

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.

(Schluß.)

V.

Das vatikanische Konzil faßt die Vollkommenheiten Gottes in das Wort zusammen: „Ecclesia credit unum esse Deum . . . intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum, qui . . . praedicandus est . . . super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.“¹

Können wir die Unendlichkeit Gottes beweisen ohne Zuhilfenahme der sachlichen Unterscheidung zwischen geschöpflicher Wesenheit und ihrem Dasein? Ja. Alles Endliche stellt sich uns dar als etwas, das nur eine bestimmte Stufe von Vollkommenheit hat, als etwas, das auch vollkommener oder weniger vollkommen sein kann; mithin als etwas, das durch eine andere Ursache zu diesem Grad von Vollkommenheit bestimmt wird. Bei vielen Dingen haben wir die Ursachen vor uns, die sie hätten vollkommener machen können. Derselbe Baumeister oder ein anderer hätte ein vollkommeneres Haus bauen können als das wirklich gebaute. Auf fruchtbarerem Boden und unter günstigeren Witterungseinflüssen hätten dieselben Pflanzen sich vollkommener entwickelt. Doch nicht sowohl in äußern Zufälligkeiten, sondern im innersten Wesen des mehr oder weniger Vollkommenen liegt es, daß es eine höchste Ursache fordert, die nicht wieder durch einen andern zu einem bestimmten Grad von Vollkommenheit gelangt, sondern die Vollkommenheit ohne Grenzen ist. Vollkommenheit besagt ja an sich keine Beschränkung. Wenn z. B. Erkenntnis ein Begriff wäre, der nur auf einer bestimmten Stufe oder in einem bestimmten Umfange wirklich sein könnte, so wäre jede

¹ Denzinger, Enchiridion n. 1782.

geringere und jede höhere Erkenntnis ausgeschlossen. Der Begriff der Erkenntnis als solcher enthält aber keine solche Beschränkung. Wo immer sich also beschränkte Erkenntnis findet, da ist diese Erkenntnis nicht unverursacht; denn wenn eine Erkenntnis oder überhaupt eine Vollkommenheit so vorzüglich ist, daß sie kraft ihrer Wesenheit wirklich ist, so muß es die unendliche Vollkommenheit sein, die den ganzen Begriff der Vollkommenheit in sich enthält und nicht bloß einen begrenzten Teil. Gibt es keine unbeschränkte Vollkommenheit, dann kann es auch keine beschränkte Vollkommenheit geben; denn alles, was nicht das Höchste ist, ist von dem Höchsten abhängig und verursacht. Ohne die Vollkommenheit selber besteht keine mehr oder minder große Vollkommenheit. Die begrenzten Vollkommenheiten nehmen wir wahr. Das ist die Tatsache, auf die sich der Beweis für die unendliche Vollkommenheit aufbaut. Unsere Vernunft sagt uns, daß die endlichen Vollkommenheiten nicht bloß in beschränkter Zahl oder beschränktem Maße möglich sind, sondern daß ihre Möglichkeit grenzenlos ist. Wenn nun keine begrenzte Vollkommenheit aus sich selbst ihren Ursprung haben kann, wo ist das Meer, dem all diese Bäche entströmen können, ohne daß es sich je leert? Es ist die sich selbst genügende, keiner Ursache bedürftige unendliche Vollkommenheit.

Diese Beweise brauchen hier nicht ausgeführt zu werden¹; es genügt, sie anzudeuten, um zu zeigen, daß die sachliche Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein nicht das notwendige Fundament ist, auf dem man aufbauen muß, wenn man zur rechten Gotteserkenntnis gelangen will.

Man könnte einwenden, die wissenschaftliche Gotteserkenntnis verlangt, daß man Gott als jenes einzige Wesen auffasse, dessen Dasein zugleich seine ganze Wesenheit ist, das reine Sein selbst. Dieser göttliche Vorzug hört auf, wenn auch in den Geschöpfen Wesenheit und Dasein sachlich dasselbe sind.

¹ Den Beweis für die Unendlichkeit Gottes hat O. Zimmermann ausgeführt in dem Werke: „Ohne Grenzen und Enden. Gedanken über den unendlichen Gott“⁵, Freiburg i. Br. 1923. Derselbe Verfasser hat über „das Selbstsein Gottes“ eine ebenso gründliche wie gelehrte Studie veröffentlicht: Der immergleiche Gott (Freiburg i. Br. 1920).

Allein dieser Vorzug hört nicht auf. Auch die Leugner der „*distinctio realis*“ lehren, daß Gott und nur Gott das reine Sein ist, d. h. reine Wirklichkeit ohne jede bloße Möglichkeit, das Sein im ganzen Umfange des Wortes ohne Beimischung von Nichtsein; keinem von ihnen fällt es ein, so etwas von irgend etwas Äußerlichem oder von der Gesamtheit der Welt-dinge auszusagen. Wer sagt: das Dasein eines Steines oder irgend eines andern beschränkten Wesens ist dieselbe Sache wie seine Wesenheit, hebt damit doch die Beschränktheit nicht auf, sondern betont sie im Gegenteil ganz entschieden, indem er in dem Dinge gar nichts anerkennt, was nicht durch seine Wesenheit umgrenzt sei. Er sagt ferner so wenig: der Mensch ist sein Dasein — wie er sagt: der Mensch ist seine Wesenheit. Denn in allen Wesen, die zu Art und Gattung gehören, ist die Wesenheit nicht das Einzelwesen; sonst wären ja nicht viele Wesen derselben Art möglich; sondern sie ist etwas, was alle Einzelwesen derselben Art besitzen. Wie sie also ihre Wesenheit nicht sind, sondern haben, so sind sie auch nicht ihr Dasein, sondern haben es. Die physische Wesenheit braucht darum gerade so wenig eine vom Dasein der Zahl nach verschiedene Sache zu sein, wie sie der Zahl nach verschieden sein muß von dem Individuum, das die Wesenheit hat. Nur Gott ist seine Wesenheit, nur Gott ist sein Dasein, nur Gott ist nichts als Wesenheit, nur Gott ist nichts als Dasein, nur in Gott fallen Dasein und Wesenheit begrifflich zusammen. Jedes Geschöpf ist nicht bloß Wesenheit und Dasein; es ist noch etwas anderes als Wesenheit und Dasein; Wesenheit und Dasein fallen in ihm begrifflich nicht zusammen. Darum existiert kein solches Wesen kraft seiner Wesenheit, sondern es ist ein Werk dessen, der diese begrenzte Wesenheit aus dem Nichts hervorgezogen und ihr dadurch das Dasein verliehen hat. Das alles bleibt wahr, wenn auch die geschaffene Wesenheit und das geschaffene Dasein dieselbe Sache sind. Der wesentliche Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen wird gar nicht berührt durch die Frage, ob in dem Endlichen Wesenheit und Dasein ein oder zwei Sachen sind.

Auch die Ableitung der Unendlichkeit Gottes aus dem Selbstsein („*ipsum esse*“) bleibt in beiden Ansichten ganz die gleiche.

Gottes Vollkommenheit erstreckt sich gerade so weit wie der Begriff des reinen Seins ohne Beimischung von Nichtsein, weil Gott eben das Sein selbst und gar kein Nichtsein ist. Das Sein ist grenzenlos, jede Grenze bedeutet ein Nichtsein. Weil also Gott ein reines Sein und reine Wirklichkeit ist, darum ist „seiner Größe keine Grenze“ (Ps. 144, 3). Umgekehrt ist kein Geschöpf reines Sein, sondern ein Gemisch von Sein und Nichtsein. Ist Sein und Wesenheit in ihm dieselbe Sache, dann ist das Sein gerade so beschränkt wie die Wesenheit. Wenn aber das Sein eine andere Sache ist als die Wesenheit, dann ist doch die Wesenheit nicht der Träger eines Daseins, das über ihre Grenzen hinausreicht. Nach keiner von beiden Ansichten ist das Dasein eines Geschöpfes das Sein selbst, sondern es ist nur ein dieser Wesenheit genau entsprechendes Sein. Das Unendliche ist das Sein, jedes Endliche ist irgend ein Sein. Auch wenn man in den Geschöpfen das Sein von der Wesenheit nicht sachlich unterschieden sein läßt, so sind sie darum noch keineswegs das Sein; und der Beweis, daß Gott unendlich vollkommen ist, weil er das Sein selbst ist, bleibt in seiner Vollkraft bestehen, wie der hl. Thomas ihn vorlegt¹.

Der angesehene Dominikanertheolog Johannes a S. Thoma leitet die Unendlichkeit Gottes daraus her, daß Gottes Sein ein „esse irreceptum“ sei. Er läßt sich dagegen von Vazquez eine Einwendung machen und kommt dabei auf die Frage, ob der Beweis des hl. Thomas auch dann stichhaltig sei, wenn man die sachliche Verschiedenheit zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen leugne. Er schreibt: „Quia hoc in opinione aliquorum versatur [existentiam non distingui ab essentia creata] et infinitas Dei non debet probari dependenter ab aliqua opinione, addo quod in opinione non distinguente existentiam ab essentia actuali adhuc urget ratio D. Thomae, quia licet existentia entitative sit idem cum natura subsistente, tamen illud exercitium procedendi ab alio per productionem, dependenter habetur ab actione alterius, et sic accidentaliter convenit ipsi rei productae, et sic est receptum obiective et

¹ S. th. 1, q. 7, a. 1.

participative, licet non sit subiective. At vero cum ipsum esse est subsistens taliter quod neque quoad suam entitatem neque quoad suum exercitium processionis et productionis ab alio habet esse receptum et accidentaliter conveniens, tam subiective quam obiective tale esse caret omni limitatione, quia nullo modo est receptum, etiam obiective. . . . Quare hoc ipso quod forma aliqua est ipsum esse, optime probatur esse infinitum, quia non est receptum neque subiective neque obiective, licet apud D. Thomam non stet aliquod esse recipi obiective, quin etiam sit distinctum ab essentia et recipiatur subiective.“¹

In diesen Worten sind zwei durchaus zutreffende Bemerkungen ausgesprochen: 1. So wichtige Fragen wie die über die Unendlichkeit Gottes soll man nicht von strittigen Meinungen, wie die über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein, abhängig machen. 2. Die Unendlichkeit Gottes geht aus dem Begriff des reinen Selbstseins hervor, unabhängig davon, ob in den Geschöpfen Wesenheit und Dasein sachlich unterschieden sind oder nicht.

VI.

Aber wenn auch in den außergöttlichen Dingen Wesenheit und Dasein sachlich dieselben sind, wie können sie dann geschaffen sein? Es ist nicht leicht einzusehen, wie diese Schwierigkeit im Ernst gemacht werden kann; aber seit Ägidius Romanus sie vorgebracht hat, ist sie immer wiederholt worden und gilt auch heutzutage noch als eine Schranke, die den Gegnern der „realis distinctio“ unüberwindlich ist. Indessen schreite man nur kühn hindurch; es ist ein Nebelgebilde. Die Einwendung hätte nur dann etwas zu bedeuten, wenn die physische Wesenheit ein Ding aus sich wäre, das durch sein Ausschsein existierte. Das gerade Gegenteil ist aber der Fall. Alle physischen Wesenheiten, deren Kenntnis uns zugänglich ist, bezeugen sich selbst als etwas Gewordenes, nicht aus sich Seiendes; und wenn auch alles Werden, soweit wir es beobachten können, eine stoffliche Grundlage voraussetzt, so kann doch der Stoff selber nicht aus sich sein, weil er aus sich nicht zu einem unabänderlichen Sein bestimmt ist,

¹ Cursus theologicus, In 1 p., q. 7, disp. 7, a. 1.

sondern die Möglichkeit einer Menge Veränderungen in sich trägt. Was aber nur der Möglichkeit nach etwas ist, muß von einem andern zur Wirklichkeit bestimmt werden, bis wir schließlich zur reinen Wirklichkeit kommen, von der alles an sich bloß Mögliche Wirklichkeit empfängt. Ist eine Wesenheit nicht aus sich wirklich, so muß sie von einem andern hervorgebracht werden; also muß auch ihre Existenz hervorgebracht werden, die mit der Wesenheit sachlich eins ist. Wenn geschaffene Wesenheit und geschaffenes Dasein ein und dieselbe Sache sind, dann versteht man es, warum der hl. Thomas die objektive Einheitlichkeit des Schöpfungsaktes betont: „Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit.“¹ „Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur.“² Wenn dagegen Wesenheit und Dasein zwei verschiedene Sachen sind, so wird begrifflich zuerst die Wesenheit geschaffen als Subjekt und dann das Dasein als Akt, der in das Subjekt als seinen Träger aufgenommen wird.

Es hat doch wohl kein katholischer Gelehrter die physische Wesenheit der Dinge als eine unabhängig vom freien Willen Gottes bestehende Sache betrachtet³. Ist sie aber durch das Machtgebot des göttlichen Willens hervorgebracht worden, dann wird ihr Geschaffensein dadurch nicht beeinträchtigt, daß sie auch geschaffenes Dasein ist. Eine Verwirrung der Begriffe scheint nur dadurch hervorgerufen worden zu sein, daß man die abstrakte Wesenheit als etwas nicht Verursachtes betrachtete und dann die Schöpfung als eine Zusammensetzung des Daseins mit der so gefaßten Wesenheit ansah⁴. Indessen bei der Erschaffung handelt es sich nicht um die begriffliche, sondern um die physische Wesenheit, und diese ist verursacht. Die Frage: Bedarf es einer bewirkenden Ursache, damit der Mensch seinem Begriff nach ein „animal rationale“ ist? hat gar

¹ De pot. q. 3, a. 1 ad 17.

² Ibid. a. 5 ad 2.

³ Suarez schreibt: „Nec potuit in mentem alicuius doctoris catholici venire quod essentia creaturae ex se et absque efficientia libera Dei sit aliqua vera res, aliquod verum esse reale habens distinctum ab esse Dei“ (Disput. metaphys. disp. 31, sect. 2, n. 3).

⁴ Dahin gehört es, wenn Ägidius Romanus sagt: Die Potenz als Potenz ist aus sich, und der Akt als Akt ebenfalls aus sich. Die Erschaffung aber besteht darin, daß der Akt mit der Potenz verbunden wird (oben S. 33).

nichts mit der andern Frage zu tun: Ist die physische Wesenheit des Menschen von einer Ursache hervorgebracht? Auf die erste Frage lautet die Antwort: Nein, auf die zweite: Ja.

Um zum Begriff der Schöpfung zu gelangen, kann man einen doppelten Weg einschlagen: Erstens kann man aus den einzelnen Verursachungen, die uns tatsächlich vor Augen liegen, beweisen, daß wir schließlich zu einer Verursachung durch Schöpfung kommen müssen, weil alle andern Verursachungen einen Stoff voraussetzen, dessen Dasein wieder erklärt werden muß, bis wir zu einer voraussetzungslosen Verursachung kommen; und weil es Verursachungen gibt, die nur durch Erschaffung aus dem Nichts erklärbar sind, wie z. B. das Hervorbringen der geistigen Seele. Dieser Weg ist insofern etwas schwierig, weil gleich von vornherein viele Untersuchungen über das Entstehen der einzelnen Arten und Klassen von Dingen hereingezogen werden müssen.

Zweitens kann man aus dem vorliegenden Wirklichen und Veränderlichen im allgemeinen den Schluß auf die Notwendigkeit eines rein Wirklichen (eines „actus purus“) und aus dem Veränderlichen den Schluß auf ein erstes Unveränderliches machen; und dann kann man aus dem Dasein einer unveränderlichen reinen Wirklichkeit, die gleichbedeutend ist mit Unendlichkeit, den Rückschluß ziehen, daß alles, was außer diesem einen Unendlichen ist, von ihm geschaffen sein muß. Dieser Weg ist leichter gangbar und wird darum von den meisten scholastischen Philosophen eingeschlagen. Auch der hl. Thomas bevorzugt ihn¹. Die „realis distinctio“ ist aber weder des Weges Anfang noch sein notwendiges Ende. Sie ist nicht sein Anfang, weil er vielmehr von offenkundigen und allgemein zugegebenen Tatsachen ausgeht. Sie ist auch nicht sein notwendiges Ende, weil Gott auch dann einzig und allein das reine Sein (das ipsum esse) ist, wenn jede geschaffene Wesenheit irgend ein Sein ist; denn was nur irgend ein Sein ist, das ist nicht das reine Sein, sondern eine Zusammensetzung aus Sein und Nichtsein und darum aus sich hinfällig und nur beständig, soweit es von der göttlichen Allmacht getragen

¹ Vgl. S. 45 ff.

wird. Das Etwassein und das reine Sein kann niemals für gleichwertig gelten. Ob das beschränkte Sein mit der Wesenheit sachlich zusammenfällt oder sachlich von ihr verschieden ist, ändert hieran nichts. Alles, was einmal nicht war, alles, was verursacht wird, alles, was veränderlich ist, kann nicht aus sich sein, sondern führt letztlich auf eine aus sich selbst bestehende Ursache, auf das reine Sein. Wenn eine beschränkte Wesenheit auch dieselbe Sache ist wie ihr Dasein, so hat sie doch das Dasein so wenig in kraft ihres Begriffes, als sie selbst durch ihren Begriff etwas Wirkliches in der physischen Ordnung ist.

Es ist darum unrichtig zu schließen: Weil Gott keinen zweiten Gott erschaffen kann, darum kann er gar kein Ding hervorbringen, dessen Wesenheit und Dasein dieselbe Sache sind. Gott ist nicht darum Gott, weil in ihm irgend eine Wesenheit und irgend ein Dasein dieselbe Sache sind, sondern weil seine Wesenheit die ganze Fülle des Seins, das reine Sein ohne Schranken und ohne Grenze ist. Jener Schluß wäre nur dann berechtigt, wenn jedes mit einer Wesenheit identische Sein unendliches Sein wäre. Dem ist aber nicht so. Identität mit etwas Endlichen schließt die Unendlichkeit nicht ein, sondern aus.

Man könnte ebenso gut zu Gunsten der sachlichen Nichtunterscheidung von Wesenheit und Dasein folgern: Gott kann kein Wesen erschaffen, dessen Dasein von seiner Wesenheit sachlich verschieden wäre, weil er nichts Widersprechendes schaffen kann; denn es ist ein Widerspruch, daß eine Wesenheit begrifflich schon als Subjekt und Träger fähig sein soll, etwas in sich aufzunehmen, bevor sie existiert. Existiert sie aber schon, dann kann sie nicht erst durch einen begrifflich nachfolgenden Akt zum Dasein gelangen. Oder soll etwa der Akt begrifflich zuerst sein und dann dem Substrat, ohne das er weder sein noch gedacht werden kann, Existenz verleihen? Das ist gerade so widerspruchsvoll.

Solche Beweisversuche sind mehr geeignet, zu verblüffen als zu überzeugen. Im Grunde schließen sie immer schon die Voraussetzung ein, daß nur die eigene Auffassung logisch haltbar, die entgegengesetzte aber innerlich widerspruchsvoll sei. Das ist aber gerade zu beweisen.

Wie die Leugnung der „*realis distinctio*“ keine Schwierigkeit bereitet in Bezug auf den Schöpfungsbegriff, so läßt sie auch die Lehre von der beständigen Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott, von der Notwendigkeit der Erhaltung durch Gott und der Mitwirkung Gottes bei jeder geschöpflichen Tätigkeit völlig unangetastet. Denn wenn das Geschöpf in irgend einer Beziehung aufhörte, von Gott abhängig zu sein, dann müßte seine Wesenheit geändert werden, da diese in ihrem Begriff ebenso das Anderswohersein einschließt, wie die göttliche Wesenheit das Ausschließsein.

Überhaupt stimmen die scholastischen Vertreter und Leugner der „*realis distinctio*“, abgesehen von dieser Frage, in allen Grundlehren der christlichen Philosophie überein. Die Beweise für das Dasein Gottes, für die Erschaffung aus Nichts, für die göttliche Erhaltung und Mitwirkung sind bei allen wesentlich dieselben, ebenso die Lehre über Gott und seine Eigenschaften; kurz, die ganze scholastische Metaphysik trägt in allen Schulen und bei allen großen Scholastikern wesentlich das gleiche Gepräge. Daraus folgt, daß die Frage nach der Art des Unterschiedes von Wesenheit und Dasein von keiner durchgreifenden Bedeutung für die ganze christliche Philosophie ist. Freilich haben die Scholastiker über viele Dinge miteinander gestritten; aber es war durchaus nicht ausschließlich oder auch nur vorwiegend das Verhältnis von Wesenheit und Dasein der Gegenstand dieses Streites. Die Vorkämpfer für die „*realis distinctio*“ haben noch Stoff genug gefunden, um unter sich zu streiten; und ihre Gegner ebenfalls. Aber wenn man die Werke eines der großen Scholastiker nachschlägt, die seit dem Konzil von Trient geschrieben haben, so wird man in der Philosophie durchschnittlich dieselben Lehrensätze und dieselben Beweisführungen finden. Die „*philosophia perennis*“ lebt in all diesen Werken, nicht nur in den Werken einer einzelnen Schule oder Richtung.

VII.

Da die neuesten Verteidiger der „*realis distinctio*“ diese für notwendig halten zur richtigen Erklärung gewisser geoffenbarten Wahrheiten, so wird es gut sein, auch hierüber einiges zu bemerken.

Gott ist der Selbstseiende. Alle Scholastiker ohne Ausnahme lehren, daß in Gott nur die Personen sachlich (realiter) voneinander verschieden sind, und zwar durch ihre Verhältnisse zueinander, durch das Zeugen und Gezeugtwerden, durch das Hervorbringen und Hervorgehen; daß aber in Gott alles, was nicht zu den persönlichen Verhältnissen gehört, eine ununterschiedene Einheit ist. Sie lehren alle, daß Gott seine Wesenheit und daß seine Wesenheit sein Dasein ist, daß es in Gott keine zufälligen Eigenschaften und Tätigkeiten gibt, sondern daß in ihm alles wesenhaft ist. Gott ist „der Seiende“, er ist das Sein selbst. In allen Schlüssen, die sich aus dem Selbstsein Gottes für seine Einfachheit, sein Nichtzusammengesetztsein und seine übrigen Vollkommenheiten sowie für das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott ergeben, sind die Theologen einig, mögen sie nun den sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen annehmen oder leugnen. Deshalb kann man aus dem Selbstsein Gottes und den sich daraus ergebenden Folgerungen keinen Beweis hernehmen zu Gunsten der „realis distinctio“ in den Geschöpfen. Daß Gott das „ipsum esse“ sei, wird von keiner scholastischen Schule angezweifelt. Die Lehre von dem göttlichen Selbstsein und der göttlichen Einfachheit darf mit der Frage über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nicht in der Weise verquickt werden, als ob die eine von der andern abhängig sei. In jener Lehre herrscht vollständige Übereinstimmung, in dieser Frage aber nicht.

Das einzige Glaubensgeheimnis, in dessen theologische Erörterung die Annahme oder Verwerfung der „realis distinctio“ bedeutsam hineinspielt, ist das Dogma von der Menschwerdung. Wohlgermerkt, nicht für die geoffenbarte Lehre selbst und deren Annahme hat diese „quaestio disputata“ Bedeutung, sondern nur für die theologische Erörterung der Lehre. Daß Christus eine einzige göttliche Person ist, die außer der ewigen göttlichen Natur auch eine in der Zeit angenommene menschliche Natur besitzt, glauben alle Katholiken auf Grund göttlicher Offenbarung. Sie bekennen auch einstimmig, daß die Menschwerdung ein Geheimnis ist, das unser Verstand nicht zu durchdringen vermag. Was die Theologen mit ihren speku-

lativen Untersuchungen über solche Geheimnisse bezwecken, ist der Nachweis ihrer Widerspruchslosigkeit, ihrer Zusammenhänge mit andern Kirchenlehren, der sich aus ihnen ergebenden Schlußfolgerungen und die Zurückweisung der gegen sie erhobenen Einwürfe.

Eine der spekulativen Fragen, die sich in Bezug auf die Einheit der Person in Christus erheben, ist diese: Warum ist die menschliche Natur in Christus kein selbständiges Wesen (kein „suppositum“), da ihr doch nichts mangelt, was zu einer vollständigen menschlichen Natur gehört? Viele Theologen antworten darauf: Die menschliche Natur Christi hat freilich Wesenheit und Dasein und alles, was erfordert wird, damit etwas eine wahre menschliche Natur und damit diese menschliche Natur wirklich sei; aber es fehlt ihr der modus der Subsistenz und statt dessen hat sie den modus der Vereinigung mit der zweiten göttlichen Person; infolgedessen ist sie kein selbständiges Wesen (kein „suppositum“), sondern ist in einem göttlichen Suppositum. Unter „modus“ verstehen die Scholastiker das Sosein oder Sichverhalten einer Sache, z. B. die Lage eines ruhenden Körpers oder das Bewegtsein eines Körpers. Die Lage oder das Bewegtsein ist kein zweites Ding neben dem ruhenden oder dem bewegten Körper, sondern sie ist etwas am Körper, und zwar nicht etwas, was auch für sich bestehen könnte, sondern nur ein bestimmtes Verhalten des Körpers. Der Körper kann sich so verhalten oder auch anders, ohne daß er aufhört, dieser Körper zu sein. Ein „modus“ jedoch hört auf zu existieren, wenn er nicht in seinem Träger ist. Es gibt keine Lage an sich, sondern nur Körper in einer bestimmten Lage; ebenso gibt es kein Bewegtsein an sich, sondern nur bewegte Körper. So denken sich also viele Scholastiker, es fehle der menschlichen Natur Christi der „modus“ des Fürsichseins, und statt dessen haben sie den „modus“ des Verbundenseins mit der göttlichen Person, darum sei die menschliche Natur kein „suppositum“, sondern subsistiere in der Person des ewigen Wortes.

Andere Theologen dagegen sind der Ansicht, die menschliche Natur Christi sei darum keine selbständige Natur, sondern gehöre der zweiten göttlichen Person, weil sie der geschaffenen

Existenz ermangele und durch die Existenz des Sohnes Gottes Dasein habe.

Welche von den beiden Ansichten zu bevorzugen sei, brauchen wir hier nicht zu untersuchen¹. Die Kirche gestattet beide; sie verlangt nur die Anerkennung der Wahrheit, daß in Christus zwei Naturen in einer göttlichen Person sind, und sie verwirft nur solche Erklärungen, durch welche entweder die Zweiheit der Naturen oder die Einheit der Person in Christus aufgehoben wird. Da nun die Kirche die beiden obigen Erklärungsversuche seit Jahrhunderten vortragen läßt ohne irgend ein Zeichen der Mißbilligung, so ist das schon Beweis genug, daß keine von beiden zum richtigen Verständnis des Dogmas von der Menschwerdung unentbehrlich ist. Man darf also ruhig lehren, die menschliche Natur Christi habe eine geschaffene Existenz und subsistiere trotzdem durch den „modus unionis“ in der göttlichen Person; und man darf ebenso lehren, die menschliche Natur subsistiere dadurch in der göttlichen Person, daß die ihr mangelnde menschliche Existenz durch die göttliche Existenz ersetzt werde.

Entbehrt die menschliche Natur Christi der menschlichen Existenz, so ist offenbar das geschöpfliche Dasein nicht dasselbe wie die geschaffene Wesenheit; denn nichts kann von sich selbst getrennt werden. Die sachliche Unterscheidung wird also notwendig vorausgesetzt, wenn sie zur Erklärung der hypostatischen Vereinigung dienen soll. Da sie aber die Grenzen einer wahrscheinlichen Meinung nicht überschreitet, so kann sie nicht mit Recht als die durchaus notwendige Vorbedingung für das richtige Verständnis der „unio hypostatica“ hingestellt werden. Man darf wohl Lehrmeinungen zur Erklärung von Dogmen gebrauchen; aber man darf die rechte Auffassung der Dogmen nicht von bloß wahrscheinlichen Meinungen abhängig machen. Das Verhältnis von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen ist bis heute eine „quaestio disputata“ und „disputabilis“, wie die höchste kirchliche Lehrauto-

¹ In meinen „Praelectiones dogmaticae“ (IV, n. 86 ff.) habe ich die Gründe vorgelegt, weshalb keine der beiden Ansichten notwendig oder annehmbar erscheint, die Moduslehre jedoch nur insofern nicht, als sie einen modus realis realiter distinctus behauptet.

rität ausdrücklich anerkannt hat. Eine solche „quaestio“ ist aber kein notwendiges Erfordernis für die richtige Deutung einer Glaubenslehre.

Einige Vertreter der „realis distinctio“ gehen so weit, daß sie sagen: Selbst wenn diese Unterscheidung philosophisch nicht bewiesen werden könnte, so müßte sie doch angenommen werden, weil sonst das Dogma von der Menschwerdung vollständig unverständlich wäre.

Das gehört nun wieder in die Klasse der ganz grundlosen Übertreibungen, die ihrer Natur nach nicht verfehlen können, entsprechende Gegenäußerungen hervorzurufen. So ist von andern versichert worden, gerade die Lehre von der durch göttliches Dasein existierenden menschlichen Natur mache das Geheimnis erst recht unverständlich und nahezu widersinnig; sie folge keineswegs aus dem Dogma, sondern stehe ihm geradezu feindlich gegenüber¹. Auf diesen Disput brauchen wir uns nicht einzulassen.

Aus der Kirchenlehre ergibt sich unmittelbar, daß eine göttliche Person ihre hypostatische Tätigkeit virtuell auch nach außen hin erstrecken und sich so eine geschaffene Natur zu eigen machen kann. Wie das geschieht, ist ein undurchdringliches Geheimnis, das von uns ebensowenig nach seiner Eigentümlichkeit erfaßt werden kann, wie irgend ein anderes göttliches Sein und Tun. Es ist deshalb das einfachste, uns mit den Darbietungen der Kirchenlehre zu begnügen und zu sagen: In Christus dehnt das göttliche Wort seine Hypostase virtuell so auf die menschliche Natur aus, daß diese Natur nicht in sich selbst besteht, sondern der Person des Sohnes Gottes angehört. Die menschliche Natur Christi ist insofern von jeder andern menschlichen Natur verschieden, als sie der Selbständigkeit entbehrt und einer göttlichen Person angehört: ihren wesentlichen Bestandteilen nach ist sie aber eine menschliche Natur wie jede andere. Wir haben also in der menschlichen Natur Christi ein besonderes Verhältnis zu einer göttlichen Person, das sonst nirgendwo vorhanden ist. Die sachliche Grundlage dieses Verhältnisses ist die mit der menschlichen

¹ Vgl. Piccirelli, *De distinctione actuata inter essentiam existentiamque* 353 sqq.

Natur von selbst gegebene übernatürliche Möglichkeit („*potentia oboedientialis*“), von einer göttlichen Person zur Vereinigung mit ihrer Hypostase aufgenommen zu werden. Der Zielpunkt dieses Verhältnisses („*terminus relationis*“) ist die göttliche Person, insofern sie ihre hypostatische Tätigkeit virtuell auf die menschliche Natur ausdehnt. Das Verhältnis selbst besteht in dem Erhobensein der menschlichen Natur in die göttliche Hypostase, so daß sie deren persönlicher Besitz ist. Begnügen wir uns mit dieser im Dogma selbst liegenden Erklärung, so brauchen wir weder die Hinzufügung eines von der menschlichen Natur real verschiedenen „*modus unionis*“ noch die Abwesenheit der menschlichen Existenz. Wem jedoch die eine oder die andere dieser beiden Ansichten eine größere spekulative Befriedigung gewährt oder auch nur eine bequemere Redeweise zu bieten scheint, der kann sich ihr unbedenklich anschließen. Die Kirche und ihr Dogma hindert ihn nicht daran. Nur muß er dann bereit sein, auf die Einwürfe, die man gegen seine Ansicht erheben kann, eine genügende Antwort zu geben; und er darf seine Ansicht nicht als unerläßlich zur richtigen Auffassung der Kirchenlehre hinstellen.

Aber, wendet man ein, der hl. Thomas lehrt doch ausdrücklich, zwei Sein („*duo esse*“) könnten nur akzidentell zu einer Einheit verbunden sein¹. Andererseits bezeichnet er es als eine Häresie, nur eine akzidentelle Verbindung der beiden Naturen in Christus anzunehmen². Wer also der menschlichen Natur Christi eine geschaffene Existenz zuschreibt, der verfällt der Sache nach („*obiective*“) einer häretischen Ansicht, wenn es auch kein „*dogma fidei*“ ist, daß in Christus nur eine Existenz sei³.

Eine solche Auffassung dem hl. Thomas unterschieben, heißt aber doch nichts anderes, als behaupten, der hl. Thomas sei in dieser Sache einer argen Selbsttäuschung anheimgefallen. Die Kirche hat oft genug erklärt, welche spekulative Auffassungen mit dem Dogma der hypostatischen Union unvereinbar seien; aber sie hat niemals verlangt oder auch nur von fern

¹ S. th. 3, q. 17, a. 2.

² L. c. q. 2, a. 6.

³ Vgl. Del Prado, *De veritate fundamentali* 566 ff., der aber die Vorsicht gebraucht, Kardinal Billot als Deckmann vorzuschicken.

angedeutet, man dürfe der menschlichen Natur Christi keine geschaffene Existenz zuschreiben, obschon sie ganz gut weiß, daß viele, ja die meisten Theologen in Christus eine doppelte Existenz annehmen.

Nein, der hl. Thomas hat niemals, ausdrücklich oder einschließlicly die Annahme einer menschlichen Existenz in Christus als einen gefährlichen Irrtum oder gar als eine Ketzerei bezeichnet. Wo er von dem einen Sein in Christus redet, versteht er immer das „esse subsistens“. In der Beziehung ist sich seine Ansicht immer gleich geblieben. Die aber seine Worte von dem nicht subsistierenden Sein verstehen, müssen sagen, er habe zu verschiedenen Zeiten anders gelehrt, und er habe seine frühere Lehre später widerrufen.

Im Sentenzenkommentar redet der hl. Thomas¹ beständig von dem „esse subsistens“. Die erste Meinung, die er verwirft, nimmt in Christus zwei Hypostasen an, die in einer Person vereinigt seien. Die dritte Meinung, die er ebenfalls verwirft, nimmt an, daß nur die getrennten Teile der menschlichen Natur, die als solche keine Subsistenz haben, mit der göttlichen Person akzidentell vereinigt seien. Die zweite Meinung aber, die allein richtig ist, „ponit unum esse subsistens et ponit humanitatem non accidentaliter advenire divinae personae“, und insofern lehrt sie notwendig „unum esse“.

Das Sein wird für gewöhnlich und im strengen Sinne nur vom Ganzen, nicht aber von Teilen oder Eigenschaften ausgesagt². Wir sagen: Der Mensch existiert, nicht aber sein Kopf existiert; oder: Seine Wissenschaft existiert. Das „esse subsistens“ ist das „esse principale“; jedes andere „esse“ ist ein „esse secundarium“; jenes ist das „quod est“, dieses das „quo est aliquid“. Darum heißt es in der „Quaestio disputata de unione Verbi incarnati“: „Sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem et aliud esse huius suppositi, non in quantum est aeternum, sed in quantum

¹ In 3 Sent. d. 6, q. 2, a. 2.

² „Esse proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti“ (Quodl. 9, a. 3).

est temporaliter homo factum. . . . Non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium.“ Man kann also nicht schlechthin von zwei „esse“ in Christus reden, weil nur ein einziges „esse subsistens“ da ist, und weil man nur vom Suppositum sagt, daß es existiert. Das „esse temporale“ ist nichts in sich Subsistierendes, sondern ein „esse secundarium“ im „suppositum divinum“.

Im „Quodlibetum“ 9, a. 3 heißt es: „Quia in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum . . . ideo oportet dicere quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis.“ Das wird durch einen Vergleich erläutert: Wenn ein Holzkasten ein natürliches Individuum wäre, so hätte der ganze Kasten nur ein einziges Sein; würde aber ein Teil des Holzes davon getrennt, so hätte dieser getrennte Teil sofort ein eigenes Sein, nicht eine Existenz, die er vorher nicht hatte; denn durch die Trennung wird keine Existenz hervorgebracht, sondern ein Fürsichsein, eine Subsistenz, die ihm vorher durch die Verbindung mit dem Ganzen fehlte. Ähnlich verhält es sich mit der Menschheit in Christus; es fehlt ihr das Fürsichsein, darum ist in Christus nur ein einziges Sein schlechthin. „Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediabat, quin proprium esse haberet, nisi hoc quod non erat per se subsistens.“ Das „proprium esse“ gilt offenbar nicht von dem nicht in sich subsistierenden Sein, sondern von dem „esse suppositi“.

Ähnlich im „Compendium theologiae“¹: „Manifestum est quod partes divisae singulae proprium esse habent; secundum autem quod in toto considerantur, non habent suum esse, sed omnes sunt per esse totius. Si ergo consideramus ipsum Christum ut quoddam integrum suppositum duarum naturarum, eius erit unum tantum esse, sicut et unum suppositum.“

In der „Summa contra gentiles“² legt der hl. Thomas „obiectiones contra fidem incarnationis“ vor. Er beantwortet sie im 49. Kapitel. Hier lesen wir unter anderem: „Quod tertio

¹ Cap. 212.² L. 2, c. 40.

proponitur, necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet. Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit; non enim per illam, sed in illa subsistit. Ex hoc etiam solvitur quartum. Cuiuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum, per quam simpliciter esse habet; et sic Verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet, non autem per naturam humanam, sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo. . . . Unumquodque enim melius esse habet, cum suo digniori unitur, quam cum per se existit.“ Darum erleidet die menschliche Natur keinen Verlust („minorationem“), sondern erhält einen Zuwachs durch ihre Verbindung mit dem Worte. Wenn aber jemand einwendet, „naturam humanam in Christo esse substantiam quamdam, non universalem, sed particularem, et per consequens hypostasim, manifeste decipitur“. Warum? Etwa weil die menschliche Natur keine geschaffene Existenz hat? Nein, sondern weil sie nicht in sich subsistiert. „Substantio enim secundum Philosophum dicitur dupliciter, scilicet de subiecto in genere substantiae [substantia prima = individuum] et de eo quod quid est [substantia secunda = essentia], quod est natura rei. Sed neque partes alicuius substantiae sic dicuntur particulares substantiae, quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto; unde nec hypostases possunt dici. . . . Hoc igitur nomen homo de aliis hominibus dictum semper eandem formam significat, scilicet naturam humanam; unde univoce praedicatur de eis; sed suppositio tantum variatur in hoc, quod, secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim increatam; secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.“¹ Von dem Mangel der menschlichen Existenz ist in der ganzen Erörterung nicht die Rede; in Frage ist allein das „esse subsistens“.

Auch in der „Summa theologica“ geht der Schluß niemals auf den Mangel der menschlichen Existenz in Christus, sondern auf die Einheit des „esse subsistentis“. Das haben bereits

¹ Contra gent. I. 4, c. 49 ad 3 4 8 10 11.

einige der ältesten und berühmtesten Schüler des hl. Thomas hervorgehoben, wie Herväus Natalis¹ und Petrus de Palude². „Quod haec positio“, sagt Herväus, „fuerit de mente Sancti Thomae, patet . . . ex hoc quod semper in fine deductionum suarum concludit quod non est in Christo nisi unum esse personale.“ Auch noch andere Theologen aus dem Predigerorden sind der gleichen Ansicht.

Aber, sagt man, der hl. Thomas spricht offenbar von dem „esse existentiae“; denn an der erwähnten Stelle³ redet er ausdrücklich von dem „esse, secundum quod est actus entis“, das ist aber das „esse existentiae“. Aber ist denn nach dem hl. Thomas das „esse subsistens“ nicht der hauptsächliche „actus entis“, das „esse principale, proprium et verum“? Jedes nicht subsistierende Sein ist nur ein „esse secundarium, minus proprium et minus verum“. In Christus ist nur das selbständige Fürsichsein der göttlichen Person das eine, eigentliche, wahre Sein, das alles andere Sein in seine Einheit hineinzieht, während alles andere Sein nur ein „esse secundum quid“ ist, das an die Aktualität und Selbständigkeit jenes höchsten „actus essendi“ nicht heranreicht. Nur derjenige lehrt nach dem hl. Thomas in Christus ein doppeltes Sein im eigentlichen Sinne, der zwei „esse subsistentia“ annimmt. „Prima opinio, quae ponit duo subsistentia, ponit duo esse substantialia.“⁴ Wer also wie die Kardinäle Cajetan und Billot in die Worte des hl. Thomas das „esse existentiae“ hineinträgt, mag es nun für sich bestehen oder nicht, der läßt den hl. Thomas einfach die eigene Ansicht vortragen, beweist aber seine Ansicht nicht aus dem hl. Thomas. Wenn man den Ausdruck „existentia“ einsetzen will, dann muß man sagen: Der hl. Thomas lehrt in Christus ein einziges „esse existentiae, quod simpliciter, principaliter, vere et proprie esse est, i. e. unicum esse personalis existentiae“; und dieses „esse personalis existentiae“ ist zugleich der Akt des Subsistierens in zwei Naturen, der menschlichen und der

¹ In 3 Sent. d. 6, q. 1, a. 3.

² In 3 Sent. d. 6, q. 3 5 opinio.

³ In 3 Sent. d. 6, q. 2, a. 2.

⁴ Inwiefern in Christus das „esse subsistentiae“ von dem „esse absolutum existentiae“ virtuell verschieden sei, soll hier nicht weiter untersucht werden, da es sich in unserer Frage nur um das „esse relativum“ handeln kann.

göttlichen. Darum und nur insofern ist in Christus nur ein Sein. Da indessen in diesem Zusammenhang Thomas das Wort „*existentia*“ niemals gebraucht, läßt man es besser weg, wenn man nur seine Aussprüche erklären will.

Aber kommen wir mit unsern Erklärungen nicht zu einer bloßen Begriffswiederholung? Es soll erklärt werden, was es heißt: In Christus ist die menschliche Natur keine Person, sondern sie ist Natur einer göttlichen Person. Wir sagen deshalb: Christus hat nur ein einziges subsistierendes Sein, weil die göttliche Person auch in der menschlichen Natur subsistiert. Nun ist aber subsistierendes Sein und Person, wenn es sich um vernünftige Wesen handelt, dasselbe. Es wird also eigentlich nur gesagt: Die menschliche Natur subsistiert nicht für sich, weil sie nicht für sich subsistiert, und sie ist mit Gottes Subsistenz verbunden, weil sie in Gott subsistiert.

Indessen der hl. Thomas berichtet sowohl im Sentenzenkommentar wie in der „*Summa contra gentiles*“¹, es habe Theologen gegeben, die meinten, in Christus seien „*duo subsistentia*“, aber nur eine Person. Es war also notwendig, das Verhältnis der Begriffe Person und Fürsichsein zu erklären. Auch heutzutage ist nicht jedem sofort klar, was mit dem Ausdruck „*persönliche Vereinigung*“ gemeint ist. Der Begriff der Person wird durch den Begriff des Fürsichseins klar gemacht.

Sodann kann man sehr wohl die Einheit des Suppositums in den beiden Naturen annehmen und dann doch noch die Frage stellen: Ist nun wegen des einen Suppositums nur ein einziges Sein in Christus oder wegen der zwei Naturen ein doppeltes? Die Verschiedenheit der Antworten beweist, daß auch diese Frage nicht gegenstandslos ist.

Doch genug davon. Es sollte gezeigt werden, daß wir weder durch das Dogma von der Menschwerdung an sich noch durch die Erklärung, die der hl. Thomas von diesem Dogma gibt, genötigt sind, die sachliche Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen anzunehmen. Die Gründe sind vorgelegt worden; ihr Gewicht zu prüfen bleibt dem Leser überlassen.

¹ In 3 Sent. d. 6, q. 2, a. 2; Contra gent. l. 4, c. 38.

Im Anschluß an den vorstehenden Artikel möge es gestattet sein, mit einigen Worten einen gänzlich unbegründeten Angriff auf die Theologie des verstorbenen Verfassers zurückzuweisen. Es handelt sich um die Besprechung der fünften und sechsten Auflage der „Praellectiones“ von Pesch in der Zeitschrift „Unitas“, dem Organ der Thomas-Universität in Manila (Vol. 4, n. 2 [Aug. 1925] 194—202). Verfasser ist Fr. Silvestre Sancho O. Pr.

Vom rein theologisch-wissenschaftlichen Standpunkt beurteilt der Kritiker das Werk von Pesch durchaus anerkennend, um so ablehnender dagegen von seinem thomistischen Standpunkt. Der größte Fehler des Verfassers liege darin, daß er sich innerhalb einer minderwertigen Philosophie und Theologie bewege, die in keiner Weise die von den Päpsten so oft und eindringlich empfohlene Philosophie und Theologie des hl. Thomas sei¹. Sein Thomismus sei nur Schein; mit Unrecht berufe er sich für seine Ansichten auf den hl. Thomas. In keiner strittigen Frage gehe er mit dem Aquinaten zusammen und könne es auch gar nicht, weil er in der Grundlage der ganzen Philosophie und Theologie des hl. Thomas, in der Frage des Unterschiedes von Wesen und Dasein in den Geschöpfen und ihrer Identität in Gott, von ihm abweiche². Wie wenig Pesch vom Thomismus durchdrungen sei, ergebe sich klar aus seiner Behandlung der Gottesbeweise „a posteriori“. Jeder echte Thomist habe für die fünf Wege des hl. Thomas die höchste Wertschätzung, während Pesch sie nur eben erwähne³. Selbst mit den kirchlichen Vorschriften über den Anschluß an die Lehre des hl. Thomas ist er nach der Meinung Sanchos offenbar nicht im Einklang⁴.

¹ Unitas 195. „El más grande error de Pesch, a nuestro entender, es el de moverse siempre dentro de la ‚Teología y Filosofía‘ que llamaríamos de ‚cotarro‘ y que no es en modo alguno la verdadera Filosofía y Teología de Tomás de Aquino tantas veces y tan encarecidamente mandadas guardar por los Romanos Pontífices.“

² A. a. O. 199 f. „Para quien no esté dotado de un entendimiento pobrísimo o no esté cegado por la pasión partidista, es una verdad certísima con evidencia casi meridiana, que la base y fundamento de toda la admirable Teología tomista es la distinción entre la esencia y la existencia en las criaturas, y su identidad en Dios. . . . Esa tesis es tan primordial en el tomismo, que quien la negare será muy difícil que llegue a ser tomista más que en la corteza y en la apariencia. . . . Y habiendo el P. Pesch negado esa gran verdad, es inútil que se esfuerce en aparentar tomismo. Ni es fácil que se encuentre en las ‚Praellectiones‘ punto alguno de identidad en materias discutibles entre el Angélico y él.“ ³ A. a. O. 198.

⁴ A. a. O. 197. „La Iglesia ha venido hablando, de cuarenta años a esta parte, de un modo tan claro sobre la enseñanza de las doctrinas del Doctor Angélico y ha señalado tan con el dedo cuál sea la escuela en donde esas doctrinas son tenidas en toda su plenitud y santamente guardadas, que nos sorprende, y muy mucho, que aun haya autores y religiosos que se comporten en sus escritos teológicos de un modo tal, que ni sospechar se podría que Roma haya hablado tanto y tan claro.“

Nun kann man es billigerweise keinem Kritiker verwehren, daß er die Verschiedenheit seines Standpunktes gegenüber dem besprochenen Werk zum Ausdruck bringt, wobei er freilich diese Verschiedenheit nicht größer machen sollte, als sie wirklich ist. Im vorliegenden Falle folgt z. B. daraus, daß Pesch die Gottesbeweise des hl. Thomas nur kurz erwähnt, ganz und gar nichts gegen seinen Thomismus, da er nach dem Plane seines Buches (vgl. n. 2), das einen dreijährigen Kurs der Philosophie voraussetzt, auch nicht den mindesten Anlaß hatte, ausführlich darauf einzugehen.

Will aber der Kritiker nicht bloß die Verschiedenheit des beiderseitigen Standpunktes betonen, sondern überdies den seinen als den allein richtigen hinstellen, so hat er die Richtigkeit desselben zu beweisen, es sei denn, er sei allgemein als der allein richtige anerkannt.

Tatsächlich stellt nun unser Kritiker die Thomaserklärung der Dominikanerschule als jene hin, die nach dem Willen der Päpste für alle katholischen Schriftsteller maßgebend sein soll, und er wundert sich, daß es noch Schriftsteller und Ordensleute gibt, die in ihren Werken nichts davon merken lassen, daß Rom so klar und deutlich gesprochen habe¹. Die Äußerungen Roms sind die bekannten Empfehlungen der Lehre des hl. Thomas durch die letzten Päpste von Leo XIII. an, der thomistische Syllabus der 24 Propositiones, die Vorschriften des Codex und das besondere Lob, das Benedikt XV. und mit dessen Worten auch Pius XI. dem Dominikanerorden dafür gespendet haben, daß er niemals irgendwie von der Lehre des hl. Thomas abgewichen sei². Namentlich dieses Lob soll die Forderung begründen, daß sich alle Schriftsteller nach der Thomaserklärung der Dominikanerschule zu richten haben.

Allein in keinem dieser Dokumente und ebensowenig in allen zusammen wird neben der Befolgung der Lehre des hl. Thomas auch der Anschluß an die Thomaserklärung der Dominikanerschule zur Pflicht gemacht. Auch nicht durch das dem Dominikanerorden gespendete Lob, nicht von der Lehre des hl. Thomas abgewichen zu sein. Daß durch eine solche Belobigung des treuen Festhaltens an Thomas allen katholischen Schriftstellern eine so weitgehende Verpflichtung auferlegt sei, ist an sich schon so unwahrscheinlich, daß es sich nicht lohnt, weiter darauf einzugehen. Für Pesch konnte eine solche Verpflichtung bereits deswegen nicht in Frage kommen, weil derselbe Benedikt XV., der am 29. Oktober 1916 dem Dominikanerorden das erwähnte Lob gespendet hatte³, ein halbes Jahr später,

¹ A. a. O. 198. „Allá él de componer esas teorías con el Syllabus Tomista y con los sagrados Cánones y las Encíclicas y breves de León XIII, Pío X, Benedicto XV y Pío XI.“

² Vgl. S. 235 A. 4.

³ Enzyklika „Studiorum ducem“ Act. Ap. Sed. 15 (1923) 324: „Cui quidem Ordini [Fratrum Praedicatorum], ut verbis utamur Benedicti XV laudandum est non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod nun-

am 19. März 1917, die von dem General der Gesellschaft Jesu aufgestellten Normen bestätigte, durch die für die Mitglieder der Gesellschaft der Anschluß an die Lehre des hl. Thomas geregelt wird¹. In diesen Normen ist nicht nur mit keinem Worte von einer Verpflichtung, der Thomaserklärung der Dominikanerschule zu folgen, die Rede, sondern sie sind derart, daß eine Verpflichtung jedenfalls klar ausgeschlossen ist. Und der Papst Benedikt, der die Normen bestätigt, spricht sich über den notwendigen Anschluß an den hl. Thomas in solchen Worten aus, daß der von Sancho geforderte Anschluß weit über das hinausgeht, was der Papst selbst verlangt. Nun mag der Kritiker von diesen letzten Dokumenten halten, was er will; es geht aber doch nicht an, einem Schriftsteller der Gesellschaft Jesu, der sich an die von der höchsten kirchlichen Autorität gebilligten Normen hält, Mangel an Gehorsam und kirchlicher Gesinnung vorzuwerfen².

Ein Gegensatz zu den kirchlichen Bestimmungen besteht insbesondere nicht in der angeblichen Grundfrage der ganzen thomistischen Philosophie und Theologie, in der Frage des Unterschiedes von Wesen und Dasein in den Geschöpfen und ihrer Identität in Gott. Ein Gegensatz zu der thomistischen Auffassung besteht ohne Zweifel. Aber er liegt nicht darin, daß Pesch die volle Identität von Wesen und Dasein in Gott leugnet oder in den Geschöpfen behauptet, sondern nur darin, daß er in den Geschöpfen keinen andern als einen bloß virtuellen Unterschied anerkennt. Wenn er sich damit begnügt, so macht er nur von einer Freiheit Gebrauch, die jedem katholischen Gelehrten zusteht³, die Pesch noch insbesondere als Mitglied der Ge-

quam postea, ne latum quidem unguem ab eius disciplina discesserit.“ Vgl. den Brief Benedikts XV. an den Magister generalis des Dominikanerordens vom 29. Oktober 1916 (Act. Ap. Sed. 8 [1916] 397).

¹ Es seien nur folgende Sätze aus diesem Schreiben Benedikts XV. noch einmal hervorgehoben: „Quo quidem in iudicio recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant ac tutas ad dirigendum normas, nullo scil. omnium amplectendarum thesium imposito officio. Eiusmodi spectantes regulam, possunt Societatis alumni iure timorem deponere, ne eo quo par est obsequio iussa non prosequantur Romanorum Pontificum, quorum ea constans sententia fuit ducem ac magistrum in theologiae et philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse, integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare, de quibus possit soleatque disputari.“ Vgl. hierzu ZkathTh 42 (1918) 206; CivCatt 68 (1917 IV) 66—67; RazFe 49 (1917 III) 344; Études 155 (1918 II) 499; NouvRevTh 47 (1920) 240.

² Wir möchten annehmen, daß diese Dokumente trotz ihrer großen Verbreitung Sancho nie zu Gesicht gekommen sind. Sonst wären seine Vorwürfe gegen Pesch höchst ungerecht.

³ Die Kongregation verlangt bis heute in keiner Weise, was immer auch von thomistischer Seite gesagt werden mag, daß man die bekannten 24 Thesen als wahr verteidige; sie fordert nur, daß man sie als „normae

sellschaft Jesu zustand, in der die Frage des Unterschiedes von Wesen und Dasein in den Geschöpfen, unter ausdrücklicher Billigung der höchsten kirchlichen Autorität, als eine freie Ansicht erklärt worden ist¹. Und wenn Pesch aus dem realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein in den Geschöpfen nicht das Fundament der ganzen Philosophie und Theologie machte, so tat er nur, wozu er als Mitglied der Gesellschaft Jesu, wiederum unter Billigung derselben höchsten kirchlichen Autorität, verpflichtet war². Daß bei einem bloß virtuellen Unterschied von Wesen und Dasein in den Geschöpfen der ganz fundamentale Gegensatz zwischen Gott und den Geschöpfen, der darin besteht, daß Gott sein Sein kraft seines Wesens, die Geschöpfe es aber nicht kraft ihres Wesens haben, zu bestehen aufhörte, ist zwar oft behauptet, aber nie bewiesen worden. Auch kann man es nicht auf Mangel an Verstand oder auf Parteileidenschaft zurückführen, wenn Pesch die Lehre von der realen Unterscheidung von Wesen und Dasein in den Geschöpfen nicht als Lehre des hl. Thomas anerkannte. Um eine Ordensdoktrin der Gesellschaft handelt es sich bekanntlich nicht und Suarezianer oder Molinist war Pesch auch nicht im entferntesten in dem Sinne, in dem die Dominikaner sich Thomisten nennen. Wie seine hinterlassenen Manuskripte zeigen, hat er sich in den letzten Jahren seines Lebens sehr eingehend mit der Lehre des hl. Thomas über den Unterschied von Wesen und Dasein in den Geschöpfen beschäftigt. Wenn er gefunden zu haben glaubte, daß eine sichere Entscheidung weder nach der einen noch nach der andern Seite möglich sei, so kann er darin ja ohne allen Zweifel geirrt haben, aber an einer gewissenhaften Prüfung der Frage, an der er als solcher gar kein Interesse hatte, hat er es nicht fehlen lassen³.

tutae directivae“ vorlege, d. h. als Normen, die nicht gegen den heiligen Glauben verstoßen. Es ist aber sehr wohl möglich, daß etwas nicht gegen den Glauben verstößt und dennoch unrichtig ist.

¹ Vgl. diese Zeitschrift S. 32 A. 1.

² A. a. O.

³ Der Kritiker meint freilich a. a. O. 199: „Lo que en modo alguno puede discutirse seria y científicamente es que esa tesis sea la piedra angular de todo el edificio tomista... No hay más que recorrer las páginas de la Suma... para convencerse muy luego de que es imposible entender la filosofía y teología tomista negada la real distinción.“ Trotz dieser und ähnlicher Behauptungen einzelner Thomisten soll es auch heute noch Gelehrte geben, die selbst auf die Gefahr hin, „als Schwachsinnige oder als von Parteileidenschaft rettungslos Verblendete“ zu gelten, der Überzeugung sind, daß der reale Unterschied weder das Fundament der Philosophie überhaupt noch das Fundament der Philosophie des hl. Thomas sei, ja die dafür halten, daß Thomas in diesem Punkt der Ansicht seines Lehrers Albert des Großen, der diesen Unterschied aufs klarste und entschiedenste verwarf, stets treu geblieben ist. Mit Verschweigen oder mit Entrüstung und Pochen auf Autoritäten werden eben die der heute gewöhnlicheren Interpretation gegenüberstehenden Schwierigkeiten nicht aus dem Wege geräumt, sondern höchstens durch ruhig sachliche Untersuchungen.