Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 6 (1892)

Artikel: Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen, nach der Lehre des Hl. Thomas von Aquin [Fortsetzung]

Autor: Feldner, F. Gundisalv

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761959

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

— so könnte dieses nicht anders als notwendig geschehen sein: das aber kann offenbar nicht zugegeben werden. Die Notwendigkeit der Vorherbestimmung aber würde sich mit derselben Leichtigkeit ergeben, wie die Notwendigkeit der ewig erschaffenen Welt: Gott hätte ja nicht nicht-vorherbestimmen können, als er vorherbestimmte; ebensowenig vorher oder nachher; also war die Vorherbestimmung notwendig. — Damit ist der vorstehend widerlegte Einwurf vollends ad absurdum geführt. Gregorius Ariminensis macht aber auch noch auf die unrichtige Vorstellung aufmerksam, die ihm zu Grunde liegt. Man bildet sich nämlich ein, die Erschaffung habe in einem bestimmten Zeitpunkt, einem Augenblick, stattgefunden. Nur so nämlich kann man reden von Etwas, das in oder vor oder nach jenem Augenblick der Fall gewesen wäre.

Das ist der Fehler, in den die Gegner des hl. Thomas in dieser Frage am häufigsten fallen, dafs sie von der als selbstverständlich aufgefafsten Annahme ausgehen, die Schöpfung der Welt habe einmal, in einem bestimmten Augenblick, in einem ersten „Jetzt" stattgefunden, während dieses doch erst zu beweisen wäre, da es sich um die Widerlegung der Annahme einer von Ewigkeit geschaffenen Welt handelt.

DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN. NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

III.

Die Bedeutung dieses realen Unterschiedes im Lehrsystem des englischen Meisters.

Es erscheint befremdend, dafs der hl. Thomas in seinen Werken so oft über den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein des Geschöpfs spricht. Mehrere

Stellen, in denen der Doctor Angelicus ex professo über diese Wahrheit sich äufsert, haben wir bereits kennen zu lernen Gelegenheit gefunden. Noch gröfser indessen ist die Anzahl jener, in denen S. Thomas andere Fragen erörternd, auch diese berührt. Schon diese Thatsache allein beweist, dafs dem englischen Lehrer ganz besonders am Herzen liegt, den realen Unterschied aufser allen Zweifel zu stellen. Dieser Unterschied mufs folglich in den Augen des hl. Thomas seine tiefe Begründung und grofse Bedeutung haben.

Und in der That verhält es sich so. Der hl. Thomas will nämlich durch diesen realen Unterschied in den Kreaturen den Nachweis liefern, dafs Gott in jeder Beziehung von den Geschöpfen sich unterscheide, indem seine Wesenheit real identisch ist mit seinem Dasein, und dafs auf Grund dieser realen Identität in Gott auch alles andere, was wir von ihm aussagen, mit den Kreaturen nichts gemeinsam habe, vielmehr über allem Geschaffenen stehe. Schlagen wir den Index der Summa contra gentes auf, so werden wir manche sonderbare Fragen finden, z. B. ob in Gott eine passive Potenz, also ein aufnehmendes Princip sei? ob Gott materiell, oder ob er ein Körper sei? Ob er das formelle Sein für alles, oder doch wenigstens die Form eines Körpers bilde etc. An mehreren Stellen spricht er von Gelehrten, die den Versuch wagten, Gott mit den Kreaturen resp. mit der Welt zu identifizieren, oder wenigstens auf irgend eine Weise in eine substanzielle Verbindung zu bringen. So erklärt er unter andern:[1] Der Irrtum einiger alten Philosophen bestand darin, dafs sie behaupteten, Gott sei von derselben Wesenheit wie die Dinge. Sie lehrten nämlich, alles sei schlechthin eins (unum simpliciter) und unterscheide sich höchstens nur entsprechend der Ansicht des Parmenides, gemäfs unserer sensitiven Auffassung. Diesen alten Philosophen folgten auch einige neuere wie David von Dinant. Dieser teilte die Dinge in drei Teile ein: in Körper, Seelen und ewige getrennte Substanzen. Das

[1] 2. dist. 17. q. 1. a. 1.

erste Unteilbare, woraus die Körper konstituiert werden, nannte er: „ὕλη“; das erste Unteilbare, wodurch die Seelen konstituiert werden: „νοῦς“ oder Verstand; das erste Unteilbare in den ewigen Substanzen: „Gott“. Allein diese drei seien ein und dasselbe. Daraus folge dann, dafs alles der Wesenheit nach Eins sei. Andere dagegen irrten etwas weniger, indem sie behaupteten, Gott sei zwar nicht die Wesenheit aller Dinge, wohl aber der intellektiven Substanzen. Dieser Irrtum hatte den Anaxagoras zum Urheber, der einen alles bewegenden Verstand annahm.[1] Einige sagten, durch armselige Gründe bewogen, Gott sei von der Substanz eines jeden Dinges. Andere behaupteten, er sei die erste Materie (David von Dinant); wieder andere, er sei die Form jedes Dinges.

Es ist selbstverständlich, dafs S. Thomas solchen Irrlehren gegenüber mit dem ganzen Gewichte seiner Autorität die Rechte und Eigenschaften Gottes verteidigt hat. Gott darf nicht so beschaffen, also geartet sein wie die Kreaturen. Gott nimmt weder etwas auf, noch kann seine Wesenheit in einem andern aufgenommen werden, denn er ist das Sein.

Unsere Ansicht geht demnach dahin, dafs jene Autoren, die der Frage über den realen, oder virtuellen Unterschied der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen keine, oder doch nur eine geringe Bedeutung beilegen, die Tiefe der Wahrheit des realen Unterschiedes nicht erfafst und darum die Tragweite derselben unterschätzt haben. Selbst Dominicus Soto, welcher der Frage, ob real, oder nicht real unterschieden, keine allzugrofse Bedeutung zuschreibt, betont nichtsdestoweniger, daran müsse unter allen Umständen festgehalten werden, dafs Gott von der Kreatur sich unterscheide, indem das Sein Gottes dessen Wesenheit ausmacht, was bei den Geschöpfen nicht der Fall ist. Examinieren wir die Stelle des Soto genau, so werden wir finden, dafs auch er für den realen, niemals für den virtuellen Unterschied eintritt. Von geringer Bedeutung ist ihm nur, ob dieser Unterschied als real sicut res a re, oder

[1] de veritate. 9. 21. a. 4., 1. c. Gent. cap. 17, 20, 26, 27.

sicut res a modo gefaſst werde.[1] Indessen ist letzterer ebenfalls real, nicht virtuell.

Die Frage, ob in den Geschöpfen die Wesenheit sich vom Dasein real oder virtuell unterscheide, ist in der That von höchster und entscheidender Bedeutung. Es handelt sich hier, so haben wir in unserem ersten Artikel gesagt, um die Bekämpfung des Pantheismus oder Monismus. Dieser reale Unterschied bildet die Scheidewand zwischen Gott und den Geschöpfen. Darum wird der englische Lehrer nicht müde zu erklären: „essentia Dei est esse ejus"; „Deus est suum esse"; „Deus est per suam essentiam"; „esse convenit Deo essentialiter". Das Gegenteil lehrt S. Thomas von den Geschöpfen, und er weist ununterbrochen darauf hin, daſs dies bei keiner Kreatur sich anders verhalte, wie vollkommen sie auch sonst sein möge. Ebenso gewiſs ist die andere Thatsache, daſs die Thomisten diese Frage ernst aufgefaſst haben. In kürzern oder längern Traktaten beleuchten und prüfen sie die Argumente des englischen Meisters nach jeder Richtung hin. Capreolus, der Fürst der Thomisten z. B. hat hierüber eilf Blätter in Groſsquart niedergeschrieben, und die Zahl der Einwürfe gegen den realen Unterschied beträgt daselbst nicht weniger als 40. Ebenso ausführlich behandeln diese Frage Cajetan im Kommentar über das Opusculum de ente et essentia. Sie haben hierin nur das Beispiel des englischen Meisters nachgeahmt. P. L. bemerkt in der Vorrede zu seiner Broschüre, daſs die Frage weder an und für sich, noch im Lehrsystem des hl. Thomas von irgend einer gröſsern Tragweite sei. Gleichwohl hat der Herr Autor diese Frage auf 71 Seiten untersucht, und, wie er selber erklärt, sich bestrebt, die akademische Jugend mit der Lehre des Doctor Angelicus bekannt

[1] Die Stelle lautet: Non est res tanti momenti hanc distinctionem aut concedere aut negare: dummodo non negetur differentia inter nos et Deum, quod esse sit de essentia Dei, et non sit de essentia creaturae. Sicut qui negaverit sessionem distingui a sedente nihil magnum negabit, dummodo non concedat, sedere esse de essentia hominis. Hanc enim antiqui appellabant distinctionem realem et forte docte. (lib. proedit. de substantia q. 1..)

zu machen. So ganz ohne Bedeutung scheint also die Sache dem Herrn Autor selber nicht zu sein. Allerdings gibt es philosophische Lehrbücher, die unsere Frage kaum berühren. Einige Zeilen im Kleindruck, eher eine Anmerkung als eine eigentliche Erörterung, das ist alles, was sich in Schriften dieser Art vorfindet. Diese Erscheinung sticht ziemlich stark ab gegenüber dem Vorgehen des englischen Meisters, und wir befürchten darum nicht ohne Grund, dafs den genannten Autoren die Frage nicht hinreichend klar geworden ist.

Wir wollen in diesem Artikel nachzuweisen versuchen, dafs der hl. Thomas aus dem realen Unterschiede zwischen der geschaffenen Wesenheit und Existenz auf die reale Identität der göttlichen Wesenheit und Existenz schliefst, und gerade hierin den absoluten allseitigen Unterschied Gottes von den Kreaturen findet.

A. Gott, seinem Wesen und Sein nach, durchaus unterschieden von den Geschöpfen:

Hauptbeweis: In der Kreatur sind Wesenheit und Existenz real unterschieden, in Gott sind sie real identisch.

32⁰ a) Argument: Gottes Name lautet: „Qui est.“ Dies ist der Ihm „eigentümliche“ Name.

„Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae in hunc modum: Quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam; hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit, quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas. Et ideo nomen, quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua.“[1]

[1] 1. dist. 8. q. 1. a. 1.

Der Grund, warum Gott den Namen: „Qui est“ führt, ist also dem hl. Thomas die reale Identität zwischen Gottes Wesenheit und Dasein. Weil diese beiden real identisch sind, wird die Benennung nicht von der Wesenheit, sondern vom Sein hergenommen. In Folge dieser Identität ist der Name: „Qui est“ Gott eigentümlich, d. h. er kommt Gott allein und ausschliefslich zu, keineswegs aber irgend einem Geschöpfe. Dagegen läfst sich nun folgendes einwenden: Was einem Wesen „eigentümlich“ ist, das kommt diesem allein zu. Das Sein aber ist nicht Gott allein eigen, denn die Kreaturen sind ebenfalls, haben auch das Sein. Dieser Schwierigkeit begegnet S. Thomas mit den Worten:[1] wenn man sagt, etwas komme einem Wesen „eigentümlich“ zu, so kann man dieses im doppelten Sinne verstehen. Will man mit dem Ausdrucke: „eigentümlich“ alles Fremde von der Natur des Subjektes ausschliefsen, wie wenn man z. B. sagt, das risibile sei dem Menschen „eigentümlich“, weil es nur dem Menschen, keiner andern als der menschlichen Natur zukommt, so darf man diesbezüglich nicht behaupten, das Sein sei Gott „eigentümlich“. Denn nicht blofs Gott, auch die Kreaturen sind oder existieren. Will man dagegen mit der Bezeichnung: „eigentümlich“ alles Fremde von der Natur des Praedikates fernhalten, wie wenn man z. B. sagt, dieses sei eigentümliches (eigentliches) Gold, weil ihm kein anderes Metall beigemischt ist, so ist in dieser Auffassung das Sein Gott „eigentümlich“. Dem göttlichen Sein ist nämlich nichts beigemischt, weder ein Mangel, noch eine Privation, noch eine Potentialität. Das Sein der Kreatur hingegen hat eine Beimischung. Eigentümlich und wahr sind identisch, denn wahres Gold nennen wir dasjenige, dem nichts anderes beigemischt wird. Diese Antwort des englischen Lehrers beweist abermals, dafs Gott aus dem Grunde „Derjenige, der ist“ genannt wird, weil seine Exiztenz real identisch ist mit der Wesenheit. Denn nur in diesem Falle wird dem Sein nichts anderes — Fremdes, extraneum nennt es S. Thomas — beigemischt, findet sich in Gott

[1] l. c. ad 1um.

keine Potentialität. Das gerade Gegenteil haben wir bei den Geschöpfen anzunehmen. Deren Sein ist nicht real identisch, sondern real unterschieden von der Wesenheit. Darum ist ihrem Sein eine Potentialität beigemischt, deshalb ist der ihnen „eigentümliche“ Name nicht das Sein oder vom Sein hergeleitet, sondern von der Wesenheit. Der den Geschöpfen „eigentümliche“ Name drückt mithin die Wesenheit ohne das Sein aus.

Aus dieser Beweisführung des englischen Lehrers folgt also bestimmt und klar, dafs der reale Unterschied zwischen der Wesenheit und Existenz des Geschöpfes den direkten Gegensatz bildet zu dem Wesen und Dasein Gottes. Gott ist sein eigenes Dasein und dies ist Ihm „eigentümlich“. In der Kreatur sind Wesenheit und Existenz real unterschieden, und dies ist dem Geschöpfe „eigentümlich“. Was besagen nun jene Worte: „in qualibet re creata essentia sua differt a suo esse?“ Etwa dieses, dafs die Kreatur ihr Sein von einem andern habe? Davon sagt S. Thomas nicht ein Wort. Was bedeutet dann der Gegensatz zu diesen Worten: „In Deo ipsum suum esse est sua essentia?“ Vielleicht soviel als Gott sei durch sich (a se), nicht von einem andern? Dieser Auffassung bedient sich der Doctor Angelicus, soweit uns bekannt, niemals in irgend einem seiner Werke. Dann folgt aber zur Evidenz, dafs jene Worte den innersten formellen Grund angeben, nämlich: das Sein Gottes sei real identisch mit seiner Wesenheit. Daraus erst ergibt sich die zweite Wahrheit, Gott sei durch sich selber, nicht durch ein Anderes. Man darf also in der Untersuchung nicht dabei stehen bleiben, dafs man sagt: Gott sei ein für und durch sich selber Seiendes, und darüber hinaus habe man keine weitere Frage zu stellen und auch keine mehr zu beantworten. Nein, wir müssen bis zum letzten Grunde vordringen. Warum ist denn Gott ein für und durch sich Seiendes? Weil er seine eigene Existenz, weil diese letztere mit Ihm real identisch ist. Darum heifst Gott das Sein, ist Er nur das Sein.[1] Das umgekehrte Verhältnis greift in den Geschöpfen

[1] cfr. de ente et essentia cap. 5.

Platz; denn in den Kreaturen sind Wesenheit und Dasein real unterschieden. Der hl. Thomas beruft sich hier nicht darauf, dafs die Kreaturen von einem andern seien (entia ab alio), sondern darauf, dafs die Wesenheit von der Existenz sich real unterscheide. Dieser Grund ist dem Doctor Angelicus mafsgebend dafür, dafs die Kreatur nach der Wesenheit, nicht aber nach dem Sein „eigentümlich" benannt werde. Es wird schwer gelingen, ohne Gewalt eine andere Auslegung den Worten des englischen Meisters angedeihen zu lassen. Wir bestreiten selbstverständlich nicht, dafs Gott „ein Seiendes durch Sich," die Kreatur hingegen „ein Seiendes durch ein Anderes" genannt werden könne. Was wir behaupten ist: dafs dieses nicht den formellen innersten Grund davon bilde. Dieser Grund ist vielmehr der vom hl. Thomas hier angeführte. Die Philosophie mufs die innersten, letzten Gründe klarlegen, sonst wird sie ihrer grofsen erhabenen Aufgabe nicht gerecht. Wenn nun S. Thomas von diesem, in den Geschöpfen realen Unterschiede aus den wichtigen Schlufs zieht auf die reale Identität des Wesens und Daseins Gottes, wie kann man dann behaupten, diese Frage, ob real oder virtuell unterschieden, habe keineswegs ein Interesse von Belang? Soll es für die Philosophie, die erste und höchste der menschlichen Wissenschaften von keiner grofsen Bedeutung sein, ob in ihr die entfernten oder aber die letzten und tiefsten Gründe ihren vollen Ausdruck finden? Wir bezweifeln sehr, dafs eine derartige Ansicht im Ernste viele Vertreter finden könne. Allein hier handelt es sich nicht um die tiefsten Gründe über die geschaffenen Wesen, sondern um den innersten Grund, warum Gott seines gleichen nicht kennt, mit den Kreaturen keine Gemeinsamkeit hat. Die nämliche Ansicht vertritt S. Thomas an einer andern Stelle, und zwar mit derselben Begründung. Was wir citieren, betrifft ebenfalls den Namen Gottes. [1]„Hoc nomen: „qui est" triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum

[1] 1. p. q. 13. a. 11.

esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est q. 3. a. 4., manifestum est, quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum. Unumquodque enim denominatur a sua forma. — Secundo propter ejus universalitatem. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei. Sed hoc nomen: „Qui est" nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum.[1] — Tertio ex ejus consignificatione. Significat enim esse in praesenti. Et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit praeteritum vel futurum."

Es zeigt sich auch hier ganz deutlich, dafs der Doctor Angelicus seine Beweisführung auf den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und Existenz aufbaut und dann weitere Schlüsse zieht. Das „Qui est" bezeichnet nicht eine Form, sondern das Sein, die Existenz. Jedes Wesen wird aber von seiner Form benannt. In Gott ist das Sein real identisch mit der Form oder Wesenheit, ist also nichts anderes als die Form selber. Darum wird Gott vom Sein benannt. Diese Benennung ist Ihm am allermeisten „eigentümlich", weil in keiner Kreatur die Wesenheit real identisch ist mit dem Sein. Den dritten Beweis hat S. Thomas schon in dem von uns vorhin angeführten Buche über die Sentenzen berührt. Daselbst sagt nämlich der Doctor Angelicus, des Argumentes vom hl. Hieronymus erwähnend: „Jenes Ding wird vollkommen genannt, welches nichts aufserhalb seiner selbst hat. Unser Sein hat etwas aufserhalb seiner selbst, denn es fehlt ihm etwas, nämlich das, was schon vorüber ist, und das, was in Zukunft sein wird. In Gott findet sich dieser Mangel nicht, denn Er kennt weder Vergangenheit noch Zukunft. Sein Dasein ist folglich in jeder Beziehung ein vollkommenes. Darum kommt Gott das Sein „eigentümlich" zu.[2] Wir wollen nicht länger bei diesem Beweise des hl. Thomas verweilen. Soviel geht jedoch zweifels-

[1] cfr. de potentia q. 10. a. 1. ad 9um. [2] cfr. de veritate q. 21. a. 4. ad 7um.

ohne auch aus diesem Argumente hervor, daſs wir zwischen Wesenheit und Existenz des Geschöpfes einen realen Unterschied setzen müssen. Der englische Lehrer sagt nicht, daſs in Bezug auf die Wesenheit etwas vergangen oder zukünftig sei, sondern es gilt dies in Betreff des Seins. Unser Sein hat solange gedauert und wird noch in Zukunft von dieser oder jener Dauer sein. Man kann also nicht sagen, die Welt war ungefähr 8000 Jahre lang Welt und wird noch so und so viele Jahre lang Welt sein. Die Wesenheit selber, als solche, unterliegt nicht der Zeit. Allein das Sein, die Existenz der Kreaturen unterliegt der Zeit, die Wesenheit selber nur hinsichtlich der Existenz, die sie besitzt. Gottes Sein hingegen wird nur bezeichnet in der Gegenwart der Ewigkeit, denn dessen Sein kennt weder Vergangenes noch Zukünftiges. Das dritte Argument des hl. Thomas ist es jedoch nicht, was uns hier beschäftigt, sondern das erste lenkt unsere Aufmerksamkeit auf sich. Die Gott „eigentümliche" Benennung wird vom Sein, nicht von der Wesenheit hergenommen, weil das Sein Gottes mit seiner Wesenheit real identisch ist. Das Sein ist also in Gott auch das konstitutive Prinzip, die Form der Wesenheit, ist die Wesenheit selber. Bei den Geschöpfen ist dieses nicht der Fall. Darum benennen wir die Geschöpfe gemäſs ihrer Wesenheit, nicht aber nach ihrer Existenz.

Die Benennung eines Dinges folgt unserer Kenntnis von demselben.[1] Nun erkennen wir Gott nicht, wie er in sich ist, wie beschaffen die Wesenheit, von welcher Gott, wie jedes andere Ding, benannt wird, in sich selber ist. Darum können wir Gott auch nicht mit jenem Namen benennen, der seiner Wesenheit vollkommen entspricht. Dennoch müssen wir irgend einen Namen auswählen. Da nun alle andern Namen ein bestimmtes und partikuläres Sein bezeichnen, dienen sie unserem Zwecke sehr unvollkommen. Der Name: „Der ist" (Qui est) bedeutet absolutes, nicht durch Beigabe eines Andern beschränktes Sein. Mit Recht bemerkt daher Damascenus, dieser Name bezeichne

[1] 1. p. q. 13. a. 3.

nicht, was Gott ist, sondern er bedeute ein uferloses Meer der Substanz, das keine Grenzen hat. Indessen stellt auch dieser Name das göttliche Sein nur sehr unvollkommen dar, weil er von den Kreaturen hergenommen, abstrahiert ist. Die Geschöpfe vergegenwärtigen Gott mangelhaft. Der Name „Qui est" bezeichnet das göttliche Sein ebenfalls sehr unvollkommen, weil er dasselbe angibt nach Art eines Konkreten und Zusammengesetzten. Allein mit den andern Namen gelingt es uns noch weniger, Gottes Sein begrifflich zu bestimmen. Sagen wir z. B., Gott sei der Weise, so finden sich in dieser Bezeichnung zwei Unvollkommenheiten. Die eine ist auf Seite des konkreten Seins selber, wie sie sich auch im Namen: „Qui est" offenbart, die zweite ist auf Seite des eigentlichen Begriffes: „Weisheit". Denn die kreatürliche Weisheit erreicht nicht das Wesen der göttlichen. Weil also alle andern Namen noch weniger aussagen, was Gott ist, als der Name: „Qui est", deshalb ist dieser Gott angemessener und „eigentümlicher". Gehen wir daher daran, von Gott uns einen Begriff zu bilden, so denken wir uns alles Körperliche und Geistige, wie es in den Kreaturen vorhanden ist, von Gott hinweg, und es bleibt in unserer Auffassung nichts als die Existenz, das „qui est". Dies ist aber etwas ziemlich Konfuses. Wir müssen folglich noch weiter voranschreiten, und auch die Existenz, wie die Geschöpfe sie besitzen, von Gott negieren.[1]

Aus der Art und Weise, wie der englische Lehrer hier argumentiert, lässt sich ohne Schwierigkeit ein richtiger Schlufs ziehen auf die Bedeutung, welche der Doctor Angelicus dem realen Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein der Kreaturen beilegt. Wir wollen Gott kennen lernen, und zwar Gott, wie wir Ihn unter diesem Begriffe fassen. Nicht einen materialistischen oder pantheistischen, einen mit der Welt verwachsenen, in die Materie untergetauchten, oder durch unsern Verstand erst hervorgebrachten, oder auch einen sich selber hervorbringenden Gott wollen wir kennen lernen und betrachten.

[1] cfr. 1. dist. 8 q. 1. a. 1. ad 3um und 4um.

Nein, Gott muſs gänzlich unterschieden, muſs anderer Art sein als die Geschöpfe. Da nun unser Denken hier auf Erden nicht ein intuitives ist, sondern in abstrakten Begriffen sich bewegt, so ist der Weg zur Erforschung des göttlichen Wesens von selber vorgezeichnet. Ein dreifacher Weg, lehrt S. Thomas, führt uns zu der in diesem Leben uns möglichen Kenntnis der Wesenheit Gottes.[1] Zunächst müssen wir alle Unvollkommenheiten, die wir in den Geschöpfen finden, von Gott fernhalten. Dann alle Vollkommenheiten, in deren Besitze wir die Kreaturen sehen, Gott zuschreiben. Die erste und wichtigste aus allen, dem Werte, der Bedeutung nach, ist aber, wie der englische Lehrer ganz mit Recht hervorhebt, das Sein, die Existenz. Die Existenz ist das Allervollkommenste. Indessen würde auch das Sein der Geschöpfe uns keinen genauen Begriff von Gottes Wesenheit beizubringen imstande sein, denn dieses Sein, mit der Existenz Gottes verglichen, ist ein sehr unvollkommenes Abbild. In der Kreatur ist es real von der Wesenheit unterschieden, in Gott aber real identisch. Der Schluſs von der Kreatur auf Gott ist darum nur ein analoger.

Über dieses analoge Verhältnis der Kreatur zu Gott äuſsert sich S. Thomas in folgender Weise:[2] „Man kann unmöglich etwas von Gott und den Geschöpfen im univoken Sinne aussagen. Denn so oft eine Wirkung der Kraft der wirkenden Ursache nicht gleichkommt, nimmt sie die Ähnlichkeit des Agens nicht in der nämlichen Art auf, sondern bleibt dahinter zurück. Was in der Wirkung geteilt und vervielfältigt erscheint, das enthält die Ursache in einfacher Weise und auf dieselbe Art. Alle kreatürlichen Vollkommenheiten, die in den Geschöpfen geteilt und vervielfältigt sich vorfinden, existieren in Gott geeint und einfach. Sagen wir nun irgend eine Vollkommenheit von der Kreatur aus, so bezeichnet der Name jene Vollkommenheit als eine solche, die dem Wesen nach von andern unterschieden ist. Wird z. B. der Name: „weise“ vom Menschen ausgesagt,

[1] contr. Gent. cap. 14. [2] 1. p. q. 13. a. 5. c. — 1. contr. Gent. cap. 32. ratio 1°.

so bezeichnen wir damit eine von der Wesenheit, oder Potenz, oder Existenz des Menschen unterschiedene Vollkommenheit. Damit umschreibt und umfaſst gleichsam dieser Name die dadurch bezeichnete Sache. Dies ist jedoch in Bezug auf Gott nicht der Fall. In Gott bleibt die bezeichnete Sache unumfaſst und sie übertrifft die Bezeichnung durch den Namen.[1] Daraus folgt, daſs z. B. der Name: „weise" nicht in derselben Bedeutung von Gott und dem Menschen ausgesagt werden kann. Das Nämliche gilt von andern Aussagen. Man kann also nichts univok, d. h. dem Namen und Begriffe nach Gleiches[2] von Gott und der Kreatur aussagen. Selbst der Begriff Substanz z. B. kann von Gott nicht „eigentlich" ausgesagt werden. Denn der Name „Substanz" ist vom Unterstehen (substando) hergeleitet. Überdies bezeichnet die Substanz eine Quiddität, die von ihrem Sein real unterschieden ist (quae est aliud ab esse ejus). Dieses (in Substanz und Accidens) ist daher die Einteilung des geschaffenen Seienden. Nimmt man jedoch die Substanz in einem weitern Sinne, so kann man Gott eine Substanz nennen. Sie überragt indessen alle geschaffenen Substanzen in Betreff der Vollkommenheit, die der Substanz zukommt, daſs sie nämlich nicht in einem andern ist und dergleichen mehr. In Gott wird darum durch das Prädikat und Subjekt real ganz dasselbe ausgesagt wie überhaupt in allen, was wir von Gott behaupten. Darum herrscht überall nur Analogie.[3] Gemäſs des univoken Begriffes darf man somit nichts von Gott und den Geschöpfen aussagen. Da man nämlich in der Sache zwei Dinge in Betracht ziehen muſs, nämlich die Natur oder Quiddität des Dinges und ihr Dasein, so ist es notwendig, daſs in allen begrifflichen Gleichen (univocis) eine Gemeinsamkeit dem Begriffe der Natur, nicht aber dem Sein nach platzgreife. Eine Existenz ist nur in einer Sache. Daher ist das Verhältnis der menschlichen Natur (humanitatis) bezüglich des Seins in zwei Wesen nicht ein und dasselbe. So oft also das Sein selber die durch den

[1] 1. p. q. 4. a. 3. — l. c. q. 3. a. 2. — q. 13. a. 2. [2] 1. p. q. 13. a. 5. — ib. a. 10. [3] cfr. dist. 8. q. 4. a. 2. ad 1um.

Namen bezeichnete Form bildet, kommt es nicht im univoken Sinne zu. Darum wird auch Seiendes (ens) nicht univok ausgesagt. Weil nun alles, was immer wir von Gott aussagen, sei es Natur oder Form, das Dasein selber ausmacht — weshalb auch manche Philosophen sagen, Er sei ein Seiendes nicht in der Wesenheit, ein Wissendes nicht durch die Wissenschaft u. s. w. nur damit man verstehe, dafs Er selbst nicht ein Anderes als sein Dasein bilde etc. — deshalb kann man nichts von Gott und den Geschöpfen in univoker Weise aussagen.[1] Wollten wir auch annehmen, dafs die geschaffenen Dinge ganz dieselbe Form erhalten, wie die hervorbringende Ursache sie besitzt, es wäre dennoch eine univoke Aussage nicht möglich, denn sie hätten diese Form nicht in Gemäfsheit der nämlichen Seinsweise. In Gott existiert nichts, was nicht sein Dasein, also mit ihm real identisch wäre. Dies trifft bei den Geschöpfen nicht zu.[2] Wie sehr daher auch eine Kreatur Gott nachahmt, sie bringt es doch nie dahin, dafs Gott und ihr etwas auf dieselbe Art zukomme. Alles das, was verschiedenen Dingen einem und demselben Begriffe nach zuteil wird, ist ihnen gemeinsam vermöge des Begriffes der Substanz oder Quiddität. Sie sind aber verschieden in Bezug auf das Sein.[3] Was indessen in Gott sich findet, das ist sein eigenes Dasein. Gleichwie z. B. die Wesenheit in Gott identisch ist mit dem Dasein, ebenso ist auch die Wissenschaft in ihm identisch mit dem Wissend-sein. Gleichwie also das Sein, welches jeder Sache eigen ist, keinem andern mitgeteilt werden kann, ebenso ist es unmöglich, dafs eine Kreatur dahin gelange, etwas in derselben Weise zu besitzen wie Gott. Und ebensowenig ist es möglich, dafs sie dasselbe Dasein erhalte. Etwas Ähnliches können wir auch bei den Geschöpfen wahrnehmen. Wäre z. B. in Petrus der Mensch nicht unterschieden vom Dasein des Menschen, so könnte man niemals den Menschen von Petrus und Paulus univok aussagen, denn sie besäfsen ein verschiedenes Sein.[4] Gott verhält sich ganz

---

[1] cfr. 1. dist. 35. q. 1. a. 4. c. [2] cfr. 1. contr. Gent. cap. 32. ratio 2a. [3] cfr. de potentia q. 7. a. 7. c. [4] cfr. de veritate q. 2. a. 11.

anders zum Sein als irgend ein Geschöpf. Denn Er ist sein eigenes Dasein, was man von keiner Kreatur behaupten kann. Darum wird auch das Sein von Gott und der Kreatur nie univok ausgesagt, noch weniger etwas anderes, was man aussagen könnte. Das erste von allen, was man aussagt, ist das Sein. Zeigt sich nun schon im ersten eine Verschiedenheit, so mufs es auch in allen andern der Fall sein.[1] Denn man darf nicht vergessen, dafs jene Dinge, in denen der Seinsmodus verschieden ist, nicht in einem gemeinsamen Sein, wie der Naturphilosoph das Sein versteht, übereinkommen. Anders verhält es sich mit dem Sein, welches der Logiker im Auge hat.[2] Univoc können also die Aussagen von Gott und den Geschöpfen nicht genommen werden, weil die Definition dessen, was von der Kreatur ausgesagt wird, sich nicht deckt mit der Definition dessen, was man von Gott aussagt. Die Univoken müssen aber in derselben Definition übereinkommen.[3]

Aus dieser Beweisführung des englischen Lehrers ist ersichtlich, welche Tragweite der Doctor Angelicus dem realen Unterschiede zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Geschöpfe beimifst. Das Sein der Kreatur hat mit dem göttlichen Sein nur eine, und zwar sehr schwache, sehr unvollkommene Ähnlichkeit. Wir wissen von Gott weder, was Er ist,[4] d. h. wir kennen weder seine Wesenheit, noch sein Dasein, wie es in sich beschaffen ist. Diese Wesenheit und dieses Sein sind Gott „eigentümlich".[5] Die Art der Bezeichnung in den Aussagen, die wir über die Dinge machen, folgt unserer Auffassungsweise. Die Aussagen bezeichnen die Konzeption von den Dingen, die wir begreifen, wie Aristoteles bemerkt. Unser Verstand fafst nun das Sein in der Weise auf, wie er es in den Geschöpfen, woraus er seine Kenntnisse schöpft, findet. In den Geschöpfen ist aber das Sein nicht subsistent, sondern es inhäriert. Und doch hat unsere Vernunft gefunden, dafs es ein subsistentes Sein

[1] cfr. de potentia q. 7. a. 7. [2] cfr. l. c. ad 1um. [3] cfr. Compend. Theol. cap. 27. [4] cfr. 1. p. q. 3. a. 4. ad 2um. — 1. contr. Gent. cap. 12. — ib. 3. cap. 39. — de potent. 7. a. 2. ad 1um. [5] de veritate q. 21. a. 4. ad 7um.

gibt. Obgleich nun das Wort: Sein nach Art des Konkreten bezeichnet, so achtet unser Verstand doch nicht, wenn er Gott das Sein beilegt, auf diesen Modus der Bezeichnung, sondern auf das, was damit bezeichnet wird.[1] Wenn wir also vom Sein der Kreatur, dem Vollkommensten[2] in den Geschöpfen, auf das Sein Gottes schliefsen, dessen Beschaffenheit erforschen wollen, so dürfen wir nicht bei dem Sein des vorzüglichsten Geschöpfes stehen bleiben. Das Sein Gottes ist ganz anderer Gattung und Art. Ja, es ist über alle Gattungen und Arten. Der Schlufs ist darum nur ein analoger und sagt mehr, was Gott nicht ist, als was er ist.

ZUR THEORIE DES BEWUSSTSEINS IM ALLGEMEINEN UND DER WILLENSFREIHEIT IM BESONDEREN.[1]

Von Dr. M. GLOSSNER.

Unter den Thatsachen des Bewufstseins ist es die Freiheit in unseren Handlungen, die vor allen anderen durch ihre wissenschaftliche Bedeutung und ihr praktisches Interesse die Aufmerksamkeit des Forschers und den Scharfsinn des Moralisten und Apologeten in Anspruch nimmt. So mächtig nämlich auch das Bewufstsein freier Selbstbestimmung in unseren überlegten Handlungen sich geltend macht, und obgleich Freiheit die Grundlage des gesamten individuellen und socialen sittlichen Lebens bildet, so gestaltet sich doch dieselbe Freiheit zum wissenschaftlichen Problem, sobald sie zu gewissen Wahrheiten, sei es der physikalischen und psychologischen, sei es der metaphysischen Ordnung in Beziehung gesetzt wird. In der letzteren Beziehung ist es die Erkenntnis der Abhängigkeit, in welcher alles Geschaffene im Sein wie in der Thätigkeit von Gott, der ersten und allumfassenden Ursache, gedacht werden mufs. Mit dieser Abhängigkeit scheint eine wirkliche freie Selbstbestimmung nicht zusammen bestehen zu können. Freiheit — so scheint es — bedeutet soviel als Unabhängigkeit; Selbstbestimmung schliefst — so wird von vielen behauptet — das Bestimmtwerden durch irgend eine andere auch die höchste Ursache aus. Wie bekannt, gehen die theologischen Schulen in

[1] de potent. q. 7. a. 2. ad 7um. [2] l. c. ad 9um.

[1] Fr. Gundisalv Feldner, O. P. Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz 1890. — Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris 1889. — H. Bergson, Quid Aristoteles de loco senserit. Paris 1889. — Dr. J. Wolff, das Bewufstsein und sein Objekt. Berlin 1889.