

## Das Problem der realen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen

Von Jakob Fellermeier, Freising

Einer der Hauptdiskussionspunkte zwischen den beiden bedeutendsten Richtungen der scholastischen Philosophie, der thomistischen und der suárezianischen, ist die Frage nach dem Verhältnis von Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen. Die thomistische Richtung faßt dieses Verhältnis als reale Verschiedenheit und mißt zugleich dieser Frage grundlegende Bedeutung für die gesamte Metaphysik und spekulative Theologie bei<sup>1)</sup>, während die suárezianische Schule eine *distinctio realis inter essentiam et esse* in Abrede stellt und überhaupt dem ganzen Problem kein entscheidendes Gewicht zuerkennt<sup>2)</sup>.

Es soll nun hier ein Versuch unternommen werden, unter Würdigung der beiden entgegengesetzten Standpunkte das Anliegen, das dieser Frage letztlich zugrunde liegt, herauszustellen und von daher einen Weg zur Entscheidung aufzuzeigen.

Daß Thomas von Aquin selber die reale Unterscheidung von Wesenheit und Dasein vertreten hat, wird auch von seinen Gegnern in dieser Frage kaum ernstlich bestritten. Für Thomas begründet diese Unterscheidung den tiefsten Unterschied zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen. »In Gott allein ist sein Dasein auch seine Wesenheit oder Natur. In allen anderen ist das Dasein etwas außerhalb der Wesenheit, der das Dasein erworben wird«<sup>3)</sup>. Unter Dasein (*esse*) versteht dabei Thomas »das Wirklichsein des Seins (*actus entis*), insofern es Sein ist, d. h. wodurch etwas als ein in der Wirklichkeit bestehendes Sein (*ens actu in rerum natura*) bezeichnet wird«<sup>4)</sup>. M. a. W. das Dasein (*esse*) ist bei Thomas identisch mit dem *actus existendi*, dem Existenzakt, durch den ein Ding seine Wirklichkeit besitzt<sup>5)</sup>. Die Wesenheit ist dem gegenüber das, was ein Ding ist; und zwar ist hier nicht das abstrakte, allgemeine Wesen eines Dinges (*substantia secunda*), sondern die konkrete Wesensnatur (*substantia prima*) gemeint.

Dasein und Wesenheit verhalten sich nach Thomas zueinander wie Akt und Potenz; das Dasein ist dasjenige, was die Wesenheit aktuiert, ihr das Wirklichsein verleiht<sup>6)</sup>. Als ihr Akt ist das Dasein in die Wesenheit aufgenommen und wird von ihr eingeschränkt; darum besitzt das geschöpfliche Sein das Dasein nicht in seiner ganzen Fülle. »Alles Sein außer dem ersten Sein hat das Dasein in einem anderen aufgenommen, durch das das Dasein eingeschränkt wird (*contrahitur*); so ist in allen Geschöpfen die Natur des Dinges, die am Dasein teilhat, etwas anderes und etwas anderes ist das mitgeteilte Dasein selber. Und da jedes Ding an der ersten Wirklich-

<sup>1)</sup> Vgl. G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg/Schweiz 1949, 507/8.

<sup>2)</sup> Vgl. Chr. Pesch, *Ist die Annahme eines sachlichen Unterschieds zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie?* In: *Scholastik* 1, 1926, 24.

<sup>3)</sup> In II. Sent. 3, 11; Vgl. *De ente et essentia* c. 5; In I. Sent. 8, 5, 1; S. c. Gent. II, 22; 25; 52; I, 22; 42; S. th. I, 50, 2 ad 3; 54, 3; *De ver.* 27, 1 ad 8; *Quodl.* II, 3; *De spirit. creat.* a. 1.

<sup>4)</sup> *Quodl.* IX, 2, 3.

<sup>5)</sup> Vgl. Manser, a. a. O. 548/9; S. c. Gent. II, 53; S. th. I, 3, 4; *Quodl.* II, 3.

<sup>6)</sup> In Boeth. *De Trinit.* V, 4 ad 1; S. c. Gent. II, 22; S. th. I, 3, 4; *De spirit. creat.* a. 1.

keit gleichnishaft teilhat, so muß in jedem Ding das mitgeteilte Dasein zur Natur, die daran teilhat, im Verhältnis von Akt und Potenz stehen<sup>7)</sup>.

Das Dasein wird von Gott mitgeteilt, und zwar primär der substanzialen Form, durch die dann das gesamte Wesen des Dinges sein Dasein erhält. »Dadurch, daß die Materie eine Form empfängt, hat sie teil am Dasein; auf diese Weise folgt das Dasein der Form selber. Es ist aber nicht die Form ihr eigenes Dasein, sondern dessen Prinzip, d. h. der Ausgangs- und Ansatzpunkt<sup>8)</sup>. In dieser Mitteilung des Daseins durch Gott besteht die Erschaffung; die creatio ist »dare esse<sup>9)</sup> und die Erhaltung besteht in dem ständigen Einflößen des Daseinsaktes. »Die Erhaltung der Dinge durch Gott geschieht nicht durch ein neues Handeln, sondern durch die Fortsetzung des Handelns, durch das er das Dasein verleiht<sup>10)</sup>.

So ist also nach Thomas das geschaffene Sein aus zwei Prinzipien zusammengesetzt, die zwar nicht als für sich bestehende Dinge angesprochen werden können, da das geschaffene Sein eine substanziale Einheit bildet, aber doch Realitäten sind, die in ihrer Verbindung das real und konkret existierende, individuelle Sein ergeben. Man würde deshalb bei Thomas zutreffender von einer realen Zusammensetzung des geschaffenen Seins aus Dasein und Wesenheit als von einer realen Unterscheidung sprechen, eine Ausdrucksweise, die auch Thomas selber vielfach gebraucht<sup>11)</sup>.

Wie stellt sich nun Suárez zu der Frage nach dem Verhältnis von Dasein und Wesenheit in den geschaffenen Dingen? Zunächst hebt er hervor, daß das Dasein etwas Reales ist, das dem existierenden Ding innerlich zukommt<sup>12)</sup>; er betont auch, daß in den geschöpflichen Dingen im Gegensatz zu Gott das Dasein begrifflich nicht identisch ist mit der Wesenheit. »Die Wesenheit des Geschöpfes als solche besagt kraft ihres Begriffes nicht, daß sie etwas Reales ist, das ein wirkliches Dasein außerhalb ihrer Ursachen hat . . . Das Sein der geschöpflichen Wesenheit als solches sieht vom Wirklichsein außerhalb der Ursachen ab, durch das das Geschöpf außerhalb des Nichts gesetzt wird und das wir mit dem Namen Sein der wirklichen Existenz bezeichnen<sup>13)</sup>. Doch im Gegensatz zu Thomas erklärt nun Suárez, daß das Dasein im existierenden Ding nicht real von der Wesenheit verschieden ist; Dasein und Wesenheit können nicht als zwei Realitäten unterschieden werden. Lediglich die abstrakt und für sich genommene, in ihrer bloßen Möglichkeit betrachtete Wesenheit unterscheidet sich vom Dasein wie das Nichts vom Sein<sup>14)</sup>. Die wirkliche Wesenheit jedoch ist der Sache nach mit dem Dasein durchaus identisch<sup>15)</sup>; sie ist, insofern sie als etwas Reales und Wirkliches (Aktuales) genommen wird, innerlich durch ein reales und aktuales Dasein konstituiert<sup>16)</sup>; sie schließt das Dasein, die Existenz formal und innerlich in sich ein<sup>17)</sup>. Das Dasein ergibt sich also zwar nicht aus der Natur der Wesenheit, ist nicht begrifflich mit ihr identisch, stellt aber auch keine eigene Realität dar, die zu dieser hinzutritt.

Diese reale Identität, die hier Suárez zwischen dem Dasein und der wirklichen, der verwirklichten Wesenheit setzt, erklärt sich daraus, daß für ihn Dasein, Existieren zusammenfallen mit dem Verwirklichtsein (actualitas, esse actu), mit dem Verursachtsein (esse extra causas), mit dem Überführtsein von der Potenz in den Akt. »Das Sein der Existenz (esse existentiae) ist nichts anderes als jenes Sein, durch das eine Wesenheit formal und unmittelbar außerhalb der Ursachen gesetzt wird und aufhört, ein Nichts zu sein und anfängt, etwas zu sein; dieser Art aber ist dieses Sein, durch das ein Ding formaliter und unmittelbar in die Wirklichkeit der Wesenheit (in actualitate essentiae) gesetzt wird<sup>18)</sup>. M. a. W. eben dadurch, daß die Wesenheit von der reinen (objektiven) Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt wird, gewinnt sie Existenz, ohne daß ein eigener actus existendi hinzugefügt werden müßte. Da nämlich die wirkliche (aktuale) Wesenheit sich von der bloß möglichen Wesenheit durch ihr Verwirklichtsein, das sie in sich selber hat, unterscheidet, genügt das Verwirklichtwerden, das Übergeführtwerden von der Möglichkeit in die Wirklichkeit, damit sie wirklich existiert, und braucht es hierfür nicht die Verleihung eines eigenen Daseinsaktes<sup>19)</sup>. Das Aktuiertsein ist das Existieren der Wesenheit; und wie das Aktuiertsein nichts Verschiedenes von der Wesenheit selber ist, so ist auch die Existenz nicht eine von ihr verschiedene Realität. Das verwirklichte, von der Potenz in den Akt übergeführte Sein ist dasselbe wie das existierende Sein<sup>20)</sup>. Würde der formale Grund für das Wirklichsein der Wesenheit etwas von ihr real Verschiedenes sein, dann, so meint Suárez, könnte ihr das Wirklichsein nicht mehr im eigentlichen Sinn zugesprochen wer-

<sup>7)</sup> De spirit. creat. a. 1; ad 15; S. th. I, 4, 1 ad 3; 7, 2.

<sup>8)</sup> De anima 6; S. th. I, 77, 6. <sup>9)</sup> In I. Sent. 37, 1, 1 c; In II. Sent. 1, 1, 2 c.

<sup>10)</sup> S. th. I, 104, 1 ad 4; 65, 5 c; 9, 2 c; 104, 1 c; ad 1; 3 c; 75, 6 ad 2; S. c. Gent. III, 65; In I. Sent. 37, 1, 1; In II. Sent. 1, 1, 2.

<sup>11)</sup> De ente et essentia 5; S. th. I, 3, 4; 7; S. c. Gent. II, 53; In I. Sent. 2, 1, 1; 8, 4, 1; 8, 5, 2; De Pot. 7, 2; De anima 5; De spirit. creat. 1; Quodl. III, 20.

<sup>12)</sup> Disp. Metaph. XXXI, s. 1, n. 2. <sup>13)</sup> a. a. O. <sup>14)</sup> a. a. O. n. 13. <sup>15)</sup> a. a. O. s. 4, n. 3.

<sup>16)</sup> a. a. O. n. 2. <sup>17)</sup> a. a. O. s. 3, n. 5. <sup>18)</sup> a. a. O. s. 4, n. 6; s. 5, n. 11.

<sup>19)</sup> a. a. O. s. 3, n. 6. <sup>20)</sup> a. a. O. s. 4, n. 6.

den. »Wenn dieses Sein, das von den anderen Existenz genannt wird, aus der Natur der Sache von der wirklichen Wesenheit verschieden ist, dann kann es diese nicht formal in ihrem Wirklichsein konstituieren«<sup>21)</sup>. Somit kann es »in den geschaffenen Dingen neben dem Wirklichsein (esse actuale) der Wesenheit . . . kein Sein der Existenz geben, das der Natur der Sache nach vom Sein der wirklichen Wesenheit verschieden wäre«<sup>22)</sup>.

Dieses Wirklichsein empfängt die Wesenheit durch ihre Ursache, d. i. durch Gott. »Eben-dadurch, daß wir das Sein der wirklichen Wesenheit als von Gott geschaffen erkennen, erfassen wir es hinreichend als existierend, auch ohne daß eine andere Entität hinzugefügt wird«<sup>23)</sup>. Vor der Erschaffung ist die Wesenheit bloß in der Möglichkeit; nach der Erschaffung ist sie wirklich, d. h. sie existiert, sie hat Dasein<sup>24)</sup>.

Und darin liegt nun für Suárez der eigentliche Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen, daß Gott sein Dasein aus sich selber hat, während die Geschöpfe es von einem anderen, eben von Gott, empfangen; und neben diesem Unterschied braucht es keine weitere Unterscheidung mehr zwischen Gott und den Geschöpfen, etwa durch Annahme eines eigenen Daseinsaktes bei den Geschöpfen, der real von ihrer Wesenheit verschieden ist. »Und so ergibt sich, in welchem Sinn mit vollster Wahrheit erklärt werden kann, daß das in Wirklichkeit Existieren zur Wesenheit Gottes gehört, nicht aber zur Wesenheit des Geschöpfes. Nämlich insofern, als allein Gott seine Existenz kraft seiner Natur ohne Wirksamkeit eines anderen besitzt; das Geschöpf dagegen hat sein Wirklichsein nicht kraft seiner Natur und nicht ohne die Wirksamkeit eines anderen. Und so ist zu sagen, daß alles Wirklichsein (esse actuale), durch das die wirkliche Wesenheit sich von der möglichen Wesenheit unterscheidet, nicht zur Wesenheit des Geschöpfes gehört, da es dem Geschöpf nicht aus sich allein zukommt, noch dieses sich selber zur Erlangung dieses Seins genügt, sondern ihm durch die Wirksamkeit eines anderen zukommen muß. Daraus erhellt, daß für die Wahrheit dieser Behauptung eine Unterscheidung aus der Natur der Sache (distinctio ex natura rei) zwischen dem Dasein und dem Ding, dem dieses Dasein zugesprochen wird, nicht notwendig ist, sondern daß es genügt, wenn jenes Ding sein Sein nicht hat, oder vielmehr jenes Sein nicht ist und nicht sein kann, wenn es nicht durch ein anderes wird«<sup>25)</sup>.

An Stelle der realen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen spricht Suárez von einer begrifflichen Unterscheidung mit sachlichem Fundament (distinctio rationis cum fundamento in re). Diese Unterscheidung besagt aber nur, »daß unser Verstand, der das, was der Sache nach nicht verschieden ist, gesondert betrachten kann, auch die Geschöpfe auffassen kann, indem er von ihrer wirklichen Existenz abstrahiert, da, insofern sie nicht notwendig existieren, es keinen Widerspruch bedeutet, ihre Naturen ohne ihr Gewirktsein und folglich ohne ihre wirkliche Existenz aufzufassen. Wenn sie aber in dieser Weise abstrahiert werden, dann wird auch vom aktuellen Sein ihrer Wesenheit abgesehen, da sie dieses nicht ohne Gewirktsein besitzen – sei es aus sich oder mit Notwendigkeit – und auch das wirkliche Sein von der Existenz nicht geschieden werden kann«<sup>26)</sup>. Gemeint ist damit folgendes: Obwohl das Wirklichsein der Wesenheit und damit auch die Wesenheit als wirkliche der Sache nach identisch ist mit dem Existieren, können doch beide, die Wesenheit und das Existieren, begrifflich geschieden werden, und zwar auf Grund der Tatsache, daß die Wesenheit ihr Wirklichsein und damit ihre Existenz nicht aus sich, sondern durch die Wirksamkeit eines anderen (Gottes) besitzt. Diese Tatsache ist das reale Fundament für die begriffliche Unterscheidung zwischen der wirklichen Wesenheit und ihrem Wirklichsein, d. h. ihrem Dasein, ihrem Existieren.

Wenn wir nun die beiden Ansichten, die des hl. Thomas und die von Suárez, einander gegenüberhalten, so ergibt sich zunächst einmal als wesentliche Übereinstimmung, daß das geschaffene Sein sein Dasein, seine Existenz von Gott hat, während Gott sein Dasein nicht durch jemand anderen, sondern aus sich selber besitzt; dieses sein Dasein empfängt das Geschöpf durch die Erschaffung. Der Unterschied dürfte darin zu sehen sein, daß nach Meinung des hl. Thomas den Geschöpfen bei der Erschaffung ein eigener Existenzakt mitgeteilt wird, der der unmittelbare, formale Grund ihres Existierens ist und sich von ihrer Wesenheit real unterscheidet; während Suárez die Erschaffung einfach als Überführung der Wesenheit aus dem Zustand der bloßen Möglichkeit in den Stand der Wirklichkeit ohne Verleihung eines eigenen Existenzaktes erklärt. Das ganze Problem der realen Unterscheidung zwischen Dasein und Wesenheit spitzt sich also schließlich in der Frage zu: Geschieht die Erschaffung in der Weise der Verleihung eines eigenen, von der Wesenheit des geschaffenen Dinges real verschiedenen Existenzaktes, oder in der einfachen Form der Überführung der Wesenheit aus der reinen Potenz, die nichts anderes ist als die innere Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit (pura potentia objectiva), also in keiner Weise etwas Reales besagt, in die Wirklichkeit?

<sup>21)</sup> a. a. O. s. 4, n. 7; s. 5, n. 5; n. 13; s. 6, n. 7. <sup>22)</sup> a. a. O. s. 5, n. 5.

<sup>23)</sup> a. a. O. s. 6, n. 8; s. 4, n. 5; s. 8, n. 2. <sup>24)</sup> a. a. O. s. 6, n. 12.

<sup>25)</sup> a. a. O. s. 6, n. 14; n. 13. <sup>26)</sup> a. a. O. s. 6, n. 15.

Es dürfte nun schwer sein, das Problem in dieser Fragestellung zur Entscheidung zu bringen. Aus dem Begriff der *creatio ex nihilo* läßt sich wohl keine der beiden Ansichten beweisen oder widerlegen; sowohl die eine wie die andere wird diesem Begriff gerecht; in beiden Fällen vollzieht sich die Erschaffung in einem Übergang vom reinen Nichts, bzw. der bloßen Möglichkeit, zur Wirklichkeit<sup>27)</sup>. Auch der Wesensunterschied zwischen Gott und Geschöpf ist jedesmal gewahrt; immer ist Gott das *ens a se*, das das Sein aus sich hat, und das Geschöpf das *ens ab alio*, das sein ganzes Sein durch Gott besitzt. Die *suárezianische distinctio rationis cum fundamento in re inter essentiam et esse* dürfte also zur Begründung des Unterschiedes zwischen Gott und Geschöpf durchaus genügen.

Man wird auch nicht ohne weiteres einer von beiden Ansichten einen inneren Widerspruch nachweisen können. Die thomistische Ansicht besagt keineswegs, wie manche Anhänger des Suárez meinen, »daß eine Wesenheit begrifflich schon als Subjekt und Träger fähig sein soll, etwas in sich aufzunehmen, bevor sie existiert«<sup>28)</sup>. Denn der Schöpfungsakt vollzieht sich auch in der Darstellung des hl. Thomas nicht in der Weise, daß der bereits wirklichen oder als wirklich gedachten Wesenheit der Existenzakt verliehen wird, sondern, wie Thomas ausdrücklich erklärt, »indem Gott zugleich das Dasein gibt, bringt er das hervor, was das Dasein aufnimmt«, und »ebendadurch, daß der Wesenheit das Dasein zugeteilt wird, wird nicht nur das Dasein, sondern auch die Wesenheit selber erschaffen«<sup>29)</sup>. Gott erschafft also die Dinge so, daß er sie zusammengesetzt sein läßt aus Dasein und Wesenheit, die sich zueinander verhalten wie Akt und Potenz und von denen das Dasein der innere, formale Grund für das Existieren des Dinges ist. Man kann dagegen auch nicht mit Suárez einwenden, daß dann die Wesenheit durch etwas von ihr Verschiedenes existieren würde und das Existieren ihr somit nicht formell zugesprochen werden könnte<sup>30)</sup>; auch die Ausdehnung z. B. ist real von der Substanz verschieden und dennoch kann die Substanz auf Grund dieses Akzidens sehr wohl als ausgedehnt bezeichnet werden. Am treffendsten ist vielleicht noch der Einwand, daß ein eigener Existenzakt zur Erklärung des geschaffenen Seins und seiner Existenz nicht unumgänglich notwendig und infolgedessen auf Grund des Prinzips: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate* abzulehnen ist; doch kann die Einführung eines eigenen Seinsprinzips auch schon dadurch gerechtfertigt sein, daß auf diese Weise eine bessere Erklärung ermöglicht wird.

Andererseits läßt sich aber auch die *suárezianische* Ansicht nicht als unhaltbar erweisen. Daß hier der Unterschied zwischen Gott und Geschöpf nicht begründet werden könne, trifft, wie schon ausgeführt, nicht zu; der Unterschied liegt darin, daß Gott *ens a se* und das Geschöpf *ens ab alio* ist. Ob nun das *ens ab alio* auch notwendig die reale Unterscheidung, oder besser, die reale Zusammensetzung aus Dasein und Wesenheit bedingt, das ist eben die Frage; mit Sicherheit ausgeschlossen ist nur die begriffliche Identität, wie sie in Gott besteht. Die Argumente, die von thomistischer Seite für ihre Position und damit gegen die *suárezianische* Ansicht vorgebracht werden<sup>31)</sup>, zeigen zwar, daß sich die These von der Realdistinktion sehr gut in die gesamte Akt-Potenz-Lehre einfügt und sich mit Notwendigkeit ergibt, wenn man diese Lehre auf das Verhältnis von Dasein und Wesenheit im geschöpflichen Bereich anwendet; aber die Frage ist wiederum, ob diese Lehre hier überhaupt Anwendung zu finden hat, ob das Dasein als eigener, realer *actus existendi* aufzufassen ist, der zur Wesenheit hinzutritt.

Ist also das Problem der Realdistinktion schlechterdings nicht zu lösen oder handelt es sich hier tatsächlich um eine scholastische Spitzfindigkeit, die, wie schon Vazquez meinte<sup>32)</sup>, die auf sie angewendete Zeit und Mühe keineswegs lohnt?

Vielleicht läßt sich nun doch der ganzen Frage ein tieferer Sinn abgewinnen. Gewiß der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf ist in beiden Ansichten gewahrt; sowohl bei Thomas als auch bei Suárez stehen die geschaffenen Dinge in einer totalen Abhängigkeit von Gott. Doch ergibt sich jeweils ein etwas anderer Gesichtspunkt, der eine gewisse Verschiedenheit in das Verhältnis von Gott und Geschöpf hineinträgt. Bei Thomas besitzt das geschaffene Sein einen, zwar von Gott verliehenen, aber ihm selber zukommenden und in Zusammensetzung mit seiner Wesenheit sein konkretes, wirkliches Sein konstituierenden Existenzgrund, eben den Daseinsakt. Das Geschöpf weist somit eine gewisse, relative Selbstständigkeit Gott gegenüber auf; es steht gewissermaßen »auf eigenen, wenn auch entborgten Füßen«.

Nach Suárez entbehrt das Geschöpf eines eigenen Existenzgrundes; der Existenzgrund ist hier unmittelbar Gott, der das Sein des Geschöpfes durch seine Schöpfermacht aus der reinen

<sup>27)</sup> Der Einwand des Aegidius Romanus, daß die Leugner der *distinctio realis* weder die Veränderlichkeit und Wirkbarkeit des Geschöpfes, noch die Möglichkeit der Erschaffung aus dem Nichts und der Vernichtung (*annihilatio*) erklären können, ist also nicht stichhaltig (In II. Sent. d. 3, p. 1, a. 2; Vgl. Pesch a. a. O. 24).

<sup>28)</sup> Pesch, a. a. O., 223. <sup>29)</sup> De Pot. 3, 1 ad 17; 5 ad 2. <sup>30)</sup> Disp. Metaph. XXXI. s. 4, n. 5; n. 6.

<sup>31)</sup> Vgl. Jos. Gredt, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, vol I., Freiburg i. Br. 1932, 104 ff.

<sup>32)</sup> In III. Dis. 72, c. 1.

(objektiven) Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht hat und darin ständig erhält. Hier ist das geschaffene Sein in seiner Existenz unmittelbar von Gott abhängig, nicht nur mittels eines zugeeilten Existenzaktes.

Der letzte Sinn der ganzen Auseinandersetzung in der Frage der *distinctio realis* zwischen thomistischer und suárezianischer Schule geht also schließlich dahin: Besitzt das Geschöpf einen eigenen Existenzgrund und damit eine relative Eigenständigkeit seinem Schöpfer gegenüber, oder steht es in direkter und unmittelbarer Abhängigkeit von ihm? Die Antwort auf diese Frage, wie immer sie lauten mag, ist gewiß nicht von fundamentaler Bedeutung für die ganze Metaphysik und spekulative Theologie, ist aber auch nicht völlig bedeutungslos; sie kann sogar Ansätze für folgenschwere Entwicklungen ergeben. Es kann auf der einen Seite die Eigenständigkeit des Geschöpfes überbetont und ins Extrem geführt werden (Deismus, Atheismus) oder andererseits dem geschaffenen Sein nicht nur ein eigener Existenzgrund, sondern auch das eigene Sein abgesprochen werden (Pantheismus). Es läßt sich jedoch weder von Thomas noch von Suárez behaupten, daß sie selber bereits einem der beiden Extreme Vorschub geleistet hätten. Immerhin aber ist ihre Stellung in der Frage der *distinctio realis* charakteristisch für zwei verschiedene Weltbilder, die in der scholastischen Philosophie einander gegenüberstehen. Das eine ist das thomistische Weltbild. Die Zuerkennung eines eigenen Existenzgrundes an das geschaffene Sein steht ganz im Einklang mit der Eigenständigkeit, die Thomas dem gesamten natürlichen Bereich zugesprochen hat. So wurde von ihm die auf das natürliche Licht der Vernunft sich stützende Philosophie als selbständige Wissenschaft begründet; ebenso stattete er durch Übernahme der aristotelischen Form-Materie-Lehre, die das Ideale in die Dinge selber hineinverlegt, die geschaffene Welt mit innerer Wesen- und Werthaftigkeit aus, wie er auch dem Menschen all die Kräfte und Prinzipien zusprach, die zur Ausübung seiner artgemäßen Tätigkeit erforderlich sind. So kann der Mensch mit Hilfe seines eigenen intellectus agens die für echte Wissenschaft notwendigen allgemeingültigen Wesensbegriffe aus den sinnlichen Dingen abstrahieren und besitzt in sich auch ein gültiges Gesetz, das natürliche Sittengesetz, als Norm für sein freies Handeln.

Die suárezianische Position dagegen entspricht mehr der augustiniischen Konzeption vom Gesamtverhältnis zwischen göttlichem und geschöpflichem Bereich, ohne daß jedoch Suárez selber in den weiteren Konsequenzen Augustinus gefolgt wäre. Wie das geschöpfliche Sein keinen eigenen, ihm selber zugehörigen Existenzgrund aufweist, so wird bei Augustinus auch die Philosophie im Sinn reiner Vernunftkenntnis nicht als eigenständige Wissenschaft gewertet, besitzen die Dinge von sich aus keinen Wesens- und Wertgehalt, bedarf der Mensch zur Gewinnung allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnisse der göttlichen Erleuchtung und ist das Gesetz, das sein sittliches Handeln normiert, unmittelbare Einstrahlung der *lex aeterna*. Gewiß findet sich bei Augustinus die Frage nach dem Verhältnis von *Dasein* und *Wesenheit* als solche nirgends erörtert; doch betont er, daß Gott der Seele zuinnerst zugegen ist – »du aber warst mir innerlicher als mein eigenes Innere«<sup>33)</sup> –, daß Gott sich unmittelbar auf dem Grund der Seele befindet<sup>34)</sup> – »nulla natura interposita praesidet«<sup>35)</sup>. Gott ist also hier unmittelbar der tragende Grund der Seele, ihr Existenzgrund. Zwischen Gott und die Seele fügt sich kein eigenes geschaffenes esse.

Besteht nun eine Möglichkeit, das Problem der *distinctio realis* in der dargelegten Sicht und Fragestellung zu einer Lösung zu bringen? Die Philosophie hat ihre Aufstellungen zunächst immer an der Erfahrungswirklichkeit nachzuprüfen; eine christliche Philosophie, die die Offenbarung wenigstens als *norma negativa* anerkennt, muß sich aber auch an die Glaubenswirklichkeit halten und sich von dorthin Auskunft erholen, namentlich wenn sie mit ihren eigenen Mitteln zu keiner klaren Entscheidung mehr gelangt. Was sagen uns nun die natürliche Erfahrung und der offenbarte Glaube über das nähere Abhängigkeitsverhältnis des geschaffenen Seins von Gott?

Wenn wir die geschaffene Welt, so wie sie sich uns unmittelbar in ihrer Erscheinung darbietet, betrachten, so tritt sie uns als weithin eigenständig und selbständig gegenüber, so sehr, daß sogar ihre Abhängigkeit von Gott verschleiert werden kann. Wie wäre es sonst möglich, daß der menschliche Geist zur Verabsolutierung der Welt und zur Leugnung Gottes zu gelangen vermag? Gewiß weist die Welt bei näherem Zusehen überall die Spuren ihrer Kontingenz und damit ihrer Abhängigkeit von Gott auf; doch zugleich zeigt sie sich auch wieder so festgefügt in sich selber, so geschlossen in ihrem Sein und in ihrer Gesetzmäßigkeit, daß ihr doch zum mindesten eine relative Eigenständigkeit und damit ein eigener Existenzgrund zuzukommen scheint.

Ein anderes Bild ergibt sich von der Offenbarung her. Diese stellt uns das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer als radikale und unmittelbare Abhängigkeit dar. Es sei nur verwiesen

<sup>33)</sup> Conf. III, 6, 11. <sup>34)</sup> a. a. O. 10, 6, 10. <sup>35)</sup> De div. quaest. 83, q. 54.

auf Kol. 1,5ff, wo es von Christus, dem »Ebenbild des unsichtbaren Gottes«, dem »Erstgeborenen vor jeglichem Geschöpf« heißt: »in ihm hat alles seinen Bestand«. Nicht als ob aus dieser und anderen Stellen der Hl. Schrift die augustinisch-suárezianische Position in der Frage der *distinctio realis* eindeutig gefolgert werden könnte; aber die Gesamtkonzeption, die die Offenbarung über das Verhältnis von Gott und Geschöpf entwirft, dürfte doch mehr dem einer unmittelbaren und radikalen Abhängigkeit entsprechen<sup>36)</sup>.

So stehen wir also hier wiederum vor einem Dilemma. Es ist nun bezeichnend, daß Thomas, dessen Philosophie bei aller Hinordnung auf die Offenbarung doch in erster Linie von der Erfahrungswirklichkeit ausgeht und sich auf das natürliche Licht der Vernunft stützt, sich bei der Darstellung des Verhältnisses von Gott und Geschöpf an die Erscheinungswelt hält, während Augustinus, in dessen Gefolge wir hier auch Suárez stellen dürfen, entsprechend seiner innigen Verbindung von Philosophie und Offenbarung sich ganz von letzterer bestimmen läßt. Gibt es aber nun aus diesem Dilemma, das geradezu zu einem Gegensatz zwischen Philosophie und Offenbarung zu werden droht, keinen Ausweg mehr?

Es gibt philosophische Probleme, die auf dem Boden der Philosophie nicht mehr zur Lösung gebracht werden können, sondern hier als Antinomien bestehen bleiben. Thomas selber weist auf ein solches Problem hin, nämlich auf die Frage, ob die Welt ewig ist oder einen zeitlichen Anfang genommen hat; er kann hier weder Aristoteles folgen, der die Ewigkeit der Welt behauptete, noch auch die Argumente Bonaventuras für ihren zeitlichen Anfang billigen. Zur Lösung dieser Frage muß vielmehr auf die Offenbarung zurückgegriffen werden<sup>37)</sup>. So kann die Offenbarung vielleicht auch einen Weg aus unserem Dilemma aufzeigen.

Der Gegensatz zwischen dem, was der äußere Augenschein uns über das Verhältnis des geschaffenen Seins zu Gott dartut, und dem, was der Glaube uns darüber lehrt, könnte er nicht seinen Grund in einer gewissen Zwiespältigkeit und Zwielligkeit des geschaffenen Seins haben, die ihm gewiß nicht ursprünglich zukommt, die aber in es hineingetragen wurde durch jenes Faktum, das überhaupt das Verhältnis von Geschöpf und Schöpfer von der Wurzel her störte, durch die Ursünde? Das innerste Wesen der Ursünde bestand darin, daß der Mensch und in ihm die ganze sichtbare Schöpfung sich als absolut, als Gott gleich gesetzt hat. Diese Verabsolutierung Gott gegenüber mag der gesamten Schöpfung ihr Stigma aufgedrückt haben, mag ihr als Ausdruck der angemessenen Selbständigkeit jenen Schein der Eigenständigkeit verliehen haben, den sie nunmehr nach außen hin zur Schau trägt, während sie in Wirklichkeit nach wie vor in ihrer unmittelbaren und radikalen Abhängigkeit von Gott verblieb. Somit wäre der Gegensatz zwischen den beiden Ansichten, der thomistischen und der suárezianischen, über das Verhältnis von Dasein und Wesenheit im geschöpflichen Sein auf die Verfälschung zurückzuführen, die die Ursünde in es hineingetragen hat, und die es anders erscheinen läßt, als es in Wirklichkeit ist<sup>38)</sup>.

Unsere Ausführungen über das Problem der *distinctio inter essentiam et esse* haben uns von der philosophischen auf die theologische Ebene geführt. Darin liegt die tiefste Berechtigung, ja sogar Notwendigkeit einer christlichen Philosophie, d. h. einer Philosophie, die ohne das Prinzip der natürlichen Vernunftkenntnis aufzugeben, sich doch stets an der christlichen Offenbarung orientiert und auf sie hin offen bleibt, begründet, daß es philosophische Probleme gibt, die auf rein philosophischer Ebene nicht mehr aufgehen und zur ihrer Lösung einen Rückgriff auf die Glaubenswelt erfordern<sup>39)</sup>. Der Verweis auf die Glaubensebene wird aber dabei stets mehr als möglicher Weg zu einer letzten Entscheidung, denn als gesicherte Lösung aufzufassen sein. Denn trotz der innigen Verbindung, in der Natur und Übernatur, Vernunftordnung und Glaubensordnung zueinander stehen, so daß sie vielfach ineinandergreifen und sich durchdringen, bleiben sie wesentlich voneinander verschiedene Ebenen. Darum läßt sich

<sup>36)</sup> Diese radikale und unmittelbare Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott müßte nicht unbedingt all die Konsequenzen nach sich ziehen, die für das augustinische System charakteristisch sind. Wenn auch das geschaffene Sein keinen eigenen *actus existendi* aufweist, so kann es doch in seiner Wesenheit Geschlossenheit besitzen und mit allem ausgestattet sein, was zu seiner Natur und zur Ausübung seiner arbeitsfähigen Tätigkeit gehört.

<sup>37)</sup> S. th. I. 46, 1; S. c. Gent. II, 38; S. th. I. 46, 2.

<sup>38)</sup> Damit soll keineswegs behauptet werden, daß das geschaffene Sein durch die Ursünde radikal verfälscht wurde und somit für die natürliche Vernunftkenntnis in keiner Weise mehr begreifbar ist. Diese »Verfälschung« betrifft nur das tiefste existenzielle Verhältnis des Geschöpfes zu Gott – nicht etwa das Verhältnis der akzidentellen Bestimmungen und Äußerungen zum substanzialen Wesen, aus denen dieses erschlossen werden kann – und ist auch hier nicht so radikal, daß der Schein das Sein ganz verdecken würde; das wahre Sein stellt sich nur nicht mehr in klarer Eindeutigkeit dar.

<sup>39)</sup> Zu diesen Problemen gehören, neben der schon erwähnten Frage nach dem Anfang der Welt, wohl auch noch das Problem des Übels und die Frage nach dem Verhältnis von Seele und Leib, in der ja auch thomistische und augustinische Richtung, wie schon Aristoteles und Platon, in Gegensatz zueinander stehen.

kein Glaubenssatz als notwendige Lösung für ein philosophisches Problem postulieren; er würde sonst selber in den Vernunftbereich hineingezogen und den Charakter einer übernatürlichen, geoffenbarten Wahrheit verlieren.

Das Aufzeigen solcher im Lichte des Glaubens möglich erscheinenden Lösungen für philosophische Probleme dürfte aber immerhin fruchtbarer sein, als das hartnäckige Suchen nach unbedingten philosophischen Entscheidungen, das, wie gerade der Fall der »*distinctio realis*« mit seinen jahrhundertelangen Auseinandersetzungen zur Genüge gezeigt hat, nur zu endlosen Diskussionen führt. Ja, die Endlosigkeit dieser Diskussion, auf die von beiden Seiten so viel Geistesschärfe verwendet wird, dürfte selber Hinweis sein, daß hier in eine philosophische Frage ein Geheimnis hineinspielt, das mit rein philosophischen Mitteln nicht mehr erhellbar ist.