

Wege der Metaphysik

Thomismus und Scotismus: die endlose Alternative

Von Walter Hoeres, Frankfurt am Main

I. Thomismus im Aufbruch

1. Die Wiederentdeckung des Seins

Es sind nun fünfzig bis sechzig Jahre seit der Zeit vergangen, in der die thomistische Philosophie eine gewaltige Blutauffrischung erfahren, einen unerhörten Aufschwung erlebt hat. Heute, da die scholastischen Studien so sehr zurückgegangen sind und die Stellung des hl. Thomas als des allgemeinen Lehrers der Kirche, auf die die Päpste seit der Enzyklika »Aeterni Patris« von Leo XIII. immer wieder hingewiesen haben, nicht mehr genügend beachtet wird, ist es angebracht, an diese Epoche des Aufschwungs zu erinnern. Sie fand ihren Höhepunkt darin, dass »das Sein« als Fülle der Wirklichkeit, als »perfectio omnium perfectionum« und »actualitas omnium actuum« wieder entdeckt wurde.¹ So war man stolz darauf, der klassischen thomistischen Lehre von der metaphysischen Zusammensetzung der Dinge in Wesen und Dasein wieder ihren ursprünglichen Sinn und ihre eigentliche Tiefe zurückgegeben zu haben.

Kritiker wie ich, die eher von der franziskanischen Philosophie, von Duns Scotus und Franciscus Suárez herkamen, glaubten damals, dass diese neue Leidenschaft für »das Sein« als »actes de tous les actes« und principe de la fécondité«,² an dessen Tropf die Dinge hängen, eher von Martin Heidegger und seiner berühmten Lehre von der »ontologischen Differenz« und der »Seinsvergessenheit« als vom Aquinaten herkomme.³ Diese Vermutung freilich wurde von Étienne Gilson, einem der großen Protagonisten der Wiederentdeckung des Seins, scharf zurückgewiesen, der in einem Brief an mich betonte, er habe sich mit Heidegger kaum befasst. Unstreitig ist freilich auch, dass der andere große Neuthomist, mein Freiburger Kollege und Freund Gustav Siewerth, mit dem ich halbe Nächte lang im Freiburger altdeutschen »Gasthof zum Bären« über Thomas und Scotus diskutierte, von seinem früheren Lehrer Heidegger begeistert war und blieb.⁴ Und es gehört zu den Ironien der neueren Geistesgeschichte, dass die beiden katholischen Heidegger-Schüler Gustav Siewerth und Max Müller, die sich unter seinen Auspizien in Freiburg habilitierten, zeitlebens von einer geradezu rätselhaften Verehrung des »Meisters« nicht loskamen, obwohl dieser doch ihre aka-

¹ Thomas: De pot 7, 2 ad 3; vgl. dazu Bernhard Lakebrink: *Perfectio omnium perfectionum*. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas und Hegel (Libreria Editrice Vaticana) Città del Vaticano 1984

² Joseph de Finance SJ: *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. Rom 1960 S. X

³ »Scotus weiß noch nichts von der Mystik des *actus entis*, die mehr von Martin Heidegger als von Thomas herzukommen scheint«. So schrieb ich damals in den *Franziskan. Studien* 1965 Heft 2-4 S. 180

⁴ Étienne Gilson: *L'etre et l'essence*. Paris 1948; *Being and some philosophers*. Toronto 1952; Gustav Siewerth: *Der Thomismus als Identitätssystem*. Frankfurt am Main 1961; *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*. Einsiedeln 1959

demische Laufbahn – eben weil sie Katholiken waren – im Dritten Reich verhindert!⁵

Mit Gilson und Siewerth berief sich diese ganze Richtung des Neuthomismus darauf, dass für den hl. Thomas das Sein als Füllhorn der Wirklichkeit tatsächlich die erstgeschaffene Wirkung Gottes sei,⁶ die aber als solches, allem anderen die Existenz spendendes Sein naturgemäß noch nicht für sich bestehen könne, weil »Gott nichts schaffen kann, was ihm gleich wäre: *Deus non potest facere Deum*«. ⁷ Alles kommt nun darauf an, zu zeigen, wie diese erstgeschaffene Fülle, diese allgemeine »Flüssigkeit« des Seins sich in die einzelnen Dinge ergießt, in ihnen ihre Begrenzung und damit Bestand gewinnt. Marius Schneider macht auf die mittelalterlichen Beispiele aufmerksam, »welche das Sein mit dem grenzenlosen Ozean und die Wesenheiten mit leeren, für die Aufnahme des Seins bereitstehenden Gefäßen verglichen« und lässt als eine »wirklichkeitsgerechtere Vorstellung das Wasser aus einem Gefäß hervorfliessen und bei einem plötzlichen Temperatursturz, bevor es den Boden erreicht, gefrieren.«⁸

Die schwachen Bilder sind ein sprechender Beweis für die Verfassung unserer bei den Sinnen anhebenden Erkenntnis, auf die der hl. Thomas so oft hingewiesen hat, die uns darauf angewiesen sein lässt, selbst noch die sublimsten und abstraktesten metaphysischen Sachverhalte bildhaft zu veranschaulichen. Die Bilder sind hier deshalb so inadäquat, weil die Wesenheiten, welche die Seinsfülle begrenzen sollen, einerseits nicht wie jene Gefäße etwas außerhalb von ihr sind, sondern aus ihr entspringen und sie doch andererseits zu diesem je besonderen Seienden als Pferd, Hund oder Mensch verdichten sollen, so dass jene Fülle nicht, wie jene Bilder suggerieren, in gleichbleibende Teile aufgespalten wird.

Die Begrenzung des erstgeschaffenen Seins soll durch die Wesenheiten erfolgen. Aber sie können ihm nicht als eigenständige Größen gegenüberreten, da es schon alle Vollkommenheit (*id est*: Wirklichkeit) in sich enthält. Folglich gründen sie selbst in ihm und entspringen aus ihm. Deshalb wird man nicht bestreiten können, dass sich dieses wechselseitige Verhältnis nur schwer denken lässt, wie dies die zahlreichen Interpretationen der neuthomistischen Seinsphilosophie zeigen, die Albert Keller in einem umfassenden Überblick zusammengefasst hat.⁹ Am präzisesten hat wohl der allzu früh verstorbene Thomas-Forscher Ludger Oeing-Hanhoff das Verhältnis beschrieben.¹⁰ Das Sein kann nur »subsistieren als das Sein dieser oder jener Natur, und so müssen die Wesenheiten zum Sein hinzutreten, damit es für sich bestehen kann als

⁵ Rüdiger Safranski: Ein Meister in Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München Wien 1994

⁶ Thomas: Comp. Theol. 1, 68: *primus effectus Dei ... est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur.* Vgl. De Pot. 3, 4; Contra Gent. 2, 21

⁷ Contra Gent. 2, 55

⁸ Marius Schneider OFM: Die bekannte thomistische Realdistinktion im Verständnis der modernen Seinsphilosophie. In: Wissenschaft u. Weisheit (28. Jg.) 1965/Heft 3 S. 199

⁹ Albert Keller SJ: Sein oder Existenz ? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik (Pullacher Philosophische Forschungen) München 1968

¹⁰ Ludger Oeing-Hanhoff: *Ens et unum convertuntur.* Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. XXXVII Heft 3) Münster 1953

endliches, konkretes Sein. Da aber dem Sein nichts Äußeres hinzugefügt werden kann, müssen die Wesenheiten als Entfaltungen des Seins in seine Möglichkeiten hinein begriffen werden, durch die das Sein begrenzt wird wie der Akt durch seine Potenz.«¹¹ Wenn so das Wesen vom einfachen, nicht zusammengesetzten Sein unterschieden werden und doch aus ihm entspringen soll, dann kann es nur als endliche und begrenzte Weise dieses Seins begriffen werden. Dann kann sein Ursprung aus ihm aber nicht ohne göttliche Einwirkung und Vermittlung gedacht werden, da der erstgeschaffene Seinsakt als allgemeiner und unendlicher zwar das Potential zu diesen Wesenheiten enthält, aber als solcher noch nicht zu ihnen determiniert ist.¹²

In dieser Sicht der Dinge ist das »esse commune« kein bloßer Allgemeinbegriff, der das bezeichnet, was allen Dingen in je verschiedener, analoger Weise gemeinsam ist. Denn die Gemeinsamkeit beruht hier darauf, dass alle an derselben Realität partizipieren. Daher ist die Gemeinsamkeit des Begriffs selber noch in seiner assignativen oder demonstrativen Funktion begründet, die der der Eigennamen vergleichbar ist, denn »Sein« meint hier auch immer schon unmittelbar diese erstgeschaffene Wirklichkeit, die sich in die Dinge ergießt und sie so verwirklicht. Vor allem aber wird mit dieser Seinsphilosophie die verkürzte und als solche missverständliche Auffassung der Realunterscheidung von Wesen und Dasein abgewendet, wie sie immer wieder durch die Lehrbücher geistert und den Eindruck erweckt, als würde eine (noch) nicht existierende Wesenheit durch Hinzufügung eines mystischen Faktors »Dasein« plötzlich zu existieren beginnen. Die Versuchung, den »actus entis«, also das Wirklichkeit spendende Prinzip zum bloßen »Dasein« zu verkürzen, das den Dingen schließlich angeheftet wird, liegt nahe, weil dieser »actus entis« im ursprünglichen Thomismus tatsächlich die Doppelbedeutung hat, den Dingen alle Wirklichkeit und Vollkommenheit zu verleihen *und* sie damit zur Existenz zu bringen.

Wir verdanken der eindringenden Studie von Johannes Hegyi den Nachweis, dass selbst die großen klassischen Kommentatoren des hl. Thomas nicht selten der Gefahr einer solchen »Seinsvergessenheit« erlegen sind, zwar an der Realunterscheidung von *esse* und *essentia* festzuhalten, das esse aber zur bloßen Existenz zu verkürzen oder einfach als Prinzip zu verstehen, das nach dem Grundsatz »forma dat esse« schon mit der Form der Dinge gegeben ist.¹³ Albert Keller macht in seiner schon genannten Studie den Versuch, diese Seinsvergessenheit auch bei Thomisten unserer Zeit aufzuspüren. Von diesem Verdikt bleibt selbst Gallus Manser nicht verschont, dessen thomistische Prinzipienfestigkeit sonst außer Zweifel steht.¹⁴ Doch selbst für ihn »ist das Sein bei Thomas gleich Existenz. Dass es auch als Vollkommenheitsfülle verstanden werden könnte, zeigt sich nur an ganz wenigen Stellen und auch da nur angedeutet«.¹⁵

¹¹ A.a.O. S. 83 f.

¹² A.a.O. S. 37

¹³ Johannes Hegyi SJ: Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin (Pullacher Philosophische Forschungen IV) Pullach 1959

¹⁴ Gallus Manser OP: Das Wesen des Thomismus. Freiburg (Schweiz) 2. Aufl. 1953

¹⁵ Albert Keller a.a.O. S. 47

2. Die angebliche Seinsvergessenheit bei Scotus und Suárez

Diese Einschränkungen können jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass die Wieder- oder Neuentdeckung des Seins als Wirklichkeitsfülle dem Thomismus einen großen Aufschwung verliehen hat. Das zeigt sich an dem Selbstbewusstsein, mit dem die Vertreter dieser Richtung die andere große, vom seligen Johannes Duns Scotus und Franciscus Suárez geprägte Richtung der scholastischen Metaphysik, wie sie sich im Raum der Kirche entwickelt hat, attackierten. Sie habe, so heißt es da, den Kontakt mit der Wirklichkeit verloren, befasse sich nur noch mit dem abstrakten Wesen der Dinge und leiste so einer »Verbegrifflichung« der Wirklichkeit Vorschub, die schließlich zum Rationalismus führe.¹⁶ In Gustav Siewerths »Schicksal der Metaphysik« erinnert diese Entwicklung, wie er sie nachzuzeichnen versucht, geradezu an eine antike Tragödie. Dabei erweckt gerade seine Thomas-Deutung den Eindruck, dass die noch nicht subsistierende Seinsfülle des *actus entis* als das erstgeschaffene Gleichnis Gottes zwischen ihm und den Geschöpfen stehenbleibt und der Unterschied beider trotz aller gegenteiligen Versicherungen gerade hier nicht recht ersichtlich wird.¹⁷

Schon Ludger Honnefelder hat in seiner großen Monographie über Duns Scotus darauf hingewiesen, dass sich »der Vorwurf, Scotus habe der *essentia* einen nicht zu rechtfertigenden Primat eingeräumt und vertrete daher einen einseitigen Essentialismus«, schwerlich aufrecht erhalten lasse, weil er die scotistische Ontologie – und dasselbe gilt *mutatis mutandis* von der suarezianischen – von den ganz anderen, unvergleichbaren Prinzipien der thomistischen Seinslehre her beurteile.¹⁸ Und meine neue Arbeit über Duns Scotus und Suárez will genau das zeigen, dass auch diese Metaphysik, von einer ganz anderen Plattform her wie wir sie im Thomismus finden, durchaus die konkrete Wirklichkeit im Blick hat und sie ergründen will.¹⁹

Doch unabhängig von der Frage, welchen Standpunkt man in dieser Kontroverse einnimmt und welcher Richtung man zuneigt, ist zuzugeben, dass diese originäre thomistische Seinsphilosophie zwei große Vorteile hat. Sie ermöglicht es uns zunächst, deutlich die metaphysische von der physischen Ordnung der Dinge zu unterscheiden und so die Eigenständigkeit der Metaphysik als der Wissenschaft vom Seienden als solchen gegenüber den Herausforderungen des Naturalismus und des Agnostizismus zu verteidigen. Der zweite Vorteil hängt eng damit zusammen. Durch ihre Teilhabe an dem das Sein spendenden *actus entis* und der damit gegebenen Unterscheidung von *esse* und *essentia* tragen die Dinge unverkennbar den Stempel der Geschöpflichkeit an

¹⁶ So Gilson in: *L'être et l'essence* a.a.O.; Siewerth in: *Das Schicksal der Metaphysik* a.a.O.; Louis de Raeymaeker: *Philosophie de l'être*. 3. Aufl. Louvain 1970 S. 378; Manuel Cabado Castro: *Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins*. In: *Scholastik* (49.Jg.) 1974

¹⁷ Vgl. dazu Beda Thum OSB: *Der reine Seinsakt und das subsistierende Sein*. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* VII/1963

¹⁸ Ludger Honnefelder: *Ens inquantum ens*. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge Bd. 16) Münster 1979 S. 264. Vgl. dazu auch Marius Schneider OFM: *Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez*. In: *Wissenschaft und Weisheit* (24. Jg.) 1961/Heft 1

¹⁹ Walter Hoeres: *Gradatio entis*. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez (editiones scholasticae 14) Heusenstamm 2012

sich und erweisen sich damit *eo ipso* als Kreaturen Gottes. So kann man hier wirklich von einem Entwurf sprechen, der dazu konzipiert ist, sowohl ihre Geschöpflichkeit wie auch die Tatsache zu erklären, dass sie – auch abgesehen von der *creatio continua* und der *conservatio* seitens Gottes – an einer Wirklichkeit teilhaben, die sie an und für sich durch ihre Herkunft aus dem Nichts noch nicht besitzen.

II. Pechhacker und die Unbestimmtheit des Seinsbegriffes

Aber die Frage bleibt, ob es sich hier um einen freischwebenden Entwurf handelt oder ob er sich tatsächlich auf das stützen kann, was der Begriff des Seins schon zum Ausdruck bringt. Nur dann, wenn es schon im Wesen und damit im Begriff des Seins als solchen liegt, die Fülle der Wirklichkeit zu meinen, können aus ihm die Konsequenzen einer Philosophie abgeleitet werden, für die »das Sein« des Geschöpfes so oder so nur als Teilhabe an einer solchen erstgeschaffenen Wirklichkeit zu denken ist. Wir stellen die Frage im Anschluss an Anton Pechhackers Werk über den »Logos des Seins«, das wir für eine der scharfsinnigsten Untersuchungen der Probleme der scholastischen Ontologie in unserer Zeit halten.²⁰ Am Rande sei auf den erstaunlichen Umstand hingewiesen, dass der gelehrte Jesuit sich gerade in Innsbruck, der langjährigen Wirkungsstätte Karl Rahners, deutlich und scharf von der neuscholastischen Transzendentalphilosophie distanzierte,²¹ die gerade hier und nicht nur von Rahner mit Verve vertreten wurde:²² Zeichen für die Toleranz der Jesuiten, bei denen häufig Thomisten, Scotisten und Suarezianer einträchtig nebeneinander lehrten.

Pechhacker macht nun geltend, dass der Begriff des Seins, wie er durch Abstraktion gewonnen wird – woher sollte er sonst auch kommen! – aus sich noch nicht Unendlichkeit besagt. »Gewiss kann Sein nicht aus sich selbst endlich sein.... Endlichkeit wurde ja bei der Abstraktion des Seins weggelassen ... Es kann aber auch nicht aus sich selbst unendlich sein, denn daraus würde folgen, dass endliches Sein unmöglich ist. ›Reines Sein‹, d.h. Sein als solches besagt gewiss nicht Endlichkeit; es kann aber auch nicht Unendlichkeit besagen. Hier obwaltet tatsächlich ein Entweder – oder: Entweder wird Sein als unendliches Sein verstanden und dann kommt es für die Zusammensetzung endlicher Dinge nicht in Betracht; oder es ist als das zu Endlichkeit und Unendlichkeit völlig indifferente Sein zu nehmen.«²³

III. Zwischen Begriff und Wirklichkeit: Scotus und Suárez

1. Seiendes als Maß der Vollkommenheit

Man kann hier sicher weiter fragen, ob diese brüske Alternative der Vielschichtigkeit des thomistischen Seinsentwurfes gerecht wird, der ja davon ausgeht, dass un-

²⁰ Anton Pechhacker SJ: Der Logos des Seins. Innsbruck 1961

²¹ So in seiner Abhandlung: Scholastik – wohin ? In: Salzburger Jahrbuch für Philosophie XV/XVI 1971/72

²² Otto Muck SJ: Die transzendente Methode in der Philosophie der Gegenwart. Innsbruck 1964

²³ Der Logos des Seins a.a.O. S. 69

begrenzte Seinsfülle und Begrenzung sich im Geschöpf treffen und dieses somit die ganze Palette der im »Sein« gegebenen Möglichkeiten reflektiert. Und doch regt Pechhacker's Überlegung dazu an, auch die andere große Richtung der scholastischen Metaphysik zu betrachten, die »Sein« nicht von vorneherein als »Fülle« wertet, sondern entschlossen damit Ernst macht, dass es sich um einen abstrakten Begriff handelt, der als solcher ebenso von Unendlichkeit wie Endlichkeit absieht.

Ganz in diesem Sinne bleibt der Seinsbegriff für Scotus und Suárez Produkt einer Abstraktion, die das bezeichnet, was alle Dinge auf ihre Weise besitzen. Beide Denker distanzieren sich in diesem Sinne von der thomistischen These, dass das Sein das Vollkommenste und Erstgeschaffene sei, das in allen Dingen waltet. Könnte doch das, so Scotus, was in allen Dingen enthalten sei, nicht vollkommener sein als sie selbst.²⁴ Suárez gibt der berühmten Feststellung des Aquinaten, dass das Sein die Quelle aller Vollkommenheit und aller Dinge sei, eine ganz verharmlosende Deutung. Sie wolle nur sagen, dass nichts in Wirklichkeit vollkommen sei, was nicht auch wirklich vorhanden ist.²⁵ Vor allem in DM 28, 3, 16 und ähnlichen Stellen wird deutlich, dass er einen ganz anderen Seinsbegriff hat als jene, welche das »esse« als die erste geschaffene Seinsfülle betrachten. An jener Stelle geht es um die radikale Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott, von der ausdrücklich vermerkt wird, dass sie nichts mit einem Entspringen aus einem übergreifenden »allgemeinen« Sein zu tun habe, weil dies nur ein abstrakter Begriff sei, der die Dinge nur ganz allgemein und umrisshaft begreife »sub ratione existentis extra nihil«.

Auf den ersten Blick könnte man diese Kritik so verstehen, als sei der Begriff des Seins – besser sagen wir jetzt des »Seienden«, weil es für beide Denker kein übergreifendes Sein gibt – ein völlig leerer Begriff, der wie bei Kant schließlich nur die »Position eines Dinges« in seiner Existenz bezeichnet. Das wäre das Ende der Metaphysik und reiner Nominalismus.²⁶ Hier wäre der Vorwurf der »Seinsvergessenheit«, der Kant tatsächlich verfallen war, wirklich am Platz. Demgegenüber meint der Begriff des »Seienden«, von dem die beiden Denker ausgehen, einfach die Wirklichkeit, die die Dinge besitzen. Und es wäre auch hier, wie schon angedeutet, eine von der thomistischen Realunterscheidung von *actus entis* und *essentia* herkommende Fehlinterpretation, diese Wirklichkeit entweder nur als Sosein oder als Dasein zu verstehen.

Dass so der Begriff des Seienden nicht bloß mögliche und essentielle Gegenstände, sondern tatsächlich Wirklichkeit meint, zeigt sich schon daran, dass er zum Maßstab der jeweiligen Seinsvollkommenheit wird, die die Dinge besitzen. Scotus spricht von der »carentia entitatis«, dem Mangel an Seinsbestand, den die endlichen Dinge je nach ihrer Seinshöhe aufweisen, der positiv gesehen auch als »magnitudo entis« aufgefasst werden kann, die er sehr wohl von der Kategorie der Quantität unterscheidet.²⁷

²⁴ Ordinatio (im Folgenden abgekürzt: »Ord.«) IV d. 1 p. 1 q. un n. 35 Ed. Vaticana. XI 16

²⁵ Disputationes Metaphysicae (im Folgenden abgekürzt: »DM«) 31, 13, 23

²⁶ Vgl. dazu vom Verf.: Sein und Wesen als Ziel des Erkennens und der Nominalismus als Denkmöglichkeit. In: Salzburger Jahrbuch für Philosophie VIII/1964

²⁷ Lectura I d. 19 q. 2 n. 50 Ed. Vat. XVII 286; Ord. I d. 19 q. 1 n. 8 Ed. Vat. V 267; a.a.O. n. 18 Ed. Vat. 273 – 274; vgl. Luigi Iammarrone OFM Conv.: »Ogni finito è un determinato grado di essere o positività cui è annessa una certa negatività o privazione di gradi superiori di essere.« In: Acta Tertii Congressus Scotistici (Studia Scholastico-Scotistica 5) Rom 1972 S. 464 f.

Damit wird schon deutlich, dass Seiendes für Scotus ebenso wie für Suárez so viel wie Wirklichkeit und Vollkommenheit bedeutet, ohne dass sie sich dazu bereifinden, diesen Begriff zu hypostasieren. Von hier aus eröffnet sich auch ein erster Blick auf die berühmte und umstrittene Lehre von der »univocatio entis«, die Eindeutigkeit des Seinsbegriffes. Um das verschiedene Maß an Seinsvollkommenheit und Seinskraft zu beurteilen, das den Dingen zukommt, muss ich einen eindeutigen Vergleichsmaßstab haben, der als *tertium comparationis* den Vergleich ermöglicht. Damit wird nicht ausgeschlossen, sondern vorausgesetzt, dass das Sein in den einzelnen Dingen und vor allem in Gott und Geschöpfen in je anderer, analoger Weise verwirklicht ist. Aber um das sagen zu können, muss ich zunächst einmal wissen, was »Seiendes« überhaupt bedeutet.²⁸ Trotz der Einschränkungen, die Suárez macht, um der Tradition zu entsprechen, die nur die *analogia entis* kennt, betont er ebenso scharf wie Scotus die in seiner Einfachheit begründete Eindeutigkeit und Einsinnigkeit des Begriffs des Seienden, die ihm eben deshalb jene Mittelstellung verleiht, die man von einem univoken *tertium comparationis* erwartet.²⁹

Schon hier wird deutlich, das auch dieser Traditionsstrom der scholastischen Philosophie jenen »Ordo«, jene (hierarchische) Rangordnung der Dinge in den Mittelpunkt stellt, die nach dem Altmeister der Thomas-Interpretation Hans Meyer der Zentralbegriff der thomistischen Philosophie ist und den wir als »Gradatio entis« auch in den Mittelpunkt unserer Interpretation der Ontologie von Scotus und Suárez gestellt haben.³⁰

2. Offen für die Unendlichkeit

In dieser Einfachheit, in der er keine Begrenzung in sich enthält, ist der Begriff des »Seienden« auch offen für die Unendlichkeit und ermöglicht so den Ausgriff auf die Metaphysik. Wie das Licht in seiner ganzen unbegrenzten Leuchtkraft erglänzen kann, aber auch in abgeschwächter Form, die dann nichts anderes ist als eine »*caentia perfectioris gradus lucis*«, so kann auch das Seiende ganz als es selbst, als die Fülle der Wirklichkeit existieren, während die Geschöpfe wie schon ausgeführt durch einen mehr oder weniger großen Mangel an dieser Seinsvollkommenheit gekennzeichnet sind.³¹ Suárez verwendet das Bild von der Wärme, um den gleichen Sachverhalt zu illustrieren. Ebenso wie der bestimmte Grad der Wärme ihr nichts Neues hinzufügt, sondern nur genauer bezeichnet, wie sie als Wärme existiert (»*prout est in re*«), so fügt auch die Unendlichkeit dem Sein Gottes nichts hinzu, sondern bringt nur zum Ausdruck, was schon in seinem Begriff als dem schlechthin einfachen Sein enthalten

²⁸ Vgl. Michael Schmaus: Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Scotus, München 1957, der S. 8 ausdrücklich bemerkt, dass der univoke Seinsbegriff »Bezug hat zur Wirklichkeit, sodass diese durch ihn erfasst werden kann«.

²⁹ DM 2, 1, 10; DM 2,2,17; 2,2, 24. Jose Alejandro SJ: La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista. Comillas (Santander) 1948: »Al concepto formal de ser corresponde exactamente un concepto objetivo adecuado e inmediato, uno y único, que no encierra en sí nada que lo diversique.«

³⁰ Hans Meyer: Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. Paderborn 1961; Walter Hoeres: *Gradatio entis* a.a.O.

³¹ Lect. I d. 8 p. 1 q. 1–2 nn. 31, 38 Ed. Vat. XVII 10 und 12; Ord. I d. 8 p. 1 q. 2 n. 32 Ed. Vat. IV 165–166

ist. Ganz ähnlich wie bei Scotus könnte man auch hier wieder sagen, dass es vom Wesen und Sinn des Seienden her nicht so sehr ein Wunder und erklärungsbedürftig ist, dass Seiendes in reiner uneingeschränkter Fülle und damit als das existiert, was schon in seinem Begriff als Vergleichsmaßstab der Vollkommenheit der Dinge angedeutet ist, sondern dass es endliches Seiendes gibt. So stellt sich mit Suárez die Frage: »unde limitabitur tota latitudo entium ad illum gradum finitum?«.³²

Freilich scheinen wir uns zunächst hier zwischen Scylla und Charybdis zu befinden. Auf der einen Seite meint der Begriff des »Seienden« als Maßstab der jeweiligen Seinshöhe und des Maßes an Wirklichkeit, das die Dinge besitzen, selber schon so viel wie »Vollkommenheit« und »Wirklichkeit« und ist damit offen für die unbegrenzte Fülle der Wirklichkeit und Vollkommenheit, wie sie nur in Gott vorhanden sein kann. Auf der anderen Seite ist der Ausgangspunkt aller weiteren metaphysischen Überlegungen für Scotus und Suárez der abstrakte, ganz einfache Begriff des Seienden, und damit müssen sie der Einsicht entsprechen, die wir oben mit Pechhacker formuliert haben, dass der Begriff des Seins als solcher weder »Unendlichkeit« noch »Endlichkeit« enthält. Deshalb müssen wir hier noch genauer sein und die Bilder, an denen es in der angeblich so rationalistischen Ontologie der beiden Denker nicht mangelt, in Begriffe übersetzen. Wenn »Seiendes« ein ganz einfacher Begriff ist, dann scheint es nicht a priori festzustehen, dass es auch in unendlicher Fülle existieren kann. Denn Unendlichkeit ist in seinem ganz einfachen und abstrakten Begriff nicht enthalten. So einfach macht es sich Scotus nicht mit dem ontologischen Gottesbeweis und Suárez schon gar nicht.³³

Und doch kann die Vereinbarkeit der beiden Begriffe einsichtig gemacht werden: »suadetur«, wie Scotus sagt. Denn nachdem er dargelegt hat, die positive Vereinbarkeit von »Seiendem« und »Unendlichkeit« lasse sich a priori nicht nachweisen, betont er mit solchem Nachdruck, dass sich kein Grund für die Unvereinbarkeit der beiden Momente finde, dass jene Darlegung in sich zusammenfällt. Zunächst weist er einfach auf ihre Vereinbarkeit oder die Nicht-Widersprüchlichkeit eines Begriffes des unendlichen Seienden hin, die sich schon aus der Offenheit des Begriffes des Seienden ergibt. Dem entspricht es, wenn er immer wieder betont: »de ratione entis non est finitas«.³⁴ Aber er geht noch weiter und bringt positive Aufweise für das natürliche Zueinander der beiden Gehalte, die das schon erwähnte Bild von der unbegrenzten und begrenzten Leuchtkraft vollauf bestätigen.

Alle Fähigkeiten und so auch schon die Sinne würden es empfinden, wenn ihnen ein Gegenstand nicht gemäß sei und nicht entspreche. Das gelte erst recht vom Intellekt. Wenn also Unendlichkeit mit dem Seienden nicht vereinbar wäre, dann würde er ganz von selbst vor diesem Gedanken zurückbeben.³⁵ Aber das Gegenteil ist der Fall und um das zu zeigen, bringt Scotus anstelle der Bilder aus der Farbenwelt, die

³² DM 29, 3, 19

³³ Vgl. zum ontologischen Gottesbeweis neuerdings die interessante Studie von Erwin Sonderegger: Anselms Proslogion. Besinnung statt Beweis. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 60 (2013) 2

³⁴ Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 133 Ed. Vat. II 207

³⁵ Lect. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 86 Ed. Vat. XVI 142

er sonst gerne verwendet, eine akustische Metapher. Gäbe es einen solchen Widerstreit zwischen »ens« und »infinitum«, dann sei es erstaunlich, dass er dem Intellekt nicht aufstoße und offensichtlich werde, wenn doch schon jede Dissonanz das Ohr beleidige.³⁶ Und wie wir schon gesehen haben, spricht Suárez von der »latitudo entis«, der Spannweite des Begriffes, die alles umfasst, was existiert.³⁷ So spricht er immer wieder von der »latitudo perfectionis entis, in qua sunt varii gradus et quasi partes perfectionis«: so nämlich, das jedes Seiende endlich und begrenzt sei »per quemdam proprium perfectionis gradum«.³⁸

Wir sind jetzt in der Lage, den Unterschied des Seinsentwurfes der Schule des hl. Thomas und der Schule von Scotus-Suárez anhand zweier Schlüsselbegriffe deutlich zu machen. Das ist einmal der Begriff der metaphysischen Zusammensetzung und dann der der Partizipation. Nach der thomistischen Ontologie sind die endlichen Dinge zusammengesetzt aus dem *actus entis* und der (individuierten) Wesenheit, die er verwirklicht. Auch Scotus und mit ihm Suárez sprechen von einer Zusammensetzung in den Geschöpfen. Aber es ist nun nicht mehr die zwischen metaphysischen Prinzipien, sondern eine »Quasi-Zusammensetzung«, nämlich zwischen dem Seienden selber und dem Grad an Seinsvollkommenheit, die ihm zukommt. »Diese Zusammensetzung lässt sich freilich nur als Quasicompositio kennzeichnen, da sie nicht aus zwei positiven Entitäten, sondern aus einer *entitas cum privatione alicuius gradus entitatis* besteht.«³⁹

Folgerichtig hat auch der Begriff der Partizipation einen ganz anderen Sinn als in der thomistischen Überlieferung. Sie besteht nicht in der Unterscheidung eines Subjektes, das nach dem Maße seiner Fassungskraft das Sein aufnimmt und so an seiner Fülle teilhat, sondern ganz im Gegenteil darin, »dass das endliche Seiende als Ganzes einen ›Teil‹ der Totalität der Seiendheit darstellt«.⁴⁰ Schon in der »Lectura« setzt sich Scotus scharf und klar von jeder Form thomistischer Partizipationsmetaphysik ab: »*creatura capit se totum a Deo tamquam partem Dei, quia natura est limitata, excessa a Deo, et non participat Deum tamquam subiectum sit capiens tantum formam a Deo*«.⁴¹ Alles kommt auf diese Feststellung an: »*capit se totum a Deo*«, nach der das Geschöpf ohne alle Vermittlung des »esse« als Zwischeninstanz sich »mit einem Schlage empfängt« und aus dem Nichts herausgehoben wird.

3. Wesenszüge der Endlichkeit

Damit stehen wir vor der Frage, was als eigentliches Charakteristikum der Geschöpflichkeit nach Scotus und Suárez verbleibt, wenn der Realunterschied von *esse*

³⁶ Ord. a.a.O.n. 136 Ed. Vat. II 208

³⁷ Mit der Einschränkung, dass das *ens in potentia* nicht dazu gehört und nicht unter den Begriff des *ens nominaliter sumptum* fällt, weil es die Existenz ausdrücklich ausschließt. Das sei allen ins Stammbuch geschrieben, die Suárez eine reine Possibilen- oder Essenzen-Metaphysik unterstellen.

³⁸ DM 28, 1, 18

³⁹ Hans-Joachim Werner: Die Ermöglichung des endlichen Seienden nach Johannes Duns Scotus. Bern-Frankfurt am Main 1974, S 172

⁴⁰ Ludger Honnefelder: *Scientia transcendens*. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce). Hamburg 1990, S. 117

⁴¹ Lect. I d. 8 p. 1 q. 1-2 n. 42 Ed Vat. XVII 14

und *essentia* entfällt, der für die thomistische Schule ganz eindeutig das Signum und der »Stempel« der Kreatürlichkeit ist. Er entfällt nicht nur, sondern es ist erstaunlich, mit welcher Entschiedenheit der sonst so demütige und irenische *Doctor Eximius* Franciscus Suárez diese Lehre bekämpft. Dabei hat man mitunter den Eindruck, er unterstelle den Gegnern »*existentiam esse rem omnino realiter distinctam ab essentia*«:⁴² so, als würde es sich um eine Unterscheidung zwischen zwei Dingen handeln und nicht, wie die Thomisten sagen, um die zwischen zwei metaphysischen Prinzipien, aus denen erst ein Ding entsteht (»*id quo*« und nicht »*id quod*«). Doch zeigen viele anderen Stellen, dass er die thomistische Konzeption durchaus auch richtig versteht und davon ausgeht, dass Essenz und Existenz bzw. *actus entis* sich wie Potenz und Akt verhalten und in dieser Verbindung die Dinge konstituieren.⁴³ Wenn aber, so Suárez, in diesem Sinne die *essentia* als *potentia receptiva* schon da ist, braucht sie nicht mehr zu entstehen oder geschaffen zu werden.⁴⁴ Damit scheint er in der Tat den Finger auf die Wunde zu legen. Wie kann die Wesenheit, um das Problem in den Kategorien des Neuthomismus zu formulieren, die erstgeschaffene Seinsfülle begrenzen, wenn sie nicht schon da ist und aus ihr erst entspringen soll?

Demgegenüber würden Thomisten wie Raeymaeker freilich sagen, dass die Schwierigkeiten allein darauf beruhen, dass man Essenz und Existenz eben doch zu sehr als selbständige Größen betrachtet und damit von ihrer »transzendentalen Relation« absieht, die sie verbindet und Prinzipien sein lässt, die nur in dieser Korrelation Sinn und Bestand haben. In diesem Sinne könne man sie nicht von ihrer konstitutiven Funktion unterscheiden, in der sie aufgehen.⁴⁵ G. Picard meint, dass die Argumentation von Suárez zwar gewisse Thomisten seiner Zeit treffen würde, die den eigentlichen Sinn der metaphysischen Zusammensetzung längst verfehlt hätten, aber nicht den ursprünglichen Thomismus. Suárez hätte es damit genug sein lassen sollen, dass er einfach bewies, die Konzeption der metaphysischen Zusammensetzung sei keineswegs notwendig, um die Endlichkeit des Seienden zu beweisen. Er sei zu weit gegangen, indem er darüber hinaus die Unmöglichkeit der metaphysischen Zusammensetzung beweisen wollte.⁴⁶ Liest man diese Feststellungen, dann scheinen sie die Kritik von Suárez durchaus zu bestätigen. Denn warum sollte man an einer in keiner Weise notwendigen Konzeption festhalten?

Im Unterschied zum Thomismus gehen unsere beiden Denker nicht so sehr vom Gegensatz zwischen Gott als *actus purus* und *ipsum esse* und den Geschöpfen aus, die das Sein als Leihgabe erhalten haben, sondern von dem zwischen Unendlichkeit (*ens infinitum*) und Endlichkeit (*ens finitum*). Endlichkeit bedeutet dabei so viel wie Mangel an Sein und damit Seinsschwäche, die es dem Geschöpf unmöglich macht, aus eigener Kraft zu existieren.⁴⁷ In diesem Sinne ist das Auseandertreten von Sosein bzw. dem, was das Geschöpf seiner Natur nach ist und seinem Dasein nicht als wirk-

⁴² DM 31, 12, 3; DM 31, 13, 14, DM 31, 13, 17

⁴³ Vgl. z. B. DM 31, 6, 12

⁴⁴ DM 31, 6, 3

⁴⁵ Raeymaker: Philosophie de l'être a.a.O. S. 132

⁴⁶ G. Picard SJ: Le Thomisme de Suárez. In: Archives de Philosophie 18, S. 108 - 128

⁴⁷ Ord. I d. 8 q. 2 n. 33 Ed. Vat. IV 166

liche *compositio*, sondern als mit dieser seiner Natur gegebener Seinsmangel und damit als jene Einheit von Position und Privation zu verstehen, die wir oben mit Scotus als »Quasi-Zusammensetzung« bezeichnet haben.⁴⁸ Gerade hier zeigt sich die Schwingungsweite des Seinsbegriffes, wie er beiden Denkern eigen ist. Gerade weil »Seiendes« so viel wie das Maß an Sein bedeutet, welches die Dinge besitzen, ist der Begriff geeignet, sowohl die letzte und entscheidende Differenz zwischen der reinen und unendlichen Seinsfülle Gottes und der bloßen Endlichkeit der Geschöpfe wie auch deren Maß oder »Größe« an Sein zu umfassen, die sich durchaus auch als positive Seinsfestigkeit erweist. So hat der Modus der Endlichkeit nicht nur eine negative Bedeutung, sondern er meint durchaus auch die Seinskraft, die mit dem jeweiligen Sosein gegeben ist.⁴⁹

4. Anschauung der Wirklichkeit

Am Ende schlägt sich der Unterschied der beiden Schulen auch in ihrer Erkenntnislehre nieder. Für die Neothomisten hat das Urteil, das nach dem hl. Thomas der krönende Abschluss der Erkenntnis ist, setzenden Charakter. Indem es dem Gegenstand Sein und damit seine Existenz zuspricht, wiederholt es im Geiste die Konstitution der Dinge durch den *actus entis*, der den Dingen ihre Existenz verleiht.⁵⁰ Davon kann bei Scotus und Suárez keine Rede sein. Bei ihnen werden, wie dies Allan Wolter sehr schön ausdrückt, die existierenden Dinge als solche »by an simple act of intellectual awareness called *intuitio*« erfasst.⁵¹ In diesem Sinne ist die ganze Erkenntnislehre des *Doctor Subtilis* auf den Wertvorzug der Intuition ausgerichtet, in der der Gegenstand unmittelbar in sich selbst in seiner leibhaften Existenz gegenwärtig ist. Denn wenn die Sinne, so Scotus, ihre Objekte als existierende und unmittelbar gegenwärtige erkennen können, so muss das erst recht dem Intellekt möglich sein: »*attingere obiectum in se praesens*«. ⁵² »*Attingentia*«, d.h. nicht durch *species* vermittelte, sondern vollkommen unmittelbare Berührung des Gegenstandes ist so der Zentralbegriff der scotistischen Erkenntnislehre, wie dies schon Reinhold Messner dargelegt hat.⁵³ Sie ist auch der Zentralbegriff seiner *beatitudo*-Lehre, worauf wir an anderer Stelle ausführlich eingegangen sind.⁵⁴ Während die abstrakte, durch Erkenntnisbilder (*species*) vermittelte Erkenntnis das Universale heraushebt, erfasst die intuitive Erkennt-

⁴⁸ Ord. II d. 1 q. 2 n. 62 Ed. Vat. VII 35 f.

⁴⁹ Lect. I d. 39 q. 1–5 n. 83 Ed. Vat. XVII 506; Ord. I d. 39 q. 1–5 Ed. Vat. VI Appendix A 444

⁵⁰ Das wird besonders eingehend von Johann Baptist Lotz SJ ausgeführt: Das Urteil und das Sein (Pullacher Philosophische Forschungen 2) bes.S. 205; Vgl. dazu Walter Hoeres: Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie. Thomas von Aquin zwischen Rahner und Kant (Quaestiones Non Disputatae V) Siegburg 2001 S. 56 ff.

⁵¹ Allan Wolter OFM: The formal distinction. In: John Duns Scotus 1265-1965 Edited bei John K. Ryan und Bernardine M. Bonansea. Washington D.C. 1965 S. 57

⁵² Scotus: Reportatio Parisiensis IV d. 49 q. 7 n. 6 Ed. Viv. XXIV 656 a

⁵³ Reinhold Messner OFM: Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles. Freiburg 1942

⁵⁴ Walter Hoeres: Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus (Salzburger Studien zur Philosophie 1) S. 295 ff.; L'ontologia della beatitudo in Giovanni Duns Scoto. In: Il Santo. Rivista Antoniana di Storia Dottrina Arte VI/2–3 (1966)

nis das ganze existierende Ding in seiner Totalität. Schon deshalb kann keine Rede davon sein, dass die Existenz oder das Sein Gegenstand eines setzenden Aktes und damit etwas in sich Fassbares wäre. Vielmehr handelt es sich immer schon um den ganzen, in sich gegenwärtigen und existierenden Gegenstand, den ich anschau.

Im gleichen Sinne lehrt auch Suárez die »direkte intellektuelle Erkenntnis des anwesenden Seienden ... Die intellektuelle Erkenntnis der Existenz des Seienden wird nicht erst durch das Urteil gewonnen, sondern von diesem vorausgesetzt«. ⁵⁵ Tatsächlich finden wir bei Suárez eine tiefe Sicht des Zusammenklanges der Seelenvermögen, der sogenannten »*sympathia potentialium*«, welche die spätere Lehre von der Einheit des Bewusstseins vorweg nimmt. ⁵⁶ Wenn diese Vermögen wie etwa Sinne und Verstand alle in derselben Seelensubstanz, ein und demselben Tätigkeitszentrum wurzeln, kommt ihr harmonischer und geordneter Zusammenhang wie von selbst zustande, ohne dass die eine Potenz auf die andere einwirkt. ⁵⁷ Damit erledigt sich das dornige Problem, das der vorhergehenden Scholastik so viel Kopfzerbrechen gemacht hat, wie es möglich ist, dass die stoffgebundenen Sinnesbilder (*phantasmata*) auf den geistigen Intellekt einwirken. Vielmehr ist, was die Sinne zeigen, auch unmittelbar dem Intellekt gegenwärtig. Das bedeutet nicht, dass der Intellekt dabei stehen bleibt. Suárez war kein Nominalist. ⁵⁸ Vielmehr durchdringt der Intellekt die sinnfällige Erscheinung, um sie als Ausdruck des Wesens der Sache zu begreifen. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist dabei allein, dass er ganz unmittelbar das ganze konkrete, existierende Ding vor sich hat, wie es sich in der Anschauung präsentiert: weder nur seine Existenz noch seine bloße Essenz: Zeichen dafür, dass auch hier weder von einer Begriffsphilosophie die Rede sein kann noch von einem eigenen Urteilsakt, der das Sein oder die Existenz der Sache zum Thema macht.

Bekanntlich hat die Auseinandersetzung zwischen den beiden großen Schulen auch dazu geführt, dass beide eine je andere Auffassung der *analogia entis* entwickelt haben. Die äußerst lebhafteste Auseinandersetzung, welche Analogie, die »*analogia proportionalitatis*« oder die »*analogia attributionis*«, dem Verhältnis von unendlichem und endlichem Sein angemessener ist, hat bis zum traurigen Niedergang der Scholastik nach dem Konzil immer wieder die theologischen und philosophischen Periodica gefüllt. Es würde zu weit führen, hier auf sie einzugehen. Über sie haben wir in unserem Werk »*Gradatio entis*« berichtet, ja es ist sein Anliegen, dass diese spannende Kontroverse wieder aufleben möchte.

⁵⁵ Marius Schneider: Der angebliche Essentialismus des Suárez, a.a.O. S. 53

⁵⁶ Josef Ludwig: Das akausale Zusammenwirken (*sympathia*) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suárez. München 1929 Diss.

⁵⁷ DM 18,5, 2; De Anima III c. 9 n. 10; IV c. 2 n. 12;c. 7 n.4

⁵⁸ Vgl. dazu Walter Hoeres: Wesenheit und Individuum bei Suárez. In: Scholastik 37. Jg. (1962) Heft II