

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 5 (1927)

Artikel: Das Wesen des Thomismus [Fortsetzung]
Autor: Manser, G.M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762485>

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>

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

§ 4.

Der Aufstieg zu Gott.

Kausalprinzip und Naturtheologie stehen sich im Thomismus so nahe, daß der Übergang von dem ersteren zur letzteren keiner Vermittlung bedarf. Auf dem Kausalprinzip, von dem wir gesprochen haben, ruht die ganze natürliche Gotteserkenntnis, ich möchte sagen, mit ihrer Stärke und ihrer Schwäche, d. h. Unvollkommenheit. Vorerst ist das Kausalprinzip der gewaltige Stützpfiler der *Gottesbeweise*. Von diesen ist hier die Rede, aber nur in einem *orientierenden* Sinne, um uns einigermaßen Klarheit zu verschaffen, welche große Tragweite *Akt* und *Potenz* in diesem Riesenprobleme besitzen.

Wer nur etwas Geschichte der Philosophie kennt, weiß, daß er hier überall auf Schlachtfeldern steht. Das ist wahr in bezug auf den *Ausgangspunkt* der Gottesbeweise, wahr in bezug auf die *Beweiswege* selbst und erst recht wahr ist es bezüglich der *Wertung* der Beweisresultate. Damit haben wir die Hauptpunkte unserer gegenwärtigen Erörterungen schon angedeutet. Wir werden den drei Punkten nachher noch eine spezielle Auseinandersetzung über den Glückseligkeitsbeweis beifügen, da diese Frage uns speziell berührt und neuerdings viel und lebhaft diskutiert wurde.

Der Ausgangspunkt.

Weder Tatsachen allein, noch metaphysische Prinzipien allein, schaffen Wissenschaft, sondern nur die richtige, glückliche Verbindung beider. Das war schon die Grundidee der aristotelischen Wissenschaftslehre. Das ist auch leitende Devise des Thomismus, mit der er zwei Extremen in der Wissenschaftslehre entgegentritt, dem *Empirismus* und *Apriorismus*. Die erwähnte Devise ist auch grundlegend für die thomistische Gotteslehre. Wir können ihren ganzen Prozeß in die kurze Formel prägen: *sie steigt, gestützt auf bestimmte Sinnestatsachen,*

mittelst innerlich notwendiger, aber aus der Sinneserfahrung erkannter Prinzipien zu Gott, der ersten Ursache, empor.

Damit haben wir nun auch die Hauptmomente für den Ausgangspunkt des Aufstieges zu Gott: *Tatsachen* und *Prinzipien*. Aus der eigentümlichen Verbindung beider Elemente werden wir auch im Stande sein, den *methodischen* Charakter der thomistischen Gottesbeweise zu beurteilen.

I. Alle wahre natürliche Gotteserkenntnis muß in erster Linie von der **real-tatsächlichen Sinneswelt ausgehen!**

Schlachtfelder! Mit dieser These tritt der Thomismus in offenen Gegensatz zum Alt- und Neuplatonismus und dem sogenannten Augustinismus, die zu allen Zeiten, aber in verschiedenem Sinne, einer *intuitiv-direkten*, von der sichtbaren *Sinneswelt unabhängigen* Gotteserkenntnis das Wort geredet haben.¹ Die These richtet sich noch viel schärfer gegen den kartesianischen *Innatismus* und den *Ontologismus*, der aus Gott, dem direkt Ersterkannten, die übrigen Erkenntnisse abzuleiten suchte. Nicht bloß vom Wesen Gottes, sondern auch von seiner Existenz haben wir keine unmittelbar evidente Erkenntnis, wie etwa von den ersten Prinzipien, die niemand leugnen kann. Faktisch gibt es Gottesleugner.² Freilich sind in Gott Essenz und Existenz dasselbe und ist infolgedessen im Satze: «Gott existiert», das Prädikat notwendig im Begriffe des Subjektes enthalten. Er ist also *in sich* eine *propositio per se nota*. Aber er ist es nicht *für uns*, «*quoad nos*», und deshalb bedarf er für uns eines *Beweises*.³ Ist der Beweis erbringbar? Ja, aber nicht anders, als aus der real erkannten sichtbaren Sinneswelt.

Die thomistische Gotteslehre ist harmonisch und logisch in die allgemeine Erkenntnislehre, von der früher die Rede war, eingegliedert. Diese läuft auf die anfängliche absolute *Passivität* der Seele, die aus der Sinneswelt ihre Erkenntnisformen erwirbt, zurück.⁴ Der Satz: «*Nihil sine phantasmate intelligit anima*»⁵, gilt somit auch für die Gotteserkenntnis. Thomas sagt es ausdrücklich: «*Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata.*»⁶ Mit Vorliebe beruft er sich,

¹ Damit schreiben wir noch nicht allen Platonikern eine *unmittelbare* Anschauung Gottes zu. Die Augustiner haben eine solche bekanntlich entschieden abgelehnt, trotzdem sie wesentlich Plotin folgten. Sie sind also nicht zu den *Ontologisten* zu rechnen.

² I. 2. 1; I. C. G. 10. 11.

³ Ib.

⁴ I. 79. 2; I. 84. 3; Verit. 14. 1.

⁵ I. 84. 7.

⁶ I. I. 12. 12 ad 2.

wohl um gegen die Augustiner seiner Zeit sich zu verteidigen, auf Pauli Worte im Römerbriefe 1. 20: «*Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*». ¹ Der Beweis für das Dasein Gottes muß also aus der sichtbaren Schöpfung geführt werden. ² Und *er kann* mit zwingenden Argumenten, «*rationibus irrefragabilibus*» erbracht werden. ³ Denn in der sichtbaren Natur gibt es *Wirkungen*, «*effectus*», die Gott als Ursache notwendig voraussetzen und jeder Schluß von einer Wirkung zu ihrer Ursache ist rechtsgültig nach dem Axiom: eine tatsächliche Wirkung setzt notwendig ihre Ursache voraus, «*posito effectu, necesse est causam praeexistere*». ⁴ In diesen Existenzschlüssen von der Wirkung auf Gott als Ursache dient die Wirkung, d. h. das Geschöpf, als *Schlußmedium*. ⁵ Der Beweis für das Dasein Gottes aus der sichtbaren Schöpfung ist also möglich.

Aber in welchem *Sinne* meint Thomas das? Die Beweise für die Existenz Gottes setzen nicht bloß die *extramentale Realität* der Welt voraus, sondern auch die Möglichkeit einer *realen Erkenntnis* von der realen Welt. Und da fällt unser Blick plötzlich auf neue gegnerische Truppen. Der ganze Troß der modernen *Phänomenalisten*, die entweder überhaupt jede reale Welt, oder doch ihre Erkennbarkeit leugnen, steht der obigen thomistischen Devise unter dem gemeinsamen Namen des «*Idealismus*» entgegen. Ihre Bedeutung kommt uns zum Bewußtsein, wenn wir aus der ungeheuren Schar des Streitheeres die drei Namen: Berkeley, E. Kant und Hegel herausheben. Und diesen schließen sich auf spezifisch religiösem Gebiete die *Modernisten* noch an, die, unter Führung von Murri, Tyrell, Loisy, Le Roy, Blondel und Hébert, kraft ihres philosophischen Agnostizismus, jede Erkenntnis Gottes in Abrede stellen. Auch diesen Gegnern gegenüber wird man die Realität unserer Erkenntnis nur nachweisen können durch Zurückgehen auf die anfängliche, rein rezipierende *Passivität* unserer Seele bei Erwerbung der Erkenntnis — Lehre von Potenz und Akt —. Das Problem der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis ist offenbar heutzutage, schon in bezug auf seinen Ausgangspunkt, ein riesenhaft kompliziertes. ⁶ Für den Thomismus ist die *Sinneserfahrung* der einzig

¹ I. 2. 2; I. C. G. 12; Verit. 10. 12; Comm. in ep. ad Rom. 1. lect. 6.

² I. C. G. 12, ³ Verit. 10. 12; I. C. G. 12.

⁴ I. 2. 2.

⁵ I. 2. 2 ad 2; I. C. G. 11 und 12.

⁶ Es ist das Verdienst von *Garrigou-Lagrange* O. P., daß er unsere Frage in seinem Werke «*Dieu, son existence et sa nature*» in ihrer ganzen gewaltigen Vielgestaltigkeit ins Auge faßte.

solide Ausgangspunkt, aber nicht jede beliebige Sinneserfahrung, sondern einzig und allein die *real-tatsächliche Erfahrung der Außenwelt*. Nur Schlüsse vom *Realen* zum *Realen*, geschöpft aus der *realen Sinneswelt*, ermöglichen wahre, zwingende Gottesbeweise! Das ist der Sinn, den Thomas seiner gegen alle Gegner seiner Zeit furchtlos verfochtenen These: Gott ist in der natürlichen Ordnung hier auf Erden nur aus der sichtbaren Welt erkennbar, gab. Hier liegt auch der Grund, warum er den sogenannten ontologischen Beweis Anselms von Canterbury schonend, aber entschieden zurückwies. Für Thomas ist der Schluß: jeder denkt sich Gott als das Vollkommenste, in dem die reale Existenz eingeschlossen sein muß, ansonst er noch etwas Vollkommeneres denken könnte, also muß Gott existieren¹, ein Sprung vom bloß Gedanklichen zum Realen und folgerichtig unstatthaft.² Es ist sehr bezeichnend, aber seinem platonischen Standpunkt durchaus entsprechend, wenn Anselm selbst seinen Beweis für ein von der veränderlichen sichtbaren Welt absolut unabhängiges Argument hielt.³ Für Thomas war das gerade die Schwäche desselben. Auch der spätere Beweis des Cartesius, der die Existenz Gottes aus der Idee des Absoluten abzuleiten versuchte⁴, litt am gleichen Gebrechen.

Somit ist Thomas von Aquin in bezug auf den ersten Schritt, von dem die Gottesbeweise ausgehen sollen, im Gegensatz zum Platonismus, eminent *Empiriker* mit seiner Devise: alle natürlichen Erkenntnisse, auch die *höchsten, göttlichen*, haben die *Sinneserfahrung* zur Quelle. Doch ist er nicht Empiriker im Sinne des modernen *agnostischen* Empirismus!

II. Aber ein zweites Moment unterscheidet ihn noch viel mehr von dem Empirismus, ohne ihn indessen dem platonischen Apriorismus auszuliefern. Für ihn gibt es keine stichhaltigen Gottesbeweise ohne **metaphysische Prinzipien** als Voraussetzung. Tatsachen ohne Prinzipien schaffen keine Wissenschaft und daher auch keine wissenschaftliche Gotteserkenntnis! Die ersten unleugbaren Beweisprinzipien bilden für die Gottesbeweise die notwendige Unterlage, wie für jede

¹ Proslog. c. 2. (P. L. 158. 227-228).

² I. 2. 1 ad 2; I. C. G. 11; Verit. 10. 12. In letzterem Werke wird Anselm ausdrücklich genannt.

³ Proslog. Prooem. (223).

⁴ « Idem est dicere, aliquid in rei alicujus natura sive conceptu contineri, ac dicere, id ipsum de ea re esse verum. Atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur. Ergo verum est, de Deo dicere, necessariam existentiam in eo esse, sive ipsum existere. » (Oeuvres de Descartes VII. Paris 1914, 166.)

andere wissenschaftliche Erkenntnis. Steht Thomas hier nicht auf dem gleichen Boden wie die früheren Metaphysiker aller Jahrhunderte, die Aristoteliker, Platoniker und Augustiner? Ja und nein! Diese Frage wird nicht immer genau präzisiert. Die Antwort verlangt jedenfalls für die thomistische Gotteslehre eine eigene Einstellung. Auch hier steht der auf Aristoteles gestützte Thomismus in einer gewissen *Mitte* zwischen Platonismus und Empirismus. Erklären wir uns genauer.

a) Thomismus und Platonismus befürworten übereinstimmend übersinnliche, also metaphysische *erste, höchste Beweisprinzipien*, deren *Gültigkeit* nicht durch die Erfahrung bewiesen wird. *Objektiv* ist diese Gültigkeit verankert in dem göttlichen *Exemplarismus*, indem die Dingwesenheiten innerlich unveränderlich sind, weil sie Nachahmungen göttlicher Ideen und letztinstanzlich der göttlichen Wesenheit sind. Hierin folgt Thomas, über Aristoteles hinausgehend, dem von Augustin modifizierten Neuplatonismus wie die Augustiner. Das entsprach auch völlig dem in der Heiligen Schrift niedergelegten Kreationbegriff. Dagegen fassen Thomismus und Augustinismus die gleichen ersten Prinzipien ihrer *subjektiven* Seite nach, d. h. der *Erkenntnisordnung* nach anders auf, und zwar ihrem *Erkenntnisursprunge* und ihrer *Erkenntnissicherheit* nach. Maßgebend war hier für die Augustiner ihre berühmte aktuelle *göttliche Erleuchtung*, in der der Geist die ersten Prinzipien erwarb und die zugleich die eigentliche Quelle unserer Erkenntnissicherheit sein sollte, weil sie angeblich aktuell das Erkannte mit den rationes aeternae, den göttlichen Urgründen, in Beziehung brächte. Anders Thomas! Logisch seinem Aristotelismus entsprechend, abstrahiert er auch die Begriffe der ersten Prinzipien, wie alle anderen, aus der Sinneserfahrung. Höchstes, ausschlaggebendes Kriterium der *Erkenntnissicherheit* ist ihm die *objektive Evidenz*, mit der unser Verstand, als Abbild des göttlichen Geistes, zuerst und unmittelbar die innerlich notwendigen Beziehungen der ersten Begriffe und damit die ersten unleugbaren Prinzipien erfaßt, an denen er dann durch Reduktion alle übrigen Erkenntnisse auf ihre Sicherheit prüft. Daher sein berühmter Satz: «certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum.»¹ Von jener platonisch-augustinischen aktuellen Illumination wollte er in seiner Reifezeit nichts mehr wissen!

b) Der *Empirismus* teilt mit dem Thomismus die Devise: jede

¹ Verit. II. 1 ad 13; III. C. G. 47; I. 85. 6; I. 84. 5; de spirit. creaturis q. unic. a. 10.

Erkenntnis ist aus der Sinneserfahrung. Aber mit seiner Leugnung jeder übersinnlichen Erkenntnis hat er nicht bloß alle metaphysischen Prinzipien sowohl der Thomisten als auch der Platoniker über Bord geworfen, sondern auch den Agnostizismus Berkeley's, Kants und Hegels teilweise antizipiert, teilweise ihm tüchtig vorgearbeitet. Logisch sind seine ersten Prinzipien *keine Seinsprinzipien*, sondern nur *Sukzessionsgesetze* von bloßen Erscheinungen — Phänomenalismus —, deren Gültigkeit er durch Induktion, für die sie vorausgesetzt werden, zu beweisen bestrebt war.

c) Aus all dem ergibt sich nun die *Sondereinstellung des Thomismus zur Gotteserkenntnis*. Die direkte Gotteserkenntnis der Platoniker mußte Thomas in jeder Form ablehnen kraft seines Prinzips: alle Erkenntnisse, auch die von Gott, entstammen der äußeren Sinneswelt. Den Empirismus überwindet der Thomismus mit seiner *metaphysischen* Auffassung der Welt. Sie existiert real, diese unsere Außenwelt, und sie ist real erkennbar. Es gibt also eine *reale Sinneserfahrung*. Sie kündigt uns real werdendes = *Wirkungen*, die eine reale Ursache verlangen, denn jede Wirkung hat ihre Ursache. So erhält in der thomistischen Gotteserkenntnis das *Kausalprinzip* eine *enorme Bedeutung!*

Diese Bedeutung besitzt es aber nur, wenn es wirklich *metaphysisch* als innerlich notwendiges *Seinsprinzip* gefaßt wird. Nur so ist es eminent *transzendental*. Transzendental, weil über die bloße Erscheinungswelt hinausgehend. Transzendental, weil die ganze *Werde-welt* mit ihren verschiedenen Kategorien umfassend. Transzendental, weil es als Seinsprinzip den höchsten ontologischen Prinzipien der Kontradiktion und Identität eingegliedert ist, mehr noch, die Brücke schlägt vom *gewordenen Sein zum Ungewordenen*, vom *Endlichen zum Unendlichen*, denn das ist das gemeinsam Verkettende zwischen *Wirkung* und *Ursache*, zwischen *Gewordenem* und *Ungewordenem*, daß ihnen *Sein* zukommt, und wäre das nicht, so wären sie überhaupt nicht.¹

III. Damit ist auch der **methodische Charakter** der thomistischen Gottesbeweise bestimmbar.

Sind sie Argumente a « priori » oder « a posteriori », « Deduktionen » oder « Induktionen »? Wie groß die Verwirrung in dieser Frage, zeigt sich schon daraus, daß manche mit Gratry jeden Beweis « a posteriori » mit der Induktion identifizieren.² Mit Unrecht. Die beiden Beweis-

¹ II. C. G. 15: « Esse autem dicitur de omni eo, quod est ». « Omnibus autem commune est esse ».

² « Über die Erkenntnis Gottes », übersetzt von Pfaler. Manz 1858, S. 233.

arten decken sich nicht. Die eine gehört in die Seinsordnung. Die andere an sich nur in die Erkenntnisordnung.

Wie oben bemerkt, ist der Satz: «Gott ist existierend» objektiv, in sich betrachtet, allerdings eine *propositio per se nota*, weil das Prädikat notwendig im Subjekt enthalten, ja mit ihm identisch ist.¹ Aber da wir Gott auf Erden nicht direkt in sich erkennen, muß der Satz *für uns bewiesen werden*.² Der Beweis aber schreitet von der Außenwelt als Wirkung zu Gott als Ursache fort. Also ist er ein *Beweis a posteriori*.³ Also sind die Gottesbeweise Argumente *a posteriori*!

Sind sie Deduktionen oder Induktionen? Das ist eine ganz andere Frage. Dann und wann nennt man allerdings in einem weiteren Sinne jedes Beweisverfahren, das von Tatsächlichem ausgeht, ein induktives. Aber streng genommen, sind Deduktion und Induktion, wie jedermann weiß, zwei Schlußverfahren, die einander entgegengesetzt sind, weil das erstere vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen, das letztere umgekehrt vorgeht. Nun ist es aber evident, daß jeder thomistische Gottesbeweis durch Anwendung des Kausalprinzips deduktiv vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen fortschreitet. Das Vorgehen ist folgendes: Jede Wirkung hat eine Ursache; nun haben wir in der Außenwelt diese und diese tatsächlich reale Wirkung, die nur Gott als letzte Ursache haben kann; also existiert Gott.⁴ Das ganze Verfahren ist offenbar deduktiv. Die Gottesbeweise sind also *Deduktionen*.

Fassen wir die Resultate aus dem Gesagten noch kurz zusammen. Der zentrale Gedanke, von dem bei Thomas alle Gottesbeweise ausgehen, ist die real-erkennbare Außenwelt als Wirkung, die kraft des Kausalprinzips Gott als Ursache kategorisch verlangt. Der ganze Aufbau ruht auf der Lehre von **Akt** und **Potenz**. Vorerst die metaphysische Fassung des Kausalprinzips. Das haben wir früher gezeigt. Sodann die *reale Erkennbarkeit* der Außenwelt, die nur dann nachweisbar ist, wenn die Seele anfänglich rein *passiv* ist bei Aufnahme ihrer Erkenntnisobjekte. Wiederum kann von *Wirkungen* in der Außenwelt — von diesem Momente gehen alle Gottesbeweise aus — nur dann die Rede sein, wenn es in derselben Dinge gibt, die aktuell-potenzielles Sein haben, die also den Grund ihres Daseins nicht in sich, sondern in einem anderen besitzen. Endlich führt Thomas den tiefsten Grund, warum

¹ I. C. G. 11; I. 2. 1.

² Ib.

³ I. 2. 2; Verit. 10. 12.

⁴ I. 2. 2.

eine *direkte* natürliche Kenntnis der göttlichen Wesenheit hier auf Erden unmöglich ist, wieder auf Akt und Potenz zurück. Zwischen Gott, dem reinen Akt, und dem erkennenden Menschen als Gemisch von Akt und Potenz gibt es keine natürliche Proportion.¹

Die Wege zu Gott.

Die berühmten fünf Wege, — *quinque viae* —, auf denen Thomas in seiner *Summa theol.* zu Gott emporsteigt und über welche Del Prado so Tiefsinniges geschrieben², haben in der christlichen Philosophie *klassische* Bedeutung erhalten.³ Der Aufstieg vollzieht sich zuerst von dem tatsächlich Bewegten zu einem Erstbeweger; dann vom tatsächlich Verursachten zu einer ersten Wirkursache; weiter von dem kontingenten Sein zu einem absolut Notwendigen; viertens von den tatsächlichen Seinsgraden der Dinge zu einem schlechterdings Vollkommenen; endlich wird aus der tatsächlichen Naturzweckmäßigkeit auf eine erste ordnende Intelligenz geschlossen.⁴ Überall geht Thomas von *Real-Tatsächlichem* aus! Das Leibnizische Argument, das aus der bloßen Denkmöglichkeit der Dinge auf die Möglichkeit Gottes und von dieser auf die Wirklichkeit Gottes schließt⁵, hätte Thomas ohne weiteres von sich gewiesen, als Sprung vom Idealen zum Realen. Mit Garrigou-Lagrange fragen wir: wie könnten wir die innere Möglichkeit Gottes beweisen, da wir seine Wesenheit auf Erden direkt gar nicht

¹ I. 12. 4.

² Fr. N. del Prado O. P.: « De veritate fundamentali philosophiae christianae », I. m. c. I. (Friburgi Helv. 1911.)

³ Über die Gottesbeweise vgl. bei *Aristoteles*: VII. Phys. c. 1. ff.; VIII. Phys. c. 5 u. 6; II. Met. c. 2; XI. Met. c. 6. Bei *Thomas*: S. Th. I. q. 2. a. 3; *Summ. c. Gent.* I. I. c. 13; *Comm. in VII. Phys. lect.* 1 u. 2; in VIII. Phys. lect. 9 ff.; in XII. Met. lect. 4; *De Potentia* q. 3. a. 5; in II. Met. lect. 3.

⁴ I. 2. 3.

⁵ P. Gredt nimmt den Leibniz'schen Beweis in Schutz (n. 792). Wir können ihm leider nicht beistimmen. Mit Lehmen-Beck S. J. und anderen lehnen wir ihn ab. Der Gedankengang: « Wenn Gott nicht möglich ist, so ist nichts möglich; nun aber sind die Dinge möglich, also ist auch Gott möglich, resp. nicht unmöglich; ist er aber nicht unmöglich, so ist er wirklich », dieser Gedankengang bewegt sich ganz und gar in der Ordnung unserer logischen Denkmöglichkeit, aus der zuletzt der Sprung auf die Realexistenz Gottes stattfindet. Wie soll man daraus, weil wir Menschen Gott als seiend denken können, schließen dürfen: also existiert er real? Dabei setzt man *für* den Beweis und als *Beweismittel* voraus, was aus dem Beweis erst hervorgehen soll, nämlich, daß, wenn Gott nicht unmöglich ist, er real existiert! Vgl. Lehmen-Beck S. J., Lehrbuch der Philosophie (1912) B. III. S. 25 und. 30

erreichen? ¹ Ohne Zaudern behaupten wir: die Existenz Gottes ist für uns unvergleichlich leichter erreichbar als seine innere Möglichkeit.

Außer dem Glückseligkeitsbeweis hat man den fünf klassischen Argumenten noch mehrere andere beigefügt, die aber, wie Gredt zutreffend sagt ², entweder nur populären Charakter haben oder nicht wissenschaftlich zwingend oder nur Teilausschnitte der fünf obigen sind. Offenbar populären Charakter hat der sogenannte *ethnologische*, der, aus dem Völkergottesglauben das Dasein Gottes erschließend, auf die menschliche Autorität sich stützt. Für wissenschaftlich nicht zwingend halten wir den *Glückseligkeitsbeweis* und den *deontologischen*, der aus dem menschlichen Pflichtbewußtsein einen höchsten sanktionierenden Gesetzgeber erschließen will. Der sogenannte *ideologische* Beweis hat unseres Erachtens nur dann durchschlagende Kraft, wenn er der 4^a via eingegliedert wird. Dann ist er aber nicht mehr ideologisch. Der Schluß von bloß denkmöglichen und denkunveränderlichen abstrakten Wahrheiten, wie die Wesenheiten der Dinge sie uns bieten, auf die Realexistenz einer höchsten Wahrheit ist zwar echt platonisch, aber ebensogut ein Sprung vom Idealen zum Realen wie das Leibnizische Argument. Dagegen sind die Dingwesenheiten und Possibilia, insofern sie faktisch in den *existierenden* Dingen Maß und Begrenzung geben, verschiedene real existierende Wahrheiten, die, weil begrenzt, als letzten Grund eine absolute Wahrheit voraussetzen. So gefaßt, geht auch dieser Teilbeweis der quarta via von *Tatsächlich-Realem* aus, wie alle Gottesbeweise des hl. Thomas.

Was nun alles gesagt wurde, dürfte uns berechtigen, im folgenden uns auf die fünf klassischen Gottesbeweise zu beschränken, um aus ihnen die Bedeutung von Akt und Potenz, wenigstens skizzenhaft, zu beleuchten.

I. Diese Bedeutung tritt uns vielleicht nirgend evidenter und unmittelbarer entgegen als im ersten, sogenannten kinetischen oder **Motusbeweise**. Es gibt Dinge in der Welt, die Sinne bezeugen es, «sensu constat», sagt Thomas, die bewegt werden. Allwo etwas bewegt wird, wird es von einem anderen bewegt und folgerichtig jenes, wenn es auch bewegt wird, wieder von einem anderen. Denn was bewegt wird, ist *passiv* und was bewegt, ist *aktiv* und ein und dasselbe kann in derselben Hinsicht nicht zugleich Akt und Potenz sein. Nun ist

¹ Dieu, son existence. n. 8.

² Elementa phil. n. 792.

aber eine unendliche Reihe voneinander aktuell Bewegenden und Bewegten unmöglich, weil ohne Erstbewegendes kein Folgendes und infolgedessen auch das gegenwärtig tatsächlich Bewegte nicht da wäre. Also muß es kraft der Tatsachen einen ersten unbewegten Beweger geben, und den nennen wir Gott. Folglich existiert Gott.¹

Sowohl der *Grundbegriff*, in dem der Beweis verankert ist, als auch die beiden *Stützpfeiler*: «was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt», und: «es gibt keine unendliche Reihe», ruhen auf der Lehre von Akt und Potenz.

Der *Grundbegriff*! Das ist die Bewegung, die κίνησις. Selbstverständlich meint Thomas hier nicht allein die örtliche Bewegung, sondern mit Aristoteles jede Veränderung, die lokale, quantitative, qualitative und substanzielle.² Als solche ist die Bewegung ihrem Wesen nach ein Mittleres zwischen Akt und Potenz, weil der Übergang eines Subjektes von einer Seinsweise zur anderen, und dieser Übergang ist nur da, insofern das Subjekt die neue Seinsweise teilweise schon besitzt — Akt —, teilweise sie noch nicht hat, aber haben kann — Potenz. So ist jeder Motus ganz richtig: actus entis in potentia quatenus in potentia «ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἧ τοιοῦτον». ³ Der moderne Phänomenalismus hat die Bewegung allerdings zu einer bloßen *Erscheinungsaufeinanderfolge dessen, was immer bleibt*, gemacht. Mit der Leugnung des Seins kam er logisch zu dieser Fassung. Daraus läßt sich freilich kein Gottesbeweis konstruieren. Aber damit hebt er auch das «Werden» selbst wieder auf, denn ohne Sein gibt es nicht etwas, *was* wird, etwas *in was* und *an was* etwas wird und folglich nichts, *was bleibt* oder einem anderen *folgen* könnte. Dann ist alles alles und nichts.⁴

Erster Stützpfeiler des Motusbeweises! Das ist nach Thomas selbst⁵ der Satz: alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt, «omne quod movetur, ab alio movetur». Vielleicht ist kein Prinzip von Aristoteles und Thomas so oft und so tiefsinnig auf Grund von Akt und Potenz begründet worden wie dieses. Und beide haben regelmäßig daraus den ersten Gottesbeweis abgeleitet. Und wieder

¹ I. 2. 3; I. C. G. 13.

² X. Met. c. 9 (II. 594. 41). Thomas in X. Met. lect. 4.

³ III. Phys. c. 1 (II. 274). X. Met. c. 9 (II. 594). Thomas in III. Phys. lect. 2.

⁴ III. Met. c. 3; c. 8; X. Met. c. 5.

⁵ I. C. G. 13 «In hac probatione sunt duae propositiones probandae sc. quod omne motum movetur ab alio et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum».

beide — man kontrolliere die Quellen, die wir sofort angeben — wandten es auch auf die *Lebenstätigkeit* der irdischen Lebewesen an.¹ Nach beiden hebt diese Motio ab alio die *Selbstbewegung* in Tier und Mensch nicht auf, denn, da auch diese aus Akt und Potenz besteht, bedarf sie selber als ens potentiale der Bewegung eines ersten höchsten Bewegers.² — Das alles haben spätere Zeiten teils vergessen, teils verkannt. Noch im XIII. Jahrhundert hat Gottfried von Fontaines mit der Motio ab alio gegen Heinrich von Gent und Thomas die Selbstbewegung des Willens und damit die Freiheit gefährdet.³ Das war *ein* Extrem. Gleich setzt eine andere extreme voluntaristische Reaktion ein. Im Interesse der Freiheit stellen diese Scholastiker das Prinzip: « omne, quod movetur, ab alio movetur » selbst in Zweifel, leugnen den Motusbeweis für das Dasein Gottes und meinen, der Wille vermöchte mit seiner von Gott erschaffenen und erhaltenen Potenz *allein* und ohne Motio von Seite Gottes in Tätigkeit überzugehen. So noch etwas zaudernd Duns Skotus, († 1308)⁴, entschiedener Durandus, († 1332)⁵, vielleicht auch Petrus Aureolus, († 1323)⁶, dann die Okkamisten: Wilh. Okkam selbst, († 1349)⁷, Nicolaus von Autricuria⁸ und der berühmte Kardinal Peter d'Ailly, († 1420)⁹ und endlich Suarez, der wenigstens die motio ab alio für den Übergang des Willens aus dem letzten Stadium der Potenzialität — actus virtualis — zur Tätigkeit — actus formalis — nicht für nötig hält und daher den Motusbeweis für das Dasein Gottes ebenfalls ablehnt.¹⁰ Wie P. Stuffer S. J. diese

¹ Arist. VII. Phys. c. 1; VIII. Phys. c. 4 u. 5. *Thomas*: I. 2. 3; I. C. G. 13; Comm. in VII. Phys. lect. 1 u. 2; in VIII. Phys. lect. 7 u. 9 u. 13.

² VIII. Phys. c. 5 (II. 350 ss.), c. 6 (II. 354 ss.). *Thomas* in VIII. Phys. lect. 12.

³ Quodlib. VI. u. X., zitiert bei *De Wulf*, Hist. de la phil. méd. II. 54 (1925).

⁴ Skotus berücksichtigt den Motusbeweis gar nicht (I. Ox. D. 2. q. 2). Über die Mitwirkung Gottes zum fr. Akt vgl. I. Ox. D. 37. q. 2.

⁵ « Illam (actionem) potest habere creatura sine speciali influxu Dei, supposita conservatione suae naturae et suae virtutis activae ». II. Sent. D. 1. q. 5. Auch Durandus ignoriert völlig den Motusbeweis, vgl. I. Sent. D. 3. q. 1.

⁶ Vgl. *Karl Werner*: Der hl. Thomas, B. III. S. 109, Anm. 1.

⁷ Centiloquium Theolog. Concl. I. (Ed. Lugd. 1495. 9 E. 31.)

⁸ Chart. Univ. Paris. II. n. 1124.

⁹ Quaest. in I. Sent. q. III. a. 2 u. 3.

¹⁰ « Et imprimis omitto, principium illud in quo tota illa ostensio fundatur: omne, quod movetur, ab alio movetur adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis; nam multa sunt, quae per actum *virtualem* videntur sese movere et reducere ad actum *formalem*, ut in appetitu seu voluntate videre licet. » Disp. metaph. disp. 29. Lect. 1. n. 7.

Auffassung dem hl. Thomas zuschreiben kann, werden viele nicht begreifen.¹ Dagegen hat er durchaus Recht, wenn er sie weder für *thomistisch* (praemotio) noch *molinistisch* hält.² Denn auch die Molinisten verlangen mit ihrer Konkurslehre das Eingreifen Gottes bei jedem freien Akte. Auch der suarezische actus virtualis kommt über die Schwierigkeit nicht hinweg, wie Lehmen-Beck S. J.³, Sylvester Maurus S. J.⁴ und Kardinal Billot S. J.⁵ richtig und klar betonten. In jenem *virtuellen* Akt des Willens ist die freie Tätigkeit entweder schon actu da, und dann ist er nicht virtualis, sondern schon formalis; oder der Wille ist nur in potentia zur Tätigkeit als Neusein, und dann kann er sich allein nicht geben, was er nicht hat, d. h. er kann sich kraft der Lehre von Potenz und Akt nicht selbst allein aus der Potenz in Akt überführen.⁶ Akt und Potenz schützen also auch das Prinzip: omne quod movetur, ab alio movetur!

Sie begründen auch den *zweiten Stützpfiler* des Motusbeweises, die Unmöglichkeit einer *series infinita*. Wir reden hier natürlich von einer Reihe von Bewegenden und Bewegten, die *notwendig* und daher *aktuell* voneinander abhängen, sodaß die aktuelle Bewegung des einen der Glieder ohne die aktuelle des andern gar nicht da ist = series moventium et motorum *per se ordinata*. So im Falle, wo der Straßenstaub vom Stock und der von der Hand und diese von der Potentia motrix und diese vom Willen des Schlagenden in Bewegung gesetzt wird. Hier, sagen wir, ist eine unendliche Reihe nicht möglich, denn da jedes Reihenglied aktuell von einem anderen bewegt werden muß, ist ohne

¹ Vgl. Zeitschrift für kath. Theol. B. 47. S. 369-390. « Der hl. Thomas und das Axiom: omne quod movetur ab alio movetur. »

Nach P. Stuffer hat Thomas in lectio 7 u. 8, VIII. Phys., das Prinzip « omne quod movetur . . . » als allgemein gültig angenommen, aber ohne irgend eine besondere *motio divina*, weder Concurs noch praemotio damit zu verbinden, sodaß daraus auch kein Gottesbeweis konstruiert werden kann (382). Ist das Lehre des hl. Thomas? Wie konnte er dann in der folgenden lectio 9 u. 12, die St. verschweigt, aus dem Prinzip das Dasein Gottes beweisen? Wie konnte er mit Aristoteles in Phys. VII. lect. 1 u. 2 dasselbe tun? Auch darüber tiefes Schweigen! Wie konnte er S. Th. I. 2. 3. u. 7. C. G. 13 wieder dasselbe Dasein Gottes durch dasselbe Prinzip beweisen? Auch darüber Schweigen!

² Das. 390.

³ Lehrbuch der Philosophie (1912) III. 66.

⁴ Qu. Met. tom. 3. q. 8 ad 1.

⁵ De Deo uno q. 2. Thes. 4. Im gleichen Sinn *Mercier*, Ontol. n. 186 (Ed. 3); *Garrigou-Lagrange*, Dieu, son exist. n. 36. p. 257.

⁶ « πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος. » II. An. 5 (III. 451. 10).

ein unbewegtes *Erstbewegendes* kein zweites, kein folgendes, also gar kein Bewegtes, was den Tatsachen offen widerspricht. Nach Aristoteles und Thomas ist *Bewegtwerden* ein *Sein*, das jeder Bewegte — weil bewegt — von einem anderen hat, zu dem er also nur *in Potenz* ist, und das ohne Erstbeweger nie da ist, weil alle Reihglieder nur in Potenz zu diesem Sein wären, und weil kein Potenzielles sich selbst in Akt überführen kann.¹ Das Argument würde also auch für jene gelten, die eine *ewige* Welt — das tat Aristoteles faktisch — annehmen würden. Ein Erstbeweger ist immer notwendig. Ob er ein *ewiger Erstbeweger* sein könne oder ein *zeitlicher Erstbeweger* sein müsse, das ist eine völlig andere Frage. Daß auch eine *Zirkelbewegung* den Erstbeweger nicht ersetzen kann, leuchtet ein. Die Schwierigkeit bliebe genau dieselbe.

II. Wir nennen den zweiten Gottesbeweis **wirkursächlichen**. Seine Unterscheidung vom ersten und dritten hat Schwierigkeiten bereitet. Und doch hat ihn Thomas in der *Summa theol.* allseitig scharf abgegrenzt. Es hat zur Klarheit nichts beigetragen, daß man bald diesen, bald den folgenden «*kosmologischen*» nannte. Wie alle zwingenden thomistischen Gottesbeweise *kausale* und *metaphysische* sind, können sie auch alle *kosmologische* genannt werden, weil und insofern sie vom *κόσμος*, von der Außenwelt ausgehen. Es ist bezeichnend, daß Aristoteles gerade zu diesem Beweise die Grundlage in der *Metaphysik* schuf.² Aber auch die Benennung: «*wirkursächlicher*» bedarf noch der Präzisierung. Die irdischen Wirkursachen werden hier nicht ihrer *Seinsabhängigkeit* nach ins Auge gefaßt, denn unter diesem Blickpunkte gehören sie, wie alle kontingenten Seins, von denen auf ein Notwendiges geschlossen wird, zur dritten *via*. Vielmehr werden hier die Wirkursachen formell als «*wirkende*», d. h. ihrer *Tätigkeitsordnung* nach in Betracht gezogen. Das ist wichtig. Das Großkind hängt dem Sein nach notwendig von Vater und Großvater ab, nicht aber der Tätigkeit nach, denn es ist tätig ohne die Tätigkeit von Vater und Großvater, sogar wenn diese tot sind. So gefaßt, haben wir eine deutliche Abmarkung der drei ersten *viae*: Die erste faßt den *Motus* als solchen ins Auge und geht daher aus von der *potentia passiva*³; die zweite die *Wirkfähigkeit* als solche — *potentia activa* der Wirkursachen;

¹ I. 2. 3; I. C. G. 13; VII. Phys. lect. 2; VIII. Phys. lect. 9, 12, 13.

² II. Met. c. 2 (II. 486 ss.). Dazu Thomas in II. Met. lect. 3.

³ *Del Prado* O. P., op. cit. 223.

die dritte geht vom *kontingenten Sein* als solchem aus.¹ Nun die Formulierung des zweiten Beweises.

Es gibt, sagt Thomas, in der sichtbaren Welt wirkende Ursachen, die in ihrer Wirksamkeit notwendig voneinander abhängen, sodaß wenn die eine nicht tätig ist, die andere auch nicht tätig sein kann — «*ordo causarum efficientium*». Keine Wirkursache vermag sich selbst zu wirken, denn dann wäre sie, ehe sie wäre, «*quia sic esset prius seipso*». ² Eine *unendliche* Reihe von aufeinander einwirkenden Ursachen ist nicht möglich, denn dann gäbe es ja kein Erstwirkendes und folglich kein Folgendes ³ und folglich kein Letztes, also überhaupt gar kein Wirkendes ⁴ und das widerspricht den Tatsachen. Es muß also eine erste unverursachte Wirkursache — Gott geben. ⁵

Die drei Hauptmomente, auf denen der Beweis ruht, sind unleugbar. Unleugbar die *Tatsache*: daß es voneinander notwendig abhängige Wirkursachen gibt. Das Räderwerk jeder Uhr, jeder Spaziergang, bei dem Verstand, Wille und äußeres Bewegungsvermögen abhängig voneinander wirken, die äußere Natur, wo ohne Licht, Luft und Wärme alles Leben ersterben müßte, bezeugen das. Unleugbar ist auch das *Prinzip*: kein Wirkender wirkt sich selbst, denn als solcher wäre er zugleich in Akt — als Wirkender — und in Potenz — als Gewirktwerdender. ⁶ Unleugbar ist auch die *Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe aktuell* Wirkender. In der Reihe der Wirkursachen hat zwar jede ihre eigene Wirksamkeit, die sie aber ohne die Einwirkung der höheren vorhergehenden nicht ausüben kann. So ist rückwärts schreitend jede in Potenz zur vorhergehenden und alle Reihenglieder sind in Potenz zu einer ersten, absolut aktuellen, ohne die die ganze Reihe fällt, weil das Potenzielle nur vom Aktuellen aktualisiert werden kann. Auch dieser zweite Beweis ruht somit ganz und gar auf der Lehre von Akt und Potenz!

¹ In der doppelten Fassung der Wirkursache liegt vielleicht die Erklärung, warum Thomas in den früher verfaßten *S. Contra Gentes* den Kontingenzbeweis nicht als *speziellen* Gottesbeweis aufführt (I. C. G. 13), trotzdem er später das Argument hat (c. 15). Vermutlich wollte er ihn mit der zweiten *via* verbunden wissen. In seinem reifsten Werke, der *Summa theol.*, hat er dann allerdings die beiden Wege scharf unterschieden (I. 2. 3).

² I. 2. 3.

³ « οὐ δὲ τὸ πρῶτον μὴ ἔστιν, οὐδὲ τὸ ἐχόμενον ἔστιν. » II. Met. 2 (II. 487. 46).

⁴ « εἴπερ μηδὲν ἔστι πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδὲν ἔστιν. » Ib. (487. 10).

⁵ I. 2. 3; I. C. G. 13.

⁶ Ib.

III. Dasselbe ist ebenso evident bei dem dritten, dem **Kontingenzbeweis**, den wir nur skizzenhaft berühren.

Es gibt in der Natur entstehende und vergehende Dinge, die also sein und nicht sein können, folglich indifferent sind zum Sein und Nichtsein. Ist das so, dann waren sie einstens nicht, und wenn es außer ihnen kein Notwendiges gegeben hätte, wäre überhaupt *nichts* gewesen und gäbe es auch jetzt noch nichts, denn aus Nichts wird nichts. Das aber widerspricht den Tatsachen, denn es gibt Dinge. Also gab es etwas *Notwendiges*, das entweder absolut notwendig war, dann haben wir, was wir suchen, oder die Ursache seiner Notwendigkeit in einem anderen hat, und das wieder in einem anderen und alle zuletzt in einem absolut Notwendigen haben, denn eine unendliche Reihe von Wirkursachen gibt es nicht. Dieses absolut Notwendige nennen wir Gott.¹ — Auch da spielt überall die Potenzialität des kontingent irdischen Seins die Hauptrolle!

Das rein empirische Gesetz der *Erhaltung der Energie* — die Energie bleibt quantitativ immer dieselbe — vermag weder den Unterbau des Beweises — die Tatsache des Werdens und Vergehens — zu erschüttern, noch kann es im Sinne der Positivisten als Grund- und Universalgesetz des Weltalls an die Stelle Gottes gesetzt werden. Denn erstens ist es kein *Seinsgesetz*. Ferner ist es, wie M. Boutroux betonte, selbst *kontingent* und nicht einmal in der anorganischen Welt streng nachweisbar, geschweige denn in der biologischen², und noch viel weniger, wie de Munynck hervorgehoben, in der psychologischen.³

IV. Auf die Tragweite der Potentialität im sogenannten *henologischen* Gottesbeweis, der von den **Seinsgraden** der Welt Dinge auf ein absolut Vollkommenes schließt, hat Garrigou-Lagrance aufmerksam gemacht.⁴ Formulieren wir ihn zuerst.

Es gibt in der Sinneswelt Dinge, die das — transzendente — Sein, Wahre und Gute mehr und weniger partizipieren, d. h. es gibt *viele*, verschieden *abgegrenzte* Grade ein und desselben Seins, Wahren und Guten in der realen Welt. Diese reale Vielheit des Begrenzten ein und desselben Seins, Wahren und Guten setzt, weil potenziell,

¹ I. 2. 3; I. C. G. 15; Anklänge zu diesem Argument haben wir bei *Aristoteles*, XI. Met. c. 6 (II. 603 ss.). Dazu Thomas in XII. Met. lect. 4.

² Vgl. *Garrigou-Lagrance*, Dieu et son existence, n. 35 und 38.

³ La conservation de l'énergie et la liberté morale. Rev. Thom. 1897. 115. Dasselbe bei *Reinke*, «Die Welt als Tat.» Berlin 1899. 142. *Ebbinghaus*, «Psychologie», 29 ff.; *W. Wundt*, Psychologie (1901), 397.

⁴ Op. c. n. 39. p. 291.

ein real Einziges, Vollkommenes als *Maßstab* und *Ursache* voraus und das nennen wir Gott. Also existiert Gott.¹

Da in der Sinneswelt die *Dingwesenheiten* die verschiedenen Grade und Grenzen des Seins bestimmen, kann man in diesem Sinne hier von einem Aufstieg von den Dingwesenheiten zur Existenz Gottes reden. Aber das ist, wie früher bemerkt, nicht der *ideologische* Beweis, den in neuester Zeit namhafte Thomisten, wie Lepidi O. P., Hontheim S. J., Sertillanges O. P., Lehmen-Beck S. J., Garrigou-Lagrange O. P.², gestützt auf Augustin³ wieder konstruieren. Sie wollen vielmehr aus der *inneren Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der abstrahierten essentiae rerum* die Realexistenz einer ersten absoluten Wahrheit zwingend erweisen. Ist das zulässig? Wir glauben nicht!

Aber seien wir klar und vorsichtig. Mit den Verteidigern des ideologischen Argumentes sind uns die innerliche *Notwendigkeit* und *Unveränderlichkeit* der abstrahierten Dingwesenheiten und Possibilia absolut unbestreitbar.⁴ Ebenfalls unbestritten bleibt ihre Unabhängigkeit von den Singularia.⁵ Da die Einzeldinge als solche vergänglich und veränderlich sind, können die abstrahierten Wesenheiten ihre Unveränderlichkeit nicht von den Singularia haben. Wahr ist es auch für uns, daß die *essentiae rerum*, nachdem das Dasein Gottes einmal anderwärts mit zwingenden Gründen bewiesen worden ist, im Wesen und den Ideen Gottes ihre eminent *reale* Grundlage und den *letzten Grund ihrer Unveränderlichkeit* besitzen.⁶ Alles das anerkennen wir

¹ I. 2. 3; I. C. G. 13. Sehr klärend sind zu diesem Argumente folgende Worte des hl. Thomas: «Oportet si aliquid *unum* communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua *una* causa in illis causetur; non enim potest esse, quod illud commune utrique *ex seipso* conveniat, cum utrumque secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producit». Pot. q. 3. a. 5.

² L. c. n. 39, p. 297.

³ Augustin handelt wiederholt von diesem Beweis, besonders de lib. arb. I. II., in mehr als 10 aufeinanderfolgenden Kapiteln (P. L. 32. 1242-1263). Der Grundgedanke ist aus Plotin.

⁴ Für das führt Garrigou-Lagrange mit Recht die Autorität der größten Scholastiker von Albert bis und mit Suarez an gegenüber den Nominalisten. Dieu, son existence, n. 39, p. 298 ss.

⁵ Thomas, Quodl. VIII. q. 1. a. 1 ad 1: «Remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationabilitas attribuibilis humanae naturae.» Dazu besonders Verit. q. 1. a. 2.

⁶ Das sagt Thomas in II. C. G. 84 klar, wo er aber offenbar die in I. C. G. 13 bewiesene Existenz Gottes voraussetzt. Das Merkwürdige bei den Anhängern des ideologischen Argumentes ist, daß sie indirekt voraussetzen, wie wenn das Dasein Gottes *anderwärts* gar nicht bewiesen werden könnte.

als richtig. Aber folgt daraus, daß wir aus den abstraktiv gefaßten Dingwesenheiten das Dasein Gottes selbst beweisen können? Das ist eine ganz andere Frage, aber zugleich der *springende* Punkt. Warum anerkennt Thomas, da wo er ex professo davon handelt, keinen einzigen Gottesbeweis, der nicht vom *Real-Tatsächlichen* ausgeht? Und das ist beim ideologischen nicht der Fall, da, wie seine Verteidiger ganz richtig sagen, die Unveränderlichkeit der Essenzen vom Singulare nicht ableitbar ist.¹ Ferner, die Existenz Gottes nicht schon für den Beweis vorausgesetzt, und das ist unstatthaft, welches ist die *reale* Grundlage der Dingwesenheiten? Sind sie etwa ein *real-potenzielles* Sein? Wie ist das möglich? Sind sie als solche reale Dispositionen in einem aktuellen Subjekte, das durch sie hingeordnet ist, entweder zu handeln oder zu leiden? Offenbar nicht! In Wahrheit haben sie zwar innerlich notwendiges aber nur *intelligibles-ideales* Sein. Ein Beweis aus ihnen für die Existenz Gottes bedeutet daher einen *Sprung vom Idealen zum Realen*, und zwar dem höchsten, gerade so gut, wie er im Anselmischen, Cartesianischen, Leibniz'schen Argumente sich findet.

V. Die Vorsicht, mit der Thomas bei der Konstruktion seiner Gottesbeweise vorgeht, ist vielleicht auch von den Thomisten nicht immer hinreichend beachtet worden. Die metaphysischen Prinzipien vorausgesetzt, stützt er sich auf kein einziges *Gesetz der physischen Welt*, sondern nur auf *Einzeltatsachen* derselben. Es gibt tatsächlich Bewegtes, — er sagt nicht, alles ist bewegt, — es gibt tatsächlich Gewordenes, — er sagt nicht, alles ist geworden —, es gibt tatsächlich Kontingentes, es gibt tatsächlich Seinsgrade, also gibt es ein erstes Sein. Das ist das stetige Vorgehen. Und so geht er beim fünften, dem sogenannten **teleologischen**, dem ältesten aller Gottesbeweise vor. Er sagt nicht: alles ist in dieser Welt gut und zweckmäßig eingerichtet. Er kann es auch nicht sagen. Denn, die Existenz Gottes nicht schon vorausgesetzt, gibt es vieles, was zufällig ist und weder als zweckmäßig, noch als gut erklärt werden kann.² Was aber der Aquinate in seiner fünften via sagt, das ist folgendes: es gibt Naturdinge, die, trotzdem sie *keine Erkenntnis besitzen*, zweckmäßig tätig sind, denn sie betätigen sich entweder konstant oder doch zumeist zu dem hin, was ihr Bestes ist. So was kann nicht Resultat des Zufalles, sondern nur einer Hinordnung zum Ziele sein. Da sie selber das Ziel nicht kennen,

¹ Insofern kann man auch nicht sagen, daß dieser ideologische Beweis *a posteriori* ist, d. h. ex effectu reali ad causam, wie öfters behauptet wurde.

² I. 2. 3 ad 1.

müssen sie von einem anderen *intelligenten* Wesen, ähnlich wie der Pfeil vom Pfeilabgeber, hingeleitet sein — Passivität — und das, wenn es selber wieder geleitet und veränderlich ist, von einem anderen und zuletzt alle von einem Erstintelligenten, das nicht mehr von einem anderen geleitet und abhängig ist, sondern das a se ist, und das folgerichtig als *ens intelligens a se* alle anderen Naturdinge zu ihrem Ziele hinordnet, und das nennen wir Gott.¹

In der früher verfaßten S. Contra Gentes (I. 13) hatte Thomas den teleologischen oder physiko-theologischen Beweis noch der *Gesamtnaturzweckmäßigkeit* entnommen. In der Summa theol. stützt er sich, wie wir soeben sahen, nur auf die *erkenntnislose* Natur. Die meisten modernen Thomisten ziehen die erstere Fassung vor. Und doch ist die letztere sicher frappanter, wenn nicht auch tiefer. Es leuchtet jedermann sofort ein, daß tatsächliche Ordnung und Zweckmäßigkeit in der *erkenntnislosen* Welt, wie sie faktisch uns im Mineral- und Pflanzenreich vielfältig entgegentritt, unbedingt irgend eine Intelligenz voraussetzt. Wo Ordnung ist, ohne ein ordnendes Prinzip im Geordneten selbst, da muß ein fremdes Prinzip die Ordnung hineingebracht haben. Vielleicht ist die zweite Fassung auch tiefer. Die Ordnung und Zweckmäßigkeit, insofern sie in der *erkenntnislosen* Welt tatsächlich vorhanden ist, hängt vom Menschengeniste sicher nicht ab, denn er vermag sie nicht zu ändern. Er wird den geordneten Lauf von Sonne, Mond und Sterne und der Fluten des Meeres nie ändern, noch die Gesetze der toten Materie überhaupt. Diese erkenntnislose, sagen wir tote Zweckmäßigkeit, beherrscht zugleich das Weltall, den Weltkoloß als solchen. Sie ist grundlegender als alle vom Menschengeist erdachte und hervorgebrachte Ordnung und Zweckmäßigkeit. Sie ist grundlegender, weil auch das menschliche Erkennen und Wollen von ihr abhängt, denn die entitative Natureinrichtung und Naturhinordnung des Menschen zum *Erkennen* und *Wollen* gehört selbst in die erkenntnislose Naturteleologie hinein. Das ist der tiefsinnige Grund, warum Thomas in seiner Summa theol. von der erkenntnislosen Naturordnung ausging. Der tiefste Grund aber, warum alle und jede Naturordnung in der Welt als Ganzes und in ihren erkennenden und nicht erkennenden Teilen eine höhere ordnende Intelligenz, und zwar eine Intelligenz a se verlangen, liegt in der *Potenzialität* der Welt und ihrer Teile. Die Welt und ihre Teile streben zu einem Ziele, das sie erhalten

¹ I. 2. 3.

— passiv — und zu dem sie, als potenziell, kontingente Seins, der *Hinleitung* bedürfen.¹

Unsere Skizze von den fünf klassischen Gottesbeweisen legt zwingendes Zeugnis von der Tragweite, die Akt und Potenz für sie haben, ab.

Die Wertung der Gottesbeweise.

Die Einschätzung der vorgelegten Gottesbeweise ist vorerst natürlich eine ganz verschiedene bei den Agnostikern und uns. Das ist einleuchtend, und wir werden die Position der letzteren am Schlusse ihren Grundlinien nach besonders streifen.

Aber auch im **thomistischen Lager** kann man noch in gewissem Sinne von einer verschiedenen Wertung der fünf *viae* und ihrer Resultate reden. Einige Andeutungen haben wir bereits gemacht. War es nicht jedes Mal, wenn der eine und andere der Beweise beanstandet wurde, eine Lücke in der Anwendung und Durchführung der Lehre von Akt und Potenz? Die Stellung des gelehrten Suarez zum ersten Beweis hat das bestätigt.

Noch in einem anderen Sinne war die Einschätzung in unserem Lager eine verschiedene. Die Beweise für die *Existenz* Gottes und die Schlüsse auf die *Natur* Gottes sind zwar eng miteinander verkettet, denn die letzteren bauen bei Thomas auf das Resultat der ersteren auf. Aber gerade deshalb sind sie auch verschieden. Die Tendenz bester moderner Thomisten, aus dieser sichtbaren Welt *unmittelbar*, gleichsam mit einem Sprunge, das Unendliche — *infinitum* — usw. zu erschließen, wie es im Glückseligkeits- und ideologischen Beweise angestrebt wurde, hat uns vor den Gegnern mehr geschadet als genützt und manchen Einwand provoziert, der sonst unterblieben wäre. Der große Kardinal Cajetan war freilich noch nüchterner. Welches ist für Thomas das *unmittelbar einzige Resultat* der fünf klassischen Wege? Er ist selbst, man verzeihe uns, es so offen zu sagen, unter allen Thomisten der bescheidenste und daher auch der weiseste. Allda, wo er *ex professo* das Dasein Gottes beweist (S. Th. I. 2. 3, I. C. G. 13), zielt er nur auf

¹ « Dicendum, quod, cum natura propter *determinatum* finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam, quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altio rem causam, quae *non sit ratio et voluntas humana*, quia haec *mutabilia* sunt et *defectibilia*: oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium *immobile et per se necessarium*. » I. 2. 3 ad 2.

eines ab : ein *erstes Sein*, ein *ens a se*, das von keinem anderen abhängt, von dem aber alles andere abhängt, zu erweisen. Das ist alles. Das weitere : Gottes *Einfachheit*¹, seine *absolute Vollkommenheit*² und *Güte*³, seine *Unendlichkeit*⁴ sind erst *Konklusionen* aus dem *ens a se*, setzen es also voraus. Nichts Sprunghaftes bei ihm. Die fünf *viae*, in die Spätere alles Mögliche hineingetragen, beweisen das offenkundig. Zuerst der Schluß vom Bewegten auf den *Allbeweger a se*. Dann vom Hervorgebrachten auf den *Allwirker a se*. Dann vom Kontingenten, d. h. Bedingten, zum absolut Unbedingten, dem *necessarium a se*. Auch die *quarta via*, von den Seins-Wahrheits-Gutheitsgraden ausgehend, hat noch nicht das Unendliche, wie behauptet wird, im Auge, das kommt später, sondern, im Gegensatz zum Sein, Wahren, Guten *ab alio*, das Sein, Wahre und Gute *a se*, das, insofern es Maßstab und Ursache alles irdisch-potenziellen Seins, Wahren und Guten ist, den höchsten Vollkommenheitsgrad besitzt. Nicht anders steht es mit der *quinta via*, die von der potenziellen, empfangenen Weltordnung auf eine Intelligenz schließt, die nicht *ab alio*, sondern *a se* ist, einen ersten Weltordner. Alles konzentriert sich bei den fünf Wegen zur Existenz Gottes auf den Grundgedanken : aus der Welt, als *ens ab alio*, ist die Existenz eines *ens a se* stringent erweisbar.⁵

Damit ist auch der gewaltige *Unterschied* von Gott und Welt gegeben. Gott ist die unverursachte Allursache : weil der unbewegte Bewegter alles Bewegten, die erste Wirkursache alles Gewirkten, der unbedingte Grund alles Bedingten, die erste Quelle alles partizipierten Seins, Wahren und Guten in der Welt, die erste ordnende Intelligenz alles Geordneten in der Welt. Er ist das *Erstaktuelle*, weil *a se*, gegenüber der Welt als *potenzielles* Sein, weil sie *ab alio* ist ! Das ist der Grundsinn aller thomistischen Gottesbeweise.

Über den Wert der Gottesbeweise mit den modernen **Phänomenalisten** zu disputieren, ist an sich absolut unnützlich. Da sie als Subjektivisten weder den realen Wert der Ideen noch des Kausalprinzips zugeben und folgerichtig jede Transzendentalität unserer Erkenntnis in Abrede stellen müssen, haben unsere Gottesbeweise für sie absolut keinen

¹ I. q. 3 ; I. C. G. c. 16 ss.

² I. q. 4 ; I. C. G. c. 28 ss.

³ I. q. 6 ; I. c. G. c. 37 ss.

⁴ I. q. 7 ; I. C. G. c. 43 ss.

⁵ Es ist selbstverständlich, daß wir das *ens a se* in seinem eminent *positiven* Sinne dem *ens ab alio* gegenüberstellen als Sein, das von keiner Ursache abhängt und daher den Grund seines Seins in sich hat.

Wert. Mit ihnen muß man zuerst über die angedeuteten Grundfragen disputieren, um sie dort ad absurdum zu führen. Nur E. Kant verdient bei Besprechung und Wertung der Gottesbeweise eine besondere Berücksichtigung, weil er in seinen Antinomien aus der Unmöglichkeit des nach ihm einzig gültigen kosmologischen Gottesbeweises gerade den Subjektivismus zu begründen sucht. In seiner berühmten IV. Antinomie¹ hat er bekanntlich den inneren Widerspruch des Kontingenzbeweises in dem Sinn zu begründen versucht, daß er in der «These» zuerst aus den bedingten Dingen dieser Welt die Notwendigkeit eines absolut Unbedingten, eines ens necessarium beweist und dann in der «Anti- these» die Unmöglichkeit eines solchen Unbedingten oder ens necessarium, weil es als Ursache des kontingenten Seins zu handeln anfangen müßte, folglich selbst wieder als kontingentes Sein in der Zeit und die Reihe des Weltgeschehens hineingehören müßte.² Ähnlich faßt er in der III. Antinomie den Begriff der *göttlichen Freiheit*, wie wenn Gott zur freien Kausalität *erst sich selbst bestimmen müßte*, nachdem er vorher dazu nicht bestimmt war.³ Diese Widersprüche, meint Kant, sind nur da, solange wir unsere Erkenntnisse *real* auffassen! Mit der Annahme, daß sie bloß subjektiv sind, verschwinden sie, weshalb der Idealismus der Schlüssel zu ihrer Auflösung ist.⁴

Behalten wir Kants Gedankengänge noch einen Augenblick im Auge. Sein Geständnis, das er wenigstens hier macht, das bedingte Sein führe uns unabweisbar zu einem Unbedingten, einem ens a se oder necessarium, ist wertvoll. Den angeblichen Widerspruch hat er selber hineingetragen. Welcher Kontrast in dieser Frage zwischen Kant und dem gewaltigen Aristoteles, der doch ein Heide war! Hätte Kant die Lehre von Akt und Potenz logisch angewandt, wie der Stagirite in derselben Frage, wäre er jedem Widerspruche entgangen. Der Gedankengang wäre dann folgender gewesen: die bedingten, d. h. potenziellen irdischen Dinge verlangen die Existenz eines

¹ Emanuel Kant's Kritik der r. Vernunft. 2. Th. 2. Abt. 2. B. 2. Hpst. Ausg. Benno Erdmann, 1900. S. 380.

² «Nun müßte sie (die erste notwendige Ursache) aber alsdann auch *anfangen zu handeln* und ihre Kausalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. h. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht außer der Welt sein.» Das.

³ Das. 375: «Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, d. i. auf keine Weise daraus folgt.

⁴ Das. 399 ff.

Unbedingten oder Notwendigen, eines ens a se. Bis hier gehen die beiden großen Denker einig.¹ Von da gehen sie auseinander. Da dieses ens a se, so schreitet der Grieche weiter, aus Notwendigkeit aktuelles Sein ist « ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν »², kann es nicht so und anders sich verhalten³, sondern es ist immer schlechterdings « ἀπλῶς » dasselbe.⁴ Folgerichtig geht es bei seiner Tätigkeit gar nicht von Potenz in Akt über⁵ und kann, wieder folgerichtig, nicht die Rede davon sein, wie wenn Gott seinerseits « anfangen » würde, tätig zu sein oder, wie wenn in Gott selbst der Zustand *vor* der Tätigkeit und *beim* Tätigsein ein anderer wäre, denn in ihm sind Tätiger und Tätigsein dasselbe⁶, weil er *reiner Akt* ist. Der « Anfang » bezieht sich nur auf das, was er von Ewigkeit her für eine bestimmte Zeit hervorbringen will, d. h. der Anfang bezieht sich auf das *Hervorgebrachte*, nicht auf die Kausaltätigkeit: « potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. »⁷

Wäre Kant auf Grund der Lehre von Akt und Potenz, auf deren Boden er faktisch anfangs stand, weiter geschritten, so hätte er sich seine berühmte Antinomie erspart. Statt dessen macht er das bereits gefundene ens a se, oder necessarium selber wieder zu einem ens potentiale, um einen Widerspruch zu konstruieren. Anstatt, bemerkt Sertillanges⁸ mit Recht, die Welt in ihrem Werden zu erklären, will er Gott erklären, um die Realität unserer Erkenntnis leugnen zu können. Völlig auf der gleichen Linie stehen eine Reihe von Einwänden moderner Empiriker⁹, die alle möglichen Unvollkommenheiten unserer potenziellen Tätigkeit in Gott, in das ens necessarium, hineintragen, um dasselbe unmöglich zu erweisen, die aber ihm nicht zukommen können, präzis, weil es ens a se oder absolut notwendig ist.

Aber, wendet man ein, das ens a se ist *unbegreiflich*! Nun ja, in gewissem Sinne allerdings. Ist es etwa deshalb innerlich widerspruchsvoll? Und das, trotzdem die Vernunft seine *Existenz* zwingend

¹ XI. Met. 6 (Did. II. 604. 13 ss.).

² Ib. c. 7 (II. 605. 31).

³ Ib. (605. 27.)

⁴ Ib. (34.)

⁵ XI. Met. 9 (II. 609. 7).

⁶ Ib. (22.)

⁷ II. C. G. 10.

⁸ S. Thomas d'Aquin (Paris 1910), t. I. 163.

⁹ Vgl. *Garrigou-Lagrange*, p. 195 ff.

beweist? Und das wieder, trotzdem die Vernunft die Notwendigkeit seiner Unbegreiflichkeit selbst beweist? Weil der Menscheit in seiner Erkenntnis immer von Potenz in Akt übergeht, vermag er ein absolut aktuelles Sein und seine Tätigkeit nie erschöpfend zu erkennen.¹ Was ist logischer und harmonischer als das? Jene, die einen Gott brauchen, der begreiflich ist, brauchen keinen! Wie heißt der Philosoph, der je bewiesen hätte, daß ein Sein, das nur Sein ist, einen Widerspruch bildet? Der Widerspruch wäre doch nur dann vorhanden, wenn es zugleich Nichtsein wäre. Und da das Sein als Sein gerade der eigentümliche Gegenstand — objectum formale — des Verstandes ist, wie soll das Sein, das nur Sein ist, einen Widerspruch bilden für unseren Verstand? Und es ist auch nicht einzusehen, daß wir nicht im Stande sein sollen, von den irdischen Dingen, die Sein haben, mittelst des Kausalprinzips, dessen Begriffe « Wirkung » und « Ursache » Sein ausdrücken, zu einer analogen Erkenntnis des absoluten Seins emporzusteigen. Wer Akt und Potenz zugrunde legt, dem ist es möglich. Doch greifen wir dem, was später noch zu sagen ist, nicht weiter vor.

(Fortsetzung folgt.)

¹ I. 12. 4.
