

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 7 (1893)

Artikel: Die sogenannte Aseität Gottes als konstitutives Princip seiner Wesenheit
Autor: Feldner, Gundisalv
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761707>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

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

DIE SOGENANNTA ASEITÄT GOTTES ALS KONSTITUTIVES PRINCIP SEINER WESENHEIT.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.

1. Durch mehrere in diesem Jahrbuche veröffentlichten Artikel suchten wir den Unterschied Gottes von den Geschöpfen den Pantheisten gegenüber allseitig darzulegen und festzustellen. Wir sind bei diesem Unternehmen von den Kreaturen ausgegangen, indem wir das Verhältnis der Wesenheit der Geschöpfe zu ihrem Dasein einer eingehenden Erforschung unterzogen. Als Resultat dieser ernsten Arbeit hat sich die Thatsache ergeben, daß Gott ganz und gar anders beschaffen ist als die Geschöpfe. Denn die Wesenheit der Kreaturen unterscheidet sich der Sache nach, nicht bloß in unserer Auffassung, von ihrem Dasein, während der Unterschied der Wesenheit und Existenz Gottes nur unserer Auffassung gemäß, nicht als in der Wirklichkeit zu denken ist. Der Weg, den wir hierbei eingeschlagen haben, erhebt keineswegs den Anspruch auf Originalität oder Neuheit. Er wurde vielmehr schon von den Scholastikern eifrig betreten. Sie alle glaubten auf diesem Wege den verschiedenen Irrtümern des Pantheismus am kräftigsten und nachhaltigsten begegnen zu können.

2. Der vorliegende Artikel verfolgt das nämliche Ziel, nimmt aber einen anderen Standpunkt ein, geht von einem anderen Gesichtspunkte aus. Unsere Untersuchung gilt zunächst nicht mehr der Wesenheit alles Geschaffenen, sondern wir wollen uns mit der Erkenntnis der Wesenheit Gottes selbst befassen. Nach dem allgemein anerkannten Grundsatz: daß jedes Ding ungeteilt in sich, und geschieden von jedem anderen sei (*indivisum in se, et divisum a quolibet alio*), wollen wir die Frage zu lösen suchen, was eigentlich in Gott den innern formellen Grund bilde, daß Gott „ungeteilt in sich und geschieden von allen andern“ dasteht. Worin haben wir den innern formellen Grund zu erblicken, daß Gott in sich nicht allein nicht geteilt, sondern überhaupt nicht einmal teilbar ist? Und worin liegt der

innere formelle Grund, daß er sich von allen andern Seienden unterscheidet? Haben wir den innern formellen Grund dafür angegeben, wenn wir sagen: Gott sei durch sich selber, durch keine andere wirksame Ursache, er bilde ein ens a se? Oder ist vielleicht diese Aseität Gottes nicht so sehr innerer formeller Grund, als vielmehr die notwendige Folge jenes innern formellen Grundes, den wir erst aufzudecken haben?

Unsere Thesis gipfelt in dem Satze: Die Aseität Gottes bildet nicht den innern formellen Grund, daß Gott ungeteilt in sich und geschieden von allen andern ist. Diese Aseität macht folglich auch nicht das konstitutive Princip der göttlichen Wesenheit aus.

3. Zur nähern Erklärung, wie wir die Sache verstanden wissen wollen, bemerken wir vor allem folgendes. Wir Menschen denken keinen Gegenstand, selbst wenn er dem Geschöpflichen angehört, bloß durch einen einzigen Begriff, sondern wir fassen ihn durch vielerlei und verschiedene Begriffe auf. Besteht ja doch ein jedes Ding aus mehr als Einer Vollkommenheit, unter welcher wir es infolgedessen betrachten können. Die verschiedenen Gesichtspunkte, von denen wir ausgehen, bieten dann auch ebenso-viele Veranlassungen, mehrfache Begriffe vom Gegenstande uns zu bilden. Einen derselben jedoch werden wir stets als Hauptbegriff ansehen, weil wir unter diesem das innerste Wesen, die Natur des Dinges uns denken. Das Nämliche, aber freilich mit noch weit mehr Grund, muß gesagt werden, sobald wir uns anschicken, das Wesen Gottes zu ergründen, soweit eben unsere geistigen Kräfte es vermögen. Sind wir nicht einmal imstande, ein geschaffenes Wesen durch einen einzigen Begriff voll und ganz zu erfassen, so wird dies mit Bezug auf die Wesenheit Gottes noch um so viel weniger der Fall sein können. Die Überfülle seiner Vollkommenheiten nötigt uns, gar mancherlei Begriffe von ihm uns zu bilden. Der wichtigste und eigentlichste indessen wird immer der sein, unter welchem wir seine Wesenheit und Natur erfassen.

4. Nicht darum handelt es sich also hier, wie die Wesenheit in Gott selber an sich beschaffen sei, und wie sie von Gott

selber erkannt wird. In Gott selber bildet sie eine durch und durch einfache, unendliche, in jeder Beziehung vollkommene Wirklichkeit, die alle Eigenschaften zu einer unteilbaren Einheit in sich vereinigt. Allein in dieser Weise ist es uns nicht möglich, sie zu erkennen, durch einen einzigen Begriff sie zu denken. Die Frage ist demnach hier die, was wir nach unserer beschränkten Auffassungsweise in Gott als dessen Wesenheit und als eigentliche Grundlage aller übrigen Vollkommenheiten erkennen, wodurch er innerlich und formell als Gott konstituiert wird. Wir können die Frage der Deutlichkeit wegen auch so stellen: was finden wir auf dem bekannten Wege der Gottesbeweise in Gott als dem innersten formellen Grund, daß er Gott ist und von den Geschöpfen sich unterscheidet, gleichwie auch die Grundlage bildet für alle Attribute?

Damit ist die bekannte Sentenz des Scotus und seiner Anhänger im vorhinein abgewiesen. Scotus behauptet nämlich, Gottes Wesenheit als solche bestehe in jener unendlichen Fülle, Anzahl von Vollkommenheiten, oder in allen jenen unendlich vielen Eigenschaften, die wir alle nach Art eines höchst einfachen Seienden im Gedanken uns vorstellen. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß Gott, wie er in sich ist, alle diese Vollkommenheiten *per modum unius simplicissimae entitatis* umfaßt. Allein auf diese Weise ist er unserer beschränkten Erkenntnis nicht erreichbar, unserer Auffassung nicht zugänglich. Darum erweisen sich für uns mehrere Begriffe als durchaus notwendig. Was bildet nun den innern Grund aller dieser Vollkommenheiten?

5. Das konstitutive Princip einer Wesenheit muß vor allem zwei Eigenschaften besitzen. Zunächst ist notwendig, daß es in sich selber Wirklichkeit habe, oder selber die Wirklichkeit sei. Ferner ist erforderlich, daß es das erste sei, die Wurzel bilde für alles übrige, was sich im Dinge selbst vorfindet. So nennen wir in den Kreaturen konstitutives Princip dasjenige, wodurch ein Ding das ist, was es ist, und wodurch es sich von allen andern Dingen unterscheidet, die noch außer ihm da sind. Dieses Princip bildet aber noch überdies den Grund der andern Eigenschaften, der *accidentia propria*, der Thätigkeit u. s. w.

Auf Gott angewendet verstehen wir unter dem konstitutiven Princip der göttlichen Wesenheit jene Vollkommenheit Gottes, die das erste bildet, was wir in ihm erkennen, um ihn als Gott zu erkennen, und von allen Geschöpfen zu unterscheiden; und die anderenteils nach unserer Auffassung ebenso den Grund bildet für alle andern Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes.

Diese Vollkommenheit nun finden wir in der Aseität Gottes nicht ausgedrückt.

6. Wir kleiden unsern Beweis in folgende Form: was wir unter einem Relativbegriffe von Gott uns denken, kann nicht erstes, konstitutives Princip der göttlichen Wesenheit sein. Die Aseität Gottes bildet aber etwas durch einen Relativbegriff Aufgefaßtes. Folglich kann die Aseität Gottes nicht erstes, konstitutives Princip seiner Wesenheit sein.

Die Beziehung, *relatio*, hat ein so schwaches Sein unter allen 10 Kategorieen, daß einige Autoren glaubten, dieses Sein bestehe überhaupt nur in unserer Auffassung. (*Sicut dicit Commentator, quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. De potentia. q. 7. a. 9.*) Und es ist in der That das schwächste Sein, das es gibt. (*De potentia. q. 8. a. 1. ad 4. Vergl. ib. q. 9. a. 5. ad 2 et 14.*) Der Grund dieser ihrer Schwäche ist darin zu suchen, daß sie einem Substrate inhäriert, in diesem Substrate folglich nichts Absolutes setzt, sondern bloß ein Verhältniß zu einem andern. (*Debilitas esse relationis consideratur secundum inhaerentiam sui ad subjectum, quia non ponit aliquid absolutum in subjecto, sed tantum respectum ad aliud. 1. d. 8. q. 4. a. 3. ad 4.*)

Nun ist es doch offenbar ganz und gar unmöglich, daß das erste, was wir in Gott erkennen, etwas Relatives sei. Die Wesenheit Gott bildet vielmehr etwas durchaus Absolutes, nicht Relatives. Folglich kann das konstitutive Princip dieser Wesenheit ebenfalls nicht etwas Relatives, es muß im Gegenteil etwas Absolutes sein. Das Sein einer Wesenheit ist von allen das stärkste, festeste, nicht aber das schwächste. Und gerade nach dem Sein der Wesenheit Gottes fragen wir.

Die Aseität Gottes aber bildet etwas Relatives, keineswegs etwas Absolutes. Wie kommen wir zu dem Begriffe der Aseität? Durch den Begriff eines Seienden von einem andern. Da wir keine intuitive Gotteserkenntnis besitzen, so müssen wir auf dem Wege der Abstraktion von den Kreaturen zu Gott aufsteigen. Da finden wir denn, daß sämtliche Geschöpfe ihr Dasein von einem andern erhalten haben. Darum nennen wir jedes derselben ein „ens ab alio“. Dies ist aber in der That ein Relativbegriff, denn ein „ens ab alio“ bildet jedes nur formell in seiner Beziehung zu einer wirksamen, hervorbringenden Ursache. Dem „ens ab alio“, dem Geschöpfe als solchem entspricht in Gott formell der Schöpfer. Wer wollte aber leugnen, daß dieses Relativbegriffe sind, denen die reale Beziehung in der Kreatur, und die *relatio rationis* von seiten Gottes entspricht?

Kommen wir nun zu der Aseität, zu dem „ens a se“. Bei der Betrachtung der Geschöpfe haben wir gefunden, daß eines dem andern sein Dasein verdankt, eines das andere hervorbringt, eines die wirksame Ursache des andern bildet. Das kann aber nicht immer so fort gehen, damit kämen wir zu keinem Abschlusse, sondern in das Unendliche. Es muß also, so schliessen wir und mit Recht, endlich etwas geben, das sein Dasein von keinem andern hat, das nicht hervorgebracht wurde, das also keine wirksame Ursache seiner selbst mehr kennt. Und dieses Wesen nennen wir ein „ens a se“, und wir sagen, es existiere durch seine Aseität. Ist nun das, genau betrachtet, etwas anderes als ein Relativbegriff? Gewiß nicht, denn wir denken dieses „ens“ in seiner Beziehung zu einer wirkenden, hervorbringenden Ursache, und sagen dann, eine solche Ursache existiert für dieses „ens“ nicht. Es ist durchaus nicht richtig, wenn behauptet wird, das *ens a se* enthalte zunächst einen negativen Begriff. Der nächstliegende Begriff ist vielmehr ein relativer. Zuerst denken wir dieses *ens* in seiner Beziehung zu einer *causa efficiens*, dann erst negieren wir in unserm Begriffe eben diese Ursache, und fassen dieses *ens* als *ens a se* auf. Erweist sich demnach der Relativbegriff als unfähig, uns die Wesenheit Gottes zu vermitteln, so kann die Aseität, die wir unter einem Relativ-

begriff denken, nicht inneres formell konstitutives Princip dieser Wesenheit sein.

7. Was wir unter dem Begriffe eines Accidens denken, kann nicht das innere formell konstitutive Princip der Wesenheit Gottes sein. Die Aseität aber denken wir unter dem Begriffe eines Accidens. Sie ist folglich nicht inneres formell konstitutives Princip der Wesenheit Gottes.

Den ersten Satz noch eigens zu beweisen dürfte wohl eine höchst unnötige Arbeit sein. Wo es sich um die Wesenheit eines Dinges handelt, da fragen wir nicht nach seinen Accidenzen. Allerdings vermittelt uns sehr häufig die Kenntnis der Accidenzen auch jene der Wesenheit. Manchmal gelangen wir sogar einzig und allein nur durch die Kenntnis der Accidenzen zu der Kenntnis der Wesenheit. Indessen wollen wir hier gerade die Wesenheit selber erkennen.

Die Schwierigkeit und ganze Bedeutung liegt im zweiten Satze. Haben wir in unserm ersten Beweise dargethan, daß die Aseität auf eine Ursache hinweise und infolgedessen formell etwas Relatives bezeichne, so wird nach diesem Beweise die Aseität sich formell auf das beziehen, was die Wesenheit als Accidens erhält. Durch die Betrachtung der Geschöpfe kommen wir zu der Einsicht, daß jedes von ihnen das Dasein von einem andern hat, also geschaffen ist. Was begreifen wir nun unter dem Worte: „Schöpfung“ im passiven Sinne, insofern sie nämlich das Geschaffene betrifft? Die Schöpfung, passiv genommen, ist etwas in dem geschaffenen Dinge. (*Oportet creationem passive sumptam aliquid in re creata esse, sicut calefactionem in calefacto. 1. d. 40. q. 1. a. 1. ad 1.*) Was ist sie aber im Geschöpfe? Nichts anderes als eine Beziehung. (*Si creatio passive accipiatur, cum creatio, sicut jam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis. Creatio non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse. Unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi et relatio ad creatorem a quo habet*

esse. Et sic creatio nihil est aliud realiter, quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi. De potentia. q. 3. a. 3.) (Respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium est aliud quam essentia. De veritate. q. 21. a. 5. ad 5.) — Die Schöpfung in der Kreatur bildet also eine Beziehung im Geschöpfe selber zu Gott. Diese Beziehung setzt demnach ein Substrat voraus, welches der Natur nach früher ist als die Beziehung selber. Dieses Substrat nun nimmt die Thätigkeit Gottes in sich auf, und auf die Aufnahme dieser Thätigkeit Gottes folgt die Relatio. (In creatione non ens non se habet sicut recipiens divinam actionem, sed id quod creatum est. l. c. ad 1.) Das die Thätigkeit Gottes aufnehmende Substrat ist nichts anderes als die Wesenheit des Geschöpfes, und die Relatio nichts anderes als ein Accidens, weil es der Wesenheit inhäriert. (Haec autem relatio creatura quaedam est, accepto communiter nomine creaturae pro omni eo quod est a Deo. Si vero nomen creaturae accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit, tunc relatio praedicta non est quoddam creatum, sed concreatum, sicut nec est ens proprie loquendo, sed inhaerens. Et simile est de omnibus accidentibus. l. c. ad 2.) Diese Beziehung entsteht also eigentlich und hauptsächlich aus dem subsistenten Wesen, und sie unterscheidet sich real vom genannten Wesen selber, weil sie ja selber geschaffen, oder wenigstens mit geschaffen wurde. (Id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter est res subsistens, a qua differt ipsa creationis relatio, quae et ipsa creatura est; et non principaliter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum. l. c. ad 7.) Es bestätigt sich somit unsere Behauptung, die Schöpfung bezeichne im geschaffenen Dinge ein Accidens, und unser Begriff erfasse das Geschöpf als solches formell unter diesem Accidens und unter der Abhängigkeit von Gott.

Wie verhält es sich nun mit der Aseität? Die Aseität bestreitet die Abhängigkeit Gottes von einer andern Ursache. Sie negiert, daß sich die Schöpfung passiv genommen in Gott vorfinde. Sie erklärt, in Gott sei dieses Accidens nicht, weil er unerschaffen ist; oder richtiger, er sei unerschaffen, weil er dieses Accidens nicht besitzt. Dadurch wird abermals klar, daß

die Aseität niemals das innere formell konstitutive Princip der Wesenheit ausmachen könne. Das Accidens interessiert uns weniger als das Substrat für dieses Accidens. Die Erkenntnis dieses Substrates und seines konstitutiven Principis ist für uns die Hauptsache.

Der Einwand, daß wir in Gott keinerlei Accidens denken, ist hier nicht zutreffend. Es ist thatsächlich richtig, daß wir in Gott kein Accidens annehmen. Allein es ist ebenso richtig, daß der eigentliche Grund, warum wir in Gott kein solches annehmen, durchaus nicht in seiner Aseität gesucht werden darf. Der Grund dafür liegt ganz wo anders, und eben dieser Grund sagt uns, daß die Aseität nicht das innere formell konstitutive Princip der Wesenheit bildet.

8. Was in unserer Auffassung der Natur nach später ist als die Wesenheit, kann nicht formell konstitutives Princip dieser Wesenheit sein. Was wir unter der Aseität denken, ist der Natur nach später als die Wesenheit. Folglich kann die Aseität nicht formell konstitutives Princip der göttlichen Wesenheit sein.

Unter dem konstitutiven Princip verstehen wir das erste, was wir in einem Dinge begreifen, denn es muß die Wesenheit des Dinges zu dem machen, was sie ist und wodurch sie sich von allen andern unterscheidet; es muß überdies die Grundlage bilden für alle Eigenschaften des Dinges. Darum fordern wir von ihm, daß es, wenn auch nicht der Zeit nach, so doch der Natur nach früher sei als alles andere. Ist es der Natur nach später, so hat es keinen Anspruch auf die Stelle eines konstitutiven Principis.

Was wir unter der Aseität denken, ist aber thatsächlich der Natur nach später als die Wesenheit. Im vorhergehenden Beweise wurde gesagt, daß wir unter der Aseität formell uns ein Accidens denken. Jedes Accidens aber ist der Natur nach später als die Wesenheit. (*Illa relatio — creatio passiva — accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subjecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subjecto intellectu et natura posterius est. Quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subjecti. De potentia. q. 3.*)

a. 3. ad 3.) (Cum dicitur creatura immediate procedere, excluditur causa media creans, non tamen excluditur mediata realis habitudo, quae naturaliter sequitur ad productionem creaturae. Sicut aequalitas sequitur productionem quantitatis indeterminate, ita habitudo realis creationis naturaliter sequitur ad productionem substantiae creatae. De potentia. q. 7. a. 9. ad 5.) (Creationis, secundum quod vere est relatio creatura est ejus subjectum, et prius eâ in esse, sicut subjectum accidente. 1. p. q. 45. a. 3. ad 3.)

Die Aseitât gibt uns also zwar Aufschluß über das, was der Wesenheit noch alles nicht zukommt, allein über die Wesenheit selber läßt sie uns völlig im Unklaren. Welches das konstitutive Princip der Wesenheit, dieses Substrates, das der Natur nach früher ist, sei, davon sagt sie uns kein Wort. Nur soviel wissen wir, daß eine Wesenheit, die das Substrat eines Accidens bildet, wenigstens der Natur nach früher schon konstituiert sein müsse, somit bereits in diesem Sinne früher sich im Besitze eines konstitutiven Principis befinde. Weiteres sagt aber die Aseitât nichts.

9. Was wir als gar nicht zu der Wesenheit gehörend denken, kann nicht formell konstitutives Princip dieser Wesenheit sein. Unter der Aseitât denken wir etwas, was gar nicht zu der Wesenheit gehört. Die Aseitât kann folglich nicht konstitutives Princip sein.

Das konstitutive Princip einer Wesenheit ist etwas für dieselbe Innerliches und Formelles, keineswegs aber etwas außerhalb der Wesenheit Liegendes. Bloß die Relatio wird durch ein Äußeres formell konstituiert. Die Wesenheit als solche nimmt keine Rücksicht auf das, was außerhalb ihrer selbst steht.

Was lehrt uns nun die Aseitât? Nicht mehr und nicht weniger, als daß Gott das Sein nicht durch eine äußere Ursache, sondern durch sich hat. Allein die äußere Ursache, oder die Beziehung zu dieser äußern Ursache tritt niemals in die Konstitution einer Wesenheit ein. Darum heißt eben die wirkende Ursache eine äußere. Wir müssen uns z. B. die wirksame Ursache früher als in sich durch ihre Form in genere causae formalis konstituiert denken, um sie dann als wirkend,

Effekte hervorbringend zu denken. Ebenso müssen wir uns Gottes Wesenheit früher als durch ihre Form in *genere causae formalis* konstituiert denken, dann erst können wir eine äußere Ursache, oder eine Beziehung zu dieser äußern Ursache von ihr negieren. Das *genus* der wirkenden Ursache ist somit ein durchaus aufsenliegendes, und setzt ein anderes *genus*, das der formellen Ursache voraus. Gleichwie daher das „*esse ab alio*“ nicht das Erste und in der Wesenheit des Geschöpfes Mitbegriffene ist, was wir von der Kreatur an sich denken, ebenso bildet das „*esse a se*“ in Gott nicht das Erste und die Wesenheit Gottes selber Konstituierende. Die Aseität besagt ja nichts anderes als daß Gott die Existenz besitzt, eine Existenz, die nicht verursacht ist, und die Gott nicht von jemand andern erhalten hat. Durch die Aseität wissen wir also bloß, daß Gott keine Ursache hat. Allein warum er keine hat, darauf gibt sie uns keine Antwort. Oder sollen wir uns vielleicht mit folgender Erklärung zufrieden geben: Gott ist ein *ens a se*. Und warum? weil er nicht ein *ens ab alio* ist. Aber warum ist er nicht ein *ens ab alio*? weil er ein *ens a se* ist. Jedermann sieht, daß wir aus diesem Zirkelbeweise ein für allemal nicht herauskommen, wenn wir nicht den innern formellen Grund anderswo suchen, als in dem Mangel einer äußern wirksamen Ursache. Folglich setzt die Aseität notwendig etwas anderes als innern formellen Grund voraus.

10. Was in unserer Auffassung die Wesenheit Gottes nicht konstituiert, kann nicht formell konstitutives Princip dieser Wesenheit sein. Die Aseität konstituiert nicht die Wesenheit. Folglich kann sie nicht konstitutives Princip sein.

Zu dem Obersatze kommt weiter nichts zu bemerken, weil er von sich selber einleuchtet. Die Richtigkeit des Untersatzes bleibt aber nachzuweisen. Zu diesem Zwecke wollen wir wiederum uns einige Augenblicke bei der Schöpfung aufhalten. Warum fordern wir für die Geschöpfe eine äußere wirksame Ursache? Offenbar damit ihre Wesenheiten die Existenz erhalten. Die Hauptsache bei der Schöpfung ist also die Existenz. (*Quod aliquid dicatur creatum hoc magis respicit esse ipsius quam*

rationem. 3. p. q. 2. a. 7. ad 3.) (Cum creatio terminetur ad esse tamquam ad proprium effectum, impossibile est dicere, ea quae a Deo creantur ab angelis formas habere, cum omne esse sit a forma. De potentia. q. 3. a. 16. ad 21.)

Wie verhält sich nun die Existenz zu der Wesenheit in den Geschöpfen? Bildet sie ein konstitutives Princip dieser Wesenheit? Keineswegs, sie ist vielmehr in diesem Sinne ein Accidens. (Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, imo est actus subsistentis. Esse creaturae differt a quidditate sua. Unde per esse suum homo non ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam. Accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur accidere animali. Et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis. Potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse. 1. d. 8. expositio primae partis textus.) (In solo Deo esse est sua quidditas vel natura. In omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem cui esse acquiritur. 2. d. 1. q. 1. a. 1.) (Esse non est pars essentiae sicut nec accidens. De potentia. q. 5. a. 4. ad 3.)

Gibt uns nun die Aseität darüber Nachricht, wie die Existenz in Gott sich zu seiner Wesenheit verhalte? In keiner Weise. Sie sagt uns bloß, Gott habe eine Existenz, und diese Existenz sei nicht verursacht, stamme nicht von einem andern. Weiter erfahren wir diesbezüglich nichts. Der Begriff der Aseität stellt nichts anderes dar. Es ist darum nicht richtig, wenn gesagt wird, die Aseität bedeute nach ihrer positiven Seite, daß Gott in Kraft seiner Wesenheit existiere, die Existenz also in seiner Wesenheit eingeschlossen, mit dieser eins und dasselbe sei. Gerade dies ist es, was die Aseität eben nicht sagt, und warum sie infolgedessen nicht innerliches, formell konstitutives Princip der Wesenheit sein kann.

11. Was wir als Folge erkennen, kann nicht konstitutives Princip oder innerer formeller Grund eines Dinges sein. Die Aseität fassen wir als Folge auf. Also ist sie nicht konstitutives Princip. Der Obersatz ist in sich selber klar. Für den Untersatz dient folgender Beweis: „licet habitudo ad causam non in-

tret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.“ (1. p. q. 44. a. 1. ad 1.)

Aus diesen Worten geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß das „esse ab alio“ nicht zu der Wesenheit eines Dinges an und für sich gehört. Betrachten wir das Ding an und für sich, oder wie es hier heißt, als ein „ens simpliciter“, so ist es weder ein „ens ab alio“ noch ein „ens a se“. Im Begriffe des Seienden als solchen, also im Wesen desselben liegt weder, daß es ein „ens ab alio“, noch auch, daß es ein „ens a se“ sei. Läge ersteres im Begriffe, im Wesen desselben, so gäbe es kein „ens a se“; wenn aber letzteres, so hätten wir kein „ens ab alio“. Daher ist es vollständig unrichtig, wenn man die Einteilung des Seienden in ein geschaffenes und in ein uneingeschaffenes nicht bloß als eine wesentliche, sondern auch als eine formelle betrachtet, d. h. daß das eine wie das andere Seiende durch diese Formalität konstituiert werde. Soeben haben wir gehört, daß das Seiende nicht an und für sich schon und ohne weiteres eingeteilt werden könne in ein „ens ab alio“, und in ein „ens a se“. Dadurch wird also weder das eine noch das andere konstituiert. Somit fällt die Theorie von der Aseität von selbst als durchaus unhaltbar.

Diese Einteilung, bemerkt S. Thomas hier, folgt erst aus einem andern, nämlich je nachdem das eine ein „ens per essentiam“, das andere ein „ens per participationem“ ist. Was heißt nun aber „ens per essentiam“, und „ens per participationem“? Vielleicht soviel als „ens a se“, und „ens ab alio“? Unmöglich, wie kann denn die Folgo eins und dasselbe ausmachen mit der innern formellen Ursache? Der englische Lehrer sagt aber hier klar und deutlich, daraus, daß etwas ein „ens per participationem“ sei, folge, daß es causatum ab alio, also ein „ens ab alio“ sei. Darum kann auch das „ens a se“ nicht formell

dasselbe bedeuten als das „ens per essentiam“. Das „ens a se“ bildet ebenfalls die Folge des „ens per essentiam“.

Das ersehen wir auch aus dem Gang der Beweisführung im hl. Thomas. Auf die Frage, ob Gott das Sein „eigentlich“, das heißt, ihm allein zukomme, antwortet er nicht, ja, denn er hat es durch sich, er ist ein „ens a se“, sondern: „secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli, hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicujus privationis vel potentialitatis sicut esse creaturae.“ (1. d. 8. q. 1. a. 1. ad 1.) Soll nun dies formell gleichbedeutend sein mit dem „ens a se“, und die mixtio in der Kreatur mit dem „ens ab alio“? Anderswo beweist er die Existenz Gottes in folgender Weise: „est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse. Quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens, quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio.“ (De potentia. q. 3. a. 5.) Wir hören hier nichts von einem „ens a se“, sondern von einem „actus purus“. Dies ist aber formell nicht eins und dasselbe mit dem „ens a se“. Wir können unmöglich alle diesbezüglichen Stellen anführen. Das eine geht aus allen mit voller Gewissheit hervor, daß S. Thomas das „esse a se“ immer und überall als Folge, nicht als innern formellen Grund auffaßt.

Wir wollen einige Beispiele bringen: „si esse Dei non est sua essentia oportet quod hujusmodi esse sit aliquid praeter essentiam ejus. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia ejus convenit ei per aliquam causam. Ea enim quae per se non sunt unum, si conjunguntur oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam.“ (1. ctr. Gent. c. 22.) Erst dann also ist ein Ding ein „ens ab alio“, hat es eine Ursache seiner Existenz, wenn diese Existenz nicht eins und dasselbe bildet mit der Wesenheit, sondern etwas neben der Wesenheit ist. Wir haben somit hier wieder die Folge vor uns. „Deus est ens per essentiam suam quia est ipsum esse. (2. ctr. Gent. c. 15.) Auch hier ist der Grund nicht das „esse a se“, sondern: „quia est ipsum esse“.

In Deo autem esse suum est quidditas sua, aliter enim accideret quidditati et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. (1. d. 8. q. 4. a. 2.) Cum ipse Deus sit ens per suam essentiam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod omne quod quocumque modo est, derivetur ab ipso. Nihil enim aliud est, quod sit suum esse. (De Malo. q. 3. a. 2.) Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß der englische Lehrer das „ens a se“ oder die Aseität niemals als formell konstitutives Princip der Wesenheit Gottes betrachtet hat, sondern daß ihm dies immer nur eine Folge des konstitutiven Principis ist.

13. Was die Wesenheit Gottes nicht genügend von allen andern unterscheidet, kann nicht konstitutives Princip dieser Wesenheit sein. Die Aseität unterscheidet die Wesenheit nicht genügend von den Kreaturen. Folglich kann sie nicht konstitutives Princip sein.

Es ist ein allgemein anerkannter Grundsatz, das das konstitutive Princip eines Dinges auch zugleich das unterscheidende ausmacht. Daher ist das indivisum in se auch zugleich divisum a quolibet alio, weil das Princip, wodurch es indivisum in se ist, zugleich auch bewirkt, daß es divisum ab alio sei.

Die Aseität nun unterscheidet nicht hinreichend Gott von der Welt. Denn was besagt sie eigentlich formell? Nichts anderes als daß Gott nicht hervorgebracht sei, keine äußere wirksame Ursache habe. Dies zugegeben, wie verhält sich Gott der Welt gegenüber? Ist er völlig geschieden von der Welt? oder bildet er vielmehr die Form alles Geschaffenen? Ist er nicht vielleicht die Weltseele? Durch die Aseität werden wir diese Frage nicht genügend beantworten.

Gibt es ja doch Autoren, die behaupten, der sogenannte kosmologische Gottesbeweis des hl. Thomas reiche, für sich genommen, nicht aus. Denn dadurch werde nicht ein außerweltliches Wesen erschlossen, welches von der Welt unabhängig, über der Welt existiere. Es könne dabei immerhin noch Gott als Form der Welt gedacht werden.

Wer sich diesen Gottesbeweis genauer ansieht, der muß

vom Gegenteil dieser Behauptung überzeugt werden. Der Beweis handelt von der Bewegung. Welchen Zweck verfolgen die Dinge durch die Bewegung? Sie wollen dadurch zu der Existenz gelangen. (Deus est actus purus absque alicujus potentialitatis permixtione. Oportet igitur quod ejus essentia sit ultimus actus. Nam omnis actus qui est circa ultimum est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia ad actum, oportet illum esse ultimum actum, in quod tendit omnis motus. Et cum omnis motus naturalis in hoc tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum, quod omnia desiderant. Hoc autem est esse. Oportet igitur quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse. (Compend. Theol. c. 11.)

Das Dasein, die Existenz oder Wirklichkeit bildet also das Ziel aller Bewegung. Solange etwas nicht das Wirklichsein besitzt, strebt es nach demselben seinem ganzen Wesen nach. In diesem Zustande befindet es sich in der Potenz und in der Bewegung, denn die Bewegung ist der Akt des in der Potenz Existierenden, insofern es in der Potenz ist. Wird nun angenommen, daß alles bewegt werde, so haben wir überhaupt keinen Anfang der Bewegung, weil nichts im Zustande der Potenz sich selber zu dem Wirklichsein hinbewegen kann. Die Bewegung ist verursacht durch eine Thätigkeit, und jede Thätigkeit setzt das Dasein des Thätigen voraus. Das Seiende in der Potenz hat aber noch nicht das Dasein, andernfalls würde es ja nicht bewegt. Wir müssen also, um die Bewegung, um diese Tendenz zu dem Wirklichsein in den Geschöpfen erklären zu können, annehmen, daß sie von einem Wesen ausgehe, das nicht in der Potenz, sondern schon in actu ist, die Existenz bereits besitzt.

Bis hierher führt uns die Aseität. Nach ihr müssen wir uns ein Wesen denken, welches keine äußere, wirksame Ursache hat, und dennoch in der Wirklichkeit existiert. Von den Kreaturen empfängt eine von der andern das Dasein, eine bildet die Ursache der Bewegung für die andere. Gott hingegen kennt keine Ursache. Er hat schon die Existenz. Allein steht er da-

durch auch schon außerhalb und über den geschaffenen Dingen? Nein, denn er könnte ja das Dasein haben und es dann, wie die menschliche Seele dem Körper, den Kreaturen mitteilen, also die Weltseele sein. Die Aseität allein vermag dagegen nichts einzuwenden. Wir werden demnach noch weiter gehen müssen als bloß zu dem Punkte, wo wir gefunden haben, daß Gott ein „ens a se“ bilde, daß er die Existenz ohne eine äußere Ursache besitze. Wir müssen von Gott jegliche Potentialität ausschließen. Die Potentialität eines Dinges besteht aber nicht bloß darin, daß es noch etwas anderes annehmen, von einer äußeren Ursache erhalten kann, sondern auch darin, daß es selbst noch in einem andern aufgenommen werden kann. Auch in diesem Sinne ist etwas in der Potentialität. (In rebus creatis res determinatur ut sit aliquid tripliciter. Aut per additionem alicujus differentiae, quae potentialiter in genere est. Aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo, et fit hoc aliquid. Aut ex eo quod additur alicui accidens per quod dicitur esse, vel sciens vel albus. Nullus modorum istorum potest esse in Deo, quia ipse non est commune aliquid, cum de intellectu suo sit quod non addatur sibi aliquid. Nec etiam ejus natura est recepta in aliquo, cum sit actus purus. Nec etiam recipit aliquid extra essentiam suam, eo quod essentia sua continet omnem perfectionem. 1. d. 8. q. 4. a. 1. ad 2.)

Worin haben wir nun den formellen Grund zu suchen, daß Gott nicht in einem andern, also in der Welt, aufgenommen werden kann, daß er in diesem Sinne keine Potentialität hat? Darin, antwortet S. Thomas, daß Gottes Existenz zugleich seine Wesenheit ist, daß er somit nicht bloß die Existenz hat, sondern die Existenz ist. (Aliquid dicitur determinatum dupliciter. Primo ratione limitationis. Alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo. Quia forma non limitatur nisi ex hoc, quod in alio recipitur, cui materia commensuratur. In essentia autem divina non est aliquid in eo receptum, eo quod esse ejus est ipsa natura subsistens, quod in nulla re alia contingit. Nam quaelibet res alia habet esse receptum et sic limitatum. Et

inde est quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc, quod est in alio non recipi. Quodl. 7. a. 1. ad 1.) (Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens, non receptum in aliquo, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. 1. p. q. 7. a. 1. ad 3.) (Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum quod est esse subsistens, et non adveniens alicui naturae quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse quod non est subsistens oportet quod individuatur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit. Et in eis verum est quod esse hujus est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae. De potentia. q. 7. a. 2. ad 5.) Gottes Wesenheit hat also keine Potentialität für das Aufgenommenwerden.

Sagt uns demnach die Aseität Gottes, daß seine Wesenheit nichts in sich aufnehme, folglich auch keinerlei äußere Ursache habe, die ihr das Aufzunehmende mitteile, so haben wir damit das konstitutive Princip dieser Wesenheit noch nicht gefunden. Es könnte ja noch sein, daß die Wesenheit Gottes in einem andern, in den Geschöpfen aufgenommen würde. Darum thut der kosmologische Beweis überdies noch dar, daß die Wesenheit Gottes nicht in einem andern aufgenommen werden könne, dazu keine Potentialität besitze. Und warum dies? Weil sie mit ihrer Existenz real identisch ist. Die Wesenheit Gottes ist sachlich nichts anderes als das Dasein selber, welches infolgedessen weder etwas aufnimmt, noch in etwas aufgenommen wird, indem ihm dazu jede Potentialität fehlt. Darum ist Gottes Wesenheit nicht allein ihr Dasein, sondern auch ihr subsistentes Dasein. Das Dasein selber ist individuell, in diesem Sinne divisum a quolibet, d. h. durchaus unterschieden von jedem Geschöpfe. Gott ist *actus purus*.

14. Die Aseität bildet also nicht das konstitutive Princip der Wesenheit Gottes, sie ist nicht jener innere formelle Grund, unter welchen wir in unserer beschränkten Erkenntnis, *secundum nostrum modum intelligendi*, Gott als indivisum in se, et divisum a quolibet alio auffassen. Sie macht auch nicht den innern formellen Grund aus aller übrigen Attribute Gottes,

die wir als real identisch, aber als virtuell von ihr unterschieden uns denken. Wie gelangen wir zu diesem Resultat? Dadurch, daß wir das Seiende als solches, das „ens simpliciter“ nach dem hl. Thomas, in seinem innern Wesen betrachten. Diesen Weg hat der englische Meister schon in seinem Erstlingswerke, *de ente et essentia*, und später immer und überall eingeschlagen. Rings um uns herum sind Wesen, die existieren, wir selber besitzen ebenfalls das Wirklichsein. Dabei hat jedes Ding seine eigene Wesenheit, es ist ein *ens indivisum in se et divisum a quolibet alio*.

Wie verhält sich nun in den Dingen, die existieren, das Dasein zu der Wesenheit? Die Wesenheit der Dinge, die um uns sind, enthält nicht auch zugleich ihr Dasein. Dieses liegt vielmehr außerhalb der Wesenheit. Es unterscheidet sich darum real von der Wesenheit, und bildet in diesem Sinne ein Zufälliges, ein *Accidens*. Darum nennen wir diese Dinge „*entia per participationem*“. Als notwendige Folge davon ergibt sich dann die Thatsache, daß sie ihr Dasein von einem andern, von einer äußern Ursache haben müssen, indem sie sich selber das Dasein unmöglich geben können. Daher sagen wir, sie seien „*entia ab alio*“. Die Wesenheit dieser Dinge befindet sich daher in einer doppelten Potenz, nämlich zu der äußern Ursache, von welcher sie das Dasein erhält, und zu dem Dasein selber, welches sie in sich aufnimmt. Dies gilt von der Wesenheit eines jeden Geschöpfes, auch von jener des Engels. (*Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit suum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, imo acquireretur sibi esse in se. Et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se est possibile respectu illius, huiusmodi quidditas, cum habeat esse*

ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus, a quo esse habet. 1. d. 8. q. 5. a. 2.)

Dies kann aber nicht so in das Unendliche fortgehen. Wir müssen schliesslich zu einer Wesenheit kommen, die ihre Existenz selber einschliesst, so daß dieselbe nicht nur zu der Wesenheit gehört, sondern sachlich die Wesenheit selber ist. Diese Wesenheit nennen wir ein „ens per essentiam“. Aus der realen Identität dieser Wesenheit mit ihrem Dasein folgt, daß die Wesenheit ihre Existenz nicht von einer äufsern wirksamen Ursache hat nach dem richtigen Grundsatz: „was ein Ding durch seine Wesenheit hat, das hat es aus sich, nicht aber von einem andern.“ (*Alia autem natura invenitur de cujus ratione est ipsum suum esse, imo ipsum esse est sua natura. Esse autem quod hujusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio, quia illud quod res ex sua quidditate habet ex se habet. Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura. In omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem cui esse acquiritur. 2. d. 3. q. 1. a. 1.*) Von dieser Wesenheit sagen wir daher, sie bilde ein „ens a se“.

Verwirft man den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen und sucht man den ganzen Unterschied zwischen den Kreaturen und Gott darin, daß erstere „entia ab alio“, letzterer ein „ens a se“ ausmache, so ist dieser Unterschied nur mehr ein accidenteller. Denn er fußt einzig und allein auf einer Beziehung oder Relatio, indem die Kreatur eine Beziehung zu der äufsern wirksamen Ursache hat, die der Wesenheit Gottes fehlt. Da nun der Unterschied nicht größer sein kann als das Fundament, worauf er sich stützt, das Fundament, die Relatio aber ein Accidens bildet, so ist auch dieser Unterschied bloß ein accidenteller. Der Wesenheit nach sind die Kreatur und Gott ganz gleich, denn das esse causatum oder esse ab alio non intrat definitionem entis, sed sequitur ad ea quae sunt de ratione ejus.

15. Das Principium constitutivum der göttlichen Wesenheit bildet demnach in keiner Weise die Aseität, das esse a se, sondern die reale Identität der Wesenheit und Existenz in Gott.

Eine andere Theorie findet dieses konstitutive Princip im subsistenten Erkennen. Wir sehen nämlich die Geschöpfe in einem dreifachen Grade der Vollkommenheit: manche sind, andere besitzen überdies noch Leben, wiederum andere endlich führen ein intellektives, das vollkommene Leben. Weil dieser letzte Grad der vollkommenste von allen ist, so müsse auch das konstitutive Princip, meinen diese Autoren, in diesen letzten Grad gesetzt werden. In diesem Grade findet sich aber wiederum das intelligere radicale, und das intelligere actuale. Die einen wollen das eine, die andern das andere als konstitutives Princip gelten lassen.

Wir betrachten weder das eine, noch das andere als formell konstitutives Princip, sondern, wie schon gesagt, einzig und allein die reale Identität der Wesenheit und Existenz. Wir stützen unsern Beweis auf nachfolgende Stelle aus dem heil. Thomas:

„Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et hujusmodi primum est, et quasi principium aliorum, prae habens in se omnia praedicta secundum quemdam modum unita. Et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso.“ (1. d. 8. q. 1. a. 1.)

Anderswo sagt der englische Lehrer: „omnia ista quae non dicunt aliquam materiale vel corporalem dispositionem in Deo vere sunt, et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in ipso inducunt. Imo sicut ista nomina (vita, scientia) proprie conveniunt creaturae propter diversa in ipsa existentia, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum et simplex suum esse, quod omnium in se virtutes uniformiter praeaccipit ut Dionysius dicit. Cum enim in aliis creaturis inveniatur esse, vivere et intelligere, et omnia hujusmodi secundum diversa in eis existentia, in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem.“ (1. d. 25. q. 1. a. 1.)

