den vielen Gelehrten anzugehören, die zu viel Glauben haben, um in dieser ganzen Darlegung manches Richtige, aber noch weit mehr Unrichtiges herauszufinden. Außer allem Zweifel steht die Tatsache, daß Gott nicht allein den Urstoff, sondern sämtliche Geschöpfe, welcher Art immer, mit Kräften und Tendenzen begabt hat. Darüber hat sich der englische Lehrer entschieden genug ausgesprochen. Allein genügen diese Kräfte und Tendenzen so vollkommen, daß „immer wieder direkte und unmittelbare Eingriffe Gottes“ ausgeschlossen werden können? Der Aquinate bestreitet diese Auffassung ganz energisch und fordert bei jeder Veränderung, Tätigkeit der Geschöpfe, Gottes unmittelbaren Einfluß. *Virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in suo ordine; requiritur tamen virtus divina, ratione iam dicta in corp. art. (De potentia Dei, q. 3, a. 7, ad 1). — Deus non solum*

est causa operationis naturae, ut conservans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis (a. a. O., ad 6).

38. Will indessen unser Autor mit dieser Stelle bloß sagen, es brauche nicht immer wieder ein schöpferischer Einfluß Gottes angenommen zu werden, so ist die Sache vollkommen richtig, aber die Ausdrucksweise ganz und gar verfehlt. Denn wer den Satz liest, daß immer wieder direkte und unmittelbare Eingriffe Gottes nicht vorhanden zu sein brauchten, der kann nicht anders als schließen, jede weitere Tätigkeit Gottes sei überflüssig. Gott hat den Urstoff, den Grund alles Werdens und Vergehens mit Kräften und Tendenzen begabt, alles Übrige überläßt Gott den Geschöpfen zu ihrer weiteren Entwicklung, ohne sich dabei ferner zu beteiligen. Das aber ist grundfalsch. Das kann Gott nicht einmal tun. Denn damit würde der Urstoff und alles mit ihm Gott selber. Folglich kann Gott auf seinen Einfluß, auf seine Tätigkeit, bei aller und jeder Veränderung und Tätigkeit gar nicht verzichten: *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 agat, 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 quaedam formae permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem virtus 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 oportuit, quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit, ut operaretur absque operatione divina (a. a. O., ad 7).*

39. Wird das wirksame Eingreifen Gottes bei allem und jedem Naturgeschehen in Abrede gestellt, so ist die Beweisführung für die Existenz Gottes aus den Veränderungen in der Welt einfach unmöglich gemacht. Die Naturdinge ändern sich dann ganz von sich selber. Sie führen sich selber aus der Potenz in den Akt über. Denn was be-

sagen die „Kräfte und Tendenzen“ in ihrem innersten Grunde? Weiter nichts als Anlagen, Fähigkeiten, mit einem Wort Potenzen. Und diese Potenzen sollen nun ohne weiteres Zutun Gottes sich selber in actu setzen und dann tätig sein!

40. St. Thomas lehrt also das gerade Gegenteil unseres Autors. Und man kann nicht behaupten, daß er ein Gelehrter war, der zu viel Glauben gehabt hat. Das eine allerdings ist sicher, der englische Lehrer hatte unserer Zeit und unseren Gelehrten gegenüber zu viel Philosophie und logisches Denken. Darum ist er uns so fremd, daß viele ihn nicht verstehen und so manche ihn nicht verstehen wollen. Der Aquinate sagt uns klar und bestimmt, daß sämtliche Geschöpfe, auch die geistigen, von Natur aus nur Anlagen, Fähigkeiten, etwas aufzunehmen oder etwas zu wirken, von Gott empfangen haben, nämlich Potenzen. Sollen nun diese Potenzen etwas wirken, so reichen in der Natur die „rein physikalischen Gesetze“ für die weitere Entwicklung des Universums ebensowenig aus wie etwa die freien Selbstbestimmungen der geistigen Wesen. Die Potenzen sämtlicher Geschöpfe müssen, um etwas zu wirken, um tätig zu sein, vorerst von Gott vervollkommenet, jedesmal vorerst in actu versetzt werden. Da sie selber es nicht tun können, nihil potest movere se ipsum, so muß das eben durch Gott geschehen, dessen Potenzen immer in actu sind, weil sie mit der Wesenheit und diese mit der Existenz sachlich ein und dasselbe ausmachen. Auf dieser Grundlage baut der Aquinate seinen Gottesbeweis auf, so oft es sich um die Veränderung handelt.

41. Bei dieser Überführung der Potenzen in den Akt der Geschöpfe können diese selber nicht mitwirken. Um das tun zu können, müßten sie ja schon in actu sein, weil mitwirken, also tätig sein, nur von der Potenz in actu ausgehen kann. In diesem Sinne sprechen wir daher von einer Vorausbewegung, von der praemotio physica durch Gott. Diese Überführung der Potenz in den Akt durch Gott muß also der Tätigkeit des Geschöpfes vorausgehen, früher geschehen. In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura. Sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis princi-

palis. Nec impeditur, quia natura et Deus ad idem operantur propter ordinem, qui est inter Deum et naturam (De potentia Dei, q. 3, a. 7, ad 3). — Tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius (a. a. O., ad 4). — Sicut actio naturae praecedit actionem nostrae voluntatis . . . ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae (a. a. O., ad 9).

42. Aus alldem ergibt sich die richtige Schlußfolgerung, daß der zweite Gottesbeweis des englischen Lehrers, aus der Veränderung der Geschöpfe entnommen, ebenso turmfest dasteht wie der aus der Wirkursache geschöpfte. Beständige Veränderungen finden statt, wie die Tatsachen dartun. Nichts kann durch sich selber verändert werden. Folglich muß es ein Wesen geben, welches die Wirkursache aller dieser Veränderungen bildet, ohne selbst wieder abermals verändert zu werden. Jede Veränderung beruht auf der Potenzialität, denn diese ist die Grundlage aller und jeder Veränderlichkeit. Also muß das Wesen, welches alle Veränderungen in den Geschöpfen verursacht, von jeder Potenzialität frei, reine Aktualität, actus purus sein. Und dieses Wesen ist Gott, die reine, lautere Wirklichkeit.

43. C. Ein anderer Beweis für die Existenz Gottes wird vom Aquinaten in folgender Weise vorgebracht: Wir sehen in den geschaffenen Dingen, daß sie dasein oder auch nicht dasein können. Alte Dinge vergehen, neue entstehen, die Veränderungen dringen bis in das Innerste, in das Wesen selbst der Dinge ein und erzeugen oder zerstören das Dasein derselben: Es muß also eine Ursache geben, die bewirkt, daß die Dinge existieren oder nicht existieren, entstehen oder wieder vergehen. Diese Ursache aber kann nicht ebenso beschaffen sein, sondern sie muß existieren und diese Notwendigkeit zu existieren in ihrer innersten Wesenheit selber begründet sein. Ein Fortschreiten in das Unendliche kann hier ebenfalls nicht Platz greifen. Denn in diesem Falle existierte überhaupt nichts. *Iuvenimus in rebus quaedam, quae sunt possibile esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt, talia esse. Quia, quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibile non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, tunc nihil esset modo, quia quod nihil est, non incipit esse, nisi per aliquid, quod*

est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse, et modo nihil esset. Quod patet esse falsum. Non igitur omnia entia sunt possibile, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus. Ergo necesse est ponere aliquid, quod est per se necessarium, non habens causam suae necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis.

44. Wie aus dieser Stelle klar ersichtlich ist, behandelt hier der hl. Thomas die Existenzfrage der Geschöpfe. Der Aquinate findet dabei, daß kein einziges Geschöpf notwendig existiert, kein einziges so notwendig da ist, wie seine Wesenheit als Wesenheit notwendig ist. Daher gehört die Existenz eines Geschöpfes nicht zu der Wesenheit desselben, macht sie nicht einen Wesensbestandteil oder gar das Wesen selber aus. Die Wesenheit als Wesenheit kann nicht verändert werden, kann nicht bald Wesenheit sein, bald nicht Wesenheit sein. Sie ist auch, weil eben unveränderlich, immer dieselbe, gleichviel ob sie existiert oder nicht existiert. Anders verhält sich die Sache mit der Existenz dieser Wesenheiten.

45. Sehr zutreffend schreibt der vorhin erwähnte Autor: „Einstweilen wird jedem, der noch auf Denkgesetze und Metaphysik etwas hält, auch folgende Überlegung einleuchten. Es kann doch absolut nichts existieren, was nicht einen hinreichenden Grund für seine Existenz hätte. Wäre der Stoff von Ewigkeit, so könnte dieser hinreichende Grund nur in dem Wesen des Stoffes liegen. Nun liegt er aber durchaus nicht in dem Wesen des Stoffes, da dieser seinem Wesen nach gänzlich indifferent ist zum Existieren oder Nichtexistieren. Denn man kann offenbar jeden beliebigen Teil der stofflichen Existenzen, ja auch allen Stoff als noch nicht existierend oder auch als wieder in nichts zurückversetzt denken, ohne in diesem Gedanken den geringsten Widerspruch gegen die Idee des Stoffes zu begehen. Es ist also evident, daß die Idee und das Wesen des Stoffes die Existenz nicht in sich begreift. Es bleibt also nichts übrig, als daß die Existenz des Stoffes in einem anderen, höheren Wesen ihren Grund hat, welches, als unendlich vollkommen

und seinem Wesen nach notwendig existierend, auch den Grund aller anderen Existenzen in sich selbst hat, und daß sonach der Stoff seiner Natur nach nur geschaffen sein kann.“

46. Aus dieser Darlegung ergibt sich ausnahmsweise einmal die Übereinstimmung mit dem hl. Thomas in einer der Grundfragen in der Metaphysik. Die Idee und das Wesen des Stoffes begreift die Existenz desselben nicht in sich, so lehrt ständig der Aquinate. Also bildet die Existenz nicht das Wesen, auch nicht einen Wesensteil des Geschöpfes; folglich ist die Existenz der Geschöpfe von ihren Wesenheiten sachlich verschieden. Aus diesem Grunde müssen die Kreaturen ihre Existenzen von einem anderen erhalten. So S. Thomas. Die Wesenheit eines Dinges kommt ihm durch sich selber, nicht durch ein anderes zu. Daß die Luft tatsächlich hell ist, das gehört nicht zum Wesen der Luft, sondern das hat sie von einem anderen. Nun aber hat jede geschaffene Wesenheit ihr Dasein von einem anderen, widrigenfalls wäre sie nicht erschaffen. Folglich ist das Dasein nicht sachlich ein und dasselbe mit der Wesenheit. *Substantia uniuscuiusque est ens per se, et non per aliud. Unde esse lucidum actu, non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud, alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia* (Summ. philos., II. lib., cap. 52, nr. 5). In der Tat: Das Wesenheitsein besitzt ein jedes Ding auf Grund der konstitutiven Prinzipien, z. B. das Menschsein, nicht durch ein anderes. Darauf nimmt kein anderes irgendeinen Einfluß, ob nun der Mensch existiert oder nicht existiert. Hingegen hängt das Existenzsein von einer äußeren Ursache ab. Der Mensch befindet sich nicht in der Potenz zu seiner Wesenheit, wohl aber zu seiner Existenz. So hat auch der Urstoff sein Urstoffsein aus sich selber. Ebensowenig befindet er sich daher in der Potenz zum Urstoffsein, dagegen allerdings zum Existenzsein, das er sich aber nicht selber geben kann. Folglich kann die Existenz, durch die er das Existenzsein besitzt, nicht sachlich ein und dasselbe ausmachen mit dem Urstoff, mit seiner Wesenheit. Bedürften die Wesenheiten der Geschöpfe zu ihrem Wesenheitsein ebenso einer äußeren Wirkursache wie zu ihrem Existenz-

sein, so wären zwei und drei = fünf, drei und vier = sieben, ebenso kontingent, wie die Welt ist, der Mensch existiert usw. Eine derartige Behauptung dürfte kaum ein Gelehrter von Beruf jemals aufstellen, denn sie widerspricht jeder Erfahrung und jedem Denken.

47. Der englische Lehrer unterscheidet demnach in den Geschöpfen sehr genau zwei Dinge: deren Wesenheit und deren Existenz. Die Wesenheit haben diese Dinge aus sich selber, die Existenz dagegen von einem anderen. Das aber trifft bei allen Geschöpfen ohne irgendwelche Ausnahme zu, nur bei Gott nicht. *Quaedam enim natura est, de cuius intellectu non est suum esse. Quod patet ex hoc, quod intelligi potest cum hoc quod ignoretur, an sit, sicut phoenicem vel eclipsim, vel aliquid huiusmodi. Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse, imo 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. Sed omne quod est, præter Deum, habet esse acquisitum ab alio. Ergo in sola Deo suum esse est sua quidditas, vel natura. In omnibus autem aliis esse est præter quidditatem, cui esse acquiritur* (II. Sent. dist. 3, q. 1, a. 1).

48. Wenn dem so ist, daß die Wesenheiten der Kreaturen das Wesenheitsein aus sich nicht von einem anderen, von Gott, haben, scheint es dann nicht, daß diese Wesenheiten gar nicht der Schöpfung unterstehen, von Gott hervorgebracht worden sind und auch jetzt noch nicht von einem anderen gewirkt werden? Diese Schwierigkeit ist dem Aquinaten nicht unbekannt. Einwurf: Alles, was von Gott geschaffen worden ist, nennen wir Kreatur Gottes. Das Ziel der Schöpfung bildet die Existenz. Denn das erste der geschaffenen Dinge ist das Dasein. Da nun die Wesenheit des Dinges außerhalb der Existenz liegt, so scheint die Wesenheit nicht von Gott zu stammen. *Omnia quae a Deo sunt facta, dicuntur esse Dei creaturae. Creatio autem terminatur ad esse. Prima enim rerum creatarum est esse. Cum ergo quidditas rei sit præter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a Deo.* — Darauf antwortet S. Thomas: Schon dadurch allein, daß der Wesenheit als dem Substrat die Existenz mitgeteilt wird, erscheint nicht bloß die Existenz, sondern auch die Wesenheit selber als

Geschöpf. Denn bevor sie das Dasein besitzt, ist sie nichts, außer im Verstande des Schöpfers. *Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur. Quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis* (De potentia Dei, q. 3, a. 5, ad 2).

49. Der Fehlschluß des Einwurfes liegt auf der Hand. Es ist etwas anderes, zu sagen: die Wesenheiten der Geschöpfe haben eine Wirkursache, und etwas anderes zu erklären, die Wesenheit komme einem Dinge durch eine Wirkursache zu. Der erstere Satz ist richtig, der andere aber falsch. Denn, wie wir soeben vernommen haben, ist das Ziel des Hervorbringens das aktuelle Sein, die Existenz. Daher hat alles das, was von einem andern die Existenz erhält, eine Wirkursache. Das trifft nun bei jedem Geschöpfe zu. Behaupten wir dagegen, wie es der Wahrheit entspricht, der Mensch sei ein geistiges, sinnenbegabtes Wesen, so ist dabei von der Existenz keine Rede. Daher ist der Mensch ein derartiges Wesen, ob er nun existiert oder nicht existiert. Folglich weist das Menschsein keinerlei Wirkursache auf, wohl aber das Existenzsein des Menschen. (Vgl. Quodlib. 8, q. 1, a. 1).

50. Dagegen läßt sich geltend machen: Diese Lehre des hl. Thomas sei nur im formellen Sinne richtig, insofern nämlich die Wesenheiten der Dinge formell durch ihre Wesensbestandteile konstituiert werden, nicht aber durch eine Wirkursache. Allein damit werde eine Wirkursache ebensowenig entbehrlich, vielmehr gefordert, wie bei der Existenz dieser Wesenheiten. — Die Antwort darauf ist nicht schwer zu geben. Ganz abgesehen von jeder Wirkursache ist z. B. der Mensch ein sinnenbegabtes geistiges Wesen: *homo est animal rationale*. Das ist die genaue, wahrheitsgetreue Begriffsbestimmung der Wesenheit des Menschen und enthält alles, nicht weniger, aber auch nicht mehr, als ihr gebührt. Daher deckt sich das durch sie bestimmte Wesen genau mit seiner Bestimmung. Dabei ist weder von der Existenz noch von einer Wirkursache die Rede. Trotzdem ist sie von unabänderlicher, ewiger Wahrheit. So verhält es sich übrigens auch mit allen Begriffsbestimmungen und durch sie Bestimmten in den spekulativen Wissenschaften. Keine einzige spricht von der Existenz oder Wirkursache, weil diese beiden mit dem Wesenheitsein des Gegenstandes nichts zu tun haben. Das

Wesenheitsein haben sie aus sich, *ex se*, gleichviel ob der Gegenstand existiert oder nicht existiert. Eine Wirkursache könnte somit nur etwas hervorbringen, was diesbezüglich schon ist: z. B. der Mensch ist schon vorher ein *animal rationale*, weil das der Wesenheit des Menschen formell zukommt, was der Einwurf ja offen zugibt. Wird endlich behauptet, das alles entspräche erst dann der Wahrheit, wenn der Gegenstand tatsächlich existiert, dann ist es überhaupt um jede spekulative Wissenschaft geschehen, und alles ist kontingent, das Wesen des Dreieckes, die Zahlen, die Wesenheit des Menschen usw. wie die Existenz der Geschöpfe. Damit ist die Wissenschaft, ist jeder Syllogismus endgültig begraben. Gott könnte den Menschen einmal als *animal irrationale* erschaffen.

51. Aus alldem ergibt sich die logisch unanfechtbare Folgerung, daß die Geschöpfe ihre Wesenheit aus sich selber, *ex-se*, haben, die Existenz aber nicht; für diese letztere darum einer äußeren Ursache bedürfen, *ex alio habent*. Daher muß die Existenz sachlich von der Wesenheit verschieden sein. Gott allein beansprucht für sein Dasein keine äußere Ursache, weil seine Existenz sachlich ein und dasselbe ausmacht mit seiner Wesenheit, und diese letztere, wie gesagt, keine Wirkursache kennt: *Ex se habet*.

52. Auf Grund des sachlichen Unterschiedes zwischen der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen ergibt sich ein neuer Gesichtspunkt des Beweises für die Existenz Gottes. Dieser sachliche Unterschied bewirkt nämlich, daß alle Geschöpfe zusammengesetzt sind. *Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali, vel in spirituali inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse. Et ita componitur ex esse vel quo est, et quod est* (I. Sent. dist. 8, q. 4, a. 1). — Von dieser Zusammensetzung sind selbst die sonst ihrer Wesenheit nach einfachen Dinge, wie die menschliche Seele oder die Wesenheit des Engels nicht frei. *Sed cum quidditas, quae sequitur compositionem, dependeat ex partibus, oportet quod ipsa non sit subsistens in esse, quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur. Et ideo quidditas compositi non est ipsum quod est, sed est hoc quo aliquid est: ut humani-*

tate est homo. — Sed quidditas simplex, cum non fundetur in aliquibus partibus, subsistit in esse, quod sibi a Deo acquiritur. Et ideo ipsa quidditas angeli est, quo subsistit etiam ipsum esse, quod est praeter suam quidditatem, et est id quo est; sicut motus est id, quo aliquid denominatur moveri. Et sic angelus compositus est ex esse, et quod est, vel ex quo est et quod est. Et propter hoc in libro de causis dicitur, quod intelligentia non est esse tantum, sicut causa prima, sed est in ea esse, et forma, quae est quidditas sua (II. Sent. dist. 3, q. 1, a. 1).

53. Die Lehre des hl. Thomas begreift somit sämtliche Wesenheiten der Kreaturen jeder Art in sich. Selbst die vollkommenste, die der Engel, weist wenigstens eine, die aus dem Wesen, dem Suppositum und der Existenz auf. Daher sind die Geschöpfe auch alle teilbar oder trennbar, d. h. ihr Wesen kann die Existenz verlieren, wenn dieselbe nicht ununterbrochen von Gott aufrecht erhalten wird. Aliquid enim est, quod, quamvis sit indivisum actu, est tamen divisibile potentia, vel divisione quantitatis, vel divisione essentiali, vel secundum utrumque. Divisione quantitatis, sicut quod est unum continuate; divisione essentiali, sicut in compositis ex forma et materia, vel ex esse, et quod est; divisione secundum utrumque, sicut in naturalibus corporibus. (I. Sent. dist. 24, q. 1, a. 1).

54. Die Trennbarkeit der Existenz von der Wesenheit der Geschöpfe betont der englische Lehrer auch anderswo ausdrücklich. S. Thomas geht aber noch weiter und behauptet eine tatsächliche Trennung in der Menschwerdung Jesu Christi. Der Aquinate wirft die Frage auf, ob in Christus nur ein Dasein, eine Existenz vorhanden sei. Die Antwort darauf lautet selbstverständlich bejahend. Das Sein im eigentlichen und wahren Sinne kommt nur dem für sich bestehenden Wesen zu, und zwar in doppelter Weise. Das eine Sein ergibt sich aus allen integrierenden Bestandteilen, die zu einer Einheit verbunden sind. Diese bilden dann das wesentliche Einzelding oder Suppositum. Das andere Sein tritt zu dem vollkommenen Einzelding hinzu und gehört nicht mehr zu den integrierenden Teilen, sondern bildet ein darüber hinaus beigegebenes Sein, daher ein Accidentale. In Christus nun ist nur ein für sich bestehendes Wesen, gebildet aus der menschlichen Natur und dem Einzelding, dem Suppositum für beide

Naturen. Darum ist das substantielle Sein, welches eigentlich dem Suppositum zugehört, in Christus nur eines. Diese Einheit besitzt es aus dem Suppositum, nicht in kraft der Naturen. Würden beide Naturen getrennt, so würde die menschliche Natur ihr eigenes Sein haben, verschieden vom göttlichen Sein. *Esse proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his, ex quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse Suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum praeter ea, quae integrant ipsum, quod est esse superadditum...* Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad eius integritatem concurrunt etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturae, ideo oportet dicere, quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum. Habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a Divinitati separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino (Quodl. 9, q. 2, a. 3; vgl. III, Sent. dist. 6, q. 2, a. 2).

55. Die Trennbarkeit der Existenz vom Wesen der Geschöpfe ist deshalb ermöglicht und leicht durchführbar, weil die Existenz derselben weder das Wesen selber, noch ein Wesensbestandteil des Geschöpfes ist, vielmehr in diesem Sinne ein Zufallendes, ein Accidens, bildet. *Aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei, quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus, nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei. Et ideo alia est quaestio an est, et quod est. Unde cum omne quod est praeter essentiam rei dicatur accidens, esse, quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens. Et ideo Commentator dicit in V. Metaph., quod ista propositio: „Sortes est“, est de accidentaliter praedicato, secundum quod importat entitatem rei. Sed verum est, quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem, cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei et dividitur per decem genera, non tamen univoce, quia non eadem ratione competit omnibus esse, sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter. Sic ergo in*

angelo est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae (Quodlib. II, q. 2, a. 3). — Esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae. Unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse (a. o. O. ad 2).

56. Jetzt ist es auch begreiflich, warum bei der Begriffsbestimmung des Wesens eines Geschöpfes nie von der Existenz desselben die Rede ist. Denn jede Begriffsbestimmung der Wesenheit enthält nur die Bestandteile der Wesenheit selber, nicht aber auch alles, was dieser Wesenheit zufällt, für sie ein Accidens ist. Jede andere Begriffsbestimmung liegt schon außerhalb der Wesenheit, wie der Aquinate hier ausdrücklich bemerkt mit dem Beispiel: „Sortes existit“. Darum ist es zwar recht gut gemeint, aber auch ganz und gar unphilosophisch, wenn wir sagen, der und der Mensch ist die Freundlichkeit, ist die Liebe selber. Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur. Uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim de corpore illuminato praedicatur participative. Sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur, de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum. De qualibet autem natura praedicatur per participationem. Nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas. Creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem. Unum quodque enim, in quantum est, bonum est. Quandocunque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet aliquid ibi esse praeter id, quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et ipsum esse eius. Et hoc est, quod Boëthius dicit in libr. de Hebdom. quod in omni eo, quod est, citra primum, aliud est esse, et quod est. (a. a. O. in corp. artic.).

57. Die Zusammensetzung der Wesenheiten sämtlicher Kreaturen aus Wesenheit und Existenz steht demnach dem hl. Thomas ein für allemal fest. Aus dieser Zusammensetzung aber ergibt sich, wie früher bemerkt wurde, ein neuer Beweis für die Existenz Gottes. Denn nichts in der Welt kann sich selber zusammensetzen. In Wahrheit,

die Teile des Zusammensetzenden sind ja verschieden. Verschiedene Teile als solche bilden niemals eine Einheit. Die notwendige Folge davon ist, daß sie durch die Tätigkeit eines anderen zusammengesetzt werden müssen. *Cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa aliquo agente indigent ad hoc, quod uniantur. Non enim diversa, in quantum huiusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse, secundum quod ea, ex quibus componitur, ununtur. Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente (De potentia Dei, q. 7, a. 1).* — Da wir also in unserem Falle ebensowenig wie in den früheren in das Unendliche fortschreiten können, so müssen wir mit unserer Schlußfolgerung zu der Existenz eines Wesens gelangen, das in jeder Beziehung einfach ist, das nicht einmal die Möglichkeit besitzt, je mit einem anderen zusammengesetzt zu sein. Und eben dieses Wesen setzt alle anderen Dinge, als wirkende Ursache, in der geschaffenen Welt, zusammen. Wir sagen ausdrücklich, durch die Wirkursache, nicht aber als innerliche, formelle, denn innerlich formell ist auch die Existenz der Geschöpfe nicht von einem anderen. *Esse creatum non est per aliquid aliud, si ly „per“ dicat causam formalem intrinsecam; imo ipso formaliter est creatura. Si autem dicat causam formalem extrinsecam, vel causam effectivam, sic est per divinum esse, et non per se (I. Sent. dist. 8, q. 1, a. 2, ad 2).*

58. Diese letzte Bemerkung des hl. Thomas, daß die Kreatur formell durch die Existenz da sei, macht uns mit einem anderen Gottesbeweis des englischen Lehrers bekannt. Der Aquinate spricht hier von einer Form, denn eine formelle Wirkung kann nur von einer Form ausgehen. Form wird in der Scholastik allgemein der *actus* genannt und darunter dasjenige verstanden, wodurch ein Ding eine Vollkommenheit, sei es eine wesentliche oder eine zufallende, akzidentelle, gewinnt. Diese Auffassung gehört übrigens nicht erst der Scholastik an, sondern findet sich schon bei Aristoteles vor. *Id quo aliquid fit actu, prius in potentia existens, est actus. Sed aliquid fit actu, dum movetur, prius adhuc in potentia existens (Physic. III, 2, nr. 5).*

59. Nun haben wir früher aus dem hl. Thomas dargetan, daß jedes Geschöpf zusammengesetzt, Gott allein in aller und jeder Beziehung einfach ist. Also müssen

sich auch in allen Kreaturen die Teile dieser Zusammensetzung nachweisen lassen. Diese Teile aber nennt bereits Aristoteles Potenz und Akt. *Ens dividitur per potentiam et actum. Et haec quidem divisio non distinguit generentium, nam potentia et actus inveniuntur in quolibet genere (Physic. III, 1, nr. 6; vgl. a. a. O. 2, nr. 3).* Dieser actus oder diese Form ist nach dem Philosophen etwas Göttliches, Allerbestes und Wünschenswertestes. Etwas Göttliches, weil jede Form eine gewisse Anteilnahme an der Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein bildet, welches lauterer, unvermischtes Sein, *actus purus*, ist. Denn ein jedes Ding befindet sich insoweit in actu, inwieweit es eine Form besitzt. Dieser actus macht aber auch das Allerbeste aus, weil er die Vollkommenheit und das Gut der Potenz ist. Darum wird er auch von einem jeden Ding erstrebt. Denn jedes Ding verlangt nach seiner eigenen Vollkommenheit. *Forma est quoddam divinum et optimum et appetibile. Divinum quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus. Unumquodque enim intantum est actu, in quantum habet formam. Optimum autem est, quia actus est perfectio potentiae et bonum eius. Et per consequens sequitur, quod sit appetibile. Quia unumquodque appetit suam perfectionem (Physic. I, 15, nr. 7).*

60. Diese Lehre des Aristoteles macht sich der Aquinate zu eigen und erklärt ebenfalls, daß eine jede Kreatur aus Potenz und Akt zusammengesetzt sein müsse. Wenigstens, so sagt der englische Lehrer, verhält sich in den vollkommensten Geschöpfen, der menschlichen Seele und den Engeln, deren Wesen zu seiner Existenz wie die Potenz zu ihrem Akt. Die aus Stoff und Form zusammengesetzten Körper haben überdies noch eine Potenz zu ihrer Form, auf welche dann die aus Wesenheit und Existenz erst folgt. *Si materia dicatur illud omne, quod est in potentia quocunque modo, et forma dicatur omnis actus, necesse est ponere, quod anima humana et quaelibet substantia creata sit composita ex materia et forma. Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu. Manifestum est enim, quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est eius substantia. Quod de nullo alio dici potest. Esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non*

potest esse nisi una. Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum. Unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu (Quodl. III, q. 13, a. 20; vgl. *Physic.* VIII, 21, nr. 13).

61. Was ist nun aber im allgemeinen früher, die Potenz oder der actus? Der Vollkommenheit nach offenbar der actus, denn durch ihn erhält die Potenz ihre Vollkommenheit. Allein als Substrat, als aufnehmendes Prinzip muß die Potenz bezüglich der Zeit früher sein. Damit ist nicht gesagt, daß diese Potenz früher existieren müsse. In diesem Falle wäre ja die hinzukommende Existenz, der actus, vollkommen überflüssig. Überdies hätten wir dann zwei actus, wodurch jede eigentliche Zusammensetzung unmöglich gemacht wäre. Es gäbe in diesem Falle nur ein Nebeneinander, aber keine Zusammensetzung. *Quamvis in uno et eodem, quod quandoque invenitur in actu, quandoque in potentia, potentia tempore prius sit actu, natura autem posterius; simpliciter tamen oportet actum esse priorem potentia, non solum natura, sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens, quod omnia entia facit actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione* (*De potentia Dei*, q. 7, a. 1; vgl. *de spirit. creat.* q. unic., a. 1).

62. Daraus ergibt sich zur Evidenz, daß kein Geschöpf sich selber aus der Potenz in den actus überführen, die Potenz durch sich selber ihre Existenz bewirken kann. Diese Überführung vermag nur ein Wesen, das bereits in actu ist, und weil es sich um sämtliche Geschöpfe handelt, actus purus sein muß. Dieses Wesen ist schlechthin, simpliciter actus, darum in jeder Beziehung früher. Aber auch die Existenz der Geschöpfe muß der Natur nach früher sein als deren Wesenheit, denn durch sie erhält die Wesenheit ihre letzte Vollendung. Darum bewahrheitet sich auch in dieser Beziehung der Grundsatz, der actus müsse früher sein als die Potenz, die Form früher als der Stoff. Die Wesenheit der Dinge verhält sich zu ihrem Dasein wie der Stoff zu der Form.

63. Von welchen Gesichtspunkten aus immer der englische Lehrer, von den Geschöpfen ausgehend, in seiner Beweisführung der Existenz des Einen Gottes aufsteigt, stets schließt sie mit der lauterer Wirklichkeit, dem *actus purus*, ab. Gott ist und bleibt ihm die für sich und durch sich bestehende, durchaus einfache, in jeder Beziehung unveränderliche Existenz oder Wirklichkeit. Das ist für Gott der hinreichende Grund. Einen anderen kennt Gott nicht. Für alles andere aber ist Gott der hinreichende und wirksame Grund. *In solo enim essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse, et quidditas eius, est unum et idem. In omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet, quod sit aliud esse, et quidditas entis (Analyt. Posterior. II, 6, nr. 3 und 4). — Quod simpliciter et absolute causam non habet sui esse. Et hoc soli competit primo principio, quod est causa et veritas in omnibus rebus (Analyt. Posterior. II, 8, nr. 2; vgl. I. Sent. dist. 8, q. 5, a. 1 und 2).*

64. In seinen verschiedenen Werken kommt der Aquinate immer wieder auf den tiefsten und innersten Grundgedanken zurück, das höchste und erste aller existierenden Wesen müsse reines, durch keine Potentialität irgendwie vermischtes Dasein, eine lautere Existenz bilden. *Necesse est enim quod omnis substantia simplex subsistens vel ipsa sit suum esse, vel participet esse. Substantia autem simplex, quae est suum esse subsistens, non potest esse nisi una. Omnis ergo substantia, quae est post primam substantiam simplicem, participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato. Et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia, quantumcunque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi (Physic. 8, 21, nr. 13).*

65. Was haben wir unter dieser „Anteilnahme“, „participare“ der Kreaturen zu verstehen? Es wird gesagt, das bedeute nichts anderes als die Tatsache, daß ein jedes Geschöpf von Gott das Dasein erhalte. Allein das ist durchaus nicht der Sinn des hl. Thomas. Was dem englischen Lehrer hier unterschoben wird, ist die Folge, aber keineswegs der Grund, daß die Kreaturen bloß Anteil an der Existenz haben. Das Anteilhaben bedeutet bei dem hl. Thomas so viel als: das Geschöpf ist seinem Wesen nach nicht ganz Dasein, also reines Dasein, sondern besitzt nur einen

Teil vom Dasein, bildet folglich zwar einen actus, der aber von seiten des Wesens als Potenz beschränkt wird, somit von seiner Gänze, von seiner Lauterkeit eben dadurch einen Teil einbüßt. Das Dasein besagt nach dem englischen Lehrer an und für sich nur Vollkommenheit, Wirklichkeit. Wird das Dasein in keinem Substrat, als der ihm entsprechenden Potenz, aufgenommen, so bleibt es eben reines Dasein, actus purus. Findet es dagegen in einem Substrat Aufnahme, dann wird es auf dieses Substrat eingeeignet und bildet mit diesem Substrat ein zusammengesetztes Ding. In Gott wird das Dasein nicht von seiner Wesenheit aufgenommen, sondern ist mit ihr sachlich ein und dasselbe. Folglich ist das Dasein Gottes uneingeschränkt, daher unendlich. *Omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo. Et ita oportet quod habeat duo ad minus: scilicet esse, et id quod esse recipit* (I. Sent. dist. 8, q. 5, a. 1; vgl. Quaest. disput. de anima, q. unic. a. 6).

66. Der eigentliche und innerste Grund, warum die Kreaturen ihr Dasein von Gott erhalten müssen, ist also dem hl. Thomas der Umstand, daß ihre Wesenheiten sachlich verschieden sind von ihren Existenzen. Das ist und bleibt die ständige Lehre des Aquinaten. Und gerade durch die sachliche Identität der Wesenheit mit der Existenz in Gott unterscheidet sich Gott von den Geschöpfen. Diese sachliche Identität macht Gott zum actus purus. Darum wird das Dasein von Gott wesentlich ausgesagt, denn es ist die Wesenheit selber. *Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur. Uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Secundum hoc ergo dicendum, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum. De qualibet autem creatura praedicatur per participationem; nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse* (Quodl. 2, q. 2, a. 3).

66. Daß der sachliche Unterschied der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen den eigentlichen innersten Grund bilde, warum die Kreaturen ihre Existenz von Gott erhalten müssen, sagt uns S. Thomas ganz unzweideutig. Der englische Lehrer stellt sich die Frage, ob die

menschliche Seele einfach sei. Darauf antwortet der englische Lehrer unter anderem, nachdem er die Zusammensetzung aus Stoff und Form wie in den Naturdingen zurückgewiesen hat: *illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas est 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).* — *Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse, imo 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. Sed omne, quod est, praeter Deum, habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura. In omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur (II. Sent. dist. 3, q. 1, a. 1).*

67. Aus dieser Lehre des Aquinaten geht hervor, daß dem hl. Thomas der Grund, warum die Kreaturen erschaffen werden mußten, in dem sachlichen Unterschied ihrer Wesenheiten von deren Existenz liegt. Wäre dieser Unterschied kein sachlicher, so hätten die Geschöpfe ebensowenig ein *esse acquisitum ab alio* wie Gott selber, bei dem wir ebenfalls die Wesenheit von seiner Existenz in unserer Auffassung unterscheiden. Ein Wesen, dessen Existenz mit seiner Wesenheit sachlich identisch ist, kann gar nicht erschaffen werden, denn es ist selber *suum esse*. *Quod res ex sua quidditate habet, ex se habet.* Dieses Wesen ist *actus purus*, daher nicht erschaffbar. Somit liegt es schon im Begriff und innersten Wesen eines Geschöpfes als Geschöpf, daß sich dessen Wesenheit von der Existenz sachlich unterscheidet. Es existiert nur ein einziges Wesen, *quod est suum esse*, und das ist Gott.

68. Ebensowenig verfängt die Ausrede, der hl. Thomas rede von der Aufnahme der Existenz in den Geschöpfen nur in dem Sinne, daß alle Kreaturen ihre Existenz von Gott empfangen, *esse recipiunt a Deo*. Damit sei aber nicht gesagt, daß die Existenz in den Kreaturen aufgenommen werden müsse. Darum handle es sich bei dem Aquinaten einzig und allein um die von Gott erschaffene Wesenheit. — Der englische Lehrer spricht nicht allein

davon, daß die Geschöpfe die Existenz von Gott erhalten, sondern auch ebenso oft von der Aufnahme der Existenz in einem Substrat, in der Wesenheit der Kreaturen. Daher kann das aufnehmende Substrat, die Wesenheit, und das aufgenommene Dasein nicht sachlich ein und dasselbe sein. Nichts nimmt sich selber auf. Kein Ding in der Welt ist in der Potenz zu sich selber, verhält sich wie das aufnehmende Prinzip, *recipiens*, zu seinem entsprechenden *actus*, dem *esse*. Das alles aber lesen wir in den Werken des hl. Thomas. *Oportet autem in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum, ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae, quae non sit suum esse, quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio. Sicut enim impossibile est intelligere, quod sint plures albedines separatae, sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum, ita impossibile est, quod sit ipsum esse subsistens, nisi unum tantum. Omne igitur, quod est post primum ens, cum sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur. Et sic in quolibet creato aliud est natura rei, quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum, in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam (De spirit. creat. q. unic., a. 1). — Sed quia substantia angeli non est suum esse, hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex seipso, et non ab alio, invenimus in angelo et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit, et esse eius, quo subsistit: quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus angelum esse compositum ex quo est, et quod est. Vel secundum verbum Boëthii, ex esse et quod est. Et quia ipsa substantia angeli, in se considerata, est in potentia ad esse, cum habeat esse ab alio, et ipsum esse sit actus, ideo est in eo compositio actus et potentiae (Quodl. 9, q. 4, a. 6).*

69. Die Sache liegt auch klar auf der Hand. Denn die Existenz besagt an und für sich nichts als Wirklichkeit, also Vollkommenheit, wie überhaupt jede Form, jeder actus nichts anderes bedeutet. Wird nun die Existenz in keinem Substrat aufgenommen, so behält sie ihre ganze, uneingeschränkte Vollkommenheit. Daher ist Gott unendlich vollkommen, lautere Wirklichkeit. Die Kreaturen sind aber nicht Gott. Also ist die Existenz derselben in der Wesenheit aufgenommen. *Omnis enim forma, in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet, sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid. Sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud, quod habet esse absolutum, et nullo modo receptum in aliquo, imo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter. Et ideo essentia eius infinita est, et bonitas eius et quidquid aliud de ipso dicitur, quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius (I. Sent. dist. 43, q. 1, a. 1).*

70. Selbst zugegeben, der Aquinate hätte nie ausdrücklich das Wort „in“, in einem Substrat aufgenommen, gebraucht, so ändert das nichts an der Sache. Denn nach S. Thomas ist ein jedes Geschöpf zusammengesetzt aus Potenz und Akt. Eine jede wirkliche, innere Zusammensetzung kann nur dadurch erfolgen, daß der Akt von und in der Potenz aufgenommen wird. *Omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate eius . . . Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in quolibet creatura, vel in corporali, vel in spirituali inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum (I. Sent. dist. 8, q. 5, a. 1).*

V. Gottes Wirken

a) Die Erschaffung

71. Aus der Beobachtung der Geschöpfe durch die gesunden Sinne und die durchaus logisch richtigen Schlußfolgerungen mittels der Denkkräfte ist der englische Lehrer zu der unerschütterlichen Wahrheit gelangt, daß es eine erste, höchste Ursache der Welt, aller Kreaturen, geben müsse. Und diese oberste Ursache aller Dinge ist lautere Wirklich-

keit, mit keiner wie immer gearteten Potentialität vermischtes Dasein, *actus purus*. Dieser Tatbestand ist der hinreichende Grund seines Wesens, seines Daseins. Einen anderen Grund kennt Gott nicht. *Est autem considerandum quod hoc quod dicit (Aristoteles), quorundam non esse aliam causam, potest intelligi tripliciter. Uno modo, quod simpliciter et absolute causam non habet sui esse. Et hoc competit soli primo Principio, quod est causa esse et veritatis in omnibus rebus. Nihil enim prohibet etiam eorum, quae ex necessitate sunt, esse aliquam causam necessitatis, ut patet in V. Metaph. (Analyt. Poster. II, 8, nr. 2).*

72. Dieses höchste Wesen nun kann und muß die Wirkursache alles Bestehenden sein. Es kann das sein, denn es ist nicht allein in actu, was durchaus erforderlich sich erweist, damit ein Ding überhaupt wirke, *unumquodque agit, in quantum est in actu, sondern dieses Wesen ist actus selbst, lautere Wirklichkeit. Darum begreift es in seiner Kraft alles in sich, was irgendwie ein Dasein hat, an seinem Dasein wie immer Anteil nimmt. Esse Dei sua virtute comprehendit omne illud, quod quocunque modo est, in quantum scilicet est per participationem ipsius (Peri Hermeneias I, 14, nr. 16).* — Dieses höchste Wesen muß aber auch die Wirkursache aller anderen Dinge bilden, weil keines derselben reine Wirklichkeit, *actus purus*, ist.

73. Was wirkt nun in der Tat diese reine Wirklichkeit? Zunächst muß diese höchste Ursache alle Dinge in das Dasein rufen, erschaffen, und zwar muß dieses geschehen aus eigener, keinem anderen Wesen mitteilbarer Kraft. Diese Wahrheit leuchtet von selber ein. Denn alles Unvollkommene in irgendeiner Kategorie nimmt seinen Ursprung aus dem, in welchem vor anderen, und zwar vollkommen, die Natur dieser Kategorie vorhanden ist. Da nun jedes Ding mit allem, was in ihm ist, einigermaßen an dem Dasein Anteil hat, obgleich es mit einer Unvollkommenheit belastet ist, so muß ein jedes Ding samt allem, was in ihm ist, von dem ersten und vollkommensten Wesen abstammen. Diesen Vorgang nun bezeichnen wir mit dem Worte „Schöpfung“. Die Schöpfung besagt nämlich das Hervorbringen einer vollkommenen Wesenheit mit Bezug auf ihr Dasein. *Constat enim, quod omne quod est in aliquo genere imperfectum, oritur*

ab eo, in quo primo et perfecte reperitur natura generis, sicut patet de calore, in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est, a primo principio omnia per creationem procedere (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 2).

74. Es ist oben hervorgehoben worden, daß Gott alle Dinge aus eigener Kraft in das Dasein gesetzt hat und die Schöpferkraft keinem anderen Wesen von Gott mitgeteilt werden könne. Auch diese Wahrheit steht außer allem Zweifel. Denn ein jedes Tätige wirkt, insoweit es sich in der Wirklichkeit, in actu, befindet. Was immer daher nur teilweise in actu, teilweise aber in der Potenz ist, das wirkt auch nur einen Teil des neuen Dinges, z. B. die Form aus dem Stoff auswirken. Nun haben wir früher gesehen, daß kein Geschöpf seiner Gänze nach in actu, also actus purus, sein kann. Folglich kann es auch nicht jemals schöpferisch tätig sein. Das ist und bleibt ein Privileg der ersten Ursache, Gottes. Omne agens agit secundum id, quod est in actu. Sed quod est secundum aliquid sui in actu, et secundum aliquid in potentia, efficit rem secundum aliquid sui, scilicet inducendo formam in materiam (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 2. contra). Gott kann aber auch nicht sein Privilegium in der Weise mit einer Kreatur teilen, daß Gott ihr seine Schöpferkraft verleiht, sie bei der Schöpfung als sein Werkzeug gebraucht. Denn eine jede Tätigkeit, auch die des Werkzeuges, muß aus dessen Potenz hervorgehen. Allein die Potenz eines Geschöpfes ist eine endliche. Die Schöpfung erfordert jedoch eine unendliche Kraft. Und zwar das aus mehreren Gründen. Zunächst muß die Kraft des Tätigen im richtigen Verhältnis stehen zu dem Abstand dessen, was wird, und dem Gegenteil, aus dem ein anderes wird. Je kälter die Luft ist, folglich das Gegenteil der Wärme bildet, eine desto größere Wärmekraft ist erforderlich, um die Luft zu erwärmen. Nun steht aber das Nichtsein schlechthin vom Sein unendlich weit ab, viel weiter als irgendein Sein vom anderen. Um also aus dem Nichtsein etwas hervorzu- bringen, dazu gehört eine unendliche Kraft. Actio alicuius,

etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet quod ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est, quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia, a qua egreditur (De potentia Dei, q. 3, a. 4).

75. Daß dem so sei und sein müsse, erklärt der englische Lehrer, indem er fortfährt: potentia facientis proportionatur distantiae, quae est inter id, quod fit, et oppositum, ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius, et sic a calore distans, tanto maiori virtute caloris opus est, ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter in infinitum ab esse distat. Quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse, quam quodlibet ens, quantumcunque ab alio ente distans invenitur. Et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse, nisi potentiae infinitae (a. a. O.).

76. Dazu kommt die Notwendigkeit, daß die Art und Weise der Wirkung sich nach der Art und Weise des Wirkenden richten muß. Das Tätige nun wirkt, insoweit es Wirklichkeit besitzt, sich in actu befindet. Folglich wirkt nur dasjenige Tätige seiner ganzen Kraft nach, welches ganz und gar Wirklichkeit ist, ein keinerlei beschränktes, unendliches Dasein sein eigen nennt. Und das nennen wir die höchste Ursache, die reinste Wirklichkeit. Um also eine volle, ganze Substanz hervorzubringen, bedarf es einer unendlichen Kraft. Hoc modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit, secundum quod actu est. Unde id solum se toto agit, quod totum actu est. Quod non est nisi actus infiniti, qui est actus primus. Unde et rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est (a. a. O.).

77. Daraus ergibt sich die Wahrheit, daß keine Kreatur etwas erschaffen kann, weder aus eigener Kraft noch als Werkzeug der Kraft Gottes. Nicht aus eigener Kraft, denn kein Geschöpf ist actus purus. Die Wesenheit oder das ganze Wesen der Kreatur wird durch die Mitteilung der Existenz von seiten Gottes nicht in diese Existenz selber verwandelt, so daß das Wesen selber dann Wirklichkeit, actus, würde. Gelänge das, so wäre die Kreatur allerdings ihrer Gänze nach actus, also actus purus, wie sie es auch, bei nur halbwegs logisch richtigem

Denken, sein muß, wenn ihr Wesen mit der Existenz sachlich ein und dasselbe bildet. Nein, das Geschöpf wird niemals durch seine Existenz reine, lautere Wirklichkeit, sondern sein Wesen bleibt ein für allemal Potenz, zu welcher die Existenz hinzutritt. Darum wird die Kreatur nie und nimmer ganz und gar Wirklichkeit, *actus purus*. Folglich kann sie auch nie aus eigener Kraft etwas erschaffen. — Aber auch die etwa durch Gott mitgeteilte, falls es möglich wäre, unendliche Kraft könnte nicht aushelfen. Denn sofort greift der vom englischen Lehrer verteidigte Grundsatz dagegen ein: *quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis*. Die unendliche Kraft Gottes wird durch die Aufnahme in der Kreatur verendlicht. Damit ist die Erschaffung durch die Geschöpfe als Werkzeuge Gottes abermals unmöglich gemacht, ein für allemal ausgeschlossen. Daher schließt S. Thomas den Artikel einfach mit den kurzen Worten: *relinquitur ergo, quod nulla potentia creaturae potest aliquid creare, neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum*.

78 Aber noch aus einem anderen Grunde kann Gott selber einem Geschöpfe seine Kraft zur Erschaffung nicht verleihen. Die Schöpferkraft, die eine unendliche Kraft, also Allmacht, sein muß, kann in keiner Weise mitgeteilt, also selber erschaffen, werden. *Aliquid dicitur non posse fieri ab aliquo, non solum propter distantiam extremorum, sed etiam propter hoc, quod omnino fieri non potest: ut si dicamus, quod ex aliquo corpore non potest fieri Deus, quia Deus omnino fieri non potest. Sic ergo dicendum, quod ex aliqua potentia non potest fieri omnipotentia, non solum propter distantiam utriusque potentiae, sed etiam propter hoc, quod omnipotentia omnino fieri non potest. Nam omne quod fit, purus actus esse non potest, cum ex hoc ipso, quod ex alio esse habet, potentia in eo deprehendatur. Et ideo non potest esse potentia infinita (De potentia Dei, q. 3, a. 4, ad 5; vgl. a. a. O. ad 15).*

79. Der englische Lehrer behauptet demnach mit vollster Überzeugung, daß es nichts in der weiten Welt geben könne, das nicht von Gott erschaffen wäre, und zwar von Gott ganz allein. Den Grund dafür erblickt der Aquinate abermals darin, daß Gott *actus purus* ist, in Gott daher keine Zusammensetzung zu finden sein

kann. 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, sed habent esse per modum participationis (De potentia Dei, q. 3, a. 5).

b) Die Erhaltung der Geschöpfe im Dasein

80. Die zweite Wirkung der Tätigkeit Gottes gilt der Erhaltung des Geschaffenen, die ebenfalls nur von Gott unmittelbar besorgt werden muß. Denn die Erhaltung der Kreaturen in ihrem Dasein ist eigentlich nichts anderes als die fortdauernde Schöpfertätigkeit Gottes. Der Unterschied äußert sich nur in der Wirkung, indem bei der Erhaltung nicht ein neues Geschöpf entsteht, einer Wesenheit eine neue Existenz mitgeteilt wird, wie es bei der Erschaffung stets der Fall ist. Darum erfordert die Erhaltung der Kreaturen in ihrem Dasein ebenso ausschließlich die Kraft Gottes wie die Erschaffung. Eiusdem virtutis est creare, et in esse conservare. Sed creaturae non possunt in esse conservari, nisi per virtutem divinam, quae, si se rebus subtraheret, in momento deficerent secundum Augustinum IV. super Genes. ad litteram (De potentia Dei, q. 3, a. 4, arg. 4, contra). — Deus non alia operatione producit res in esse, et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile, nisi per accidens, prout alicui motui subiacet. Secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei, quae est per se causa, quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi, et essendi continuationem (De potentia Dei, q. 5, a. 1, ad 2).

81. Die Notwendigkeit, daß Gott unmittelbar die Geschöpfe in ihrem Dasein erhalten müsse, begründet der englische Lehrer in einem einfachen Schlusse. Sicut igitur cessante actione causae efficientis, quae agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum, ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur et corporalia et incorporalia, Deus est, a quo non solum sunt formae rerum, sed etiam materiae. Et quantum ad propositum non differt, utrum immediate, vel quodam ordine, ut quidam philosophi posuerunt. Unde sequitur,

quod divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihil deciderent (De potentia Dei, q. 5, a. 1; vgl. II. Sent. d. 15, q. 3, a. 1, ad 4 und 5).

82. Aber könnte denn Gott die Kraft der Erhaltung den Kreaturen nicht mitteilen? Gott stattet ja doch die Dinge bei der Erschaffung mit allen möglichen Kräften aus. Warum sollte nicht auch diese Kraft miteinbegriffen sein? Darauf antwortet uns der englische Lehrer, daß es nicht in Gottes Macht stehe, kontradiktorische Gegensätze zu verwirklichen. Das wäre aber der Fall, wenn Gott ein Ding erschafft und es dann der Selbsterhaltung überläßt. Das bedeute ebensoviel als das Ding sei von Gott nicht erschaffen worden. *Ad omnipotentiam Dei non pertinet, quod faciat duo contradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur, quod Deus faciat aliquid, quod eius conservatione non indigeat, contradictio implicatur. Iam enim ostensum est, quod omnis effectus a sua causa dependet, secundum quod est eius causa. In hoc ergo quod dicitur, quod Dei conservatione non indigeat, ponitur, non esse creatum a Deo. In hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur, esse creatum. Sicut ergo contradictionem implicaret, Deum facere aliquid, quod non esset creatum ab eo; ita si quis diceret, Deum facere aliquid, quod eius conservatione non indigeret. Unde utrumque pari ratione Deus non potest (a. a. O., art. 2).*

83. Der tiefste Grund für diese Unmöglichkeit der Selbsterhaltung der Geschöpfe ist nach S. Thomas in dem Umstand gelegen, daß Gott nicht allein das Werden, sondern auch das Sein aller Dinge verursacht, also nicht bloß verändert, sondern das Dasein den Dingen mitteilt. Dadurch unterscheidet sich die Tätigkeit Gottes von jener der Kreaturen. *Illud quod est causa esse, non potest cessare ab operatione, qua esse datur, quin ipsa res etiam esse cesset. Sicut enim dicit Avicenna, haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde secundum ipsum, qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus, sed non esse rei. Et ideo remoto aedificatore non tollitur esse domus, cuius causa est gravitas lapidum, quae manet, sed fieri domus, cuius causa erat. Et similiter remota causa essendi, tollitur esse. Unde dicit Gregorius, quod omnia in nihil deciderent, nisi ea manus omnipotentis*

contineret. Unde oportet, quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua. Unde dicitur Ioann. V, 17, Pater meus usque modo operatur, et ego operor (I. Sent. dist. 37, q. 1, a. 1).

84. Mit dieser Wahrheit steht nicht eine andere Lehre des hl. Thomas in Widerspruch, worin der Aquinate behauptet, daß Gott die eine Kreatur durch die andere im Sein erhalte, wengleich zu der Erhaltung der Geschöpfe im Dasein die nämliche Schöpferkraft wie bei der Hervorbringung erforderlich ist. Zwischen Erschaffung und Erhaltung im Dasein besteht ein großer Unterschied. Die Schöpfung darf keinerlei Substrat voraussetzen, ebenso keine frühere übergeordnete Kraft. Darum sagen wir, die Erschaffung erfolge aus nichts, aus keinem Substrat. Die Tätigkeit der Kreaturen stützt sich aber auch auf die vorausgehende Tätigkeit Gottes, ist erst durch diese letztere ermöglicht, gleichwie ein Substrat die unerläßliche Vorbedingung für eine jede Tätigkeit der Kreaturen bilden muß. Folglich kann ein Geschöpf weder aus eigener Kraft noch als Werkzeug Gottes, also in der Kraft Gottes, etwas erschaffen. *Creatio nominat activam potentiam, qua res in esse producuntur. Et ideo est absque praesuppositione materiae praeexistentis, et alicuius prioris agentis. Hae enim solae causae praesupponuntur ad actionem . . . Quod enim creatio materiam non praesupponat, patet ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim creari quod ex nihilo fit. Quod etiam non praesupponat aliquam priorem causam agentem, patet ex hoc quod Augustinus dicit in III. de Trinit., ubi probat, angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturae inditis, quae sunt virtutes activae in natura. Si igitur sic stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest nisi primo agenti convenire. Nam causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae. Et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis . . . Impossibile est autem, quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse, inquantum huiusmodi. Hoc enim est proprium causae primae. Nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur, et ipsum non praesupponit aliquam alium effectum. Et ideo oportet, quod dare esse, inquantum huiusmodi, sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem. Et*

quaecunque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem. Sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem, non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis (De potentia Dei, q. 3, a. 4).

85. Bei der Erhaltung im Sein der Kreaturen steht die Sache anders. Denn hier ist ja die Voraussetzung des Substrates im Wesen der Erhaltung selber gegeben. Folglich vermag die eine Kreatur die andere im Sein zu bewahren, nicht zwar in der eigenen Kraft, wohl aber als Werkzeug Gottes, also in der Kraft Gottes. Gott selber muß ununterbrochen dabei tätig sein. Allein, sich selber im Dasein zu erhalten, dazu hat kein Geschöpf die Kraft, es wäre denn die Ursache seiner selbst, was ganz unmöglich ist. Invenitur etiam, quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima. Secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa. Secundario vero omnes mediae causae, et tanto magis, quanto causa fuerit altior et primae causae proximior . . . Sic igitur dicendum est, quod Deus conservat res quasdam in esse mediantibus aliquibus causis (Summ. theol., I. P., q. 104, a. 2). — Cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectui praestari potest, quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei praestari, quod sit causa alterius, ita etiam nulli effectui praestari potest, quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei praestari, quod sit conservativus alterius (a. a. O., ad 2).

86. Der englische Lehrer läßt uns demnach nicht im Zweifel darüber, welcher Ansicht er über das Walten Gottes in der geschaffenen Welt ist. Gottes Tätigkeit darf keine Unterbrechung erleiden: oportet, quod non sit intercisa. Dieser beständige Einfluß Gottes auf die Geschöpfe bildet aber keineswegs eine „neue“ Tätigkeit Gottes, wengleich sie eine unmittelbare ist, sondern nur die Fortsetzung der ersten, der Tätigkeit des Schöpfers. Sciendum namque est, quod actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo tribuit ei virtutem operandi, sicut dicitur in VIII. Physicor., quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem, per quam consequitur talis

motus. Et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes, per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse: quia est causa virtutis collatae non solum quantum ad fieri, sicut generans, sed etiam quantum ad esse; ut sic possit dici Deus causa actionis, in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse (De potentia Dei, q. 3, a. 7).

87. Aus dem Dargelegten folgt eine dritte Tätigkeit Gottes, nämlich:

c) Die Versetzung der Kräfte in den Geschöpfen in actu, in die Wirklichkeit

Der englische Lehrer spricht von Kräften, von Potenzen, die Gott bei der Schöpfung den Kreaturen mitgegeben hat. Diese Kräfte dienen den Geschöpfen zu den verschiedenen Tätigkeiten, die von den Kreaturen ausgeübt werden sollen. Denn Gott hat die Dinge nicht allein erschaffen, damit sie da seien, existieren, sondern auch, damit sie sich in der verschiedensten Weise betätigen. Der Zweck, den Gott bei der Erschaffung der Dinge im Auge gehabt hat, ist daher auch die Tätigkeit der Kreaturen. *Operatio cuiuslibet rei est quasi finis eius, cum sit optima in ipsa* (De verit., q. 19, a. 1). — *Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res secundum Philosophum in I. de coel. et mundo, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum, unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem* (De virtutibus, q. 1, a. 1).

88. Diese Kräfte oder Potenzen bilden ihrem Wesen nach weiter nichts als Anlagen, Fähigkeiten zu der ihnen entsprechenden Tätigkeit, denn es gilt auch hier der Grundsatz, daß in ordine operativo, mit Bezug auf die eine Tätigkeit vollziehende Kraft, diese letztere zusammengesetzt sein müsse aus Potenz und Akt, gleichwie das Wesen der Geschöpfe die nämliche Zusammensetzung aufweist. *Cum nihil operetur nisi in quantum est in actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius* (Summ. theol., I. P., q. 89, a. 1). So wie nun das Wesen der Geschöpfe in der Potenz zum Dasein ist, ebenso befinden sich die Kräfte derselben in ordine operativo in der Potenz zum Dasein.

Darum betont der englische Lehrer immer und immer wieder, ein jedes Ding sei insofern tätig, als es sich in actu befinde.

89. Da aber kein Ding, nicht einmal Gott, sich selber diesen Akt, diese Form oder Vollkommenheit, verleihen kann, so muß es endlich ein Wesen geben, das schon von vornherein, unabhängig von jedem anderen, sich in actu befindet. Und da es in den Geschöpfen der Tätigkeiten unzählig viele gibt, so muß dieses Wesen mit Bezug auf sie alle in actu sein, daher einen reinen Akt, *actus purus*, bilden. *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* (III. Sent. dist. 14, q. 1, a. 1, solut. 2).

90. Dieselbe Wahrheit trägt der Aquinate an einer anderen Stelle vor, wo er von *applicare ad agendum* spricht oder auch den Ausdruck *movere ad agendum* gebraucht. Indessen deckt sich der Inhalt vollkommen mit dem soeben Dargelegten. *Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum. In quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem . . . sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum* (De potentia Dei, q. 3, a. 7).

91. Bei diesem Vorgang sind die Kräfte der Geschöpfe nicht selber tätig, andernfalls müßten sie ja schon in actu sein, sondern sie sind nur den actus aufnehmendes Prinzip. Agere und pati bilden bekanntlich Gegensätze, die sich zu gleicher Zeit und unter demselben Gesichtspunkte ausschließen. In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura (a. a. O., ad 3). — Erst nach Aufnahme dieser Form oder Vollkommenheit treten sie ebenfalls in Tätigkeit unter der Mitwirkung Gottes, der ersten Ursache. *Sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis* (a. a. O.).

d) Das Wirken Gottes bei der Tätigkeit selber der Kreaturen

92. Noch eine weitere Art von Ursächlichkeit Gottes zählt der englische Lehrer auf, wobei es sich um das

Dasein, die Existenz der Tätigkeit des Geschöpfes handelt. Der Aquinate erklärt, daß diese Existenz einer jeden Tätigkeit der Kreaturen von den Geschöpfen selber niemals aus ihren eigenen Kräften hervorgebracht werden könne, sondern immer nur in der Kraft Gottes, als Werkzeuge dieser Kraft. Das Sein der Dinge aus eigener Kraft zu verursachen, bilde ausschließlich das Werk Gottes. Den Grund dafür bietet dem englischen Lehrer der Umstand, daß die Existenz der Dinge, als Wirkung, mit Gott, der Ursache, die größte Ähnlichkeit aufweist. Gott ist das reine Sein, die lautere Wirklichkeit. *Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum. Quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius . . . Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti. Et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior. Et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum . . . Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis coelestis. Nec aliquid agit ad esse, nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus. Et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus (De potentia Dei, q. 3, a 7).*

93. Obgleich der englische Lehrer hier, wie ersichtlich, ausdrücklich nur von den Naturdingen redet, so sind doch die geistigen Geschöpfe davon nicht ausgenommen. Denn am Schlusse des Artikels faßt er nochmals die vierfache Weise der Tätigkeit Gottes in den Geschöpfen zusammen und dabei geschieht auch des Willens Erwähnung. *Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. 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, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae (a. a. O.).

94. Ebenso deutlich spricht sich der Aquinate anderswo über diese Frage aus. Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes: quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit. Esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea, per quae esse determinatur. Unde et remanet illis remotis. Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum. Et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit, quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, in quantum virtus sua est sicut medium coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu. Non enim virtus alicuius creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum, quia, ut in libro de causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 4).

95. Die volle Wahrheit lautet demnach gemäß der Lehre des Aquinaten: Sowohl die unbelebte als auch die belebte Welt ist von Gott erschaffen worden. Ebenso hat Gott alle Kreaturen mit Kräften und Tendenzen begabt, daß nach bestimmten Gesetzen die weitere Entwicklung und Ausgestaltung der Dinge vor sich geht. Allein dadurch ist das „immer wieder direkte und unmittelbare Eingreifen Gottes“ in keiner Weise überflüssig oder ganz ausgeschlossen. Der „große Künstler“ muß ununterbrochen „eingreifen und dirigieren“. So belehrt uns der hl. Thomas in seinen verschiedenen Werken. Und der Aquinate tut dies nicht etwa deshalb, weil er „zu viel Glauben“ hatte, sondern rein und ausschließlich vom philosophischen Standpunkt aus, als großer Metaphysiker und tiefer Denker. Die Glaubenswahrheiten werden von S. Thomas anderswo und ebenso gründlich behandelt.

VI. Rückblick

96. Überblicken wir noch einmal den Weg, welchen der englische Lehrer bei seinem Aufstieg auf den Berg Gottes, wo der Unerforschliche, Unsichtbare thronet, mit glücklichem Erfolg gegangen ist. Den ersten Schritt macht der Gottesforscher S. Thomas mit der Untersuchung der sichtbaren Welt. Wir sehen hier auf Erden verschiedene Dinge, alle möglichen Gattungen, Arten und Einzelwesen. Was sind sie alle? Darauf muß uns die Begriffsbestimmung antworten. Diese muß uns genauen Aufschluß geben über das innerste Wesen aller vorhandenen Dinge. Die Begriffsbestimmung darf weder weniger noch mehr enthalten, als in der Wesenheit der Dinge selber liegt, dieser Wesenheit entspricht. Beide müssen sich vollkommen decken. So fordert es jede wahre wissenschaftliche Forschung. Durch die genaue Begriffsbestimmung wissen wir also auf das sicherste, was das Wesen, die Wesenheit eines Dinges ist. Sie sagt uns, das ist ein Mensch, das ein Tier, das ein Dreieck, ein Kreis, eine Sonnen- oder Mondesfinsternis usw.

97. Aber warum ist bei allen diesen Begriffsbestimmungen der Wesenheiten nie vom Dasein, von der Existenz derselben die Rede? Ganz einfach deshalb, weil die Existenz der Geschöpfe nicht zu der Wesenheit der Kreaturen selbst gehört, sondern außerhalb der Wesenheiten liegt, folglich zur Kenntnis der Wesenheit des Dinges zunächst gar nicht beitragen kann. Die Existenz der Geschöpfe bildet weder einen Wesensbestandteil, noch ist sie mit der Wesenheit identisch. Die Begriffsbestimmung aber umfaßt nur die Bestandteile der Wesenheit selber, wenn wir nach dem was, was ist das? fragen. Es wird keinen halbwegs vernünftigen Menschen geben, der mir auf die gestellte Frage etwa antwortete: Das ist die Existenz. Was ist ein Mensch? Ein Mensch ist das Dasein, ist die Existenz.

98. Stellen wir dagegen die Frage: Was ist Gott? so lautet die Antwort kurz und bündig: Gott ist das Sein, esse. Die Existenz bildet Gottes Wesenheit. *Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae in hunc modum: quod, cum in omni quod est, sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a sua quidditate. Hoc nomen qui est,*

vel ens, imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit, quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. — In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas. Et ideo nomen, quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen eius, sicut proprium nomen hominis, quod sumitur a quidditate sua (I. Sent. dist. 8, q. 1, a. 1).

99. Wie richtig die Lehre des Aquinaten ist, das beweist die Tatsache, daß unsere Begriffsbestimmungen über die Wesenheiten der Geschöpfe sich nicht ändern, gleichviel ob die Träger dieser Wesenheiten existieren oder nicht existieren. Dies könnte aber bei sachlicher Identität der Wesenheit und Existenz niemals der Wahrheit entsprechen. Denn in diesem Falle hat sich ja auf Grund der Existenz die Wesenheit selber geändert, und zwar in ihrem Wesenheitssein. Somit könnte der existente und der nicht existente Mensch nicht mehr das gleiche, animal rationale sein. Bemerkt doch schon Aristoteles, die Wesenheiten der Dinge seien unveränderlich. Werde das geringste dazugegeben oder weggenommen, so bilde sie schon wie die Zahlen eine neue Art. Nun bildet aber die Existenz ohne Zweifel etwas Positives, eine Vollkommenheit. Ist sie mit der Wesenheit sachlich identisch, so ist die Wesenheit dadurch innerlich geändert worden. Damit müssen dann auch unsere Begriffsbestimmungen über die existenten Wesenheiten geändert werden oder sie sind ganz und gar falsch. Letzteres bestreitet jedoch der englische Lehrer und bemerkt, die Begriffsbestimmung und damit die Wesenheit der geschaffenen Dinge bleibe immer die gleiche, ob die Dinge existieren oder nicht existieren. Folglich ist die Existenz weder ein Wesensteil noch mit der Wesenheit sachlich ein und dasselbe. Das ist sie nur in Gott und in Gott allein. Darum sagt der hl. Thomas, die Existenz sei in den Kreaturen *praeter quidditatem*, außerhalb der Wesenheit. *Quaedam enim natura est, de cuius intellectu non est suum esse. Quod patet ex hoc quod intelligi potest cum hoc quod ignoretur, an sit, sicut phoenicem, vel eclipsim vel aliquid huiusmodi. Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse, imo ipsum esse est sua natura* (II. Sent. dist. 3, q. 1, a. 1). — *Aliud est quodquid est homo, et esse hominem.*

In solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem. In omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse, et quidditas (Analyt. Poster. II, lect. 6, nr. 3).

100. Hat nun der Aquinate, dieser scharfe Beobachter- und Denker, die Tatsache vorgefunden, daß in den Geschöpfen ohne Ausnahme die Wesenheit sich sachlich von der Existenz, ihrem Dasein, unterscheidet, so geht er einen Schritt weiter und zieht aus dieser Tatsache die logisch richtige Folgerung. Woher stammt alsdann das Dasein der Kreaturen? Welches ist die Wirkursache der Existenz in den Kreaturen? Die Geschöpfe können unmöglich sich selber die Existenz verleihen, weil sie in diesem Falle früher da sein müßten, als sie existieren. Denn etwas verursachen kann nur dasjenige, was bereits in actu ist, also existiert. Folglich führt uns der Weg zu einem Wesen, das wirklich in actu ist, das existiert, ebenso notwendig existiert, wie es notwendig ein Wesen bildet. Dieses Wesen nennen wir Gott. Dieses Wesen nun ist die Wirkursache der Existenz aller anderen Dinge in der Welt, gemäß dem Grundsatz: unumquodque agit in quantum est in actu.

101. Wenn dem also ist, dann erschafft Gott bloß die Existenz der Kreaturen, nicht auch zugleich ihre Wesenheit? Was ist es aber mit der Wesenheit? — Dieser Einwurf beruht auf einer ganz falschen Auffassung der Existenz. Die Existenz ist nicht das, was existiert, sondern das wodurch das Wesen existiert, das quo est, nicht das quod est. Erschaffen aber wird das quod est, das ganze Wesen, das Suppositum, in geistigen Dingen mit Bezug auf die Engel Person genannt. Somit wird die Existenz nur miterschaffen, nicht für sich allein ins Dasein gerufen. Deus simul dans esse, producit id, quod esse recipit (De potentia Dei, q. 3, a. 1, ad 17; vgl. a. a. O., a. 5, ad 2).

102. Es wird geltend gemacht, die Wesenheit und das Dasein der Kreaturen machten sachlich ein und dasselbe aus, nichtsdestoweniger seien alle Dinge der Welt erschaffen. — Das bestreitet aber der hl. Thomas auf das entschiedenste und behauptet dagegen felsenfest, ein Wesen, dessen Wesenheit sachlich identisch sei mit der Existenz, könne gar nicht erschaffen werden, denn

es sei Gott selber. Die Notwendigkeit der Erschaffung habe ihren Grund eben in dem sachlichen Unterschied von Wesenheit und Dasein. Die Erschaffung ist somit die Folge dieses Unterschiedes. Man möge entschuldigen, daß wir die Stelle nochmals anführen. *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 habet ex sua quidditate, ex se habet (II. Sent. dist. 3, q. 1, a. 1).* Wir sehen also hier deutlich die Folge ausgesprochen. Ganz dasselbe schreibt S. Thomas anderswo. *Si autem inveniamus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas est 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 redet der Aquinate von der Folge: „*si non sit suum esse*“. Daher ist ein Wesen, dessen Existenz sachlich mit der Wesenheit identisch ist, einfach nicht erschaffen, denn es ist Gott und besitzt die Existenz essentialiter gleich Gott (Quodl. 3, q. 13, a. 20).

103. Kann aber Gott wirklich nicht die Kreaturen so erschaffen, daß ihre Wesenheiten sachlich identisch sind mit der Existenz? Nein, das kann Gott nicht, denn es kann nur einen Gott geben. *Manifestum est enim, quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est eius substantia, quod de nullo alio dici potest. Esse enim subsistens non potest esse nisi unum . . . Oportet ergo, quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse et aliud ipsum esse participatum (Quodl. 3, q. 13, a. 20).* — Soll also Gott in der Wirklichkeit Schöpfer eines Dinges sein, so kann er es nur so erschaffen, daß die Existenz sich von der Wesenheit desselben sachlich unterscheidet. *Omne quod non est suum esse, oportet, quod habeat esse receptum ab alio, quod est sibi causa essendi (Quodl. 7, q. 3, a. 7).*

103. Nachdem der englische Lehrer die erste Wirkursache, die auf Grund ihrer sachlichen Identität von Wesenheit und Dasein allein alles wirken muß, mit seinen

genialen Geistesgaben gefunden hat, zieht er weitere Schlußfolgerungen. In Gott allein sind Wesenheit und Dasein identisch, also müssen sie in den Kreaturen verschieden sein. Daraus ergibt sich dann mit zwingender Notwendigkeit, daß sämtliche Geschöpfe eine Zusammensetzung aufweisen. Die Naturdinge sind zweifach, die geistigen einfach zusammengesetzt. Die Naturdinge bestehen zunächst aus Stoff und Form. Diese beiden machen die Wesenheit des Naturdinges aus. Diese Wesenheit ist abermals zusammengesetzt aus ihr und der Existenz. In den geistigen Wesenheiten greift nur letztere Zusammensetzung Platz. *In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam. Forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius. Et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum (De spirit. creatur. q. unic., a. 1; vgl. a. a. O., ad 8). — In substantiis ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam, et formam, et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma. Nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium . . . Nihil ergo prohibet, esse aliquam formam, a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia, et actus, in quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse (Quaest. de anima, a. 6).*

104. Nun liegt es doch auf flacher Hand, daß kein Ding sich selber zusammensetzen kann, zumal die Teile entgegengesetzt sind. Potenz und Akt bilden doch Gegensätze. Folglich sind wir wieder auf die Annahme angewiesen, daß es ein Wesen geben müsse, das, ohne selber zusammengesetzt zu sein, alle Dinge der Welt dadurch zusammensetzt, daß es ihren Wesenheiten die Existenz,

als den entsprechenden Akt, mitteilt. Diese erste Zusammensetzung ist die Grundlage für alle übrigen in den geschaffenen Dingen. Daher ist Gott, die erste Ursache, in jeder Beziehung einfach, die Geschöpfe dagegen durchaus zusammengesetzt. *Illud, quod est primum principium essendi, nobilissimo modo habet esse, cum semper sit aliquid nobilius in causa, quam in causato. Sed nobilissimus modus habendi esse est, quo totum aliquid est suum esse. Ergo Deus est suum esse* (I. Sent. dist. 8, q. 4, a. 1).

105. Gott, die erste Ursache, darf aus einem dreifachen Grunde nicht zusammengesetzt sein. Zunächst deshalb, weil diese Zusammensetzung durch ein anderes, also früheres Wesen erfolgen müßte. Dann aber auch aus dem Grunde, weil eine jede Zusammensetzung nur aus Potenz und Akt durchführbar ist. Potenz besagt aber Aufnahmefähigkeit und infolgedessen an sich Unvollkommenheit. Damit wird das Wesen Gottes aufgehoben. Daher kann Gott nur *actus, actus purus* sein oder Gott ist überhaupt nicht. Endlich ist der *actus* schlechthin immer früher als die Potenz, die Aufnahmefähigkeit. *Quamvis in uno et eodem, quod quandoque invenitur in actu, quandoque in potentia, potentia tempore prius sit actu, natura autem posterius, simpliciter tamen oportet, actum esse priorem potentia, non solum natura sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens, quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse, per quod fieret actu. In omni autem composito, qualicunque compositione, oportet potentiam actui commisceri* (De potentia Dei, q. 7, a. 1; vgl. De spirit. creatur., a. 1).

106. Der sachliche Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen offenbart uns das Wesen Gottes noch von einer anderen Seite, nämlich von seiner Unendlichkeit oder Unbeschränktheit. Das Dasein besagt nicht mehr und nicht weniger als Wirklichkeit, Vollkommenheit. Denn ein jedes Ding ist vollkommener, wenn es existiert, als wenn es nicht existiert. Das Dasein als solches kennt keinerlei Beschränkung. Und doch treffen wir in der Welt immer und überall ein beschränktes Dasein. Woher kommt nun das? Der Grund dafür ist darin zu

suchen, daß in den Geschöpfen das Dasein in dem Wesen als dem Substrat aufgenommen erscheint. Dadurch wird es eben auf dieses Wesen eingeschränkt. Das Dasein Gottes wird nicht von seiner Wesenheit aufgenommen, sondern diese Wesenheit bildet selber das Dasein. Folglich erleidet es keine Beschränkung. *Deus est actus infinitus. Quod patet ex hoc, quod actus non finitur, nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis, sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis . . . Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed 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. Quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae. 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). — Esse autem aliquod potest dici terminatum ratione suppositi, in quo esse recipitur. Esse enim recipitur in aliquo secundum modum ipsius. Et ideo terminatur, sicut et quaelibet alia forma, quae de se communis est. Et secundum quod recipitur in aliquo, terminatur ad illud. Et hoc modo solum divinum esse non est terminatum, quia non est receptum in aliquo, quod sit diversum ab eo (I. Sent. dist. 8, q. 2, a. 1).*

107. Die Existenz der Geschöpfe wird von deren Wesenheit aufgenommen. So lehrt uns der hl. Thomas an vielen Stellen. Daher befindet sich diese Wesenheit in der Potenz zu dem Dasein. Diese Potenzialität der Wesenheit mit Bezug auf das Dasein bildet dann auch den Grund der Veränderlichkeit der Kreaturen. In Gott ist keine Potenzialität, daher auch keine Veränderlichkeit möglich. *Omnis motus vel mutatio, quocunque modo dicatur, consequitur aliquam possibilitatem, cum motus sit actus existentis in potentia. Cum igitur Deus sit actus purus, nihil habens de potentia admixtum, non potest in eo esse aliqua mutatio (I. Sent. dist. 8, q. 3, a. 1 und 2).* — Da nun

nichts sich selber verändern kann, Gott nicht, weil er keine Potenzialität besitzt, die Geschöpfe nicht, weil sie sich in der Potenzialität befinden, das Verändernde aber in actu sein muß; so folgt mit Notwendigkeit, daß Gott, der durchaus Unveränderliche, alle anderen Dinge verändern muß (De spirit. creatur., a. 1).

VI. Schluß

108. Verfolgen wir den Weg, den der englische Lehrer eingeschlagen hat, um zu der Kenntnis der Existenz Gottes zu gelangen, so finden wir, daß der Aquinate seine Forschung im Grunde genommen auf die metaphysische Untersuchung der Wesenheit der geschaffenen Dinge verwendet. Das Ergebnis dieser Untersuchung bildet für S. Thomas den Stützpunkt, die Grundmauer für den Aufbau seines Gottesbeweises. Nun erkennen wir die Wesenheit der Geschöpfe auf Grund der Begriffsbestimmung, denn diese zeigt die konstitutiven Prinzipien der Wesenheit auf. Was sehen wir aber in Wirklichkeit? Keine einzige Begriffsbestimmung über die Wesenheit der Kreaturen spricht vom Dasein derselben. Und doch existieren diese Wesenheiten, wie uns die Sinne und das Urteil des Verstandes bezeugen. Woher haben die Geschöpfe die Existenz? In den konstitutiven Prinzipien, wie gesagt, ist das Dasein nicht enthalten. Wir müssen also zu einem Wesen kommen, dessen Wesenheit das Dasein selber ist, dessen konstitutives Prinzip die Existenz bildet. Diese Wesenheit nun, die nichts anderes als die Existenz selber ist, verleiht allem Geschaffenen das Dasein, denn es ist actus purus und dem actus gehört die Tätigkeit an.

109. Wer die verschiedenen Werke des Aquinaten durchgelesen hat, der wird bemerken, daß immer und immer wieder die Sätze auftreten: Deus est suum esse, essentia Dei est ipsum esse, quidditas Dei est esse; das esse kommt Gott wesentlich zu, wird von Gott wesentlich ausgesagt usw. Wir ziehen diese Auskunft über das Wesen Gottes der in der Neuzeit so beliebten: Gott ist das Sein durch sich selber, Deus est ens a se, bei weitem vor und erklären einfach: Gott ist die reine Wirklichkeit, actus purus.

110. Den Grund, warum wir mit der Bezeichnung: Gott ist ein ens a se, nicht einverstanden sind, wollen wir näher erklären. Vor allem ist diese Benennung etwas Ne-

gatives. Von der Kreatur sagen wir in unserer Zeit, sie sei ein ens ab alio. Daher muß der Gegensatz natürlich lauten: Gott ist ein ens a se. Allein was wird damit eigentlich für unsere Erkenntnis Gottes gewonnen? Richtig ist ja, daß wir durch die Gottesbeweise zunächst nur die Existenz einer ersten Ursache dartun wollen, die nähere Untersuchung seiner inneren Wesensbeschaffenheit späteren Untersuchungen vorbehalten. Dagegen läßt sich aber auch nicht verkennen, daß ens a se uns einen recht mangelhaften Aufschluß über die erste Ursache gibt. Wir wissen damit eigentlich nicht weniger und nicht mehr als die Tatsache, daß die erste Ursache ihr Dasein nicht abermals von einer anderen, höheren Ursache haben kann. So kann es nicht immer weitergehen. Das ist alles, was wir damit kennen lernen. Somit reichen die negativen Bestimmungen offenbar nicht aus, weil sie uns über das Wesen der ersten Ursache beinahe gar nichts sagen.

111. Und doch muß die Ähnlichkeit der Kreaturen, besonders der geistigen, uns auch guten Aufschluß geben über das Wesen der ersten Ursache. Darum wird man in den Werken des englischen Lehrers dem Ausdrucke: *Deus est ens a se*, der *Aseitias*, nicht begegnen. Allerdings kann man bei oberflächlichem Lesen einige Stellen in dieser Weise verstehen. Aber bei genauer Beobachtung finden wir, daß diese Ausdrucksweise die Folge, nicht den Grund enthält. Darin besteht eben die Meisterschaft eines Aquinaten, allen Dingen bis auf die innersten, letzten Dinge nachzugehen. Wenn also S. Thomas sagt: *esse autem, quod huiusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio*, so gibt er den Grund dafür genau an. *Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse, imo ipsum esse est sua natura* (II. Sent. dist. 3, q. 1, a. 1). — Ebenso deutlich lautet eine andere Stelle: *Deo autem esse suum est quidditas sua. Aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam* (I. Sent. dist. 8, q. 4, a. 2).

112. Wir ziehen die Lehre des hl. Thomas der früher genannten noch aus einem anderen Grunde vor. Die reine Wirklichkeit, der *actus purus*, enthält zwei wichtige Tatsachen. Einmal das Wirklichsein, womit auch zugleich die Tätigkeit Gottes miteinbegriffen ist, denn sobald ein Ding in actu ist, geht es sofort in eine Tätigkeit über.

Allerdings betrifft das in erster Linie die innere Tätigkeit Gottes. Aber man kann damit auch die freie Willensstat Gottes, das Weltall zu erschaffen, verstehen, denn auch diese freie Willensstat ist ewig. Indessen wollen wir hier nur feststellen, daß der Begriff und das Wesen *actus*, nicht nur die Vollendung im Sein bedeutet, sondern auch auf die Tätigkeit hinweist. *Esse est actualitas omnis formae vel naturae* (Summ. theol., I. Pars, q. 3, a. 4). — In eodem instanti, in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam (Summ. theol. I, II. Pars, q. 113, a. 7, ad 4). — Das *ens a se*, die Aseitas, sagt uns darüber nichts, sondern erklärt nur, daß Gott das Dasein nicht von einer Ursache empfangen habe. Dazu kommt die zweite Tatsache, daß diese *actualitas formae* mit der Form, dem Wesen, in Gott sachlich ein und dasselbe ist. Dadurch wird jede Potenzialität in Gott abgewiesen, also Gott als *actus purus* erklärt. Damit fallen alle Theorien der Pantheisten, Monisten der verschiedensten Schattierungen. Denn ist Gott reine Wirklichkeit, so kann er weder differenziert noch in irgendeinem Substrat aufgenommen werden oder etwas anderes in sich aufnehmen. Diese Vorgänge kommen nur bei den Geschöpfen in Betracht, weil ihre Wesenheit sich vom Dasein unterscheidet. Das Geschöpf ist nicht *suum esse*, die Wesenheit nicht ein und dasselbe mit der Existenz, sondern etwas von der Wesenheit aufgenommenes: *accidit quidditati*.

113. Die Lehre der Pantheisten und Monisten der früheren Zeit waren dem Aquinaten durchaus nicht unbekannt und die der Neuzeit haben auch nicht etwas wesentlich anderes als ihr Forschungsergebnis zutage gefördert. Wir können, um unseren Artikel nicht noch mehr zu verlängern, vorläufig nicht weiter auf die Sache eingehen. Nur das eine dürfen wir mit aller Ruhe und Zuversicht aussprechen, daß S. Thomas mit der Wahrheit, die Wesenheit Gottes bilde mit ihrem Dasein ein und dasselbe, die Verirrung des Pantheismus und Monismus ein für allemal gerichtet hat. Vernehmen wir nur folgende Äußerung des Aquinaten. Wenn behauptet wird, einem Ding könne nichts beigelegt werden, so hat das einen doppelten Sinn. Liegt es im Wesen selber, daß diesem Ding nichts beigegeben wird, so haben wir das Wesen Gottes vor uns. Denn das nennen wir in seinem Sein vollkommen, was keiner Zu-

gabe empfänglich ist. Dieses Ding ist aber keineswegs etwas Gemeinsames, weil das Gemeinsame durch das Spezielle, das zu dem Gemeinsamen hinzukommt, gesondert wird. Im zweiten Fall ist es zwar nicht begründet im Wesen selber, daß ihm etwas beigefügt wird, aber auch ebensowenig, daß ihm nichts hinzugegeben wird. Dieser Art nun ist das Gemeinsame. Im Begriff und Wesen des Seienden z. B. ist nicht die Bedingung enthalten, daß nichts dazu kommen dürfe, andernfalls könnte nie etwas beitreten, ohne gegen das Wesen des Dinges zu verstoßen. Darum nennen wir dasjenige Ding ein Gemeinsames, in dessen Begriff und Wesen zwar keine Beigabe miteinbegriffen ist, welchem jedoch auch eine Besonderung zuteil werden kann. Der Begriff und das Wesen „animal“ im allgemeinen enthält nicht auch zugleich das Vernünftige, weil es nicht in seinem Begriff und Wesen eingeschlossen ist. Aber auch das Gegenteil ist in ihm nicht enthalten. Der Esel dagegen entbehrt schon der Geistigkeit, weil die Verneinung dieser Eigenschaft sich auf sein Wesen stützt. Somit unterscheidet er sich (ist er differenziert) durch sein besonderes Sein. In gleicher Weise nun ist das Sein Gottes in sich bestimmt und von allen anderen Dingen dadurch unterschieden, daß ihm nichts hinzugegeben werden kann. *Aliquid esse sine additione dicitur dupliciter. Aut de cuius ratione est, ut nihil sibi addatur. Et sic dicitur de Deo. Hoc enim oportet perfectum esse in se, ex quo additionem non recipit. Nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio. — Aut ita quod non sit de ratione eius, ut sibi fiat additio, neque quod non fiat. Et hoc modo ens commune est sine additione. In intellectu enim entis non includitur ista conditio: sine additione. Alias nunquam posset sibi fieri additio, quia esset contra rationem eius. Et ideo commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem. Sed potest sibi fieri additio, ut determinetur ad proprium. Sicut etiam animal commune dicitur esse sine ratione, quia de intellectu eius non est, habere rationem, neque non habere. Asinus autem dicitur sine ratione esse, quia in intellectu eius includitur negatio rationis. Et per hoc determinatur secundum differentiam propriam. Ita etiam divinum esse est determinatum in se, et ab omnibus aliis divisum per hoc, quod sibi nulla additio fieri potest (I. Sent. dist. 8, q. 4, a. 1, ad 1).*

114. Um das Allgemeine zu differenzieren, muß offenbar die Differenz hinzukommen. Nun existiert aber ein Allgemeines überhaupt nicht, denn alles, was da ist, kann in der Wirklichkeit nur individuell sein. Das Allgemeine, die Gattung, und das Differenzierte, die Art, existieren nur in unserer Auffassung. Die Ansicht eines Plato hat schon Aristoteles mit Erfolg bekämpft. Noch viel weniger darf man das Wesen Gottes als ein Allgemeines auffassen, das erst fortwährend differenziert wird, bis endlich ein Individuum herauskommt. Dazu kommt, daß die Wirklichkeit, das esse, nur dadurch differenziert werden kann, daß diese Wirklichkeit in diesem oder jenem Individuum Aufnahme findet. Die Wirklichkeit selber kann nie und nimmer etwas aufnehmen, wohl aber, falls sie nicht für sich besteht, subsistierend ist, aufgenommen werden. *Ipsium 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).

115. Damit sind alle Versuche der Pantheisten, Gott zu verendlichen und den Geschöpfen gleich zu machen, durch die Weisheit eines Aquinaten, dem Gott der *actus purus* lautere Wirklichkeit ist, glänzend und entscheidend abgewiesen. *In rebus creatis res determinatur, ut aliquid sit, tripliciter. Aut per additionem alicuius differentiae, quae potentialiter in genere erat. Aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo, et hoc fit 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).