Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 24 (1910)

Artikel: Der Begriff des actus purus in der Scholastik und bei H. Schell
Autor: Minjon, E.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762101

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 24.08.2025

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

DER BEGRIFF DES ACTUS PURUS IN DER SCHOLASTIK UND BEI H. SCHELL.

Von Dr. E. MINJON.

I.

In der systematischen Erfassung des göttlichen Wesens hat sich in der Scholastik der Aufbau auf dem Grundprinzip des Unterschiedes zwischen Akt und Potenz entwickelt. So beherrscht in der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin dieses Prinzip die Quästion der Gottesbeweise (II), ebenso wie die von der Einfachheit (III) und Vollkommenheit Gottes (IV u. f.). Denn die Gottesbeweise (q. II) sind die Auslegung des Themas: Es existiert (in der Welt) reales, aus Akt und Potenz zusammengesetztes Sein; dieses aber fordert notwendig die reale Existenz einer bewirkenden, exemplaren und Final-Ursache, also existiert ein reales Wesen, welches diese dreifache Ursache des aus Akt und Potenz zusammengesetzten Seins ist. Denn die Gottesbeweise können lediglich nur von dem tatsächlich existierenden Sein als solchem ausgehen, wobei es allerdings zunächst gleichgültig ist, ob ein oder ob viele Dinge existieren. Ihr Untergrund ist demnach das ens reale, insofern es eben ein wirklich Seiendes ist. Man kann dasselbe nun nach seinen vier realen Seinsgründen betrachten. Tut man dies in der Erscheinungsweise desselben in actu secundo, d. h. in seiner ebenfalls realen, wirklichen Tätigkeit,[1] so erhält man den Beweis ex motu i. e. eductionis de potentia in actum secundum (den man ebenfalls nach den vier Ursachen durchführen kann und muß behufs der folgenden Beweise, mit denen er dann weiterhin zusammenfällt). Geschieht es in ipso ordine entis, so ergibt die Betrachtung der im Kosmos wirklich existierenden äußeren Kausalität die Beweise e serie causarum per se efficientium und den sog. teleologischen Gottesbeweis. Die Untersuchung der inneren, realen Seinselemente ferner liefert den Beweis aus der

[1] „Prima et manifestior via.“ S. theol. I. q. 2. a. 2.

Kontingenz (ex possibili et necessario) und den e gradibus perfectionum in rebus. Denn jener betrachtet das principium formale des ens reale, d. i. den actus essendi selbst, der als actus receptus in potentia reali (der essentia) notwendig eine außerhalb liegende causa fordert, dieser hingegen das Materialprinzip der uns vorliegenden entia, aus dem wir die ratio actus essendi als limitata und zwar in stufenweiser Vollkommenheit erkennen und damit wieder das Postulat einer wirklich existierenden, von ihr grundverschiedenen Seinsursache. So folgt in allen diesen fünf Kategorien als notwendige causa efficiens, exemplaris, finalis[1] das reale Dasein eines außerhalb derselben liegenden, für das aus Akt und Potenz zusammengesetzte Sein ursächlichen Wesens.

Die weitere, sofort sich anschließende Quästion ist die nach der eigentlichen Natur dieses Wesens selbst (q. III und folg. der S. theol.). Diese baut sich aber letzthin auf folgendem Syllogismus auf: Gott ist die außerhalb der Zusammensetzungen von Akt und Potenz liegende Ursache derselben. Eine solche aber kann nicht selbst Zusammensetzung aus Akt und Potenz sein, sondern muß reine Seinsvollkommenheit, actus purus simpliciter, sein.

Also ist das Wesen Gottes (d. h. seiner allgemeinsten Konstitution nach genommen) ein solches, daß in ihm „nihil potentiale (p. I q. 3 a. 4), sondern daß es actus purus in omni ordine ist. Dieser Begriff des „actus purus essendi“ oder des „ipsum esse per se subsistens“ bezeichnet Thomas ausdrücklich als Wesenheit Gottes (I. q. 3 a. 4; cf. q. 4 a. 2 c: Secundo vero etc.). Die Theologen des 17. Jahrhunderts haben dieselbe die metaphysische genannt, wohl analog zu dem universale metaphysicum in der Universalienfrage. Dieses bezeichnet den direkt gebildeten Begriff (daher auch univ. directum), welcher mit der Intention des Genus, Spezies u. s. f. den reflexen Allgemeinbegriff (universale logicum) liefert. Bei der metaphysischen Wesenheit denkt man jedoch an den Gegensatz zum physischen Wesen. Zwar diese Bezeichnung, nicht aber diese Unterscheidung ist dem Aquinaten unbekannt: De Pot. q. 9 a. 4 sagt er: „Aliquid significat dupliciter: uno modo formaliter et alio modo materialiter. Forma-

[1] Die Unmöglichkeit des Nachweises des Urgrundes der Dinge als causa materialis ist die eigentliche Widerlegung des Pantheismus.

liter quidem significatur per nomen id, ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis, sicut hoc nomen ‚homo' significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen ‚homo' illud, in quo talis ratio salvatur," etc.

Ein Wort bezeichnet demnach formell dasjenige, was wir von einem Gegenstande begrifflich erfassen. Die „ratio nominis", welche die Definition ausspricht, ist demnach das begriffliche Abbild des Objektes (intentionalis similitudo rei); und das ist seine metaphysische Wesenheit. So bezeichnet das Wort Mensch formell diejenigen Grundmerkmale, die wir als konstituierende Elemente bei jenem Wesen auffassen, das wir eben Mensch nennen, nämlich die des vernünftigen Sinnenwesens. Verwirklicht sind dieselben in einem aus Leib und Seele zusammengesetzten physischen Wesen. Die Teile des letzteren sind physisch verschieden (secundum rem, realiter), die des metaphysischen Wesens nur begrifflich aber mit realem Anhaltspunkt (distinctio rationis cum fundamento in re). Der Grund dieser Unterscheidung einer doppelten Wesenheit liegt darin, daß unsere Erkenntnisweise eine abstraktive ist und von den körperlichen Dingen ausgeht. Diese sind nicht unmittelbar intelligible Substanzen, sondern nur Verkörperungen ideellen Inhalts. Die physische Wesenheit stellt daher das Wesen der Dinge dar, so wie es in dem objektiven Sein verkörpert ist, die metaphysische aber „prout intellecta", d. h. dasjenige, was wir in unserer begrifflichen Erkenntnis von seinem intelligiblen Inhalte erfassen. Sie berücksichtigt daher auch nur das formelle Element an den Dingen.

Die metaphysische Wesenheit ist daher zu definieren als der Inbegriff der konstitutiven Merkmale, die wir von einem Objekt auffassen, oder als die Definition seiner formellen, substantiellen Konstitution.[1] Finden sich mehrere (subordinierte) Wesensmerkmale, so ist jenes als das meta-

[1] Perrone, Prael. theol., Lovanii 1846, p. 288: Essentia metaphysica ex communi sententia quatuor haec complectatur necesse est:

1° ut sit quidpiam intrinsecum enti,

2° ut ipsum ab alio quolibet secernat,

3° ut primo concipiatur,

4° ut ceterarum omnium perfectionum spectari possit veluti fons et origo.

physische Wesen anzunehmen, welches nach unserer Erkenntnisweise das grundlegendste ist, d. h. dasjenige, welches den größten Umfang hat. Sonach schließt das metaphysische Wesen implicite alle weiteren Vollkommenheiten des betreffenden Objektes in sich, so daß ihre systematische Einzeldarlegung eine Deduktion derselben aus jenem darstellt. Da es ferner das eigentliche, innere Wesen des Gegenstandes angibt (und nicht bloße Akzidenzien oder Äußerungen desselben[1], muß man insbesondere alle seine attributiven Eigenschaften aus demselben ableiten, gleichsam konstruieren können. Nicht anders wie von den sichtbaren Dingen ist hienieden nun auch unsere Begriffsbildung von dem göttlichen Wesen. Wir erfassen es noch viel weniger direkt als die Körper, vielmehr nur als die Grundursache der von ihm ins Dasein gerufenen Welt und der in ihr verkörperten Vollkommenheiten. Hiernach ist die erste und allgemeinste Erkenntnis, die wir von Gott haben, das sich, wie eingangs gezeigt, aus den Gottesbeweisen direkt ergebende Resultat eines schlechthin Seienden (actus purus essendi oder ipsum esse per se subsistens). Damit aber ist das metaphysische Wesen Gottes gegeben. Denn in dem Begriff eines Wesens, das in der höchsten Ordnung (jener des Seins) nur Aktualität ist, liegt unmittelbar, daß in demselben kein Gattungs- und Artunterschied sein kann, wie S. theol. I. q. 3 a. 5, ebenso klar wie allseitig entwickelt wird. Das heißt aber mit anderen Worten: Es gibt für unsere begriffliche Auffassung der göttlichen Wesenheit keinen allgemeinern Wesensbegriff, der den des actus purus essendi umschlösse. Anderseits umfaßt der Begriff des reinen Seinsaktes aber auch jede nur mögliche Vollkommenheit, so daß er das höchste begriffliche Merkmal ist, von dem aus wir sämtliche Vollkommenheiten, die wir vom göttlichen Wesen überhaupt erfassen können, in wissenschaftlicher Systematik ableiten können und müssen. Dies geschieht denn auch in den

[1] Man verwechsele hiermit nicht, daß wir die Wesenheit nach ihren Äußerungen zu benennen pflegen, da wir sie nur in diesen wahrnehmen. So ist „Sein“ der Begriff derjenigen Erscheinung, welche gegeben ist, wenn ein Ding irgendwie bloß als wirklich vorhanden sich äußert, wie das leere, unbestimmte Geräusch des S-Lautes in dem Worte „Sein“ (Stamm as) dies treffend darstellt. Der Ausdruck „sensitives Sein“ bezeichnet ein Wesen, welches die Lebensäußerung der Empfindung (sentiendi) hat, u. dgl. Ein interessantes Beispiel hierfür auch bei Thom. Aqu. in II de Gen. und Corr. lo 2.

folgenden Quästionen der Summa theol., z. B. q. 7 a. 1 bez. der infinitas: „Illud quod est maxime formale omnium, est ipsum esse. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus“ u. s. f.

II.

Die neuere Dogmatik betont demgegenüber vielfach die sog. Aseität als das metaphysische Wesen Gottes, meist in dem Versuch einer Vereinigung mit dem Begriff des ens per se subsistens.[1] Hurter nennt diese Lehre (l. c. S. 34) sententia communior, Heinrich geradezu communis. Hier ist aber zu beachten, daß bei diesen Autoren die ganze Darlegung auf das esse subsistens hinausläuft, so daß die Aseität schließlich nur zu einem bloßen Namen dieses Begriffes wird. Dann allerdings kommt man wieder auf den alten Standpunkt.

Bei H. Schell nun nimmt die Aseität eine Gestalt an, die ebenso als Resultat langen, ernsten Nachdenkens, wie wegen der Eigenart der Richtung gründliche Untersuchung erheischt. Leider ist die Entwicklung des begrifflichen Wesens Gottes zum Nachteile der Klarheit in den Daseinsbeweis hereingezogen.

Dogmatik (Paderborn 1889) Bd. 1, S. 226 liest man bei der Ausführung des kosmologischen Gottesbeweises: „Erster Satz. Subjektives Prinzip: Die forschende Vernunft versteht erst dann die empirischen Tatsachen, wenn sie das wahre Sein gefunden hat, welches die hinreichende ratio et causa sui ist.“ Von diesem Prinzip wohlbegründeter Überzeugung geht Schell aus. Jedoch ist bei dieser Forderung einer „hinreichenden ratio et causa sui“ beachtungswert, daß die scholastische Terminologie diese beiden Wörter auseinanderhält. „Apud nos nomen causae

[1] Z. B. Scheeben, Dogm. Freiburg 1873, I, § 68 (S. 498—504), Heinrich I, § 159 sq., Simar, Freiburg 1880, S. 115 u. 116, Pohle, Paderborn 1907, I, S. 84—90, Hurter, Theol. dogm. comp., Oenip. 1891, II, S. 34, Perrone, Prael. theol. Lovanii 1846, I, S. 288, vgl. dagegen Pesch, Prael. dogm. ed. 3, Freiburg 1904, II, S. 65—59. Hurter lehrt l. c., das physische Wesen Gottes bestehe „in ipsa complexione eminentissima et simplicissima omnis perfectionis et entitatis“, eine von der metaphysischen Wesenheit hergenommene Deskription des Wesens, von dem gerade das „ἀνώνυμον“ des Dion. Pseudoareop. gilt.

significat aliquid in essentia diversum," sagt Thomas q. 10 de Pot. a. 1 ad 8. Wie könnte auch sonst die causa das „principium influens esse in aliud" sein? Nach dieser Definition aber ist es ein Widerspruch von einer „causa sui" zu sprechen.[1] Daß aber jenes wahrhaft Seiende, welches der Erklärungsgrund der „empirischen Tatsachen", d. h. des tatsächlichen Seins der Erfahrung ist, eine ratio sufficiens seines Daseins in sich selbst haben muß, ist klar und oft genug betont worden. Aber hier liegt der Ausgangspunkt einer Äquivokation. Eine ratio sufficiens des Daseins kann mit dem Wesen identisch sein. Denn wenn ein Wesen jede Potentialität selbst in der höchsten Ordnung des Seins ausschließt, folgt notwendig und unmittelbar: Wenn ein solches Wesen (actus purus essendi) existiert,[2] so ist aus dieser Art seines Wesens sofort der hinreichende Grund für sein Dasein gegeben. Jede weitere Forschung nach einem außerhalb desselben liegenden Grunde (d. h. nach einer causa) ist dadurch abgeschnitten. Fordert man aber in jenem „wahren Sein" eine causa sui, so trägt man sofort in den Begriff desselben eine (wenigstens gedachte) Potentialität hinein. Man frägt nämlich nach einem etwaigen Werden derselben, nach einem Seinsanfange, wenigstens in der diese Frage begleitenden Anschauung, die ein Werden durch sich selbst vorspiegelt, eine Betrachtungsweise, die entschieden abzulehnen ist. Gerade diese aber führt zu der Auffassung des per se subsistere in dem Sinne des a se, während die erstere (auf Grund der ratio sufficiens) dasselbe in dem viel tieferen Sinne des unmittelbaren, quidditativ Gegebenen nimmt, daher nicht von einer Aseität, sondern von einer Perseität sprechen würde. Nicht mit Unrecht warnt daher der hl. Thomas in VII. Physic. l.° 1. (in med.) vor der in dem Ausdruck per se liegenden Zweideutigkeit: „Deceptus est Galenus ex aequivocatione eius, quod est per se. Per se enim quandoque sumitur, secundum quod opponitur ei tantum, quod est per accidens; . . . quandoque vero sumitur, secundum quod opponitur simul ei quod est per accidens et ei quod est secundum partem." Nach dem Zusammenhang ist im zweiten Fall der Gegensatz des per se das „per aliud". Im ersteren bedeutet demnach per se

[1] S. theol. I. q. 2 a. 3: Non est possibile, quod aliquis sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile.

[2] Was wir nicht a priori wissen, sondern die Gottesbeweise dartun.

soviel wie „unmittelbar, direkt", im anderen „wesenhaft". Vergleicht man ähnliche Stellen, so kann man nicht zweifeln, daß „ens per se subsistens" im Sinne der großen Scholastiker ein Seiendes bezeichnet, dem an und für sich oder wesenhaft Sein zukommt. Die Auffassungsweise des „per se" als „a se" dagegen verleugnet nicht ihren Ursprung aus der Zeit, seit welcher Cartesius mit einer Neufassung der Definition des Substanzbegriffes auftrat. Denn dieser liegt doch schließlich auch der Erklärung des ens per se subsistens zugrunde. Man vergleiche hier S. theol. p. I. q. 3 a. 5. Der erste Einwand lautet daselbst: Gott falle unter das Genus der Substanz; „substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo." Die Lösung ist: „Substantiae nomen non significat hoc solum, quod est per se esse, quia hoc, quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est (in corp. art.); sed significat essentiam, cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia." Der hl. Lehrer leugnet also nicht, daß das „per se esse" (wenn auch analog) sowohl im Wesen Gottes wie im Begriff der Substanz liegt; denn sonst hätte er den Einwand wegen quaternio terminorum abweisen müssen. Faßt man nun aber das „per se esse" im Sinne der Aseität, so wäre diese Doppelanwendung unmöglich; denn es käme wohl Gott zu, nicht aber der kreatürlichen Substanz. Obige Stelle erinnert übrigens an eine ähnliche in IV. Sent. d. 12 q. 1 a. 1, wo Thomas bemerkt, die eigentliche Deskription der Substanz wäre „res habens quidditatem, cui debetur esse non in alio." Dieser immer wiederholte Gegensatz „esse non in alio" zeigt ebenfalls, daß unser „per se" als „an und für sich sein" zu verstehen ist. Denn wäre es gleich a se, so wäre der Gegensatz ab alio oder per aliud. Nun soll natürlich nicht geleugnet werden, daß ein wesenhaftes Sein, ein per se subsistere, notwendig das a se esse einschließt. In gewissem Sinne besagt dies schon das „per se esse" in der Definition der Substanz. Man vergleiche In I. Sent. d. 8 q. 1 a. 2: „Esse creatum non est per aliquid aliud si ly ‚per' dicat causam formalem intrinsecam, immo ipso formaliter est creatura. Si autem" etc. Aber die Aseität ist wohlgemerkt nur eine Folgerung aus der Wesensbestimmung. Nach der Definition der metaphysischen Wesenheit ist es also unrichtig, diese Folgerung als göttlichen Wesensbegriff aufzustellen.

Den (ersten) positiven Beweis für die Richtigkeit obiger Auffassung des „per se" liefern übrigens die Gottesbeweise selbst. Sie statuieren die causa der Weltdinge als eine ihrem eigentlichen Wesen nach reine Seinsvollkommenheit. Alle Vollkommenheiten in den Weltdingen, soweit sie rein aktuell sein können, muß das göttliche Wesen ja zur höchsten Einheit potenziert einschließen; wir können nicht anders das physische Wesen Gottes beschreiben. Darum kann die begriffliche, substantielle Unterlage dieser ganzen Reihe von Vollkommenheiten keine andere sein als die, welche es auch in den Dingen ist, aus denen wir sämtliche Begriffe derselben gewinnen. Man müßte daher die ganze Lehre der X praedicamenta und damit die ganze Metaphysik[1] umkehren, wenn man nicht als wissenschaftlich einzig haltbar das ens per se subsistens im Sinne von grundwesentlicher Seinsvollkommenheit auffaßt, aus der dann alle anderen Vollkommenheiten systematisch erwachsen: alle anderen; auch die Aseität im Sinne der ratio sufficiens der Existenzmöglichkeit[2] einer Wesenheit, die actus essendi per se subsistens ist.

Wer sieht auch nicht ein, daß von einer ratio existentiae unmöglich die Rede sein kann, wenn man nicht vorher das Wesen genügend bestimmt hat, dessen Seinsgrund man sucht? Man muß also bereits einen Wesensbegriff aufgestellt haben, bevor diese Frage überhaupt aufgeworfen werden kann. Dazu ist die Aseität auch nur eine attributive, keine substantielle Bestimmung des göttlichen Seins, und kann schon aus diesem Grunde nicht als eigentlicher Inbegriff der Wesenheit in Frage kommen.

Daher muß man Protest erheben gegen die Behauptung, die sententia communior oder communis bezeichne die Aseität als metaphysisches Wesen Gottes. Man wird besser tun, das Wort, wenn nicht fallen zu lassen, so an seine richtige, untergeordnete Stelle zu verweisen. Von der Zeit aber an, da die begriffliche Fassung der Lehre vom göttlichen Wesen genügend ausgebildet war, ist auf Grund der Offenbarung von Exod. III, 14. 14 die metaphysische Wesenheit Gottes in den actus purus essendi gesetzt worden. Denn nicht der Ausdruck „ens a se" ist die wissenschaftliche Fassung des „*Ἐγώ εἰμι ὁ Ὢν*", sondern dieser: Ens

[1] Das göttliche Wesen ist das metaphysische ens *κατ' ἐξοχήν*.
[2] Denn die Wirklichkeit der Existenz tun die Gottesbeweise dar.

per se subsistens. Diese Lehre ist daher als sententia communis anzusehen. Hiergegen verschlägt die abweichende Stellung einiger scholastischen Theologen aus späterer Periode durchaus nicht (die sich geschichtlich als eine absteigende kennzeichnet), die z. B. die bloß attributive Eigenschaft der Intellektualität zu obiger Ehrenstelle erheben, eine Lehre, die H. Schell aufgegriffen hat.

Der Gedankengang Dogm. I S. 226 geht also weiter: „Zweiter Satz: Ein Wesen, welches den Grund seines Seins in sich selber hat, welches demnach selbständig bestehen kann und besteht, welches also a se ist, muß in jeder Hinsicht aus sich selbst bestimmt sein = actus purus.... Die geforderte Selbstbestimmtheit bezieht sich auf den Inhalt wie auf die Tatsache seines Seins. Dem Inhalte nach muß es die Fülle des Seins in strengster Einheit, als Tatsache muß es eine ewige Tat und Sache sein, die beides ohne innere Entwicklung weder der Tat aus der Natur, noch der Sache aus der Tat... ewig ist... Dem Inhalt nach muß das Absolute die unendliche Vollkommenheit mit der höchsten Einfachheit verbinden; denn jeder Mangel ... wäre ein Mangel von Bestimmtheit ... Seiner Tatsächlichkeit nach muß das Ens a se erhaben sein über alle innere Entwicklung vom Wesen zur Tat, vom Natursein zur Betätigung, vom actus primus zum actus secundus, so daß auch nicht eine gedachte Aufeinanderfolge dieser Momente der Wirklichkeit und Wirksamkeit zulässig ist... Ohnedies entspricht der unendlichen Vollkommenheit wie der höchsten Einfachheit des Wesens nur die Ewigkeit als Form der Existenz."

Der Fortschritt ist klar: Nachdem die Forderung eines Seins aufgestellt ist, welches die hinreichende ratio sui ist, soll nunmehr das Wesen desselben näher bestimmt werden. Dasselbe wird dann als actus purus erklärt. Somit treten wir wiederum auf scholastischen Boden, und es tritt aufs neue die Pflicht gewissenhafter Untersuchung an uns heran, ob die Auffassung dieses Ausdruckes dieselbe ist wie in der Scholastik. Zunächst wird derselbe durch die Forderung erklärt, das ens a se müsse „in jeder Hinsicht aus sich selbst bestimmt sein." Weiterhin wird diese Selbstbestimmtheit als eine zweifache bezeichnet, nach dem Inhalt seines Seins (als Fülle aller Vollkommenheiten) und nach der „Tatsache seines Seins". Verfolgt man die ganze Ausführung aufmerksam von der oben gegebenen

Stelle an bis etwa S. 239, so nimmt diese „Tatsache des Seins“ eine immer wichtigere Stellung in dem Begriff des göttlichen Wesens ein. An und für sich bedeutet er in obiger Stelle nur das Dasein des Absoluten im Gegensatz zum Wesen desselben. Aber schon zum Schluß derselben wird er als „Tatsächlichkeit“ gefaßt in dem Sinne von „Wirklichkeit und Wirksamkeit“, so daß man annehmen muß, die Anschauung Schells bei den beiden in Rede stehenden Begriffen ist die gewesen, daß er bei dem „Wesensinhalt“ nur an die wesentlichen Merkmale gedacht hat, so wie man sie sich im abstrakten Denken vorstellt, dagegen bei der „Tatsache des Seins“ an die wirklich existierende Wesenheit.[1] Von dieser soll ausgedrückt werden, daß Gott die tatsächliche Wesenheit „Tat“, d. h. lebendige Tätigkeit ist. Denn S. 230 heißt es: „Gott ist der logisch-befriedigende Realgrund der Welt, weil er sein eigener lichter Erklärungsgrund ist, indem seine ewige Existenz in seiner unendlichen Vollkommenheit... ihre Notwendigkeit aufweist, welche wiederum nicht durch den rätselhaften Zufall eines ewigen Daseins, sondern durch die logische Tat eines ewigen Gedankens und die ethische Tat eines ewigen Willens, also durch eigene Tat besteht — als die selbstbewußte und selbstgewollte Einheit von Kraft und Tat, von Sein und Wesen.“ S. 236: „Das vollkommenste Maß der Vollkommenheit sind nicht die Vorzüge der Natur, sondern der eigenen Tat... Gott ist die unendliche Vollkommenheit durch seine eigene ewige Tat.“ Endlich bringt S. 239 das Resultat: „Bei der Urtatsache (Gott) ... kann keine Natur der selbstbestimmenden Tat vorhergehen, da wir sonst wieder nach einer Ursache fragen müßten, welche sie begründet hat; sie ist die Urtat und darf auch nicht begrifflich später als die Wesenheit gedacht werden. Allein wie ist es möglich, daß sich eine Tat selbst verwirkliche und als Wesen begründe? Wir dürfen nicht übersehen, daß die Kategorien des Naturgrundes[2] und der Tätigkeit und ihre innere Aufeinanderfolge als actus primus und secundus dem Endlichen

[1] Es mag dies damit zusammenhängen, daß Schell an den realen Unterschied zwischen Wesen und Sein in den geschaffenen Dingen nicht denkt. Auch wird S. 227 der Unterschied zwischen Substanz und Akzidens, Wesen und Wirken und der einzelnen Akzidenzien unter sich als ein bloß metaphysischer bezeichnet, während er doch ein realer, physischer ist.

[2] Gemeint ist die der Tätigkeit zugrunde liegende Wesenheit.

angehören und keine innere Notwendigkeit haben. Es ließe sich — natürlich unter Voraussetzung einer göttlichen Schöpfertätigkeit — denken, daß eine freie Tat die Basis und Norm der geistigen Wesensbeschaffenheit sei . . . Dies war der tiefe Gedanken jener Thomisten, welche in der Aktualität des ewigen Gedankens das metaphysische Konstitutiv Gottes fanden: Gott ist und besteht durch seine Erkenntnistat; er ist nicht erst Tatsache oder Wesen und dann Tat, sondern Urtat und darum Urtatsache." Damit hätten wir also die Erklärung des Begriffes des actus purus als Urtat.

Gewiß ist die Durchführung dieses Gedankens in den berührten vierzehn Seiten eine geistreiche und das Ergebnis einer langen und anstrengenden Geistesarbeit, die man nicht so ohne weiteres abtun darf. Im Gegenteil muß die Untersuchung darauf gerichtet sein, das Geistvolle und Wahre von etwaigen nur zu leicht bei einer solchen Materie sich einschleichenden Unebenheiten abzuheben. Es besticht sehr, Gott als „Urtat" zu fassen, als einen unendlichen in sich selbst ewig fließenden Lebensstrom der höchst denkbaren Tätigkeiten lichtvollen Denkens und heiliger Liebe. Wer auch möchte leugnen, daß eine solche Vorstellung der göttlichen Wesenstätigkeit würdig und erhaben ist? Aber bei alledem darf man nicht außer acht lassen, daß es sich hier nur um klare, nüchterne Wissenschaft handelt. Diese hat volles Recht, das Seziermesser ruhiger Kritik anzulegen. Die erste Frage, die sie stellen muß, ist die nach dem Zweck der ganzen Erörterung. Nach des Verfassers eigenen Worten (S. 239) gipfelt dieselbe in der Aufstellung des „metaphysischen Konstitutivs Gottes". Und diesen Zweck muß man auch nach dem ganzen Zusammenhang erwarten: Es handelt sich ja um die Konstruktion des Gottesbegriffes, wie er sich aus dem kosmologischen Gottesbeweis ergibt. Hier allerdings liegt ein Scheidepunkt: Bei Schell fließt die Erörterung über Dasein und Wesen Gottes in eins. Das mag entschuldigen, wenn ihn die Fülle der Gedanken über den engen Rahmen des eigentlichen Zieles hinausführt. Somit werden wir seiner großen Gedankenarbeit erst gerecht werden, wenn wir ebensowohl seine Aufstellungen vom Standpunkte des Begriffes der metaphysischen Wesenheit prüfen, als auch ihren sonst etwa überschießenden Inhalt würdigen.

Die erste Frage ist also diese: Ist der Begriff des

actus purus, den wir oben als die metaphysische Wesenheit Gottes bewiesen, und den ja auch Schell annimmt (S. 226), richtig als „Urtat", d. h. als „eigene Tat eines ewigen Gedankens und Willens" (S. 230) zu erklären? Wenn ja, so wäre die Deutung desselben als actus purus essendi wesentlich zu berichtigen. Wir hätten nicht den actus per se essendi, sondern den actus agendi a se, nicht reinen Akt in der Seinsordnung, sondern in jener des actus secundus. Sehen wir uns zunächst das Wort actus etwas genauer an. Es ist einer jener vieldeutigen (analogen) Begriffe, deren eigentliche Bedeutung sich in der Übertragung nur „secundum proportionem quandam" (S. Thom. in I. Ethic. l°. 7) wiederfindet. Von agere abgeleitet bezeichnet es zunächst die Tätigkeit oder Tat.[1] Mit dem Begriff der Tätigkeit aber verbinden wir eine doppelte Anschauung: Einmal erscheint sie uns als die wirkliche Ausübung der sonst ruhenden, potentiellen Kraft, sodann als eine Vollendung oder Vervollkommnung, in der uns die wirklich tätige Kraft gegenüber der bloßen Möglichkeit der Betätigung entgegentritt. Von dieser zweifachen Grundlage aus spaltet sich nun auch die übertragene Anwendung des Wortes actus: Erstens bezeichnet es die Wirklichkeit; denn diese verhält sich zur Möglichkeit analog wie die tätige Fähigkeit zur (ruhenden) Potenz. Der Gegensatz ist dann die sog. potentia passiva obiectiva, die Existenzmöglichkeit. So in den häufigen Ausdrücken (in) actu esse (= esse de facto extra suas causas), actum habere = existere, ens actuale, actualitas rei = wirkliches Dasein. Die zweite Stufe der Übertragung sodann sieht in der Tätigkeit lediglich noch eine Vollkommenheit. Diese Bedeutung lehrt der hl. Thomas an mehreren Stellen, so I. de Pot. a. 1, so in IX. Metaph. l° 3, wo es heißt: „Hoc nomen actus, quod ponitur ad significandum ἐντελέχειαν et perfectionem, scilicet formam et alia huiusmodi, sicut sunt operationes" etc. Dasselbe beweisen zahllose Stellen dieses vielgebrauchten Wortes. In dieser Bedeutung ist es zu nehmen, wenn actus irgendwelcher potentia passiva subiectiva gegenübergestellt wird, d. h. einem realen Subjekt in irgendwelcher Ordnung, das

[1] „Actus idem quod actio", Du Cange Gloss. Lat. s. h. v.; vgl. daselbst auch Actus Apostol., actus s. Thomae etc. Doch bezeichnet actus den einzelnen Tätigkeitsakt, actio mehr die (ganze) Handlung.

fähig ist ihn aufzunehmen: Actus essendi et actus formalis[1] = actus primus, als primo primus (forma) und secundo primus (esse formae) unterschieden, gegenüber dem actus secundus (operatio). Jener ist also die erste Vollkommenheit, d. h. die Wirklichkeit, so daß hier die beiden Bedeutungen von actus zusammentreffen. Überhaupt ist wegen des gemeinsamen Gegensatzes (potentia) stets festzuhalten, daß actus in gewissem Sinne eigentlich jede Vollkommenheit als wirkliche, und die Wirklichkeit als eine Vollkommenheit mitbezeichnet.

Setzt man nun einer jeden Zusammensetzung von Akt und Potenz den Begriff des actus purus entgegen, so bezeichnet derselbe nach dem Gesagten in der scholastischen Anschauungsweise nichts mehr und nichts weniger als pura perfectio, reine Vollkommenheit, im Gegensatz zu einem aus einem vervollkommnenden und vervollkommnungsfähigen Element zusammengesetzten Sein. Von Gott wird nun dieser Begriff schlechthin ausgesagt, daher in der höchsten Ordnung, der des Seins: Er ist actus purus essendi, reine Seinsvollkommenheit. In diesem Sinne könnte man den Begriff auch mit reiner Aktualität, reiner Wirklichkeit wiedergeben, aber nicht im Gegensatz zur bloßen Seinsmöglichkeit (potentia obiectiva), sondern zu jeder Zusammensetzung in seinem Sein und Wesen (zu jeder potentia subiectiva). Diesen Begriff der Subsistenz[2] allein können wir von Gott (wie alle transzendentalen Begriffe) bezüglich seines Inhalts, d. h. der durch denselben bezeichneten Vollkommenheit „secundum rem", also proprie, ja im eigentlichsten Sinne aussagen, wenn er auch wegen der eigentlichsten Seinsweise, die wir in unserer jetzigen abstraktiven Erkenntnis mit demselben verbinden, immer nur analog von Gott, dem ens per essentiam, und der Kreatur (ens per participationem) ausgesagt werden kann.[3] Wenden wir aber den Begriff der Wesenheit auf Gott an, so ist das ein Begriff, der sich eigentlich bloß

[1] S. theol. p. I q. 48 a. 5 c: Actus est duplex, primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei (= die integrierenden Wesensbestandteile), actus autem secundus est operatio. Vgl. auch In IX. Metaph. lo. 5: Actus dicitur vel actualitas vel operatio etc.

[2] S. theol. p. 1. q. 44. a. 1. c.: Ostensum est supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens.

[3] Vgl. C. Gent. l. I c. 30. Die Vorstellung, die wir von einem Sein Gottes überhaupt haben können, ist daher nur eine analoge, weil sie die der Seinsform materieller Dinge ist.

in dem ens per participationem finden, und der daher nur uneigentlich, improprie, von Gott ausgesagt werden kann, nämlich nur nach der Weise unserer gegenwärtigen Erkenntnis. Denn nur das ens per participationem hat eine reale Seinspotenz (wie z. B. der Mensch Leib und Seele), welche die Subsistenz in sich aufnehmen kann und dieselbe dadurch umgrenzt und zu einer bestimmten Seinsart macht, die wir eben sein Wesen nennen. Da wir aber lediglich solche Seinsweisen oder Wesenheiten (die Vollkommenheiten der irdischen Dinge) kennen, so müssen wir den Wesensbegriff auf Gott anwenden, wollen wir irgendetwas von ihm erkennen und bezeichnen, also auch, wenn wir ein wissenschaftliches System dieser Gotteserkenntnis aufstellen wollen.[1] Daher müssen wir dasjenige als Gottes (tiefstes) Wesen bezeichnen, was „propriissime" von allen irdischen Begriffen von ihm ausgesagt werden kann, und das ist das per se subsistere, die reine Seinsaktualität in dem entwickelten Sinne. Das ist der demonstrative Beweis für die Wahrheit der Lehre, die in den actus essendi purus als solchen die metaphysische Wesenheit Gottes setzt.

Eine wissenschaftliche Entwicklung unserer Gotteserkenntnis muß daher von diesem Grundbegriff ausgehen und systematisch die Vollkommenheiten so entwickeln, wie dies dem Erkenntnisgang der natürlichen Vollkommenheiten entspricht. Nach diesem ist aber zunächst das substantielle Wesen als solches zu untersuchen, dann erst die Tätigkeiten desselben. Denn aus jenen leiten wir diese ab, da für uns die Wesenheit nichts anderes ist als das „principium primum motus et quietis" (II. Phys. c. 1). Es hieße jede wissenschaftliche Ordnung umkehren, wollte man z. B. in der Lehre vom Menschen mit seinem Sehen, Hören, Denken usw. anfangen und nicht vorher seine Wesensbestandteile, Leib und Seele, im allgemeinen untersuchen. Keine andere Systematik aber ist für die Gotteslehre möglich: Erst das Wesen Gottes und die transzendentalen Eigenschaften der Einheit, Güte, Schönheit, dann seine Tätigkeiten: Circa essentiam divinam 1° considerandum est, an deus sit; 2° quo modo sit, vel potius quo modo non sit; 3° considerandum erit de his, quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia (S. theol. I. q. 2. introd.). So ordnet

[1] Auch die Offenbarung bedient sich lediglich dieser Begriffe.

der klare Systematiker des Mittelalters das Resultat einer jahrhundertlangen wissenschaftlichen Untersuchung unseres Wissens von Gott.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Würdigung der Ausführungen Schells. So geistvoll sie sind, das Gebot systematischer Klarheit fordert eine andere Behandlungsweise. Was ist denn die lebendige Tätigkeit des Denkens und Wollens im göttlichen Wesen? Sie ist Schluß- und Gipfelpunkt unserer Erkenntnis desselben, aber nicht Ausgangspunkt oder metaphysisches Wesen. Denn auch in der kreatürlichen Vollkommenheit liegt der Höhepunkt eines jeden Wesens in seiner Tätigkeit. So sagt Thomas in Anlehnung an Aristoteles I. Ethic. l° 10 in princ.: „Cuiuslibet rei habentis propriam operationem illa est bonum suum, et hoc, quod bene est ei, consistit in eius operatione.“ C. Gent. l. III. c. 113 beginnt er: „Omnis res propter suam operationem esse videtur; operatio enim est ultima perfectio rei;“ ebenso an zahlreichen Stellen der S. theol. (1—2 q. 3 a. 2 c. etc.). Demnach wird ein mystisches Versenken in die Schönheit Gottes vor allem sein intellektuelles und Liebesleben betrachten, und wird auch die Theologie in ihrer ganzen Wesensuntersuchung auf die Entwicklung und Darlegung der Vollkommenheit dieser wesentlich-göttlichen Tätigkeit abzielen. Aber von jener „ultima perfectio rei“, der Tätigkeit, haben wir in dem System unserer irdischen Erkenntnis keinen anderen Begriff als den eines Akzidenzes, das zum substantiellen Wesen hinzutritt.

Die Darstellungsweise Schells mag sich gerade daraus erklären, daß er den realen, physischen Unterschied zwischen substantiellem und akzidentellem Sein verwischt (vgl. die oben in der Anmerkung zit. Stelle). Aber wo kommen wir hin, wenn jede alterprobte und längst bewiesene Ordnung umgestürzt wird? Gewiß sollen Gedankensysteme nicht in das Prokrustesbett einseitiger und engherziger Schablonen[1] eingezwängt werden; wer aber in prinzipiellen philosophischen Fragen von der durch die Jahrhunderte sanktionierten Lehre abweichen zu müssen glaubt, muß vorerst eine gründliche Klarlegung seiner diesbezüglichen Anschauungen liefern und zwar mit zwingender Beweisführung.

[1] Schell, Dogm. I, S. 2.

Denn in der Tat handelt es sich um prinzipielle Unterschiede. Denkt man den ganzen Zwiespalt, der in vorliegender Materie die Darstellung scheiden muß, prinzipiell durch, so kommt man mit logischer Notwendigkeit auf eine Grundfrage, deren Bejahung oder Verneinung allein die eine oder die andere Auffassungsweise rechtfertigt. Und das ist keine andere als die nach dem realen Unterschied zwischen essentia und esse. Nicht wenig räumen aber die Leugner desselben weg, die „zwischen Akt und Potenz nicht richtig unterscheiden", wie Thomas (S. theol. I. q. 45 a. 8) sagt. Denn nur bei einer glücklichen Inkonsequenz gibt es in ihrem System noch eine Metaphysik, noch wirkliche Transzendentalien, noch Gottesbeweise.[1] Sind Sein und Wesenheit nicht zwei secundum rem, d. h. sachlich und wesentlich verschiedene Dinge, so würde die Naturphilosophie ihren Gegenstand unvollkommen behandeln, wenn sie nicht auch das Sein desselben erörtern würde. Und wäre das Sein der Weltdinge ihr Wesen, so könnte kein folgerichtiges Denken aus ihnen ein überweltliches Prinzip beweisen, dessen einzig dastehendes und notwendig unnachahmliches metaphysisches Wesen die reine Seinsvollkommenheit ist, die des „Ens per se subsistens".

[1] Für die weitere Bedeutung in der dogmatischen Spekulation denke man an die Unmöglichkeit einer vollen Definition des Übernatürlichen, des Inkarnationsbegriffes und der visio beata. Denn das wesenhaft Übernatürliche besteht in seinem letzten Grunde darin, daß der actus simpliciter purus eine an und für sich nur auf geschaffene Seinsakte hingerichtete Potenz aktuiert, wie dies in der seligen Anschauung geschieht, und der Begriff der Inkarnation ist der, daß das Verbum der menschlichen Natur durch sein unerschaffenes, reines Sein in ähnlicher Weise Subsistenz verleiht, wie etwa die Seele dem Leib, „sicut anima et corpus unus est homo" (symb. Athan.).