

# Die Grundfesten des Thomismus

Autor(en): **Horváth, Alexander**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **2 (1915)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762468>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## DIE GRUNDFESTEN DES THOMISMUS

Von Dr. ALEXANDER HORVÁTH, O. P.

Über die eigentliche Bedeutung der von der Studienkongregation approbierten Thesen werden unter den Theologen und Philosophen verschiedene Meinungen kursieren, über ihren Sinn kann und darf jedoch keine Meinungsverschiedenheit obwalten. Selbst das erstere entspricht den Intentionen des Hl. Stuhles nicht, aber da einmal die Menschen gewohnt sind, die Erlässe ihrer Obrigkeit nach magis und minus probabile zu schätzen, so wird man einstweilen zusehen müssen, daß den erwähnten Thesen auf der einen Seite gar keine Bedeutung beigemessen wird, auf der anderen Seite aber dieselbe so niedrig, als es nur möglich ist, herabgesetzt wird. Nur diejenigen werden in diesem ersten Punkt der Intention des Hl. Stuhles gerecht werden, die an ihren Anschauungen nach dem Erscheinen des Motu proprio und der 24 Thesen keine Korrekturen vorzunehmen genötigt waren.

Konnte aber die Studienkongregation die erwünschte Übereinstimmung nicht erzielen, so ist es ihr um so mehr gelungen, das zweite zu erreichen. Die Thesen wurden nämlich der Öffentlichkeit in einer so klaren präzisen Formulierung übergeben, dass ein Zweifel über ihren Sinn gar nicht aufkommen kann. So ist es auch recht, da man vielerseits gewohnt war, dem hl. Thomas nur dann eine Meinung zuzuschreiben, wenn er nicht bloß im Gedanken, sondern auch in bezug auf die Terminologie die kommenden Jahrhunderte antizipierte. Es dürfte infolgedessen ein Kommentar zu diesen Sätzen als gänzlich überflüssig erscheinen, da in denselben weder Äquivokationen vorkommen noch auch dem unkundigen Leser die Orientierung schwer fallen dürfte. Ausgezeichnete Schüler des Aquinaten aus alter und neuer Zeit haben ja in Kommentaren wie auch in selbständigeren systematischen Werken diese Sätze jedermann zugänglich gemacht. Da aber die Thesen nicht bloß die Lehre des hl. Thomas darstellen, sondern auch als Grundfesten seines Systems gelten wollen, können wir einem Kommentar doch nicht alle Berechtigung absprechen.

Kommentare von diesem Schlag könnten sich auf die verschiedensten Seiten des Gegenstandes beziehen. Am dringendsten notwendig wäre wohl ein historischer Kommentar, der die sehr wechselvollen Schicksale der Thesen dartun würde. Alle diese Sätze werden wohl in Aristoteles, wenn nicht wörtlich enthalten, doch wenigstens begründet sein, und haben bis zum hl. Thomas eine bewegte Geschichte durchgemacht. Nachdem sie durch den Aquinaten eine bestimmte, scharfe Formulierung erhielten, traten seine Nachfolger an sie heran, und es wurde der Sinn, den ihnen der Meister gab, entweder festgehalten oder modifiziert, oft sogar gänzlich verlassen. Ein solcher Kommentar wäre die herrlichste Apologie für den Aquinaten, aber auch für die Studienkongregation, an deren Urteilskraft zu zweifeln man sich auch noch jüngst berechtigt fühlte. Dies kann jedoch nur als Aufgabe von Jahrzehnten und eines ganzen Gelehrtenkollegiums betrachtet werden, denn die Forderungen, die eine solche Arbeit an den Forscher stellt, sind wahrhaftig keine geringen. Hier wollen wir einen Kommentar anderen Schlages bieten, indem wir unser Augenmerk auf die Thesen, als auf die Grundlagen des Thomismus, richten und mit Hinweis auf die hauptsächlichsten Stellen des hl. Thomas ihre Bedeutung und ihre Verwendung in der thomistischen Theologie und Philosophie darlegen. Dieser Kommentar ersetzt den soeben erwähnten keineswegs, er kann aber eine kleine Orientierung bieten und den Zweifler belehren, daß man die 24 Thesen doch nicht ohne jeden Grund mit dem ehrenvollen Prädikat versah: es sei in ihnen der historische Thomas ganz handgreiflich enthalten.

## I

Auf den ersten Blick fällt es auf, daß der scharfen Abgrenzung des Seinsbegriffes unserer Metaphysik eine besondere Sorgfalt zugewendet wird. Daß die moderne Philosophie so sehr in der Luft hängt, ist vielfach dem Mangel eines soliden Seinsbegriffes zuzuschreiben. Daß sie aber den Weg des Pantheismus bewußt oder unbewußt eingeschlagen hat oder ihn nolens volens einschlagen muß, ist ohne jeden Zweifel auf diesen Umstand zurückzuführen. Wir brauchen nur an Spinoza zu denken, der — wenigstens in der Metaphysik — als der maßgebendste Führer der modernen Philosophie angesehen wird. Durch die verhängnis-

volle Verwechslung der logischen und ontologischen Ordnung kam er zu einer Gleichsetzung des Seienden im allgemeinen mit dem Ansichseienden (*causa sui*), was in weiteren Konsequenzen das Aufgehen jeder eigentlichen Realität der sogenannten Modi im Sein des Ansichseienden notwendig nach sich ziehen mußte<sup>1</sup>. Und wenn wir der Wiege der aristotelischen Metaphysik näher treten wollen, so finden wir schon in der ersten Periode der griechischen Philosophie ganz ähnliche, wenn auch nicht so bewußt verfochtene Ansichten.

Bei dieser Untersuchung können wir den naiven Monismus der alten Ioniker ganz übergehen. Es genügt, auf Parmenides einen Blick zu werfen, der den Gedanken des Xenophanes vom τὸ ἐν τούτῳ καὶ πάντων auf das Wirkliche im allgemeinen übertrug und hiermit den ersten nachweisbaren metaphysischen Pantheismus in der griechischen Philosophie vertrat. „Ein Gemeinsames ist mir das Seiende, wo ich auch beginne“<sup>2</sup> — sagt er in poetischer Begeisterung — und er antizipiert nur einen Lieblingsgedanken der neueren Philosophie, wenn er die Identität des Denkens und des Seins so unumwunden ausspricht. Aus dieser Voraussetzung, insbesondere aber aus den weiteren Bestimmungen des Verhältnisses zwischen dem Seienden und Nichtseienden folgte zunächst die Erklärung, daß dem Seienden etwas Nichtseiendes bloß vom Wahne der Menschen zur Seite gestellt werde, was dann eine Leugnung der Vielheit und des Wechsels in der Erscheinungswelt ohne weiteres nach sich ziehen mußte.

Hiermit war das große Problem aufgeworfen. Unsere Verstandeserkenntnis führt zu etwas Bleibendem, Unverändertem, ja sogar Unveränderlichem. Die Sinneserkenntnis hingegen stellt uns alles als Veränderliches, in beständigem Wechsel Begriffenes dar. Wie löst sich die Antinomie auf, da wir doch nicht einfachhin berechtigt sind, an der Wahr-

<sup>1</sup> „Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.“ Eth. pars. I. ax. 2. „Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.“ Ib. ax. 4. Man braucht in diesen Sätzen laut des ontologischen Paralogismus, der das ganze Werk Spinozas durchzieht, nur das concipi durch esse ersetzen, und die 15. These des ersten Teiles der Logik muß sich notwendig ergeben: Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.“

<sup>2</sup> H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker (3. Aufl.) 18, B. 3; 5 (I. Bd., p. 151, 15 u. 152, 20).

heit der einen oder der anderen Erkenntnisart zu zweifeln? Heraklit „dem Dunkeln“ gelang es noch keineswegs, die Lösung zu finden. Der Vielheit und der Veränderung zuliebe verzichtet er auf das Eine und das Bleibende und man wird ihm sicher nicht mit Unrecht nachsagen, daß das Eine und das Bleibende, welches er dem Wechselnden unterlegt, unter dem Sinnbild des Feuers etwas bloß Gedankliches darstellt<sup>1</sup>.

Näher kamen der Lösung die Atomisten des 5. Jahrhunderts. Entstehen, Vergehen, wie auch Vielheit des Seienden sind nach ihnen nur dann erklärbar, wenn wir ihm ein anderes Prinzip, das Nichtseiende, zur Seite stellen, welches infolgedessen auf die Realität den gleichen Anspruch erhebt, als das Seiende<sup>2</sup>. Daß sie jedoch in der Bestimmung der beiden Prinzipien geirrt haben<sup>3</sup>, läßt sich aus dem Standpunkt der damaligen Philosophie leicht erklären. Ganz abgesehen nämlich davon, daß die metaphysische Spekulation damals auf ein Mindestmaß beschränkt war, hätten schon die kühnen Folgerungen des Parmenides und Heraklits bei Männern, die an das naturwissenschaftliche Denken gewöhnt waren, gegen dieselben ein berechtigtes Mißtrauen erregt.

Den wahren Tatbestand zu entdecken oder richtiger das Verhältnis des Seienden zu irgendeinem Nichtseienden genau festzustellen, war einem Mann vorbehalten, der für das Konkrete ebenso begeistert war, wie für das Abstrakte und dem die wechselnde Erscheinungswelt nur den Weg zum Bleibenden, Unveränderten und schliesslich zum Unveränderlichen zeigte. *Πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργεῖα πρῶτον τοῦ καὶ ἄλλο δὲ δυνάμει*<sup>4</sup>, sagte der große Philosoph und betrat damit den zur Lösung der großen Weltprobleme führenden Weg, auf dem der menschliche Geist vor und nach ihm so oft irre wurde. Die Pionierarbeiten haben seine Vorgänger redlich verrichtet, er fand auch in dieser Beziehung befahrene Straßen, seine Genie mußte nur ebnen und die vielen Seitenwege absperren. Durch eine glückliche

<sup>1</sup> Vgl. auch Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 5. Aufl. Tübingen 1910, p. 42.

<sup>2</sup> Diels, Fragm. 55, B. 156. „μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι.“

<sup>3</sup> „Δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδὲν δὲ τὸ κενόν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίον ἔχοντος.“ Ib.

<sup>4</sup> Arist. Metaph. l. 11. c. 5.

Lösung des erkenntnistheoretischen Problems gelang es ihm, der Klippe auszuweichen, an welcher Parmenides gescheitert ist, mit der festen und die Phantasievorstellungen weit übersteigenden Bestimmung des Seins und Nichtseins aber erhob er sich weit über die krassen Vorstellungen der Atomiker.

Der Standpunkt seiner Philosophie, den auch der Aquinate adoptierte, ist folgender. Das Seiende tritt uns trotz seiner Einfachheit und undefinierbarkeit als aus zwei Prinzipien bestehend entgegen und wir können seine verschiedenen Arten ohne eine bestimmte Beziehung, d. h. ohne die Rücksichtnahme auf die Oberherrschaft des einen oder anderen Elementes nicht bestimmen. „*Ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐνεργείᾳ μόνον, τὸ δὲ δυνάμει, τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ τῶν λοιπῶν*<sup>1</sup>.“ Und der hl. Thomas deutet in einem Satze dasjenige an, was in den ersten Thesen der Studienkongregation gesagt wird: „*Esse dividitur per actum et potentiam. Et hoc est quod dicit, quod entium quoddam est actu, sicut primum movens, quod Deus est; quoddam potentia tantum, ut materia prima, quoddam potentia et actu, sicut omnia intermedia*<sup>2</sup>.“

Die Teilungs- und Einteilungsprinzipien des Seienden sind also nach Aristoteles und Thomas der Akt und die Potenz, das Element, welches das eigentliche Sein und das Prinzip, welches wenigstens in gewisser Beziehung das Nichtsein vertritt. Demnach ist das Seiende je nach der Oberherrschaft des einen oder des anderen Prinzips in ein unbeschränktes, vollkommenes und in seiner inneren Konstitution mit dem Nichtseienden in keiner Weise gemischtes Ansichseiende, und in ein unvollkommenes, durch das Nichtseiende beschränktes und die Realität nur teilweise besitzendes Sein einzuteilen. Das erste ist der *actus purus*, das zweite der *actus impurus* — eine aus *ἐντελέχεια* und *δύναμις* bestehende Realität. Diese Einteilungsprinzipien begleiten fernerhin alle Arten des Seienden. Denn das Akzidens wird von der Substanz dadurch getrennt, daß in ihm der positive Seinsgehalt ganz eigenartige Beschränkungen und Unvollkommenheiten erfährt. Die einzelnen Unterabteilungen des Akzidens aber erhalten ihre Eigenart eben

<sup>1</sup> Ib. l. 10. c. 9.

<sup>2</sup> In *Metaph.* l. 11. lect. 9.

dadurch, daß ihr Vollkommenheitsgehalt in verschiedener Weise eingeschränkt und zur Inhärenz hingeordnet wird. Akt und Potenz trennen voneinander das Sein und alle Arten desselben.

Die Natur der beiden Prinzipien läßt sich aus der Betrachtung des Seienden, welches unserer Erkenntnis am nächsten liegt, leicht bestimmen. Dieses Seiende tritt vor allem als ein Vielfaches, Vervielfältigtes und in mehrere Subjekte Zersplittertes entgegen, die weder einzeln noch zusammen die ganze Fülle des Seins erschöpfen, sondern nur einen bestimmten Inhalt repräsentieren. Dieser Inhalt erscheint aber immer als eine auf eine bestimmte Summe, auf einen bestimmten Grad beschränkte Vollkommenheit, also als etwas aus Seiendem und Nichtseiendem Bestehendes. Innerhalb der einzelnen Subjekte selber finden wir weiters eine gewisse Expansivität, Vervollkommnungsfähigkeit vor, die wiederum nur von der Beschränkung und von einer im Seienden selbst existierenden Unordnung spricht.

Forscht man dem innersten Grunde dieser Erscheinungen nach, so findet man, daß dieselben nur dann erklärlich sind, wenn dieses Seiende aus zwei Prinzipien besteht, deren eines als beschränkendes (*potentia*), das andere als beschränktes Element (*actus*) betrachtet wird. Würde nämlich das Seiende, sofern es einen positiven Inhalt (*actus*) repräsentiert, zugleich auch das Prinzip der Beschränkung im letzteren besitzen, so müßten wir mit den Elementargesetzen der Erkenntnis in Konflikt geraten und zur Aufhebung des Kontradiktionsprinzips schreiten, wie dies die Geschichte der Philosophie besonders von Hegel bezeugt. Es ist jedenfalls sicher, daß hieran in vielen Fällen auch unsere Erkenntnis die Schuld trägt, indem sie einen Seinsgehalt in einem Begriffe nicht nach dem vollen Inhalt auszudrücken vermag, aber auf der ganzen Linie dürfen wir sie doch nicht für alle Beschränkungen und für alle Unordnung, die sie wahrnimmt, verantwortlich machen. Dies um so weniger, da sie an das Gegebene gebunden ist, von ihm ihre Begriffe abstrahiert und durch die Anwendung verschiedenster Kriterien in den Stand gesetzt ist zu beurteilen, wann die Zusammensetzung eine reale und wann eine bloß verstandesmäßige ist. Im allgemeinen müssen wir also den beiden Prinzipien eine ihrer Eigenart entsprechende Realität unbedingt zuschreiben.

Diese Realität muß in ihnen natürlich in verschiedener Weise vorgefunden werden. Der Akt, als Quelle der Vollkommenheit und des eigentlichen Seinsgehaltes, besitzt die Realität jedenfalls nicht als empfangendes, sondern als austeilendes Element: er nimmt im Seienden die Stelle des bestimmenden Prinzips ein. Die Potenz hingegen, als Prinzip der Unvollkommenheit und der Beschränkung, kann für sich betrachtet keine eigentliche, absolut erfäßbare Realität darstellen. Das Sein, welches ihr zukommt, kann nur eine relative, in bezug auf den Akt faßbare und folglich vom Sein des Aktes abhängige Realität sein. In dieser Hinsicht stellen also die beiden Prinzipien aufeinander nicht zurückführbare, also real verschiedene Elemente dar<sup>1</sup>.

Da aber andererseits jedes Seiende eine ungeteilte, einheitliche Vollkommenheit repräsentiert, müssen die beiden Prinzipien trotz der Beibehaltung ihrer Eigenheiten in der Bildung des beschränkten Seienden eine intime Einheit eingehen, so daß in letzterem Potenz und Akt nur Prinzipien des Seienden, nicht aber verschiedene Arten desselben vertreten. Betrachten wir also den Akt und die Potenz in ihrer Eigenheit als wirkliche *ἀρχαί* — Prinzipien des beschränkten Seienden, so wird es uns gewiß nicht unbegreiflich erscheinen, wenn der hl. Thomas an ungeteilten, einheitlichen Realitäten noch immer real verschiedene Prinzipien finden zu müssen glaubt.

Ohne irgendeine reale, fundamentale Zusammensetzung aus Potenz und Akt in der innersten Konstitution des Seienden ist infolgedessen seine Beschränkung und Vervielfältigung einfach unerklärlich, denn wo diese Zusammensetzung fehlt, dort ist das Seiende — wenigstens in suo ordine — eine einfache, mit der Potenz nicht gemischte, von ihr nicht eingeschränkte Realität — ein *actus purus*. „Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu, tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat<sup>2</sup>.“

Die *ἐντελέχεια* als Prinzip der Vollkommenheit, der Einheit und der Ordnung, kurz des Positivum im Seienden, ist an sich unbeschränkt und soweit ihre eigenen konstitutiven Ele-

<sup>1</sup> „Manifestum est, quod potentia et actus diversa sunt.“  
S. Thomas in 9. Metaph. lect. 3.

<sup>2</sup> Acta Apost. Sedis, 1914, nr. 11, p. 384. Prop. I.

mente in Betracht kommen, nur eine einzige. Ihre Beschränkung und Vervielfältigung ist ohne ein anderes Prinzip — ohne die *δύναμις* nicht denkbar. Ihm ist infolgedessen alles an das Negative und Nichtseiende Streifende zuzuschreiben. Jedes endliche Seiende muß mithin als aus Potenz und Akt zusammengesetzt angesehen werden und die Lehre von den beiden Prinzipien muß ohne weiteres zu den Grundfesten der aristotelisch-thomistischen Philosophie gerechnet werden. „Actus utpote perfectio non limitatur nisi per potentiam quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem<sup>1</sup>.“

Die Bedeutung des letzten Satzes läßt sich in der Engellehre des hl. Thomas Schritt für Schritt verfolgen. An der allgemeinen Charakteristik jedes endlichen Seienden nehmen auch die reinen Geister teil, nicht zwar in der Form einer Zusammensetzung in ihrer Wesenheit, sondern mit Rücksicht auf eine andere, das geschöpfliche Sein als solches begleitende Beschränkung. Unser Verstand ist geneigt, auch in ihrer Wesenheit eine Zusammensetzung festzustellen. Dies stammt jedoch aus seiner eigenen Beschränkung, ist aber im objektiven Tatbestand nicht begründet. „In rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum, sed unaquaeque eorum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem; quae tamen differunt secundum considerationem nostram; in quantum enim intellectus noster considerat illam rem, ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis, in quantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiae<sup>2</sup>.“ In bezug auf die Wesenheit müssen also die Engel zu den reinen, unendlichen Akten gerechnet werden und eben deshalb ist ihre Vervielfältigung innerhalb der Gattung einfachhin ausgeschlossen. „Substantiae autem immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod earum formae non sunt receptae

<sup>1</sup> Ib. prop. 2. Diesem Satz entspricht die Stelle bei Aristoteles im XII. Metaph. cap. 10 (8). *Ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη (τοῦ) καθόλου οὐσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν, ἡ δὲ ἐνέργεια ὠρισμένη καὶ ὠρισμένου τοῦδε τι οὐσα τοῦδε τινος.*

<sup>2</sup> S. Th. I. Qu. 50. a. 2 ad 1. Vgl. auch corp. art.

in alio; sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum, esse tamen eius esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem<sup>1</sup>.“ Es ist auch genugsam bekannt, daß in Ableitung der weiteren Vollkommenheiten und in der Bestimmung der Tätigkeitsweise der Engel dieser Gedanke des hl. Thomas eine große Rolle spielt, und wir wissen es auch ganz genau, daß es ihm nur durch das Festhalten an einer anderen realen Zusammensetzung gelang, eine solide und von Phantasmagorien gereinigte Engellehre zu schaffen. Letztere Zusammensetzung ist in der dritten These der Studienkongregation angedeutet: „Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus, cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.“

Der erste Teil des Satzes ist bloß ein Korollar der allgemeinen Lehre von Akt und Potenz. Ist nämlich das Prinzip des Vollkommenheitsgehaltes einfachhin mit keiner Potenz gemischt, dann kann es weder eine Vervielfältigung noch auch irgendeine Art von Beschränkung erfahren: Es muß in der ganzen Fülle des Seins als ein *actus unicus* und *simplicissimus* subsistieren. Wodurch unterscheidet sich also das endliche Sein im allgemeinen von diesem *actus purissimus*? Die Einfachheit in der Wesenheit scheidet die beiden von einander nicht<sup>2</sup>. Es muß eine andere Zusammensetzung als unterscheidendes Merkmal vorgefunden werden. Mit einer Entschiedenheit, die der Wichtigkeit des Gegenstandes ganz angemessen ist, spricht sich der hl. Thomas über diesen Punkt aus. „Esse, secundum quod dicitur res esse in actu, invenitur ad diversas naturas vel quidditates diversimode se habere. Quaedam enim natura est, de cuius intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc intelligi potest, cum hoc ignoretur an sit, sicut phoenicem vel eclipsim, vel aliquid huiusmodi. Alia autem natura invenitur de cuius ratione et ipsum suum esse, imo ipsum esse est sua natura . . .

<sup>1</sup> Ib. ad 4.

<sup>2</sup> „De ratione quidditatis, in quantum est quidditas, non est quod sit composita, quia numquam inveniretur simplex natura, quod ad minus in Deo falsum est; nec est de ratione eius, quod sit simplex, cum quaedam inveniantur composita, ut humanitas.“ S. Thom. II. Dist. III. qu. 1. a. 1. c.

Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura, in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur<sup>1</sup>."

Der Gedanke, daß wir die allercharakteristischste Zusammenstellung des endlichen Seins aus Akt und Potenz in seiner Wesenheit und seinem Dasein suchen müssen, zieht sich durch alle Werke und durch alle philosophischen und theologischen Anschauungen des Aquinaten. Die Scheidewand zwischen dem einfachhin Ansichseienden und dem, das am Sein nur teilnimmt, kann nur dann errichtet werden, wenn diese Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein der realen Welt angehört. Diese oder jene Art des endlichen Seienden mag eventuell ein anderes trennendes Prinzip aufweisen, wie dies die achte These der Studienkongregation von der Körperwelt betont<sup>2</sup>, aber das geschöpfliche, endliche Sein als solches kann nur dann von dem unendlichen, ungeschaffenen als verschieden angesehen werden, wenn die beiden Prinzipien untereinander die erwähnte tiefstgreifende Zusammensetzung eingehen. „In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse; quae etiam potest dici ex quod est et esse vel ex quod est et quo est. Sic igitur patet, quod compositio actus et potentiae est in plus, quam compositio formae et materiae; unde materia et forma dividunt substantiam materialem, potentia autem et actus dividunt ens commune<sup>3</sup>." Mag nun nach dem hl. Thomas der Seinsgehalt des einzelnen durch noch so verschiedene Prinzipien bestimmt werden und mögen im Seienden der besprochenen Zusammensetzung weitere Beschränkungen in der Form einer realen oder aber bloß verstandesmäßigen Zusammensetzung vorausgehen, diese fundamentale Verbindung beider Elemente darf nicht fehlen, sonst büßen sie ihre eigene Charakteristik ein und werden zu *entia per essentiam*.

Man hat über den Grad der Verschiedenheit beider Prinzipien viel disputiert und insbesondere dem hl. Thomas

<sup>1</sup> Ib.

<sup>2</sup> „Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu, quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur.“

<sup>3</sup> II. C. Gent. cap. 54.

eine Meinung zugeschrieben, die weder mit seinen allgemeinen Anschauungen über die Natur der Potenz und des Aktes, noch mit seinen klaren Worten im Einklang steht. Die Studienkongregation hat diese Ansicht nicht zu der ihrigen gemacht, sondern eine Formulierung als die offizielle thomistische Lehre angenommen, die in der traditionellen Schule des hl. Thomas von jeher als die unbestreitbare Ansicht des Meisters galt.

Wie könnte man auch beim Aquinaten eine bloß verstandesmäßige oder — wie man sie auch zu nennen pflegt — eine metaphysische Zusammensetzung beider Prinzipien suchen, wenn er die reale Verschiedenheit des Aktes und der Potenz als eine selbstverständliche Wahrheit ansieht und wenn er gewohnt ist, seine Meinung ganz unumwunden auszusprechen, wo er trotz der gegenteiligen Auffassungsweise unseres Verstandes die reale Verschiedenheit beider Prinzipien anzunehmen sich nicht genötigt sieht<sup>1</sup>. Wie könnte man dem endlichen Sein im System des hl. Thomas ohne diese Zusammensetzung in *linea entis* einen Platz gewähren, wenn der Meister sich darüber so klar ausspricht, daß dort, wo nur unsere Vernunft eine Zusammensetzung findet, dem objektiven Tatbestand nach doch eine Unendlichkeit obwaltet, wie wir es oben von ihm gehört haben. Will man also die gegenteilige Meinung nicht zwar als thomistisch — das wäre doch ein Prassen mit der Energie —, sondern als ein philosophisches Kuriosum weiter behalten, so muß man die Reform jedenfalls mit den Begriffen der Potenz und des Akt beginnen, um Realitäten, die aufeinander nicht zurückführbar sind, identifizieren zu können.

Mit den letzteren Bestimmungen erhält die Lehre des hl. Thomas von den beiden Prinzipien eine ganz besondere Gestalt und Bedeutung. Die eigentliche Fundamentalwahrheit der thomistischen Philosophie kann nämlich demnach in einer konkreteren Form ausgedrückt werden, als Forderung einer realen Zusammensetzung des endlichen Seins in *linea entis* aus Wesenheit und Dasein. Akt und Potenz sind ja transzendente Begriffe, die das Seiende

---

<sup>1</sup> Die soeben angeführten Stellen mögen für unseren Zweck ausreichen. Der erste Artikel der II. Dist. III, die berühmten Kapitel des II. C. Gent. 52—54 und I. Qu. 50 a. 2. und unzählige andere, auch bisher sonnenklare Stellen haben nach der Approbation der berufenen Behörde an Kraft und Klarheit sicher gewonnen.

und alle seine Arten begleiten und trennen; in der Wirklichkeit sind sie aber immer als diese oder jene bestimmte Art der Potenz oder des Aktes vorhanden und müssen auch dementsprechend bezeichnet werden. Der hl. Thomas selbst betont diesen Gedanken, indem er die verschiedenen Beschränkungen und Zusammensetzungen zwar mit den erwähnten gemeinsamen Begriffen bezeichnet, aber sofort hinzufügt, um welche Prinzipien es sich in concreto handelt. So auch in unserem Falle. „*Omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est possibile, vel in potentia respectu eius, ideo ipsa quidditas est sicut potentia et suum esse acquisitum est sicut actus*<sup>1</sup>.“

Daß die Lehre von der Potenz und Akt in der erwähnten konkreten Gestalt die ganze Philosophie und Theologie des hl. Thomas belebt, ist allen Kennern des Aquinaten bekannt, der Unkundige aber kann sich hierüber im letzten bedeutungsvollen Werke P. del Prado's orientieren<sup>2</sup>. Die Studienkongregation hat in diesem Punkt nur für einen Fall ihre Meinung ausgesprochen, indem sie uns versichert, daß nach dem hl. Thomas eine weitere greifbare Zusammensetzung im geschöpflichen Sein — aus Substanz und Akzidenzien — ohne die erwähnte innere Beschaffenheit unverständlich bleibt<sup>3</sup>.

Der Aquinate spricht seine Meinung auch diesbezüglich mit der erwünschten Klarheit aus. „*Forma simplex, quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum, quia subiectum comparatur ad accidens, ut potentia ad actum; et huiusmodi est solus Deus. Forma autem simplex quae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis*<sup>4</sup>.“ Wie könnte auch in einem Sein, in welchem keine, die tiefsten Wurzel selbst berührende Beschränkungen vorhanden sind, eine Vervollkommnungsfähigkeit gesucht werden, die dem Akzidens doch entweder vorausgeht oder aber mit ihm als Folge notwendig

<sup>1</sup> II. Dist. 1. c.

<sup>2</sup> De veritate fundamentali philosophiae christianae. Frib., Helv. 1911.

<sup>3</sup> „Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus: ea veronisi esse realiter in essentia distincta reciperetur intelligi non posset.“ Prop. V.

<sup>4</sup> I. Qu. 54. a. 3. ad 2.

verbunden ist? Müssen wir aber auch nicht anerkennen, daß ohne eine reale Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein das Sein als eine subsistente Realität, ein *actus purus* und *simplicissimus*, also mit der ganzen Fülle der Vollkommenheit ausgerüstete Wirklichkeit vor uns stehen würde? Könnte man eine metaphysisch befriedigende Lösung angeben, die uns die wahren Wurzel weiterer realen Potentialitäten vor Augen führen würde? Es ist vielleicht möglich auf einer anderen Grundlage, als dieser des hl. Thomas, bei ihm finden wir jedoch das Gegenteil mit aller Entschiedenheit ausgesprochen. „*Substantialis simplicitas in angelis excludit compositionem materiae et formae, non autem compositionem ex esse et quod est; quam compositionem ad minus accidentalis compositio in angelis praesupponit*<sup>1</sup>.“ Sehr klare Worte, die für die Urteilskraft der Studienkongregation nicht ohne Bedeutung sein dürften.

Von den akzidentellen Formen werden zwei namentlich erwähnt: die Relation und die Quantität. Warum eben auf diese zwei das Hauptgewicht gelegt wird, dürfte uns nicht verschlossen sein. Die Grundfesten des Thomismus wollen diese Thesen darstellen, die *pronuntiata maiora* jener Philosophie, die ihre eigentliche Krone in der Theologie sieht, die sich sogar zur Ehre rechnet, von der Theologie etwas lernen und von ihr auf manche Punkte aufmerksam gemacht werden zu können. Aus diesem Grunde besitzen die erwähnten akzidentellen Realitäten eine besondere Wichtigkeit im Thomismus. Die Relation hilft uns, das tiefste Geheimnis des inneren Lebens Gottes, das Geheimnis der Dreieinigkeit, unserer schwachen Erkenntnis näher zu bringen, die Quantität aber erhält dort eine große Bedeutung, wenn wir das Geheimnis der Liebe Gottes, die heiligste Eucharistie theologisch erklären wollen.

Die Relation glauben wir an einem anderen Orte<sup>2</sup> im Sinne des hl. Thomas dargestellt zu haben, in bezug auf die Quantität werden wir später auf die hauptsächlichsten Stellen des hl. Thomas hinweisen.

Welchen Fortschritt und welche Sicherheit die erwähnte Fundamentalwahrheit der aristotelisch-thomistischen Philosophie für unsere Naturbetrachtung bedeutet, hat die

<sup>1</sup> Quodl. 7 a. 7. ad 1.

<sup>2</sup> Metaphysik der Relationen, Graz, 1914.

Geschichte der Philosophie seit Aristoteles und Thomas viel beredter nachgewiesen, als daß wir noch eigene Beweise anzuführen brauchten. Der Monismus, der die Geister immer und immer versuchte, verlor seine Berechtigung, sobald man sich durch objektive Gründe gezwungen sah, im Seienden selbst Prinzipien der Teilung und Vervielfältigung anzunehmen, Prinzipien, die den Geist naturnotwendig zur Annahme einer Vielheit des Seienden zwingen. Hierbei verlor man jedoch die Vorteile der monistischen Naturbetrachtung keineswegs. Dem geteilten und vervielfältigten Seienden muß das ungeteilte, ja unteilbare vorausgehen, in welchem die *ἐντελέχεια* nicht bloß irgendeine Oberherrschaft behauptet, sondern in ihrer vollsten Reinheit ohne Beimischung des Nichtseienden subsistiert. Actus prior est potentia — behauptet Thomas nach Aristoteles und wenn der Satz in irgendeiner Hinsicht auf Wahrheit Anspruch erhebt, so muß dies besonders dort der Fall sein, wo es sich um die Bestimmung der Beziehungen des actus purus simpliciter zum actus impurus handelt. Diese Beziehungen zeigen uns einerseits, daß die beiden Arten des Seienden mit Beibehaltung ihrer eigenartigen inneren Beschaffenheit wie durch eine Brücke verbunden sind. Sie können ineinander nicht übergehen, auch keinen Teil ihrer konstitutiven Prinzipien gegenseitig abtreten, aber das Niedrigere, das Beschränkte ist vom Höheren und Absoluten so abhängig, daß es durch seine Konstitution auf das erstere, als auf sein Prinzip hinweist, und kann in seiner Eigenart als endliches Seiende ohne diesen Hinweis gar nicht begriffen werden.

Hiermit ist auch die Meinung des hl. Thomas von der Aussageweise unseres Seinsbegriffes, von dem esse per se subsistens und dem esse participatum gerechtfertigt. „Ens quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis, tum proportionalitatis<sup>1</sup>.“ Wir erwerben unseren Seinsbegriff direkt von dem esse participatum, noch näher von einer unvollkommenen Art desselben — vom körperlichen Seienden. Durch die Abstraktion unseres Verstandes, namentlich aber auf Grund der Beschränkungen des endlichen Seienden, erheben wir uns zu einem Seins-

<sup>1</sup> Acta S. Sedis l. c. prop. 4.

begriff, in welchem sich der positive Seinsgehalt (*essentia*) zum eigentlichen letzten Akt in *linea entis* (*esse*) indifferent verhält und nur mit Rücksicht auf ihn eine bestimmte Charakteristik als Seiendes erhält. Gegen die Exaktheit dieses Begriffes können wir keine Bedenken erheben. Denn wäre der faßbare Inhalt im Vergleich zum letzten Akt an sich nicht indifferent, dann könnten wir uns das Seiende z. B. als ein mögliches gar nicht vorstellen.

Um die verschiedenen Aussageweisen dieses Seinsbegriffes bestimmen zu können, müssen wir darauf Rücksicht nehmen, wie sich in ihm das potentielle Element (*essentia*) zum Akt (*esse*) verhält. In bezug auf die verschiedenen Arten des endlichen beschränkten Seienden haben wir in der Vergleichung der uns proportionierten Seinsarten eine sichere Führung. Für das Weitere kann uns das erwähnte Seiende nur dann haften, wenn die Kluft zwischen ihm und einem eventuell weiter vorzufindenden vollkommeneren Sein ausgefüllt, oder richtiger überbrückt werden kann.

Dies besorgt uns die eigentümliche und nunmehr wohlbekannte innere Beschaffenheit des endlichen Seins, die den denkenden Geist beständig zu einem höheren, vollkommeneren Sein als zum Erklärungsprinzip hinweist. „*Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit*<sup>1</sup>“ — sagt der Aquinate, und wir brauchen auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen nur seine Folgerung anerkennen<sup>2</sup>, und die Brücke ist geschlagen, die Aussageweise unseres Seinsbegriffes aber ohne weitere Schwierigkeiten bestimmt. Diese Folgerung lautet: Das endliche und deshalb nur relativ Seiende ist auf das Unendliche, Absolute, als auf sein Prinzip, zurückzuführen.

Die univoke Aussageweise ist auf alle Fälle ausgeschlossen. Wie könnte man ja an eine solche denken, wenn in den fraglichen Subjekten die Teilnahme am Sein so grundverschieden ist: in einem *per essentiam*, im anderen *per participationem*. Ist es doch nicht die notwendige Forderung der *praedicatio univoca*, daß alle ausgesagten Elemente

<sup>1</sup> I. Qu. 44. a. 1. c.

<sup>2</sup> „*Necesse est igitur omnia, quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.*“ Ib.

in den einzelnen Subjekten auf die ganz gleiche Weise vorgefunden werden sollen. Würde uns ferner die fragliche Aussageweise nicht alle Vorteile der aristotelisch-thomistischen Naturbetrachtung rauben und an den Rand jenes Abgrundes stellen, der schon so viele Philosophen verschlang, und dessen dunkle Höhlen das Licht der realen Welt nicht beleuchtet und in welchem nur wurmstichige und verdorbene pantheistische Früchte gezeitigt werden können?

Die *praedicatio aequivoca* ist als nicht ausreichend zurückzuweisen. Denn abgesehen davon, daß wir die beiden Seienden nicht bloß mit einem gemeinsamen Namen bezeichnen, sondern ihnen einen gemeinsamen Begriff zuschreiben (was an sich eine *praedicatio aequivoca* ausschließt), müssen wir diese Aussageweise schon aus dem Grund zurückweisen, weil das *esse participatum* auf das *esse per se subsistens* als auf sein Prinzip hinweist und infolgedessen mit letzterem eine innigere Gemeinschaft eingehen muß, als dies die äquivoke Aussageweise voraussetzt. Demnach bleibt nur noch die *praedicatio analogica* übrig.

Um diese Aussageweise näher bestimmen zu können, müssen wir untersuchen, auf welche Weise das einfachhin Ansichseiende Prinzip des beschränkten Seins ist. Letzteres ist ein Seiendes durch die Teilnahme am Sein, nicht zwar in dem Sinne, als wenn in ihm das allgemeine, unbestimmte Sein eine konkretere Gestalt annehmen oder aber das subsistierende Sein ihm einen Teil seines Besitzes abtreten würde, sondern durch effektive Mitteilung eines bestimmten Seinsgehaltes von seiten des *esse per se subsistens*. Die nähere Bestimmung der Art dieser Mitteilung mag immerhin mit Schwierigkeiten verbunden sein, wir müssen sie jedoch annehmen, da sie nur in dieser Form möglich erscheint. Hieraus folgt nun ein Zweifaches: *a)* das *esse per se subsistens* muß ein effektives Prinzip des *esse per participationem* sein, und *b)* letzteres erhält irgendeinen positiven Seinsgehalt als eigenstes Besitztum, als inneres, konstitutives Element, kraft dessen ihm eben die Benennung Seiendes zukommt und mit dem *esse per se subsistens* eine gewisse Gemeinschaft erhält. Dieser doppelte Tatbestand begründet eine zweifache Aussageweise unseres früher beschriebenen Seinsbegriffes.

Letzterer stellt ein gemeinsames Element beider Seienden dar, welches in einem als im Grund, im anderen aber als

im Begründeten vorhanden ist. Die beiden Subjekte stehen zum gemeinsamen Seinsbegriff in verschiedenen Beziehungen, wodurch die erste Art der *praedicatio analogica*, die sogenannte *analogia attributionis* oder *habitudinis* begründet wird. Dies ist in unserem Fall jedoch nicht so zu verstehen, daß das gemeinsame Element in einem dritten formell und innerlich, in den beiden Subjekten aber bloß äußerlich und der Beziehung nach vorhanden ist<sup>1</sup>, sondern so, daß es dem einen — dem *esse per se subsistens* — formell, innerlich und ursprünglich, dem anderen aber — dem *ens participatum* — aber nur mehr als eine äußere und abgeleitete Benennung zugeschrieben wird. Beide können Seiende genannt werden, aber das eine als Fülle und Quelle jeder Realität, das andere aber bloß wegen seiner Abhängigkeit und Hinordnung zum ersteren. Hiermit ist einerseits für die zum Universalbegriff erforderte Gemeinsamkeit, andererseits aber für verschiedene Aussagbarkeit desselben vorgesorgt, die die *praedicatio analogica* von der *univoca* unterscheidet<sup>2</sup>.

Dieser mehr äußerlichen analogischen Aussageweise ist die andere, auf dem inneren Besitz der einzelnen Subjekte beruhende zur Seite gestellt. Das Inhaltliche im allgemeinen Seinsbegriffe ist sowohl im *ens per essentiam* wie auch im *ens per participationem* innerlich und formell enthalten, aber in verschiedener Weise: in dem einen der ganzen Fülle nach, im anderen aber bloß stückweise. Im ersten mit einer notwendigen Forderung des *ultimus actus in ordine entis*, ja in vollständigster Identität mit demselben, im anderen aber ohne dieselbe und in realer Verschiedenheit vom *esse*. Beide werden mit Bezug auf das *esse* aufgefaßt und de-

<sup>1</sup> Hiemit ist jedoch nicht gesagt, daß die Benennung „Seiendes“ dem *esse per participationem* bloß äußerlich zukommt, sondern nur das, daß seine erwähnte Beziehung zum *esse per se subsistens* an sich ausreicht, um ihm dieses Prädikat beilegen zu können.

<sup>2</sup> Von dieser Analogie spricht der hl. Thomas, wo er bemerkt: *Dicendum est igitur, quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum; sicut sanum dicitur de medicina et urina, in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cuius hoc quidem signum est, illud vero causa.* I. Qu. 13. a. 5. c. Diese analoge Aussageweise des Seinsbegriffes von Gott und den Geschöpfen bestreitet öfters der hl. Thomas. So z. B. I. C. Gent. cap. 34.

finiert; hierin liegt ihre innere Gemeinsamkeit, sie erhalten aber nicht eine ganz gleiche, sondern bloß ähnliche Definition, wodurch ihre Verschiedenheit begründet wird. Das auszusagende Element ist in ihnen also sowohl inhaltlich als auch mit Rücksicht auf das verwirklichende Prinzip bloß der Ähnlichkeit nach gemeinsam. Diese Art der *praedicatio analogica* fußt auf der *analogia proportionis*, die in unserem Fall mehr mit dem Namen *analogia proportionalitatis* bezeichnet wird, indem zwischen den beiden Seinsgehalten ein unendlicher, unüberbrückbarer Unterschied obwaltet und infolgedessen nicht so sehr von einer eigentlichen Proportion, sondern mehr von einer Ähnlichkeit ihrer Proportionen die Rede sein kann.

Die Teilung des Seienden durch die Potenz und den Akt, insbesondere aber in der vom hl. Thomas vertretenen konkreten Gestalt, ist eine Fundamentalwahrheit der christlichen Philosophie, die sich einer pantheistischen Naturbetrachtung nicht ergeben kann, aber auch nicht Gefahr laufen darf, von diesem Abgrunde verschlungen zu werden oder, wenn man schon einmal gezwungen ist, seinen Rand zu betreten, daselbst ohne jede Stütze wandeln zu müssen. Die fundamentale Bedeutung dieser Lehre erhellt auch aus dem vom dynamischen Standpunkt betrachteten Seienden.

Aristoteles selbst gibt uns die beste und sachlichste Kritik hierüber an die Hand, wo er von der Meinung seiner Vorgänger spricht, die mit der Lehre von der Potenz und dem Akt nicht bloß nicht vertraut waren, sondern diesbezüglich irrige Meinungen vortrugen. *Οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσιν καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν*<sup>1</sup>. Besteht das Seiende nicht aus Potenz und Akt, dann ist jeder Wechsel, jede Bewegung ausgeschlossen.

Wie richtig er geurteilt, hat die Geschichte der Philosophie vor und nach ihm bewiesen. Parmenides, die Eleaten und die große Schar der Schüler Spinozas mögen hiefür Zeugnis ablegen. Wie wäre auch dort eine Bewegung oder ein Wechsel möglich, wo das Seiende ein Prinzip weiterer Vervollkommnung nicht aufzuweisen vermag? Und kommen wir ferner nicht in Verlegenheit, wenn es sich darum handelt, den Ausgang des Endlichen aus dem Unendlichen zu erklären und müssen wir schließlich nicht die These

<sup>1</sup> Metaph. I. 8. c. 3. (4).

Spinozas unterschreiben: *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*<sup>1</sup>? Die größten Geister sind an dieser Klippe gescheitert, wie wir es aus der Geschichte des Neuplatonismus und der neueren Philosophie wissen. Niemand kann sich vor dieser Folgerung retten, der die besprochene Grundlehre des Thomismus nicht ernst genug nimmt. Es bleibt nur die Alternative übrig: entweder verzichten wir in diesem Punkt auf eine metaphysisch gültige Erklärung, wie dies Plotin tat, oder aber es geht das Endliche als realitätsloser Schatten im Unendlichen, nach immanenten und mit seiner Natur notwendig verbundenen Gesetzen tätigen Seienden auf, wie die pantheistische Metaphysik behauptet.

Akt und Potenz, näherhin die Teilnahme an denselben oder die Oberherrschaft des einen oder des anderen Prinzips, trennen und unterscheiden das Sein und alle Arten desselben voneinander, lautet das wohlbekanntes Prinzip der aristotelisch-thomistischen Philosophie und wir können mit voller Zuversicht sagen: Nur die allerkonsequenteste Durchführung dieses Axioms kann uns für eine sichere Führung in der Metaphysik haften und vom Pantheismus fernhalten.

## II

Den Übergang zu den naturphilosophischen Sätzen vermittelt eine These, deren Bedeutung wir schon oben besprochen haben. Das beschränkte kontingente Sein erfordert eine zweifache Zusammensetzung: aus Wesenheit und Dasein einerseits, und aus Substanz und Akzidenz andererseits. Die beiden fundamentalen Zusammensetzungen lassen aber eine hierarchische Abstufung nach oben und nach unten zu, so daß wir eine lange Reihe von Wesen zu durchlaufen haben, bis wir zur allerschwächsten und dem Nichtseienden am nächsten stehenden Realität — zur *materia prima* — gelangen. Diese hierarchische Abstufung spielt sich innerhalb zwei grosser Ordnungen ab — innerhalb der Hierarchie der geistigen und der körperlichen Wesen.

Das körperliche Sein wird vom geistigen dadurch getrennt, daß schon seine Wesenheit aus realen Prinzipien, die sich zueinander wie Akt und Potenz verhalten, zusammengesetzt ist, während das geistige Sein dies nicht

<sup>1</sup> Eth. I. P. prop. 18.

zuläßt. Der hl. Thomas betont diesen Gedanken immer, wenn er den Unterschied der zwei Naturen darstellt. Den näheren Grund dieses Unterschiedes zu untersuchen wie auch die Existenz beider Prinzipien der körperlichen Wesenheit im einzelnen nachzuweisen, kann nicht unsere Aufgabe sein. Da aber die moderne Philosophie diese Lehre schon längst über Bord warf und man auch katholischerseits vielfach bestrebt ist, dieselbe durch eine andere, scheinbar moderner klingende Auffassung zu ersetzen, müssen wir auf die Bedeutung dieser Prinzipien in der Naturphilosophie des hl. Thomas hinweisen.

Wie die Potenz und der Akt in ihrer konkreten Gestalt als Wesenheit und Dasein die Trennungs- und Einteilungsprinzipien des Seins im allgemeinen darstellen und uns die Gesichtspunkte zu einer metaphysischen Betrachtung der Realität an die Hand geben, so repräsentieren sie als Materie und Form die Prinzipien des veränderlichen Seins (*ens mobile*), teilen dasselbe je nach der Oberherrschaft des einen oder des anderen Elementes in verschiedene Arten und beherrschen unsere naturphilosophischen Untersuchungen in ähnlicher Weise wie die oben erwähnten Prinzipien die metaphysische Forschung. Die Materie ist demnach in *linea essentiae* etwas ebenso bestimmungsloses, wie es die Wesenheit in *linea entis* ist. Beide erfordern, um in der entsprechenden Ordnung etwas bestimmt Seiendes darstellen zu können, eine Verwirklichung durch ein anderes Prinzip, welches für sie die Quelle der Realität oder des Seins bildet. In der Materie ist diese Potentialität für unsere Erkenntnis sogar auffallender, so daß wir uns eigentlich durch sie einen soliden Begriff von der Potenz im allgemeinen bilden<sup>1</sup>. Ihr gegenüber steht die Form, die

<sup>1</sup> *Potentia enim et actus, ut plurimum dicuntur in his, quae sunt in motu, quia motus est actus entis in potentia. Sed principalis intentio huius doctrinae non est de potentia et actu, secundum quod sunt in rebus mobilibus, sed secundum quod sequuntur ens commune, unde in rebus mobilibus invenitur potentia et actus, sicut in rebus intellectualibus. Sed cum dixerimus de potentia, quae est in rebus mobilibus et de actu ei correspondente, ostendere poterimus de potentia et de actu, secundum quod sunt in rebus intelligibilibus. S. Thom. in IX. Metaph. l. 1. Der Hergang bei der Bestimmung dieser Prinzipien läßt sich bei Aristoteles genau verfolgen, der insbesondere in seiner Metaphysik und Physik den Standpunkt seiner Vorgänger immer angibt und auf dieses Fundament weiterbaut.*

Quelle des ganzen auf die Wesenheit bezüglichen Seinsgehaltes als bestimmendes Prinzip, auf welches wir demnach sowohl die Differenzierung des körperlichen Seins wie auch die der Aktivität zurückzuführen haben.

Aus dieser kurzen Charakteristik beider Prinzipien läßt sich ihr gegenseitiges Verhältnis leicht bestimmen. „De ratione substantiae est, quod subsistit quasi per se ens; et ideo forma et materia, quae sunt pars compositi, cum non subsistant, non sunt in praedicamento substantiae, sicut species, sed solum sicut principia<sup>1</sup>.“ Diesen Gedanken haben wir schon von der Potenz im allgemeinen und dem Akt betont. Hier bleibt uns noch übrig, auf ein Zweifaches hinzuweisen. Das erste ist, wenn wir einmal in der Wirklichkeit bei einer ungeteilten und eine organische Einheit (*unitas per se*) bildenden Realität zwei Prinzipien in inniger Gemeinschaft als real verschiedene Elemente finden, welche besondere Schwierigkeiten sollten uns dann noch zurückhalten, im endlichen Sein im allgemeinen eine ähnliche Zusammensetzung festzustellen, wenn die Gründe für letztere ebenso zwingend sind als für die Annahme der ersten? Das zweite ist, daß die erwähnte Beschaffenheit der körperlichen Substanz vorwiegend für unsere dynamische Naturbetrachtung Stützpunkte bietet. Die Veränderung in der Körperwelt tritt uns nämlich nicht bloß in der Gestalt eines mehr äußerlichen, akzidentellen Wechsels vor Augen, sondern wir finden auch eine tiefgehende und die substantielle Natur der Körper selbst berührende Veränderung. Stoßen wir schon bei Erklärung der akzidentellen Veränderungen des Seins auf erhebliche Schwierigkeiten und kommen wir ohne die Annahme einer fundamentalen Zusammensetzung nicht zu einem soliden Resultat, wieviel weniger Hoffnung können wir auf eine glückliche Lösung des Problems setzen, wenn der Wechsel sich auf die Wesenheit der Dinge selbst bezieht. Ohne die Annahme einer zusammengesetzten Wesenheit können wir die substantielle Veränderung nicht erklären; denn dort, wo die Einfachheit und mit ihr der Ausschluß einer Potentialität Platz greift, kann der Uebergang von einem in den anderen Zustand nicht bestehen,

<sup>1</sup> S. Thom. II. Dist. 3. qu. 1. a. 1. ad 1. Dieser Stelle entspricht ganz genau die neunte These der Studienkongregation: *Earum partium neutra per se esse habet, nec per se corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.*

weil seine notwendige Voraussetzung das Verbleiben irgendeines gemeinsamen Grundes und der Wechsel einer in den beiden Termini (a quo — ad quem) verschiedenen Bestimmung ist. Zur naturphilosophischen Erklärung der erfahrungsmäßig vorhandenen substantiellen Veränderung ist also die Annahme einer zusammengesetzten körperlichen Wesenheit aus zwei Prinzipien unbedingt notwendig. Das eine als bleibender Grund und bestimmungsfähiges Subjekt ist die sogenannte *materia prima*, das zweite aber als bestimmungsverleihendes und deshalb in den beiden Termini gleichsam ausgewechseltes Element die Form.

Die Prinzipien dieser Zusammensetzung aber dürfen in sich weder abgeschlossene Entitäten darstellen, noch aber als selbständige Faktoren der Veränderung auftreten. Denn im ersten Fall könnte aus ihnen eine organisch einheitliche Substanz (*unum per se*) nicht entstehen<sup>1</sup>, im zweiten aber müßten wir sie im Interesse der für die substantielle Veränderung erfordernten Prinzipien wiederum in Akt und Potenz teilen, und so ins Unendliche. Zur Begründung des letzten Satzes möge ein Hinweis auf das Wesen der Veränderung genügen. Zur letzteren ist es nämlich unbedingt nötig, daß zwischen beiden Termini ein gemeinsames Element als beharrendes Prinzip und Subjekt der alten und neuen Bestimmung verbleibe, ein anderes aber — das Prinzip früher besessener Realitäten — sich in ein anderes umwandle, richtiger ihm den Platz überlasse<sup>2</sup>. In dieser Forderung

<sup>1</sup> „Impossibile est enim — sagt der hl. Thomas nach Aristoteles — aliquam substantiam esse ex pluribus substantiis, quae sunt in ea actu. Duo enim, quae sunt in actu numquam sunt unum actu, sicut patet in partibus continui. Duo enim dimidia unius lineae sunt in potentia in ipsa linea dupla, quae est una in actu. Et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam; unde ad hoc, quod aliqua fiant unum actu, oportet quod omnia concludantur sub una forma et quod non habeant singula singulas formas, per quas sint actu.“ VII. Metaph. l. 13. fin.

<sup>2</sup> „Corpus naturale actu existens compositum est ex materia et forma. Quando igitur est transmutatum secundum materiam et formam, ita scilicet quod materia accipiat aliam formam substantialem, erit simplex generatio et corruptio.“ S. Thom. in I. De Gener. et Corrupt. l. 5 in fine. Cf. II. Dist. I. Qu. I. a. 2. c. „In qualibet conversione naturali manet subiectum in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, sicut cum album in nigrum convertitur vel substantiales, sicut cum aer in ignem; unde conversiones formales nominantur. IV. C. Gent. cap. 63.

aber erkennen wir ohne weiteres jene Beschaffenheit des Seienden, welche durch die Zusammensetzung aus Akt und Potenz gekennzeichnet wird<sup>1</sup>. Die Elemente der fraglichen Zusammensetzung dürfen also als Prinzipien der Veränderung angesehen werden, sie müssen im Interesse der letzteren sogar angenommen werden, als selbständige Subjekte des Wechsels können sie jedoch nicht auftreten: als solches fungiert jenes Seiende, das aus ihnen entstanden ist. *Φανερόν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίνεται, ἢ δὲ σύνοδος ἢ κατὰ ταυτὴν λεγομένη γίνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὅλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τότε τὸ δὲ τότε<sup>2</sup>.*

Nicht minder wichtig ist die fragliche Zusammensetzung der Körper für die statische Betrachtungsweise der Natur. Zur Annahme der beiden Prinzipien sind wir durch die verschiedenartigsten akzidentellen Bestimmungen genötigt, die uns in der Körperwelt entgegentreten<sup>3</sup>. Als schwache und von Natur aus zur Inhärenz bestimmte Seinsarten werden sie im allgemeinen durch eine transzendente Beziehung zur Substanz charakterisiert, kraft welcher sie ein vervollkommnungsfähiges und -bedürftiges Subjekt voraussetzen. Ihre eigenste Bestimmung und Charakteristik erhalten sie aber durch eine nähere transzendente Relation, die an ihren substantiellen Grund nicht bloß die allgemeinen Forderungen einer Tragfähigkeit stellt, sondern in ihm hierüber noch ganz eigene und der Natur des betreffenden Akzidens entsprechende Bedingungen voraussetzt. Dies folgt schon aus dem Kausalitätsprinzip, welches ja auf alle Arten der Ursächlichkeit, also auch auf die materielle angewendet werden muß.

Würden wir in der Körperwelt bloß Qualitäten und einfachhin zur Tätigkeit bestimmte Akzidenzien finden, so wären wir nicht gezwungen, für sie eine zusammengesetzte Wesenheit als substantielles Prinzip zu postulieren. Da aber

<sup>1</sup> „Simpliciter generatur aliquid ex non ente quodommodo et ex ente. Oportet enim quod praeexistit generationi, esse potentia ens, non autem actu ens.“ Ib. lect. 6 in ca. med.

<sup>2</sup> Arist. VI. Metaph. cap. 8. (4). Vgl. die Kommentare des heiligen Thomas in VII. Metaph. lect. 7.

<sup>3</sup> Dies gilt natürlich für den ordo cognitionis, denn in der ontologischen Ordnung ist die Substanz Prinzip der Akzidenzien, nicht aber umgekehrt.

neben den Qualitäten andere eigenartige Bestimmungen vorhanden sind — wie die Quantität — und hierbei jede Tätigkeit der Körper eine gewisse Passivität involviert, müssen wir die fraglichen Wesenheiten als aus verschiedenen Prinzipien zusammengesetzte Einheiten ansehen. Das Prinzip der Qualitäten wie auch jeglicher Tätigkeit wird Form, der substantielle Grund der Quantität und der Passivität aber wird Materie (*ὅλη πρώτη*) genannt<sup>1</sup>. Prüfen wir die Bedeutung dieser Sätze etwas näher.

Daß die Quantität eine fundamentale Bedeutung für die Körperwelt besitzt, dürfte für die aristotelisch-thomistische Philosophie als eine ausgemachte Wahrheit gelten. Für unsere Erkenntnis ist sie die nächstliegende und sozusagen die sinnlichste akzidentelle Bestimmung; in der ontologischen Ordnung aber vertritt sie die erste Modifikation der Substanz, das Fundament oder nächste Subjekt aller übrigen Akzidenzien, die von ihr eine eigenartige und der körperlichen Natur angemessene Modifikation erhalten<sup>2</sup>.

Als die allererste und fundamentalste Bestimmung des Körpers ist die Quantität für unsere Erkenntnis der nächste Grund der zusammengesetzten körperlichen Wesenheit. Aber auch in der ontologischen Ordnung muß für sie ein substantielles Prinzip vorausgesetzt werden, welches wenigstens der Potenz nach jene Teile besitzt, welche die Quantität kraft ihres eigenartigen Seinsgehaltes in bestimmte integrierende Teile scheidet. „*Impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi praeintelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur*“<sup>3</sup>. Hieraus ersehen wir, daß der *ordo ad*

<sup>1</sup> „*Prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas et qualitas; et haec duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiae, scilicet formae et materiae, quia quantitas respondet materiae, unde magnum et parvum Plato posuit differentias materiae; sed qualitas est ex parte formae.*“ IV. Dist. 12. Qu. 1. a. 1. quaestiunc. 3. ad 1.

<sup>2</sup> „*Inter accidentia quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva; deinde qualitates in substantia recipiuntur quantitate mediante, sicut color mediante superficie; unde et per divisionem quantitatis per accidens alia accidentia dividuntur; ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia et relationum quarundam.*“ IV. C. Gent cap. 63.

<sup>3</sup> In II. Dist. 3. qu. 1 a. 4.

quantitatem im allgemeinen einerseits und die Beziehung zu einer bestimmten Quantität andererseits für unsere naturphilosophische Betrachtung von der größten Wichtigkeit ist, und daß wir deshalb das erwähnte substantielle Prinzip aus unserer Philosophie nicht einfachhin streichen dürfen. Weil also ohne eine Beziehung zur Quantität die Substanz einfach, unausgedehnt ist, muss die akzidentelle Seinsart, die ihr die Ausdehnung und die aktuellen Dimensionen verleiht, von ihr real verschieden sein. „*Remota quantitate substantia omnis indivisibilis est*“, sagt der hl. Thomas, und auf Grund unserer kurzen Bemerkungen können wir leicht einsehen, welch einen Fundamentalsatz der christlichen Philosophie und Theologie die zehnte These der Studienkongregation ausgesprochen hat: „*Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius, quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens.*“

Hieraus ergibt sich weiter, daß das substantielle Prinzip, welches wir auf Grund der Quantität entdeckt haben, für die Körperwelt die Stelle jenes vervielfältigenden Elementes einnimmt, welches wir oben als die notwendige Bedingung einer Vervielfältigung im allgemeinen bezeichnet haben. Nur soviel müssen wir noch hinzufügen, daß während die Potenz im allgemeinen innerhalb der Arten eine nach Individuen abgegrenzte Vervielfältigung nicht unbedingt nach sich zieht<sup>1</sup>, dies die natürliche Folge jenes potentiellen Prinzips ist, welches wir in der Körperwelt finden. Deshalb könnten wir die *materia prima*, mag ihr Name und ihr Begriff uns noch so unheimlich erscheinen, ohne einen beträchtlichen Schaden nicht aufgeben; denn die individuelle Vervielfältigung der Körper ohne sie wäre philosophisch nicht mehr erklärlich.

<sup>2</sup> „*Omnis forma vel natura, quae recipitur in diversis gradibus potentiarum, recipitur secundum prius et posterius secundum esse. Impossibile est autem naturam speciei communicari ab individuis per prius et posterius nec secundum esse, nec secundum intentionem, quamvis hoc sit possibile in natura generis.*“ II. Dist. 3 Qu. 1. a. 4. c. Vgl. auch die 11. These der Studienkongregation.

Die diesbezügliche Meinung des hl. Thomas kann aus allen seinen einzelnen Werken entnommen werden; die verschiedenen Auffassungen seiner Schüler aber lassen sich daraus leicht erklären, daß die Texte des Aquinaten je nach der Betrachtungsweise eines prius und posterius für alle Parteien in Anspruch genommen werden können. Keinem Zweifel unterliegt es, daß in der Naturphilosophie des hl. Thomas nur die sogenannte *materia signata quantitate* als Individuationsprinzip betrachtet werden kann. Die Schwierigkeit liegt nur in der näheren Bestimmung dieser *materia signata*. Die einen Erklärer meinen, sie könne ohne die aktuelle Begrenzung durch die Quantität nicht als *materia signata* gelten und berufen sich insbesondere auf die Stellen, die in den späteren Werken des Meisters zu finden sind. Die anderen aber fassen diese Inanspruchnahme der Materie für ein Individuum unabhängig von der aktuellen Quantität auf und begnügen sich mit einer bloßen connotatio oder transzendentellen Beziehung zu einer bestimmten Quantität, so daß in ihrer Meinung die *signatio materiae* nichts anderes bedeutet als die *materia prima*, sofern sie die Begrenzung durch eine bestimmte Quantität notwendig erfordert. Sehr klare Stellen sprechen für diese Meinung im Opusc. 70<sup>1</sup>, und die Verteidiger dieser Ansicht betrachten auch die übrigen Stellen des Aquinaten als vollends beweiskräftige. — Bevor wir hierüber urteilen, versuchen wir die Meinung des hl. Thomas zu skizzieren.

„Duplex est materia — sagt er —<sup>2</sup> scilicet intelligibilis et sensibilis . . . . Utraque autem dupliciter accipitur: scilicet ut signata et ut non signata: et dicitur materia signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum.“ „Dimensiones autem istae — so erklärt er sich näherhin<sup>3</sup> — possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem. Et dico eas terminari secundum terminatam mensuram et figuram et sic ut etiam perfecta collocantur in genere quantitatis. Et sic non possunt esse principium individuationis, quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa

<sup>1</sup> Supra libr. Boëtii de Trin. quaest. 4.

<sup>2</sup> De Ver. Qu. 2. a. 6. ad 1.

<sup>3</sup> Supra libr. Boëtii de Trin. qu. 4.

individuum, sequeretur, quod individuum non remanet idem numero semper. Alio modo possunt considerari sine ista terminatione in natura dimensionis tantum, quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri: et sic collocantur in genere quantitatis, ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata et sic individuat formam.“ Mit klaren Worten sagt er im gleichen Buch, daß diese dimensiones interminatae in der Materie sowohl der Form als auch der Quantität vorausgehen<sup>1</sup>, so daß nach ihm die materia signata tatsächlich im zweiten Sinn zu fassen ist.

Woher nun die verschiedenen Auffassungen? Der Grund, daß zu solchen die Texte des Aquinaten die Veranlassung geben können, ist folgender: Betrachten wir das Individuationsprinzip nach den dispositiven Gründen, d. h. mit Rücksicht auf jene Elemente, welche die Materie überhaupt als fähig erscheinen lassen, die Formen individuell zu vervielfältigen, so müssen wir sagen, daß die dimensiones interminatae in der Materie als in ihrem substantiellen Grund vor der Form und vor der Quantität vorhanden sein müssen. Das wäre eine Priorität in ordine generationis und die materia prima müßte in dieser Beziehung tatsächlich als das allererste — also das radikale Prinzip der Individuation gelten. Da aber andererseits die Materie an sich vollends bestimmungslos ist und alle ihre näheren Bestimmtheiten aus der Form und aus den hinzukommenden akzidentellen Seinsarten abzuleiten sind, so müssen wir sagen, daß in ordine perfectionis et causae formalis die erwähnten Dimensionen und die mit ihnen verbundenen notwendigen Forderungen von der Form und von der Quantität abhängen und daß infolgedessen die materia signata das formelle Individuationsprinzip in diesem Sinne darstellt. Wenden wir diese Di-

<sup>1</sup> „Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de accidentibus completis, quae sequuntur esse formae in materia, non autem de dimensionibus interminatis, quae praeintelliguntur ante ipsam formam in materia.“ Ib. ad 5. „Ideo recte materiae convenit individuatione omnes alias formas, quae ex seipsa habent individuationis rationem, ita quod etiam ipsae dimensiones terminatae, quae fundantur in subiecto iam completo, individuuntur quodammodo ex materia individuata per dimensiones terminatas praeintellectas in materia.“ Ib. ad 3. Ebenso bestimmt spricht er sich IV. Dist. 12. Qu. 1. a. 7. quaestione. 4. c. aus.

stinktion an, so erscheint die Verschiedenheit beider Meinungen durchaus nicht wesentlich und es verschwindet der scheinbare Widerspruch zwischen den Texten des hl. Thomas, oder richtiger wir erhalten entsprechende Gesichtspunkte zur Beurteilung des Sinnes, in welchem der Aquinate spricht, wenn er mehr auf die aktuelle Quantität Rücksicht zu nehmen scheint.

Aus der eigensten Charakteristik der Quantität läßt sich der zwölfte Satz der Studienkongregation rechtfertigen: „Eadem efficitur quantitate, ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.“ Die in der materia prima nur der Potenz nach existierenden substantiellen Teile müssen verwirklicht werden. Ihre Verwirklichung geschieht durch die Form, die aber noch keineswegs die Kraft besitzt, die endgültige Scheidung der Teile vorzunehmen: Die Teile sind durch die Form zwar actu, aber noch nicht partes distinctae. Diese Aufgabe fällt der Quantität zu, in welcher infolgedessen der nächste Grund zu suchen ist, warum der Körper örtlich begrenzt ist und warum er bloß einen einzigen Ort einnehmen kann. In bezug auf den ersten Punkt spricht sich der hl. Thomas folgendermaßen aus: „Distinctio secundum situm primo et per se convenit quantitati dimensionum quae definitur esse quantitas positionem habens. Unde et partes in subiecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sint subiectae dimensionum<sup>1</sup>.“ In bezug auf den anderen aber hören wir von ihm ein kräftiges impossibile, welches manchem „thomistischen“ possibile gegenüber zu betonen gar nicht überflüssig war. „Aliquod corpus esse localiter in aliquo loco nihil est aliud, quam corpus circumscribi et comprehendi a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum. Quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil eius est extra locum illum. Unde ponere quod sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul. Unde secundum praemissa hoc a Deo fieri non potest<sup>2</sup>.“

Die Bedeutung der Quantität für die Theologie ist bekannt und wir wissen, daß nur das Festhalten an den

<sup>1</sup> Quodl. 1. 21.

<sup>2</sup> Ib. 3. qu. 1. a. 2.

naturphilosophischen Prinzipien des Aquinaten es ermöglicht, die wissenschaftliche Begründung der Wirklichkeit und der Beharrung der eucharistischen Spezies durchführen zu können. Hier erhält jener Satz des hl. Thomas die vollste Geltung, den wir oben erwähnt haben, daß die Quantität das nächste Subjekt der übrigen akzidentellen Bestimmungen ist und folglich als solches den Bestand derselben auch ohne eine substantielle Grundlage gewährleisten kann.

Wir haben ferner oben bemerkt, daß die übrigen Akzidenzien des Körpers durch die Quantität eine eigenartige Modifikation erhalten. Die Qualitäten z. B. sind an sich nicht ausgedehnt und die Aktivität ist für sich betrachtet nicht mit Passivität verbunden. In der Körperwelt erfahren wir jedoch das Gegenteil: die Qualitäten sind quantitativ abgegrenzt und keine Tätigkeit des Körpers ist uns bekannt, die nicht mit einem gewissen Leiden verbunden wäre. Den Grund können wir nach Thomas darin erblicken, daß die Qualitäten als unmittelbare Prinzipien der Tätigkeit in ihrem Sein und in ihrer Kraftäußerung an die Quantität als an ihr nächstes Subjekt gebunden sind, so daß sie nur nach Maßgabe dieses Fundamentes ihre Tätigkeit ausüben vermögen. Nun aber ist die Quantität kraft ihres am meisten charakteristischen Merkmales in ihrem Kontakt mit den übrigen Gliedern der Körperwelt an die gegenseitige Berührung der Teile angewiesen<sup>1</sup>, so daß jede Kraftäußerung, die aus dem Körper hervorgeht, den Widerstand eines anderen körperlichen Wesens notwendig überwinden muß, was ohne eine Passio von seiten des tätigen Körpers nicht geschehen kann. Wenn wir ferner überlegen, daß der Körper zu seiner Tätigkeit immer eines Anstoßes von außenher bedarf, werden wir ohne weiteres einsehen, daß eine derartige Aktivität eine unvollkommene und unbedingt mit Reaktion — mit Leiden — verbundene Tätigkeit ist.

Hieraus ergibt sich erstens, daß das substantielle Prinzip der Quantität eine rein passive Realität darstellt und daß wir infolgedessen zur naturphilosophischen Erklärung der eigentümlichen Tätigkeitsweise der Körper die *materia prima*

<sup>1</sup> „Movens et motum, faciens et factum oportet esse simul, ut probatur in VII. Phys. Corpus autem agens non potest adesse suo effectui, nisi per contactum, quo tangentia ultima fiunt simul. Unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo.“ II. C. Gent. cap. 20.

als eine reine Potenz unbedingt annehmen und auf sie alle Unvollkommenheiten und Beschränkungen der körperlichen Natur zurückführen müssen. Ihr zur Seite muß ein anderes Prinzip gestellt werden, die Quelle der Tätigkeit, die wir Form nennen<sup>1</sup>. Da aber zweitens die besprochene Tätigkeitsweise der Körper als eine einheitliche Kraftäußerung auftritt, müssen wir zwischen beiden substantiellen Prinzipien eine intime Einheit annehmen, die die Philosophie des hl. Thomas unio substantialis nennt.

Die Bedeutung des letzten Satzes tritt uns besonders bei der Begründung jener Wahrheiten entgegen, die in der 16. These<sup>2</sup> der Studienkongregation enthalten sind und die uns auch in bezug auf die Körperwelt im allgemeinen weitere Rückschlüsse zu ziehen gestatten. Die Quelle aller Realitäten im Menschen ist von den übrigen Formen durch einen ganz besonderen Vollkommenheitsgrad unterschieden. Sie ist eine die Materie vollständig beherrschende, in ihrem Sein und in ihrer Tätigkeit von derselben einerseits teilweise, vielfach aber ganz unabhängige, die körperliche Natur weit überragende geistige Realität. Trotzdem ist sie mit der Materie als substantielle Form derselben zu einer Natur vereinigt. Bei der naturphilosophischen Begründung dieser Wahrheit spielt das oben Gesagte eine große Rolle.

<sup>1</sup> „Agere non est nisi per se subsistentis et ideo neque materia agit, neque forma, sed compositum; quod tamen non agit ratione materiae, sed ratione formae, quae est actus et actionis principium. Et quia quantitas se tenet ex parte materiae, qualitas ex parte formae, ideo quantitas non agit nisi mediante qualitate, quae est per se actionis principium.“ IV. Dist. 12. Qu. 1. a. 2. quaestiunc. 1. c. Auf die Materie führt er auch den Umstand zurück, daß die Quantität die Tätigkeit der Form hindernd beeinflußt. „Non est autem verum, quod quantitas impediatur actionem formae, nisi per accidens, in quantum scilicet omnis quantitas continua est in materia: forma autem in materia existens, cum sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo: unde corpus, quod habet minus de materia et plus de forma, sicut ignis, est magis activum.“ III. C. Gent. cap. 69. In bezug auf die einheitliche Tätigkeitsweise bemerkt der Aquinate folgendes: „Impossibile est, quod eorum, quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una: dico autem operationem unam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente.“ II. Gent. cap. 57.

<sup>2</sup> „Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem: insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.“

Da wir aus den Proprietäten, insbesondere aber aus der Tätigkeit der einzelnen Dinge auf ihre Wesenheiten schließen, müssen wir zur Begründung der substantiellen Einheit des Leibes und der Seele im Menschen eine Aktivität nachweisen, die unzweifelhaft eine Einheitlichkeit darstellt, aber anderseits die charakteristischen Eigenschaften zweier verschiedenen Prinzipien an sich trägt. Die eigenste Tätigkeit des Menschen — die intellektuelle — ist hierzu nicht geeignet<sup>1</sup>, da sie eine subjektive Abhängigkeit von den materiellen Bedingungen nicht zu erkennen gibt. Die niedrigeren Lebensäußerungen aber sind für unsere Analyse nicht ausreichend, da sie einerseits dem Bewußtsein unzugänglich sind und anderseits das subjektive Mitwirken des intellektuellen Prinzips nicht dringend nahelegen. Allen Forderungen scheinen die sinnlichen Tätigkeiten am meisten zu entsprechen.

Aus der Analyse der sinnlichen Lebensäußerungen ergibt sich folgendes: Sie treten uns erstens als einheitliche Realitäten entgegen, zweitens aber tragen sie die charakteristischen Eigenschaften sowohl der körperlichen als auch der seelischen Bedingungen an sich. Als psychische Bewußtseinsinhalte müssen sie auf ein seelisches Prinzip zurückgeführt werden, als Realitäten aber, die an materielle Bedingungen geknüpft sind und an solchen auftreten, weisen sie uns auf ein subjektiv mitwirkendes materielles Element hin. Sie sind mit einem Wort einheitliche materialisierte Bewußtseinsinhalte und kraft ihrer Einheitlichkeit erfordern sie, daß sie aus ihren entfernteren Prinzipien als aus einem substantiellen Grund hervorgehen<sup>2</sup>. Daß aber die substantielle

<sup>1</sup> Der hl. Thomas benützt hierzu auch die intellektuellen Tätigkeiten, er argumentiert jedoch indirekt, indem er nachweist, daß ohne die substantielle Vereinigung zwischen Leib und Seele es nicht erklärlich ist, wie sie dem *suppositum humanum* eigen seien. Vgl. I. Qu. 76, a. 1. c.

<sup>2</sup> „Cum enim actio consequatur formam et virtutem oportet, quod quorum sunt diversae formae et virtutes, et actiones esse diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci et sentire et huiusmodi. Haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis, ex quo patet, quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.“ II. C. Gent. cap. 57.

Quelle dieser Lebensäußerungen, sofern sie psychische Inhalte darstellen, die vernünftige Seele sein muß, beweist Thomas indirekt daraus, daß ohne diese Annahme die Zugehörigkeit der höheren und niedrigeren Tätigkeiten zum gleichen Suppositum nicht erklärlich ist, direkt aber leitet er diesen Satz aus jener Erfahrungstatsache ab, daß die erwähnten Aktivitäten einander hindernd oder helfend gegenüberstehen, was nach ihm als das sicherste Zeichen eines Hervorsprießens aus einer gemeinsamen Wurzel gilt. „*Diversae vires, quae non radican- tur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae, quod in proposito non contingit. Videmus autem, quod diversae operationes animae impediunt se; cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur, quod istae actiones et vires, quae sunt earum proxima principia, reducantur ad unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus, tum quia aliqua actio est, in qua non communicat corpus, scilicet intelligere, tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus in quantum huiusmodi, inveniretur in omnibus corporibus, quod patet esse falsum. Et sic relinquitur, quod sit principium earum forma aliqua una, per quam hoc corpus est tale corpus, quae est anima. Relinquitur igitur, quod omnes actiones animae, quae sunt in nobis, ab ipso una procedunt — et sic non sunt in nobis plures animae*“<sup>1</sup>.

Die Quelle des ganzen Seinsgehaltes im Menschen ist also nicht eine Form im allgemeinen oder mehrere Formen, je nach den verschiedenen Vollkommenheiten, die in ihm sind, sondern jene Form allein, die auch das am meisten charakteristische Merkmal dem Menschen verleiht — die *anima rationalis*.

\* \* \*

*Actus et potentia dividunt ens et omne genus entis*, sagten wir oben mit dem hl. Thomas. Wie also in der Metaphysik Akt und Potenz in ihrer konkreten Gestalt als Wesenheit und Dasein je nach ihren gegenseitigen Beziehungen das Seiende in ein Notwendiges und in ein Kontingentes teilen, so scheiden auch in der Naturphilosophie Akt

<sup>1</sup> II. C. Gent. cap. 58.

und Potenz — Form und Materie — die einzelnen körperlichen Seinsarten voneinander, so daß es je nach der Oberherrschaft des einen oder des anderen Elementes zu bestimmen ist, welche Stelle in der Hierarchie der Vollkommenheit irgendein Wesen einnimmt. Ist das materielle Prinzip vorherrschend, so ist der Seinsgehalt ein sehr unvollkommener und die ihm entsprechende Tätigkeitsweise von der Passivität derart durchsetzt, daß der Körper bloß auf einen von außen kommenden Anstoß hin in Tätigkeit tritt. Er besitzt zwar ein inneres Prinzip der Aktivität — nämlich seine Natur —, welches aber wegen der überwiegenden Herrschaft des Trägheitsprinzips eines *motus ab intrinseco* unfähig ist. Die Körper, denen die Natur bloß die zu einer von außenher veranlaßten Tätigkeit erforderlichen Prinzipien zur Verfügung gestellt und keine von innerem Antrieb abhängige Aktivität gegeben hat, nennen wir leblose Körper. Ihr bestimmendes Prinzip ist vollständig in der Materie versunken, d. h. im Sein und in der Tätigkeit von ihr derart abhängig, daß es dieselbe zu beherrschen oder sie zu einem die materiellen Kräfte irgendwie übersteigenden Zweck zu benützen nicht vermag. Innerhalb dieser Ordnung gibt es natürlich eine großartige Hierarchie, deren Glieder voneinander, je nach der Beherrschung der Materie durch die Form geschieden werden<sup>1</sup>.

Erhält die Form über die Materie eine derartige Oberherrschaft, daß sie ihre Kräfte auch unabhängig vom Prinzip und den Gesetzen der Trägheit zu betätigen oder sich dieselben wenigstens mehr oder weniger zu unterwerfen vermag, so ist der Körper ein Lebewesen. Das Leben tritt uns in Form einer von innen kommenden Bewegung oder Veränderung entgegen<sup>2</sup>, die dann ihrerseits als eine immanente und auf die eigene Vervollkommnung des tätigen Subjektes gerichtete Aktivität im Universum eine ganz eminent vollkommene Stelle einnimmt und mit der Tätigkeitsweise des absolut vollkommenen Wesens — des *esse per se subsistens* — eine größere Ähnlichkeit aufweist als die transe-

<sup>1</sup> Cf. S. Thom. De spirit. creat. a. 2. c. et Quaest. Disp. De anima. a. 7. c.

<sup>2</sup> „Propria ratio vitae est ex hoc, quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur.“ S. Thom. Comm. in II. De anima lect. 1.

unte und fremden Zwecken dienende Aktivität der leblosen Natur<sup>1</sup>.

Da die Selbstbewegung eine Beherrschung der Potenz durch den Akt voraussetzt, werden die verschiedenen Grade des Lebens in der aristotelisch-thomistischen Naturphilosophie nach den oben bezeichneten Prinzipien näher bestimmt. Beherrscht die Form die Materie und die mit ihr gegebenen Gesetze der Trägheit nicht so vollkommen, daß das körperliche Wesen einer Autonomie<sup>2</sup> fähig wäre, und wenn die ganze Selbstbewegung nur darin besteht, daß der Körper den von außenher kommenden Anstoß mit der eigenen und von der Natur ihm verliehenen Energie verbindend bloß zum Aufbau oder zur Erneuerung seiner inneren Konstitution benützt, dann besitzt das Lebewesen den niedrigsten Grad des Lebens, den wir vegetatives Leben nennen. Die Selbstbewegung ist auf diesem Grad eine minimale, da weder die nächsten Dispositionen der Tätigkeit vom Lebewesen selbst erworben werden noch aber den Zweck derselben zu bestimmen ihm zusteht: Für all das hat die Natur

<sup>1</sup> Zur Bezeichnung des besonderen Vollkommenheitsgrades wird die substantielle Form der Lebewesen Seele genannt und man versteht darunter das erste Lebensprinzip und die Quelle aller übrigen Realitäten solcher Wesen. Wenn man ferner bedenkt, daß die Selbstbewegung der körperlichen Wesen eine unvollkommene ist, d. h. daß sie aus der Potenz in den Akt übergehen, so wird man leicht einsehen, daß sie außer jener von außenher kommenden Bewegung, deren jedes kontingente Sein bedarf, auch eine innere Organisation erfordern, kraft welcher in ihnen verschiedene Teile zu finden sind, die zu einander im Verhältnis von *movens* und *motum* stehen. Diese Forderung wird in der 13. These der Studienkongregation ausgedrückt. „*Corpora bifariam dividuntur: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.*“

<sup>2</sup> Darunter verstehen wir die Fähigkeit, sich zur Aktivität aus eigener Kraft bewegen zu können, d. h. sowohl den Zweck der Tätigkeit selbst bestimmen als auch die hierzu nötigen Prinzipien unabhängig von anderen Gliedern des Universums erwerben zu können. Das Leben ist also um so vollkommener, je mehr in einem Wesen diese Autonomie zum Ausdruck gelangt. Die Immanenz der Tätigkeit belehrt uns über die Finalität eines Wesens, die um so mehr eine selbstbestimmte ist, je weniger die Tätigkeit zur Vervollkommnung fremder Subjekte hingeordnet ist. Die Unabhängigkeit in der Erwerbung der zur Aktivität nötigen Dispositionen aber zeigt uns, in welchem Grad irgendein Subjekt fähig ist, sich aus eigener Kraft zu bestimmen und folglich sich von innen heraus zu bewegen. Auf diese Prinzipien müssen wir bei der Bestimmung der Lebensfülle eines Wesens achten.

gesorgt, so daß die von innen heraus kommende Bewegung mehr auf den Generans als auf die eigene Initiative des Lebewesens zurückzuführen ist. Deshalb bezieht sich auch die Immanenz der Tätigkeit nicht auf eine derartige Vervollkommnung des Lebewesens, mit welcher die Erwerbung einer neuen Form und eines neuen Tätigkeitsprinzips verbunden wäre, sondern bloß auf die Erhaltung der von Natur aus gegebenen Prinzipien. Da nun die Form solcher Wesen so wenig über die materiellen Bedingungen erhaben ist, ja von denselben noch größtenteils beherrscht wird, kann sie im Sein und in der Tätigkeit auf eine Unabhängigkeit von der Materie keinen Anspruch erheben: sie ist in keiner Weise *sui iuris*, ja nicht einmal substantiell selbständig, sondern bloß Prinzip einer selbständigen Substanz. Da aber das Werden und Vergehen eines Dinges seinem Sein proportioniert ist, so entstehen und vergehen solche Formen nicht für sich, sondern sie werden aus der Potentialität der Materie herausgearbeitet (eduziert) und hören mit der *corruptio suppositi* ohne weiteres auf.

Das Gleiche gilt auch von dem sensitiven Lebensprinzip, welches zwar einen höheren Grad der Autonomie aufweist als die vegetative Seele, jedoch sich weder im Sein noch in der Tätigkeit vom subjektiven Mitwirken der Materie zu emanzipieren vermag. Die Erwerbung der zur Aktivität nötigen nächstmitwirkenden Prinzipien hat die Natur solchen Wesen zwar teilweise anvertraut und sie vermögen auch ihre Tätigkeit zur eigenen Vervollkommnung, also zu eigenen Zwecken, zu benützen, dies alles geschieht jedoch auf eine so unvollkommene Weise, daß wir bei den sensitiven Wesen nur den niedrigsten Grad einer Autonomie und Unabhängigkeit von den materiellen Bedingungen feststellen können. Der äußere Anstoß fehlt nämlich bei solchen Wesen niemals und darüber hinauszugehen, steht nicht in ihrer Macht. Nur weil sie die äußeren Eindrücke mit ihrer eigenen Energie so verarbeiten können, daß sie hierdurch eine neue Form und ein neues Tätigkeitsprinzip erwerben, welches sie sowohl in der Erhaltung als auch in der Vervollkommnung ihres Seins über die von Natur aus gegebene Leitung befruchtet und ihnen neuen Antrieb verleiht, können wir bei solchen Wesen von einer gewissen Autonomie reden. Deshalb bezieht sich die Immanenz der Tätigkeit bei sensitiven Subjekten nicht auf die Sub-

stanz, d. h. auf die bloße Erhaltung und Vervollkommnung der eigenen Konstitution, sondern auf die Fakultät, d. h. auf jene Prinzipien, denen die Natur die mehr oder weniger selbständige Leitung des eigenen Lebenslaufes anvertraut hat, die folglich durch die eigene Vervollkommnung die weitere Entwicklung der Kräfte des Suppositums bewerkstelligen resp. veranlassen. Da aber andererseits die Erhebung solcher Formen über die Materie nicht jenen Grad erreicht, daß das sensitive Wesen seine Zwecke durch ein eigenes Urteil sowohl über den Zweck als auch über die dazu geeigneten Mittel ganz selbständig bestimmen könnte, ist seine Autonomie und Unabhängigkeit eine sehr geringe und es ist mehr auf die von Natur aus bestimmten organischen Urteile — Instinkte — als an die eigene Leitung angewiesen<sup>1</sup>.

Die vollkommensten Lebensäußerungen, sofern das Leben für die Naturphilosophie überhaupt in Betracht kommt, finden wir im Menschen. Die Autonomie, die einem erschaffenen körperlichen Wesen eigen sein kann, ist in ihm in ihrer ganzen Fülle vorhanden. Denn abgesehen von der Immanenz der charakteristischsten Tätigkeiten des Menschen, müssen wir schon daraus auf einen vollkommenen Grad des Lebens schließen, daß alle niedrigeren Lebensäußerungen in den Dienst einer höheren intellektiven Aktivität gestellt sind, dieselbe unterstützen oder hindern, mit einem Wort für die Vervollkommnung des handelnden Subjektes in einem eminenteren Sinne eintreten, als wenn sie für sich in einem Wesen vorkommen.

Zur Vollkommenheit der Autonomie gehört, daß das tätige Wesen seine Zwecke selbst bestimmen könne. Dadurch, daß der Mensch in den Stand gesetzt ist, von seinen eigenen Handlungen selbständig zu entscheiden, ob und inwieweit sie zu seiner Vollkommnung beitragen, und mit welchen Mitteln sie am entsprechendsten zu verwirklichen sind, besitzt er eine Unabhängigkeit, die einen sehr hohen

<sup>1</sup> Über diese Punkte vergleiche man den hl. Thomas: I. Qu. 18. a. 3. c; I. Qu. 75 a 3. c. und zahlreiche andere sowohl in den Kommentaren zu Aristoteles als auch in seinen selbständigen Werken. „Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.“ Acta Ap. Sedis. l. c. propos. XIV.

Grad der Selbstbewegung, des Lebens, bekundet. Andererseits aber, weil der Mensch eben auf Grund der erwähnten Selbstbestimmung sich selbst in der Erwerbung neuer Erkenntnisformen und Tätigkeitsprinzipien leiten kann und von denselben nicht notwendig — instinktmäßig — zum Handeln getrieben wird, so ist es leicht ersichtlich, daß die zur Autonomie notwendigen Bedingungen bei ihm in einem solchen Maße vorhanden sind, daß wir von der Beherrschung der Materie und ihrer Gesetze mit vollstem Recht sprechen können: das Lebensprinzip des Menschen muß im Sein, in der Tätigkeit, folglich auch im Entstehen und Bestehen über die Materie erhaben sein, kann aus der Materie nicht herausgearbeitet werden und mit Aufhören des Suppositums nicht vergehen<sup>1</sup>.

Den nächsten Grund dieses intellektiven Lebens sieht der hl. Thomas in der vollständigen Erhabenheit der menschlichen Seele über die gewöhnliche, beschränkte Aufnahmefähigkeit der Materie. Als das radikale Prinzip der Individuation einerseits und als vollständig passives Element der körperlichen substantiellen Wesenheit andererseits kann die Materie aus eigener Kraft fremden Formen gegenüber weder aktiv gestaltend auftreten noch aber den aufgenommenen Formen eine Selbständigkeit zugestehen: so weit es auf sie, als beschränkendes Prinzip, ankommt, werden die Formen so in Anspruch genommen, daß sie bloß einem Individuum zugehören. Die der Materie, als solcher, eigene Aufnahmeweise neuer Formen und Tätigkeitsprinzipien besteht demnach immer in der entitativen Aneignung derselben, wodurch ihre über die Zwecke und Gesetze der materiellen Substanz hinausragende Benützung ohne weiteres ausgeschlossen ist.

Wird aber durch die Energie eines Prinzips diese Oberherrschaft der Materie und ihrer Gesetze überwunden, dann greift eine andere und in ihrer vollen Reinheit bloß den immateriellen Wesen eigene Aufnahmeweise Platz, die über die entitative Aneignung auch die sogenannte intentionelle zuläßt. In letzterem Falle werden im tätigen Subjekt fremde Formen mit Beibehaltung ihrer entitativen Integrität so

<sup>1</sup> „Contra per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.“ Ib. prop. XV. Die Texte des hl. Thomas zur Rechtfertigung dieser These sind gut bekannt.

aufgenommen, daß alle ihre charakteristischen Züge, also ihr voller Seinsgehalt, in den Besitz des Aufnehmenden übergehen, von ihm als neue Energiequellen zu eigenen Zwecken benützt werden. Hierin erkennen wir ohne Schwierigkeit die Tätigkeitsweise jener Wesen, die mit der Kraft ausgerüstet sind eigenen und fremden Seinsgehalt, durch eine mehr oder weniger gestaltende Aktivität, sich zu repräsentieren, vital zu neuen Tätigkeitsprinzipien zu verarbeiten — kurz zu erkennen.

Die intentionale, immaterielle Aneignung fremder Formen läßt Grad- ja sogar noch grössere Unterschiede ebenso zu, wie die übrigen Realitäten des Universums. An die entitative, materielle Aneignung erinnert vielfach jene vitale Repräsentation fremden Seinsgehaltes, wo die Form samt der Materie als ein konkretes Ganze ohne jede Befreiung von den Banden des Individualitätsprinzips im tätigen Wesen aufgenommen wird. Die Befruchtung durch ein so beschränktes neues Tätigkeitsprinzip kann sich über die Grenzen eines individuell bestimmten Seins nicht erstrecken und die Aktivität, die hieraus entspringt, kann sich nur auf das *hic et nunc*, auf einen konkreten Fall beziehen. In diesem Fall ist eben die immaterielle Aneignung fremden Seinsgehaltes vielfach mit der materiellen, entitativen gemischt, d. h. das radikale Prinzip solcher Tätigkeiten — die Form — wird noch stark vom Prinzip der Trägheit und der Individuation beherrscht. Hieraus ergibt sich, daß die Aktivität solcher Wesen auch in bezug auf die Objekte beschränkt sein muß und sich wenigstens auf jene Gegenstände nicht erstrecken kann, die die oben erwähnte und von der Materie erforderte Bedingungen des Kontaktes ausschließen. Diese Sätze stellen uns die allgemeinen charakteristischen Züge der sinnlichen Erkenntnis dar.

In ihrer vollen Reinheit findet sich die besprochene Aneignungsweise dort, wo sich das tätige Subjekt den fremden Seinsgehalt ohne jede Beschränkung vital zu verarbeiten vermag. Da die Erkennbarkeit eines Gegenstandes vom materiellen Prinzip völlig unabhängig ist und bloß an die Form gebunden ist, kann das Objekt, trotz der vollständigen Abstraktion von der Materie, dem vollen Seinsgehalte und der ganzen Wahrheit nach erkannt werden. Der Seins- und Wahrheitsgehalt tritt in diesem Falle als ein allgemeiner und nicht individuell beschränkter dem

tätigen Subjekt entgegen und es sind an dem herausgearbeiteten Objekt die Spuren eines materiellen Prinzips keineswegs festzustellen. Deshalb muß das Prinzip solcher Erkenntnisse für sich betrachtet eine von der Seinsweise der Materie völlig verschiedene — immaterielle — Realität besitzen und von ihr wenigstens subjektiv unabhängig sein. Die Befruchtung durch solche Formen und Tätigkeitsprinzipien ist natürlich viel vollkommener und unbeschränkter, als es bei den sensitiven Wesen der Fall ist. Hier erstreckt sie sich wegen der individuellen Beschränkung der angeeigneten Form bloß auf einen konkreten Fall, beim intellektiven Wesen muß sie aber wegen der Allgemeinheit des neuen Seinsgehaltes auch für unendlich viele konkrete Fälle ausreichen, ebenso wie die allgemeine Natur für die Aneignung durch zahllose Individuen ausreicht. Dieses Erkenntnis kann ferner auch objektiv nicht beschränkt sein, weil auf die besprochene Weise jede Form, jeder Seinsgehalt angeeignet werden kann und andererseits die Aufnahmefähigkeit eines immateriellen Subjektes nur die eigene geschöpfliche Beschränkung begrenzen kann. Deshalb heißt es in der Philosophie des hl. Thomas: der Gegenstand des Intellektes ist das Seiende im allgemeinen, d. h. jede Realität, die auf das Sein irgendwie Anspruch erhebt und keine widersprechenden Merkmale in sich schließt<sup>1</sup>.

Die körperliche Natur des Menschen muß jedoch auch auf diesem hohen Grad des Lebens zum Vorschein kommen. Eine Autonomie im Sinne einer vollständigen Befreiung von allen materiellen Bedingungen kann als Privileg unkörperlicher Naturen gelten, nicht aber einer solchen, die wesentlich aus zwei substantiellen Prinzipien zusammengesetzt ist, aus einem geistigen und aus einem körperlichen. Die Unabhängigkeit der menschlichen Seele ist eine unvollkommene. Sie ist bloß auf dem Horizont der geistigen Naturen<sup>2</sup> und ist wenigstens für den normalen, natürlichen Zustand sowohl in ihrem Sein als auch in ihrer Tätigkeit an den Körper gebunden, der mit seinen eigenen Gesetzen, wenigstens als objektiv mitwirkendes Prinzip, auch bei der höchsten Tätigkeit der Seele mitzusprechen hat. Aus diesem

<sup>1</sup> Über unsere Ausführungen vergleiche man I. Qu. 14. a 1. und die entsprechenden Kommentare von Joannes a. S. Thoma.

<sup>2</sup> I. Qu. 77. a. 2. c. De Verit. qu. 5. a 9. ad 12.

Umstand erklärt sich, daß die Seele nicht bloß mit geistigen, sondern auch mit organischen Fähigkeiten ausgerüstet sein muß<sup>1</sup>, deren unmittelbares Subjekt ebenso das animalische compositum ist, wie es bei den rein vegetativen und sensitiven Lebewesen der Fall ist. Diese Fähigkeiten dienen als objektiv mitwirkende, d. h. Materie verleihende Prinzipien den höchsten geistigen Fähigkeiten der Seele, die der subjektiven Mitwirkung der Materie nicht bedürfen und deren unmittelbares Subjekt nicht das compositum, sondern die Seele allein sein muß.

Daß das Objekt des Intellectes im allgemeinen für den menschlichen Verstand eine gewisse Einschränkung erfährt, ist aus der körperlichen Natur des Menschen ebenfalls erklärlich. Da er seine Erkenntnisse vermitteltst der niedrigeren Lebensprinzipien erwirbt, die ihm wegen ihrer materiellen Natur nur einen beschränkten und dazu noch materiellen Gegenstand zuführen können, so ist sein proportioniertes Objekt der im materiellen, körperlichen Seienden vorgefundene Seinsgehalt, der aber wegen seiner materiellen Beschränkung erst durch eine eigene Fähigkeit — durch den intellectus agens — actu intelligibel gemacht und dem intellectus possibilis zugänglich gemacht werden muß.

Aus dieser Abhängigkeit von der Materie folgt, daß das Lebensprinzip im Menschen den niedrigsten Grad des intellektuellen Lebens bekundet, und daß die immaterielle Aneignungsweise fremder Formen in ihm nicht in jener Reinheit vorhanden ist, wie dies bei einem rein geistigen und von der Materie völlig unabhängigen Wesen der Fall sein muß<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> „Duplicis ordinis facultates organicae et inorganicae ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens“. Acta Ap. Sedis l. c. prop. 17.

<sup>2</sup> Die diesbezüglichen Sätze der Studienkongregation sind der 18. und 19. „Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas et ita quidem, ut secundum gradum elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.“ „Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatis abstrahat.“

Zur Befruchtung eines erkennenden Wesens reicht die bloße Erkenntnis nicht aus. Diese führt nur den neuen Seinsgehalt, das neue Tätigkeitsprinzip dem Subjekt zu, damit aber dies zu einem wirklich fruchtbaren Grund weiterer Lebensäußerungen werde, muß es vom erkennenden Wesen weiter vital verarbeitet, gleichsam umarmt werden. Dies geschieht durch das Strebevermögen, welches infolgedessen eine *facultas consequens* nicht *praecedens apprehensionem* sein muß und mit Rücksicht auf ihre Begehrungsfähigkeit ganz an die Grenzen der Erkenntnis gebunden ist. Läßt die letztere eine *deliberatio* — also ein Urteil über das eigene Urteil zu — so ist das Strebevermögen nicht an eine einzige Richtung gebunden. Wenn aber das genannte Urteil ausgeschlossen ist, dann muß auch der *appetitus* den vom Erkenntnisvermögen vorgezeichneten Weg einschlagen.

Sehr interessant ist die Bemerkung der Studienkongregation in der 21. These. „*Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit.*“ Es wird hier die Rolle des Willens für den praktischen Verstand und folglich für unsere Handlungen prägnant ausgedrückt. So ist es auch tatsächlich im System des hl. Thomas. Vom Willen hängt es ab, wo der Handelnde stehen bleibt: der eine hier, der andere dort, je nachdem sein Wille disponiert ist. Der kurze Rahmen läßt es nicht zu, die Bedeutung dieses Satzes näher zu untersuchen; hierzu sind eigene Abhandlungen notwendig. So viel ist aber jedenfalls sicher, daß, wenn einmal dieser Satz in der Moraltheologie mit allen seinen Konsequenzen durchdringt, dann werden wir ein von den heute blühenden Moralsystemen ganz freies, aber auch den Handelnden von vielen Banden befreiendes System erhalten.

### III

Den naturphilosophischen Sätzen schließen sich noch einige metaphysische Thesen an, die sich teils auf den *actus purissimus*, teils aber auf sein näheres Verhältnis zum *actus impurus* beziehen. Der Weg, auf dem sich der Mensch zur Erkenntnis des reinsten Seienden zu erheben vermag, ist ihm durch seine sinnlich-geistige Natur vorgeschrieben. Sein Verstand ist an das sinnlich Gegebene gebunden, aus

diesem muß er durch die Abstraktionskraft des tätigen Verstandes sein Objekt herausarbeiten; übersinnliche Realitäten aber vermag er direkt nicht zu erkennen, sondern dieselben sich nur insofern anzueignen, soweit sie nach Art der sinnlichen Dinge begreiflich sind. Aber auch hierzu ist es nötig, daß zwischen beiden Arten des Seienden eine logische Verknüpfung existiere, denn sonst bezieht sich seine Erkenntnis entweder auf Gegenstände, die mit der realen objektiven Welt nichts gemein haben, oder aber sie wird wegen Mangel an einem Stützpunkt für die indirekte Erkenntnis ganz unmöglich.

Die Verknüpfung zwischen dem notwendigen und kontingenten Sein ist vorhanden, wie wir schon oben betont haben. Das Kausalitätsprinzip aber führt den Menschen aus der Erkenntnis der kontingenten Wesen zur Erkenntnis des notwendig Seienden auf einem vollends sicheren Weg. Der hl. Thomas hat diesen Weg näher beschrieben und die christliche Philosophie adoptierte seine Gedanken für alle Zeiten. Nur das wäre noch nötig, daß die Ausführung seines Gedankenganges immer in seinem Geiste geschähe und insbesondere der sogenannte vierte Weg — von den verschiedenen Vollkommenheitsgraden — auf Grund seiner allgemeinen metaphysischen Prinzipien so eben erhalten bliebe, wie ihn der Aquinate zurückgelassen hat.

Der logische Konnex zwischen kontingentem und notwendigem Sein reicht nicht bloß zum Beweis der Existenz des letzteren, sondern auch zur Erkenntnis seiner Natur aus. Letztere wird freilich niemals so vollkommen, als wenn dem menschlichen Verstand ein direkter Weg zur Erkenntnis Gottes offen stünde; auf Wahrheit erhebt sie jedoch trotz ihrer Unvollkommenheit den vollsten Anspruch, weil das Kausalitätsprinzip, welches sie auch in der Feststellung der inneren Beschaffenheit des notwendigen Seins leitet, für eine *adaequatio* im Sinne einer analogen Übereinstimmung Bürgschaft leistet<sup>1</sup>.

Die Wesenheit Gottes, sofern sie für unsere Erkenntnis in Betracht kommt, muß nach dem hl. Thomas im *esse per*

<sup>1</sup> Die diesbezüglichen Stellen des Aquinaten, wie auch die fundamentale Bedeutung dieser Sätze sind viel bekannter, als daß wir hier über diesen Punkt noch reden brauchten.

se subsistens erblickt werden<sup>1</sup>. Verstehen wir unter Wesenheit eines Dinges jene am meisten charakteristischen Merkmale und konstitutiven Elemente, durch die es in sich selbst besteht, für die Erkenntnis aber als eine abgeschlossene und von allen anderen Wesen verschiedene Realität hinlänglich notifiziert wird und welche überdies noch als tiefster Grund aller übrigen Bestimmungen des Subjektes gelten müssen, so können wir die Wesenheit Gottes in keinem anderen Merkmale erblicken als im esse per se subsistens. Dem Begriffe nach ist im esse per se subsistens zunächst der Ausschluß jeglicher Potentialität enthalten, wozu ein solcher positiver Seinsgehalt erfordert wird, der keine reale Zusammensetzung, nicht einmal aus Wesenheit und Dasein zuläßt. Nun fragt es sich, wie können wir diesen Seinsgehalt näher bestimmen? Die prädikamentalen Bestimmungen sind zum erwähnten Ausschluß jeder Potentialität nicht geeignet, da sie, für sich betrachtet, mit Beimischung einer Potentialität ebenso gut erfaßt werden können als ohne dieselbe. Sollen sie also in voller Reinheit und in jeder Richtung ohne Potenz vorkommen, so wird dies nicht von ihrer eigensten Charakteristik abhängen, sondern von anderen Elementen, die infolgedessen als Urgrund ihnen vorausgehen müssen. Der erwähnten Forderung scheint daher nur jenes Element zu entsprechen, welches über den prädikamentalen Bestimmungen stehend in linea entis ihren Wirklichkeitsgrund bildet — das esse im Sinne der Existenz. Dasselbe schließt kraft seines Begriffes die Potentialität aus, und wenn es als Akt einer Potenz auftritt, so stammt es nicht von ihr, sondern von jenem Element, welches eine Verwirklichung durch die Existenz erfordert. Zur Konstituierung eines Wesens, in dem eine Potentialität nicht vorkommen darf, ist also kein positiver Seinsgehalt so geeignet, als das Esse im beschriebenen Sinne, aus welchem Grunde die metaphysische Wesenheit Gottes tatsächlich durch das esse per se subsistens, d. h. durch die in keinem Subjekt aufgenommene und beschränkte Existenz am besten gekennzeichnet ist.

<sup>1</sup> „Divina Essentia per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc, quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.“ Acta Ap. Sedis, propos. 23.

Hierbei fällt es noch in die Wagschale, daß sowohl die Eigenschaften Gottes als auch seine unendliche Seinsfülle aus dem Umstand abzuleiten sind, daß Er das esse per se subsistens ist. Nehmen wir beispielsweise die Intellektualität Gottes. Wie wir oben bemerkt haben, ist dieselbe Eigenschaft solcher Naturen, die in der Aneignungsweise fremder Formen über die materielle Art erhaben sind. Nun aber werden Subjekte, die aus Potenz und Akt zusammengesetzt sind, in dieser Aneignung immer von einer gewissen Unvollkommenheit begleitet, die an die Aneignungsweise der Materie erinnert, d. h. sie erfordern eine Aktuation durch den zu erkennenden Gegenstand, weshalb sowohl ihre Erkenntnisweise wie auch die objektive Ausdehnung derselben immer beschränkt sein muß. Die intellektuelle Natur und Tätigkeit werden also im vollkommensten Grade dort vorhanden sein, wo die Potentialität einfachhin ausgeschlossen ist, und wir müssen daher in jenem Element auch den Urgrund der höchsten Intellektualität erblicken, welches den Ausschluß der Potentialität erfordert oder mit sich bringt — im esse per se subsistens.

In bezug auf den Nachweis der Seinsfülle Gottes möge es hier genügen, zwei Sätze des hl. Thomas anzuführen: „Esse quod omnino est infinitum omnem perfectionem essendi comprehendit . . . Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente<sup>1</sup>.“ Hieraus ergibt sich, daß der Urgrund der unendlichen Seinsfülle Gottes in seinem esse per se subsistens zu suchen ist und daß infolgedessen die sogenannte metaphysische Wesenheit Gottes in diesem durch kein Subjekt beschränkten Sein liegen muß.

Auch als unterscheidendes Merkmal scheint das esse per se subsistens die allererste Stelle unter den Eigenschaften Gottes einzunehmen. Die kontingenten Wesen, mögen sie nach ihren Arten untereinander noch so verschieden sein — in einem gemeinsamen Merkmal kommen sie alle überein, daß sie nämlich ein partizipiertes und eben deshalb nicht subsistentes Sein besitzen, aus Akt und Potenz zusammengesetzt sind. Das erste scheidende Element zwischen ihnen und dem notwendigen Sein bildet also jenes Merkmal, kraft dessen letzteres als ein subsistentes Sein

<sup>1</sup> II. C. Gent. 52.

besitzendes und aus Potenz und Akt nicht zusammengesetztes Wesen gekennzeichnet wird.

Die letzte These beschreibt das *esse per se subsistens* in seiner Tätigkeit nach außen<sup>1</sup>. Den Ausgang des endlichen Seins aus dem unendlichen haben wir, soweit es der Rahmen dieser Abhandlung gestattet, schon oben beschrieben. Daß aber eine eigentliche schöpferische Tätigkeit dem Geschöpfe in keiner Weise eigen sein, ja nicht einmal mitgeteilt werden kann, leitet der hl. Thomas aus dessen Beschränktheit ab. Die Schöpfung ist an eine *potentia passiva* in keiner Weise gebunden, sie ist eine vollends absolute, unabhängige Tätigkeit. Aus diesem Grunde kann sie nur einem solchen Wesen eigen sein, das in seinem Sein absolut und unabhängig ist — dem *esse per se subsistens*. Aus dem gleichen Grunde kann die schöpferische Tätigkeitsweise dem kontingenten Wesen weder als Haupt- noch als Instrumentalursache mitgeteilt werden. Denn die Kraftäußerung eines Wesens kann die Grenzen, die durch seine Natur gezogen werden, in keiner Weise überschreiten. Sollte also das kontingente Sein in eigener, wenn auch in einer von außen ihm mitgeteilten Kraft als Hauptursache schöpferisch tätig sein, so müßte seine beschränkte Natur Trägerin entweder einer unbeschränkten, unendlichen Kraft sein oder aber Kraft der eigenen konstitutiven Prinzipien endlich, als Trägerin der genannten Kraft aber unendlich sein: Beide Fälle schließen einen Widerspruch in sich. — Die Tätigkeitsweise der Instrumentalursachen erfordert einerseits eine *potentia passiva*, auf welche sie wenigstens disponierend einzuwirken haben, was bei der Schöpfung als von solchen Potenzen unabhängigen Tätigkeit ausgeschlossen ist, andererseits aber treten sie als modifizierende Prinzipien der Kraftäußerung der Hauptursachen auf. Sollte also die unendliche Kraft des notwendigen Seins durch das Kontingente modifiziert werden, so könnte sie nur als eine endliche, beschränkte und eben deshalb an die passive Potenz gebundene Kraft aus letzterem hervortreten und infolgedessen würde sie zu jener

<sup>1</sup> „Ipsa igitur puritate sui esse, a finitis omnibus rebus seceratur Deus. Inde infertur primo, mundum non nisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa.“

unabhängigen Tätigkeit, die wir Schöpfung nennen, einfachhin ungeeignet sein.

Aus der gleichen Beschränktheit des kontingenten Seins leitet der hl. Thomas die eigene Tätigkeitsweise der Geschöpfe ab. Die Aktivität muß der Natur proportioniert sein. Besitzt das kontingente Wesen ein beschränktes, abhängiges Sein, so muß auch seine Tätigkeit als eine beschränkte und abhängige angesehen werden, d. h. der unmittelbare Einfluß des notwendigen Seins muß in allen Kraftäußerungen der kontingenten Natur zum Ausdruck kommen.

Wollen wir nämlich kraft des Kausalitätsprinzips den Seinsgehalt der Wirkung auf entsprechende proportionierte Ursachen zurückführen, so müssen wir vor allem den Grund des Esse im Sinne einer das ganze Wesen und alle Realitäten der Wirkung durchdringenden Aktuation in einer Ursache suchen, die mit dem kontingenten Sein nicht zusammenfällt. Denn letzteres besitzt das Esse nicht als einen zu seiner Wesenheit gehörigen Akt, infolgedessen nicht als Tätigkeitsprinzip, sondern als bloße Vorbedingung der Aktivität. Weil aber erfahrungsgemäß die Wirkung aus der zweiten Ursache als eine einheitliche Realität hervorgeht, muß sie auch bei Hervorbringung des erwähnten Aktes mitwirken, nicht zwar in eigener Kraft, sondern in Kraft der ersten Ursache: *motione accepta a prima causa*. „*Ipsium esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. . . Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis*“<sup>1</sup>.

Aber auch jene Elemente vermag das beschränkte und aus Potenz und Akt bestehende Seiende aus eigener Kraft und unabhängig vom notwendigen Sein nicht zu bewirken, die sonst seinen Fähigkeiten proportioniert erscheinen. Die Herrschaft der Potentialität muß sich auch in dieser Beziehung zeigen: das kontingente Sein vermag sich die *applicatio*, die *motio ad agendum* nicht zu geben, denn sonst müßte es ein *movens non motum*, ein *actus purus* sein. „*Quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis*

<sup>1</sup> De Pot. qu. 3. a. 7. c.

alterius in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem<sup>1</sup>." Nach dem hl. Thomas ist also das kontingente Sein wahrhaft tätig; seine Tätigkeit ist aber eine vollends abhängige und vom Einfluß des actus purissimus so sehr durchsetzte Aktivität, daß sowohl das Sein der Wirkung wie auch alle Modalitäten derselben vom actus purus mehr abhängig sind, als vom actus impurus — vom Sein, welches aus Akt und Potenz zusammengesetzt ist. „Si consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui, nisi per virtutem superioris<sup>2</sup>.“

Der nähere Standpunkt des hl. Thomas über das Verhältnis der geschöpflichen Wirksamkeit zum Einfluß Gottes ist gut bekannt und auf Grund einer wirklich exakten und das ganze System des Heiligen beachtenden Exegese ist es noch niemand gelungen, eine nichtthomistische Stellung bei ihm auch nur halbwegs glaublich zu machen. Hält man seine Prinzipien über den Akt und die Potenz vor Augen und betrachtet man dieselben nicht für ein einleitendes, isoliertes und nur für den Schulgebrauch bestimmtes Kapitel der Metaphysik, so kann man auch nicht anders denken, als Thomas gedacht hat. Ohne eine reale Zusammensetzung aus Akt und Potenz — Wesenheit und Dasein — müßte das kontingente Sein für einen actus purus angesehen werden — betont der hl. Thomas in jeder Quästion aller seiner Werke. Ohne eine motio, applicatio, eductio de potentia in actum von seiten des notwendigen Seins müßte der actus impurus ein movens non motum, actus purus, also in der Tätigkeit und folglich auch im Sein unabhängiges Wesen sein — sagt er bei der Besprechung der einschlägigen Frage. Größere Klarheit können wir von ihm nicht verlangen und wenn man ihm trotzdem noch gegenteilige Meinungen imputieren will, so ist es ein Zeichen, daß man mit ihm und mit seinen Grundprinzipien nicht einverstanden ist. In diesem Fall ist es jedoch überflüssig, ihn als Patron in Anspruch zu nehmen. Die katholische Lehre duldet ja noch eine andere Auffassung in diesem Punkt. Man schließe sich ihr an, wenn es einem besser zusagt, und reformiere

<sup>1</sup> Ib. — <sup>2</sup> Ib.

auch die Metaphysik dementsprechend, den hl. Thomas aber lasse man nicht solche Lehren verteidigen, die in seinem System Widersprüche und logische Unmöglichkeiten bedeuten!

\* \* \*

Die Thesen der Studienkongregation stellen wahrhaftig die Grundfesten des Thomismus dar. Im einzelnen betrachtet mögen sie bloß für diesen oder jenen Teil der Philosophie Bedeutung haben, aber im Zusammenhange repräsentieren sie das Skelett eines großartigen Systems und wir können keine einzige These ohne beträchtlichen Schaden, ja ohne den Ruin des Systems aufgeben. Nehmen wir eine einzige hinweg, so entsteht eine Lücke, die nicht einen bloßen Schönheitsfehler, sondern auch für unsere gesamte Weltanschauung einen unersetzlichen Schaden bedeutet.

Das vereinigende Element aller Thesen ist die Lehre von Potenz und Akt, die in einer konkreten Gestalt als Forderung oder Ausschluß einer realen Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein die ganze metaphysische Forschung beherrscht, ihr eine Einheitlichkeit verleiht, in weiteren näher bestimmten Formen aber für die einzelnen Teile und Unterabteilungen der Philosophie synthetische Gesichtspunkte bietet. Philosophieren können wir vielleicht auch ohne diese Lehre — wie dies die Versuche der modernen Philosophie bekunden —, aber eine widerspruchslöse, solide und einheitliche Weltanschauung, namentlich eine thomistische zu geben, vermögen wir ohne sie in keiner Weise.

## DE NATURA INSPIRATIONIS S. SCRIPTURAE

Scripsit FR. INNOCENTIUS M. IÁCOME, O. P.

### PROOEMIUM

De inspiratione Sacrarum Litterarum non catholici modo, sed protestantes quoque copiose disseruerunt. Quorum variis opinionibus praetermissis, in catholicorum solummodo regione consistere nobis est in animo; apud quos quidem mos fere viguit huius modi disquisitionem bifariam dividendi, priorem quaestionem existentiam inspirationis vocant, alteram autem essentiam seu naturam. Sed nos Scripturarum in-