

# Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin.

Von Dr. E. Rolfes, Köln-Lindenthal.

Ich ergreife hiermit zu einem Thema, das ich bereits vor Jahren in einer eigenen Schrift ausgeführt habe, noch einmal das Wort, teils, weil die so überaus wichtige Frage von der natürlichen Gotteserkenntnis noch immer nicht zur Ruhe kommen will, teils auch, weil ich zu der gedachten Schrift manches nachzutragen hätte und doch keine Neuauflage herbeiführen kann.

Ich will drei Punkte erörtern: 1. Die Einteilung der Gottesbeweise bei Thomas, 2. die Methode seiner Beweisführung, 3. einzelne Schwierigkeiten des einen oder anderen Beweises, die vielleicht besser geschlichtet werden können, als es mir das erstemal gelungen ist.

1. Was die Einteilung der Gottesbeweise bei Thomas betrifft, so habe ich damals diesen Punkt übergangen. Dieselbe wird neuerdings in einer Weise erklärt und begründet, die ich salvo meliori beanstanden möchte. Man findet diese Erklärung bei P. Gredt, der sich für sie auch auf die Ausführungen Del Prados über die Gottesbeweise in der Summa Th., Jahrbuch f. Phil. u. spek. Theol. 23. Bd. 438—461 und 24. Bd. 114—152, beruft.

P. Gredt schreibt im jüngsten Heft des Divus Thomas, März 1924, S. 92 f.: „Schon in der zweiten Auflage meiner Elementa Philosophiae hatte ich mir die Frage gestellt, auf wievielfache Weise das Dasein Gottes bewiesen werden könne. Und ich antwortete, dass es nur fünf Gottesbeweise gebe, die der hl. Thomas Summa theol. I. q. 2 a 3 darlegt. Denn alle Gottesbeweise sind Ursächlichkeitsbeweise. Gott ist aber nur Wirkursache, vorbildliche Ursache und Zweckursache. Material- und innere Formalursache kann Gott nicht sein, da diesen Ursachen eine Unvollkommenheit anhaftet. Die Gottesbeweise schliessen also auf Gott als auf die erste Wirkursache, das oberste Vorbild und den letzten Endzweck der Dinge. Die Wirkursächlichkeit kann aber betrachtet werden in der Ausübung und in ihrem Abschluss, in der hervorgebrachten Wirkung. Diese Wirkung ist das zufällig und bedingt Seiende. Und die Ausübung der Wirkursächlichkeit kann man passiv als Werden, als Bewegung, und aktiv als Tätigkeit fassen. Dementsprechend schliessen die drei ersten Beweise des hl. Thomas auf Gott als auf die erste Wirkursache. Und von diesen schliesst der erste aus der Bewegung, der zweite aus der geschöpflichen Tätigkeit, der dritte aus der Zufälligkeit und Bedingtheit des geschöpflichen Seienden. Der vierte Beweis des hl. Thomas zeigt Gott als vorbildliche Ursache und der fünfte als Endzweck der Dinge“.

Dieser lichtvollen Analyse spende ich meinen vollen Beifall, und ich würde mir ihr Ergebnis rückhaltlos zu eigen machen, wenn ich ihre Voraussetzung teilen könnte, d. i., dass die Gottesbeweise bei Thomas nach ihrem Ziel und nicht nach ihrem Ausgang zu unterscheiden sind. Letzteres aber ist wahrscheinlicher. Wie sich das Lebendige nach seinem Ursprunge unterscheidet, so die Beweise für ein und dieselbe Sache, hier das Dasein Gottes, nach ihren Prinzipien, aus denen die Konklusionen hervorgehen wie die Frucht aus der Wurzel. Dafür spricht aber auch die Ausdrucksweise des hl. Thomas selbst. *Prima via*, sagt er, *est quae sumitur ex parte motus*; *Secunda via est ex ratione causae efficientis*; *tertia via est sumpta ex possibili et necessario*, usw. Auch bestimmt er seine Beweis-methode dahin, dass er das Dasein eines Wesens erhärten wolle, dem ein Name zukommt, unter dem man Gott versteht. Der Name Gottes aber, sagt er, wie der Name überhaupt werde von einer Wirkung des Benannten genommen [1, 2, 2 ad 2].

Man sagt also vielleicht besser: Die Gottesbeweise der *Summa* unterscheiden sich nach den vier Ursachen des Aristoteles, von denen sie ausgehen, der wirkenden, der materiellen, der formellen und der finalen. Da aber der Gottesbeweise in der *Summa* fünf sind, so entsteht für ihre Verteilung auf die vier Ursachen eine ähnliche Schwierigkeit, wie sie nach Aristoteles den alten Naturphilosophen entgegentrat, die die fünf Sinne und ihre Organe auf die vier Elemente verteilen wollten [vergl. d. sensu 2, 437 a 19 ff.]

Indessen löst sich die Schwierigkeit dadurch, dass die beiden ersten Gottesbeweise gemeinsam von der wirkenden Ursache ausgehen, nur dass das erste Argument die wirkende Ursache speziell als die bewegende betrachtet und so die Beweisführung in die engste Verbindung mit der Physik bringt. Noch genauer sagt man, mit Gredt a. a. O., der erste Beweis fusse auf der passiven Bewegung als Wirkung der aktiven, der zweite auf der Ordnung oder Reihenfolge der wirkenden Ursachen.

Der dritte Beweis geht von der Materialursache aus. Die Materie ist das Prinzip des Entstehens und Vergehens, im Sinne des leidenden und aufnehmenden Subjekts, dem das Wirkende als das tätige und gebende Prinzip gegenübersteht. Denn die wirkende Ursache bringt in den Dingen, auf die sie wirkt, nicht nur Bewegung durch Veränderung hervor, sondern sie erstreckt sich auch bis auf das Sein der Dinge selbst: sie macht, dass sie sind und nicht sind. Die Materie ist aber das aufnehmende Prinzip des Seins in doppeltem Sinne, als körperlicher Urstoff und als unkörperliche substanziale Möglichkeit. Als körperlicher Urstoff erscheint sie in den Elementen, den aus ihnen gemischten Körpern und den Organismen, d. i. den Pflanzen, Tieren und Menschen; als unkörperliche substanziale Möglichkeit aber erscheint sie in den geschaffenen Geistern, zu denen die alte Philosophie ausser den menschlichen Seelen auch die Geister der

himmlischen Sphären rechnet, welche Sphären gleich den sie bewegenden Geistern ewig und unvergänglich sein sollten.

An die vergänglichen und unvergänglichen Geschöpfe knüpft also der dritte Beweis der Summa an: es gibt unter den empirischen Dingen solche, die in der Potenz sind, zu sein und nicht zu sein, d. h. die entstehen und vergehen, die also ein zeitlich nach Anfang und Ende beschränktes Dasein haben. Es kann aber nicht alles, was ist, d. h. nicht alles, was gegenwärtig besteht, in dieser Weise zeitlich entstanden sein. Denn da musste es einmal nicht gewesen sein und musste folglich offenbar überhaupt einmal nichts gewesen sein. Dann konnte aber auch nie etwas werden und könnte so auch jetzt nichts sein, quod patet esse falsum. Es muss also etwas Notwendiges sein, d. h. etwas, was nicht in der Potenz ist zu sein und nicht zu sein, und was infolgedessen unvergänglich ist. Alles Derartige aber ist so entweder durch sich oder nicht. Es kann aber mit dem, was eine äussere Ursache seiner Notwendigkeit hat, nicht ins Unendliche fortgehen, und so muss denn etwas sein, was selbst nicht seine Notwendigkeit anderem dankt, sondern sie anderem gibt, und ein solches Wesen nennt jeder Gott.

In dieser meiner Wiedergabe des dritten Arguments wird das, was ich vorhin von der Materie als unkörperlicher substanzialen Möglichkeit gesagt habe, noch nicht zu voller Klarheit gebracht. Es wird im Folgenden nachgeholt. Einstweilen gehe ich weiter und zeige, wie das vierte und das fünfte Argument auf die Formal- und die Finalursache zurückgeht.

Der vierte Beweis fusst also auf der Formalursuche oder der Wesenheit der geschaffenen Dinge, die unvollkommen ist und darum nicht aus sich bestehen kann, sondern ihr Dasein von der höchsten und subsistierenden Vollkommenheit, von Gott empfängt. Das Wort Form kommt zwar in diesem Argument so wenig vor wie in dem vorigen das Wort Materie, aber die Form ist es, die die Wesenheit bestimmt und deshalb bei Aristoteles oft für sie gesetzt wird. Auch stützt sich der vierte Gottesbeweis bekanntlich seinem Inhalte nach auf die platonischen Ideen als die Urbilder und Prinzipien des Geschaffenen. Das griechische Wort für Idee, *εἶδος*, species, bedeutet aber dasselbe wie Form.

Der fünfte Beweis endlich gründet auf der Finalursache, sofern in den geschaffenen Dingen, ihrer Einrichtung und Tätigkeit, eine Ordnung und Schönheit, Zweckmässigkeit und Zielstrebigkeit hervortritt, die sie nur von Gott und seiner Weisheit, Macht und Güte haben können.

2. So viel denn über den Zusammenhang der Gottesbeweise unter sich. Was das bei ihnen angewandte Beweisverfahren betrifft, so wurde schon angedeutet, dass Thomas als Mittelbegriff irgend einen terminus verwendet, mit dem sich für jedermann die Vorstellung von Gott, dem höchsten Wesen, verbindet. So verfährt er auch in dem Werke Contra gentiles; man sehe dort, was er lib. 1. c. 12 gegen Ende hat. Die

genauerer Bestimmungen über Gottes Beschaffenheit und Wesenheit leitet er dann aus den Merkmalen, die den Ertrag der einzelnen Beweise bilden, der Reihe nach ab. Ein Unterschied zwischen Contra gentiles und Summa besteht nur, sofern er dort den ersten Beweis im engsten Anschluss an Aristoteles und mit grosser Ausführlichkeit entwickelt. Trotzdem aber bescheidet er sich auch in Contra gentiles damit, Gott als ersten und unbewegten Bewegter zu erhärten, während bei Aristoteles in der Metaphysik 12, 6 f., der eigentliche und sozusagen einzige förmliche Gottesbeweis, den er hat, bei dem actus purus und dem subsistierenden ewigen Leben endigt. Erst nachdem Aristoteles die Existenz des Urwesens unter diesem Gesichtspunkte bewiesen hat, nennt er dasselbe Gott [Met. 12, 7. 1072 b. 25 u. 29—30]. Thomas aber beweist den Satz, dass Gott actus purus oder, was auf eins herauskommt, dass in ihm Wesenheit und Sein dasselbe ist, in der Summa erst im 4. Art. der 3. Questio und in C. G. erst 1, 22; die anderen Vollkommenheiten Gottes aber weist er ebenfalls erst in der Folge nach, so die Güte in der 6. Q., die Ewigkeit in der 10., seine Lebendigkeit in der 18., seine Glückseligkeit in der 26. Quaestio von Summa 1. Ausserdem weist der hl. Thomas in dem Gottesbeweis, den er in C. G. führt, den Zusammenhang nach, der inhaltlich oder sachlich bei Aristoteles zwischen dem Beweis eines ersten Bewegers in der Physik und dem Beweis für dasselbe in der Metaphysik besteht. Dabei aber übergeht er absichtlich, im Interesse seiner Systematik, den Umstand, dass Aristoteles in der Metaphysik das Moment des actus purus und das der ersten Wahrheit und höchsten Güte eingeschoben hat, bevor er den Beweis für den unbewegten Bewegter zum vollständigen Abschluss bringt.

Auch davon schweigt der hl. Thomas, dass Aristoteles in der Metaphysik, da, wo er sich zur Führung des eigentlichen Gottesbeweises anschickt, gleichsam einen neuen Ausgang nimmt, der an sich geeignet wäre, die Beweise der Physik entbehrllich zu machen. Thomas schweigt darüber gemäss seiner Absicht, in C. G. den fortlaufenden Zusammenhang des Beweises der Physik und der Metaphysik hervorzuheben. Aristoteles aber nimmt in der Metaphysik als neuen Ausgang das Dasein einer ewigen unbewegten Substanz als Prinzips aller Bewegung [Met. 12, 6. 1071 b. 4 f.] Von dieser Substanz kann er ohne weiteres und absolut beweisen, dass sie, um Prinzip der Bewegung zu sein, keine Substanz sein darf, deren Wesenheit, gr. *οὐσία*, Möglichkeit, gr. *δύναμις* ist, [ebd. Zeile 18], sondern nur eine solche, deren Wesenheit Wirklichkeit ist, griech. *ἐνέργεια* [Z. 20]: „Auch wenn das Prinzip tatsächlich wirken und bewegen soll, seine Wesenheit aber Potenzialität ist, wäre damit nicht geholfen. Es muss also ein Prinzip sein von der Beschaffenheit, dass seine Wesenheit Aktualität ist.“ Und nachdem auf diese Weise das Dasein eines Wesens von lauterer Aktualität festgestellt ist, beweist Aristoteles sofort, dass dieses Wesen auch die subsistierende Wahrheit und Güte ist und durch die Macht der

Wahrheit und Güte alles bewegt, ohne selbst irgendwie bewegt zu werden. [Met. 12, 7. 1072 a 26 ssq.]

So steht es um den Gottesbeweis des Aristoteles, und so um dessen Wiedergabe bei Thomas von Aquin in *Contra gentiles*. Dass die Ausleger des Aquinaten sich das nicht immer zum Bewusstsein gebracht haben, hat nicht zuletzt so manche Meinungsverschiedenheiten und Unklarheiten verschuldet, die wir bei ihnen beklagen.

Der Hauptmissgriff, aus dem sich auch viele schiefe Auffassungen bezüglich der natürlichen Gotteserkenntnis überhaupt entweder ergeben können oder auch tatsächlich ergeben haben, ist wohl der, dass man Thomas so versteht, als liesse er, und zwar inhaltlich zustimmend, den Aristoteles das Dasein Gottes finden, sofern sich zeigt, dass unser Geist denkend und wollend von dem Wahren und Guten bewegt wird, und sofern alle Wahrheit und Güte notwendig ihren letzten Grund in etwas Wirklichem haben muss, in einer subsistierenden, persönlichen Wahrheit und Güte, die Gott ist. Thomas sagt am Schluss des ersten Gottesbeweises in *C. g.* 1, 13, der unbewegte Bewegter müsse, um rein für sich und nicht als Teil eines sich selbst Bewegenden zu bewegen, als das höchste Appetible bewegen, und da nun Aristoteles in der Belegstelle, auf die Thomas hinblickt, [Met. 12, 7], tatsächlich sagt und ausführt, dass das Appetible und das Intelligible bewegt, ohne bewegt zu werden [1072 a 26], dass das erste Appetible und das erste Intelligible dasselbe ist [27], und dass das erste Appetible, das auch das letzte Ziel und der Zweck alles Seienden ist [1072 b 1], als Gegenstand der Liebe bewegt: *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον* [b 3], so hält man für sicher, dass Aristoteles und Thomas den Schluss auf das Dasein Gottes durch den Mittelbegriff der subsistierenden Wahrheit und Güte gewinnen; und dabei meint man wohl auch noch, dass die beiden Denker sich hier mit dem hl. Augustinus begegnen, der aus der unwandelbaren, ewigen Wahrheit, die uns im Denken der Prinzipien bewusst wird, auf Gott als die subsistierende Wahrheit schliesst.

Aber der Zusammenhang bei Aristoteles ist eben anders. Er hat Met. 12, 6 das Dasein Gottes als *actus purus* oder, wie es 1072 a 25 heisst, als eines Wesens, das Substanz und Akt zugleich ist, bereits hinreichend sichergestellt. Met. 12, 7 aber zeigt er die Vollkommenheit dieses Wesens, zeigt, dass es die Wahrheit und Güte selbst ist, oder um uns an die eigenen Worte des Philosophen anzuschliessen, das erste Intelligible und das erste Appetible. Dieses aber folgert er nicht sowohl aus der Ordnung unseres menschlichen Denkens, als vielmehr aus der Ordnung des Denkens in den reinen Geistern oder den vom Stoff getrennten Substanzen. Denn für unser menschliches Denken hienieden ist das erste oder Formal-Objekt nicht das Einfache und Ungeteilte, wie es der *actus purus* ist, sondern das Zusammengesetzte und Teilbare [vgl. *S. th.* 1, 85, 8]. Wohl aber ist das Einfache das erste Erkenntnisobjekt der reinen Geister, und diese

sind Met. 12, 7. 1072 b 3 f gemeint, wenn es heisst: „Es (das erste Bewegende) bewegt als Geliebtes, mit Bewegtem aber bewegt es das andere“.

Dieses seelisch Bewegte ist nichts anderes als der Sphäregeist, der nach Aristoteles Gott erkennt und schaut und, von Liebe zu ihm ergriffen, die Sphäre bewegt, um durch den beständigen Umlauf des Himmels die Gedanken und Absichten des ersten Bewegers in dieser sichtbaren Welt zu verwirklichen. Man vergleiche den Kommentar des hl. Thomas zu dieser Stelle der Metaphysik.

Ich kann nicht wohl umhin, an dieser Stelle auch der Weise zu gedenken, wie der ehrwürdige Verfasser der *Philosophie der Vorzeit* den ersten Gottesbeweis des hl. Thomas in C. gent. auffasst und das dort beschriebene Verfahren des Aristoteles mit dem Gottesbeweis des hl. Augustinus vergleicht und wesentlich übereinstimmend finden möchte.

Das Argument des Kirchenvaters gibt Kleutgen zusammenfassend in folgenden Worten wieder: „Es sind nicht nur die wandelbaren Erscheinungen der Körperwelt, sondern auch die Veränderungen im Geistesleben zu erklären. Aus denselben erkennen wir die Beschränktheit und Abhängigkeit des Geistes; er ist in seiner Tätigkeit fremdem Einflusse unterworfen. Diesen Einfluss kann nichts Körperliches, sondern nur der eigentliche Gegenstand seines Erkennens und Wollens auf ihn üben, also das Wahre und Gute; aber nicht so wie es in den wandelbaren Dingen erscheint, sondern wie es durch die Vernunft in der Abstraktion erfasst wird. Und hier erst, in dem eigentlichen Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis und des vernünftigen Begehrens, finden wir ein in sich Unwandelbares, das anderes, nämlich den Geist, und durch ihn die Körper verändert. Aber dieses viele Wahre und Gute, das unsern Geist bewegt, kann so wie es vor unserem Geiste steht — in seiner Allgemeinheit — nicht wirklich sein und doch muss es in einer Wirklichkeit seinen Grund haben; denn wir erkennen mit voller Klarheit und Gewissheit, dass es wahr, ewig und unwandelbar ist. Ebendeshalb aber, weil es nicht bloss wahr, sondern auch ewig und unwandelbar ist, kann das Wirkliche, worin es gründet, nichts von alledem sein, was entsteht und vergeht und dem Wandel unterliegt. So muss es also ausser und über dieser veränderlichen Welt ein Wirkliches geben, worin alles Wahre und Gute, das als Gegenstand Ursache unseres Erkennens und Wollens ist, seinen Grund habe, und dies Wirkliche muss ewig und unwandelbar sein. Weil ferner das Wahre und Gute, das wir erkennen, zugleich die bleibenden Gesetze alles Veränderlichen enthält, so muss von jenem Wesen, durch welches es Bestand hat, Himmel und Erde, mit allem, was in ihnen ist und geschieht, abhängig sein. Dieses wirkliche Wesen also, das, selbst unwandelbar und unabhängig, durch die Macht der Wahrheit und Güte alles bewegt und alles beherrscht, nennen wir Gott“. (Phil. d. Vorzeit, 2. Bd. 9. Abhdl., N. 915, S. 703 f.)

Dieser Weg der Gotteserkenntnis bei Augustinus ist nun, wenn wir Kleutgen glauben wollen, derselbe, den, nach der Auslegung des hl. Thomas in C. g. 1, 13, Aristoteles verfolgt. „Auf diesem Wege, sagt Kleutgen, pflegt der hl. Augustinus zur Erkenntnis Gottes zu führen. Es sind aber dieselben Gedanken, die wir bei Aristoteles finden. Was er in der Metaphysik über die Beschaffenheit des ersten Bewegers sagt, hängt mit dem in der Physik entwickelten Beweis nach der Erklärung des hl. Thomas also zusammen. Dieser Beweis hatte dargetan, dass das Entstehen und Vergehen und alle übrigen Veränderungen der Dinge ein Wesen voraussetzen, das entweder durchaus unveränderlich ist oder nur durch sich selbst verändert wird. Nehmen wir nun dies letztere an, so müssten wir ein solches Wesen als beseelt oder als reinen Geist denken. In dem einen wie in dem anderen Falle aber könnte es nur sich selbst verändern, weil es nach irgend einem erkannten Gute, das es nicht selbst besäße, strebte. Es wäre also abhängig, und würde sich nicht durch sich allein, sondern unter fremdem Einfluss verändern. Wie nun hieraus folgt, dass der letzte Grund der Veränderungen in keinem Wesen, das sich selbst verändert, sondern nur in einem durchaus Unveränderlichen zu suchen ist, so stellt sich zugleich heraus, dass dieses nur das intelligible Wahre und Gute sein kann. Denn während dies auch auf die geistigen Wesen, die am wenigsten der Veränderung unterliegen, verändernd einwirkt, ist es selbst unwandelbar. Wie es aber in den veränderlichen Dingen eine Ordnung gibt, in welcher das eine von dem andern abhängt, so auch in dem Intelligibeln. Denn das Mögliche wird nur aus dem Wirklichen, die Erscheinung aus der Substanz, das Zusammengesetzte aus dem Einfachen erkannt. Das höchste Intelligible muss also Substanz, muss wirklich, muss einfach sein. Ebenso ist auch das eine Gute dem anderen untergeordnet, indem das eine des anderen wegen begehrt wird. Es muss also ein Bestes geben, und dies kann nichts anderes sein, als jenes erste Intelligible. Es ist also dies höchste Gut, das Begehren erweckend alles zu sich als dem höchsten Zwecke hinbewegt, nicht aber wie zu einem Zwecke, der erst hervorzubringen wäre, sondern wie zu einem schon daseienden Gut, nach dem alles strebt, um seiner teilhaftig zu werden. Und von dieser wirklichen, einfachen Substanz, die das höchste Wahre und das höchste Gut ist, hängt der unvergängliche Himmel mit seinen Bewegungen und diese irdische Natur mit ihren entstehenden und verschwindenden Gebilden ab.“

Das sind also die Texte, in denen Kleutgen die Gottesbeweise bei Augustin und Aristoteles zusammenstellt, um, wie er meint, im Sinne des Aquinaten, die Auffassung zu erhärten, dass der Beweis des Kirchenvaters und der Beweis des griechischen Philosophen wesentlich derselbe ist.

Aber unbeschadet der Ehrfurcht vor dem heimgegangenen Gelehrten ist zu sagen, dass die Gedankengänge bei Augustin und Aristoteles in der

Wiedergabe bei ihm einen gewissen Zwang erfahren. Betrachtet man sie für sich, in den Quellen, so ist die Uebereinstimmung der beiden Denker bei weitem nicht so gross als es nach Kleutgen scheinen könnte.

Der grosse Unterschied, der hier obwaltet, ist, dass Aristoteles Met. 12, 7, wie schon wiederholt gesagt, nicht erst das Dasein Gottes erhärtet, sondern seine Vollkommenheit nachweist, wie es auch der hl. Thomas auffasst. Postquam Philosophus ostendit, sagt er im Anschluss an Met. 12, 7, 1072 a 26: *κινεῖ δὲ ὧδε*, aliquam substantiam esse sempiternam, immaterialem et immobilem, cuius substantia est actus, procedit ad inquirendum conditionem ipsius substantiae. Et circa hoc tria facit. Primo inquit de perfectione huius substantiae. Secundo de unitate et pluritate ipsius. Tertio de operatione eius. Dass Aristoteles also hier das Dasein Gottes beweise, davon ist bei Thomas keine Rede. Wie Aristoteles aber die Vollkommenheit Gottes nachweist, das kündigt der hl. Thomas eben dort mit den Worten an: ostendit secundum quem modum movens immobile moveat und hieran anschliessend fährt er fort: Dicit ergo quod cum ostensum sit quod sit primum movens non motum, necesse est quod sic moveat sicut desiderabile et intelligibile. Haec enim sola, scilicet desiderabile et intelligibile, inveniuntur movere non mota.

Die Vollkommenheit Gottes offenbart sich also nach Aristoteles darin, dass er als erstes Appetibles und erstes Intelligibles bewegt. Er ist das erste Intelligible, der Inbegriff aller Wahrheit. Denn er ist Substanz, einfache Substanz, aktuelle Substanz [1072 a 31 f.] Dass er das erste und dritte ist, Substanz und Aktualität, wissen wir schon aus Met. 12, 6. Eben dort war aber auch das dritte erhärtet worden, dass er einfache Substanz ist; er ist nämlich, wie ohne Potentialität, so auch ohne *ἕλη*, frei von Stoff [ibd. 1071 b 20 ff.] Das erste Intelligible ist aber auch das erste Appetible, der Inbegriff alles Guten [Met. 12, 7, 1072 a 34—b 1]. Denn immer muss nach der Stufe der Intelligibilität oder Wahrheit die Stufe des Seins oder der Güte sich richten [Met. 2, 1. 993 b 30 f.] Aristoteles verdeutlicht diese Wahrheit in Anlehnung an die pythagoräische Vorstellung von einer doppelten Reihe oder Ordnung, *συστοιχία*; das ist aber nicht die Ordnung des Körperlichen und des Unkörperlichen und der Gegensatz der mechanischen und der seelischen Bewegung, sondern die Ordnung und der Gegensatz des Guten und Schlechten. In diesem Sinne sagt er: „Die eine Reihe ist an sich (nicht auf Grund einer anderen oder Entgegengesetzten) intelligibel, und in dieser Reihe ist das Erste die Substanz“. [1072 a 30 f.] und: „Nun steht aber auch das Gute und an sich Begehrtswerte in derselben Reihe, und hier ist immer das Erste das Beste“ [34 a—b 1].

So ist es denn mit dem Verfahren des Aristoteles in dieser Weise bestellt: er redet von den Erkenntnisobjekten und der Reihenfolge, in der sie erkannt werden, erst, nachdem er schon Gottes Dasein bewiesen hat.

Er will eben nur noch zeigen, dass Gott auch das erste Objekt der intellektuellen Erkenntnis ist, um so seine Vollkommenheit ins Licht zu stellen.

Dagegen erweckt die Beschreibung des augustinischen Beweises bei Kleutgen leicht den Eindruck, als ob der Kirchenvater a priori aus dem reinen Denken, das von aller Erfahrung absieht, das Dasein Gottes ableitete als eines Wesens, in dem alle Denkgesetze grundgelegt sind. Wie dem aber auch sei, an den augustinischen Texten selbst fände eine solche Auffassung keine Stütze.

Ich komme jetzt von dem ersten Gottesbeweis in *Contra gentiles* zu dem dritten in der *Summa*, kann mich aber über das von St. Thomas eingeschlagene Verfahren kürzer fassen.

Man hat, scheint es, nicht beachtet, dass die *necessaria* bei Thomas auch wieder potenziell und zufällig, und sofern potenziell, auch materiell sind, und darum hier ein Beweis aus der Materialursache vorliegt. Thomas hat es aber vermieden, den Ausdruck materiell zu gebrauchen, weil er sonst auch von substanzialer Möglichkeit hätte sprechen müssen, oder, was dasselbe ist, von Wesen, deren Substanz Möglichkeit, nicht Aktus ist, was nicht anging, weil, wie wir aus dem obigen wissen, der Begriff der wesenhaften Aktualität bei ihm erst später erörtert wird, da nämlich, um es noch einmal zu sagen, wo er zeigt, dass in Gott Wesenheit und Dasein dasselbe ist.

Aristoteles hat *Met.* 12, 6 mit Recht geschlossen, dass ein Wesen, dessen Substanz Möglichkeit ist, die Veränderungen in der Welt nicht erklärt. Kann doch die Möglichkeit aus sich nie Wirklichkeit werden, so wenig ohne eine aktuelle Ursache die Finsternis Licht und die Nacht Tag wird. Denn immer wird Wirkliches aus Möglichem nur durch Wirkliches. An derselben Stelle folgert Aristoteles aber auch, dass die höchste Substanz notwendig ohne Materie ist [1071 b 20 f.], und ebenso folgert er das weiter unten [K. 8. 1074 a 33--37]. Es sind ihm eben Materie und Potenz korrelative Begriffe, besonders wo es sich um die Substanzen handelt, und so sieht man denn, dass in dem 3. Beweis der *Summa* die *entia non ex se necessaria* oder *quae habent causam suae necessitatis aliunde* die nicht in jedem Sinne immateriellen Wesen sind und somit dieser Beweis aus der Materialursache erfolgt.

An diese Erklärung knüpfe ich nun gleich die Lösung einer Schwierigkeit, die man in diesem Beweise gefunden und seiner Zeit sehr lebhaft erörtert hat. Hiermit bin ich beim 3. Punkte meiner Ausführungen angekommen.

3. Man kann der gedachten Schwierigkeit folgende Fassung geben: „Hier ist, sollte man sagen, der hl. Lehrer in handgreiflichem Widerspruch mit sich selbst. Denn um zu zeigen, dass das Sein des Zufälligen ein Notwendiges voraussetzt, geht er von dem Satze aus, dass alles, was sein und nicht sein kann, zu irgend einer Zeit nicht ist, und nimmt also

hier als eine von selbst einleuchtende Wahrheit an, was er später [q. 46, a. 2] für eine der Vernunft unerkennbare Glaubenslehre gehalten wissen will, dass nämlich die Welt einmal nicht gewesen ist“ [vgl. Kleutgen, Ph. d. Vorz. 2. Bd. n. 918, S. 710].

Die einfachste Antwort hierauf ist diese. St. Thomas sagt nicht, dass alles, was sein und nicht sein kann, einmal nicht ist. Denn dann müssten auch einmal keine Menschen gewesen sein, da doch Thomas eine nach rückwärts ins Unendliche verlaufende Reihe von Zeugungen nicht für unmöglich hält. Er sagt vielmehr, dass nicht alles, was ist, vergänglich sein kann. Und gewiss, wenn alles, was jetzt ist, vergänglich ist, und wäre es auch noch so alt, so war einmal nichts wirklich, und dann könnte auch jetzt nichts sein. Man braucht also in dem Satz des hl. Thomas: *impossibile est omnia quae sunt talia esse*, nach *quae* nur das selbstverständliche *nunc* hinzuzudenken, und alle Schwierigkeit hat ein Ende.

Eine zweite Schwierigkeit bietet der erste Gottesbeweis *Contra gentiles* in dem Punkte, wo es heisst, dass es in der Reihe des Bewegenden und Bewegten keinen Rückschritt ins Unendliche gibt, weil sonst eine unendliche Bewegung in endlicher Zeit verlief. Hier denkt Aristoteles daran, dass die äusserste Himmelsphäre nicht von unendlichem Umfang sein kann, weil sie sich in einem Tage um sich selbst bewegt und so die gedachte unmögliche Folge sich einstellte. Weil ich diesen Punkt schon früher behandelt habe, so gehe ich hier auf ihn nicht weiter ein.

## Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Mitwirkung Gottes zur Tätigkeit der Geschöpfe.

Von Dr. Bernhard Geyer, Prof. der Dogmatik an der Universität Breslau.

Die Untersuchungen des Innsbrucker Dogmatikers Johannes Stufler S. J. über die Lehre des hl. Thomas von der Mitwirkung Gottes zur Tätigkeit der Geschöpfe<sup>1)</sup> haben wegen ihrer von der bisherigen Auffassung völlig abweichenden Ergebnisse ein gewisses Aufsehen erregt und auf thomistischer Seite bereits lebhaften Widerspruch gefunden<sup>2)</sup>. Sowohl für die Geschichte

<sup>1)</sup> *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operanti in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii*. Auctore Dr. Joanne Stufler S. J. theologiae dogmaticae professore in universitate Oenipontana. Oeniponti 1923. Das Buch ist eine Zusammenfassung der in der Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck) 1920, 22, 23 vom Verf. veröffentlichten Abhandlungen, die ebenfalls von mir berücksichtigt sind.

<sup>2)</sup> P. Reginald Maria Schultes O. Pr. Theol. Revue 20 (1921) S. 266 bis 271, Divus Thomas 1923, 123—145. Dr. A. Michelitsch im Grazer