

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 9 (1895)

Artikel: Die Neu-Thomisten [Fortsetzung]
Autor: Feldner, F. Gundisalv
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761785>

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: 02.02.2025

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

DIE NEU-THOMISTEN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,

Mag. S. Theol. Ord. Praed.

(Fortsetzung von Bd. IX, S. 49.)

P. Pesch beruft sich für sein „Übermaß der Selbstbestimmungsfähigkeit“ ebenfalls auf den hl. Thomas. Es sind folgende Stellen: *Deus operator in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum ejus conditionem. Unde in rebus naturalibus operator sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem. In libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur.* II. Sent. d. 25. q. 1. a. 1. ad 3. Aus dieser Stelle will nun P. Pesch beweisen, daß das Übermaß der Selbstbestimmungsfähigkeit für sich allein, also mit Ausschluß Gottes, ausreiche, um den Willen aus der Potenz in den Akt überzuführen, aus dem *agens in potentia* ein *agens in actu* zu machen. Wir sagen: mit Ausschluß Gottes, denn, fährt der Autor fort, hier noch eine specielle physische Beeinflussung, Prädetermination, anbringen wollen, welche von Gott ausginge und aus sich in untrüglicher Weise den Willen zu diesem oder jenem Akte brächte, hiefse die Freiheit des Willens aufheben. Der Autor hat einige Worte der früher genannten Stelle ausgelassen. Er hatte dazu seine guten Gründe. Es heißt nämlich im heil. Thomas weiter: *Unde remanet sibi dominium actus, licet non ita sicut primo agenti.* Wenn also der Wille allein sich bestimmt durch das Übermaß seiner Selbstbestimmungsfähigkeit, indem, zur Wahrung der Freiheit, jede specielle physische Beeinflussung, Prädetermination Gottes ausgeschlossen werden muß, so besitzt der Wille offenbar das *dominium* über seine Thätigkeit, gleichwie die *causa prima* es hat. Damit ist der Wille des Menschen Gott. Und gerade das ist es, was S. Thomas leugnet, nämlich, daß der Wille die gleiche Herrschaft über seine Thätigkeit habe, wie Gott über die seinige. Es war daher für P. Pesch sehr wohl gethan, die betreffenden Worte des hl. Thomas wegzulassen.

Der Autor bringt aber noch eine zweite Stelle aus dem hl. Thomas: *Aliquis actus est ab aliquo dupliciter: uno modo*

tam secundum substantiam actus, quam secundum determinationem agentis ad actum . . . ipsa potentia voluntatis, quantum in se est, est indifferens ad plura, sed quod determinato exeat in hunc actum, vel in illum, non est ab aliquo determinante, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. II. Sent. d. 39. q. 1. a. 1. — Damit ist jedenfalls vor aller Welt bewiesen, daß der Wille sich einzig und allein durch sein „Übermaß an Selbstbestimmungsfähigkeit“ zu der Thätigkeit bestimmt, daß er nicht durch einen speciellen physischen Einfluß, die Prädetermination, bestimmt wird. — Leider ist hier, wie der Autor selber sehr gut weiß, gar nicht im mindesten davon die Rede, ob Gott den Willen überhaupt bestimmt oder nicht, sondern nur davon, ob er von Natur aus notwendig bestimmt sei, wie die Naturdinge, oder nicht. Der hl. Thomas fragt nämlich an dieser Stelle, ob der Wille durch die Sünde verkehrt oder böse werden könne: *utrum voluntas possit perverti per peccatum*. Der englische Lehrer antwortet: *respondeo dicendum, quod nihil imputatur alicui in peccatum et culpam, nisi illud cujus causa ipse est: quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actionibus nostris. Ea vero quorum causa non sumus, per actum nostrum non sunt. Unde cum voluntas dupliciter dicatur, scilicet voluntas potentia, et voluntas actus, voluntas potentia, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus ejus, qui est a nobis*. Nun folgt die von P. Pesch angeführte Stelle. Wo P. Pesch die Punkte setzt, heißt es im hl. Thomas: *Et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate*. Unmittelbar nach den vom Autor angeführten Worten heißt es: *Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur. Unde si aliquis defectus sit in actu ejus, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur*. — Wie jedermann sieht, handelt es sich hier an dieser Stelle gar nicht darum, ob der Wille ausschließlich nur von sich selber, oder auch von Gott, sondern darum, ob er, wie die Naturdinge, vom Agens, also von Gott, mit Notwendigkeit bestimmt werde. Dieses letztere bestreitet der hl. Thomas, weil der Wille sonst nicht schuldig, also sündhaft sein könnte. Selbstverständlich hat noch kein „Thomist“ geleugnet, daß der Wille sich selber bestimme, sondern nur, daß diese Selbstbestimmung vom Willen allein, mit Ausschluss Gottes, erfolge.

Ganz das nämliche muß gesagt werden mit Bezug auf den

zweiten Artikel des hl. Thomas, den P. Pesch angibt, ohne ein Wort aus dem Artikel selber zu citieren. Es heisst in diesem Artikel: *ratio enim culpae in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo qui habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet, nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex seipsa. Quod tantum voluntati convenit. Potentiae enim organisi affixae coguntur ad aliquem actum per immutationem organorum, sine quibus in actum exire non possunt. Intellectus autem quamvis sit potentia non affixa organo, tamen cogitur ad aliquid ex ratione vel argumento; sive deficit ab aliquo in quod non potest ex defectu demonstrationis vel intellectualis luminis. Voluntas autem potest de se in quodlibet quod apprehensum fuerit, nec ab eo per aliquam rationem violenter prohiberi potest.* — Wie nun aus dieser Stelle des heil. Thomas folgen soll, dass der Wille durch das bloße „Übermaß der Selbstbestimmungsfähigkeit“, nicht aber durch eine Prädeterminierung von seiten Gottes in Thätigkeit übergehe, begreift freilich niemand als P. Pesch. Und der Autor scheint dieses Verständnis auch nur für sich behalten zu wollen, denn er citiert in seinem Buche bloß a. 2, ohne, wie bei den zwei frühern Stellen, den Wortlaut des Textes aus S. Thomas folgen zu lassen. Wir in dieses Verständnis nicht Eingeweihten müssen nun bekennen, dass diese Stelle des hl. Thomas mit der Streitfrage nicht das mindeste zu thun hat, sondern einfach darüber handelt, dass der Wille niemals gezwungen oder genötigt werden könne, ein Gut anzustreben, während der Verstand manchmal diesen Zwang, diese Nötigung an sich erfährt.

Ferner beruft sich P. Pesch, um das vollständige Ausreichen des „Übermaßes der Selbstbestimmungsfähigkeit“, ohne Einfluss oder Prädetermination Gottes, für den Willensakt darzuthun, auf die Stelle des hl. Thomas: *Quaest. disp. de potentia q. 3. a. 7. ad 15.* Der Autor vermeidet, aus denselben Gründen, die genannte Stelle anzuführen, sondern schreibt bloß: „man vergleiche“. Nun wir wollen „vergleichen“ und die Stelle wörtlich hierhersetzen. *Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam. Et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis.* So der hl. Thomas. Es ist nicht schwer einzusehen, einigen guten Willen vorausgesetzt, dass der hl. Thomas hier keineswegs die Determinierung des Willens durch Gott überhaupt leugnet, sondern nur bestreitet, dass die Determinierung eine notwendige

sei, wie bei den Naturdingen. Andernfalls wäre die Art und Weise der Darstellung ein reiner Unsinn. Besteht nämlich der ganze Unterschied zwischen den Naturdingen und den freien Geschöpfen darin, daß erstere von Gott determiniert werden, letztere dagegen nicht, so schreibt doch jeder halbwegs vernünftige Mensch, ohne ein hl. Thomas zu sein, ganz einfach so: „*causa prima non ita agit in voluntate, ut eam ad unum determinet, sicut determinat naturam.*“ Die Worte: „*de necessitate*“ sind in diesem Falle ein reiner Unsinn.

Endlich stützt P. Pesch seine Theorie auch noch auf die Stelle: Quaest. disp. de malo q. 3. a. 3. ad 5. Der Autor weist hier ebenfalls nur auf die Stelle hin, ohne den Wortlaut anzugeben. Die Stelle lautet: „*voluntas, cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis. Nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.*“ Damit ist also nach P. Pesch gesagt, daß das „Übermaß der Selbstbestimmungsfähigkeit“ allein es sei, welches den Willen zu der Thätigkeit anregt. Es wird ja hier das „agens extrinsecum“ ausdrücklich in Abrede gestellt. — Der Einwurf selber sagt uns, von welchem „agens extrinsecum“ hier die Rede ist. *Objectio: Omne quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante ad hoc quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad bonum et malum. Ergo ad hoc quod exeat ad actum peccati indiget quod ab aliquo determinatur ad malum. Maxime autem hoc videtur fieri a diabolo, cujus voluntas est determinata ad malum. Ergo videtur quod diabolus sit causa peccati.* Der hl. Thomas bestreitet nun in seiner Antwort auf diesen Einwurf, daß die Determinierung des Willens von einer „causa extrinseca“, also a diabolo herkommen müsse. Das ist alles, was er an dieser Stelle sagt. Der englische Lehrer leugnet somit hier, wie überall, daß der Wille von einer äußern kreatürlichen Ursache bestimmt werde. Allein Gott bildet für den Willen keine „causa extrinseca“, weil er im Willen selber wirkt, nicht auf den Willen, sondern im Willen.

Was lehren demnach der hl. Thomas und die „Thomisten“ einstimmig? Die Kreaturen besitzen von Natur aus keine wirkliche, sondern nur eine mögliche Thätigkeit. Sie haben daher zwar die Fähigkeit oder Potenz für ihre Thätigkeit, allein diese Fähigkeit bewirkt noch keineswegs, daß sie eo ipso schon ihre Thätigkeit entfalte. Die Thätigkeit der Kreaturen ist stets, im Unterschiede von der Thätigkeit Gottes, mit einer Bewegung verbunden. Da also die Kreaturen von

Natur aus nur die Fähigkeit besitzen, thätig zu sein, deshalb muß diese „Fähigkeit“ vorher bewegt werden. Die Bewegung, aktiv genommen, besteht in der Mitteilung einer Form oder Kraft an ein Substrat, wie wir es schon bei dem Werden, bei der generatio, sehen, denn der Zweck dieser Bewegung ist, dem Substrat ein Sein zu verleihen. Das Sein aber kommt jedem Wesen durch einen Akt oder eine Form zu. Der Zweck der Kreaturen besteht nun in dem Thätigsein, indem aus ihnen, beziehungsweise aus ihren Fähigkeiten oder Potenzen, die wirkliche Thätigkeit als Effekt hervorgeht. Fähigkeit oder Potenz besagt aber in ordine operativo ihrem innersten Wesen nach ebenso wenig ein Sein, wie der Stoff in ordine entitativo. Beide bedeuten ein mögliches, nicht aber ein wirkliches Sein. Gleichwie darum der Stoff in ordine entitativo bewegt werden, d. h. eine Form erhalten muß, ebenso müssen die Fähigkeiten oder Potenzen der Kreaturen in ordine operativo bewegt werden, d. h. eine Form erhalten. Durch diese Form ist der Stoff in actu und vollkommen; desgleichen sind es die Fähigkeiten oder Potenzen. Habere talem formam est motum esse. Mit Bezug auf die Fähigkeiten oder Potenzen liegt dieser Umstand um so mehr klar zu Tage, als sie für eine Thätigkeit bestimmt sind. Für die gesamte Scholastik stand der Grundsatz fest, daß die Form das Princip der Thätigkeit bildet. Da aber die Fähigkeiten oder Potenzen von Natur aus wie der Stoff, nicht wie die Form, sich verhalten, so müssen sie früher eine Form erhalten, damit dann aus ihnen eine Thätigkeit als Wirkung heraustrete. Darum bemerkt der hl. Thomas ganz zutreffend: *nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam activi, per quam fit in actu. Quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu.* III. Sent. d. 14. q. 1. a. 1. qu. 2. — *Opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente. Et inde est, quod illud est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa. Sed forma, quae est terminans potentiam materiae principium actionis dicitur.* I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3. Daher betont der englische Lehrer fortwährend, ein jedes Wesen sei nur insofern thätig, als es sich in actu befindet. Gerade durch die Form befindet sich ein Ding in actu, sei es in ordine entitativo oder operativo. *Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu. Unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex eo quod est potentia.* S. Thom. Summ. ctr. Gent. lib. 2. c. 7 und 8. Dieses Princip schärft der hl. Thomas bei jeder Gelegenheit ein.

Die Kreaturen haben also von Natur aus die Fähigkeit, die Potenz zu ihren Thätigkeiten, allein sie sind deshalb nicht schon ohne weiteres thätig. Diese Fähigkeit oder Potenz bildet nicht das nächste oder unmittelbare, sondern blofs das entfernte oder radikale Princip, principium quo, der Thätigkeit. Das nächste Princip ist vielmehr eine Form, die Form des Aktiven, wie S. Thomas bemerkt. Und doch sehen wir, dafs die Kreaturen thatsächlich sich auch in der Thätigkeit befinden, somit die genannte Form thatsächlich besitzen. Woher haben sie diese Form? Vielleicht aus sich selber? Die Molinisten behaupten es. Allein das ist aus mehr als einem Grunde rein unmöglich. Besitzen die Kreaturen die Form etwa von Natur aus? Dann sind sie von Natur aus auch stets in actu mit Bezug auf ihre Thätigkeit, somit ohne Unterbrechung thätig, denn der aktiven Potenz oder der Potenz in actu fehlt nichts mehr, und es ist daher gar kein Grund vorhanden, aufser es stünde ein Hindernis im Wege, dafs sie nicht in Thätigkeit übergehen, beständig thätig sein sollte. Sed forma quae est terminans potentiam materiae principium actionis dicitur. Et ideo in omnibus, quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit defectus ex parte recipientis ad hoc quod sequatur effectus. Sicut patet in omnibus agentibus ex necessitate naturae. S. Thom. I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3. Darum folgt die Thätigkeit jedesmal auf die Potenz in actu, und sie ist blofs der Natur nach später, der Zeit nach zugleich mit dieser. Nun lehrt aber die Erfahrung, dafs die Kreaturen nicht immer thätig sind, und, wengleich sie die eine Thätigkeit ausüben, noch in der Potenz zu anderen Thätigkeiten sind. Daraus folgt unwiderleglich, dafs sie die vorhin genannte Form nicht von Natur aus besitzen. Wir nehmen von Natur aus nicht in der Bedeutung, als wäre diese Form ein Teil der Natur, als gehörte sie zum Wesen der Natur. Denn in diesem Sinne hat niemand behauptet, dafs die Kreaturen die genannte Form von Natur aus hätten. Es konnte dies aber auch niemand behaupten, denn andernfalls wären die Kreaturen Gott. In Gott allein gehört die Form, wodurch er ein agens in actu, eine Potentia activa oder in actu ist, zum eigenen Wesen. Vergl. S. Thom. Summ. theol. I. p. q. 25. a. 1. Wir verstehen demnach die Worte: „von Natur aus“ in dem Sinne, dafs Gott den Kreaturen bei der Schöpfung diese Form mitgeteilt, oder, wie P. Pesch sagt, am Anfange der Welt in die Welt hineingelegt habe.

Der Umstand, daß die Kreaturen doch noch in der Potenz, *agens in potentia*, sind, spricht entschieden gegen diese Auffassung. Dazu kommt noch die weitere Lehre des heiligen Thomas, die wir früher kennen gelernt haben, nach welcher es ein für allemal ganz unmöglich ist, daß Gott den Kreaturen diese Form für immer, schon vom Beginne der Welt an, mitgeteilt habe, selbst mitteilen konnte. Als notwendige Folge daraus ergibt sich dann die Wahrheit, daß Gott den Kreaturen jedesmal, so oft sie nämlich aus dem Zustande der Potenz, des *agens in potentia* heraustreten sollen, diese Form mitteilen muß. Diesen Vorgang nennt der hl. Thomas Bewegung. Aktiv gefaßt ist diese Bewegung eine Thätigkeit von seiten Gottes, passiv genommen ein Leiden oder Aufnehmen von seiten der Kreaturen. Der thatsächliche Besitz dieser Form ist identisch mit dem Bewegtwordensein: *habere talem forma est motum esse*.

Können nicht die Kreaturen sich diese Form selber geben? Das ist ein Ding der Unmöglichkeit. So wenig der Stoff sich die eigene Form mitteilen kann, ebensowenig vermag die Fähigkeit oder Potenz sich diese Form selber zu geben. Und warum dies? Aus verschiedenen Gründen. Zum ersten müßte die Fähigkeit, um sich diese Form mitteilen zu können, die Form schon früher besitzen. Denn die Mitteilung dieser Form könnte nur durch eine Thätigkeit, also *per modum causae efficientis* erfolgen. Um nun diese Thätigkeit zu setzen, muß die Fähigkeit *in actu*, also *agens in actu* sein. Allein *in actu*, *agens in actu* wird die Fähigkeit erst durch eben diese Form. Folglich wäre die Fähigkeit *in actu*, bevor sie und wodurch sie *in actu* ist. Damit ergibt sich der helle Widerspruch, daß ein Ding sich selber ein neues Sein, das *esse in actu*, gibt, ohne selber ein Sein *in actu* zu besitzen. Es gilt hier ganz dasselbe, was der hl. Thomas hinsichtlich der Wesenheit sagt, die sich selber das Dasein oder die Existenz mitteilen sollte. Darum ist die Behauptung, der Einfluß Gottes, die Prädetermination, also diese mitgeteilte Form werde durch die Thätigkeit der Kreatur modifiziert, der reinste Widersinn. So beruft sich z. B. P. Pesch, a. a. O. S. 364, auf folgende Stelle des hl. Thomas: *licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influenza per causam proximam determinatur et specificatur et ideo ejus similitudinem imitatur effectus*. Quaest. disp. de potent. q. 1. a. 4. ad 3. Nach den Worten: *causam proximam* setzt der Autor die Worte: i. e. die wirkende Ursache. Auf der nächstfolgenden Seite heißt es:

„Allerdings ‚modifizieren‘ die geschaffenen Wesen die Thätigkeit Gottes, aber sie thun das nicht, wie etwa die runde Gestalt die Bewegung der Kugel modifiziert und die der Glocke gegebene Modifikation den Ton der Glocke bestimmt, sondern sie modifizieren in der Art, wie der Drechsler die Kugel und der Glockengießer die Glocke modifiziert, also durch Selbstthätigkeit. Sie modifizieren nicht nach Art inhärierender Formalursachen, sondern als thätige Wirkursachen.“ — Wenn uns der Autor nur sagen wollte, wie die Geschöpfe durch Selbstthätigkeit den Einfluß Gottes, die mitgeteilte Form „modifizieren“ können, indem sie ja erst durch diesen Einfluß Gottes und die genannte Form agens oder potentia in actu werden und die Thätigkeit erst aus dieser potentia in actu heraustritt. Es wäre in der That das Kunststück des Münchhausen.

Mit vollem Rechte erklärt darum der hl. Thomas: in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura. Quaest. disp. de potentia q. 3. a. 7. ad 3. Die Sache ist aus dem Gesagten sonnenklar. Durch diese Bewegung Gottes erhält die Kreatur vorübergehend eine Form, und eben diese Form bildet das Princip, das principium quo, wodurch die Kreatur ihre Thätigkeit ausübt. Zu sagen also, bei der Mitteilung dieses Principis durch Gott und bei der Aufnahme desselben durch die Kreatur sei diese letztere selber thätig, ist der höchste Widerspruch, der sich denken läßt. Die Kreatur wäre thätig, ohne das Princip zu besitzen, wodurch sie thätig ist. Die Potenz oder Fähigkeit verhält sich ja wie der Stoff, nicht aber wie die Form. Alles, was in der Potenz nicht in actu ist, verhält sich wie der Stoff, nicht wie die Form. Darum muß die Potenz früher in actu versetzt werden, dann geht eine Thätigkeit aus ihr hervor. Weder als wirkende, noch als formale, sondern als stoffliche Ursache „modifiziert“ die Kreatur den Einfluß Gottes und die genannte Form.

Dies führt uns zu einem weitem Grunde, warum die Potenz sich diese Form nicht selber geben, sich nicht selber in actu versetzen kann. Diese Form bildet eine Vollkommenheit, ein Sein, denn die „Fähigkeit“, das „Vermögen“ ist offenbar vollkommener, wenn es in actu, als wenn es bloß in der Potenz sich befindet. Nun schließt es aber einen offenen Widerspruch in sich, daß ein Ding sich selber etwas mitteile, was vollkommener ist, als es selber, daß ein Ding sich selber ein Sein gebe. Wir hätten dann eine Wirkung ohne hinreichende

Ursache. Dies aber besagt einen Widerspruch, denn es ginge dann eine Wirkung hervor, die in der Ursache nicht enthalten wäre. Darum muß die Ursache zum mindesten gleichwertig sein an Vollkommenheit mit der Wirkung. Allein die Fähigkeit der Potenz als solche ist unvollkommener als die Form, wodurch sie in actu gesetzt wird, in actu sich befindet. Daher verhält sich die Fähigkeit, das Vermögen zu dieser Form, wie der Stoff. *Quaedam causae sunt nobiliores his quorum sunt causae, scilicet efficiens, formalis et finalis. Et ideo quod est in talibus causis nobiliter est in eis quam in his quorum sunt causae. Sed materia est imperfectior eo cuius est causa. Et ideo aliquid est in materia minus nobiliter quam sit in materiata. In materia enim est incomplete et in potentia, et in materiato est in actu.* S. Thom. Quaest. disp. de veritate q. 7. a. 7. ad 1. — *Naturali ordine perfectum praecedat imperfectum, sicut et actus potentiam, quia ea quae sunt in potentia non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu.* Summ. theol. I. p. q. 95. a. 1. — *Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectui.* Summ. theol. I. 2. q. 112. a. 1.

Drittens endlich ist es unmöglich, daß die Fähigkeit oder Potenz sich selber in actu versetze, durch sich selber ein agens in actu werde, weil es die Form, wodurch es ein agens in actu wird, schon in sich enthalten müßte. Denn in diesem Falle wäre die Form, wodurch es in actu, ein agens in actu wird, eine Wirkung der Fähigkeit oder Potenz. Nun erklärt der hl. Thomas, jede Wirkung müsse im Agens als Form vorhanden sein. *Illud quod est in effectu ut forma dans esse, est in agente in quantum huiusmodi, ut virtus activa,* IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 4. qu. 4. Diese Form besitzt aber die Fähigkeit oder Potenz nicht, andernfalls wäre sie nicht bloße Fähigkeit oder agens in potentia, sondern agens in actu, und infolge dessen unausgesetzt thätig. Unmöglich kann ein Ding zugleich und unter dem nämlichen Gesichtspunkte agens in potentia und agens in actu sein. *Impossibile est aliquid movere seipsum nisi secundum diversas partes, ita quod una pars sit movens, et alia mota. Sicut etiam in animali est anima movens et corpus motum. Cujus ratio est, quia nihil movet nisi secundum quod est in actu, nec movetur nisi secundum quod est in potentia. Et haec duo non possunt simul eidem inesse respectu ejusdem.* S. Thom. I. Sent. d. 8. q. 3. a. 1. ad 3.

Wenn also P. Pesch erklärt, der Wille gehe in Thätigkeit

über auf Grund des „Übermaßes der Selbstbestimmungsfähigkeit“, so hebt der Autor ganz einfach die Denkgesetze auf. Behauptet der Autor ferner, a. a. O. I. B. S. 609, der Übergang des Vermögens zur Thätigkeit werde von dem Vermögen selbst bewerkstelligt, freilich unter dem Einflusse irgend eines auf dasselbe einwirkenden Objectes, so schreibt er diesem „Vermögen“ die Eigenschaften des Münchhausen zu. „Das Vermögen,“ heisst es daselbst, „ist ein unfertiges Etwas, das in der hinzutretenden Wirksamkeit die ihm entsprechende Vollendung und Bestimmung erreicht, das also zum vollen aktuellen Wirken in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie die Materie zu dem durch Hinzutritt der Form vollendeten „Naturwesen“. Also das „Vermögen“ ist unvollkommen und wird erst vollkommen durch die Thätigkeit. Das „Vermögen“ verhält sich zu der „Thätigkeit“ ähnlich wie der „Stoff“ zur „Form“, und trotzdem bringt dieses „Unvollkommene“ seine „eigene Vollkommenheit“, der „Stoff“ seine „eigene Form“ hervor. Darauf gibt es allerdings keine Antwort mehr.

Sind nun die Fähigkeiten oder Potenzen der Kreaturen nicht imstande, von sich selber den Zustand der „Ruhe“, in welchem sie sich von Natur aus und auch noch jetzt manchmal befinden, zu verlassen, sich selber in actu zu versetzen, so fragt es sich sofort, wer sie dann aus diesem Zustande der „Ruhe“ herausführe und in actu versetze? Die Molinisten erklären, die frühere Ursache thue das, und diese frühere werde von einer noch früheren in actu gesetzt, und so hinauf bis zu Gott. „Die physische Prämotio liegt also im Anbeginne der Zeiten, im Uranfange der Welt.“ So P. Pesch, a. a. O. II. B. S. 367. Man erinnere sich an das früher Gesagte vom „Bewegungsquantum“, welches Gott am Anfange der Welt in die Welt hineingelegt hat, und an das „Übermaß der Selbstbestimmungsfähigkeit“ des Willens. Wer ein Messer zum Schneiden bringt, bewegt dasselbe freilich unmittelbar durch sich. Diese Unmittelbarkeit der Handhabung schliesst der hl. Lehrer ausdrücklich aus, wenn von der Bewegung die Rede ist, womit Gott die Geschöpfe zu der ihrer Natur entsprechenden Thätigkeit bringt. Er bezeichnet sogar die Vermittlung, welche stattfindet. So P. Pesch a. a. O.

Die ganze physische Prämotio Gottes muß also zurückverlegt werden auf den Anfang der Welt. Es ist in der That interessant zu erfahren, daß Schriftsteller des 19. Jahrhunderts wieder zurückgehen auf die Ansicht des extravaganten Durandus. Es ist gewiß nicht ohne Bedeutung, zu hören, wie

die Molinisten unserer Tage eine Theorie verteidigen, von welcher Albert der Große sagt: „quod fere cessit ab aula, et a multis modernorum reputatur haeretica“ in II. Sent. d. 35. a. 7. Noch merkwürdiger aber ist, daß diese Theorie, von welcher der hl. Thomas sagt „quod proxima sit duplici errori“, die Lehre eben dieses hl. Thomas sein soll. Nein, die Wahrheit lautet vielmehr, daß Gott bei jeder Thätigkeit der Kreatur „unmittelbar“ selber thätig sein, die Kreatur zu der Thätigkeit „unmittelbar“ anregen oder bewegen müsse. Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita quod rebus commisceatur, quasi pars alicujus rei. Ad cujus evidentiam oportet tria praenotare. Primo, quod movens et motum, et operans et operatum oportet simul esse, ut in 7. Phys. probatur. Sed hoc diversimode contingit in corporalibus et spiritualibus. Quia enim corpus per essentiam suam, quae circumlimitata est terminis quantitatis, determinatum est ad situm aliquem, non potest esse quod corpus movens et motum sint in eodem situ. Unde oportet quod simul sint per contactum. Et sic virtute sua corpus immutat quia immediate sibi conjungitur, quod etiam immutatum aliud immutare potest usque ad aliquem terminum. Spiritualis vero substantia, cujus essentia omnino absoluta est a quantitate et situ, ac per hoc loco, non est distincta ab eo, quod movet per locum et situm. Sed ubi est quod movetur, ibi est ipsum movens. — Secundum est, quod esse cujuslibet rei, et cujuslibet partis ejus est immediate a Deo. — Tertium est, quod illud quod est causa esse non potest cessare ab operatione qua esse datur, quin ipsa res etiam esse cesset. Sicut enim dicit Avicenna, haec est differentia inter agens divinum, et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde juxta ipsum qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus. Et ideo remoto aedificatore non tollitur esse domus, cujus causa est gravitas lapidum, quae manet, sed fieri domus, cujus causa erat. Et similiter remota causa essendi, tollitur esse. Unde dicit Gregorius, quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus Omnipotentis contineret. Unde oportet quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisiva, sed continua. Ex quibus omnibus aperte colligitur, quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere, nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi conjungitur ut in eo sit. S. Thom. I. Sent. d. 37. q. 1. a. 1. — Quamvis essentia divina non sit intrinseca rei quasi pars veniens in constitutionem ejus, tamen est intra rem quasi operans et agens

esse uniuscujusque rei. Et hoc oportet in omni agente incorporeo. l. c. ad 1. — Illud quod agit per suam absentiam non est causa proxima ejus quod fit, sed remota. Virtus enim solis primo et principaliter est in corpore sibi conjuncto, et sic deinceps usque ad ultimum. Et haec virtus est lumen ejus per quod agit in his inferioribus. Deus autem immediate in omnibus operatur. Unde oportet quod in omnibus sit. l. c. ad 2. — Aliorum vero quae per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest. . . . Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes. Quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a solo Deo sit. Esse autem est magis intimum rei cuilibet, quam ea per quae esse determinatur. Unde et remanet illis remotis, ut in libro de causis dicitur. Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei, quam operatio causarum secundarum. Et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, in quantum virtus sua est sicut medium conjungens virtutem cujuslibet causae secundae cum suo effectu. Non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem suae Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum, quia, ut in libro de causis dicitur causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae. S. Thom. II. Sent. d. 1. q. 1. a. 4. — Virtus Dei est in qualibet re naturali, quia Deus in omnibus rebus esse dicitur per essentiam et potentiam et praesentiam. Sed non est dicendum quod virtus divina secundum quod est in rebus sit otiosa. Ergo secundum quod est in natura operatur. Nec potest dici quod aliud quam ipsa natura operetur, cum non appareat ibi nisi una operatio. Ergo in qualibet naturae operatione Deus operatur. S. Thom. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 7. arg. pro. — Nihil ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis coelestis; nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus. Et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. Unde etiam intelligentia, ut dicitur in libro de causis, non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. l. c. in corp. — Tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum

prius et posterius. l. c. ad 4. — Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus quum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, res in esse conservando, ita non solum quum res primo conditae sunt eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat. Unde cessante influencia divina omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam. Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 67.

Soviel möge genügen zur Beleuchtung der offenen Unwahrheit in der Behauptung des P. Pesch, der heil. Thomas schliesse die „Unmittelbarkeit“ der Handhabung ausdrücklich aus.

Allein, entgegnet P. Pesch, der heilige Thomas bezeichnet sogar deutlich die Vermittlung, welche stattfindet. Jede Natur trete nur insofern in Thätigkeit, als sie dem alterierenden Einflusse einer andern unterworfen sei. Durch die Skala dieser Alteration gelange man zu den siderischen Einflüssen; aber auch bei den Himmelskörpern könne der eine nur dann bewegend thätig sein, wenn er von einem andern bewegt werde, bis man endlich zu dem ersten Beweger, zu Gott, gelange.

Der Beweis ist ausgezeichnet gelungen, nur wirft er leider die ganze Theorie des Autors selber über den Haufen. Nach dem Autor muß man die „physische Prämotion Gottes“ zurückverlegen auf den Anbeginn der Zeiten, auf den Uranfang der Welt. Das ist, meint der Autor, die Lehre des heiligen Thomas. Wann und wo hat nun der heilige Thomas je gelehrt, daß z. B. der siderische Einfluß auf die Dinge und Thätigkeiten dieser Erde bloß am Anfange der Zeiten, nur am Uranfange der Welt sich geltend gemacht habe, jetzt aber nicht mehr? Nach dem hl. Thomas hängt auch jetzt noch jede Thätigkeit der Kreaturen, mit Ausnahme der Akte des Verstandes und Willens, von dem siderischen Einflusse ab. Folglich ist es die zweite offene Unwahrheit, daß nach dem hl. Thomas „die physische Prämotion“ im Anbeginn der Zeiten, im Uranfange der Welt liege. Dazu kommt, daß der hl. Thomas überall mit ausdrücklichen Worten erklärt, woher dieser Einfluß „der andern“ Ursache komme. Nicht aus „eigener“ Kraft regt die eine Ursache die andere zur Thätigkeit an, sondern „in quantum virtus divina est in ea“. Was ist denn diese „Kraft Gottes“ in den Ursachen, die von der „eigenen“ Kraft der Kreatur sich unterscheidet? Ist sie etwas anderes als die Bewegung, Gott selber? Absolut nein. Et ita patet quod, cum Deus sit prima

causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans. Quod in aliis causis non contingit, quamvis singulae res proprias operationes habeant, quibus producant suos effectus. S. Thom. I. Sent. d. 37. q. 1. a. 1. ad 4. Man vgl. Quaest. disp. de potentia q. 3. a. 7. So werden offene Unwahrheiten den Lesern aufgetischt, unbekümmert darum, ob sie schon hundertmal widerlegt wurden oder nicht. Was immer dagegen eingewendet wird, das schweigt man in aller Gemütsruhe tot, als hätte nur die Unwahrheit das Recht auf Existenz.

Die Kreaturen können demnach sich nicht aus „eigener“ Kraft aus dem Zustande der Potenz, der „Ruhe“, in den Zustand des actus oder in actu versetzen. Denn dieser letztere Zustand bildet eine Vollkommenheit der Potenz, des agens in potentia, und kein Ding kann sich selber eine Vollkommenheit, also etwas, was „vornehmer“ als es selber ist, aus „eigener“ Kraft mitteilen. Dies gilt ebenso auch von der Thätigkeit der Kreaturen selbst. Aber auch „andere“ Kreaturen vermögen nicht einem Dinge, welches in der Potenz, agens in potentia, ist, aus „eigener“ Kraft dasjenige mitzuteilen, wodurch dieses Ding in der Potenz, das agens in potentia, in actu, ein agens in actu wird. Und warum bringen die Kreaturen dies nicht aus „eigener“ Kraft zustande? Weil das esse in actu ein Sein, ein esse bildet. Keine Kreatur aber vermag einer andern aus „eigener“ Kraft ein esse zu verleihen. Das kann nur in der Kraft Gottes geschehen. Das esse, welcher Art immer, bildet jedesmal die Wirkung Gottes. Bringen es die Kreaturen hervor, so ist dies nur möglich, indem die Kraft Gottes in ihnen ist, insofern sie also von Gott dazu prämoviert werden. Selbst P. Pesch muß eingestehen, a. a. O. I. B. S. 133, daß die Kreaturen „aus eigener Machtvollkommenheit“ nicht Formen hervorbringen können, sondern daß in allen natürlichen Ursachen „innerlich und verborgen“ die hervorbringende Ursachlichkeit Gottes thätig ist. Daraus ergibt sich dann die völlige Unrichtigkeit der Behauptung des P. Pesch, a. a. O. II. B. S. 364, daß die „sekundären Ursachen“ in Bezug auf die erste Ursache sich zwar „wie Werkzeuge“ verhalten, aber in Bezug auf ihre eigene Form und die Wirkungen sich als „Hauptursache“ darstellen. Diese Behauptung des Autors ist vollständig sinnlos, weil sie die Denkgesetze, namentlich das vom zureichenden Grunde, aufhebt. Die „Hauptursache“ muß stets wenigstens gleich

oder aber vollkommener sein als die Wirkung. So haben wir früher vom hl. Thomas gehört. Bei der „Instrumentalursache“ dagegen ist dies nicht notwendig. *Duplex est causa. Una principalis, quae agit per propriam formam; et haec est nobilior quam effectus in quantum est causa. Alia est causa instrumentalis, quae non agit per formam propriam, sed in quantum est mota ab alio; et haec non oportet nobiliorem esse effectum.* S. Thom. Quaest. disp. de malo q. 4. a. 1. ad 15. — *Agens non semper est nobilius patiente simpliciter loquendo, sed in quantum est agens. Agit enim ignis vel ferrum in corpus humanum, quod est simpliciter nobilius, quo tamen ignis est nobilior in quantum est actu calidus. Et secundum hoc agit in corpus humanum. . . . Nec oportet quod instrumentaliter agens sit simpliciter nobilius effectum; quia effectus non proportionatur instrumento, sed principali agenti.* S. Thom. IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 4. qu. 1. ad 3. — *Causa autem est duplex, scilicet instrumentalis, et principalis. In principali quidem causa est aliquid secundum similitudinem formae, vel ejusdem speciei, si sit causa univoca, vel secundum aliquam excellentiorem formam, si sit agens non univocum. In causa autem instrumentali est aliquis effectus secundum virtutem, quam recepit instrumentum a causa principali, in quantum movetur ab ea.* Quaest. disp. de malo. q. 4. a. 3. — Nun läßt sich aber in gar keiner Weise in Abrede stellen, daß das *esse in actu*, und die Thätigkeit selber eine Vollkommenheit ausmachen, welcher gegenüber das *esse in potentia*, und die Unthätigkeit als Unvollkommenheit erscheinen. Wie kann also das, was unvollkommen ist, seine eigene Vollkommenheit verursachen und hervorbringen? Offenbar nur dadurch, daß es als Instrument wirkt. Als Instrument hat es die Kraft des Hauptagens in sich, die vollkommener ist als die Thätigkeit, welche von dieser Kraft hervorgebracht wird.

Die absolute Notwendigkeit der „*praemotio physica*“, der „Prädeterminierung durch Gott“ aller Kreaturen, der vernünftigen wie der nicht vernünftigen, läßt sich demnach aus den Principien des hl. Thomas mit mathematischer Genauigkeit ableiten.

Erstes Princip: Die Kreaturen, vernünftige wie unvernünftige, sind im wahren Sinne Ursachen, *causae efficientes*, ihrer Thätigkeiten. Die Thätigkeit geht aus dem Vermögen, aus der Fähigkeit oder Potenz als aus ihrer Ursache hervor. *Actio alicujus, etiamsi sit ejus ut instrumenti, oportet ut*

ab ejus potentia egrediatur. Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 4.

Zweites Princip: Die Ursache muß, so oft sie Hauptursache ist, vollkommener oder wenigstens gleich vollkommen sein mit der Thätigkeit, welche als Effekt oder Wirkung aus ihr heraustritt. Non oportet quod causa sit potior quam in causis per se. Summ. theol. 22. q. 148. a. 3. ad 2. — Non autem est eadem ratio principalis agentis, et instrumenti. Nam principale agens oportet esse potius, quod non requiritur in agenti instrumentali. ib. q. 165. a. 2. ad 1. Diese Doktrin stützt sich auf das Denkgesetz vom zureichenden Grunde, demzufolge nichts in der Wirkung hervortreten kann, was nicht in der Ursache enthalten ist oder war. Vgl. Summ. ctr. Gent. lib. 2. c. 23.

Drittes Princip: Die Thätigkeit aller Kreaturen ohne Ausnahme ist etwas Vollkommeneres, Vornehmeres als die Kreaturen selber. Quodcumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Summ. theol. 1. p. q. 25. a. 1. ad 2. Der Grund davon ist einleuchtend. Denn die Thätigkeit der Kreaturen bildet ein von dem Wesen und seinen Potenzen real unterschiedenes Accidens, welches bald vorhanden, bald nicht vorhanden ist. Jedes Accidens aber verhält sich zu dem Substrat, in welchem es ist, wie der Akt zu der Potenz, wie die Form zum Stoff. Substantia est simpliciter dignior accidente, aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, in quantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali. Summ. theol. 1. 2. q. 66. a. 4. — Actio est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Summ. theol. 1. p. q. 54. a. 1. Ganz namentlich aber gilt dies von der Thätigkeit des Verstandes und Willens. Objectio illa procedit de actu secundo, quae est operatio manens in operante, quae est finis operantis, et per consequens excellentior quam forma operantis. Quaest. disp. de potentia. q. 5. a. 5. ad 14.

Viertes Princip: Eine und dieselbe Thätigkeit kann nicht in der Weise von zwei Thätigen ausgehen, daß beide das, was thätig ist, das agens quod dieser Thätigkeit bilden. Darum kommt die Thätigkeit der Kreaturen dadurch zustande, daß die praemotio physica oder die von Gott der Kreatur vorübergehend mitgeteilte Form und die Potenz der Kreatur ein Princip quod bilden, während die mitgeteilte Form das Princip quo agit ausmacht. Respectu ejusdem operationis non potest esse duplex causa proxima eodem modo, sed diverso

modo potest. Quod sic patet. Operatio reducitur sicut in principium in duo, in ipsum agentem, et in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus ejus est mediata, et primi agentis virtus est immediatissima. Quod sic patet in terminis. Sint A, B, C, tres causae ordinatae, ita quod C sit ultima quae exercet operationem. Constat tunc quod C exercet operationem per virtutem suam. Et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per virtutem B, et ulterius per virtutem A. Unde si quaeratur quare C operatur, respondetur per virtutem suam. Et quare per virtutem suam? Propter virtutem B. et sic quousque reducatur in virtutem causae primae in quam docet Philosophus quaestiones resolvere. Et ita patet quod, cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans, quod in aliis causis non contingit, quamvis singulae res proprias operationes habeant, quibus producant suos effectus. S. Thom. I. Sent. d. 37. q. 1. a. 1. ad 4. — Einwurf: „Una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio, per quam naturalis effectus producitur, procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.“ Antwort: Haec autem difficultatem non afferunt, si praemissa considerentur. In quolibet enim agente est duo considerare: scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum. Nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris. Et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata. Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producat ex aliquo agente, et ejus virtute, ita non est inconveniens quod producat idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab

utroque immediate, licet alio, et alio modo. Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 70.

Zwei geschaffene oder kreatürliche Thätige können demnach nicht anders eine und dieselbe Thätigkeit als agens quod setzen, als dadurch, daß das eine in dem andern wirkt. Da aber ein suppositum oder agens quod, so oft von den Kreaturen die Rede ist, nicht in dem andern sein kann, deshalb vollziehen sie eine und dieselbe Thätigkeit nur, insofern die Kraft des einen in dem andern sich befindet. Allein diese Kraft unterscheidet sich sachlich vom Suppositum selber. Darum bemerkt der heil. Thomas, es könne nicht zwei „causae proximae“ für eine und dieselbe Thätigkeit geben. Führt z. B. jemand meine Hand beim Schreiben, so ist dessen Kraft in meiner Hand. Wir beide führen eine und dieselbe Thätigkeit, das Schreiben, aus. Allein der Betreffende ist doch nicht dem Suppositum oder der Person nach in meiner Hand. Darum können wir auch nicht im strengsten Sinne sagen, er bilde das agens quod des Schreibens zugleich mit mir. Aber immerhin ist dieses Beispiel der Wahrheit sehr nahe. Daher bedient sich der heil. Thomas fortwährend des Vergleiches mit dem Instrumente, welches der Künstler handhabt. Die Kraft des Hauptagens befindet sich thatsächlich in dem Instrumente. Schon dadurch allein ist der Simultan-Konkurs der Molinisten ein für allemal unmöglich gemacht. Nach diesem Konkurse wirkt Gott nicht in der Kreatur, im Willen, sondern mit dem Willen. Daher haben wir jedesmal zwei, nicht aber eine und dieselbe Thätigkeit. Und doch fragen wir vor allem andern darum, wie die Kreatur eine Thätigkeit, die vornehmer ist als sie selber, setzen könne. Die Antwort darauf, daß Gott mitwirke, löst diese unsere Frage nicht, denn zwei Ursachen nebeneinander, *duae causae proximae*, wie der heil. Thomas sagt, können nicht eine und dieselbe Thätigkeit setzen. Dies ist einzig und allein nur dann möglich, wenn die Kraft der einen sich in der andern befindet, die andere durch die Kraft der einen, als dem agens quo, thätig ist.

Dies trifft nun in Bezug auf Gott in vollem Maße zu. Der hl. Thomas sagt nirgends, Gott wirke in *creaturam*, in *voluntatem*, auf die Kreatur, auf den Willen, sondern fortwährend heißt es: in der Kreatur, im Willen. Seine Kraft befindet sich demnach in der Kreatur, wie die Kraft der Hauptursache im Instrumente. Allein hier greift ein großer Unterschied Platz. Die Kraft Gottes unterscheidet sich nicht real von ihm selber, wie bei den Kreaturen. Darum ist er selber in der Kreatur,

im Willen. Wie daher seine Kraft als *agens quo*, unmittelbar, wirkt, so wirkt er selber unmittelbar, weil er mit dieser seiner Kraft identisch ist, was bei den Kreaturen nicht der Fall. Die Kreatur selber ist somit thätig als das *quod agit*, und die Kraft Gottes oder Gott als das *quo agit*, so oft es sich um die Thätigkeit der Kreaturen handelt.

Gleichwie daher das kreatürliche *agens* mit seiner Kraft nicht zwei Ursachen der Thätigkeit bildet, sondern nur eine, ebenso verhält es sich hier. Darum ist auch nur eine und dieselbe Thätigkeit vorhanden. Vgl. *Summ. theol.* 1. p. q. 105. a. 5. ad 2. Ist dagegen die Rede von dem Momente, in welchem diese Kraft Gottes der Kreatur mitgeteilt wird, so haben wir ebenfalls nur eine Thätigkeit zu verzeichnen, und zwar die Thätigkeit Gottes. Die Kreatur ist in diesem Momente nicht thätig, denn sie wird durch diese Thätigkeit Gottes erst *agens in actu*, und auf Grund dieses Zustandes dann selber thätig. Sobald sie die von Gott vorübergehend mitgeteilte Form hat, geht aus ihr selber die Thätigkeit hervor. Durch diese Form oder Kraft wird die Kreatur wirkliche Ursache im formellen Sinne, und die Thätigkeit bildet einen Effekt, eine Wirkung eben dieser Ursache. Und obgleich diese Thätigkeit vornehmer ist als die Kreatur selber an und für sich, so ist sie doch nicht vornehmer als die Kreatur und die Kraft Gottes in ihr. Im Gegenteil, in dieser Beziehung ist sie weniger vornehm, und darum kann die Kreatur deren Ursache sein.

Fünftes Princip. Keine Kreatur ist Hauptursache, sondern nur Instrumentalursache ihrer Thätigkeit. Der Grund davon liegt auf der Hand. Denn erstens verhält sich jede untergeordnete Ursache zu der höhern wie das Werkzeug, weil sie nur in der Kraft der höhern Ursache thätig ist. *Secundo considerandum est quod si sint multa agentia ordinata semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei. Et ita ipse est causa omnium actionum agentium.* *Summ. theol.* 1. p. q. 105. a. 5. — *Secunda causa non potest influere in suum effectum, nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem.* *Quaest. disp. de veritate.*

q. 22. a. 2. — Deus operatur in unoquoque agente etiam secundum modum illius agentis. Sicut causa prima operatur in operatione causae secundae, cum causa secunda non possit in actum procedere nisi per virtutem causae primae. Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum non excluditur quin ipsae humanae mentes sint causae suorum motuum. l. c. q. 24. a. 1. ad 3. — Causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae. Et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis. Quaest. disp. de potentia q. 3. a. 4. — Quando causam primam retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit per actionem causae primae, in cuius virtute agit. l. c. g. 5. a. 8. — Homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare et alia bona plura facere sine gratia operante. Quamvis autem huiusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina. Quia causa secunda non agit nisi per virtutem causae primae. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Quaest. disp. de veritate. q. 24. a. 14.

Ferner wird jene Ursache eine instrumentale genannt, die nur insofern thätig ist, als sie vorher bewegt wurde, also als causa mota. Virtus activa non recipitur secundum eandem perfectionem in instrumento secundum quam est in principali agente. Et quia omne movens motum est instrumentum, inde est quod virtus primi motoris in aliquo genere per multa media deducta tandem deficit. S. Thom. IV. Sent. q. 40. a. 1. ad 1. — Instrumentum agit actionem instrumentalem in quantum est motum a principali agente, per quem motum participat aliquantulum virtutem agentis principalis, non ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum, quia motus est actus imperfectus. Quaest. disp. de veritate. q. 26. a. 1. ad 8. — Agens principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum. IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 4. qu. 1. — Oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias. . . . Impossibile est igitur quod alia substantia sit causa essendi, nisi sicut instrumentalis, et agens in virtute alterius. Instrumentum autem nunquam adhibetur ad causandum aliquid, nisi per viam motus. Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum. Summ. ctr. Gent. lib. 2. c. 21. — Aliquid operatur ad effectum aliquem

instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum a per se agente. Haec enim est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, ut moveat motum. Unde, sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus, quo movetur a principali agente ad instrumentum. Quaest. disp. de veritate. q. 27. a. 4.

Endlich folgt die Wahrheit, daß die Kreaturen nur Werkzeuge ihrer Thätigkeit sind, aus dem Umstande der Unmöglichkeit, das Sein, was die Thätigkeit ohne Zweifel ist, und aus der Unmöglichkeit, etwas Vornehmeres aus eigener Kraft hervorzubringen. Das Instrument wirkt nämlich nicht durch die Kraft seiner eigenen Form, wie die Hauptursache, sondern bloß durch die Bewegung vom Hauptagens. Instrumentum non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis, cui instrumento sola competit executio actionis. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 18. a. 3. — Instrumentum non agit actionem principalis agentis propria virtute, sed virtute principalis agentis. l. c. 1. 2. q. 112. a. 1. ad 1. — Vgl. Quaest. disp. de malo. q. 4. a. 1. ad 15 et 16. — Darum hat auch die Kraft, wodurch das Werkzeug thätig ist, kein vollkommenes Sein, wie in der Hauptursache, sondern nur ein vorübergehendes, unvollständiges. Alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali, alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae. Et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio. Et ideo competit sibi, virtus proportionata motui. Motus autem non est ens completum, sed est via in ens, quasi medium quid inter potentiam puram, et actum purum, ut dicitur in 3 Phys. Et ideo virtus instrumenti in quantum hujusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum, habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aëre, in quantum est instrumentum motum ab exteriori visibili. Et hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari. Et habent aliquid simile cum ente quod est in anima, quod est ens diminutum. S. Thom. IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 4. qu. 2. Vergl. a. a. O. d. 5. q. 2. a. 2. qu. 2.

Es unterliegt demnach nicht dem geringsten Zweifel, daß die Kreaturen mit Bezug auf ihre eigene Thätigkeit Werkzeuge in der Hand Gottes sind. Die Kreaturen selber wirken, sind im eigentlichen Sinne thätig, aber sie führen diese

ihre Thätigkeit nicht in der eigenen, sondern in der Kraft Gottes aus.

Damit glauben wir vorläufig zur Genüge dargethan zu haben, was die „Thomisten“ in Wahrheit lehren, und was ihnen von den Molinisten aufgetroyert wird. Sämtliche Kreaturen stammen, wie bekannt, aus dem Nichts. Kommt es also auf sie selber an, so besitzen sie nichts als Möglichkeit, Potentialität. Was sie an Wirklichkeit, somit an Sein besitzen, das alles leitet sich her von Gott. Die Kreaturen haben folglich von Natur aus keinerlei wirkliche Thätigkeit, denn thätig sein bedeutet eine Vollkommenheit, ein Sein. Die Kreaturen aber besitzen von Natur aus, also was sie selber anbelangt, nur eine mögliche Vollkommenheit, ein mögliches Sein, aber kein wirkliches. Darum haben sie von Natur aus zwar eine mögliche, aber keine wirkliche Thätigkeit. Die wirkliche Thätigkeit verdanken sie Gott, der sie bewegt, ihnen eine Form, ein Sein vorübergehend mitteilt. Sobald die Kreaturen dieses Sein besitzen, teilen sie dieses Sein auch andern, ihrer Thätigkeit mit. Denn thätig sein bedeutet, das andern mitteilen, wodurch man selber ist oder Sein hat. *Natura cujuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit, secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est, quam communicare illud, per quod agens est actu, secundum quod est possibile.* S. Thom. Quaest. disp. de potentia. q. 2. a. 1. — Ein jedes Ding aber ist durch eine Form, denn die Form bildet das Princip des Seins. Die Form ist darum auch das Princip der Thätigkeit, wie wir bereits vom hl. Thomas gehört haben. Diese Form nun besitzen die Kreaturen weder von Natur aus, weil dieselbe von Natur aus Gott allein zukommt, noch haben sie dieselbe beständig oder ununterbrochen. Daher haben die Kreaturen manchmal keine Thätigkeit, sie „ruhen“, wie P. Pesch sagt. Aus dieser „Ruhe“ kommen sie nur durch die genannte Form, welche Gott ihnen mitteilen muß, heraus.

Gott hat die Natur der Geschöpfe in doppelter Weise eingerichtet. In manchen derselben ist die Natur bestimmt mit Bezug auf die Art und Weise der Thätigkeit, in andern dagegen wiederum nicht. Darum ist die Thätigkeit der einen eine notwendige, die der andern nicht. Nicht der Einfluß Gottes, die Bewegung durch ihn bewirkt, daß die Thätigkeit das eine Mal eine notwendige, das andere Mal eine freie ist, sondern die Naturanlage, die von Gott verschieden eingerichtete Natur der Geschöpfe. Darum bemerkt der hl. Thomas

ausdrücklich und wiederholt, Gott bewege die Kreaturen ihrer Natur entsprechend. Die *praemotio physica*, die Bewegung Gottes ändert nichts an der *Naturanlage* oder *Einrichtung* der Natur.

Damit ist die Antwort auf eine weitere Schwierigkeit des P. Frins von selber gegeben. Der Autor behauptet, die *praemotio physica* der „Thomisten“ zerstöre die Freiheit des Willens. Wir antworten, daß dies durchaus nicht der Fall ist. Die „Thomisten“ lehren mit dem hl. Thomas, daß der Wille von Natur aus frei ist. Er hat die Anlage, Fähigkeit, Potenz, thätig und unthätig zu sein, dieses und jenes Gut zu begehren oder auszuwählen. Hat der Wille diese Fähigkeit von Natur aus, so besitzt er dieselbe ohne Zweifel auch dann, wenn die *praemotio physica* nicht vorhanden ist. Kein Thomist hat je behauptet, daß durch die *praemotio physica* die *Naturanlage*, also die Fähigkeit des Willens verändert werde. Vielmehr sagen sie einstimmig mit ihrem Meister, der Vorsehung Gottes komme es zu, die Natur der Geschöpfe zu erhalten, nicht aber dieselbe zu zerstören. *Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem: ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 4. — Vergl. Summ. theol. 1. p. q. 83. a. 1. ad 3. — Quaest. disp. de veritate q. 24. a. 1. ad 3. — De malo. q. 6. a. un. ad 3. — Die *Naturanlage* des Willens besteht demnach gemäß der Lehre des hl. Thomas und der „Thomisten“ darin, daß der Wille von Natur aus „non est determinata ad unum, sed indifferenter se habens ad multa“. Nun bewegt die *praemotio physica* oder Gott den Willen dieser seiner Natur entsprechend. Folglich bleibt der Wille vollständig frei, andernfalls würde Gott die Natur des Willens ändern, also die Natur desselben „corrumpere“, was gegen die Vorsehung Gottes verstieße. P. Frins müßte vor allem beweisen, nicht behaupten, daß die „Thomisten“ in dieser Beziehung etwas anderes lehren als der hl. Thomas. Aber die „Thomisten“ sprechen doch von einer Notwendigkeit, die der Wille unter*

der *praemotio physica* erleidet. Allerdings reden sie von einer Notwendigkeit, allein diese ist die ontologische oder diejenige, auf welcher die Denkgesetze beruhen. Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein. Zerstört diese Notwendigkeit die Freiheit des Willens, dann gibt es nicht allein keine Freiheit, sondern überhaupt nichts.

Der Autor erhebt über dies noch den Anspruch auf eine Freiheit, die Gott allein zukommen kann. Und in der That! Welche Freiheit, schreibt der Autor a. a. S. 19: hat der Mensch, der doch verantwortlich ist, sowohl für die Thätigkeit, als auch für die Unterlassung, wenn er den Einfluß Gottes, so oft er wirklich handelt und will, weder überwinden, noch demselben ausweichen, oder irgendwie verhindern, ihm zuvorkommen kann? — Der Autor verlangt also für seine Freiheit die vollständige Unabhängigkeit von Gott. Der Wille muß, um frei zu sein, den Einfluß Gottes überwinden, verhindern u. s. w. können. Er muß somit über Gott stehen, ja mehr als Gott sein. Denn der Einfluß Gottes, der überwunden, verhindert werden soll, ist nichts anderes als die mit der Wesenheit und dem Sein Gottes real identische Thätigkeit. Nun verhält sich aber das, was überwunden, verhindert u. s. w. werden soll, zu dem überwindenden, verhindernden Willen, wie der Stoff zur Form. Der zu überwindende Einfluß Gottes ist das Niedere, der überwindende Wille das Höhere. Der Einfluß Gottes bildet das Leidende, der Wille das Thätige. *Illud quod est formale in unoquoque est excellentius in eo, quia per formam materia completur. In qualibet autem actione illud quod est ex parte agentis est quasi formale. Illud autem quod est ex parte patientis vel recipientis, est quasi materiale.* S. Thom. IV. Sent. d. 46. q. 2. a. 2. qu. 3. — Es läßt sich absolut nicht denken, wie der Wille der *praemotio physica* zuvorkommen, dieselbe verhindern oder überwinden sollte, außer dadurch, daß er auf dieselbe einwirkt, sich ihr gegenüber wie das „agens“ und das „formale“ verhält.

Abgesehen nun davon, daß der Wille, nach dem Gesagten, auf die *praemotio physica* gar nicht aktiv einwirken kann, indem er ohne sie gar nicht in Thätigkeit sein kann, stellt diese Theorie der Molinisten den Willen nicht allein Gott gleich, sondern sogar über Gott. *Nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis, eo quod omnis actio particularis agentis originem habeat ab universali agente: sicut in istis inferioribus omnis motus praevenitur a motu coelesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo*

sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa, quem non praeveniat actio divina. Unde et Dominus dicit: sine me nihil potestis facere. Joann. 15. 5. S. Thom. Summ. ctr. Gent. lib. 3. c. 149.

Der Wille des Menschen kann weder Gott gleich, noch mehr als Gott sein. Darum kann er auch nicht der praemotio physica zuvorkommen. Quaelibet enim res ad id, quod supra ipsam est, materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Motio autem moventis praecedit motum mobilis ratione et causa. l. c. — Actio primi agentis est et prior, et posterior. Prior in movendo, quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quae, cum sit una, communiter omnes firmans, specificatur ejus effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius. . . . Est autem posterior in utendo aliorum actibus ad finem proprium. Et sic omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis. S. Thom. III. Sent. q. 23. q. 3. a. 1. qu. 1. — Quodcumque duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Summ. theol. 1. 2. q. 13. a. 1. — Die praemotio physica aber und der Wille „concurrunt“, um das Princip, principium quod der Thätigkeit zu konstituieren. Da nun der Wille der Thätigkeit Gottes gegenüber sich nicht wie das „formale“ verhalten kann, so muß er sich wie das „materiale“ verhalten. Man vergl. daselbst q. 1. q. a. 4. — Jede Form aber ist schlechthin, der Natur und Kausalität nach, früher als der Stoff.

Beruhet es dann aber auch auf Wahrheit, daß der Wille, um frei zu sein, müsse die praemotio physica überwinden, derselben zuvorkommen können? Die Molinisten behaupten es zwar, allein wir warten bis zur Stunde vergebens auf einen Beweis dafür. Der Wille ist vollkommen frei, weil die praemotio physica nicht bewirkt, daß der Verstand dem Willen die Thätigkeit als ein bonum universale darstelle. Folglich behält der Wille seine Indifferenz, die Potenz für die Unthätigkeit bei. Diese Antwort will dem P. Frins nicht gefallen, denn, bemerkt er, steht es zum ersten gar nicht fest, ob der kreatürliche Wille nicht, wenigstens von Gott, anders bewegt werden könne, als seine natürlichen Anlagen und das Urteil der Vernunft die Sache darstellen. Im Gegenteil,

wer dies bestreiten wollte, der würde den Umfang der Macht Gottes und seine absolute Herrschaft über den Willen in Zweifel ziehen.

Das ist in der That ein ganz netter Beweis. Gott kann den Willen anders bewegen, als der Natur desselben entsprechend: folglich thut er es, wenn er den Willen prämoviert! Nach dieser Art der Beweisführung läßt sich freilich alles beweisen. Da haben wir wiederum die bekannte Logik vor uns, die von der Möglichkeit ohne irgend ein Bedenken auf die Wirklichkeit schließt. Der hl. Thomas dagegen bemerkt: „ad divinam providentiam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare.“

Wie kann aber der Wille, fragt der Autor weiter, noch sich selber bestimmen, wenn er schon früher von Gott physisch vorherbewegt und vorherbestimmt ist, und noch dazu bestimmt ist, unabweislich und unbesiegbar diesen einen partikulären Akt auszuüben? Wie kann der Wille sich noch selber bestimmen, wenn er früher, als die Prädeterminierung noch nicht in ihm war, in Wirklichkeit den Akt nicht setzen konnte, indem er dazu bloß eine nackte und unwirksame Potenz besaß?

Die Sache ist doch sehr einfach, falls man von der Thätigkeit einen beiläufigen Begriff besitzt. Die Thätigkeit, hat uns früher der hl. Thomas gesagt, besteht darin, daß das Agens oder die Potenz in actu die Form, wodurch das Agens selber in actu ist, andern mitteilt. Was haben wir nun unter diesem „ändern“ zu verstehen? Zunächst die Thätigkeit selber. Denn da die Thätigkeit ein Seiendes, ein ens bildet, so muß sie durchaus eine Ursache haben. Wer macht nun die Ursache dieser Thätigkeit aus? Gott allein jedenfalls nicht, denn Gott hat die Kreaturen dazu bestimmt, daß sie ebenfalls Ursache der Thätigkeit seien. Wann werden dann die Kreaturen, beziehungsweise der Wille sich für die Thätigkeit bestimmen? Offenbar dann, wenn sie ein agens in actu sind. Es kann doch keinem Dinge einfallen, einem andern das geben oder mitteilen zu wollen, was es selber gar nicht besitzt. Folglich kann auch der Wille nicht sich selber bestimmen, seiner eigenen Thätigkeit jene Form zu geben, mitzuteilen, wodurch er selber ein agens in actu ist, wenn er diese Form gar nicht hat. Die Lokomotive bestimmt sich, wenn wir so sagen sollen, erst dann eine Thätigkeit der Bewegung des Zuges der Eisenbahnwagen auszuführen, nachdem sie durch den Dampf den Anstoß in Gestalt einer mitgeteilten Kraft oder Form erhalten und dadurch agens in actu geworden ist. Dieses Ver-

hältnis trifft bei jeder Bewegung zu, so oft das also Bewegte dann ebenfalls bewegt. Das Nämliche gilt von der Instrumental-Ursache. Nun lautet aber die ausdrückliche Lehre des hl. Thomas, daß jede Kreatur, also auch der Wille, ein *movens motum*, daß jedes Geschöpf, somit auch der Wille, eine Instrumental-Ursache seiner eigenen Thätigkeit bilde.

Fragt demnach der Autor: aber wie kann der Wille sich noch selber bestimmen für seine eigene Thätigkeit, wenn er bereits physisch von Gott bestimmt ist? so fragen wir unsererseits: aber wie kann der Wille noch sich selber für die Thätigkeit bestimmen, d. h. die Form, wodurch er selber ein *agens in actu* ist, seiner Thätigkeit mitteilen wollen, wenn er gar nicht *agens in actu* ist, diese Form gar nicht besitzt? Da haben wir wiederum den argen Widerspruch. Durch die *prae-motio physica* wird der Wille erst ein *agens in actu*. Folglich kann er sich erst dann für seine Thätigkeit bestimmen; denn das *agens in actu* bestimmt sich für die eigene Thätigkeit, nicht das *agens in der Potenz*. Dem Autor fehlt jede Kenntnis darüber, was die Thätigkeit ihrem innersten Wesen nach eigentlich ist. Es empfiehlt sich darum gar dringend, daß der Autor früher besser und gründlicher studiere, bevor er die Doktrin des hl. Thomas und der „Thomisten“ angreift.

Nach der Lehre des hl. Thomas und der „Thomisten“ bildet die Thätigkeit einer jeden Kreatur, folglich auch des Willens, einen Effekt, eine Wirkung des *agens in actu*. Folglich muß die Form, welche der Thätigkeit das Sein verleiht, im *agens* die aktive Kraft sein, wodurch das *agens in actu* ist. *Illud quod est in effectu forma dans esse est in agente, in quantum hujusmodi, ut virtus activa. Et ideo sicut se habet agens ad virtutem activam, ita se habet ad continendam formam effectus. Et quia agens instrumentale non habet virtutem agendi ut aliquod ens completum, sed per modum intentionis, sicut sunt species colorum in aëre, et forma introducta continetur in eo per modum intentionis: etiam hoc modo gratia est in Sacramentis. S. Thom. IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 4. qu. 4. — Agens non agit propter formam nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Summ. theol. 1. p. q. 15. a. 1. — Ipsa forma est effectus agentis. Unde idem est quod agens facit effective, et quod forma facit formaliter. Quaest. disp. de malo. q. 5. a. 5. ad 16. — Nun befindet sich aber der Wille nicht beständig in *actu*. Er ist also nicht ununterbrochen ein *agens in actu*, sondern manchmal ein *agens in potentia*. In diesem Zustande fehlt ihm die Form, welche er seiner*

Thätigkeit, als dem Effekte, mitteilen soll, indem nur das agens in actu die genannte Form besitzt. „Habere talem formam est motum esse.“ — Omne passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi. Et in hoc motus ejus terminatur et quiescat. III. Sent. d. 27. q. 1. a. 1. — Soll also der Wille sich selber für die eigene Thätigkeit bestimmen, so muß er die Form, welche das Princip, principium quo, bildet, in sich haben, somit ein agens in actu sein. So lange der Wille agens in potentia ist, besitzt er keine Form, kann er somit seiner eigenen Thätigkeit auch keine mitteilen. Niemand gibt, was er selber gar nicht hat. Darum muß Gott den Willen vorerst bewegen, die genannte Form vorübergehend mitteilen, dann kann der Wille sich selber für seine eigene Thätigkeit bestimmen. Darum muß das Bewegen von Seite Gottes, und das Bewegt-werden von Seite der Kreaturen der Bestimmung oder auch Selbstbestimmung zu der Thätigkeit vorausgehen. Mit vollem Rechte bemerkt daher der englische Lehrer, daß alles in der ganzen Welt von der ersten Ursache bewegt werde. Omnia quae sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, praeter primum agens, quod ita agit, quod nullo modo ab alio agitur. Summ. theol. 1. p. q. 60. a. 1. ad 2.

Es ist demnach nicht allein ganz und gar falsch, daß der von Gott physisch prämovierte Wille sich nicht mehr selber für die Thätigkeit bestimmen könne, sondern der reinste Widersinn, daß er sich ohne praemotio physica sollte selber bestimmen können. Zu diesem Zwecke müßte der Wille sich selber in den Akt überführen, aus sich selber ein agens in actu machen, während er doch nur ein agens in potentia ist. Er müßte demnach sich selber eine Form mitteilen, die er nicht besitzt, denn durch eine Form ist ein jedes Ding in actu. Und da die Mitteilung einer Form nur durch eine Thätigkeit geschehen kann, so müßte der Wille thätig sein, bevor er thätig ist, und zwar ohne die Form, wodurch er thätig ist, indem diese das principium quo einer jeden Thätigkeit bildet. Wir kämen damit aus den Widersprüchen gar nicht mehr heraus. Eine Selbstbestimmung des Willens, die von keinem andern abhängt, besitzt nur Gott. Ziehen es die Molinisten vor, lieber Pantheisten als Thomisten zu sein, so können wir sie daran natürlich nicht hindern.

Die Molinisten sind aber auch damit noch nicht zufrieden. Sie wollen mehr sein als Gott. Denn wäre Gott manchmal in der Potenz, ein agens in potentia, er könnte nicht sich selber in den Akt versetzen, aus sich selber ein agens

in actu machen. Er benötigte dazu eines Wesens, welches in actu, ein agens in actu ist. *Oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu. Et hoc est movere.* S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 9. a. 1. Darum darf Gott nie in der Potenz ein agens in potentia sein, wie die Gottesbeweise darthun. Der Wille der Molinisten dagegen ist manchmal in der Potenz ein agens in potentia, und trotzdem bedarf er, um in den Akt übergeführt, ein agens in actu zu werden, nicht Gottes, des agens in actu. Es genügt ihm dazu die „Selbstbestimmungsfähigkeit“, also die Potentialität. Es ist somit sonnenklar, daß der Wille der Molinisten weit mehr vermag, als der Wille Gottes, denn der Wille des Menschen ist ein ens mobile und bewegt trotzdem sich selber ganz allein.

Was fordern die Molinisten zur Wahrung der Freiheit des Willens? Den aktuellen freien Gebrauch der Potenz, antwortet uns P. Frins. Die Entscheidung, ob der Wille handeln, oder nicht handeln, dieses oder jenes Gut anstreben soll, muß bei der thätigen Potenz, nicht aber „bei einem andern liegen“. Da der Autor dieses gegen die *praemotio physica* schreibt, so ist „dieser andere“ niemand sonst als Gott. Das heißt also: nicht von Gott, sondern von dem Willen allein muß die Entscheidung abhängen. Damit der Wille und seine Thätigkeit frei bleibe, muß der Wille von Gott unabhängig sein. Nun, gegenüber dieser allerhöchsten Revolutions-theorie haben wir nichts mehr zu sagen. Daß P. Frins die Notwendigkeit „*ex suppositione*“, wie dieselbe im hl. Thomas und bei den „Thomisten“ steht, fortwährend in den verschiedenen Autoren der Thomisten-Schule in eine „*absoluta necessitas*“ umwandelt, begreift sich von selber. Wie könnte er sonst gegen die „Thomisten“ ein Buch schreiben! Und ein Buch muß auf jeden Fall veröffentlicht werden.

Ferner behauptet P. Frins, nach der Theorie der „Thomisten“ hinsichtlich der *praemotio physica* bilde Gott in Wahrheit und eigentlich die Ursache der Sünde als solcher. Denn, meint der Autor, prämoviert und präterminiert Gott den Willen physisch, diesen Akt zu setzen, der für den Menschen notwendig sündhaft ist, was die „Thomisten“ lehren und lehren müssen, so kann es nicht anders geschehen, als daß Gott der wirkliche Urheber und die eigentliche Ursache der Sünde als solcher ist.

Wir mußten diese Stelle des Autors wiederholt lesen, um uns zu überzeugen, daß wir richtig gesehen haben. Von einer notwendigen Sünde wußten wir in der That bis jetzt

nicht ein Wort. Dafs diese zwei Begriffe sich verbinden und zusammendenken lassen, ist uns vollständig neu. Hier aber lesen wir schwarz auf weifs von einem notwendig sündhaften Akte des Menschen. Aber sehen wir uns doch die Beweisführung des Autors genauer an. Wer den bisher an sich indifferenten und für die notwendig sündhafte Thätigkeit unbestimmten Willen bewegt, der kann nicht anders als die Ursache der Sünde als solcher sein. Denn dieser ist in Wahrheit die vorausgehende Ursache, dafs der früher indifferente Wille jene schlechte That in der Wirklichkeit vital ausführt. — Unser Autor hat nicht eine blofse Idee von der Lehre des hl. Thomas und der „Thomisten“ über den Moment, in welchem die *praemotio physica* eingreift, und über das innerste Wesen der Sünde. Kein Wunder! Anstatt den hl. Thomas selber, oder einen der „Thomisten“ zu studieren, bringt der Autor einzelne, aus dem Zusammenhange gerissene Stellen der verschiedenen „Thomisten“. Und diese Stellen hat er nicht einmal in den Autoren selber gelesen, sondern, wie er selber eigens eingesteht, a. a. O. S. 16. Anmkg. 4, der Arbeit des P. Limbourg entnommen. Damit ist seine ganze Kenntnis des hl. Thomas und der „Thomisten“ erschöpft.

Der Autor denkt sich also den Willen derart „indifferent“, dafs derselbe sozusagen weder kalt, noch warm ist, mit andern Worten: überhaupt gar keine Neigung zu irgend einem Gut hat. Dafs der Autor mit dieser Theorie den Willen selber aufhebt oder unmöglich macht, liegt auf flacher Hand, denn der Wille ist seinem innersten Wesen nach eine Neigung zu irgend einem Gut. In dieser Beziehung also von einer „Indifferenz“ reden, das heifst den Willen selber zerstören. Über dies geht der Wille nicht so ohne weiters in seine Thätigkeit über, sondern nur dann, wenn er sich in einer bestimmten Disposition befindet. *Et similiter non oportet quod voluntas, quae de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata.* S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 10. a. 1. ad 2. Diese Disposition oder Neigung des Willens geht somit der Thätigkeit voraus, und sie muß einen bestimmten Grad erreichen, damit der Wille in eine Thätigkeit übergehe. Ist diese bestimmte Disposition des Willens vorhanden, dann tritt die *praemotio physica* in den Willen ein, nicht aber früher. Die *praemotio physica* ist blofs der Natur und Kausalität nach früher als die Thätigkeit des Willens. Folglich setzt auch die *praemotio physica*, für gewöhnlich, die genannte „dispositio

determinata“ voraus. Darum bemerkt der hl. Thomas: wenn eine Kreatur sich in der „richtigen Disposition“ für die Aufnahme der Bewegung des ersten Bewegers befindet, so wird eine vollkommene Thätigkeit, gemäß der Intention des ersten Bewegers, erfolgen. Ist die Kreatur nicht in der „richtigen Disposition“ und Empfänglichkeit für die Aufnahme der Bewegung des ersten Bewegers, so ergibt sich eine unvollkommene Thätigkeit. Was sich nun in dieser unvollkommenen Thätigkeit Positives vorfindet, das muß zurückgeführt werden auf den ersten Beweger, als seine Ursache. Was aber Fehler- oder Mangelhaftes in dieser Thätigkeit ist, das darf nicht auf den ersten Beweger als Ursache zurückgeleitet werden, denn dieser Fehler in der Thätigkeit ergibt sich daraus, daß das Agens von der Ordnung des ersten Bewegers abweicht. Sed tamen attendendum est quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu coeli motus corporum inanimatorum, quae non movent seipsa, et alio modo motus animalium, quae movent seipsa. Rursumque alio modo consequitur ex motu coeli pullulatio plantae in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen. Alio modo pullulatio plantae cujus virtus generativa est debilis, et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in dispositione debita ad recipiendum motum primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis. Sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio imperfecta. Et tunc id quod est ibi actionis reducitur ad primum movens, sicut in causam. Quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis. — Dann schließt der englische Lehrer: Sic ergo dicendum quod, cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium. Quae, si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam. Si autem deficient a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati. Et sic id quod est ibi de actione reducitur in Deum sicut in causam. Quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo. Quaest. disp. de malo. q. 3. a. 2.

Wer trägt also die Schuld an dem „notwendig sündhaften“ Akte des Willens? Niemand anderer als die schlechte Disposition oder Ordnungswidrigkeit des Willens in dem Momente der Prämotion. Will P. Frins aus der Lehre der „Thomisten“ die Folgerung ableiten, Gott bilde die Ursache der Sünde als solcher, so muß er aus eben dieser Lehre der „Thomisten“ beweisen, Gott sei die Ursache der schlechten Disposition, der Unordnung des Willens. Welcher „Thomist“ hat nun je so etwas behauptet? Die *praemotio physica* Gottes verursacht zwar den Akt, aber nicht die schlechte Disposition des Willens, auf deren Grund hin dann der Akt selber fehlerhaft oder sündhaft wird. Stellt sich der Autor die Sache so einfach vor, daß Gott den „indifferenten“ Willen, also den Willen, der gar keinerlei Neigung zu dem verbotenen Gegenstande hat, plötzlich prämoviert, so hat er weder von der Psychologie, noch von der Doktrin des hl. Thomas den geringsten Begriff. Bei guten Handlungen kann es manchmal und ausnahmsweise vorkommen, daß Gott den Willen gegen seine frühere Neigung prämoviert. Allein auch dann gibt ihm Gott der Natur nach früher eine andere, also eine gute Neigung oder Disposition. *Cum Deus voluntatem immutat, facit, ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio; et ita quod prima aufertur, et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi, quae prius inerat.* S. Thom. Quaest. disp. de veritate. q. 22. a. 8. Nun wäre es der reinste Widersinn zu behaupten, Gott teile dem „indifferenten“ Willen zuerst eine sündhafte Neigung oder Disposition mit und prämoviere ihn dann zu einem „notwendig sündhaften“ Akte. Dies müßte aber geschehen, wenn Gott die Ursache der Sünde als solcher abgeben soll. Gott bewegt vielmehr jede Kreatur zu einer Thätigkeit, der Natur und Beschaffenheit der Kreatur entsprechend. Mit Bezug auf gute Handlungen kann es nach dem Gesagten Ausnahmen geben, hinsichtlich der sündhaften aber niemals. Der „indifferente“ Wille im Sinne unseres Autors gehört in das Reich der Fabeln, denn der Wille ohne irgend eine Neigung ist ein Wille, der alles andere, nur kein Wille ist. Somit geht dem sündhaften Akte des Willens eine schon sündhafte Neigung voraus. Wächst diese Neigung zu einer „*dispositio determinata*“ an, dann erst greift die *praemotio physica* ein.

Von dieser „schlechten Disposition“ oder Neigung des Willens, welche vom hl. Thomas und den „Thomisten“ anerkannt wird,

sagt P. Frins natürlich kein Wort. Dafür quält er sich dann vier volle Seiten hindurch ab, daß es wahrhaft zum Erbarmen ist, zu beweisen, daß die *praemotio physica* Gott zum Urheber der Sünde als solcher mache. Der Beweis lautet dem Sinne nach: wenn ich mit einer schlechten Feder schreibe, so trage ich die Schuld oder bin ich die Ursache nicht allein an der Schrift, also an dem Materiellen, sondern auch an der Fehlerhaftigkeit, also an dem Formellen dieser Schrift. Und warum dies? Ja, ganz einfach deshalb, weil die Feder für sich ganz und gar „indifferent“ ist für die Thätigkeit des Schreibens. Bewegt nun meine Hand die Feder, so wird dieselbe aus ihrer „Indifferenz“ herausgeführt. Somit bin ich nicht bloß die wahre und eigentliche Ursache der Schrift, sondern auch der Fehlerhaftigkeit der Schrift. Das ist der Beweis unseres Autors. Einen andern oder bessern weiß er nicht.

Bisher hat P. Frins in der Widerlegung der „Thomisten“ sehr wenig Glück gehabt. Vielleicht hat er dessen mehr in der Antwort auf die Schwierigkeiten, welche die „Thomisten“ gegen die Molinisten vorbringen. Die Thomisten behaupten, daß nach der Doktrin der Molinisten Gott nicht die erste Ursache und der erste Bewegter sei. Der Autor antwortet, daß die „Thomisten“ den wahren Begriff Gottes als der ersten Ursache und dem ersten Bewegter übertreiben und falsch applizieren. Denn werde Gott die erste Ursache und der erste Bewegter genannt, so sei dies, streng genommen, keineswegs dahin zu verstehen, Gott müsse bei allen Thätigkeiten der Kreaturen der Natur und Kausalität nach früher als die Kreatur thätig sein und der Kreatur etwas einprägen. Dies werde von den Thomisten ohne irgend einen vernünftigen Grund behauptet. Die Notwendigkeit, der Vorrang, die Vorzüglichkeit, Allgemeinheit, Innerlichkeit und Unabhängigkeit des göttlichen Wirkens bei den Thätigkeiten der Kreaturen; ebenso auf der andern Seite die innerste Abhängigkeit der Kreatur von Gott bei der Thätigkeit werde auch von den Molinisten gelehrt. Auch nach den Molinisten könne nicht die geringste Bewegung noch irgend eine Thätigkeit von der Kreatur in irgend einer Weise ausgeführt werden, ohne daß diese Bewegung oder Thätigkeit zugleich aktiv herauskäme, und zwar von Gott viel hauptsächlich, als von der Kreatur u. s. w.

Wenn von allen diesen Behauptungen des Autors auch nur ein Wort in sich wahr wäre, so könnte man sich die Sache gefallen lassen. Aber leider entspricht auch nicht ein Wort der Wahrheit, sondern ist eben weiter nichts als eine leere

Behauptung. Der Beweis dafür ist sehr einfach. Untersuchen wir zunächst die Bestimmung der Kreatur zu der Thätigkeit.

Wir haben früher gesehen, und es wird auch von den Molinisten anerkannt, daß die Fähigkeiten oder Potenzen der Kreaturen manchmal „ruhen“. Die Kreaturen lassen oftmals von der aktuellen Thätigkeit ab, und zwar mit der bleibenden Befähigung, je nach Umständen wieder in den aktuell produzierenden Thätigkeitszustand überzutreten. Man vergleiche unser Referat über P. Pesch: die großen Welträtsel, in diesem Jahrbuche: Band 8. S. 351 ff. In diesem Zustande der „Ruhe“ sind die Kreaturen „indifferent“ oder „unbestimmt“. Sie haben in diesem Zustande bloß die „bleibende Befähigung“ für die „aktuelle“ Thätigkeit, aber diese „Befähigung“ ist nicht bestimmt, andernfalls besäßen sie in diesem Zustande die aktuelle Thätigkeit. Diese ist der Zeit nach zugleich, und nur der Natur und Kausalität nach später als die Bestimmung der Ursache. Ist die Ursache bestimmt, so tritt sofort die Thätigkeit als Effekt oder Wirkung aus dieser bestimmten Ursache heraus. *In eodem instanti, in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam.* S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 113. a. 7. ad 4. Vergl. Quaest. disp. de veritate. q. 29. a. 8. ad 3. — *De anima.* a. 18. ad 5. — Wer bestimmt nun die Kreaturen, welche sich jetzt manchmal in der „Ruhe“ befinden, nach den Molinisten, zu der Thätigkeit? Wer führt sie aus dieser „Ruhe“ in den Akt über, macht aus ihnen ein *agens in actu*? Bestimmt vielleicht Gott jetzt die Kreaturen? Davon ist gar keine Rede. „Die Veränderung, welche gegenwärtig die einzelnen Naturdinge zu der ihrer Natur entsprechenden Thätigkeit erregt, ist ein Ausfluß, eine durch zahllose Mittelglieder hindurchgehende Auswirkung jenes primitiven Bewegungsquantums, welches Gott beim Weltanfange in die Welt hineingelegt hat. . . . Ist die Strebigkeit eine freie wie beim Menschen, so muß die Bestimmtheit des Effektes aus dem Übermaße der Selbstbestimmungsfähigkeit herausfließen, mit welcher der Schöpfer die freie Kreatur begabt hat. P. Pesch, a. a. O. II. B. S. 366.

Nach den Molinisten bestimmt also Gott die Kreaturen nicht jetzt, so oft sie aus dem Zustande der „Ruhe“ heraustreten, sondern das hat er am Anfange der Welt gethan. Was ist nun diese Bestimmung der Kreaturen zu der Thätigkeit? Die Thätigkeit selber kann es nicht sein, denn die Thätigkeit geht erst aus der bestimmten Kreatur hervor, ist somit später als die Bestimmung der Ursache. Somit ist

diese Bestimmung der Kreatur eine von der Thätigkeit selber sachlich unterschiedene Realität. Oder bildet sie nichts Positives, keine Realität, kein ens? Dann ist sie real identisch mit der Nicht-Bestimmung, und die Kreatur verhält sich ganz gleich im Zustande der Bestimmung und der Nicht-Bestimmung. Das agens in potentia ist dann real identisch mit dem agens in actu. Wie aber dann die Molinisten noch von einer „Veränderung“ reden können, ist freilich schwer einzusehen. Mit der Lehre des hl. Thomas hätte eine derartige Auffassung jedenfalls nicht das mindeste gemein. Wir werden folglich annehmen müssen, daß die Bestimmung der Kreatur, ihre Überführung aus dem Zustande der „Ruhe“, der Potenz in den Zustand eines agens in actu etwas Positives, Reales, mit andern Worten ein ens bilde, formell durch ein ens zustande komme. Dieses ens, wodurch die Kreatur bestimmt wird, ist durchaus nicht eins und dasselbe mit der Thätigkeit, denn diese letztere ist später als die Bestimmung und geht erst aus einer bereits bestimmten Potenz als Wirkung hervor. Dieses ens bildet vielmehr eine Art Form, die vorübergehend mitgeteilt wird. *Opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente. Et inde est id quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa. Sed forma, quae est terminans potentiam materiae, principium operationis dicitur.* 1. d. 45. q. 1. a. 3. Wann teilt nun Gott den Kreaturen diese Form mit? Vielleicht jetzt? Oder jedesmal, so oft sie sich in der „Ruhe“, in der Potenz befinden? Nein, antworten die Molinisten, das hat Gott am Anfange der Welt gethan. Allein die Kreaturen befinden sich manchmal auch jetzt in der „Ruhe“, also ohne diese Form, durch welche sie formell ein agens in actu sind. Teilt ihnen demnach Gott diese Form nicht mehr jetzt mit, so stammt diese Form offenbar von den Kreaturen selber, von ihnen allein. Auf die bare Unmöglichkeit und den hellen Widerspruch dieser Ansicht haben wir bereits früher hingewiesen. Hier ist es uns aber darum zu thun, den Nachweis zu liefern, daß nach der Lehre der Molinisten nicht alles Seiende von Gott stammt. Die Bestimmung, namentlich die Selbstbestimmung des Willens ist nicht von Gott. Gott darf den Willen nicht prä-determinieren, ihm also nicht die genannte Form, ein ens mitteilen, denn dadurch verlöre der Wille seine Freiheit. Dann besitzt der Wille, sobald er sich selber determiniert, eine Vollkommenheit, ein ens, welches nicht auf Gott als auf die Ursache zurückgeführt werden darf.

Man wende nicht ein, daß ja Gott am Anfange der Welt ein „Bewegungsquantum“ in die Welt hineingelegt und dem Willen bei der Schöpfung die „Selbstbestimmungsfähigkeit“ gegeben habe. Denn diese beiden reichen nicht aus, andernfalls wären die Kreaturen niemals in der „Ruhe“, agens in potentia, sondern stets und ununterbrochen in actu, agens in actu. Dieses „Bewegungsquantum“ und dieses „Übermaß der Selbstbestimmungsfähigkeit“ besitzen ja die Kreaturen beständig, ohne irgend eine Unterbrechung. Und doch sehen und wissen wir, daß die Kreaturen manchmal nur in der Potenz, agens in potentia, nicht aber agens in actu sind. Daraus leuchtet von selber ein, daß die am Anfange der Welt von Gott auf die Kreaturen ausgeübte Thätigkeit durchaus unzureichend ist. Dieses ens, wodurch die Kreaturen jetzt in actu, agens in actu sind, stammt somit nicht von Gott. Dieses von Gott am Anfange der Welt mitgeteilte „Bewegungsquantum“ ist entweder ein aktuelles oder ein potentiell. Ist es ein aktuelles, dann sind die Kreaturen immerfort thätig, niemals in „Ruhe“. Ist es ein potentiell, so treten sie niemals aus der „Ruhe“ heraus und in die Thätigkeit über.

Nun lehrt aber S. Thomas, alles Seiende, das substantielle wie das accidentelle, müsse auf Gott als auf die erste Ursache zurückgeführt werden. Denn jedes kreatürliche Sein sei so beschaffen, daß die Wesenheit desselben sich von ihrem Dasein real unterscheidet. Infolgedessen bilde es ein Seiendes durch Anteilnahme. Jedes derartig beschaffene Seiende aber habe zu seiner Ursache jenes Seiende, welches ein solches durch seine Wesenheit ist, d. h. in welchem die Wesenheit sich nicht real von ihrem Dasein unterscheidet. *Necesse est dicere quod omne, quod quocunque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit: sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse subsistens. Et iterum ostensum est, quod esse subsistens non potest esse nisi unum: sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia, quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles*

dicit, in 2. Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 44. a. 1. — Constat enim quod omne quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis: sicut patet de calore in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. II. Sent. d. 1. q. 1. a. 2. Vergl. a. a. O. d. 37. q. 1. a. 2. Summ. ctr. Gent. lib. 2. c. 15. — Quaest. disp. de potentia. q. 3. a. 5.

Es steht aber doch außer allem Zweifel, daß die Bestimmung der Kreaturen ein Seiendes, ein ens bildet. Sie hat daher Gott zu ihrer Ursache. Allein aus dieser Tatsache folgt noch eine andere Wahrheit mit voller Evidenz. Die Bestimmung der Kreaturen ist nämlich ein ens durch Anteilnahme, per participationem, weil sich in ihr, wie überhaupt in allem Kreatürlichen, die Wesenheit real vom Dasein unterscheidet. Wie keine Kreatur, so bildet auch keine Bestimmung der Kreatur ein esse subsistens. Dies ist Gott allein. Und weil er das esse subsistens ausmacht, deshalb ist auch seine Thätigkeit das esse subsistens. Das esse subsistens aber muß früher sein als das esse durch Anteilnahme. Folglich ist auch die mit dem esse subsistens real identische Thätigkeit Gottes früher als die Bestimmung der Kreatur, die ein esse durch Anteilnahme bildet. Allein bei der Bestimmung oder der Versetzung in actu kann die Kreatur gar nicht selber thätig sein, weil die Thätigkeit erst auf die Bestimmung oder Versetzung in actu folgt. Die Ursache muß früher selber bestimmt worden, in actu sein, dann kann sie eine Thätigkeit ausüben, tritt aus ihr die Thätigkeit als Wirkung hervor.

