

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-761966>

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: 18.02.2025

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

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

VON FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

33^o b) Argument: Nur durch den realen Unterschied in der Kreatur wird Gott genügend von den Geschöpfen unterschieden.

P. Kleutgen¹ lehrt, in Gott sei zwischen Wesenheit und Dasein weder ein realer noch ein virtueller Unterschied. Diese beiden Begriffe hätten nämlich, auf Gott angewendet, nicht Verschiedenes, sondern ganz und gar Identisches zu ihrem Inhalte. Der Unterschied liege nur in der verschiedenen Art und Weise unserer Auffassung. Darum sei der Unterschied nur ein solcher in unserm Denken, oder ein pure mentalis, ohne Fundament in der Sache selber. Dasselbe sagt P. Limb.,² indem er P. Kleutgen citiert. Der Unterschied zwischen Gott und der Kreatur besteht also, diesen beiden Autoren zufolge, darin, daß in Gott weder eine reale noch eine virtuelle Unterscheidung zwischen der göttlichen Wesenheit und Existenz gemacht werden kann; in den Geschöpfen hingegen ist ein virtueller mit einem Fundamente in der Sache anzunehmen. Diese beiden Autoren behaupten nun zwar nicht ausdrücklich, daß dieser Unterschied hinreiche, um den Abstand Gottes von der Kreatur zu wahren. Allein der Herr Recensent der Limbourgschen Broschüre in den Stimmen aus Maria-Laach hebt dies ausdrücklich hervor. Aus der Theorie der genannten Autoren folgt es übrigens nicht weniger klar.

Demgegenüber behaupten wir, daß der Abstand Gottes von der Kreatur durch diesen Unterschied nicht genügend auf-

¹ Inst. theol. n. 234. ² l. c. Seite 6.

recht erhalten wird, selbst wenn die Theorie in sich richtig wäre. Der hl. Thomas verteidigt den realen Unterschied in den Geschöpfen, um den Abstand Gottes von der Kreatur allseitig festzuhalten.

Man erinnere sich, daß wir früher den englischen Lehrer sagen hörten, die Menschen wüßten nicht, was Gott sei, noch auch, wie beschaffen sein Dasein, seine Existenz.¹ Zur eigentlichen Kenntnis eines Dinges gelangt man nicht bloß durch Bejahungen, sondern auch durch Verneinungen. Der Unterschied dieser beiden Wege besteht darin, daß man durch Bejahungen, sobald man die Sache erkennt, weiß, was sie in sich ist und wie sie sich von andern unterscheidet. Durch Verneinungen weiß man bloß, daß ein Ding sich von andern unterscheidet; allein was es in sich ist, bleibt verborgen. Auf diesem letzteren Wege voranschreitend haben wir von Gott eine Kenntnis durch die Beweise aus den Wirkungen.² Daraus folgt, daß Gott eigentlich den Geschöpfen durchaus unähnlich ist. Zwischen Gott und der Kreatur gibt es keine solche Ähnlichkeit, daß beide in einem Gemeinsamen übereinkommen, sondern auf Seite des Geschöpfes besteht bloß eine Nachbildung oder Nachahmung. Darum wird zwar das Geschöpf Gott ähnlich genannt, aber nicht umgekehrt.³ Die Kreatur ahmt Gott nach, soweit sie kann, sie erreicht ihn jedoch nicht vollkommen.⁴ Denn die Wirkungen, die hinter ihren Ursachen zurückbleiben, kommen mit letzteren weder dem Namen, noch dem Begriffe oder Wesen nach überein. Allerdings muß unter ihnen irgend eine Ähnlichkeit vorhanden sein. In der Natur des Agens liegt es, daß es sich selber Ähnliches hervorbringe, weil jedes Ding thätig ist, insofern es sich in actu befindet. Die Form oder Kraft der höheren Ursache findet sich daher auch einigermaßen (aliqua) in der Wirkung. Allein sie ist in ihnen auf eine andere Art und nach einem andern Begriffe. Infolge dessen ist die Ursache eine analoge. Die Sonnenwärme bringt in den Dingen Wärme

¹ cfr. 3. contr. Gent. cap. 59. ² cfr. 1. dist. 35. q. 1. a. 4. ad 6um. ³ fr. 1. c. in corp. — ib. d. 48. q. 1. a. 1. ad 4um.

hervor, die der Kraft der Sonne einigermaßen ähnlich ist. Die Sonne ist aber nicht in derselben Weise warm (eadem ratione) wie die Dinge. Darum ist sie einerseits den Dingen, auf welche sie ihren Einfluß ausübt, ähnlich; andererseits aber wieder unähnlich, weil diese ihre Wirkungen nicht auf dieselbe Art die Wärme besitzen, wie sie in der Sonne ist. So verleiht auch Gott den Dingen alle Vollkommenheiten und dadurch hat Er mit ihnen eine Ähnlichkeit, zugleich aber auch eine Unähnlichkeit.¹ Ist das Agens nicht in derselben Gattung wie die Wirkung, so hat die letztere noch weit weniger Ähnlichkeit mit der Form des Agens. Daher nimmt sie weder nach demselben Begriffe der Gattung, noch auch der Art, sondern nur gemäß einer gewissen Analogie an der Ähnlichkeit des Agens teil. Auf diese Weise ist z. B. das Sein allen gemeinsam. In dieser Art sind alle Dinge Gott ähnlich, insofern sie, als Seiende, vom ersten und allgemeinen Princip alles Seins stammen.² Gott ist über jeder Gattung, und er bildet das Princip derselben. Das Geschöpf ist Gott ähnlich nur gemäß einer gewissen Analogie, insofern Gott ein Seiendes durch seine Wesenheit, die Kreatur aber ein solches durch Anteilnahme ist.³ Niemals jedoch darf man eigentlich sagen, daß Gott dem Geschöpfe ähnlich sei.⁴ Der Grund davon leuchtet ein. Zwischen der Ursache und dem Verursachten kann man das Ähnlichkeitsverhältniß nicht ohne weiteres umkehren. Dies ist nur möglich in den koordinierten Dingen. Der Mensch wird niemals seinem Bilde ähnlich genannt, sondern umgekehrt, das Bild ist ihm ähnlich, weil die Form, nach welcher die Ähnlichkeit ins Auge gefaßt wird, früher im Menschen als im Bilde vorhanden ist. Daher sagen wir nicht, daß Gott den Kreaturen ähnlich sei.

Die Ähnlichkeit der Kreatur mit Gott bleibt in zweifacher Beziehung zurück hinter der Ähnlichkeit jener Dinge, die im univoken oder wesensgleichen Sinne ausgesagt werden. Einmal

¹ cfr. 1. contr. Gent. cap. 29. ² 1. p. q. 4. a. 3. ³ 1. c. ad 2^{um}. et 3^{um}. ⁴ 1. c. ad 4^{um}. — 1. dist. 19. q. 1. a. 2^o c. — ib. dist. 35. q. 1. a. 4. ad 6^{um}. — ib. dist. 48. q. 1. a. 1. ad 4^{um}. — 1. contr. Gent. cap. 29. — de veritate q. 2. a. 11. ad 1^{um}. — ib. q. 23. a. 7. ad 11. —

haben Gott und das Geschöpf nicht Anteil an einer und derselben Form, wie zwei Warme eine und dieselbe Wärme besitzen. Was man von Gott aussagt, das hat Er durch seine Wesenheit, die Kreatur hingegen durch Anteilnahme. Das Verhältniß der Kreatur zu Gott gestaltet sich darum nicht wie zwischen dem Warmen und Wärmern, sondern wie zwischen dem Warmen und der Wärme, oder zwischen dem, was warm, und dem, was Wärme ist. Zweitens erreicht die vom Geschöpfe participierte Form nicht das Wesen dessen, was Gott ist, wie z. B. die Wärme des Feuers nicht das Wesen der Sonnenkraft erreicht, wodurch die Wärme hervorgebracht wird. Mehr und weniger kann nur in einem dreifachen Sinne verstanden werden. Zunächst nur in Bezug auf die Quantität des Participierten. So ist z. B. der Schnee weißer als die Wand, weil die weiße Farbe vollkommener im Schnee als an der Wand sich findet. Übrigens kommen beide in demselben Begriffe und Wesen der weißen Farbe überein. Ein derartiger Unterschied zwischen mehr und weniger bewirkt nicht eine Verschiedenheit in der Species oder Art. Zweitens bedeutet mehr oder weniger, daß das eine Wesen etwas durch Anteilnahme, das andere aber durch seine Quiddität hat, wie wenn man sagen würde, die Güte sei besser als das Gute. Drittens endlich, indem etwas dem einen in vorzüglicherem Grade zukommt (*modo eminentiore*) als dem andern, wie z. B. der Sonne die Wärme in ausgezeichneterer Weise zukommt als dem Feuer. In dieser zweiten und dritten Bedeutung sagen wir mehr und weniger von Gott und der Kreatur aus. Diese beiden bilden daher ein Hindernis für die Einheit der Art und die univoke oder wesensgleiche Aussage.¹

Diese Sentenzen des englischen Lehrers beweisen, daß dem Doctor Angelicus der Abstand Gottes von den Geschöpfen möglichst groß ist. Denn wenn wir alles das, was wir von den Geschöpfen aussagen, von Gott auch negieren können in betreff des Bezeichnungsmodus,² dann folgt von selber, wie groß

¹ cfr. de potentia q. 7. a. 7. ad 3um, 4um in contrar. — dann ad 2um, 3um.

² 1. contr. Gent. cap. 30.

der Abstand sein müsse. Und in der That besitzt nach S. Thomas das Geschöpf nur soviel Ähnlichkeit mit Gott, daß die Aussagen, die wir von beiden machen, nicht äquivoke, d. h. weder dem Namen, noch dem Begriffe nach, übereinstimmen. Ein Zeichen, wie gering eigentlich diese Ähnlichkeit, und wie weit der Abstand Gottes vom Geschöpfe ist. Sie ist eben noch genügend, um uns doch eine, wenn auch unvollkommene, Kenntnis über Gott zu vermitteln, seine Existenz sicher zu stellen und uns Gott wie im Spiegel schauen zu lassen. Alle Vollkommenheiten der Geschöpfe sind unzureichend, um Gottes Wesen und Dasein, wie es in sich ist, uns zu vergegenwärtigen. Gott gehört einer ganz andern, einer viel höhern Ordnung an als die Kreaturen.

Nehmen wir nun einmal die Theorie des P. L. als richtig an. Zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Geschöpfe ist nur ein virtueller Unterschied. In der Wirklichkeit, *à parte rei*, sind also beide real identisch. Welcher Abstand ist dann noch zwischen Gottes Wesenheit und der des Geschöpfes *à parte rei* oder in der Wirklichkeit? Beide sind real identisch mit ihrer Existenz. Wir sehen darum keinerlei Abstand. Der Unterschied wird nur gebildet durch unsern Verstand, hat seinen Grund nur in unserer Auffassungsweise. In Gott hat unser Verstand kein Fundament, um zwischen seiner Wesenheit und Existenz eine Unterscheidung zu machen, während in der Kreatur ein Fundament vorhanden ist. Allein es handelt sich in dieser Frage nicht darum, wie wir die Wesenheit Gottes und die Wesenheit des Geschöpfes uns denken, sondern wie sie *à parte rei* sind. Unser Denken bewirkt die Dinge nicht, ändert an denselben nichts, ist vielmehr von den Dingen, wie sie *à parte rei* sind, ganz und gar abhängig. So oft wir die Dinge anders auffassen, als sie in sich sind, wird unser Denken unrichtig. *À parte rei* sind also beide Wesenheiten gleich, denn beide sind real identisch mit ihrem Dasein. Wird demnach diese Theorie als richtig anerkannt, dann haben wir zwischen Gott und der Kreatur, wie sie *à parte rei* sind, gewiß mehr als eine bloße Analogie. Die Ähnlichkeit beider ist so groß, daß die Aussage univok oder wesensgleich wird.

An dieser Wahrheit ändert sich auch nichts, wenn man sagt, die eine Wesenheit sei durch sich, die andere durch eine äußere Ursache. Darum bleibe immer der große Unterschied zu Recht bestehen. In der Theorie des P. L. bedeutet „durch sich sein“ soviel als keine wirkende, hervorbringende Ursache haben. Allein ob ein Ding eine wirkende Ursache habe oder nicht, kommt in unserer Angelegenheit gar nicht in Betracht. Wie P. L. selber erklärt, handelt es sich darum, ob die Wesenheit eine formale Ursache habe, d. h. ob ein existierendes Wesen formell zugleich das sei, was existiert, und das, wodurch es existiert, im formellen Sinne. Gottes Wesenheit hat keine formale Ursache. In Gott gibt es nicht etwas, das, nach Art der Form, der göttlichen Wesenheit das Sein, die Existenz, verleiht. Darum ist in Gott das, was existiert, real identisch mit dem, wodurch es da ist. Die Kreatur hingegen, so lehrt P. L. von Zeit zu Zeit, existiert nicht „durch sich“, sie hat also etwas in sich, was, nächst der Form, der Wesenheit des Geschöpfes das Sein verleiht. Ist dies bloß richtig gemäß unserer Auffassung? Oder trifft es in dem existierenden Wesen selber zu? Im ersten Falle wissen wir immer noch nicht, wie die geschaffene existente Wesenheit in sich ist, sondern einfach nur, wie wir sie uns denken. Wo ist nun der Prüfstein, um zu erfahren, ob dieses unser Denken auch in der That richtig oder unrichtig, d. h. der Sache selber entspricht? Offenbar muß es die Voraussetzung sein, daß die kreatürliche Wesenheit mit der göttlichen nicht im univoken, sondern nur im analogischen Sinne übereinkomme.¹ Die Kreatur, richtiger gesprochen, die Existenz des Geschöpfes, kommt mit dem Sein Gottes dem Namen nach überein, denn, bemerkt S. Thomas, das Sein als solches ist nicht verschieden. Sind Wesenheit und Existenz der Kreatur real identisch, so kommen sie auch dem Begriffe oder dem Wesen nach überein. Der Begriff von Gott besagt, daß seine Wesenheit real identisch ist mit der Existenz. Aus diesem Grunde, lehrt der englische Meister, ist Gott ein Seiendes „durch sich“. Aber auch

¹ Die andere Ursache haben wir in der ersten Hälfte des 2. Artikels ausführlich behandelt.

im Geschöpfe sind nach der Theorie des P. L. Wesenheit und Existenz real identisch. Daraus folgt, daß sie auch dem Begriffe nach, was die Sache betrifft, nämlich *à parte rei*, übereinkommen. Darum muß die Aussage eine univoke sein. Will man bloß die Folgerungen bestreiten und sagen, Gottes Wesenheit sei „durch sich selber“, die der Kreatur „durch ein anderes“, so beruht das auf Inkonsequenz. Ein Wesen, dessen Existenz real identisch ist mit der Wesenheit, ist durch seine Quiddität, also „durch sich“. Dies besagt aber nicht, daß die Wesenheit sich selber hervorgebracht habe. Erinnern wir uns noch einmal an die Worte des P. Kleutgen:¹ „Denken wir uns aber jenes Wesen, das durch kein anderes in die Wirklichkeit gesetzt, sondern durch sich selbst ewig da ist; so muß in ihm die Wesenheit, Grund des Daseins selber sein. Dies kann sie aber nicht in der Weise sein, in welcher sie in andern Wesen der Grund von Kräften und Erscheinungen ist, so nämlich, daß das Dasein aus ihr hervorginge, und wie ihre erste Erscheinung wäre. Denn wenn wir den Begriff des Daseins festhalten, so würde es purer Unsinn sein, von einem Hervorgehen des Daseins aus der Wesenheit zu reden. Nur insofern also kann die Wesenheit, Grund des Daseins sein, als sie das Dasein einschließt, und es folglich dem, welcher durch sich ist, so eigentümlich ist, da zu sein, als es dem Menschen eigentümlich ist, Mensch zu sein. In dem, der durch sich ist, müssen demnach Wesenheit und Dasein schlechthin Eins sein.“

In dem, der durch sich ist, sind also Wesenheit und Existenz schlechthin Eins. Und warum dies? Weil die Wesenheit der Grund des Daseins ist und zwar in der Weise, daß sie das Dasein einschließt. Betrachten wir nun die existente Kreatur. Nach der Theorie des P. L. sind Wesenheit und Existenz in ihr real identisch. Sie sind also auch *à parte rei* schlechthin Eins. Denn was real identisch ist mit einem andern, das ist gewiß mit ihm schlechthin Eins. Sind beide real identisch, dann muß die Wesenheit das Dasein einschließen. Wir können

¹ Phil. d. Vorz. 2. B. 2. Aufl. Seite 59. n. 573.

uns keinen andern Modus der realen Identität denken. Wenn aber das, dann ist die Wesenheit der Grund des Daseins. Jenes Ding nun, in welchem die Wesenheit, der Grund des Daseins ist, das Dasein einschließt, ist durch sich. Folglich ist die Kreatur, deren Wesenheit real identisch ist, mit dem Dasein durch sich und nicht durch ein anderes. Daraus ergibt sich, daß nur Inkonsequenz die Behauptung aufstellen kann, in den Geschöpfen seien Wesenheit und Dasein real identisch, und das Dasein der Kreatur stamme trotzdem von einem andern. Sind Wesenheit und Dasein real identisch, dann ist es dem Menschen ebenso notwendig zu existieren, als es ihm notwendig ist, Mensch zu sein, denn die konstitutiven Principien der menschlichen Wesenheit schliessen auch die Existenz ein, weil sie mit ihr real identisch sind. Die Aussage von Gott und den Kreaturen ist darum nicht eine analoge, sondern eine univoke. Der englische Lehrer bestreitet aber auf das entschiedenste, daß von Gott und der Kreatur etwas im „univoken“ Sinne ausgesagt werden könne. Der Beweis dafür lautet, wie wir gehört haben:¹ „Die Kreaturen nehmen das, was in Gott einfach und allgemein ist, geteilt und partikulär auf. In Gott sind Wesenheit und Existenz real einfach oder Eins, somit müssen sie in der Kreatur geteilt sein.“ Der hl. Thomas sagt kein Wort davon, daß wir uns dies bloß so denken, daß es bloß unserer Auffassungsweise nach sich so verhalte. Sein Beweis hat vielmehr die Geschöpfe im Auge, wie sie thatsächlich sind. Daraus ergibt sich also, daß dem Doctor Angelicus der reale Unterschied in den Geschöpfen von sehr großer Wichtigkeit ist. Dieser Unterschied begründet eigentlich den Abstand Gottes von den Kreaturen. Ohne diesen Unterschied sind Gott und die Geschöpfe der Sache nach gleich, der Unterschied besteht nur in unserer Auffassung, ähnlich wie das Wärmere vom Warmen unterschieden ist. In diesem Falle wäre nicht nur die Kreatur Gott, sondern auch Gott der Kreatur ähnlich. Dies ist daher der Grund, warum S. Thomas so oft des realen Unterschiedes

¹ 1. contr. Gent. cap. 22. ratio 1a.

erwähnt und warum er dann jedesmal die Wesenheit und Existenz Gottes als den Gegensatz zu der Wesenheit des Geschöpfes hinstellt.

Wir sagten vorhin, der Abstand zwischen Gott und den Geschöpfen werde nicht gehörig gewahrt dadurch, daß man in den Geschöpfen zwischen Wesenheit und Dasein einen virtuellen Unterschied mit einem Fundamente in der Sache annimmt, in Gott hingegen keinen solchen Unterschied, auch wenn diese letztere Ansicht richtig wäre. Sie ist es aber in der That nicht. Nach der Lehre des hl. Thomas muß man in Gott ebenfalls zwischen seiner Wesenheit und Existenz einen virtuellen Unterschied machen. Ebenso haben wir dafür ein Fundament in der Sache selber. ¹„Licet in Deo non sit compositio, ut in eo aliquid sub alio intelligi possit, tamen secundum intellectum nostrum seorsum accipimus esse ejus et substantiam ipsius sub esse ejus existentem, ut huic subsistens dicatur.“ An einer andern Stelle sagt S. Thomas: ²„Cum essentia divina secundum intellectum sit prius, quam esse suum, et esse prius quam aeternitas, sicut mobile est prius motu, et motus prior tempore, dicetur ipse Deus esse causa suae aeternitatis, secundum modum intelligendi, quamvis ipse sit sua aeternitas secundum rem.“ Ferner: ³„In Deo omnia sunt unum re, praeter ingenerationem, generationem et processionem, quae constituunt personas re distinctas. Non autem oportet, quod quidquid praeter ista de Deo dicitur, sit unum ratione.“ ⁴„Essentia et suppositum sunt in Deo idem re, nihilominus tamen differunt ratione sicut de attributis dictum est.“ ⁵„(Deus) per suum esse non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo „quo est“ et „aliquid esse“, nisi per modum significandi, vel ratione sicut supra dictum est.“ ⁶„Licet primum principium sit unum simplex re, sunt tamen in eo plures rationes perfectionum, scilicet sapientiae, vitae et hujusmodi, secundum quas diversae perfectiones re differentes in creaturis causantur.“

¹ de potentia q. 9. a. 3. ad 6um. ² 1. dist. 19. q. 2. a. 1. ad 1um.
³ 1. dist. 2. q. 1. a. 2. ad 6um. ⁴ 1. c. a. 4. ad 2um. ⁵ 1. dist. 8. q. 4.
a. 1. ad 2um. ⁶ 1. dist. 2. q. 1. a. 1. ad 1um.

Es unterliegt aber gar keinem Zweifel, daß der englische Lehrer auch in Gott einen virtuellen Unterschied mit einem Fundamente in der Sache anerkennt. Spräche indessen der Doctor Angelicus an den angeführten Stellen auch nicht ausdrücklich vom Unterschiede zwischen der Wesenheit und dem Dasein, so müßte er doch aus dem Grundsätze, welchen der Heilige aufstellt, notwendig folgen. Der englische Lehrer sagt nämlich: ¹„In Gott ist Weisheit, Güte etc. und jedes von diesen ist die göttliche Wesenheit selbst. Daher sind alle der Sache nach Eins. Weil aber jedes derselben gemäß des wahrsten Begriffes in Gott ist, der Begriff der Wesenheit aber nicht der Begriff der Güte als solcher ist, deshalb folgt, daß sie dem Begriffe nach sich unterscheiden, und dies nicht bloß von seiten des Denkenden, sondern aus der Eigentümlichkeit der Sache selber (ex proprietate ipsius rei).“ Nun ist klar, daß der Begriff der Wesenheit als solcher vom Begriffe des Daseins als solchem sich unterscheidet. Die Wesenheit fassen wir als das, was existiert, das Dasein aber ist das, wodurch die Wesenheit da ist. Die Existenz ist der formelle innere Grund, daß die Wesenheit wirklich da ist oder existiert. Sie unterscheiden sich also nicht durch unser Denken allein (non tantum ex parte ratiocinantis), sondern aus der Eigentümlichkeit der Sache, mit andern Worten, wir haben dafür ein Fundament in Gott selber. Die Begriffe sind folglich nicht synonym.

Woher kommt es, daß wir auch in Gott diesen virtuellen Unterschied machen müssen? Darüber gibt uns S. Thomas ebenfalls Aufschluß. ²„Die Mehrheit der Begriffe über Gottes Wesen und seine Eigenschaften folgt notwendig daraus, daß Gott unsere Denkkraft übersteigt. Unser Verstand ist nämlich unfähig, durch einen Begriff die verschiedenen Arten von Vollkommenheiten zu denken. Zunächst schöpft unser Verstand seine Kenntnisse aus den Kreaturen, in welchen, gemäß der verschiedenen Formen, verschiedene Arten von Vollkommenheiten sich finden. Dann wird das in Gott Geeinte und Einfache in unserm Verstande

¹ l. c. a. 2. c. ² l. c. a. 3. c.

vervielfältigt, und dies selbst dann, wenn wir die Kenntnisse unmittelbar von Gott erhielten. Da nun Gott gemäß einer und derselben Sache in jeder Weise vollkommen ist, so kann unser Verstand nicht durch eine Auffassung die ganze Vollkommenheit begreifen, folglich auch nicht benennen. Er muß darum verschiedene Begriffe über Gott sich bilden, wie auch verschiedene Namen, mit welchen jene Begriffe bezeichnet werden. Jene Namen sind jedoch nicht synonyme, weil sie verschiedene Begriffe bezeichnen. Könnte unser Verstand Gott in sich selber schauen, dann könnte er jenem Begriffe einen Namen zuteilen, wie es im Jenseits der Fall sein wird. Indes würde jener eine Name nicht eine Eigenschaft allein bezeichnen, sondern auch alles andere Bezeichnete in sich schliessen. Wollte nun der Verstand, Gott durch seine Wesenheit schauend, die Sache, welche er sieht, namentlich bezeichnen, und mittelst des Begriffes, den er von der Sache hat, benennen, so müßte er auch dann noch mehrere Namen gebrauchen. Denn es ist unmöglich, daß die Auffassung des geschaffenen Verstandes die ganze Vollkommenheit der göttlichen Wesenheit vergegenwärtigt. Daher würde er, eine Sache schauend, von ihr mehrere Begriffe sich bilden und mit verschiedenen Namen belegen. Die Mehrzahl der Namen stammt also daher, daß Gott unsern Verstand überragt. Es ist einerseits die Fülle seiner Vollkommenheit, andererseits die Unmöglichkeit, daß der Verstand diese Fülle begreift. Daraus folgt, daß die Mehrheit jener Begriffe ihren Grund nicht bloß in unserm Verstande hat, sondern auch in Gott, weil seine Vollkommenheit jeden unserer Begriffe übersteigt. Dieser Mehrzahl unserer Begriffe entspricht folglich etwas in der Seele, in Gott, nicht zwar eine Mehrheit der Sache selber, sondern die Vollfülle der Vollkommenheit.“

Wir hören also den hl. Thomas klar und deutlich den virtuellen Unterschied *cum Fundamento in re* in Bezug auf Gott vortragen. Das Argument des P. Kleutgen, daß bei der Annahme eines virtuellen Unterschiedes die Wesenheit wie eine Potenz sich verhalte, beweist nur, daß kein realer Unterschied angenommen werden dürfe. Auf die Frage, ob der Name:

„Person“ von Gott eigentlich ausgesagt werden könne, antwortet S. Thomas, daß „man es thun könne.“¹ Dagegen erhebt er nun folgende Schwierigkeit. Der Begriff: „Person“ schließt ja in sich, daß ein Wesen einer Eigenschaft unterstehe (substat, subsistit). Man dürfe aber eigentlich nicht sagen, daß Gott irgend einer Eigenschaft, die in ihm ist, unterstehe. Der englische Lehrer erwidert, der Sache nach sei in Gott nichts unter einem andern, wohl aber gemäß unserer Auffassung, insofern wir ihn als einer Eigenschaft, sei es eine persönliche oder eine wesentliche, unterstehend denken. Weil jedoch in der Wirklichkeit (re) nichts in Gott unter einem andern ist, deshalb sage Richard von Sanct Victore, daß die göttlichen Personen nicht subsistieren, sondern existieren. Dasselbe Princip kommt auch in unserer Frage zur Geltung.²

Aus der Lehre des hl. Thomas, daß zwischen der Wesenheit und Existenz in Gott ein virtueller Unterschied angenommen werden müsse, ergibt sich eine höchst wichtige Folgerung bezüglich des realen Unterschiedes in den Geschöpfen. Sind Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nur virtuell unterschieden, dann ist der Abstand Gottes von der Kreatur sehr gering. In beiden ist der Unterschied ein virtueller mit einem Fundamente in der Sache. Die Aussage darum univok, nicht

¹ 1. dist. 23 q. 1. a. 2. ad 3um.

² An einer andern Stelle sagt S. Thomas: „Non oportet quod esse essentiae divinae sit ad aliud se habere. Quia illud esse in quo paternitas et essentia uniuntur, significatur ut esse quod est actus essentiae. Non autem uniuntur in esse, quod significat definitio rei. Dico igitur, quod cum dicitur: „ad aliquid sunt, quorum esse est ad aliud se habere“, intelligitur esse, quod est quidditas rei, quae definitione significatur. Quia ipsa natura relationis, per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referri, et non intelligitur de esse, quod est actus essentiae. Hoc enim esse habet relatio ex his, quae causant ipsam in subjecto, secundum quod esse non refertur ad aliud, sed ad subjectum, sicut et quodlibet accidens.“ 1. dist. 33. q. 1. a. 1. — Das Sein, die Existenz hat also nicht Beziehung zur wirkenden Ursache, sondern zum Subjekte. Die Kreaturen sind also nicht deshalb, weil sie hervorgebracht wurden, sondern weil das Sein im Subjekte, in der Wesenheit ist.

analog. Es folgt aber noch ein direkterer Beweis für den realen Unterschied in den Kreaturen aus den Argumenten des heiligen Thomas. Der Doctor Angelicus schreibt irgendwo:¹ „Weil der Begriff der Weisheit vom Begriffe der Güte in Gott sich unterscheidet, deshalb sind in den Geschöpfen die Weisheit und Güte nicht bloß dem Verstande nach, sondern auch der Sache nach unterschieden. In Gott sind beide real identisch, in der Kreatur hingegen sind sie nicht gemäß unserer Auffassung, sondern real unterschieden.“²

34^o c) Argument: Gott läßt sich in keine Gattung einreihen; jede Kreatur aber steht unter der Gattung und Art, weil Wesenheit und Dasein in ihr real unterschieden sind.

Eine notwendige Folge dieses großen Abstandes der Wesenheit Gottes von der Kreatur und der analogen Aussage ist auch die, daß Gott keiner Gattung angehört. Hierüber schreibt der englische Lehrer:³ „Quidquid est in genere substantiae, aut est sicut generalissimum, aut est sicut contentum sub ipso. Sed Deus non est in genere substantiae sicut generalissimum quia praedicaretur de omnibus substantiis, nec etiam sicut contentum substantiae, quia adderet aliquid, scilicet genus et ita non esset divina essentia simplicissima. Ergo Deus non est in genere substantiae. Quidquid est in genere, habet esse suum determinatum ad illud genus. Sed esse divinum nullo modo terminatum est ad aliquod genus. Quinimo comprehendit in se nobilitates omnium generum. Ergo Deus non est in genere

¹ 1. dist. 22. q. 1. a. 3. ad 3^{um} und 4^{um}.

² Wenn Dr. Rittler (Programm Seite 112) schreibt, für die Feststellung der Lehre des hl. Thomas sei der Gedankenunterschied in Gott nicht ohne Belang, so glauben wir, daß die Bezeichnung etwas zu schwach ausgefallen ist. Wir halten den virtuellen Unterschied in Gott zur Feststellung der Lehre des hl. Thomas über den realen Unterschied in den Kreaturen für sehr wichtig. Die Gründe dafür haben wir soeben dargelegt. Der Herr Autor verteidigt übrigens mit der Sentenz des englischen Lehrers ebenfalls den virtuellen Unterschied mit dem Fundamente in der Sache selber.

³ 1. dist. 8. qu. 4. a. 2.

substantiae. Hujus autem ratio quadruplex assignatur. Prima ponitur in littera ex parte nominis sumpta. Nomen enim substantiae imponitur a substando. Deus autem nulli substat. Secunda sumitur ex ratione ejus quod est in genere. Omne enim hujusmodi addit aliquid supra genus. Et ideo illud quod est summe simplex non potest esse in genere. Tertia ratio subtilior est Avicennae. Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo. Humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu. Potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit. Et ratio hujus est, quia commune, quod praedicatur de his, quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse, nisi per hoc, quod suscepta est in hoc vel illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat, quod esse suum non est quidditas sua. 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. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere. Quarta causa est ex perfectione divini esse, quae colligit omnes nobilitates omnium generum. Unde ad nullum genus determinatur.“

Die gegen den Artikel erhobenen Schwierigkeiten beantwortet S. Thomas in folgender Weise:¹ „Gott ist schlechthin nicht ein Accidens, man kann ihn jedoch so recht eigentlich auch nicht eine Substanz nennen. Der Name Substanz kommt vom Unterstehen (substare), und überdies bezeichnet Substanz eine Quiddität, die von ihrem Dasein unterschieden ist. Im weiteren Sinne ist Gott eine Substanz, aber er übertrifft jede kreatürliche Substanz, so daß die Aussage nicht univok, sondern nur analog ist. Dies ist ein weiterer Grund, warum Gott nicht einer Gattung angehört, weil nämlich von ihm und andern nichts univok ausgesagt wird. In jeder Gattung muß eine Quiddität

¹ l. c. ad 1^{um} und 2^{um}.

bezeichnet werden, in deren Begriffe nicht das Sein liegt.“ Die hier vorgetragene Lehre wiederholt S. Thomas in einem andern seiner Werke.¹ Nichts ist in der Gattung auf Grund seiner Existenz, sondern inkraft seiner Quiddität, denn das Sein ist einem jedem Dinge eigentümlich und unterscheidet sich vom Sein jedes andern. Das Wesen der Substanz hingegen kann ein gemeinsames sein. Dies ist der Grund, warum der Philosoph behauptet, das Seiende (ens) könne nicht Gattung sein. Nun ist aber Gott das Sein selber. Er kann folglich nicht in der Gattung sich befinden.

Ferner muß jedes Wesen, das einer Gattung angehört, zusammengesetzt sein aus Materie und Form, oder aus Potenz und Akt. In Gott kann dies nicht stattfinden. Darum ist er auch nicht in der Gattung.² Die eigentliche Definition der Substanz, auch wenn es die allgemeinste Gattung wäre, müßte lauten: die Substanz ist jene Sache, deren Quiddität es zukommt, nicht in einem andern zu sein. Diese Definition findet aber keine Anwendung auf Gott, weil er keine Wesenheit außerhalb des Daseins hat. Gott ist nicht in der Gattung, weil in ihm sich nicht Potenz und Akt finden. Denn in allen Dingen, die einer Kategorie, einem Prädikamente angehören, ist etwas im Akte und etwas in der Potenz. Darum ist dieses die allgemeine Einteilung des Seienden, weil sie in jeder Gattung des Seienden angetroffen wird und ohne sie kein Ding in der Gattung ist. Einer Gattung gehört also jenes Wesen an, welches auf einen speciellen Seinsmodus bestimmt und eingeschränkt ist. Determiniert wird aber die Potenz durch den Akt. Folglich ist all dasjenige in einer Gattung, was Potenz und Akt hat. In allen Wesen aber, das Erste ausgenommen, sind Akt und Potenz. Darum sind alle, außer Gott, in der Gattung.³ Hiervon sind auch die separierten Substanzen nicht ausgeschlossen, denn die Wesenheit derselben ist die Potenz und das Sein bildet den Akt. Da im Engel nur die Wesenheit und das Sein vorhanden

¹ de potentia. q. 7. a. 3.

² l. c. ad 14^{um}.

³ Opus c. 42. de genere cap. 3. — Compend. th. cap. 12.

sind, muß die Gattung und Art von der Wesenheit genommen werden.¹ Um dies zu begreifen, dazu dient die Sentenz des Avicenna. Dieser Autor behauptet nämlich, daß jene Dinge einer Gattung angehören, deren Sein „ein anderes“ ist als die Wesenheit. Denn jedes Ding dieser Art hat eine an sich bestimmte Natur. Es kann daher vom Verstandesakte, der die Intentionen von Gattung und Art formiert, begriffen werden. In Bezug auf Gott vermag der Verstand dies nicht zu thun, denn Gottes Sein ist nicht „ein anderes“ als die Wesenheit. Die getrennten Substanzen sind also ebenfalls in der Gattung der Substanz, welche die erste Gattung ausmacht. Der Grund davon ist darin zu suchen, daß ihr Sein ein anderes ist als die Substanz oder Quiddität, in sich jedoch, nicht in einem andern.“²

Wir fürchten unsere geehrten Leser mit den Citaten aus S. Thomas zu langweilen. Indes glauben wir, daß es unbedingt notwendig ist, die Lehre des hl. Thomas aus seinen eigenen Werken kennen zu lernen. Überall hebt der englische Meister denselben Grund hervor, warum Gott keiner Gattung angehöre, nämlich: weil in Gott Wesenheit und Existenz identisch sind. Im Buche contra Gentes³ kehrt dieser Grund dreimal wieder in einem und demselben Kapitel. Gott ist weder in der Gattung des Accidens, noch in jener der Substanz. Ersteres ist von selber klar, letzteres läßt sich leicht beweisen. Die Substanz, welche Gattung ist, ist nicht das Dasein selber. In diesem Falle wäre jede Substanz ihr eigenes Dasein, dieses folglich nicht von einem andern verursacht. Das Wesen der Gattung findet sich in allen der Gattung unterstehenden Dingen. Keine Substanz wäre somit von einem andern verursacht, was nicht zugegeben werden darf. Gott hingegen ist sein eigen Dasein. Er ist folglich nicht in irgend einer Gattung. Was einer Gattung angehört, ist verschieden von andern derselben Gattung inkraft des Daseins (*secundum esse*), sonst könnte man die Gattung

¹ cfr. l. c. cap. 4.

² cfr. l. c. cap. 5.

³ 1. contr. Gent. cap. 25. ratio 2^a, 3^a, 4^a.

nicht von mehreren aussagen. Alle Dinge derselben Gattung müssen aber in der Quiddität der Gattung übereinkommen, weil die Gattung quidditativ (in quod quid est) ausgesagt wird. Daraus folgt, daß die Existenz jedes einer Gattung angehörenden Dinges außerhalb der Quiddität der Gattung liegt. In Bezug auf Gott ist dies jedoch ganz und gar unmöglich. Er ist somit nicht in der Gattung. Kein Ding ist infolge seines Daseins in der Gattung, sondern auf Grund seiner Wesenheit (per rationem suae quidditatis). Die Quiddität Gottes aber ist das Dasein selber. Darum ist Gott auch nicht in der Gattung.

Mit diesen Argumenten des Doctor Angelicus wollen wir unsere Behauptung abschließen. Abermals hat es sich gezeigt, daß S. Thomas überaus großen Wert legt auf den realen Unterschied zwischen der kreatürlichen Wesenheit und Existenz. Ja, dieser Unterschied ist dem englischen Lehrer entscheidend dafür, daß Gott nichts mit dem Geschöpfe gemein hat, unter keine Gattung oder Art fällt. Gottes Wesenheit ist real identisch mit dem Dasein: Er ist darum das Sein, nur das Sein. Nichts jedoch ist in der Gattung oder Art durch das Sein, sondern durch die Quiddität. Hingegen muß jedes Ding, das unter der Gattung der Substanz steht, real zusammengesetzt sein. Denn das, was im Prädikamente der Substanz ist, subsistiert in seinem Dasein, und sein Dasein muß „ein anderes“ sein, als es selber ist. Wäre dem nicht so, so könnte es sich nicht durch das Sein unterscheiden von jenen Dingen, mit welchen es vermöge der Quiddität übereinkommt. Dies ist aber notwendig für alle, die direkt im Prädikamente sind. Daraus folgt, daß alles, was direkt im Prädikamente ist, zusammengesetzt sein muß wenigstens aus dem Dasein und dem Suppositum (quod est).¹ Hätte S. Thomas nur den virtuellen Unterschied, nicht den realen im Auge, so wäre nicht zu begreifen, warum Gott keiner Gattung, wenigstens der Gattung der Substanz angehören soll. Einen virtuellen Unterschied verteidigt der englische Lehrer auch in Gott und er hebt ausdrücklich hervor,

¹ cfr. de veritate qu. 27. a. 1. ad 8^{um}, wo das Wort real ausdrücklich angegeben ist.

dafs wir dafür ein Fundament in Gott selber haben. Gott ist somit in keiner Gattung, weil seine Wesenheit, durch welche überhaupt jedes Ding in der Gattung ist, sich nicht real von ihrem Dasein unterscheidet. Jegliches Geschöpf ist in der Gattung, weil die Wesenheit sich real von der Existenz unterscheidet. Gott ist das reine lautere Sein. Das Sein aber ist weder selber Gattung, noch wird es zur Bezeichnung einer Gattung verwendet, wie Avicenna bemerkt. Denn das, was in einer Gattung übereinkommt, kommt nicht auch zugleich in einem Sein überein, sondern in der gemeinsamen Natur.¹ Durch „sich existieren“ ist darum nicht die Definition der Substanz, denn dadurch wird nicht die Quiddität aufgezeigt, sondern das Sein derselben. Allein die Quiddität ist nicht ihr Sein, sonst könnte sie ja nicht die Gattung bilden. Das Sein ist niemals gemeinsam nach Art der Gattung, weil alle, die einer Gattung angehören, ihrem Sein nach von einander sich unterscheiden. Die Definition, oder gleichsam die Definition der Substanz lautet demnach: die Substanz ist eine Sache, welche das Sein erhält (cui esse acquiritur) oder welcher das Sein gebührt (cui debetur) als einer Wesenheit, die nicht in einem andern ist.² Sagt man also von Gott, er sei von allen Kreaturen generisch verschieden, so ist dies nicht so zu verstehen, als wäre Gott in einer andern Gattung, sondern so, dafs er durchaus aufserhalb jeder Gattung steht.³ Daraus folgt noch weiter, dafs Gott auch nicht Art ist, oder Individuum, oder dafs er eine Definition hat oder irgend eine Differenz. Denn jede Definition besteht aus der Gattung und Art. Man kann darum über ihn auch keinen Beweis führen, ausgenommen einen solchen, der aus den Wirkungen abgeleitet wird. Jeder eigentliche Beweis, der das Wesen angibt (propter quid), hat die Definition zum Medium.⁴ Richtig gesprochen darf man daher auch nicht sagen, Gott sei von allen andern Dingen

¹ cfr. 3. dist. 11. q. 1. a. 2. ad 2^{um}.

² cfr. 4. dist. 12. q. 1. a. 1. q. 1. ad 2^{um}. de potentia qu. 7. a. 3. ad 4^{um}.

³ de potentia qu. 7. a. 3. ad 3^{um}.

⁴ l. c. in corp.

durch etwas verschieden (quod differt), sondern er sei durch sich selber verschieden (est diversus).¹

35^o d) Argument: Gott allein ist einfach; jede Kreatur hingegen zusammengesetzt aus der Wesenheit Menschheit und dem Dasein.

Der hl. Thomas stützt seinen Beweis, daß Gott keiner Gattung angehöre, auf die Thatsache, daß Gott das Sein ist, nur das Sein (esse tantum). Dieses reine lautere Sein ist Gott darum, weil das Sein in ihm mit keiner Potentialität vermischt erscheint, Gott folglich in jeder Hinsicht einfach ist. Der heil. Thomas lehrt diesbezüglich folgendes.

²„Necesse est enim, quod omnis substantia simplex subsistens, vel ipsa sit suum esse, vel participet esse. Substantia autem simplex, quae est ipsum esse subsistens, non potest esse nisi una, sicut nec albedo, si esset subsistens, posset esse nisi una. Omnis ergo substantia, quae est post primam substantiam simplicem, participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia quantumcunque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi.“

³„Omne enim, quod non est suum esse, participat esse a causa prima, quae est suum esse.“ „Duratio omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu. Tamdiu enim res durare dicitur, quamdiu in actu est et nondum est in potentia. Esse autem in actu contingit dupliciter. Aut secundum hoc, quod actus ille est incompletus et potentiae permixtus, ratione cujus ulterius in actum procedit. Et talis actus est motus. Est enim motus actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi ut dicit Philosoph. Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae, nec additionem recipiens perfectionis. Et talis actus est actus quietus et permanens. Esse autem in tali actu contingit dupliciter. Vel ita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio. Et tunc res, habens tale esse,

¹ l. c. ad 2^{um}.

² Physic. 8. 21. pag. 449. n: 13. ed. Rom. 1884.

³ l. c. n. 14.

est potentialis respectu hujus actus, quem tamen perfecte accepit. Vel esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae. Et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu hujus actus. Sic igitur patet, quod est triplex actus. Quidam, cui non substernitur aliqua potentia. Et tale est esse divinum et operatio ejus. Et huic respondet loco mensurae aeternitas. Est alius actus, cui substat potentia quaedam, sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa. Et huic respondet aevum. Est autem alius, cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens. Et huic respondet tempus. Cum igitur unicuique rei respondeat propria mensura, oportet quod secundum conditionem actus mensurati, accipiatur essentialis differentia ipsius mensurae.“¹ „Sicut autem motus est actus ipsius mobilis, inquantum mobile est; ita esse est actus existentis, inquantum ens est. Unde quacunque mensura mensuretur esse alicujus rei, ipsi rei existenti respondet nunc ipsius durationis quasi mensura. Unde per nunc aevi mensuratur ipsum existens, cujus mensura est aevum. Et per nunc aeternitatis mensuratur illud ens, cujus esse mensurat aeternitas. Unde sicut se habet quilibet actus ad id, cujus esse est actus, ita se habet quaelibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille, qui mensuratur tempore, differt ab eo, cujus est actus, et secundum rem, quia mobile non est motus; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero sucessivorum, sed permanentium. Unde eodem modo tempus a nunc temporis differt dupliciter, scilicet secundum rem, quia nunc non est tempus, et secundum successionis rationem, quia tempus est successivum, et non nunc temporis. Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo, cujus est actus, re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est. Et sic etiam intelligenda est differentia aevi ad nunc ejus. Esse autem quod mensuratur aeternitate, est

¹ cfr. 1. dist. 19. qu. 2. a. 1. c.

idem re cum eo, cujus est actus, sed differt tantum ratione. Et ideo aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re, sed ratione tantum, in quantum scilicet ipsa aeternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc aeternitatis quidditatem ipsius rei, quae secundum rem non est aliud quam suum esse, sed ratione tantum.“¹

Es nimmt sich recht sonderbar aus, wenn man diese Stellen des englischen Meisters liest und dann mit der Behauptung vergleicht, der hl. Thomas habe nirgends den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Sein der Geschöpfe verteidigt; man könne es dahingestellt sein lassen, welcher Ansicht S. Thomas gewesen sei! Indessen übergehen wir diesen Punkt. Die Lehre des Doctor Angelicus hat uns schon hinreichend beschäftigt. Was wir hier betonen müssen, ist, daß S. Thomas aus dem realen Unterschiede der kreatürlichen Wesenheit von ihrem Dasein den großen Abstand Gottes von den Geschöpfen darlegt. Gottes Wesenheit unterscheidet sich von seinem Dasein nicht real, sondern nur virtuell, oder unserm Denken nach mit einem Fundamente in der Sache selber. Er ist also sein eigen Dasein, hat nicht an demselben Anteil, dieses ist vielmehr real identisch mit ihm. Als notwendige Folge davon ergibt sich dann seine Einfachheit. Denn jedes Ding, das an dem Sein Anteil hat, dessen Wesenheit vom Sein sich real unterscheidet, ist zusammengesetzt.² Die Wesenheit befindet sich daher im Zustande der Potenz bezüglich ihres Daseins. Etwas Einfacheres als Gott existiert weder in der Wirklichkeit, noch kann man sich ein solches denken,³ denn er ist lauterer Sein ohne Beimischung irgend einer Potenz.⁴ Er empfängt also nichts über seine Wesenheit hinaus, denn seine Wesenheit schließt jegliche Vollkommenheit ein. Durch sein absolutes Dasein existiert darum folglich Gott nicht bloß, sondern er ist auch Etwas. Das, wodurch er ist, und das Etwassein unterscheidet sich darum nicht sachlich,

¹ l. c. a. 2. c. cfr. 1. dist. 8. q. 2. a. 2. c.

² cfr. 1. contr. Gent. cap. 18.

³ cfr. contr. Gent. cap. 32. n.

⁴ 1. p. q. 9. a. 1.

sondern nur in Bezug auf den Modus der Bezeichnung, oder gemäß unserer Auffassung.¹ Mit Recht sagt darum S. Hilarius, Gott bestehe nicht nach menschlicher Art aus einer Zusammensetzung, so daß in ihm ein Anderes sei das, was er hat, und ein Anderes der, welcher etwas hat.² Sprachlich richtiger sagt man von Gott, er sei das Dasein, als, er sei das, was ist. Denn er ist durch seine Wesenheit, und die Bezeichnung, ein Ding sei das, was ist, kommt, streng genommen, jenen zu, die an dem Sein Anteil haben.³ Der Name: „Der ist“ kommt Gott darum „eigentümlich“ zu, weil das Sein in ihm sich rein findet, nicht vermischt ist mit einer Potenz oder Unvollkommenheit.

Aus der Einfachheit des göttlichen Seins ergibt sich die weitere Folgerung, daß auch jede andere Zusammensetzung in Gott verneint werden muß. Denn, wie Boëthius sagt, kann eine einfache Form nicht Subjekt sein. Diese Sentenz hat ihre volle Richtigkeit, wenn eine Form derart einfach ist, daß sie ihr eigen Dasein bildet, demnach von ihrer Existenz sich nicht real unterscheidet. Dieses Verhältniß besteht nun thatsächlich in Gott, und zwar ausschließlic in ihm.⁴ Der Grund davon ist einleuchtend. Keiner Natur, oder Wesenheit, oder Form wird etwas Fremdes beigefügt. Dasjenige hingegen, was eine Natur hat, also der Träger dieser Wesenheit oder Natur oder Form kann etwas Beigefügtes in sich haben. Die *humanitas* z. B. nimmt nichts in sich auf, was nicht zu ihrem Wesen gehört. Fügt man zu der Definition, durch welche die Wesenheit der Dinge bezeichnet wird, etwas hinzu, oder läßt man etwas davon weg, so erhält man, gleich wie bei den Zahlen, eine andere Art. In Gott gibt es nun keinen realen Unterschied zwischen dem Subjekte, welches besitzt, und dem, was es hat (*nulla est differentia habentis et habiti*) oder zwischen dem, der Anteil hat, und was er durch Anteilnahme besitzt. Er selber ist seine

¹ 1. dist. 8. q. 4. a. 1. ad 2^{um}. per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est.

² de potentia. q. 7. a. 1. sed contra.

³ 1. c. a. 2. ad 8^{um}.

⁴ 1. dist. 8. q. 5. a. 2 ad 4^{um}.

Natur oder Wesenheit, er selber sein Dasein. Es kann ihm somit nichts Fremdes oder Accidentelles beigefügt werden. Dadurch unterscheidet sich aber Gott wesentlich von der Kreatur. Denn der Mensch, welcher die menschliche Natur hat, kann noch etwas anderes besitzen, was nicht zur Natur des Menschen gehört, z. B. die weiße Farbe und dergleichen. Beigefügtes dieser Art wohnt nicht der menschlichen Natur (*humanitati*), sondern dem Menschen inne. Dieser Unterschied zwischen dem Besitzer und dem, was er besitzt, findet sich nun in jedem Geschöpfe. In der zusammengesetzten Kreatur ist dieser Unterschied ein zweifacher. Das Suppositum oder Individuum hat die Natur der Art, z. B. der Mensch die menschliche Natur; überdies aber hat es das Dasein (*et habet ulterius esse*), denn der Mensch ist weder die *humanitas*, noch sein eigenes Dasein. Daher kann im Menschen ein *Accidens* sein, nicht aber in der menschlichen Natur oder deren Dasein. In den einfachen Substanzen hingegen ist nur ein Unterschied, nämlich der zwischen der Wesenheit und dem Dasein. In den Engeln ist jedes Suppositum seine eigene Natur, denn die Quiddität des Einfachen ist das Einfache selber, wie Avicenna bemerkt. Allein dieses Suppositum ist nicht sein eigenes Dasein. Darum ist die Quiddität selber in ihrem Dasein subsistierend (*est subsistens in suo esse*). Daher kann in den Substanzen zwar kein materielles, wohl aber ein nicht materielles *Accidens* sein.¹ Da also Gott das Sein selber ist, kann er an nichts Anteil haben, was nicht das Sein selber wäre. Denn das Sein kann an nichts Anteil haben, was nicht es selber ist, weil es nichts Formelleres oder Einfacheres gibt, als das Sein. Dasjenige, was ist, kann noch an einem ferneren Anteil haben.² Das ist in Wahrheit eins, sagt Boëthius, in welchem es keine Zahl gibt. Dies nun finden wir in Gott, denn wo eine Zusammensetzung, dort ist auch eine Zahl. Gott ist nicht zusammengesetzt, er ist vielmehr die Einfachheit selber.³ Das Sein ist darum Gott

¹ de potentia q. 7. a. 4. c.

² 1. contr. Gent. cap. 23.

³ de potent. qu. 7. a. 1. arg. sed contr. 2um.

gegenüber nicht ein Zufälliges, sondern die subsistierende Wahrheit selber, wie S. Hilarius bemerkt.¹ Darum kann Gott, als einfache Form, auch niemals Subjekt sein. Aus der Einfachheit bezüglich der Wesenheit und Existenz folgt mit Notwendigkeit die Einfachheit in jeder andern Richtung.²

In jedem andern Wesen, aufer dem ersten, hingegen unterscheidet sich das, was ist, von dem, wodurch es ist, wie Boëthius lehrt.³ Denn jedes Ding, das von Gott seinen Ursprung hat und zwar in der Verschiedenheit der Natur, erreicht nicht Gottes Einfachheit. Daraus folgt indessen noch nicht, daß es ohne weiteres zusammengesetzt sei. Wir müssen darum eine doppelte Kreatur unterscheiden. So manche hat ein vollkommenes Sein in sich, z. B. der Mensch und desgleichen. Geschöpfe dieser Art stehen von Gottes Einfachheit in dem Maße ab, daß sie eine Zusammensetzung aufweisen. Da nämlich in Gott allein das Dasein mit der Quiddität identisch ist, muß in jeder Kreatur, sei sie eine körperliche oder geistige, die Quiddität oder Natur sich vorfinden, und überdies das Sein, was sie für sich (sibi) von Gott empfängt (acquiritur), dessen Wesenheit ihr eigenes Dasein ist. Auf diese Weise wird sie zusammengesetzt aus dem Sein, oder dem, wodurch sie ist, und dem, was sie ist. Manch andere Kreatur aber hat nicht das Sein in sich, sondern bloß in einem andern, wie z. B. die erste Materie, oder überhaupt jede Form, oder wie das Universelle. Das Sein kommt nur jenen Dingen zu, die partikulär in der Wirklichkeit subsistieren. Ein Geschöpf dieser Art ist ebenfalls einfach, nicht aber zusammengesetzt. Wollte man behaupten, daß es nichtsdestoweniger zusammengesetzt sei aus seiner Natur selber und den Beziehungen, welche es zu Gott hat, oder zu dem, mit

¹ l. c. a. 2. sed contra.

² In nulla re creata invenitur aliquid simile divinae simplicitati, ut habens sit id, quod habetur. Hoc enim quod dicitur, quod in Deo est idem habens et quod habetur intelligitur de illis, quae habentur per modum rerum, non autem de illis, quae habentur per modum intentionum. 1 dist. 33. q. 1. a. 1. ad 2^{um} et 3^{um}.

³ 1. dist. 8. q. 5. a. 1. arg. sed contra.

welchen es zusammengesetzt ist, so würde die Frage wiederkehren über jene Beziehungen, ob sie nämlich eine Sache (res) seien oder nicht. Bilden sie keine Sache, dann machen sie keine Zusammensetzung aus. Sind sie Sachen, dann können sie nicht abermals durch etwas anderes, sondern durch sich diese Beziehungen haben (*ipsae non referuntur aliis habitudinibus, sed seipsis*). Denn das, was durch sich eine Beziehung ist, wird nicht wiederum durch eine andere Relation eine Beziehung haben. Man muß folglich zu etwas kommen, was nicht zusammengesetzt ist, was jedoch die Einfachheit des ersten nicht erreicht. Dieser Abstand läßt sich aus zwei Faktoren ermessen. Denn entweder ist es der Möglichkeit nach (*in potentia*) teilbar, oder *per accidens*, wie z. B. die erste Materie und Form, oder das Allgemeine; oder es ist zusammensetzbar (*componibile*) mit einem andern. Die göttliche Einfachheit läßt keines von beiden zu;¹ denn die Einfachheit der göttlichen Natur bringt es mit sich, daß in ihr nur ein Sinn vorhanden sein kann, und daß in ihr das Sein sich nicht unterscheidet von dem, was ist (*quod est*), und dem, wodurch sie ist (*quo est*).² In der Substanz Gottes findet sich darum nichts, was nicht sie selber wäre, gleichsam als gäbe es da selbst „ein anderes“, die Substanz, und „ein anderes“, was der Substanz zufällt. Was daselbst erfaßt werden kann, ist Substanz, wie S. Augustinus bemerkt.³ Die Vollkommenheit des Seins kann in dreifacher Beziehung aufgefaßt werden. Insofern sie eine *Privatio* oder ein Nichtsein ausschließt, und diese Vollkommenheit ist gemeint (vom Magist. Sent.) im Worte: Wahrheit oder Proprietät. Oder es wird damit die Potentialität ausgeschlossen und dies geschieht durch das Wort: Unveränderlichkeit. Oder endlich diese Vollkommenheit bezeichnet die Integrität des Seins, und diesbezüglich gebraucht er das Wort: Einfachheit, denn was immer in einem Einfachen sich findet, das ist sein eigenes Dasein selber.⁴

¹ l. c. in corp. art.

² 1. dist. 33. q. 1. a. 1. c.

³ 1. dist. 8. Text. des Magistr. Sent.

⁴ in 1. dist. 8. q. 3. expos. 1^{ae} part. text.

36^o e) Argument: Der Wesenheit Gottes kann man nichts beifügen; jede Kreatur hat neben der Wesenheit noch Beigefügetes.

Wenn das Wesen Gottes durchaus einfach ist, folgt dann nicht mit Notwendigkeit, daß Gott das eigentliche, gemeinsame Sein für alles andere bilde? Ist dann das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott nicht wie das des Partikulären zum Allgemeinen, des Teiles zum Ganzen, der Erscheinung zum Wesen? Keineswegs, antwortet uns der englische Lehrer. Gott ist und bleibt von jeder Kreatur unterschieden und zwar dadurch, daß man zu dem Sein Gottes nichts hinzufügen kann.

¹Alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum, sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen „qui est“ dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum. Et ideo dicit Damascenus, quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. ²Aliquid potest esse distinctum dupliciter. Uno modo per aliud sibi adjunctum, sicut homo distinguitur per rationalem differentiam ab asino; et tale distinctum oportet esse finitum, quia illud adjunctum determinat ipsum ad aliquid. Alio modo per seipsum, et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus; et hoc eo ipso, quia nihil addi ei est possibile. ³Esse divinum, quod est ejus substantia non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente. ⁴Ens commune est, cui non fit additio, de cujus tamen ratione non est, ut ei additio fieri non possit. Sed esse divinum est esse, cui non fit additio, et de ejus ratione est, ut ei additio fieri non possit. Unde divinum esse non est esse commune. Sicut et animali communi non fit additio in sua ratione rationalis differentiae. Non tamen est de ratione ejus, quod ei additio fieri non possit. Hoc enim est de ratione animalis irrationalis, quae est species animalis.

⁵Sicut dicit Commentator in libro de causis, ipsa bonitas

¹ 1. dist. 8. q. 1. a. 1. ad 4um. ² de potentia q. 1. a. 2. ad 7um.
³ 1. c. q. 7. a. 2. ad 4um. ⁴ 1. c. ad 6um. ⁵ de veritate q. 21. a. 4. ad 9um.

prima ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non autem est de ratione bonitatis absolute, ut recipiat additionem, vel non recipiat. Si enim esset de ratione ejus, recipere additionem, tunc quaelibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas pura. Similiter si esset de ratione ejus non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura, sicut de ratione animalis non est nec rationale, nec irrationale. Et ideo hoc ipsum, quod est non posse recipere additionem, communicat bonitatem absolutam et distinguit primam bonitatem, quae est bonitas pura ab aliis bonitatibus. Hoc autem quod non est recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitatem bonitatis primae. ¹Deus est aliquid determinatum in se; alias non possent de ipso negari conditiones aliorum entium. Nec dicitur determinatum ens, quia aliquo termino finitus sit, sed quia per excellentiam sui esse, quod est simplicissimum, additionem non recipiens, ab omnibus aliis distinguitur. ²Forma omnino simplex, quae est suum esse, sicut essentia divina, nullo modo potest esse subjectum, sed forma simpliciter subsistens, quae non est suum esse, ratione possibilitatis quam habet, potest subjectum esse. ³In divinis propter summam simplicitatem non est possibilis additio. Et ideo nec universale, nec particulare. ⁴Id quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur. Commune vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur. Non enim animal potest esse sine rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur. Licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen sine receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset. Et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura. Et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex

¹ 1. dist. 24. q. 1. a. 1. ad 3um. ² 2. dist. 3. q. 1. a. 1. ad 6um.
³ 1. dist. 19. q. 4. a. 2. c. ⁴ 1. contr. Gent. cap. 18. ratio 6^a. de potentia qu. 7. a. 2. ad 6um.

hoc ipso quod additionem non recipit, nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commentator in libro de causis dicit, quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

Diese wenigen Citate aus dem hl. Thomas genügen vollständig, um unsere Behauptung zu erhärten, daß der englische Lehrer den Unterschied Gottes von den Geschöpfen auf die reale Verschiedenheit des Daseins und der Wesenheit in den Kreaturen basiert. Immer und immer wieder lesen wir in S. Thomas, Gott sei sein eigen Dasein, d. h. in ihm seien Wesenheit und Sein real identisch, darum könne man ihm nichts beifügen. Gott kann nicht das Gemeinsame, das Allgemeine sein, zu welchem das Geschöpf wie das Partikuläre sich verhält, denn, lehrt S. Thomas, das Allgemeine oder Universelle schließt zwar in seinem Begriffe oder Wesen das Partikuläre nicht ein, es schließt dasselbe aber auch nicht aus. In diesem Zustande ist jedoch das Allgemeine nicht etwas Wirkliches, thatsächlich Existierendes. Es ist vielmehr ein von uns also Gedachtes. Wäre Gott ein Allgemeines oder Gemeinsames dieser Art, so würde er nur in unsern Gedanken, nicht in der Wirklichkeit existieren.¹ Sobald das Allgemeine existiert, ist es in Wahrheit ein Individuelles. Darum schließt dieses Allgemeine die Fähigkeit ein, etwas anderes aufzunehmen, wodurch es dann specificiert und individualisiert wird. In Gott ist diese Fähigkeit, ein anderes aufzunehmen, nicht vorhanden. Unmöglich kann er also das Allgemeine der Pantheisten sein. Der unendliche Abstand von den Geschöpfen ist in Gott dadurch begründet, daß er nicht aufnimmt, ja nicht aufnehmen kann.² In seinem ganzen Wesen liegt vielmehr die Unmöglichkeit, daß ein anderes in ihm aufgenommen werde. Daher ist Gott in sich zwar sehr bestimmt, aber nicht beschränkt. Bestimmt kann ein Wesen in zweifacher Weise genannt werden, entweder vermöge der Beschränkung oder infolge der Unter-

¹ 1. contr. Gent. cap. 26. ratio 4^a. ² de veritate q. 21. a. 4. ad 9^{um}.

scheidung. Die Wesenheit Gottes ist in letzterer, nicht aber in ersterer Beziehung bestimmt.¹ In einem doppelten Sinne nämlich kann man von einem Dinge sagen, daß es kein Beigefügtes annehme. Entweder liegt es schon im Begriffe selber, daß ihm nichts hinzugefügt werde; und so verhält es sich bezüglich der Wesenheit Gottes. Denn ein Ding ist dann vollkommen, wenn es nichts mehr aufnimmt. Dies darf man indessen nicht als ein Gemeinsames auffassen, weil das Gemeinsame sich im Besondern findet, wo es etwas Hinzugefügtes erhält. Man kann es aber auch in der Bedeutung verstehen, daß es im Begriffe jenes Wesens liege, weder daß ihm etwas beigefügt, noch auch, daß ihm etwas nicht beigefügt werde. Mit Bezug auf diesen letzteren Fall ist das Gemeinsame ohne Beifügung. Im Begriffe des Seienden nämlich ist jene Bedingung: „ohne Beifügung“ nicht enthalten, sonst könnte ihm überhaupt nie etwas beigefügt werden. Es wäre gegen das Wesen desselben. Daher ist es ein Gemeinsames, denn in seinem Begriffe besagt es zwar nicht, daß etwas hinzugefügt sei, allein es kann ihm etwas beigefügt werden, wodurch es zum Besondern bestimmt wird. Vom animal, als Gemeinsamen, sagt man, daß es ohne Vernunft sei. In seinem Begriffe liegt weder, daß es eine Vernunft, noch, daß es keine habe. Der Esel hingegen ist ohne Vernunft, weil in seinem Begriffe die Verneinung der Vernunft eingeschlossen ist. Dadurch wird er gemäß der Differenz zum Besondern bestimmt. In dieser Weise ist auch das göttliche Sein in sich selber bestimmt und von allen andern getrennt, denn ihm kann man nichts beifügen.² In den Kreaturen wird ein Ding auf eine dreifache Art zu etwas bestimmt. Entweder durch Zugabe der Differenz, die dem Vermögen nach in der Gattung enthalten ist; oder dadurch, daß die gemeinsame Natur in einem andern aufgenommen und singular wird; oder endlich dadurch, daß ihm ein Accidens beigefügt wird, wodurch es existierend, wissend, weiß etc. genannt wird. Keine dieser drei Arten findet in Gott ihre Anwendung. Gott ist nicht etwas Gemeinsames, weil sein Wesen

¹ Quodl. 7. a. 1.

² 1. dist. 8. q. 4. a. 1. ad 1um. 1. p. q. 3. a. 4. ad 1um.

verbietet, daß ihm etwas hinzugegeben werde. Seine Natur ist auch nicht in einem andern aufgenommen, da sie ja reiner Akt ist. Endlich erhält er auch nicht etwas, was außerhalb seiner Wesenheit wäre, denn seine Wesenheit schließt jegliche Vollkommenheit in sich. Nichtsdestoweniger ist Gott etwas Bestimmtes dadurch, daß man von ihm jede Zugabe oder Bedingung negieren muß. Aus diesem Grunde unterscheidet er sich von allen Dingen, die eine Zugabe erhalten können. Durch das absolute Sein existiert darum Gott nicht nur, sondern er ist dadurch auch etwas. Das, wodurch er existiert, unterscheidet sich von dem, was er ist, nicht sachlich, sondern nur infolge unserer Bezeichnung oder Auffassung. Die Sentenz des Boëthius: „alles, was ist, habe Anteil an dem Sein, damit es existiere, und an einem andern habe es Anteil, damit es etwas sei,“ hat ihre Richtigkeit nur mit Bezug auf jene Dinge, die an dem Dasein Anteil haben. Sie wäre jedoch falsch, wollte man sie auch von dem gelten lassen, der wesentlich sein eigenes Dasein ist.¹ Um etwas aufnehmen zu können, dazu ist der Zustand der Potenz notwendig, so daß die Substanz, welche ein anderes aufnimmt, nach der Aufnahme aus Potenz und Akt zusammengesetzt ist. Dies darf jedoch von Gott nicht behauptet werden, denn er ist reiner Akt.² Überdies würde Gott in diesem Falle eine Ursache seiner selbst voraussetzen. Denn alles, was einem Dinge zukommt und nicht zu seiner Wesenheit gehört, wird ihm durch irgend eine Ursache zu teil. Jene Dinge, die nicht per se eins sind, müssen, sobald sie verbunden werden, durch eine Ursache ihre Einigung finden. Gott aber kennt keine Ursache,³ er selber ist vielmehr die erste wirkende Ursache und zwar aus dem Grunde (eo ipso), weil er nur das Sein ist.

¹ l. c. ad 2um. ² 1. contr. Gent. cap. 16. ratio 1^a.

³ 1. contr. Gent, cap. 22. ratio 3^a.

⁴ opusc. de ente et essentia cap. 5.

