

# Die Quellen des hl. Thomas von Aquin für seine Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen [Fortsetzung]

Autor(en): **Feldner, Gundisalv**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **6 (1919)**

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762544>

## **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.

## DIE QUELLEN DES HL. THOMAS VON AQUIN FÜR SEINE LEHRE VOM REALEN UNTERSCHIED ZWISCHEN WESENHEIT UND EXISTENZ IN DEN GESCHÖPFEN

Von Mag. Theol. Fr. GUNDISALV FELDNER O. P.

(Fortsetzung aus VI, 27—44, Schluß)

29. Im Lehrsystem des Aquinaten dürfen wir Avicenna nicht vergessen, von dem der hl. Thomas in unserer Frage einen wesentlichen Teil bezieht. Bei der Beantwortung der Frage, ob Gott im eigentlichsten Sinne das Dasein (*qui est*) genannt werden müsse, beruft er sich auf den berühmten arabischen Aristoteliker. *Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae (VIII. Metaph. c. 1) in hunc modum: quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam (II. Metaph. c. 1), hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit, quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen, quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum et est proprium nomen eius, sicut proprium nomen hominis, quod sumitur a quidditate sua. (I. Sent. dist. 8 q. 1 a. 1.)*

30. Über die Unveränderlichkeit Gottes und die Veränderlichkeit der Geschöpfe, was gerade zu unserem Thema gehört, äußert sich der Aquinate im Sinne des Avicenna: *motus, quocunque modo dicatur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquam potentiam, vel aliquid de potentia, quia solus Deus est purus actus, oportet omnes creaturas mutabiles esse, et solum Deum immutabilem. Est autem considerare duplicem possibilitatem. Unam, secundum id, quod habet res, alteram, secundum id, quod nata est habere. Prima consequitur naturam, secundum quod habet esse ab alio: omne enim quod habet esse suum ab alio, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna in VIII. Metaph. c. 54 (I. Sent. dist. 8 q. 3 a. 2).*

31. Über den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Kreaturen berichtet der Aquinate aus Avicenna, VIII. Metaph.: invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis in quibusdam magis nobilis et in quibusdam minus; ita tamen, quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse, quod habent: alias esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi esse, non intelligendo de ea, an sit. Ergo oportet, quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid, cuius natura sit ipsum suum esse, alias in infinitum procederetur. Et hoc est, quod dat esse omnibus. Nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam. Unitas enim causati requirit unitatem in causa per se. Et haec est via Avicennae in VIII. Metaph. (II. Sent. dist. 1 q. 1).

32. Den Grund, daß Gott nicht der Kategorie „Substanz“ untersteht, entnimmt der englische Lehrer ebenfalls dem Avicenna. — De ratione substantiae est, quod subsistat quasi per se ens. Et ideo forma et materia, quae sunt partes compositi, cum non subsistant, non sunt in praedicamento substantiae sicut species, sed solum sicut principia. Quod autem hoc subsistens habeat quidditatem compositam, non est de ratione substantiae. Unde non oportet illud, quod est in praedicamento substantiae, habere quidditatem compositam. Sed oportet, quod habeat compositionem quidditatis et esse. Omne enim quod est in genere, sua quidditas non est suum esse, ut Avicenna in VIII dicit. Et ideo non potest Deus in praedicamento substantiae poni (a. a. O. ad 1).

33. Immer und immer wieder beruft sich der Aquinate in seiner Beweisführung des sachlichen Unterschiedes in den Kreaturen auf Avicenna. Tertia ratio subtilior est Avicennae (V. Metaph. c. 4 und Tr. IX c. 1). Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo. Humanitati enim ex hoc, quod est humanitas, non debetur esse in actu. Potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari, an aliquis homo sit. Et ratio huius est, quia commune, quod praedicatur de his, quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo, quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse, nisi per hoc, quod suscepta est in hoc,

vel in illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat, quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua; aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2).

34. Fügen wir diesen Autoren des englischen Lehrers den liber de causis bei, worin es heißt: „quod intelligentia non est esse tantum sicut causa prima, sed est in ea esse et forma, quae est quidditas sua“ (prop. 9, II. Sent. dist. 3 q. 3 a. 1), so haben wir im großen und ganzen die hauptsächlichsten Quellen des hl. Thomas für seine Lehre von dem realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Kreaturen aufgezeigt. Wir haben uns an das gehalten, was der Aquinate in seinen Werken besonders betont, ohne nebenbei gefallene Äußerungen anderer Autoren näher in Betracht zu ziehen, weil wir glauben, daß die Ansichten dieser Autoren für das Verständnis der Lehre des hl. Thomas völlig ausreichend sind.

35. Dem ist aber nicht so. Herr Universitätsprofessor Dr. Martin Grabmann hat in einer Broschüre, betitelt: „Grundsätzliches und Kritisches zu neuen Schriften über Thomas von Aquin (Sonderabdruck aus der Theol. Revue, 16. Jahrg. 1917, Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, p. 28) bemerkt, daß trotz der umfassenden Literatur die Frage, wie der hl. Thomas hier gedacht hat, noch keineswegs in allweg geschichtlich geklärt sei. — Dieser Satz des Autors hat einen doppelten Sinn. Er kann bedeuten, daß geschichtlich noch nicht geklärt ist, wieso der Aquinate zu seiner Ansicht über den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Kreaturen gekommen ist. Darauf antwortet uns der Aquinate durch Anführung seiner Autoritäten. Der Satz des Autors kann aber auch besagen, und das beweisen die ferneren Bemerkungen, es sei geschichtlich noch nicht geklärt, daß der englische Lehrer einen realen Unterschied verteidigt habe. Nun, in dieser Beziehung verweisen wir auf die Werke des hl. Thomas, nicht auf die Summa theologica allein, sondern, wie gesagt, auf

die Werke. Denn bei realer Identität von Wesenheit und Dasein der Kreaturen sind zahlreiche Aussprüche des Aquinaten ganz einfach nicht mehr verständlich. Die Anschauungen seiner Autoren, denen er sich anschließt, haben wir bereits vernommen. Wir betonen, denen der Aquinate beistimmt, nicht über die er bloß Bericht erstattet. Vernehmen wir nun noch andere Aussprüche des Aquinaten selbst. So sagt er z. B.: das Dasein bildet die formelle Verwirklichung einer jeden Form oder Natur, denn die Güte oder die menschliche Natur bezeichnen wir dann als in der Wirklichkeit, wenn sie das Dasein besitzt. Folglich verhält sich das Dasein zu der von ihm unterschiedenen Wesenheit wie der Akt zu der Potenz, wie die Wirklichkeit zu der Anlage. *Esse est actualitas omnis formae vel naturae. Non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam* (Summa theol. I. Pars q. 3 a. 4; vgl. a. a. O. q. 4 a. 1 ad 3; De potentia, q. 7 a. 2 ad 9).

36. Wie läßt sich nun bei realer Identität diese Stelle des Aquinaten deuten, um einen halbwegs vernünftigen Sinn herauszubringen? Das Dasein ist der Akt der Wesenheit und dieser Akt ist sachlich ein und dasselbe mit der Wesenheit, also mit sich selber. Daran zweifelt doch kein Mensch, daß ein jedes Ding mit sich selber sachlich identisch ist. Aber vergessen wir nicht, daß der englische Lehrer auch hier die Identität mit den Worten bestreitet: „oportet, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso“. Und eben diese Wesenheit ist bei realer Identität zugleich Potenz und Akt. Einen solchen Blödsinn vorzutragen, nämlich das Dasein verhalte sich wie der Akt, die Wesenheit der Geschöpfe wie die Potenz und trotzdem seien beide real ein und dasselbe, einen solchen Blödsinn, sagen wir, sollte man einem Aquinaten doch nicht zumuten.

37. Dazu kommt eine zweite Bemerkung des englischen Lehrers. St. Thomas sagt nämlich, wir könnten über das Dasein nur insoweit urteilen, als wir es in den geschaffenen Dingen vorfinden, aus denen wir unsere Erkenntnisse schöpfen. Nun finden wir aber in den Kreaturen, daß ihr Dasein nicht für sich besteht, sondern der

Wesenheit anhängt. Dafür aber erkenne unsere Vernunft, daß es ein für sich bestehendes Dasein geben müsse. *Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse, quomodo invenitur in rebus inferioribus, a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens* (De potentia, q. 7 a. 2 ad 7). — Der Mensch, das Tier, das Mineral, die Pflanze usw. bilden doch so viele, für sich bestehende Wesenheiten, daß darüber ein Zweifel ganz ausgeschlossen ist. Und doch behauptet der Aquinate, alle diese Wesenheiten seien nicht das für sich bestehende Dasein, das *esse subsistens*. Und dieses Thema, daß Gott allein das *esse subsistens* bilde, finden wir in ungezählten Bemerkungen des englischen Lehrers. Wie verträgt sich das mit der realen Identität des Daseins und der Wesenheit in den Geschöpfen?

38 Gehen wir noch weiter. Der englische Lehrer behauptet, die Form sei insofern Prinzip des Daseins, als dieses auf die Form *per se* folge. Weder der Stoff noch die Form bilden das Dasein selber. Die Form macht nur insofern das Prinzip des Daseins aus, als sie die letzte Vollendung der Wesenheit bildet, auf die *per se* das Dasein folgt. *Ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim est esse, de quo possumus dicere, quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id, quod est. Nec forma est ipsum esse. Sed se habent secundum ordinem. Comparatur enim forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse. Deinde, quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse* (Summ. philos. [ctr. Gent.] II. c. 54). — Hier wird also direkt behauptet, daß sowohl der Stoff wie die Form (*nec forma est ipsum esse*) mit dem Dasein der Geschöpfe nicht identisch sei, die Form zu dem Dasein sich vielmehr verhalte wie die Potenz zum Akte. Nichtsdestoweniger soll es „geschichtlich“ nicht klar gestellt sein, daß der Aquinate zwischen Wesenheit und Dasein in den Kreaturen einen realen Unterschied gelehrt habe. Und warum dies? Warum kann hier ein Zweifel bestehen?

39. Weil bei dem hl. Thomas die Fragestellung: *utrum esse rerum creatarum sit idem cum essentia et quidditate*“ sich noch nicht finde.

Der Herr Universitätsprofessor übersieht ganz, was der hl. Thomas eigentlich will. Dem Aquinaten ist es einzig in dieser Frage darum zu tun, nachzuweisen, daß die Wesenheit Gottes sich durchaus sachlich oder real von der Wesenheit der Geschöpfe unterscheidet. *Ex consequenti* seiner Beweisführung folgt dann mit mathematischer Genauigkeit der reale Unterschied der Wesenheit und Existenz in den Kreaturen. St. Thomas beweist, daß Gott, schon auf Grund der Gottesbeweise, reine Wirklichkeit sein müsse. Daraus folgt, daß die Geschöpfe nicht ebenfalls reine Wirklichkeit sein können. Die Kreaturen sind somit zusammengesetzt, also mit einer Potentialität ausgestattet. Der Aquinate geht noch einen Schritt weiter und sagt: Gott ist nicht allein insofern reine Wirklichkeit, als seine Wesenheit keinerlei Zusammensetzung kennt, sondern er ist auch das reine Dasein. Sein Dasein unterscheidet sich nicht von seiner Wesenheit. Und dieses Verhältnis, erklärt der englische Lehrer immerfort, kommt Gott allein zu. Das Dasein Gottes selber besteht für sich, ist *esse subsistens*, während es bei den Geschöpfen der Wesenheit innehaftet, also keinen Teil der Wesenheit ausmacht, um so weniger dann mit dieser sachlich identisch sein kann. *Intellectus autem hoc modo intelligit esse, quo modo invenitur in rebus inferioribus, a quibus scientiam capit: in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit, quod aliquod subsistens sit* (*De potentia, q. 7 a. 2 ad 7*).

40. Wer will und kann nun bezweifeln, daß bei realer Identität von Wesenheit und Dasein des Geschöpfes dieses selber, für sich bestehend, *esse subsistens* genannt werden müsse! Dann aber ist die Kreatur, gleichwie Gott, *actus purus*, reine Wirklichkeit. Nein, erklärt der hl. Thomas, das Dasein der Kreatur besteht nicht für sich, *non est subsistens*, wie die Wesenheiten der Einzelndinge. In Gott allein besteht es für sich, weil es mit seiner Wesenheit identisch ist. *Deus autem alio modo se habet ad esse, quam aliqua alia creatura. Nam ipse est suum esse, quod nulli alii crea-*

turae competit (De potentia, q. 7 a. 7). — Hoc autem, quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte includitur. Cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate. Unde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid est et esse, ut dicit Boëthius et Dionysius; et idem est an est et quid est, ut dicit Avicenna (De veritate, q. 10 a. 12).

41. Würde demnach das Dasein der Geschöpfe als absolut oder für sich bestehend angenommen, so unterschiede es sich nicht vom Wesen Gottes. Und das bestreitet der englische Lehrer auf das schärfste. Impossibile est, aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino. Virtus vel potentia semper consequitur essentiam. Unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita. Impossibile est autem, aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino (I. Sent. dist. 43 q. 1 a. 2).

42. Der englische Lehrer behauptet immer und überall, daß die Existenz der Geschöpfe keinen Bestandteil der Wesenheit bilde, sondern ein Anhängsel der Wesenheit sei. Esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens. Substantia autem aliquid subsistens significat, sed alii subiectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse; sed substantiam ratione subsistentiae, non ratione substandi. Esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret (De potentia, q. 1 a. 1).

43. In diesem Sinne nennt der Aquinate die Existenz der Geschöpfe ein Akzidenz, obgleich das Dasein der Wesenheit reductiv zu der Wesenheit, wie das Dasein des Akzidenz zu diesem selber gehört. Nennt doch der englische Lehrer das Dasein der Substanz ausdrücklich *actualitas substantiae* im formellen Sinne. Da aber dieses Dasein der Substanz in den Kreaturen ein Akzidenz bildet, so hat es mit dem Dasein Gottes keinerlei Ähnlichkeit im eindeutigen Sinne, sondern es weist nur jene Ähnlich-



keit mit dem Dasein Gottes auf, die zwischen Ursache und Wirkung Platz greift. Obi.: Cum in creatura aliud sit esse et aliud sit forma vel natura, per formam vel naturam nihil similatur ei, quod est esse. Sed ista nomina praedicata de creaturis significant aliquam naturam vel formam. Deus autem est hoc ipsum, quod est suum esse. Ergo per huiusmodi, quae dicuntur de creatura, non potest creatura Deo similari. — Resp.: Secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiae, similitudine, quae attenditur secundum formam unius rationis: sed secundum similitudinem, quae est inter causatum et causam, nihil prohibet (De potentia, q. 7 a. 7 obi. 6 ctr.).

44. Gehen wir noch weiter. An einer Stelle erklärt der hl. Thomas, daß man zwischen dem Ding, res, und dessen Existenz unterscheiden müsse. Secundum Avicennam hoc nomen ens et res differunt, secundum quod est duo considerare in re: scilicet quidditatem et rationem eius et esse ipsius. Et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse et in singulari, quod est extra animam, et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu, ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id, quod est in anima, prout res dicitur a reor, reris: et ad id quod est extra animam, prout res dicitur, quasi aliquid ratum et firmum in natura. — Sed nomen entis sumitur ab esse rei. Et ideo, cum unum et idem sit esse trium personarum, si ens sumatur substantive, non potest pluraliter praedicari de tribus personis, quia forma, a qua imponitur, scilicet esse non multiplicatur in eis. Si autem sumatur participialiter et adiective, sic pluraliter praedicari potest, quia huiusmodi recipiunt numerum a suppositis et non a forma significata (I. Sent. dist. 25 q. 1 a. 4).

45. Diese Unterscheidung finden wir nun durchgängig in den Werken des englischen Lehrers ohne irgendeine weitere Andeutung, daß dies nur in unserem Verstande, gemäß unserer Auffassung, secundum nostrum modum concipiendi, zu verstehen sei. So z. B. sagt der Aquinate, das Dasein bilde eine gewisse Kreatur. Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus, quae habent esse completum in natura; sicut cum dicitur, nulla res est suum esse. Et tamen esse rei quaedam res creata est. Et eodem modo veritas

rei aliquid creatum est (De veritate, q. 1 a. 4 ad 4). — So auch, wenn der Aquinate sagt, das Dasein folge per se auf die Form. Esse per se consequitur formam (De anima q. unic. a. 14). An dieser Stelle weist der englische Lehrer nach, daß die Form als solche niemals das Dasein verlieren könne, weder per se noch per accidens. Per se nicht, weil das Dasein unfehlbar, per se, mit der Form verbunden ist. Das aus Stoff und Form zusammengesetzte Geschöpf büßt demnach seine Existenz dadurch ein, daß es seine Form verliert, auf die das Dasein folgt. Also nur dadurch, daß das Zusammengesetzte selber auseinanderfällt, also seine Form als Zusammengesetztes verliert, verschwindet auch die Existenz. Besteht nun die Form für sich, ohne Stoff, so dauert ihr Dasein fort, weil das Dasein mit dieser Form untrennbar verbunden ist. *Necesse est omnino, animam humanam incorruptibilem esse. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod id, quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo, sicut ab homine non removetur quod sit animal, neque a numero, quod sit par vel impar. Manifestum est autem, quod esse per se consequitur formam. Unumquodque enim habet esse secundum propriam formam. Unde esse a forma nullo modo separari potest. Corruptuntur igitur composita ex materia et forma per hoc, quod amittunt formam, ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest. Sed per accidens, corrupto composito, corrumpitur, in quantum deficit esse compositi, quod est per formam, si forma sit talis, quae non sit habens esse, sed sit solum, quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma, quae sit habens esse, necesse est, illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc, quod separatur forma ab eo. Unde si id, quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est, quod esse separetur ab eo (De anima, q. unic. a. 14).* — Esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam, non autem sicut effectus ad virtutem agentis (a. a. O. ad 4).

46. Die Form bildet nicht die Wirkursache des Daseins der Dinge, sondern sie wird Prinzip des Daseins genannt, weil das Dasein ohne weiteres auf die Form folgt. Die Form ist die letzte Disposition für das Dasein. *Ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse, de quo possumus dicere, quod*

sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici, quod est, sed ipsa substantia est id, quod est. Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem. Comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum vel albedo ad album esse. Deinde, quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse, sicut diaphanum est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum luminis . . . In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est. Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse, vel quod est et quo est (Sum. ctr. Gent. II c. 54). Infolgedessen bildet das Dasein das formelle Prinzip alles dessen, was ein Ding besitzt. Ipsum esse se habet ut actus tam ad naturas compositas quam ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species non sumitur ab ipso esse, sed a forma, quia species praedicatur in quid est, esse autem pertinere videtur ad quaestionem an est; sic nec in substantiis angelicis species sumitur secundum ipsum esse, sed secundum formas simplices subsistentes (De spirit. creat. q. unic. a. 8 ad 3).

47. Es ist ganz unrichtig, wenn behauptet wird, die Form der Dinge allein genüge, daß es existiere, das Dasein besitze, weil die Form sachlich mit dem Dasein identisch sei. Die Form bildet nur das Prinzip, die allernächste Vorbereitung oder Disposition für das Dasein der Form oder bei zusammengesetzten Dingen für das Dasein des Ganzen. Creatura non potest hoc modo inesse, quod se ipsa esse habeat. Potest tamen aliqua inesse, ita quod sit formale principium essendi. Sic enim quaelibet forma inesse potest (De veritate, q. 21 a. 4 ad 6).

48. Das Innerlichste in den Geschöpfen bildet somit das Dasein, dann folgt die Form, endlich der Stoff. Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium,

quae in re sunt (Summ. th. I. Pars. q. 8 a. 1; vgl. a. a. O. q. 4 a. 1 ad 3. — De potentia, q. 1 a. 1 ad 9). Daraus ergibt sich, daß die Existenz die Verwirklichung in formellem Sinne, die Actualitas der Form, der Wesenheit, des Suppositums ist. Esse est personae subsistentis et naturae, in qua persona subsistit, quasi secundum illam naturam esse habens (De unione Verbi incarnati, a. 1 ad 10).

49. Diese wenigen Stellen, wir könnten sie ganz beliebig vermehren und haben es in den früheren Artikeln dieser Zeitschrift auch getan, genügen vollständig, daß an der Lehre des hl. Thomas über den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein ein vernünftiger Zweifel bei gutem Willen gar nicht aufkommen kann. Man kann von dieser Lehre des Aquinaten abweichen und, wie der ehrliche P. Molina in einer anderen Frage, freimütig und offen erklären, man verstehe den hl. Thomas nicht und sei darum einer anderen Ansicht; das steht jedermann frei und ist, wie gesagt, ehrlich. Aber es geht, zumal nach der Erklärung der Sacra Congregatio Studiorum, nicht gut an, an der Lehre des Aquinaten selber rütteln zu wollen. Die „geschichtliche“ Forschung wird hierüber kaum etwas ändern. Wohl aber kann und wird das Studium der Werke, nicht der Summa th. allein, richtigen Aufschluß geben.

50 Herr Dr. Grabmann schreibt a. a. O.: „Man gewinnt aus der Durcharbeitung dieser Ausführungen der ältesten Thomisten aus dem Predigerorden nicht den Eindruck, als ob sie der Bejahung oder Verneinung des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein eine in das metaphysische oder selbst theologische Denken tief einschneidende Wirkung oder Weiterung zugeschrieben hätten.“

51. O doch! Die ältesten Thomisten wußten aus dem Aquinaten ganz genau, daß man ohne den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Kreaturen keinen Gottesbeweis liefern kann. Nach St. Thomas ist Gott das ens omnino immobile. Das aber kann Gott nur dann sein, wenn Gott keinerlei Potentialität in sich hat. Dies ist nur dadurch möglich, daß in ihm Wesenheit und Dasein real ein und dasselbe ausmachen. Trifft nun bei den Kreaturen ebenfalls dasselbe Verhältnis zu, so ist zwischen Gott und der Kreatur kein Unterschied. Beide

bilden einen *actus purus*, beide sind *suum esse*, *esse est ipsa sua natura*. Aber die Kreaturen sind ja erschaffen? Das ist in diesem Falle reiner Unsinn. Wer das *esse suum*, das *esse ipsa sua natura*, für identisch hält mit dem *esse a se, non ab alio*, der versteht den hl. Thomas nicht, soll infolgedessen sich nicht auf ihn berufen. Das „*Deus est suum esse, esse est ipsa sua natura*“ bedeutet dem Aquinaten so viel als: Das konstitutive Prinzip der Wesenheit Gottes bildet sein Dasein. Als notwendige Folge daraus ergibt sich, daß Gottes Wesen nicht verursacht sein kann, das Gott *ens a se* ist. Die Wesenheit als Wesenheit hat keine wirksame Ursache. Die Wesenheit eines Dinges wird nur durch ihre konstitutiven Prinzipien hergestellt. Die Pflanze ist Pflanze, das Tier ist Tier, der Mensch ist Mensch, ganz unabhängig von der Wirksamkeit Gottes, sondern durch ihre konstitutiven Prinzipien. Würde Gott aus der Pflanze etwas anderes machen, so wäre sie nicht mehr Pflanze, das Tier nicht mehr Tier, der Mensch eben nicht mehr Mensch usw., weil dadurch die konstitutiven Prinzipien eine wesentliche Veränderung erleiden müßten. Darum lehrt der Aquinate: *quod res habet ex se, non habet ab alio*. In Gott nun bildet das konstitutive Prinzip seiner Wesenheit sein Dasein. Folglich *suum esse non habet ab alio*.

52. Die Kreaturen haben *esse ab alio*. Folglich ist ihr Dasein nicht konstitutives Prinzip ihrer Wesenheit. Folglich unterscheidet sich ihr Dasein real von diesen Prinzipien und als weitere Folge: habent *esse ab alio*.

53. Herr Dr. Grabmann berichtet weiter: Für viel wichtiger erachtete man in der Zeit unmittelbar nach Thomas den Nachweis, daß: „*esse non est proprietas fluens ab essentia, sed ab extra influxum*“. Darum handelt es sich gerade in unserer Frage. Denn ist das Dasein real mit der Wesenheit identisch oder geht es als *accidens proprium* aus der Wesenheit hervor: *fluens ab essentia*, so kommt es den Geschöpfen nicht durch einen äußeren Einfluß zu: *non ab extra influxum*. Dann sind die Kreaturen nicht erschaffen. Daher die thomistische Lehre: „Alles, was einem Gegenstande zukommt, ohne daß es zu seiner Wesenheit gehört, kommt ihm durch eine Ursache zu“ (Dr. Grabmann a. a. O. 27, 28). — Das Kontradiktorische

lautet dann: alles, was einem Gegenstande zukommt, so daß es zu seiner Wesenheit gehört, kommt ihm nicht durch eine Ursache zu. Das wollen wir ja. Denn das, was einem Gegenstande durch eine Ursache, und das, was ihm nicht durch eine Ursache zukommt, kann unmöglich real ein und dasselbe sein. Die Wesenheit oder das Wesenheitssein der Dinge kommt ihnen durch keine äußere Ursache, sondern durch die inneren, konstitutiven Prinzipien zu; die Existenz oder das Dasein kommt ihnen durch eine äußere Ursache, durch Gott zu, denn andernfalls wären alle geschaffenen Dinge: *sum esse, esse esset ipsa sua natura*: sie wären Gott. Damit ist und bleibt jeder Gottesbeweis einfach unmöglich. — *Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud. Unde esse lucidum actu non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed cuiuslibet rei creatae esse est ei per aliud, nam alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua essentia* (II. ctr. Gent. c. 52). *Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse. Immo ipsum esse est sua natura. Esse autem, quod huiusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio. Quia illud, quod res ex sua quidditate habet, ex se habet* (II. Sent. dist. 3 q. 1 a. 1).

54. Den letzten Einwurf, den Herr Dr. Grabmann macht: „es wäre nicht zu verstehen, wie z. B. Hervaeus Natalis und noch gegen Ende des 15. Jahrhunderts der Thomist Petrus Nigri sich nicht für den realen Unterschied erklärt hat“. Die Erklärung hierüber ist sehr einfach: es gibt zu jeder Zeit und in jeder Gesellschaft Querköpfe, die, im übrigen ganz harmlos, doch in einer Beziehung ihre eigenen Wege einschlagen. Das ist auch in der Gegenwart so, z. B. nach der ausdrücklichen Erklärung der Sacra Congregatio Studiorum der Fall und wird es auch bleiben, solange es sich um kein Dogma handelt.

55. Wir müssen jedoch anderseits ganz entschieden betonen, daß der reale Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Kreaturen sehr wohl eine metaphysische und theologische Bedeutung hat, denn er unterscheidet Gott ganz wesentlich von den Geschöpfen und bietet den eigentlichen richtigen Stützpunkt für die Gottesbeweise. Und das war den „ältesten Thomisten“ keineswegs un-

bekannt, denn sie wußten sehr genau, was bei dem Aquinaten der Satz: „Deus est suum esse, esse Dei est ipsa sua natura, Deus est esse subsistens“ usw. für eine Bedeutung hat.

57. Dem englischen Lehrer ist Gott die für sich bestehende Wesenheit und zugleich das Dasein, andernfalls käme das Dasein zu der Wesenheit hinzu, accidit. Natürlich müßte in diesem Falle eine wirksame Ursache diese beiden verbinden, wodurch Gott als erste Ursache unmöglich wird. Darum muß Gott, das esse subsistens, mit seiner Wesenheit real identisch sein. Die Wesenheit der Kreatur besteht für sich, ist subsistens, aber nicht ihr Dasein. Dieses fällt ihr vielmehr zu, accidit. Darum fordert sie eine wirksame Ursache. In Deo autem esse suum est quidditas sua: aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio et non haberet esse per essentiam suam (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2). Impossibile est eius, in quo non differt essentia et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari. Tale autem est Deus, alias esse suum esset acquisitum ab aliquo (I. Sent. dist. 2 q. 1 a. 1 arg. ctr. 2).

56. Aus alledem geht die eine Tatsache hervor, daß St. Thomas, um die Kreatur von Gott zu unterscheiden, den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Kreaturen gelehrt hat. Die „geschichtliche“ Klärung wird zu der Tatsache kaum etwas beitragen, wohl aber das eifrige Studium der Werke des Aquinaten.

58. Daß die Lehre des realen Unterschiedes auf das „metaphysische oder selbst theologische Denken tief einschneidende Wirkung und Weiterung erfahren hat“, beweisen die ferneren Ausführungen des englischen Lehrers. Auf Grund der realen Identität von Wesenheit und Dasein in Gott beweist der Aquinate, daß Gott nicht der Gattung angehört, unser Substanzbegriff auf Gott nicht anwendbar ist, Gott überhaupt nicht definiert werden kann, in Gott kein Akzidenz zu finden ist, keinerlei Potenz mit Bezug auf Verstand und Willen, Gottes Tätigkeit durchaus sachlich identisch ist mit seiner Wesenheit usw. Und immer bringt der Aquinate dafür den einen Grund vor: quia Deus est suum esse, esse Dei est ipsa sua natura. Das gerade Gegenteil der soeben aufgezählten Eigenschaften weist St. Thomas in der Kreatur nach.

Daraus ergibt sich die notwendige Folge, daß in der Kreatur der Unterschied von Wesenheit und Dasein ein realer sein muß.

59. Die leere Ausrede, daß wir in den Geschöpfen ja einen virtuellen, einen Unterschied in unserem Denken machen müssen, verfängt nicht. Denn einen solchen Unterschied machen wir auch in Gott und müssen ihn machen, weil unser Denken nicht alles in einen einzigen Begriff zusammenfassen kann. *Cum enim essentia divina secundum intellectum sit prius quam esse suum et esse prius quam aeternitas, sicut mobile est prius motu et motus prior tempore, dicetur ipse Deus esse causam suae aeternitatis secundum modum intelligendi, quamvis ipse sit sua aeternitas secundum rem* (I. Sent. dist. 19 q. 2 a. 1 ad 1). — Welcher Unterschied besteht dann zwischen Gott und der Kreatur, wenn beide zwischen ihrer Wesenheit und ihrem Dasein nur einen virtuellen Unterschied, *secundum modum intelligendi*, aufweisen? Sachlich ist dieser Unterschied doch wohl ein und derselbe.

60. Die Gegner des realen Unterschiedes wenden eine ganz falsche Methode an. Anstatt zu untersuchen und vorerst die Frage zu lösen, warum die Kreatur ein Geschöpf sei, setzen sie einfach dies als Tatsache voraus und argumentieren dann unbesorgt weiter. Der Aquinate geht anders vor. St. Thomas sieht zuerst in den Geschöpfen Beweglichkeit, Veränderlichkeit. Diese, sagt er sich, beruht offenbar auf einer Zusammensetzung der Kreatur: auf einem Substrat, das der Veränderung unterliegt, und einem anderen Ding, das durch die Veränderung entweder neu hinzukommt oder vom Substrat abbrückt. Das Substrat als solches bleibt ewig unverändert. Der Stoff bleibt Stoff, die Seele, der Geist bleibt Geist, die Pflanze bleibt Pflanze, das Tier ein Tier, der Mensch ein animal rationale; mit anderen Worten, die Wesenheiten als Wesenheiten sind unveränderlich. Und doch sehen wir in den Dingen wesentliche Veränderungen. Das aber kommt daher, daß die zusammengesetzten aus Stoff und Form ihr Dasein verlieren. Dadurch verschwindet ihre Form und auch das Zusammengesetzte als solches. Bei den einfachen Dingen, z. B. der menschlichen Seele oder den reinen Geistern, findet niemals eine wesentliche



Veränderung statt, sondern immer nur akzidentelle. Daraus schließt nun der englische Lehrer, daß die Existenz der Dinge es eigentlich ist, die verändert wird. Folglich gehört die Existenz nicht zu einem Bestandteil der Wesenheit, noch ist sie mit dieser real identisch. Ein Beweis dafür, bemerkt der Aquinate, ist auch, daß wir die Wesenheiten der Dinge genau kennen — sie definieren ohne Rücksicht auf ihre Existenz —, ja nicht einmal zu wissen brauchen, ob sie existieren oder nicht existieren. Und trotzdem ist unsere Kenntnis eine richtige, unsere Definition eine durchaus zutreffende. Das ist aber bei der realen Identität von Wesenheit und Dasein ganz unmöglich. In diesem Falle würde ein Wesensbestandteil, das Dasein, übergangen, Definition und Erkenntnis entsprächen nicht der Wahrheit. *Ome illud, sine quo res aliqua potest intelligi, secundum suam substantiam intellecta, habet rationem accidentis. Non enim potest esse, quod non intelligatur id, quod est de substantia rei, re secundum suam substantiam intellecta, sicut quod intelligatur, quid est homo, et non intelligatur, quid est animal (De potentia, q. 7 a. 4 ad 8).*

61. Auf diesem Wege gelangt der Aquinate zu der Überzeugung, daß jede Kreatur aus der Wesenheit und dem Dasein zusammengesetzt sein muß. Kein Geschöpf ist *suum esse, esse est ipsa sua natura* oder *esse subsistens*. Das ist Gott ganz allein. Gott ist *omnino simplex*.

62. Und weil nichts sich selber zusammensetzt, so verlangt die Kreatur eine Ursache dieser Zusammensetzung durch ein Wesen, das nicht abermals zusammengesetzt ist (vgl. *De potentia, q. 7 a. 1*). — Damit sind die Gottesbeweise auf einen festen Grund gestellt. Denn der Aquinate sagt uns nicht allein, daß die Welt erschaffen, sondern auch, warum sie erschaffen sein muß. Denn es bleibt ein für allemal wahr, was St. Hilarius sagt: *esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, imo est actus subsistentis. Sed in Deo suum esse est ipse Deus subsistens. Et ideo dicit, quod est subsistens veritas. Item, esse creaturae est causatum ab alio. Et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem. Sed esse divinum est causa omnis esse immutabiliter permanens. Et ideo dicit, quod est permanens causa. Item, esse creaturae differt a quidditate sua. Unde per esse suum homo non*

ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam. Sed esse divinum est sua quidditas. Et ideo per esse suum ponitur Deus in genere divino. Et ideo dicitur, quod est naturalis proprietates (I. Sent. dist. 8, expos. primae partis textus).

63. So erweist sich denn die Lehre vom realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen sowohl für die Metaphysik als auch für die Theologie von „tief einschneidender Wirkung und Weiterung unseres Wissens“. Denn sie zeigt und begründet den großen, entscheidenden Unterschied zwischen Gott und der geschaffenen Welt. Diese Lehre verleiht dem Gottesbeweis vom *primus movens non motum* eine ganz andere Bedeutung, als ihm gewöhnlich zugeschrieben wird. Gott ist ihr zufolge nicht allein das *movens non motum*, das ist viel zu wenig, sondern er ist das *movens omnino immobile*. So erklärt der Aquinate an vielen anderen Stellen. Dies besagt aber, daß von Gott jede Potentialität, damit zugleich alle Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein ein für allemal ausgeschlossen sein muß. Daher nennt St. Thomas Gott den *actus purus* und sagt von ihm, er sei: *suum esse, esse est ipsa eius natura, Deus est esse subsistens*.

64. *Quis ut Deus?* Ist das auch bei den Geschöpfen der Fall? Nein, diese sind zusammengesetzt, wenigstens aus der Wesenheit und dem Dasein, wenn auch nicht alle aus Stoff und Form. *Omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate eius* (I. Sent. dist. 8 q. 5 a. 1). — Boëthius (I. de Trinit. c. 3): *in omni eo, quod est, citra primum, difert et quod est et quo est. Sed omnis creatura est citra primam. Ergo est composita ex esse et quod est (a. a. O.). — Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim, quod primum ens, quod Deus est, sit actus infinitus utpote habens in se totam essendi plenitudinem non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet, quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae, quae non sit suum esse, quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio... Omne igitur, quod est post primum ens, cum sit suum esse, habet esse in ali-*

quo receptum, per quod ipsum esse contrahitur. Et sic in quolibet creato aliud est natura rei, quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum (De spirit. creat. q. unica a. 1; vgl. De anima q. unica a. 6).

65. Übrigens beweist schon die damalige Beweisführung, das „esse non est proprietas fluens ab essentia, sed ab extra influxum“, den realen Unterschied, denn sie betrifft das esse, nicht die Wesenheit. Bei realer Identität aber kann es kein „fluens ab essentia“ geben. Selbst wenn das esse eine proprietas fluens ab essentia wäre, was es nicht ist, würde es sich real von der Wesenheit unterscheiden. Das genügt für uns. Wer übrigens die Frage, ob das esse ein fluens ab essentia sei, näher kennen lernen will, der lese die Summa theol. q. 3 a. 4.

66. So hat St. Thomas von Aquin, auf der Grundlage früherer Autoritäten weiterforschend, uns Aufschluß gegeben über die erste und wichtigste Frage, betreffend den Unterschied Gottes von der Welt und deren Abhängigkeit in ihrem Dasein von Gott, der ersten aller Ursachen. Der reale Unterschied in den Kreaturen von Wesenheit und Dasein bildet dafür das einzig sichere, allem standhaltende Fundament.

---

## GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Von P. Mag Theol REGINALD MARIA SCHULTES O. P.

(Fortsetzung aus V, p. 39—74, 153—181, 320—338)

Unterscheidung von fides explicita und implicita

Außerordentlich bedeutungsvoll ist die Bestimmung der Unterscheidung von fides explicita und implicita beim Aquinaten. In der Summa gibt er keine eigentliche Definition der fides explicita, setzt den Sinn also als bekannt oder selbstverständlich voraus. Explizite glauben bedeutet ihm einfach eine geoffenbarte Lehre kennen und glauben, darum identifiziert er Kenntnis der Glaubenslehre und expliziten Glauben (q. 2 a. 5). In de Verit. q. 14 a. 11 definiert er das explicite credere als Zustimmung zu etwas aktuell Gedachtem — „explicite credere dicimur aliqua credere quando eis actu cogitatis adhaeremus“. Die Kenntnis der Glaubenslehren oder der Gedanke an sie kann aber