

**Zeitschrift:** Divus Thomas

**Band:** 1 (1923)

**Artikel:** Johannes von Neapel, Thomas von Aquin und P. Stufler über die praemotio physica

**Autor:** Schultes, Reginald

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762805>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 08.02.2025

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

# Johannes von Neapel, Thomas von Aquin und P. Stufler über die praemotio physica.

Von P. Reginald M. SCHULTES O. P., Rom (Collegio Angelico).

P. Stufler S. J., Professor der Theologie an der Universität Innsbruck, führt den von ihm begonnenen Kampf gegen die thomistische Praemotionslehre unentwegt weiter. In seiner Schrift: « Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit » (Innsbruck, Rauch, 1920. Sonderabdruck aus Zeitschrift für k. Theol. 1920) suchte er den Nachweis zu führen, daß Thomas keine praemotio physica lehre. Ich habe diese Schrift in der « Theologischen Revue » (Münster, 20, 1921, n. 13-14, Sp. 266-272) besprochen. Stufler hat darauf in der Z. f. k. Th. 1922, pp. 146-159 geantwortet. Ich habe mich nicht veranlaßt gefühlt, auf diese Antwort zu reagieren, weil sie nichts Neues brachte. Inzwischen ist ohne mein Wissen und Zutun von anderer Seite in dieser Zeitschrift eine Antwort erfolgt. (Vgl. Divus Thomas, 1922, pp. 188-206.)

Wiederum in der Z. f. k. Th. 1922, pp. 489-509 veröffentlicht P. St. eine Abhandlung: « Ist Johannes von Neapel ein Zeuge für die praemotio physica? », worin er die Frage negativ beantwortet, um den Thomisten « das Zeugnis der ununterbrochenen Tradition » (p. 489) zu rauben. Johannes von Neapel ist allerdings ein wichtiger Zeuge, da er zeitlich Thomas nahe steht — er promovierte 1315 in Paris zum Magister der Theologie. Aber es hätte P. St. nach den Regeln der Klugheit bedenklich machen sollen, daß ein so gewiegter Thomist wie Gravina und mit ihm andere angesehene Thomisten die Lehre des Johannes als richtigen Ausdruck der thomistischen Lehre anerkennen. Bei auch nur einiger Achtung vor fremden Autoritäten hätte er sich sagen müssen, daß Joh. doch nicht gar so verschieden von den Thomisten denken könne.

Die Lehre des Johannes von Neapel O. P. hat eine vorzügliche Darstellung gefunden in der Schrift von Dr. Carl *Jellouschek* O. S. B. :

« *Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und der Welt* » (Wien, Mayer, 1918). Jellouscheck berichtet über des Joh. Schöpfungsbegriff, über die Lehre von der Welterhaltung und die göttliche Mitwirkung. Er konstatiert eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Thomas und Joh., bei aller Selbständigkeit der Denkarbeit des letzteren. Speziell schließt er, daß « Joh. ein getreuer und lichtvoller Interpret der Lehre des hl. Thomas über *Gottes inneres Mitwirken zu den geschöpflichen freien und unfreien Handlungen* » sei (p. 101).

In seinen von Gravina im Druck herausgegebenen (Neapel 1618) *Quaestiones disputatae* behandelt Joh. auch die Frage: « *Utrum Deus operetur in omni operante* ». Nach der Vorlage von Thomas, De Pot. q. 7 a. 3, unterscheidet er in der Tätigkeit ein Dreifaches: das Prinzip, den Terminus oder Effekt und den Modus derselben. In Bezug auf diese drei Elemente der Aktion wirkt Gott in jedem geschöpflichen Agens: « *Actio potest ad tria comparari, sc. ad suum principium, ad suum terminum seu effectum et ad suum modum; et secundum haec tria dicere possumus quod Deus tripliciter agit in omni operante* ». Erstens nämlich gibt und erhält Gott alle geschöpfliche Kraft, zweitens ist er die universelle Ursache jeder Wirkung geschöpflicher Kräfte, drittens appliziert oder bewegt er alle Ursachen zu ihrer Leistung; und insofern ist Gott Ursache jeder Tätigkeit der Geschöpfe: « *Patet ergo quod Deus est causa omnis actionis creatae seu agit in omni agente creato quantum ad actionis principium, sc. sicut dans et conservans virtutes omnium rerum quae sunt eis principium actionis; et quantum ad actionis terminum seu effectum, quia sc. omnis effectus creatus in ratione qua ens, est Dei effectus; et quantum ad actionis modum seu medium, quia sc. applicat seu movet causas omnes ad suos effectus.* » St. behauptet nun, daß Joh. « nicht, wie bisher öfters behauptet wurde, ein Verteidiger, sondern eher ein Gegner der Praemotionslehre sei » (p. 490). Er sucht dies damit zu begründen, daß die zweite und dritte Art der Mitwirkung Gottes keine eigentliche (per se) und unmittelbare motio Gottes besagen.

### **Gott als die causa universalis alles Seins.**

Zum Beweise der zweiten Art der Mitwirkung Gottes führt Joh. aus: « *Causae universali correspondet effectus universalis et (causae) particulari particularis* », « *idcirco causae universalissimae in causando,*

id est Deo, respondet effectus universalissimus in praedicando, id est esse seu ens.» Daraus schließt er: «Idem ergo effectus numero, puta hic homo, in ratione qua ens, est effectus Dei . . . ., in ratione qua hic homo, est effectus hominis generantis». Gott ist also die Ursache jeder geschöpflichen Wirksamkeit, insofern er den Terminus derselben oder die Wirkung hervorbringt: «Deus est causa actionis cuiuscunque entis creati quantum ad actionis terminum seu effectum». Diese allen Thomisten wohlbekannte Lehre benützt nun St. zum Beweise, daß Gott nicht der «unmittelbare Bewegter aller zweiten Ursachen» sei.

Der Beweis ist folgender: «Würde Gott die geschöpflichen Kräfte durch eine *praemotio physica* bewegen», «dann wäre Gott nicht bloß die *causa universalis* dessen, was die Geschöpfe vollbringen, noch würde er deren Wirkungen nur *sub ratione entis qua ens* hervorbringen, sondern er wäre partikuläre Ursache und die Wirkung müßte ihm auch nach ihrem spezifischen Sein und individuellen Sein zugeschrieben werden.» (Gott wäre Ursache) «nicht bloß unter einem allgemeinen Gesichtspunkte, sondern bis in die geringsten Einzelheiten hinein». St. bringt dafür einen Vergleich vom Maler und Bild. Also keine *praemotio*.

Zu diesem Beweise ist vorerst formell zu bemerken, daß er offenbar keine historische Interpretation der Lehre des Joh. bietet, sondern eine von St. selbstgezogene Schlußfolgerung. Sodann fußt der Beweis sachlich auf einem dreifachen Irrtum: erstens auf einer falschen Deutung der *causa universalis* und *particularis*, zweitens auf einem falschen Verständnis des *esse universale* und infolgedessen auf einer falschen Deutung der universellen Wirksamkeit Gottes, drittens auf einer falschen Deutung der *praemotio physica*, in dem Sinne nämlich, als ob diese jede eigene Tätigkeit der Geschöpfe ausschlosse.

Joh. stellt die Unterscheidung von *causa universalis* und *particularis*, bzw. von *effectus universalis* und *particularis* zu dem Zwecke auf, um zu zeigen, daß ein und derselbe Effekt sowohl von Gott als von den Geschöpfen gewirkt werde, Gott also Ursache der geschöpflichen Tätigkeit *quantum ad actionis terminum seu effectum* sei. Die Tatsache erklärt er damit, daß Gott und das Geschöpf zwar die ganze Wirkung hervorbringen, aber unter verschiedenem Gesichtspunkte: Gott *sub ratione entis universalis*, das Geschöpf *sub ratione particulari*. Darum sagt er: «Idem ergo effectus numero, puta hic homo, in ratione qua ens, est effectus Dei, et non hominis; . . . . in ratione qua hic homo, est effectus hominis generantis; et sic intelli-



gendum est quod dicitur, quod sol et homo generant hominem, non quod aliud re sit in homine genito a sole, aliud ab homine generante, sed totus homo genitus est a sole secundum rationem magis communem, et idem totus est ab homine generante secundum rationem minus communem.» So ist also auch jede geschöpfliche Wirkung ihrer ganzen Wirklichkeit nach, nach allem was sich in ihr an Sein findet, eine Wirkung Gottes und zugleich der Kreatur, nicht aber ein Teil der Wirkung von Gott, ein anderer vom Geschöpfe: nur wirken beide Ursachen die gleiche Wirkung unter verschiedenen Gesichtspunkten: das ist die Unterscheidung von causa universalis und particularis.

St. dagegen faßt die Unterscheidung rein materiell auf. Wenn Gott die unmittelbare Ursache aller Einzelheiten wäre, wäre er nicht mehr causa universalis, sondern particularis. Aber causa particularis ist nicht jene, die eine bestimmte Wirkung «bis in ihre Einzelheiten» setzt, sondern jene Ursache, welche die Wirkung unter einem determinierten — oder, wie Joh. sagt, unter einem weniger allgemeinen — Gesichtspunkte setzt. Causa universalis ist nicht jene, die «ein Kunstwerk im allgemeinen» schafft, sondern jene Ursache, die eine Wirkung, auch eine ganz bestimmte Wirkung, mit all ihren Einzelheiten, unter einem verschiedenen Wirkungen gemeinsamen Gesichtspunkte hervorbringt. Gott ist causa universalissima, weil und insofern er *alle* Wirkungen hervorbringt, mit all dem, was sich in ihnen an Sein vorfindet, aber unter dem Gesichtspunkte des Seins, das allen Wirkungen gemeinsam ist und darum auch von allen ausgesagt wird. Darum sagt auch Joh.: «universalitas causae est universalitas causalitatis, universalitas autem effectus est universalitas praedicationis.» Gott ist also nicht causa particularis, wenn er auch alle Einzelheiten hervorbringt, weil er sie unter dem Gesichtspunkte des Seins hervorbringt. So hat Gott in der Schöpfung die Engel und die Erde mit allen Einzelheiten geschaffen und doch als causa universalis. St. aber schließt: wenn Gott alle Einzelheiten wirkt, dann ist er causa particularis. Er unterscheidet eben nicht zwischen der materiellen Einzelwirkung und dem formellen determinierten Gesichtspunkte.

Jedenfalls muß unbedingt als feststehend gelten, daß Gott, d. h. Gott selbst und unmittelbar, alles neu entstehende Sein wirkt, die Ursache alles Werdens in der Welt «bis in dessen geringste Einzelheiten hinein» ist. Dieser Satz steht außer Kontroverse; er ist auch der Sinn des Prinzipes, daß Gott causa universalissima sei. Oder *welche* kleine Einzelheit soll denn nicht unmittelbare Wirkung Gottes

sein? Soll etwa das Kunstwerk des Weltgeschehens Gott « nur im allgemeinen » zum Urheber haben, nicht aber auch dessen « Linienführung »? Übrigens gibt auch St. a. a. O. zu, daß Gott und die Geschöpfe « die ganze Wirkung » setzen. Aber eben darin besteht der Widerspruch, daß Gott die « ganze Wirkung » setzt, und doch wieder nicht alle « Einzelheiten ». In diesen Widerspruch ist St. geraten durch seine irrtümliche Auffassung der *causa universalis* und *particularis*, aber ebenso durch das Mißverständnis des *esse universale*, der eigentlichen Wirkung der *causa universalissima*, d. h. Gottes.

Was ist denn unter dem *esse* zu verstehen, das nach Thomas und Joh. die formelle Wirkung Gottes ist. Thomas und Joh. verstehen darunter das aktuelle, konkrete, in der Wirklichkeit gegebene Sein der Dinge; St. versteht darunter das allgemein logische, abstrakte Sein. So ist ein verschiedener Seinsbegriff die Grundlage der Argumentation.

Der Ausdruck « *Ens* » besagt beim hl. Thomas und den andern alten Scholastikern nicht das abstrakte Sein, sondern das aktuelle Wesen, das wirkliche Sein, das einem Dinge zukommt. Ein *ens simpliciter* ist die Substanz, d. h. ein existierendes Wesen, *per accidens* ist auch ein *Akzidens* ein *ens*, weil es nämlich nur in der Substanz ein Sein hat. Darum wird das *ens* auch definiert als: *res subsistens*, insofern man nämlich in dem Sein des Dinges zwischen dessen Wesen (*res*) und Existenz oder Subsistenz unterscheidet. Das *esse* als *Verbum* besagt die Aktualität des Dinges, den Gegensatz zum Nichtsein und der Potenz.

Dieses *esse* oder *ens*, d. h. die ganze Wirklichkeit eines Dinges, kann betrachtet werden entweder als spezifisch und individuell bestimmtes Sein oder nur unter dem Gesichtspunkte des Seins, der Wirklichkeit. Wenn ich sage: Du bist ein Mensch, so betrachte ich jemand als spezifisch bestimmtes Sein; wenn ich dagegen sage: Du bist ein Sein, eine Wirklichkeit, so betrachte ich jemand ausschließlich unter dem Gesichtspunkte des Seins, der Wirklichkeit. In beiden Fällen habe ich aber das gleiche Sein, die gleiche Wirklichkeit einer Person vor mir. So sprechen wir dann auch vom *ens universale*, mit welchem Ausdruck nach der Redeweise des hl. Thomas bezeichnet wird: entweder Gott als der Inbegriff aller Wirklichkeit und Vollkommenheit, oder die gesamte geschaffene Wirklichkeit, alles in der Wirklichkeit gegebene Sein oder aber formell die Wirklichkeit aller Dinge. Das *esse* ist also das wirkliche Sein, aber nur als Sein betrachtet, nur als Wirklichkeit.

In diesem Sinne ist nach Thomas Gott der Inbegriff alles «Seins», ist Gott das esse subsistens (I q. 13 a. 11); in diesem Sinne ist «omne ens quod quocumque modo est, a Deo» (I q. 44 a. 1), in diesem Sinne sind alle Dinge, soweit sie ein Sein haben (sei es ein substantielles oder akzidentelles, ein spezifisches oder individuelles) von Gott; so ist Gott in der Schöpfung die Ursache der «emanatio totius entis», der Schöpfer aller Dinge nach ihrem ganzen Sein (I q. 45 a. 1); so erhält Gott alle Dinge «in ihrem Sein», und zwar unmittelbar (I q. 104 a. 1. 2); in diesem Sinne «ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus» (I q. 105 a. 5), d. h. Gott ist selbst und unmittelbar Ursache alles dessen, was in der Welt sich findet oder neu entsteht, sofern es Wirklichkeit, ein Sein hat. So versteht sich auch, wie Thomas sagt, daß die formelle Wirkung der göttlichen Wirksamkeit das Sein sei: «Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius», d. h. dem subsistenten Sein entspricht als formelle Wirkung das Sein, die Wirklichkeit der Dinge. So kann der Aquinate daraus auch die Allgegenwart Gottes ableiten: «Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime» (l. c.). Alle diese Lehren des Aquinaten, besonders aber der Satz, daß Gott die unmittelbare Ursache alles Seins als Sein sei, sind leicht zu verstehen, wenn der richtige Begriff des Seins als Aktualität, als Wirklichkeit vorhanden ist. Dieser Begriff fehlt aber bei St.

St. versteht nämlich unter dem allgemeinen Sein das logisch allgemeine Sein. Er sagt ausdrücklich: «Einer allgemeinen Ursache, deren Kausalität auf viele verschiedene Wirkungen ausgedehnt ist, kann nur etwas logisch Allgemeines entsprechen, da dasjenige, was in vielen verschiedenen Wirkungen sich findet, nur etwas logisch Allgemeines sein kann.» In dieser geradezu unglaublich falschen Lehre haben wir den Schlüssel zum Verständnis der Anschauung St.s über die Wirksamkeit Gottes.

Es ist selbstverständlich grundfalsch, daß der Kausalität Gottes das logisch allgemeine Sein entspreche. Das logisch allgemeine Sein besitzt kein wirkliches Sein, sondern nur ein gedankliches oder gedachtes, nur in der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes. Danach würde also nach St. der Wirksamkeit Gottes nur das gedachte

Sein der Dinge entsprechen! St. wird antworten, daß er unter dem allgemeinen Sein das transzendente Sein verstehe. Aber auch dieses ist eben kein logisch allgemeines Sein. Logisch allgemein ist der *Begriff* des transzendentalen Seins, nicht aber das transzendente *Sein selbst*.

Auch der Beweis St.s ist falsch. Einer Ursache, « deren Kausalität auf viele verschiedene Wirkungen ausgedehnt ist », entspricht zwar eine Wirkung, die von verschiedenen Subjekten ausgesagt wird; diese Wirkung braucht aber nicht etwas logisch allgemeines zu sein. So bewirkt Gott in allen Dingen das aktuelle Sein derselben; dieses ist aber nicht etwas logisch Allgemeines, wenn es auch von allen Dingen ausgesagt wird. Logisch allgemein ist nur der Begriff, in dem wir die Wirklichkeit aller Dinge zusammenfassen. Darum sagt auch Joh.: « Universalitas causae est universalitas causalitatis », d. h. die allgemeine Ursache bewirkt in vielen Dingen die *gleiche* Wirkung, « universalitas autem effectus est universalitas praedicationis », d. h. eine Wirkung ist allgemein, insofern sie von vielen ausgesagt wird. Selbstverständlich ist es aber nicht notwendig, daß das, was von vielen Dingen ausgesagt wird, etwas nur logisch allgemeines sei, im Gegenteil wollen wir in der Aussage für gewöhnlich die gleiche Wirklichkeit von verschiedenen Subjekten aussagen, wie wenn wir sagen: alle Menschen haben einen Körper.

Der Irrtum St.s zeigt sich besonders in den Folgerungen, die er selbst zieht. Er schreibt: « Die endlichen Ursachen können . . . dem effectus causae universalis neue Vollkommenheiten hinzufügen, die sich zu ihm verhalten wie der Akt zur Potenz. » Da haben wir es! Also die Geschöpfe können (allerdings unter Voraussetzung der Erschaffung und Erhaltung ihrer Kräfte durch Gott) der eigenen Wirkung Gottes Wirklichkeiten, Vollkommenheiten, Sein hinzufügen! Nicht alles Sein, nicht alle Aktualität ist also ein unmittelbares Werk der Hände Gottes! Wie denkt sich übrigens St. die Hinzufügung « substantieller und akzidenteller Formen » zum « Substrat » des rein logisch allgemeinen Seins? Dann ist eben Gott nicht mehr causa universalis, weil nicht mehr alles Sein proprius effectus Dei wäre.

Doch St. wird noch deutlicher. Er behauptet: die geschöpflichen Dinge « geben ihren Wirkungen das spezifische und individuelle Sein, die ratio entis qua ens haben die Wirkungen von Gott ». Wie kann auch ein Theologe so etwas behaupten? Ist es möglich, ein scholastisches Axiom ärger zu verdrehen? Joh. schreibt: « Idem ergo effectus numero, puta hic homo, in ratione qua ens, est effectus Dei et non hominis . . . ,

in ratione qua hic homo, est effectus hominis generantis » und er betont noch ausdrücklich, daß ein und dieselbe Wirklichkeit sowohl Wirkung Gottes als des Menschen sei. St. aber schreibt: Gott gibt das allgemeine Sein, der Mensch das spezifische und individuelle Sein. Joh. schreibt: Gott wirkt das Sein des Menschen sub ratione entis; St. lehrt, Gott gibt dem Menschen nur die ratio entis! Thomas lehrt, daß Gott das ganze Sein wirke, aber « absolute » als Sein, nicht « in quantum est hoc vel tale ens »; St. aber interpretiert, Gott bewirke nur das allgemeine Sein, nicht aber das spezifische und individuelle Sein!

Wahrlich, Pius X. hat mit Recht bemerkt, daß jede Abweichung von der Metaphysik des hl. Thomas notwendig zu Irrtümern führe; St. ist ein Beweis dafür, indem er vom Seinsbegriff des hl. Thomas abweicht. Das Sein als Wirklichkeit, das nach Thomas proprius effectus Dei ist, schließt eben das spezifische und individuelle Sein der Dinge ein: jedes wirkliche spezifische und individuelle Sein ist eben ein Sein, eine Wirklichkeit. Indem also Gott die ganze Wirklichkeit der Dinge bewirkt und als Wirklichkeit, bewirkt er auch das spezifische und individuelle Sein der Dinge. Das logisch allgemeine Sein, das nach St. die eigentliche Wirkung Gottes sein soll, schließt aber natürlich das spezifische und individuelle Sein nicht ein — und so muß es St. den Geschöpfen als effectus proprius zuweisen — auf Kosten Gottes. Bei anderer Gelegenheit identifiziert St. das « Sein » mit der Existenz. Als ob die Existenz der Dinge etwas logisch Allgemeines wäre! Und bewirkt denn Gott nur die Existenz der Dinge, nicht auch ihr spezifisches und individuelles Sein? Auch wenn Existenz und Essenz identisch wären?

Doch St. wird selbst den Geschöpfen gegenüber ungerecht. Er weist ihnen als eigentliche Wirkung das spezifische und individuelle Sein zu. Die Geschöpfe wären also nicht Ursache des Seins der Dinge selbst. Sie würden nur das von Gott gegebene allgemeine Sein determinieren oder spezifizieren. Demgegenüber halten wir denn doch mit Joh. fest, daß auch die geschöpflichen Ursachen wirkliche causae efficientes seien, daß der homo generans Ursache auch des Seins des filius sei, allerdings des menschlichen Seins. Aber ich meine, daß der hic homo qua hic homo doch ein wirkliches Sein sei und habe, daß einem Menschen das Leben geben, auch ihm das Sein geben heiße! Ebenso halten wir dann allerdings auch dafür, daß die freie Willensentscheidung eine Wirklichkeit, eine Vollkommenheit sei, die zwar



vom Menschen gesetzt wird als freie Entscheidung, aber auch von Gott bewirkt wird, *sub ratione entis*. Die ganze gegenteilige Beweisführung St.s fußt ausschließlich auf einer Verkennung der Begriffe der *causa universalis* und *particularis*, des *esse* und des *esse universale*, zudem aber auf durchaus unannehmbaren Folgerungen.

Die ganze bisherige Beweisführung St.s hat eigentlich keinen Zusammenhang mit der Praemotionslehre. Diese wird von St. erst künstlich dadurch hergestellt, daß er sagt, nach der Praemotionslehre hätten die geschöpflichen Kräfte « keine eigene Tätigkeit ». Das ist einfach eine falsche Zumutung. Die Praemotionslehre setzt die eigene Tätigkeit der Geschöpfe voraus. Die Zumutung St.s beweist nur neuerdings, daß St. eine fingierte, dem Geiste des Thomismus direkt entgegengesetzte Lehre bekämpft, daß er die Praemotionslehre der Thomisten nicht kennt. Darum hat er auch Joh. nicht verstanden.

Joh. sagt: die *causae secundae* verursachen eine Wirkung unter einem bestimmten Gesichtspunkte — *hominem qua hominem*. Die Wirkung ihrer Tätigkeit ist also ein Sein, ein Ding: *homo generatus*. Da aber das Sein die eigene Wirkung Gottes ist, muß die Wirkung der Geschöpfe auch Wirkung Gottes sein, unter dem Gesichtspunkte des Seins. Darum schließt er: « *Cum ergo effectus actionis cuiuscumque sit ens seu esse, patet quod Deus est causa actionis cuiuscumque entis creati quantum ad actionis terminum.* »

Thomas begründet die These aber tiefer. Da das Sein, absolut als solches, der *effectus proprius Dei* ist, kann die geschöpfliche Kraft ein Sein, ein *ens*, nur unter der Voraussetzung hervorbringen, daß Gott ihm die Kraft dazu gibt, also als Instrument Gottes. Darum sagt er in der *Summa* I q. 105 a. 5: « *Secundo considerandum est, quod si sunt multa agentia ordinata (d. h. subordiniert), semper secundum agens agit in virtute primi agentis: nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium.* » St. deutet diese Lehre wieder dahin, daß die geschöpflichen Kräfte nur insofern in *virtute Dei* wirken, als ihre Kraft von Gott gegeben und erhalten wird. Thomas dagegen sagt ausdrücklich, daß die Geschöpfe *auch außerdem* als der Wirksamkeit Gottes *untergeordnete* Ursachen nur wirken können, indem sie von ihm *bewegt* werden und so in *virtute Dei* wirken. Das Gleiche lehrt Thomas in *De Pot.* q. 3 a. 7. « *Quarto modo unum est causa actionis alterius sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere*

quod Deus est causa omnis actionis rei creatae . . . . Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in Libro de Causis, intelligentia (d. h. der reine Geist) non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis prout *quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis.* »

In C. G. III c., 70 drückt sich Thomas wo möglich noch deutlicher aus. Er antwortet dort auf die Schwierigkeit einiger, wie denn die Wirkungen der Naturkräfte Gott und den Naturkräften könnten zugeschrieben werden. Die Lösung lautet: « In quolibet agente (= wirkende Ursache) est duo considerare, sc. rem ipsam quae agit, et virtutem in qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit vel conservat eam *aut etiam applicat eam ad agendum.* » Thomas unterscheidet also auch hier die applicatio von der Verleihung der Kraft. Er erklärt es überdies durch ein Beispiel. « Sicut artifex applicat instrumentum ad effectum proprium cui tamen interdum non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. » Daraus schließt Thomas: « Opertet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium, et sicut agens infimum invenitur immediatum activum (= unmittelbar bewirkende Ursache), *ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum . . . . Ita non est inconveniens quod producatetur idem effectus ab inferiori agenti et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.* » Dieses letztere wird am Schlusse nochmal erklärt: « Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed *totus ab utroque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus.* »

Thomas lehrt also, daß Gott die unmittelbare Ursache der ganzen Wirkung der geschöpflichen Kräfte sei, ohne deswegen, wie St. meint, causa particularis zu werden; Thomas lehrt, daß Gott auch das spezifische Sein gebe, Ursache der ganzen Wirkung bis in die Einzelheiten sei, nicht aber daß nur ein Teil der Wirkung von Gott sei, der andere von den Geschöpfen — aber deswegen hört nach ihm Gott nicht auf, seine Wirkungen sub ratione entis zu setzen, wie St. wieder befürchtet;



Thomas lehrt, daß die Geschöpfe nur unter der Voraussetzung einer motio oder applicatio von seiten Gottes, ein ens hervorbringen können — aber deswegen bleiben die geschöpflichen Kräfte doch selbsttätige Ursachen, setzen selbst und unmittelbar ihre Wirkungen; endlich lehrt Thomas, daß die geschaffenen Kräfte gerade deswegen, weil sie selbst ein ens hervorbringen, von Gott bewegt werden und von Gott die Kraft dazu erhalten müssen, damit sie als Instrumente Gottes ein Sein bewirken können. Thomas lehrt also gerade das Gegenteil der Deduktionen St.s.

### **Die Applikation der geschaffenen Kräfte.**

Als dritten Modus der Wirksamkeit Gottes in den geschaffenen Kräften führt Johannes die « Applikation » an. Er schreibt: « Tertio modo (Deus) potest dici causa actionis quantum ad actionis modum; dicimus enim in rebus creatis unum esse causam actionis alterius, si sit applicans seu movens agens ad passum, sicut ille qui applicat ignem aquae, dicitur aquam calefacere, et applicans acumen cultelli ad incidendum, videtur incidere seu esse causa incisionis. Videmus autem omnia corpora, imo omnes res naturales non agere nisi motas, excepto primo movente, quod est totaliter immobile, a quo sicut a causa dependet motus omnis cuiuscumque rei creatae, ut probat Philosophus 7. et 8. Phys. Deus ergo est causa actionis omnis agentis sicut applicans seu movens omne agens ad effectum suum. »

St. sucht nun zu beweisen, daß diese applicatio keine motio per se sei, sowie daß diese applicatio nicht unmittelbar von Gott sei, um zu schließen, daß Johannes keine praemotio lehre. Auch dies gelingt ihm wieder nur um den Preis einer vollständigen Mißdeutung des Terminus applicatio. Gegen den natürlichen Sinn des Ausdruckes und gegen den ganzen Zusammenhang behauptet St. nämlich, daß die applicatio keine « unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Kraft besage » (S. 496). St. sucht dies folgendermaßen zu beweisen. Erstens führt er an, daß Joh. ein Beispiel bringe, nach dem es zum Begriff der Applikation genüge, daß die applizierte Kraft dem leidenden Subjekte « örtlich nahe gebracht werde », weil Joh. sagt: « sicut ille qui applicat ignem aquae, dicitur aquam calefacere ». Allein, wenn Joh. und Thomas (C. G. III c. 67) das Beispiel vom Koche bringen, verstehen sie die Applikation des Feuers doch gewiß nicht im Sinne einer bloßen örtlichen Naherückung des Feuers zum Wasser, sondern im Sinne

einer *Verwendung* der Kraft des Feuers zum Erwärmen des Wassers. Joh. ergänzt zudem den ersten Vergleich durch den zweiten: « sicut applicans cacumen cultelli ad incidendum videtur incidere seu esse causa incisionis. » Heißt das etwa, das Messer nur dem Holze örtlich nahe bringen? Wenn es von Gott heißt, daß er die geschöpfliche Kraft zur Handlung appliziere, bringt da auch Gott die Kraft dem Objekt nur « örtlich nahe »? Wir haben hier ein Beispiel, zu welchen Interpretationskünsten man greifen muß, um an der richtigen Erklärung vorbeizukommen. Die Applikation besagt eben zu deutlich eine Verwendung der betreffenden Kraft, folglich eine wirkliche *motio per se*. Übrigens identifiziert Johannes wie auch Thomas « *applicare* » und « *movere* »: darum sagen sie « *applicans seu movens* ».

Zweitens beruft sich St. darauf, daß Joh. nur von einer *applicatio ad passum*, nicht aber *ad agendum* spreche. St. hat hier wieder den Ausdruck « *passum* » falsch verstanden. Das « *passum* » ist nicht « das leidende Subjekt », sondern die aus der Tätigkeit folgende Wirkung, weshalb auch Joh. schließt: *Deus ergo est causa actionis . . . . sicut applicans seu movens agens ad effectum*. Der *actio transiens*, die Joh. in den Beispielen anführt, entspricht eben als Korrelat, die *passio*, wie dem Schreiben die Schrift. Übrigens: Joh. führt als Beispiele die Verwendung des Feuers zum Kochen und die Verwendung eines Messers zum Schneiden an; wie kann da St. behaupten, die *applicatio* sei keine Verwendung *ad agendum*?

Drittens argumentiert St. damit, daß die *applicatio* keine « innerliche Erfassung » der Kraft, keine « Mitteilung eines physischen Kraftprinzips » besage, also weder eine *praemotio physica* noch eine *motio per se* besage. Hiezu ist im allgemeinen zu bemerken, daß Gott offenbar in viel innerlicherer Weise die geschöpfliche Kraft bewegt als der Mensch das Feuer oder ein Messer. Deswegen sagt auch Thomas, daß Gott, und er allein, « *in omnibus intime operatur* » (I q. 105 a. 5). Indessen besagt doch jede Verwendung einer andern Kraft oder Tätigkeit eine Erfassung derselben, wie auch jede *motio* dem bewegten Dinge etwas mitteilt. Je nach der spezifischen Art der *motio* wird die Wirkung der *motio* auch eine spezifisch verschiedene sein: anders wirkt der Koch auf das Feuer ein, das er zum Kochen benützt, anders der Schreiber auf die Feder, die er benützt, anders Gott auf den Willen, den er bewegt.

St. urgiert: « Durch die *praemotio physica* wird der geschöpflichen Ursache eine vorübergehende, ihrem Sein nach fließende instrumentale

Kraft eingeprägt, bei der applicatio agentis ad passum findet keine Mitteilung physischer Kraft statt.» Thomas aber lehrt das Gegenteil. In De Pot. q. 3 a. 7, c. a., führt er den vierten Modus der Wirksamkeit Gottes an, nämlich durch Bewegung der geschaffenen Kräfte ad agendum. Dazu bemerkt er: «in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem», d. h. neben oder außer der (vorher besprochenen) Einwirkung Gottes durch Verleihung und Erhaltung der Kräfte der Geschöpfe wirkt Gott auch noch durch Applikation der Kräfte zur Tätigkeit. Was diese applicatio dem Geschöpfe zufüge, erklärt er in der resp. ad 7. Die Obj. lautet: «Si *Deus* in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat: nam agens, agendo, aliquid actu facit.» Darauf antwortet Thomas mit der Unterscheidung einer den Geschöpfen kraft ihrer Natur innewohnenden Form oder Kraft und einer vorübergehenden, dem Sein nach unvollkommenen oder fließenden Bewegung. Die applicatio von seiten Gottes gibt den Naturkräften keine neue Form oder Kraft, aber sie gibt den Naturkräften eine Bewegung, die zwar etwas Physisches ist, aber keine neue Form gibt, die nur ein vorübergehendes, unvollständiges Sein hat: «id quod a Deo fit in re naturali quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis.» Das ist auch die Lehre der Thomisten über die praemotio physica. St. aber negiert rundweg die Antwort des hl. Thomas.

Die Sache ist im Grunde genommen auch selbstverständlich. Die Verwendung einer Kraft ändert diese innerlich nicht: der Koch, der Feuer zum Sieden verwendet, fügt dem Feuer keine Kalorie hinzu, der Bildhauer, der mit dem Meißel den Marmor bearbeitet, erhöht keineswegs die Schärfe des Meißels; so ändert auch Gott durch die bloße Applikation keineswegs die Natur der geschaffenen Kräfte, auch nicht des Willens — das ist es ja, was die Thomisten gegenüber falschen Interpretationen ihrer Lehre immer wieder betonen, St. aber trotzdem ihnen immer wieder vorhält. Dagegen geht ebenso selbstverständlich in der Bewegung etwas vom bewegenden agens auf das bewegte Ding über. In diesem Sinne hat die Objektion Recht und stimmt ihr Thomas auch zu: «*Deus operando aliquid rei tribuit; nam agens agendo aliquid actu facit.*» Diese aktuelle, physische Wirkung gibt der applizierten Kraft Richtung und Tendenz — «intentio sola» sagt der hl. Thomas. So gibt die Hand des Schützen dem Pfeile

Richtung, Tendenz und Streben nach einem bestimmten Ziele; so appliziere ich die Feder derart, daß sie bestimmte Buchstaben schreibt; so verwendet der Künstler den Pinsel derart, daß das geplante Bild zustande kommt. Dieser Einfluß der applizierenden Kraft ist offenbar etwas Physisches, die applizierte Kraft nimmt die ihr gegebene Richtung und Tendenz auch wirklich in sich auf, sie betätigt sich im Sinne der ihr gegebenen Applikation. Aber die mitgeteilte Bewegung, Tendenz oder Richtung hat in der applizierten Kraft kein stabiles Sein, ist kein vollständiges, sondern nur ein fließendes, vorübergehendes Sein. Die der Kraft mitgeteilte Tendenz, Richtung und Tätigkeit dauert auch nur so lange als der aktuelle Einfluß der dirigierenden und bewegendem Ursache andauert: die Feder schreibt nur so lange, als sie von der Hand geführt wird. Dies will Thomas sagen mit den Worten, daß die Applikation ein *esse incompletum* gebe. Er vergleicht diese Daseinsweise mit der Art wie die Kraft und Bewegung des Künstlers im Werkzeug ist — das andere Bild, vom Vorhandensein der Farben in der Luft übergehe ich, weil sein Verständnis die Kenntnis der scholastischen Lehre über die Farbe voraussetzt. Das Gesagte genügt auch, um zu verstehen, daß die *Applicatio* notwendig eine vorübergehende, instrumentale Kraft verleiht, im Sinne der Erklärung des hl. Thomas und der Thomisten.

Viertens versucht St. speziell zu beweisen, daß Gott den *Willen* nicht direkt bewege. Joh. sagt allerdings, daß Gott *jede* geschaffene Kraft bewege wie jener, der das Messer zum Schneiden benützt; aber St. will doch das Gegenteil aus Joh. herauslesen. Zu diesem Zwecke beruft er sich auf die Argumentation von Joh. Dieser schreibt: «*Videmus omnia corpora, imo omnes res naturales non agere nisi motas.*» Dazu bemerkt St., es sei doch keine Erfahrungstatsache, daß *Gott* unmittelbar die geschöpflichen Kräfte in Bewegung setze. Aber das sagt ja Joh. gar nicht. Er sagt nur, daß erfahrungsgemäß die geschöpflichen Kräfte zu ihrer Tätigkeit einer Beeinflussung von außen bedürfen; daß sie auch einer Beeinflussung von seite Gottes bedürfen, beweist er erst nachher. Diesen Beweis führt Joh. durch Berufung auf Aristoteles, der sage, daß vom «*primum ens immobile*» «*sicut a causa dependet omnis motus cuiuscumque rei creatae*».

St. sucht nun besonders zu beweisen, daß auch dieser Satz keine unmittelbare Einwirkung Gottes auf die geschöpfliche Kraft besage, sondern nur, daß Gott wirke «als das oberste Glied in der Reihe der bewegendem Ursachen, von dem durch viele Mittelglieder die Bewegung

sich bis zur letzten und niedersten Ursache fortpflanzt ». Der Fehler der Schlußfolgerung liegt hier in dem « nur ». Denn daß Gott auch auf diese Weise Ursache jeder geschöpflichen Tätigkeit ist, daß er der Schöpfer aller Kräfte ist, die dann in einer bestimmten Reihenfolge aufeinander einwirken, steht außer Frage. Die Frage lautet also, ob Gott auch außerdem noch *unmittelbar* auf die geschöpfliche Tätigkeit einwirke. St. sucht nun zu beweisen, daß Joh. dies nicht lehre.

Er bemerkt, daß sich bei Joh. « keine Spur » von einem Beweise für eine unmittelbare Einwirkung Gottes finde. Denn daraus, sagt er, daß ein Naturding von einem anderen bewegt wird, folge nicht, daß jede geschaffene Kraft unmittelbar von Gott bewegt werde. Das wäre allerdings ein « gewaltiger Paralogismus ». Aber Joh. führt eben einen anderen Beweis. Er sagt : weil Gott das erste ens immobile ist, darum hängt von ihm *tanquam a causa* jede geschöpfliche Tätigkeit ab. Die unmittelbare Einwirkung Gottes aber spricht er aus, indem er sagt, daß Gott selbst alle Kräfte zu ihrer Tätigkeit appliziere.

St. muß selbst die Schwäche seiner Erklärung gefühlt haben ; darum bemüht er sich, sie mit anderen Gründen zu belegen. Er argumentiert aus dem Begriff der *causa prima et principalis*, allerdings in einer Weise, die beschämend ist. Hören wir : « Nun ist es aber klar, daß nur jene Ursache *causa prima et principalis* genannt werden kann, die bei Hervorbringung einer Wirkung sich einer zweiten und untergeordneten Instrumentalursache bedient », also « ist Gott nur die erste und Hauptursache, nicht aber die unmittelbare Ursache der Applikation ». Gehen wir die Elemente dieses Beweises der Reihe nach durch.

Erstens : weil Gott *causa prima* ist, muß er sich bei seiner Wirksamkeit einer *causa secunda* bedienen ; sonst wäre er nicht *causa prima*. Eine solche Verkennung des Begriffes *causa prima* ist mir noch nicht unter die Augen gekommen. *Causa prima* oder *movens primum* wird Gott doch nicht deswegen genannt, weil er der erste in einer Reihenfolge von Ursachen ist, sondern weil er *vollkommen unabhängig* von jeder anderen Ursache oder Bewegung wirksam ist, und weil alle andern Ursachen in ihrer Tätigkeit von seiner Einwirkung abhängig sind. So wenigstens schließt Thomas auf die Existenz eines *primum movens*, einer *prima causa efficiens*, eines *primum necessarium*. « Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens *quod a nullo moveatur* » (I q. 2 a. 3). « Oportet ponere aliquod primum necessarium



quod est *per seipsum necessarium* » C. G. I c. 15. Doch das sind Begriffe, die man den Schülern erklärt, in einer wissenschaftlichen Diskussion dagegen voraussetzen müßte. Joh. hat natürlich den richtigen Begriff der causa prima: darum sagt er auch: « primum movens, quod est totaliter immobile. » So schließt er auch mit Recht aus dem Begriff der causa prima, daß Gott alle Kräfte zur Tätigkeit bewege; St. dagegen muß den Ausdruck causa prima zuerst mißdeuten, um schließen zu können: also bewegt Gott die Geschöpfe nicht unmittelbar. Über die Idee St.s selbst, daß nämlich Gott *nur* das erste Glied in der Reihenfolge der Kräfte sei (auch wenn die andern Kräfte von Gott erschaffen sind), will ich kein Wort verlieren: es könnte zu hart ausfallen.

Zweitens argumentiert St. aus dem Begriffe, oder vielmehr aus dem Worte: causa *principalis*; denn eine causa principalis setze eine causa instrumentalis voraus. Auch hier liegt wieder eine « gewaltige » Verkennung des Sinnes des Ausdruckes vor. Wie Gott nämlich causa, movens, ens primum genannt wird und ist, weil und insofern er aus sich selbst, durch sich selbst und unabhängig von allem andern, causa, movens und ens ist, so ist Gott causa principalis, weil und insofern er durch sich selbst, durch seine eigene Kraft wirkt, alle andern Kräfte aber in der Kraft Gottes. Das ist ja die Unterscheidung der causa principalis von der instrumentalis: « causa principalis quidem operatur per virtutem suae formae . . . ., causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente » (III q. 62 a. 1). Causa principalis prima ist daher jene, die absolut aus eigener Kraft wirkt und in deren Kraft jede andere Kraft wirkt: darum kann auch keine geschaffene Kraft in Tätigkeit übergehen, ohne von Gott selbst bewegt zu werden, also unmittelbar.

Außer der Verkennung der Begriffe unterläuft aber St. noch ein anderer Fehler der Beweisführung. Mit dem hl. Thomas beweist Joh., daß Gott die causa prima und principalis jeder *operatio* sei; St. will beweisen, daß Gott nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar causa *applicationis* sei. Nun ist es selbstverständlich, daß die operatio sowohl von Gott als causa prima als auch von der geschöpflichen Kraft als causa secunda und instrumentalis hervorgeht: die operatio creata ist zwar ein Werk Gottes, wird aber durch die geschaffene Kraft vermittelt; sonst wäre sie keine geschöpfliche Tätigkeit. St. überträgt dies aber ohne weiteres auf die applicatio: weil die geschöpfliche *Tätigkeit* nicht unmittelbar von Gott gesetzt wird (immediatione suppo-

siti), so wird auch die applicatio nicht unmittelbar von Gott gewirkt! Thomas aber sagt: « In operatione (Wirksamkeit) qua Deus operatur movendo naturam, *non* operatur natura. » De Pot. q. 3 a. 7 ad 3.

Das sind die Beweise St.s für seine These, daß nach Joh. Gott die geschaffenen Kräfte nicht unmittelbar und durch eine eigentliche motio appliziere. Joh. aber schreibt: « Deus ergo est causa actionis omnis agentis creati sicut applicans seu movens agens ad effectum suum. »

### Die Einwirkung Gottes auf den Willen.

Joh. bringt in der 7. Objection die Schwierigkeit, daß die von ihm behauptete Wirksamkeit Gottes eine Nötigung des Willens nach sich ziehe. Diese Schwierigkeit hat allerdings keinen Sinn, wenn Joh. im Sinne St.s gedacht hätte. Weil aber Joh. eine wirkliche Applikation und Motion des Willens von seite Gottes lehrt, beantwortet er sie folgendermaßen: « Id quod movetur ab aliquo secundum suam inclinationem, et non contra, ut patet de motu lapidis deorsum et de motu ignis sursum, quae moventur ad loca praedicata a generante; sic autem movetur voluntas semper a Deo. Cum enim voluntas, sicut et omnis appetitus, sit inclinatio quaedam in appetibile, moveri secundum voluntatem est moveri secundum propriam inclinationem. Voluntas ergo semper movetur a Deo, et tamen nunquam cogitur, quia cogi proprie est respectu eius quod est contra voluntatem. » Es ist die allen Thomisten wohlbekannte Antwort: der Wille wird durch die praemotio nicht genötigt, weil er durch die praemotio zum eigenen Wollen bewegt wird, Nötigung oder Zwang aber das eigene Wollen ausschließen. St. sucht nun auch aus diesen Worten seine Lehre herauszubringen. Als Mittel dient die Interpretation des Ausdruckes: moveri secundum propriam inclinationem.

St. gibt folgende Deutung: « Moveri secundum suam inclinationem ist soviel als in Bewegung übergehen aus sich, aus einem innern Prinzip, durch eine Form, die zugleich mit der Natur von deren Urheber dauernd eingepägt ist; moveri violenter aber heißt in Bewegung übergehen durch ein nicht in der Natur liegendes inneres Prinzip, sondern durch einen von außen gegebenen vorübergehenden Impuls. » Vergleichen wir diese Definition mit der Lehre des Joh. und des hl. Thomas.

Es handelt sich um die Definition des motus. Thomas bemerkt, daß der Ausdruck motus in einem zweifachen Sinne verwendet werde,



in einem uneigentlichen und weiteren Sinne zur Bezeichnung der Tätigkeit, z. B. des Wollens und Denkens: so spreche Augustin und Plato « omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur » (I q. 9 a. 1 ad 1; cf. I, q. 18 a. 1 und a. 3; ad 1 etc.); dann aber im eigentlichen und genauen Sinne als « actus imperfecti, idest existentis in potentia » (I q. 18 a. 1). In unserer Frage muß motus und moveri offenbar im eigentlichen Sinne genommen werden. In diesem Sinne ist aber die Definition St.s unrichtig.

« Moveri » heißt vorerst nicht « in Bewegung übergehen » sondern bewegt *werden*. Moveri besagt den unter dem Einfluß einer Ursache erfolgenden Übergang von einem Zustand in einen andern, genauer den Übergang von Potenz in Akt. Darum sagt Thomas: « Sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia » (I q. 18 a. 1), und definiert das movere: « Movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum » (I q. 2 a. 3). Moveri heißt also von Potenz in Akt überführt werden, nicht aber in Bewegung übergehen. Ferner besagt das moveri offenbar das Gegenteil von « aus sich » in Bewegung übergehen; denn es besagt eine Veränderung unter dem Einfluß eines movens, das notwendig vom Bewegten verschieden ist: omne quod movetur, ab alio movetur. Darum muß die Bewegung auch nicht aus einem « inneren Prinzip » erfolgen, sondern kann von außen bewirkt werden. Weiters fordert das moveri keineswegs ein « dauerndes Prinzip », sondern wird vielmehr in der Regel eine vorübergehende Beeinflussung sein. Endlich wird niemand verlangen, daß die Bewegung aus einem der Natur « eingepprägten Prinzip » hervorgehe, sie kann vielmehr auch von außen eintreten, ein Impuls von außen sein. Infolgedessen kann auch das moveri secundum propriam inclinationem nicht den von St. angegebenen Sinn haben.

Was heißt denn das: secundum propriam inclinationem? Die inclinatio besagt eine Tendenz, ein Streben. Deswegen wird der Ausdruck inclinatio vom hl. Thomas zur Erklärung des Wollens herangezogen: « velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis » (I q. 105 a. 4). Propria inclinatio heißt ein aus einem inneren Prinzip hervorgehendes *Streben*. Bei den bloßen Naturkräften ist dieses Streben durch die Naturgesetze bestimmt, ist ein naturhaftes Streben; beim Willen besteht die propria inclinatio in dem nach eigener Erkenntnis und Entscheidung erfolgenden

Wollen. Die propria inclinatio besagt daher das *eigene Streben*, das *eigene Wollen*. Daraus ergibt sich auch, was « moveri secundum propriam inclinationem » heißt.

Moveri secundum propriam inclinationem heißt (negativ) nicht gegen das eigene Streben bewegt werden, (positiv) in der Richtung des eigenen Strebens und entsprechend den Bedingungen desselben bewegt werden. Das besagen auch die von Joh. angeführten Beispiele. Weil nach der Anschauung der alten Physik der Stein naturgemäß abwärts strebt, wie analog das Feuer aufwärts, so findet eine motio secundum propriam inclinationem statt, wenn der Stein von jemand abwärts, das Feuer aufwärts bewegt wird. Der Wille wird secundum suam inclinationem bewegt, wenn er, obwohl die Bewegung von außen, d. h. von Gott kommt, doch *als Wille*, in der Art des Willens bewegt wird. Da der Wille immanentes Prinzip des Wollens ist, und auf Grund eigener Einsicht und Entscheidung, wird der Wille dann secundum suam inclinationem von Gott bewegt, wenn er unter dem Einflusse Gottes selbst will, selbst vom Nichtwollen zum Wollen übergeht, selbst sein Wollen ändert, d. h. etwas anderes will als früher. Darum sagt auch Joh. ganz richtig: « Cum voluntas sit inclinatio quaedam in appetibile, moveri secundum voluntatem est moveri secundum propriam inclinationem », d. h. : der Wille ist ein Streben, ein Begehren ; wenn also sein *Streben geändert* wird, wird er nach seiner eigenen Art bewegt.

Die Interpretation St.s ist also unrichtig ; sie verkennt sowohl den Sinn des moveri als des moveri secundum propriam inclinationem. « Erschossen *werden* » würde nach St. heißen : « sich selbst erschießen, aus sich heraus, aus einem inneren Prinzip, das zur Natur gehörte », wenigstens wenn die Erschießung mit freier Zustimmung geschähe. Dazu ist noch zu bemerken, daß es sich uns um das moveri *a Deo* handelt. Wieder nach der Definition St.s würde das *a Deo* moveri besagen : aus sich, aus einem inneren Prinzip . . . . bewegt werden. St. sagt auch ausdrücklich, daß der Wille nur so von Gott bewegt werde und werden könne. Was davon zu halten ist, ergibt sich aus dem Begriff der applicatio und des moveri.

Ebenso ist der zweite Teil der Definition St.s unrichtig : « Moveri violenti heißt in Bewegung übergehen . . . . durch einen von außen gegebenen vorübergehenden Impuls. » Nicht jedes moveri ab extrinseco ist ein moveri violenti, sondern nur jenes, bei dem das Subjekt, in unserem Falle also der Wille, den Akt, zu dem er bewegt wird, nicht

selbst setzt. Die Definition St.s ist auch ganz gegen Joh. und Thomas. Joh. bringt als Beispiel eines *motus secundum propriam inclinationem* den Fall, daß ein Stein abwärts bewegt wird. Wenn ich also einen Stein den Berg hinabstoße, ist der *motus secundum propriam inclinationem* des Steines, aber doch von mir ab extrinseco. Auch definiert Joh. das *cogi* anders als St., nämlich: «*Cogi proprie est respectu eius quod est contra voluntatem*». Noch deutlicher liegt die Sache bei Thomas. Dieser macht sich nämlich die Definition St.s zur *Objektion* (1): «*Omne quod movetur ab extrinseco, cogitur.*» Darauf antwortet er I q. 105 a. 4 ad 1: «*Illud quod movetur ab alio, dicitur cogi, si movetur contra inclinationem propriam: sed si moveatur ab alio, quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi . . . . Sic igitur Deus movendo voluntatem, non cogit ipsam: quia dat ei eius propriam inclinationem.*» Ein Zwang läge also vor, wenn der Wille derart von Gott bewegt würde, daß er nicht selbst wollte; wenn aber der Wille unter dem Einflusse Gottes selbst will, dann liegt keine Nötigung vor — wie es sich auch von selbst versteht. Die gleiche Antwort gibt Thomas in I-II q. 6 a. 4 ad 2: «*Hoc non sufficit ad rationem violenti quod principium sit extra; sed oportet addere quod nullam conferat vim patiens (d. h., daß der bewegte Wille nicht selbsttätig sei): quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur; nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota: esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis.*» Ferner sagt Thomas ganz allgemein: *Quidquid movetur, ab alio movetur*, so daß unter Voraussetzung der Definition St.s jeder *motus* ein *motus violentus* wäre. Ebenso antwortet Thomas selbst auf den anderen Teil der Definition, daß nämlich jeder Übergang «durch ein nicht in der Natur liegendes Prinzip» eine *motio violenta* besage. Den Einwand: «*voluntarie moveri est ex se moveri*» löst er mit der stereotypen Bemerkung: «*moveri voluntarie est moveri ex se, i. e. a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco* (I q. 105 a. 4 ad 2). Der Wille muß selbst wollen, aber *daß* er will, kann von Gott sein, nicht bloß durch Schaffung des Willens, sondern «*maxime interius eam inclinando*» (l. c. corp. art.).

Auch der Beweis aus dem *moveri secundum propriam inclinationem* ist also St. mißlungen: es fehlt ihm der richtige Sinn des *moveri*, das Verständnis von *propria inclinatio* und vom *motus violentus* — übrigens alles Begriffe, die er im ersten besten Lehrbuche hätte finden können. Der tiefere Grund des Mißverständnisses liegt aber in

folgenden Voraussetzungen. St. geht vorerst vom suarezisch-molinistischen Begriff des movere aus und kommt damit notwendig mit dem Begriff des hl. Thomas in Konflikt. Ferner verwechselt er die von Gott gegebene motio mit dem daraus folgenden Willensakt. Drittens setzt er ganz einfach voraus, daß auch Gott den Willen nicht wirksam und unmittelbar zu einem bestimmten Akte bewegen könne. Daraus resultiert die angeführte falsche Definition St.s.

### Schlußbemerkungen.

Tatsächlich stehen wir hier auch vor dem Hauptpunkte der stuferschen Lehre: es gibt nur zwei motus, eine motio naturalis, die aus einem inneren Prinzip des Dinges hervorgeht, und eine motio violenta, « rein von außen durch einen physischen Anstoß verursacht ». Auf diesem Satz ist auch die ganze Antwort St.s auf meine Rez. in der Th. Rev. aufgebaut. Gerade darin liegt aber der historische und thetische Fehler der Konstruktionen St.s, daß er jede motio ab extrinseco als motio violenta betrachtet. Ich möchte sachlich nur eines dazu bemerken. Mit der von ihm aufgestellten Behauptung *stellt sich St. außerhalb der ganzen Frage über die motio divina oder über den Einfluß Gottes auf die geschöpflichen Handlungen.* Daß nämlich Gott die Ursache aller geschöpflichen Tätigkeit sei, insofern *er die Kräfte* und speziell den Willen *erschafft und erhält*, war bei den Theologen stets ausgemachte Sache. Daß ferner Gott den Willen nicht nötige oder auch nicht nötigen könne, war immer ebenso Gemeinlehre. Ferner war es aber auch gemeinsame Lehre, daß Gott *außerdem aktiv* zur Setzung der Willensakte der Menschen mitwirke; die Kontroverse betraf nur die Erklärung der *Art und Weise* dieser Mitwirkung. Speziell auf dem übernatürlichen Gebiete muß dieses aktive und unmittelbare Eingreifen Gottes als sichere Lehre, um nicht mehr zu sagen, bezeichnet werden, wenn auch da die Erklärung des Modus noch mehr verschieden ist. St. nun schiebt mit einer einzigen Geste die allgemeine Lehre der scholastischen Philosophie und der katholischen Theologie bei Seite, mit der Behauptung nämlich, daß Gott nur insofern Ursache der Willensakte sei, als er den Willen erschafft und erhält und ihm seine Tendenz gibt. Die dreihundertjährige Kontroverse über die Erklärung der aktiven und unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die geschöpflichen Handlungen endigt bei

St. mit einem einfachen: *nego suppositum*, Gott wirkt nicht aktiv und unmittelbar auf die Handlungen der Geschöpfe ein.

Diese Lehre St.s ist nach meiner Ansicht das betrübendste und bedenklichste an den Ausführungen St.s. Der Satz, daß Gott nicht aktiv und unmittelbar auf den Willen einwirken könne, d. h. den Willen nicht aktiv und unmittelbar zu einem freien Akte bewegen könne, ist weder philosophisch noch theologisch haltbar, steht vielmehr in Widerspruch mit der von der Heiligen Schrift, den alten Konzilien und der Scholastik deutlich genug ausgesprochenen Tatsache des freien und unmittelbaren Einwirkens Gottes auf den menschlichen Willen. Diese Tatsache sucht der Thomismus durch die Praemotionslehre zu erklären. St. dagegen geht im Kampfe gegen eine allerdings von ihm fingierte oder nicht verstandene Praemotio soweit, auch die in der katholischen Lehre feststehende Tatsache zu bestreiten. Johannes von Neapel aber ist ein treuer Schüler des Aquinaten und eben deswegen vertritt er auch ein freies und unmittelbares Einwirken Gottes auf den menschlichen Willen, bei vollkommen unbeschädigter Freiheit desselben.

Nun treten auch die Einzelbehauptungen St.s in's richtige Licht. Thomas und Johannes von Neapel fragen, *utrum Deus operetur* in omni operante, offenbar aktiv und unmittelbar, denn das ist der Sinn der Frage. Sie beantworten die Frage mit ja: St. findet, daß sie nein sagen. Thomas besonders untersucht zu wiederholten Malen die Frage, *utrum Deus moveat* voluntatem, und antwortet immer affirmativ: St. findet, daß Thomas keine eigentliche göttliche motio lehre, denn der Wille könne nur aus einem inneren Prinzip heraus, also nur aus sich bewegt werden. Thomas und Johannes lehren, daß Gott die geschaffenen Kräfte *bewege*, insofern und weil jede Wirkung auch eine Wirkung Gottes sei und die Geschöpfe darum nur mittels einer von Gott ihnen durch eine motio mitgeteilten Bewegung ihre Wirkungen hervorbringen können: St. sagt, Gott ist nur das oberste Glied in der Kausalreihe. Thomas und Joh. lehren, daß Gott auch derart in den Geschöpfen wirke, daß er ihre Kräfte zur Tätigkeit *appliziere*: St. findet, daß diese applicatio keine motio per se, keine unmittelbare Einwirkung Gottes sei. Thomas lehrt, daß Gottes aktive Einwirkung auf den Willen dessen Freiheit nicht antaste, sondern bewirke, St. aber definiert, jeder « physische Anstoß von außen » ist eine motio violenta.

Zum Schlusse noch einige persönliche Bemerkungen. Ich habe



viel an den Ausführungen St.s auszusetzen gefunden. Ich habe es ungern getan, aber die Angriffe St.s zwangen zu einer Kritik. Übrigens hat mich St. selbst dazu eingeladen, als er bemerkte, daß meine Besprechung in der Th. Rev. als Grundlage zu einer Diskussion dienen könnte. Ich muß nun allerdings erklären, dieser Einladung keine Folge leisten zu wollen. Ich sehe nämlich voraus, daß eine Diskussion mit St. doch resultatlos verlaufen würde. Dafür sprechen die Erfahrungen von Jahrhunderten. Speziell bezüglich St. gebe ich zu bedenken, daß eine Auseinandersetzung nur dann Aussicht auf Erfolg hat, wenn auf beiden Seiten die gleichen Prinzipien gelten. Das ist aber hier nicht der Fall. Wie wir gesehen haben, versteht St. kaum einen der in Frage kommenden Ausdrücke und Grundsätze im gleichen Sinne wie Thomas . . . . Außerdem halte ich die Zeitverhältnisse nicht für einladend zur Besprechung der praemotio physica. Das soll mich aber nicht abhalten, zur Abwehr der ärgsten Angriffe St.s kurz Stellung zu nehmen — wie ich es mit obigen Bemerkungen getan habe. Ich stehe auch nicht an, St.s Untersuchungen als einen geistreichen Versuch anzuerkennen, an der praemotio physica vorbeizukommen. Es war für mich interessant zu verfolgen, wie St. aus seiner molinistisch-suarezisch metaphysischen Denkweise heraus die Lehre des Aquinaten zu deuten versucht. Die Schuld des Irrtums der Folgerungen liegt daher weniger an ihm als an den Voraussetzungen. Die Untersuchungen waren notwendig magni passus extra viam.

Rom, Januar 1923.

