

Zur Frage der metaphysischen Konstitution des Seienden

Von Josef de Vries S. J.

Die Frage der metaphysischen Konstitution des endlichen Seienden aus vorkonkreten Seinsprinzipien gehört zu den Fragen, die heute in der scholastischen Ontologie viel erörtert werden. Gewiß sind die hierher gehörigen Einzelfragen nicht neu. In den mittelalterlichen Auseinandersetzungen um das Problem der realen Grundlage der Allgemeinbegriffe und um das Problem der Unterscheidung von Wesen und Sein ging es um diese Fragen. In der auf Boethius zurückgehenden Unterscheidung von „quod est“ und „quo est“ hatte man eine erste Wortfassung für den Gegensatz von konkretem Seienden und vorkonkreten Seinsprinzipien. Aber eine ausdrücklich systematische Behandlung des ganzen Fragenkomplexes scheint doch noch gefehlt zu haben.

Wie sehr dagegen die Fragen der metaphysischen Konstitution des Seienden in der heutigen scholastischen Philosophie zum Thema eigener Untersuchungen geworden sind, zeigen die vielen neueren Veröffentlichungen zu diesen Fragen. Wir wollen hier auf vier Arbeiten aus den letzten Jahren hinweisen, in denen die neueste Problemgeschichte sich widerspiegelt und weitergeführt wird; ihre Verfasser sind: A. Rebollo Peña, A. Pattin O. M. I., C. Nink S. J. und T. Barth O. F. M.¹

Die beiden erstgenannten Autoren beschränken sich allerdings auf Teilbereiche der Frage, nämlich Rebollo Peña auf die Unterscheidung von allgemeinem Wesen und Individuation im körperlichen Seienden, die er als nur gedankliche nachweisen will, Pattin auf die Zusammensetzung des geschaffenen Seienden aus Sein und Wesenheit, die er entschieden als reale verteidigt; beide behandeln die Fragen vorwiegend geschichtlich; es geht ihnen vorzüglich um die entsprechende Lehre des hl. Thomas. Nink dagegen und Barth wenden sich der Frage in ihrem ganzen Umfang zu und versuchen, eine eigene spekulative Lösung des Problems herauszuarbeiten.

Rebollo Peña will Thomas gegen den Vorwurf des Platonismus bzw. Begriffsrealismus verteidigen, den vor allem J. Santeler in dessen Lehre von der „Form“ als dem Allgemeinen und der Materie als Individuationsprinzip sieht (vgl. Schol 16 [1941] 84—87). Im 1. Kap. (11—43) versucht er, die verschiedenen Äußerungen des hl. Thomas über die Materie als Individuationsprinzip zu einer einheitlichen Theorie zusammenzufügen; der Versuch wird dadurch noch erschwert, daß er auch die von vielen nicht als echt anerkannten *Opuscula De natura materiae* und *De principio individuationis* berücksichtigt. In diesen *Opuscula* wird die Quantität (bzw. werden die *dimensiones*) nur als Erkennungszeichen der Indivi-

¹ Rebollo Peña, A., *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás. Estructura metafísica de los cuerpos y su conocimiento intelectual* (Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, Ser. A, 2). gr. 8° (XXII u. 231 S.) Burgos 1955, Seminario Metropolitano.

Pattin, A., O. M. I., *De verhouding tussen zijn en wezenheid en de transcendentale relatie in de 2^o helft der XIII^e eeuw* (Verhandelingen van de Koninkl. Vlaamse Academie. Klasse der Letteren: Verhandeling n^o 21). gr. 8° (311 S.) Brüssel 1955, Paleis der Academiën. 400.— Fr.

Nink, C., S. J., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution*. 8° (VIII u. 179 S.) Freiburg 1957, Herder. 10.80 DM.

Barth, T., O. F. M., *Das weltliche Sein und seine inneren Gründe bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. Vergleich und Versuch einer neuen Synthese*: *WissWeish* 21 (1958) 170—187.

duation gelten gelassen (sie sind „signum proprium individui“: De nat. mat.; durch sie [individuum] „cedit sub sensu“: De princ. ind.). Der Grund ist, daß ein Akzidens die Substanz nicht konstituieren kann; die Individuation gehört aber zur Konstitution der Substanz. Auch die Erklärung der Individuation durch eine transzendente Relation der Materie zur Quantität, die sich bei manchen modernen Thomisten findet, ist Thomas fremd (36). Andererseits sagt Thomas doch auch wieder, die Materie sei „diese“, „secundum quod est sub dimensionibus“. Dazu kommt noch die Schwierigkeit, daß diese Dimensionen oft als unbestimmte (indeterminatae), oft als bestimmte (determinatae) bezeichnet werden.

Zur Lösung des scheinbar unlösbaren Problems unterscheidet Rebollo vor allem die Individuation selbst und den Grund der Vervielfältigung der Körper. Für die Individuation ist die Materie allein bestimmend: *Illud quod cedit sub ratione particulari, est hoc aliquid per naturam materiae* (De princ. indiv.). Durch die Einigung von Materie und Form haben wir also schon einen individuellen Körper; doch ist dieser noch nicht teilbar und vervielfältigbar. Die Form ist aber zunächst *forma corporeitatis*, und bereits, insofern sie nur als solche gedacht wird, ist der Körper Subjekt der Quantität und als solches teilbar. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß die einzelnen Teile durch verschiedene Formen informiert werden, so daß sich eine Vielheit von spezifisch und individuell verschiedenen Körpern ergibt. Die Dimensionen, die mit dem noch unbestimmten Grad der Körperlichkeit gegeben sind und die Vervielfältigung ermöglichen, nennt Thomas in seinen früheren Werken oft „*dimensiones indeterminatae*“; erst durch die bestimmte Form werden sie zu „*dimensiones determinatae et completae*“; nur in der Terminologie, nicht in der Sache selbst sei hier ein Unterschied zwischen den früheren und späteren Werken.

Ohne Zweifel ist dies eine sehr subtile Lösung. Zwei Schwierigkeiten scheinen indes zu bleiben. Die erste ist: Thomas sagt: *Ex hoc, quod materia constituitur in esse corporeo, . . . intelligitur materia divisibilis* (De anima a. 9). Aber genügt die bloße *Denkbarkeit* der Teile dazu, daß verschiedene Teile durch verschiedene Formen informiert werden können? Müßte man nicht annehmen, daß *wirklich* zuerst nur ein einziger Weltkörper da war, dessen verschiedene Teile dann durch verschiedene Formen zu spezifisch verschiedenen Körpern und Lebewesen geformt wurden? Freilich bliebe auch dann die andere Schwierigkeit: Kann eine quantitativ einfache Substanz durch ein bloßes Akzidens (die Quantität) teilbar werden?

Im 2. Kap. (45—77) behandelt Rebollo das Problem, wie sich abstraktes Wesen und konkretes Einzelding im materiellen Seienden zueinander verhalten. Das abstrakte Wesen (z. B. *humanitas*) wird von Thomas nicht mit der Form als Wesens- teil (z. B. der Seele) gleichgesetzt, es ist vielmehr selbst aus der (allgemein gedachten) Form und der „*materia communis*“ zusammengesetzt. Im konkreten Einzelding kommen die „*principia individuantia*“ hinzu. Wenn diese freilich nicht bloße Akzidentien sein können und die Lösung durch eine transzendente Relation der Materie auf die Quantität abgelehnt wird, sieht man freilich nicht, worin sie bestehen sollen. Jedenfalls besteht nach Thomas zwischen dem Allgemeinen und den *principia individuantia* kein realer Unterschied: *Socrates, homo et animal non distinguuntur secundum esse* (De ver. q. 3 a. 8 ad 2).

Der 2. Teil des Werkes von Rebollo, auf den wir hier nicht näher eingehen können, behandelt die intellektuelle Erkenntnis der Körper, insbesondere die Abstraktionstheorie des hl. Thomas.

Das aus der Löwener Schule hervorgegangene Werk von Pattin behandelt, wie schon gesagt, die Zusammensetzung des geschöpflichen Seienden aus Wesenheit und Sein. Im 1. Kap. bemüht sich Pattin zu zeigen, daß Thomas, obwohl er die Frage nach der realen Unterscheidung von Wesen und Sein nie *ex professo*

behandelt (15), doch diese Unterscheidung wenigstens in drei Texten ausdrücklich lehre. So heißt es In 1 Sent. d. 19 q. 2 a. 2: *Ipsum esse aeviterni, differt ab eo cuius est actus re; De ver. q. 27 a. 1 ad 8* wird die Zusammensetzung aus dem Sein und dem, was ist, *realis compositio* genannt; In Boeth. de Hebdomadibus, lect. 2 schließlich heißt es: *esse et quod est . . . in compositis differunt realiter*; gegen den letzteren Text wird freilich z. B. von Descoqs der Einwand gemacht, im gleichen Satz heiße es: *esse et quod est differunt in simplicibus* (im Plural!) *secundum intentiones*; und einige Zeilen weiter heißt es: *in simplicibus . . . est necesse quod ipsum esse, et id quod est, sit unum et idem realiter*. Es geht wohl nicht an, mit Pattin zu sagen, es sei „absolut unmöglich“, daß hier mit den simplicia im Plural die geschaffenen Geister gemeint seien (38). Vielmehr wird man sagen müssen, daß Thomas das „esse“ und „quod est“, ebenso wie Boethius, hier nicht nur von Sein und Wesen, sondern in einem weiteren Sinn von jedem Abstrakten (esse) und Konkreten (quod est) versteht, so daß Sein als Existenzakt und konkretes Seiendes nur ein besonderes Anwendungsgebiet des allgemeinen Prinzips darstellen. Unter *dieser* Rücksicht, führt Thomas weiter aus, sind auch die immateriellen Geschöpfe nicht einfach. So bleibt der Text immerhin noch im Sinne Pattins brauchbar, wenn auch nicht als ein so expliziter Text, wie er meint.

Der Schwerpunkt des Werkes von Pattin liegt im 2. Kap., in dem er das Verhältnis von Sein und Wesenheit bei Thomas näher zu erklären sucht. Das Sein wird von Thomas nicht bloß als tatsächliche Existenz aufgefaßt, sondern als Akt, als Vollkommenheit; ihm gegenüber ist die Wesenheit nur Seinsweise, ja Beschränkung des Seins (56). Weil Suárez das Sein nur als Existenz, als „status actualitatis“, auffasse, nur darum sei er zur Leugnung der realen Unterscheidung gekommen (59). — Das Sein wird zum Wesen hinzugefügt. Wenn Thomas das Sein gelegentlich Akzidens des Wesens nennt, so ist das natürlich nicht im Sinn eines *accidens praedicamentale* zu verstehen, sondern nur im Sinne des logischen Akzidens: es ist nicht mit dem Wesen notwendig gegeben.

Dem scheinen aber die zahlreichen Texte entgegenzustehen, in denen Thomas das Sein als etwas bezeichnet, das „quasi constituitur per principia essentiae“ (75—77); insbesondere wird die Form Prinzip des Seins genannt. Selbstverständlich ist das Wesen bzw. die Form nicht Wirkursache des Seins, sondern *nur causa materialis: potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum* (S. th. 1 q. 104 a. 4 ad 2); die Form im besonderen wird Prinzip des Seins genannt, weil sie *complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse, ist* (S. c. gent. 2, 54): durch die Form wird das Seiende erst existenzfähig, da die Materie allein nicht existieren kann (82). Pattin will das Verhältnis des Seins zum Wesen (bzw. zur Form) durch den Begriff des *Proprium* fassen (82—88); damit wird allerdings diesem Wort ein neuer Sinn unterlegt; denn entscheidend für das *Proprium* im üblichen Sinn ist, daß es *notwendig* aus dem Wesen sich ergibt, was vom Sein des Kontingenten gerade nicht gilt.

Die folgenden beiden Abschnitte (88—130) wollen Sein und Wesenheit als durch transzendente Beziehungen aufeinander hingeordnet erweisen. Thomas selbst freilich formuliert das Verhältnis von Sein und Wesen nie als transzendente Relation (94), ja er kennt den Ausdruck „transzendente Relation“ überhaupt noch nicht. Der Sache nach kennt er die transzendente Relation aber recht wohl. So sind Potenz und Akt nach ihm wesentlich aufeinander hingeordnet (auch vom Akt heißt es: *actus, in quantum huiusmodi, ad potentiam refertur*: S. c. gent. 2, 53). Wenn Thomas also das Verhältnis von Sein und Wesen als ein Akt-Potenz-Verhältnis auffaßt, so lehrt er damit implizit auch die transzendente Korrelation von Sein und Wesen. Ausdrücklich ist diese Lehre erst durch die Löwener Schule formuliert worden, wenn man von Bañez absieht. Was den Begriff der tran-

szendentalen Beziehung angeht, könnten einige Äußerungen Pattins (92 104) den Gedanken nahelegen, er betrachte sie als etwas, dessen ganze Wirklichkeit im Bezogen-Sein aufgeht; die ausdrückliche Erörterung der Frage führt aber zu dem Ergebnis, daß die Seinsprinzipien zur Ordnung der Substanz gehören, also absolute Realitäten sind, die freilich ganz durchzogen sind von Relativität (129).

Im 2. Teil seines Werkes untersucht Pattin die Lehre von der Unterscheidung zwischen Sein und Wesen bei verschiedenen Zeitgenossen des hl. Thomas. Martin von Dacien, den Pattin mit dem Magister Martinus gleichsetzt, dessen Vorlesungen Thomas in Neapel hörte, spricht von einer *compositio actus et potentiae*, die sich auch in den geschaffenen Geistern finde, nämlich der *compositio ex substantia et esse*. Albert der Große dagegen habe die reale Unterscheidung von Sein und Wesen nie gelehrt, wohl aber die Zusammensetzung auch der Geistwesen aus *quod est* und *quo est* im Sinne des Boethius. Ausführlich wird Aegidius von Rom behandelt und gegen den Vorwurf einer falschen Deutung der realen Unterscheidung verteidigt.

Das Buch von Nink will, wie in der Einleitung ausgeführt wird, entsprechend dem Wunsch wohlmeinender Kritiker einen Zugang schaffen zu der in der „Ontologie“ des Verf. (vgl. Schol 28 [1953] 253—256) nur als fertiges System dargelegten Prinzipienlehre, zugleich aber auch systematische Grundlinien weiter ausziehen (6 f.). Das Problem der „Seinskonstitution“ behandelt vor allem der 1. Abschnitt (17—90). Der Zugang zur Seinskonstitution muß von der Erfahrung her gefunden werden (17 f.), und dies ist auch möglich. „Von jedem Werden und Geschehen aus kann . . . die metaphysische Seinserschließung in geordneter Weise unternommen werden“ (49); ja von jeder äußeren Bestimmung her ergibt sich der Zugang ohne Mühe (41). Dazu kommt die Berufung auf eine „naturhaft-lebensvoll richtig und wahr entstandene unmittelbare Einsicht“ des Verstandes (35). Auf Grund dieser Einsicht erhebt die Analyse „den Anspruch absoluter Gewißheit“ (36). Auch der Schlußabschnitt über die Methode der Ontologie bringt kaum wesentlich mehr. Es wird betont, daß der Rückgang vom Erfahrungsgegebenen zu den inneren Gründen nicht induktiv, sondern intellektiv erfolgt (159 162) und daß die gewonnenen Sätze deshalb absolut gültig sind, weil sie „analytisch“ sind (164 168).

Die auf diese Weise gewonnenen Konstituentia sind die aus der „Ontologie“ des Verf.s bekannten vier: Wesenheit, Singularität (Individualität), Diesessein und Dasein (26 f.). Diese Reihenfolge der Seinsprinzipien ist wesentlich, und zwar so, daß im kontingenten Seienden jeweils das vorgeordnete Prinzip Potenz ist für das folgende als seinen Akt (49), also die Wesenheit Potenz für die Singularität, das durch beide konstituierte „Seiende“ Potenz zum Diesessein, das durch letzteres aus dem Seienden konstituierte „Diesesseiende“ wiederum Potenz zum Dasein; das durch das Dasein konstituierte „Daseiende“ wird auch schlechthin das „Seiende“ genannt (35 50 52). Die Vieleinheit aus real verschiedenen Seinsprinzipien kommt *allen* Seienden zu (51 f.); „mit Recht sagt die Skotistenschule, die Formaldistinktion gelte auch in Gott“ (66), freilich ohne irgendein Potenz-Akt-Verhältnis; nur die Abstufung der Individuation in Singulärsein und Diesessein wird anscheinend allein dem *kontingent* Seienden zugeschrieben (59). Die Seinsprinzipien sind in jedem Seienden *natura prius real* bzw. „formal“ verschieden und *natura posterius real* identisch (35 64 f.); daher ist ihre Identität eine *reale* Beziehung (62). Die gegenseitige Beziehung der Seinskonstituentia, die wiederholt (45 47 57) behauptet wird, scheint aber nicht in dieser Identität aufzugehen; von seiten des jeweils potentiellen Prinzips sagt sie z. B. auch finale Hinordnung.

Wenn wir nun zu den einzelnen Konstituentia übergehen, so wird vor allem der Vorrang der Wesenheit immer wieder betont (30 37 50); sie ist der „tiefste Grund“ (52), das „inhaltliche Was“ des Seienden, keineswegs bloß Weise oder

Einschränkung des Seins (ebd.). Die Unterscheidung von „Singularität“ und „Diesessein“ bedeutet nicht etwa den Unterschied von numerischer und qualitativer Individuation, sondern durch die Singularität oder „Konkretheit“ (51) wird die zunächst vorkonkrete Wesenheit (z. B. humanitas) zuerst zu dem Konkretum (homo); dagegen wird erst durch das Diesessein das bestimmte Einzelwesen (hic homo) konstituiert (58). Das Dasein ist aus sich nicht essentiell bestimmt (46), es scheint aber doch „nachfolgend“ auch eine wesensnotwendige Beziehung zu besagen, anscheinend auf das „Diesesseiende“ (45). Auf die weiteren, sehr subtilen und zuweilen dem Widerspruch nahekommen scheinenden Ausführungen über das „konstitutive Begründen“ (61–70)² gehen wir nicht näher ein, ebenso nicht auf den 2. Abschnitt über die „konstitutiven Seinsvollkommenheiten“, die Transzendentalien. Hingewiesen sei nur auf die der Schärfe nicht entbehrende Auseinandersetzung mit der thomistischen Auffassung, wie *Oeing-Hanhoff* sie versteht (113–120).

Barth weist schon in seiner Besprechung des Buches von Nink (*WissWeish* 21 [1958] 156 f.) darauf hin, daß nicht einmal Scotus zwischen Individualität und Diesheit unterscheidet. In seinem Aufsatz zur Seinskonstitution (ebd. 170–187) will er zunächst die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas darlegen, dann die des Duns Scotus, schließlich eine neue Synthese versuchen. In der Darlegung der Auffassung des hl. Thomas fällt auf, daß Barth das „esse commune“ nur als das allem *Innerweltlichen* gemeinsame Sein auffaßt; diese Deutung dürfte aber nur für *De div. nom. c. 5 lect. 2* zutreffen, wo Thomas durch den Text des Ps.-Dionysius zu dieser Einschränkung des Sinnes von „esse“ genötigt ist (vgl. Schol 31 [1956] 567). Im übrigen besagt auch nach Barth das esse bei Thomas nicht das „bloße Dasein“, sondern „so etwas wie eine Synthese von Dasein und Sosein“ (173). „Esse und essentia sind vorkonkrete Seinsgründe des konkreten Seienden und als solche voneinander nicht ontisch, sondern ontologisch verschieden“ (177), eine bemerkenswerte Formulierung.

Scotus spricht meist nur vom „ens“, ähnlich wie auch heute das Englische nur die konkrete Redeweise „the being“ kennt. „Ens“ ist etwa mit „Seiendsein“ wiederzugeben, wobei sich der Schwerpunkt vom *actus essendi* auf das reine Sosein, das „Inhaltliche“, verlegt. So wird auch der grundlegende Unterschied von Gott und Welt bei Scotus vom Sosein her erklärt, insofern das transzendente Sosein entweder durch den Modus der Unendlichkeit oder den der Endlichkeit bestimmt wird. Daraus folgt nach Scotus, daß im endlichen Seienden sich gemeinsame Natur und Individualität ontologisch („formaliter ex natura rei“) unterscheiden, bei Gott dagegen nicht (181). Gilson hat recht, wenn er die scotische Metaphysik eine transzendente Wesensphilosophie nennt; Barth gibt zu, daß das Zurücktreten des *actus essendi* bei Scotus einen Rückschritt gegenüber Thomas bedeutet (182). Die Unterscheidung von Sein und Wesen ist bei Scotus nur eine *distinctio rationis*; dagegen betont er stärker als Thomas die ontologische Gliederung des endlichen Soseins: zwischen den metaphysischen Wesensgraden besteht die formale Unterscheidung.

² So heißt es z. B. (62), die Identitätsbeziehung zwischen Natur und Singularität, die eine reale Beziehung sei, sei „nachfolgend, natura posterius, . . . zum Ausschluß des contradictorium“. Gleich im folgenden Satz dagegen heißt es: der Ausschluß des contradictorium „gründet . . . im Identischsein der constituentia“. Der Grund ist aber doch gegenüber dem Begründeten nicht nachfolgend, sondern vorgeordnet. So müßte also der Ausschluß des contradictorium der Identität der constituentia sowohl nachgeordnet wie vorgeordnet sein. Daß dies unter verschiedenen Rücksichten — und unter welchen? — zu verstehen ist, wird nicht angedeutet.

Weder Thomas noch Scotus können ganz befriedigen. Bei beiden „liegen vollendete Entwürfe vor, die noch Restfragen enthalten und daher über sich hinausweisen“ (185). Grundlegend ist die Unterscheidung von Sosein und Dasein, die aber nicht mit der von Möglichkeit und Wirklichkeit gleichzusetzen ist (186). „Dasein und Sosein sind ursprünglich verschiedene Prinzipien des transzendentalen Seins“, das demnach einen „synthetischen Charakter“ hat (186); trotzdem will Barth die Frage offenlassen, ob die Unterscheidung auch für das göttliche Sein gilt (185 Anm. 98). Im übrigen, namentlich auch bezüglich der Teilbestimmtheiten des Soseins, stellt er den Grundsatz auf: es gibt verschiedene Begriffe, weil es verschiedene Seinsbestimmtheiten gibt; eine rein gedankliche Verschiedenheit ist eine Ausnahme, die als solche sofort erkannt werden kann (187). Ähnlich scheint auch Nink anzunehmen, die Möglichkeit echter Ontologie setze voraus, daß die Begriffsstrukturen Wiedergabe von Seinsstrukturen sind (10 f.).

Die vier Arbeiten, deren Auffassung über den Aufbau des Seienden aus vorkonkreten metaphysischen Prinzipien wir kurz wiedergegeben haben, regen zu mancherlei Fragen und Gedanken an. Zum großen Teil handelt es sich dabei um Überlegungen, die sich dem Verf. schon seit langem auch unabhängig von den genannten Arbeiten aufgedrängt haben. Die kritischen Bemerkungen, die im folgenden gemacht werden, beziehen sich also nicht notwendig gerade auf eine oder mehrere der besprochenen Abhandlungen.

Zunächst muß auffallen, daß es verhältnismäßig wenige Punkte sind, über die Übereinstimmung der Meinungen besteht: daß es überhaupt vorkonkrete Seinsprinzipien gibt, daß insbesondere in jedem kontingenten Seienden Sein bzw. Existenz und Wesenheit und daß zumindest im körperlichen Seienden Individuation und allgemeines Wesen zu unterscheiden sind und daß das Verhältnis der Seinsprinzipien zueinander nicht das gleiche ist wie das konkreter Seiender zueinander — das dürfte so ziemlich alles sein, worin alle einig sind. Im übrigen gibt es viele Meinungsverschiedenheiten, so bezüglich der Zahl der Konstituentia, bezüglich ihrer Vor- und Nachordnung, bezüglich der Frage, ob die genannten Prinzipien sich auch in Gott und den geschaffenen Geistern finden, schließlich bezüglich der Art ihrer Unterscheidung und ihres Verhältnisses zueinander. Diese Meinungsverschiedenheiten weisen auf die Schwierigkeit der Fragen hin und können eine heilsame Mahnung sein, in der Entscheidung der Fragen nicht allzu selbstsicher zu sein.

Es genügt zur Begründung unterschiedener Seinsprinzipien natürlich nicht eine Vorliebe für „metaphysisch-realistisches“ Denken und eine Abneigung gegen jeden „Konzeptualismus“. Echt realistisches Denken besteht nicht darin, daß man in möglichst weitem Maß die Begriffsstrukturen als Seinsstrukturen erklärt, sondern darin, daß sich das Denken so treu wie nur möglich dem realen Sein anzugleichen sucht; dazu gehört auch, daß es sich seiner eigenen Art bewußt bleibt. Der Grundsatz, bis zum Beweis des Gegenteils zunächst einmal einen möglichst vollständigen Parallelismus zwischen Begriffsstrukturen und Seinsstrukturen anzunehmen, ist der Grundsatz des Begriffsrealismus, der die abstraktive Eigenart unseres Denkens verkennt. Die bloße Verschiedenheit der Begriffe genügt nicht zur Annahme metaphysisch unterschiedener Seinsprinzipien.

Daß die Begründung als real anzunehmender Seinsstrukturen von Gegebenheiten der Erfahrung ausgehen muß, ist selbstverständlich; man muß aber fragen, welche Erfahrungsstatsachen im besonderen Ausgangspunkt für die Feststellung der einzelnen metaphysischen Seinsstrukturen sind. Selbstverständlich ist auch, daß die Erfahrung allein nicht genügen kann, um *metaphysische* Strukturen zu entdecken; es müssen apriorische Vernunftseinsichten hinzukommen, die uns den Rückschluß von den Phänomenen zu den zugrunde liegenden Wesensstrukturen ermöglichen; aber wiederum fragt sich, welche Einsichten das im einzelnen sind; es geht

nicht an, einfach das Dasein der vorkonkreten Seinsprinzipien selbst als unmittelbar evident zu erklären; dann wären sie nicht mehr meta-physisch; es muß sich vielmehr um Verstandeseinsichten handeln, die den Übergang vom erfahrungsmäßig Gegebenen zum Metaphysischen ermöglichen, was voraussetzt, daß sie mit einem ihrer Glieder im Erfahrungsgegebenen verankert bleiben.

Eine erste Erfahrungsgegebenheit, die von jeher ein Ausgangspunkt für die Erkundung vorkonkreter Seinsprinzipien war, ist die immer wieder festgestellte Tatsache, daß mehrere Einzelwesen in ihrem Sosein übereinstimmen, daß also ein gleichartiges Sosein vervielfältigt ist. Das gleiche Sosein kann aber nicht der Grund der Verschiedenheit mehrerer Einzelwesen sein; sonst wäre es nicht mehr das gleiche; wenn z. B. das Menschsein in Petrus aus sich das Petrussein forderte und das Menschsein in Paulus aus sich das Paulussein, dann wäre ihr „Menschsein“ offenbar nicht mehr das gleiche, d. h. das Phänomen, von dem die Überlegung ausgeht, würde zerstört. Diese Vernunftseinsicht führt zur Unterscheidung von gemeinsamem Wesen und „Diesheit“. Ähnlich führt die erfahrene Endlichkeit der Seienden und die Einsicht, daß das Sein nicht aus sich selbst endlich sein kann, zur Unterscheidung von (individuellem) Wesen und Sein.

Für die Unterscheidung von „Individualität“ und „Diesessein“ im Sinne Ninks scheint dagegen eine ähnliche, auf Erfahrung und Vernunftseinsicht beruhende Begründung zu fehlen. Gewiß unterscheiden wir begrifflich „Menschsein“ (humanitas), „Mensch“ und „dieser Mensch“. Aber für die Annahme, daß hier eine zweimalige metaphysische Seinsindifferenz vorliegt, haben wir keinen Anhaltspunkt. Die Annahme, daß die menschliche Natur in verschiedenen individuellen Subjekten konkretisiert und vereinzelt wird, scheint zur „Rettung der Phänomene“ zu genügen. Daß wir das individuelle Subjekt entweder bestimmt als „dieses“ oder unbestimmt als „irgendein“ Subjekt (individuum vagum) denken können, beweist nicht, daß über die metaphysische Indifferenz der Natur (humanitas) zu verschiedenen Individuationen hinaus noch eine zweite metaphysische Indifferenz einer bereits konkreten Natur (homo) zu verschiedenen Individuationen angenommen werden muß. Gewiß ist auch das, was wir im Begriff „Mensch“ denken, metaphysisch indifferent zu verschiedenen Einzelmenschen; aber das ist hinreichend durch die metaphysische Indifferenz des „Menschseins“ (humanitas) zu verschiedenen Einzelverwirklichungen erklärt; daß wir das Einzelsubjekt auch unbestimmt denken können als „irgendein Einzelmensch“, ist durch die abstraktive Eigenart unseres Denkens hinreichend erklärt. Darum haben wir kein Recht, hier drei metaphysisch unterschiedene Seinsprinzipien anzunehmen (Natur, „allgemeine“ Individuation, „Diesheit“). Auch hier gilt der Satz: *Entia non sunt multiplicanda sine ratione*. Eher wird man beim Verhältnis der metaphysischen Wesensstufen (*gradus metaphysici*) an ein der Zusammensetzung aus metaphysischen Prinzipien wenigstens analoges Verhältnis denken.

Damit erhebt sich die Frage nach der Art der Unterscheidung, die zwischen den Seinsprinzipien besteht. Hier gibt es die größten Meinungsverschiedenheiten. Ob sie nicht zum großen Teil auf dem noch unvollendeten Stand der Lehre von den Unterscheidungen beruhen? Das deuten auch Rebollo (64), Pattin (43) und Barth (187) an. Jedenfalls beruht die Unterscheidung der Seinsprinzipien einerseits nicht *allein* auf der Unvollkommenheit unserer abstrakten Begriffe, andererseits darf sie nicht als eine Unterscheidung zwischen in sich abgeschlossenen, in jeder Hinsicht bestimmten Seienden aufgefaßt werden. Mehr als das letztere will wohl auch Suárez nicht sagen, wenn er die „reale“ Unterscheidung von Wesen und Sein ablehnt. Diese Ablehnung dürfte weniger in seiner besonderen Auffassung der „Existenz“ als in seinem Begriff der „realen Unterscheidung“ begründet und unter Vor-

aussetzung dieses Begriffes berechtigt sein. Aus den Ausführungen des Suárez geht klar hervor, daß er unter „realer Unterscheidung“ eine Unterscheidung zwischen bereits bestimmten Seienden (entitates) versteht; (wenigstens eines der beiden Glieder muß ein in sich bestimmtes Seiendes sein). Das Wesen, nach dessen Unterscheidung von der Existenz er fragt, ist nicht das absolut betrachtete Wesen, sondern das Wesen, insofern es bereits als „extra causas“, und das heißt doch wohl als existierend, aufgefaßt wird. Ihm gegenüber hat es natürlich keinen Sinn, die Existenz als eine zweite, noch hinzuzufügende „entitas“ zu denken. Entsprechend scheint es auch sinnlos zu sein, das bereits als bestimmtes menschliches Sein aufgefaßte Sein noch durch eine von ihm real unterschiedene Wesenheit bestimmt sein zu lassen; es ist ja bereits das bestimmte, eingeschränkte Seiende³.

Die Seinsprinzipien müssen also so aufgefaßt werden, wie sie sich auf Grund der Vernunftfeinsicht ergeben, die zu ihrer Annahme nötig. Diese Vernunftfeinsicht besagt nur, daß z. B. das allein seinem Sosein nach betrachtete Wesen indifferent zu verschiedenen Individuationen ist, nicht aber, daß ein bereits individuell bestimmtes Wesen zu mehreren Individuationen indifferent ist, und ebenso, daß das absolut (d. h. unbestimmt) gedachte Sein⁴ indifferent ist zu einer bestimmten Seinsweise, nicht aber, daß ein bereits auf ein bestimmtes Sosein eingeschränktes Sein noch indifferent ist zu seinem Wesen. Wenn aber das Sein als ein bereits zu einem bestimmten Seienden hin relatives gedacht wird, wird es schon als ein eingeschränktes Sein aufgefaßt, und man sieht nicht, wie es sich noch von dem durch es zu konstituierenden Seienden unterscheiden soll; vor allem aber würde die Frage nach der metaphysischen Zusammensetzung wiederkehren. Denn die Einsicht, auf der die ganze Lehre von der Unterscheidung von Sein und Wesen beruht, ist ja gerade die, daß das Sein als solches nicht aus sich selbst endlich sein kann. Wenn man also ein bereits relatives und damit endliches „Sein“ annimmt, so muß man dieses wiederum als aus dem Sein und einem einschränkenden Prinzip metaphysisch zusammengesetzt denken. Aus demselben Grund hat es auch wenig Sinn, als Seinsprinzip des endlichen Seienden ein „geschaffenes Sein“ anzunehmen. Geschaffen werden nicht die Seinsprinzipien, sondern das Seiende⁵.

Für unser zunächst auf das konkrete Seiende ausgerichtete Denken besteht immer die Versuchung, die Seinsprinzipien selbst wiederum als (mehr oder weniger) konkrete Seiende zu denken. Aber man muß dieser Versuchung widerstehen⁶. Sonst kommt man zu Scheinproblemen und falschen Lösungen. Wenn man die Seinsprinzipien in ihrer Unterschiedenheit voneinander in den Blick bekommen will,

³ Vgl. hierzu unsere Ausführungen in ZKathTh 76 (1954) 343—348: Zur Lehre von den inneren Prinzipien des Seienden.

⁴ Vgl. die Ausführungen des hl. Thomas in *De ente et essentia* c. 4 zur „absoluta consideratio“, die überaus klar und sehr bemerkenswert sind. Die absolut betrachtete Wesenheit besagt weder die (numerische) Einheit noch die Vielheit, „quia utrumque est extra intellectum humanitatis“; sie ist also unbestimmt in bezug auf Einheit oder Vielheit. Entsprechend darf auch das „esse absolute spectatum“ weder als unendlich noch als endlich aufgefaßt werden, sondern muß unbestimmt gedacht werden.

⁵ Geschaffen ist „das, was ist“; vom Sein bzw. auch dem Wesen aber heißt es: „ipsum esse nondum est“; vgl. Boethius, *De hebdomadibus*, und Thomas, *In librum Boethii De hebd.*, lect. 2.

⁶ Das erkennt z. B. auch Nink an. Sehr klar sagt er: „Die spezifische Natur ist essentiell bestimmt, aber aus sich (ex sua ratione formali) weder individuell noch in dieser Weise individuell noch existentiell bestimmt. Die Individualität ist singular bestimmt, aber aus sich essentiell und existentiell (ja auch hinsichtlich des Daseins) unbestimmt. Dasselbe gilt mutatis mutandis von der Existenz (dem Dasein).“ (A. a. O. 46.)

muß man sie in der Unbestimmtheit stehenlassen, die ihnen aus sich allein zukommt. Bestimmt werden sie erst in der „Konkretion“, in ihrem „Zusammenwachsen“. Man mag das Verhältnis der Seinsprinzipien zueinander „reale Unterscheidung“ nennen, muß sich dann aber stets des grundlegenden Anderseins dieser „realen Unterscheidung“ von einer Unterscheidung zwischen konkreten Seienden bewußt bleiben. Darum erscheint es besser, auch terminologisch einen Unterschied zu machen, indem man etwa von „metaphysischer“ Unterscheidung (im Gegensatz zu „physischer“) oder von „ontologischer“ Unterscheidung (im Gegensatz zu „ontischer“) spricht.

Ob nicht auch die Annahme einer *gegenseitigen* transzendentalen Beziehung der Seinsprinzipien schon eine zu weit gehende Konkretisierung dieser einschließt? Natürlich besagt das Wesen als Potenz eine Beziehung zum Sein. Aber ein „Sein“, das eine transzendente Beziehung zu einem artlich oder auch individuell bestimmten Wesen besagt, wäre bereits ein endliches Sein bestimmter Art bzw. bestimmter Individualität. Die Vertreter der transzendentalen Relation des Seins denken an eine transzendente Relation zu einem ganz bestimmten Einzelwesen. Das Sein wäre also schon ein artlich und individuell bestimmtes. Wodurch unterscheidet es sich dann aber noch von dem konkreten Seienden selbst — außer etwa durch die verschiedene Bezeichnungsweise, insofern das eine Mal das Wesen durch das Substantiv und das Sein durch das Adjektiv bezeichnet wird („existierender Mensch“), das andere Mal das Sein durch das Substantiv und das Wesen durch das Adjektiv („menschliches Sein“).

Es dürfte kein Zufall sein, daß Thomas die Lehre von der Korrelation zwischen Akt und Potenz nie auf das Verhältnis von Sein und Wesen angewandt hat.. Die Analogie, die zwischen den verschiedenen Akt-Potenz-Verhältnissen besteht (vgl. Pattin 104 f.), läßt die Möglichkeit offen, daß die Akt-Potenz-Struktur nicht überall gleichartig ist. Wenn sich aber unser Denken dagegen sträubt, eine „Zusammensetzung“ ohne *gegenseitige* Beziehung anzunehmen, liegt das nicht etwa daran, daß wir die „Zusammensetzung“ aus metaphysischen Seinsprinzipien doch noch zu sehr nach Analogie der Zusammensetzung aus physischen Teilen denken? Letztlich kommen wir auf keinen Fall daran vorbei, eine „Zusammensetzung“ ohne gegenseitige Beziehung anzunehmen; denn wenn das „Sein“, das mit dem kontingenten Wesen zusammen das Seiende ausmacht, selbst ein bereits relatives und daher endliches Sein ist, dann ist es selbst, wie wir schon sagten, wiederum metaphysisch zusammengesetzt. Soll also ein regressus in infinitum vermieden werden, so müssen wir auf jeden Fall eine metaphysische Zusammensetzung aus dem noch nicht relativen Sein und einem endlichen Wesen annehmen. Wenn diese Annahme aber unvermeidlich ist, warum sie nicht gleich im ersten Schritt machen, zumal gar kein Grund dafür besteht, hier zunächst eine Zusammensetzung aus einem Wesen und einem bereits endlichen Sein anzunehmen? Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß darum das „Sein“, das mit dem endlichen Wesen zusammen das Seiende ausmacht, nicht das unendliche Sein ist. Es ist vielmehr das „absolut betrachtete“, unbestimmte Sein, das „esse commune“, von dem Thomas sagt: *sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem (also auch nicht die Hinzufügung des Geschaffenseins!), ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem (Ausschluß) additionis (De ente et essentia c. 6) ⁷.*

Noch manche andere Fragen könnten bezüglich der metaphysischen Konstitution des endlichen Seienden gestellt werden. So fragt es sich z. B., ob sich die Individuation zum artlichen Wesen, wie Scotus und Nink annehmen, als ein Akt zur

⁷ Entsprechend scheint es uns auch nicht richtig, die klassische Form des Limitationssatzes „Actus limitatur per potentiam“ umzudeuten in „Actus limitatur per relationem (transcendentalem) ad potentiam“.

Potenz verhält oder nicht vielmehr umgekehrt, wie Thomas annimmt, als aufnehmende Potenz zum Wesen als Akt. Einiges haben wir darüber in unserm Aufsatz „Zur Sachproblematik von Materie und Form“ gesagt⁸. Andere Fragen müssen hier unerörtert bleiben. Worauf es uns in diesem Beitrag vor allem ankam, war dies: zu zeigen, daß die Seinsprinzipien nicht als bereits von sich aus bestimmte Seiende aufgefaßt werden können. Erst in ihrer „Vereinigung“ konstituieren sie ein bestimmtes Seiendes. Das ergibt sich daraus, daß der Zugang zu ihnen durch die Wesenseinsicht eröffnet wird, daß jeweils ein konstitutives Prinzip „aus sich“ nicht notwendig eine Bestimmtheit mit sich bringen kann, die dem konkreten Seienden zukommt. Auf dieser metaphysischen Indifferenz beruht die „metaphysische“ Unterscheidung der Seinsprinzipien, die als solche wesensverschieden ist von jeder Unterscheidung konkreter Seiender.

Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils

Von Johannes Beumer S. J.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts hatte neben den vielen großen und unbestreitbaren schädlichen Auswirkungen für die gesamte Christenheit auch einige günstige im Gefolge. So stellte sie die Kirche vor die drängende Aufgabe, sich auf ihre Glaubensgrundlagen zu besinnen und diese gegen die Neuerung noch stärker zu sichern. Das übernahm vor allem das Konzil von Trient, und zwar schon in seiner Vierten Sitzung (am 8. April 1546), der ersten Sitzung mit einem eigentlich dogmatischen Anliegen und Inhalt. Die dort erlassene Definition gab die allgemein verbindliche Bestimmung, woher Glaubenswahrheit und Sittennorm stammten, aus dem „Evangelium“, der göttlichen Offenbarung an die Kirche, und wo sie aufzufinden seien, nämlich in der Schrift und in den apostolischen Überlieferungen. Damit war ohne Zweifel ein Schriftprinzip im Sinne der Reformation verworfen, aber andererseits noch nichts über das gegenseitige Verhältnis der beiden Glaubensquellen ausgemacht, und erst eine derartige Klärung hätte ein katholisches Schriftprinzip ermöglicht oder wenigstens angebahnt. Es fragt sich indes, ob vielleicht vorher, während der die Definition vorbereitenden Verhandlungen, die hierher gehörenden Gesichtspunkte zur Erörterung gekommen sind.

In neuester Zeit wurde die Aufmerksamkeit auf die weniger glückliche Formulierung „partim — partim“ gelenkt, die in dem vorgelegten Entwurf, aber nicht mehr in der endgültigen Fassung des Dekretes zu lesen steht. Einige Autoren wollten daraus schließen, die Konzilsväter hätten ursprünglich an ein loses Nebeneinander von Schrift und Tradition gedacht und seien allein wegen des auftretenden Widerspruches zu dem Wortlaut übergegangen, der eine Bestimmung des Verhältnisses vermied und jedenfalls keine Aufteilung der Offenbarungswahrheiten besagte und der dann bei allen Billigung fand. Eine solche Ansicht wurde zuerst von E. Ortigues vertreten¹, darauf von Ch. Moeller für das interkonfessionelle

⁸ Schol 33 (1958) 481—505, bes. 492 f.

¹ Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente: RechScRel 36 (1949) 271—299. Siehe auch von demselben: La tradition de l'Évangile dans l'Église d'après la doctrine catholique, Foi et vie 1951, 304—322.