

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 5 (1918)

Artikel: Gott im Lichte des alten und neuen Pantheismus
Autor: Feldner, Gundisalv
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762388>

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: 18.04.2026

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

GOTT IM LICHT DES ALTEN UND NEUEN PANTHEISMUS

Von P. FR. GUNDISALV FELDNER Ord. Praed.

I. Die Ursache

1. Am Schlusse unseres letzten Artikels (p. 134 ff.) haben wir den Pantheismus und Monismus kurz gestreift. Um unsere Arbeit nicht noch weiter zu verlängern, begnügten wir uns damals mit einem oberflächlichen Hinweis auf die durchaus zutreffende und richtige Kennzeichnung des Wesens Gottes durch den englischen Lehrer. Indessen ist die genaue Prüfung der Lehre des Pantheismus zu wichtig, nicht allein für den Theologen, sondern selbst für den Metaphysiker, als daß diesen alten und neuen Verirrungen der sogenannten und gerühmten Wissenschaft nicht mit aller Entschiedenheit Einhalt geboten werden müßte. Ein kleiner Versuch von unserer Seite möge dazu beitragen. Ganz selbstverständlich ist und bleibt in diesem Waffengang der Aquinate unser oberster Heerführer und Strategie, dem wir gehorsamste, unbedingte Folge leisten.

2. Der Pantheismus, falls dieser Name etwas Wirkliches bedeutet, anerkennt doch in irgendeiner Weise Gott als Ursache des Weltalls. Wir sprechen hier nicht von der wirksamen Ursache, sondern von Gott als einer Ursache überhaupt. Nun bezeichnen wir mit dem Worte Ursache dasjenige, von dem ein Anderes im Sein oder Werden abhängt, gleichviel ob diese Ursache sich außerhalb des Anderen befindet oder dieses wie immer in eine innere Zusammensetzung mit sich selber bringt: *Causae dicuntur, ex quibus aliqua dependent secundum suum esse, vel fieri. Unde etiam quae sunt extra rem, vel quae sunt in re, ex quibus non componitur res primo possunt dici causae* (Physic. I, 1, n. 5).

II. Die vier Ursachen

3. Der Ursachen sind aber vier, denn alle übrigen können auf eine dieser vier zurückgeführt werden. Ursache nennen wir, wie soeben bemerkt worden ist, dasjenige, auf welches das Sein eines Anderen erfolgt. Dieses Sein auf Grund einer Ursache können wir in zweifacher Weise in Betracht ziehen. Zunächst an sich, ohne Beziehung auf ein Anderes. Dann nennen wir die Form Ursache des Seins,

denn durch die Form erhält ein Ding das Sein. Ferner kann ein Ding, das der Anlage nach ein Seiendes war, ein wirklich Seiendes werden. Weil indessen alles, was nur eine Anlage besitzt, durch das in die Wirklichkeit übergeführt werden muß, was bereits Wirklichkeit hat, deshalb muß eine andere Ursache vorhanden sein, die den Namen Stoff führt, und überdies eine, die tätig ist. Der Stoff bildet nämlich in den Naturdingen die Grundlage, ist aber dabei nur Fähigkeit oder Anlage zum Sein. Und eben diese Anlage muß von der wirkenden Ursache in die Wirklichkeit, in actu, versetzt werden. Die Tätigkeit der Wirkursache endlich steuert ebenso auf ein bestimmtes Ziel los, wie sie auch von einem bestimmten Prinzip ihren Ausgang nimmt. Denn jedes Tätige vollführt das, was ihm zusagt. Dieses Ziel, dem die Tätigkeit der wirksamen Ursache zustrebt, heißt Zweckursache. *Necesse est quatuor esse causas. Quia, cum causa sit, ad quam sequitur esse alterius, esse eius, quod habet causam, potest considerari dupliciter. Uno modo absolute; et sic causa essendi est forma, per quam aliquid est in actu. Alio modo secundum quod de potentia ente, fit actu ens. Et quia omne quod est in potentia reducitur in actum per id, quod est actu ens, ex hoc necesse est esse duas alias causas, scilicet materiam, et agentem, qui reducit materiam de potentia in actum. Actio autem agentis ad aliquid determinatum tendit, sicut ab aliquo determinato principio procedit. Nam omne agens agit, quod est sibi conveniens. Id autem, ad quod tendit actio agentis, dicitur causa finalis. Sic igitur necesse est, esse causas quatuor (Physic. II 10, n. 15; vgl. De potentia Dei, q. 3 a. 16).*

4. Es dürfte nun keineswegs überflüssig sein, hier zu bemerken, daß die Frage nach den Ursachen der Dinge eigentlich eine Angelegenheit der Metaphysik bildet. Denn die Ursachen als solche stehen in ihrem Sein in gar keinem Zusammenhang oder Abhängigkeitsverhältnis mit dem Stoff. Auch in den von jedem Stoff völlig freien Dingen fordert die Frage nach den Ursachen ihre richtige Lösung. *Considerare de causis, in quantum huiusmodi, proprium est philosophi primi. Nam causa in eo, quod causa, non dependet a materia secundum esse, eo quod in his etiam, quae a materia sunt separata, invenitur ratio causae (Physic. II 5, n. 1).*

Mögen also die Naturforscher, Chemiker, Physiker usw. sich mit den unmittelbaren Ursachen, die vom Stoff abhängig sind, mit allem Fleiß beschäftigen, um Großes zu leisten, aber auf das Gebiet der Metaphysik sollen sie sich ja nicht begeben. So groß in ihrem Fach, ebenso klein sind sie meistens in der Metaphysik bewandert. Das Gleiche gilt von der modernen Philosophie. Warum ruft sie denn fortwährend nach Kant, wie die Engländer nach Bundesgenossen? Schwebt sie vielleicht in einer ähnlichen Gefahr? Dann ist es hohe Zeit, daß sie nicht zu Kant, sondern zu Thomas von Aquin, dem großen Metaphysiker, schleunigst zurückkehre. Der Aquinate ist, wie autoritativ feststeht, der einzige Retter der Philosophie vor dem völligen Untergang und Verfall in den geistigen Nihilismus.

III. Die Ursächlichkeit Gottes

5. Gibt es der Ursächlichkeiten im ganzen vier, so wirft sich die Frage von selber auf, ob alle vier oder deren nur einige mit Bezug auf das Wesen Gottes im Weltall ihre Anwendung finden müssen. Der Pantheismus und Monismus beansprucht im Grunde deren alle vier. Der Aquinate selbst zählt schon mehrere des Pantheismus auf. Z. B. Gott ist der Urstoff, Gott ist die Wesensform, Gott ist die Weltseele, Gott ist das Dasein aller Dinge, Gott bildet die Gattung und Art alles Geschaffenen. Was will man eigentlich noch mehr? Mehr als alles Mögliche und Unmögliches zu sein, kann man von Gott wirklich nicht verlangen. Damit würde ihm doch in der Tat zu viel zugemutet. Man darf aber ja nicht glauben, daß die neueren Pantheisten etwas Anderes, etwas Neues sagen. Sie sind nur Wiederkäufer der alten Nahrungsmittel, weiter nichts. Darum lassen sich auch die von ihnen verteidigten Ursachen, wie der Aquinate sagt, ohne große Mühe auf die oben genannten zurückführen. Die neuen Pantheisten tragen bloß ein anderes Kleid nach modernstem Schnitt, der Träger ist derselbe geblieben, z. B. David von Dinant mit seinem Urstoff, den Thomas von Aquin in zutreffendster Weise einen Narren nennt. Ob der Aquinate sein maßgebendes Urteil in unseren Tagen etwa zu ändern in der Lage wäre, glauben wir keineswegs. — Denn es gibt ja nichts Neues unter der Sonne. Es ist alles schon dagewesen.

IV. Gott, die wirksame Ursache

6. Von den vier Ursachen Gottes dem Weltall gegenüber müssen wir nun die zwei einzig brauchbaren herausnehmen. Die erste derselben ist die wirksame Ursache, *causa efficiens*. Durch die Erforschung des Weltalls sind wir zu dem Ergebnis gelangt, daß Gott die wirksame Ursache desselben sein müsse. Welche Eigenschaften fordern wir nun aber von der Wirkursache eines Weltalls? Es liegt auf flacher Hand, daß die Wirkursache vor allem anderen selber existieren muß. Denn wirken, tätig sein, kann nur das, was in Wirklichkeit existiert. Zu der Erkenntnis des Daseins Gottes führen uns auf unfehlbare Weise die Sinnen- und Geistestätigkeiten des Menschen, namentlich des Gelehrten. Darüber haben wir uns im letzten Artikel hinreichend klar, wie wir wenigstens glauben, ausgesprochen. Darum kommen wir darauf nicht mehr zurück, um Wiederholung zu vermeiden.

7. Zweite Eigenschaft der Wirkursache. Aber nicht allein in der Ordnung des Seins, sondern auch in der Ordnung der Tätigkeit muß die wirkende Ursache existieren, d. h. in jenem vollkommenen Zustande sich befinden, daß aus ihr eine Tätigkeit hervorgeht. Denn viele Dinge sind vorhanden, ohne daß sie eine Tätigkeit ausüben. Das gilt namentlich vom Stoff. Nicht bloß der englische Lehrer spricht dem Stoff jede Tätigkeit ab, sondern auch die Physiker der Neuzeit reden von der Trägheit des Stoffes, von der toten Masse. Daher ist der Stoff immer nur aufnehmendes, niemals gebendes, also tätiges Prinzip im Weltall. Der Stoff ist somit das Unvollkommenste in der Natur. *Unumquodque est activum secundum quod est ens actu. Unde quanto aliqua habent deficientius esse, tanto minus sunt activa, sicut patet de materia prima, in qua non est potentia activa, quia tenet ultimum gradum in entibus (III. Sent. dist. 14 q. 1 a. 4). — Nec est instantia de potentia materiae, etiam dato, quod sit una essentia, quia talis potentia non est ad operationem, sed ad esse (Quodl. 10 q. 3 a. 5; vgl. Summa theol., I. Pars. q. 4 a. 1).*

8. Als eine weitere Anforderung an eine wirksame Ursache müssen wir stellen, daß sie eine Wesenheit, eine Substanz bilde, und zwar eine vollkommene. In der Scholastik wird die Wesenheit, insofern sie das Prinzip der Tätigkeit abgibt, durchwegs Natur genannt. Dieser Unter-

schied ist daher kein wesentlicher. *Natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur* (Summ. theol. I. Pars. q. 39 a. 2 ad 3). — Die Wesenheit oder Natur eines jeden Dinges ist das Prinzip, aus welchem die Tätigkeit heraustritt, ob mittelbar oder unmittelbar, bleibe vorläufig dahingestellt. Sicher ist, daß nur eine vollkommene Wesenheit eine Tätigkeit vollzieht.

9. Erreicht diese Wesenheit oder Natur jenen Grad der Vollkommenheit, daß sie zugleich für sich besteht, subsistierend ist, so sind alle Bedingungen erfüllt, die wir von einer wirksamen Ursache fordern können. *Actiones sunt suppositorum* lautet die Sentenz des Aquinaten.

Genügen die soeben aufgezählten Eigenschaften für eine wirksame Ursache im allgemeinen, so kommt bei Gott, der ersten und höchsten Ursache des Weltalls, doch noch eine neue hinzu. Die erste Ursache ist nicht allein die für sich bestehende, subsistierende Wesenheit, sondern das für sich bestehende Dasein. Dieses Ergebnis verdanken wir den Gottesbeweisen. *Cum a Deo omnis potentia et materialitas removeatur, eo quod ipse est actus primus et purus, oportet essentiam eius esse denudatam a materia, et esse formam tantum. Sicut autem particulationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas. Unde forma principium cognitionis est. Unde oportet, quod omnis forma per se existens, separata a materia, sit intellectualis naturae. Et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens. Si autem non sit per se subsistens, sed quasi perfectio alicuius subsistentis, non erit intellectus, sed principium intelligendi; quemadmodum omnis forma, non in se subsistens, non operatur sed est operationis principium. Cum igitur Deus sit immunis ab omni materia, et sit per se subsistens, quia esse suum ab alio non dependet, oportet, quod ipse sit intelligens et sciens* (I. Sent. dist. 35 q. 1 a. 1). — Terminus: „Deus“ praedicat naturam divinam in tribus personis, quae etiam in se est habens esse subsistens, nulla personarum distinctione intellecta (I. Sent. dist. 21 q. 2 a. 1). — Aliud est de Deo, et de omnibus aliis rebus, quia in Deo ipsa essentia subsistens est. Unde sibi secundum se debetur esse. Imo ipse est suum esse subsistens (III. Sent. dist. 6 q. 2 a. 2 ad 2; vgl. De potentia Dei, q. 9 a. 5 ad 13).

10. Auf Grund dieser letzten Eigenschaft Gottes, nämlich der sachlichen Identität von Wesenheit und Dasein, führt Gott, die erste Ursache, einen ganz wesentlich anderen Namen als die Dinge des Weltalls. Denn von Gott sagen wir, er sei das Dasein, Gottes Wesenheit bilde seine Existenz. *In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas. Et ideo nomen, quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen eius: sicut proprium nomen hominis, quod sumitur a quidditate sua (I. Sent. dist. 8 q. 1 a. 1).*

11. Diese Eigenschaft der sachlichen Identität von Wesenheit und Dasein kommt daher auch Gott, der ersten Ursache, allein zu. *Esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse, quamvis alia esse habeant, quod esse non est divinum (De veritate, q. 21 a. 4 ad 7).* — *Intellectus noster hoc modo intelligit esse, quo modo invenitur in rebus inferioribus, a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit, quod aliquod esse subsistens sit (De potentia Dei, q. 7 a. 2 ad 7; vgl. a. a. O. q. 2 a. 1).* Schon durch diese Identität allein unterscheidet sich also Gott vom Weltall in mehrfacher Weise. Das Dasein der Kreaturen besteht niemals für sich, sondern bildet den Akt der subsistenten Wesenheit. Infolgedessen muß es von Gott verursacht werden, da es an sich Potentialität und Veränderlichkeit besitzt. Endlich unterscheidet es sich von der Wesenheit. Darum untersteht z. B. nicht der Mensch durch sein Dasein der Art Mensch, sondern auf Grund seiner Wesenheit. *Hilarius excludit triplicem imperfectionem a divino esse. Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, imo est actus subsistentis. Sed in Deo suum esse est ipse Deus subsistens. Et ideo dicit, quod est subsistens veritas. Item esse creaturae est causatum ab alio, et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem. Sed esse divinum est causa omnis esse, immutabiliter permanens. Et ideo dicit, quod est manens causa. Item esse creaturae differt a quidditate sua. Unde per esse suum homo non ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam. Sed esse divinum est sua quidditas. Et ideo per esse suum ponitur Deus in genere divino. Et ideo dicitur, quod est naturalis generis proprietas (I. Sent. dist. 8, Expositio 1^{ae} partis textus).*

12. Wenn der Aquinate fortwährend betont, die Wesenheit Gottes existiere im eigensten Sinne, so will damit nicht gesagt sein, die Kreatur habe im Grunde gar kein eigenes Dasein, sondern das Wort „eigenst“ besagt hier so viel wie „rein“, „unvermischt“, z. B. reines Gold. Gottes Wesenheit ist nicht mit ihrem Dasein geeint, so daß zwei Dinge zu einer Einheit verbunden wären, sondern Gottes Wesenheit ist ihr Dasein selber, ist identisch mit ihm. *Cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter. Aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subiecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit. Et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli. Et hoc modo dicitur esse proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicuius privationis, vel potentialitatis, sicut esse creaturae. Et ideo pro eodem in littera sumitur proprietas et veritas. Verum enim aurum dicimus esse, quod est extraneo impermixtum (I. Sent. dist. 8 q. 1 a. 1 ad 1; vgl. De veritate, q. 21 a. 4 ad 7; De potentia Dei, q. 7 a. 2 ad 7).*

13. Haben wir vorhin vom hl. Hilarius vernommen, Gott gehöre der göttlichen Gattung an, und reden wir selber fortgesetzt von der Wesenheit, der Natur oder Substanz Gottes, so geschieht dies nur gemäß unserer Auffassung, wie wir nach unseren Begriffen zu denken gewohnt sind. In der Wirklichkeit untersteht Gott überhaupt keiner Gattung. Gott ist auch keine Substanz, denn Gott kann man nicht in eine der zehn Kategorien einreihen. Gott steht über allen diesen menschlichen Einteilungen und Einordnungen. Der Grund dafür liegt eben darin, daß Gott das Dasein, die Existenz selber ist. Und die Existenz hat mit keiner der aufgezählten Einordnungen etwas zu tun. Die Existenz, esse, liegt überhaupt aller dieser logischen und philosophischen Zergliederung, wie schon Aristoteles und später die Scholastiker hinlänglich beweisen, durchaus fern. *Tertia ratio subtilior est Avicennae. Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse; sicut homo: humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu. Potest enim cogitari hu-*

manitas, et tamen ignorari, an aliquis homo sit. Et ratio huius est, quia commune, quod praedicatur de his, quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse, nisi per hoc, quod suscepta est in hoc, vel in illo. Et ideo quidditas generis, vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat, quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua. Aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2). — Deus enim nec omnino proprie potest dici substantia: tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia quidditatem nominat, quae est aliud ab esse eius. Unde illa divisio est entis creati (a. a. O. ad 1).

V. Gott, die Zweck- oder Endursache

14. Die wahre Metaphysik kommt also zu dem Schlußergebnis, daß es eine oberste wirksame Ursache gibt, die ihrem Wesen nach die Existenz selber ist, und weil sie das Dasein selber bildet, einzig und allein das Weltall hervorzubringen vermag und auch tatsächlich erschaffen haben muß. Denn von sich selber kann das Weltall unmöglich verursacht worden sein. Sich selber kann kein Ding das Dasein verleihen und in den Wesenheiten der Dinge ist, wie S. Thomas beweist, das Dasein nicht enthalten. Gott ganz allein ist sein eigenes Dasein. Darum nennen wir Gott reine Wirklichkeit, *actus purus*. Die Kreatur hat das Dasein, Gott ist das Dasein.

15. Gott erfreut sich also aller der Beschaffenheiten, die wir von einer wirksamen Ursache verlangen. An die wirksame Ursache schließt sich eng die Zweck- oder Endursache an: denn diese Ursache hängt mit der wirksamen deshalb auf das innigste zusammen, weil sie den Beweggrund bildet. Die Ursachen weisen überhaupt eine bestimmte Anordnung auf. Die Erkenntnis der einen erschließt uns die Erkenntnis der anderen. *Causae autem ad invicem ordinem habent. Nam ex una sumitur ratio alterius. Ex forma enim sumitur ratio materiae. Talem enim oportet*

esse materiam, qualem forma requirit. Efficiens autem est ratio formae, quia enim agens agit sibi simile, oportet quod secundum modum agentis sit etiam modus formae, quae ex actione consequitur. Ex fine autem sumitur ratio efficientis, nam omne agens agit propter finem (Analyt. Posterior. I 16, n. 5; vgl. a. a. O. II 8, n. 3).

16. Im Vorausgehenden haben wir dargetan, daß Gott die wirksame Ursache des Weltalls ist: probat enim Aristoteles, in II. Metaphys. quod id, quod est maxime verum et maxime ens, est causa omnibus existentibus (Physic. VIII 2, n. 4). Und dies aus dem Grunde, weil Gott den actus purus bildet: omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus (Physic. I 15, n. 7). Nunmehr obliegt uns daher die Pflicht, Gott als die Zweck- und Endursache des Weltalls nachzuweisen. Wir haben soeben vernommen, daß jedes Tätige einen Zweck verfolge, weil gerade dieser Zweck es zu der Tätigkeit anrege. Damit ist schon auf Grund des Zusammenhanges der vier Ursachen untereinander die Existenz eines Zweckes in Gott für die Erschaffung des Weltalls bewiesen. Irgendeinen Zweck mußte die erste Ursache dabei im Auge haben. Und das ist auch tatsächlich der Fall. Dieser Zweck aber, der Gott bei der Gründung des Weltalls vorschwebte, war kein anderer als seine eigene Güte, somit als Gott selbst. Si autem quaeratur, quare hoc voluit, sine dubio dicendum est, quod propter seipsum. Sicut enim propter seipsum res fecit, ut in eis suae bonitatis similitudo manifestaretur, ita voluit eas non semper esse, ut sua sufficientia manifestaretur in hoc, quod omnibus aliis non existentibus, ipse in seipso omnem sufficientiam beatitudinis habuit, et virtus ad rerum productionem (Physic. VIII 2, n. 19).

17. Daher ist es ganz und gar ausgeschlossen, daß Gott notwendig das Weltall ins Dasein rufen mußte, wie es ebenso durchaus falsch ist, zu behaupten, die Welt und alles in ihr sei notwendig, daher auch unveränderlich. Weder von seiten Gottes noch mit Bezug auf die Kreaturen liegt eine derartige Notwendigkeit vor. Denn alles Geschaffene hängt von der freien Bestimmung des göttlichen Willens ab. Der Grund dafür ist einleuchtend. Denn alles, was mit Naturnotwendigkeit geschieht, ist entweder beabsichtigt und auf ein Ziel hingeeordnet oder es ist dies nicht der Fall. Erscheint es nicht beabsichtigt und auf ein Ziel

gerichtet, dann haben wir den Zufall vor uns: die Natur wirkt dann ohne irgendeinen Zweck. In dieser Weise kann Gott unmöglich mit Naturnotwendigkeit tätig sein. Alles geschieht auf keinen Fall nur zufällig. Vielmehr strebt die Natur nach einem Ziel, das ihr von der Ursache vorgesteckt worden ist. Wie der Zweck oder das Ziel selber, so stammt auch die Voraussicht und Hinordnung auf das Ziel von der nämlichen Ursache, die durch ihre Weisheit und folglich durch ihren Willen alles in die schönste Harmonie bringt. Die Astronomie und Physiologie, die guten Willens ist, weiß darüber ein Loblied zu singen. Nicht minder aber auch die Heilige Schrift. *Omne quod est ex necessitate naturae, vel est intentum vel ordinatum ad finem, vel non. Et si quidem non est intentum vel ordinatum ad finem, erit casu, quia casus nihil aliud est, quam natura agens praeter intentionem, ut in II. Physic. dicitur. Et sic monstra in natura fiunt ex necessitate naturae particularis huius individui, quamvis sint ordinata in finem a natura universali, ut corruptio unius sit generatio alterius. Sic autem non potest esse, quod Deus agat ex necessitate naturae; quia sequeretur quod omnia casu contingerent, quasi ea quae accidunt ex necessitate materiae, et quod nulla natura intenderet finem. Quod est contra Philos. in II. Physicor. Non enim intendit natura creata finem, nisi in quantum a sua causa est ordinata. Si autem est ordinatum ad finem, oportet quod hoc sit vel ab alio ordinante separato, vel ab ordinante coniuncto. Ab ordinante separato operationes naturae, quae sunt ad finem, certitudinaliter, tendunt in finem illum ex provisione et ordinatione alicuius causae ordinantis. Unde Themistius dicit, quod natura agit quasi esset a causis superioribus, id est, in quantum est in ea quidam instinctus ab ordinatione substantiarum separatarum. Sic etiam non potest esse, quod illud, quod est a Deo, sit hoc modo ordinatum in finem. Quia sic oporteret aliquid prius Deo esse, ex cuius directione et ordinatione suum opus intenderet, et consequeretur finem. Relinquitur ergo, quod ea, quae aguntur virtute, naturae suae, sint ordinata in finem ab ordinante coniuncto ipsi agenti, quod est sapientia eius. Et ita quae aguntur ab ipso procedunt ex ordine sapientiae eius, et per consequens ex voluntate ipsius, qui amat hunc ordinem, et non ex necessitate naturae. Et hoc praecipue*

apparet in dispositione coelorum, in quibus multa sunt, ut numerus stellarum, et distantia earum, et quantitas orbium, et huiusmodi; de quibus nulla potest ratio assignari, nisi ex ordine sapientiae conditoris: quamvis forte alicuius diversitatis, quae est in generabilibus et corruptibilibus possit ratio assignari ex diversitate materiae. Et propter hoc Dominus frequenter in Scripturis in ostensionem Divinitatis suae remittit ad considerationem coelorum, ut Isaias 40, 26: levate in coelum oculos vestros, et videte quis creavit haec (I. Sent. dist. 43 q. 2 a. 1).

Das Weltall⁹ ist demnach nicht eine von ungefähr zusammengewirbelte Masse wie der Sandhaufen, sondern ein bestgeordnetes Ganzes, das einem ganz bestimmten Ziele zustrebt. Und dieser Zweck ist kein anderer als die Verherrlichung Gottes, der ersten wirksamen Ursache. Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum (Psalm 18, 1). „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre, ihr Schall pflanzt seinen Namen fort. Ihn rühmt der Erdkreis, ihn preisen die Meere, vernimm, o Mensch, ihr göttlich Wort“ (Gellert).

18. Die Verherrlichung Gottes, der ersten wirksamen Ursache, bildet nun allerdings den Endzweck des Weltalls, allein für Gott ist es nicht der nächste oder erste Zweck. Diesen macht vielmehr Gott selber, Gottes Güte und Liebe aus. Aus der Verherrlichung durch die Geschöpfe erwächst für Gott keinerlei Nutzen oder Vermehrung seiner Vollkommenheit, seines Glückes, wie es bei uns Menschen der Fall ist. Ein neuer Grund und Beweis, daß die erste Ursache nicht aus Notwendigkeit das Weltall ins Dasein gerufen hat. Es ist Gottes durchaus freier Wille, die Liebe, die gerne anderen mitteilt, was sie selber im reichen Übermaße besitzt. Kann das Weltall der Wesenheit und Natur Gottes selber unmöglich teilhaftig werden, so hat ihm doch Gott in seiner Weisheit und Güte die mehr oder weniger große Ähnlichkeit mit ihm verliehen. Zu einem Mehr sind die Geschöpfe nicht fähig. Sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quae sunt ab eo, in quantum sunt similitudo quaedam veritatis eius; ita etiam volendo vel amando essentiam suam vult omnia quae sunt ab eo, in quantum habent similitudinem bonitatis eius. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem

suam. Non autem hoc modo, ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando; sed ita, quod eis de bonitate sua aliquid largiatur. Et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius secundum. Avicennam, quia ex operatione sua non intendit aliquid sibi commodum provenire, sed vult bonitatem suam in alios diffundere (I. Sent. dist. 45 q. 1 a. 2; vgl. a. a. O. ad 3 und 4). — „Ich bin dein Schöpfer, bin Weisheit und Güte, ein Gott der Ordnung und dein Heil: ich bin's. Mich liebe vom ganzen Gemüte und nimm an meiner Gnade teil“ (Gellert).

19. Aus dieser Darlegung des Aquinaten geht zur Evidenz hervor, daß Gott, durch keinerlei Notwendigkeit veranlaßt, sondern aus vollkommen freiem Entschluß das Weltall erschaffen hat. Notwendig strebt ein jedes Ding nur sein Endziel an und jene Mittel, ohne welche dasselbe nicht zu erreichen ist. Zu diesem Ziel ist ein jedes Wesen von Natur aus hingeordnet. Darum will auch Gott seine eigene Wesenheit, Güte usw. mit Notwendigkeit. Allein das Weltall ist für Gott weder Endziel noch unentbehrliches Mittel, um glücklich zu sein, denn Gott hat nichts von den Geschöpfen, was er nicht schon durch sich selber von Ewigkeit her besäße. Die äußere Ehre von seiten des Weltalls vergrößert in nichts sein Glück, das er durch sein eigenes Wesen innehat. — Sciendum est igitur, cuiuslibet voluntatis est duplex volitum. Unum quidem principale, et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est, in quod voluntas fertur secundum suam naturam, eo quod ipsa voluntas natura quaedam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet. Hoc autem est, quod naturaliter voluntas vult: sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu huius voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae. Non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita sunt, quae ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad haec duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode, sicut intellectus ad principia, quae naturaliter novit, et ad conclusiones, quas ex eis elicit. — Voluntas igitur divina habet pro principali volito id, quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suae, scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult, quidquid aliud a se vult. Vult enim creaturas propter suam

bonitatem, ut Augustinus dicit, ut videlicet sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem per quamdam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Unde ea, quae circa creaturas vult, sunt quasi volita secundaria, quae propter suam bonitatem vult, ut divina bonitas sit eius voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ratio cognoscendi omnia. Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat secundum Augustinum in V. de civitate Dei. Non enim potest Deus velle, se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem, vel potentem, vel quodcunque eorum, quae ratio eius bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet. Cum enim ratio volendis his, quae sunt ad finem, sit ipse finis, secundum hoc, quod id quod est ad finem, comparatur ad finem, secundum hoc comparatur ad voluntatem. Unde si, quod est ad finem, sit quasi fini proportionatum, hoc modo scilicet, quod finem perfecte includat, et sine eo finis haberi non possit: sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id, quod est ad finem. Et praecipue a voluntate, quae sapientiae regulam exire non potest. Eiusdem enim rationis videtur desiderare vitae continuationem et nutrimenti sumptionem, quo vita conservatur, et sine quo vita conservari non potest. Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causae adaequat, ita nihil quod in Deum, sicut in finem, ordinatur, est fini adaequatum. Nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur. Hoc enim est solius Verbi increati. Unde contingit, quod quantumcunque nobiliori modo aliqua creatura pura in Deum ordinatur, aliquo modo ei assimilata, [possibile sit aliquam aliam creaturam modo aequae nobili in ipsum Deum ordinari, et divinam bonitatem repraesentare.

Unde patet, quod non est necessitas divinae voluntatis ex amore, quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam. Nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturae, eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psalm. 15 dicitur. Non enim divina bonitas est talis finis, qui efficiatur ex his, quae sunt ad finem, sed magis, quo efficiuntur et perfici-

untur ea, quae ad ipsum ordinantur. Unde Avicenna dicit, quod solius actio Dei est pure liberalis, quia nihil sibi accrescit ex his quae vult vel operatur circa creaturam (Quaest. disput. de veritate, q. 23 a. 4).

20. Es unterliegt demnach nicht dem geringsten Zweifel, daß Gott die Zweckursache, *causa finalis*, des Weltalls bildet. Wie alle Dinge von Gott, der ersten wirklichen Ursache, ausgegangen, so sind alle wieder auf Gott als ihr Endziel hingeordnet. Aber so wenig Gott von der Erschaffung, ebensowenig hat Gott von der Erreichung dieses Endzieles einen Nutzen oder Vorteil, eine Vermehrung seines Glückes. Darum ist der Beweggrund für Gott einzig und allein seine Güte und Liebe, sein freier Wille, der ihn bestimmte, auch andere Wesen an der Ähnlichkeit und Güte teilnehmen zu lassen. Sein eigenes Wesen, seine eigene Güte und Liebe selber, konnte Gott dem Weltall nicht verleihen, sondern ausschließlich nur die Ähnlichkeit mit ihm: das *vestigium* und *imago*. Darum ist es grundfalsch, wenn behauptet wird, Gott habe das Weltall erschaffen müssen, das Weltall sei notwendig da, Gott habe nicht anders können, als die Welt erschaffen.

21. Aus dieser vernunftlosen Lehre folgen zunächst zwei Ungereimtheiten sondergleichen. Der eine Widersinn ist der, daß Gott dann *naturnotwendig* erschaffen hat. Denn die Natur und der Wille sind in Gott ein und dasselbe. Überdies sind beide unendlich schlechthin. Folglich müßte Gott Unendliches schlechthin erschaffen. Das aber ist unmöglich, weil im schärfsten Widerspruch mit der Schöpfung stehend. Eine äußere Ursache, die Gott hätte zu diesem Schritt bestimmen können, war ja vor der Schöpfung nicht vorhanden; also konnte es nur seine Natur selber sein. — *Cum nihil extrinsecum a Deo possit Deo necessitatem imponere, si aliquid ex necessitate vellet, non vellet illud, nisi ex necessitate suae naturae. Ergo idem sequeretur ex hoc quod ponitur, Deum agere ex voluntate, et ex hoc quod ponitur, ex necessitate naturae. Sed ponentibus Deum agere ex necessitate naturae, sequitur omnia ab eo facta fuisse. Ergo idem sequetur nobis ponentibus, eum ex voluntate omnia facere* (Quaest. disput. de veritate, q. 23 a. 4).

22. Angenommen indessen, diese falsche Ansicht rede nicht vom Unendlichen schlechthin, *actu infinitum*, sondern

nur von allen möglichen, erdenklichen Dingen, die keinen inneren Widerspruch enthalten, so steht es um die Sache nicht im mindesten besser. Denn Gott konnte noch unzählige andere Welten erschaffen, und zwar noch viel bessere, als das gegenwärtige Weltall es ist. Wer vermag das zu bestreiten? Soll das undenkbar sein? Daß aber Gott das wirklich getan hat, davon weiß kein Mensch etwas. Und von der besten aller Welten kann nur Leibnitz träumen. Ein schöner Traum, aber leider nur ein Traum, dem keine Wahrheit entspricht.

23. Der englische Lehrer bespricht in einem seiner Werke ausdrücklich die Frage, ob Gott ein besseres Geschöpf hätte ins Dasein rufen können, als er es getan hat. Die Antwort auf diese Frage ist nicht ohne einiges Interesse. Der Aquinate erklärt, man müsse vorerst eine zweifache Güte des Dinges unterscheiden, wie auch das Dasein ein doppeltes sein könne. Dasein und Güte bedingten sich gegenseitig. Die eine Güte sei eine wesentliche, die andere eine akzidentelle: z. B. das lebende, vernünftige; oder andererseits das gesunde, wissenschaftliche Dasein usw. Akzidentelle Güte hätte Gott jedem Dinge mehr mitgeben können, nicht so ohne weiteres eine wesentliche. Ein anderes besseres Ding hervorzubringen, hätte keinerlei Schwierigkeiten. Aber gerade diesem Ding eine wesentliche, größere Güte zu verleihen, wäre nicht möglich. Auf Grund einer wesentlichen Zugabe bliebe das Ding nicht das nämliche, sondern würde sofort ein anderes. So lehre auch Aristoteles, daß, wie in den Zahlen, so auch bei den Wesenheiten durch irgendeine Zugabe sich die Art sogleich ändere. Fügen wir z. B. dem Wesen „Ochs“ das vernünftig bei, so ist es nicht mehr der Ochs, sondern die Art „Mensch“. Lassen wir davon das sinnenbegabte weg, so bleibt nur der Baum übrig. So wie nun Gott nicht bewirken kann, daß die Zahl „drei“, drei bleibend, vier Einheiten aufweise, obgleich dadurch eine höhere Zahl herauskäme, so kann Gott auch nicht bei Gleichbleiben des Dinges eine kleinere oder größere Güte mit Bezug auf dessen Wesenheit mitteilen. Denn andernfalls würde sich ergeben, daß die Bejahung und Verneinung gleich wahr wären. So etwas kann aber selbst Gott nicht bewirken. — *Unius cuiusque rei in se consideratae, est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur:*

scilicet bonitas essentialis, ut hominem esse vivum et rationale. Et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia et huiusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei maiorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset, non tamen potuit hanc rem facere esse maioris bonitatis. Quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia. Quia secundum Philosophum in VIII. Metaphys. sicut numeris unitas addita, vel subtracta, semper variat speciem, ita in diffinitionibus differentia addita, vel subtracta; verbi gratia, si diffinitioni bovis addatur rationale, iam non erit bos, sed alia species, scilicet homo. Si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum. Unde sicut Deus non potest facere quod ternarius, manens ternarius, habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero maiorem numerum facere possit, ita non potest facere, quod haec res maneat eadem, et maiorem bonitatem essentialem habeat, vel minorem. Ex omnibus enim his sequeretur, quod affirmatio et negatio essent simul vera. Quod Deus non potest facere (I. Sent. dist. 44. q. 1 a. 1).

24. In einem anderen, langen Artikel erörtert der Aquinate die Frage, ob Gott das ganze Universum besser machen könne. Die Antwort darauf ist ebenfalls, nach mancherlei Unterscheidungen, durchaus bejahend. Der Artikel ist zu lang, um wortgetreu hier wiedergegeben werden zu können. Einige Stellen daraus lauten: Et sic Deus melius universum facere potuisset, et posset... Quantum ad ipsum ordinem (ad finem), et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi, et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinae bonitatis magis consequerentur, quae est omnium finis (a. a. O. a. 2).

25. Es ist eine ganz irrige Begriffsbildung über Gott, welche sein Wesen immer nur mit diesem Weltall in Verbindung bringt. Dadurch wird Gottes Unendlichkeit und Allmacht aufgehoben und Gott selber abgesetzt. Das Wesen Gottes, das subsistierende, für sich bestehende Dasein ist gerade deshalb unendlich und allmächtig, weil es in keinem Substrat aufgenommen und dadurch beschränkt.

werden kann. — *Omnis enim forma in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet, sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid, sed tamen ratio coloris, et ratio essendi determinatur in ea et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud, quod habet esse absolutum, et nullo modo receptum in aliquo, imo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter. Et ideo essentia eius infinita est, et bonitas eius, et quidquid aliud de eo dicitur: quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur, quod potentia eius infinita sit. Et hoc expresse dicitur in libro de causis, quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quia ipsummet est sua virtus (I. Sent. dist. 43 q. 1 a. 1).*

26. Daraus geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß Gott noch viele andere Welten, bessere oder minder wertvolle, ganz nach seinem Belieben ins Dasein rufen kann. Anders verhält sich die Sache bei den Geschöpfen. Diese sind sämtlich ihrem Wesen, daher auch ihrer Schaffenskraft nach beschränkt, folglich endlich, denn ihr Dasein ist in ihrem Wesen aufgenommen. — *Virtus vel potentia semper consequitur essentiam. Unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita. Impossibile est autem, aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino. Non enim potest esse pluralitas alicuius naturae, sicut albedinis, vel vitae, nisi hoc modo, quod unum sit absolutum, et aliud alteri coniunctum, vel utrumque in diversis receptum, eo quod substantia unius cuiusque rei est simul, ut ex V. Metaph. patet (I. Sent. dist. 43 q. 1 a. 2).* — Das ist ein ganz hübsches Privatissimum des Aquinaten für die Bekämpfer des realen Unterschiedes von Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen. Das Dasein der Kreaturen ist receptum in substantia creaturae, damit sie nicht Gott selber sind.

27. Halten wir uns noch bei dem wahren Gottesbegriff, den wir auf Grund des Weltalls uns bilden können und bilden müssen, für einige Augenblicke auf. Gott ist für uns das für sich bestehende, subsistierende Dasein oder auch die reine, lautere Wirklichkeit. So belehren uns

die Geschöpfe. — Intellectus noster hoc modo intelligit esse, quomodo invenitur in rebus inferioribus, a quibus scientiam capit. In quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit, quod aliquod esse subsistens sit (De potentia Dei, q. 7 a. 2 ad 7). — Diese Wirklichkeit ist aber nicht etwas Abstraktes, sondern durchaus Individuelles in sich selber. — Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum, quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse, quod non est subsistens, oportet, quod individuetur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit (a. a. O. ad 4). — Die Wirklichkeit bedeutet aber Vollkommenheit. Besteht sie für sich, so haben wir die denkbar größte, nichts als Vollkommenheit vor uns. Hoc, quod dico esse, est inter omnia perfectissimum. Quod ex hoc patet, quia actus est semper perfectior potentia. Quae-libet autem forma signata non intelligitur in actu, nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas, vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu. Sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet, quod dico esse, est actualitas omnium actuum. Et propter hoc est perfectio omnium perfectionum (a. a. O. ad 9). — Lautere Wirklichkeit nennen wir Gott deshalb, weil sich seine Wesenheit zum Dasein nicht wie die Potenz zu ihrem Akt verhält, sondern dieser Akt selber ist. In Gott bildet die Wesenheit die Existenz und die Existenz die Wesenheit. — Illud ens, quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse, per quod fieret actu . . . Ens primum, quod Deus est, oportet esse actum purum (a. a. O. a. 1). — Darum ist Gott auch durchaus einfach. Impossibile est ergo Deum compositum esse (a. a. O.). — Mit der Einfachheit des für sich bestehenden Daseins Gottes hängt am innigsten zusammen das unmittelbare Prinzip der Tätigkeit, die wirkende Kraft, sowie auch die Tätigkeit selber. Diese beiden sind selbstverständlich ganz und gar identisch mit Gottes Dasein, wie es die absolute Einfachheit ein für allemal beansprucht. — Potentia importat rationem principii actionis. Unde quidquid sit illud,

quod est principium agendi, potentia dicitur. Et sic etiam essentia divina, secundum hoc, quod est principium operationis, potentia vocatur; non quod potentia sit aliud ab essentia in Deo (I. Sent. dist. 42 q. 1 a. 1). — Deus non agit operatione media, quae sit aliud ab essentia sua; sed suum esse est suum operari, et suum operari est sua essentia (a. a. O. ad 4).

VI. Gott im Lichte der Pantheisten

a) Die älteren Pantheisten

28. Dem wahren Begriff von Gott gegenüber belehren uns nun die Pantheisten eines anderen, wie sie behaupten, eines Besseren. Wir haben vorhin von den vier Ursachen nur zwei als auf Gott anwendbar herausgehoben, die wirksame und die Zweck- oder Endursache. Die Pantheisten dagegen bestehen darauf, daß auch die beiden anderen, die stoffliche und formelle, und diese erst recht, über Gott anerkannt werden müßten. Da betritt David de Dinando, um von noch älteren zu schweigen, dem Aquinaten gegenüber den Kriegspfad und holt mit seinem Kriegsbeil gewaltig aus. Gott ist der Urstoff, lautet sein Schlachtruf (II. Sent. dist. 17 q. 1 a. 1). — S. Thomas fertigt diesen Helden kurz mit dem Worte „Dummkopf“ ab. Tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit, Deum esse materiam primam (Summ. theol., I. Pars., q. 3 a. 8). — Anderswo spricht der Aquinate auch einmal von der „insania“ des David de Dinando (Summa philos. I c. 17 n. 4).

29. Und in der Tat verdient dieser Autor redlich die genannten Ehrenbezeugungen, da seine Unkenntnisse das gewöhnliche Maß arg überschreiten. David de Dinando weiß nicht, die zwei Begriffe „unterschieden“ und „verschieden“ streng auseinanderzuhalten, und meint, daß Dinge, die durch sich selber verschieden sind, indem einfachhin die Identität fehlt, auch zugleich unterschieden sein müßten. Das aber ist ein großer Irrtum. Denn Dinge, die unterschieden sind, kommen in einem höheren Gemeinsamen überein: z. B. animal als Gattung oder Menschheit, als Art. Die verschiedenen Dinge indessen haben nichts Gemeinsames, sondern das eine ist durch sich selbst nicht das andere. Es ermangelt einfach die Identität. — In hoc

autem insania Davidis de Dinando confunditur, qui ausus est dicere, Deum esse idem quod prima materia: ex hoc, quod, si non esset idem, oporteret differre ea ex aliquibus differentiis. Et sic non essent simplicia. Nam in eo, quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia, qua nescivit, quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in X. Metaph. determinatur, dicitur ad aliquid. Nam omne differens aliquo est differens. Diversum autem aliquid absolute dicitur ex hoc, quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est, quae in aliquo conveniunt. Oportet enim aliquid in eis assignari, secundum quod differant: sicut duae species conveniunt in genere. Unde oportet, quod differentiis distinguantur. In his autem, quae in nullo conveniunt, non est quaerendum, quo differant, sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur. Non enim participant genus, quasi partem suae essentiae. Et ideo non est quaerendum, quibus differant. Seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus, et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes (Summ. philos. I c. 17 n. 4; vgl. II. Sent. dist. 17 q. 1 a. 1 ad 5).

30. Der weitere Unsinn in der Lehre des David de Dinando besteht darin, daß der Autor gerade den Urstoff zur Gleichsetzung mit Gott ausgewählt hat. Denn der Urstoff ist das Allerunvollkommenste, was es im Weltall gibt. Er bildet für sich nicht einmal eine volle Wesenheit, kann für sich gar nicht existieren, bildet niemals das Prinzip einer Tätigkeit, kann nicht einmal für sich erkannt werden: kurz, der Urstoff ist der möglichst größte Gegensatz zu Gott, mit dem er folglich auch die allerletzte Ähnlichkeit mit Gott aufzuweisen vermag. Und ein derartiges Geschöpf soll nun Gott selber sein! „Insania“. — Primum principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, in quantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum (Summ. theol. I. q. 4 a. 1). — Unumquodque est activum secundum quod est ens actu. Unde quanto aliqua habent deficientius esse, tanto minus sunt activa. Sicut patet de materia prima, in qua non est potentia activa, quia tenet ultimum gradum in entibus (III. Sent. dist. 14 q. 1 a. 4).

31. Schon die Begriffsbestimmung des Urstoffs befindet sich im schreiendsten Widerspruch mit dieser sinnlosen Lehre des David de Dinando. Der Aquinate läßt uns hierüber nicht im Zweifel. Er bemerkt, daß diese Begriffsbestimmung die eigentliche und allgemein anerkannte sei. — Manifestum est enim, quod, cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur, id communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam, intellecta praeter omnem speciem, et formam, et etiam praeter privationem. Quae tamen est susceptiva et formarum, et privationum, ut patet per Augustinum XII. Confess. et I. super Genes. ad litteram, et per Philosoph. in VII. Metaph. quae propria est eius acceptio et communis (Quaest. de spiritual. creat. a. 1). — Daraus ergibt sich doch mit voller Klarheit, wie unvollkommen der Urstoff eigentlich ist. Er bildet keine vollständige Wesenheit, ist Potenz statt Akt, nicht Form, und kann ohne irgendeine Form nicht existieren. Er besitzt auch keinerlei Beziehung zu einer Tätigkeit, sondern nur zum Dasein und als Teil zur Bildung einer ganzen Substanz. Das alles aber widerstreitet dem Wesen Gottes auf das entschiedenste. Daher bemerkt der Aquinate einmal: materia prima est sua potentia passiva, sicut Deus est sua potentia activa. Damit ist das Wesen beider genau gekennzeichnet. Materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiae totius (De veritate q. 3 a. 5 ad 2 etc.). — Si intelligatur potentia secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere, ut dicitur in XII. Metaph., sic dico, quod materia est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens, ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa (I. Sent. dist. 3 q. 4 a. 2 ad 4).

32. Der Aquinate stellt also keineswegs in Abrede, daß der Urstoff in der Tat etwas Reales sei, sonst könnte er zugleich mit der Form nicht die Körperwelt bilden. Und weil er etwas Reales darstellt, hat er auch in Gott, wenn auch im uneigentlichen Sinne, sein ideales Vorbild, sozusagen eine Teilidee, nach welcher er aber, nicht ohne

seine entsprechende Form, von Gott ins Dasein gesetzt worden ist. Die Idee im eigentlichen Sinne ist das Vorbild für das, was ins Dasein hervorgebracht werden kann, nämlich das Vorbild der zusammengesetzten Körper. Weder der Stoff allein noch die Form allein für sich können erschaffen werden. Indessen ist die Realität des Stoffes eine sehr schwache und darum der gerade Gegensatz von Gott. — *Nos autem ponimus materiam causatam esse a Deo. Unde necesse est ponere, quod aliquo modo sit eius idea in Deo, cum, quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque retineat. Sed tamen si proprie de idea loquamur, non potest poni, quod materia prima per se habeat ideam in Deo, distinctam ab idea formae, vel compositi. Quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse. Materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiae tantum, nec formae tantum, sed composito toti respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam, et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine, vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam, quae possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possunt. Et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse (De veritate, q. 3 a. 5c).*

33. Andere Pantheisten der damaligen Zeit irrten zwar auch arg genug von der Wahrheit über Gott vom richtigen Wege ab, allein so unvernünftig waren sie doch nicht, Gott mit dem Urstoff, mit dieser geringsten Vollkommenheit, zu identifizieren. Sie behaupteten daher, Gott sei die Form des Weltalls, die Weltseele. — *Alii vero fuerunt, substantiam incorpoream ponentes, sed eam dixerunt esse corpori unitam, nec aliquam substantiam incorpoream inveniri, quae non sit corporis forma. Unde ponebant, ipsum Deum esse animam mundi, sicut de Varrone dicit Augustinus in VII. de Civ. Dei, quod Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. Unde dicebat, quod totus mundus est Deus propter animam, et non propter corpus, sicut homo dicitur propter animam, et non propter corpus (De potentia Dei, q. 6 a. 6; vgl. De veritate, q. 21 a. 4).*

34. Die Unrichtigkeit dieser Lehre läßt sich ohne Mühe aus dem Begriff und Wesen Gottes dartun. Gott

bildet die wirksame Ursache des Weltalls. Diese Ursache fällt niemals mit der stofflichen zusammen, wie schon Aristoteles bemerkt in II. *Physic.*, denn beide haben ganz entgegengesetzte Wesenheiten. Jedes Tätige muß *actu* sein, während das Stoffliche seiner Natur nach *Potenz* ist. Die Wirkursache und die Form des durch sie Gewirkten kommen zwar in der Art überein, aber nicht im Einzelnding, numerisch. Kein Ding kann sich selber hervorbringen. Folglich kann Gottes Wesenheit weder den Stoff noch die Form des Weltalls abgeben. — *Quidam frivolis rationibus ducti posuerunt, Deum esse de substantia cuiuslibet rei. Quorum quidam posuerunt, Deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt, ipsum esse formam cuiuslibet rei. Cuius quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim omnes de Deo loquentes intelligunt, quod est omnium principium effectivum, cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens secundum doctrinam Philosophi in II. *Physic.* cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes. Unumquodque enim est agens, secundum quod est actu. Materiae vero ratio est, in potentia esse. Efficiens vero et forma effecti sunt idem specie, in quantum omne agens agit sibi simile. Sed non idem numero, quia non potest idem esse faciens, et factum. Ex quo patet, quod ipsa essentia divina nec est materia alicuius rei, nec forma (De veritate, q. 21 a. 4).*

35. Der Aquinate will damit natürlich nicht sagen, daß die wirksame Ursache und die Form des gewirkten Dinges immer derselben Art angehören. Manchmal sind sie auch nur von der nämlichen Gattung, ein anderes Mal nicht einmal von der gleichen Gattung, sondern nur insofern vergleichbar, als das verursachte Ding mit seiner Ursache irgendeine Ähnlichkeit aufweist. Darauf beruht ja die Analogie, die zwischen der ersten Ursache und dem Weltall in jeder Beziehung Platz greift. Gerade auf diese reine Analogie stützt sich das ganze Lehrgebäude des hl. Thomas über Gott und seine Eigenschaften. Darum bemerkt er irgendwo, daß man den Begriff „Substanz“ auf Gott und die Kreaturen nicht in gleicher Weise anwenden dürfe, denn diese Aussage sei eine ganz und gar verschiedene. Doch darüber noch später. — *Nihil aliud ab ipso (Deo) recipit praedicationem substantiae sic acceptae,*

secundum quod dicitur de ipso. Et ita propter diversum modum praedicandi, non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice. Et haec potest esse alia ratio, quare Deus non est in aliquo genere, quia scilicet nihil de ipso et de aliis univoce predicatur (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2). — Daraus leuchtet ein, daß S. Thomas an der vorhin angezogenen Stelle nur die Ähnlichkeit von Ursache und Wirkung betonen wollte, wie er in der Begründung ausdrücklich bemerkt: omne agens agit sibi simile; aliquo modo, sagt er anderswo.

36. Um wirken zu können, muß die Ursache ferner für sich bestehen, ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden. Actiones sunt suppositorum. Als solches aber kann es nicht mehr die Form eines anderen Dinges abgeben. Es heißt gerade deshalb für sich bestehend, weil es in keinem Substrat oder Subjekt aufgenommen ist. — Substantia praeter significationes, quibus forma vel materia dicitur substantia, dicitur duobus modis secundum Philosoph. in V. Metaph. Uno modo subiectum ipsum, quod dicitur hoc aliquid, et de altero non praedicatur, ut hic homo, secundum quod substantia significatur nomine hypostasis. Et secundum hanc significationem substantia dicitur natura, secundum quod natura est, quod agere vel pati potest. Alio modo dicitur substantia quod quid erat esse, id est quidditas et essentia, quam significat definitio cuiuslibet rei, prout significatur nomine ousiae. Et sic etiam substantia dicitur natura, secundum quod natura est unumquodque informans specifica differentia, quia ultima differentia est, quae definitionem complet (III. Sent. dist. 5 q. 1 a. 2). — In rebus ex materia et forma compositis essentia non est omnino idem quod subiectum. Unde non praedicatur de subiecto. Non enim dicitur, quod Sortes sit sua humanitas. In substantiis vero simplicibus nulla est differentia essentiae et subiecti, cum non sit in eis materia individualis, naturam communem individuans, sed ipsa essentia in eis est subsistentia. Et hoc patet per Philosoph. in VII. Metaph. et per Avicennam, qui dicit in sua Metaph. quod quidditas simplicis est ipsum simplex. Substantia vero, quae est subiectum, duo habet propria. Quorum primum est, quod non indiget extrinseco fundamento, in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso. Et ideo dicitur subsistere, quasi per se, non in

alio existens. Aliud vero est, quod est fundamentum accidentibus, substantans ipsa. Et pro tanto dicitur substare (De potentia Dei, q. 9 a. 1).

37. Wir haben nun nachgewiesen, daß Gottes Wesenheit subsistiert, sonst könnte sie nicht die wirksame Ursache des Weltalls sein. Folglich besteht sie durchaus für sich, nicht weniger als dieser Mensch, dieses Pferd, diese Pflanze usw. Darum kann Gott unmöglich die Form oder auch die Seele des Weltalls sein. Denn die Form in den aus Stoff und Form zusammengesetzten Dingen besteht nicht für sich, sondern durchaus abhängig vom Stoff. Daher kann sie auch ohne Stoff niemals wirkende Ursache sein, sondern nur das Ganze, das Kompositum ist tätig. Aber im Grunde nicht einmal das Kompositum im Sinne von Wesenheit, sondern in der Bedeutung von Einzelnding. Dann ist es aber ganz und gar ausgeschlossen, daß dieses Einzelnding noch die Form für ein anderes abgeben könne. Nun ist Gott in der Tat ein solches Einzelnding, ohne Anlage oder Fähigkeit die Form eines anderen Dinges zu bilden. — *Divina natura non habet aliquid potentialitatis, nec potest esse actus veniens in compositionem alicuius, cum sit esse primum infinitum, per se subsistens* (III. Sent. dist. 5 q. 1 a. 2).

38. Der Einwand etwa von der menschlichen Seele, die, ebenfalls für sich subsistiert, ein Einzelnding ist, hat hier in unserer Frage keine Berechtigung. Denn die menschliche Seele bildet mit dem Leibe ein Drittes, nämlich die Art Mensch. Somit besitzt die Seele allein nicht die vollkommene Art „Mensch“. — *Anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere, non quasi in se habens completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam, ut forma corporis. Et sic similiter est forma et hoc aliquid* (Quaest. de anima a. 1).

Gesetzt also den Fall, aber nicht zugegeben, Gott wäre die Seele des Weltalls, wie soll man dann dieses Dritte nennen? Das Weltall ist nicht Gott, wie der Leib nicht Mensch ist. Gott ist nicht Gott, denn es fehlt ihm das Weltall, wie der Leib der Seele fehlt. Also, was stellt dieses Dritte dar? Etwa ein Ding, halb Gott, halb Weltall? Das ist ein Monstrum ohnegleichen, mehr als ein monstrum horrendum. Von einem Pantheismus kann unter diesen Umständen nicht die Rede sein. Das Weltall ist so wenig

Gott, wie der Leib die Seele ausmacht, und die Namhaftmachung eines Dritten aus diesen beiden zusammengesetzten wartet bis heute auf ihre Erfindung. Unterdessen gebrauchen wir den Namen „Materialismus“. Denn das Weltall, als Ganzes genommen, ist doch etwas Stoffliches. Folglich muß auch die ihm entsprechende Form „Gott“ in das Reich des Stofflichen gehören. Wird aber Gott als Weltseele angenommen, so erscheint allerdings der reine Materialismus vermieden, allein, was Gott dann eigentlich ist, in seinem innersten Wesen betrachtet, diese Frage bleibt ungelöst. Der Gott, den wir anerkennen, ist es jedenfalls nicht. Und der Name „Gott“, mit dem wir das individuell für sich bestehende Wesen Gottes bezeichnen, ist keinem anderen Wesen, auch dem Weltall nicht, je mitteilbar. *Omne nomen, impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile, et re, et ratione. Non enim potest nec in apprehensione cadere pluralitas huius individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem* (Summ. theol., I. Pars. q. 13 a. 9). — Mit dem Namen „Pantheismus“ wird also eigentlich arger Mißbrauch getrieben. Materialismus ist es in Wahrheit.

39. Dieses System ist schlechthin Materialismus, der das Wesen Gottes vollkommen aufhebt. Gott ist dieser Lehre gemäß nicht einfach, sondern zusammengesetzt, wie z. B. der Mensch aus Leib und Seele, so Gott aus sich und dem Weltall. Gott besitzt infolgedessen Potentialität, denn die Teile verhalten sich zum Ganzen als Akt. Gott verursacht nicht das Weltall, weil die eigene Form niemals den ihr entsprechenden Stoff hervorbringt. Gott ist beschränkt, verendlicht, da er nur die Form dieses Weltalls bildet. Und so könnten wir die im System enthaltenen Ungereimtheiten nach Belieben fortsetzen. Es leuchtet von selber ein, daß alles das mit dem Wesen Gottes im ärgsten Widerspruch steht. Dabei haben wir noch gar nicht betont, daß Gott nicht allein die für sich bestehende, subsistierende Wesenheit, sondern das für sich bestehende Dasein ist: *Deus est esse subsistens*. Das macht erst den endgültig entscheidenden Abschluß des Unterschiedes von Gott und dem Weltall aus. Dieser wichtige, überall durchgreifende Umstand wird uns in der Folge noch weiter beschäftigen. (Fortsetzung folgt)