

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 Geschöpfe¹⁾ haben wegen ihrer von der bisherigen Auffassung völlig abweichenden Ergebnisse ein gewisses Aufsehen erregt und auf thomistischer Seite bereits lebhaften Widerspruch gefunden²⁾. Sowohl für die Geschichte

¹⁾ *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.

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

der Scholastik wie für die Dogmatik ist es von ausserordentlicher Wichtigkeit, in diesem Streit der Meinungen zu einer sicheren, in den Grundzügen allerseits anerkannten Auffassungsweise zu gelangen. Es ist kein erhebendes Schauspiel und weckt kein günstiges Vorurteil für die Objektivität katholischer historischer Forschung, wenn die katholischen Theologen sich in einem so wichtigen Punkte über die Lehre des hl. Thomas nicht zu einigen und diese leidenschaftslos zu untersuchen vermögen. Wenn die Parteien, von denen jeder weiss, dass sie den hl. Thomas gründlich kennen, sich gegenseitig Mangel an Kenntnis des hl. Thomas vorwerfen, so wirkt das auf den unbeteiligten Zuschauer nicht sehr erhebend. Hat man da noch Grund, sich über Missverständnisse des hl. Thomas bei den Gegnern zu entrüsten? Es soll dabei nicht verkannt werden, dass die Lehre des hl. Thomas in dieser Frage grosse Schwierigkeiten bietet und dass vielleicht ein gewisses Dunkel auch nach gründlichster Prüfung bestehen bleibt. Aber über die grundlegenden Anschauungen und die wesentlichen Punkte seiner Lehre wird doch eine einstimmige Auffassung gewonnen werden können. Methodisch von Wichtigkeit ist bei dieser Untersuchung, dass man zwischen dem, was ausdrücklich von Thomas ausgesprochen wird, und dem, was man als Folgerung aus ihm ableitet, streng unterscheidet. Für die Zwecke der Systematik ist eine Weiterführung, Ausdeutung, ja eine verbessernde und vervollkommnende Interpretation durchaus berechtigt, aber die historische Betrachtung geht darauf aus, die Lehre des hl. Thomas in ihrer vollen Ursprünglichkeit ohne alle Weiterbildungen klar zur Anschauung zu bringen.

Der Zweck der folgenden Ausführungen ist, zu den wichtigsten Ergebnissen Stufers Stellung zu nehmen, sie wo möglich neu zu beleuchten oder sie zu berichtigen. Dem Charakter dieser Zeitschrift entsprechend beschränke ich mich dabei auf die philosophischen Fragen.

1. Der Satz: *Generans est causa motus gravium et levium.*

Da der hl. Thomas die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe durchgängig als Bewegung derselben auffasst, ist zum richtigen Verständnis seiner Lehre eine genaue Kenntnis der alten aristotelisch-scholastischen Bewegungslehre die unbedingte Voraussetzung. Stufler gebührt das Verdienst, gewisse, durch die neuere Naturerkenntnis antiquierte und uns darum fremd gewordene Theorien der alten Schule wieder ins rechte Licht gerückt und für die Erklärung der Lehre des hl. Thomas über die Mitwirkung Gottes fruchtbar gemacht zu haben. Seine allgemeinen Darlegungen hierüber sind meines Erachtens unangreifbar, nur in der Auffassung einiger speziellen Punkte, die aber für die Beurteilung der vorliegenden Frage von grosser Bedeutung sind, weiche ich von ihm ab.

„Literarischen Anzeiger“ 35 (1921) S. 75 f. P. Gregor von Holtum O. S. B. Divus Thomas 1922, S. 188—206. Die Kritik von H. Lange S. J. (Theol. Revue 1924, 345—352), die erst nach dem Druck dieses Artikels erschienen ist, trifft in einigen Punkten mit meinen Bemerkungen zusammen.

Die Bewegung beruht nach Thomas und Aristoteles entweder auf einem inneren, in der Natur des Dinges gelegenen Bewegungsprinzip oder auf einer äusseren Ursache, ohne dass hierbei dem bewegten Dinge ein inneres Prinzip mitgeteilt würde. Die erste Art ist der *motus naturalis*, die zweite der *motus violentus*. Bei der Verursachung der Bewegung muss unterschieden werden zwischen dem *movere per se* und dem *movere per accidens*. Das letztere besteht nur in der Wegräumung des Hindernisses, das der Bewegung entgegensteht, der *motor per se* ist der eigentliche Beweger, der *motor per accidens* der *removens prohibens*. Nun gilt der Satz, dass alles, was bewegt wird, von einem andern bewegt wird, und zwar muss dieses andere *motor per se*, nicht *per accidens* sein. Bei den lebenden Wesen ergibt sich die Richtigkeit dieses Satzes daraus, dass zwischen der *pars movens* und der *pars mota* unterschieden werden muss. Aber wer ist der *motor per se* bei der natürlichen Bewegung der leblosen Dinge? Da bei diesen Dingen kein Unterschied zwischen einer *pars mota* und *movens* gemacht werden kann, anderseits aber doch der Satz gewahrt werden muss: *Omne quod movetur, ab alio movetur*, so nimmt Aristoteles seine Zuflucht zu einer Hypothese, die nicht unerhebliche Schwierigkeiten bietet: das, was das Ding erzeugt, ihm seine Form gibt, das *generans*, ist auch die Ursache der Bewegung. Das Feuer z. B. bewegt das Ding, dem es seine Form mitteilt, indem es etwa das Kalte erhitzt, in der dieser Form entsprechenden Richtung, d. h. nach oben. Insofern ist es Urheber der Bewegung nach oben.

Thomas benutzt nun gerade diesen Satz, um die Bewegung der Dinge durch Gott zu erklären. Gott ist der eigentliche Urheber aller Dinge, und er bewegt sie durch die ihnen mitgeteilte Natur oder Form, durch die die Dinge in einer bestimmten Richtung inkliniert werden. Die genauere Auffassung dieser *motio* hängt nun offenbar wesentlich von der genaueren Auffassung der *motio* des *generans* ab, und hier liegt die eigentliche Schwierigkeit. Von den aristotelisch-scholastischen Prinzipien selbst aus erheben sich nämlich gegen diesen Satz erhebliche Bedenken, die eine genauere Erklärung desselben erheischen. Wenn nämlich das *generans* das Ding bewegt durch Mitteilung der Form, aus der die tatsächliche Bewegung ohne Weiteres hervorgeht, so scheint dieses doch nur die mittelbare Ursache der Bewegung zu sein. Ferner ist die Natur oder Form doch zunächst nur Anlage, Potenz, die der Aktualisierung durch ein aktiv Bewegtes bedarf. Es scheint also zu der Mitteilung der Form noch etwas hinzukommen zu müssen, das die Potenz in den Akt überführt.

Aus diesen Schwierigkeiten erklärt sich dann die Verschiedenheit in der Auffassung der Lehre des hl. Thomas. Die thomistische Schule nimmt an, dass die in der Natur des Dinges gelegene Anlage und Kraft durch einen physischen Impuls von seiten Gottes zur Tätigkeit gebracht werden muss — *praemotio physica*. Stufler dagegen lässt die Bewegung der Ge-

schöpfe durch Gott in der Mitteilung der Natur und in der in ihr gegebenen *inclinatio* sich erschöpfen. Eine mittlere Auffassung ist die des Dominikaners Papagni. Er unterscheidet zwischen der *motio* Gottes in der natürlichen Ordnung — *motio entitativa vel naturalis et generalis* — und der in der übernatürlichen Ordnung — *motio specialis*. Die erstere besteht in einem aktiven Impuls, den Gott den Dingen bei der Erschaffung einprägt, zu ihrem Objekt hin, und der sich manifestiert in der Tendenz, die in allen aktiven Kräften auf ihr Objekt hin wahrzunehmen ist. Jener aktive Impuls verursacht einen *motus operativus* in den Geschöpfen, entsprechend ihrer Natur und tritt in alle ihre Bewegungen ein. Weil er von Anfang an den Dingen eingeprägt ist und mit ihnen von Gott erhalten wird, ist er eine *motio continua et perennis*; er dauert so lange, als die Natur, der er innewohnt, besteht. Es ist ein Impuls, der stets lebendig, stets aktuell und imstande ist, die tatsächliche Bewegung hervorzurufen, sobald das Objekt, die Umstände und Bedingungen, die von der speziellen Natur des geschaffenen *agens* erfordert werden, vorhanden sind¹⁾. Dieser Impuls ist also einerseits etwas zu der Natur des Dinges Hinzukommendes — das ist der Unterschied dieser Ansicht von der Stufers —, anderseits ein mit der Natur Verbundenes, Dauerndes, Kontinuierliches, nicht ein spezieller Anstoss zu einem bestimmten Akt, wie die Thomisten lehren.

Es ist nun interessant zu sehen, wie die Schwierigkeiten, die heute aufs neue sich geltend machen, schon zur Zeit des hl. Thomas selbst und in seinem Kreise empfunden und eingehend erörtert worden sind. Am ausführlichsten wird diese Frage in dem Teil des Kommentars zu *De caelo et mundo*²⁾ behandelt, der nicht mehr von Thomas selbst, sondern von Petrus de Alvernia herrührt. Das ist wohl auch der Grund, weshalb Stufler diese Stelle nicht berücksichtigt hat. Wenn aus ihr auch nicht die Meinung des hl. Thomas selbst mit Sicherheit erschlossen werden kann, so verbreitet sie doch das hellste Licht über die damaligen Kontroversen in dieser naturphilosophischen Frage. Wer die scholastische Auffassung exakt feststellen will, darf sich die Mühe nicht verdriessen lassen, den verschlungenen Pfaden dieser Darstellung zu folgen.

Der Kommentator führt aus, es könne jemand im Zweifel sein, ob die leichten und schweren Dinge von einem inneren Prinzip bewegt würden, wie Aristoteles vorher gesagt habe, oder von einem äusseren, wie er jetzt säge³⁾. Wenn nämlich gesagt wird, dass sie von einem inneren Prinzip

¹⁾ Nach Stufler p. 23—24.

²⁾ Thomas, *De caelo et mundo* l. IV, lect. 2. (Text nach der Parmenser Gesamtausgabe, korrigiert auf Grund der Handschr. der Leipziger Univers.-Bibl. n. 1402 f. 94^r).

³⁾ Arist., *De caelo et mundo* IV 3—6, 310a 16 ff, 311a 9: *καὶ κινεῖ δὲ τὰ τε εἰς ἀρχῆς ποιῆσαν καὶ ὑποστάσαν ἢ ὅθεν ἀπεπήδησαν καθάπερ εἴρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, ἐν οἷς διαφέρομεν ὅτι οὐδὲν τούτων αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖ. 310b 31: μᾶλλον δὲ*

bewegt werden, nämlich von sich selbst, so folgt, dass das Bewegende und das Bewegte dasselbe ist, da man in ihm nicht einen bewegenden und bewegten Teil unterscheiden kann. Das aber ist unmöglich.

Zur Beantwortung dieser Schwierigkeit unterscheidet der Kommentator ein doppeltes Bewegtwerden. Jede Bewegung ist Aktualisierung einer Potenz, und folglich ist alles, was bewegt wird, insofern es bewegt wird, in Potenz. Diese Potenzialität ist nun eine doppelte, eine essentielle zur Form und Betätigung der Form, wie z. B. das Schwere leicht werden kann und dann oben ist, und eine akzidentale, wie wenn das aktual Schwere in Potenz ist zu dem unteren Ort. Der ersteren Art der Potenzialität nach werden die Dinge von dem generans bewegt, und zwar in der Weise, dass das generans das Ding verändert durch Einführung einer neuen Form, und mit dieser ist dann von selbst die Bestimmung für einen bestimmten Ort gegeben und das Streben zu diesem Orte hin. Hat das Ding dagegen actu seine Form, wird aber von einem äusseren Agens von dem ihm zukommenden Orte ferngehalten, so ist es per se an diesem Ort und nur per accidens ist es in potentia zu diesem Ort. Es genügt daher auch ein motor per accidens, um die Bewegung hervorzurufen, d. h. das removens prohibens ist die Ursache dieser Bewegung.

Mit dieser Erklärung, so bemerkt unser Kommentator, begnügen sich manche (Et in hoc sistunt quidam). Aber das scheint nicht ausreichend; denn neben dem motor per accidens muss stets ein motor per se vorhanden sein; ferner muss das Bewegende und das Bewegte zu gleicher Zeit in actu sein; das removens prohibens ist aber in Ruhe während der Bewegung, die es erzeugt hat. Um diese Schwierigkeit zu lösen, nimmt Averroes an, dass nachdem die Einwirkung des removens prohibens aufgehört hat, das Medium, d. h. die Luft, den Körper vorwärtstreibt. Diese Lösung ist aber unhaltbar. Deshalb nehmen andere an, dass die Dinge nach Beseitigung des Hindernisses von dem generans selbst bewegt werden. Aber weil hiergegen derselbe Einwand wie vorher erhoben werden kann, dass nämlich Ursache und Wirkung bei der Bewegung gleichzeitig actu sein müssen, so erklären sie das näherhin so, dass die Dinge nicht unmittelbar von dem generans bewegt werden, sondern vermittelt einer Kraft, die er bei der Erzeugung ihnen verliehen hat²⁾. Auch diese Erklärung wird von unserem Autor zurückgewiesen. Denn erstens ist diese Kraft nicht existens actu und kann darum auch kein movens actu sein, da nicht einmal die forma inhaerens ein actu existens ist, geschweige denn die virtus inhaerens.

τὸ βαρὺ καὶ τὸ κοῦφον τούτων ἐν αὐτοῖς ἔχει φαίνεται τὴν ἀρχὴν διὰ τὰ ἐγγύτατα τῆς οὐσίας εἶναι τὴν τούτων ἕλην.

²⁾ . . . dicunt quod moventur ipso (sc. generante) non immediate, sed mediante aliqua virtute quam in generatione eis contulit, ita quod grave et leve moventur a generante soluto prohibente mediante aliqua virtute inexistente eis a generante prius.

Ferner ist diese Kraft entweder dem Begriffe nach dieselbe wie die Formen des Leichten und Schweren oder etwas anderes. Ist sie dasselbe, so sind diese Prinzipien die Ursache der Bewegung. Wenn aber diese Kraft etwas anderes sein soll, so ist dagegen zunächst zu bemerken, dass nach Aristoteles das generans durch die generatio selbst bewegt d. h. also durch die Mitteilung der Form, d. h. es bewegt durch die Form. Und zwar gilt das sowohl von der Aktualisierung der essentialen Potenz wie der akzidentalen. Es kann also nicht die Mitteilung der Kraft als ein besonderes Moment neben die generatio gestellt werden. Ferner wird das, was durch diese virtus geleistet werden soll, ebenso gut durch die forma selbst geleistet, und so sind hier wie dort dieselben Schwierigkeiten.

Die Lösung des Verfassers ist nun folgende: Das generans ist nur mittelbar Prinzip der Bewegung, das unmittelbare aktive Prinzip dagegen ist die forma gravitatis seu levitatis; das generans bewegt durch die Form¹⁾ In dem Falle, wo die Bewegung erst durch die Erwerbung der Form entsteht, ist es klar, dass die leichten und schweren Dinge sich nicht selbst bewegen, denn bei diesem Vorgange sind die Dinge noch nicht aktuell leicht oder schwer, vielmehr streben sie dieser Form erst zu. Die Form ist es, die unmittelbar bewegt. Das Gleiche gilt aber von der Bewegung, die nach Erlangung der Form und dieser entsprechend erfolgt; auch hier ist die gravitas et levitas das principium activum motus immediate. Das auf dieses Prinzip nächstfolgende Bewegende ist hier aber nicht das generans selbst, wenigstens nicht notwendig, sondern das Leichte und Schwere, d. h. das Leichte und Schwere bewegt durch die forma gravitatis²⁾. Es wird aber bewegt, nicht insofern es leicht oder schwer in actu ist, denn alles, was bewegt wird, ist als solches in Potenz zu dem, wozu es bewegt wird. Das Schwere und Leichte als solches ist nicht in der Potenz zu oben oder unten, sondern es ist seinem Wesen nach oben und unten. Dagegen ist es in Potenz zu seinem Orte durch das Hindernis, das sich seiner Bewegung entgegenstellt, und dieses ist etwas Akzidentelles. Daher werden die leichten und schweren Dinge durch Wegräumung des Hindernisses

¹⁾ Et propter hoc videtur esse dicendum aliter, quod cum generans moveat grave et leve non primo, sed in quantum dat formam, cui competit per se esse sursum vel deorsum, manifestum est quod immediatum principium activum motus ipsorum est gravitas et levitas; ita quod generans est illud quod movet ea, illud autem quo immediate movet, est gravitas et levitas.

²⁾ „Cum autem iam habent formam gravis et levis in actu et sunt extra loca sua, remoto prohibente, illud oportet existimare principium activum motus immediate, quod et prius . . . Et ideo gravitas et levitas in actu sunt principium huius motus sicut et prius, quae movens movet ea: movens autem proximum non est ipsum generans de necessitate . . . Cum oporteat esse aliquod movens ea in actu existens, non videtur esse aliud, quam ipsum grave et leve: et ideo grave et leve sunt moventia per formam gravitatis et levitatis“

nur per accidens bewegt¹⁾. Das principium motus activum der in actu leichten und schweren Körper ist, sofern von dem motor per se die Rede ist, das Schwere und Leichte selbst, das in actu existiert; das principium quo dagegen ist die Form, die gravitas und levitas, die in ihnen ist von dem, das sie ursprünglich erzeugt hat. Deshalb kann man sagen: per se bewegen sie sich selbst, per accidens aber werden sie bewegt²⁾. Aber diese Fähigkeit der Selbstbewegung ist in doppelter Hinsicht eingeschränkt: erstens kann sie sich nur betätigen nach Beseitigung dessen, was vorher die Bewegung hinderte und von dem das Prinzip der Bewegung ist; zweitens erfolgt sie nur durch die Formen, die die Dinge vom generans haben, das zuerst bewegt. Daher kann denn Aristoteles mit Recht sagen, dass diese Dinge kein Prinzip des Tuns und Bewegens in sich haben, sondern nur des Leidens, d. h. dieses Prinzip ist in gewisser Weise ein passives³⁾.

Dementsprechend wird der erste Einwand, dass nämlich nichts sich selbst bewegt, in der Weise ausgeräumt: es ist nicht widersprechend, dass etwas durch sich selbst bewegt werde per accidens, nicht aber per se⁴⁾. Damit erledigt sich auch der zweite Einwand, dass bei dem Selbstbewegten ein bewegender und ein bewegter Teil zu unterscheiden ist. Das, was sich nur per accidens selbst bewegt, hat per se ein aktives Prinzip der Bewegung und ein passives per accidens, was kein Widerspruch ist⁵⁾.

¹⁾ Movetur autem non (*om. cod.*) secundum quod gravia et levia in actu, quia omne quod movetur secundum quod huiusmodi est in potentia ad illud [ad] quod movetur; motus enim est actus entis in potentia secundum quod huiusmodi: sed grave et leve secundum quod huiusmodi non sunt in potentia ad sursum et deorsum, sed sunt essentialiter sursum et deorsum . . . ergo non moventur primo secundum quod gravia et levia in actu sunt et per se, sunt autem in potentia ad loca sua per detinens ea vel prohibens quod accidit eis secundum quod huiusmodi. Si igitur quod movetur ad aliquid, movetur secundum quod in potentia est ad illud, manifestum est, quod gravia et levia per accidens moventur remoto prohibente.

²⁾ Sic igitur apparet quod principium motus activum gravium et levium in actu soluto prohibente quod est movens per se, est ipsum grave et leve existens in actu: principium autem quo agunt huiusmodi motum sunt gravitas et levitas, quae in eis sunt a generante prius . . . et ideo per se movent se, per accidens autem moventur.

³⁾ Et ideo dicit Philosophus in octavo Physicorum, quod nullum istorum habet principium movendi vel faciendi, sed patiendi tantum. Cf. Arist. Phys. VIII, 4. 255b 29—31: ὅτι μὲν τοίνυν οὐδὲν τούτων αὐτὸ κινεῖ ἑαυτὸ, δήλον, ἀλλὰ κινήσεως ἀρχὴν ἔχει, οὐ τοῦ κινεῖν οὐδὲ τοῦ ποιεῖν, ἀλλὰ τοῦ πάσχειν.

⁴⁾ Quamvis autem sit inconueniens et impossibile idem a seipso moveri primo et per se, tamen idem moveri a se per accidens non est inconueniens.

⁵⁾ Quod autem accipitur in secunda quod omne motum a se dividitur in duo, quorum unum est per se movens, alterum autem per se motum, verum est de eo quod movetur a se per se . . . De eo autem quod movetur a se per accidens, quod habet principium activum per se et passivum per accidens, non habet veritatem.

Aus diesen komplizierten Ausführungen ergibt sich zunächst, dass der Satz, das generans sei die Ursache der Bewegung in leichten und schweren Dingen, sich der Scholastik nicht so einfach darstellt, wie es bei Stufler erscheint, und dass seine Erklärung durchaus nicht einhellig war. Die Ansicht des hl. Thomas, soweit sie in seinen Schriften zum Ausdruck kommt, stimmt mit der des Kommentators im wesentlichen überein. Insbesondere wird die Erklärung des Averroes von ihm gleichfalls zurückgewiesen¹⁾. Bemerkenswert ist dann, dass die Theorie, die Bewegung der Naturdinge werde durch eine ihnen vom generans mitgeteilte, zu der Natur hinzukommende Kraft bewirkt, abgelehnt wird. Thomas selbst nimmt hierzu nicht formell Stellung; einzelne Aussprüche könnten in die Richtung dieser Theorie weisen, aber im allgemeinen hält er sich auf der Linie der von unseren Kommentator gegebenen Erklärung. Damit verliert aber die an sich durchaus ansprechende Deutung des Papagni sehr an Wahrscheinlichkeit. Zur Kritik der Stuflerschen Darstellung ergibt sich aus diesen Ausführungen, dass das Verhältnis des inneren Bewegungsprinzips zum generans wesentlich passiv gefasst werden muss. Stufler bemerkt allerdings selbst²⁾; dass Thomas das Bewegungsprinzip bald als aktives, bald als passives bezeichne. Er gleitet darüber aber mit der Bemerkung hinweg: „Für unsere Frage ist diese Meinungsverschiedenheit belanglos“. Keineswegs, hiermit ist vielmehr der innerste Punkt des Verhältnisses zwischen dem generans und dem Bewegungsprinzip berührt, der auch von Aristoteles als wesentliches Moment seiner Theorie hervorgehoben wird. Die „Meinungsverschiedenheit“ bei Thomas ist nur eine scheinbare. Das Bewegungsprinzip ist sowohl aktiv wie passiv, wie sich aus den Darlegungen unseres Kommentators klar ergibt. Aktiv ist es in sich betrachtet, passiv mit Rücksicht auf sein Verhältnis zum generans. Das Ding bewegt sich in gewisser Weise selbst, wird aber zugleich vom generans bewegt. Man mag diese Lösung für ungenügend halten, aber man darf deshalb den passiven Charakter des Bewegungsprinzips bei Thomas nicht zu kurz kommen lassen, um seine Theorie zu vereinfachen. Die Bewegung der Dinge ist ein wirkliches Bewegwerden durch das generans.

Dieser passive Charakter des Bewegungsprinzips offenbart sich mit aller Deutlichkeit in dem Begriff der *inclinatio*. Das generans bewegt die leichten und schweren Dinge mittelst der *forma gravitatis* und *levitatis*. Dieser Form entspricht das Sein an einem bestimmten Orte; und solange das Ding nicht an diesem Orte sich befindet, wird es zu diesem hingeneigt oder hingebogen, *inclinatur*; es hat eine *inclinatio* zu diesem hin. Die Bewegung, die dieser *inclinatio naturalis* entspricht, ist die natürliche, jede andere ist gewaltsam. Nur eine Ausnahme gibt es von dieser

¹⁾ Thomas, *De caelo et mundo* I. III lect. 7.

²⁾ Zeitschrift für kath. Theol 1923 S. 375⁴.

allgemeinen Regel, und die liegt vor, wenn das generans selbst das von ihm hervorgebrachte Ding anders bewegt, als es seiner *inclinatio* entspricht.

S. th. I qu. 105 a. 6 ad 1: „Wenn in den Naturdingen etwas ausser der ihnen eingegebenen Natur (*praeter naturam inditam*) geschieht, so kann das auf zweifache Weise sein: einmal durch die Tätigkeit eines Agens, der das natürliche Streben nicht gegeben hat (*qui inclinationem naturalem non dedit*), wie wenn der Mensch einen schweren Körper in die Höhe hebt, weil der Körper nicht von ihm die Tendenz erhalten hat, sich nach unten zu bewegen. Und das ist gegen die Natur. Auf andere Weise durch die Tätigkeit desjenigen Agens, von dem die natürliche Handlung abhängt. Und das ist nicht gegen die Natur, wie sich aus der Erscheinung von Ebbe und Flut ergibt, die nicht gegen die Natur ist, obgleich sie ausser der natürlichen Bewegung des Wassers ist, das sich nach unten bewegt (*ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis si praeter motum naturalem aquae, quae movetur deorsum*). Sie vollzieht sich nämlich infolge des Eindruckes des Himmelskörpers, von dem die natürliche Neigung der unteren Körper abhängt. Da also die natürliche Ordnung von Gott den Dingen eingegeben ist, so ist es nicht gegen die Natur, wenn er etwas ausser dieser Ordnung tut“, Die Bewegung des Wassers in Ebbe und Flut ist gegen die *inclinatio naturalis*; sie ist aber deshalb nicht gegen die Natur, weil die *inclinatio naturalis* des Wassers von dem Himmelskörper abhängig ist (*dependet*), also ihm in gewisser Weise von diesem gegeben wird. Wir haben hier also innerhalb der Natur selbst eine Bewegung, die nicht aus der *inclinatio naturalis* hervorgeht, sondern von einem äusseren Agens gegen diese *inclinatio* bewirkt wird, ohne doch ein *motus violentus* zu sein. Es ist daher direkt falsch, wenn Stuffer immer wieder betont, eine Bewegung, die von Gott ohne inneres Bewegungsprinzip hervorgebracht wird, würde ein *motus violentus* sein¹⁾.

Was nun den passiven Charakter der *inclinatio naturalis* anlangt, so wird dieser von Thomas mit voller Klarheit zum Ausdruck gebracht. *Inclinatio* ist nicht die aktive Neigung, das Streben oder die Anlage zu dem Streben, sondern das Bewegtwerden des Dinges auf Grund seiner Natur und deren Kräfte. Das Verkennen dieses passiven Charakters der *inclinatio* führt Stuffer zu einer falschen Interpretation von I qu. 106 a. 2. Thomas unterscheidet hier zwischen der *virtus agendi* und der *inclinatio naturalis*. „*Ex parte vero potentiae voluntas nullo modo moveri potest nisi a Deo.*“

¹⁾ Zeitschrift für kath. Theol. 1923, 383–384: „Es fragt sich nun, ob Gott, wenn er alle geschaffenen Ursachen durch eine *prae-motio physica* in Tätigkeit versetzte, dieselben natürlich oder gewaltsam bewegen würde. Die Antwort hierauf ist nicht schwer. In diesem Falle wären alle Tätigkeiten und Bewegungen der Geschöpfe gewaltsam.“

Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam voluntatis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem, quam consequitur inclinatio naturalis“. Die inclinatio naturalis ist etwas zu der virtus volendi Hinzukommendes, sie ist identisch mit der operatio voluntatis selbst. Die Bewegung des Willens geht also nicht aus der inclinatio hervor, sondern ist diese inclinatio. Sie ist also in keiner Weise etwas Potentielles, sondern steht der potentia volendi als Akt gegenüber. Inclinatio ist nicht eigentlich ein Inclinieren zu etwas, sondern ein Inkliniertwerden.

Stufler fasst das immutare inclinationem gleich movere inclinationem, d. h. in dem Sinne, dass Gott die inclinatio naturalis in Bewegung setzt. Es soll aber das gerade Gegenteil gesagt werden: Gott kann den Willen bewegen im Gegensatze zu der inclinatio naturalis, wie auch das natürliche Agens ein Ding, dem es die Form verliehen hat, anders bewegen kann, als es dieser Form entspricht, ohne dass diese Bewegung deshalb ein motus violentus wäre. Thomas hat hier offenbar den oben behandelten Spezialfall im Auge, wo der Himmelskörper das Wasser in einer seiner inclinatio naturalis entgegengesetzten Weise bewegt. Immutare inclinationem heisst demnach: an die Stelle der einen inclinatio eine andere setzen. Movere inclinationem wäre aber nach Thomas ein Widerspruch in sich. Wenn also Gott die inclinatio voluntatis ändern kann, so heisst das nicht, wie Stufler meint, er könne den Willen bewegen mittelst der inclinatio naturalis, sondern: er könne an die Stelle der propria inclinatio voluntatis eine andere setzen. Da die inclinatio naturalis des Willens darin besteht, dass er von dem Erzeuger zu einem bestimmten Ziele hin dirigiert oder inkliniert wird, so kann dieser auch dem Willen eine andere Richtung geben, ohne dass deshalb die Bewegung eine gewaltsame würde.

Die inclinatio wird von Thomas ausdrücklich von dem principium inclinationis unterschieden: De Verit. qu. 22 a. 1: „... omnia naturalia in ea, quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est.“ Die inclinatio ist passivisch zu fassen = inclinari; l. e.: „Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo in id inclinatur, quod est intentum ab eo qui inclinat et dirigit, sicut in idem signum sagitta dirigitur, quo sagittator intendit.“ Da aber dieses inclinari und dirigi durch ein inneres Prinzip geschieht, so ist sie zugleich etwas Aktives von Seiten des inklinierten Dinges, und zwar genauer insofern, als das Ding selbst bei der Inklinatio mitwirkt: „in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum.“

Aus allem geht klar hervor, dass die Dinge von dem generans bewegt werden, nicht nur insofern, als ihnen von ihm die Form und die Kraft zum Handeln verliehen wird, vielmehr werden auch die fertig konsti-

tuierten Dinge vom generans bewegt. Bei der Anwendung dieses Verhältnisses auf Gott ergibt sich dann, dass die Bewegung der Dinge durch Gott nicht nur in dem Sinne gefasst werden darf, dass er das Sein der Dinge und ihre Kräfte schafft und erhält, sondern so, dass er sie auch direkt bewegt, und zwar per se, nicht bloss durch Wegräumung des Hindernisses. Insofern die Dinge ein in ihrer Natur begründetes inneres Bewegungsprinzip haben, bewegen sie sich in gewisser Weise selbst. Aber im Verhältnis zu ihrem Urheber ist diese Selbstbewegung als ein Bewegtwerden aufzufassen, insofern er sie auf Grund ihrer Form vermittelst ihrer Kraft bewegt. Die kreatürliche Bewegung hat demnach eine aktive und eine passive Seite; innerhalb des Bereiches der kreatürlichen Ursachen bedarf sie keines motor per se, jedes Naturding trägt das vollkommen zureichende Prinzip seiner Bewegung in sich selbst. Aber das Seinsverhältnis zwischen den Naturdingen und dem generans bzw. Gott bewirkt, dass diese Eigenbewegung in letzter Linie als Bewegtwerden durch die erste Ursache aufgefasst werden muss, nicht im Sinne eines intermittierenden, sondern eines durch die Natur sich vollziehenden kontinuierlichen Einflusses. Dies ergibt sich noch klarer, wenn wir die übrigen Vorstellungsweisen und Begriffe untersuchen, durch die Thomas die Mitwirkung Gottes zu den geschöpflichen Handlungen zu erklären unternimmt.

2. Die applicatio ad agendum und die Instrumentalursache.

Thomas findet De Pot. qu. 3 a. 7 die Mitwirkung Gottes zu den geschöpflichen Handlungen in einem vierfachen Moment: 1) Gott verleiht die virtus agendi; 2) er erhält sie; 3) er appliziert sie zum Handeln; 4) er bewegt sie als causa principalis. Die beiden letzteren Momente sind nunmehr näher zu erklären.

Unter der applicatio ad agendum versteht Thomas die Herstellung der äusseren Beziehung zwischen der Kraft und ihrem Objekt, vermöge deren die Kraft erst in Wirksamkeit treten kann. Die geläufigen Beispiele dafür sind: die Säge, die in sich die Kraft des Schneidens besitzt, muss mit dem Holze in Verbindung gebracht werden, der Koch muss das Feuer an den Gegenstand heranbringen, damit dieses seine Wirksamkeit entfalten kann. Insofern das wirkende Ding hierbei von dem applicans als Mittel benutzt wird, um eine Wirkung zu erzielen, hängt der Begriff der applicatio aufs engste mit dem der Instrumentalursache zusammen. Der Unterschied liegt darin, dass der applicans nur die äussere Beziehung zwischen dem wirkenden Ding und seinem Objekt herstellt, während die causa principalis auf die causa instrumentalis direkt einwirkt, sie benutzt zur Hervorbringung einer Wirkung.

Wie ist es nun zu verstehen, wenn Gott als applicans und als causa principalis gegenüber der geschöpflichen Kraft bezeichnet wird? Wir haben hier offenbar eine Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe, die über die Mit-

teilung und Erhaltung der Natur und ihrer Kräfte hinausgeht. Gott muss die Beziehung zwischen Kraft und Objekt herstellen und die Kraft als *causa instrumentalis* zur Hervorbringung der Wirkung in Bewegung setzen. Stufler fasst nun diese Einwirkung Gottes nicht als eine unmittelbare, sondern als eine durch die *causae secundae* sich vollziehende auf. Jedes Ding wird zu seiner Tätigkeit appliziert durch in Bewegung befindliche geschöpfliche Ursachen. Die in der *applicatio* liegende Bewegung wird von den *causae secundae* nicht *per se*, sondern nur *per accidens* hervorgerufen, d. h. durch Wegräumung des Hindernisses. Gott ist der Urheber der *applicatio*, insofern er letzte Ursache aller Bewegung, *primus motor*, ist.

Gegen diese Auffassung der *applicatio* erheben sich aber gewichtige Bedenken: 1) erschöpft sich der Begriff der *applicatio* nicht in der Wegräumung des Hindernisses der Bewegung. Der Koch, der das Feuer an den Topf bringt, beseitigt nicht nur das Hindernis für die Tätigkeit des Feuers, 2) würde danach Gott *primus motor per accidens* sein, 3. würde doch wenigstens bei der ersten Bewegung Gott die unmittelbare *causa applicans* sein. Diese *motio* dürfte nicht als *motio per accidens* aufgefasst werden. Das Erstbewegte kann also nicht aus sich durch seine Natur oder sein inneres Bewegungsprinzip sich selbst bewegen, sondern muss von aussen bewegt werden, und zwar nicht bloss *per accidens* durch Wegräumung des Hindernisses, sondern *per se*. Diese Notwendigkeit gilt aber prinzipiell, d. h. für alle geschaffenen Dinge, d. h. kein Ding kann bloss auf Grund seines inneren Bewegungsprinzips auch nach Wegräumung des Hindernisses in Bewegung übergehen, ohne dass es von einer äusseren Ursache bewegt wird. Diese Ursache ist für alle Dinge *primo et principaliter* Gott. Der von ihr ausgehende Einfluss kann allerdings durch Mittelursachen vermittelt werden, aber er dringt durch sie tatsächlich in alle Dinge ein; es ist nicht eine *immediatio suppositi*, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, sondern eine *immediatio virtutis*. Hierin ist Stufler beizupflichten, während die generelle Notwendigkeit einer *motio per se* nicht genügend scharf bei ihm hervortritt.

Die genauere Art, wie dieser Einfluss Gottes die Dinge bewegt, wird von Thomas dadurch ausgedrückt, dass jede geschöpfliche Ursache *Instrumentalursache* in der Hand Gottes als der *causa principalis* ist. Die Wirksamkeit der *Instrumentalursache* ist aber so zu erklären, dass von der *Prinzipalursache* eine Einwirkung auf die *Instrumentalursache* übergeht, die als *esse incompletum* und *intentionale* bezeichnet wird. Das ist die letzte und feinste Bestimmung, die Thomas zur Verfügung steht, um die Einwirkung Gottes auf die geschöpflichen Handlungen zum Ausdruck zu bringen.

Stufler gibt sich grosse Mühe nachzuweisen, dass es sich hierbei nicht um ein „physisches“ Sein handle, und schliesslich ist ihm dieser feine Begriff nur eine bildliche Ausdrucksweise. Aber so labil auch der

Begriff des esse incompletum et intentionale ist, ein blosses Bild ist er im Sinne des hl. Thomas ganz sicher nicht. Hier schwächt Stufler die bestimmte Ausdrucksweise des hl. Thomas in durchaus unzulässiger Weise ab. Gerade hier, wo Thomas die letzte Auskunft gibt, schiebt Stufler ihn beiseite. Thomas stellt an der entscheidenden Stelle *De pot. qu. 3 a. 7 ad 7* der *virtus naturalis*, die den Dingen als dauernde Form bei ihrer Konstituierung verliehen worden ist, das gegenüber, was in ihnen von Gott getan wird, damit sie wirklich handeln: „*Sed id quod a Deo fit in re naturali quo actualiter agat, est ut intentio sola, habent esse incompletum per modum, quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis.*“ Dieser Vergleich mit der Instrumentalursache wird dann genauer ausgeführt. Dem Instrument kann eine bestimmte Eigenschaft als *forma permanens* gegeben werden, wodurch es für die Tätigkeit des *agens principale* geeignet wird, z. B. dem Beil die Schärfe, aber es kann ihm nicht als *forma permanens* verliehen werden die *vis artis*, sodass es aus sich heraus ohne den Künstler das Kunstwerk schaffen könnte, denn dann müsste es selbst vernünftig sein. So haben auch die Naturdinge zwar ihre *virtus propria* als *forma permanens*, aber die Kunst, in der sie als Instrument der *causa prima* handeln, kann ihnen nicht als *forma permanens* mitgeteilt werden, denn dann wären sie selbst göttlich. Die Naturdinge können daher nur zur Hervorbringung des Seins wirken (*agere ad esse*) dadurch, dass zu ihrer natürlichen Kraftanlage (*virtus*) eine Kraft (*vis*) hinzutritt, die von Gott als *causa principalis* in die Naturdinge überströmt. Ferner ergibt sich daraus, dass es keiner natürlichen Kraft verliehen werden kann, sich selbst zu bewegen oder sich selbst im Sein zu erhalten (*nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam nec ut conservaret se in esse*). Hier ist zunächst mit aller nur wünschenswerten Klarheit ausgesprochen, dass zu der fertig konstituierten Natur der Dinge mit Einschluss des aktiven Bewegungsprinzips eine von Gott ausgehende Bewegung hinzukommen muss, damit sie wirklich in Tätigkeit übergehen können. Stufler fasst auch hier diesen Einfluss wie bei der applicatio als Wegräumung des Hindernisses und als durch die *causae secundae* vermittelt. Aber wenn es im Wesen der geschöpflichen Kraft liegt, dass sie sich nicht selbst bewegen kann, so ist zur tatsächlichen Bewegung ein motor per se notwendig. Diese *motio per se* wird allerdings durch die *causae secundae* vermittelt, aber die ganze Reihe der geschöpflichen Ursachen hat den Charakter von Instrumentalursachen im Verhältnis zur *causa prima*. Ferner muss betont werden, dass vom primus motor eine *virtus* auf das primum mobile ausgeht, die in ihm bleibt und sich auf die niederen Ursachen fortsetzt, in sie eingeht (*De pot. qu. 3 a. 11 ad 14: Virtus substantiae spiritualis moventis relinquitur in corpore coelesti et motu eius non sicut forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis, sicut virtus artis est in instrumento artificis. Vgl. Stufler*

126). Bei der Bestimmung der Seinsweise dieser Kraft sind wir am entscheidenden Punkte angelangt. Sie wird an den beiden letztgenannten Stellen beschrieben als *esse incompletum* nach Art der *intentio* und an der ersten Stelle verglichen mit dem Sein, das die Farben in der Luft haben (*est ut intentio sola, habens esse incompletum per modum, quo colores sunt in aëre*). Von diesem Vergleich aus lässt sich vielleicht das *esse incompletum* und intentionale genauer bestimmen. Dass die Farben nur ein *esse intentionale* haben, ist die stete Lehre des Aquinaten. Er beschreibt dieses Sein näher dort, wo er die Ansicht untersucht, ob auch das Licht nur ein solches Sein besitze. Die Antwort ist im Sentenzenkommentar zustimmend, im Kommentar zu *De anima* ablehnend. An der erstgenannten Stelle führt Thomas dann näher aus, wie er sich dieses Sein denkt: Das Sehen vollzieht sich so, dass das Bild, die *species* der Farbe durch die Luft zur Pupille gebracht wird. Da nun in demselben Raumteil der Luft die *species* der entgegengesetzten Farben, schwarz und weiss, zur Pupille gelangen, so ergibt sich, dass diese kein *esse naturale*, sondern ein *esse spirituale* haben¹⁾. Das Licht gibt der Farbe das *esse spirituale*, für das die Luft als Medium oder Substrat dient. Das *esse intentionale* ist also ein *esse spirituale* und steht als solches dem *esse naturale* gegenüber; es ist ein *esse incompletum* gegenüber dem *esse primum et ratum in natura*²⁾. *Intentio* ist der im Geiste selbst vorhandene Gegenstand des intellektuellen Aktes, und als solcher hat sie natürlich ein *esse spirituale*.

Danach ist es klar, was Thomas mit den Worten: „*est ut intentio sola, habens esse incompletum per modum quo colores sunt in aëre*“ ausdrücken will. Dadurch, dass Gott die Dinge als Instrumentalursachen bewegt, wird in ihnen ein intentionales Sein bewirkt, d. h. die Idee der *causa principalis* geht in das Instrument ein als ein *esse incompletum spirituale*. Wenn Stuffer also bestreitet, dass dieses Sein ein *esse physicum* sei, so stimmt das mit der Auffassung des hl. Thomas überein, der leugnet, dass es ein *esse naturale* sei. Aber Stuffer scheint überhaupt die Realität dieses Seins in Frage zu stellen, wenn er die Ausdrücke des hl. Thomas bildlich verstehen will. Das ist nach dem Gesagten aber ganz und gar unmöglich. Die *intentio* ist ein reales, geistiges, wenn auch inkompletes Sein. Dass diese Auffassung grosse Schwierigkeiten bietet, soll nicht verkannt werden, dass sie aber die des hl. Thomas ist, ist unzweifelhaft.

¹⁾ In II. Libr. Sent. d. 13 qu. 1 a. 3, 4. *De anima*, I. II lect. 14.

²⁾ „*Alii dicunt quod lux non habet esse firmum et ratum in natura, sed est tantum intentio: sicut enim dicitur quod species coloris per aërem ad pupillam delata in aëre non habet esse naturale sed spirituale (unde et per eandem partem aëris species albedinis et nigredinis deferuntur), ita etiam intentio corporis lucidi in aëre subiecta est lumen. Et haec opinio valde probabilis est. Primo quia cum lumen dat esse spirituale colori, multo fortius videtur quod ipsum esse spirituale habeat.*“

Für die *praemotio physica* der Thomisten bietet sie keine Stütze; denn Thomas betont ausdrücklich: *quae habent solum esse intentionale, non faciunt transmutationem naturalem*. Die Auffassung des hl. Thomas liegt also in der Mitte zwischen der Interpretation der thomistischen Schule und der Stufers. Die Bewegung der Dinge durch Gott besteht nicht bloss, wie Stufler will, in der Mitteilung und Erhaltung der Natur und ihrer Bewegungsprinzipien; sie besteht auch nicht in einem jeder einzelnen Bewegung zugeordneten individuell bestimmten Impuls Gottes (*praemotio physica*), sondern darin, dass die den Dingen immanente Kraft in einer der Natur der Dinge entsprechenden Weise von Gott durch die geschöpflichen Ursachen in Bewegung gesetzt wird. Die im höchsten Geiste vorhandene Zieleinstellung und Erstrebung (*intentio*) geht in die geschöpflichen Ursachen ein und durch sie hindurch (*esse intentionale et incompletum*), wodurch sie den Zielen der göttlichen Weltordnung und Weltregierung dienstbar gemacht werden. Daraus ergibt sich dann, dass Thomas keineswegs entgegen der *sententia communis* der Theologen den *concursum divinum* leugnet; er fasst ihn nur in einer den aristotelischen Lehren entsprechenden, uns aber fremd gewordenen Weise auf. Die gerade durch Stufers Darlegungen gewonnene klare Erkenntnis der Abhängigkeit der Anschauung des hl. Thomas von der veralteten Bewegungslehre zeigt klar, dass mit einer bis ins Einzelne ursprungstreuen Darlegung der thomistischen Lehre das Problem der Mitwirkung Gottes mit den menschlichen Handlungen heute nicht gelöst werden kann, dass es vielmehr einer Weiterbildung seiner Grundgedanken vom Standpunkte heutiger Naturerkenntnis aus bedarf.

3. Die Mitwirkung Gottes bei den freien Willensakten.

Auf Grund der bisherigen Ausführungen über die Mitwirkung Gottes im allgemeinen wird sich nun auch die Hauptfrage nach der Mitwirkung zu den freien Willensakten genauer beantworten lassen. Wie Gott durch die *inclinatio naturalis* die Naturdinge bewegt, so auch den Willen. Die *inclinatio naturalis voluntatis* ist sachlich bestimmt durch das *bonum universale*. Gott wirkt durch diese *inclinatio* in *bonum universale* in jedem Willensakte. Was ist nun das *bonum universale*? Stufler (p. 190, 91) und Schultes (*Theol. Revue* 1921, Sp. 269—270 nicht 260!) sind bereits in diesem fundamentalen Punkte verschiedener Meinung. Dieser versteht darunter Gott als dasjenige Gut, das alles Gut in sich begreift, und unterscheidet davon das *bonum in universali*; jener dagegen versteht unter dem *bonum universale* das Gute überhaupt, im allgemeinen, wie es in dem allgemeinen Begriff des Guten erfasst wird. Daher die ganz verschiedene Deutung der Stelle I: II qu. 9 a. 6 ad 3: „*Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hoc universalis motione homo non potest aliquid velle; sed homo*

per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.“ Schultes sagt: „Darum ist auch der Sinn der Stelle nicht: Gott bewegt den Willen zum bonum in universali, sondern Gott bewegt den Willen zum bonum universale, auf Gott, auf sich selbst hin“, während nach Stuffer Gott den Willen zum bonum in universali bewegt.

Die Verschiedenheit der Auffassung hat ihren Grund in der Verschiedenheit des Sinnes, den der Ausdruck bonum universale bei Thomas selbst hat. Bonum universale ist bald das Gute im allgemeinen, bald Gott als Inbegriff alles Guten. Das allgemeine Gute wird speziell von Thomas auch bonum in universali oder bonum in communi (I. II q. 9 a. 1) genannt, aber nicht exklusiv. Man beachte den Wechsel in der Bedeutung an der Stelle S. theol. I qu. 105 a. 4: „Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale“. Zunächst ist hier bonum universale gleich bonum in universali, dann gleich Gott. Aber an der vorgenannten Stelle ist die Deutung Stuffers die einzig mögliche: Das „universale obiectum voluntatis quod est bonum“ kann nur das bonum in universali sein 1) wegen des Gegensatzes „ad volendum hoc vel illud, 2) wie Stuffer mit Recht hervorhebt, weil sonst der Einwand, dass Gott Urheber des Bösen sei, gar nicht widerlegt werde; 3) wegen des Gegensatzes, der in der anschliessenden Bemerkung des hl. Thomas liegt: „Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam“. Die Interpretation von Schultes ist hier ganz unhaltbar: „Der Sinn ist nicht, dass Gott als motor universalis nur zum bonum in universali bewege, als motor specialis zu einem bestimmten Objekte, sondern dass Gott in der übernatürlichen Gnadenordnung den Willen auf spezielle Weise (specialiter) auf ein bestimmtes Gut richte . . . In dieser übernatürlichen motio bewegt Gott noch evidententer zu einem Gute . . .“ Durch das „sed tamen“ ist doch das Bewegen „ad aliquid determinate volendum, quod est bonum“ in Gegensatz gebracht zu dem Bewegen ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum“; es handelt sich nicht um eine Steigerung („noch evidententer“), sondern um einen Gegensatz.

Gott bewegt also den Willen durch die mit seiner Natur gegebene inclinatio ad bonum universale. Thomas hebt ausdrücklich hervor, dass diese Bewegung ähnlich zu denken ist, wie die des Steines, der vom generans nach unten bewegt wird (S. th. I. II qu. 9 a. 6 c). Es ergibt sich also auch hier wieder die Frage, wie diese motio zu denken ist. Stuffer fasst sie entsprechend seiner allgemeinen Anschauung von der Bewegung der Geschöpfe durch Gott als blosse Mitteilung und Erhaltung des Willens und seiner inclinatio auf: Gott erschafft den Willen mit der bestimmten incli-

natio und erhält ihn im Sein, dann tritt der Wille aus sich in Tätigkeit. Es ist nicht zu leugnen, dass manches für diese Auffassung spricht. Aber andererseits wird vom hl. Thomas auch hier der passive Charakter der inclinatio klar zum Ausdruck gebracht. Wie schon früher betont, ist die inclinatio voluntatis nicht aufzufassen als Neigung im Sinne einer blossen Anlage, Bestimmung auf ein Ziel, sondern als aktuelles Wollen: S. th. I qu. 105 a. 4. c.: Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Das velle steht hier im ausdrücklichen Gegensatz zu der vorher erwähnten virtus volendi¹⁾. Diese inclinatio als aktuelles Wollen wird von Gott verursacht, er inkliniert den Willen zum bonum universale: inclinare autem in bonum universale est primi moventis . . . Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem; sed maxime secundo modo interius eam inclinando. Hieraus ergibt sich mit voller Klarheit, dass die inclinatio nicht eine dem Willen bei der Schöpfung einmalig mitgeteilte Eigenschaft, Kraft, Anlage ist, sondern ein fortgesetztes Inkliniertwerden des Willens durch Gott zum bonum universale, das freilich in der Natur des Willens selbst begründet ist. Auf der andern Seite ist diese Einwirkung Gottes nicht so zu denken, dass bei jedem Willensakt (velle) das Willensvermögen (virtus volendi) durch Gott in Bewegung gesetzt würde, sondern die Einwirkung Gottes geht kontinuierlich durch das Willensvermögen hindurch. Insofern ist die inclinatio wesentlich und notwendig mit dem Willen selbst verbunden. So kann dann die inclinatio voluntatis als principium activum bezeichnet werden (De virt. in comm. a. 8). Die inclinatio ist eine durch die Natur vollzogene, in ihr begründete und notwendig mit ihr verbundene Einwirkung Gottes. Die in verschiedenen Farben schillernde Beschreibung der inclinatio voluntatis bei Thomas beruht auf der unklaren Fassung der inclinatio naturalis überhaupt und der verschiedenartigen Deutung des Satzes: generans est causa motus gravium et levium²⁾.

Gott inkliniert also den Willen zum bonum universale. Nun hat aber der Wille auch die Selbstbestimmung, die mit seiner Freiheit notwendig gegeben ist und von Gott, der alle Dinge in einer ihrer Natur entsprechen-

¹⁾ Vgl. De malo qu. 3 a. 3: „actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum.“

²⁾ In De malo qu. 3 a. 3 wird im Anschluss an den oben angeführten Satz die inclinatio als aktuelles Wollen sowohl auf die forma als auf den Urheber der forma zurückgeführt. „Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo, qui dedit formam: unde dicitur, quod motus ignis sursum est ab eius levitate et a generante, quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest, in quodcumque voluerit.“ Stüfeler (211) will auch diese Stelle so erklären, dass der actus voluntatis = inclinatio actualis insofern von Gott verursacht wird, als er der Ur-

den Weise bewegt, nicht aufgehoben wird. Worin besteht genauer diese Freiheit und wie ist sie mit der Bewegung des Willens durch Gott vereinbar? Die Freiheit des Willens besteht nach Thomas darin, dass auf Grund des consilium oder der deliberatio der Mensch zwischen den Mitteln zum Zweck wählen kann. Der Zweck selbst oder das Ziel als erstrebtes Ziel unterliegt nicht der Wahl, sondern wird mit Notwendigkeit erstrebt, da das bonum in communi das spezifische Objekt des Willens ist. Der Ablauf des Willensaktes ist so zu denken: Ein Gut als Ziel setzt den Willen in Bewegung. Diese Willensbewegung treibt die ratio an zur deliberatio oder zum consilium, dem Nachdenken über die Mittel, um das Ziel zu erreichen. Auf Grund dieses consilium wählt der Wille in freier Selbstbestimmung ein bestimmtes Mittel (I. II qu. 9 a. 4c; ipsa (voluntas) movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum et hoc vult). Insofern kann also der Wille sich selbst bewegen. Wie aber kommt das Wollen des finis zu Stande, von dem der weitere Verlauf der Willensbewegung abhängt? Da das Wollen des bestimmten Zieles nicht immer vorhanden war, so muss es eine Ursache haben. Das Wollen des Zieles könnte nun wieder erklärt werden als Ergebnis eines Prozesses, wie er eben beschrieben wurde, d. h. dieses Ziel könnte gewollt sein als Mittel zu einem andern Ziele. Das ergibt eine unendliche Reihe: Das Wollen des Zieles bewirkt das consilium, und [das consilium bewirkt wieder das Wollen eines Zieles. Deshalb muss angenommen werden, dass die erste Bewegung des Willens von einem äusseren Beweger hervorgerufen wird: „Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis.“ Die Beweisführung ist der pseudo-aristotelischen Eudemischen Ethik entlehnt (1248a 15 ff.), auf die sich Thomas in diesem Zusammenhang immer beruft ¹⁾.

heber der forma ist. Aber hier ist es besonders klar, dass diese Interpretation falsch ist. Thomas koordiniert die beiden Ursachen der Bewegung: forma und generans und führt die Bewegung auf beide direkt zurück: motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo. Kann man das direkte Verursachung nennen, wenn Gott den Willensakt nur verursacht, indem er den Willen erschafft, aus dem der Akt hervorgeht? Völlig unhaltbar ist aber die Deutung der Worte: „Solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest, in quodcumque voluerit“ = in ea interior operatur dans ei esse, quod est intimum rebus. „In dem Willen wirken“ setzt doch die Existenz des Willens schon voraus und das „Lenken, wohin er will“ ist doch nicht gleich „den Willen erschaffen“!

¹⁾ Dieses Cap. ist mit der Ueberschrift „De bona fortuna“ öfters auch selbständig in den Handschriften zu finden; das Incipit lautet: Quoniam autem non solum prudentia facit eupragiam 1246b 37. Daneben finden sich die

Stuffer fasst den *primus actus voluntatis*, der von einer äusseren Ursache bewirkt werden muss, nicht als einen freien Akt im eigentlichen Sinne: *primum motum, in quem voluntas instinctu Dei exit, non esse sensu proprio et perfecto voluntarium, sed potius naturalem* (p. 248). Dieser Akt geht hervor aus der *inclinatio naturalis voluntatis in bonum*; er richtet sich jedoch nicht auf das *bonum universale* oder *in communi*, sondern auf ein bestimmtes Gut (250). Von Gott wird dieser Akt hervorgebracht, insofern Gott die *virtus volendi* gibt: *Ergo primus motus voluntatis fit a Deo tamquam a datore virtutis volendi, et a voluntate tamquam a principio eliciente quo* (249). Mit der Schöpfung des Willens ist aber nur gegeben die *inclinatio in bonum universale*. Wie kommt es nun, dass der erste Willensakt sich auf ein spezielles Gut richtet? Stuffer erklärt das dadurch, dass der dem ersten Willensakt notwendig vorausgehende erste Erkenntnisakt, der sich auf die Erfassung des speziellen Zieles richtet, ebenfalls von Gott hervorgebracht wird (250).

Schultes (a. a. O. 267—268) bestreitet zunächst, dass dieser *primus motus* unfrei sei. Thomas sage nur, dass jener Akt nicht *ex aliqua voluntato praesupposita* noch *mediante consilio* gesetzt werde. Ja, aber gehört nicht das *consilium* notwendig zum freien Akt? Auf jeden Fall ist es die Lehre des Aristoteles, dass sich die Freiheit des Willens nur auf die Mittel, nicht auf den Zweck bezieht, und er gebraucht dasselbe Beispiel wie der hl. Thomas: Die Gesundheit ist Gegenstand unseres Willens und Strebens, während die Bestimmung der Mittel durch eine freie Wahl erfolgt¹⁾. Wenn Schultes bemerkt: „das *velle sanari* ist doch gewiss kein naturhafter Akt“, so ist es jedenfalls nach Aristoteles auch kein freier Akt. Auch für Thomas lässt sich die Frage mit einer so leichten Handbewegung nicht abtun. Jedoch würde die Untersuchung dieses Punktes hier zu weit führen.

Schultes bestreitet dann weiter die Folgerung Stuffers, dass die Bewegung des Willens durch Gott nur für den ersten Akt erforderlich sei. Dahin zielt aber nun doch der ganze Beweisgang des hl. Thomas. Schultes deutet ihn in dem Sinne um, „dass zur Wahl der Mittel nicht jene besondere *motio* notwendig ist wie zum Willen zum Zwecke“. „Jeder Willensakt,

korrespondierenden Ausführungen der *Magna Moralia* unter derselben Ueberschrift mit dem *Incipit*: *Habitu autem ubique erit* 1206b 30. Vgl. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts. Beiträge von Baeumker. XVII 5—6, Münster 1916. S. 237; A. Pelzer, Les versions des ouvrages de Morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII siècle, *Revue néoscol.* XXIII (1921), S. 317—319.

¹⁾ M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg 1920. S. 134. *Eth. Eud.* 1226a 7: *οὐθεις γὰρ τέλος προαιρεῖται, ἀλλὰ τὰ πρὸς τὸ τέλος λέγω δ' αἴον. οὐθεις ὑπαίτειν προαιρεῖται, ἀλλὰ περιπατεῖν ἢ καθῆσθαι τοῦ ὑπαίτειν ἐνεκεν.* Die historische Erklärung für diese eigenlämliche Lehre siehe S. 135, 36.

also auch die Wahl der Mittel, ist eine Wirkung Gottes, der sie durch eine *motio* verursacht; der Wille zum Zweck (*velle finem*) ist Wirkung einer besonderen *motio Dei*. Von einer besonderen *motio* beim Wollen des Zweckes ist bei Thomas gar nicht die Rede, sondern von einer *motio* schlechthin: Der Wille bewegt sich selbst, aber zum ersten Akt muss er durch eine äussere Ursache bewegt werden: „*Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis*“. Wenn alle Willensbewegungen *ex instinctu exterioris moventis* erfolgen, so verliert die Deduktion des hl. Thomas ihren Sinn und ihre Beweiskraft.

In diesen beiden Punkten stimme ich mit der Interpretation Stufilers überein, nicht aber darin, dass er die *motio Dei* bei dem *primus motus voluntatis* gleichsetzt mit der Verleihung des Willensvermögens bezw. der *inclinatio*. Wenn Thomas sagt, der erste Akt des Willens müsse durch eine *motio Dei* verursacht werden, so kann das unmöglich heissen, der erste Akt des Willens werde von Gott verursacht dadurch, dass er das Willensvermögen verleihe. Die Existenz des Willensvermögens ist hier stets vorausgesetzt, und es handelt sich nur um die Frage, inwiefern Gott Urheber der Willensakte ist. Hier wird nun behauptet, dass er den ersten Willensakt durch eine *motio* hervorbringe. Diese *motio* kann nicht die *creatio voluntatis*, sondern muss etwas auf sie Folgendes bzw. sie Voraussetzendes sein. Das gilt um so mehr, wenn man unter dem *motus primus* nicht den schlechthin ersten Akt versteht, sondern jeden, der ohne *consilium rationis* zu Stande kommt. Wenn die Ursächlichkeit Gottes in bezug auf diese Akte bloss darin bestehen soll, dass er das Vermögen zu wollen hervorbringt, so würde diese Ursächlichkeit genau die gleiche sein wie die bei den eigentlich freien Akten, denn auch diese werden insofern von Gott verursacht, als er das Vermögen zu wollen verleiht. Die Zurückführung dieser *actus indeliberati* auf Gott, wie sie Stuffer versucht, ist reine Konstruktion. Der *primus motus* setzt eine Erkenntnis voraus, dieser Erkenntnisakt ist von Gott verursacht, insofern er die Erkenntnisfähigkeit verleiht. (250). Also der erste Willensakt muss auf eine *motio Dei* zurückgeführt werden, bedeutet für ihn: Gott hat den Intellekt geschaffen. Dadurch ist er Urheber des ersten *motus intellectus*, dieser ist aber Ursache des ersten *motus voluntatis*! Dann beruht fürwahr dieser *primus motus voluntatis* nur sehr indirekt auf einer *motio Dei*.

Wie ist also dieser *primus motus* zu fassen und wie die *motio Dei*, die ihn hervorbringt? Der aus der Eudemischen Ethik entlehnte Beweis zielt darauf ab, zu zeigen, dass der Prozess des Wollens letztlich nicht zu erklären ist als Selbstbewegung des Willens, sondern wie alle Bewegung in der Welt auf Gott als *primus motor* zurückzuführen ist. Unter Voraussetzung eines ersten Anstosses des Willens durch eine *motio divina* lässt sich der weitere Ablauf der Willensbewegungen aus sich selbst als Ver-

kettung von Ursache und Wirkung verstehen. Aber die Verwirklichung dieses Ablaufs hängt von der *motio* Gottes ab, die darum sich auch auf alle einzelnen Momente des Prozesses überträgt. Es handelt sich hier also nicht so sehr um den zeitlich ersten Akt des Willens, als darum, dass die gesamte Willensbetätigung ohne einen ursprünglichen Anstoss von Seiten Gottes nicht zu Stande kommen kann.

Im Ergebnis trifft dieser Beweis zusammen mit den metaphysischen Betrachtungen über das Verhältnis des Willens zu Gott als der ersten Ursache, die früher dargelegt worden sind und die in dem Satze gipfeln, dass Gott den Willen bewegt wie das *generans* die leichten und schweren Dinge. In dem zweiten Gedankengange wird die Notwendigkeit der Bewegung des Willens durch Gott empirisch-psychologisch aus der Beobachtung des Verlaufs der Willensbetätigung abgeleitet. Es darf und muss also die zweite Gedankenreihe mit der ersten in Beziehung gesetzt werden. Der Satz: Gott bewegt den Willen durch die *inclinatio voluntatis in bonum universale*, und der andere: Gott bewegt den Willen in einem ersten Anstoss zum Wollen des Zieles, d. h. die *motio Dei ad primum motum voluntatis* ist identisch mit der *inclinatio in bonum universale*. Dadurch, dass Gott den Willen entsprechend seiner Natur und durch sie zum *bonum universale* inkliniert, kommt die Willensbewegung, die zugleich Selbstbewegung ist, zu Stande und wird ihrer Richtung nach bestimmt. Die *inclinatio in bonum* vorausgesetzt, erklärt sich der weitere Verlauf des Willensprozesses aus und durch sich selbst, es braucht keine weitere Einwirkung Gottes eingeschaltet zu werden. Das ist der Sinn des Satzes, dass nur zum ersten Akt des Willens eine *motio Dei* notwendig sei.

Die im Vorstehenden gegebene Darlegung des hl. Thomas über die Mitwirkung Gottes zu den geschöpflichen Handlungen versucht die beiden Grundgedanken dieser Lehre, die Zurückführung der Handlungen auf das mit der Natur der Dinge selbst gegebene innere Bewegungsprinzip einerseits und die Notwendigkeit einer Bewegung von aussen, von Gott andererseits, unverkürzt zur Geltung kommen zu lassen und ihre innere Verbindung aufzuzeigen. Stufler kehrt den ersten Gesichtspunkt einseitig hervor. Sein Nachweis, dass nach Thomas eine besondere *motio* Gottes zu den einzelnen geschöpflichen Handlungen nicht notwendig ist, ist meines Erachtens nicht widerlegbar. Aber darin kann ich ihm nicht zustimmen, dass die Bewegung der Geschöpfe durch Gott bloss in der Mitteilung der Natur und des inneren Bewegungsprinzips bestehe. Die Schwierigkeit, die Art dieser von der Schöpfung verschiedenen Bewegung zu bestimmen, beruht darauf, dass der Satz: *generans est causa motus gravium et levium*, den Thomas zur Veranschaulichung des Verhältnisses der geschöpflichen

Tätigkeit zur ersten Ursache stets anführt, auch innerhalb des aristotelischen Systems den grössten Bedenken unterliegt und sehr verschieden aufgefasst werden kann. Das darf aber nicht dazu verleiten, die eine oder die andere Gedankenreihe des hl. Thomas in der Darstellung zu kurz kommen zu lassen.

Ueber die Reihenfolge der quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin.

Von Joseph Koch (Breslau).

In seiner scharfsinnigen Abhandlung „Ueber die Reihenfolge und die Entstehungszeit der Quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin“¹⁾ lehnt A. Birkenmajer die „natürliche“ Reihenfolge ab, die Mandonnet zu verteidigen suchte²⁾; gegenüber allen inneren Kriterien legt er „das Hauptgewicht auf die Uebereinstimmung der drei ältesten Kataloge³⁾, nämlich 1) einer Liste der Pariser Universität aus den Jahren 1275—1286, in der die Preise für einige Schriften des hl. Thomas festgestellt werden⁴⁾, 2) des Stamser Katalogs⁵⁾ und 3) des Berichtes des Bartholomäus von Capua⁶⁾. Die beiden ersten Listen bieten die Quaestiones disputatae in der gleichen Reihenfolge:

- 1) Quaestiones de veritate,
- 2) Quaestiones de potentia Dei,
- 3) Quaestio de spiritualibus creaturis,
- 4) Quaestio de anima,
- 5) Quaestiones de virtutibus,
- 6) Quaestiones de malo⁷⁾.

Mit dieser Aufzählung lässt sich nach Birkenmajer der Bericht des Bartholomäus ohne Schwierigkeit vereinbaren. Dieser Bericht lautet: „De quaestionibus disputatis partes tres; unam disputavit Parisius, scilicet de

¹⁾ Philosophisches Jahrbuch XXXIV (1921) S. 31—49.

²⁾ P. Mandonnet, La Chronologie des Questions disputées de saint Thomas d'Aquin, Revue Thomiste: Nouv. série I (1918) 266—287, 341—371. Vgl. A. Birkenmajer a. a. O. S. 36 ff.

³⁾ A. Birkenmajer a. a. O. S. 47.

⁴⁾ Denifle-Chatelain, Chartularium Univ. Paris. I 646.

⁵⁾ Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte des Mittelalters II 226 ff.

⁶⁾ P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin. Fribourg (Suisse) 1910², S. 30.

⁷⁾ A. Birkenmajer a. a. O. S. 33.