

# Die grosse Mannigfaltigkeit der Geschöpfe

Autor(en): **Thiel, Matthias**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **6 (1959)**

PDF erstellt am: **26.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761476>

## **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.

MATTHIAS THIEL OSB

## Die grosse Mannigfaltigkeit der Geschöpfe

Gallus *Manser* OP bemerkt in seinem Buche «Das Wesen des Thomismus», Thomas sei im Mittelalter und vor allem im 13. Jahrhundert nicht der einzige gewesen, der die Theorie von Akt und Potenz zur seinigen gemacht habe. Aber kein Scholastiker habe die Unterscheidung von Akt und Potenz so sehr «zum Zentralgedanken seiner wichtigsten philosophischen Lehrpunkte und methodischen Momente» gemacht wie Thomas. Obwohl auch Thomas Plato, Plotin, Augustin und anderen Quellen zahllose Lehrpunkte seiner philosophischen Weltanschauung entnommen habe, bleibe bei ihm doch die aristotelische Lehre von Akt und Potenz das «eigentliche Einverleibungsprinzip der verschiedenen Elemente» und der «Zentralgedanke seiner wichtigsten philosophischen Lehrpunkte und methodischen Momente»<sup>1</sup>. Deshalb faßt Manser selbst den reichen Inhalt seines Buches in dem einen Satz zusammen: «In der scharf logischen, konsequenten Durch- und Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Potenz und Akt erblicken wir das innerste Wesen, den Kernpunkt des Thomismus.»<sup>2</sup>

Von denen, die Mansers nicht unwidersprochen gebliebene Bestimmung des Thomismus übernommen haben, sei nur *Gredt* OSB genannt, der in seinem letzten Buche «Die aristotelisch-thomistische Philosophie»<sup>3</sup> dieselbe Ansicht mit fast den gleichen Worten äußert und gleich auch

<sup>1</sup> Freiburg (Schweiz), 3. Aufl. 1949, S. 100.

<sup>2</sup> A. a. O.

<sup>3</sup> Wir zitieren GREDTS Buch «Die aristotelisch-thomistische Philosophie» vom Jahre 1935 (Freiburg i. Br.) nach der Seitenzahl und seine «Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae» nach den Nummern der 7. Auflage aus dem Jahre 1937. I, S. 2 u. I. n. 3. Vgl. auch GREDT, *Doctrina thomistica de potentia et actu contra recentes impugnaciones vindicatur*. Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae, Nova series, Vol. I (1934) 1-17.

das Verhältnis von Akt und Potenz in der Weise bestimmt, daß er die Potenz das beschränkende Prinzip des Aktes oder der Wirklichkeit nennt. Manser und Gredt kommen auch darin überein, daß sie beide mit Thomas eine Mannigfaltigkeit der Geschöpfe nur für möglich halten, weil die Geschöpfe aus Akt und Potenz zusammengesetzt sind.

Aber es gibt zwei Formen des Beweisens, die Gredt folgendermaßen unterscheidet: « Der Beweis, ganz allgemein genommen, wird eingeteilt in den Daßbeweis (*demonstratio quia* [ὅτι]) und den Warumbeweis, (*d. propter quid* [διότι]). Jener beweist nur die Tatsache, daß etwas ist, daß etwas wahr ist; dieser beweist auch, warum etwas ist, warum etwas wahr ist, und zwar dadurch, daß er den eigentümlichen, nächsten Seinsgrund angibt. Der Warumbeweis beweist die Eigenschaften aus dem Wesen des Trägers der Eigenschaften, denn das Wesen ist der Seinsgrund, die Ursache der Eigenschaften. »<sup>4</sup>

Die Daßbeweise der beiden Thomisten für ihre These, daß eine Mannigfaltigkeit der Geschöpfe nur möglich sei durch deren Zusammensetzung aus Potenz und Akt, scheinen uns hinreichend klar und überzeugend zu sein, so daß sie kaum einer Ergänzung bedürfen. In diesen Daßbeweisen werden auch Gründe angegeben dafür, daß es nicht anders sein kann, aber diese Gründe liegen mehr in *Folgen* jeder anderen Erklärung für andere philosophische Lehren als im Wesen der Geschöpfe selber. Denn nach dem allgemeingültigen logischen Gesetz « *Ex vero antecedente semper sequitur verum consequens* » kann keine Erklärung einer Sache wahr sein, die nicht ohne unannehmbare Folgerungen weitergedacht werden kann<sup>5</sup>. Aber der Warumbeweis dafür, daß nur die Zusammensetzung aus Akt und Potenz eine Vielheit der Geschöpfe möglich macht, ist weder von Manser noch von Gredt ebenso klar herausgearbeitet. Aus diesem Grunde möchten wir im Folgenden die von ihnen über ihre ganzen Bücher zerstreuten Elemente des Warumbeweises sammeln, logisch ordnen und durch einige weitere Gedanken ergänzen, damit auf diese Weise die Systematik der thomistischen Lehre von der Mannigfaltigkeit der Geschöpfe sichtbarer werde. Zu diesem Zwecke betrachten wir die Vielheit der Geschöpfe unter einem doppelten Gesichtspunkte: zuerst von seiten Gottes und sodann von seiten der Geschöpfe.

<sup>4</sup> GREDT I, S. 110 u. I, n. 211.

<sup>5</sup> Das gilt auch von MANSER, wenn er das Hauptverdienst des Aquinaten in die konsequente *Weiterführung* der Lehre von Akt und Potenz verlegt. A. a. O. 165.

### I. Innere Verhältnisgleichheit zwischen Gott und den Geschöpfen im allgemeinen (*Analogia proportionalitatis propriae*)

Das Erste, wodurch Gott sich von allen Geschöpfen unterscheidet, ist nach thomistischer Lehre sein Ausschselbstsein<sup>6</sup>. Denn ein aus sich selbst seiendes Geschöpf wäre ein innerer Widerspruch. Mit diesem ersten Unterschied hängt wesentlich der zweite zusammen, daß jedes Geschöpf nur ein begrenztes Sein hat. Denn wie Thomas bemerkt, kann nichts Verursachtes die ganze Fülle der Vollkommenheiten besitzen<sup>7</sup>. Es fehlt dem Verursachten zum mindesten die Vollkommenheit, aus sich selbst zu sein. Wenn daher Gott eine Welt erschaffen wollte, konnte er nur Wesen hervorbringen, die ein begrenztes Sein haben.

Das hindert aber nicht, daß alle Geschöpfe doch mit Gott eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen<sup>8</sup>. Denn wie der Aquinate in seiner Summe gegen die Heiden schreibt, sucht jedes Handelnde das von ihm Verursachte so weit sich ähnlich zu machen, als dieses dazu fähig ist<sup>9</sup>. Der Grund dafür liegt darin, daß jedes Verursachen in einer Mitteilung der eigenen Seinsweise an etwas anderes besteht und daher Ursache und Wirkung notwendig etwas gemeinsam haben. Gäbe es nur eine Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung, die eine Eigenschaft oder Vollkommenheit auf die gleiche Weise besitzen oder dieselbe Voll-

<sup>6</sup> S. Th. I 13, 11 : Cum esse Dei sit eius essentia, et hoc nulli alii conveniat . . . manifestum est quod inter alia nomina hoc [qui est] maxime proprie nominat Deum.

<sup>7</sup> De spirit. creat. a. 1 : Nullus actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem.

<sup>8</sup> De Verit. 2, 11 ad 4 : Dicendum, quod similitudo, quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex qua scil. ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam ; non autem similitudo, quae est secundum convenientiam proportionum : talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus ; non enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo et unum et sex et tria, quam inter duo et unum et centum et quinquaginta. Et ideo *infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit*. Vgl. MANSER 489.

<sup>9</sup> C. G. II 45 : Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est. — S. Th. I 15, 1 : In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscunque. Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Schon in seinem Sentenzenkommentar wendet der Aquinate diese Lehre auf Gott folgendermaßen an : Ipse [Deus] bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scil. similitudine ; ex quo provenit utilitas creaturae, in quantum similitudinem divinae bonitatis recipit II d. I q. 2 a. 1.

kommenheit nur in verschiedenen Graden haben, dann wäre allerdings jede Ähnlichkeit zwischen Gott und einem Geschöpfe dadurch ausgeschlossen, daß Gott wesentlich unverursacht ist, jedes Geschöpf aber naturnotwendig nur verursachte Eigenschaften hat. Aber wie Thomas in seiner Theologischen Summe bemerkt, gibt es außer der univoken auch eine nur analoge oder beziehentliche Ähnlichkeit. Die erste bloß analoge oder in einer Verhältnisgleichheit liegende Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf besteht darin, daß beide sind oder existieren. Daß nämlich Sosein und Dasein in Gott das gleiche, in den Geschöpfen aber sachlich voneinander verschieden sind, macht die Gleichung nicht unwahr : so wie Gott durch sein Dasein ist, sind auch die Geschöpfe durch ihr Dasein <sup>10</sup>.

Zu den Verhältnisgleichheiten, die jedes Handelnde seiner Wirkung notwendig mitteilt, gehört auch die innere Hinordnung der Wirkung auf denselben Zweck, um dessentwillen sie vom Handelnden hervor-gebracht wurde. Denn jedes Werden einer Wirkung ist eine Bewegung, die ohne innere oder äußere Veränderung des Bewegten undenkbar und deshalb notwendig der Übergang aus einem Seinszustande in einen anderen ist. Dieser innere Zweck einer jeden Wirkung aber kann unmöglich ein anderer sein, als der ihrer Wirkursache. So ist der Zweck des Geschriebenen notwendig der Zweck des Schreibers. Daher ist das metaphysische Axiom *omne agens agit propter finem* nur eine Folge und Fortsetzung des bereits genannten Axioms *omne agens agit sibi simile*.

## II. Warum Gott

### eine große Mannigfaltigkeit von Dingen erschaffen wollte

Wenn auf die Frage, warum Gott die Welt erschaffen habe, geantwortet wird, Gott habe das seinetwegen oder zu seiner eigenen Verherrlichung getan, so klingt das etwas egoistisch für jeden, der diese Verherrlichung für ein Gut hält, durch das Gott weiter bereichert wird. Das aber ist schon deshalb unmöglich, weil auch die größte Ehre oder Verherrlichung für den Geehrten oder Verherrlichten nur ein reines Gedankending ist und ihn in keiner Weise vollkommener macht als er

<sup>10</sup> S. Th. I 4, 3 : *Illa quae sunt a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.* — De Verit. 23, 7 ad 9 : *Finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia ; quia sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finito ; et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria.*

schon ist. Honor est in honorante, sagen die Scholastiker. Die in der Schöpfung liegende Verherrlichung Gottes besteht vielmehr darin, daß Gott durch die Schöpfung anderer Wesen nun auch von anderen Wesen erkannt und geliebt, mit anderen Worten, verherrlicht werden kann. Denn dadurch erhalten die Geschöpfe in einem analogen Sinne Anteil am göttlichen Sein, das ja wesentlich Erkennen und Lieben Gottes ist. Weil jedes Geschöpf eine bestimmte Nachahmung des göttlichen Seins ist, kann auch jedes Geschöpf dem Menschen etwas vom göttlichen Sein offenbaren und ihn so zur Verherrlichung Gottes anregen.

Selbst das Werk der Weltschöpfung hat Gott nicht im geringsten verändert oder vervollkommenet. In der Scholastik wird Gott der unbewegliche Beweger der Welt genannt<sup>11</sup>. Eine weitere Vervollkommnung Gottes ist innerlich dadurch unmöglich gemacht, daß sonst in Gott Sosein und Dasein nicht identisch sein könnten. Thomas sagt in seiner S. Th. I 4, 1 ad 3: *Ipsium esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*. Durch dieses Verhältnis zwischen Seiendem, Akt und Vollkommenheit kann ein aus sich selbst seiendes Wesen nur durch sich selbst vollkommen sein. Wie ein Geschöpf als solches von seinem Schöpfer nur empfangen kann, so kann ein aus sich selbst Seiendes nur geben oder von der Fülle seiner Vollkommenheiten an andere mitteilen. Wie total diese Mitteilung göttlichen Seins an die Geschöpfe ist, zeigen am besten die drei metaphysischen Lehren von der Erschaffung der Welt, der notwendigen Mitwirkung Gottes als Erstursache bei allem, was die Geschöpfe als Zweitursachen vollbringen, und der ununterbrochenen Erhaltung der Geschöpfe durch Gott.

Die Seinsmitteilung Gottes an die Geschöpfe geschieht aber auf eine doppelte Weise. Die erste Weise findet sich bei deren Entstehen. Bei ihr verhalten sich die Geschöpfe rein empfangend. Wesentlich anders sieht die zweite Weise aus. Bei ihr sind die Geschöpfe selbst mittätig. Denn im Unterschiede zu Gott sind in den Geschöpfen das bloße Sein und ihr Tätigsein sachlich voneinander verschieden. Soweit ein Geschöpf ist, ist es in jeder Beziehung von Gott hervorgebracht; aber durch eine ihm von Gott mitgeteilte Kraft können die Geschöpfe zugleich mit Gott wenigstens als Zweitursachen tätig sein<sup>21</sup>; und soweit sie das sind, wirken sie auch selbst mit, um zu Gott, dem letzten Ziele der Schöpfung

<sup>11</sup> GREDT, II 214; II n. 823, 2.

<sup>12</sup> Vgl. C. G. III 69.

zurückzukehren. Nach Thomas gehört das Streben, Gott noch ähnlicher zu werden, zum Wesen einer jeden geschöpflichen Tätigkeit. So schreibt er in seiner S. C. G. III 21 : «Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem.»

Obwohl dieses Naturgesetz für alle Geschöpfe bis hinab zum kleinsten gilt, muß man doch auch hier wieder zwei Weisen des Ähnlichwerdens mit Gott unterscheiden : nämlich eine unvollkommenere der unvernünftigen Geschöpfe und eine vollkommeneren, nur den vernünftigen Geschöpfen mögliche. Denn die ersten kommen in ihrer Selbstvervollkommnung niemals so weit, daß sie ihren Schöpfer auch erkennen können. Gott ist ja ein rein geistiges Wesen, das nur mittels der geistigen Fähigkeiten des Verstandes und des Willens erreichbar ist. Daher brauchen die unvernünftigen Geschöpfe einen Mittler, damit ihr Kreislauf vom Schöpfer zum Schöpfer vollkommen wird. Dieser Mittler ist ihnen im Menschen gegeben dadurch, daß dieser seine Gotteserkenntnis nur aus den rein körperlichen Dingen schöpfen kann. Denn der Mensch ist trotz seiner geistigen Seele von der reinen Körperwelt so abhängig, daß er ohne sie weder leben noch sich geistig vervollkommen kann. Die reinen Geister können die rein körperlichen Dinge wohl erkennen, aber sie gewinnen diese Erkenntnis schon deshalb nicht *aus* ihnen, weil auch sie als geistige Wesen von ihnen nicht erreicht werden. Ihnen wird die Kenntnis der körperlichen Dinge von Gott eingegossen. Wie sehr der Mensch in seinem Erkennen und Lieben Gottes von der reinen Körperwelt abhängt, zeigen am besten die bekannten fünf scholastischen Beweise für das Dasein Gottes. Diese Gottesbeweise müssen schon deshalb alle von den rein körperlichen Geschöpfen ausgehen, weil, wie in der Psychologie gezeigt wird, zu jedem menschlichen Verstandeserkennen ein Phantasiebild erforderlich ist, das nur einen körperlichen Gegenstand haben kann. Wären nicht auch die rein körperlichen Dinge auf Gott als Endziel hingeordnet, dann gäbe es kaum eine befriedigende Antwort auf die Frage, warum der Mensch nur auf dem Umwege über die rein körperlichen Dinge zum Erkennen und Lieben Gottes gelange. So aber hat die Abhängigkeit des Menschen von der reinen Körperwelt einen tiefen Sinn. Denn gerade durch diese totale Abhängigkeit von der reinen Körperwelt wird der Mensch zum Mittler zwischen den unvernünftigen Geschöpfen und Gott gemacht. Thomas geht so weit, daß er sagt, die unvernünftigen Geschöpfe nähmen den Menschen gewissermaßen an der Hand, um ihn zu Gott zu führen. Dadurch wird die Gottesverherrlichung des Menschen zu einem gemeinsamen Werk des Menschen und der unver-

nünftigen Geschöpfe. In der Scholastik wird dieses Mitwirken der rein körperlichen Dinge beim Erkennen und Lieben Gottes durch den Menschen als die objektive oder gegenständliche Gottesverherrlichung bezeichnet<sup>13</sup>.

Hiernach ist es leicht zu verstehen, warum Gott so viele Arten und Gattungen von Dingen erschaffen wollte. Wie wir gesehen haben, will Gott, daß alle Geschöpfe zu Ihm als ihrem ersten Ausgangspunkte zurückkehren. Diese Rückkehr aber soll sich in der Weise vollziehen, daß der Mensch aus den rein körperlichen Dingen Gott erkennt und durch sie auch bestimmt wird, Gott zu lieben. Nun ist aber, wie Thomas in seiner S. C. G. II 45 schreibt, keine Art und keine Gattung von Geschöpfen Gott so ähnlich, daß der Mensch durch sie zu einem würdigen Gottesbegriff käme. Deshalb entspricht eine so große, von keinem Menschen restlos übersehbare Mannigfaltigkeit der Geschöpfe ganz der von Gott gewollten Weltordnung<sup>14</sup>.

### III. Die Mittelstellung

#### der göttlichen Ideen zwischen der Wesenheit Gottes und den Geschöpfen

Wie aber, so kann man nach dem Gesagten fragen, ist es innerlich möglich, daß Gott von seiner mit der göttlichen Wesenheit identischen Seinsvollkommenheit an andere Wesen mitteilt? Sicher kann das nicht so geschehen, wie die Pantheisten sich das Entstehen der Welt aus Gott als Materialursache denken. Denn ein solches Werden der Welt setzt ein Subjekt voraus, das noch der Entwicklung fähig und ohne die Welt unvollkommen wäre. Anders ist es, wenn man sagt, Gott sei nicht die Materialursache der Welt, sondern ihre Wirkursache und ihr Endziel. Denn im Unterschiede zu den inneren Ursachen, dem Stoffe und der inneren Form gehen die äußeren Ursachen, die Wirkursache und das Ziel, nicht mit ihrem eigenen Sein in das Verursachte ein, sondern geben diesem ein von dem ihrigen verschiedenes Sein. Daher wird das Sein der Wirkursache und des Zieles durch das Sein des von ihnen Verursachten in keiner Weise vervollkommenet, wie z. B. das Sein des menschlichen Leibes und das Sein der menschlichen Seele durch das Sein des ganzen Menschen.

<sup>13</sup> Vgl. THIEL, Anteil der unvernünftigen Geschöpfe an der Gottesverherrlichung des Menschen. *Divus Thomas* (Fr.) 30 (1952) 185-200.

<sup>14</sup> Vgl. D. SERTILLANGES OP, *Le Problème du mal. La solution*. Paris 1951, 40f.



Zwischen dem Sein einer Wirkursache und dem Sein ihrer Wirkung kann eine solche Ähnlichkeit bestehen, daß Ursache und Wirkung der gleichen Art von Dingen angehören. Diesen Fall haben wir nur beim Erzeugen der Lebewesen. Eltern erzeugen immer nur Kinder derselben Art, der sie selbst angehören<sup>15</sup>. Wie wir schon sagten, ist ein solches Hervorbringen bei Gott innerlich unmöglich. Andere Götter verursachen ist innerlich widerspruchsvoll. Das ist für unsere Frage, wie Gott von seiner Seinsfülle an andere Wesen mitteilen könne, von großer Bedeutung. Denn wir sehen daraus, daß diese Mitteilung nur in der Form einer analogen Nachahmung oder, wie wir schon sagten, einer Verhältnisgleichheit geschehen kann. Damit aber eine solche Verhältnisgleichheit zwischen Gott und den Geschöpfen zustande kommt, genügt es nicht, daß Gott sein eigenes mit seiner Wesenheit identisches Sein in sich erkennt, vielmehr muß der göttliche Verstand die göttliche Wesenheit zu göttlichen Ideen machen, indem er ihre analoge Nachahmbarkeit durch andere Wesen miterkennt.<sup>16</sup> Die göttlichen Ideen haben also nicht bloß die göttliche Wesenheit, in sich betrachtet, zum Gegenstand, sondern zugleich die begrenzten Weisen, auf die Gottes unbegrenztes Sein wenigstens analog mitteilbar ist und von den Geschöpfen nachgeahmt werden kann<sup>17</sup>. Deshalb werden von uns Menschen so viele göttliche Ideen unterschieden, als der göttliche Verstand Weisen einer solchen Nachahmbarkeit erkennt<sup>18</sup>. Auf seiten Gottes sind die göttlichen Ideen die notwendige Voraussetzung alles Wirkens und Schaffens nach außen. Denn ohne sie würde Gott nur sich selbst erkennen, die göttliche Wesenheit aber in ihrer Ganzheit ist nicht nachahmbar. Erst durch die

<sup>15</sup> S. Th. I 4, 2 : Quia quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem, vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum.

<sup>16</sup> Vgl. GREDT II, S. 106 u. 248 ff. ; II, n. 866, 4.

<sup>17</sup> De Verit. 3, 2 : Diversae autem res diversimode ipsam [essentiam divinam] imitantur ; et unaquaeque secundum proprium modum, cum unicuique sit proprium, esse distinctum ab altero ; et ideo *ipsa essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea unius cuiusque rei*. S. Th. I 15, 2 : Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Auf den Einwand, daß es in Gott nur eine, mit seiner Wesenheit identische Idee gebe, antwortet der Aquinate ebenda : Idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex sua essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae.

<sup>18</sup> S. Th. I 15, 2 : Plures ideae sunt in mente divina, ut intellectae ab ipsa. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit. . . Potest autem cognosci [essentia] non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis.

göttlichen Ideen wird Gott auch die äußere Formalursache aller Geschöpfe. Weil auch der göttliche Verstand antecedenter ad voluntatem divinam, ohne Mittun des göttlichen Willens keine Wirkursächlichkeit hat, widerspricht eine solche rein intellektuelle Umwandlung der göttlichen Wesenheit in göttliche Ideen in keiner Weise der göttlichen Vollkommenheit, im Gegenteil, ohne sie könnte Gott nicht frei sein; denn er müßte alles, was er als möglich erkennt, auch tun wollen. Die Schwierigkeit, daß eine solche Umwandlung der göttlichen Wesenheit in göttliche Ideen unvereinbar sei mit der göttlichen Einfachheit, löst der Aquinate, indem er sagt, die göttlichen Ideen seien nicht Mitursache für das Erkennen Gottes, sondern sie gehörten zu dessen Gegenstand<sup>19</sup>.

#### IV. Die Zusammensetzung aller Geschöpfe aus Akt und Potenz als notwendige Voraussetzung für ihre Mannigfaltigkeit

Was aber ist auf seiten der Geschöpfe erfordert, damit ihrer viele möglich sind? Die erste Antwort auf diese Frage lautet: Zu jeder Vielheit von Geschöpfen gehören offenbar zwei Stücke: Für's erste etwas, in dem sie alle übereinkommen; denn sonst könnten sie nicht unter dem gemeinsamen Namen « Geschöpfe » zusammengefaßt werden. Und sodann etwas, wodurch sie sich voneinander unterscheiden. Alle Geschöpfe müssen also irgendwie zusammengesetzt sein. Schon deshalb, weil Gott absolut einfach ist, kann es nicht viele Götter geben. Auf die weitere Frage, wie diese Zusammensetzung aller Geschöpfe aus zwei Prinzipien genauer bestimmt werden könne, antwortet Thomas in seiner S. Th. I 77, 1: *Potentia et actus dividunt ens, et quodlibet genus entis*. Und in seinem *Opusculum De ente et essentia* sagt er, weil auch die reinen Geister aus Akt und Potenz zusammengesetzt seien, habe es keine Schwierigkeit, daß es deren viele gebe. Ohne eine Zusammensetzung aus Akt und Potenz wäre eine Vielheit derselben unmöglich<sup>20</sup>. Um diese für die ganze thomistische Philosophie grundlegende Antwort richtig zu verstehen, ist es notwendig, wohl zu unterscheiden zwischen dem reinen Nichts und der reinen Potenz. Das reine Nichts ist schlechthin ein

<sup>19</sup> A. a. O. *Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur; non sicut species, qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu.*

<sup>20</sup> *De ente et essentia c. V: Et quia in intelligentiis [i. e. puris spiritibus] ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset.*

non-ens, ein Nichtseiendes, und schließt als solches jedes Sein aus, sowohl das esse essentiae oder Sosein als das esse existentiae oder Dasein. Auch eine Potenz ist als solche noch kein Seiendes, aber schon nach seiner Wortbestimmung ist sie wesentlich die Hinordnung auf ein Dasein oder ein Sosein ; und durch diese Hinordnung ist sie wenigstens *Prinzip* eines Seienden <sup>21</sup>. So hat die *materia prima* oder der reine Stoff noch keinen Akt, und deshalb ist sie für sich allein noch kein ens oder Seiendes, so daß sie nach Thomas nur *miterschaffen* werden kann <sup>22</sup>. Aber das ist kein Hindernis, daß die *materia prima* dennoch ein *positives* Prinzip aller körperlichen Dinge genannt wird. Denn auch der ihr entsprechende Akt, die substantielle Form, durch die der Stoff z. B. eine Pflanze oder ein Tier wird, ist für sich allein nicht möglich, sondern setzt wesentlich einen Stoff voraus, aus dem sie hervorgebracht wird. Dieser zum Entstehen eines körperlichen Dinges notwendig vorausgesetzte oder miterschaffene Stoff ist aber gewiß ein positives Mitprinzip aller körperlichen Dinge. <sup>23</sup> Aus diesem Grunde kann zwischen Potenz und Akt kein Gegensatz des innerlichen Widerspruches sein, sondern können sie sich zueinander nur verhalten wie ein Unvollkommenes zu seiner Vervollkommnung. « Unumquodque perfectum est in quantum est actu, imperfectum autem secundum quod est in potentia. » <sup>24</sup>

Um einem Mißverständnis vorzubeugen, sei bemerkt, daß die Potenz, von der jetzt die Rede ist, eine andere ist, als die in den göttlichen Ideen liegende, innere Möglichkeit, von der im vorausgehenden gesprochen

<sup>21</sup> Es sei hier nur erinnert an die Lösung des von Parmenides gemachten Einwandes, daß eine Bewegung in der Welt innerlich widerspruchsvoll sei. THOMAS gibt die Lösung des Aristoteles In Met. XI lect. 6 n. 2234 so wieder : Si motus est . . . oportet id, quod movetur, adhuc esse in eo, ex quo movetur, et nondum esse in eo ad quod movetur, sed moveri ad ipsum et continue fieri in ipso. Et sic aliqua affirmatio determinate est vera, et aliqua negatio ; et non oportebit quod contradictio verificetur de eodem, quia secundum hoc nihil moveretur. Si enim idem foret esse in termino ad quem, et non esse, nulla ratio esset quare moveretur ad terminum ad quem nondum est in illo, quia iam esset ibi. Vgl. MANSER 107.

<sup>22</sup> S. Th. I 7, 2 ad 3 : Materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens actu, sed potentia tantum ; unde magis est aliquid concreatum, quam creatum.

<sup>23</sup> In Met. VII lect. 7 n. 1423 : Forma proprie non fit, sed compositum. Sicut enim dicitur forma esse in materia, licet forma non sit, sed compositum . . . Formae enim proprie non fiunt, sed educuntur de potentia materiae, in quantum materia quae est in potentia ad formam fit actu sub forma, quod est facere compositum. Vgl. S. G. II 16.

<sup>24</sup> Thomas sagt in De Verit. 3, 5 ad 1 von der *materia prima* : Quantumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis ; et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo. Vgl. C. G. I 28.

wurde. Wenn wir dort sagten, die Wesenheiten der Geschöpfe würden durch die göttlichen Ideen innerlich möglich gemacht, so sollte damit keineswegs ein in den Geschöpfen schon vorhandenes Möglichsein gemeint sein. Wie wir bemerkten, ist auch der göttliche Verstand, durch den die göttlichen Ideen geschaffen werden, nur zusammen mit dem göttlichen Willen wirkursächlich tätig. Daher ist die in den göttlichen Ideen liegende innere Möglichkeit der Geschöpfe eine ganz andere als die in den Geschöpfen zusammen mit dem Akte ein Ganzes bildende Möglichkeit. Sie verhält sich zu dieser wie das Vorbild, *nach* dem etwas gemacht wird, zu dem Stoffe, *aus* dem ein Werk gebildet wird. Das Sein der Geschöpfe im Verstande Gottes geht deren Verwirklichung im Weltall voraus. Bevor es eine Welt gab, hatten alle Geschöpfe von Ewigkeit her im Verstande Gottes ein Erkenntsein und in der Macht Gottes ein potentiell Sein. Denn es gab niemals einen « Zeitpunkt », in dem Gott die Welt nicht hätte erschaffen können, wenn er gewollt hätte. Die zu jeder Vielheit von Dingen erfordernde Potenz hat nicht nur in Gott ein Sein, sondern teilt mit ihrem entsprechenden Akte das Sein des Ganzen im Weltall. Denn auch dieser Akt hat kein ihm allein zukommendes Sein, sondern ist das, wodurch die Potenz Sein erhält. Die Scholastiker drücken dieses gegenseitige Ergänzen von Potenz und Akt zum Ganzen aus, indem sie sagen, das Ganze existiere ut « quod », Potenz aber und Akt, aus denen das Ganze zusammengesetzt ist, existierten nur ut « quibus »<sup>25</sup>. Weil die Potenz in den Geschöpfen das aufnehmende Prinzip ist, nennt man sie in der scholastischen Philosophie *potentia subiectiva*, während die erste wegen ihres bloß erkannten Seins *potentia obiectiva* genannt wird<sup>26</sup>. Die *potentia obiectiva* wird nicht, wie die *potentia subiectiva* verwirklicht, sondern nur nachgeahmt. Wegen des formalursächlichen Zusammenhanges zwischen der *potentia obiectiva* und der *potentia subiectiva* kann man sagen, die beiden ständen zueinander in dem Verhältnis einer *analogia attributionis* oder Analogie der Zuteilung.

<sup>25</sup> Quodl. IX, q. 5, a. 11 : Cum tamen *feri* non sit nisi *compositi*, cuius est esse : formae enim esse dicuntur non propria factione, sed per factionem suppositorum, quae transmutantur transmutatione materiae de potentia in actum. — De pot. 3, 8 : Unumquodque autem factum hoc modo dicitur fieri quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis ; unde illud quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id quo fit, id est per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri. . . non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis de materiae potentia seducatur. Vgl. GREDT II, S. 102 ; II, n. 707, 4. JOS. ENDRES, Die Potenz-Akt-Lekre heute. Divus Thomas (Fr.) (1949), 257-280.

<sup>26</sup> Vgl. GREDT II, S. 28 ; II, n. 653.

In der Nachahmung der göttlichen Ideen durch die Geschöpfe liegt der tiefste Grund, warum diese dem Menschen die Erkenntnis Gottes vermitteln können. Mit Recht schreibt Manser (S. 174) : « Der Menschengeist ist seinem Wesen nach auch ein besonderes Nachbild des ungeschaffenen göttlichen Geistes : 'Quaedam participata similitudo luminis increati', eine 'impressio primae veritatis'. Er nimmt bei Thomas bekanntlich die Stelle des platonisch-augustinischen göttlichen Lichtes ein. Dadurch hat er das ganze Problem in die Seinsordnung auf den Boden des Seinsexemplarismus verschoben. » Nach thomistischer Lehre wird die Wahrheit des menschlichen Erkennens von den zu erkennenden Dingen gemessen, das Sein dieser Dinge aber von den göttlichen Ideen.

Wir haben bereits gesagt, daß Potenz und Akt sich zueinander verhalten wie das Unvollkommene zu seiner Vervollkommnung. Deshalb ist zwischen ihnen kein Gegensatz des inneren Widerspruches wie zwischen Sein und Nichtsein. Gemeint ist hier die *potentia subiectiva* oder physische Möglichkeit. Damit ist unsere Frage, warum jede Vielheit von Geschöpfen in ihnen eine Zusammensetzung aus Potenz und Akt voraussetze, noch nicht beantwortet. Dazu ist weiter erfordert, daß wir auch den Grund angeben, aus dem weder ein *actus purus* oder reiner Akt noch eine *pura potentia* oder reine physische Möglichkeit vervielfältigt werden kann. Für beide gibt Thomas den Grund in dem einen Satze an, daß in den Geschöpfen nicht nur das Sein selbst, das sie gemeinsam haben, eine Vollkommenheit sei, sondern auch das, wodurch sie sich voneinander unterscheiden<sup>27</sup>. So unterscheiden sich ein Fisch und ein Vogel dadurch, daß der erste im Wasser leben und der zweite in der Luft fliegen kann. Aber sowohl das Leben im Wasser als das Fliegen in der Luft ist offenbar eine Vollkommenheit. Nun aber kann es keine Vollkommenheit geben, die dem reinen Akte fehlt, und durch die deshalb ein anderes Wesen sich von ihm unterscheiden könnte. Damit es viele reine Akte gäbe, müßten die einzelnen *actus puri* durch zwei Merkmale zusammengesetzt sein : nämlich ein Merkmal, in dem sie

<sup>27</sup> S. Th. I 14, 6 : Non solum autem id quo creaturae communicant, scil. ipsum esse ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quae creaturae ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. — Adolf DYROFF schreibt in seiner « Einleitung in die Philosophie », herausgegeben von Wladimir Szykarski, in dem Kapitel über « Sein und Menschentum » : « Verschiedenheit oder Anders-Sein (Nicht-So-Sein) bezeichnet etwas wirklich Seiendes. Die voneinander verschiedenen Dinge vernichten einander nicht, wir aber müssen zur Verneinung greifen, wenn wir unterscheiden. Rot bleibt Rot, auch wenn wir erkennen, daß Rot nicht Grün ist. » Aus « Christliche Philosophie in Deutschland 1920-1945 », Regensburg 1949, 126.

mit den anderen reinen Akten übereinkämen ; und ein zweites, durch das sie sich von den übrigen unterschieden. Das aber ist nicht möglich, ohne daß die beiden Merkmale sich gegenseitig zu einem Ganzen vervollständigten wie Potenz und Akt.

Man kann das gleiche auch so beweisen. Ein Merkmal, das einem Ding « secundum quod ipsum » zukommt, d. h. so, daß es mit dem Ding identisch oder das Ding selbst ist, kann außerhalb dieses Dinges nicht noch einmal vorkommen. So können drei Winkel, die zusammen gleich zwei rechten sind, nicht außerhalb eines Dreieckes sein. Es kann wohl viele Dreiecke geben, aber das hat seinen Grund darin, daß das Dasein eines Dreieckes nicht zu dessen Wesen gehört. Auch ein wirklich existierendes Dreieck kann als solches nicht vervielfältigt werden, weil jedes andere Dreieck zum mindesten eine andere Existenz hat. Nun aber gehört das Dasein zum Wesen des actus purus ; daher kann es ebenso wenig viele reine Akte geben wie viele Wesenheiten vom Dreieck <sup>28</sup>.

Die pura potentia kann nicht vervielfältigt werden, weil es ihrer Natur widerspricht, irgendeine Vollkommenheit zu besitzen, durch die sie sich von einem anderen unterscheiden könnte. Ihr einziges Unterscheidungsmerkmal ist ihr absoluter Mangel jeder Vollkommenheit.

Um besser zu verstehen, wie aber gerade durch eine Zusammensetzung aus Potenz und Akt eine Mannigfaltigkeit der Dinge möglich wird, müssen wir uns klarmachen, daß zwischen Akt und Potenz überhaupt kein Gegensatz in dem Sinne besteht, wie Gegensatz in der Logik verstanden wird ; nämlich als das Verhältnis von Sachverhalten, die sich von dem gleichen Subjekt ausschließen. Den Gegensatz des inneren Widerspruches zwischen Potenz und Akt haben wir bereits als nicht bestehend daraus bewiesen, daß die Potenz sich nicht zum Akt verhält wie ein schlechthin Nichtseiendes zu einem Seienden, sondern wie ein *positives* Mitprinzip des gleichen Ganzen. Man kann auch nicht sagen, Potenz und Akt ständen zueinander in einem konträren Gegensatz, wie die beiden Grundfarben Rot und Blau, weil der Akt die Potenz nicht, wie eine konträre Farbe die andere, zerstört, sondern sich mit ihr verbindet wie ein Teil mit dem anderen desselben Ganzen. So verhalten sich im Menschen Leib und Seele zueinander wie Potenz und Akt, und sind als solche die beiden Prinzipien des Menschen. Auch der Gegensatz der Beraubung (*oppositio privationis*) besteht nicht zwischen Potenz und Akt, da ja die Potenz durch den entsprechenden Akt nicht aufgehoben wird, wie die Blindheit durch das Sehen, sondern verwirklicht

<sup>28</sup> Vgl. C. G. II 15 u. I 28.

oder vervollkommnet. Der relative Gegensatz, wie zwischen Vater und Kind, kommt bei Potenz und Akt deshalb nicht in Frage, weil beziehentlich entgegengesetzte Dinge sich *gegenseitig* fordern. So gibt es keinen Vater ohne Kind, aber auch kein Kind ohne Vater. Es gibt aber einen Akt, dem keine Potenz entspricht, nämlich der reine Akt. Denn eine ihm entsprechende Potenz müßte als solche zugleich durch einen entsprechenden Akt verwirklicht werden können und wegen ihrer absoluten Unendlichkeit niemals ganz zu verwirklichen sein <sup>29</sup>. Auch die *materia prima* oder der reine Stoff ist nicht schlechthin unendlich, sondern nur in der Weise, daß er *nacheinander* unendlich viele Formen aufnehmen kann <sup>30</sup>.

Die einzige Möglichkeit dafür, daß es eine Vielheit von Dingen gibt, liegt also darin, daß es Potenzen und Akte gibt, die nicht schlechthin unendlich sind. Wendet man dagegen ein, Gott bilde doch trotz seiner Unendlichkeit mit der Welt eine Vielheit, so ist zu antworten, Gott könne gerade wegen seiner Unendlichkeit nicht mit einem anderen zusammengezählt werden, so daß die Zahl zwei entstehe ; denn, wie wir schon bemerkten, ist Gott als unendlich vollkommenes Wesen keiner Vollkommenheit bar, durch die ein anderes Wesen sich von ihm unterscheiden könnte. Alle anderen Wesen nehmen nur teil an der göttlichen Allvollkommenheit. Daher ist Gott von den Geschöpfen auf ganz andere Weise verschieden als diese unter sich. Nur die Geschöpfe können in Gattungen und Arten unterschieden und zusammengezählt werden. Gott ist der Welt nicht bloß transzendent, sondern zugleich im vollkommensten Maße immanent dadurch, daß er als erste Ursache von allem, was in der Welt ist oder geschieht, gegenwärtig ist <sup>31</sup>. Die Allgegenwart Gottes erstreckt sich selbst auf die reine Potenz im Stoffe. Denn auch der Stoff ist von Gott wenigstens miterschaffen. Die Schwierigkeit, das Verhältnis Gottes zur Welt ganz klar auszudrücken, kommt daher, daß wir von Gott nur eine analoge Erkenntnis haben, die zu einem guten Teil mit bloßen Verneinungen durchsetzt ist. So suchen wir den Schöpfungsakt Gottes in der Weise einigermaßen klar zu machen, daß wir das göttliche Verursachen mit dem geschöpflichen vergleichen

<sup>29</sup> De spirit. creat. a. 1 : Actus naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prior, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis actus purus absque omni potentia, numquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum ; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma.

<sup>30</sup> Vgl. GREDT I, S. 227 ; I, n. 365 ff.

<sup>31</sup> Vgl. GREDT II, S. 204 ; II, n. 818, 3.

und jeden Übergang aus einem Zustand des bloßen Könnens in das wirkliche Tun in Gott vereinen<sup>32</sup>. Suchen wir uns dennoch das Verhältnis von Potenz und Akt in den Geschöpfen wenigstens noch etwas klarer zu machen.

#### V. Das Axiom « omnis actus limitatur per potentiam »

Wenn, wie wir im vorausgehenden mit Thomas sagten, die Potenz sich zum Akt verhält wie das Unvollkommene zu seiner Vervollkommnung, dann kann ihre Zusammensetzung in den Geschöpfen nur in der Weise geschehen, daß die Vollkommenheit des Aktes durch die Unvollkommenheit der Potenz begrenzt wird. Von den 24 Thesen, in denen die römische Studienkongregation im Jahre 1914 die Hauptlehren des Aquinaten zusammenfassen wollte, lautet die zweite: *Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.* Daß das wirklich die Lehre des Aquinaten ist, dafür genügt die eine Stelle aus seinem *Compendium Theologiae* c. 18: *Nullus actus invenitur finiri nisi per potentiam, quae est receptiva. Invenimus enim formas limitari secundum potentiam materiae. Si igitur primum movens est actus absque potentiae permixtione, quia non est forma alicuius corporis, necessarium est ipsum infinitum esse.* Thomas und die Thomisten suchen diese sehr abstrakte Lehre etwas konkreter zu gestalten durch das Beispiel von der Weiße, die, wenn sie von Gott ohne Aufnahme in einen Stoff erschaffen würde, in ihrer Art unbegrenzt wäre<sup>33</sup>.

Um diese Lehre von der Begrenzung des Aktes durch die Potenz besser zu verstehen, muß man wohl unterscheiden zwischen begrenzen und bestimmen. Jede Begrenzung besagt eine Unvollkommenheit und kann deshalb nicht vom Akte kommen, sonst müßte auch Gott begrenzt sein. Dagegen ist jede Bestimmtheit eine Vollkommenheit, die als solche

<sup>32</sup> Vgl. GREDT I, S. 212; II, n. 761.

<sup>33</sup> *De spirit. creat.* a. 8: *Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod haec albedo non differt ab illa nisi per hoc, quod est in hoc vel illo subiecto; et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum.* Vgl. GREDT II, n. 657<sup>bis</sup>. Derselbe, *Die Selbstverständlichkeit des Grundsatzes von der Begrenzung der Wirklichkeit durch die von ihr sachlich verschiedene Möglichkeit.* *Divus Thomas (Fr.)* 18 (1940) 84-88.



nicht von einer reinen Potenz verursacht werden kann. In den körperlichen Dingen wird das bestimmende Prinzip Form genannt, das begrenzende aber Stoff. Daher ist es gut, das Axiom *omnis actus limitatur per potentiam* zu vervollständigen durch : *omnis potentia determinatur per actum*. Daß jede Potenz durch den ihr entsprechenden Akt bestimmt wird, ist schon daraus zu ersehen, daß sie nur durch ihren Akt definiert werden kann. « *Potentia non potest definiri nisi per actum* », sagt Thomas<sup>34</sup>. Jedes Geschöpf ist nicht nur begrenzt, sondern auch bestimmt : das erste durch seine Potenz und das zweite durch seinen Akt<sup>35</sup>.

## VI. Das Prinzip des inneren Widerspruches

Für unsere Frage, was auf seiten der Geschöpfe erfordert sei, damit ihrer viele möglich sind, ist es nach dem Gesagten wichtig zu wissen, welche Zusammensetzungen aus Potenz und Akt stattfinden können. Thomas antwortet auf die Frage, ob Gott allmächtig sei, Gott könne alles, was keinen inneren Widerspruch enthalte und deshalb gemacht werden könne. Daher sei es entsprechender zu sagen, etwas könne nicht gemacht werden, als Gott könne es nicht machen<sup>36</sup>. In dieser Antwort nimmt der Aquinate nicht einmal Gott vom Prinzip des inneren Widerspruches aus. Um aber seine Antwort richtig zu verstehen, müssen wir uns das besondere Verhältnis Gottes zum Widerspruchsprinzip klarmachen. Das Prinzip des inneren Widerspruches ist für uns Menschen sowohl in der Ordnung des Erkennens als in der Ordnung des Seins das erste von allen Prinzipien. Es nimmt in der Ordnung des Erkennens die erste Stelle ein, weil es unmittelbar der einfachen Erfassung des Seins und Nichtseins folgt und mit ihm unser ganzes diskursives Erkennen beginnt. Und in der Ordnung des Seins kann es in dem Sinne erstes Prinzip genannt werden, daß die Wahrheit keines anderen Satzes früher von den zu erkennenden Dingen objektiv begründet ist und alle anderen logischen Wahrheiten indirekt aus dem Verhältnis zwischen Sein und Nichtsein bewiesen werden. Denn der Beweis, daß das Gegenteil einen inneren Widerspruch enthält, ist von allen Beweisen der letzte und über-

<sup>34</sup> In Met. IX lect. 7 n. 1846.

<sup>35</sup> De spirit. creat. a. 8 ad 9 : Habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam.

<sup>36</sup> S. Th. I 25, 3 : Ea quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilitatem rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere.

zeugendste. Trotzdem ist sein Inhalt der denkbar unbestimmteste und daher die unvollkommenste Wahrheit. Denn er sagt nicht, was ist, sondern nur, was nicht möglich ist, wenn etwas ist. Nun ist es zwar wahr, daß auch Gott nicht zugleich sein und nicht sein oder etwas zugleich machen und nicht machen kann. Aber das erkennt Gott nicht aus dem Widerspruchsgrundsatz, sondern mittels seiner eigenen Wesenheit. Diese erste Erkenntnis Gottes ist nicht, wie die des Widerspruchsgrundsatzes, die unbestimmteste und unvollkommenste Wahrheit, sondern die denkbar vollkommenste und bestimmteste, weil ja die göttliche Wesenheit die Fülle alles Seins enthält. Daher ist für Gott die Erkenntnis der eigenen Wesenheit das Maß aller anderen Wahrheitserkenntnisse. Gäbe es keinen Gott, dann fehlte für jeden Widerspruch die notwendige Voraussetzung. Als Maß alles dessen, was gemacht werden kann, aber ist Gott offenbar auch dem Prinzip des inneren Widerspruches übergeordnet. An die Stelle des Widerspruchsgrundsatzes treten bei Gott die göttlichen Ideen, von denen wir im vorausgehenden sagten, daß sie die Geschöpfe innerlich möglich machen. Auf Gott angewandt, ist also das Prinzip des inneren Widerspruches weder in der Ordnung des Erkennens noch in der Ordnung des Seins das erste, sondern eine Folge davon, daß nur das möglich ist, von dem es eine göttliche Idee gibt. Aus diesem Grunde sind nur die Geschöpfe dem Widerspruchsgrundsatz unterworfen. Nichtsdestoweniger bleibt zwischen unserem Verhältnis zu ihm und dem Verhältnis Gottes zum Prinzip des inneren Widerspruches ein inneres Gleichheitsverhältnis (*analogia proportionalitatis propriae*). Denn so verschieden die beiden Weisen sind, auf die Gott und die Geschöpfe sich zu diesem Prinzip verhalten, in beiden wird die *ratio formalis* oder das vom Widerspruchsgrundsatz Bezeichnete gleich vollkommen bewahrt. Gott macht nur aus einem anderen Grunde niemals etwas innerlich Widerspruchsvolles : nämlich weil es vom Nichtsein eines Seienden keine göttliche Idee geben kann.

#### VII. Maß der Vollkommenheiten, in denen die Unterschiede der Geschöpfe begründet sind

Es gibt eine dreifache Verschiedenheit der Geschöpfe : eine wesentliche, auf Grund deren die Geschöpfe in Gattungen und Arten eingeteilt werden ; eine substantielle innerhalb derselben Art ; und eine individuelle innerhalb derselben Substanz. Alle drei Verschiedenheiten kommen von der Zusammensetzung der Geschöpfe aus Potenz und Akt.

Wie wir sahen, sind alle Geschöpfe nur analoge Nachahmungen des göttlichen Seins. Durch ihre wesentliche Zusammensetzung aus Potenz und Akt ist zwischen ihnen und Gott ein unendlicher Abstand, der als solcher keine Grade zuläßt. Aber dieser allen Geschöpfen gemeinsame Abstand von Gott hindert nicht, daß die Geschöpfe, untereinander verglichen, auf Grund ihrer verschiedenen Vollkommenheiten zu Gott mehr oder weniger innere Analogien oder Verhältnisgleichheiten haben und deshalb von uns Menschen verschieden weit von Gott entfernt genannt werden. So sind auch Minerale, Pflanzen und Tiere durch ihre reine Körperlichkeit vom Menschen gleich weit entfernt, und doch steht die Pflanze durch ihr Leben dem Menschen näher als das Mineral, und das Tier durch sein sinnliches Leben näher als die Pflanze. Daß es sich in diesem Beispiel um Vollkommenheiten handelt, die dem Menschen, dem Tiere, der Pflanze und dem Mineral univok oder eindeutig zukommen, spielt deshalb keine Rolle, weil, wie wir im vorausgehenden schon zeigten, bloße Ähnlichkeiten Beziehungen sind, die auch die gleichen sein können, wenn alle Glieder der Beziehungen unter sich sehr verschieden weit voneinander abstehen. So ist zwischen 10 und 20 ein größerer Abstand als zwischen 2 und 4. Nichtsdestoweniger gilt die Gleichung:  $2 : 4 = 10 : 20$  <sup>37</sup>.

Was nun das Maß der einem Geschöpfe wesentlichen Vollkommenheiten und Ähnlichkeiten mit Gott betrifft, so lehrt Thomas, daß dieses abhängt von dem Maße, in dem der Akt die Potenz überragt. Bei den körperlichen Dingen, ist das am wenigsten in den chemischen Elementen und den Mineralen der Fall, und am meisten beim Menschen. Daher ist der Mensch durch seine geistige Seele unter allen körperlichen Wesen das vollkommenste <sup>38</sup>.

Aber auf diese Weise wird nur unsere Aufteilung der körperlichen Geschöpfe in Gattungen und Arten objektiv begründet. Es bleibt daher die Frage, wie es möglich sei, daß auch Geschöpfe der gleichen Art noch sehr verschieden vollkommen sind. Auf diese Frage antwortet der Aquinate, daß in den körperlichen Dingen die substantiellen Formen auch der gleichen Art um so vollkommener seien, je besser der Stoff beschaffen sei, in den sie aufgenommen sind, und daß dadurch innerhalb derselben Art substantielle Unterschiede entständen <sup>39</sup>. Wie groß diese

<sup>37</sup> Siehe Fußnote 8.

<sup>38</sup> De spirit. creat. a. 2 : Quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem ; quod patet in diversis formarum ordinibus. Vgl. S. Th. I 76, 1.

<sup>39</sup> S. Th. I 85, 7 : Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam ; quod manifeste apparet in his quae

substantiellen Unterschiede sein können, zeigt die differentielle Psychologie in ihren Lehren von der Individuation und vom angeborenen physischen Charakter.

Die dritte Verschiedenheit der Vollkommenheit in den Geschöpfen, wir nannten sie die individuelle innerhalb derselben Substanz, kommt dadurch zustande, daß, wie wir schon zeigten, jede Tätigkeit der Geschöpfe ihre Ähnlichkeit mit Gott vermehrt. Diese individuelle Verschiedenheit wird außerdem noch in einem fort vermehrt durch die mannigfaltigen Künste und die Werke der Kultur. So bleibt der Marmor auch Marmor, wenn ihn der Künstler zu einer Statue verarbeitet, und doch ist zwischen seinen zwei Zuständen vor und nach der Arbeit des Künstlers ein großer Unterschied.

Diese Stufenordnung wird in den rein geistigen Dingen fortgesetzt, da ja auch sie aus Potenz und Akt zusammengesetzt sind<sup>40</sup>. Ihre Geistigkeit schließt nur jede Zusammensetzung ihrer Wesenheit aus Stoff und Form aus, was eine doppelte Wirkung hat: nämlich erstens, daß keine reinen Geister mit den gleichen wesentlichen Seinsvollkommenheiten möglich sind, sondern daß jeder reine Geist für sich allein eine besondere Art von Geschöpf ist<sup>41</sup>. Und sodann, daß jeder reine Geist die eigene Substanz zum eigentümlichen Gegenstand seines Erkennens hat. Aber weil es zum eigentümlichen Gegenstand eines Erkenntnisvermögens gehört, daß es diesem die Erkenntnis alles anderen vermittelt, daß z. B. Gott alles andere nur durch seine eigene Wesenheit erkennt und der menschliche Verstand alles nur auf dem Wege über die von einem Phantasiebild abstrahierte allgemeine Körperwelt, erkennt der reine Geist alles nur mittels seiner eigenen begrenzten Wesenheit<sup>42</sup>. Daher ist *sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo. Vgl. THIEL, Die Thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen, Freiburg i. Br. 1929, 28 ff.*

<sup>40</sup> S. Th. I 50, 3: *Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad esse, ut potentia ad actum. Et talis comparatio intelligenda est in angelis. Vgl. De spirit. creat. a. 1.*

<sup>41</sup> Vgl. THIEL, Der einheitliche Urgrund der Individuation in den geschaffenen einfachen wie in den körperlichen Substanzen nach der Jugendschrift des heiligen Thomas von Aquin: *De ente et essentia. Divus Thomas (Fr.) 17 (1939) 61-74.*

<sup>42</sup> S. Th. II-II 1, 3: *Nihil subest alicui potentiae vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti; sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. S. Th. I 1, 7: Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata.*

seine ganze Erkenntnis um so vollkommener, je vollkommener diese seine eigene Wesenheit ist. Wir können diese Verschiedenheiten der reinen Geister nicht näher bestimmen, weil wir überhaupt nur aus der Offenbarung wissen, daß es reine Geister gibt. Aber es läßt sich kein Grund angeben, warum bei reinen Geistern viele Stufen der Vollkommenheit unmöglich sein sollen. Weil wir Menschen einander nach der Möglichkeit messen, viele Dinge unter allgemeinen Begriffen zusammenzufassen, und Gott alles in einem einzigen Akte erkennt, sagen die Thomisten, die reinen Geister unterschieden sich dadurch, daß sie nicht alle die gleiche Anzahl von Ideen zum Erkennen brauchen, sondern der eine weniger als der andere <sup>43</sup>.

So erhalten wir ein Weltbild, in dem alles wohl geordnet ist und nach dem die Welt mit Recht ein Kosmos genannt werden darf. In diesem Weltbild hat alles seinen bestimmten Platz und trägt alles auf seine besondere Weise zur Verherrlichung Gottes bei, die das gemeinsame Endziel Gottes und aller Geschöpfe ist.

<sup>43</sup> S. Th. I 89, 1 : Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis. In inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Vgl. GREDT II, n. 648, 3.