

# Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie?

Von † Christian Pesch S. J.

## I.

Nach der Lehre aller Theologen sind in den Geschöpfen Wesenheit und Dasein in einer Weise verschieden, wie es bei Gott nicht der Fall ist. In Gott ist die Wesenheit begrifflich und sachlich das Dasein. Gott hat keine andere Wesenheit als das Sein in seiner ganzen, schrankenlosen Fülle; er ist das in sich selbst bestehende Sein ohne Minderung und ohne Zutat, nichts als das allumfassende Selbstsein, die höchste Einfachheit ohne jede Zusammensetzung, die reinste Wirklichkeit ohne bloße Möglichkeit, Alltätigkeit ohne Veränderlichkeit, die in den keiner weiteren Bestimmung bedürftigen oder fähigen Seinsbegriff zusammengefaßte Unendlichkeit. Sähen wir Gott so, wie er an sich ist, dann bildeten wir kein Urteil über ihn; wir sagten nicht: Gott ist; wir legten ihm keine Eigenschaften bei, zählten seine Vorzüge nicht auf, sähen kein begriffliches Vorher und Nachher, sondern erkannten nur ein Etwas, dessen einfacher Begriff alle Urteile und Aussprüche aller geschaffenen Denkkräfte über Gott in überragender Weise in sich schlosse, ohne doch selbst ein förmliches Urteil oder ein (aus Subjekt und Prädikat bestehender) Ausspruch zu sein. Ein solches Erkennen Gottes ist in vollkommener Weise nur dann vorhanden, wenn der Denkende, der Gedanke und das Gedachte ein und dasselbe sind, alle drei nur das eine reine Sein. So erkennt nur Gott sich selbst.

Daß Gottes Allmacht imstande ist, den vernünftigen Geschöpfen die Fähigkeit zu verleihen, Gott zu erkennen, wie er an sich ist, wissen wir aus der Offenbarung. Wir glauben es als ein unbegreifliches Geheimnis, in das wir hienieden nicht eindringen können. Wir verhüllen unser Antlitz und suchen nicht, neugierige Blicke in dieses uns jetzt noch verschlossene Heiligtum zu werfen. Aber selbst die selige Anschauung steht

unendlich tief unter der Erkenntnis, die Gott von sich selber hat. Nur wer das reine Sein selber ist, der ist auch die vollkommene Erkenntnis dieses Seins.

Ganz anders verhält es sich mit den Wesen, die außer Gott sind. Keines von ihnen ist das Sein nach dem ganzen Umfang des Seinsbegriffes; jedes von ihnen ist nur etwas Umgrenztes und Beschränktes. Wenn auch die Vollkommenheit eines solchen Wesens zu einer für uns unerfaßbaren Höhe gesteigert wäre, so bliebe sein Abstand von Gott doch immer der gleiche; er kann nie geringer als unendlich sein.

Was in seinem Begriff beschränkt ist, kann nicht aus sich sein; denn neben dem unendlichen Sein kann es kein beschränktes unabhängiges Sein geben, weil sonst das Unendliche nicht das ganze Sein wäre. Gott muß also alles übrige Sein der Kraft nach in sich schließen; er muß „eminent“ und „virtuell“ alles sein, was überhaupt sein kann. Infolgedessen ist mit dem göttlichen Sein die Möglichkeit einer unermesslichen Reihe anderer Wesen gegeben, die in Gottes Wesenheit ihren Urgrund, in Gottes Denken ihre formelle Gestaltung und in Gottes Allmacht die vollgenügende Ursache ihrer von Gottes freiem Willen abhängigen äußeren Verwirklichung haben. Die Verwirklichung selbst ist Schöpfung, Hervorbringen aus dem Nichts. Nicht aus dem Nichts schlechthin; denn die Wirkursache der Geschöpfe ist der äußerste Gegensatz zum Nichts, ist die unendliche Seinsfülle als Quelle alles Seins; sondern aus dem Nichts dessen, was geschaffen wird. Ehe das Geschöpf ins Dasein tritt, ist es nichts, weder Stoff noch Form, noch Veranlagung, noch Streben zum Sein, noch Fähigkeit, noch irgend etwas von dem, was bei allen nichtschöpferischen Veränderungen vorausgesetzt wird; es ist nichts als ein Gedanke Gottes.

Gott erkennt alles, was in seinem Begriff keinen Widerspruch einschließt; er weiß auch, daß er die Macht hat, jedem einzelnen von ihm erkannten Wesen das Dasein zu verleihen. In dem Erkennen Gottes beruht die innere Möglichkeit der Dinge, in der Macht Gottes ihre äußere Möglichkeit<sup>1</sup>. Die

---

<sup>1</sup> Vgl. S. Thomas, S. th. 1, q. 46, a. 1 ad 1; De pot. q. 3, a. 5 ad 2.

innere Möglichkeit bezieht sich auf die Wesenheit der Dinge, die äußere Möglichkeit auf ihr Dasein. Keine von beiden Möglichkeiten wird durch eine Wirkursache hervorgebracht, keine von beiden ist von einer freien Willensbetätigung Gottes abhängig, sondern beide sind mit dem Wesen Gottes von selbst gegeben und werden von Gott mit Notwendigkeit erkannt. Gott erkennt alles, was irgendwie eine Nachbildung seiner Gottheit sein kann, und er erkennt, daß er diese Urbilder aller Dinge durch seine Allmacht außer sich in Nachbildern verwirklichen kann.

Das von Gott gedachte Ding ist die ideale Wesenheit, die ewig und unveränderlich ist. Gott erkennt, was zum Wesen eines Engels, eines Menschen, eines Tieres, einer Pflanze, eines leblosen Dinges gehört. Er erkennt aber nicht wie wir mit Allgemeinbegriffen, sondern jedes einzelne Wesen sieht er von den unendlich vielen, die in der idealen Ordnung von Ewigkeit aus Gott gleichsam wie eine Pflanze aus dem Wurzelstock hervorgehen nach allen Richtungen hin in endloser Reihe. Er erkennt auch den Zusammenhang der Dinge untereinander, ihre Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten, und sieht, wie der menschliche Geist, den er erschaffen kann, auf Grund dieser Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten die Dinge in Klassen zu ordnen, Gattungs- und Artbegriffe zu bilden und aus den Einzeldingen den allen gemeinsamen Wesenheitsbegriff herauszuschälen imstande ist. Kurz, ehe die wirkliche Welt, das Sein und das Denken der Geschöpfe war, bestand dieselbe Welt als Idealzustand im Erkennen Gottes. Es ist dem Begriff nach dieselbe Welt; denn kein anderer Mensch und kein anderes Geschöpf ist jetzt wirklich, als vorher möglich war. Derselbe Mensch war von Ewigkeit möglich und ist in der Zeit wirklich. Aber der Zustand der Möglichkeit ist ein anderer als der Zustand der Wirklichkeit. Der bloß mögliche Mensch ist nichts in der physischen Ordnung, er ist nur etwas Gedachtes; der wirkliche Mensch dagegen ist nicht etwas bloß Gedachtes, sondern er ist etwas in der physischen Ordnung. Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit besteht nun nicht darin, daß die gedankliche Ordnung aufhört und an ihre Stelle die sachliche Ordnung tritt. Nein, auch der wirkliche Mensch

bleibt in Gottes Wesen und Erkennen ein möglicher Mensch, aber er hört auf, ein bloß möglicher Mensch zu sein. Zu der Möglichkeit, die etwas in Gott ist, tritt die Wirklichkeit, die etwas außer Gott ist; zu der metaphysischen Wesenheit tritt die physische Wesenheit, zu dem idealen Sein das reale Sein. Die geschaffene Welt ist die zeitliche Nachbildung der ewigen Urbilder.

„Metaphysisch“ können wir die Wesenheit jedes Dinges, auch des körperlichen, vor der Erschaffung nennen, insofern sie über alle zeitlichen und räumlichen Bedingungen erhaben, ein unveränderlicher Erkenntnisgegenstand ist. Ihr steht die physische Wesenheit der geschaffenen Dinge als etwas zeitlich Gewordenes, räumlich irgendwie Begrenztes, Veränderliches gegenüber. Seiner physischen Wesenheit nach besteht der einzelne Mensch aus dieser Seele und diesem Körper mit diesen Knochen, Muskeln, Sehnen, Nerven und allen Teilen, die in ihrer Gliederung diesen Menschenleib ausmachen. Der denkende Verstand kann nun von der physischen Wesenheit alles weglassen, was nicht den Menschen zum Menschen macht, und nur das zurückbehalten, was allen Menschen gemeinsam ist. So bildet er den Allgemeinbegriff der Wesenheit, der seinen Ausdruck findet in der Begriffsbestimmung durch Gattung und Artverschiedenheit (*homo est animal rationale*).

Somit können wir unter Wesenheit ein Dreifaches verstehen: die ewige Idealwesenheit, die zeitliche Einzelwesenheit, die abstrakte Universalwesenheit. Die zeitliche Einzelwesenheit (die physische Wesenheit) verhält sich zur Idealwesenheit wie die Wirkung zur Ursache (die Idealwesenheit ist die „*causa exemplaris*“ der zeitlichen Einzelwesenheit). Zur Universalwesenheit aber verhält sich die Einzelwesenheit wie das Fundament, in dem der Allgemeinbegriff seine Realität hat (nach der Lehre des „*realismus moderatus*“).

Die Universalwesenheit ist nicht dasselbe wie die Idealwesenheit (die Universalien sind nicht dasselbe wie die Possibilien). Bevor Menschen da waren, gab es keine Allgemeinbegriffe, die Idealwesenheiten aber waren vor den Menschen. Trotzdem erkennt auch Gott, was allen Menschen gemeinsam ist und was die einzelnen voneinander unterscheidet. Er weiß auch, daß die Menschen Allgemeinbegriffe bilden und daß diese

Allgemeinbegriffe eben das bezeichnen, was er als das bestimmten Wesen Gemeinsame erkennt. Insofern stimmen die Universalwesenheiten mit den Idealwesenheiten überein, als sich auch in den Idealwesenheiten das Gemeinsame findet, wenn auch nicht nach Art eines Universalbegriffes, sondern so, wie es sich auch in den physischen Wesenheiten findet (als ein „fundamentaliter universale“).

Da die Idealwesenheiten in der physischen Ordnung nicht außer Gott existieren, sondern physisch das göttliche Denken selber sind, so kommt ihnen durch Gott positive Ewigkeit zu. Gott kann nicht sein, ohne daß er seine eigene Wesenheit erkennt als nachahmbar durch diese und jene Wesenheiten, die er schaffen kann. Die Universalwesenheiten haben keine solche Ewigkeit; sie sind nur negativ ewig, insofern sie, gegenständlich genommen, mit der Zeit nichts zu tun haben. Man kann nicht fragen: Seit wie lange ist der Satz wahr: „Homo est animal rationale“? Gewiß ist der Satz einst zum ersten Mal gebildet worden; aber die Wahrheit, die er enthält, ist niemals gebildet worden. Die Begriffe „animal“ und „rationale“ waren, ehe sie gebildet wurden, schon möglich, und auch als bloß mögliche Begriffe waren sie vereinbar und bildeten in ihrer möglichen Zusammensetzung den möglichen Menschen als Wesenheitsbegriff. Das letzte Fundament dieser Wahrheiten ist wiederum die göttliche Wesenheit; aber die Teilung und Zusammensetzung der Begriffe und die dadurch gebildeten Urteile finden sich im göttlichen Denken nicht. Die Wesenheit als Allgemeinbegriff ist also nur ewig, insofern sie zeitlos ist, aber nicht insofern, als ob sie sich formell in Gott fände. Ähnlich verhält es sich mit der Notwendigkeit der Wesenheiten. Die Idealwesenheiten sind so notwendig wie Gott und das göttliche Erkennen. Die Wesenheiten als Allgemeinbegriffe sind nur bedingt notwendig. Wenn ein Allgemeinbegriff eine bestimmte Wesenheit darstellen soll, dann muß er die notwendigen Wesensbestandteile enthalten und keine andern; jede Zufügung oder Weglassung in dem zur Definition Gehörigen ändert den Wesenheitsbegriff. Ein Mensch kann nur ein „animal rationale“ sein und nichts anderes. Insofern ist die Wesenheit des Menschen notwendig.

Sind die Wesenheiten aus sich oder sind sie von einem andern hervorgebracht?<sup>1</sup> Fragen wir zuerst: Wenn Gott nicht wäre, wären dann die Wesenheiten? Antwort: Sie wären absolut nichts; denn das durchaus notwendige Fundament dessen, was sie sind, ist Gottes Wesenheit und Erkennen. Aber dadurch, daß Gott ist, sind auch die idealen Wesenheiten; denn sie werden nicht durch eine Wirkursache hervorgebracht, sondern ergeben sich ohne weiteres mit logischer Folgerichtigkeit aus Gottes Wesen und Erkennen; sie hängen nicht vom freien Willen Gottes ab; sie können nicht etwa sein oder nicht sein oder anders sein, sondern sie sind notwendig das, was sie sind. Insofern sind sie aus sich. Wenn dagegen auch alle Geschöpfe nicht wären, so würde dadurch an den idealen Wesenheiten und den ewigen metaphysischen Wahrheiten nichts geändert. Wenn es dann auch keine Definitionen durch Gattung und Artunterschied und keine Allgemeinbegriffe und keine aus ihnen gebildete Urteile gäbe, wie es vor der Erschaffung der Welt keine gab, so blieben doch die Wahrheiten, die durch die Begriffe, Definitionen und Urteile ausgedrückt werden, unverändert fortbestehen, wie sie vor der Erschaffung der Welt bestanden; zum Wesen des Menschen und jedes andern Dinges gehörten dieselben Bestandteile wie jetzt. Über das Sein oder Nichtsein der Geschöpfe sind also die ewigen Wesenheiten der Dinge erhaben. Das Wesenheitssein (*esse essentielle*) ist unter dieser Rücksicht unveränderlich.

Insofern jedoch die Wesenheit etwas Physisches, von Gott Geschaffenes ist, war sie einmal nicht und kann auch wieder aufhören zu sein. Die menschliche Wesenheit ist als etwas außer Gott Bestehendes nur in jedem einzelnen Menschen vorhanden. Sie entstand, als der menschliche Leib gebildet war und mit der Seele vereinigt wurde; sie wird aufgelöst beim Tode; dann hört das physische Menschsein auf;

---

<sup>1</sup> Anlaß zu dieser Frage bietet die Lehre des hl. Thomas, daß die Wesenheit im Gegensatz zum Dasein nicht ab alio, sondern ex se oder per se sei. „Illud quod res ex sua quidditate habet, ex se habet; sed omne quod est praeter Deum, habet esse acquisitum ab alio“ (In 2 Sent. d. 3, q. 1, a. 1). „Substantia uniuscuiusque est ens per se et non per aliud“ (C. gent. l. 2, c. 52).

bei der Auferstehung aber wird es wieder hergestellt<sup>1</sup>. Das sind Veränderungen, an denen weder der Allgemeinbegriff des Menschseins noch das überweltliche, ideale Menschsein beteiligt sind.

Vergleichen wir nun mit dem Wesenheitsbegriff den Daseinsbegriff (das „esse existentiale“), so verstehen wir unter Dasein das, wodurch die Wesen wirklich sind, im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit. Die Existenz ist das, was bei der Schöpfung mitgeteilt wird. Möglich waren die Dinge vor der Erschaffung, aber das Dasein erhalten sie durch die Erschaffung. Freilich sah Gott von Ewigkeit, daß das Dasein möglich sei; es gibt also auch ein mögliches, ewiges Idealdasein, so gut, wie es eine Idealwesenheit gibt. Aber wenn wir vom Dasein reden, so denken wir doch für gewöhnlich an das aktuelle Wirklichsein. Ja in den Daseinsurteilen wird das Wort nie anders gebraucht. Wenn wir sagen: Dies oder das existiert, so kann das gar nichts anderes heißen als: Es ist wirklich. Darum bezeichnen die Scholastiker das Dasein als Akt, und zwar als „actus primus“ im Gegensatz zum „actus secundus“, womit die Tätigkeit bezeichnet wird<sup>2</sup>.

Vergleichen wir das so verstandene Dasein mit der Wesenheit, so ergibt sich sofort, daß es sich um zwei verschiedene Begriffe handelt, da der Wesenheitsbegriff das Dasein weder einschließt noch ausschließt. Ich kann von einem Ding eine noch so vollkommene Definition geben, z. B. von einem Kreis, so habe ich damit gar nichts darüber ausgesagt, ob irgendwo in der Welt ein wirklicher Kreis existiert oder nicht. Da mithin der begriffliche Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein klar einleuchtet und allgemein anerkannt wird, so brauchen wir darüber weiter keine Worte zu verlieren.

Auf Grund des Gesagten läßt sich aber auch folgender Schluß machen: Das Dasein ist weder die ganze Wesenheit noch ein Teil der Wesenheit; die Wesenheit hat jedes Ding aus sich, das Dasein hat es von einem andern; das Dasein ist nicht

<sup>1</sup> „In creaturis generatum non accipit naturam eamdem numero quam generans habet, sed aliam habet numero, quae incipit in eo esse per generationem de novo et desinit esse per corruptionem“ (S. Thomas, S. th. 1, q. 39, a. 5 ad 2).

<sup>2</sup> Z. B. der hl. Thomas (In 1 Sent. d. 33, q. 1, a. 1 ad 1).

notwendig, die Wesenheit ist notwendig; das Dasein ist zeitlich und veränderlich, die Wesenheit ist ewig und unveränderlich; das Dasein der Dinge hängt von dem freien Willen Gottes ab, die Wesenheit nicht. Nun aber können so entgegengesetzte Prädikate nicht Dingen zukommen, die sachlich nur ein einziges sind. Also müssen Wesenheit und Dasein sachlich verschieden sein. — Ist dieser Schluß richtig?

Man kann den ganzen Beweis einfachhin zugeben, muß aber dann beifügen, daß die eigentliche Frage über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein damit gar nicht berührt, geschweige denn gelöst ist<sup>1</sup>. In dem Beweis wird das aktuelle Dasein mit der idealen Wesenheit oder mit dem abstrakten Wesenheitsbegriff verglichen. Nun hat aber wohl nie jemand gelehrt, daß das aktuelle Dasein der Geschöpfe sowohl von der Idealwesenheit wie von dem Allgemeinbegriff der Wesenheit sachlich verschieden ist. Das aktuelle Dasein ist etwas in der physischen Ordnung der geschaffenen Dinge; die ideale Wesenheit ist aber physisch nichts anderes als Gott selbst; also besteht zwischen dem geschöpflichen Dasein und der idealen Wesenheit allerdings ein sachlicher Unterschied. Wird ferner die Wesenheit als objektiver Begriff gefaßt, so gehört sie als solche gar nicht der physischen, sondern der logischen Ordnung an und ist mithin von dem physischen Dasein sachlich verschieden. Die objektiven Allgemeinbegriffe haben keine physische Existenz, wenn sie auch ein entferntes physisches Fundament haben. Es ist für die Frage nach dem Unterschied zwischen der physischen Wesenheit und dem aktuellen

<sup>1</sup> Dom. Bañez bemerkt zu dem Satz, es sei eine ewige Wahrheit, daß der Mensch ein „animal rationale“ sei: „Omnis illa necessitas et aeternitas competit homini, ut est in Deo, et non ut est aliquid creatum. Nunc autem [in quaestione de essentia et existentia] comparamus essentiam creatam cum esse creato“ (In 1, q. 3, a. 4, dub. 3 ad 1 arg.). Johannes a S. Thoma: „Difficultas non consistit in hoc, an essentia creata in statu possibilitatis differat ab existentia . . . sed difficultas est, an essentia adhuc in statu actualitatis, differat ab existentia, per quam redditur actualis“ (Cursus theologicus, In 1, q. 3, disp. 4, a. 3, n. 3). Übrigens wurde von Theologen, die gegen Ende des 13. und zu Anfang des 14. Jahrhunderts lebten, häufig genug der Vergleich gezogen zwischen dem zeitlichen Dasein und der ewigen Wesenheit und aus der separabilitas der existentia von der essentia ein Beweis für ihre reale Verschiedenheit hergenommen. Gerade dadurch ist die Frage verwirrt worden.

Dasein bedeutungslos zu beweisen, daß das aktuelle Dasein der Geschöpfe von der idealen Wesenheit oder dem Allgemeinbegriff der Wesenheit sachlich verschieden ist (*distinctio realis negativa*). Auch darf man dabei nicht vergessen, daß zwischen einem metaphysischen Begriff und einer physischen Sache niemals eine eigentliche Zusammensetzung stattfinden kann. Der einzelne Mensch besteht nicht aus dem Allgemeinbegriff der menschlichen Wesenheit und dem aktuellen Dasein. Jede physische Wesenheit ist ein Einzelding. Sie ist allerdings alles, was die Definition aussagt, aber sie ist es auf eine andere Weise, nicht als etwas, was sich der Sache und Zahl nach auch in andern Wesen derselben Art oder Gattung findet, sondern als etwas, was der Sache nach nur in diesem Einzelwesen und sonst nirgendwo ist. Das gilt um so mehr von den Engeln, wenn diese nach der Ansicht des hl. Thomas keiner gemeinsamen Spezies angehören, sondern wenn bei jedem Engel Spezies und Individuum zusammenfallen.

So sehen wir, daß die Verteidiger und die Leugner der sachlichen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen vielfach vollständig aneinander vorbei argumentieren. Die einen reden von dem Unterschied des Daseins von der metaphysischen Wesenheit; die andern betonen die Identität des Daseins mit der physischen Einzelwesenheit. Bei dieser Art der Beweisführung ist das gegenseitige Verständnis ausgeschlossen. Sagen die einen: Daß der Mensch ein sinnenbegabtes Vernunftwesen ist, hängt nicht von seiner Erschaffung und seiner Existenz ab, so sagen die andern: Daß dieser Mensch ein sinnenbegabtes Vernunftwesen außerhalb des göttlichen Denkens und Wollens in der physischen Ordnung ist, verdankt er der Erschaffung, und eines von seiner physischen Wesenheit verschiedenen Daseins bedarf er dazu nicht. Die einen weisen darauf hin, daß die Wesenheit der Dinge notwendig und das Dasein kontingent sei; die andern erklären, die mögliche Wesenheit und das mögliche Dasein seien gleich notwendig, die wirkliche Wesenheit dagegen und das wirkliche Dasein seien gleich kontingent. Die einen heben den Unterschied zwischen dem zeitlichen Dasein und der ewigen Wesenheit hervor; die andern sagen: Die zeitliche Wesenheit

ist auch von der ewigen Wesenheit und das zeitliche Dasein auch von dem ewigen, idealen Dasein verschieden; daraus folgt aber kein sachlicher Unterschied zwischen zeitlichem Dasein und zeitlicher Wesenheit; denn sonst wäre auch die zeitliche Wesenheit von sich selber und das zeitliche Dasein von sich selber verschieden. Die einen meinen: Die Existenz muß hervorgebracht werden, weil sie vorher nicht ist, die Wesenheit aber braucht nicht hervorgebracht zu werden, weil sie vorher schon ist. Die andern betonen, daß das mögliche Dasein und die mögliche Wesenheit gleich wenig, dagegen die aktuelle Wesenheit und das aktuelle Dasein gleich viel hervorgebracht werden. Schließen die einen: Die Geschöpfe haben ihre Wesenheit aus sich, die Existenz aber von einem andern, also sind Wesenheit und Existenz sachlich verschieden; so beweisen die andern das Gegenteil: Die Geschöpfe haben ihre ideale Wesenheit und ihr ideales Dasein aus sich selber, die reale Wesenheit und das reale Dasein aber von einem andern; also liegt kein Grund vor, zwischen Wesenheit und Dasein einen sachlichen Unterschied anzunehmen; denn die idealen Wesenheiten haben es aus sich, daß sie sein können, weil ihre konstitutiven Prinzipien (ihre „notae constituentes“) nichts Widersprechendes enthalten; und die realen Wesenheiten haben es formell aus sich, daß sie außerhalb ihrer Ursachen in der physischen Ordnung sind, also daß sie existieren; wenn die Wesenheit auch begrifflich vom Dasein verschieden ist, so ist doch im Begriff der Wesenheit der Begriff des Daseins untrennbar mitgehalten (connotatur); zum Begriff der möglichen Wesenheit gehört das Sein-können, und zum Begriff der wirklichen Wesenheit gehört das aktuelle Sein; das Unmögliche, das nicht einmal sein kann, ist keine Wesenheit. Wenn ich also auch von der Wesenheit eines Dinges reden kann, ohne von seinem Dasein zu reden, so kann ich doch nicht von der Wesenheit reden, ohne zugleich zu bezeichnen, daß das Ding entweder möglich oder wirklich ist; und von der physischen Wesenheit eines Dinges kann ich nicht reden, ohne sein aktuelles Dasein mitzubezeichnen<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> „Quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem

So kann man alle Fragen durchgehen, die mit der Disputation über den Unterschied von Wesenheit und Dasein zusammenhängen, und man wird häufig, ja fast immer finden, daß die Verschiedenheit der Auffassungs- und Ausdrucksweise von dem verschiedenen Standpunkt herkommt, von dem aus die Disputierenden die Gegenstände betrachten, während sie im Grunde so ziemlich dasselbe meinen. Unter dieser Rücksicht ist der Streit über den Unterschied von Wesenheit und Dasein ein recht unerquickliches und unfruchtbares Abmühen.

Es muß daher besonders betont werden, daß es sich nur um die Frage handelt: Ist in den Geschöpfen die physische Einzelwesenheit etwas, das von ihrem aktuellen Dasein als einem zweiten Etwas real verschieden ist, und bilden diese beiden Komponenten eine physische Zusammensetzung?<sup>1</sup>

An dieser Stelle sollen jedoch nicht die Gründe für und wider vorgelegt werden. Mag man die eine oder andere Ansicht vertreten, hier handelt es sich nur um die Frage: Ist die so verstandene sachliche Unterscheidung von Wesenheit und Dasein das notwendige Fundament der christlichen Philosophie und die notwendige Voraussetzung für die richtige Auffassung und Erklärung irgend einer oder vieler christlichen Glaubenslehren? Darauf antworten wir mit einem entschiedenen Nein. Die Gründe für diese Verneinung mögen kurz vorgelegt werden.

*opponitur rationi entis nisi non ens . . . quod implicat in se esse et non esse simul* (S. Thomas, S. th. 1, q. 25, a. 3).

<sup>1</sup> Wenn wir hier von zwei „Sachen“ reden, so ist das Wort „Sache“ im weiteren Sinn genommen, insofern alles in der physischen Ordnung Bestehende eine Sache ist, nicht aber in dem engeren Sinne einer für sich bestehenden (subsistierenden) Sache. Capreolus sagt von der Existenz: „Nec est Deus, nec est proprie creatura, nec est proprie ens vel quod est“ (In 1 Sent. d. 8, q. 1, quarta conclusio). Dabei muß es jedoch nach seiner Ansicht wahr bleiben, daß zwischen *essentia* und *exsistentia* eine *realis distinctio* und eine *realis compositio* stattfindet. Zu einer *realis distinctio* und einer *realis compositio* gehören aber wenigstens *duae realitates*. Insofern reden wir also von zwei „Sachen“, als nicht beides und nicht eins von beiden nur ein *ens rationis* sein darf, wenn die Lehre von der *realis distinctio* richtig ist.

## II.

Tatsächlich hat die christliche Philosophie und Theologie über tausend Jahre bestanden, ohne daß von dem sachlichen Unterschied zwischen der physischen Einzelwesenheit und ihrem aktuellen Dasein jemals die Rede war. Es gibt keinen einzigen christlichen Schriftsteller aus dem ersten Jahrtausend, der diese Frage behandelt oder auch nur aufgestellt hätte<sup>1</sup>. Einige von ihnen haben den Scholastikern Anschauungsweisen und Kunstausdrücke geliefert, die bei dem Disput über Wesenheit und Dasein häufig verwendet wurden; aber bei ihnen selbst findet sich noch nichts von einer solchen Ausnützung. Erst die arabischen Philosophen haben die Frage eigens untersucht, und mit ihrer übrigen Lehre kam auch diese Untersuchung zu den Scholastikern. Hier aber zeitigte sie bald ganz entgegengesetzte Ansichten. Viele behaupteten den sachlichen Unterschied, die überwiegende Mehrzahl der

---

<sup>1</sup> Capreolus sagt allerdings zu der Frage: „Utrum aliqua creatura subsistens sit suum esse existentiae: Doctores antiqui negant illud concorditer; igitur illud est simpliciter negandum.“ Aber wie beweist er diese Behauptung? 1. Aristoteles sagt, das Dasein sei nicht die Wesenheit der Sache; 2. Avicenna sagt, in allem nichtgöttlichen Sein sei das Dasein ein Akzidens; 3. dasselbe lehrt Algazel in seiner Logik; 4. der hl. Hilarius sagt, in Gott sei das Sein nichts Zufälliges, 5. Boëthius unterscheidet „esse et quod est“ und sagt: „Quod est accepta essendi forma est atque subsistit.“ Aus diesen fünf Verweisungen folgert Capreolus: „Et sic patet quod omnes antiqui sunt huius sententiae.“ Indessen weiß man ja, wie bei der altscholastischen Methode die vorläufigen Beweise in dem *Videtur* oder *arguitur quod sic, quod non* zu beurteilen sind. Es ist unmöglich, die Aussprüche des Boëthius für den realen Unterschied auszubeuten. — Da auch die Worte des hl. Hilarius häufig in dieser Frage von den Scholastikern angeführt werden, und nicht immer richtig, so mögen sie hier stehen. Hilarius erklärt den Text „Et Deus erat Verbum“ (Io. 1, 1): „Hic res significata substantiae est, cum dicitur ‚Deus erat‘. Esse enim non est accidens nomen, sed subsistens veritas et manens causa et naturalis generis proprietas“ (De Trinit. l. 7, n. 11; Migne, P. l. 10, 208). Der Zusammenhang ist dieser: In der Schrift wird der Name Gott Moses und andern beigelegt, die nicht ihrem Wesen nach Gott sind; bei Johannes aber handelt es sich nicht um eine bloße Namensbeilegung, sondern um das Wesen der Sache selbst; nicht um irgend eine zufällige Bezeichnung, sondern um die bleibende Natur des Logos. — Ob aus dieser Gedankenreihe mittelbar oder unmittelbar etwas für den sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen folgt, mag der Leser selbst entscheiden.

Theologen leugnete ihn; aber m. W. warf keiner dem andern vor, mit seiner entgegengesetzten Ansicht zerstöre er die Grundlage der ganzen Philosophie und mache die richtige Erklärung der Glaubenslehren unmöglich. Die Aufstellung einer solchen Behauptung scheint unserer Zeit vorbehalten. Die großen Scholastiker zogen es vor, mit sachlichen Gründen Meinungen zu bekämpfen, die ihnen unannehmbar schienen. Kamen sie auf theologische Gegenstände zu sprechen, bei denen die Art der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein von Bedeutung sein konnte, dann pflegten sie häufig zu bemerken: Wer die „*realis distinctio inter essentiam et existentiam*“ annimmt, muß diese Antwort geben; wer sie nicht annimmt, muß jene Antwort geben. Diese Art der Behandlung zeigt, daß man nicht die eine oder die andere Meinung als durchaus notwendig für die rechte Lösung ansah. M. Grabmann hat auch aus dem Studium nur handschriftlich vorliegender Sentenzenkommentare den gleichen Schluß gezogen: „Man gewinnt aus der Durcharbeitung der ältesten Thomisten aus dem Predigerorden nicht den Eindruck, als ob sie der Bejahung oder Verneinung des realen Unterschieds zwischen Wesenheit und Dasein eine in das metaphysische oder selbst theologische Denken tief einschneidende Wirkung zugeschrieben hätten.“<sup>1</sup>

Am ehesten könnte man eine solche Auffassung noch bei Ägidius Romanus aus dem Orden der Augustinereremiten († 1316) finden. Dieser berühmte Theologe erörtert ausdrücklich die Frage, „*utrum in creaturis realiter differant esse et essentia*“. Häufig kommt er auf diese Frage zurück und tritt für ihre Bejahung mit großem Nachdruck ein. So in den „*Theoremata de esse et essentia*“, in dem Werk „*De primo principio seu de esse et essentia*“, im *Quodlibetum* 1, q. 7, im Kommentar zu den Sentenzen l. 1, dist. 2 u. 8; l. 2, dist. 3. An dieser letzten Stelle sagt er, was er in dem Werk „*De esse et essentia*“ „diffuse“ behandelt habe, wolle er hier kürzer wiedergeben. Hören wir, wie er die Gegner beurteilt.

---

<sup>1</sup> Grundsätzliches und Kritisches zu neuen Schriften über Thomas von Aquin: *Theol. Rev.* 16 (1917) 100.

„Dicendum quosdam noviter huius opinionis fuisse quod in nulla creatura esse et essentia differant secundum rem.“<sup>1</sup> Nachdem er das Gegenteil zu erweisen gesucht hat, „ex mutabilitate creaturae“ und „ex productione sive factione creaturae“, kommt er zu dem Schluß: „Ergo non ponentes compositionem ex essentia et esse, poterunt fugere vel cavillare, sed numquam vere salvare poterunt, quomodo omnis creatura sit mutabilis vel factibilis, et quomodo per creationem accipit esse et quomodo potest annihilari et desinere esse.“<sup>2</sup> Ägidius spricht also die Überzeugung aus, daß ohne die „realis distinctio“ der Schöpfungsbegriff nicht befriedigend erklärt werden könne; aber weiter geht er nicht; und diese Stelle ist wohl diejenige, an der er sich am schärfsten über die entgegengesetzte Ansicht ausspricht. Er nennt seine Gegner nicht; zu ihnen gehört als der hauptsächlichste Heinrich von Gent. Weder im 13. noch im 14. Jahrhundert hat, soweit wir bis heute wissen, ein scholastischer Theologe die Entdeckung gemacht, daß die Lehre von der „realis distinctio“ das notwendige Fundament für die ganze christliche Philosophie sei, obschon damals fleißig und eifrig über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein gestritten wurde.

Gegen den Ausgang des Mittelalters schrieb Johannes Capreolus („princeps Thomistarum“, † 1444), der mit großer Entschiedenheit für den sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein eintritt<sup>3</sup>. Er führt eine Anzahl Gegner namentlich auf und bekämpft ihre Gründe. Genannt werden Henricus Gandavensis, Guido de Carmelo (Guido Terreni), Godefridus de Fontibus, Petrus Aureoli, Warro (Wilhelm von Ware). Daran schließen sich „alii“ ohne Benennung. Die Einwendungen

<sup>1</sup> Ähnlich De ente et essentia q. 9. Nach Chossat muß diese Stelle gemäß handschriftlichem Ausweis lauten: „Respondeo dicendum quod circa hoc diversi diversa sentiunt. Licet non ex multo tempore de hoc multae theologorum opiniones fuerint, magni tamen non opinanter proponunt quod in creaturis esse et essentia non realiter differunt; nos tamen hanc sententiam tenemus, eo quod huiusmodi dictum magis quietet intellectum nostrum“ (Revue Thomiste 18 [Paris 1910] 511). — Unter den magni, von denen Ägidius als Leugnern der distinctio realis spricht, ist in erster Linie Heinrich von Gent zu verstehen.

<sup>2</sup> In 2 Sent. d. 3, p. 1, a. 2 „respondeo dicendum“ et in „secunda via“.

<sup>3</sup> In 1 Sent. d. 8, q. 1.

werden der Reihe nach zurückgewiesen; aber der Vorwurf, daß die Gegner die ganze christliche Lehre gefährden, wird niemals erhoben. Zweihundert Jahre lang war bereits um die „*realis distinctio*“ gekämpft worden, ohne daß man ihr eine so tiefgreifende Bedeutung zugeschrieben hätte.

Das zeigt auch der unglaublich fleißige Sammler der mittelalterlichen Geistesschätze Dionysius Carthusianus (Ryckel, † 1471), der in seinem Sentenzenkommentar<sup>1</sup> bei der Besprechung der Frage: „*An aliqua creatura sit simplex*“ zuerst die Lehre des hl. Bonaventura, des hl. Thomas, des Petrus de Tarantasia, des sel. Albertus Magnus und des Ulrich von Straßburg anführt. Aus diesem letzten zitiert er den Satz: „*Esse uniuscuiusque est propria sua natura, cui substat suum Quod est seu suum suppositum.*“ Dann kommt er auf Ägidius Romanus und Henricus Gandavensis zu sprechen.

„*Scribit Aegidius: In omni creato quod habet esse per se, oportet concedere compositionem ex Quod est et Quo est, id est ex esse et essentia.*“ „*Verumtamen de hac re longe aliter sentit Henricus. Nam ipsum esse seu actuale existere dicit non realiter ab essentia seu quidditate distingui. Itaque primo asserit Quodlibeto q. 8. Qui de hac ipsa materia multo diffusius scribit decimo Quodlibeto, in quo pro utraque parte fortia introducit motiva, et cuiusdam doctoris contra se arguentis inserit valida argumenta. Haec quippe materia est multum difficilis, in qua magni doctores catholici, sicut et olim excellentes gentiles philosophi, diversimode sentiunt. Nam et Albertus Magnus et Udalricus, sicut et iste Henricus cum suis sequacibus, dicunt esse et essentiam non distingui realiter, intelligendo per esse existentiam actualem; siquidem de esse essentiae omnes fatentur quod sit realiter cum essentia idem. Porro, ut tactum est, sanctus Thomas, Bonaventura, Aegidius, Gulielmus Parisiensis cum suis tenent contrarium. Mens ergo Alberti, Henrici atque Udalrici est quod esse et essentia non differant re, sed ratione, intentione, habitudine, seu relatione, ita quod esse quod est actus essentiae, relate ad essentiam a qua fluit, vocatur esse essentiae; in quantum vero parti-*

<sup>1</sup> In 1 Sent. d. 8, q. 7.

cipatur ab eo quod est, quod accipit esse, secundum quod tangitur causalitate quadam causae efficientis, vocatur esse actualis existentiae. . . .“

Am Schlusse der ganzen Auseinandersetzung schreibt Dionysius: „Quamvis in adolescentia, dum eram in studio et in via Thomae instruerer, potius sensi quod esse et essentia distinguerentur realiter, unde et tunc de illa materia quemdam tractatum compilavi, quem utinam nunc haberem, quia corrigerem. Interim tamen diligentius considerando, non solum hac vice, sed et ante frequenter, verius ac probabilius ratus sum, quod non realiter ab invicem differant. Verumtamen pro nunc reor sufficere tantumdem hic tetigisse, quia si Deus sic ordinaret, de hac re tractatum componerem cum perscrutatione diligenti motivorum utriusque propositionis.“<sup>1</sup>

Diese Art zu reden beweist deutlich, daß man im Mittelalter trotz aller eifrigen Disputationen über die Frage nicht der Überzeugung war, daß die sachliche Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen eine grundlegende Bedeutung für Philosophie und Theologie habe.

Wurde es etwa anders, als im 16. Jahrhundert die Scholastik einer neuen Blütezeit entgegenging? Die Frage nach dem Verhältnis von Wesenheit und Dasein wurde abermals in Angriff genommen. Außerhalb des Dominikanerordens blieben die Leugner des sachlichen Unterschieds in der Mehrzahl. Aber keine der streitenden Parteien warf der andern vor, daß sie mit ihrer Lehre die Grundlage der christlichen Wissenschaft erschüttere und notwendig den gefährlichsten Irrtümern anheimfalle.

---

<sup>1</sup> Dionysius kommt auf die Frage zurück in seiner „Elementatio philosophica“ Prop. 38 (ed. Tornacensis 1907, tom. 33, 50 sqq.): „Propositio ista, an esse et essentia in rebus creatis realiter distinguantur, videtur difficilis et pro utraque parte probabilis; attamen verius reor quod realiter idem sint.“ Neues bietet er nicht, abgesehen etwa von der Bemerkung: „Avicenna et Algazel opinati sunt, quod realiter distinguantur ab invicem in eodem, loquendo de esse actualis existentiae; quam opinionem secuti sunt Thomas, Aegidius, Bonaventura, Guillelmus ac alii plures. Porro Commentator [Averroës] videtur sequi contrarium; et hanc opinionem sunt assecuti Albertus, Henricus, Udalricus cum suis.“ Vgl. dagegen: „De lumine christianae theoriae“ art. 90 (l. c. 343 sqq.).

Einer der größten Theologen zur Zeit des Konzils von Trient, Dominikus Soto († 1560), sagt über die „*distinctio inter essentiam et existentiam*“, nachdem er die Ansicht des hl. Thomas angeführt hat: „*Sed id solum addiderim, quod non est res tanti momenti hanc distinctionem aut concedere aut negare, dummodo non negetur differentia inter nos et Deum, quod esse sit de essentia Dei, et non sit de essentia creaturae; sicut qui negaverit sessionem distingui a sedente, nihil magnum negabit, dummodo non concedat sedere esse de essentia hominis; hanc enim antiqui appellabant distinctionem realem, et forte docte.*“<sup>1</sup> Hier wird also die große Bedeutung der Lehre geradezu geleugnet.

Man mag die Verteidiger oder die Bekämpfer der „*realis distinctio*“ hören, alle reden in gleich maßvoller Weise. Kardinal Toletus († 1596) sagt in seinem Kommentar zur „*Summa*“: „*Natura in Deo et ipsius existentia idem sunt. Non intelligas tantum, quod sunt idem re; hoc enim in creaturis etiam est; sed idem essentialiter; puta: natura Dei ipsa est existentia, sicut dicitur animal rationale hominis natura.*“<sup>2</sup> Trotzdem lehrt er: „*Creatura perficitur in ente, ut sit . . . quia in ente perficitur per existentiam, quae non est de essentia. . . . Non igitur perfecta est per essentiam.*“<sup>3</sup> Und anderswo: „*Angeli ex esse et essentia componuntur, et ob id dicuntur esse ex actu et potentia; est enim essentia ut potentia, esse ut actus. Adverte id constare ex esse et essentia, cuius esse ab essentia et quidditate distinctum est; id autem tale est quod potest aliquo modo non esse, potestque quid [essentia] ipsius intelligi, quin intelligatur ipsum existere. Sic se habet omne creatum. Solus Deus est, cuius quidditas non valet intelligi, quin in ea intelligatur existere, sicut quidditas hominis non intelligitur, quin in ipsa rationale intelligatur. Ob id Deus non sic componitur. Haec autem compositio reperitur etiam in rebus, quae ex materia et forma non constant.*“ So findet Toletus nicht die geringste Schwierigkeit, alle einschlägigen Fragen im Sinne des hl. Thomas zu lösen, obschon er die „*realis*

<sup>1</sup> In libr. Praedicam., de subst. q. 1.

<sup>2</sup> In 1, q. 3, a. 4.

<sup>3</sup> In 1, q. 6, a. 3.

distinctio“ leugnet und nur die „distinctio metaphysica inter essentiam et existentiam“ annimmt. Toletus ragte aber als einer der bedeutendsten unter den Theologen seiner Zeit hervor. Gregor XIII. schreibt in einem Breve über ihn: „Omni cum veritate confirmamus hunc hominem esse illum quidem omnium, qui nunc sunt, sine ulla controversia doctissimum.“ Ähnlich reden andere Päpste<sup>1</sup>.

Ein anderer berühmter Theologe jener Zeit ist Gregor von Valencia († 1603), der ebenfalls einen ausgezeichneten Kommentar zur Summa des hl. Thomas verfaßt hat. Zu 1, q. 3, a. 4 bemerkt er Folgendes: „Assertio est tum ex fide certissima, tum etiam ratione naturali evidens in Deo essentiam et existentiam esse unum et idem utroque modo identitatis [i. e. realiter et quidditative] ac proinde nullam in eo esse compositionem ex essentia et existentia. . . . Utrum vero existentia in creaturis ita sit extra rationem et quidditatem essentiae, ut etiam distinguatur realiter ab essentia, non satis constat inter doctores. . . . Sententia posterior [non distingui realiter] mihi videtur valde probabilis. Nam possumus intelligere eamdem rem in creatura, ut est illud quod explicatur per definitionem quidditativam illius, esse essentiam; ut autem potest vere terminare conceptum, qui explicatur per verbum Est praesentis temporis, esse existentiam. Potest autem hunc conceptum terminare res creaturae, cum est producta a sua causa et per nullam causam destructa seu corrupta, ad quae duo habet ordinem quemdam ipsa ratio formalis et conceptus existentiae. Ac sic explicata haec sententia, non improbabiler videri potest supervacaneam esse entitatem illam existentiae distinctam realiter ab essentia quam prior sententia ponit, cum entitas ipsa essentiae non minus possit per se terminare illum conceptum existentiae quam alia quaecumque entitas superaddita. . . . [Haec tamen altera sententia] non ita ponit existentiam in creatura esse idem cum essentia, ut sit etiam de quidditate essentiae, qua quidem ratione identitas ista est Dei propria.“<sup>2</sup> Auch hier ist keine Spur einer Auffassung, nach der die eine

<sup>1</sup> Vgl. die Ausgabe der Enarratio in Summam (Romae 1869) 8 sqq.

<sup>2</sup> In 1, disp. 1, punctum 4.

oder andere Ansicht eine tiefgreifende Wirkung auf das ganze christliche Denken ausübe.

Gabriel Vazquez († 1604) handelt über das Verhältnis von Wesenheit und Dasein bei der Erklärung der „*unio hypostatica*“. Nachdem er erörtert hat, in welchem Sinne in Christus ein oder zwei Existenzen sind, stellt er die Frage, ob überhaupt in den Geschöpfen die Existenz von der Wesenheit verschieden sei. Er macht aber sofort die Bemerkung, für die schwebende Untersuchung sei es nicht ausschlaggebend, ob man eine sachliche Unterscheidung zwischen beiden annehme oder leugne. Leugne man sie und beweise seine Ansicht, so sei das nur eine neue Bestätigung des Gesagten. „*Praesens controversia nostro instituto omnino necessaria non est. . . Verum quia si probatum a nobis fuerit essentiam et existentiam non distingui ex natura rei, efficax argumentum inde desumi potest ad confirmandum id quod praecedente disputatione diximus . . . ideo non omnino abs re fore existimavi hanc quaestionem in praesenti examinare.*“

Vazquez bedauert, daß auf diese Frage damals ohne Not und Nutzen viel Zeit und Mühe verwendet werde. „*Ceterum recentiores aliqui nostri temporis de essentia et existentia tot tamque varia absque ulla necessitate excogitata disputarunt, ut molestum atque parum utile videatur ea omnia singillatim referre et examinare.*“ „*Mihi vero semper placuit et tamquam veram sententiam probavi essentiam et existentiam nullo modo ex natura rei, sed sola ratione et intellectu nostro distingui.*“<sup>1</sup> Am Schlusse des Kapitels heißt es: „*Multa sane praeter haec disputant recentiores de esse et essentia, variasque circa rem hanc quaestiones multiplicant, parvi sane aut nullius momenti, quae ex dictis facile dilui possunt.*“ Er legt die einzelnen Fragen vor und gibt auf jede eine kurze Antwort. Die ganze Darlegung ist wiederum ein Beweis dafür, daß man damals von der heute vielfach beliebten Überschätzung der Tragweite der Disputation über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein weit entfernt war. Sie zeigt aber auch, ebenso wie die Zitate aus Tolet und Valencia, daß Suarez keineswegs der

---

<sup>1</sup> In 3, disp. 72, c. 1.

Urheber der Lehre von der sachlichen Einerleiheit des Daseins mit der Wesenheit ist, soweit die Gesellschaft Jesu in Betracht kommt. Die Lehre wurde in den Jesuitenschulen vor Suarez und unabhängig von Suarez vorgetragen. Aber soviel ist wahr: Die „Disputationes metaphysicae“, denen seit dem 16. Jahrhundert auf dem Gebiet der scholastischen Philosophie nichts Ebenbürtiges an die Seite gesetzt werden kann, haben am meisten dazu beigetragen, die Lehre von der „realis distinctio“ zurückzudrängen. Darum gilt Suarez den Vertretern dieser Lehre als der eigentliche Gegner, der mit allen Mitteln bekämpft werden muß. Wenn das nur immer in derselben vornehmen Weise geschähe, die wir an dem großen Spanier bewundern.

Interessant ist es übrigens, daß ein spanischer Ordensgenosse, der kaum weniger oft genannt wird als Suarez, die entgegengesetzte Lehre vertritt. Molina († 1600) hat in seinem Kommentar zum ersten Teil der Summa (q. 3, a. 4) eine Abhandlung über diesen Gegenstand geschrieben, die in der Lyoner Ausgabe von 1593 sechs enggedruckte Folioseiten füllt (52—57). „Divus Thomas . . . et alii existimant existentiam ex natura rei distingui ab essentia in rebus creatis. Quae opinio nobis est amplectenda.“ Aber auch er betrachtet diese Auffassung nur als eine freie Meinung und als Ausgangspunkt einer Reihe strittiger Fragen. Er hält die Existenz für einen „modus substantialis vel accidentalis“, je nachdem es sich um die Existenz einer Substanz oder eines Akzidens handelt. „Existentiam rerum creatarum esse modum quemdam realem concomitantem essentiam cuiusque rei, prout est effectus causae efficientis; producitur enim essentia a causa efficiente, sed sub illo modo, ita quod implicat produci et non sub illo modo. At quod proprie producitur est ipsa rei essentia; modus vero, sub quo producitur, comproducitur cum essentia tamquam ab ea pendens et cum illa idem re, sed ab ea formaliter distinctus. . . . Non video quid incommodi sequatur, si dicamus modum realem actualis existentiae substantiarum . . . esse simili modo accidens reale completum ad praedicamentum ‚Quando‘ spectans, atque idem re, formaliter tamen distinctum a substantia et essentia substantiarum, nihilque omnino differre a duratione.“

Wir könnten in unserer Musterung fortfahren und würden immer wieder finden, daß die Theologen der Vorzeit die Untersuchung über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein als eine strittige Schulfrage behandeln, die eine Menge anderer unsicherer Meinungen im Gefolge hat. Bis ins 19. Jahrhundert hinein hat sich die Sachlage nicht wesentlich geändert. Waren nun all diese Theologen mit Blindheit geschlagen, so daß ihnen nicht die mindeste Ahnung von der grundlegenden Bedeutung der „*realis distinctio*“ und der alles bedrohenden Gefährlichkeit der entgegengesetzten Lehre aufging? Oder sind nicht vielmehr diejenigen Theologen im Unrecht, die seit einigen Jahrzehnten die Entdeckung gemacht haben, daß ihre Ansicht nicht nur einzig wahr, sondern auch unumgänglich notwendig sei, wenn nicht die ganze christliche Wissenschaft in Trümmer gehen solle? Das heißt doch, nicht nur die ganze christliche Vorzeit einer unglaublichen Einsichtslosigkeit anklagen; es heißt auch die Wahrheit der gesamten spekulativen Philosophie und Theologie von einer Streitfrage abhängig machen, deren befriedigende Lösung bis jetzt nicht gelungen ist und auch nicht in baldiger Aussicht steht. Wer will, mag die Lehre von dem sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein der Geschöpfe halten; es ist eine ganz ungefährliche Meinung. Aber diese Meinung als die einzig brauchbare Grundlage der christlichen Spekulation hinstellen, ist keineswegs unbedenklich; denn das heißt, auch jene Lehren, die alle christlichen Denker notwendig annehmen müssen, abhängig machen von einer Meinung, die in der Kirche Gottes seit Jahrhunderten von der Mehrzahl der Theologen bekämpft worden ist und die auch jetzt noch bekämpft werden darf. Da gilt doch wohl die Mahnung des hl. Thomas, man solle Glaubenssachen nicht von zweifelhaften Beweisen abhängig machen, weil man damit die Ungläubigen zum Spott herausfordere. Den neuzeitlichen Gelehrten liegt die „*realis distinctio*“ meilenfern, und sie könnte ihnen nur zu einem Stein des Anstoßes werden.

Wäre die Lehre vom sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein durchaus notwendig für die christliche Philosophie, dann hätte die Kirche nicht ruhig zugesehen, daß sie

so entschieden bekämpft wurde. Freilich ist die Kirche auch gegen andere Lehren zuerst nicht eingeschritten, die sie doch später verworfen hat. Man denke z. B. an die Leugnung der unbefleckten Empfängnis Mariens. Aber daraus folgt nicht, daß sie das Fundament, auf dem die ganze christliche Philosophie und Theologie ruht, so lange Zeit ohne Ahndung und Rüge untergraben lassen durfte. Ja auch jetzt, nachdem von den Verteidigern der „*realis distinctio*“ so nachdrücklich die Unentbehrlichkeit dieser Lehre als einzig mögliche Stütze des ganzen christlichen Lehrgebäudes betont worden ist, erklärt trotzdem der Heilige Vater Papst Benedikt XV., sein Vorgänger Leo XIII. sei der Ansicht gewesen, man solle jene Meinung nicht zum Fundament der ganzen christlichen Philosophie machen und sie nicht als notwendig ausgeben zum Beweis für das Dasein Gottes und seiner Eigenschaften und zur rechten Erklärung der Dogmen; und deshalb, fügt der Papst hinzu, mache er diese Ansicht Leos XIII. durchaus zu der seinigen. Er gestattet, die „*realis distinctio*“ zu verteidigen oder zu bekämpfen, je nachdem man bessere Gründe für oder wider zu haben glaubt<sup>1</sup>. Eine von der höchsten kirchlichen Autorität als „*quaestio disputabilis*“ anerkannte Meinung kann

---

<sup>1</sup> Die Anfrage des Generals der Gesellschaft Jesu, P. Wl. Ledóchowski, lautet: „*Beatissime Pater! Ad pedes Sanctitatis Vestrae provolutus humiliter peto, ut Sanctitas Vestra ad dubia omnia tollenda responsum datum a p. m. P. Generali Martin in quaestione de reali inter essentiam et existentiam distinctione approbare benigne dignetur. — Responsum vero fuit sequens: Sententia realis distinctionis inter essentiam et existentiam, prouti sententia contraria, est in Societate Iesu libera et unicuique licet eam sequi et docere, sub hac tamen duplici condicione: 1) ne eam quasi fundamentum faciat totius philosophiae christianae atque necessariam asserat ad probandam existentiam Dei eiusque attributa, infinitudinem etc. et ad dogmata rite explicanda et illustranda; 2) ne ulla nota inuratur probatis et eximiis Societatis Doctoribus, quorum laus est in Ecclesia. Romae, die 9 Martii 1915. Wl. Ledóchowski, Praep. Gen. Soc. Iesu.*“ — Die eigenhändig geschriebene Antwort Papst Benedikts XV. lautet: „*Praedictum responsum R. P. Martin novimus exaratum fuisse iuxta mentem Leonis XIII fel. rec. ideoque illud approbamus et nostrum omnino facimus. Ex aedibus Vaticanis, die 9 Martii 1915. Benedictus PP. XV.*“ — Vgl. Epistola A. R. P. Wlodimiri Ledóchowki Praepositi Generalis Societatis Iesu de doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda (Curiae Rhaetiorum 1917), 19 sq.

aber unmöglich eine solche „*veritas fundamentalis*“ sein, wie man aus der „*realis distinctio inter essentiam et existentiam creaturarum*“ machen möchte.

### III.

Was ist das Dasein, insofern es von der Wesenheit sachlich verschieden ist? Die Beantwortung dieser Frage würde leichter sein, wenn die Verteidiger der „*realis distinctio*“ darüber einig wären, was das Dasein eigentlich zur substantiellen Wesenheit hinzufüge. Die einen reden von einem Absoluten, das durch die Allmacht Gottes auch für sich bestehen könnte (ähnlich wie die „*quantitas*“ in der Eucharistie), andere reden von einem „*modus realis*“, der auch durch die Allmacht Gottes von der Wesenheit nicht trennbar sei. Wir gerieten in ein ganzes Labyrinth von Streitfragen, wenn wir all die verschiedenen Auffassungen besprechen wollten. Es wird genügen, uns an die Aussagen derjenigen Theologen zu halten, die als die bedeutendsten Vertreter der „*realis distinctio*“ gelten können. Auch soll nur die Rede sein von dem Dasein der „*res per se subsistentes*“, der Substanzen, nicht aber von dem Dasein der Akzidenzien; ferner soll nicht die Rede sein von dem Verhältnis der Subsistenz zur Existenz; denn darüber bestehen wiederum Meinungsverschiedenheiten. Wir fragen nur: Was ist das Dasein in seinem sachlichen Unterschied von der physischen Wesenheit?

Ägidius Romanus gibt uns über die Existenz folgenden Aufschluß: Das Dasein ist der Akt, der zur Wesenheit als zu einer subjektiven Potenz hinzugefügt wird. Darin besteht die Erschaffung. Daß die Potenz Potenz ist, bedarf keiner göttlichen Einwirkung, das hat sie aus sich; ebenso hat der Akt aus sich, daß er Akt ist. Was Gott bewirkt, ist die Verbindung des Aktes mit der Potenz. „*Nam agens non facit, quod potentia sit potentia. . . . Quod potentia sit potentia, non indiget aliquo agente. Nec facit agens, ut actus sit actus, quia cum hoc competat actui secundum se; quod actus esset actus, non indiget aliqua factione. Hoc ergo facit agens, ut actus sit in potentia et potentia sit sub actu.*“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> In 2 Sent. d. 3, p. 1, q. 1, a. 1 „*Secunda via*“.

Doch darf man sich das nicht so vorstellen, als ob zuerst die Potenz für sich und der Akt für sich hervorgebracht und sie dann miteinander verbunden würden, sondern beide werden nur in Verbindung miteinander hervorgebracht und sind nur in dieser Verbindung wirklich. „Prius ergo intelligitur actus coniungi potentiae, quam intelligatur actus fieri, cum non fiat actus nisi in potentia. Et quia actus coniunctus potentiae est quid compositum, prius fit ipsum compositum et factione compositi intelligitur fieri actus. Sic etiam prius intelligitur potentia coniungi actui, quam quod potentia fiat, cum non fiat potentia nisi ut coniuncta actui; et quia potentia coniuncta actui dicit compositum, prius intelligitur fieri compositum, et factione compositi intelligitur fieri potentia et actus“ (l. c.)<sup>1</sup>.

An einer andern Stelle erklärt Ägidius noch etwas genauer, wie man sich das Dasein und sein Verhältnis zur Wesenheit denken müsse. „Esse nihil est aliud quam quaedam actualitas impressa omnibus entibus ab ipso Deo vel a primo ente; nulla enim essentia creaturae est tantae actualitatis, quod possit actu existere, nisi ei imprimatur actualitas quaedam a primo ente; et illa actualitas impressa vocatur Esse. Sicut ergo naturae corporales aliae a quantitate non sunt de se actu extensae, sed sunt in potentia, ut extendantur per quantitatem, sic omnes naturae aliae a primo ente non sunt de se, ut actu existant, sed sunt in potentia ad esse et accipiunt esse ab ente primo. . . . Oportet dare aliquod esse actuale quod sit impressum ab ipso primo ente essentiae et ipsi naturae rerum. Erit igitur in rebus creatis vel in essentiis creaturarum actualitas quaedam differens ab essentia quae actualitas dicitur Esse. Quare in rebus creatis differt essentia et esse.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Es handelt sich natürlich nicht um eine zeitliche Aufeinanderfolge, sondern nur um eine begriffliche. Wie aber etwas begrifflich zuerst mit einem andern verbunden werden und nach dieser Verbindung erst ins Dasein treten kann, das soll hier nicht weiter untersucht werden, sondern mag dem Ägidius als sein spekulatives Geheimnis überlassen bleiben.

<sup>2</sup> Fertillissima Aegidii Romani Quolibetta [sic!]. Venetiis 1504, Quodl. 1, q. 7. Der Herausgeber der venezianischen Ausgabe von 1504, Laurentius Amolinus, hat den obigen Sätzen die Randbemerkung beidrucken lassen: „Forte distinctio modalis sufficeret, ut Scotus et Franciscus [Mayronis] in Conflatu [i. e. in 1 Sent.]; et forte minus hoc, ut rationis tantum.“

Diese Sätze hat Capreolus zum Teil abgedruckt und dazu bemerkt, das sei auch die Auffassung des hl. Thomas<sup>1</sup>. Weil aber die Gegner die zwei Realitäten, aus denen jedes Geschöpf bestehen soll, zu allerlei Einwendungen benützen, sucht Capreolus die Realität des Daseins im Unterschied von der Wesenheit möglichst abzuschwächen. „Esse creaturae, non subsistit, et ideo nec illi debetur proprie esse nec fieri nec creari, ac per hoc nec dicitur proprie creatura, sed quid concreatum. . . Nec valet, si dicatur: Esse creatum est extra nihil; igitur est proprie ens. Quia extra nihil non solum est quod est, immo etiam dispositiones entis, quae non dicuntur proprie et formaliter entia, sed entis; et in hoc differunt a nihilo.“<sup>2</sup>

Das Dasein ist weder eine Substanz noch ein Akzidens „nisi reductive; esse enim substantiae reducitur ad genus substantiae, et esse qualitatis ad genus qualitatis. . . Ita esse substantiae reducitur ad genus substantiae quasi formale omnium quae sunt in illo [genere]; actus enim et potentia ad idem genus reducuntur. . . Esse enim lapidis non est in genere substantiae sicut essentia per se contenta sub genere nec sicut pars essentiae; ideo nec est compositum substantiale nec pars eius; sed quia est actus compositi et suarum partium. Dico tamen quod esse substantiae posset dici accidens . . . secundum quod omne quod est praeter rationem alicuius, dicitur ei accidere. Et de tali accidente loquendo, non oportet quod supponat suum subiectum existere; nec est inconveniens quod substantia sit per illud et existat.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> In 1 Sent. dist. 8, q. 1, a. 1, quinta conclusio.

<sup>2</sup> L. c. a. 2 ad arg. 2 Henrici.

<sup>3</sup> L. c. ad arg. 3. — „Ex quibus patet quod esse actualis existentiae non est res proprie loquendo, cum non sit aliqua quidditas, et consequenter non est alia res ab essentia creaturae. Item sequitur quod non est proprie ens, secundum quod ens significat actum essendi, cum non sit quod existit; nec ens proprie, secundum quod ens significat essentiam. Dicitur tamen ens vel rei. Et ideo non proprie dicitur aliud ens ab essentia, nisi dicatur ens esse illud quod existit in suo esse vel est principium essendi vel est dispositio entis. . . Et ideo esse et essentia non sunt duo existentia, sive ly existens sit substantivum sive adiectivum“ (Ad 1 arg. Aureoli). „Nec esse imprimit ipsi essentiae aliquam realitatem nec communicat ei suam, sed est actus et realitas essentiae. Esse enim non debet concipi per modum alicuius habentis realitatem vel esse nec per modum principii essendi vel entis, sed per modum dispositionis et actus entis, in

Bei der Hervorbringung (*generatio*) eines zusammengesetzten Wesens, z. B. eines Steines, ist das, was hervorgebracht wird, der durch die Form gebildete Stoff; aber Gegenstand des Hervorbringens ist dieser nur als Unterlage des Daseins, so daß das Dasein ihm der Grund des Hervorgebrachtwerdens ist. „*Licet enim realitas quae actualiter generatur, non dicat intrinsece nisi materiam et formam actuantem, tamen illa realitas numquam terminaret generationem nisi ut substrata actui qui est esse, ita quod est tali realitati ratio terminandi generationem, nec tamen est pars illius nec intrinsecum illi, sed actus eius. Ergo sunt ibi duo termini quo [generatum generatur]: unus est forma, alius est esse; forma est terminus quo, in quantum est principium terminandi productionem, sed esse est terminus quo tamquam formalis terminatio fluens a forma.*“<sup>1</sup> „*Tale ergo esse . . . non est substantia, sed substantiale quid . . . actus substantiae subsistentis.*“<sup>2</sup> „*Quia subiectum sub forma est potentiale ad esse, quia forma quaelibet ideo dicitur esse principium essendi, quia constituit proprium susceptivum actus qui est esse; esse autem, quia est actualissimum in genere actus primi, non constituit aliud potentiale, sicut forma faciebat . . . quia dum aliquid est sub esse, iam est in termino actus primi, quod non erat, dum fuit sub forma.*“<sup>3</sup> Das Dasein ist kein wesentlich transzendenter Begriff, sondern es ist nur zufällig transzendent, insofern es von Dingen verschiedener Gattungen ausgesagt wird. „*Exsistens non est*

---

quantum est ens. . . Unde argumentum bene probat quod esse et essentia non sint proprie loquendo duo existentia nec duae res, prout res dicit illud quod rate [sensu stricto] existit. Cum hoc tamen stat quod large loquendo sunt duae res et duo posita in rerum natura“ (Ad arg. 2 Aureoli).

<sup>1</sup> Ad arg. 1 Gerardi. — Den Ausdruck: *Esse fluit a forma* erklärt Capreolus so: „*Fluit a forma non per modum effecti ab ea, sed per modum sequelae. Forma enim dicitur esse principium ipsius esse, non proprie agendo ipsum, quia tunc prius esset, quam ageret illud esse, et consequenter prius esset quam esset, quia non est nisi per esse. . . . Unde dico quod forma ideo dicitur facere esse, quia per ipsam essentia est proprium susceptivum illius actualitatis quae est esse*“ (Ad arg. 6 Godofredi).

<sup>2</sup> L. c. ad arg. 2.

<sup>3</sup> L. c. ad arg. 3. — In derselben Antwort vertritt Capreolus die Ansicht, daß jedes Akzidens ein Sein für sich hat, verschieden von dem Sein des Subjektes und verschieden von dem Akzidens selbst.

essentialiter transcendens, sed ideo dicitur transcendens, quia praedicatur de rebus diversorum generum, licet contingenter.“<sup>1</sup>

Obschon in jedem Geschöpf eine Zusammensetzung von Wesenheit und Dasein vorhanden ist, so kann man doch von einem einfachen Geschöpf, wie z. B. von einem Engel nicht eigentlich sagen, daß es aus Wesenheit und Dasein zusammengesetzt ist. „Positio nostra non tenet quod aliqua creatura per se una, per se componitur ex essentia et esse“<sup>2</sup>. In qualibet creatura est compositio esse et essentiae. Et si tolleretur improprietas loquendi, conceditur quod omnis creatura est composita ex esse et essentia.“<sup>3</sup> „Quia esse est ipsa Dei essentia, nulli creatae essentiae potest communicari quod sit esse, sicut nec quod sit divina natura, sed solum quod participet esse.“<sup>4</sup> Wäre die geschaffene Wesenheit nicht das Subjekt, in welches das Sein aufgenommen würde, dann wäre das Sein nicht „participatum nec finitum nec multiplicatum; immo esset illimitatum, omnem perfectionem essendi continens; et sic non remanet, etiam volentibus fingere, aliquis modus participandi“<sup>5</sup>.

Gott kann auch mit seiner Allmacht die Wesenheit nicht ohne Dasein und das Dasein nicht ohne Wesenheit erhalten, weil sie ein notwendiges inneres Verhältnis zueinander haben. „Nec esse sine essentia nec essentia sine esse potest existere, quia esse dependet ab essentia sicut a sustentante illud, essentia vero dependet ab esse sicut perfectibile a sua perfectione.“<sup>6</sup> Welche Realität man auch der Wesenheit eines wirklichen Steines zuschreiben mag, so fehlt ihm doch die „ratitudo existendi“ (die Wirklichkeit oder Eigentlichkeit des Daseins), die ihr erst durch die von ihr sachlich verschiedene Existenz verliehen wird. Darum ist die Wesenheit, insofern sie vom Dasein verschieden ist, formaliter kein „ens“ und kein „aliquid“, sondern nur „denominative“ als Subjekt der Existenz,

<sup>1</sup> L. c. ad arg. 7.

<sup>2</sup> Cajetan dagegen sagt: „Omne habens aliquid realiter suae quidditati coniunctum, quod est extra essentiam eius, est compositum ex quidditate et illo additamento, i. e. essentia et esse“ (De ente et essentia q. 9 Decimo different).

<sup>3</sup> L. c. ad arg. 5 Godofredi.

<sup>4</sup> L. c. ad arg. 7.

<sup>5</sup> L. c. ad arg. 8.

<sup>6</sup> L. c. ad arg. 9.

wie ein Holz nicht „formaliter“ weiß ist, sondern nur als Subjekt der „albedo“<sup>1</sup>. Die „*ratitudo existendi*“ ist der letzte Trumpf, den Capreolus gegen Aureoli ausspielt. Wir wollen uns ebenfalls damit begnügen; denn wer nach all diesen feinen Unterscheidungen und prächtigen Kunstausdrücken den rechten Begriff des von der Wesenheit sachlich verschiedenen Daseins noch nicht erfaßt hat, dem ist nicht zu helfen<sup>2</sup>.

Hören wir noch kurz, wie Kardinal Cajetan das von der Wesenheit sachlich verschiedene Dasein erklärt. Wesenheit und Dasein sind zwei verschiedene Realitäten. „*Sicut esse est duplex, scilicet existentiae et essentiae, ita duplex est realitas essentiae et existentiae; et licet nulla res componat cum sua realitate, tamen cum hoc stat, quod componat cum realitate existentiae. Unde essentia hominis absolute in reali praedicatione, substantiae scilicet, reponitur; posita autem in rerum*

<sup>1</sup> L. c. Ad arg. 1 2 4 Aureoli.

<sup>2</sup> Andere Vertreter der *realis distinctio* ziehen allerdings eine faßlichere Ausdrucksweise vor. So z. B. Bañez: „*Essentia distinguitur ab esse tamquam res a re, ita ut non solum haec propositio sit falsa in sensu formali: Essentia est esse; sed etiam haec: Essentia est res quae est esse.*“ Allerdings wird diese Ansicht nicht als das durchaus notwendige Fundament der ganzen christlichen Philosophie und der spekulativen Theologie hingestellt, sondern als „*multo probabilior sententia et ad rem theologiam magis accommodata* (In Sum. 1, q. 3, a. 4, dub. 2). Bañez vergleicht dann diese beiden „Sachen“ miteinander und fragt: „*Utrum existentia sit perfectior quam essentia cuius est existentia.*“ Er entscheidet sich für die größere Vollkommenheit der Existenz. Ein Beweis lautet: An Gott können wir erkennen, daß das esse die vollkommenste aller Vollkommenheiten ist, weil Gottes eigentliches Wesen das Sein ist. Das Sein ist eben an sich etwas Uneingeschränktes. „*Ergo esse non perficitur ex eo quod recipitur in essentia . . . quia eius maxima formalitas [illimitatio] deprimitur et limitatur*“ (l. c. dub. 3). Das lautet fast, als wäre das esse ein platonisch hypostatischer Begriff, der durch seine Verbindung mit zeitlichen Dingen in seiner Vollkommenheit beeinträchtigt würde (vgl. l. c. ad 2). Obschon aber Bañez Wesenheit und Dasein als zwei Sachen erklärt, so bezeichnet er doch ihre Zusammensetzung als eine *compositio metaphysica*. „*Neque est inconveniens quod in rebus materialibus sit una compositio physica ex materia et forma, et altera metaphysica ex esse et essentia. . . . Tota compositio physica se habet in potentia in altera compositione metaphysica ex esse et essentia. . . . Prior compositio est ex partibus intrinsicis et essentialibus, altera vero compositio est ex tota essentia et actu ab extrinseco superveniente, tamquam termino complente dependentiam totius essentiae creabilis ex nihilo. Atque ita non est pars essentiae, sed recipitur in essentia*“ (l. c. dub. 2 ad 6).

natura fit realis realitate existentiae.“<sup>1</sup> Also erst durch das sachlich verschiedene Dasein erhält die Wesenheit physische Realität. „Homo absolute sumptus, cum sit in praedicamento substantiae, est ens quidditative, non tamen extra nihil oppositum actuali existentiae; et ideo aliud est nihil oppositum enti praedicamentali seu essentiae, et aliud quod opponitur existentiae actuali.“<sup>2</sup>

Was ist nun das Dasein? Antwort: „Existentia substantiae est substantia, et existentia accidentis est accidens... Existentia substantiae non est materia nec forma nec compositum, sed actualitas omnium eorum, et sic est reductive in genere substantiae.“<sup>3</sup> Doch ist die Existenz an sich etwas außerhalb der Substanz. „Alterum est substantia, essentia scilicet... alterum vero extra substantiam, scilicet existentia.“<sup>4</sup> Sie ist die letzte substantielle Aktualität der Dinge. „Post existentiam enim Socratis nihil sibi substantiale amplius advenit.“<sup>5</sup> „Est ita actus, quod ad nihil ipsius rei comparatur ut potentia... Forma est causa formalis composito et complementum eius formale ad hoc, ut proprium receptivum existentiae sit, ac per hoc comparatur ad ipsam existentiam subsequentem ut potentia recipiens... Unde fit, ut ipsum esse actualis existentiae ad nihil aliud comparetur ut potentia ad actum, sed sit ultima actualitas omnis rei et ipsius formae.“<sup>6</sup>

Die Zusammensetzung von Wesenheit und Dasein beschränkt sich nicht auf die aus Stoff und Form zusammengesetzten Dinge, sondern erstreckt sich auf alle Geschöpfe. Doch muß nach Cajetan der Beweis des hl. Thomas für diesen Satz (De ente et essentia c. 5) etwas geändert werden, damit er richtig schließt. Der hl. Thomas sagt: „Quidquid non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia.“ Cajetan gibt diesen Satz so wieder: „Omne habens aliquid realiter suae quidditati coniunctum, quod est extra essentiam eius, est compositum ex quidditate et illo additamento, i. e. essentia et esse... Maior relinquitur a S. Thoma ut manifesta. Et est modificanda ita,

<sup>1</sup> De ente et essentia q. 11 ad 4.

<sup>2</sup> L. c. ad 6.

<sup>3</sup> L. c. ad 8.

<sup>4</sup> L. c. q. 9 Primo differunt.

<sup>5</sup> L. c. Quarto differunt.

<sup>6</sup> L. c. Quinto differunt.

quod illud additum sit extra essentiam rei particulariter sumptam . . . et etiam deservit sic modificata propositio, quia esse est extra essentiam Socratis; non enim poneretur in eius definitione, si definiretur. Relinquitur igitur manifesta maior, quia duo adunata, quorum neutrum est contrahens alterum, et alterum se habet ut actus et alterum ut potentia, non nisi per compositionem realiter sunt coniuncta.“<sup>1</sup> Wir fragen hier nicht, ob Cajetan den Satz des hl. Thomas: „Quidquid non est de intellectu essentiae . . .“ mit Recht umgeändert habe in den andern: „Omne habens aliquid realiter suae quidditati coniunctum. . . .“<sup>2</sup> Es kommt uns hier nur darauf an, daß nach Cajetans Lehre alle Geschöpfe, auch die Engel, sachlich zusammengesetzt sind aus Wesenheit und Dasein.

Fassen wir das von Ägidius, Capreolus, Cajetanus Gesagte zusammen, so erhalten wir über das Dasein folgenden Aufschluß: Das Dasein ist in allen Geschöpfen etwas von der Wesenheit sachlich Verschiedenes; es ist nichts Göttliches, aber auch nicht eigentlich Erschaffenes; es ist weder eine Substanz noch ein Akzidens, es sei denn zurückführungsweise (reductive); es ist weder ein Ganzes noch Teil eines Ganzen, sondern nur in einem Ganzen; es ist weder ein Ding („res“ oder „ens“) noch ein Nichts, sondern das, wodurch ein Ding ist; es ist nicht die Wesenheit, aber auch kein von der Wesenheit verschiedenes Seiendes; es geht mit der Wesenheit eine sachliche Zusammensetzung ein, bildet aber streng genommen mit ihr kein „compositum“; es teilt der Wesenheit keine Realität mit, ist aber doch ihr realer Akt; es ist kein Seinsprinzip (principium essendi), macht aber doch, daß die Wesenheit wirklich ist; kurz, es ist nur die „ratio essendi“, die Eigentlichkeit des Daseins.

Durch diese Untersuchungen wird der Graben, der die Verteidiger und Bekämpfer des sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein trennt, so schmal, daß man fast versucht wäre, über ihn die Hand zu reichen und zu sagen: Schließen wir Frieden; es lohnt sich nicht, um ein solches

<sup>1</sup> L. c. Decimo differunt.

<sup>2</sup> Vgl. darüber Piccirelli, De distinctione actuatae inter essentiam existentiamque creati entis intercedente (Neapoli 1906) 226, n. 109 sqq.

Luftgebilde weiter zu streiten, verwenden wir Zeit und Kraft auf etwas Fruchtbringenderes.

Von der andern Seite drängt sich aber unwillkürlich die Frage auf: Kann eine Meinung, die sich nur mit Zuhilfenahme solch spitzfindiger Tüfteleien aufrecht erhalten läßt, die unentbehrliche Grundlage der ganzen christlichen Philosophie sein? Arme christliche Philosophie, wenn das wahr wäre! Da brauchte man sich nicht zu wundern, daß den Draußenstehenden das Verständnis für dich vollständig abgeht, und daß sie keine Lust haben, deine Bekanntschaft zu machen. Auch unter dieser Rücksicht ist durchaus daran festzuhalten, daß die christliche Philosophie ohne solche Subtilitäten bestehen kann und auf kein derartiges Fundament schwankender Begriffe aufgebaut werden muß. Wenn man sagte, die christliche Philosophie führt zu Höhen hinauf, auf denen die Luft der Metaphysik so fein wird, daß nur sehr geübte geistige Hochlandswanderer es dort ohne spekulative Atembeschwerden aushalten können, so wäre eine solche Aussage weder verwunderlich noch abschreckend; denn niemand braucht weiter zu steigen, als seine Kräfte gestatten. Aber wenn gleich beim ersten Beginn des Aufstieges solche Hindernisse in den Weg gewälzt werden, so wirkt das allerdings abschreckend auf viele, die nicht bloß nachsprechen, sondern sich selbst denkend emporarbeiten möchten zum Erschauen der Wahrheit.

#### IV.

Die sachliche Unterscheidung zwischen der geschaffenen Wesenheit und ihrem Dasein ist nicht erforderlich, damit der Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen gewahrt werde. Die Verteidiger der „*realis distinctio*“ behaupten heutzutage ziemlich allgemein, ohne die Annahme des sachlichen Unterschiedes zwischen der geschaffenen Wesenheit und ihrem Dasein lasse sich der Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen nicht aufrecht erhalten<sup>1</sup>. Nun haben aber

---

<sup>1</sup> Zum Beispiel Del Prado: „*Sublata reali compositione substantiae et esse in omnibus quae sub Primo Ente sunt, de medio tollitur nota characteristica seu differentia primaria qua Deus secernitur a creaturis*“ (De Veritate fundamentali Philosophiae Christianae [Friburgi Helvetiorum 1911] 76 sq.).

schon mehr als einmal allgemeine Kirchenversammlungen die Lehre über Gott und die Geschöpfe vorgetragen, ohne auch nur mit einer Silbe von jenem Unterschied zu sprechen. Sollten sie wirklich das Wichtigste und Grundlegende übersehen haben? Begnügen wir uns mit den Entscheidungen des Vatikanums. Das Konzil lehrt:

„Die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche glaubt und bekennt, daß ein wahrer und lebendiger Gott ist, der Schöpfer und Herr Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermesslich, unbegreiflich, unendlich im Erkennen und Wollen und in jeglicher Vollkommenheit. Weil er ein einziges, für sich bestehendes, ganz einfaches, unveränderliches geistiges Wesen ist, so ist er als sachlich und wesentlich von der Welt verschieden zu bezeichnen, in sich und aus sich vollkommen glücklich und unaussprechlich erhaben über alles, was außer ihm wirklich und denkbar ist.

„Dieser einzig wahre Gott hat in seiner Güte und allmächtigen Kraft, nicht um seine Seligkeit zu vermehren, auch nicht um seine Vollkommenheit zu erlangen, sondern um sie durch die Güter, die er den Geschöpfen mitteilt, zu offenbaren, aus freiem Ratschluß zugleich im Anbeginn der Zeit eine doppelte Schöpfung aus dem Nichts hervorgebracht, eine geistige und eine körperliche, Engel und Welt, sodann gleichsam als Bindeglied die aus Geist und Körper bestehende menschliche Natur“ (3. Sitzung, 1. Kap.).

„Dieselbe heilige Mutter, die Kirche, hält fest und lehrt, daß Gott, der Ursprung und das Endziel aller Dinge, durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den Geschöpfen mit Sicherheit erkannt werden kann; „denn sein Unsichtbares wird auf Grund der Schöpfung in den erschaffenen Dingen denkend geschaut“ (3. Sitzung, 2. Kap.).

Warum sagt das Konzil nicht auch: „In Gott ist Dasein und Wesenheit ein und dasselbe, während in den Geschöpfen Dasein und Wesenheit sachlich verschieden sind“, wenn dieser Satz die Grundbedingung zur richtigen Erfassung des charakteristischen Unterschiedes zwischen Gott und den Geschöpfen ist? Etwa, weil das Konzil keine Fragen der Metaphysik behandelt? Aber es handelt sich doch um die wichtigste und

unentbehrlichste aller Vorfragen des Glaubens. Auch weist das Konzil eine Reihe philosophischer Irrtümer ausdrücklich zurück, so z. B. daß Gottes und des Weltalls Wesenheit ein und dieselbe sei, daß die Geschöpfe ein Ausfluß der göttlichen Wesenheit seien, daß die göttliche Wesenheit sich zum All entwickele, „endlich, daß Gott das allgemeine oder unbestimmte Sein sei, das dadurch, daß es sich selbst bestimme, die Gesamtheit der nach Gattung, Art und Einzelwesen verschiedenen Dinge bilde“ (Canones de Deo rerum omnium creatore). Wie nahe hätte es doch gelegen, bei dem letzten Satz hinzuzufügen: „oder daß das Sein der Dinge dasselbe sei wie ihre Wesenheit“. Warum ist diese Fundamentalwahrheit unausgesprochen geblieben? Ohne Zweifel, weil die Kirche solche Streitigkeiten, die bloße Schulfragen sind und die Hinterlage des Glaubens nicht berühren, nicht zum Gegenstand feierlicher Entscheidungen macht. Sie läßt die Theologen derartige Meinungsverschiedenheiten unter sich auskämpfen und gestattet ihnen solche Lehren, wie die von dem sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein zu bekämpfen und anzugreifen, oder sie aufzustellen und zu verteidigen. Damit gibt sie unmittelbar zu verstehen, daß sie diese Lehren nicht für notwendig zur Hut der geoffenbarten Wahrheiten hält. Auch in den Verhandlungen des Konzils, in denen doch die betreffenden philosophischen Ansichten berührt werden, ist mit keinem Wort die Rede von dem Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein<sup>1</sup>. In den vorbereitenden Besprechungen der Theologen war die Frage allerdings einmal angeschnitten, aber auch sogleich als nicht zur Sache gehörig zurückgewiesen worden. Das war auch die Ansicht der Konzilsväter, und dabei hatte es sein Bewenden<sup>2</sup>. Die sachliche Unterscheidung von Wesen-

<sup>1</sup> Vgl. Conciliorum Collectio Lacensis VII 114 f.

<sup>2</sup> Gegen die Verwerfung der pantheistischen Irrtümer: *Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam esse unam eandemque und Deum esse ens universale...*, war eingewendet worden: *In Deo quidem idem esse essentiam et substantiam; „sed in creaturis essentia est idealis et universalis, substantia est realis et determinata, sicut S. Thomas docet in creaturis essentiam et existentiam realiter differre... Pantheistas non ideo esse improbandos, quia Esse universale admittunt, quod omnes contineat ideas... quoniam etiam Scholastici idipsum affirmant, sicut apparet ex S. Thoma, qui docet illud quod primo intellectus accipit, quasi notissimum et in quod conceptus resolvit,*

heit und Dasein in den Geschöpfen wurde also nicht für notwendig gehalten zur rechten Erkenntnis Gottes und zur Vermeidung des Pantheismus.

Warum sollte sie auch dazu nötig sein? Man erwidert: Ein Wesen, dessen Dasein und Wesenheit sachlich nicht verschieden sind, ist ein reiner Akt, ist ungeworden, unvergänglich, unendlich vollkommen, ist Gott selbst. Wenn man also in der sichtbaren Welt Dasein und Wesenheit nicht sachlich unterscheidet, so erklärt man: Die Welt ist Gott; der Pantheismus ist unvermeidlich.

Wirklich? Wenn ich einen Kieselstein in der Hand habe, muß ich dann erst eine Untersuchung über das Verhältnis seines Daseins zu seiner Wesenheit anstellen, um zu erkennen, daß er kein unendlich vollkommenes Wesen ist? Ist das Entstehen und Vergehen einer Pflanze oder eines Tieres vor der gleichen Untersuchung nicht erkennbar? Kann nicht ein jeder an sich selber lernen, was Vergänglichkeit ist, ehe er eine Ahnung von jener spitzfindigen philosophischen Frage hat? Das Werden der Dinge, ihre Veränderungen, ihre Beschränktheit sind Tatsachen, die uns ohne weiteres vor Augen stehen. Das Gewordene weist aber auf ein Ungewordenes, das Ver-

---

est ens“. Die Antwort auf diesen Einwurf lautet: „Ego non video, quid haec omnia valeant contra formam, qua damnatio pantheismi in schemate proponitur; nisi forte contendatur ens universale et essentias rerum creabilium esse formaliter ipsum exemplar, ut in Deo est, ac proinde esse ipsam essentiam divinam. . . . Ut rem paucis expediam: primo quidem non quaeritur, utrum essentia universalis et substantia singularis in creaturis distinguantur realiter, sed unica quaestio est, utrum essentia illa universalis sit ipsamet essentia divina. . . .“ In einer Anmerkung wird beigefügt: „S. Thomas distinguit quidem essentiam, quae definitione exprimitur, h. e. essentiam abstractam et universalem ab existentia, seu ab essentia, ut realiter et concrete cum notis individuantibus existit in rebus; sed nec S. Thomas nec ullus scholasticorum hoc modo, ut ex nova philosophia dicitur, distinguit essentiam et substantiam. . . .“ (Coll. Lac. VII 1619 f.) Diese Erörterungen überzeugten die Konzilsväter, und in den Konzilsitzungen war keine Rede mehr von der sachlichen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein. Man kann also nicht sagen, die Konzilsväter hätten an diese Unterscheidung gar nicht gedacht. Sie haben daran gedacht, aber sie nicht für notwendig gehalten zur Überwindung des Pantheismus. Und doch wird diese Notwendigkeit heutzutage behauptet. Del Prado: „Ablata reali compositione substantiae et esse in omnibus quae sub Primo Ente sunt, non potest fugi error Pantheismi“ (De veritate fundamentali 74).

änderliche auf ein Unveränderliches, das Beschränkte auf ein Unbeschränktes, das Verursachte auf ein Unverursachtes, das Nichtnotwendige auf ein durchaus Notwendiges hin. Wenn das letzte Glied in der Kette der verursachten Dinge durch das vorausgehende Glied als seine Ursache bedingt ist, und dieses vorausgehende durch ein drittes, und das dritte durch ein viertes und so weiter, so können alle vorausgehenden Glieder doch niemals den vollgenügenden Grund irgend eines nachfolgenden Gliedes bieten, wenn nicht schließlich etwas da ist, was nicht mehr bedingt, sondern durchaus unbedingt ist. Denn jedes Glied ist für das nachfolgende nur dann ein genügender Grund, wenn es selbst einen genügenden Grund hat. Mögen dieser Wenn Tausende, Millionen und Milliarden ohne Zahl sein, das Wenn kann durch keine Vervielfältigung zur Wirklichkeit werden, es sei denn, daß am Anfang der Reihe ein unbedingtes Wesen steht. Alles Verursachte fordert schließlich eine unverursachte Ursache.

Dieser Schluß von dem Ungenügenden auf ein Selbstgenügendes wird als Gottesbeweis sowohl von den Leugnern wie von den Vertretern der „*realis distinctio*“ vorgetragen. Die Tatsache, von der sie ausgeht, ist das Ungenügende der veränderlichen Dinge; der Schluß lautet auf eine erste unveränderliche Ursache aller Veränderungen. Daß die Dinge um uns veränderlich sind, Veränderlichkeit im weitesten Sinne genommen, brauchen wir nicht erst aus der Lösung der spekulativen Frage über das Verhältnis von Wesenheit und Dasein zu lernen. Alles ruft uns zu: Ich bin nicht immer so gewesen, ich werde nicht immer so sein; ich bin nicht notwendig; ich bin ein zufälliges Wesen und verdanke einer höheren Ursache mein Dasein.

Der hl. Thomas legt in der „*Summa theologia* 1 q. 2, a. 3“ fünf Gottesbeweise vor: 1. Die Bewegung (Veränderung) in der Natur führt uns auf einen unbewegten Beweger. 2. Die Wirkursachen in der Natur fordern eine höchste Wirkursache, die nicht bewirkt ist. 3. Es gibt vieles, was möglich und nicht wirklich ist. Aber nicht alles kann möglicherweise nicht sein, sondern etwas muß notwendig sein. Da nun nicht alles Notwendige durch eine andere Ursache notwendig sein kann,

so muß es ein Wesen geben, das durch sich selbst notwendig ist. 4. Unter den Naturdingen sind die einen mehr, die andern weniger vollkommen. Das mehr oder weniger Vollkommene weist aber auf ein durchaus Vollkommenes hin, von dessen Vollkommenheit alles Übrige mehr oder weniger Vollkommene her stammt. 5. Die Zweckstrebigkeit in der Natur führt uns zu einem ordnenden Geist, der alle Dinge zu ihrem Ziele lenkt.

In diesen fünf Beweisen findet sich gar keine Berufung auf den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Naturdingen. Folglich hat der hl. Thomas die Lehre über diesen Unterschied nicht als das notwendige Fundament der Gottesbeweise angesehen. Sonst wären die Gottesbeweise, wie er sie in dem dritten Artikel der zweiten Quästion vorlegt, ohne Fundament. Später hat er allerdings aus den Beweisen für das Dasein Gottes weitere Schlüsse gezogen und dabei auch betont, daß den Geschöpfen das Dasein nicht wesenhaft zukommt, z. B. 1 q. 3, a. 4; q. 44, a. 1; q. 61, a. 1; aber wenn wir auch voraussetzen, daß nach Thomas das Dasein der Geschöpfe von ihrer Wesenheit sachlich verschieden sei, so ergibt sich daraus doch nur, daß diese Folgerung der Schlußstein der Lehre über das Verhältnis Gottes und der Geschöpfe ist und nicht das Fundament der Gottesbeweise; denn das Fundament wird nicht auf das Haus gesetzt, sondern ist die Grundlage, auf der das Haus errichtet wird.

Das Fundament, auf dem der Gottesbeweis aufgebaut wird, ist das Ungenügende der Welt um uns und in uns, das laut nach einer vollgenügenden Ursache ruft. Wenn die Naturwesen sich nicht selbst als beschränkt, veränderlich, verursacht bezeugten, dann würde keine Spekulation über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein aus ihnen ein Zeugnis für Gottes Dasein herauslocken können. Weil sie aber unabhängig von dieser Spekulation ihr Zeugnis für Gott ablegen, darum macht der Heilige Geist<sup>1</sup> alle Menschen, auch die Nichtphilosophen, für die Unkenntnis Gottes verantwortlich.

Aber wie soll Gott aus den Geschöpfen erkannt werden, außer insofern sie kontingent (nichtnotwendig) sind, und wie

<sup>1</sup> Weish. 13 und Röm. 1.

können sie kontingent sein, wenn in ihnen Wesenheit und Dasein ein und dasselbe ist? Antwort: Schon die Frage an sich steht auf einem falschen Standpunkt. Bei den Gottesbeweisen handelt es sich zunächst gar nicht darum, welches der tiefste Grund der Kontingenz ist, sondern einfach um die Tatsache, daß die Geschöpfe kontingent sind. Diese Tatsache steht aber ganz unabhängig von der Untersuchung über die Realdistinktion fest. Alles Veränderliche ist nicht notwendig; denn das Sosein- und auch Anderseinkönnen ist das Gegenteil der Notwendigkeit. Was aus seinem innern Wesen notwendig ist, kann nur so sein, wie es ist, und kann nicht anders sein. Das Veränderliche hat also den Grund, warum es so und nicht anders ist, nicht in sich selbst, sondern in einem andern, von dem es zum Sein und zum Sosein bestimmt wurde. Wollen wir nicht zum blinden Zufall, zur Abkehr von allem vernünftigen Denken, uns flüchten, dann bleibt uns nichts übrig, als die Gesamtheit alles Veränderlichen auf die Verursachung durch ein Unveränderliches, in seinem Sein durch innere Notwendigkeit Bestimmtes, zurückzuführen. Das aus Wirklichkeit und Möglichkeit Zusammengesetzte, d. h. das Veränderliche, hat zur Voraussetzung eine reine Wirklichkeit ohne jede Spur von bloßer Möglichkeit. Zu dieser Schlußfolgerung bedürfen wir keiner vorausgehenden Untersuchung über die Frage, ob der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den veränderlichen Dingen physisch oder metaphysisch sei.

Man sagt zuweilen: Wodurch beweisen denn die Gegner der Realdistinktion die Kontingenz der Dinge? Durch ihr Geschaffensein. Und wodurch beweisen sie das Geschaffensein der Dinge? Durch ihre Kontingenz. Also ein fehlerhafter Zirkelschluß in bester Form.

Es ist zwar nahezu unglaublich, aber eine Tatsache, daß dieser Einwand mehr als einmal erhoben worden ist. Man schlage doch in irgend einem Werke eines scholastischen Philosophen den Gottesbeweis aus der Kontingenz nach, und man wird finden, daß niemand bei dem Kontingenzbeweis das Geschaffensein der Dinge voraussetzt, sondern daß die Kontingenz als eine gegebene Tatsache genommen wird, von der man zur notwendigen Ursache aufsteigt.

Zur Beleuchtung dieses Satzes sei hier aufs Geratewohl nur auf zwei Philosophen verwiesen, deren Ausführungen mir zufällig zur Hand sind: H. Straubinger<sup>1</sup> und J. Hontheim<sup>2</sup>.

Doch wozu Beispiele häufen in einer von vornherein ganz klaren Sache? Wer wäre denn so unvernünftig, daß er zuerst die Kontingenz definierte als Abhängigkeit von Gottes Schöpferwillen und dann aus diesem Kontingenzbegriff bewiese, daß die kontingenten Dinge von Gott geschaffen seien? Die Vertreter der „*realis distinctio*“ leisten ihrer Sache keinen

---

<sup>1</sup> Philosophisches Jahrbuch 23 (1910) 142 f.: „Der kosmopolitische Kontingenzbeweis geht aus von dem Sein der Welt. . . . Das Argument hat also eine reale, nicht bloß eine gedankliche Grundlage, wenn man wenigstens an der realen Existenz der Welt festhalten will. Das Sein der einzelnen Welt Dinge erweist sich bei näherer Betrachtung als bedingtes. Bezüglich vieler Dinge wird die Bedingtheit ihres Seins schon durch den Augenschein, jedem einzelnen Menschen seine eigene durch das unmittelbare Bewußtsein klar. . . . Die Realität der Welt Dinge in der Form der Bedingtheit ist durch den Fortschritt der Naturwissenschaft nicht aufgehoben, sondern erweitert und vertieft. Heute steht die Bedingtheit der größten Weltkörper und der kleinsten Welteinheiten, des materiellen, organischen und geistigen Seins empirisch fest. . . . Gerade in diesem Punkte zeigt sich, wie die Philosophie von der Empirie gewinnen kann und soll. Aus der Bedingtheit der einzelnen Welt Dinge folgert sie die Bedingtheit des Weltganzen, weil es logisch unmöglich ist, das Unbedingte als Summe von bedingten Einheiten zu nehmen. Ein zweiter Schritt führt von hier aus zu einem Bedingenden, das selbst nicht mehr bedingt ist, das also unbedingt Ursache, aber nicht Wirkung ist.“

<sup>2</sup> *Institutiones Theodiceae* (Friburgi 1893) n. 191: „Saltem ea quae in mundo videmus de facto contingentia sunt. Quae enim absoluta necessitas, ut Paulus hodie vivat, ut tot praecise existent homines, animalia, atomi cuiusvis elementi? Cur igitur existunt res mundanae, cum non esse potuerint? Respondebis hodie has res esse, quia heri aliae erant, ex quibus cum necessitate ortae sunt. Sed cur illae res heri erant? Hesternus dies, inquis, rationem habet in nudius tertius. At cur totus hic processus rerum mundanarum, ut fingis, aeternus existit, cum aperte potuerit vel non esse vel aliter esse? Magna enim evidentia illud mentem ferit ordinem mundanum non esse absolute necessarium, non repugnare alium elementorum numerum, aliam combinationem, alium motum, alium situm, aliud singularum rerum tempus, et omnia haec, si aeterna ponantur, ab aeterno potuisse aliter se habere. Cur igitur res sunt, et cur tales sunt; cur erant, si vis, ab aeterno? Cur v. g. in mundo non est aliquanto plus auri et minus argenti? Aliud responsum nemo invenire potest quam aliquam causam primam libera voluntate hunc mundum condidisse et libere disposuisse. . . . Cur igitur est hic mundus? Quia Deus voluit. Cur Deus voluit? Quia voluit; potuit etiam pro libertate sua aliud velle, et tunc mundus esset alius.“

guten Dienst, wenn sie ihr mit solchen Behauptungen nachhelfen wollen. Man könnte ihnen mit der gleichen Leichtigkeit vorwerfen, sie gerieten selbst in einen „circulus vitiosus“, weil sie sagten: In den außergöttlichen Dingen können Wesenheit und Dasein nicht sachlich eins sein, da sie sonst Gott wären; sie sind aber nicht Gott, da in ihnen Wesenheit und Dasein sachlich verschieden sind. Dieser Vorwurf wäre nicht besser und nicht schlechter als die Anschuldigung eines „circulus vitiosus“, die sie gegen die Leugner der „realis distinctio“ erheben.

Ob eine Begriffsbestimmung zu einem „circulus vitiosus“ führt oder nicht, hängt davon ab, von welchem Standpunkt aus sie gegeben ist, und welchen Gebrauch man von ihr machen will. Wer aus der Kontingenz die Notwendigkeit der Erschaffung beweisen will, darf in den Kontingenzbegriff das Geschaffensein nicht hineinnehmen. Wer aber die Schöpfung schon als bewiesen voraussetzt, kann das Ergebnis der Beweisführung benützen, um den Kontingenzbegriff in sein volles Licht zu rücken. Das ist kein fehlerhafter Zirkelschluß, sondern die aus der Logik wohlbekannte und oft mit Nutzen angewandte „demonstratio regressiva“.

(Schluß folgt.)