

# Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie

(mit besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung)

Von Franz M. Sladeczek S. J.

Parvus error in principio, magnus in fine: Ein Irrtum in den Anfangsgründen wirkt sich entscheidend und weittragend in den Folgerungen aus. Das gilt auch von der Frage nach dem Wesen der „Einheit“, die ähnlich grundlegend ist wie die nach der Natur des „Seins“<sup>1</sup>. Über das Wesen der „Einheit“ herrscht unter den großen Scholastikern eine doppelte Auffassung<sup>2</sup>.

Die aristotelisch-thomistische Auffassung sieht das Wesen der Einheit in der Negation des Geteiltseins; die großen Scholastiker vor Thomas von Aquin bis auf Albert den Großen einschließlic sehen dagegen das Wesen der Einheit in etwas Positivem, was durch das Sein selbst noch nicht ausgedrückt wird. Wir können diese Auffassung, da sie auf die platonisch-augustinische Philosophie zurückgeht, die platonisch-augustinische Auffassung nennen. Die beiden Ansichten stehen sich insofern konträdiktorisch gegenüber, als die platonisch-augustinische Auffassung das Wesen der Einheit dem Sein als solchem gegenüber in etwas *Positivem* sieht, was die aristotelisch-thomistische leugnet. Nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten kann darum nur eine der beiden Ansichten wahr sein.

Es handelt sich bei dieser Meinungsverschiedenheit nicht so sehr um die unbestimmte, noch nicht in sich abgeschlossene Einheit, sondern vor allem um die in sich abgeschlossene, bestimmte Einheit. Die erstere drückt nur die Identität eines Denkinhalts mit sich selbst aus, ohne etwas über sein reales Geschieden- oder Unterschiedensein von anderen Denkinhalten zu besagen; es ist also nicht ausgeschlossen, daß ein Inhalt, der in diesem Sinne „einer“ ist, doch mit einem anderen Inhalt in der Seinsordnung real oder sogar formal identisch ist. Ein solcher Denkinhalt ist z. B. nach dem hl. Thomas die Gutheit (*bonitas*), die in der Seinsordnung formal identisch ist mit dem „Seienden“, obwohl sie gedanklich ein *positives* Merkmal zu ihm hinzufügt<sup>3</sup>. Der „Gutheit“ kommt also gegenüber dem „Seienden“,

<sup>1</sup> Vgl. Franz M. Sladeczek, S. J., Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas v. Aquin: Schol 5 (1930) 192 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Schol 1 (1926) 190<sup>2</sup>; 203<sup>1</sup>; 2 (1927) 10<sup>3</sup>; 5 (1930) 541<sup>106</sup>.

<sup>3</sup> Thomas von Aquin, S. th. I q. 5 a. 1; In 1 Sent. d. 8 q. 1 a. 3; De ver. q. 1 a. 1; q. 21 a. 1.

mit dem sie formal identisch ist, nur eine in sich nicht abgeschlossene Einheit zu<sup>4</sup>.

Die in sich abgeschlossene Einheit besagt demgegenüber nicht nur die Identität des betreffenden Denkinhaltes mit sich selbst, sondern auch sein Geschiedensein oder wenigstens (metaphysisches) Unterschiedensein von anderen Inhalten, die aber nicht nur als Denkinhalte, sondern zugleich als Seinsinhalte sich irgendwie von dem ersteren Denkinhalt abheben<sup>5</sup>.

Die in sich nicht abgeschlossene Einheit, die nichts anderes als die Identität eines Denkinhaltes mit sich selber besagt, wird bisweilen „negative Einheit“ genannt, die in sich abgeschlossene Einheit „positive Einheit“. Weil aber diese Ausdrücke mißverstanden werden können, verwenden wir sie im allgemeinen nicht.

Die Frage, inwieweit die Einheit eines in sich nicht vollkommen abgeschlossenen Seienden, z. B. die Seinseinheit des Leibes oder die der Seele im lebenden Menschen, ein positives Merkmal besagen kann, soll hier im einzelnen nicht untersucht werden. Das aufgeworfene Problem bezieht sich in erster Linie auf die voll in sich abgeschlossene Einheit. Diese kommt am vollkommensten dem Individuum in seiner vollen Bedeutung, also der Hypostase bzw. der Person, zu<sup>6</sup>. Wir geben im folgenden

- I. einen kurzen Überblick über die ideengeschichtliche Entwicklung der Auffassungen über das Wesen der Einheit in gedrängter kritischer Auseinandersetzung mit ihnen und zeigen
- II. die Folgerungen, die sich insbesondere aus der aristotelischen Auffassung
  1. für die Philosophie,
  2. für die spekulative Theologie ergeben.

### I. Ideengeschichtlicher Überblick

#### 1. Die aristotelisch-thomistische Auffassung vom Wesen der Einheit

1. Die Einheitslehre des Aristoteles ist wesentlich bestimmt durch seine Lehre von der ersten Substanz<sup>7</sup>. Während die zweiten Substanzen die Inhalte der allgemeinen (universellen) Substanzbegriffe,

<sup>4</sup> Ähnlich, wenn auch nicht gleich, verhält sich das „esse ad“ zum „esse in“ in den Relationen. Eine in sich nicht abgeschlossene Einheit kommt den Seinsvollkommenheiten als solchen (perfectiones) zu, die vor allem in der Philosophie Anselms von weittragender Bedeutung sind (vgl. Schol 5 [1930] 203<sup>57</sup>; 1 [1926] 203<sup>1</sup>), ebenso den absolut betrachteten Naturen, die für die Lösung des Universalienproblems grundlegend sind. Über diese und ihre Einheit siehe vor allem Schol 1 (1926) 188 ff.; 5 (1930) 203<sup>55</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. Schol 5 (1930) 525 ff.

<sup>6</sup> Was die „transzendente Einheit“ betrifft, so richtet sich nach den verschiedenen Bedeutungen des „Seins“ (vgl. Anm. 8) die verschiedene Bedeutung der „Einheit“.

<sup>7</sup> Vgl. für die folgenden Ausführungen Schol (1930) 525—533, wo die hier aufgeworfenen Fragen eingehender behandelt werden. Das Wesentliche wird hier zusammengefaßt.

also der Arten und Gattungen sind, ist die erste Substanz das Individuum in seiner eigentlichen Bedeutung, wofür sich bei Thomas auch die Ausdrücke Suppositum, Subsistenz, Hypostase finden. Ein vernunftbegabtes Suppositum ist eine Person.

Diese erste Substanz ist das eigentliche Seiende. Während aber Thomas einen objektiven — damit ist noch nicht gesagt, realen — Unterschied zwischen Dingsein (im eigentlichsten Sinne — Individuum) und Wirklichsein macht, kennt Aristoteles einen solchen Unterschied nicht. Bei ihm fällt die erste Substanz mit dem Sein schlechthin zusammen<sup>8</sup>. Folgerichtig wird die Einheit des Seins letztlich durch die Einheit der ersten Substanz bestimmt, während umgekehrt ein einheitlich Seiendes nur durch *ein* Sein möglich ist<sup>9</sup>. Da nun das Individuum 1. durch die Geschlossenheit und damit durch die Ungeteiltheit in sich und 2. durch den Gegensatz zu der erfahrungsmäßig gegebenen Vielheit selbständiger Einzeldinge (Individuen) und damit durch das Getrenntsein (Geteiltsein) von ihnen bestimmt ist<sup>10</sup>, ist die Definition, die Aristoteles für die Einheit schlechthin gibt, verständlich.

Thomas, der diese Definition übernimmt, gibt sie sehr gut mit den Worten wieder: „Es ist offenbar, daß die ‚Einheit‘ eines jeden Dinges in seiner Ungeteiltheit besteht; infolgedessen wahr't jedes, wie es sein Sein wahr't, auch seine ‚Einheit‘“<sup>11</sup>. Den Ausdruck „aliquid“, „et-

<sup>8</sup> Ausführlicher ist diese Frage in Schol 5 (1930) 199—203, besonders 201<sup>46</sup> behandelt. Der Ausdruck „Sein“ hat eine dreifache Bedeutung, wie Thomas In 1 Sent. d.33 q.1 a.1 ad 1 darlegt. Er bedeutet: 1. Das Dingsein (ens nominatiter sumptum); 2. das Wirklichsein (esse verbaliter spectatum); 3. das Sein des Bindewortes „ist“ (esse copulae). Nur das Dingsein kann als „Seiendes“ (ens) bezeichnet werden, das „Wirklichsein“ nur, insofern es auch unter das Dingsein subsumiert werden kann; dann wird es aber nicht spezifisch als „Wirklichsein“ aufgefaßt. Will man eine Bezeichnung, die das „Sein“ in seiner dreifachen Bedeutung ausdrückt, so kann nur das Wort „Sein“ (esse) in Frage kommen. Das ist bei den folgenden Erörterungen zu beachten. — Der Unterschied von „Dingsein“ und „Wirklichsein“ wird vielfach als Unterschied von (individueller) „Wesenheit“ (essentia) und „Dasein“ (existentia) bezeichnet. Da aber die Ausdrücke „Wesenheit“ und „Existenz“ vieldeutig sind, hat eine solche Ausdrucksweise in der Kontroverse über den Unterschied von „Dingsein“ und „Wirklichsein“ zu den größten Mißverständnissen geführt, so daß man vielfach aneinander vorbeiredete und Phantome bekämpfte. Wir ziehen darum die unmißverständlichen Ausdrücke „Dingsein“ und „Wirklichsein“ vor. Nach Aristoteles fällt die erste Substanz nicht bloß mit dem „Dingsein“ in seiner eigentlichen Bedeutung, sondern auch mit dem „Wirklichsein“ zusammen.

<sup>9</sup> Metaph. 7, c. 13; 1039 a. 3; De an. 2 c. 1 u. 2. — Thomas, In 7 Metaph. lect. 13.

<sup>10</sup> Vgl. Schol 5 (1930) 526 f.

<sup>11</sup> S. th. 1 q. 11 a. 1. Vgl. H. Meyer, Thomas von Aquin, Bonn 1938, 116 ff. S. 160 sagt er: „Die Bestimmung ‚Eines‘ (unum) wird durch die Negation gewonnen. Das Eine negiert die Teilung, bringt das Seiende als ungeteiltes zum Ausdruck, ohne zum Sein ein neues Merkmal hinzuzufügen.“ — P. Bayer-Schmidt, Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie, Münster 1941, schreibt S. 18: „Dem Sein kann

was“, erklärt Thomas: „So wie das Sein eins genannt wird, weil es in sich ungeteilt ist, so wird es auch ‚aliquid‘ (aliud quid), ‚etwas‘ (d. h. etwas anderes), genannt, weil es ‚getrennt‘ (divisum) ist von jedem anderen.<sup>12</sup>“ Dementsprechend ist das Eine (unum) „indivisum in se et divisum ab omni alio“, „das in sich ungeteilte und von jedem anderen getrennte (geteilte) Sein“<sup>13</sup>. Die Einheit besagt im Gegensatz zur Gutheit (bonitas)<sup>14</sup> dem „Sein“ gegenüber keine positive Bestimmung, sondern ist positiv mit dem „Sein“ selbst gegeben. Soweit etwas „seiend“ ist, ist es eins. Die Einheit fügt zum Seienden nur die *Negation* der Geteiltheit des Seins hinzu<sup>15</sup>.

Die Lehre des Aristoteles von der „Einheit“ geht zurück auf seine Auffassung, daß das eigentliche Sein das Sein der ersten Substanz sei, die von dem Sein selbst nicht mehr als rein logisch unterschieden werden kann. Zu dieser Auffassung kommt Aristoteles durch seinen Gegensatz zu Platon, den er nur so widerlegen zu können glaubt. Die Widerlegung Platons durch Aristoteles ist zutiefst ein Disjunktionsbeweis, wie aus den Darlegungen von E. v. Ivánka hervorgeht<sup>16</sup>. Bei diesem Disjunktionsverfahren läßt aber Aristoteles den modifizierten Teilnahmegedanken ganz außer acht. So große Widersprüche sich auch bei Platon finden, Aristoteles geht in der Ablehnung Platons zu weit. Wohl ist der Teilnahmegedanke erst später im christlichen Platonismus auf seinen Wahrheitsgehalt zurückgeführt worden, so daß dieser modifizierte Teilnahmegedanke Aristoteles fremd war. Aber abgesehen davon, daß dieser Teilnahmegedanke notwendig mit den ersten Seinsgesetzen zusammenhängt und wie diese feststeht<sup>17</sup>,

nichts hinzugefügt werden, es sei denn eine Negation, die Negation der Teilung. Die Ungeteiltheit des Seienden ist also mit dem Seienden selbst gegeben. Das Seiende und das Eine sind Begriffe, die zusammenfallen, eine Formel, die Sertillanges (Thomas von Aquin, Hellerau 1928, S. 55) mit Recht schicksalhaft für den Thomismus genannt hat. Das ist der Gedanke, den Thomas von Aquin und seine Schule immer und immer wieder betont.“

<sup>12</sup> De ver. q. 1 a. 1.

<sup>13</sup> Die entsprechenden Aristoteles-Stellen erklärt Thomas sehr gut: In 3 Metaph. lect. 12; In 4 lect. 2 u. 3; In 5 lect. 8; In 10 lect. 3, 4, 8; S. th. 1 q. 11, besonders a. 1; q. 30 a. 3; In Sent. d. 24 q. 4 a. 3; S. c. gent. 3 c. 32 u. 33; De ver. q. 1 a. 1; q. 8 a. 2; De pot. q. 7 a. 7. Vgl. Anm. 9 11 12.

<sup>14</sup> Vgl. Anm. 3.

<sup>15</sup> Auch in der platonisch-augustinischen Auffassung kann man das „in sich abgeschlossene“ Eine als „indivisum in se et divisum ab omni alio“ bezeichnen. Seine Einheit besteht aber nicht in der bloßen Negation des Geteiltheits des Seins, wie bei Aristoteles und Thomas, sondern besagt ein *positives* Merkmal des Seins, ähnlich wie die Gutheit (bonitas).

<sup>16</sup> Metaph. 1.1 c. 9. Thomas, In 1 Metaph. lect. 14-17. Vgl. E. v. Ivánka, Die Polemik gegen Platon im Aufbau der aristotelischen Metaphysik: Schol 9 (1934) 520 ff. Siehe auch E. Gilson, Der hl. Bonaventura, Hellerau 1939, 293 ff.; 388; 622-623.

<sup>17</sup> Vgl. Schol 2 (1927) 18 ff.; 5 (1930) 199 ff., besonders 201<sup>46</sup>; 203<sup>55</sup> u. 57; 536 ff.; 541<sup>106</sup>; 548 ff.; 7 (1932) 40 ff.; 1 (1926) 189 ff.; 203 1; 4 (1929) 253 ff.

bleibt *sachlich* die Disjunktion des Aristoteles in der Widerlegung Platons unvollständig, und darum nicht beweiskräftig<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> W. Jaeger hat in seinem Werk: *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 (vgl. von demselben: *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, 1912) entwickelt, wie dieser in seiner Lehre von Akt und Potenz (Form und Materie, die Aristoteles in demselben Sinne wie Akt und Potenz versteht — anders der hl. Thomas; vgl. Schol 5 [1930] 201<sup>44 u. 45</sup>) platonisches Gedankengut übernommen, umgebildet und weiter entwickelt hat, während seine Einheits- und Substanzlehre aus dem Gegensatz zu Platon entstanden ist (128-170, 228, 736). Jaeger, und vor ihm schon v. Hertling (*Materie und Form bei Aristoteles*, 1871) und Cl. Baeumker (*Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, 1890, 281 ff.; bes. 288) haben dargetan, daß die Lehre von Akt und Potenz (Form und Materie) und die von der Einheit sich nicht widerspruchsfrei miteinander vereinen lassen; Jaeger hat überdies gezeigt, wie Aristoteles sein ganzes Leben damit gerungen hat, hier einen widerspruchsfreien Ausgleich zu finden, ohne sein Ziel zu erreichen. Auf Einzelheiten der Darlegungen Jaegers, die uns im wesentlichen überzeugend erscheinen, näher einzugehen, würde im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen, da die Begründung seiner Auffassung sich durch das ganze Werk hindurchzieht. Dasselbe gilt von Werken v. Hertlings. E. v. Ivánka sagt a. a. O. (Anm. 16) 520: „Das Grundmotiv der neuen Aristotelesforschung, wie sie vor allem durch W. Jaegers ‚Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles‘ (1912) und durch seinen ‚Aristoteles‘ (1923) angeregt worden ist, bildet das Bestreben, die Entwicklung der aristotelischen Philosophie aus der platonischen genetisch zu erfassen.“ Wenn er sich in Einzelheiten gegen die von Jaeger aufgestellte Entwicklungsreihe der aristotelischen Schriften wendet, so hält er doch den Grundgedanken dieser genetischen Erklärung für richtig. Vgl. E. v. Ivánka, die Behandlung der Metaphysik in Jaegers „Aristoteles“: Schol 7 (1932) 1 ff. Siehe auch A. Mansion, *La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents*: *RevNéoscolPh* 29 (1927) 318. — Ähnlich wie Aristoteles hat auch Platon mit der analogen Frage gerungen, wofür die Dialoge „Parmenides“ und „Sophistes“ — vgl. besonders *Sophistes* 250<sup>e</sup> — ein fast erschütterndes Zeugnis ablegen. Aus seinen späteren Dialogen geht hervor, daß er sich bewußt war, die volle Wahrheit nicht erlangt zu haben, ihr aber nahe gekommen zu sein. Es legt Zeugnis von der Größe eines Platon und Aristoteles ab, daß sie sich der Grenzen ihrer Erkenntnis bewußt waren. Ergreifend ist es, wenn Platon sagt, Klarheit würden wir in dieser Frage erst bekommen, wenn ein Gott zu uns käme und uns Wahrheit brächte. In der Tat ist es erst dem christlichen Platonismus, vor allem Augustinus, gelungen, in diese tiefsten philosophischen Fragen Klarheit zu bringen — nicht ohne mittelbaren Einfluß der göttlichen Offenbarung. Vgl. auch Stenzel, *Metaphysik des Altertums* 143. — Über den Unterschied des Begriffes *τὸ τί ἦν εἶναι* vom *τί ἐστίν* bei Aristoteles siehe Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre* 34 ff. und Schwegler, *Kommentar zur Metaphysik*, Bd. 4, 369 ff. Wie beide Auffassungen sich vereinen lassen, zeigt v. Hertling in „Materie und Form bei Aristoteles“ (1871). Wenn auch Aristoteles die Wesenheit im Sinne des Wesensgrundes (*τὸ τί ἦν εἶναι*) an sich nicht in demselben Sinne auffaßt, wie das Wesen (*τί ἐστίν*), so kommt er doch infolge seiner Einheitslehre zu einer nicht widerspruchsfreien Identifizierung dieser beiden Begriffe, wie v. Hertling in der angeführten Schrift dartut. Das führt zu einer Identifizierung von Wesensgrund und Wesen. Aber auch jeder *innere virtuelle Unterschied* zwischen Individuation und Wesen — und damit nach obiger Darlegung auch Wesensgrund — wäre nicht mehr möglich, wie wir noch zeigen werden. So würde die folgerichtig durchgeführte Einheitslehre des Aristoteles wie zur Preisgabe der Lehre von Akt und Potenz — man denke nur an die Ausführungen von Jaeger, v. Hertling und Baeumker — auch zum nominalistisch-konzeptualistischen Rationalismus führen. Näherte sich Aristoteles infolge seiner Substanz- und Einheitslehre, wie Jaeger zeigt, auch immer mehr dieser Auffassung, so

2. Thomas übernimmt von Aristoteles die Definition der Einheit<sup>19</sup>. Gleichwohl weicht er von ihm in den Grundvoraussetzungen dieser Einheitsauffassung ab. Im Gegensatz zu Aristoteles nimmt Thomas einen objektiven Unterschied zwischen „Dingsein“ und „Wirklichsein“ (*essentia et existentia*) an, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob er diesen Unterschied als realen oder innerlich virtuellen auffaßt<sup>20</sup>. In dieser Lehre vom Unterschied von „Dingsein“ und „Wirklichsein“ folgt Thomas der Tradition des christlich-augustinischen Platonismus<sup>21</sup>.

Dieser Tradition entspricht auch die Lehre des hl. Thomas von den Seinsvollkommenheiten (*perfectiones*), mit der im wesentlichen die von den „absolut betrachteten Naturen“ übereinstimmt, worin Thomas dem neuplatonisch orientierten Avicenna folgt<sup>22</sup>. Diese Lehre ist als solche Aristoteles fremd, wenn auch sachliche Beziehungen zwischen ihr und der aristotelischen Lehre von den „Formen“ bestehen<sup>23</sup>. Thomas begründet seine Einheitsauffassung in eigener Art in S. th. 1 q. 11 a. 1 ad 1. Er setzt sich hier mit Avicenna auseinander. Zunächst weist er darauf hin, daß Avicenna das „transzendental“ Eine mit dem „Einen als Prinzip der Zahl“ verwechselt. Dann sucht er darzutun, daß das „Eine“ deswegen dem Sein gegenüber nichts Positives ausdrücken kann, weil dieses positive Merkmal, das selbst „eines“ ist, als eigene Entität wiederum nur durch ein neues Merkmal „eines“ sein könnte und dieses wiederum durch ein anderes Merkmal und so fort ins Unendliche.

Die Beweisführung des hl. Thomas gilt 1. in bezug auf die „in sich nicht abgeschlossene Einheit“, insofern diese nur die Identität eines Denkinhaltes mit sich selbst ausdrückt; würde diese Einheit als etwas Positives von dem Sein sich unterscheiden, mit dem sie identisch ist, so wäre sie mit ihm identisch und als etwas Positives, von ihr Unterschiedenes, zugleich nicht identisch, was geradezu das Widerspruchsprinzip aufheben würde; 2. in bezug auf die in sich abgeschlossene Einheit“, wenn diese als neue, selbständige Entität aufgefaßt

bewahrte ihn doch eine glückliche Inkonsequenz vor den unhaltbaren Folgen — Aristoteles wollte wie Platon Metaphysiker sein —, während die späteren Aristoteliker, die mehr die Einheitslehre als die Akt- und Potenzlehre berücksichtigen, durchgängig konzeptualistische Rationalisten wurden. Vgl. hierüber insbesondere Cl. Beaumker a. a. O. 294 ff.; W. Jaeger a. a. O. 200 ff., 366 ff., 402 u. a.; Lang, Das Kausalproblem, 1. Teil: Geschichte des Kausalproblems (Köln 1904) 84 ff.

<sup>19</sup> Vgl. Anm. 11-13.

<sup>20</sup> Der innere virtuelle Unterschied würde der platonisch-augustinischen Tradition entsprechen. Vgl. Schol 1 (1926) 190<sup>2</sup>, 2 (1927) 24<sup>1</sup>.

<sup>21</sup> Vgl. Schol 5 (1930) 201<sup>46</sup>. Siehe Anm. 8. Über die Folgerungen für das Verhältnis von Substanz und Subsistenz vgl. Schol 5 (1930) 527<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Vgl. Schol 1 (1926) 188 ff., 5 (1930) 200 ff., 541<sup>106</sup>.

<sup>23</sup> Vgl. Schol 1 (1926) 203<sup>1</sup>.

würde. Darum ist auch die skotistische Auffassung der Einheit, von der wir im folgenden Abschnitt sprechen, nicht möglich<sup>24</sup>.

Die Beweisführung des hl. Thomas gilt aber *nicht* für die „in sich abgeschlossene Einheit“, wenn diese als *positives Merkmal* des Seins aufgefaßt wird, *ohne* eine *eigene selbständige Entität* zu sein; sonst wäre ja auch die Auffassung des hl. Thomas vom Guten (*bonum*), besser von der Gutheit (*bonitas*), unmöglich<sup>25</sup>, ja jede „positive Soseinsbestimmung“ des Seins selber wäre unmöglich, also alle sogenannten einfachen Seinsvollkommenheiten (*perfectiones simplices*) wären als positive Vollkommenheiten unmöglich, was absurd wäre. Der hl. Thomas würde damit sich selbst aufheben. Diese Inhalte haben, für sich betrachtet, nur eine un-abgeschlossene Einheit. Auch das abstrakte Moment des „In-sich-abgeschlossen-Seins“ kann von dem, was in dieser Weise eins ist, sich nicht selbst wieder als ein in sich selbst abgeschlossener Seinsinhalt abheben; dagegen ist aber nicht ausgeschlossen, daß die so aufgefaßte Einheit etwas Positives besagt, ebenso wie die Gutheit in sich etwas Positives ist und doch nicht eine in sich abgeschlossene, vom Seienden unterschiedene Einheit<sup>26</sup>. Untereinander können diese Bestimmungen innerlich virtuell oder äußerlich virtuell oder bloß logisch sich voneinander unterscheiden. Der Rückgang ins Unendliche (*regressus in infinitum*) folgt dann in *gar keiner Weise*, was aus der Unmöglichkeit der oben angeführten Absurditäten klar hervorgeht.

Zu den sachlichen Gründen kommt bei Thomas das Streben, den an der Pariser Universität überhandnehmenden Averroismus, der eine große Gefahr für die Glaubenseinheit der Christenheit bedeutete, mit den eigenen Waffen zu überwinden. Er versuchte darum, das aristotelische System soweit in die christliche Weltanschauung einzubauen, als es mit dem Glauben vereinbar war<sup>27</sup>. Einen ähnlichen Fall haben wir — bei Wahrung aller sachlichen Gründe — in seiner Auffassung, daß wir die Unmöglichkeit der ewigen Schöpfung, die Thomas in sich nicht leugnet, philosophisch nicht erkennen können, obschon sich Thomas hier in Gegensatz zu allen großen Scholastikern und Kirchenlehrern vor ihm setzt<sup>28</sup>.

Thomas hat im Kampf gegen den Averroismus eine geniale, einzigartige Synthese zwischen der platonisch-augustinischen und der aristotelischen Seinsmetaphysik geschaffen. Diese Synthese ist sachlich unwiderleglich und unübertroffen. Darin liegt sein unvergleichliches Verdienst. Er hat so die Antwort auf das Problem Kants vorweggenommen: „Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ Denn er zeigt, wie wir in und aus der Erfahrung (den Phänomenen) zu einer wesenhaften (noumenalen) Seinserkenntnis kommen<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Vgl. Anm. 46.

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 3.

<sup>26</sup> Vgl. Anm. 4.

<sup>27</sup> Vgl. Fr. M. Sladeczek, Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt: PhJb 35 (1922) 1 ff., 18 ff.

<sup>28</sup> Ebd. 5.

<sup>29</sup> Mit der „wesenhaften“ Erkenntnis ist nicht die der biologischen Species („Arten“) gemeint, die in der Regel erst durch Induktion erkannt werden.

In dieser Synthese folgt er keineswegs einseitig Aristoteles. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß er in wesentlichen Punkten im Gegensatz zu Aristoteles dem christlichen Platonismus folgt<sup>30</sup>. So unübertrefflich diese Synthese sachlich in ihrem Wesen ist, so fragt es sich doch, ob sie schon in allen Einzelheiten der untergeordneten Fragen vollkommen ist. Daß dies nicht der Fall ist, geht schon daraus hervor, daß Thomas die Lösung mancher dieser Fragen ungeklärt gelassen hat. Es fragt sich also, ob man nicht aus sachlichen Gründen in die Synthese der platonisch-augustinischen mit der aristotelischen Seinsmetaphysik statt der aristotelischen die platonisch-augustinische Einheitslehre einbauen muß; darauf werden wir noch zurückkommen.

Seit Thomas v. Aquin übernehmen fast alle scholastischen Denker die aristotelische Einheitsauffassung<sup>31</sup>, auch wenn sie ihre Folgerungen — freilich inkonsequent — scharf ablehnen, selbst die augustinische Schule, vor allem Ägidius Romanus. Inwiefern selbst die sko-

Diese induktive Erkenntnis setzt aber, soll sie nicht *jeder* erkenntniskritischen Grundlage entbehren, die wesenhafte Erkenntnis des „Seins“ überhaupt voraus. In der Synthese der platonisch-augustinischen und aristotelischen Seinsmetaphysik ist das Verhältnis des „Wirklichseins“ zum „Dingsein“ entscheidend. Im wesenhaften Verhältnis beider zueinander liegt wurzelhaft die Lösung des Problems der inneren und äußeren Formalursächlichkeit und damit einschließlich des Satzes vom hinreichenden Grunde (denn dieser muß, auch in bezug auf das „Wirklichsein“, auf den inneren und äußeren Wesensgrund zurückgeführt werden; vgl. Schol 2 [1927] 31 ff.) und folgerichtig des Kausalproblems überhaupt. Dieses wesenhafte Verhältnis des „Dingseins“ zum „Wirklichsein“ wird bereits im Widerspruchsprinzip als sein innerer „Seins“- und Erkenntnisgrund mit erkannt. Es unterscheidet sich darum *wesentlich* vom tautologischen Identitätssatz und ist — was die Gegner der Beziehung des Widerspruchsprinzips zum Satz vom hinreichenden Grund nicht immer genügend berücksichtigen, und was zu vielen Meinungsverschiedenheiten Anlaß wird — ein *διότι*-Satz, ein wahres Prinzip, das uns *neue* Erkenntnisse vermittelt, in denen *wurzelhaft* die Lösung obiger Probleme liegt. *Διότι*-Sätze sind Sätze, in denen die behauptete Wahrheit *aus ihrem Seinsgrunde* erkannt wird, und zwar immer mit allgemeingültiger Notwendigkeit. — Als *διότι*-Satz besagt das Widerspruchsprinzip, daß alles, was in sich ist (jedes „Dingsein“, ens nominaliter sumptum) mit innerer allgemeingültiger Notwendigkeit einen adaequaten Seinsgrund voraussetzt (letztlich das „Wirklichsein“, esse verbaliter spectatum als actus entis; vgl. Schol 5 [1930] 544 f.), durch den es innerlich notwendig seinem Contradictorium entgegengesetzt und durch den (als seinen Seinsgrund) es das ist, was es ist. Damit ist aber zumindest wurzelhaft der Satz vom hinreichenden Seinsgrund gegeben, der nichts anderes besagt, als daß alles, was ist, einen adaequaten Seinsgrund voraussetzt, durch den es das ist, was es ist. Mit Recht sagt darum Thomas, was Pius XI. in seiner Enzyklika „Studiorum duces“ vom 29. Juni 1923 (AAS 15 [1923] 316 f.) anführt: Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea, quae sunt per se entis in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia (Th., S. c. gent. 1. 2 c. 83). Siehe vor allem Schol 5 (1930) 548 ff. und 2 (1927) 36<sup>4</sup>.

<sup>30</sup> Vgl. Anm. 20-23.

<sup>31</sup> Mit Ausnahme einzelner weniger Scholastiker, die aber die Folgerungen aus der platonisch-augustinischen Einheitslehre nicht ziehen, so vor allem Vazquez: In 1 Sent. d. 128 c. 2. Über Ägidius Romanus siehe ausführlicher P. Bayerschmidt a. a. O. (Anm. 11.) 97 ff.

tistische Auffassung von der aristotelischen Einheitslehre beeinflusst ist, werden wir noch zeigen<sup>32</sup>.

Unter Preisgabe der eigentlichen Lehre von Akt und Potenz (Form und Materie) suchen die rationalistisch-konzeptualistischen Systeme folgerichtig, wenn auch einseitig, die aristotelische Auffassung vom Wesen der Einheit durchzuführen. Das gilt schon von den späteren Peripatetikern<sup>33</sup>. Ebenso gilt es von den rationalistischen Konzeptualisten der Frühcholastik wie der Spätscholastik, vor allem von Ockham und seiner Schule. Nicht minder gilt es sachlich von den rationalistischen Richtungen neuzeitlicher Philosophie, wenn auch meist nicht in bewußter Anlehnung an Aristoteles. Oft geht dieser Konzeptualismus mit einem einseitigen Empirismus Hand in Hand. Der tiefere Grund ist der, daß die aristotelische Einheitslehre folgerichtig einen inneren virtuellen Unterschied zwischen Wesenheit und Individuation nicht mehr zuläßt, wie wir bereits angedeutet haben<sup>34</sup> und im folgenden ausführlicher zeigen werden. Es ist daher kein Zufall, daß die aristotelische Einheitslehre, einseitig durchgeführt, schließlich zum Konzeptualismus geführt hat<sup>35</sup>.

## 2. Die platonisch-augustinische Auffassung vom Wesen der Einheit

Im Unterschiede von der aristotelischen Auffassung vom Wesen der Einheit fassen die großen Scholastiker vor Thomas v. Aquin, vor allem Bonaventura<sup>36</sup> und selbst Albert der Große<sup>37</sup>, die Einheit als positive Bestimmung des Seins auf, die mit dem Sein als solchem noch nicht ausgedrückt wird, ähnlich wie Thomas selbst das Gute (bonum), besser die Gutheit (bonitas), auffaßt<sup>38</sup>, oder wie nach der Lehre der griechischen Kirchenväter die „Relation“ im trinitarischen Geheimnis als „perfectio, quin addat perfectionem“ aufgefaßt wird<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> Vgl. Anm. 46.

<sup>33</sup> Vgl. Anm. 18.

<sup>34</sup> Ebd. Vgl. Anm. 20.

<sup>35</sup> Vgl. Schol 4 (1929) 253 ff.; 7 (1932) 42 ff.; 1 (1926) 188 ff. Wie der rationalistische Konzeptualismus zum Skeptizismus führt, zeigt das System des Nikolaus von Autrecourt, das auf dem Ockhamismus aufbaut. Es wurde unter Clemens VI. 1346 verurteilt; vgl. Denz. n. 553-570, besonders n. 558 und 570. — Der nominalistisch-konzeptualistische Rationalismus der Spätscholastik hat die Bewegung Luthers teils als Reaktion mit hervorgerufen, teils direkt beeinflusst. Siehe hierüber J. Lörtz, Die Reformation in Deutschland I, 1939, 15; 60 ff.; 167 ff.; 172 ff. — Vgl. auch K. Algermissen, Konfessionskunde, Hannover 1939, 608 ff. S. 820 weist er darauf hin, wie der Ockhamismus bis in die auf Kierkegaard zurückgehende „dialektische Theologie“ der Gegenwart nachwirkt.

<sup>36</sup> In 1 Sent. d. 24 a. 1 q. 1. Über die Philosophie und Theologie des hl. Bonaventura überhaupt siehe E. Gilson, St. Bonaventure (Paris 1927); vgl. Rosenmüller, Die religiöse Erkenntnis nach Bonaventura (1925).

<sup>37</sup> In 1 Sent. d. 24 a. 3.

<sup>38</sup> Vgl. Anm. 3.

<sup>39</sup> Vgl. Chr. Pesch S.J., Praelectiones dogmaticae II<sup>5</sup> (1925) 384 s.

Wenn wir diese Auffassung die platonisch-augustinische nennen, so ist damit nicht gesagt, daß sie schon Platon und Augustinus klar ausgesprochen haben, sondern nur, daß Bonaventura und die anderen, die sie vertreten, mit Albert dem Großen, der sonst weitgehend Aristoteles folgt, sie in Anlehnung an die platonisch-augustinische Philosophie und aus ihr entwickelt haben<sup>40</sup>.

Diese großen Scholastiker lehren auch die für das Universalienproblem so entscheidende innere virtuelle Unterscheidung, die eng mit dem Einheitsproblem zusammenhängt, wie wir soeben dargestellt haben<sup>41</sup>, so außer Bonaventura Alexander v. Hales, Matthäus v. Aquasparta<sup>42</sup>, Petrus Olivi<sup>43</sup>, Petrus de Trabibus<sup>44</sup>.

Welche Entwicklungsmöglichkeiten diese Auffassung vom Wesen der Einheit in sich schließt, das hier auszuführen, würde zu weit führen. Am Schluß werden wir kurz darauf hinweisen<sup>45</sup>.

Eine eigenartige Umbildung der platonisch-augustinischen Einheitslehre unter dem Einfluß der aristotelischen findet sich bei Skotus und seinen Schülern, besonders Mastrius<sup>46</sup>.

Die Einheit als positive Bestimmung des Seins wird von den Skotisten bis zu einer eigenen Formalität überspitzt, die formal vom Sein verschieden ist. Andererseits wird die Einheit der Formalitäten, denen die in sich nicht abgeschlossene Einheit der absolut betrachteten Naturen und Seinsvollkommenheiten in der platonisch-augustinischen Philosophie entsprechen würde, ähnlich wie die Einheit in der aristotelischen Lehre als eine in sich abgeschlossene Einheit aufgefaßt, ohne eine neue positive Bestimmung der Formalitäten zu bedeuten — wohl unter dem Einfluß der aristotelischen Lehre. Die formale Einheit bestünde also in der Negation

<sup>40</sup> Auch M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg 1933, I 576 ff. (n. 303 ff.), II 828 ff. (n. 335 ff.), I 881 ff. (n. 1027 ff.) scheint uns, wenn er auch der Form nach (vgl. Anm. 15) die thomistische Definition anführt, *sachlich* in Anlehnung an die griechischen Kirchenväter, die ja in ihrer Spekulation die platonische Philosophie zugrunde legten, die platonisch-augustinische Auffassung der Einheit zu vertreten, ohne sich freilich klar auszusprechen und ohne sie bei seiner irenisch ausgleichenden Art in seiner Dogmatik konsequent zu entwickeln.

<sup>41</sup> Vgl. Anm. 17, 18, 20, 35 und entsprechenden Text.

<sup>42</sup> Vgl. M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta (1906).

<sup>43</sup> Vgl. B. Jansen, Die Erkenntnislehre Olivis (1921), 4; dort wie in den Prolegomena der Ausgabe der Werke Olivis reiche Literaturangaben.

<sup>44</sup> Vgl. B. Jansen, a. a. O. 7. Ders., Petrus de Trabibus: Festgabe für Cl. Baumker (1923) 243-254. Ders.: ZKathTh 53 (1929) 528.

<sup>45</sup> Vgl. Anm. 120 ff. und entsprechenden Text.

<sup>46</sup> Duns Scotus, In l. 1 Sent. d. 2 q. 7; d. 5 q. 1; d. 8 q. 4; l. 2 d. 3 q. 1. Mastrius, Log. disp. 1 q. 5 a. 2. Vgl. B. Jansen, Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der *Distinctio formalis*: ZKathTh 53 (1929) 317 ff. — J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, (1878) I, 265 ff. — R. Meßner O.F.M., Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus (1942). — L. Meier, Wilhelm v. Nottingham (1336) ein Zeuge für die Entwicklung der *Distinctio formalis* an der Universität Oxford: Philosophia perennis, Regensburg 1930, I, 217 ff. — Fr. Pelster, Thomas v. Sutton O.P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre: ZKathTh 46 (1922) 212 ff., 361 ff.

des „Geteiltseins“ der Formalität (*indivisio formalitatis*), womit eine positive Verschiedenheit (*formalis distinctio*) von jeder anderen Formalität gegeben wäre. Mit der skotistischen Einheitslehre hängt also innig die Lehre von der formalen Unterscheidung (*distinctio formalis*) zusammen. Der *mittelbare* Einfluß der aristotelischen Lehre ist unverkennbar. Ockham, der aus der skotistischen Schule hervorgegangen ist, konnte hieran anknüpfen und unter Aufgabe der platonisch-augustinischen Elemente in der skotistischen Lehre seinen nominalistischen Rationalismus ausbauen<sup>47</sup>.

Zu welchen Widersprüchen die skotistische Auffassung von der Einheit und folgerichtig die von der formalen Unterscheidung führt, ist bereits dargetan<sup>48</sup>. Was sich an Wahrheitsgehalt in dieser Lehre vorfindet, geht auf die platonisch-augustinischen Elemente in ihr zurück, die in der platonisch-augustinischen Einheitslehre, in der Lehre vom inneren virtuellen Unterschied<sup>49</sup> und der Lehre von den absolut betrachteten Naturen und Seinsvollkommenheiten wurzeln<sup>50</sup>.

Interessant wäre es endlich, zu untersuchen, inwieweit die Lehre Eckharts — in gewissem Sinne auch die des Nikolaus von Cues — auf eine Synthese der scharf ausgeprägten Teilnahmelehre (im weiteren Sinne mit der Einheitslehre des Aristoteles zurückgeht).

## II. Folgerungen aus der Auffassung vom Wesen der Einheit für die Philosophie und die spekulative Theologie

### 1. Folgerungen für die Philosophie

#### a. Für die Lehre von der Einheit der Form

Hält man trotz der obwaltenden Schwierigkeiten<sup>51</sup> an der Synthese der aristotelischen Einheitslehre und der Lehre von Akt und Potenz (Form und Materie) fest, so ergeben sich notwendig die Folgerungen:

Die Lehre von der Einzigkeit der Form, d. h., daß in *einem* Wesen *nur eine* Form sein kann, weil durch die Form, den Akt, das „Sein“ kommt. Die Lehre von der Mehrheit der Formen stünde im schroffsten Widerspruch zu dem für die aristotelische Einheitslehre grundlegenden Satz, daß ein einheitliches Wesen nur durch *ein* Sein möglich ist<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> Vgl. Anm. 35.

<sup>48</sup> Siehe Text zu Anm. 24.

<sup>49</sup> Vgl. Anm. 41 ff. Die Lehre vom *inneren virtuellen Unterschied* (*distinctio virtualis intrinseca*) hat, der platonisch-augustinischen Tradition folgend, in dem unter den spanischen Scholastikern im 17. Jahrh. heftig entbrannten Universalienstreit vor allem der Suarezianer Lynceus entwickelt: *Philosophia scholastica* (1654) I lib. 8 tr. 5; III lib. 2 tr. 4. Folgerichtig ist damit nicht vereinbar, daß er dabei die übernommene aristotelische Definition beibehält, während seine Gegner wie Lossada (*Logica*, 1724, tr. 2 disp. 1 c. 4 ss.) u. a. einseitig an die Einheitslehre des Aristoteles anknüpfend, Konzeptualisten wurden. Vgl. Schol 1 (1926) 190<sup>2</sup>, 5 (1930) 447 f. (nr. 216); 7 (1932) 42.

<sup>50</sup> Vgl. Anm. 4, 20-23, 30, 64 ff. und entsprechenden Text.

<sup>51</sup> Vgl. Anm. 18.

<sup>52</sup> Zu beachten ist die Definition der Seele als Form, die Aristoteles im 1. Kap. des 2. Buches „Über die Seele“ gibt: *ἔστιν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἢ πρώτη*

Daraus folgt notwendig, daß in dem zusammengesetzten Wesen die Materie (*materia prima*) rein passive Möglichkeit (*pura potentia*) ist; hätte die Materie einen eigenen Akt (*actus essendi*), so wäre ja der Satz preisgegeben, daß ein einheitliches Wesen nur durch *ein* Sein möglich ist. Damit würde aber die aristotelische Einheitslehre selber fallen. Also kann die erste Materie nur rein passive Möglichkeit<sup>53</sup> sein.

Im Continuum kommt die Einheit durch die Form, weil sie als Akt der innere Seinsgrund ist, die Einheit eines Wesens aber nur vom (einen) Sein kommt. Die Teilbarkeit im Continuum geht dementsprechend auf die Potentialität der Materie zurück<sup>54</sup>.

Eine weitere Folge ist die Lehre von der *forma cadaverica* in dem beim Tode lebender Wesen zurückbleibenden Körper. Nach der Einheitslehre des Aristoteles, derzufolge nur die erste Substanz, die vom Sein nur rein logisch unterschieden werden kann, subsistiert, *nicht* die Form in einem zusammengesetzten Wesen, müßte folgerichtig die Unsterblichkeit der Seele geleugnet werden, denn sie könnte ja nach dem Tode nicht subsistieren. In der Tat haben nicht wenige, insbesondere Kirchenväter, Aristoteles vorgeworfen, daß er die Unsterblichkeit der Seele leugne<sup>55</sup>. Mit der Lehre von Akt und Potenz ist dagegen die Unsterblichkeit der Seele vereinbar. Aristoteles selbst hat sich nie klar in dieser Frage ausgesprochen.

Der lebende Mensch dagegen ist nach der Einheitslehre des Aristoteles aus erster Materie, die nur rein passive Möglichkeit ist, und der geistigen Seele zusammengesetzt, die der Wesensgrund nicht nur des geistigen, sensitiven und vegetativen Lebens im Menschen ist, sondern auch der aktiven physikalischen und chemischen Vorgänge im menschlichen Körper, der durch das *eine* Sein der Seele auch ein einziges Continuum ist<sup>56</sup>.

*σώματος φυσικοῦ ζωῆν ἔχοντος δυνάμει* — Vgl. überhaupt die ersten Kapitel dieses Buches. Ferner: Thomas, S. th. 1 q. 39 a. 3; q. 76 a. 2-4; q. 77 a. 2 ad 3; 1 2 q. 4 a. 5 ad. 2; In 2 Sent. d. 1 q. 2 a. 4 ad. 2; d. 18 q. 1 a. 2; S. c. gent. 1. 2 c. 54 et 58; De pot. q. 3 a. 8 ad 9; De spir. creat. a. 3 et 4; De an. a. 9 et 11; Quodlib. 11 q. 5; Comp. theol. c. 90 ss. Vgl. Anm. 7-9.

<sup>53</sup> Siehe die Definition, die Aristoteles von der ersten Materie gibt: *λέγω δ' ἕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄριστον τὸ ὄν*. Metaph. 1. 7 c. 3; vgl. 1. 1 c. 2; Phys. 1. 1 c. 9. Thomas, In 1 Phys. lect. 13; In 1 De gener. et corrupt. lect. 1 et 6; In 2 De an. lect. 7; In 7 Metaph. lect. 2; S. th. 1 q. 66 a. 1; q. 76 a. 4; q. 115 a. 1 ad 2; S. c. gent. 1. 1 c. 43; De pot. q. 3 a. 8; Quodlib. 3 q. 1 a. 1.

<sup>54</sup> In 4 Sent. d. 10 q. 1 a. 8; In De caelo lect. 3.

<sup>55</sup> Eusebius, Praep. Evang., 1. 15 c. 6, 9, 10. — Aeneas von Gaza, Theophrastus (PG. 85, 871-1003). Vgl. Anm. 86 f., 103.

<sup>56</sup> Vgl. die in Anm. 52 angegebenen Stellen. Zur Ergänzung seien noch angeführt: S. c. gent. 1. 4 c. 80; In 3 Sent. d. 2 q. 1 a. 3; In 4 Sent. d. 44 q. 1 a. 1; q. 2 ad 3; De pot. q. 8 a. 4 ad 2. De ver. q. 10 a. 1 ad 2; Quodlib. 1 a. 4; 3 a. 5. Über die *Forma cadaverica* und verwandte Fragen siehe Th. M. Zigliara O. P., Summa philosophica II<sup>2</sup>, 187 ff.; bes. 200 ff. Vgl. Anm. 103.

Sämtliche scholastischen Schulen und Systeme vor und nach Thomas außer der streng thomistischen Schule selbst lehnen die Lehre von der Einzigkeit der Form und ihre Folgen für die Auffassung der Materie, des Continuum, der Zusammensetzung des Menschen und dementsprechend der *forma cadaverica* ab. Sie tun aus spekulativen Gründen — unseres Erachtens überzeugend — dar, daß diese Lehre zu unhaltbaren Schwierigkeiten und Widersprüchen führt, zumal — wie anfangs gezeigt — die Grundvoraussetzungen dieser Lehre, die ja auf den überspitzten Gegensatz des Aristoteles zu Platon zurückgehen, durchaus unbegründet sind<sup>57</sup>.

Auch diejenigen Suarezianer, die eine Einheit der Form lehren, weichen wesentlich von Aristoteles und Thomas ab, weil sie der ersten Materie einen eigenen Akt (*actus essendi*) zuschreiben<sup>58</sup>; denn damit ist das Grundprinzip der aristotelischen Einheitslehre und der Lehre von der Einzigkeit der Form preisgegeben, daß ein einheitliches Wesen nur durch ein Sein möglich ist.

Wohl hat es einige Gelehrte gegeben, die in der entgegengesetzten Richtung zu weit gingen, wie Petrus Olivi, der die substantielle Einheit von Leib und Seele leugnete und darum vom Konzil von Vienne verurteilt wurde. Das gilt nicht von den großen Scholastikern und Kirchenlehrern, die klar die substanzielle Einheit von Leib und Seele lehren, obwohl sie die Einzigkeit der Form ablehnen. Selbst Albert der Große, der noch als Greis nach Paris wanderte, um seinen großen Schüler Thomas gegen den Vorwurf der Heterodoxie, der ihm aus seiner Lehre von der Einzigkeit der Form erwuchs, zu verteidigen, hat, wie G. M. Manser O. P. dartut, die Mehrheit der Formen gelehrt<sup>59</sup>.

Freilich kann man eine Mehrheit der Formen widerspruchsfrei nur dann halten, wenn man an der platonisch-augustinischen Auffassung vom Wesen der Einheit festhält. Denn aus der aristotelischen Einheitslehre ergibt sich — wie gezeigt<sup>60</sup> — als unabweisliche Folgerung die Lehre von der Einzigkeit der Form. Daß das Konzil von Vienne<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Vgl. M. de Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, 105 f.; 251 f.; 278 ff.; 305; 309 ff.; 336 f. Ders., *Le traité De unitate formae* de Gilles de Lessines, Louvain 1901. — J. Urrabura S.J., *Psychologia I*, 1915, 107 ss.; 825 ss. — J. Fröbes S.J., *Psychologia speculativa II*, 1927, 319 ss. — C. Frank S.J., *Philosophia naturalis* 2 ed., Friburgi 1949, 156-161, 176-180.

<sup>58</sup> Vgl. Suarez, *Disp. metaph.* 13 sect. 4 n. 13. — J. Urrabura S.J., *Cosmologia*, 554 ss. C. Frank l. c.

<sup>59</sup> G. M. Manser O.P., *Das Wesen des Thomismus*, *DivThom(Fr)* 4 (1926) 1 ff.

<sup>60</sup> Vgl. Anm. 7-9; 53 und entsprechenden Text.

<sup>61</sup> Denz. n. 481. — B. Jansen S.J., *Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele*: *FrStud* 3 (1918) 153 ff., 233. — Ders., *Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima*: *Greg* 1 (1920) 78 ff.; ders., *Die Definition des Konzils von Vienne über die Seele*: *ZKathTh* 32 (1908) 289 ff.; 471 ff.

nicht die Einheit der Form im thomistischen Sinne gelehrt hat, hat unwiderleglich B. Jansen S. J. nachgewiesen<sup>62</sup>.

## b. Folgerungen für die Universalienlehre

Wesentlich ist die Frage nach dem Wesen der Einheit für die Lösung der für unsere ganze Erkenntnis grundlegenden Universalienfrage, worauf wir bereits wiederholt hingewiesen haben<sup>63</sup>. Die Universalienfrage ist nur durch die Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Naturen (das *id, quod des Universale directum*) zu lösen, die von der Individuation (Singularität) innerlich virtuell unterschieden sind. Diese absolut betrachteten Naturen finden ihre letzte Erklärung in den Vollkommenheitsgraden (*perfectiones*) des Seins. Die Anfänge der vor allem in der platonisch-augustinischen Philosophie entwickelten Lehre von den Vollkommenheitsgraden sind in Platons Dialog Phädon zu suchen. Auch Thomas folgt in seiner Kennzeichnung der absolut betrachteten Wesenheiten ausdrücklich dem neuplatonisch orientierten Avicenna. Ebenfalls haben wir darauf hingewiesen, in welchem Verhältnis diese Lehre zur Lehre des Aristoteles über die Formen steht<sup>64</sup>, die ja, wie Jaeger entwickelt<sup>65</sup>, auf platonisches Gedankengut zurückgeht.

Wie wir bereits angedeutet haben<sup>66</sup>, schließt die aristotelische Auffassung vom Wesen der Einheit *folgerichtig* die *innere virtuelle* Unterscheidung aus. Denn ein innerer virtueller Unterschied im existierenden Individuum zwischen der Individuation, d. h. der in sich abgeschlossenen Einheit des Individuums, und der absolut betrachteten Wesenheit<sup>67</sup> ist nicht möglich, wenn die Individuation gegenüber dieser Wesenheit kein positives Seinsmerkmal bedeutet. Unter Voraussetzung der aristotelischen Lehre kann sie aber kein positives Seinsmerkmal bedeuten und darum nicht innerlich virtuell von der Wesenheit unterschieden (*distinguiert*) sein. Der Grund ist folgender: Die individuelle Wesenheit ist das Individuum in seiner eigentlichsten Bedeutung. Dieses ist nach Aristoteles die erste Substanz, und diese fällt nach seiner Auffassung mit dem „Sein“ schlechthin zusammen. Ihre in sich abgeschlossene Einheit, d. h. ihre Individuation kann darum keine andere sein als die des Seins, und umgekehrt; sonst würde *ex supposito* die erste Substanz

<sup>62</sup> Nicht bloß spekulative Gründe, sondern auch die Ergebnisse der Naturwissenschaften sprechen für die Mehrheit der Formen. Nach diesen Ergebnissen ist der menschliche Leib kein Continuum, sondern besteht aus Atomen, die wiederum aus selbständigen oder wenigstens diskreten Elementarteilchen zusammengesetzt sind. Damit fällt aber auch die Lehre von der Einheit der Form, die voraussetzen muß, daß der menschliche Körper ein einziges Continuum sei. — Vgl. die Kontroverse Th. Wulf S.J. — P. Hoenen S.J. über diese Fragen: Greg 9 (1928) 443 ff.

<sup>63</sup> Vgl. Anm. 18, 33-35, 47, 49 und 17, 20-23 mit entsprechendem Text.

<sup>64</sup> Zum Ganzen: Schol 1 (1926) 188 ff., 7 (1932) 12 ff., 4 (1929) 253 ff. und die in Anm. 17 u. 35 angegebenen Stellen; über das Verhältnis der absolut betrachteten Naturen zu den aristotelischen Formen besonders Schol 1 (1926) 203<sup>1</sup>, 5 (1930) 203<sup>55 u. 57</sup> und 541<sup>106</sup>.

<sup>65</sup> Vgl. Anm. 18.

<sup>66</sup> Ende von I 1.

<sup>67</sup> Um diese handelt es sich hier; vgl. Schol 1 (1926) 188 ff., 5 (1930) 547 f.

schlechthin mit dem Sein zusammenfallen und zugleich unter der Rücksicht der Einheit nicht mit ihm zusammenfallen, also nicht schlechthin zusammenfallen. Die Einheit des Seins als bloßes „Ungeteiltsein“ ist aber gegenüber dem Sein kein positives Merkmal; also fügt auch die in sich abgeschlossene Einheit der ersten Substanz und daher die Individuation nach dieser Auffassung kein positives Merkmal zur Wesenheit hinzu und kann daher nicht innerlich virtuell von ihr verschieden sein. Damit ist aber eine Lösung des Universalienproblems im Sinne des gemäßigten Realismus unmöglich und der Konzeptualismus die unabweisliche Folge. Daraus ergibt sich, daß eine Lösung des Universalienproblems im Sinne des gemäßigten Realismus nur unter Zugrundelegung der platonisch-augustinischen Einheitslehre möglich ist — denn eine dritte Möglichkeit gibt es nicht<sup>68</sup>. Es ist darum verständlich, daß die konzeptualistischen Rationalisten gerade an die *aristotelische Einheitslehre* anknüpfen<sup>69</sup>.

Es ist aber auch verständlich, daß innerhalb der streng thomistischen Schulen in der Lösung des Universalienproblems und verwandter Fragen sich zwei Richtungen entwickeln konnten, die sich einander gegenüberstehen, von denen die eine mehr die aristotelische Lehre von der Einheit, die andere mehr die auf platonisches Gedankengut zurückgehende Lehre von Akt und Potenz berücksichtigt. Die erste kommt folgerichtig zur Leugnung des inneren virtuellen Unterschiedes, nähert sich aber dadurch bedenklich dem Konzeptualismus — zu ihr gehört Blanche O. P.<sup>70</sup>. Auch Sertillanges O. P. und Manser O. P. scheinen ihr zuzuneigen. Die andere Richtung vertritt vor allem Garrigou-Lagrange O. P., womit seine Lehre von der abstraktiven Intuition zusammenhängt<sup>71</sup>. Freilich setzt er sich in eine nicht widerspruchsfreie Spannung zur aristotelischen Einheitslehre. Diese Spannung innerhalb der streng thomistischen Schule bekräftigt so unsere bereits sachlich begründete Auffassung, daß die Lösung des Universalienproblems die platonisch-augustinische Auffassung vom Wesen der Einheit fordert, diese somit der objektiven Wahrheit entspricht.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Schon in der Einleitung zeigten wir, inwieweit die beiden Auffassungen von der „Einheit“ sich kontradiktorisch gegenüberstehen.

<sup>69</sup> Vgl. Anm. 18, 35, 63 f.

<sup>70</sup> Vgl. Schol 5 (1930) 536<sup>82</sup>. Wie Blanche sich in Gegensatz zum hl. Thomas selbst setzt, siehe ebd. 536<sup>83</sup>. Vgl. Schol 4 (1929) 148. — G. M. Manser O.P., Das Wesen des Thomismus: DivThom(Fr) 4 (1926) 1 ff. Sertillanges, S. Thomas d'Aquin 1925<sup>4</sup>.

<sup>71</sup> Dieu, son existence et sa nature<sup>4</sup> (Paris 1923) Chap. II. Sect. 2. Vgl. Schol 7 (1932) 421<sup>6</sup>, 2 (1927) 281. Vgl. auch Zigliara O.P., Summa Philosophica I<sup>15</sup> 324 ff.

<sup>72</sup> Mit der Universalienlehre und damit mit der Einheitslehre hängt die Lehre vom Urteil eng zusammen. Auch hier mögen einige Hinweise genügen. Die Grundlage des Urteils bildet die Einheit von Material- und Formalobjekt in der intellektuellen Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge, wie sie Thomas im Anschluß an Aristoteles entwickelt hat. (Vgl. Fr. M. Sladeczek S.J., Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: Schol 1 [1926] 188 ff.) Es entspricht dies ganz dem bekannten Grundsatz: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Leider hat Aristoteles diese Lehre in seiner Auffassung vom Urteil nicht weiter ausgebaut, bzw. die Einheit des Material- und Formalobjektes nicht widerspruchsfrei mit der von der ersten Substanz her bestimmten Einheit identifiziert (vgl. die in Anm. 18 genannten diesbezüglichen Ausführungen von Jaeger, Baeumker und v. Hertling), vor allem in seinen logischen Schriften, aber auch in der Metaphysik (man beachte das 2.-10. Kapitel im 7. Buch der Metaphysik). Das Urteil bekommt so einen formalen Charakter; die Logik tendiert zu einer Subsumptionslogik hin. Es ist darum verständlich, daß die konzeptualistischen Rationalisten aller Zeiten mit Vorliebe an die logischen

## c. Weltanschauliche Folgerungen

Weltanschaulich nähert sich Aristoteles infolge seiner Einheitslehre, wie Jaeger<sup>73</sup> zeigt, mehr und mehr einem bedenklichen Pluralismus<sup>74</sup> und dementsprechend in der Gotteslehre einem Deismus. So wird seine Leugnung der Schöpfung und der Vorsehung Gottes verständlich, weswegen ihn orthodoxe Kirchenväter so scharf ablehnen<sup>75</sup>. Die Unannehmbarkeit der Folgerungen des Pluralismus<sup>76</sup> fordert so die platonisch-augustinische Auffassung vom Wesen der Einheit.

Es ist klar, daß die Auffassung von der Einheit auch die Auffassung von der Analogie des Seins bestimmt. Diese Lehre muß widerspruchsfrei durchgeführt werden. Eine pluralistische Einheitsauffassung, die sich aus der einseitigen aristotelischen Einheitsauffassung folgerichtig ergibt, führt entweder zur Unerkennbarkeit Gottes<sup>77</sup> oder aber — Extreme berühren sich — zur rationalistischen Leugnung der Analogie, wie wir sie vor allem bei den extremen Arianern Eunomius und Aëtius haben, die auch aus diesem Grunde von den orthodoxen Kirchenvätern bekämpft werden<sup>78</sup>. Die verschiedenen Auffassungen der Analogie des Seins vermeiden um so mehr die inneren Widersprüche, je mehr sie die Analogie auf den Teilnahmegedanken

Schriften des Aristoteles anknüpfen. (Man denke nur an die logischen Wanderprediger der Frühscholastik.) Eine Subsumptionslogik ist durchaus möglich, wenn auch nicht ausreichend; sie wird erst falsch, wenn man das Wesen des Urteils in der Subsumption aufgehen läßt. Auf der Grundlage der platonisch-augustinischen Einheitslehre läßt sich, ausgehend von der Einheit des Material- und Formalobjektes in der intellektuellen Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge, die Urteilslehre widerspruchsfrei so entwickeln, daß man dem Wesen des Urteils gerecht wird. Auch die neueren phänomenologisch-logischen und empirisch-psychologischen Urteilsforschungen stehen damit weitgehend im Einklang. Vgl. Schol 5 (1930) 192-195, ganz besonders 195<sup>14-17</sup>. Vgl. außerdem Schol 2 (1927) 7 ff.; 5 (1930) 206 ff., 546 ff.; 7 (1932) 30 ff. — Hingewiesen sei auch auf die Arbeiten, die die aufgeworfenen Fragen von verschiedenem, zum Teil gegensätzlichem Standpunkt aus behandeln, ohne daß wir hier näher zu ihnen Stellung nehmen, von: C. Nink, Transzendentallogische Erkenntnisbetrachtung und metaphysische Seinserschließung: Schol 18 (1943) 239 ff. J. de Vries, Die Zweieinheit menschlicher Erkenntnis als Baugesetz einer kritischen Begründung der Metaphysik: Schol 14 (1939) 161 ff. J. B. Lotz, Einzelding und Allgemeinbegriff. Zum Grundansatz des existenzialphilosophischen Denkens: Schol 14 (1939) 321 ff. — Siehe ferner: F. Weidauer, Zur Syllogistik (Neue philosophische Studien 3, 4), München 1928.

<sup>73</sup> Vgl. Anm. 18.

<sup>74</sup> Vgl. Anm. 63.

<sup>75</sup> Ambrosius, De offic. 13 n. 48-50 (PL 66, 41).

<sup>76</sup> Schol 2 (1927) 29 f.

<sup>77</sup> Eine solche Folgerung zieht der Thomist Blanche O.P. im Gegensatz zum hl. Thomas selbst, worauf wir schon in Anm. 70 hingewiesen haben. — Vor allem wird die Unerkennbarkeit des „ganz anderen Gottes“ im rationalistischen Konzeptualismus Ockhams gelehrt.

<sup>78</sup> Vgl. Anm. 102 f.

zurückführen<sup>79</sup>, womit folgerichtig die platonisch-augustinische Auffassung von der Einheit gegeben ist.

## 2. Folgerungen aus der Auffassung vom Wesen der Einheit für die spekulative Erklärung des Trinitäts- und Inkarnationsgeheimnisses

Wir sprechen hier von der ausgesprochen aristotelischen Einheitslehre, nicht von der thomistischen, die, wie gezeigt, in wesentlichen Punkten von der aristotelischen abweicht<sup>80</sup>. Wohl nirgends zeigt sich der Unterschied beider Auffassungen so sehr, wie gerade in den spekulativ-theologischen Folgerungen. Nach der aristotelischen Einheitslehre besteht zwischen der ersten Substanz und dem Sein nicht mehr als ein logischer Unterschied. Deswegen ist nicht bloß eine einheitliche Substanz nur durch *ein* Sein möglich, sondern auch umgekehrt *ein* wirkliches Sein ist notwendig eine erste Substanz und damit notwendig subsistierend, sonst hätten wir eben mehr als einen bloß logischen Unterschied<sup>81</sup>. Daraus aber folgt notwendig, daß auch nicht mehr als ein bloß logischer Unterschied zwischen Substanz und Hypostase (Person) besteht<sup>82</sup>, während das Trinitäts- und Inkarnationsgeheimnis mehr als einen solchen Unterschied fordern.

So ist es verständlich, daß die trinitarischen und christologischen Irrlehrer sich mit Vorliebe auf die Einheits- und Substanzlehre des Aristoteles berufen.

Das offenbart sich vor allem in dem ganz auf die aristotelische Philosophie zurückgehenden Grundsatz, auf den sie sich immer wieder berufen: Es ist unmöglich, daß zwei vollständige Seiende ein „Eines“ konstituieren<sup>83</sup>. Dem Sinn nach heißt das: Es ist unmöglich, daß zwei vollständige Seiende ein drittes vollständiges Seiendes konstituieren — oder besser, da es sich, wie aus unsern Darlegungen hervorgeht, nicht bloß um das *ens nominaliter sumptum*, sondern auch um das *esse verbaliter sumptum* (vgl. Anm. 8) handelt: Es ist unmöglich, daß zwei vollständige Sein ein drittes Eines konstituieren. Das ist nur die negative Formulierung der aristotelischen Einheits- und Substanzauffassung.

Daß sich die Irrlehrer zur Begründung ihrer Ansichten auf die Dialektik des Aristoteles berufen, steht aus den Quellen zweifellos fest. Daß es sich dabei in erster Linie um die Einheits- und Substanzlehre

<sup>79</sup> Schol 5 (1930) 535-539, bes. 538<sup>94</sup>. Vgl. H. Lennerz, Die natürliche Gotteserkenntnis (1926) und die Besprechung des Werkes in Schol 2 (1927) 94 f.

<sup>80</sup> Vgl. Anm. 3, 21 u. 28, 20-23, 30.

<sup>81</sup> Vgl. Anm. 7-9, 21, 53, 60 und entsprechenden Text.

<sup>82</sup> Vgl. Schol 5 (1930) 527<sup>23</sup>.

<sup>83</sup> "Ὅτι δύο τέλεια ἐν γενέσθαι οὐ δύναται: Duo perfecta unum tertium constituere non posse: Athanasius, contra Apollinarem, 1.1 und 2. Leontius Byzantinus, Contra Nestorium et Eutychn., 1.1.

des Aristoteles handelt, wird nicht immer unmittelbar bezeugt, geht aber mittelbar unzweifelhaft hervor.

Zunächst geht es, abgesehen von ausdrücklicher Berufung auf die Substanz- und Einheitslehre des Aristoteles, wie z. B. bei Johannes Philoponus<sup>84</sup>, unmittelbar aus obigem Grundsatz hervor, der nicht nur für die Nestorianer und Monophysiten grundlegend wurde, sondern schon von Athanasius<sup>85</sup>, dem größten Gegner der Arianer und Apollinaristen, bekämpft wurde. Die Dialektik des Aristoteles, auf die die Irrlehrer nach den Quellen ihre Ansichten ausdrücklich stützen, baut sich ja auf seine Einheits- und Substanzlehre auf<sup>86</sup>. Sinngemäß käme eine andere Lehre aus der Dialektik des Aristoteles für die versuchte Begründung der Irrlehren auch gar nicht in Frage. Aus diesem Grunde bekämpfen die orthodoxen Kirchenlehrer Aristoteles noch mehr und noch schärfer als wegen seiner Leugnung der Unsterblichkeit der Seele, der Schöpfung und der Vorsehung Gottes, obschon, wie oben dargetan, auch diese Leugnung mit der Einheitslehre zusammenhängt<sup>87</sup>.

Soweit für einzelne Irrlehrer, besonders aus früherer Zeit, die Bezeugung schwächer ist, spricht der genetische Zusammenhang der Irrlehren untereinander, der zwar nicht immer durch Abhängigkeit, sondern oft auch durch Antithese — aber Antithese auf derselben dialektischen Grundlage — zustandekam, für die Beziehung zur aristotelischen Substanz- und Einheitslehre.

Was A. v. Harnack von den Arianern sagt, läßt sich im wesentlichen von allen christologischen Irrlehrern sagen: „Es ist unrichtig, den ganzen Gegensatz der Orthodoxen und Arianer auf den Gegensatz des Platonismus und Aristotelismus zurückzuführen; allein es ist richtig, daß man den Gegensatz nicht verstehen kann, wenn man nicht auf die verschiedene philosophische Methode achtet. Der aristotelische Rationalismus beherrscht die antiochenische Schule<sup>88</sup>.“

Im folgenden wollen wir unter Anführung des Quellenmaterials, ohne dieses, was weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen würde, im einzelnen zu analysieren, vor allem den genetischen Zusammenhang der Irrlehren untereinander und ihre Abhängigkeit von

<sup>84</sup> Vgl. Anm. 109.

<sup>85</sup> Vgl. Anm. 83.

<sup>86</sup> Vgl. Anm. 18 und 72.

<sup>87</sup> Vgl. Anm. 55, 75, 103.

<sup>88</sup> Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II 185 ff. Über den genetischen Zusammenhang S. 190. Vgl. F. A. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung I (Tübingen 1841) 387 ff. A. Donner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten I (Stuttgart 1854) 859. Th. Klauser, Reallexikon für Antike und Christentum (abgekürzt R.A.Ch.) Leipzig 1943, Artikel: Aristoteles von J. H. Waszink und W. Heffening, 657 ff. Hergenröther, Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiet, Würzburg 1866. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule, Weissenburg 1866. Ders., Theodor von Mopsuestia und Julius Afrikanus als Exegeten, Freiburg 1880.

der Einheits- und Substanzlehre des Aristoteles dartun, worauf bereits Feßler<sup>80</sup> im allgemeinen in seiner Patrologie hingewiesen hat.

a. Unter den altchristlichen Kirchenschriftstellern waren es zuerst Häretiker, die ihre Ansichten durch die aristotelische Lehre zu stützen suchten; deswegen nennt schon Clemens von Alexandrien<sup>90</sup> Aristoteles den Vater der Häresien. Die ersten, die grundsätzlich die aristotelische Lehre in ihr System einbauten — der Eigenart ihres Systems entsprechend kann es sich nur um die Substanz- und Einheitslehre des Aristoteles handeln — waren die Theodotianer, die Bischof Alexander von Alexandrien<sup>91</sup> in genetischen Zusammenhang mit den Arianern bringt. In einem Rundschreiben aus den Anfängen der arianischen Streitigkeiten bezeichnet Bischof Alexander († 328) Lucian, Paul v. Samosata, Artemas, Ebion im Zusammenhang mit Arius als die eigentlichen Väter der Häresie.

Artemas (oder Artemon) hängt von Theodot dem Älteren, dem Begründer des dynamischen Monarchianismus, ab, nach dem Christus nicht Gott und eingeborener Gottessohn, sondern Adoptivsohn Gottes und bloßer Mensch ist, dem Gott Vater als Kraft innewohnt, wie Theodot auch seine Verleugnung Christi während der Verfolgungszeit damit zu entschuldigen suchte, daß er nicht Gott, sondern einen Menschen verleugnet hätte. Wie die Ebioniten leugnete er die Gottheit Christi, weswegen Bischof Alexander die Theodotianer in Verbindung mit Ebion bringt und A. Knöpfler in seiner Kirchengeschichte<sup>92</sup> den dynamischen Monarchianismus geradezu ebionitischen Monarchianismus nennt. Während aber die Ebioniten aus judaistischen Bestrebungen leugneten, daß Christus Gott sei, versuchten die Theodotianer, besonders Artemas, spekulativ ihren Irrtum zu begründen, und beriefen sich dabei auf die aristotelische Lehre<sup>93</sup>, wobei es sich sinngemäß nur um die Substanz- und Einheitslehre handeln kann, was auch aus dem späteren genetischen Zusammenhang hervorgeht<sup>94</sup>.

b. Ein Schüler des Artemas ist Paul von Samosata, seit 200 Bischof von Antiochien. Eusebius<sup>95</sup> bezeichnet Artemas als (geistigen) Vater des Bischofs Paul von Samosata. Dieser lehrte, Christus sei ein bloßer Mensch, dem der Logos als Kraft innewohne. Dieser Logos aber ist dieselbe Person wie der Vater. Paul von Samosata leugnete somit sowohl die Gottheit Christi und die hypostatische Union wie das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit. Kihn<sup>96</sup> tut dar, daß Paul von Samosata, der ein sehr gewandter Dialektiker war, sich offenbar auf die Lehre des Aristoteles stützte, wobei es sich dem inneren Zusammenhang nach nur um die Einheits- und Substanzlehre des Aristoteles handeln kann.

<sup>80</sup> Institutiones Patrologiae, I (1850) 332 ss.; II 486 ss.; 639 ss. Vgl. K. Werner, Der hl. Thomas v. Aquin, 1. Band (Regensburg 1858) 46.

<sup>90</sup> Clemens Alex., Strom. 5, 66. Siehe auch Irenäus I, 20; 2, 14 f., 19; Hippolyt, Philos. 7, 14 ff., 24. Tertullian, De praescript. haeret. 7. — Harnack a. a. O. I<sup>4</sup> 268; Werner a. a. O.; R.A.Ch., a. a. O. Vgl. Athanasius, Ep. synod.; Socrates, H. E. I, 6.

<sup>91</sup> A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer (München 1932) 304 f., 315 ff. — PG 18, 561.

<sup>92</sup> Freiburg 1889, 91. Vgl. Ehrhard a. a. O. 316.

<sup>93</sup> Eusebius, der uns über sie berichtet, wirft ihnen darum vor, daß sie die Werke des Aristoteles höher achteten als die Hl. Schrift. Er zitiert aus dem „Kleinen Labyrinth“, einer Schrift gegen die Theodotianer: „Sie mißbrauchen die Wissenschaft der Ungläubigen zum Beweis ihrer häretischen Anschauung“. H. E., V 28, 32. Eusebius lobt Platon im Gegensatz zu Aristoteles.

<sup>94</sup> Daß die Methode der Theodotianer die aristotelische gewesen sei, ist nach Harnack offenbar: a. a. O. I<sup>4</sup> 640, 711, 737<sup>1</sup>; R.A.Ch. a. a. O.

<sup>95</sup> H. E. III 30, VII 30.

<sup>96</sup> A. a. O. 46 f. — Ehrhard a. a. O. 316. — Harnack a. a. O. 317.

c. Mit Paul von Samosata bringt Bischof Alexander von Alexandrien Lucian in Verbindung<sup>97</sup>. Die Lehre Lucians läßt sich schwer feststellen, da von seinen Schriften fast nichts mehr erhalten ist. Daß aber Lucians Gottes- und Logos-Lehre in der Richtung des Arianismus liegt, darf, auch ganz abgesehen vom Zeugnis des Bischofs Alexander von Alexandrien<sup>98</sup>, als sicher angesehen werden<sup>99</sup>.

Nach J. H. Waszink<sup>100</sup> steht der Einfluß der Aristotelischen Lehre auf Lucian von Antiochien, den Lehrer des Arius, unzweifelhaft fest; dieser verknüpft aber den Adoptianismus der Theodotianer mit der Logos-Ktisma-Lehre, und bedient sich, um seine Ansichten durchzusetzen, der aristotelischen Dialektik.

d. Arius<sup>101</sup>, Schüler Lucians, und besonders die Häupter der streng arianischen Richtung, Aëtius und Eunomius<sup>102</sup>, begründeten ihre Lehre, der Logos sei der Substanz nach vom Vater verschieden, weil er eine andere Person als der Vater ist und darum ein Geschöpf (Ktisma) des Vaters sein muß, mit der Lehre des Aristoteles, und zwar sinngemäß mit der Lehre von der Einheit und der ersten Substanz<sup>103</sup>.

<sup>97</sup> Daß es sich dabei um den Presbyter Lucian, den bekannten Leiter der antiochenischen Schule handelt, ist allgemeine Ansicht. Die Einwendungen, die Fr. Loofs in seiner Schrift über Paul von Samosata dagegen vorbringt, widerlegt A. Ehrhard (a.a.O. 304) überzeugend.

<sup>98</sup> Vgl. Anm. 91.

<sup>99</sup> Arius und die Führer der arianischen Partei nannten sich mit Stolz Syllukianisten, d. h. Schüler des Lucian, so wie sie auch tatsächlich unmittelbar oder mittelbar seine Schüler waren, so außer Arius selbst Eusebius von Nikomedien, Astorius, Moris von Chalcedon, Pheagnis, Bischof von Nicäa, Eudoxius, Bischof von Konstantinopel, Numenius, die alle Nicephorus als Schüler Lucians anführt, sowie Bischof Leontius von Antiochien, dessen Schüler Aëtius, Diakon von Antiochien, und dessen Schüler Eunomius aus Kappadocien, Diakon von Antiochien, später Bischof von Cyzicus, ferner Theodor, Bischof von Heraclea und Eusebius, Bischof von Emesa in Phönizien: Socr. I, 6 — Arius in seinem Brief an Eusebius von Nikomedien (Theod. H.E. I, 5), Nikephorus (VIII, 31), Philostorgius (II, 3; 13-15; III, 15). Im Anfang des 5. Jahrh. galt Lucian als Patriarch und Lehrer der Arianer. Epiphanius (Haer. 43, 76) und Marius Victorinus nennen Arianer „Lucianisten“ (Vgl. Sozomenus III, 5; Harnack a.a.O. II<sup>4</sup> 188 ff.: „Arius, Schüler von Lucian“. Kihn a.a.O. 50).

<sup>100</sup> In R.A.Ch.; vgl. Anm. 88.

<sup>101</sup> Epiphanius, Haer. 69., n. 3., n. 69 weist auf die Beziehung von Arius zu Aristoteles hin. Die aristotelische Dialektik soll die Ansichten des Arius erhärten, die er in seinen bruchstückweise erhaltenen Schriften äußert, so vor allem in Thalia bei Athanasius, Oratio I contra Arianos n. 5, 6. Vgl. Epiphanius Haer. 69, n. 6-8. — Harnack a.a.O. 189<sup>2</sup>; Feßler a.a.O. I 334. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, II<sup>10</sup> 141.

<sup>102</sup> Über die Abhängigkeit der Arianer von der aristotelischen Dialektik: Epiphanius 76. Siehe vor allem daselbst die 74 Thesen des Aëtius. Nach Theodoret soll Aëtius selbst seine „Theologie“ als „Technologie“ bezeichnet haben: Theod., Haer. fab. IV 3. — Ferner: Philostorgius III 15. — Auch die Kirchenhistoriker weisen bei ihren geschichtlichen Berichten über die Arianer auf die Abhängigkeit ihrer Lehren von der Dialektik des Aristoteles — dem Sinn nach handelt es sich hier um die Einheits- und Substanzlehre — hin; so Socr. H.E. I c. 5; II c. 35. Sozomenus H.E. I c. 15; VII c. 17. Theodoret H.E. I c. 2-4. Siehe Eunomius, Apologetikos: PG 30, 836 ss. — Harnack a.a.O. 156, 189<sup>2</sup>, 252. Feßler a.a.O. 332 ss.

<sup>103</sup> Während Athanasius, dem wir so manchen geschichtlichen Bericht über die Arianer verdanken, im Kampf mit ihnen hauptsächlich auf die Offenbarungsquellen zurückgeht, findet sich doch bei ihm zuerst der ganz auf die Einheitslehre des Aristoteles zurückgehende Grundsatz, daß zwei vollständige Seiende (zwei Substanzen; denn das eigentliche vollständige Seiende ist nach Aristoteles die Substanz) kein drittes Seiendes bilden können, freilich im

e. Der Nestorianismus, der in der antiochenischen Schule entstand, geht der Eigenart dieser Schule<sup>104</sup> entsprechend bewußt auf die aristotelische Substanz- und Einheitslehre zurück. Wenn nach der strengen Einheitslehre des Aristoteles die (menschliche) erste Substanz notwendig Person ist, muß die menschliche Substanz (Natur) Christi, da sie ja von der göttlichen Substanz des Logos verschieden ist, notwendig eine Person sein. So kommen wir notwendig in Christus wie zu einer göttlichen und menschlichen Substanz, so auch zu einer göttlichen und menschlichen Person, die nur durch eine moralische Einheit miteinander verbunden sind. Die hypostatische Union in Christus wird geleugnet. Die Mutter Christi ist dann nicht mehr Gottesgebärende, sondern nur Christusgebärende. Diese Folgerungen wurden in Ablehnung des Arianismus aus der Substanz- und Einheitslehre des Aristoteles gezogen<sup>105</sup>.

Kampf gegen die Apollinaristen, die trotz ihrer weitgehenden Berücksichtigung Platons doch auch von der aristotelischen Substanz- und Einheitslehre abhängig sind. Auf die Abhängigkeit der Arianer von Aristoteles gehen die Kappadozier, Hieronymus, Ambrosius, Nemesius näher ein. — Athanasius, Oratio I contra Arianos besonders c. 22; Historia Arianorum ad Monachos, besonders c. 21, 29, 45, 67, 74-76; Apologia contra Arianos c. 58; De synodo Arimin. u. a. Vgl. Anm. 83, 91. — Gregorius Nyssenus, Contra Eunomium I. 1 u. 1. 6: PG 40, 247-467, bes. 261 u. 265; 709-758, bes. 770. Gregor schreibt, daß die *Ἀριστοτέλιον κακοτεργία*, „die verderbliche Dialektik des Aristoteles“, dem Aëtius Anlaß zur Gottlosigkeit wurde. Basilius Magnus, Adv. Eunomium I 1, n. 5, n. 9 (PG 29, 515 u. 531). Gregorius Nazianismus, Orat. 32, n. 25 (PG 36, 201). Vgl. auch Orat. 28, n. 11; 21, n. 12-13; 27, n. 2. Feßler a.a.O. 334. R.A.Ch., a.a.O. Hieronymus, Contra Luciferianos (PL, 23, 155-182, bes. 166: *Accedit ad hoc, quod Ariana haeresis magis cum sapientia saeculi facit, et argumentationum rivos de Aristotelis fontibus mutuatur*. Über die „spineta“ der aristotelischen Dialektik siehe Adv. Helv. 2. — R.A.Ch., a.a.O. — Ambrosius, De fide I, 5 (PL 16, 558-559, n. 42): *Omnem enim vim venenorum suorum in dialectica disputatione constituunt (Ariani), quae philosophorum sententia definitur non adstruendi vim habere, sed studium destruendi. Sed non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum. „Regnum enim Dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis“: 1 Cor 4, 20. Vgl. Exp. in ps. 118, sermo 22, n. 10 (PL 15, 1539): (Ariani) reliquerunt Apostolum, sequuntur Aristotelem. Vgl. Anm. 75. Ferner: Nemesius, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (PG 40, 504 ff.). K. Werner, a.a.O., sagt: Nemesius u. a. sprechen sich mehr oder weniger gegen Aristoteles aus, teils wider die sachlichen Irrtümer desselben, unter welchen namentlich die Lehre von der Ewigkeit der Welt und von der Sterblichkeit der Seele als bloßer Entelechie des Leibes getadelt werden — teils, und zwar vornehmlich gegen den vorwitzigen Mißbrauch der aristotelischen Dialektik. Letztere Klage wurde insbesondere gegen Eunomius erhoben, der in den arianischen Streitigkeiten eine große Rolle spielte und mit den Mitteln einer flachen Sophistik eine absolute Begreiflichkeit Gottes dartun wollte. . . . Man könnte in ihm bereits einen Vorläufer der extremsten Nominalisten des Mittelalters erblicken.*

<sup>104</sup> Kihn a.a.O.; Ehrhard a.a.O. 307.

<sup>105</sup> In dieser Gedankenrichtung bewegt sich in bewußter Anlehnung an Aristoteles der berühmte Diodor von Tarsus, wie aus den erhaltenen Fragmenten der Schriften Diodors, die Marius Mercator uns überliefert hat, hervorgeht. Vgl. PL 48; Harnack a.a.O. II<sup>5</sup> 267. Vgl. seine Schrift: Diodor von Tarsus (1901), bes. 52-54; 225-230; 240-241; R.A.Ch., a.a.O., 662 f.; Kihn a.a.O., 54 ff.; Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I (1909) 92-116. Diodors Schüler, Theodor von Mopsuestia, trägt diese Lehre schon klarer vor. Vgl. das Fragment: De incarnatione: PG 66, 969-994; Kihn a.a.O. 61 ff. und seine Schrift über Theodor, a.a.O.; R.A.Ch., a.a.O. Feßler, a.a.O., II 487. Nestorius, Theodors Schüler, bringt dann diese Lehre zur vollen Entfaltung. Vgl. Nestorii

Bei den Nestorianern ist die Abhängigkeit von der Einheits- und Substanzlehre des Aristoteles ganz klar; denn der schon erwähnte Grundsatz, auf dem sie ihre Lehre aufbauen, ist nichts anderes als die negative Formulierung der aristotelischen Substanz- und Einheitslehre<sup>106</sup>.

f. Im Gegensatz zum Nestorianismus entstand der Monophysitismus<sup>107</sup>. Er beruht aber auf derselben dialektischen Grundlage wie der Nestorianismus. Gerade seine Hauptvertreter berufen sich ausdrücklich auf den schon wiederholt erwähnten Grundsatz<sup>108</sup>, der die dialektische Grundlage des Nestorianismus ist. Da Christus, nach dem Konzil von Ephesus nur *eine* Person ist, so muß, da nach Aristoteles eine Hypostase (Person) nur durch *ein* Sein (nur *eine* vollständige Substanz) gebildet werden kann, die *eine* Person Christi auch nur *eine* Natur (Substanz) haben, und deswegen muß die göttliche und die menschliche Natur in Christus zu *einer einzigen* Natur (Substanz) verschmelzen. Das ist aber gerade die Lehre des Monophysitismus.

Ganz bewußt greift Johannes Philoponus<sup>109</sup> auf die aristotelische Substanz- und Einheitslehre zurück. Konsequenter überträgt er sie auch auf das Trinitätsgeheimnis<sup>110</sup> und kommt zu einem ausgesprochenen Tritheismus<sup>111</sup>.

g. In gleicher Weise wie den Monophysiten Johannes Philoponus führt die aristotelische Substanz- und Einheitslehre im frühen Mittelalter Roscelin von Compiègne nicht nur zu seinem nominalistisch-konzeptualistischen Rationalismus, sondern auch zu einer ausgesprochenen Drei-Götter-Lehre (Tritheismus), die er auf der Synode zu Soissons (1092) widerrufen mußte. Sein bedeutendster Schüler, Abälard, kam zum entgegengesetzten Extrem, einem Modalismus, der die Dreiheit der Personen in Gott leugnet<sup>112</sup>. Seine Ansichten wurden zu Sens (1140) verurteilt.

sermo 13, n. 32; S. Anastasius Sinaita in *Ὁδηγῶ* c. 9 (ed. Gretzer p. 150); Feßler a.a.O. II 487; Kihn a.a.O. 66 ff.

<sup>106</sup> Vgl. Anm. 83 u. 103, Feßler, a.a.O. II 486 ff.; Kihn a.a.O. 66 ff.; Harnack a.a.O. II 300; Überweg a.a.O. II 142; R.A.Ch. a.a.O.

<sup>107</sup> Feßler a.a.O. II 639 ff.; Harnack a.a.O. II 300 und 413-414; Überweg a.a.O. II, 142; R.A.Ch. a.a.O.

<sup>108</sup> Vgl. Anm. 106.

<sup>109</sup> Siehe das Fragment seines Werkes: Schiedsrichter, *Διατριπὴς ἢ περὶ ἐνώσεως* bei Johannes Damascenus, De haer. 83. Vgl. J. Schönfelder, Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, mit einer Abhandlung über die Tritheisten, München 1862, 286 ff.

<sup>110</sup> Harnack a.a.O. II 301, der auch auf Askunages und Petrus von Kallinoko hinweist. Grabmann a.a.O. 96-97; R.A.Ch. a.a.O.

<sup>111</sup> Nach allem ist es verständlich, daß die syrischen Schulen der Nestorianer und Monophysiten Hochburgen des Aristotelismus wurden. Denn seine Substanz- und Einheitslehre war ja die Grundlage ihrer Irrlehren; so bei den Nestorianern die Schulen bei Resaina und Kinnésrin, und bei den syrischen Monophysiten insbesondere die zu Edessa und Nisibis. Wie von ihnen die Kenntnis des Aristoteles über die Araber zu den mittelalterlichen Scholastikern kam, ist bekannt. Vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, 1922; ders., Aristoteles bei den Syrern im 5. bis 8. Jahrhundert. Überweg III<sup>11</sup> a.a.O. 28; vgl. die umfangreichen Literaturangaben daselbst. E. Renan, De philosophia peripatetica apud Syros (Paris 1852); R. Duval, La littérature syriaque (Paris 1899) 253; Carra de Vaux, Avicenne (Paris 1900) 37.

<sup>112</sup> Unseres Erachtens aus denselben rationalistischen Grundauffassungen wie Roscelin; doch gehen wir hier auf die Abälardkontroverse nicht näher ein. Hingewiesen sei auch auf Gilbert de la Porrée, der in seinen trinitarischen Auffassungen, die zu Paris (1147) und Reims (1148) verurteilt wurden, unseres Erachtens ebenfalls, wenn auch nur mittelbar, von der aristotelischen Substanz- und Einheitslehre beeinflusst ist. Einen ähnlichen Einfluß scheint diese

2. Diese Folgerungen aus der Einheits- und Substanzlehre des Aristoteles kommen für die thomistische Lehre nicht in Frage, weil, wie dargetan, Thomas aus dem christlichen Platonismus die Lehre von der Unterscheidung des Dinges und Wirklichseins und die von den Seinsvollkommenheiten übernommen hat, die mit der von den absolut betrachteten Naturen übereinstimmt. Gleichwohl hält er im Prinzip, wie wir bei der Lehre von der Einzigkeit der Form gesehen, an der aristotelischen Anschauung fest, daß ein vollständiges Wesen nur durch *ein* Sein zustande kommt. Wie er selbst das Inkarnationsgeheimnis erklärt, ist umstritten. Eine Anzahl von Thomisten — es herrscht hier keine Einheit in der streng thomistischen Schule — vertritt in strenger Folgerichtigkeit obigen Prinzips die Ansicht, daß auch in Christus nur ein „Sein“ sein kann, und darum die menschliche Natur Christi durch das „Sein“ des göttlichen Wortes existiert<sup>113</sup>. Es ist schwer einzusehen, wie dann die spekulativen Gründe, die von den Theologen mit Recht gegen den Monophysitismus vorgebracht werden, noch in ihrem vollen Umfang aufrecht erhalten werden können.

In der spekulativen Erörterung des Trinitätsgeheimnisses führen thomistische Theologen wie L. Billot S. J.<sup>114</sup> auf Grund der aristotelischen Einheits- und Substanzlehre die Subsistenz auf das göttliche „Sein“, dagegen auf die Relationen, denen der Charakter positiver Vollkommenheiten (*perfectiones*) abgesprochen wird, die Inkommunikabilität zurück, während nach patristischer Auffassung<sup>115</sup> die Relationen, die die göttlichen Personen konstituieren, positive Voll-

Lehre auch auf die trinitarischen Irrtümer des Abtes Joachim, die das 4. Laterankonzil verurteilte (1215), gehabt zu haben. Vgl. Denz. n. 368 ff.; 389 ff.; 431 ff.; Überweg a.a.O. II<sup>11</sup> 22-24.

<sup>113</sup> Vgl. S.th. 3 q. 17 a. 2; q. 19 a. 1 ad 4; In 3 Sent. d. 6 q. 2 a. 2; Quodl. 9 q. 2 a. 2. De unione Verbi a. 1 ad 10; a. 4; Comp. theol. c. 2 n. 2. Siehe J. Dalmau, De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam (Barcelona 1923); vgl. daselbst die umfangreichen Literaturangaben. Joh. Capreolus, Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis; In 3 Sent. d. 5 q. 3, d. 6 q. 1. L. Billot, De Verbo incarnato (Prati 1912). Tiphanius, Declaratio ac defensio scholastica doctrinae Sanctorum Patrum Doctorisque Angelici de hypostasi et persona (ed. Jovene, Parisiis 1881). Über die Ansicht des hl. Thomas selbst vgl. die Kontroverse: Fr. Pelster S. J., La quaestio disputata de Saint Thomas „De unione Verbi Incarnati“: ArchPh 3, cahier 2, 198 ff. — Synave O.P., Besprechung des obigen Artikels von Pelster in Bulletin thomiste 3, 1 ff. Ferner Roland-Gosselin, Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d'Aquin (Kain 1926) 193 ff. M. de la Taille, Mysterium fidei 3, Parisiis 1931, 514, Anm. 1.

<sup>114</sup> L. Billot, De Deo uno et trino<sup>3</sup> (Romae 1897), vor allem 371 ff.

<sup>115</sup> Die widerspruchsfreie Erklärung des Inkarnations- und Trinitätsgeheimnisses scheint uns die platonisch-augustinische Auffassung vom Wesen der Einheit zu fordern. Sie entspricht auch der patristischen Auffassung, an die Scheeben in seiner Dogmatik anknüpft. Ist ja doch die vollkommenste „positive“ Einheit, die Einheit der göttlichen Person, eine subsistierende Relation. Siehe Scheeben a.a.O. (Anm. 40) I 834 (n. 910). — P. Bayerschmidt a.a.O. (Anm. 11) 15 f.: „Es ist klar, daß die Antwort auf die Frage (nach der Einheit

kommenheiten sind und mit ihnen das volle „Personsein“, also auch die Subsistenz, gegeben ist<sup>116</sup>.

### Abschließende Erwägungen

Wir sehen, daß die Synthese, die der hl. Thomas zwischen der platonisch-augustinischen und aristotelischen Seinsmetaphysik geschaffen hat<sup>117</sup>, in ihren Wesenszügen in gar keiner Weise beeinträchtigt wird, ob man nun in sie die aristotelische oder die platonisch-augustinische Auffassung vom Wesen der „Einheit“ einbaut. Auch in anderen solchen Fragen hat die spätere theologische und philosophische Spekulation sich für die platonisch-augustinische Auffassung entschieden. So nur war es möglich, daß das monumentale Werk der Dogmatik von M. Scheeben<sup>118</sup> geschaffen wurde, das eine Weiterführung und einen wirklichen Fortschritt in der theologischen Erkenntnis be-

des Seins in Christus) abhängig ist von dem Begriff, den man vom Sein und von der Einheit hat. Hier aber liegen denn auch die Brunnstufen für die verschiedenen Ströme, die sich auch in dieser christologischen Frage bald, nachdem sie aufgeworfen war, bildeten. Der eine, der in Thomas von Aquin seinen Ursprung besaß, hielt streng an nur einem einzigen Sein im wahren Sinn des Wortes fest, der andere gab neben dem personalen Sein in Christus doch noch mehrere esse zu. Es sind die zwei Auffassungen des Seins, die sich, seitdem Aristoteles Plato kritisierte, im philosophischen Leben des Abendlandes gebildet haben und die mit Recht den Namen dieser beiden größten griechischen Denker als Signatur tragen.“ B. entwickelt dann in seinem Werk ausführlicher die Ansichten beider Richtungen in der Früh- und Hochscholastik, worauf wir hier nicht näher eingehen können.

<sup>116</sup> Hingewiesen sei auch auf den Einfluß, den die aristotelische Dialektik auf den Naturalismus der Pelagianer ausgeübt hat, worauf sowohl Kihn a. a. O. 184 ff. wie Harnack hinweisen (a. a. O. III<sup>5</sup> 109<sup>4</sup>; 168-170, 188<sup>2</sup>). Er geht zunächst mittelbar aus der genetischen Abhängigkeit des Pelagianismus von der rationalistischen Grundauffassung des Nestorianismus hervor, mit dem er zusammen auf dem Konzil zu Ephesus verurteilt worden ist: Denz. n. 126 f. Nach Marius Mercator (PL 48, 111 u. 632) hat der Syrer Rufinus den „Pelagianismus“ des infolge der aristotelischen Dialektik der antiochenischen Schule stark rationalistisch eingestellten Theodor von Mopsuestia, bei dem sich bereits die Lehre des Nestorius im wesentlichen vorfindet (vgl. Anm. 105), unter Papst Anastasius (398-402) nach Rom gebracht und hier dem Pelagius, Coelestinus und Julian übermittelt. Tatsächlich finden sich die Hauptsätze des „Pelagianismus“ bereits bei Theodor von Mopsuestia. Julian trat mit ihm in Verbindung und schätzte seine Schriften sehr hoch. Siehe das Fragment bei Marius Mercator (PL 48, 1051). Julian von Eclanum wollte nichts von Laien und ungebildeten Klerikern wissen, „quia non possunt secundum categorias Aristotelis iudicare“. Vor allem haben die Abhängigkeit des konzeptualistisch-rationalistischen Naturalismus der Pelagianer von der aristotelischen Dialektik die Gegner des Pelagianismus dargetan, sowohl Augustinus, der gerade aus diesem Grunde Aristoteles, den er sonst schätzt, ablehnt, wie Hieronymus. Vgl. Augustinus, *Contra Julianum* I 4; II 10; III 2; V 14; VI 18, 20. *Confessiones* VIII 2. — Hieronymus, *Contra Pelag.*, l. 1 (PL 23, 519-560, bes. 529 u. 555). Den Pelagianismus des rationalistischen Konzeptualismus Ockhams und seinen reaktiven Einfluß auf Luther tut J. Lortz a. a. O. (vgl. Anm. 35) 173 ff. dar.

<sup>117</sup> Ausführlich in Anm. 29.

<sup>118</sup> Vgl. Anm. 40 u. 115.

deutet. Schon vorher ist diesen Weg in der Frage nach dem Wesen der Liebe der hl. Franz von Sales gegangen und hat so seinen unvergleichlichen Theotimus geschaffen<sup>119</sup>. Uns scheint, daß die sachlichen Gründe verlangen, auch in der Frage nach dem Wesen der „Einheit“ denselben Weg zu gehen.

Nach Sertillanges ist die Einheitslehre schicksalhaft für den Thomismus; sie ist aber auch schicksalhaft für die platonisch-augustinische Einheitsauffassung und könnte schicksalhaft werden für die geistige Auseinandersetzung westlichen und östlichen Denkens im nahen wie im fernen Osten.

J. Tyciak sagt in „Wege östlicher Theologie“ (G. Wunderle zur Vollendung seines 65. Lebensjahres zugeeignet) S. 14: „In der Tiefe und Dichte des morgenländischen Denkens lebt eine solche Intensität, daß ein Durchdenken der abendländischen Probleme aus der morgenländischen Tradition zu fruchtbarster Begegnung werden könnte.“ Er zeigt dann, wie seit den Zeiten der Kirchenväter das morgenländische Denken so ganz platonisch orientiert ist und ihm die Spekulation eines Augustinus und Bonaventura, für die ja die Einheitslehre auch schicksalhaft ist, kongenial ist<sup>120</sup>.

Wie mit dem nahen Osten, könnte auch für die geistige Begegnung mit dem fernen Osten die Einheitslehre in ihrer spekulativ-weltanschaulichen Auswirkung schicksalhaft werden. A. Váth S. J.<sup>121</sup> weist auf die große, aber auch überaus schwierige Aufgabe hin, die für die Bekehrung der vornehmen Inder (Brahmanen) von größter Bedeutung wäre, die Glaubenswahrheiten spekulativ in einer Weise darzulegen, wie sie dem von der Vedanta-Philosophie her bestimmten indischen Denken entspricht. Diesem Denken ist aber die platonisch-augustinische Denkweise, wie sie in der Theologie des hl. Bonaventura einen klassischen Ausdruck gefunden hat, mehr gemäß als die aristotelische Denkweise<sup>122</sup>.

Doch ist dieser pragmatische Standpunkt natürlich nicht entscheidend für die Bejahung der platonisch-augustinischen Einheitslehre, sondern ausschlaggebend sind die sachlichen Gründe, wie wir sie dargelegt haben.

<sup>119</sup> Vgl. die Darlegungen Scheebens über die vorthomistische Auffassung der Liebe a.a.O. (Vgl. Anm. 40) I 733 ff. (n. 656 ff.) 850 ff. (n. 950 ff., bes. n. 954).

<sup>120</sup> Vgl. auch E. v. Ivánka, Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und östliche Theologie: Schol 14 (1939) 373 ff. — Ferner W. Schubart, Europa und die Seele des Ostens, Luzern 1946. Schubart weist vor allem auf die Bedeutung des franziskanischen Geistes für die Annäherung an den Osten hin. Der Theologe des franziskanischen Geistes ist aber, wie E. Gilson sagt (vgl. Anm. 36), der hl. Bonaventura, für dessen Denken die Einheitslehre ebenso schicksalhaft ist, wie nach Sertillanges für den Thomismus. Die augustinisch-franziskanische spekulative Theologie könnte schicksalhaft sein für eine geistige Begegnung des Westens und des Ostens.

<sup>121</sup> A. Váth, Im Kampf mit der Zauberwelt des Hinduismus, Berlin 1928, 214-216.

<sup>122</sup> Dies wurde dem Verf. nicht nur von J. Neuner S. J., dem Dogmatik-Professor im Nobili-Kolleg zu Poona (Indien) bestätigt, sondern auch von einem brahmanischen Gelehrten (Pandit Tarachanel Roy), der in einem Vortrag in der Goethe-Gesellschaft zu Dresden darlegte, wie sich von Japan bis Kapland, vor allem über Indien, eine geistige Kulturfront entwickelt, die bei aller Anerkennung der technischen Leistungen des Westens niemals das rationale Denken des Westens bejahen wird. Eine geistige Begegnung des Westens und des fernen Ostens ist nach ihm nur auf dem Boden der platonischen Philosophie möglich.

Dazu mag noch diese Erwägung hinzukommen: Die Frage nach dem Wesen der Einheit hängt nicht bloß mit der nach dem Wesen der Identität, wobei die materielle und formelle, transzendente und bloß tatsächliche, partielle und totale, adäquate und inadäquate, absolute und relative, kategorische und hypothetische Identität zu unterscheiden ist, sondern ebenso innig oder noch inniger mit der der Relationen zusammen, die wiederum zu den verschiedenen Arten der Identität in Beziehung stehen, der Relationen, deren Wesen — wir sehen hier von der tieferen Unterscheidung der transzendentalen und prädikamentalen Relationen ganz ab — zum erstenmal widerspruchsfrei Augustinus erfaßt<sup>123</sup> und so den Weg zur Lösung der scheinbaren Antinomien gebahnt hat, deren weder Platon noch Aristoteles ganz Herr wurden — der Relationen, die eine große, reiche Mannigfaltigkeit in sich schließen.

Wie die formelle Wirkung aktueller realer Relationen eine reale Einigung und damit „Einheit“ sein kann, womit besonders bei Begründungsverhältnissen eine (wechselseitige) Teilnahme am Sein des anderen gegeben sein kann<sup>124</sup>, so kann auch die „Einheit“ — sei es, daß es sich um ein unum per se, sei es, daß es sich um eine unio per se handelt — ohne Dazwischenkunft eines „dritten Seins“ durch aktuelle reale Relationen oder nach Art<sup>125</sup> derselben erklärt werden. Auf dieser Grundlage erschließen sich die Wege zur Erklärung der Einheit von Leib

<sup>123</sup> Vgl. Schol 5 (1930) 347 ff.; 2 (1927) 14 ff., 22. Siehe daselbst die Literaturangaben über die Relationen. Hervorgehoben sei L. Billot, De Deo uno et Trino<sup>3</sup> (Romae 1897) 371 ff.; A. Horvath O.P., Metaphysik der Relationen (Graz 1914); A. S. Brunswig, Das Vergleichen und die Relationserkenntnis (Leipzig 1910). Zu erwähnen ist auch M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münster 1927). Zu beachten sind die selbständigen Untersuchungen R. Guardinis über die (relativen) Gegensätze in: Der Gegensatz, Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1925. Vgl. die Besprechung dieser Schrift in Schol 3 (1928) 244 ff.

<sup>124</sup> Dabei bleibt der Satz zu Recht bestehen: Relatio distinguit, opponit. R. Guardini a.a.O. versteht unter (relativem) Gegensatz jenes „eigentümliche Verhältnis, in dem jeweils zwei Momente einander ausschließen und doch wieder verbunden sind, ja einander geradezu voraussetzen“. Nach ihm läßt sich dadurch das Konkret-Lebendige in seiner Eigenart bestimmen. Es vereinigt in sich stärkste Spannung mit unzerreißbarer Einheit. Man könnte sagen, daß so, wie das „Konkret-Lebendige“, auch das „Existentielle“ überhaupt in seiner Eigenart erfaßt werden könnte, wenn sich mit dem Wort „existentiell“, das fast zu einem Schlagwort geworden ist, nicht irriige Ansichten verknüpfen würden.

<sup>125</sup> Wir sagen ausdrücklich nach „Art“ derselben. So erklärt auch Thomas von Aquin die Unio hypostatica zuweilen nach „Art“ der Relationen, ohne daß sie deswegen schlechthin als Relation bezeichnet wird. Dasselbe gilt von der unio substantialis zwischen Leib und Seele. Außerdem ist hier der Unterschied zwischen prädikamentaler und transzendentaler Relation und bei dieser zwischen potentieller und aktueller sehr zu beachten. Vgl. Scheeben a.a.O. (Anm. 40) I 862 (n. 396 ff.) Freilich unterscheidet hier Scheeben nicht klar und scharf genug, so daß seine Ausführungen mißverstanden werden können. Das auf dem Konzil zu Ephesus (Denz. n. 216) verurteilte *κατὰ σχῆμα* ist so zu ver-

und Seele im Menschen, überhaupt von Materie, auch wenn sie einen eignen actus essendi hat, und Form, auch bei einer Mehrheit der Formen, von der Einheit von „Wirklichsein“ und „Dingsein“ (Existenz und Essenz) im Geschöpf, Akt und Potenz, der Einheit von Substanz und Akzidentien und dieser untereinander<sup>126</sup>, von Substanz und Subsistenz (Person), von Wesen und Individualität (Singularität), von der Einheit der Seinsvollkommenheiten (perfectiones) miteinander in einem Individuum, der Einheit im Continuum und der Einheit bei intensiver Steigerung qualitativen Seins usf., der Gegensatz-Einheit zwischen erkennendem Subjekt und Objekt und liebendem Subjekt und geliebtem Gegenstand, besonders bei gegenseitiger Liebe, der Freundschaftslove, — und — soweit es sich um eine unio per se handelt — für das Verhältnis von Geschöpf und Schöpfer, für die Analogie des Seins, für die mannigfaltigen Formen realer menschlicher Gemeinschaft, für die Einheit im Kosmos, die wesentlich mehr ist als eine Summe von Atomen u. a., theologisch ganz besonders für das Inkarnations- und Trinitätsgeheimnis — man beachte, daß die Circuminssessio, wodurch der Vater im Sohn und der Sohn im Vater, überhaupt eine göttliche Person real in der anderen ist, wie auf dem göttlichen Sein und den Prozeptionen ebenso auf den Relationen beruht —, für die Teilnahme an der göttlichen Natur in der heiligmachenden Gnade und der auf ihr beruhenden Gemeinschaft der Heiligen, dem mystischen Leibe Christi in seiner mannigfaltigen Entfaltung<sup>127</sup>. Sind diese Wege vor allem von den großen Kirchenlehrern, Philosophen und Theologen vor Thomas beschritten worden, woran insbesondere Scheeben anknüpft, so eröffnet sich hier weithin der

stehen, daß die unio hypostatica nicht in dem Sinn als Relation bezeichnet werden darf, als sie relatio accidentalis zwischen zwei in sich abgeschlossenen Seienden (supposita, Personen) wäre, wie die Nestorianer die unio hypostatica auffaßten. Da dem κατὰ σχέσιν das καθ' ὑπόστασιν gegenübersteht, aber nicht gesagt werden kann, die Einigung ist ὑπόστασις, so ist auch beim κατὰ σχέσιν nicht gemeint, die Einigung ist Beziehung (σχέσις). Was verurteilt ist, ist nur dies, daß das Ergebnis der Einigung nicht eine Hypostase (ὑπόστασις) sondern nur eine Beziehung (σχέσις) ist, bzw. eine nur durch eine Beziehung verbundene Zweiheit von Personen (Hypostasen). Vgl. Anm. 115.

<sup>126</sup> Nach aristotelisch-thomistischer Auffassung werden die Akzidentien und Teile einer Substanz durch die erste Substanz individuiert: S. th. 1 q. 29 a. 1 u. ad 2; q. 39 a. 3: In 1 Sent. d. 9 q. 1 a. 2; 2 d. 2 q. 1 a. 2; 4 d. 4 q. 1 a. 3. — S. th. 1 q. 75 a. 2 ad 1; 3 q. 2 a. 2 ad 3; q. 16 a. 12 ad 2; q. 77 a. 2. Diese Auffassung wird folgerichtig von allen nicht-thomistischen Schulen abgelehnt. Die Akzidentien und Teile einer Substanz sind zwar nicht individuell im Sinne eines Suppositums, aber durch ihr „eigenes“ Sein individuell im Sinne der Singularität, die eine letzte Gegebenheit ist und sich nur durch den Gegensatz zu den Allgemeinbegriffen (Universalien) und ihren Inhalt bestimmen läßt. Das fordert aber eine andere Erklärung der „Einheit“ als die „aristotelisch-thomistische“.

<sup>127</sup> Siehe die Darlegungen Papst Pius' XII. in seiner Enzyklika Mystici Corporis (AAS 35 [1943] 193 ff., bes. 220 ff., 225 ff., 231 ff.) über die Kirche als den mystischen Leib Christi im Unterschied zu einer bloß moralischen Einheit.

philosophischen und spekulativ-theologischen Forschung<sup>128</sup> in Fortführung der Tradition ein fruchtbares Neuland.

<sup>128</sup> Zu unterscheiden wären auch die statischen und die dynamischen Relationen, die mit der Eigenart der „Aktivität“ (actio) gegeben sind. Ihre höchste Verwirklichung finden die dynamischen Relationen in der Lebensmitteilung im innertrinitarischen Leben. So sagt Thomas S. th. 1 q. 41 a. 1 ad 2: Actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum, sed re sunt omnino idem. . . . Actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam, quae est a principio, quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones. Das principium quo der innertrinitarischen Lebensmitteilung ist die göttliche Natur in ihrer wesentlichen Mittelbarkeit und Mitteilbarkeit. „Es ist dieselbe Mitteilbarkeit der göttlichen Natur, welche dem Vater die Macht gibt, sie mitzuteilen, und dem Sohne, sie aus dem Vater zu besitzen.“ S. th. 1 q. 41 a. 4 und 5. S. c. gent. 1. 4 c. 13. Scheeben a.a.O. (Anm. 40) I 865; 840 f.; 861, wo die processio im Anschluß an die griechischen Kirchenväter *σχεσις*, relatio, genannt wird. Empirisch wird die dynamische Relation aus der Tatsache „des Lebens“ festgestellt, das, wie die „Bewegung“ überhaupt und die „Zeitdauer“, nicht ohne dynamische Relationen (wenigstens innerlich oder äußerlich virtuelle dynamische Relationen) erklärt wird. Vgl. Th. S. th. 1 q. 41 a. 1 ad 2. Aus dem Begriff der „zeitlichen Dauer“ gewinnen wir durch die via negationis, affirmationis et eminentiae den Begriff der Ewigkeit, als ungeteilter, einfacher, unveränderlicher Dauer, des „stehenden Jetzt“. Treffend definiert Boëthius (De consol. phil. 1. 5 pr. 6) die Ewigkeit: Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Das ewige Leben Gottes, das das principium quo der innertrinitarischen Lebensmitteilung ist, ist identisch mit dem „einzigem, ureinen und übereinen Wesen Gottes“, das nach Scheeben (a.a.O. I 578) „nicht bloß der erste Grund und das höchste Ideal aller Einheit in den übrigen Wesen ist, sondern auch als die unendlich reiche Einheit der Grund und das Ideal aller Vielheit und Mannigfaltigkeit außer ihm, und in seiner unwandelbaren, ewigen Einheit der einigende Mittelpunkt ist, von welchem alle übrigen Wesen in ihrer Vielheit getragen und zusammengehalten und auf welchen dieselben bezogen werden.“ (Vgl. Scheeben a.a.O. I 503 f.; 839 ff.; besonders 841.)