

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 7 (1893)

Artikel: Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin [Fortsetzung]
Autor: Feldner, Gundisalv
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761697>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

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

so seien dies Ausnahmen, welche die Regel bestätigen. Aber Albert der Große ist doch, wie uns Fr. selbst belehrt, Urheber dieser ganzen, der Wissenschaft hinderlichen Theorie des intellektuellen Erkennens! Der Grund des Hindernisses muß also wohl anderswo liegen; denn läge er in der Natur der scholastischen Philosophie, so mußte er doch vor allem in Aristoteles, ihrer ersten Quelle und in Albert dem Großen, ihrem Begründer, sich wirksam erweisen. Fürwahr, die Vertreter der Naturwissenschaften würden, unbehindert in ihren empirischen Forschungen, für die wissenschaftliche Begründung und Verarbeitung der von ihnen aufgehäuften Thatsachen nur gewinnen, wenn sie statt bei Hegel oder Herbart, bei Kant oder Mill, bei Aristoteles in die Schule gehen und ihre wissenschaftlichen Grundbegriffe berichtigen und läutern würden.



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

VON FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.



40^o B. Gott durchaus verschieden von den Kreaturen bezüglich seiner Thätigkeit. a) In Gott ist keine passive Potenz.

Bisher wurde dargethan, daß Gott seinem Wesen nach grundverschieden ist von allen Geschöpfen. Seine Wesenheit ist Dasein. In Gott sind Wesenheit und Dasein nicht unterschieden. Diesen Satz nennt P. Kleutgen gewiß nicht der Scholastik eigentümlich. Wir haben gesehen, bemerkt er weiter, wie stark dieser Satz hervorgehoben wurde, um die Verschiedenheit des unerschaffenen und erschaffenen Seins zu behaupten: der Mensch ist nicht, weil er Mensch ist; aber Gott ist, weil er

Gott ist; seine Wesenheit ist es zu sein.¹ Wir haben früher nachgewiesen, daß der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in Gott kein realer, daß er aber sehr wohl ein virtueller, secundum modum concipiendi sein könne. Letzteres muß er sogar sein wegen der Beschränktheit unserer Denkkraft und der übergroßen Vollkommenheit des göttlichen Wesens.

Nun bemerkt der hl. Thomas, ein jedes Wesen besitze eine natürliche Neigung zur Thätigkeit.² Wir werden demnach unsere Aufmerksamkeit der Thätigkeit Gottes zuwenden müssen, um zu sehen, wie Gott sich hinsichtlich seiner Thätigkeit von den Geschöpfen unterscheidet. Unsere Aufgabe liefse sich durch den einfachen Satz des englischen Meisters: *modus operandi sequitur modum essendi* l. p. q. 89. a. 1. sehr kurz und bündig erledigen. Allein es ist von Interesse, die Sache weitläufiger zu verfolgen.

Wir haben in der Ordnung der Thätigkeit, in ordine operativo ein zweifaches zu unterscheiden: das Princip der Thätigkeit, und die Thätigkeit selber. Das Thätigkeitsprincip nennen wir Potenz, Vermögen, Kraft. Jede Thätigkeit geht aus irgend einer Potenz hervor. Findet sich nun in Gott eine Potenz als Princip der Thätigkeit? Der englische Meister antwortet darauf:

„Ad hujus quaestionis evidentiam sciendum, quod potentia dicitur ab actu. Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio. Et sicut videtur ex communi hominum intellectu nomen actus primo fuit attributum operationi. Sic enim quasi omnes intelligunt actum. Secundo autem exinde fuit translatus ad formam, inquantum forma est principium operationis et finis. Unde et similiter duplex est potentia; una activa, cui respondet actus, qui est operatio. Et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum. Alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum. Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit. Deo autem

¹ Philos. d. Vorzeit 2. B. 2. Aufl. No. 950. S. 743.

² Metaph. l. 1. lect. 1.

convenit esse actum purum et primum. Unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alia diffundere. Et ideo ei maxime convenit potentia activa. Nam potentia activa dicitur, secundum quod est principium actionis.

Sed est sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum devenire non potest nisi ex effectuum similitudine, neque in creaturis invenit aliquid summe perfectum, quod omnino imperfectione careat: ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit; ita tamen, quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adjungitur totum a Deo amoveatur. Verbi gratia: esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens. Substantia autem aliquid subsistens significat, sed alii subjectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse. Sed substantiam ratione subsistentiae, non ratione substandi: esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret. Et similiter attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione ejus in quod operatio transit. Potentiam vero attribuimus ratione ejus quod permanet, et quod est principium ejus, non ratione ejus quod per operationem completur.¹

Aus dieser Stelle des hl. Thomas geht hervor, daß Gott ein Tätigkeitsprincip, eine Potenz besitzt. Er hat diese Potenz im höchsten vollkommensten Grade, und sie ist durchaus verschieden von den Potenzen der Geschöpfe.

Die in dieser Stelle des englischen Meisters ausgesprochenen Grundsätze sind zu wichtig, als daß wir sie bloß citieren könnten, ohne uns eingehender damit zu beschäftigen. Das Princip des hl. Thomas, daß wir in Gott das Sein nicht als etwas Inhärerendes auffassen, weist hinreichend klar hin auf den realen Unterschied dieses Seins in den Geschöpfen. Darf in Gott das Sein nicht als etwas Inhärerendes gedacht werden, so muß es in den Kreaturen offenbar etwas Inhärerendes sein. Nun läßt

¹ de potentia q. 1. a. 1.

sich aber von der Wesenheit eines Dinges absolut nicht behaupten, sie bilde etwas Inhärierendes, qua alteri inhaeret. Sie kann folglich nicht real eins und dasselbe ausmachen mit ihrem Sein. Doch genug davon. Wir müssen jetzt vernehmen, was St. Thomas über das Thätigkeitsprincip sagt. Zunächst unterliegt es keinem Zweifel, daß jede Thätigkeit ein Princip fordert. Das Wesen der Thätigkeit selbst verlangt ein Princip. (*Est autem de ratione operationis habere principium non de ratione essentiae.*) Die Potenz bildet das Princip sowohl für die Thätigkeit, als auch für den Effect. (*Potentia non solum est operationis principium, sed etiam effectus.*) (l. c. ad 1.) Wodurch wird dieses Thätigkeitsprincip konstituiert? Durch die Thätigkeit selbst? Das ist unmöglich, weil diese ja den Effect bildet. Das Princip muß schon konstituiert sein, damit ein Effect aus ihm hervorgehe. Wir können darum die Ansicht des P. Kleutgen nicht voll und ganz teilen, welcher bemerkt, die Thätigkeit verhalte sich zur Kraft, die in ihr sich äußert, wie das Dasein zur Wesenheit.¹ Nach der Anschauung dieses Gelehrten wird die Kraft, also das Princip thatsächlich durch die Thätigkeit konstituiert. Allein das schließt einen Widerspruch in sich. Das konstituierte Princip ist früher, wenigstens der Natur nach, als das, was durch dieses Princip konstituiert wird. Die Thätigkeit wäre demzufolge der Natur nach früher als das Princip der Thätigkeit, die Wirkung früher als die Ursache. Eine Beziehung, *relatio*, wird allerdings durch die Thätigkeit konstituiert, nämlich die *relatio* des Effectes zu seiner Ursache. Das Princip, die Ursache, besteht aber nicht in einer Beziehung.

Der hl. Thomas hat sich sehr klar darüber ausgesprochen. Die Potenz bezeichnet ihm zufolge nicht eine Beziehung des Principes, sonst wäre sie ja in der Kategorie der *Relatio*. Sie bezeichnet vielmehr etwas, was Princip ist, etwas, wodurch das Agens thätig ist.² Das Princip der Thätigkeit oder des Leidens ist demnach keine Beziehung, sondern eine absolute Form. Hierin liegt das Wesen der Potenz. Darum rechnet

¹ l. c. Nr. 952. S. 746.

² l. p. q. 41. a. 5. ad. 1. — de potentia q. 1. a. 1. ad. 3.

Aristoteles die Potenz zu den Qualitäten, obgleich beiden per accidens eine Beziehung zukommt.¹ Daraus folgt unwiderleglich, daß die Thätigkeit an und für sich zu dem Princip ihrer eigenen Ursache sich nicht wie die Existenz zur Wesenheit verhält. Die Wesenheit wird durch das Dasein in ordine entitativo konstituiert, erhält durch das Dasein Wirklichkeit. Die Ursache, das Princip, aber kann in ordine operativo nicht durch die Thätigkeit konstituiert werden, Wirklichkeit erlangen. Das Dasein geht nicht aus der Wesenheit hervor, sondern muß von außen kommen. Dagegen muß die Thätigkeit aus dem Princip, aus der Ursache herausfließen. Aus diesem Grunde muß das Princip der Natur nach früher sein, kann folglich nicht durch die Thätigkeit konstituiert werden. Das Princip ist ja dasjenige, wodurch eine Thätigkeit zustande kommt, erst Wirklichkeit erhält. Die Potenz bildet somit das effektive Formalprincip für die Thätigkeit, nicht aber umgekehrt die Thätigkeit das effektive oder konstitutive Formalprincip für die Potenz oder Ursache. Dies gilt von den geschöpflichen Ursachen sowohl, wie nicht minder von der ersten: Gott. Konstituierte die Thätigkeit das Princip oder die Ursache dieser Thätigkeit, so wäre Gott thatsächlich Princip oder Ursache in der Zeit, weil die Wirkungen in der Zeit erfolgen. Eine Ansicht dieser Art darf nicht verteidigt werden. Aber auch in den Kreaturen muß das Thätigkeitsprincip durch etwas anderes als durch die Thätigkeit selber konstituiert werden. Der Unterschied zwischen dem Principe der Thätigkeit und dieser letztern selbst kann nicht scharf und eindringlich genug betont werden. Den Grund dafür werden wir noch im Verlaufe der gegenwärtigen Abhandlung näher kennen lernen. Ebenso muß ein für allemal daran festgehalten werden, daß die Thätigkeit nicht das Thätigkeitsprincip konstituiert. „Quia cujuslibet actionis principium est aliqua forma inherens, ideo aliquid potest dici agens duobus modis; vel ipsa actione, quae denominat agentem, et non est principium ejus; vel forma, quae est principium actionis in agente, et secundum quid principium agentis.“²

¹ de potentia q. 2. a. 2. ² 1. d. 32. q. 1. a. 1.

Die Thätigkeit ist also an und für sich weder mit dem Thätigkeitsprincip sachlich identisch, noch ein konstitutiver Teil derselben. Der englische Lehrer nennt an der vorhin angezogenen Stelle das Thätigkeitsprincip Potenz. Er unterscheidet aber eine zweifache Potenz: eine passive und eine aktive. Die passive ist empfangendes, aufnehmendes, die aktive gebendes, andern mitteilendes Princip. Die passive Potenz besitzt Empfänglichkeit für eine Form, die aktive Art die Fähigkeit, einen Akt, eine Thätigkeit zu entfalten. Die erste Vorbedingung aber für eine Thätigkeit in einem Dinge ist, daß es eine Form besitze. Was haben wir nun unter dieser Form zu verstehen? Welche Form ist Thätigkeitsprincip? Vielleicht die Form, wodurch eine Wesenheit als solche konstituiert wird? Offenbar an und für sich nicht, denn in diesem Falle wäre ein Ding eo ipso, daß es eine Wesenheit hat, auch schon thätig. Diese Form kann nicht der Seinsordnung (in ordine essendi), sie muß der Thätigkeitsordnung (in ordine operativo) angehören. Allerdings können diese beiden Ordnungen, wie wir alsbald sehen werden, in einem Wesen zusammenfallen. An und für sich jedoch muß das nicht geschehen. Das Wesen, in welchem diese beiden Ordnungen real eins und dasselbe sind, unterscheidet sich eben dadurch von allen andern. Und dieses Wesen ist Gott.

Gott ist erster und reinster Akt, bemerkt S. Thomas, und aus diesem Grunde kommt es ihm am allermeisten zu, thätig zu sein, seine Ähnlichkeit über andere auszugießen. Die aktive Potenz ist ihm am allermeisten eigen, und diese bildet das Princip der Thätigkeit. Diese wenigen Worte sind für unsere Frage entscheidend. Gott ist die erste und reine Wirklichkeit, die Wesenheit unterscheidet sich in ihm nicht sachlich vom Dasein, sie ist daher nicht in der Potenz zum Dasein, sie empfängt das Dasein nicht, nimmt es nicht in sich auf. Und welche Folgerungen leitet der englische Lehrer daraus ab? Wir wollen sie näher betrachten.

Gott besitzt keine passive Potenz.

Der passiven Potenz entspricht nach der Erklärung des Doctor Angelicus eine Form. Die passive Potenz hat die Bestimmung,

eine Form aufzunehmen, sich von dieser Form determinieren zu lassen. Sie muß darum vorerst vervollkommenet werden, um eine Thätigkeit ausüben zu können.¹ Diese Vervollkommenung geht von einem Agens aus, welches objektiv, durch Darstellung eines Objectes, oder subjektiv, durch Bewegung, oder auch durch Mittheilung einer bleibenden Form, auf die Potenz einwirkt.² Diese doppelte Einwirkung des Agens auf ein Subjekt muß mit Bezug auf Gott ganz und gar bestritten werden. Gott hat somit keine passive Potenz. In der That! Die passive Potenz folgt einem Seienden in der Potenz, einer Wesenheit, die sich real von ihrem Dasein unterscheidet.³ Gott aber ist nicht ein Seiendes in der Potenz, seine Wesenheit unterscheidet sich nicht sachlich vom Dasein. Darum kann eine passive Potenz nicht folgen. Gott hat keine Unvollkommenheit, keinen Defekt in sich, was jeder passiven Potenz zukommt, sondern er ist reine Wirklichkeit, schlechthin und allseitig vollkommen. In ihm ist für eine Unvollkommenheit kein Raum.⁴ Er kann weder bewegt werden noch leiden,⁵ da ihm die reine Wirklichkeit ohne irgend welche Beimischung eigen ist.⁶ Sein Wesen, das reine Wirklichkeit bildet, schließt somit jede passive oder stoffliche Potenz aus. Er kann auch nicht eine Zuständlichkeit, einen habitus besitzen, weil er dadurch nicht endgültig vollkommen wäre. Seine Wesenheit ist ohne Frage die Ursache für alle Dinge, jedoch nicht etwa in der Weise, daß man ihr etwas beifügen könnte, wodurch sie eigentliche und vollkommene Ursache würde.⁷ Die erste Bedeutung der Potenz ist dahin zu verstehen, daß ein Ding nicht leiden könne, was zumal Gott eigen ist in Betracht seiner reinen Wirklichkeit, die alles Stoffliche ausschließt. Er kann infolge dessen keinen Akt, keine Form aufnehmen, die sich zu ihm wie die Vollkommenheit und das Complement verhielten.⁸ Daher fallen das Princip des Seins und der Thätigkeit in Gott zusammen.⁹ Die Beweise, welche gegen eine passive Potenz in Gott bezüglich der Seinsordnung (in ordine entitativo)

¹ 3. d. 14. q. 1. a. 1. qu. 2. ² 1. 2. q. 9. a. 1. ³ 2. c. g. c. 7.
⁴ 1. p. 9. 25. a. 1. ⁵ ib. a. 3. ad. 1. ⁶ 1. d. 42. q. 1. a. 1. ⁷ 1. d. 35 q.
1. a. 5. und ad 1. ⁸ 1. d. 42. q. 1. a. 1. und ad. 1. ⁹ 1. c. a. 2. ad 2.

vorgebracht werden, haben somit ihre volle Gültigkeit auch hinsichtlich der Thätigkeit (in ordine operativo). Sie betreffen ja sachlich ein und dasselbe Princip. Daß aber Gott bezüglich des Seins keine passive Potenz haben könne, läßt sich ohne große Mühe in folgender Weise darthun.

Jede mit einer Potenz gemischte Substanz kann bezüglich dessen, was dieser Potenz angehört, auch nicht sein. Denn das, was sein kann, kann ebenso auch nicht sein. Gott aber kann unmöglich nicht sein. Dem widerstreitet seine Ewigkeit. Das, was manchmal in der Möglichkeit oder in der Potenz, manchmal dagegen in der Wirklichkeit oder in actu sich befindet, ist der Zeit nach früher in der Potenz als in actu. Wenigstens kann es dies sein. Der Akt hingegen ist schlechthin früher als die Potenz. Keine Potenz führt sich selber in den Akt über, vielmehr muß jede durch dasjenige Wirklichkeit erhalten, was schon actu ist. Was immer daher auf irgend eine Weise in der Potenz ist, das setzt ein anderes voraus, das früher ist als es selber. Da nun Gott das erste Seiende und die erste Ursache bildet, so kann er unmöglich ein anderes, früheres voraussetzen, folglich auch nicht eine passive Potenz haben. Das durch sich notwendige Sein besitzt in keiner Weise ein mögliches Sein, denn das durch sich notwendige Sein hat keine Ursache. Jedes mögliche Sein hingegen hat eine Ursache. Gott ist das durch sich notwendige Sein, weil seine Wesenheit mit dem Dasein sachlich identisch ist. Darum besitzt er kein mögliches Sein, somit auch keine Potenz in seinem Wesen.¹

Ganz dasselbe muß von der Thätigkeit Gottes behauptet werden nach dem Grundsatz des englischen Lehrers, daß: „modus operandi sequitur modum essendi“; und: „in Deo idem est principium essendi et operandi“. Und in der That wirkt jedes Ding, insofern es actu ist. Was also nicht durch und durch (totus) Akt oder Wirklichkeit ist, das wirkt auch nicht durch sich ganz, sondern durch einen Teil von sich. Dann kann es aber nicht erstes Agens sein, denn es ist durch Anteilnahme an einem

¹ 1. c. g. c. 16.

andern, nicht durch seine Wesenheit thätig. Gott aber ist erstes Agens, daher reiner Akt ohne Beimischung einer Potenz. Darum ist er auch nicht leidensfähig, nicht veränderlich oder beweglich. Die Bewegung, das Leiden ist ein Akt des in der Potenz sich Befindlichen.¹

Früher wurde hervorgehoben, daß die passive Potenz auf doppelte Weise bewegt und bestimmt werden könne: objektiv und subjektiv. Objektiv durch das Objekt selbst, oder auch durch denjenigen, der ein Objekt vorstellt. Das Bewegende, Bestimmende aber muß stets früher sein als das Bewegliche und zu Bestimmende, wie S. Thomas soeben gelehrt hat. Nun kann aber unmöglich etwas anderes früher sein als Gott. Wir kämen damit ins Unendliche und Gott wäre nicht Gott. Er kann damit keine passive Potenz haben bezüglich irgend eines Objektes. Kein Objekt kann bewegend oder bestimmend auf Gott einwirken. Damit fällt die *scientia media*. Die *scientia media* hat überhaupt kein bestimmtes Objekt. Besäße sie selbst eines, es diene zu nichts, weil außer der göttlichen Wesenheit kein Objekt bestimmend auf Gott einwirkt. Er ist nicht zu irgend einem in der Potenz. Folglich kann keines für ihn das *medium in quo* bilden. Gottes Wesenheit stellt alle Dinge als an und für sich mögliche dar. Hat irgend eines Beziehung zur Existenz, stellt seine Wesenheit irgend eines unter dieser Beziehung vor, so ist die einzige Ursache dafür in der freien Selbstbestimmung des göttlichen Willens zu suchen.²

Ebenso wenig darf behauptet werden, daß Gott subjektiv in der Potenz sei. Abgesehen davon, daß wir dann auch in dieser Beziehung zu keinem Ende kämen, widerspricht das Bewegtwerden der Vollkommenheit Gottes. Bewegt kann nur dasjenige werden, was noch nicht alles besitzt, was noch nicht an dem terminus der letzten Vollkommenheit angelangt ist. Der Zweck jeder Bewegung ist klar vorgezeichnet. Gott, der reine Akt, entbehrt aber keiner Vollkommenheit, denn er ist das Sein selbst, und dieses bildet die letzte Vollkommenheit eines Dinges.

¹ l. c. — lib. 2. c. 7. ² 1. d. 35. q. 1. a. 2. a. 3. bes. a. 5.

Er hat somit alles, weil es über das letzte hinaus nichts mehr gibt, was zu erreichen wäre. Etwas anderes als ein Sein könnte er durch die Bewegung ohnedies nicht erlangen. Er hat aber schon alles Sein. Weder in ordine entitativo, noch in ordine operativo geht ihm etwas ab.

Wir wollen die Beweise des hl. Thomas, daß Gott keine passive Potenz haben könne, nicht weiter fortsetzen, sondern unsere Aufmerksamkeit einer andern Folgerung zuwenden.

41. b) Gott besitzt im eigentlichen Sinne auch keine aktive Potenz.

Wir lesen im hl. Thomas folgende merkwürdige Sätze: „Die Potenz Gottes darf in keiner Weise eine passive genannt werden; sie ist aber auch nicht eine wahre aktive. Man müßte sie eigentlich überaktiv nennen.“¹ Anderswo schreibt der englische Meister: „Die Potenz in Gott ist weder eigentlich aktiv noch passiv.“ Als Grund dafür gibt S. Thomas an, daß von Gott weder die Kategorie, das Prädikament der Aktio, noch das der Passio ausgesagt werden könne.² An vielen andern Stellen jedoch behauptet der englische Lehrer schlechthin, Gott besitze eine aktive Potenz. Wie lassen sich diese beiden verschiedenen Ansichten des Meisters vereinen?

Erinnern wir uns, wie S. Thomas früher die aktive Potenz definiert hat. Sie ist nach ihm das Princip der Thätigkeit und der Wirkung. Die aktive Potenz eines jeden Dinges richtet sich nach der Form, oder nach der Natur desselben. Sie folgt daher entweder in Wirklichkeit (realiter) oder wenigstens gemäß unserer Auffassung der Form.³ Die Form oder Natur in Gott ist aber nichts anderes als das Sein. Das Sein bildet somit das Princip für die Thätigkeit. Der Unterschied zwischen dem Sein, in sich betrachtet, und dem Sein als Thätigkeitsprincip liegt nicht in Gott selber, sondern in unserer Auffassung. Das Thätigkeitsprincip ist folglich in Gott, nicht wie bei den Geschöpfen, etwas zur Natur oder Form Hinzugefügtes. Und dieses Princip wird

¹ 1. d. 7. q. 1. a. 1. ad. 3. ² de potentia q. 2. a. 1. ad. 1.
³ 3. p. q. 13. a. 1.

nicht durch die Thätigkeit completiert oder vervollkommenet.¹ Die Potenz ist nach unsern Begriffen, die wir aus den Kreaturen schöpfen, ein Zufälliges oder Accidens und gehört der Kategorie, dem Prädikamente der Qualität an. Die Potenz Gottes aber ist real nichts anderes als seine eigene Wesenheit. Darum kann man ebenso gut und richtig von ihm aussagen, er habe keine aktive Potenz.² In den Kreaturen bildet die Potenz das Princip der Thätigkeit und des Effektes. In Gott ist sie bloß Princip des Effektes, nicht aber der Thätigkeit. Princip der Thätigkeit ist seine Wesenheit selber. Allerdings fassen wir sie auch unter dem Gesichtspunkte einer Potenz auf.³ Was immer Princip einer Thätigkeit ist, kann im allgemeinen Potenz genannt werden, gleichviel ob dieses Princip mit der Wesenheit real identisch ist oder nicht.⁴

Wie haben wir uns also die Potenz in Gott zu denken? Der hl. Thomas gibt hierüber folgenden Aufschluß: „Quia vero nihil est sui ipsius principium, cum divina actio non sit aliud quam ejus potentia, manifestum est ex praedictis, quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii: — est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut patet per Philosoph. in 5. metaph. — manifestum est, quod potentia dicitur de Deo per respectum ad facta secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam et ejus actionem. Unde si aliquae actiones Deo conveniant, quae non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicitur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujus modi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei proprie loquendo non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiae, sed solum ut

¹ de potentia q. 1. a. 1. c. und ad 1. 5. 9. ² l. c. ad 11.
³ 1 p. q. 25. a. 1. ad 3. ⁴ 1. p. q. 41. a. 4. ad 3.

actiones. Patet etiam ex praedictis, quod multitudo actionum, quae Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res et similia, non sunt diversae res, cum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem.“¹

Der Inhalt dieser Stelle ist in sich selber klar. Unter Potenz verstehen wir ein Princip. Jedes Princip aber unterscheidet sich von dem, dessen Princip es ist. Indessen muß ein zweifacher Unterschied hinsichtlich der Eigenschaften angenommen werden, die wir von Gott aussagen. Der eine Unterschied ist ein sachlicher, der andere gemäß unserer Auffassung. Sachlich unterscheidet sich Gott durch seine Wesenheit von allen Dingen, deren schöpferische Ursache er ist. Die Thätigkeit hingegen unterscheidet sich in Gott vom Agens selber bloß unserer Auffassung nach, sonst bildete ja die Thätigkeit in Gott ein Accidens. In Bezug auf jene Thätigkeiten, denen gemäß die Dinge, entweder wesentlich oder persönlich von Gott unterschieden, hervorgehen, kann Gott eine Potenz in der eigentlichen Bedeutung eines Principes zugeschrieben werden. Gleichwie wir daher in Gott eine Potenz zu erschaffen annehmen, ebenso sagen wir die Potenz zu zeugen und zu hauchen (spirandi) von ihm aus. Allein das Verstehen und Wollen sind nicht Akte jener Art, die den Ausgang eines Dinges von Gott bezeichnet, welches wesentlich oder persönlich sich von Gott unterscheidet. Hinsichtlich dieser Akte sagen wir folglich die Potenz von Gott nicht im eigentlichen Sinne aus, sondern nur gemäß unserer Auffassung und Bezeichnung. Der Verstand und das Verstehen werden in Gott verschieden bezeichnet, obgleich das Verstehen Gottes selbst mit seiner Wesenheit identisch ist, und aus diesem Grunde kein Princip hat.² Die Thätigkeit Gottes unterscheidet sich also nicht sachlich von seiner Wesenheit. Darum kann man im eigentlichen Sinne auch nicht sagen, diese Thätigkeit habe ein Princip. Gott hat kein Princip seiner Wesenheit, und eben diese Wesenheit ist real auch zugleich Thätigkeit. Mit Recht bemerkt daher der englische Lehrer, nichts sei Princip seiner selbst. Hätte aber

¹ 2. c. g. c. 10. ² 1. p. q. 41. a. 4. ad. 3.

Gott eine Potenz, so müßte angenommen werden, er besitze ein Princip seiner selbst. Denn Gottes Thätigkeit ist real identisch mit seiner Potenz, und diese wiederum real identisch mit der Wesenheit.

Diese letztere Wahrheit stellt S. Thomas durch folgende Argumente fest. Die aktive Potenz kommt einem Dinge zu, insofern es in actu ist. Nun ist aber Gott der Akt selber. Er ist nicht ein wirklich Seiendes (*actu ens*) durch einen von ihm selber sachlich unterschiedenen Akt. In ihm findet sich keine Potentialität vor. Er selbst, sein Wesen ist folglich real identisch mit der aktiven Potenz. Wäre diese Potenz nicht mit ihm sachlich eins und dasselbe, so hätte sie Gott durch Anteilnahme an der Potenz eines andern. Allein von Gott darf nichts durch Anteilnahme ausgesagt werden, weil seine Wesenheit real identisch ist mit dem Dasein. Die aktive Potenz bildet ja eine Vollkommenheit des Dinges, welchem sie zukommt. Jede göttliche Vollkommenheit aber ist im Dasein enthalten. Dies gilt folgerichtig auch von seiner aktiven Potenz. Sie ist somit real identisch mit dem Dasein, und dieses, wie schon des öftern gezeigt wurde, mit der Wesenheit. Wo immer die Potenz sich real von der Substanz unterscheidet, da bilden die Potenzen accidentelle Vollkommenheiten. Daher sehen wir, daß die Potenzen der Geschöpfe der Kategorie der Qualität angehören. Von einem *Accidens* in Gott aber kann keine Rede sein. Gott ist ein durch sich selber Thätiges. Das durch sich selber Thätige wirkt durch seine eigene Wesenheit. Nun ist die aktive Potenz nichts anderes als dasjenige, wodurch jemand thätig ist. Woraus zur Evidenz folgt, daß Gottes Wesenheit selber in ihm aktive Potenz ist.¹

Aus alledem geht zur Genüge klar hervor, daß der Unterschied zwischen der Wesenheit und aktiven Potenz in Gott nicht ein realer ist. Es besteht bloß eine *distinctio rationis*, allerdings mit einem Fundamente in Gott selber. Darum kann man auch, wie S. Thomas zutreffend bemerkt, von Gott nicht so sehr aus-

¹ 2. c. g. c. 8.

sagen, er sei das Princip der Thätigkeit, als vielmehr, er bilde das Princip dessen, was durch ihn hervorgebracht wird (non principium actionis, sed principium facti). Die aktive Potenz in Gott bezieht sich somit im eigentlichen Sinne auf die Wirkungen, auf die Effekte.

Wir sehen demnach, wie der englische Lehrer seine Beweisführung überall auf die reale Identität der göttlichen Wesenheit mit ihrem Dasein stützt. Gott besitzt im eigentlichen Sinne keine aktive Potenz, denn diese ist sachlich eins und dasselbe mit seiner Wesenheit, und die Wesenheit unterscheidet sich nicht real vom Dasein. Das göttliche Dasein aber hat kein Princip, es kann nicht von einem andern kommen. Noch viel weniger vermag es, wie die Pantheisten träumen, durch sich selber erst zu werden, oder sich selber hervorzubringen. Wo die Wesenheit sachlich eins und dasselbe ist mit dem Dasein, da kann unmöglich letzteres aus ersterer hervorgehen. Nihil est suiipsius principium, erklärt der Doctor Angelicus. Was durch seine Wesenheit existiert, das ist, das kann nie erst werden, das braucht keine Ursache, das kennt kein Princip, aus dem es hervorgehen könnte. Gegen diese zweite Schlussfolgerung aus der Lehre des hl. Thomas läßt sich ebensowenig, wie gegen die erste, irgend etwas Vernünftiges einwenden. Der Abstand Gottes von den Geschöpfen ist und bleibt ein unendlicher, bezüglich der Potenz, hinsichtlich des Thätigkeitsprincipes.

P. Kleutgen schreibt, die Lehre der Scholastik vortragend, über unsern Gegenstand: „Aber um darzuthun, daß diese Wirklichkeit (in Gott) durchaus rein und ungetrübt ist, bedarf es nun ferner des Beweises, daß es in Gott auch kein Werden oder Hervorgehen der Eigenschaften aus dem Wesen gibt. Wir könnten hier auf den schon erörterten Satz, daß Gottes Vollkommenheiten zwar unserm Denken, aber nicht auch ihrem Sein nach von der Wesenheit und unter sich verschieden sind, zurückweisen (n: 185); allein es wird auch für die folgende Untersuchung über die Unendlichkeit Gottes von Bedeutung sein, dieselbe Wahrheit mit dem hl. Thomas noch in anderer Weise zu begründen.

Wenn die Eigenschaften Gottes ihrem Sein nach mit der Wesenheit nicht Eines wären, sondern wie wir sie aus dieser begreifen, also aus ihr einen wirklichen Ursprung hätten, so müßten sie in Gott als etwas, das seine Wesenheit vervollkommnete und bestimmte, sein; wie wir sie denn auch als Vollkommenheiten und Bestimmungen der Wesenheit bezeichnen. Nun kann aber in Gottes Wesenheit, weil sie das Sein ist, nichts, was sie bestimmte und vervollkommnete, gedacht werden. Man bemerke, daß das Sein hier nicht im Gegensatz zu der Erscheinung, oder gar nach neuerem Sprachgebrauch im Gegensatz zum Dasein, sondern daß es vielmehr gerade für Dasein oder Wirklichkeit steht. Denn eben dieses wurde ja erwiesen, daß es Gottes Wesenheit ist, wirklich zu sein. Faßt man also das Sein in dieser eigentlichsten Bedeutung, so ist zwar ein Seiendes, aber niemals das Sein Subjekt, das durch Bestimmungen vervollkommen wird. Vollkommen ist ein Ding dadurch, daß es in der Wirklichkeit ist, was es sein kann. Bestimmungen also, die vervollkommen, sind Grund der Wirklichkeit. Solcher Bestimmungen aber ist das Sein nicht fähig: denn es selbst ist ja Wirklichkeit, und als solche das Vollkommenste von allen; es wird nicht vervollkommen, sondern macht vollkommen. Oder ist nicht jedwedes dadurch unvollendet, daß es nur dem Vermögen nach ist, und also des Seins gebricht? Und wird es nicht dadurch vollendet, daß es statt der bloßen Möglichkeit die Wirklichkeit, also das Sein empfängt? Somit verhält sich das Sein auch in den endlichen Dingen zu dem, wovon es ausgesagt wird, nie wie ein Empfangendes, sondern wie ein Empfangenes, welches dadurch, daß es in einem Subjekte ist, dieses wirklich macht. Allerdings wird in den endlichen Dingen das Sein auch durch die Wesenheit bestimmt; aber das ist keine vervollkommnende, sondern eine beschränkende Bestimmung. Wenn ich sage: „das Sein des Menschen“ — so ist der Mensch es, der durch das Sein wirklich ist; das Sein aber ist durch die menschliche Natur insofern bestimmt, als es nur dieses, d. h. menschliches Sein ist. Ein solches

Seiende nun kann nicht, insofern es (schon wirklich) ist, sondern insofern es nicht (wirklich) ist, Subjekt einer vervollkommnenden Bestimmung sein. Gibt es also ein Seiendes, welches das Sein selbst ist, so sind in ihm keine solche Bestimmungen denkbar.“¹

Die Scholastik lehrt also nach dem Zeugnisse des P. Kleutgen, in Gottes Wesenheit könne es keine beschränkenden oder vervollkommnenden Bestimmungen geben. Gott könne keine passiven oder aktiven Eigenschaften, Potenzen haben. Und warum dies? Weil Gott das Sein selbst ist. Das Sein aber ist niemals Subjekt von Bestimmungen. Es ist nicht Subjekt von vervollkommnenden Bestimmungen, weil es selber die Wirklichkeit und als solche das Vollkommenste von allen ist. Das Sein wird nicht vervollkommnet, sondern es selber macht vollkommen. Das Sein selbst kennt an und für sich keine beschränkenden Bestimmungen, denn es ist als solches das Vollkommenste von allen. Beschränkt wird es bloß durch die Aufnahme in einem Subjekte. Allein das Sein selbst wird an und für sich in keinem Subjekte aufgenommen, weil es mit dem Subjekte real identisch sein kann. Das Aufnehmende und Aufgenommene können sachlich eins und dasselbe sein. Gottes Wesenheit nun besteht darin, wirklich zu sein. Gott ist nicht ein Seiendes, sondern das Sein. Ein Seiendes kann Subjekt für weitere Bestimmungen bilden, das Sein selbst dagegen niemals. Fallen Wesenheit und Dasein in Eins zusammen, so ist von einer Beschränkung oder Vervollkommnung keine Rede.

Weist diese Argumentation der Scholastik, welcher P. Kleutgen zustimmt, nicht klar auf den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen, und auf die reale Identität dieser beiden in Gott hin? Beweist aber diese Argumentation noch etwas, wenn man in allem Endlichen, wie derselbe Gelehrte sagt,² irgend einen beliebigen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein annimmt?

¹ Philos. d. Vorz. 2. B. 2. Aufl. n. 951. S. 745 ff.

² l. c. n. 949. S. 742.

42. c) Gottes Thätigkeit ist kein Effekt oder Produkt der aktiven Potenz.

Wir können hier die Bedeutung des Wortes: „Thätigkeit“ bei dem hl. Thomas: „operatio“, oder auch: „actio“, nur kurz berühren. In unserem Werke über: „die Willensfreiheit“ wurde ausführlicher davon gehandelt, worauf wir verweisen zu müssen glauben.

Zunächst nennt der englische Lehrer die Thätigkeit Gottes: „operatio“; jene der Geschöpfe hingegen: „operatum“. Seine Worte sind:

„Ubicunque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori, sicut in homine corpus movetur ab anima, et inferiores vires a ratione. Sic igitur actiones et motus inferioris principii sunt magis operata quaedam, quam operationes. Id autem, quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio; puta si dicamus in homine, quod ambulare, quod est pedum, et palpare, quod est manuum sunt quaedam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus. Et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una et indifferens operatio. Ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur.“¹

Der Unterschied, welchen der englische Meister hier andeutet, läßt sich in folgender Weise darstellen. Die Thätigkeit der Geschöpfe ist etwas Hervorgebrachtes, ein Effekt. Sie unterscheidet sich demnach real von der Wesenheit und aktiven Potenz des Agens. Darum heißt sie: „etwas Gewirktes, operatum quoddam.“ Die Thätigkeit Gottes hingegen ist mit der Wesenheit und aktiven Potenz sachlich identisch, somit nicht ein Effekt, nicht etwas Gewirktes. Der Beweis dafür, daß die göttliche Thätigkeit sachlich eins und dasselbe ausmache mit seiner Wesenheit und operativen Potenz, kann unschwer erbracht werden.

Sie ist real identisch mit der Potenz; denn wenn zwei einem Dritten gleich sind, so sind sie es auch untereinander. Die Potenz ist in Gott real identisch mit der Substanz, ebenso, wie wir gleich

¹ 3. p. q. 19. a. 1.

zeigen werden, die Thätigkeit real identisch mit der Substanz. Folglich ist auch die Thätigkeit sachlich eins und dasselbe mit der Potenz. Die Thätigkeit eines Dinges bildet das Complement für die Potenz, denn sie verhält sich als Accidens zur Potenz wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit, oder wie der *actus secundus* zum *actus primus*. Die göttliche Potenz aber weiß von keinem Complement, sie ist durch sich selbst vollkommen, weil sie real identisch ist mit der Wesenheit. Die Thätigkeit, muß daher sachlich identisch sein mit der Potenz. Gleich wie die aktive Potenz ein Agens, ebenso muß die Wesenheit ein Ens bilden. Die göttliche Potenz ist aber nichts anderes als die Wesenheit selber. Die Thätigkeit Gottes ist folglich sein Dasein. Weil aber das Dasein real identisch ist mit der Substanz, muß es auch die Thätigkeit sein. Wo immer die Thätigkeit nicht real dasselbe ist mit der Substanz des Agens, da verhält sie sich wie ein Accidens, welches sich in einem Subjekte befindet. Aus diesem Grunde gehört die Thätigkeit in eine der neun Kategorien des Accidens. Allein Gott besitzt kein Accidens.¹ Sie unterscheidet sich folglich in ihm nicht real von der Potenz.

Die Thätigkeit Gottes unterscheidet sich auch nicht sachlich von seiner Wesenheit oder Substanz. Gottes Thätigkeiten gehen in Wirklichkeit nicht auf ein anderes Subjekt über, sondern sind immanente Akte. Alles aber, was sich in Gott selbst befindet, ist real identisch mit seiner Substanz. Die Thätigkeit macht folglich davon keine Ausnahme. Die Verstandesthätigkeit Gottes ist identisch mit dem Verstande, und der Verstand mit der Substanz. Es tritt darum wieder das vorhin erwähnte Gesetz der Gleichheit in Kraft. Da die Thätigkeit vorzüglicher ist als die Möglichkeit, thätig zu sein, der *actus secundus* vornehmer als der *actus primus*, in Gott aber nicht das eine vollkommener, das andere weniger vollkommen sein kann, so leuchtet ein, daß die Thätigkeit, der *actus secundus*, sachlich dasselbe sein muß mit dem *actus primus*. Der *actus primus* aber ist identisch mit der Substanz. Folglich gilt ganz dasselbe auch vom *actus secundus*.

¹ 2. c. g. c. 9.

aus. Dazu kommt noch, daß Gott im entgegengesetzten Falle bezüglich der Thätigkeit in der Potenz wäre, was von Gott unter keinen Umständen angenommen werden darf. Überdies wäre in diesem Falle das Ziel für Gott ein anderes als er selber, denn jede Substanz ist wegen ihrer Thätigkeit da, indem diese Thätigkeit den Zweck, das Ziel bildet, um dessentwillen die vernünftigen Wesen und die Kreaturen überhaupt existieren.¹

Aus alledem ergibt sich der notwendige Schluß, daß in Gott alles real identisch ist. Der Grund dieser Identität liegt in der Identität der Wesenheit und des Daseins.² Gleichwie das Verstehen in ihm eins und dasselbe ist mit dem Dasein, ebenso ist dies der Fall bezüglich seines Wollens.³ Aber auch Gottes Wesenheit ist sachlich identisch mit dem Verstehen und Wollen.⁴ Darum ist die Thätigkeit in Gott nicht etwas Vornehmeres als die Potenz,⁵ weil überhaupt keine Potenz, sondern nur die reine Thätigkeit, der *actus purus* vorhanden ist.⁶ Und weil Gott keine Potenz hat, kann er auch keinerlei *habitus* besitzen.⁷ Die Lehre des hl. Thomas über die soeben besprochene Identität in Gott wiederholt sich in seinen verschiedenen Werken so oft, daß eine vollzählige Angabe der Stellen kaum durchführbar erscheint, unter allen Umständen aber langweilig würde.

P. Kleutgen schließt an seine früher von uns citierte Beweisführung folgende an. „Es ist nun nicht schwer, aus dem Gesagten auch die Wahrheit des letzten Satzes, daß in Gott die Thätigkeit nicht Erscheinung des Wesens, sondern das Wesen selbst ist, zu erkennen. Daß es in Gott kein zeitliches Entstehen oder Aufhören einer Thätigkeit geben kann, ist durch alles, was über sein unwandelbares und ewiges Sein gesagt wurde, hinlänglich erwiesen. Wir müssen also die Thätigkeit, von der die Rede ist, nicht mit jener, durch die in uns Gedanken oder Entschlüsse werden, sondern vielmehr mit dem ruhigen Betrachten der Wahrheit und dem schon entschiedenen Wollen vergleichen. Denn ganz gewiß kann es in Gott nur eine solche

¹ 1. c. g. c. 45.

² 1. p. q. 14. a. 4.

³ 1. c. q. 19. a. 1.

⁴ 1. c. a. 4. ad. 2.

⁵ 1. c. q. 25. a. 1. ad. 2.

⁶ 1. c. q. 54. a. 1.

⁷ 1. 2. q. 49. a. 4.

ruhige Thätigkeit geben. Von dieser also fragt es sich, ob sie, wie in uns zeitlich, so in ihm ewig aus seinem Wesen als dessen Erscheinung hervorgehe. Eine solche Thätigkeit verhält sich zur Kraft, die in ihr sich äußert, wie das Dasein zur Wesenheit; nicht als wenn auch das Dasein in irgend einem Dinge aus der Wesenheit hervorgehen könnte, sondern insofern die Thätigkeit die Wirklichkeit der Kraft, und das Dasein die Wirklichkeit der Wesenheit ist. Die Wirklichkeit aber ist immer als die Vollen- dung und Vollkommenheit zu betrachten, sei nun das Vermögen, dem sie entspricht, Vermögen zu sein, oder zu thun. Nun wurde soeben gezeigt, daß es in Gott keine Vermögen gibt, die als Kräfte, Fähigkeiten, Eigenschaften von seinem Wesen unter- schieden wären. Somit wäre seine Fähigkeit, wenn sie Äußerung einer Kraft oder Fähigkeit wäre (nicht bloß die Vollkommenheit, sondern auch) eine Vervollkommnung der göttlichen Wesenheit. Da nun diese Wesenheit gerade im Dasein und in der Wirk- lichkeit besteht, so ist in ihm eine Vervollkommnung, die Ver- wirklichung wäre, undenkbar. Das Wesen nämlich als das eigentlichste Selbst des Dinges ist das erste in ihm, das von allem andern, was in ihm sein kann, vorausgesetzt wird. Ist nun dieses Erste eben die Wirklichkeit, so schließt es von dem Dinge jede bloße Möglichkeit aus, und alle Verwirklichung, die ja immer ein Unwirkliches voraussetzt, ist in ihm unmöglich.¹ Bei Aristoteles und den Scholastikern ist das erste Sein eben dadurch das erste, daß in ihm nicht Sein und Nichtsein ver- einigt, sondern alles lautere Wirklichkeit ist.² Ein Unterschied von der größten Bedeutung darf nicht übersehen werden. Von den göttlichen Personen bekennen wir dem Glauben gemäß einen wirklichen Ursprung, und darum auch einen wirklichen Unterschied, eine reale Mehrheit, die ganz unabhängig von unserm Denken da ist. Aber wenn wir die göttliche Wesenheit als Grund gewisser Vollkommenheiten bezeichnen, wenn wir sodann zwischen ihr und der Thätigkeit Gottes unterscheiden; so dürfen wir deshalb kein wirkliches Entspringen der Voll-

¹ l. c. n: 952. S. 746. ² l. c. n: 953. S. 748.

kommenheiten aus der Wesenheit, noch auch einen wirklichen, obgleich ewigen Übergang vom Vermögen zum Thun, vom Sein zum Erscheinen annehmen. Ähnlich verhält es sich nun auch mit jenen Vollkommenheiten, die wir als abhängig von seiner Thätigkeit denken, der Weisheit, Liebe und Seligkeit. Man kann keinen wirklichen Ursprung derselben behaupten. Wofern man also glaubt, aus dem angegebenen Grunde auch hier das Wort Werden gebrauchen zu dürfen, so darf man doch deshalb in Gott kein Werden, das Verwirklichung und Entwicklung wäre, denken. Weil wir Gott nicht, wie er in sich selbst ist, mit einem entsprechenden Gedanken auffassen, noch mit einem Namen nennen können; so müssen wir uns mehrerer bedienen, welche das eine absolute Wesen in vielfacher Beziehung ausdrücken. Aber wir dürfen deshalb diese Namen nicht in ihrer eigentümlichen und immer beschränkten Bedeutung auf Gott übertragen, und dadurch die Verschiedenheit, die in unsern Begriffen ist, in Gott denkend eine reale Mehrheit in ihn setzen.¹

Wir können hiermit unsern Beweis schließen. Wir Menschen entnehmen den Inhalt unserer Begriffe den Geschöpfen. Was wir in den Kreaturen und wie wir es in ihnen finden, so sagen wir es von ihnen aus. Das eine wissen wir, nämlich, daß alle Begriffe, die wir uns bilden, auf Gott übertragen, dem Wesen Gottes selbst nicht entsprechen. Es besteht bloß eine Analogie zwischen dem, was in den Geschöpfen, und dem, was in Gott ist. Die Thätigkeit der Kreaturen gehört einer Kategorie an, sie ist somit beschränkt, sie bildet ein Accidens, welches der Substanz, als ihrem Subjekte inhäriert. Sie unterscheidet sich infolge dessen sachlich von der Substanz, denn sie bildet ja eine eigene, von der Substanz unterschiedene Kategorie. Ebenso vervollkommnet sie ihr Subjekt, die Substanz, weil jedes Accidens für die Substanz eine Vollkommenheit ausmacht, die Substanz in irgend einer Weise vollendet.

Woher stammt nun die Thätigkeit, dieses Ens in den Geschöpfen? Wer ist Ursache dieser Thätigkeit? Gott? Und er allein? Gott verursacht allerdings die Thätigkeit eines jeden

¹ 1. l. c. n: 955. S. 751.

Geschöpfes, aber er bildet nicht die alleinige Ursache derselben. Wir reden ja von der Thätigkeit der Kreaturen. Sie selbst wirken somit eine Thätigkeit, sonst könnte sie ihnen nicht zugeschrieben werden, sonst wäre es nicht ihre Thätigkeit. Daraus folgt unwiderleglich, daß diese Thätigkeit ein Effekt, eine Wirkung, etwas Hervorgebrachtes und zwar von den Geschöpfen selber Gewirktes (*operatum*) ist. Dies beweist abermals den realen Unterschied zwischen dem *Agens* und der *Actio* oder Thätigkeit. Ursache und Wirkung können nicht sachlich eins und dasselbe sein. Ebensowenig kann die Ursache sich selber hervorbringen, was behauptet werden müßte, falls die reale Identität der Ursache und Wirkung verteidigt würde. Bildet nun das *Agens* die Ursache der Thätigkeit, so kann in diesem Sinne die Thätigkeit nicht eine Vollkommenheit des *Agens* bilden. Die Wirkung als solche kann nicht vollkommener sein als ihre Ursache, somit auch nicht ihre Ursache vervollkommen. Sie gibt folglich in diesem Sinne nur Zeugnis von der Vollkommenheit ihrer Ursache. Als inhärierendes *Accidens* dagegen bildet die Thätigkeit eine Vollkommenheit des *Agens*.

Wie verhält es sich nun mit dem *Agens*? Was nennen wir *Agens*? Ist die Wesenheit eines Dinges, oder die Potenz desselben *Agens*? Der englische Meister antwortet darauf: „*potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis; sed significat id, quod est principium, non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id, quo agens agit, dicitur principium.*“¹ Die Substanz, oder richtiger gesprochen das *Suppositum*, bei den vernünftigen Wesen die Person, ist dasjenige, welches eine Thätigkeit ausübt. Das *Agens quod* wird vom *Suppositum* resp. von der Person gebildet. Weil aber die Substanz das *Suppositum*, die Person in den geschaffenen Dingen nicht real identisch ist mit dem Vermögen, mit der Potenz, deshalb ist in diesen Wesen das *Agens quod* auch nicht ein und dasselbe mit dem *Agens quo* oder mit der Potenz. Die Substanz, das *Suppositum*, die Person wirkt also nicht unmittelbar durch sich, sondern durch etwas Hinzugefügtes. Die Potenz unter-

¹ 1. p. q. 41. a. 5. ad 1.

scheidet sich demnach ebenfalls real von den drei vorhin genannten Agentien. Sie ist für sie ein Accidens, ein Hinzugefügtes. Dieses Accidens geht zwar aus den konstitutiven Principien des Wesens per naturalem resultantiam hervor, ist aber trotzdem nicht, oder gerade deshalb weil es hervorgeht, nicht mit dem Wesen real identisch. Die konstitutiven Principien der Wesenheit sind nicht im eigentlichen Sinne effektive Ursache (*causa efficiens*) der aus ihnen hervorgehenden Potenzen, während das Agens mit seinen Potenzen im wahren Sinne hervorbringende Ursache (*c. efficiens*) für die Thätigkeit ist. Darum verhält sich die geschöpfliche Thätigkeit zu der Potenz und dem Agens in dieser Beziehung nicht wie das Dasein zu der Wesenheit. Die Wesenheit bringt nicht als *causa efficiens* ihre Existenz hervor, wie das Agens als *quod* und die Potenz als *quo* effektiv eine Thätigkeit setzen. Weil indessen jedes Accidens zu seinem Subjekte wie das Dasein zur Wesenheit sich verhält, deshalb kann man behaupten, die Thätigkeit bilde das Dasein für die operative Potenz und das Agens als solche.

Ganz anders gestaltet sich das Verhältniß in Gott. Aus Gottes Wesenheit gehen in Wirklichkeit (*realiter*) weder Potenzen, noch Thätigkeiten hervor. Da ist alles sachlich Gottes Wesenheit selber, der Unterschied wird bloß von uns gemacht, besteht nur in unserer Auffassung.

43^o d) Gott ist nicht manchmal in der Möglichkeit, in der Potenz, manchmal hingegen in der Wirklichkeit zu einer Thätigkeit.

Die Potenz für eine Thätigkeit kann sich in einem zweifachen Zustande befinden. Sie ist entweder passive, oder aber aktive Potenz. Die passive Potenz als solche kann niemals eine Thätigkeit ausüben. Sie muß früher vervollkommenet werden durch die Form des entsprechenden Aktiven. Dies bezeugt der hl. Thomas mit den Worten: „*nulla potentia passiva potest in actum exire, nisi completa per formam activi, per quam fit in actu.*“¹ Nun haben wir aber gesehen, daß Gott überhaupt

¹ 3. d. 14. q. 1. a. 1. qu. 2.

nicht vervollkommnungsfähig ist. Er kann nicht complet werden, weil er es schon ist. Er ist nicht fähig, eine Form als Complement zu empfangen, weil er seinem innersten Wesen nach das Sein, die erste und letzte Form bildet. Ebenso wenig kennt er ein Aktives, von welchem er diese Form erhalten, wodurch er vervollkommenet werden könnte. Er selbst ist das erste Aktive, und alle andern sind es durch ihn.

Dazu kommt, daß Gott, wie wir früher nachgewiesen, gar keine passive Potenz besitzt. Die passive Potenz bedeutet Möglichkeit, Potentialität, im Gegensatz zu Wirklichkeit, Aktualität. Sie ist somit etwas Unvollkommenes. In Gott aber gibt es nur Wirklichkeit, in jeder Beziehung Aktualität. Ebenso muß jede Unvollkommenheit von Gott ferngehalten werden. Weiter wurde früher dargethan, daß die passive Potenz von ihrem Objekte informiert wird. Das Objekt verhält sich zur passiven Potenz wie das *movens non motum*, und die Potenz wie das *mobile*. Das Objekt ist demnach früher, in diesem Sinne auch vollkommener als das *mobile*. Allein Gott wird nur von seiner eigenen Wesenheit oder Form informiert, niemals von irgend einem Objekte, das von ihm selber sich unterscheidet. Er verhält sich auch nicht wie das *mobile*, denn er selbst ist das *primum movens*, das *movens non motum*. Er ist sachlich Subjekt und Objekt zugleich. Von einem äußern Objekte kann er nicht bestimmt und bewegt werden; jedes innere aber ist real identisch mit seiner Wesenheit, und diese mit seinem Dasein.

Endlich wurde schon gezeigt, daß die passive Potenz ein Princip braucht, um in Thätigkeit übergehen, eine Thätigkeit ausüben zu können. Allein in Gott gibt es nicht im eigentlichen Sinne ein Princip der Thätigkeit, weil diese letztere sich weder vom Princip, von der Potenz noch von der Wesenheit unterscheidet. Die Thätigkeit geht nicht real aus der Potenz hervor. Aus der passiven Potenz kann so wie so nicht ohne weiters eine Thätigkeit hervorgehen. Das ist nur aus der aktiven möglich. Die passive müßte demnach vorerst aktive werden. Dies geschieht jedoch nicht von selbst, sondern dadurch, daß die passive Potenz durch eine vom Aktiven mitgeteilte Form complet wird.

Von selbst, oder durch Umwandlung der passiven in eine aktive kann es nicht geschehen, denn, bemerkt der englische Lehrer, gleichwie der Stoff nie Kraft, die Materie nie Form, ebenso wird die passive Potenz niemals aktive.¹ Es wäre somit nur möglich durch Mitteilung einer Form. Allein das wurde soeben als unstatthaft zurückgewiesen. Gott ist nicht in der Lage, irgend eine Form von einem Aktiven zu erhalten.

Fügen wir dem noch bei, daß in diesem Falle eine Zusammensetzung stattfinden müßte, weil die passive Potenz sich so wenig in die aktive umwandeln läßt, wie der Stoff in die Kraft. Der Stoff wird durch die Form zwar verwirklicht, actu; allein er wird niemals Form, oder das, wodurch er verwirklicht worden ist. Die Form kann ebenso den Stoff nur dadurch verwirklichen, daß sie ihn informiert, mit ihm eine Zusammensetzung eingeht. Ganz dasselbe gilt nach der Lehre des hl. Thomas von der passiven Potenz. Die Potenz muß informiert werden von jener Form, welche das Aktive ihr mitteilt. Sie wird dadurch nicht die mitgeteilte Form selber, in diese Form umgeändert, sondern geht mit ihr eine Zusammensetzung ein. Gott ist aber einfach in jeder Beziehung, er ist die Einfachheit selbst. Darum kann er unmöglich bloß der Potenz nach thätig sein. Die bloße Möglichkeit thätig zu sein widerstreitet allen seinen Eigenschaften und Vollkommenheiten; sie steht im hellen Widerspruch mit seinem ganzen Wesen. Eine reine Wirklichkeit, ein actus purus in jeder Hinsicht, der trotzdem noch die Möglichkeit für einen fernern Akt in sich hat, läßt sich ein für allemal gar nicht denken. Somit ist unsere Behauptung gerechtfertigt, daß Gott niemals in der Möglichkeit sei, eine Thätigkeit zu vollziehen, sondern immer in der Wirklichkeit oder in actu. Gott ist aber auch nicht eigentlich in der aktiven Potenz oder in actu mit Bezug auf eine Thätigkeit.

Die aktive Potenz ist nach dem hl. Thomas nichts anderes als dasjenige, wodurch jemand thätig ist. So sagt der englische Meister irgendwo: „omne quod est per aliud reducitur ad id,

¹ 4. d. 44. q. 2. a. 1. qu. 3. — 1. p. q. 79. a. 10.

quod est per se sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit per suam essentiam agit. Id autem, quo quis agit est ejus activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est ejus activa potentia.“¹ In dieser Stelle ist mit aller wünschenswerten Klarheit ausgesprochen, was unter der aktiven Potenz verstanden werden muß. Sie bildet das principium quo des Agens, das Princip, wodurch eine Thätigkeit zustande kommt. Dieses Principium quo ist aber dem hl. Thomas in Gott dessen Wesenheit selber. Allein Gottes Wesenheit ist, wie früher bewiesen wurde, real identisch mit der Thätigkeit. Darum kann Gott nicht in der aktiven Potenz sein hinsichtlich seiner Thätigkeit. Wie man nicht sagen kann, Gottes Dasein bilde a parte rei das quo est für seine Wesenheit, ebenso kann nicht behauptet werden, seine Wesenheit sei das quo agit mit Bezug auf die Thätigkeit. Seine mit der Thätigkeit real identische Wesenheit wäre in diesem Falle das was, und zugleich das, wodurch dieses was hervorgebracht wird (quod agitur). Das hiefse einen hellen Widerspruch verteidigen. Gott ist folglich nicht in actu oder in der aktiven Potenz.

Ist Gott in der aktiven Potenz hinsichtlich seiner Thätigkeit, so muß diese letztere sich real von der Potenz unterscheiden. Daß dieses nicht der Fall sein könne, wurde bereits dargethan. Aber es folgt noch etwas anderes aus jener Annahme. Der hl. Thomas erhebt gegen den Satz, daß in Gott eine potentia generativa sei, den Einwurf: „quidquid exit ab aliqua potentia, sive sit potentia agentis, sive materiae, prius est in potentia quam in actu. Sed generatio filii a Patre non est hujusmodi, cum sit aeterna. Ergo non exit ab aliqua potentia.“ Der englische Meister antwortet darauf: „illud est verum, quando actus differt realiter a potentia a qua exit. Tunc enim oportet, quod prius sit in potentia quam in actu, vel tempore, vel natura. Sed in Deo est omnino idem re essentia, potentia et operatio, sed differunt tantum ratione. Et ideo in divinis non valet.“² Wo

¹ 2. c. g. c. 8. n. 5. ² 1. d. 7. q. 1. a. 1. ad. 1.

immer die aktive Potenz sich von der Thätigkeit sachlich unterscheidet, da ist das Agens oder die *potentia in actu* der Zeit oder der Natur nach früher als der Akt, welcher aus dieser Potenz hervorgeht. Wir sagen die aktive Potenz, denn von dieser spricht offenbar der englische Meister. Von der passiven hatte er ja behauptet, daß sie niemals in eine Thätigkeit übergehe. Sie müsse vorerst durch eine vom Aktiven mitgeteilte Form *complet*, mit andern Worten *potentia in actu* oder aktive Potenz werden, dann endlich gehe eine Thätigkeit aus ihr hervor. Es ist somit klar, daß S. Thomas die aktive Potenz meint, wenn er von ihr behauptet, sie müßte der Zeit, oder wenigstens der Natur nach früher sein als die Thätigkeit, welche in Wirklichkeit (*realiter*) aus ihr hervorgeht. Nun dürfen wir aber in Gott kein früher und später, sei es der Zeit, sei es der Natur nach in Wirklichkeit (*realiter*) annehmen. Wir fassen zwar Gottes Wesenheit als früher, denn sein Dasein, und sein Dasein als früher, denn seine Ewigkeit oder Dauer;¹ allein in der Wirklichkeit oder *a parte rei* verhält sich die Sache nicht so. Das eine ist, wie S. Thomas an dieser Stelle bemerkt, bloß *secundum nostrum intellectum* früher als das andere. Darum kann Gott nicht in der aktiven Potenz sein zu seiner Thätigkeit. Die Potenz ist in ihm weder der Zeit, noch der Natur nach früher, als seine Thätigkeit.

Es wurde ferner schon bewiesen, daß in Gott der Wirklichkeit nach (*realiter*) kein Thätigkeitsprincip existiert. Gott ist, erklärt S. Thomas, eigentlich nur das Princip des Effektes, nicht aber das Princip der Thätigkeit. Nun bildet aber nach der Lehre des englischen Meisters die aktive Potenz das Princip der Thätigkeit.² Diese Potenz ist das Princip, wodurch die Thätigkeit hervorgebracht wird. Somit ergibt sich wieder dieselbe Schlußfolgerung, daß Gott nicht in der aktiven Potenz zu seiner Thätigkeit sein könne. In Gott darf keinerlei Werden, *fieri* im eigentlichen Sinne angenommen werden. Denn das Werden setzt nach unsern Begriffen ein Nichtsein voraus. Gottes Wesenheit

¹ 1. d. 19. q. 2. a. 1. ad. 1. ² 1. p. q. 25. a. 1.

aber enthält kein Nichtsein, die reine Wirklichkeit, der *actus purus* schließt eo ipso jedes Nichtsein aus. Versteht man unter Werden überhaupt nur ein Entstehen oder Entspringen, so kann es allerdings von Gott ausgesagt werden. Das Nähere hierüber bringt die Lehre von der Trinität. Bezüglich der Thätigkeit indessen gibt es in Gott keinen wirklichen, sondern bloß einen von uns gedachten Ursprung.

44^o e) Gott ist nicht mittels einer Bewegung thätig.

Der hl. Thomas behauptet, Gottes Thätigkeit gehöre keiner Kategorie, keinem Prädicamento an. „*Actio secundum quod est praedicamentum dicit aliquid fluens ab agente et cum motu. Sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum. Et ideo non dicitur agens actione, quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia.*“¹

Wir verstehen unter Thätigkeit etwas mittelst einer Bewegung aus dem Agens Herausfließendes. Eine solche Bewegung, ein solches Herausfließen findet aber in der Wirklichkeit (*secundum rem*) bei Gott nicht statt. Zum genauen Verständnisse dieser Stelle ist es notwendig, die Lehre des englischen Meisters über die Thätigkeit genauer in Erwägung zu ziehen. S. Thomas sagt über die Thätigkeit folgendes: „*primo oportet cognoscere originem alicujus ab alio ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione removeatur per motum, manifestum fit, hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo dicitur passio, ita origo ipsius motus secundum quod incipit ab alio et terminatur in id, quod movetur vocatur actio. Remoto igitur motu actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id, quod est a principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam, quae est a principio.*“²

Thätigkeit ist also dem hl. Thomas in erster Linie, gemäß der ersten Benennung, soviel als Ursprung einer Bewegung.

¹ 1. d. 8. q. 4 a. 3. ad 3. ² 1. p. q. 41. a. 1. ad 2.

Die von einem andern mitgeteilte Bewegung in dem beweglichen Subjekte heißt Leiden. Der Ursprung dieser Bewegung, die von einem andern ihren Anfang nimmt, und in dem Bewegten ihren Abschluß findet, wird Thätigkeit genannt. Die Bewegung schließt somit ein gewisses Fließen aus dem einen in das andere, aus dem Agens in das Patiens in sich. Läßt man die Bewegung weg, so bedeutet die Thätigkeit nichts anderes, als die Beziehung des Ursprunges, die Beziehung nicht als solche oder ihrem Wesen nach gefaßt, sondern als in einem Principe, in einer Ursache begründet, als aus einem Princip, aus einer Ursache hervorgehend betrachtet. Nehmen wir z. B. die Erhitzung als Thätigkeit, und denken wir uns die Bewegung, das Überfließen auf das, was heiß wird, hinweg, so haben wir in dieser Thätigkeit bloß die Beziehung des Ursprunges, die in der Hitze selbst ihr Fundament besitzt. Die Hitze bildet ja das unmittelbare Princip derselben. Ähnlich verhält es sich mit dem Leiden, der Passio. Die Thätigkeit bedeutet somit an und für sich oder ihrem Wesen nach bloß die Beziehung des Ursprunges, allein in diesem Zustande betrachtet bildet sie etwas Abstraktes. In der Wirklichkeit existiert keine Thätigkeit (*actio*), sondern nur ein Thätigsein (*agere*). Dieses *agere* aber schließt ein in der Wirklichkeit existierendes Princip, eine reale Ursache in sich, die wir Agens nennen. Dieses Thätigkeitsprincip ist etwas Reales, folglich muß das Nämliche auch von dem Thätigsein, von dem *agere* gelten. Auch das *agere* ist ein *ens*. In Gott ist es Substanz, in den Geschöpfen *Accidens*. Darum inhäriert es den Kreaturen, obgleich die Thätigkeit an und für sich, ihrem innersten Wesen nach nicht etwas Inhärierendes bezeichnet. Manche Autoren wollten aus den vorhin citierten Worten des hl. Thomas den Beweis ableiten, daß die Thätigkeit stets im Leidenden als ihrem Subjekte sei. Allein Cajetan bemerkt mit Recht, der englische Meister rede hier von der Thätigkeit als solcher, nicht aber insofern sie Substanz oder *Accidens* ist. Die Thätigkeit als solche ist in gar keinem Subjekte, sondern etwas aus dem Agens Ausfließendes. Daher sagt der hl. Thomas irgendwo: „*nihil prohibet aliquid esse inhaerens, quod tamen non significatur ut inhaerens; sicut etiam*

*actio non significatur ut in agente; sed ut ab agente. Et tamen constat, actionem esse in agente.*¹

Wie verhält sich nun die Thätigkeit zu der Bewegung? Ist sie mit derselben real identisch? Offenbar nicht, denn die Thätigkeit bildet die Ursache der Bewegung als solcher. Die Bewegung ist eine Wirkung des Agens, und das Leiden eine Wirkung der Bewegung. Das Agens berührt mittelst der Bewegung, insofern diese vom Agens stammt, das Subjekt, welches leidet. In diesem Sinne nennen wir die Bewegung das Bewegtwerden des Subjektes, den Akt des Passiven. Ursache und Wirkung aber können niemals sächlich eins und dasselbe sein.

An dieser Begriffsbestimmung der Thätigkeit und Bewegung muß um so mehr festgehalten werden, als die Konfusion hierüber alle möglichen Unrichtigkeiten im Gefolge hat. Prof. Satolli z. B. gibt unbedingt zu, daß Gott den Willen der Geschöpfe bewege. Allein, bemerkt er fortwährend, nicht bloß einmal, diese Bewegung ist nichts anderes als die Thätigkeit des Willens. Diese Ansicht ist aber grundfalsch. Die Thätigkeit ist etwas vom Agens Ausgehendes, die Bewegung hingegen etwas im Beweglichen. Die Bewegung, resp. das Bewegtwerden ist ein Akt des Beweglichen. Das Bewegliche aber ist unvollkommen. Darum ist die Bewegung ein Akt des Unvollkommenen, wie S. Thomas im 11. Buche der Metaphysik, Lectio 9 weitläufig darthut. Die Thätigkeit hingegen ist der Akt eines Vollkommenen. Die Unrichtigkeit jener Behauptung geht aber noch deutlicher aus der Definition der Bewegung hervor. Der englische Meister sagt: „*Motus est actus moventis ut a quo, mobilis autem ut in quo, et non actus mobilis ut a quo, neque moventis ut in quo. Et ideo actio moventis dicitur actio, mobilis vero passio.*“² Aus dieser Stelle geht unwiderleglich hervor, daß die Bewegung, resp. das Bewegtwerden des Willens unmöglich real identisch sein kann mit der Thätigkeit. Die Bewegung gehört der Kategorie: „passio“, die Thätigkeit der Kategorie: „actio“ an.

Nun hält es nicht mehr schwer, den Unterschied zwischen

¹ de potentia q. 8. a. 2. ² Metaph. lib. 11. lect. 9.

der göttlichen und geschöpflichen Thätigkeit klarzustellen. Die Thätigkeit der Geschöpfe gehört einer Kategorie an. Infolge dessen bedeutet sie etwas real vom Agens Ausfließendes. Die Kreatur wirkt daher mittelst der Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist ein Mittelding zwischen dem Agens und dem Effekte, der durch die Thätigkeit herorgebrachten Wirkung. In Gott dagegen geht die Thätigkeit nicht real (*non secundum rem*) aus dem Agens hervor, sie bildet vielmehr sachlich eins und dasselbe mit dem Agens. Darum ist auch keine wirkliche, reale Bewegung in Gott möglich. Eine Thätigkeit, die nicht in der Wirklichkeit ausfließt, die nicht mit einer Bewegung verknüpft ist, darf auch nicht unter die Kategorie: „*actio*“ gerechnet werden. Mit Recht erklärt darum der Doctor Angelicus unter Berufung auf den Kommentator, die Thätigkeit werde von Gott und den Geschöpfen in analoger Weise, nicht univok ausgesagt.¹ Wie man überhaupt keine Vollkommenheit von Gott und den Kreaturen in univoker Weise aussagen kann, ebenso darf dies auch nicht in Bezug auf die Thätigkeit geschehen. Die Thätigkeit geht in Gott nur unserer Auffassung nach aus der aktiven Potenz hervor. Aus der Wesenheit tritt ein Akt heraus, und dieser ist der *actus secundus*, der auch Thätigkeit oder *operatio* heißt. Dieser Akt gehört dem Agens, also demjenigen an, was eine Wesenheit hat, der Wesenheit selbst aber als dem Principe der Thätigkeit (*agendi*). Zwischen der Wesenheit und Thätigkeit dieser Art in der Mitte steht die Kraft, die sich von beiden, in den Geschöpfen real, in Gott unserer Auffassung nach unterscheidet.² Die Thätigkeit Gottes vollzieht sich somit nicht nach Art einer Bewegung (*per modum motus*), sondern nach Art des Wirkens (*per modum operationis*), das sich von der Bewegung wie das Vollkommene vom Unvollkommenen unterscheidet. Die Bewegung nämlich geht von der Potenz in den Akt über.³ Dadurch wird die Kreatur *agens in actu*. Und vom Agens in *actu* geht die Thätigkeit real aus.

Wo immer daher die Thätigkeit real unterschieden ist von

¹ 2. d. 17. q. 1. a. 2. ad 4. — d. 18. q. 2. a. 2. ² 1. d. 7. q. 1. a. 1. ad 2. ³ 1. c. ad 3.

der Substanz, da muß auf irgend eine Weise eine Bewegung platzgreifen. Denn das Agens geht von neuem in eine Thätigkeit über, und es ist in ihm jetzt eine Thätigkeit, die früher nicht war.¹ Dieses wird auch von P. Kleutgen zugestanden. Der genannte Gelehrte bemerkt: „Wohl mag ein Wesen nicht bloß Empfänglichkeit für die Bestimmung, die es in der Veränderung erhält, sondern auch das Vermögen besitzen, dieselbe sich zu geben; es kann dennoch dieses Vermögen sich selber nicht genügen. Denn, wenn es die Bestimmung, sei es einen Zustand oder eine Eigenschaft, die es hervorbringen konnte, bis dahin nicht hervorbrachte, so muß es jetzt, da es ihn hervorbringt, eben hiezu bestimmt werden, und also bereits eine Änderung, und sei es auch nur die Hebung eines Hindernisses, eingetreten sein.“² P. Kleutgen spricht hier von einer Veränderung, die bei der Thätigkeit der Geschöpfe stattfindet. Eine Veränderung ohne Bewegung aber läßt sich schlechterdings nicht denken. Diese Veränderung ist ja nichts anderes als der Übergang vom einen Zustande in den andern. Sie schließt somit eine Bewegung in sich. Dieser Übergang nun von der Unthätigkeit zur Thätigkeit und umgekehrt fehlt in Gott. Es findet sich darum in ihm auch keine Bewegung. „Actus divinae cognitionis non est aliquid diversum ab ejus essentia, cum in eo sit idem intellectus et intelligere, quia sua actio est sua essentia. Unde per hoc, quod cognoscit aliquid extra se, ejus cognitio non potest dici dissiliens vel defluens.“³ In Gott ist kein reales Princip der Thätigkeit. Daher kann diese letztere auch nicht in der Wirklichkeit (realiter) aus diesem Princip herausfließen. Damit ist jede Bewegung von selbst ausgeschlossen. Die Wesenheit Gottes ist und bleibt immer Thätigkeit.⁴ Aus diesem Grunde hat S. Thomas vorhin gelehrt, die Potenz, welche wir von Gott aussagen, sei eigentlich weder aktiv noch passiv, weil in ihm weder die Kategorie: „actio“, noch: „passio“ existiere.⁵ Alles in Gott steht außerhalb der Gattung des geschöpflichen Seins.⁶

¹ 1. d. 8. q. 3. a. 1. ad 4. ² Philos. d. Vorz. 2. B. 2. Aufl. n: 9, 4. S. 676. ³ de veritate q. 2. a. 5. ad 15. ⁴ de potentia q. 1. a. 1. ad 1. 8. ⁵ de potentia 2. a. 1. ad 1. ⁶ de potentia q. 7. a. 10. — 1. p. q. 28. a. 1. ad 3.

So folgt denn aus dieser Lehre der Scholastik mit aller Bestimmtheit, daß es in Gott keinerlei Bewegung im eigentlichen Sinne geben könne. Und nicht allein die Scholastik behauptet dieses, sondern auch Aristoteles. Denn auch ihm ist Gott der unbewegliche Beweger. Gott ist wesentlich Beweger, d. h. ihm kommt nicht allein das Dasein, sondern auch das Bewegen, das Wirken wesentlich zu. Er selbst aber, und zwar er allein ist unbeweglich, weil Sein und Thätigkeit in ihm real eins und dasselbe sind.¹ Er besitzt keine Potentialität, was mit der Beweglichkeit unvereinbar ist. Ebenso wenig ist er zusammengesetzt. Jedes Bewegliche aber muß zusammengesetzt sein, weil es in der Bewegung teilweise das Nämliche bleibt, teilweise sich ändert. Der Zweck der Bewegung resp. des Bewegtwerdens geht dahin, daß das Bewegliche durch die Bewegung etwas erlange. Allein Gott ist im Vollbesitze alles Seins.² Gott fängt daher nie an, etwas zu wollen, was er früher nicht wollte, noch hört er auf zu wollen, was er früher wollte.³ Allerdings spricht der englische Lehrer manchmal von einer Bewegung in Gott. Von der göttlichen Weisheit wird gesagt (Sap. 7. 24), daß sie beweglicher sei denn jede Bewegung. Die Bewegung darf jedoch hier nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden. Es kann nur von einer Ähnlichkeit die Rede sein, insofern nämlich die ewige Weisheit allen Kreaturen ihre Ähnlichkeit aufprägt.⁴ Die Bewegung der ewigen Weisheit unterscheidet sich aber, wie S. Thomas betont, in zweifacher Weise von der eigentlichen Bewegung. Zunächst ist nicht die ewige Weisheit selbst als numerisch die nämliche in diesem und jenem Geschöpfe, sondern ihre Ähnlichkeit. Zweitens ist auch nicht die Rede von der Ordnung der Zeit, sondern der Natur. Der Natur nach früher, wenn auch nicht der Zeit nach, haben die vorzüglicheren Geschöpfe, die Engel an Gottes Güte Anteil.⁵

Noch in einem andern Sinne kann von Gott die Bewegung ausgesagt werden. Wird nämlich die Thätigkeit, das Erkennen und Wollen überhaupt Bewegung genannt, so unterliegt es keinem

¹ Quodl. q. 10. a. 5. ² 1. p. q. 9. a. 1. ³ 1. p. q. 19. a. 7.
⁴ 1. p. q. 9. a. 1. ad 2. ⁵ 1. d. 8. q. 3. a. 1. ad 1.

Zweifel, daß Gott sich selber bewegt. Er erkennt und will oder liebt sich selber.¹ Allein eine Bewegung, wie wir sie in den Kreaturen hinsichtlich dieser Akte annehmen müssen, darf von Gott nicht ausgesagt werden. Der englische Meister erklärt ja ausdrücklich, daß diese Thätigkeiten in Gott ohne irgend eine Bewegung vor sich gehen. Es besteht somit, wie in allen andern Vollkommenheiten, so auch in dieser bloß eine Ähnlichkeit oder ein analoges Verhältnis. Die Geschöpfe gehen bei der Thätigkeit aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, aus der Potenz in den Akt über. Diesbezüglich sind sie darum Gott durchaus unähnlich, weil Gott einen solchen Übergang ganz und gar nicht kennt. Der Grund davon ist die sächliche Identität aller göttlichen Vollkommenheiten mit der Wesenheit und dem Dasein. Diese reale Identität wurzelt aber darin, daß in Gott Wesenheit und Dasein sachlich eins und dasselbe bilden. Da ist alles die höchste Einfachheit, die lautere Wirklichkeit, da gibt es nur den *actus purus* hinsichtlich des Wesens und der Thätigkeit oder Wirksamkeit. So führt uns also der englische Meister abermals zurück zu dem Grundprincip, daß Gott total anders ist als die Geschöpfe, denn *Deus est suum esse; et suum esse est suum intelligere et suum velle*.

45^o f) In Gott gibt es in der Wirklichkeit nur eine einzige Thätigkeit.

„*Operatio Dei est sua essentia. Unde sicut essentia est una, ita operatio est una in re, sed plurificatur per diversas rationes; sicut etiam est ex parte essentiae, quae, licet sit una, considerantur tamen in ea plures rationes attributorum.*² Sicut voluntas et essentia et sapientia in Deo idem sunt re, sed ratione distinguuntur, ita etiam distinguuntur et operationes secundum rationem diversarum attributorum, quamvis sit una tantum ipsius operatio, quae est sua essentia³ Multitudo actionum, quae Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res et similia, non sunt diversae res, quum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem.⁴ Operatio Dei potest

¹ l. c. ad 2. — 1. p. q. 9. a. 1. ad 1. ² 1. d. 2. q. 1. a. 2. ad 2.

³ 1. c. d. 43. q. 2. a. 1. ad 2. ⁴ 2. c. g. c. 10.

considerari vel ex parte operantis, vel ex parte operati. Si ex parte operantis, sic in Deo non est nisi una operatio, quae est sua essentia. Non enim agit res per actionem aliquam, quae sit media inter Deum et ipsum factum, sed per suum intelligere et suum velle, quae sunt ipsius esse.“¹

Aus diesen Stellen des englischen Meisters ist klar und bestimmt zu entnehmen, daß in Gott der Wirklichkeit nach specifisch und numerisch nur eine einzige Thätigkeit existiert. Zum bessern Verständnisse dient es indessen, wenn wir das Princip der Einheit und der Vielheit bezüglich der Thätigkeiten etwas eingehender betrachten. Wir lassen dem Doctor Angelicus das Wort.

„Unitas et pluralitas actionis potest ex duobus considerari. Uno modo ex parte subjecti agentis. Et ex hoc consideratur unitas seu pluralitas actionis secundum numerum, sicut et quodlibet aliud accidens habet numeralem unitatem vel pluralitatem ex parte subjecti. Haec enim visio vel auditio Socratis est alia numero a visione vel auditione Socratis. Alio modo potest considerare unitas vel pluralitas actionis ex parte principii, quo agens operatur. Et ex hoc actio dicitur esse una, vel plures secundum speciem, sicut visio et auditio sunt operationes specie differentes. Procedit enim actio ab agente secundum rationem virtutis, qua agit. Nec obstat, quod actiones recipiunt speciem secundum objecta, quia determinatae virtutes determinata objecta respiciunt. Considerandum tamen, quod si virtus quae est actionis principium, ab alia superiori virtute moveatur, operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed etiam passio, inquantum scilicet procedit a virtute, quae a superiori movetur. In homine autem omnes virtutes sensitivae partis moventur quodammodo a voluntate, sicut a quodam principio primo. Et ideo et audire et videre et imaginari et concupiscere et irasci non tantum sunt actiones, sed etiam quaedam passionis procedentes a motione voluntatis, inquantum scilicet homo ex propria voluntate ad praedicta progreditur. Et ideo licet in uno homine secundum diversas

¹ de potentia q. 7. a. 1. ad 11.

potentias et habitus videantur esse plures actiones specie differentes tamen, quia omnes procedunt ab una prima actione voluntatis, dicitur esse una actio unius hominis, sicut si unus artifex per multa instrumenta operaretur, una ejus actio diceretur. . . . Quaecunque virtus non habet dominium sui actus sic a superiori movetur, quod ipsa non agit, sed potius agitur. Unde Philosophus dicit, quod sensus non est alicujus actionis principium. Sed virtus, quae habet dominium sui actus, scilicet voluntas, sic movetur a superiori, scilicet a Deo, quod non solum agitur, sed etiam agit. . . . Operatio alicujus speciem et unitatem habet a primo principio pertinente ad eandem naturam, sicut voluntas, a qua habent unitatem omnes actiones humanae, est quoddam principium intrinsecum humanae naturae. Non autem aliquae actiones habent unitatem ex hoc, quod reducuntur in aliquod principium primum alterius naturae, alioquin sequeretur, quod omnium rerum esset actio una, quia est unum principium primum movens omnia, scilicet Deus.“¹

S. Thomas stellt hier ein doppeltes Princip auf für die Beurteilung, ob ein Thätiges nur eine oder mehrere Thätigkeiten vollziehe. Die numerische Einheit ist nach der Einheit des Agens, die specifische nach der Einheit der Kraft, wodurch das Agens thätig ist, zu bemessen. Dem entsprechend wird auch die Mehrheit der Thätigkeiten sich nach der Vervielfältigung dieses zweifachen Principes richten. Gibt es mit Bezug auf die Thätigkeit Gottes nur ein Agens, und zugleich nur eine Kraft, so folgt mit aller Bestimmtheit, daß der Wirklichkeit nach (realiter) in Gott nur eine einzige Thätigkeit möglich ist. Dies ist nun auch thatsächlich der Fall.

Das Subjekt oder Agens (agens quod) in Gott ist die göttliche Wesenheit. Sie bildet in der Wirklichkeit den erkennenden Verstand, das erkannte Objekt, die intelligible Species und das thatsächliche Erkennen. Zwischen allen diesen besteht die höchste reale Einheit.² Darüber darf ein Zweifel nicht aufkommen. „Intellectus divinus non intelligit essentiam suam per aliquam speciem differentem essentialiter aut realiter ab ipsa essentia sua.

¹ de unione Verb. incarn. a. 5. ² 1. p. q. 14. a. 4.

Jahrbuch für Philosophie etc. VI.

Nihilominus tamen ipse intelligit essentiam suam per essentiam suam. Unde essentia se habet ut intelligens, et ut intellecta, et ut quo intelligitur.“¹ Das Nämliche gilt vom göttlichen Willen. Der Wille Gottes unterscheidet sich ebenso wenig real vom Verstande, wie vom unmittelbaren Objekte.² Damit ist die Einheit des Agens oder Subjektes und dadurch die Einheit der Thätigkeit hinreichend festgestellt. Es gibt eben nur eine einzige göttliche Wesenheit, und zwar ist diese Wesenheit numerisch, nicht nur specifisch eine. Darum existiert in Gott auch nur numerisch eine Thätigkeit. Die numerische Einheit oder Mehrheit hängt ja nach S. Thomas von der numerischen Einheit oder Vielheit des Subjektes, des Agens quod ab.

Wie verhält es sich aber mit der specifischen Einheit der göttlichen Thätigkeit? Diese muß berechnet werden nach der Einheit der Kraft, des Thätigkeitsprincipes (principium quo). Der hl. Thomas nennt dasjenige, wodurch ein Ding thätig ist, Potenz. *Potentia significat id quod est principium, non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id, quo agens agit, dicitur principium.*³ Nun hat aber Gott in der Wirklichkeit bloß eine einzige Potenz, nämlich seine Wesenheit. Er erkennt und will alles per suam essentiam. Gott ist durch sich thätig. Was durch sich wirkt, das wirkt durch seine Wesenheit. Dasjenige, wodurch ein Ding thätig ist, nennen wir aktive Potenz. Somit ist in Gott die Wesenheit aktive Potenz.⁴ Da nun Gott nur eine einzige Wesenheit besitzt, so kann es in ihm auch nur specifisch eine Thätigkeit geben. Der englische Meister fordert für die specifische Einheit der Thätigkeit, daß das erste Princip, wodurch ein Ding thätig ist, zur nämlichen Natur gehöre, die das Agens besitzt. Ist dieses in Gott der Fall? Ohne Zweifel, denn Gott wird von keinem andern bewegt, er erhält nicht die Kraft oder die aktive Potenz, wodurch er wirkt, von einem andern. Dieses Princip gehört vielmehr seiner eigenen Natur an, ja es ist mit eben dieser Natur real eins und dasselbe. Die specifische Einheit der Thätigkeit Gottes ist somit

¹ 1. d. 27. q. 2. a. 1. ad 4. ² de veritat q. 23. a. 6. c und ad 5.

³ 1. p. q. 41. a. 5. ad 1. ⁴ 2. c. g. c. 8.

über jeden Zweifel erhaben. Daß aber diese specifisch und numerisch eine Thätigkeit real identisch ist mit der Wesenheit und dem Dasein Gottes, wurde früher gezeigt. Gott ist in jeder Beziehung die Einfachheit (*omnino simplex*), die größtmögliche Vollkommenheit.

„Absolut vollkommen,“ schreibt P. Kleutgen, „ist nur jenes Wesen, dem nichts gebricht, was als Sein und Wirklichkeit gedacht werden kann, als das Unendliche. Von demjenigen nun, in welchem Wesenheit und Sein dasselbe sind, muß die Vollkommenheit, sowohl in dem einen, als in dem andern Sinne ausgesagt werden. Es ist in ihm keine Entwicklung denkbar — dies wurde oben daraus gezeigt, daß das Sein überhaupt keiner verwirklichenden Bestimmung fähig ist — es muß aber auch alle denkbare Vollkommenheit umfassen, und dies wird daraus erkannt, daß jenes Sein, welches mit der Wesenheit eines und dasselbe ist, auch keine beschränkenden Bestimmungen zuläßt.¹ Es ist in der That richtig, daß der englische Meister den tiefsten innersten Grund für alle Vollkommenheit in Gott in die reale Identität der göttlichen Wesenheit mit ihrem Dasein setzt. Die Vollkommenheit des Seins, wie nicht minder jene der Thätigkeit besteht nach dem hl. Thomas, wo immer wir uns in seinen Werken erkundigen wollen, in der Thatsache, daß Gottes Wesenheit eins und dasselbe ausmacht mit seinem Dasein. Die Thätigkeit Gottes ist ihm real identisch mit dem Thätigkeitsprincip, mit der aktiven Potenz, mit der Wesenheit und mit dem Dasein. Darum sagt man mit viel größerer Genauigkeit und im eigentlichsten Sinne richtig, Gott sei Akt, nicht aber er sei in actu. Gott ist Akt, *actus essendi* et *actus operandi*. Er befindet sich nicht in *actu essendi*, noch auch in *actu operandi*. Gott ist nicht verwirklicht, sondern wirklich. Er bildet die reine Wirklichkeit, während die Wirklichkeit *essendi* und *operandi* der Geschöpfe mit einer Potenz oder Potentialität gemischt erscheint.

¹ l. c. II: 958. S. 756 ff.

