

Zur Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen.

Von P. Parthenius Minges O. F. M. in München.

Herr Professor N. del Prado an der Universität Freiburg (Schweiz) veröffentlichte 1911 eine Schrift unter dem Titel: *De veritate fundamentali philosophiae christianae, Friburgi Helvet. 1911, XLV et 659 p.* Die Abhandlung hat zum eigentlichen Thema die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein und legt deren Einfluss speziell auch auf theologische Fragen dar. Auf dem Titelblatte werden als Motto die Worte Pius' X. (Pascendi) vorgedruckt: „Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant, Aquinatem vel parum deserere, praesertim in re Metaphysica, non sine magno detrimento esse. Parvus error in principio, sic verbis ipsius Aquinatis licet uti, est magnus in fine“.

Ein grosser Teil des Buches ist gegen Suarez gerichtet, namentlich das 8.—11. Kapitel des 2. Buches (152—209). Derselbe ist nämlich, wie es S. 152 heisst, zwar nicht der erste und auch nicht der letzte, der die reale (thomistische) Zusammensetzung aus Essenz und Existenz in den Geschöpfen verwarf und bekämpfte, wohl aber hat er sich mit dieser Materie sorgfältiger und ausführlicher beschäftigt. Selbstverständlich ist auch Duns Skotus und seine Schule dazu zu rechnen. Der Doctor Subtilis wird zudem da, wo von Rationalismus und Modernismus die Rede ist, noch eigens erwähnt. In der Einleitung (XXIV ff.) werden nämlich Stellen aus den Enzykliken Leos XIII. und Pius' X. angeführt, in welchen es heisst, dass die Lehre des heil. Thomas besonders geeignet ist zur Widerlegung und Vermeidung des Rationalismus und Modernismus. In der langen Anmerkung auf denselben Seiten wird durch Zitate aus mehreren Schriftstellern dargelegt, dass nach Skotus zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Naturen Identität herrscht, das Sein in univokem Sinne Gott und den Kreaturen, der Substanz und dem Akzidens zukommt, die Theologie eine praktische Wissenschaft ist usw. Mit all dem soll wohl gesagt sein, dass Skotus speziell durch seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Essenz und Existenz die modernen Irrlehren zum allerwenigsten begünstigt, zumal auch die heutigen Totengräber der christlichen Philosophie sich auf die skotistische Anschauung über die Uni-

vokation des Seins usw. nach del Prado berufen (vgl. auch S. 194 A. 1, 197, 201 A. 3, 207 A.) Ja, nach S. 623 ff. § 3 soll Skotus durch seine Lehre von der Univokation des Seins den radikalen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung aufheben, den Irrlehren des Pelagius, Jansenius und Quesnel Tür und Tor öffnen.

1. In der Einleitung wird über den grundlegenden Charakter der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein für die ganze Philosophie des heil. Thomas gehandelt. Es werden (XXXI ff.) als Quellen, aus denen derselbe diese Grundwahrheit schöpfte, genannt: Aristoteles, Plato, der Liber de causis, Pseudo-Dionysius und Boëthius. Weil es zu weitläufig wäre, diese Auktoritäten selbst reden zu lassen, führt der Verf. die diesbezüglichen Zitate aus dem Aquinaten an; der Urtext dieser Zitate und ihr Zusammenhang mit dem Ganzen wird nicht vorgelegt. Es wird auch ohne weiteres festgehalten, dass die sogenannte reale Distinktion der späteren Thomisten mit der des heil. Thomas in allem zusammenfällt. Allerdings wird hinzugefügt, dass manche behaupten, erst Aegidius von Rom habe die reale Unterscheidung erfunden; diese Ansicht wird aber mit einigen Zitaten aus andern Schriftstellern abgetan.

Ueber das, was der Doctor Angelicus selbst lehrte, wollen wir im nachstehenden Aufsatz keine Untersuchung anstellen. Es sei nur erklärt, dass derselbe aus der realen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein nicht die Folgen gezogen hat, die del Prado aus ihr ableitet.

2. Bevor wir auf dessen Werk näher eingehen, dürfte es angezeigt sein, kurz zu betrachten, wie Skotus das Verhältnis zwischen Wesenheit und Dasein auffasst. Ausdrücklich erklärt er, dass das esse essentiae oder die Wesenheit niemals real von dem esse existentiae oder von dem Dasein getrennt ist; es ist einfachhin falsch, dass letzteres etwas anderes ist als erstere. Deshalb ist auch der Satz falsch: Wie sich das Dasein zur Wesenheit verhält, so verhält sich das Wirken zur Potenz; denn das Dasein ist real identisch mit der Wesenheit, geht nicht von ihr aus; wohl aber geht der Akt oder das Wirken aus der Potenz hervor, weshalb er nicht mit ihr identisch sein kann¹⁾. Als Grund wird angegeben: Wenn die geschaffenen Dinge schon ein Sein haben unabhängig von ihrer Existenz, so können sie gar nicht geschaffen werden, und eine Schöpfung ist überhaupt unmöglich; denn Schöpfung ist nichts anderes als Hervorziehung aus dem Nichtsein in das Sein. Deshalb unterscheidet sich das Sein von dem Dasein nur in der Art des Auffassens oder wie die Quidität (Wesenheit) und ihr Modus²⁾. Diese Gedanken des Meisters werden von seinen Schülern weiter

¹⁾ Oxon. lib. 2, dist. 1, qu. 2, num. 7; ed. Vivès. tom. 11, pag. 63a; dist. 16, num. 10, tom. 13, pag. 28a; lib. 4, dist. 13, qu. 1, num. 38, tom. 17, pag. 692b.

²⁾ Oxon. lib. 3, dist. 6, qu. 1, n. 2, tom. 14, pag. 306a. — Quodlibet. qu. 1 num. 4 (additio) tom. 25, pag. 9b.

ausgeführt und noch mehr begründet, z. B. von Barthol. Mastrius¹⁾. Derselbe beschäftigt sich mit dem Unterschied zwischen Sein und Dasein in einer eigenen Disputation mit vielen Quästionen und Artikeln sehr eingehend in nicht weniger als 58 Folienseiten in Kleindruck (disput. 8, 19—76). Auf die zahlreichen Distinktionen, Beweise und Widerlegungen der thomistischen Theorie bei Mastrius können wir uns hier nicht einlassen; wir wollen nur einige Momente hervorheben: Nach den Thomisten haben die Dinge schon vor ihrer Existenz auf Grund ihrer Wesenheit ein gewisses reales Sein, ein sogenanntes *esse diminutum* oder *esse potentiale*, in welches sie durch das göttliche Erkennen versetzt wurden; sie sind ja mehr als blosse Gedankenbilder oder als z. B. die Chimäre; sie sind mehr als ein blosses *ens rationis*, haben somit ein reales Sein, wenn auch noch kein aktuelles (21 n. 12 ss.). Darauf erwidern die Skotisten: Allerdings sind die Wesenheiten der Dinge von Gott gedacht, haben somit ein *esse cognitum* und dieses ist mehr als ein blosses *ens rationis*, sofern man die Chimäre überhaupt ein *ens rationis* nennen will, denn die Chimäre kann keine Existenz und Wirklichkeit erhalten, wohl aber die Wesenheiten der Dinge; diese sind wenigstens ein *ens potentiale*, die Chimäre nicht. Daraus folgt aber nicht, dass die Wesenheiten ein reales Sein haben. Gott erkennt ja nicht bloss die Wesenheit der Dinge vor ihrer Existenz, sondern auch schon die existierenden, die Existenz selbst. Wenn nun das göttliche Denken den Wesenheiten ein reales Sein verleiht, dann verleiht es ein solches auch der Existenz schon vor der Schöpfung. Ebenso ist auch die Existenz der Dinge schon vor der Schöpfung ein *ens potentiale*, etwas Mögliches, gerade so wie der Antichrist schon jetzt und von Ewigkeit her ein *ens in potentia* ist. Somit hätten die Dinge schon vor der Schöpfung wahres Sein, und in diesem würden sie auch nach ihrer Vernichtung noch beharren. Deshalb könnte man von einer eigentlichen Schöpfung oder einem Hervorziehen der Dinge aus dem nichts gar nicht mehr reden; ebenso wenig von einem eigentlichen Rückfall in dasselbe oder von einer Vernichtung (vgl. 19 n. 4).

Wenn ferner nach den Thomisten das Sein und das Dasein oder die Wesenheit und die Existenz in den Geschöpfen real verschieden sind, so sind eben die Dinge aus Wesenheit und Existenz zusammengesetzt. Wie ist aber das denkbar? Die Existenz kann doch nicht mit der Wesenheit gleichsam als ein Teil mit dem andern ein Ganzes ausmachen; denn sie ist nicht Substanz, Akzidens oder Proprium, nicht Genus oder Differenz, nicht Materie oder Form. Sie ist vielmehr nur etwas, welches besagt: die Wesenheit, die vorher nur möglich oder noch in ihrer Ursache war, ist jetzt ausserhalb derselben oder wirklich, ist nicht mehr *essentia*

¹⁾ Disputationes ad mentem Scoti in duodecim Aristotelis Stagiritae libros Metaphysicorum. Pars posterior. Venetiis 1708.

potentialis, sondern *essentia actualis*, nicht mehr in *potentia*, sondern in *actu*. Somit sind in dem existierenden Ding Sein und Dasein, Essenz und Existenz identisch, von einem Unterschiede kann gar nicht geredet werden. Es gibt jedoch Skotisten, wie Mastrius selber, die eine gewisse modale Unterscheidung zulassen. Letzterer führt aus: In dem existierenden Ding sind nicht eigentlich zwei Entitäten, sondern nur eine, nämlich die Wesenheit, die aber jetzt aktuell ist. Dieselbe oder die Quidität eines Dinges ist aber begrifflich nicht identisch mit Existenz. Die Quidität des Menschen ist die gleiche, ob ein Mensch existiert oder nicht. Insofern fügt die Existenz ein Moment zur Wesenheit hinzu, nämlich das Wirklichsein zum vorher bloss Möglichen. Darum ist die Existenz als ein Modus der Wesenheit aufzufassen, ein innerer Modus, der ausdrückt, dass die Wesenheit, die vorher nur mögliches Sein war, jetzt wirkliches Sein besitzt. Existenz und Wesenheit machen zwar die eine *res actualis* oder *essentia actualis* aus, aber dem Begriff nach ist die Wesenheit noch nicht die Existenz derselben. Somit ist Existenz oder Dasein etwas, was zur Essenz oder zum Sein hinzukommt (35 n. 78 ff.; 19 n. 4). Deshalb haben wir auch hier eine gewisse Zusammensetzung und Unterscheidung, die mehr ist als eine bloss gedachte (*distinctio rationis tantum*), da sie unabhängig von dem denkenden und betrachtenden Geiste existiert. Es ist zwar keine bloss gedachte Unterscheidung, aber auch keine reale, sondern eine formale, und zwar die geringste von allen formellen Distinktionen (45 n. 112). Dies veranlasst uns, kurz auf diese Unterscheidungen einzugehen.

3. Eine bloss gedachte Unterscheidung oder *distinctio rationis tantum*, *distinctio mere mentalis* ist nur im Geiste des Menschen gemacht, in der Wirklichkeit entspricht ihr nichts, z. B. diejenige, welche zwischen Definition und dem Definierten besteht, etwa zwischen *homo* und *animal rationale*. Diese ist nach Mastrius hier nicht zulässig oder zu gering, weil in der Wirklichkeit die Wesenheit als *res* nicht dasselbe bedeutet wie Existenz oder innerer Modus derselben. Der Unterschied zwischen beiden ist mehr als ein bloss gedachter. Er ist aber kein realer, wie er zwischen *res* und *res* besteht, und auch zwischen Substanz und Akzidens. Gott kann das Akzidens im Sein erhalten ohne die zugehörige Substanz, wie er es ja in der Eucharistie tut, nicht aber kann er im Geschöpf die aktuelle Wesenheit von der Existenz trennen, mit dem Aufhören der Existenz fällt auch die aktuelle Wesenheit und umgekehrt. Es ist auch keine formelle Distinktion, wie sie nach Skotus zwischen eigentlicher *entitas* und *entitas*, *realitas* und *realitas*, *formalitas* und *formalitas* besteht, etwa wie zwischen der vegetativen, sensitiven und rationellen Potenz unserer Seele. Diese drei Kräfte machen die eine menschliche Seele aus; sie sind derart mit einander verbunden, dass nicht einmal Gottes Allmacht sie von einander trennen kann, ohne das Ganze, ohne die Seele als solche aufzuheben. Aber trotzdem ist begrifflich die vegetative Seelenkraft eine andere als die

sensitive usw., diese drei Potenzen sind drei verschiedene Entitäten, Realitäten oder Formalitäten der einen res oder Seele; sie sind es schon vor jedem betrachtenden Denkakte, daher besteht zwischen ihnen eine formelle Distinktion¹⁾. Wohl aber liegt nach Matrius eine Unterscheidung zwischen res und modus in dem angegebenen Sinne vor, und diese nennt er eine formelle im geringsten Grade. Für diese Auffassung kann sich Matrius auf Skotus berufen, welcher ebenfalls erklärt, Sein und Dasein unterscheiden sich nur wie Quidität und ihr Modus. Aber auch die andere Ansicht, dass überhaupt kein innerer Unterschied vorliegt, sondern nur ein solcher in der Art des Auffassens, kann Skotus für sich in Anspruch nehmen, wenigstens nach dem Text, wie er in der Ausgabe von Wadding-Vivès vorliegt²⁾. Welche Meinung die richtige ist, ist hier nicht zu untersuchen. Beide stimmen darin überein, dass sie die reale Distinktion im Sinne der Thomisten verwerfen. Prinzipiell halten beide daran fest, dass die Wesenheit vor ihrer Verwirklichung oder vor der Verleihung der Existenz kein reales Sein ist, sondern nur ein gedachtes, wenn auch mögliches, aktualisierbares. Insofern ist freilich ein sehr grosser Unterschied zwischen Sein und Dasein oder zwischen dem bloss möglichen Ding vor der Verwirklichung einerseits und dem wirklichen, aus der blossen Potentialität in Aktualität übergeführten andererseits. Diesen Unterschied kann man nicht scharf genug betonen; man mag ihn einen realen nennen, aber nicht einen realen wie zwischen res und res, sondern im strikten Sinne wie zwischen res und nihil.

4. Wir wenden uns nun dem Buch del Prados selber zu. Den Ausführungen über die Einfachheit Gottes, seine Transzendentalität über alles geschöpfliche Sein, der Hervorhebung, dass bei Gott Wesenheit und Dasein mit metaphysischer Notwendigkeit zusammenfallen, während in allen geschaffenen Dingen Potenz und Akt, Essenz und Existenz nicht identisch sind, da sonst eine Schöpfung und Vernichtung unmöglich, dem Pantheismus Tür und Tor geöffnet wäre, ebenso, dass Gottes Existenz auf dem Wege der Schlussfolgerung nach dem Kausalitätsgesetz a posteriori durch das natürliche Licht der Vernunft allein bewiesen werden kann usw., wird auch jeder Suarezianer und Skotist zustimmen. Suarez wie Skotus haben sich zu diesen Wahrheiten nicht nur bekannt, sie haben dieselben auch weitläufig erörtert und begründet, wie ein Blick in ihre Schriften zeigt.

5. Was wir ablehnen müssen, ist folgendes:

a. An erster Stelle beanstanden wir die Auffassung del Prados über das Verhältnis zwischen Sein und Dasein. Es ist richtig, dass aus esse und essentia, oder aus Existenz und Essenz keine dritte Sache

¹⁾ Vgl. unsern Aufsatz: „Die distinctio formalis des Duns Skotus“. Theologische Quartalschrift, Tübingen 1908, 409—436.

²⁾ Vgl. oben S. 53.

resultiert, sondern nur das volle aktuelle Sein des Dinges (*ratio entis completa, ratio entis realis existentis, ratio entis in actu*, S. 155 n. 5). Im Anschlusse an Mastrius kann auch zugegeben werden, dass in allen Dingen ausser Gott eine Zusammensetzung aus *essentia et esse* oder aus *Essenz und Existenz* besteht, und zwar nicht wie aus Teilen einer Substanz, sondern wie aus der Substanz, und dem, was an der Substanz hängt (S. 155 n. 4; „*non sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae*“). Die Worte „*et eo quod adhaeret substantiae*“ scheinen aber bereits zu viel zu sagen, Mastrius würde sie kaum billigen. Damit scheint denn doch ausgedrückt zu sein, dass die Existenz ein Anhängsel, ein Akzidens der Substanz oder *Essenz* ist, zumal n. 5 hinzugefügt wird: Wie das Weisse (der weisse Körper) zusammengesetzt ist aus dem, was weiss ist, und aus der weissen Farbe (*ex albedine*), so jedes geschaffene Ding aus der Substanz und dem, was an der Substanz hängt. Aehnliches lesen wir auf S. 156, 158 usw. Insbesondere S. 156 f. heisst es: „Das Seiende ist zusammengesetzt aus dem, was ist, und aus dem Sein (*ex eo quod est et esse*), wie das Weisse aus dem, was weiss ist, und aus der weissen Farbe, oder wie das Beleuchtete (*lucidum*) aus dem, was beleuchtet ist, und aus dem Lichte, oder wie das weise Wesen (*sapiens*) aus dem, was weise ist, und aus der Weisheit“. Indes diese Gleichnisse hinken sehr. Bei einem weissen Körper haben wir zwei Entitäten, zwei *res*, den Körper, welcher weiss ist, etwa eine Wand, und die weisse Farbe, eine Substanz und ein Akzidens; eines ist von dem andern trennbar: durch Gottes Allmacht kann sogar die weisse Farbe ohne ihren Träger, ohne ihre Substanz im Dasein erhalten werden, wie es in der weissen konsekrierten Hostie wirklich der Fall ist; der Glaube lehrt uns, dass das scheinbar weisse Brot zwar weiss ist, aber kein Brot mehr. Das Akzidens besteht hier ohne Substanz. Aber nicht einmal Gottes Allmacht kann die *Essenz* des Brotes von ihrer Existenz trennen, ohne das Ganze aufzuheben und in das Nichts zurückzuführen. Aehnlich ist es zwischen dem Beleuchteten und dem Licht; der beleuchtete Körper bleibt etwas Existierendes, wenn das Licht hinweggenommen ist; der weise Mann bleibt ein existierender Mann, wenn er auch etwa infolge Geisteskrankheit seine Weisheit einbüsst.

Ebenso wenig können wir die Worte billigen (159 f. n. 5): „*Inter purum nihil aut mera potentia (sic) rei et ultimum actum rei qui est esse, reperitur medium reale ac entitativum, nempe: potentia receptiva huius actus, quod est actus ultimus. Ac licet non detur medium inter ens possibile et ens existens, datur medium inter ens possibile et esse quod est actus entis existentis*“. Scheint denn das hier Gesagte nicht sich selbst zu widersprechen? Einerseits soll zwischen der reinen Potenz einer Sache und ihrem eigentlichen Sein oder ihrer Existenz eine Realität und Entität in der Mitte liegen, andererseits soll es zwischen möglichem

Sein und existierendem Sein wieder kein Mittleres geben! Es wird hier die Wesenheit, die Essenz eines Dinges bereits vor der Ueberführung in die Aktualität oder bevor sie existent wird, etwas Reales und Entitatives genannt; es ist dies das *ens diminutum* der Thomisten, welches *Mastrius* (vgl. oben S. 53) als absurd zurückwies. Es wird zugleich die reine Wesenheit als solche, bevor sie noch existiert, etwas Reales genannt. Dieses Reale soll in der Potenz, aktuell zu werden, bestehen! Wir haben es hier mit lauter Gedankendingen oder Begriffen zu tun, oder mit Dingen, die alle nur die Möglichkeit haben, Existenz zu erlangen, und doch sollen diese schon Realität haben, bevor sie aus ihrer Ursache in die Wirklichkeit treten! Wie ist denn da noch eine Schöpfung im eigentlichen Sinne möglich? Wie der Verfasser selbst sagt (166 § 2), ist die reale Zusammensetzung zwischen *esse* und *essentia* oder zwischen Existenz und Essenz eine Zusammensetzung aus Akt und Potenz. Kann man denn hier im strengen Sinne von einer eigentlichen Zusammensetzung wirklich reden? Real zusammengesetzt können doch nur Dinge werden, die schon existieren. Darum muss die Wesenheit schon vor der Aktualisierung existieren, Existenz vor ihrer Existenz haben. Es möge genügen, auf diese Widersprüche kurz hingewiesen zu haben.

b. Nun zu den Beweisen für den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein. *N. del Prado* begründet seine Anschauung über das Verhältnis zwischen Wesenheit und Dasein, Essenz und Existenz auf mannigfache Weise. Uns interessieren nur jene indirekten Beweise, die aus der gegenteiligen Annahme pantheistische Sätze herleiten. Es werden nämlich verschiedene Sätze oder Thesen aufgestellt, in denen die thomistische Anschauung damit begründet wird, dass wir sonst irgendwie auf die All-Eins-Lehre hinauskommen. So hat das 3. Kapitel des 1. Buches (29) die Ueberschrift: „*Argumentum primum In rebus creatis non est idem esse et quod est, quoniam aliter omnia essent unum*“. „*Esse*“ ist hier dasselbe wie *existere*, und „*quod est*“ gleichbedeutend mit *essentia*. In den Geschöpfen ist also ein realer Unterschied zwischen Existenz und Wesenheit, sonst wäre alles eins. Aehnlich bei dem 4. Kapitel S. 33: „*In allen Geschöpfen ist Existenz (esse) und Essenz (id quod est) nicht dasselbe; sonst würde sich die Natur der Entität nicht in gewissen Dingen mehr vornehm, in andern weniger vornehm vorfinden*“. Der Schluss lautet (34): „*Wenn also in den Geschöpfen nicht Existenz und Wesenheit verschieden ist, sind alle Dinge einer Natur und von der nämlichen Vollkommenheit, alles ist eins, alles ist Gott, dessen Natur subsistierendes Sein ist*“. Gleicherweise heisst im 9. Kapitel (50) die These: „*In allen geschaffenen Dingen ist Existenz (esse) und Wesenheit (id quod est) verschieden; andernfalls wird die Substanz der geschaffenen Dinge die Substanz oder Natur Gottes sein*“. In andern Sätzen oder Thesen wird von der realen thomistischen Zusammensetzung ausgegangen und eigens be-

merkt, dass ohne solche von geschaffenen, endlichem Sein nicht mehr geredet werden kann. So wird in dem 9. Kapitel des 2. Buches, welches ganz gegen Suarez gerichtet ist (166), die Thesis aufgestellt: „Ohne reale Zusammensetzung aus Sein und Wesenheit kann es keine reale Zusammensetzung aus Natur und Suppositum, noch aus dem Subjekt und Akzidens geben“. S. 170: „Ohne reale Zusammensetzung aus Sein und Wesenheit kann es kein Seiendes geben, das in seiner eigenen Entität endlich ist, noch können Schranken im Sein gefunden werden“. S. 173: „Ohne reale Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein kann es kein Seiendes durch Teilnahme (*ens per participationem*) geben“. Hiermit ist zugleich auch ausgedrückt, dass das ganze philosophische und theologische System des Duns Skotus, der Skotisten, des Suarez und so vieler anderer, die der thomistischen Unterscheidung nicht huldigen, auf pantheistischen Grundprinzipien ruht, vom Pantheismus durchdrungen ist. Es ist nur auffällig, dass das kirchliche Lehramt bis jetzt diese horrenden Irrtümer bei diesen Männern noch nicht entdeckt und verurteilt hat. Die genannten Schlussfolgerungen müssten auch wirklich gezogen werden, wenn man Sein und Dasein, Wesenheit und Existenz ohne weiteres identifizieren würde, wie es Pantheisten taten. Wenn man die ideale Ordnung, das ideale Sein mit der realen Ordnung, mit dem realen Sein, mit der Wirklichkeit zusammenwirft, dann sind freilich auch die existierenden Dinge notwendig, ewig, unendlich, Gott selbst, eins mit Gott, eins unter sich, gerade so wie die ewigen Gedanken Gottes, denen sie entspringen. Ist aber das die Lehre eines Skotus, eines Suarez? Diese Gelehrten halten im Gegenteil unzweideutig fest, dass die Wesenheiten der Dinge noch gar kein eigentliches Sein haben, nichts sind als etwas Denkbare, von Gott Gedachtes, Mögliches, aber als solches auch nur Mögliches, nichts Reales, nichts Aktuales. Wirklichkeit, Existenz, Realität, Aktualität erlangen diese möglichen Dinge nach ihnen erst, wenn der freie Wille Gottes sie aus der blossen Möglichkeit und idealen Ordnung in die Wirklichkeit, in die reale Ordnung hervorzieht, und zwar in dem Grad, in der Weise, wie er es bestimmt durch seine Gesetze, durch die Naturgesetze, die er ebenfalls frei aufgestellt hat, die aber auch anders sein könnten, als sie sind. Nachdem aber die früher nur möglichen Dinge nach freiem Willen Gottes einmal wirklich da sind, fällt, wie Skotus und Suarez lehren, die Wesenheit mit der Wirklichkeit zusammen, die frühere *essentia potentialis* ist nun *essentia actualis*, die vorher nur mögliche menschliche Natur, Substanz und Wesenheit ist mit der Schöpfung Adams real, aktual, wirklich geworden, ein realer Unterschied zwischen Sein und Dasein, Wesenheit und Existenz der Menschheit oder menschlichen Natur ist in Adam nicht anzunehmen, es ist nur wirklich geworden, was vorher möglich war. Folgt daraus, dass Adam unendlich, unendlich vollkommen, göttlicher Natur und

Wesenheit, eins mit Gott, eins mit der Welt im ganzen und eins mit jedem andern Dinge im einzelnen ist?

c. Aehnliche Sätze stellt Del Prado im 4. Buche auf, wenn er sich mit den Beweisen der Existenz Gottes und der Schöpfung aus nichts beschäftigt. So lautet die Ueberschrift des 1. Kap. S. 311: „Auf den nämlichen Wegen, auf denen man die Existenz Gottes beweisen kann, gelangt man notwendig zur realen Zusammensetzung aus Substanz und Sein in allem ausser Gott“. Die Ueberschrift des 2. Kapitels S. 338: „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“. Aehnlich S. 355: „Alle Argumente, die für die Wahrheit der Schöpfung sprechen, lassen sich auf zwei oberste Prinzipien zurückführen, von denen eines notwendig aus dem andern folgt, nämlich: Gott allein ist sein Sein, in allem andern differiert die Wesenheit des Dinges und ihr Sein“. S. 358: „Nach der philosophischen Lehre des heil. Thomas bildet den Eckstein zum Beweise der Schöpfung die Identität von Substanz und Sein in Gott und die reale Zusammensetzung von beiden in allem andern“. Beim 3. Kapitel (S. 370) lesen wir als Ueberschrift: „Ohne reale Zusammensetzung aus Sein und Wesenheit in den Kreaturen gäbe es keine verschiedenen Stufen der Vollkommenheit im Sein der Dinge, sondern alles wäre eins“ S. 378: „Ohne reale Zusammensetzung von Wesenheit und Sein in den Geschöpfen gäbe es im Sein keinen Unterschied der einen Substanz von andern Substanzen, die mit ihr die gleiche Quidität haben“. — Gewiss sind Beweise für die Existenz Gottes und die Schöpfung aus nichts unmöglich, wenn in Gott Wesenheit und Existenz nicht zusammenfallen, und wenn nach aussen hin nicht zwischen idealem und realem Sein streng unterschieden wird, oder zwischen der Wesenheit der Dinge in ihrer blossen Möglichkeit vor der Schöpfung und der aktuellen Wesenheit derselben nach der Schöpfung. Daraus folgt aber nicht, dass man auch nach der Schöpfung noch oder in den wirklichen Dingen eine reale Unterscheidung oder Zusammensetzung zwischen Essenz und Existenz im Sinne der Thomisten annehmen müsse, wie bereits oben erörtert wurde.

d. Aehnliche Thesen werden auch für die göttliche Erhaltung der Dinge im Sein, für die göttliche Mitwirkung zu allen Akten der Geschöpfe aufgestellt und bewiesen (vgl. 404, 416, 427). Hier gilt das bereits betreffs Erkennbarkeit und Möglichkeit der Schöpfung Gesagte. Die Erhaltung der Welt und die Mitwirkung Gottes zu aller Tätigkeit der Kreaturen ist ja nur Fortsetzung des Schöpfungsaktes. Auf S. 483 (in Fettdruck wie die andern von uns angegebenen Sätze) wird sogar die Behauptung aufgestellt: „Darin, dass in Gott die Substanz sein Sein

ist, und in allem andern die Wesenheit und das Sein der Dinge verschieden sind, liegt der letzte Grund, warum alle Geschöpfe, unbelebte, sinnbegabte und vernünftige, Gott mehr lieben als sich selbst“. Kann man denn bei Steinen, Pflanzen und Tieren von eigentlicher Liebe zu Gott reden? Kann ein Geschöpf Gott mehr lieben als sich selbst, wenn es von Gott gar nichts weiss? Oder hatten so viele Heilige oder heiligmässige Personen, die der Anschauung des Skotus und Suarez folgten, keine richtige und vollkommene, auf objektiver Wahrheit beruhende Liebe zu Gott? Genügt zu dieser Liebe nicht die Erkenntnis, dass ihnen Gott aus freier Güte die Existenz verliehen, sie aus dem Reiche des nur Möglichen in das des Wirklichen versetzt hat? Wird ihre Liebe vollkommen, wenn sie den Satz billigen (sofern er überhaupt zu billigen ist): In mir, der ich jetzt existiere, ist die menschliche Natur real von der Existenz verschieden?

e. Doch nach N. del Prado spielt die thomistische Unterscheidung zwischen Wesenheit und Existenz auch auf dem Gebiete der eigentlichen Mysterien ihre Rolle, und wer dieser Unterscheidung nicht beipflichtet, scheint auch hier mannigfacher Ketzerei zu verfallen. Als solche Glaubenswahrheiten werden (497) angeführt die Mysterien von der Trinität, Inkarnation, Eucharistie und der beseligenden Anschauung Gottes. Betreffs der Trinität wird (537) die Thesis aufgestellt: „Diejenigen, welche die reale Zusammensetzung aus Sein und Wesenheit in den Kreaturen leugnen, werden gezwungen, in der Gottheit das Sein zu vermehren und scheinen das Relative in Absolutes umzuändern“. In dieser Abhandlung können wir uns nicht näher auf die skotistische Trinitätslehre einlassen. Es sei nur kurz folgendes bemerkt: S. 540 stellt del Prado den Satz auf: „Folgerichtig nimmt Suarez in der einen göttlichen Person eine Vollkommenheit an, die sich nicht in der andern befindet“. Dabei wird auch des Skotus gedacht. Hat denn nicht die Person des Vaters die Relation der Paternität, kraft derer er das Prinzip von Sohn und heil. Geist ist? Ist dies nicht ein Vorzug, der ihm allein zukommt? Kann dies nicht eine Vollkommenheit genannt werden? Skotus lehrt doch auch, dass der Vater ohne Sohn und heil. Geist gar nicht gedacht werden oder existieren kann, dass somit der Vater nur relative Person ist, weil er in metaphysisch notwendiger Beziehung zu den beiden andern Personen steht. Kann denn die thomistische Anschauung alle Schwierigkeit, die das Trinitätsdogma mit sich bringt, beseitigen? Wie trete ich denn diesem Geheimnis zu nahe, wenn ich glaube, in Adam sei nach seiner Erschaffung Wesenheit und Dasein identisch, oder die nämliche aktuelle Essenz?

Beim 3. Kapitel des 5. Buches (545) heisst die Ueberschrift: „Wie aus der Identität zwischen Sein und Wesenheit in Gott und aus der realen Zusammensetzung beider in allen andern Dingen der heil. Thomas ausgeht um die hypostatische Union im tiefen Geheimnis der Inkarnation zu

erklären“. In diesem Kapitel beschäftigt sich N. del Prado neben Suarez auch mit Skotus (560 ff.). Er macht beiden Vorwürfe, wenn er schreibt (561 secundo): „Diejenigen, welche eine reale Zusammensetzung aus Natur und Sein in den Geschöpfen leugnen, sehen sich gezwungen, in Christo zwei Sein, zwei Existenzen anzunehmen, während doch nach dem katholischen Glauben zwei Essenzen oder Naturen in Christo sind. Deshalb können, logisch vorgehend, weder Skotus noch Suarez die hypostatische Union erklären, nach der in Christus nur Ein Sein ist, nämlich das ewige Sein des Sohnes Gottes, in welchem beide Naturen Christi, die göttliche und menschliche, verbunden sind“. N. del Prado dürfte wohl wissen, dass das katholische Dogma nur Eine Person, Ein Suppositum, Ein esse subsistentiae verlangt; ob nur ein oder zwei esse existentiae anzunehmen sind, ist offene Schulfrage. Auf welche Weise speziell Skotus seine Ansicht, dass in Christo, wenn auch nur ein esse subsistentiae, so doch zwei esse existentiae sind, begründet, darüber vergleiche man unsern Artikel: „Beitrag zur Lehre des Duns Skotus über die Person Jesu Christi“, in der Theologischen Quartalschrift, Tübingen 1907, 385 ff. 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 Schöpfung 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. Das Gesagte möge genügen.

Weil betreffs der Eucharistie Skotus oder seiner Lehre kein direkter Vorwurf gemacht wird, wollen wir uns auf die Erörterungen Del Prados nicht weiter einlassen. Dagegen wird S. 623 § 3 die horrende Thesis aufgestellt: „Die Lehre des Skotus über die Univokation des Seins, welches Gott und den Geschöpfen im gleichen Sinne zukommt, und seine Lehre über das natürliche Verlangen der geistigen Geschöpfe, Gottes Wesenheit aus blossen Kräften der Natur zu schauen, scheint die radikale Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung aufzuheben“. Was zunächst die Univokation des Seins anlangt, so ist es gar nicht wahr, dass nach Skotus das Sein Gott und den Geschöpfen in univokem oder eindeutigen Sinne zukommt. Skotus lehrt folgendes: Auf dem Gebiete des Realen oder in physischer und metaphysischer Hinsicht kommt das Sein Gott und der Kreatur nur in ähnlichem oder analogem Sinne zu, d. h. Gott kommt es an sich und primär zu, hingegen dem Geschöpf nur sekundär, durch Attribution oder Zuteilung, Partizipation oder Teilnahme am göttlichen Sein. Das Sein Gottes ist das Mass, das Sein des Geschöpfes das Gemessene. Anders verhält es sich auf logi-

schem Gebiete. Von dem an sich verschiedenen Sein Gottes und des Geschöpfes kann und muss nämlich ein gemeinsamer Begriff des Seins, der Weisheit usw. abstrahiert werden, und dieser muss von Gott und dem Geschöpfe univok oder eindeutig ausgesagt werden, da sonst kein Schliessen auf Gott aus der Welt, kein Gottesbeweis möglich wäre. Alle Gottesbeweise beruhen auf einem Syllogismus; in jedem Syllogismus muss aber der Mittelbegriff in der nämlichen Bedeutung genommen werden; andernfalls haben wir eine Quaternio terminorum. Ebenso ist kein Messen, Vergleichen und Unterscheiden zwischen Gott und Geschöpf möglich, wenn nicht die Begriffe Sein, Weisheit, Güte usw. in eindeutigem Sinne genommen werden. Somit gibt es auf logischem Gebiete zwischen Gott und Geschöpf Univokation des Seins, auf metaphysischem Gebiete nicht; auf diesem Gebiete ist das Sein nur analog¹⁾. Was ist gegen eine solche Lehre einzuwenden? Sie scheint auch den Beifall des bekannten Professors M. de Wulf an der katholischen Universität Löwen zu finden; derselbe ist aber gewiss nicht des Skotismus verdächtig²⁾. Was nun das natürliche Verlangen der vernunftbegabten Kreaturen nach der Anschauung Gottes betrifft, so sei kurz bemerkt: Wenn der Engel oder Mensch auf rein natürlichem Wege erkennt, dass ein höchstes, unendlich vollkommenes Gut, eine unendliche Schönheit existiert, kann er doch auch natürliches Verlangen haben, dieses höchste Gut, diese höchste Schönheit zu schauen, wie sie in sich ist. Was wir als gut erkennen, lieben wir auch und wollen es besitzen, soweit es möglich ist. Was wir mit rein natürlichen Kräften erkennen, können wir auch mit denselben Kräften lieben, anstreben, zu sehen und zu besitzen wünschen. Wird dadurch der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung aufgehoben? Ist dies Pelagianismus, Jansenismus? Zudem lehrt Skotus ausdrücklich, dass die menschliche Seele auf rein natürliche Weise nicht die genügende aktive Fähigkeit hat, Gottes Wesenheit zu sehen: Gottes Wesenheit ist uns nicht gegenwärtig, es gibt auch kein Mittel, sie uns zu vergegenwärtigen, weil Gott seine Wesenheit offenbart, wem er will³⁾. Was hat denn die ganze Frage mit der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den existierenden Dingen zu tun? Schauge ich denn etwa Gottes Wesenheit, wenn ich annehme, in den wirklichen Dingen sind die aktuelle Wesenheit und die Existenz identisch, etwa in Adam die menschliche Natur und der existierende Mensch?

¹⁾ Dies haben wir aus sehr vielen Stellen der verschiedensten Schriften des Skotus gezeigt in dem Aufsätze: „Beitrag zur Lehre des Duns Skotus über die Univokation des Seinsbegriffes“, im Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, Fulda 1907, 306—323. — Vgl. auch S. Belmont, Dieu, Existence et Cognoscibilité, Paris 1913, 222 ff. Dieselbe schliesst sich ganz unseren Darlegungen an.

²⁾ Vgl. M. de Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Autorisierte deutsche Uebersetzung von Dr. Rudolf Eisler, Tübingen 1913, 333.

³⁾ Vgl. Opus Oxon. lib. 4, dist. 49, qu. 11 n. 9; ed. Vivès, tom. 21, pag. 417b.