

Die Possibilienlehre des Franz Suarez.

Von Max Rast S. J.

Suarez gehört zu jenen Denkern, die verhältnismäßig viel zitiert werden, über deren genauere Lehre aber, einige wenige bekannte Streitpunkte ausgenommen, wir bis heute noch ein ziemlich verschwommenes Bild haben. Voraussetzung für eine „Philosophie“ oder „Theologie“ des Suarez wären eingehende Monographien über wichtigere Teile seines Systems; wie armselig es darum bestellt ist, lehrt uns ein Blick in die bei Ueberweg verzeichnete Literatur. Um dem viel umstrittenen Spanier gerecht zu werden und ihm die gebührende Stellung in der Geschichte der Philosophie und Theologie anzuweisen, müßten überdies Einzeluntersuchungen angestellt werden über sein Verhältnis zu seinen Vorgängern sowie über seinen Einfluß in der Folgezeit. Letzteres ist zum Teil geschehen durch das bekannte Werk von Karl Werner, erstere Arbeit aber harret fast noch ganz der Erledigung.

Zu dieser möchte der nachstehende systematische Artikel, dem ein historischer folgen soll, einen kleinen Beitrag liefern. Wir greifen einen Punkt heraus, über den bisher noch kaum etwas Zusammenhängendes vorliegt, die Possibilienlehre. Die Natur der Untersuchung bringt es mit sich, daß sie sich vor allem auf den Ursprung der formalen Possibilien konzentriert. Der Großteil der alten und neuen Scholastiker verlegt diesen in Gott, sei es in sein Denken, sei es in die göttliche Wesenheit selbst. Suarez scheint hier ganz eigene Wege gegangen zu sein, die ihn in die Nähe der Wolffschen Schule rücken. Für ihn gibt es unabhängig von Gott ein Reich der Wahrheiten, wie im Folgenden nachgewiesen werden soll. Damit ist auch schon der Berührungspunkt mit der modernen Problematik der Wertphilosophie angedeutet. Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: 1. Erklärung einiger Grundbegriffe (Possibile, Formalbegriff). — 2. Nachweis, daß die formalen Possibilien weder in der Wesenheit noch im Verstand Gottes ihr Fundament haben. — 3. Positive Lehre und Zusammenfassung.

I.

1. Der Begriff des Possibile. Im Begriff des möglichen Dinges sind zwei Momente eingeschlossen. „Das eine ist sozusagen ein negatives, nämlich die Widerspruchslosigkeit gegenüber dem Sein. Dieses nennt man gewöhnlich das

logisch Möglich¹; ihm entspricht eine logische Möglichkeit, die so genannt wird, weil sie nicht in irgend einem einfachen und realen Vermögen besteht, sondern in der bloßen Widerspruchslosigkeit der beiden Extreme. Daher wird sie mehr unter der Rücksicht der Zusammensetzung und Unterscheidung des Geistes betrachtet, die zur Logik gehören. Deshalb ist es selbstverständlich, daß diese logische Möglichkeit in keiner Weise irgend ein Prädikament ausmacht. — Das andere Moment, das sich in einem möglichen Ding findet, ist eine positive Benennung, zufolge deren es möglich genannt wird. Diese leitet sich von einem realen Vermögen, sei es aktiv oder passiv, her. Möglich in diesem Sinn heißt das, was in irgend einem Vermögen enthalten ist, unmöglich dagegen, was ein Vermögen übersteigt oder in ihm nicht enthalten ist².

Das positive Possibile, das natürlich das negative voraussetzt, nennt Suarez auch *possibile physicum* (*potentia physica*) durch Übertragung von der physischen Ursache oder vom Subjekt, das ein passives Vermögen aufweist³.

Von seiten des Geschöpfes besagt also die Möglichkeit nur die Widerspruchslosigkeit in bezug auf das Werden oder das Sein. Dadurch, daß die beiden Merkmale einander nicht ausschließen, haben sie *eo ipso* die innere Möglichkeit zum Sein, wie andererseits jede Unmöglichkeit auf einen innern Widerspruch zurückzuführen ist⁴. Durch die Widerspruchslosigkeit unterscheidet sich das Possibile von den chimärischen Dingen oder reinen Fiktionen. Aber in sich betrachtet kommt ihm gar kein eigentliches Sein zu. Die Wesenheiten der Dinge — und diese bilden den Hauptbereich der Possibilien — sind vor ihrer Erschaffung gar nichts. Wenn man ihnen dennoch ein reales Sein zuspricht im Gegensatz zu den reinen Gedankendingen, so geschieht dies nur durch eine äußere Benennung (*denominatio extrinseca*), weil sie das Sein von einer Ursache „erhalten“ können. Selbst dieser letztere Ausdruck ist verfänglich, weil er zu leicht als eine subjektive Aufnahmefähigkeit (*aptitudo*) gedeutet werden kann. — Das ganze Sein der rein möglichen Wesenheiten ist ähnlich wie das der Sätze (*propositiones*) nur „objektiv im Intellekt“ (d. h. sie sind erkannt) oder „in der Ursache“⁵. — Wenn gesagt wird, daß das Possibile der Ter-

¹ Sämtliche Sperrungen sind von mir.

² D. M. (*Disputationes metaphysicae*) 42 s. 3 n. 9.

³ D. M. 43 Anfang. — ⁴ D. M. 30 s. 17 n. 12.

⁵ D. M. 31 s. 2 n. 11.

minus des göttlichen Wissens sein könne, so hat auch diese Ausdrucksweise ihre Berechtigung wiederum nur infolge einer äußern Übertragung. Das Wissen Gottes legt nichts ins mögliche Ding hinein, noch setzt es etwas in diesem voraus außer sein mögliches Sein, das aber nur in der Ursache ist⁶.

So sind die Possibilia einerseits unterschieden von den existierenden Dingen, mit denen sie nur eine negative Identität haben⁷, andererseits aber auch von den göttlichen Ideen, da diese nicht das zu schaffende Ding sind⁸. Insofern sie aber eminent in Gott sind, verschwindet überhaupt die Vielheit und damit das formale Sein der Possibilia.

Aus dem Dargelegten scheint sich indes eine besondere Schwierigkeit zu ergeben. Das positive Possibile, das als solches in der göttlichen Allmacht gründet, setzt das logische Possibile als seine Bedingung voraus. Dieses letztere aber ist von Suarez nur ganz allgemein als die Widerspruchslosigkeit der Merkmale charakterisiert worden. M. a. W., wir haben erst die formale Seite des Possibile, die allen in gleicher Weise zukommt, die aber noch nichts über den Inhalt oder die materiale Seite desselben besagt. — Der Grund dieses Vorangehens liegt auf der Hand; es geht ja vorläufig nur um die allgemeinste Struktur des möglichen Seins, gleichsam um die Kategorie der Möglichkeit als solcher. Und doch enthüllt sich uns die tiefste Eigenart der Suarezianischen Possibilialehre erst, wenn wir nach dem Fundament der materialen Möglichkeit forschen, wenn wir nicht nur fragen: Warum gibt es mögliches Sein überhaupt?, sondern: Warum gibt es die bestimmten, verschiedenen Dinge? — Welches ist der Zusammenhang der materialen Möglichkeit oder der realen Wesenheiten, der formalen Possibilia, im besondern mit Gott?

Um die Arbeit durchsichtiger zu gestalten, möge hier vorerst noch eine einschränkende Bemerkung eingeschaltet werden. Suarez spricht von abstrakten und konkreten Possibilia, von möglichen Akzidentien, selbst von einer möglichen Existenz im Gegensatz zu möglichen Wesenheiten⁹. Wenn wir im Folgenden das letzte Fundament der materialen innern Möglichkeit suchen, begrenzen wir das Problem auf die abstrakten oder notwendigen Wesenheiten. D. h. wir fragen nach dem letzten Seinsgrund der notwendigen Wahrheiten, der „*vérités nécessaires*“ eines Leibniz. Denn tatsächlich fällt die Frage nach der Wahrheit des Satzes, daß der Mensch ein Sinnenwesen ist, zusammen mit der andern,

⁶ D. M. 31 s. 2 n. 7. — ⁷ Ebd. n. 9. — ⁸ S. unten S. 348.

⁹ D. M. 31 s. 3 n. 7.

wo der letzte Grund für die innere Möglichkeit der menschlichen Wesenheit liege¹⁰. Damit aber erhält die Untersuchung ihre Gegenwartsbedeutung. Es geht um die Begründung der idealen Seinsordnungen (Logik, Mathematik, Ontologie).

Suarez behandelt diese Fragen nicht gesondert. Seine diesbezüglichen Ansichten lernen wir vor allem in seinen Ausführungen über die göttlichen Ideen, das Wissen Gottes und der Seligen um die Possibillien und in seiner Abhandlung über die transzendente Wahrheit kennen. So werden wir diese Probleme, soweit sie auf die Possibillienlehre Licht werfen können, in den Kreis unserer Untersuchung ziehen. Indes müssen wir dieser eine eingehendere Erörterung über den „formalen“ Begriff vorausschicken, da dieser uns gleichsam den Schlüssel zum vollen Verständnis des Folgenden bietet.

2. Der formale Begriff. Suarez erklärt uns diesen, indem er ihn dem objektiven Begriff gegenüberstellt: „Formaler Begriff heißt der Akt selbst oder (was dasselbe ist) das Wort, wodurch der Verstand irgend ein Ding oder einen gemeinsamen Seinsinhalt auffaßt. Er wird Begriff (*conceptus*) genannt, weil er gleichsam ein Erzeugnis des Geistes ist; formal aber nennt man ihn, entweder weil er die letzte Form des Geistes ist oder weil er durch seine Form (*formaliter*) dem Geist das erkannte Ding darstellt oder weil er tatsächlich das innere und formale Endziel der geistigen Erzeugung ist, wodurch er sich von dem sogenannten objektiven Begriff unterscheidet.

Objektiver Begriff heißt das Ding oder der Seinsinhalt, der eigentlich und unmittelbar durch den formalen Begriff erkannt oder dargestellt wird. Wenn wir z. B. einen Menschen denken, so nennen wir jenen Akt, den wir im Geist hervorbringen, um den Menschen geistig aufzufassen, formalen Begriff, den Menschen aber, der durch jenen Akt erkannt und dargestellt wird, objektiven Begriff, Begriff infolge einer äußern Übertragung vom formalen Begriff, durch den der Gegenstand erfaßt wird. So nennt man ihn mit Recht objektiv, weil er nicht der Begriff ist, auf den als auf eine Form die Erzeugung innerlich ginge, sondern der Gegenstand oder der Stoff für die formale Auffassung. Jenem wendet sich der Geist unmittelbar zu, und daher wird er (der objektive Begriff) von einigen nach dem Vorbild des Averroes *intentio intellecta* genannt, von andern auch *ratio obiectiva*¹¹.“

¹⁰ Vgl. ebd. s. 2 n. 8.

¹¹ „*Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem con-*

Der formale Begriff, so wird des weitern ausgeführt, ist immer ein wahres, positives und einzelnes Sein, das dem Geschöpf als Qualität anhaftet, indes der objektive Begriff vielfach ein bloß objektives Sein im Verstande hat und Allgemeincharakter besitzen kann, wie z. B. die Begriffe Mensch, Substanz.

Der formale Begriff ist demnach die unbewußte subjektive Vorstellung eines Dinges oder eines Seinsinhaltes, das Wort Vorstellung im doppelten Sinn genommen als Vorstellen (Akt, Zuständigkeit des Subjekts) und als Vorstelltes (Denkgebilde, Denkinhalt). Der formale Begriff ist Akt und zugleich eine Art Bild, dem wir durch unser Wort einen willkürlichen Ausdruck verleihen¹². — Der objektive Begriff dagegen ist das Ding oder der Seinsinhalt (ratio), insoweit er durch die subjektive Auffassung erkannt wird. Beide Begriffe setzen die Erkenntnis voraus, sind Momente der Erkenntnisrelation. Aber der objektive legt den Akzent auf den Gegenstand. Streng genommen ist er überhaupt kein Begriff, sondern nur ein Begriffenes. Der subjektive oder formale Begriff betont den Akt, die subjektive Zuständigkeit. Er ist, um es kurz auszudrücken, „medium quo“ der Erkenntnis, also für gewöhnlich eine „unbewußte Vorstellung“, durch die der Verstand das Objekt erreicht. Gott freilich ist sein formaler Begriff bewußt und wird dadurch „medium in quo“¹³.

cipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo, ut ita dicam. Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficitur ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit. Propter quod ab aliquibus, ex Averroee, *intentio intellecta* appellatur, et ab aliis dicitur *ratio obiectiva*“ (D. M. 2 s. 1 n. 1).

¹² „ . . . Secundo quia hic conceptus est per modum cuiusdam simplicis imaginis naturaliter repraesentantis id, quod per vocem ad placitum significatur . . .“ (D. M. 2 s. 1 n. 13).

¹³ „ . . . suppono conceptum formalem immediate terminari ad rem ipsam quam repraesentat, ipsumque non aliter repraesentare quam referendo intellectui obiectum ipsum, ut intellectualem for-

II.

Nach diesen einleitenden Erörterungen können wir zum Hauptproblem übergehen: Welches ist das Verhältnis der formalen Possibilen zu Gott? — Die Ideenlehre mag uns hier am besten in die Gedankenwelt des Doctor eximius einführen.

1. Die göttlichen Ideen. Ganz allgemein wird die Idee definiert als „eine Form, die vom Geist erzeugt und von der Wirkung nachgeahmt wird, und zwar aus der Absicht eines Handelnden heraus, der sich ein Ziel setzt“¹⁴. Sie ist der formale Begriff, den sich der Künstler von dem zu gestaltenden Ding bildet. Somit ist sie unterschieden vom objektiven Begriff, der als solcher nicht im Verstand ist, während die Idee formell oder inhärierend darin ist; vom Verstand selbst, insofern dieser als bloße Fähigkeit aufgefaßt wird; vom Habitus, z. B. der Kunst; beim Menschen auch von der species intelligibilis, da diese keine formale Vorstellung besagt und zudem nicht nach außen wirkende Ursache ist. Im Gegensatz zu allen diesen ist die Idee der Formalbegriff selbst, insofern er auf die Hervorbringung eines Dinges gerichtet ist¹⁵. D. h. die Idee fällt vollständig mit dem Formalbegriff zusammen, mit dem einzigen Unterschied, daß dieser hier nicht als Erkenntnisprinzip, sondern auch und vor allem als Wesensbestandteil der Wirkursache auftritt. Als terminus der geistigen Tätigkeit oder der conceptio heißt der Formalbegriff „verbum mentis“, dagegen „exemplar“ (Idee), wenn es sich um eine künstlerische oder überhaupt produktive Tätigkeit handelt¹⁶.

Damit ist auch schon angedeutet, was später noch von

mam constituentem in actu ultimo ipsum intellectum . . .“ (D. M. 25 s. 1 n. 37). „ . . . licet idea, aut verbum non postulet ex se, ut sit medium cognitum sed aliam rationem medii incogniti habeat, nihilominus eam non repugnat esse medium cognitum in quo, ut in obiecto proximo, aliud videatur: non quidem sistendo in ipsa idea tamquam in imagine habente similitudinem formalem cum re ideata, hanc enim re vera non habet, ut saepe dictum est; sed per ideam tendendo ad rem repraesentatam propter connexionem, non relationis, sed causalitatis, vel repraesentationis, vel etiam addi potest quod licet forte species creata non habeat tantam perfectionem, ut possit esse tale medium, nihilominus ideam incretam esse ad hoc sufficientem propter summam illius perfectionem“ (De Deo II c. 25 n. 32). — Suarez scheint hier „Beziehung“ in merkwürdig engem Sinn zu nehmen. Zwischen Idee und „ideatum“ ist zwar ein Verhältnis der Kausalität oder Darstellung, aber keine formelle Beziehung. Diese wird durch jenes Verhältnis erst begründet. Vgl. dazu Anm. 41 und 42.

¹⁴ D. M. 25 s. 1 n. 3. — ¹⁵ Ebd. n. 27. — ¹⁶ Ebd. n. 37.

Wichtigkeit ist, daß die *causa exemplaris* nicht eine eigene Ursache neben den üblichen vier ist noch zur Finalursache gehört, sondern einen Bestandteil der Wirkursache ausmacht, „indem sie die Handlung des Tätigen leitet und regelt¹⁷“, ihr gleichsam voranleuchtet¹⁸. Sie setzt den Künstler in Bereitschaft, aktuiert ihn, damit er schaffen kann; sie ist, mit einem Wort, die Form, durch die der Künstler tätig ist¹⁹.

Um dem Künstler voranzuleuchten, muß die Idee irgendwie erkannt sein; aber er braucht nicht immer gleichsam reflex auf sie zu blicken; es genügt, daß er sie irgendwie implicite erkennt und gewissermaßen unter ihrem Einfluß sein Werk ausführt²⁰. Sie ist sozusagen das Licht, das er zwar nicht anschaut, das ihm aber doch voranleuchtet. Für Gott freilich trifft dies nicht zu, da er sich selbst ganz durchschaut.

Wie die Idee in die künstlerische Tätigkeit einfließen kann, ohne reflex erkannt zu werden, so wird sie in ihrem eigentlichen Sein nicht erst durch das Erkenntsein konstituiert, sondern sie hat ein eigenes und sozusagen inneres Sein, das dann erst erkannt wird oder erkannt werden kann²¹. Die Erkenntnis ist nur die notwendige *B e d i n g u n g* zum Wirken.

Das Bisherige auf Gott anwendend, können wir vorläufig sagen: die göttlichen Ideen als Urbilder der Geschöpfe sind identisch mit dem Formalbegriff Gottes von diesen, d. h. mit der subjektiven Vorstellung Gottes. „Indem also Gott in seiner Wesenheit die Geschöpfe erkennt, bildet er, menschlich gesprochen, die rationes oder Begriffe derselben, durch welche er jene direkt erkennt, obgleich als sekundäre Gegenstände seines Wissens. Weil jedoch sein Wissen ganz vollkommen ist, so erkennt er, indem er die Urbilder der Geschöpfe erkennt und bildet, in sich auch jenen Begriff, der die Geschöpfe geistig vorstellt, und dieses heißt soviel als in sich die Urbilder der Geschöpfe erkennen. Indem wir also wenigstens *ratione* beides unterscheiden, fassen wir das Verhältnis so auf, daß zuerst die formalen Urbilder da sind und

¹⁷ Ebd. s. 2 n. 3.

¹⁸ „... veluti quoddam lumen, quod praeit ostendens viam et modum, ac terminum operationis; hoc autem totum fit formaliter per ipsummet conceptum formalem mentis“ (D. M. 25 s. 1 n. 28).

¹⁹ Ebd. s. 2 n. 12. — ²⁰ Ebd. s. 1 n. 39.

²¹ „Ergo . . . dicendum est in omni sententia, quod nimirum exemplar non constituitur in esse exemplaris formaliter ac praecise ex eo quod cognoscitur, sed ex proprio et quasi intrinseco esse, quodcumque illud sit, quod vel cognoscitur, vel potest cognosci“ (D. M. 25 s. 1 n. 32).

dann erkannt werden. Obwohl dies eine gewisse Reflexion zu sein scheint, so wird dennoch in Gott beides durch einen und denselben höchst einfachen Akt erkannt wegen der höchsten Einfachheit und Unendlichkeit Gottes. Auf diese Weise ist in Gott die Idee sozusagen nicht bloß gebildet, sondern auch erkannt, und so besitzt er alles, was von seiten des Verstandes nötig ist, damit er auf seine Weise wirkt. Denn es ist eine Form da, die im Geist des Künstlers existiert; zugleich ist sie so in seiner Bereitschaft, daß er auf sie hinschauen und das Ding, das durch sie vorgestellt wird, durch deren Nachahmung hervorbringen kann.

Wenn wir so wenigstens ratione in Gott die Idee von der Erkenntnis der Idee unterscheiden, wie wir ratione auch die direkte von der reflexen Erkenntnis trennen, so verstehen wir, daß die Idee in ihrem Sein im Formalbegriff besteht, den Gott direkt vom Ding hat, das hervorgebracht werden soll, und zwar so, wie es hervorgebracht werden soll; die Erkenntnis der Idee aber wäre gleichsam eine vollkommene Anwendung und ihre Verbindung mit dem Künstler, damit er in deren Nachahmung die Wirkung hervorbringt²².

Die Ideen werden, indem sie reflex erkannt werden, erst eigentlich zu einem Bestandteil der Wirkursache und so in den Prozeß der Erschaffung eingeschaltet. Natürlich ist diese Einschaltung notwendig, da jene Urbilder nur in Hinsicht auf eine mögliche Schöpfung einen vernünftigen Sinn haben, d. h. eben als Quasi-Instrumente der göttlichen Allmacht. Aber diese findet jene Ideen gleichsam schon vor; der Formalbegriff Gottes (das eigentliche Urbild der Geschöpfe) ist wenigstens ratione vorher. Damit stoßen wir auf das Kernproblem unserer Frage: Welches ist das Verhält-

²² „. . . Nam Deus, cognoscendo in sua essentia creaturas, formai (ut more nostro loquamur) rationes, seu conceptus earum, per quos illas directe cognoscit, licet ut secundaria obiecta suae scientiae. Quia vero eius scientia est perfectissima, cognoscendo et formando exemplaria creaturarum, cognoscit in seipso conceptum illum, qui intellectualiter repraesentat creaturas; quod est cognoscere in se exemplaria creaturarum. . . . Et ita distinguentes in Deo secundum rationem ideam a cognitione ideae, sicut etiam distinguere possumus ratione cognitionem directam a reflexa, et ideam quoad suum esse consistere intelligimus in conceptu formali, quem directe Deus habet de re operabili seu facienda, prout facienda est; cognitionem autem ideae intelligimus esse quasi perfectam quandam applicationem, et coniunctionem ad ipsum artificem, ut ad illius imitationem producat effectum“ (D. M. 25 s. 1 n. 34).

nis des göttlichen Formalbegriffes einerseits zu den formalen Possibilien, d. h. den verschiedenen möglichen Wesenheiten, — andererseits zur Wesenheit Gottes selbst?

Über das Verhältnis der Possibilien zur Idee Gottes gilt vor allem, daß diese nicht mit jenen identifiziert werden darf. Die göttliche Idee ist nicht der objektive Begriff des zu schaffenden Dinges, des Possibile, insofern es erkannt wird²³. Dieses ergibt sich eigentlich schon aus den früheren Unterscheidungen zwischen formalem und objektivem Begriff einerseits und der Identität des erstern mit der Idee andererseits. Wenn die Idee im wesentlichen mit dem subjektiven Formalbegriff zusammenfällt, kann sie nicht dasselbe sein wie das erkannte Ding. Suarez fügt noch einen eigenen Grund an: „Das Urbild ist wahrhaft Ursache für die Hervorbringung des Dinges [als Wesensbestandteil der Wirkursache]; aber das mögliche Geschöpf, insofern es dem Geist Gottes vorschwebt, ist nicht wahrhaftig Ursache seiner selbst als eines erzeugten Dinges. Sonst könnte Gott das Geschöpf nicht schaffen, ohne daß dieses wahrhaft und regelrecht mitwirkte, was unannehmbar ist²⁴“.

Göttliche Idee und mögliche Wesenheit fallen also nicht zusammen. Sie decken sich nicht einmal in dem Sinn, daß zwischen beiden eine strenge Ähnlichkeit bestünde; denn die göttliche Idee ist nur eine, da sie als subjektiver Formalbegriff mit Gott selbst identisch ist, und enthält die endlichen Wesenheiten eminent. Die verschiedenen Ansichten, ob in Gott eine oder mehrere Ideen sind, sieht Suarez mehr für einen Wortstreit an. Dennoch lohnt es sich, näher darauf einzugehen. Wir können die verschiedenen objektiven Inhalte (*rationes obiectivae*) nur durch verschiedene Denkkakte auffassen. Gott aber kann durch einen einzigen Akt, den göttlichen Formalbegriff, dasselbe leisten, was wir durch verschiedene. Wenn also die Theologen Gott eine Mehrzahl von Ideen zusprechen, so gilt das nur für unsere Art, uns die Vorstellung, die Gott hat, in etwa begreiflich zu machen²⁵.

„So ist es sicher, daß in Gott nicht actu verschiedene Ideen sind, weil in ihm, absolut genommen, eine derartige Unterscheidung nicht statthat. Obwohl von uns die Idee

²³ D. M. 25 s. 1 n. 10.

²⁴ „... exemplar est vera causa effectiois rei; sed creatura possibilis ut obiecta menti Dei non est vera causa suiipsius ut factae; ergo. . . quia alias non posset Deus creaturam causare, nisi cum illo concausante ipsa creatura vere ac proprie, quod est absurdissimum“ (D. M. 25 s. 1 n. 13).

²⁵ De Deo III c. 5 n. 15.

mit einer Verstandesbeziehung zum geschaffenen Gegenstand gedacht wird, so wird sie doch in sich als eine absolute Form gedacht, wie es auch tatsächlich der Fall ist. Aber wie Gott durch einen einzigen Begriff alles erkennt, so hat er auch nur eine reale Idee, die seiner schöpferischen Macht vollkommen entspricht. Dennoch ist es gewiß, daß von uns begrifflich in bezug auf die verschiedenen Gegenstände verschiedene Ideen unterschieden werden können, wie wir es in der Tat tun, und so spricht man von verschiedenen Ideen in Gott²⁶.

M. a. W., die eine Idee Gottes, die nicht nur als Akt, sondern auch als Inhalt eine ist, vermag alle endlichen Wesenheiten gleichsam zum Terminus zu haben; durch die eine Idee erkennt Gott alle möglichen Dinge. Sie stellt diese dar — selbst abgesehen von ihrer Erkenntnis durch Gott, die ja begrifflich später ist. Suarez selbst drückt dieses für uns unfaßbare Verhältnis kurz so aus: „Wie mir scheint, ist die Idee und das Urbild das Maß des Dinges, dessen Idee sie ist, und so wird sie als der adäquate Beziehungsterminus des Dinges bezeichnet und aufgefaßt, das mit seinem Maß verglichen oder vergleichbar ist. Und weil schlechthin mehrere Geschöpfe sind und jedes auf seine eigene Weise dem göttlichen Urbild entspricht, so wird man auch die Ideen jener Dinge schlechthin mehrere nennen können. Und so kann diese Mehrheit der Ideen als ewig im göttlichen Verstand aufgefaßt werden, wie der hl. Thomas lehrt, insofern Gott erkennt, daß sein Begriff, den er von den Dingen hat, der adäquate Terminus mehrerer Geschöpfe sein kann, die zu ihm eine Beziehung haben, da sie durch ihn gemessen werden. Obwohl also Gott nicht eine Beziehung oder begriffliche Unterscheidung anstellt, erkennt er dennoch eine Mehrzahl von Geschöpfen, die durch sein praktisches Wissen meßbar sind, und darin erkennt er das hinreichende Fundament für jene Benennung, zumal er auch die Verstandesunterscheidung erkennt, die der menschliche Geist in seinen Ideen machen kann²⁷.“

Die göttliche Idee stellt aktuell jedes einzelne Ding vor,

²⁶ De Deo III c. 5 n. 14.

²⁷ Ebd. n. 17. Dieser Text hat vorerst das Verhältnis der Idee zu den wirklichen Geschöpfen im Auge, deren Maß jene ist. Aber der springende Punkt, die Darstellung der Vielheit und Unterschiedenheit in der einen Idee gilt auch für die möglichen Wesenheiten, die inhaltlich mit den verwirklichten zusammenfallen. Aber für die Possibilien ist, wie wir noch sehen werden, die Idee nicht Maß, sondern bloß „Darstellung“, *medium in quo*.

indes dieses sich nur teilweise mit ihr deckt, gleichsam nur eine entfernte Ähnlichkeit aufweist. Beim Schaffen — wir haben oben gesehen, daß die Ideen in den Schöpfungsprozeß eingeschaltet sind — wirkt die eine bestimmte Idee *per se*, insofern sie das bestimmte Geschöpf vorstellt. Und so können wir mit Recht sagen, daß Gott den Menschen durch die Idee des Menschen schaffe und nicht durch die des Pferdes²⁸. Suarez weist auf das Beispiel der Sonne hin, die zwar in sich die Wärme, Trockenheit und andere Wirkungen eminenten enthält, dennoch aber nicht wärmt, insofern sie eminenter die Trockenheit enthält, weil dies gleichsam *per accidens* ist.

Zusammenfassend stellt sich somit das Verhältnis der Possibilien zur göttlichen Idee (Formalbegriff) folgendermaßen dar: Diese und jene sind nicht dasselbe weder im subjektiven noch im objektiven (Erkannt-)Sein. Subjektiv ist die göttliche Idee der Erkenntnisakt Gottes und also Gott selbst, die Possibilien aber sind subjektiv gar nichts. Objektiv (als erkannt) oder im Inhalt decken sich diese mit der göttlichen Idee inadäquat, sind in jener eminenten enthalten. D. h. mit jener sind auch sie in ihrem objektiven Sein gegeben. — Ist die göttliche Idee dadurch auch schon das Fundament für die formalen Possibilien? — Werden diese durch das Denken Gottes in ihrem Sosein konstituiert? — Oder liegt der Grund für die verschiedenen Possibilien weiter zurück, in der Wesenheit Gottes? —

Die Beantwortung dieser Fragen führt uns auf das Verhältnis zwischen Formalbegriff und Wesenheit Gottes. Dem Sein nach fallen die beiden zusammen, aber wir können sie dennoch begrifflich unterscheiden. Und dann ist letztere in keiner Weise Urbild der Geschöpfe. Denn in *signo rationis ante cognitionem* sind diese in der göttlichen Wesenheit nur eminenten enthalten, d. h. sie können von ihr hervorgebracht werden. Aber sie werden in ihr nicht formal dargestellt. Ebenso wenig wird die göttliche Wesenheit durch ihr Erkenntnissein zum Urbild der Geschöpfe. Denn, wie wir schon oben gesehen, setzt die Erkenntnis der Ideen deren Sein voraus und ist höchstens notwendige Bedingung zum Wirken²⁹.

Zudem ist die Wesenheit Gottes, wenn sie erkannt wird, wie sie in sich ist, den Geschöpfen ganz unähnlich. Betrachtet man sie aber, insofern sie erkannt wird und in ihr die Geschöpfe, dann sind diese selbst die Ideen, was schon

²⁸ D. M. 30 s. 6 n. 13. — ²⁹ D. M. 25 s. 1 n. 15.

zurückgewiesen wurde³⁰. Gewiß ahmen die Geschöpfe die Wesenheit Gottes nach, und insofern ist diese das Ziel der Geschöpfe, aber sie ist nicht deren Urbild, weil sie nicht „Maß und Regel“ für sie ist³¹.

Aus dem Gesagten folgt, daß die Verschiedenheit der Possibilien, ihr Sosein, nicht mit der Wesenheit Gottes als solcher gegeben ist, daß die Idealordnungen (Logik, Mathematik usw.) ihr tiefstes Fundament nicht in Gottes Wesenheit haben. Wo liegt es? — Bevor wir dieser Frage nachgehen, wollen wir einen andern Problemkreis betreten, der die bisherigen Ergebnisse bestätigen und vertiefen wird.

2. Das Wissen um die Possibilien. Dieses (sowohl von seiten Gottes wie auch der Engel und Seligen, führt uns in den gleichen Fragenkomplex, beleuchtet aber die Zusammenhänge von einer andern Seite. Nur kurz gestreift werden mögen die Beweise für die Tatsache, daß Gott die Possibilien erkennt. In den *Disp. Met.* gibt Suarez deren drei. Der erste beruht auf der Erkennbarkeit der Possibilien (wir kommen später darauf zurück), die daher vom unendlichen Verstand erfaßt werden. Der zweite, dessen Grundlage uns in diesem Abschnitt vor allem beschäftigen wird, geht von der Tatsache aus, daß Gott seine ganze Macht durchschaut, also auch alles, was in ihr eminenter enthalten ist und durch sie hervorgebracht werden kann. Der dritte (*a posteriori*) weist darauf hin, daß Gott auf bewußte Weise handelt und somit das Ding, das er schaffen will, erkennen muß³². — Der zweite und dritte Beweis finden sich im wesentlichen auch im Traktat *De Deo Uno*³³.

Auffallen möchte, daß der sich bei Thomas findende Beweis³⁴ aus der Erkenntnis der eigenen Wesenheit, insofern sie nachahmbar und mitteilbar nach außen ist, ganz fehlt. Aber nach dem oben Ausgeführten über das Verhältnis zwischen Wesenheit und Formalbegriff Gottes konnte Suarez diesen Beweis nicht annehmen; es gibt kein Band zwischen jenen beiden. — Dem scheint entgegenzustehen, daß auch

³⁰ „... vel consideratur essentia praecise et secundum se cognita; et ut sic non potest esse exemplar, quia ut sic est omnino dissimilis creaturis; vel consideratur ut in illa cognita cognoscuntur tamquam in causa creaturae, et hoc modo obiectum talis cognitionis iam non est solum primum, sed etiam secundarium; si ergo obiectum sic cognitum est idea, creaturae ipsae sunt ideae, vel saltem complent rationem ideae; quod aequè improbatur rationibus factis in priori membro“ (*D. M.* 25 s. 1 n. 15).

³¹ *Ebd.* s. 2 n. 5. — ³² *D. M.* 30 s. 15 n. 22.

³³ *De Deo III* c. 2 n. 1; c. 3 n. 2. — ³⁴ *S. th.* 1 q. 15 a. 2 c.

Suarez mit Thomas und den großen Scholastikern behauptet, daß Gott die Possibilia in seiner Wesenheit schaut. Das nämliche gilt von den Seligen, die in der Anschauung Gottes die möglichen Dinge erkennen.

Die Lösung bietet sich uns, wenn wir das „medium in quo“ für die Erkenntnis der Possibilia näher untersuchen. Gewiß werden diese in der göttlichen Wesenheit geschaut, aber nur, insofern diese mit der Allmacht identisch ist. Denke ich jene wenigstens ratione von dieser getrennt, so hört die Erkenntnis der Possibilia auf, sowohl für Gott wie für die Seligen. „Gott kann gesehen werden, ohne daß man seine Allmacht unter dem ausdrücklichen Begriff der Allmacht erfaßt, die nach unserer Art zu denken eine Beziehung zu den Geschöpfen einschließt. . . . Aus diesem Grund [d. h. ähnlich wie bei der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit] ist es nicht notwendig, die Allmacht gerade unter diesem ausdrücklichen Begriff zu sehen, also auch nicht ein Geschöpf zu erkennen, weder im besondern noch im allgemeinen. Denn wenn dies der Fall wäre, so wäre es vor allem notwendig wegen des Zusammenhangs, den die möglichen Geschöpfe mit der Allmacht Gottes haben³⁵.“ — Dennoch schreibt Suarez der Ansicht, daß mit der Anschauung der Wesenheit Gottes die Erkenntnis der möglichen Wesenheiten wenigstens ganz allgemein als mögliche verbunden sei, eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu; der Grund liegt wiederum in der Identität von Wesenheit und Allmacht Gottes³⁶. Ebenso muß Gott in sich alle Possibilia erkennen, weil er kein comprehensives Wissen von sich

³⁵ „Tertio, quia potest videri Deus non concipiendo omnipotentiam sub hoc expresso conceptu omnipotentiae, qui nostro modo intelligendi includit habitudinem ad creaturas. . . . Ergo eadem ratione non oportebit, necessario videre omnipotentiam sub hoc expresso conceptu, ergo neque cognoscere creaturam, vel in particulari, vel sub aliqua ratione communi; nam si hoc, esset necessarium maxime propter connexionem, quam habent creaturae posibles cum omnipotentia Dei“ (De Deo II c. 26 n. 9).

³⁶ „Dico quarto probabile esse, visa divina essentia, necessarium esse videre, quidquid est possibile, vel creabile saltem sub hoc communissimo conceptu creabilis, seu possibilis. . . . Probatur autem, quia necessarium est viso Deo videre illum esse omnipotentem, non potest autem videri omnipotentia sub propria ratione et praesertim visione clara et prout in se est, nisi saltem videatur esse tantae perfectionis et virtutis, ut sit efficax ad omne possibile, seu ad omne id, quod non repugnat. Ergo necesse est viso Deo videre, omne creabile esse possibile ex vi talis potentiae Dei, quamvis non videatur in particulari, quidnam illud sit, quod sub obiecto creabili comprehenditur. . . .“ (De Deo II c. 26 n. 14).

hätte, wenn er nicht „genau und vollkommen unter der Rücksicht der *causa prima sufficiens*“ vor allem sich erkennen würde³⁷.

Wenn Suarez eindeutig daran festhält, daß nur das Schauen der Allmacht Gottes die Erkenntnis der Possibilien bewirkt, so liegt die tiefere Begründung in dem Zusammenhang zwischen der göttlichen Allmacht und dem göttlichen Formalbegriff (Idee). Die Possibilien sind irgendwie mit der Idee Gottes verknüpft, so daß sie in ihr geschaut werden können. Diese aber ist, wie oben gezeigt wurde, ein wesentlicher Bestandteil der vernünftigen Wirkursächlichkeit, hier also der Allmacht Gottes. Anders ausgedrückt, die Allmacht, die ja mit Bewußtsein handelt, muß das Possibile erkennen. Allmacht und Wissen sind unablösbar voneinander. Aber — und hier offenbart sich ein voluntaristischer Zug des großen Spaniers — die Allmacht hat den Primat. Sie ist früher, nicht abhängig vom Wissen. Aus ihr folgt das Wissen um die Possibilien. Dieses ist also Voraussetzung nicht für die Allmacht, sondern für die geistig geleitete, Gottes würdige Ausübung derselben, für das Wirken als künstlerisches. Suarez ist sehr bestimmt in diesem Punkt. So gibt er auf den Einwand, Gott sei die Ursache aller Dinge, weil er alles wisse, die Antwort: „Wenn wir formell vom Prinzip des Handelns sprechen, so ist Gott nicht deshalb imstande, alles zu bewirken, weil er alles weiß, sondern weil er eine solche Macht und Wirkkraft hat, die unmittelbar seiner vollkommensten Wesenheit entspricht, die wegen der ihr wesentlichen Vollkommenheit und weil er das Sein *per essentiam* ist, eminenter alles Sein enthält. Deshalb ist er das hauptsächlichste Prinzip, das alles hervorbringen kann. . . . Und darum ist Gott imstande, alles zu erkennen, so sehr, daß er das hinreichende Prinzip und Medium ist, in dem alles erkannt werden kann³⁸.“

Auf den gleichen Einwand hin äußert sich der subtile Denker noch deutlicher: „Das Wissen ist nicht ein Quasi-Prinzip, das durch sich in das Hervorbringen der Dinge physisch einfließt, sondern es leitet die Handlung nur. Wir müssen zweierlei in dieser unterscheiden: erstens die Substanz der Handlung oder der Wirkung, und als solche geht sie von der physischen Wirkursache aus, d. h. von der Allmacht Gottes. Zweitens die Art der Handlung, daß sie nämlich geistig und künstlerisch ist, und unter diesem Gesichts-

³⁷ De Deo III c. 2 n. 5. — ³⁸ De Deo II c. 25 n. 27.

punkt stammt sie vom Wissen her. Wenn aber gesagt wird, Gott erkenne alles in seiner Wesenheit, insofern sie allmächtig ist, so dreht es sich um die Allmacht als physisches Prinzip und insofern sie zu ihren Wirkungen nach deren Wesenheiten oder Sein in Beziehung gesetzt wird³⁹.

Die göttliche Wesenheit enthält also nur als Allmacht die Possibilia eminent in sich, nur in dieser können sie geschaut werden. Hier mag nun noch auf den Ausdruck „eminenter enthalten“ eingegangen werden. Wie führt das Schauen der Allmacht Gottes zum Erkennen der Possibilia? — Oder, inwiefern ist jene ein „medium in quo“ für diese? — Gott als etwas Absolutes hat in sich keine Beziehung zu den Geschöpfen. Desgleichen gehört die Beziehung der Abhängigkeit nicht zur Wesenheit und zum Begriff des Geschöpfes, z. B. des Engels, da auch dieser in sich etwas Absolutes ist. Außerdem kann die Beziehung auch deshalb nicht das medium sein, das zur Erkenntnis führt, weil jene erst durch Vergleichung der beiden bezogenen Inhalte erkannt wird⁴⁰.

Wir müssen also ein anderes Verhältnis zwischen der göttlichen Allmacht und den Possibilia suchen. Suarez schildert uns dieses folgendermaßen: „Nun gibt es zwischen absoluten Dingen einen gewissen Kausalitätszusammenhang, der eine Beziehung, sei es eine reale oder eine begriffliche, begründet. Formell ist er aber keine Beziehung. Indem also der Engel quidditative seine Substanz erkennt, erkennt er auch, daß sie derart ist, daß sie das aktuelle Sein nicht aus sich hat, sondern dies von einem andern haben muß. Aber dies erkennt er nicht durch eine formale Beziehung, weil er, wie gesagt, um diese zu erkennen, zuerst, wenigstens *prioritate naturae* oder *rationis*, das Fundament und den Terminus erkennen muß. Er erkennt es, indem er die Natur jenes absoluten Dinges im Innersten durchdringt. So kann also ein absolutes Ding, wenn es erkannt ist, zur Er-

³⁹ „... scientia non est quasi principium per se et physicum effectiois rerum, sed est tantum directiva actionis. Duo ergo in actione considerantur, unum est substantia actionis seu effectus, et sic est a virtute physice effectiva, quae est omnipotentia. Aliud est modus actionis, quod scilicet sit modo intellectuali et artificioso, et sic est a scientia. Quando autem dicitur Deus cognoscere omnia in sua essentia, ut omnipotente, sermo est de omnipotentia quoad principium physicum, et ut comparatur ad effectus secundum essentias seu entitates eorum“ (De Deo III c. 2 n. 10).

⁴⁰ De Deo II c. 25 n. 24.

kenntnis eines andern von ihm verschiedenen führen. Diese Kenntnis wird aber nicht eine Wesenserkenntnis hinsichtlich jenes Dinges sein, das durch ein anderes erkannt wird, wenn das Mittel einer niedrigeren Ordnung angehört. Ist es aber höherer Ordnung, so kann es a priori zur Wesenserkenntnis eines andern führen. So erkennt der Engel, indem er seine absolute Natur erkennt, die *passiones* und *proprietates*, die in jener Kraft enthalten sind und aus ihr hervorgehen können. . . . Denn wenn wir vermittelt eines Diskurses a priori durch die Wesenheit eines Dinges eine Eigenschaft erkennen können, warum sollte der Verstand unter dem Einfluß eines höheren Lichtes nicht ohne Diskurs dasselbe erkennen können? Wenn wir a priori durch die Wesenheit eine Eigenschaft erkennen, erkennen wir dies ja nicht durch eine Beziehung zwischen den beiden, sondern durch den Zusammenhang eines natürlichen Hervorgehens, den wir aus der Wesenheit erschließen so, wie sie in sich absolut erkannt wird. Wer somit ein höheres Licht besitzt, wird die nämliche Eigenschaft erkennen, da er dieselbe Natur auf höhere Weise erkennt.

Dann also gelangt einer aus der Erkenntnis eines absoluten Dinges zur Erkenntnis eines andern, das formell verschieden ist. Denn die Substanz des Engels ist absolut und sagt keine Beziehung zu seiner Eigenschaft noch enthält sie diese formell, sondern eminent. Auch die Eigenschaft kann in sich absolut sein und von der Wesenheit, aus der sie fließt, unterschieden.

Auf die gleiche Weise müssen wir uns das Verhältnis in der göttlichen Wesenheit denken. In sich ist sie zwar ganz absolut, enthält aber doch alle möglichen Geschöpfe eminent, so daß die Geschöpfe gleichsam aus ihr hervorgehen, sei es in ihrem möglichen Sein, insofern sie sein können durch irgend eine Teilnahme an jenem göttlichen Sein, sei es in ihrem wirklichen Sein, wenn das Wollen Gottes hinzutritt⁴¹.

Wir haben somit die merkwürdige Tatsache, daß die Possibilien weder formell in der göttlichen Wesenheit (als Allmacht betrachtet) enthalten noch durch eine eigentliche Beziehung mit ihr verknüpft sind und doch von den Seligen in Gott (in seiner Allmacht) erkannt werden können. Die Lösung vermittelt uns die göttliche Idee. Zwischen dieser und den möglichen Geschöpfen gibt es zwar auch keine formelle Beziehung, weder der Ähnlichkeit noch der Ursächlichkeit. Die erstere nicht, weil keine formelle Einheit

⁴¹ De Deo II c. 25 n. 25.

zwischen Idee und Geschöpf besteht⁴². Die andere Beziehung fehlt, weil die Idee keine eigentliche Wirkursache ist⁴³. Und dennoch stellt die Idee die Geschöpfe dar, führt zu ihrer Erkenntnis als „medium in quo“, wie wir früher gesehen. Zugleich aber ist sie, wie oben dargelegt, ein Wesensbestandteil der göttlichen Allmacht, ihr Quasi-Instrument. Also schaut, wer diese schaut, in ihr auch die möglichen Geschöpfe. — Denken wir uns per impossibile die göttliche Allmacht aufgehoben, so gäbe es auch kein Wissen mehr um die Possibilia auf Grund ihres Eminenten-Enthaltenseins in Gott⁴⁴.

So kann man sagen, die Seligen schauen die Possibilia in Gott als in der Idee oder dem Verbum oder ihrer ratio. Denn dies will nichts anderes bedeuten, als daß sie „den Formalbegriff oder das Wort sehen, das Gott durch sein praktisches Wissen von den Dingen hat; dieser ungeschaffene Begriff Gottes aber stellt alle Geschöpfe dar, die durch ihn erkannt werden⁴⁵.“ Auch Gott kann diesen seinen Begriff re-

⁴² „... relatio similitudinis proprie non est, nisi quae fundatur in unitate vel convenientia formali; inter creaturam autem et ideam, quam habet in Deo, non est talis convenientia formalis, sed solum intentionalis, seu idealis, sicut inter speciem intentionalem et obiectum visibile non est propria relatio similitudinis, quamvis sit intentionalis repraesentatio“ (D. M. 8 s. 7 n. 14).

⁴³ „Nec secundum dici potest, quia idea vel exemplar artificis non habet alium influxum immediatum in effectum praeter eum quem habet artifex ut causa perfecta efficiens est, neque per aliam actionem, nisi qua efficiens est, quia exemplar ut sic non habet aliam causalitatem quam dirigere actionem agentis; ergo in effectu non resultat alia relatio, nisi quae consequitur ex vi actionis agentis, ut agens est; ergo non habet aliam relationem realem conformitatis vel dependentiae ad exemplar...“ (ebd.).

⁴⁴ „Unde loquendo de illa scientia, prout est per tale medium, scilicet per continentiam eminentialem et omnipotentiam cognitam, sic dicimus, ablata omnipotentia per locum intrinsecum auferri scientiam creaturarum, quia tollitur medium et ratio cognoscendi. Sicut si a substantia angeli auferas vim illam, a qua fluit intellectus, consequenter auferes ab angelo illam scientiam, qua in sua essentia videt intellectum suum. Adde, quod, ablata a Deo omnipotentia, auferuntur creaturae etiam ut possibiles; imo tunc implicaret contradictionem illas esse et sic auferetur omnino obiectum talis scientiae et consequenter etiam scientia; quae illationes omnes sunt per locum intrinsecum, licet non omnes aequae immediate...“ (De Deo II c. 25 n. 28).

⁴⁵ „... beati videntes Deum vident conceptum formalem, seu verbum, quod per suam scientiam practicam habet de creaturis, sed ille conceptus increatus Dei repraesentat omnes creaturas per illum cognitatas; ergo in illo Verbo Dei viso, et in se continente ideas creaturarum, poterit, qui illud videt, videre creaturas in illo repraesentatas...“ (De Deo II c. 25 n. 29).

flex erkennen und so in sich die Possibillen sehen. Gleichwohl erkennt er diese nach unserer Art zu denken vor allem durch den direkten Begriff. Auf jeden Fall ist die Erkenntnis durch den Formalbegriff vorausgesetzt, damit auch in ihm eine solche stattfinden kann⁴⁶.

So bleibt als Ergebnis auch dieses Abschnittes: Die Verschiedenheit der Possibillen, d. h. ihr formales Sein oder ihr Sosein, ist mit dem Formalbegriff, mit der Idee Gottes gegeben.

3. Die transzendente Wahrheit der Dinge. Einen wesentlichen Schritt weiter führt uns dieser dritte Problembereich. Die Wahrheit eines Dinges besagt „innerlich die reale Entität des Dinges selbst, das wahr genannt wird, und außer jener fügt sie ihm nichts Innerliches hinzu, weder etwas Absolutes noch etwas Relatives, weder etwas der Natur noch dem Begriff nach Unterschiedenes⁴⁷.“ Indessen wird zum Sein „doch etwas mitgemeint, nämlich die Erkenntnis oder der Begriff des Verstandes, mit dem eine solche Entität übereinstimmt oder in dem ein solches Ding dargestellt wird oder dargestellt werden kann. . . . Ich glaube nämlich, daß beinahe alle Autoren dasselbe sagen wollen, wenn sie sich auch verschieden ausdrücken. Ich bin nämlich der Ansicht, dieser Begriff eines wahren Seins sei eine virtuelle Vergleichung eines Dinges oder einer Natur mit dem eigentlichen Begriff jenes Dinges, das wahr genannt wird. Wenn wir uns z. B. zum Geheimnis der Eucharistie bekennen, pflegen wir zu sagen, die konsekrierte Hostie sei der wahre Leib Christi, und wollen dann mit dem Wort ‚wahrer Leib‘ nichts anderes bezeichnen als eben jenen selben Körper, der durch den wahren und eigentlichen Begriff des Leibes Christi dargestellt wird. Oder, um das Geheimnis der Menschwerdung zu bekennen, sagen wir, Gott sei wahrer Mensch, d. h. er besitze jene Natur, die wir in der wesentlichen Species des Menschen denken. . . . Weil der objektive Begriff nichts zu dem Ding hinzufügt außer einer Benennung, die vom Formalbegriff übernommen ist, so ist es nicht richtig jene Übereinstimmung [zwischen Ding und Begriff] als eine solche zwischen Ding und objektivem Begriff zu erklären, sondern vielmehr zwischen dem Ding und dem Formalbegriff oder der Idee⁴⁸.“

⁴⁶ Ebd. n. 33. — ⁴⁷ D. M. 8 s. 7 n. 24.

⁴⁸ „Dico secundo veritatem transcendentalem significare entitatem rei connotando cognitionem seu conceptum intellectus, cui talis entitas conformatur, vel in quo talis res representatur, vel

In diesem Text haben wir das Wesentliche über den transszendentalen oder, wie wir heute sagen würden, den ontologischen Wahrheitsbegriff. Wenngleich er vorerst die existierenden Dinge im Auge hat, so gilt er doch auch von den möglichen Wesenheiten. Die Wahrheit eines Dinges, sei es eines möglichen oder eines wirklichen, besteht demnach in der Übereinstimmung zwischen diesem und dem Formalbegriff. Daß dieser nicht der aktuelle Begriff eines geschaffenen Verstandes zu sein braucht, ist selbstverständlich. Es ist aber — und dies ist wichtiger — auch nicht der aktuelle Begriff Gottes erfordert. Denn „auch wenn der Verstand die unmögliche Hypothese verwirklicht annähme, daß jeder Verstand, auch der göttliche, die Dinge aktuell nicht mehr vorstellen würde, so wäre dennoch Wahrheit in den Dingen; denn das aus Leib und vernünftiger Seele zusammengesetzte Wesen wäre ein wahrer Mensch, Gold wäre wahres Gold usw., entweder entsprechend der Wahrheit der Wesenheit, wenn wir das Ding als nicht existierend annehmen, oder gemäß der Existenz, wenn wir den Fall aufstellen, daß die Dinge von Gott durch seine ausführende Allmacht noch erhalten werden, obwohl seine aktuelle Erkenntnis aufgehört hätte. Also kann diese Wahrheit auf Grund der bloß möglichen Übereinstimmung hinreichend gedacht werden, auch wenn diese aktuell nicht vorhanden ist⁴⁹.“ Ja, selbst wenn es actu überhaupt keinen Verstand gäbe, so wäre das Ding aus sich erkennbar und wahr⁵⁰. Eines freilich muß bleiben, die Übereinstimmung mit einem möglichen Verstand oder, was dasselbe ist, mit einer möglichen Idee, einem möglichen Formalbegriff. Denn als Wesenheit ist jedes Ding möglich und daher intelligibel. Mit andern Worten, jede Wesenheit sagt irgend ein Verhältnis zwischen Ding und Verstand.

Aus dem Gesagten folgt, daß die Wesenheiten nicht des-

repraesentari potest prout est. . . Existimo enim hunc veritatis conceptum esse virtualiter comparativum unius rei vel naturae ad proprium conceptum eius rei, quae vera esse dicitur; ut verbi gratia, ad profitendum Eucharistiae mysterium, dicere solemus hostiam consecratam esse verum corpus Christi Domini, ubi per *verum corpus* nihil aliud significamus quam illud idem corpus, quod per proprium ac verum conceptum corporis Christi repraesentatur. . . quia, conceptus obiectivus nihil praeter rem addit nisi denominationem termini conceptus formalis, ideo non recte explicatur conformitas inter rem et conceptum obiectivum, sed inter rem potius et conceptum formalem seu ideam. . .“ (D. M. 8 s. 7 n. 25).

⁴⁹ Ebd. n. 27. — ⁵⁰ D. M. 8 s. 7 n. 16.

halb wahr sind, weil sie einer göttlichen Idee entsprechen, sondern umgekehrt, Gott hat ein Wissen von ihnen, weil sie wahr sind. „Denn, wie ich oben sagte, haben die Geschöpfe, bloß nach dem Sein ihrer Wesenheit betrachtet, die Wahrheit ihrer Wesenheit nicht infolge ihrer Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist oder der Idee. Denn der Mensch hat nicht deshalb eine so bestimmte Wesenheit, weil er als solcher von Gott erkannt wird, sondern er wird vielmehr als von so bestimmter Wesenheit erkannt, weil er seinem Wesen nach so ist⁵¹.“ Dadurch aber scheinen die Possibilien ihrem formalen Sein nach nicht bloß von der metaphysischen Verankerung in Gottes Wesenheit losgelöst, was sich schon in den beiden ersten Problemkreisen zeigte, sondern auch vom göttlichen Verstand, von der Vorbildidee Gottes. Und diese Loslösung wirft nun auch erst das erklärende Licht auf die Beweise für das Wissen um die Possibilien. Gott muß dieses Wissen haben, weil er sonst in Potenz zu etwas wäre und weil er es zum Erschaffen braucht. Aber andererseits stehen in allen Beweisen die Possibilien Gott gleichsam schon irgendwie gegenüber.

Gleichwohl vertritt auch Suarez die allgemeine Lehre, daß die geschaffenen Dinge vornehmlich wegen ihrer Übereinstimmung mit der göttlichen Idee wahr heißen, einerseits wegen ihrer Abhängigkeit von Gott, andererseits „weil im göttlichen Verstand die höchste und unfehlbare Wahrheit ist und die vollkommenste ratio oder Vorstellung aller Dinge⁵².“ Das heißt aber auf Grund der bisherigen Untersuchungen: In Gott ist der Formalbegriff der Dinge am vollkommensten gedacht. — So scheint der Formalbegriff, gleichsam absolut genommen, der letzte Grund zu sein, in dem die formalen Possibilien wurzeln. Selbst für Gott scheint dies in gewissem Sinn der Fall zu sein. „So kann auch Gott wahr genannt werden, weil er in jedem beliebigen Verstand einen wahren Begriff Gottes erzeugen kann, oder weil er tatsächlich in sich jene Natur hat, die sich jeder Verstand, der Gott wahrhaft erkennt, von Gott vorstellt⁵³.“ Wenn wir daher die Wahrheit immer als ein Verhältnis zu einem Verstand auffassen, so darf dies nicht als ein Verhältnis zu einer Ursache oder einem Maße genommen werden, sondern

⁵¹ „Nam, ut supra dicebam, creaturae consideratae tantum secundum esse essentiae, non habent veritatem essentiae ex conformitate ad divinam mentem, seu ideam; non enim homo est talis essentiae, quia talis cognoscitur a Deo, sed potius talis essentiae cognoscitur, quia talis est essentialiter. . .“ (ebd. n. 13).

⁵² Ebd. n. 28. — ⁵³ Ebd. n. 30.

nur so, daß der Verstand das Ding erkennt oder vorstellt, sei es nun tatsächlich oder wenigstens der Möglichkeit nach. Nur so trifft dieses Verhältnis für jede Wahrheit zu.

Am Anfang dieses Hauptteiles hatten wir uns die Frage gestellt: Welches ist das Verhältnis der formalen Possibilen zu Gott? — Das Resultat der drei Abschnitte zusammenfassend, können wir vorläufig abschließend sagen: Die formalen Possibilen erhalten ihr „objektives“ Sein, d. h. ihr Erkenntsein, durch das Denken Gottes, genauer ausgedrückt, durch dessen Formalbegriff. Durch diesen werden sie Gegenstand des göttlichen Wissens. Diese eine göttliche Idee, mit welcher und durch welche die möglichen Wesenheiten „gegeben“ sind, „zur Darstellung kommen“, ist ihrerseits Urbild (exemplar) für die wirklichen Geschöpfe. Mit dem göttlichen Formalbegriff sind zugleich die Idealordnungen „gegeben“.

III.

Durch den letzten Satz haben wir bereits auf ein tiefer liegendes Problem hingewiesen. Die Verankerung der Possibilen im Denken Gottes beruht darauf, daß Gott den eminenten Formalbegriff aller Wesenheiten bildet. Aber wie kommt es, daß jener gerade diese vorstellt? — Läßt sich noch irgend ein Gesetz aufweisen, kraft dessen die Vielheit der Wesenheiten in der göttlichen Idee sich wie in einem Brennpunkt schneidet? — Ist die konkrete Ideenwelt schon irgendwie, wenigstens der logischen Möglichkeit nach, „vorgezeichnet“, und wird sie durch den göttlichen Formalbegriff nur in der Idealordnung aktualisiert? M. a. W. gibt es einen Geltungsbereich, der Gott irgendwie schon gegenübersteht, für ihn gilt, wie die Welt der Werte bei den modernen Wertphilosophen eine gewisse Selbständigkeit aufweist? Oder ist keine weitere Zurückführung möglich, so daß der göttliche Verstand mit der von ihm vorgestellten Ideenwelt wirklich ein Letztes ist? — Erst mit der Lösung dieser Fragen ist das eigentliche Problem gelöst, das auch heute noch seine volle Bedeutung bewahrt.

Daß den Possibilen kein irgendwie aktuelles physisches Sein zukommt, betont Suarez nachdrücklich; ihr ganzes Sein ist nur ein „Sein in der Ursache“ oder ein „Erkenntsein“⁵⁴. Dieses letztere aber haben sie, wie wir gesehen, eben durch den göttlichen Formalbegriff. Andererseits wird ihnen aber doch Wahrheit zuerkannt, abgesehen von ihrer

⁵⁴ D. M. 31 s. 2 n. 11.

Beziehung zu diesem⁵⁵. So haben wir das merkwürdige Ergebnis, daß die Possibilen ohne das göttliche Denken in sich gar nichts sind, weder in der aktuellen noch in der ideellen (Erkenntnis-)Ordnung, und doch wahr sind.

Einer positiven Lösung kommen wir näher, wenn wir nach der Wahrheit der notwendigen Sätze fragen. In diesen ist nur transzendente Wahrheit von Ewigkeit her, insofern sie im göttlichen Verstande waren. Denn subjektiv oder real waren sie in sich nicht, noch objektiv in einem andern Verstand⁵⁶. Das soll aber nicht heißen, daß sie wahr sind, weil sie im göttlichen Verstand sind; ihr objektives Sein in diesem ist nur Bedingung für ihre transzendente Wahrheit, weil Voraussetzung für ihr „Sein“, ohne welches sie auch keine Wahrheit besitzen könnten. Sie sind „nicht wahr, weil sie von Gott erkannt werden, sondern vielmehr werden sie von ihm erkannt, weil sie wahr sind. Sonst könnte kein Grund angegeben werden, warum Gott jene Wahrheiten notwendig erkennt. Denn wenn deren Wahrheit von Gott käme, geschähe dieses vermittelt des göttlichen Willens, also nicht aus einer Notwendigkeit heraus, sondern willkürlich. Ferner verhält sich der göttliche Verstand diesen Sätzen gegenüber rein spekulativ, nicht tätig. Der spekulative Verstand aber setzt die Wahrheit seines Gegenstandes voraus und schafft sie nicht⁵⁷.“ So scheinen die ewigen Wahrheiten, und durch diese werden ja auch die notwendigen Wesenheiten ausgedrückt, eine Wahrheit nicht bloß im göttlichen Verstand, sondern irgendwie schon in sich zu haben, abgesehen von ihrer idealen Verwirklichung in jenem.

Um den scheinbaren Widerspruch mit dem unmittelbar vorher angeführten Text zu heben, müssen wir uns klar machen, was unter einem „Satz“ gemeint ist, z. B.: Der Mensch ist ein Lebewesen. Der Satz drückt die notwendige Zusammengehörigkeit zweier Elemente aus, das Prädikat gehört zum Begriff des Subjektes. Diese Zusammengehörigkeit ist natürlich unabhängig von jeder Existenz⁵⁸. Als real und ak-

⁵⁵ D. M. 8 s. 7 n. 25. — ⁵⁶ D. M. 31 s. 2 n. 8.

⁵⁷ „Rursus neque illae enuntiationes sunt verae, quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt; alioqui nulla reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras; nam si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret, sed voluntarie. Item, quia respectu harum enuntiationum comparatur intellectus divinus ut mere speculativus, non ut operativus; intellectus autem speculativus supponit veritatem sui obiecti, non facit; . . .“ (D. M. 31 s. 12 n. 40).

⁵⁸ Ebd. n. 45.

tuell ist nun diese Wahrheit nur im göttlichen Verstand; dies ist im ersten Text (s. Anm. 56) ausgesprochen. Aber die Notwendigkeit dieser Wahrheit und die tiefste Wurzel der Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat liegt nicht in der göttlichen Idee begründet. „Denn das göttliche Urbild hatte diese Notwendigkeit, sich den Menschen als vernünftiges Lebewesen vorzustellen, und konnte sich ihn gar nicht mit einer andern Wesenheit vorstellen, aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch keine andere Wesenheit haben kann; sonst wäre er eben kein Mensch mehr⁵⁹.“ M. a. W., die Wesenheit des Menschen ist auch dem göttlichen Formalbegriff schon irgendwie „gegeben“, „vorgezeichnet“. Die formalen Possibilia, die einzelnen möglichen Wesenheiten sind keine willkürlichen Schöpfungen Gottes; aber auch keine aus der Tiefe der Gottheit entspringenden Erzeugnisse.

„Wie aber kommt es dann, daß jener Gegenstand, der in sich ja nichts ist, doch diese Zusammengehörigkeit der Prädikate aufweist, daß er irgendwie gerade die Notwendigkeit eines so bestimmten Wissens, einer so bestimmten Wesenheit, einer so bestimmten Idee begründet⁶⁰?“ Mit dieser Frage stößt Suarez an das letzte Problem. Wenn die Grundlage für die Bestimmtheit und Verschiedenheit der Possibilia nicht in Gott zu suchen ist, weder in seiner Wesenheit noch in seiner Idee, wo liegt sie dann? Läßt sie sich überhaupt noch ermitteln? — Die Antwort, die wir darauf erhalten, lautet: „Diese Zusammengehörigkeit ist nichts anderes als die Identität der Extreme, die sich in den bejahenden Wesenssätzen finden (dasselbe gilt entsprechenderweise von der Verschiedenheit der Extreme in den negativen Sätzen). Denn jede Wahrheit eines bejahenden Satzes gründet in irgend einer Identität oder Einheit der Extreme. Obwohl diese Einheit von uns auf komplexe Weise durch Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt aufgefaßt wird, so ist sie in dem Ding selbst nichts anderes als die Identität des Dinges selbst. Da die Identität aber eine Eigenschaft des Seins ist (denn dasselbe und Verschiedenes werden auf die Einheit zurückgeführt . . .), findet sie sich in jedem Sein oder in jedem Zu-

⁵⁹ Ebd. n. 46.

⁶⁰ „. . . Semper ergo restat difficultas tacta, quomodo scilicet, si obiectum illud in se nihil est, possit ex se habere talem connexionem praedicatorum, ut fundet aliquo modo necessitatem talis scientiae, et talis veritatis, ac talis exemplaris. . .“ (D. M. 31 s. 12 n. 46).

stand des Seins auf entsprechende Weise. Wie also der existierende Mensch und das Sinnenwesen in re dasselbe sind, so besitzt auch der mögliche Mensch, d. h. der, welcher dem Wissen oder der Idee des Menschen zum Gegenstand werden kann, die entsprechende Identität mit dem Sinnenwesen. Diese Identität genügt somit, um jene Notwendigkeit zu begründen. Sie kann auch schon im Sein gefunden werden, das in der Möglichkeit ist, obwohl es actu nichts ist, weil sie dem möglichen Sein nichts hinzufügt als eine gedankliche Verbindung zu unsern Begriffen⁶¹.

M. a. W., die notwendige Zusammengehörigkeit der Merkmale einer notwendigen Wesenheit gründet in der Tatsache, daß diese Merkmale eine Einheit bilden, die sich bei existierenden Dingen in der Realidentität offenbart, bei den rein möglichen aber dadurch, daß sie notwendig so gedacht werden müssen. Ihre Zusammengehörigkeit entspringt nicht aus dem Verstand, sondern ist in ihnen selbst grundgelegt. „Sie ist eine gewisse objektive Identität von Mensch und Sinnenwesen, die Gott auf ganz einfache Art erkennt, wir aber durch eine Zusammensetzung, die das Wort ‚ist‘ bezeichnet, wenn wir sagen, der Mensch sei von Ewigkeit ein vernünftiges Sinnenwesen⁶².“ Gottes Wissen ist wahr, wenn er den Menschen als vernünftiges Sinnenwesen erkennt, wegen der innern notwendigen Zusammengehörigkeit der Merk-

⁶¹ „Ad hoc dicendum videtur hanc connexionem nihil aliud esse quam identitatem extremorum, quae sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis (idem dicendum est proportionaliter de diversitate extremorum in negativis). Omnis enim veritas propositionis affirmativae fundatur in aliqua extremorum identitate vel unitate, quae, licet a nobis concipiatur complexo modo, et per modum coniunctionis praedicati cum subiecto, tamen in re nihil est praeter ipsam rei entitatem. Identitas autem, cum sit proprietas entis (nam idem et diversum ad unitatem reducuntur, ut supra diximus), in omni ente seu in omni statu entis cum proportione reperitur. Unde, sicut homo existens et animal in re idem sunt, ita homo possibilis, seu qui obici potest scientiae aut exemplari hominis, identitatem habet cum animali proportionaliter sumpto; haec ergo identitas sufficiens est ad fundandam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia, quamvis nihil sit actu, quia nihil addit enti in potentia nisi habitudinem rationis in ordine ad conceptus nostros“ (ebd.).

⁶² „... quia nimirum, si homo producendus est, necessario futurus est animal rationale, quae necessitas nil aliud est quam identitas quaedam obiectiva hominis et animalis, quam identitatem Deus simplicissime cognoscit, nos autem per compositionem, quam significat verbum *est* quando dicimus hominem ex aeternitate esse animal rationale . . .“ (D. M. 31 s. 2 n. 8).

male, für die, wie gesagt, das mögliche Sein eines Dinges das Fundament bildet⁶³.

Somit hätten wir eine Welt von Wesenheiten, nicht als aktuell existierend, auch nicht in der „objektiven“ Ordnung als aktuell gedacht, sondern in einer dieser noch vorausliegenden Ordnung. Am ehesten könnte man sie sich denken als „mögliche Beziehungswelt“ oder „möglichen Seinszusammenhang“. Die beiden Merkmale z. B. „vernünftig“ und „Sinnenwesen“ sind noch nicht durch die Realidentität der Existenz physisch verbunden, weil sie noch nicht existieren. Sie sind auch nicht durch einen Urteilsakt oder ein intuitives Zusammenschauen verbunden; dieses geschieht erst durch das Erkennen Gottes, jenes durch menschliches Urteilen. Somit haben wir nur eine logische Zusammengehörigkeit, die als solche nicht weiter zurückführbar ist, und die so zugleich das letzte Fundament für die formalen Possibilia, für die „bestimmten“ notwendigen Wesenheiten bildet. Sie sichert den einzelnen Wesenheiten ihre innere Einheit und damit eben ihre Realität und Erkennbarkeit. Jene logische Zusammengehörigkeit aber wird durch den entsprechenden möglichen Formalbegriff zum Ausdruck gebracht. Ohne jene wäre dieser Begriff unmöglich. Dieser ist in seiner Vorstellung an jene gebunden. Darum kann Suarez sagen, die Possibilia „haben Urbilder und Ideen im ersten Künstler, die jedes so vorstellen, wie es sein kann oder die Natur es erfordert, daß es werde⁶⁴“. Und darum besteht die Wahrheit eines Dinges in der Übereinstimmung mit dem möglichen Formalbegriff, weil dieser die Zusammengehörigkeit der Merkmale und damit die Einheit und das Wesen selbst ausdrückt.

Weiter zurück scheint Suarez das Problem nicht verfolgt zu haben. Für ihn ist die logische Zusammengehörigkeit der Merkmale ein Letztes. Die weitere Auflösung in die einzelnen Merkmale, die wir durch unser Urteilen vollziehen, ist nur die Folge unserer schwachen Erkenntniskraft. „Obwohl die Einheit von uns auf komplexe Weise durch Verbindung des Prädikates mit dem Subjekt aufgefaßt wird [die also vorher von uns getrennt wurden], so ist sie in dem

⁶³ „Ut autem vera esset scientia, qua Deus ab aeterno cognovit, hominem esse animal rationale, non oportuit essentiam hominis habere ex aeternitate aliquid esse reale in actu, quia illud esse non significat actuale esse et reale, sed solam connexionem intrinsecam talium extremorum; haec autem connexio non fundatur in actuali esse, sed in potenciali“ (ebd.).

⁶⁴ „... per se requirunt exemplaria et ideas in primo artifice, quae unumquodque tale esse repraesentent, quale esse potest, aut natura fieri postulat“ (D. M. 8 s. 7 n. 31).

Ding nichts anderes als die Identität des Dinges selbst⁶⁵.“ Wir dürfen also in dieser Hinsicht unsern Scholastiker nicht zum Vorläufer eines Descartes machen und ihm nicht einen geistigen Atomismus zuschreiben. Die Elemente der Wesenheiten liegen nicht gleichsam vor und werden dann durch einen Verstand zusammengefügt. Sondern die Wesenheiten selbst liegen irgendwie potentiell vor, und wir zerlegen und verbinden sie, weil wir nicht intuitiv, sondern bloß diskursiv erkennen. Diese Auffassung wird noch durch die Definition gestützt, die wir eingangs (s. S. 340 f.) über das logische Possibile brachten. Suarez verweist dort die Frage über die Widerspruchslosigkeit der Extreme an die Logik, wo die Dinge „unter der Rücksicht der Zusammensetzung und Unterscheidung des Geistes betrachtet werden“, und nicht an die Metaphysik. Ontologisch, d. h. in der Seinssphäre, ist die innere Einheit des Possibile das erste. Damit erübrigt sich auch die Frage, woher die einzelnen Merkmale für die Wesenheiten stammen.

Fassen wir das Gesamtergebnis unserer Untersuchung zusammen, so stellt sich die Lehre des Suarez folgendermaßen dar.

1. Die formalen Possibilien (die notwendigen endlichen Wesenheiten) gründen nicht in der Wesenheit Gottes. Insofern sich diese begrifflich von der Allmacht scheiden läßt, gibt es überhaupt keine Verknüpfung zwischen jener und den Possibilien. Gott, der sein Wesen ganz durchschaut, entdeckt in diesem nichts von den möglichen Dingen.

2. In der Allmacht können diese von Gott und den Seligen erkannt werden, weil die göttliche Idee ein Wesensbestandteil für das Wirken Gottes ist, das ja ein vernünftiges sein muß.

3. Die Idee oder der Formalbegriff Gottes stellt die Possibilien auf eminente Weise dar. Durch ihn (medium quo) und wegen der vollendeten Selbsterkenntnis in ihm (medium in quo) erkennt Gott die Possibilien. Diese aber erhalten durch den göttlichen Formalbegriff, d. h. durch das Denken Gottes, ihr „objektives“ Sein, d. h. ihr „Erkanntsein“. Aber die Idee Gottes und das „objektive“ Sein der Possibilien sind nicht dasselbe. Erstere ist subjektiv und inhaltlich (in ihrer Darstellung) Gott selbst, das erkannte Possibile etwas von Gott Verschiedenes⁶⁶. Als Gegenstand der Erkenntnis Gottes

⁶⁵ D. M. 31 s. 12 n. 46 (Text in Anm. 61).

⁶⁶ „... Idem [sicut Plato] enim necesse est dicant, qui docent creaturas, ut obiectas divino intellectui, esse ideas eius; nam re-

besitzen die möglichen Wesenheiten und die notwendigen Sätze ihre aktuelle, ewige Wahrheit.

4. In *signo rationis* vor dem Erkenntsein durch den göttlichen Formalbegriff sind die Possibilien schon wahr — das selbe gilt von den notwendigen Sätzen — und darum für Gott erkennbar. Diese Wahrheit gründet sich auf die Zusammengehörigkeit der Merkmale, auf die Identität von Subjekt und Prädikat. Diese Identität, die das bestimmte Wesen eines Dinges ausmacht, nimmt Suarez als etwas Letztes hin. Er fragt nicht weiter. (Ein ähnliches Wahrsein vor dem Erkenntsein spricht Suarez bekanntlich auch den freien bedingt zukünftigen Akten zu.)

5. Der mögliche Formalbegriff, absolut genommen, ohne Rücksicht auf seine Verwirklichung in einem existierenden Verstand, ist dann nichts anderes als der Ausdruck obengenannter Identität. So kann Suarez auch sagen, die Dinge seien wahr durch ihre Übereinstimmung mit ihrem Formalbegriff. In Gott ist dieser Idee, d. h. Urbild, nur für die Possibilien im Vollsinn des Wortes, in Suarezianischer Terminologie: für das „*possibile physicum*“. Dieses ist der Terminus der Allmacht Gottes; seine physische Möglichkeit wird durch die Allmacht konstituiert. Indem der Formalbegriff dieser gleichsam voranleuchtet, wird er zur Idee für die zu schaffenden Dinge. — Als spekulatives Erkennen aber — und das gilt auch gegenüber den notwendigen Satzverbindungen, die in sich noch keine Beziehung zur Existenz sagen — ist der göttliche Formalbegriff nicht mehr Idee, sondern nur „Erkenntnisprinzip“. Er entdeckt seinen Gegenstand, stellt dar, was irgendwie schon „gegeben“ ist. Die logische Möglichkeit scheint also unabhängig von Gott zu bestehen.

6. Wenn wir die so herausgeschälte Lehre des spanischen Philosophen in moderne Problematik hineinstellen wollen, so könnte man sie noch zunächst mit der Wertphilosophie eines Windelband oder Rickert in Berührung bringen. Diese nehmen einen Geltungsbereich an, der, unabhängig von jedem „existierenden“ Denken der Individuen, für ein „reines“ Bewußtsein Geltung hat. So ließe sich das Reich der „vor-gezeichneten“ Wesenheiten bei Suarez auffassen, die durch einen möglichen Formalbegriff darstellbar sind. Denn zur Wahrheit gehört irgend ein Verhältnis zu einem Verstand.

vera creaturae, etiam sic sumptae, sunt aliquid extra Deum, parumque refert quod secundum existentiam actualem, vel secundum essentiam ponantur habere rationem ideae“ (D. M. 25 s. 1 n. 13).

— Dennoch trennt ein Abgrund die spätscholastische und die moderne Auffassung. Für diese ist Gott praktisch ja ausgeschaltet, das „reine“ Bewußtsein ist ein Pseudo-Ersatz. Für Suarez gibt es den bloß möglichen Formalbegriff und die durch ihn darstellbaren, bloß erkennbaren Wesenheiten nur in signo rationis vor dem wirklichen Erkennen Gottes. Tatsächlich werden die Possibilien von Ewigkeit her erkannt.

Zum Schluß mögen noch einige Einwände berührt werden, die gegen die dargelegte Possibilienlehre erhoben werden können.

1. Können wir noch behaupten, daß der göttliche Formalbegriff Urbild für die Geschöpfe sei? — Suarez würde antworten, Idee sei nur das, was bei der Erschaffung der Dinge der göttlichen Allmacht voranleuchtet. Dies tun aber nicht die erkannten Possibilien⁶⁷ und somit noch viel weniger die noch nicht erkannten. Gott schaut im Schaffen bloß auf seinen Formalbegriff. — Diese Antwort ist formell richtig, löst aber das Problem nicht ganz. Denn der letzte Grund der innern Möglichkeit eines Dinges sowie der Notwendigkeit seiner Wesenheit liegt in der Zusammengehörigkeit der Merkmale, und diese ist unabhängig vom Wissen Gottes gegeben. Selbst Gott kann in seiner Idee die verschiedenen Wesenheiten nur darstellen, weil diese wahr sind. Also liegt der Idee Gottes die in sich wahre Wesenheit schon zugrunde. Suarez geht auf diese Schwierigkeit nicht ein.

2. Mit ihr ist eine andere Schwierigkeit eng verknüpft. Wenn die „Wahrheit“ der Possibilien Gott schon irgendwie von außen gegeben ist, wird er dann nicht von etwas außer ihm abhängig? — Suarez hat diese Frage in diesem Zusammenhang nicht gestellt und darum auch nicht beantwortet. Aber die gleiche Schwierigkeit läßt sich in verstärktem Maße geltend machen, wo es sich um das Wissen der bedingt zukünftigen freien Akte der Geschöpfe handelt. Dort lautet der letzte Bescheid: „Es ist keine Unvollkommenheit, sondern gehört zur Vollkommenheit Gottes, jedes Ding zu erkennen, wie es ist⁶⁸.“ Zudem wird Gott von diesen Wahrheiten nicht determiniert, nicht physisch beeinflußt. Sie sind nur, indem sie erkannt werden, der Terminus des göttlichen Erkennens, das aus eigener Kraft und Fülle alle Wahrheiten darstellen kann. Allerdings, daß es diese Wahrheiten gibt, hängt nicht von Gott ab. Aber dasselbe gilt ja in

⁶⁷ D. M. 25 s. 1 n. 13.

⁶⁸ De scientia Dei futurorum conting. II c. 6 n. 5.

gewissem Sinn auch von der Wahrheit der zukünftigen freien Akte der Menschen.

3. In signo rationis vor der Erkenntnis Gottes, d. h. also unabhängig von ihm, gibt es einen ganzen Kosmos von geistigen Wesenheiten, ein ganzes System von Wahrheiten. Woher stammt dieses? — Wir erhalten keine Antwort darauf. Suarez kann keine Antwort geben. Aber nachdem er die Possibilia in ihrem logischen Sein von der Wesenheit Gottes losgetrennt, blieb ihm folgerichtig kein anderer Ausweg übrig, als dem ganzen Reich der Wesenheiten die uns so eigentümlich anmutende Selbständigkeit einzuräumen. Das Denken Gottes kann nicht letztes Fundament sein; als spekulatives Erkennen zaubert es seine Gegenstände nicht aus dem Nichts hervor. Es findet sie vor, entweder in der Wesenheit Gottes — und das ist die Lösung eines Thomas und mancher anderer Scholastiker — oder in einem außer-göttlichen Bereich „gegebener“ Wahrheiten. Den Quellen nachzuspüren, aus denen der spanische Jesuit seine Ansicht geschöpft hat, mag einer spätern Arbeit vorbehalten sein.