

Zur thomistischen Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen

Autor(en): **Holtum, Gregor von**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **3 (1916)**

PDF erstellt am: **08.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762790>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

- 100 **Anonymus* (s. XVII ex.), „Tractatus de Deo uno et trino, in primam partem sancti Thomae.“ Avignon 273, 202 ff.
- 101 **Anonymus* (s. XVIII), „De Deo trino et uno controversiae scholasticae, ad secundam (*recte* primam) partem divi Thomae, a questione secunda ad decimam tertiam.“ Bordeaux 239 (193 ff.).
- 102 **Anonymus* (s. XVIII), „Theologia in primam partem S^{ti} Thomae.“ Charleville 366 (195 ff.).
- 103 **Anonymus* (s. XVIII). 1. Vol. I. „Tractatus de Deo uno ac divinis attributis.“ 2. Vol. III. „Tractatus de sanctissima Trinitate ad primam partem S. Thomae.“ 3. Tractatus de incarnatione ad XXXVI primas quaestiones 3^{ae} partis Summae theologiae S. Thomae.
Étampes 26, 4 voll. — Der 2. Band enthält „Manuductio ad quinque Philosophiae partes“.
- 104 **Anonymus* (s. XVIII). I. „Tractatus de Trinitate divinarum personarum, in quaestionem 27 usque 44 1^{ae} partis summae theologiae divi Thomae, doctoris angelici.“
II. „Tractatus de Deo homine seu de sacratissimo Incarnationis mysterio.“
III. „Tractatus de sacramentis in communi.“ III voll. (656, 494, 451 pp.). Grenoble 300.
- 105 **Anonymus* (s. XVIII), „Disputatio prooemialis, de theologia secundum se, ad quaestionem primam D. Thomae.“ Sequuntur tractatus de Deo uno, de SS. Trinitate, de incarnatione Verbi divini... Marseille 245.
- 106 **Anonymus* (s. XVIII), „In primam partem theologiae divi Thomae, de Deo et ejus attributis.“ Marseille 276 (241 ff.).

ZUR THOMISTISCHEN LEHRE VOM REALEN UNTERSCHIED ZWISCHEN WESENHEIT UND DASEIN IN DEN GESCHÖPFEN

Nova et vetera (Matth. 14, 52)

Von P. GREGOR von HOLTUM O. S. B.

Daß es noch immer nötig ist, die Lehre des Aquinaten von dem realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen ebensowohl gegen Angriffe wie Mißverständnisse zu schützen, zeigt ein im Philosophischen

Jahrbuch (29. Jahrg., 1. H., p. 51 bis 62) erschienener Artikel von P. Parthenius Minges O. F. M. „Zur Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen“, in dem der Verfasser zwar anscheinend nur die von P. del Prado in seinem Werke *de veritate philosophiae christianae* für die thomistische These entwickelten Gründe kritisiert, aber doch ganz deutlich zu erkennen gibt, daß er auch den Lehrsatz des Aquinaten selber ablehnt.

Wegen des von der Studienkongregation in Rom aufgestellten und vom Papste genehmigten Katalogs der unzweifelhaft thomistischen Haupt- oder Fundamentalsätze der christlichen Philosophie ist ein solches Verfahren doch recht bedenklich. Was der eine Gelehrte bezüglich des angeführten Lehrsatzes tut, leistet ein anderer sich bezüglich eines anderen, und so ist im Prinzip überhaupt die thomistische Philosophie erschüttert, die als System zu verwerfen heutzutage doch einfachhin dem katholischen Sinn, dem *sentire cum ecclesia*, absolut widerspricht. Ein solches Vorgehen läßt sich ja noch rücksichtlich dessen begreifen und entschuldigen, der der festen Überzeugung ist, daß der erwähnte Lehrsatz dem Aquinaten fremd sei, einer Überzeugung, gegen die allerdings eine Wolke von Zeugen sich erhebt, die von Alters her denselben dem englischen Lehrer zusprechen, und die auch Minges nicht zu teilen scheint, da er a. a. O. p. 52 schreibt: „es sei nur erklärt, daß der Doctor Angelicus aus der realen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein nicht die Folgen gezogen hat, die del Prado aus ihr ableitet“. Da es sich doch um dasselbe Objekt handeln muß, aus dem die Folgen gezogen werden — sonst wäre ja eine Vergleichung nicht zulässig — so muß Minges offenbar der Ansicht sein, daß auch der Aquinate den von del Prado verfochtenen Lehrsatz vertreten hat. Was das aber bezüglich eines Lehrpunktes besagen will, von dem der selige Kardinal Lorenzelli schreibt: „*momentosissima est conclusio, ita ut s. Thomas eam habeat ceu fundamentum in scientia metaphysica de Deo (I. qu. III et seqq.) et de creaturis*“ (I. qu. 45, a. 1), liegt auf der flachen Hand; wenn das Fundament stürzt, so stürzt alles, mit anderen Worten: wenn man diesen Lehrsatz leugnet, ist allen Irrtümern über Gott und die Geschöpfe Tür und Tor geöffnet. Nach Thomas! Ihm beizustimmen oder nicht, steht

ja frei; aber wenn jemand aus der Leugnung dieser Lehre Pantheismus usw. glaubt ableiten zu können, steht er jedenfalls dem Geist des Aquinaten nicht ferne und man kann ihm nicht logisch vorwerfen, daß er Folgerungen ziehe, die zu ziehen der Aquinate weit entfernt sei. — Es sollen nun einige Gründe für den behaupteten realen Unterschied geltend gemacht werden und einiges — auf alles einzugehen würde zu weitläufig sein für eine Metakritik die nur die Hauptsache ins Auge fassen will — von dem Berücksichtigung finden, was in den Ausführungen von Minges besonders auffällt.

Erster Grund für den behaupteten Unterschied: Es besteht in den Geschöpfen ein realer Unterschied bezüglich des actus essendi zwischen den Vollkommenheiten dieser Wesenheit und dieser selber¹. Muß nun nicht um so mehr der reale Unterschied platzgreifen bezüglich Wesenheit und Dasein? Wenn die Vollkommenheiten der Kreatur als Realitäten zu denken sind und wenn diese Realitäten zur Wesenheit nur unter der Beziehung des „actu esse“, des actus essendi, hinzukommen, muß dann letzteres nicht auch bezüglich des actus essendi mit Rücksicht auf die Wesenheit gelten? Muß nicht er formell als solcher es sein, der allein rücksichtlich der Wesenheit die Verbindung des „actu“ sein mit der Wesenheit als Wesenheit, erklärt? Muß nicht er erst recht das Besagte sich zueignen? Gewiß ist der actus essendi nicht eine Vollkommenheit, wie die dem substantiellen Subjekt zukommenden Vollkommenheiten; aber er ist ihnen gleichwertig an Bedeutung für das Geschöpf, ja, er übertrifft sie einfachhin unvergleichbar; alle Vollkommenheiten enthält er ja unbestreitbar, weil der actus essendi von ihnen allen in ihm liegt. Weshalb in der Tat sind

¹ Der Akt der Potenz kommt und geht; also hat er sein eigenes, von dem substantiellen Sein unabhängiges Sein; auch manche Habitus, die erworbenen, können verschwinden; auch sie haben also ihren eigenen actus essendi. Alle Vollkommenheiten einer Substanz — von den konnaturalen Potenzen, z. B. Intellekt und Willen wird einstweilen abstrahiert — können, sofern sie nicht transzendentaler Natur sind, fehlen; also haben auch sie ihren eigenen actus essendi. Und wenn der Akt der konnaturalen Potenz seinen eigenen actus essendi hat, so trifft das auch für die Potenz selber zu; denn der Akt hat sein Dasein an und in der Potenz, nicht an und in der Substanz als solcher; also existiert die Potenz getrennt.

die Vollkommenheiten, auch nur als Vollkommenheiten oder der Definition nach betrachtet, überhaupt begreifbar? Nur in der Beziehung zum actus essendi; denn „essentia est illud, cuius actus est esse (vgl. I. qu. 39 a 2 ad 3). Weshalb sind sie also auch allein begreifbar, auch als Vollkommenheiten, unter dem Zustande des Innewohnens der Subjekte? Nur unter der Beziehung des actus essendi! Weshalb sind sie aber erst recht als verwirklichte Existenz allein im Subjekte begreifbar? Jedes Kind wird sagen: eben allein unter der Rücksicht des actus existendi. Wenn folglich die Vollkommenheiten, als dem Subjekte innewohnend, nur betrachtet werden können unter der Rücksicht des actus essendi, so ist dieser formell an ihnen beteiligt, und zwar in einer überlegenen Art, und folglich enthält er sie gewissermaßen in einem ganz wahren Sinne; und weil des Realisiertsein derselben den im allgemeinen betrachteten actus existendi insinuiert und die Realisierbarkeit an sich besagt, so ist es wiederum wahr, daß der actus essendi von ihnen allen nichts anderes ist als die Zurückführung auf diesen, und daß in ihm der actus essendi von allen Vollkommenheiten liegt, auch insoferne deren actus essendi „in directo“ in Betracht kommt: es ist der in ihnen verwirklichte actus existendi nichts anderes als der verwirklichte actus existendi des möglichen actus existendi; aber besagt das nicht, daß letztere Verwirklichung nur denkbar ist, weil der actus essendi überhaupt vom Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit überführt werden kann? Was aber anderes will letzteres besagen als einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein? Was anderes, als daß der actus essendi in sich betrachtet Realität ist?¹ Aber

¹ Da die Sache nicht so einfach ist, so sei zu noch größerer Verdeutlichung Folgendes erwähnt: a) Die „Weisheit“ ist offenbar eine Realität, die nicht innerlich notwendig in ihrem substantiellen Träger sein muß; sie kommt ja und geht; kommt und verschwindet offenbar unter der Rücksicht des „actu esse“; wenn sie verschwindet, verliert sie ihre Realität in und an dem Subjekte; das bedeutet nun: sie verliert unabhängig von jeder Erwägung des Geistes nicht das, was sie begrifflich ist, sondern sie verliert ihr „esse“, wie dieses sie im Subjekte (das Begriffliche) sein läßt; also hat sie einen „actus essendi“, der an sich und in sich solcher ist; also gibt es tatsächlich irgendwo einen actus essendi, der real verschieden ist von dem, dem er anhaftet. Es ist also offenbar der actus essendi,

auch abgesehen von dieser tiefer eindringenden Bemerkung muß gesagt werden: Wenn die Vollkommenheiten der Kreatur als Realitäten zu denken sind und wenn diese Realitäten nur unter der Beziehung des realen, d. h. von jeder Vernunftbetrachtung unabhängigen esse zu dem Subjekt hinzukommen, so muß um so mehr der actus essendi zu der Wesenheit, als von ihr real verschieden um dessentwillen hinzukommen, weil er für die Wesenheit unendlich mehr für deren Perfektionierung schlechtweg besagt, als die Perfektionierung derselben durch besondere Vollkommenheiten, z. B. Potenzen; denn letztere sind Perfektionierung doch nur in beschränktem Ausmaß und auf Grund der ersteren¹.

wie er widerspruchslos an sich und in sich Realität sein kann, der Grund dafür, daß er irgendeinmal Realität sein kann?

Das nun wurde zunächst in dem im Text Gesagten entwickelt.

b) Der Akt der Potenz ist etwas von der Potenz real Verschiedenes; der Potenz kommt in ihrem Akte ein „esse“ zu, das auch wieder verschwindet; es ist also der Akt etwas von der Potenz real Verschiedenes, insofern diese in actu secundo erscheint; aber die Potenz bringt diese Realität und dieses „esse“ doch konnatural hervor; folglich liegt doch irgendwie in ihr selbst der actus essendi, den sie hervorbringt; er liegt aber offenbar nicht in ihr nach dem Begrifflichen, das sie dem Geiste bietet; also liegt er in ihr unabhängig von jeder Erwägung unter der Rücksicht ihres Verhältnisses zum Sein, was nichts anderes besagt, als daß sie dasselbe als etwas an sich Reales hat. Wenn aber so die Potenz den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein aufweist, weshalb soll bei dem substantiellen Träger nicht das gleiche Verhältnis obwalten können?

c) Die „Weisheit“ im Subjekte vervollkommenet den substantiellen Träger 1. begrifflich, 2. unter der Rücksicht des „actus essendi“, insofern offenbar das „actu esse“ der Substanz erweitert wird. Beide Vervollkommnungen fasse ich nun unter dem höheren Begriffe „Ergänzung“ oder Bereicherung und sage nun: Wenn die „Weisheit“ eine reale Ergänzung der Wesenheit nur unter der Beziehung des „actu esse“ auch dem Begrifflichen nach ist, ist dann nicht vielmehr das actu esse eine solche? Es ist ja doch nichts bloß Gedachtes, es existiert vor jeder Verstandeserwägung; wenn nun reale Ergänzung in bestimmter Richtung, d. h. zur Verwirklichung der Weisheit im Subjekte, in sich Realität ist, ist dann nicht eine vom Denken gänzlich unabhängige Ergänzung der Wesenheit, dem „Sein“ nach, die als allgemeinste Ergänzung erst jede nachfolgende ermöglicht, die in bestimmter Richtung liegt, erst recht an sich realer Art?

¹ Die Argumentation wird noch einleuchtender und wirksamer, wenn man bedenkt, daß alle Vollkommenheiten im Geschöpflichen streng genommen nicht die Wesenheit als solche vervollkommen, sondern die Wesenheit unter der Beziehung zum Handeln, also

Zweiter Grund: Es handelt sich bei unserem Problem um eine Verschiedenheit in einer konkreten Einheit in einem Subjekte darum, ob diese Verschiedenheit real sei. Es gibt auch eine Verschiedenheit, die sich nicht auf eine konkrete Einheit bezieht; so sind Mensch und Engel, Tier und Pflanze, Stein und Hund usw. verschieden, so der Habitus der Weisheit und die menschliche Natur, das „Mensch-sein“ und das „eine Person-sein“. Die zweite reale Verschiedenheit ist offenbar an sich ganz im Gebiete des Gedanklichen gelegen; was derartige Dinge oder Elemente unterscheidet, ist dasselbe, was sie entweder notwendig auseinanderhält (Mensch und Stein) oder doch über den Punkt nichts notifiziert, ob die beiden Subjekte oder Elemente überhaupt zusammen kommen können bzw. zusammengekommen sind.

Wenden wir uns nun zu der Verschiedenheit, die fraglos auch bei einem einheitlichen Subjekte zu finden ist. Der Mensch und die in ihm befindliche Weisheit bilden eine wahre Einheit. Wie ist diese Differenz zu erklären? Die Differenz in der Einheit als Einheit? Offenbar nur unter der Rücksicht des actus essendi; denn ein anderer Grund läßt sich absolut nicht denken, sobald man aber sagt: das Sein eint sie, ist alles licht, alles erklärt. Aber was die Einheit herbeiführt, muß die Einheit herbeiführen, wie sie in concreto gegeben ist, und das ist die Einheit in und trotz der Differenz. Also muß, was die Einheit hervorbringt, auch die Differenz in der Einheit als ein in der Einheit nicht Aufgehobenes begründen. Also ist nur vom actus essendi aus die Differenz in der Einheit zu erklären, was sofort einleuchtet, wenn man bedenkt, daß der actus essendi transzendentalen Charakter hat, über alles sich erstreckt, mit allem, so wie es ist, verbindbar ist. Nun ist aber doch offenbar die Differenz in dem existierenden Subjekte ebenso etwas Reales wie die Einheit. Also muß der actus essendi dies erklären; er kann es aber nur erklären, wenn er in sich selber, unabhängig von jeder

unter der Beziehung zum Sein, das im Handeln zur Wesenheit hinzukommt. Selbstverständlich ist aber hier nur die Rede von jenen Vollkommenheiten, welche die Wesenheit unmittelbar für sich heischt; das sind eben die Potenzen; in allen lebenden Substanzen sind sie die erstklassigen Potenzen, in den nicht lebenden, den chemischen Dingen, z. B. sind sie als Potenzen zweiter Klasse.

Vorstellung, etwas Reales ist. Folglich besteht die thomistische These.

Gehen wir, zum Teil mit Reflexion auf das eben Gesagte, einen Schritt weiter! Die in der Einheit eines Subjektes vor dem Eingreifen des Gedankens bestehende Differenz muß einen Grund haben; begrifflicher Art kann er nicht sein; denn das Begriffliche läßt bezüglich zweier real unterschiedener Bestimmtheiten gedanklichen Inhaltes deren Zusammenkommen nicht eintreten, wie im Anfange dieser Nummer gesagt wurde, läßt nicht die reale Differenz in der Einheit bestehen; es fehlt ja die Einheit selber, da das Begriffliche sich vollständig gleichgültig dazu verhält, ob die Inhalte in einem Subjekte sich treffen; um so weniger kann hier, wo es sich nicht um reine Gedankeninhalte handelt, in der wenigstens als existierend gedachten Wesenheit, der Grund des Unterschiedes etwas Begriffliches sein¹.

Folglich muß er realer Natur sein, d. h. also: der Grund, weshalb in der Einheit Wesenheit und Dasein sich unterscheiden, ist realer Art; das läßt sich aber nur so denken, daß man sagt: der actus essendi ist etwas, das der Wesenheit zukommt, unabhängig von einer Erwägung des Geistes; er ist in sich Tatsache und ist das, wodurch die Wesenheit Tatsache ist.

Dritter Grund: Wenn kein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein vorliegt, so muß doch auch dies einen realen Grund haben; denn es handelt sich ja auch in diesem Falle um etwas, was vor dem Denken gegeben ist. Worin liegt dieser Grund? Er kann nicht in dieser Weise angegeben werden, daß man sagt: Nun, unser Verstand unterscheidet cum fundamento in re; er denkt eben mit Grund, daß das Ding auch nicht sein könnte; denn

¹ Wenn Wesenheit und Dasein zwei Bestimmtheiten gedanklicher Art wären, könnte nach dem Gesagten nicht etwas Begriffliches den Grund der Einheit im Unterschiede ausmachen, sondern nur etwas Reales, der actus essendi; um wie viel weniger kann der reale Grund fehlen wo nur eine gedankliche Bestimmtheit vorliegt, die essentia; folglich muß der Grund der Einheit in der Differenz zwischen Wesenheit und Dasein formell auch der reale Grund des Zusammenkommens auch des actus essendi als actus essendi mit dem Begrifflichen sein; das besagt oder verlangt aber offenbar das, was die thomistische These behauptet.

so haben wir *a)* keinen einfach hin realen Grund¹; *b)* noch weniger einen der Gänze nach im Objekt gelegenen realen Grund; ein solcher aber muß er sein, weil ja bezüglich dieses Objektes für die in ihm vorliegende reale Einheit zwischen zwei Momenten der Grund gesucht wird; er muß also ebenso sehr in diesem Objekte liegen, wie er real sein muß; dieser Forderung geschieht ja auch Genüge mit Bezug auf Gott; der reale Grund dafür bei ihm, daß zwischen der Wesenheit und dem Sein keine reale Differenz besteht, ist die reale Erhabenheit der göttlichen Natur über jede Möglichkeit. Nun liegt aber in der existierenden oder als existierend gedachten Wesenheit der reale Grund für die behauptete Einheit nicht in der Wesenheit; sie besagt ja nur etwas für sich selber, als Wesenheit; er liegt aber auch nicht in dem *actus essendi*, liegt nicht in ihm, wie dieser an sich gedacht wird, denn so besagt er nichts für diese Wesenheit, liegt auch nicht in ihm, insofern von dem *actus exercitus* die Rede ist², denn bezüglich seiner nach dem von den Gegnern behaupteten realen Zusammenfallen mit der Wesenheit wird ja gerade der Grund erforscht³. Folglich läßt sich überhaupt bei der entgegengesetzten These keine *ratio sufficiens* dafür angeben, daß kein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein bestehe. Folglich erübrigt nur die andere These, da ja eine anderweitige Erklärung ausgeschlossen ist.

Vierter Grund: Zwischen der Überführung der Potenz in den Akt und der Differenz zwischen Dasein und Wesenheit besteht ein Zusammenhang; ist erstere Realität, so muß auch der andere Unterschied ein realer sein. Viel

¹ Nur von der Seite der Wesenheit ist er real, nicht wie das mögliche Sein derselben ins Auge gefaßt wird.

² Wie kann der Grund in ihm liegen, da er in sich nichts ist? wie kann er der Grund sein, daß er real zusammenfällt mit der Wesenheit, da ich gerade den in ihm liegenden Grund entdecken möchte, daß er real zusammenfallen kann? Man kann nur die Ausrede gebrauchen, Gottes Schöpferakt verursache das reale Zusammentreffen; aber damit ist offenbar nichts erklärt.

³ Es ist klar, daß man so auch einen gültigen Gottesbeweis erlangt; die Verbindung des transzendentalen *actus essendi* mit einer gedachten individuellen Natur muß doch bewerkstelligt werden; von wem kann sie aber bewerkstelligt werden, wenn nicht von dem, der souveräne Macht über den transzendentalen *actus essendi* hat? wer hat sie aber, wenn nicht der, der Wesenheit und Dasein ist?

tiefer, unmittelbar unterscheidet nach allen der Schöpfer und das Geschöpf die Differenz zwischen Wesenheit und Dasein als die zwischen Akt und Potenz; sie ist unmittelbarer, denn erst nachdem die Wesenheit aktuiert worden ist, setzt das Handeln ein; überdies ist ja auch das erste, worin wir Gott als *causa prima* den Geschöpfen überlegen denken, dies, daß bezüglich des Zusammenhanges zwischen Wesenheit und Dasein bei ihm keine Unvollkommenheit besteht. Muß also der Unterschied zwischen Gott und dem Geschöpfe auf das Hervorgehobene als das Tiefste gehen, so besagt dies, daß das Geschöpf nur durch den Schöpfer, indem es unter seiner Vorherbewegung als einer empfangenen Realität die Realität des von der Potenz unterschiedenen Aktes hervorzubringen vermag, nicht so viel, wie dies, daß das Geschöpf vom Schöpfer sich rücksichtlich des Verhältnisses von Wesenheit und Dasein unterscheiden muß. Ist also schon der erstere Unterschied ein realer, so muß es um so mehr der zweite sein.

Fünfter Grund: Gott hat als Grund dafür, daß in ihm kein realer, ja selbst virtueller Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein besteht, dies, daß er die *substantia intelligentiae actualis* ist. Aus dem Begriff des Geschöpfes als Geschöpf läßt sich nun ganz wohl herleiten, daß es einmal als *substantia existens* existiert, auch, daß es einmal als *substantia intelligens* existiert; aber nun und nimmer läßt sich aus dem Begriff des Geschöpfes herleiten, daß es überhaupt einmal existiert; das läßt sich nur aus der Beziehung der Wesenheit zur Möglichkeit herleiten; die Möglichkeit dieser Herleitung liegt aber darin, daß Gott die *actualitas* der *substantia intelligens* ist. Folglich kann diese *actualitas* der *substantia creata intelligens* in ihrem Dasein nicht zukommen. Nun aber umfaßt Gott das an sich, daß er *a)* den realen und *b)* sogar auch den virtuellen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein ausschließt. Folglich umfaßt dies die *actualitas* der göttlichen Intelligenzsubstanz. Nun ist aber der Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe nicht bloß ein halber, sondern ein durchgreifender. Folglich muß der Unterschied zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer dies umfassen, daß er *a)* den bloß virtuellen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein ausschließt, und *b)* den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein einschließt.

Et declaratur: Der Ausschluß des virtuellen Unterschiedes hebt nur die Größe Gottes hervor; daß das Geschöpf den realen Unterschied einschließt, hebt dessen tiefste Tiefe hervor.

Sechster Grund: Alle geben zu, daß der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen kein bloß gedachter, sondern ein real begründeter sei. Folglich hat er auch seinen Grund in einer von unserem Denken unabhängigen realen Bestimmtheit, d. h. irgend ein reales Element muß nachgewiesen werden können, sei es auch nur das geringste, nämlich eine relatio realis; außer einem solchen realen Element hat man zwar das scharf bestimmt, was einen realen Grund fordert¹, nicht aber das, was dem ersteren korrelativ ist, weshalb der Hinweis auf die Möglichkeit, die die Wesenheit vor ihrer Aktualität hätte, als Erklärungsgrund ausgeschlossen ist²; ferner muß das erklärende und begründende Element in dem Subjekte selber liegen, und zwar in dem Subjekte, wie es der erste Grund für alles nachfolgend in und an ihm Wirklichte ist; er kann mithin nicht in einer Beziehung gegeben sein, d. h. eine relatio realis ist ausgeschlossen. Liegt aber der gesuchte reale Grund in dem Subjekte selbst, als ein scharf bestimmtes reales Element in dem Subjekte, und kann dies keine relatio realis sein, so übrigigt nur, daß dieses Element die Existenz als etwas real von der Wesenheit Verschiedenes sei.

Siebenter Grund. Wenn in der existierenden Wesenheit kein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein besteht, so kann man auch nicht mehr sagen, daß die Wesenheit durch eine objektive Begründung von Gott es habe, daß sie existiere; denn nichts in der Wesenheit

¹ Diese Wesenheit und dieser actus existendi sind das scharf Bestimmte, und zwar sind sie das in der die Verschiedenheit nicht aufhebenden Einheit; es wird nun behauptet, daß dieser scharfen realen Bestimmtheit nun auch ein scharf bestimmter realer Grund unterliegen müsse; ein Allgemeines, die „Möglichkeit“, ist auszuschließen.

² Diese Möglichkeit besagt nur eine relatio non realis, während das tatsächliche Abhängigsein vom Schöpfer eine relatio realis involviert. So ist denn auch aus diesem Grunde die dem Geschöpfe anhaftende „Möglichkeit“ als realer Erklärungsgrund auszuschließen; eine relatio transcendentalis ist nicht unabhängig von unserem Denken im Geschöpfe und so kann sie denn auch nicht einen realen Grund abgeben.

berechtigt und nötigt, diese Begründung anzunehmen, nichts auch im *actus essendi*. Nichts in der Wesenheit, insofern diese Wesenheit in diesem Subjekte erscheint; denn irgendwelche Hindeutung auf Kontingenz ist so nicht zu entdecken; diese erscheint nicht einmal, wenn gesagt wird „*natura humana*“; damit wird zunächst nur die Potentialität, die Möglichkeit der Verengung zu „*haec natura humana*“ hervorgehoben, etwas Logisches, woraus erst nachfolgend die Kontingenz resultiert; folglich ist in dem Terminus „*haec natura humana*“ an sich (wenn man von der Zurückführung auf „*natura humana*“ absieht) von jeder Beziehbarkeit auf Kontingenz abstrahiert. Sägt man aber, man könne, weil in der Hervorhebung des Allgemeinen, der *natura humana*, über die Betrachtung der *essentia quâ talis* nicht hinausgegangen werde, dies Element verwerten, so ist dies zu leugnen, denn es handelt sich um die Betrachtung der vorliegenden Wesenheit, von der man sich durch einen logischen Sprung nicht entfernen darf, was geschieht, wenn ich aus der vorliegenden, individuellen Wesenheit die allgemeine Wesenheit herleite; mit anderen Worten: die Frage ist: kann Petrus allein durch einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein das besitzen, daß er existiert, oder aber nicht? Daß aber auch in dem *actus essendi* des Petrus bei der gemachten Voraussetzung, der skolistischen und von den Philosophen der Gesellschaft Jesu aufgestellten These, mich nichts berechtigt, in Gott die Begründung dafür zu sehen, daß Petrus existiert, ist auch unschwer zu beweisen; denn dieser besagt an sich betrachtet rein gar nichts für das Notwendigsein oder Kontingentsein, wie am besten daraus erhellt, daß, hat man Gottes Existenz als des *primum moventis immobilis* oder der *causa prima non effecta* oder des „*supremi gubernatoris omnium*“ erwiesen, erst noch gezeigt werden muß, daß in ihm der *actus essendi* die Kontingenz ausschließt.

Achter Grund: Hören wir zum Schlusse eines der drei von Kardinal Lorenzelli in seinem Lehrbuch der theoretischen Philosophie geführten Argumente, von denen zwei direkt hergeleitet werden — eines aus der realen Anteilnahme eines Subjektes an einem in der Wesenheit des Subjektes nicht liegenden positiven Momente, das andere aus der Notwendigkeit, daß, wenn von zwei Elementen das eine

nicht um seiner selbst willen (*non ratione sui*), sondern um der Beziehung auf ein anderes willen (*ratione alterius*) vervielfältigt und verschiedentlich wird und besonders begrenzt und verursacht wird (*multiplicatur, diversificatur, finitur, causatur*), zwischen beiden Elementen ein realer Unterschied obwalten muß — das andere indirekt vorangeht, weil man bei der anderen These zu der Annahme kommt, daß das *esse creaturarum* ein „*esse irreceptum in alio, sicut in subiecto*“ sei. Das erste der direkt schließenden Elemente lautet also: „*Quandocumque aliquid praedicatur de altero per realem participationem et sicut aliquid non existens de essentia participantis, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur, ceu ab ipso realiter distinctum: non potest enim haberi participatio realis sine reali participato et non potest haberi reale participatum sine reali participante, et istud non habetur sine reali distinctione sui a participabili et participato, nisi quando hoc sit de essentia participantis. Atqui esse praedicatur de qualibet creatura per participationem et sicut aliquid non existens de essentia creaturae (ut essentia); ergo oportet in qualibet creatura esse realiter distinctum ab esse sic participato seu distingui in creatura realiter essentiam et esse*“.

Wenden wir uns nun zu den Bemerkungen von Minges.

Es sei zunächst zur Behebung eines Mißverständnisses von Minges, hervorgehoben, daß nach thomistischer Ansicht zwischen der reinen Potenz zum *actus essendi* und diesem die *essentia*, wie sie in der thomistischen These figuriert, in der Mitte liegt, aber nur im Zusammenhang mit dem *actus essendi*, wie sie real auf diesen hingeordnet ist; der *actus essendi* haftet ja nicht der Essenz als einem Gedachten an; es ist also noch am füglichsten, hier an die *materia prima* zu denken, wenn man einen Vergleich gebrauchen will. Man muß auch hier analog sagen: unter einer Hinsicht ist die *essentia* früher als der *actus essendi*, weil sie das „*subiectum receptivum*“ ist, unter einer anderen Hinsicht ist sie später, weil sie, mit dem *esse* sich paarend, diesen die substantielle Bestimmtheit verleiht. Damit erledigt sich, was Minges a. a. O. p. 57 schreibt: „Es wird hier die Wesenheit, die Essenz eines Dinges bereits vor der Überführung in die Aktualität oder bevor sie existent wird, etwas Reales und Entitatives genannt.“

Auf p. 59 sagt Minges: „Beweise für die Existenz Gottes sind unmöglich, wenn in Gott Wesenheit und Existenz nicht zusammenfallen.“ Aber das würde nur zutreffen, wenn der durch einen Gottesbeweis zuerst gewonnene Begriff von Gott diese Identität affirmierte. Tatsächlich führen aber die Gottesbeweise nicht zu diesem Resultate; dasselbe wird erst später erhoben, und von ihm aus wird dann allerdings erkannt, daß ex parte rei nur um dieses Tatbestandes willen die Gottesbeweise fundiert sind. Es ist ein gewiß mehr oder minder leicht zu gewinnendes Korollar aus jedem Gottesbeweis, das diese Wahrheit enthüllt, und insofern ist es ja wahr, daß man auf denselben Wegen zur Erkenntnis Gottes und zu der Erkenntnis gelangt, Wesenheit und Dasein seien in Gott identisch und der Begriff des Geschöpfes schließe die reale Identität aus. Aber erst eine nachfolgende tiefere Spekulation zeitigt dann **das** Resultat, daß dieser Ausschluß sich nicht nur auf die reale Verschiedenheit zwischen dem idealen und realen Sein der Wesenheit bezieht, sondern auch auf den realen Unterschied zwischen Dasein und Wesenheit in der existierenden oder als existierend gedachten Wesenheit. Und dann trifft allerdings der von Minges zitierte Satz del Prados zu: „Eine wahrhaft philosophische Beweisführung des Hervorganges aller Dinge aus Gott durch die Schöpfung setzt als Eckstein, auf dem sie fest und gut begründet ist, voraus die Identität der Substanz und des Seins in Gott und die reale Zusammensetzung von beiden in allem, was außer Gott ist“, sowie der andere: „Alle Argumente, die für die Wahrheit der Schöpfung sprechen, lassen sich auf zwei oberste Prinzipien zurückführen, von denen eines notwendig aus dem anderen folgt, nämlich: Gott allein ist sein Sein, in allem anderen differiert die Wesenheit des Dinges und das Sein.“ Wenn nach erstmaliger Beweisführung für Gottes Dasein sich das herausstellt, was die Thomisten verfechten, damit ist die von del Prado verteidigte Wahrheit doch wahrhaftig objektiv der Eckstein aller soliden, die erstmalige Beweisführung vertiefenden Beweisführung.

Es ist aber, wie zugestanden werden muß, die thomistische Lehre eine nicht jedem Verständnis liegende Lehre; sie erheischt spekulative Tiefe; ohne sie können die Schwierigkeiten, die von den Gegnern erhoben werden,

nicht gelöst werden. Deshalb ist der soeben hervor-gehobene Zusammenhang zwischen dieser Wahrheit und den Gottesbeweisen kein auf der flachen Hand liegender, und deshalb kann es unzähligemal vorkommen, daß Gelehrte, die die thomistische Lehre verwerfen, doch mit aller Entschiedenheit an der Kraft der Gottesbeweise festhalten. Deshalb braucht auch nicht das kirchliche Lehramt mit aller Schärfe gegen die Leugnung des thomistischen Satzes vorzugehen, wenngleich dieselbe an sich nichts anderes ist in der Philosophie, als die von Luther eingenommene Position in der Theologie. Übrigens hat neuerdings die Kirche sich unzweideutig genug für jeden schärfer Blickenden geäußert. Nun wieder zur Sache!

P. del Prado bemüht sich nach Mingès, vor allem auf theologischem Gebiete unheilvolle Konsequenzen nachzuweisen, von denen Mingès behauptet, daß die thomistische Lehre dieselbe nicht zeitigt. Ich kann Mingès auf diesen Kampfzügen schon um dessentwillen nicht folgen, weil mir das Buch von del Prado nicht zur Verfügung steht; auch würde die nötige Untersuchung sehr weitläufig werden. Ich beschränke mich, einen Punkt zu besprechen, der Mingès Gelegenheit gibt, eine klare anderweitige Lehre des Aquinaten zu bekämpfen, unter Anführung eines Grundes, der ihm offenbar die Sache ganz außer Zweifel zu stellen scheint. Es ist die Lehre, nach der in Christus nur ein Sein ist, nämlich das ewige Sein des Sohnes Gottes, in welchem beide Naturen, die göttliche und die menschliche, verbunden sind. Mingès bemerkt (p. 61): „Hier sei nur im Anschluß an Skotus kurz bemerkt: In Christus war göttliches Leben und menschliches Leben, verschieden vom göttlichen; sonst wäre er ja nicht gestorben; Leben ist aber doch ein Sein der Existenz. Ferner: Christi Leib wurde geboren, seine Seele wurde geschaffen; Geburt und Schaffung geben aber doch natürliche Existenz, natürliches Sein, also geschaffenes Sein und Existieren; außerdem hatte Christus noch göttliches Sein und Existieren, verschieden von dem menschlichen, somit eine doppelte Existenz, wenn auch nur eine Subsistenz.“ — Zunächst sei bemerkt: Mingès widerspricht sich selber; wenn er das menschliche Leben dem göttlichen Leben eben als Leben gegenüberstellt, so muß doch ersteres eine Realität sein, das letztere ist ja Realität, also auch das erstere; ist nun Leben und Existieren das-

selbe, so folgt nach Minges selber der reale Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein; und wie kann Minges von seinem Standpunkt aus einfachhin, ohne Klauseln, von natürlichem Sein und Existieren gegenüber dem göttlichen Sein reden? Es fehlt ja jeder Vergleichungspunkt! Nun zur Sache!

Das göttliche Leben äquivalent offenbar selber ebenso allem Sein, wie die göttliche Existenz aller Existenz äquivalent; es ist ja in Gott formell gar kein Unterschied zwischen Leben und Sein. Deshalb nun kann die substantielle Verbindung der zweiten göttlichen Person, die göttliches Leben ist, mit der menschlichen Natur der überragende Grund dafür sein, daß auch diese existiert und, indem sie existiert, auf die der Substanz konnaturale Art existiert, als lebende menschliche Substanz, ohne daß der nächste, gewöhnliche, nach der natürlichen Ordnung erforderliche Grund dieses Tatsächlichen, das da das geschaffene Sein ist, vorliegt; die überragende Ursache vermag aber das sicher eminenter formaliter zu leisten, was die nächste Ursache nur formaliter zu bewirken vermag. Von der zweiten menschgewordenen göttlichen Person wird also nach der angenommenen menschlichen Natur der Terminus „menschliches Leben“ insofern gebraucht, als das Subjekt zu bezeichnen ist, dem Existenz und eo ipso Leben zukommt; es ist der Terminus nicht direkt von dem Akt, dem Existieren und Leben nach thomistischer Lehre herzunehmen, und der Umstand, daß nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise menschliches Sein und Leben Christo zugeeignet wird, berechtigt durchaus nicht zu der Folgerung, daß es ihm so zugeeignet werden müsse, wie es dem **bloßen** Menschen zugeeignet wird. Deshalb involviert die Argumentation von Skotus nur eine grobe *petitio principii*. Und da hält man es doch im Prinzip lieber mit Thomas, dem noch niemals ein derartiger Verstoß gegen die Logik nachgewiesen worden ist¹.

¹ Deshalb ist noch immer die Argumentation gültig: Si in Christo non fuit existentia creata, haec separata fuit. Qui vero separari potuisset, nisi fuisset distincta ab essentia? Die theologische Lehre wird aber nur theologisch bewiesen aus den Konzilien und Vätern. So existiert kein *circulus vitiosus*. Darauf, daß man auch aus der kirchlichen Lehre von der Erhaltung der eucharistischen Akzidentien in ihrem Sein ein gutes Argument für die thomistische Lehre herleiten kann, sei nur hingedeutet.

Nun noch eine zweite Bemerkung, bevor ich schließe. Wenn bei den Geschöpfen kein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein vorliegt, so hat man wenigstens bezüglich dieses Punktes eine ganz univoke Aussage bezüglich des Schöpfers und des Geschöpfes. Hat nun aber diese Aussage einen realen Grund — und wer will die Notwendigkeit desselben leugnen? — so kann dieser nur auf metaphysischem Gebiete liegen. Folglich ist der metaphysische Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf aufgehoben.

Weil kein Schließen auf Gott aus der Welt, kein Gottesbeweis sonst möglich ist, muß man allerdings einen gemeinsamen, in einem ganz wahren Sinne eindeutigen Begriff des Seins haben; aber diese Eindeutigkeit braucht nicht affirmativ-positiv zu sein; es genügt, daß der gemeinsame Begriff des Seins von Gott und den Geschöpfen präzisiv-eindeutig ausgesagt werde, d. h. man abstrahiert von der Differenz der Analogen einstweilen, und zwar sozusagen zunächst *ex ignorantia*, weil diese Differenz erst bei späterer Forschung ins Bewußtsein eintritt. Weil diese Abstraktion ein irgendwelches Übereinkommen im Sein zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf nicht negiert, sondern implizite affirmiert, ist die zum Schließen nötige **Gemeinsamkeit objektiver Natur** gewahrt. Wir haben eine (implizite gegebene) metaphysisch-analoge Eindeutigkeit.

Wie aus dem ganzen Artikel von P. Minges hervorgeht, sind Skotus und Skotismus noch lebendig. Wer aber theologisch und kirchlichen Sinnes die Entwicklung der theologischen Systeme bis in unsere Zeit würdigt, kann keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, ob er wählen soll zwischen thomistischer Theologie und skotistischer, und zwischen den Fundamenten beider: der skotistischen und thomistischen Philosophie¹.

¹ Das *sentire cum ecclesia* findet manchmal in praxi eine recht vorsichtige Anwendung.