

Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins

Von Manuel Cabada Castro

Auf der Ebene der philosophischen Systematik springt das Denken des Philosophen aus einer meist verborgenen oder unbewußt anwesenden Mitte, welche die ganze nachträgliche Entwicklung der eigenen Ideen innerlich bestimmt. Die Aufgabe einer echten philosophischen Hermeneutik besteht gerade darin, diese fruchtbare Mitte eines philosophischen Systems offenbar zu machen. Diese denkerische Mitte ist zugleich der Anfang oder das ‚principium‘ der eigenen Denkweise: sie ist jene einfache, irgendwie dunkle Intuition, die das weitere Nachdenken erleuchtet und regiert. Die ideengeschichtliche Untersuchung dieses bestimmenden Principiums geschieht aber nicht in reiner Neutralität. Der Grund liegt darin, daß jede Interpretation ein Geschehen der eigenen philosophischen Denkweise ist, die eine Annäherung an ein fremdes Denken zu vollziehen versucht, ohne sich selbst an dieses zu verlieren. Dies alles gilt unvermeidlich sowohl für unsere Interpretation des Thomasischen und Suarezischen Denkens als auch für die eigene Suarezische Interpretation des Thomasischen Systems. Trotz der strengen Systematik¹ der ‚Disputationes Metaphysicae‘ versteht sich nämlich Suárez irgendwie noch als Kommentator des Thomas von Aquin.

Aus welcher Mitte heraus versteht nun Suárez das Ganze der Wirklichkeit, und wie ist seine Interpretation des Thomasischen Denkens aufzufassen? Vorerst aber müßte man, mindestens in großen Zügen, die wichtigsten Ansatzpunkte des Thomasischen Denkens selbst zu beschreiben versuchen. Diese Aufgabe konkretisiert sich aber tatsächlich in der Bestimmung der Seinsauffassung sowohl bei Thomas wie bei Suárez und in der Analyse des Verhältnisses der Suarezischen Seinsauffassung zu der von Thomas. Man hat hier und da schon bemerkt, daß die eigentliche Aufgabe einer philosophischen Hermeneutik bezüglich der angegebenen Problematik darin bestehen soll, die verschiedenen Seinsauffassungen bei Thomas und Suárez herauszustellen. Nur von hier aus wäre letztlich möglich, ein richtiges

¹ M. Grabmann spricht von der „selbständigen konstruktiven Darstellung der Metaphysik“ bei Suárez. Vgl. *M. Grabmann: Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung.* Franz Suárez, Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (Innsbruck 1917) 16. Vgl. auch: *J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie* (Freiburg, ⁸1969) II 73 f.; *X. Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1944) 163 ff.

Verständnis der verschiedenen, sich einander widersprechenden Positionen zu gewinnen und zugleich einen Weg zur Überwindung der hier verwickelten Aporetik zu finden. „Der Hauptunterschied von Thomas – schreibt W. Brugger über Suárez – besteht in der Seinsauffassung“². „Todas as diferenças do suarezianismo com o tomismo vêm a radicar-se na concepção diversa do ser...“, bemerkt C. Abranches³. G. Morabito drückt dasselbe aus, wenn er schreibt: „... se si vuole avere un giudizio adeguato delle relazioni che corrono tra S. Tommaso e Suarez bisogna mettere accanto i due sistemi, alla luce dell' idea dell' essere, mettendo in chiaro le differenze che vi sono tra le due concezioni dell' essere, e le differenze che nelle varie parti dei due sistemi, le relative concezioni dell' essere apportano.“⁴ Einige Vertreter sowohl der thomistischen wie der Suarezianischen Schule haben auch gelegentlich darauf hingewiesen. Schon im Jahre 1929 nannte ein Anhänger der strengen thomistischen Schule, A. Breuer, die Frage um das Seiende „das Schibboleth der philosophischen Systeme und Theorien“⁵; hier, d. h. in der Seinslehre, sei „die Quelle der Gegensätze zwischen Suárez und Thomas“⁶ zu finden. Der eifrige Suarezianer Pedro Descoqs (1877–1946) ist auch von derselben Tatsache überzeugt: „ce qui départage les différentes écoles à l'intérieur de la Scolastique, c'est, dès le point de départ, la notion que les unes et les autres se font de l'Être comme tel“⁷.

Man könnte erwarten, daß diese Hinweise auf die Seinsauffassung als Prinzip einer richtigen Hermeneutik eine kritische Analyse der Rolle des Seins bei Thomas und Suárez zur Folge haben würde. Das ist zum Teil auch geschehen, besonders was das Sein bei Thomas betrifft. Im großen und ganzen aber blieb die Polemik zwischen Thomisten und Suarezianern fast immer auf die herkömmlichen Streitpunkte begrenzt: Begrenzung des Aktes durch die Potenz

² W. Brugger, *Suarezianismus: PhilosWb* (Freiburg 1961) 313.

³ C. Abranches, *Ser e analogia: Pens* 15 (1959) 44.

⁴ G. Morabito, *L'essere e la causalità in Suarez e in S. Tommaso: RivFilNeoscol* 31 (1939) 18. Morabito erklärt besonders die verschiedenen Kausalitätsauffassungen bei Thomas und Suárez unter der Sicht der verschiedenen Seinsauffassungen. Vgl.: a. a. O. 32–46.

⁵ A. Breuer, *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suárez. Der wissenschaftliche Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz- und Aktverhältnis* (Freiburg 1929) 47.

⁶ A. a. O. 58. Vgl. auch É. Gilson, *L'être et l'essence* (Paris 1948) 146; A. Marc, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure: ArchPhilos* vol. X, cahier I [114] f.

⁷ P. Descoqs, *Praelectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée II* (Paris 1935) 531; vgl. 535. Ein anderer Suarezianer, J. Roig Gironella, glaubt ebenfalls, daß der wahre Grund der Polemik zwischen Thomisten und Suarezianern hinter den verschiedenen Meinungen selbst liegt: „La controversia y la investigación, para el adelanto de la filosofía escolástica, han de llevarse íntegramente más atrás, al punto en que empieza la discociación...“ J. R. Gironella, *La síntesis metafísica de Suárez: Pens* (1948, número extraordinario – Suárez) 203.

(Thomismus) oder auch durch die Wirkursache (Suarezianismus), Realunterschied von Wesen und Dasein (Thomismus) oder Realidentität (Suarezianismus), Formalabstraktion (Thomismus) oder Totalabstraktion (Suarezianismus), Proportionalitätsanalogie (Thomismus) oder Attributionsanalogie (Suarezianismus), die raum-zeitlich bestimmte Materie („*materia signata quantitate*“) (Thomismus) oder die Einzelheit selbst (Suarezianismus) als Individuationsprinzip, nur mittelbare (Thomismus) oder unmittelbare (Suarezianismus) Erkenntnis des Individuellen usw. Der verborgene und wahre Grund dieser Schulunterschiede liegt aber in der verschiedenen Seinsauffassung selbst, welche die verschiedenen Teilpositionen notwendigerweise bestimmt. In einem seiner Frühwerke hatte schon Thomas selbst bezeichnenderweise darauf aufmerksam gemacht: „*Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum, I Caeli et Mundi (text. 33); ens autem et essentia sunt quae primo in intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in Metaphys. (lib. I, c. 6); ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam, dicendum est, quid nomine essentiae et entis significetur. . .*“⁸

Man kann ohne Zweifel genügend Grund dafür haben, zu sagen, daß Thomas nie ausdrücklich und thematisch das Sein als solches bedenkt⁹. Und doch ist es nicht übertrieben, von Thomas zu sagen, daß er – wie Max Müller schreibt – „der ‚Seins-Philosoph‘ wie kein anderer“¹⁰ ist. Wenn man nämlich bemerkt, daß die Geschichte der Philosophie die Geschichte des Seins selbst ist, das sich den Denkern langsam enthüllt, kann man wohl sagen, daß der mittelalterliche Thomas ein wichtiger Markstein in dieser Seinsgeschichte ist, auch wenn man ihn nicht als die große Ausnahme in der Heideggerschen „Seinsvergessenheit“ betrachten will.

Für den Zweck dieser Arbeit ist es nun wichtig, die wesentlichen Merkmale des Thomasischen Seins zu zeigen. Nur so wird man fähig sein, zu entscheiden, ob die Suarezische Rezeption des Thomasischen Seins eine zuverlässige Hermeneutik oder eine Entstellung bedeutet.

⁸ De ente et essentia, Proem. 1.

⁹ Vgl. hierzu B. Welte, Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin. Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 185. L. Br. Puntel schreibt in demselben Sinne: „Dieser Rahmen, dieses Ganze, das bei Thomas den Namen ‚esse‘ erhält, wird von ihm *als solches* nicht weiter gedacht, es bleibt ein äußerlich-unreflektiertes Ganzes, das zum Gesamtrahmen der Thomanischen Lehrstücke dient.“ L. Br. Puntel, Analogie und Geschichtlichkeit. I Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik (Freiburg 1969) 177. Puntel spricht sonst über die „Äußerlichkeit – Unreflektiertheit des Thomanischen Denkens“. Vgl. a. a. O. 205.

¹⁰ M. Müller, Einleitung zu Thomas von Aquin, Gott und seine Schöpfung, Texte (übers. v. P. Engelhardt OP und D. Eickelschulte OP) (Freiburg 1963) 23.

I Das Seinsdenken bei Thomas

Für Thomas ist das Sein jene Tiefe der Wirklichkeit, die sich dem Verstand am ehesten enthüllt und welche jede andere Erkenntnis ermöglicht und trägt: ‚*primum... quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu*‘ (In I Sent., d. 8, q. 1, a. 3); ‚*illud... quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*‘¹¹. Dieses Sein ist die Mitte oder die Vermittlung im metaphysischen Geschehen und in jeder logischen Aussage; deshalb gibt es eine zweifache Bedeutung des Seins, welche allerdings einer inneren Entwicklung bei Thomas unterliegt. Thomas betrachtet nämlich immer entschiedener den ‚*actus essendi*‘ als das wichtigste Moment des Seins neben seiner Rolle als Kopula, d.h. als Ausdruck der Verbindung von Subjekt und Prädikat. A. Keller faßt das Ergebnis seiner Untersuchung über die diesbezügliche Entwicklung der Thomasischen Seinsauffassung folgendermaßen zusammen: „Grundsätzlich gibt es nach Thomas zwei Seiten, auf die man die Bedeutung des Seins aufteilen muß. Auf der einen steht gleichbleibend das im Satz als Kopula ausgesagte Sein. Das Glied auf der anderen Seite jedoch ändert sich mit der Zeit und entwickelt sich deutlich in eine Richtung; zunächst steht hier nur die Essenz, dann erscheint neben der ‚*essentia*‘ auch das ‚*esse*‘, bis schließlich die ‚*essentia*‘ verschwindet und der ‚*actus essendi*‘ allein übrigbleibt. So steht am Ende dieser Entwicklung das Sein bei Thomas nur noch in der doppelten Bedeutung entweder als Kopula oder als *actus essendi*!“¹². Das Endmoment dieser Entwicklung wird von Thomas an folgender Stelle klar ausgedrückt: ‚*esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto*‘¹³. Man hat allerdings bemerkt, daß diese Dichotomie der Bedeutung des Seins (d. h. letztlich als ‚*actus essendi*‘ und als Kopula) von Thomas in gleicher Gültigkeit sowohl dem ‚*esse*‘ als auch dem

¹¹ De ver., q. 1, a. 1, c. Vgl. auch: Expositio super librum Boethii de Trinitate, q. 6, a. 4, c; In IV Metaph., lect. 6, n. 605 (ed. Cathala); De pot., q. 9, a. 7, ad 15; S. Th. I-II, q. 94, a. 2, c.

¹² A. Keller, S. J., Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik (München 1968) 230 f.

¹³ S. Th. I, q. 3, a. 4, ad 2. Vgl. auch Quodl. XII, q. 1, ad 1. Die wichtigsten Stellen, welche die genannte Entwicklung bei Thomas zeigen, werden von Keller so angegeben. Zuerst steht auf der einen Seite das ‚*esse*‘ als *essentia*, auf der anderen Seite das Sein, das die ‚*veritas compositionis*‘ bezeichnet. Vgl. In I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, ad 1; De ente et essentia, cap. 1. Dann erscheint neben der Essenz (und der ‚*veritas compositionis*‘ gegenüber) auch der ‚*actus essendi*‘. Vgl. In I Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; In III Sent., d. 6, q. 2, a. 2; Quodl. IX, q. 2, a. 2, c. Später wird – an den am Anfang dieser Fußnote angegebenen Stellen – der ‚*veritas propositionis*‘ nur noch der *actus entis* oder *actus essendi* gegenübergestellt. Vgl. A. Keller, o. c. 227–231.

‚ens‘ zugeschrieben wird¹⁴. Jedenfalls steht aber fest, daß Thomas das Sein als ‚esse‘, als ‚actus essendi‘, immer tiefer bedenkt. Das Sein wird so letztlich als die gründende Wirklichkeit, und zwar in einem intimen Zusammenhang mit der Substanz¹⁵, betrachtet. B. Montagnes spricht in diesem Sinn von einer fortschreitenden Vertiefung der Seinsauffassung bei Thomas¹⁶. Besonders wichtig ist, was A. Keller von der inneren Wandlung im Seinsverständnis bei Thomas sagt. Nach Keller betrachtet Thomas in seinen Frühwerken (besonders in seinem *De ente et essentia*, cap. 5) das Sein als bloße faktische Existenz, während der *essentia* oder der ‚quidditas‘ eine gewisse Priorität zuerkannt wird. Später (um die Jahre 1257/58) wird aber das Sein von Thomas immer ausdrücklicher als Fülle der Vollkommenheit und nicht mehr als der bloße Zustand des Existierens gesehen. Dies wird von Keller besonders in der Wandlung der thomasischen Ansicht bezüglich der Priorität zwischen dem ‚an sit‘ und dem ‚quid sit‘ gezeigt¹⁷. In seinen reifen Werken ist also Thomas sich des intimen Zusammenhangs zwischen ‚esse‘ und ‚perfectio‘ oder ‚actus‘ voll bewußt, was für den Vergleich mit der Suarezischen Auffassung des Seins von besonderer Bedeutung ist. In der *S. Th.* schreibt Thomas: ‚Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent‘¹⁸. Besonders wichtig sind aber zwei Stellen aus der *S. Th.*

¹⁴ L. Br. Puntel spricht deshalb von dem „Schwebecharakter“ der Seinsauffassung des Thomas. Vgl. *L. Br. Puntel*, o. c. 240 f. (Anm. 85) 244 (Anm. 90). Tomo Veres schreibt seinerseits sogar, daß „dieser Befund [d. h., die angegebene schwankende Seinsauffassung des Thomas] erste Folgen an die Interpretation des ontologischen Denkens stellt, die in den Werken von E. Gilson und C. Fabro zu finden sind, die das ens und das esse des Thomas nach Art der heideggerianischen Unterscheidung von Seienden und Sein unterscheiden wollen“. Vgl. *Tomo Veres*, *Eine fundamentale ontologische Dichotomie im Denken des Thomas von Aquin: PhilosJb* 77 (1970) (81–98) 84 (Anm. 13).

¹⁵ Hierzu vgl. *B. Welte*, o. c. 187 f.

¹⁶ *B. Montagnes*, *O. P.*, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (Louvain–Paris 1963) 60. Anstatt der früheren thomasischen Betrachtung des Seins als ‚forma‘ wird das Sein – nach Montagnes – seit der *S. c. G.* als ‚actus essendi‘ betrachtet. Vgl. *B. Montagnes*, ebd.

¹⁷ Vgl. *A. Keller*, o. c. 232–239. Daß das Sein von Thomas in seinem Frühwerk ‚*De ente et essentia*‘ noch nicht als Vollkommenheit gesehen wird, kommt an folgender Stelle klar zum Ausdruck: ‚Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiat ei reliquae perfectiones vel nobilitates‘ (*De ente et essentia*, cap. 6). Später wird Thomas das Sein mit dem Akt oder der Fülle der Wirklichkeit selbst vergleichen oder gleichsetzen. Vgl. *A. Keller*, o. c. 248. Die reife thomasische Auffassung des Seins als Vollkommenheit wird von *J. Hegyi* oft betont. Vgl. *J. Hegyi*, *S. J.*, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus – Silvester von Ferrara – Cajetan* (Pullach bei München 1959) 3, 32 f., 119, 121. Hegyi beruft sich seinerseits auf *L. De Raeymaecker* und *C. Fabro*. Die thomasische Auffassung des Seins als Fülle wurde auch von *G. Siewerth* besonders herausgestellt. Vgl. *M. Cabada Castro*, *Sein und Gott bei Gustav Siewerth* (Düsseldorf 1971) 144 ff.

¹⁸ *S. Th.* 1, q. 4, a. 2, c. Vgl. auch: *S. Th.* 1, q. 4, a. 1, c.

und aus der Quaestio disp. De Potentia, an welchen eine direkte Negation der in den betreffenden Einwänden vorausgesetzten Unvollkommenheit des Seins ausgesprochen wird: „Ad tertium dicendum – schreibt Thomas in der S. Th. I, q. 4, a. 1, ad 3 – quod ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens“. „Ad nonum dicendum – schreibt Thomas in der Quaestio disp. De Potentia, q. 7, a. 2, ad 9, in demselben Sinne –, quod hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. . . Unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. . . Unde non sic determinatur *esse* per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. . . Et per hoc dicit Dionysius. . ., quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse“. Obwohl neben dem Ausdruck ‚actus‘ das Wort ‚actualitas‘ als Beschreibung des Seins erscheint, ist jedenfalls hier das Sein nicht mehr als bloß faktische Existenz zu verstehen, weil so das Sein als ‚perfectio omnium perfectionum‘ schwer zu verstehen wäre. In seinem Bezug auf Dionysius scheint außerdem Thomas ‚existentia‘ und ‚esse‘ klar auseinanderzuhalten. Das *esse* wird vielmehr als die Tiefe und Vollkommenheit der ganzen Wirklichkeit betrachtet, an der alles teilhat. So ist das Sein, das *esse*, wirklich „Akt“: „Id quod est participare aliquid potest, ipsum autem esse nihil: quod enim participat potentia est, esse autem actus est“¹⁹. Das Sein ist sosehr Akt, daß neben ihm die Form selbst irgendwie als Potenz zu betrachten ist: „ad ipsam etiam formam comparatur ipsum ut actus“²⁰. Deshalb sind alle Vollkommenheiten der Wirklichkeit letztlich nur Weisen des Seins, das aller Akt ist: „ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum“²¹. Der metaphysische, reale Unterschied von Sein und Wesen, von ‚esse‘ und ‚quod est‘²² ist nur die Folge des Akts- und

¹⁹ S. c. G. 1, c. 38. Vgl. auch S. c. G. 2, c. 53.

²⁰ S. c. G. 2, c. 54. Das Sein ist Akt, nach Thomas, nicht bezüglich der Materie, sondern bezüglich der ganzen Substanz, die aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Vgl. S. c. G., ebd.

²¹ In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio, cap. 5, lect. 1, n. 635 (ed. Pera); vgl. auch o. c. n. 639.

²² Vgl. De Veritate, q. 27, a. 1, ad 8; S. c. G. 2, cap. 52 und 53.

Vollkommenheitscharakters des Seins bezüglich der ganzen Wirklichkeit, die nur durch das Sein das ist, was sie ist.

Wenn das Sein diesen Akts- und Vollkommenheitscharakter hat, so ist es auch Grund und Ursache der Erkenntnis: ‚esse rei... causat veritatem intellectus‘²³. Der Erkenntnisprozeß ist eine Wirkung des Seins, das die Erkenntnis bewegt und leitet: ‚intellectus speculativus... est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mesurant ipsum... Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans...‘²⁴. Das Sein ist das, was die innere Dynamik der Vernunft in Bewegung setzt, weil die ersten Prinzipien, welche vom Verstande intuitiv erkannt werden, die innere Struktur des Seins selber sind: ‚non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum‘²⁵. Selbst die Abstraktion ist bei Thomas nicht ein Erzeugnis der vereinfachenden und Begriffe bildenden Vernunft, sondern ein tiefes Eindringen in das Sein, das vom Sein selbst bewirkt wird. Wie J. Hirschberger richtig schreibt: ‚Abstraktion bei Thomas ist keine Abstraktion im modernen Sinn, sondern Wesensschau, ‚intuition abstractivae‘ (Garrigou-Lagrange), was sie auch bei Aristoteles schon war‘²⁶.

Die letzte Tiefe des Seins ist für Thomas Gott, das ‚esse per se subsistens‘. Das, was man einfachhin das Sein nennt, ist deshalb für Thomas – im Anschluß an den Liber de Causis (prop. 4) – ‚prima rerum creatarum‘, die erste und vornehmste Wirkung Gottes²⁷, nicht weil das Sein irgend etwas *neben* den Seienden wäre, sondern weil diese nur durch das Sein das sind, was sie sind²⁸. Das thomatische

²³ S. Th. 1, q. 16, a. 1, ad 3. Vgl. auch: In I. Sent., d. 19, q. 5, a. 1; S. Thomae de Aquino super librum de Causis expositio, prop. 6^a; De Veritate, q. 1, a. 1, c.

²⁴ De ver., q. 1, a. 2, c.

²⁵ De ver., q. 15, a. 1, c. Vgl. auch S. Th. 1, q. 79, a. 8, c.; II-II^{ae}, 8, 1, ad 2. Über die intuitive Erkenntnis der ersten Prinzipien, vgl. De ver., q. 8, a. 15, c.

²⁶ J. Hirschberger, o. c. I 472. H. Happ nennt auch die Abstraktion des Thomas ‚Intuition‘, weil nur durch diese der Abstraktionsprozeß möglich ist. Vgl. H. Happ, HYLE. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff (Berlin–New York 1971) 653 (vgl. 650 f.). G. Siewerth spricht deshalb von der Abstraktion bei Thomas als ‚Eindringen ins Sein‘. Vgl. M. Cabada Castro, o. c. 85–90.

²⁷ Vgl. S. Thomae de Aquino super librum De Causis expositio, prop. 4^a; In de divin. Nominibus, cap. 5, lect. 1, n. 633 (ed. Pera); De pot., q. 3, a. 4, c.; De pot., q. 3, a. 7, c.; 1, q. 45, a. 5, c.; Comp. th. 1, 68. Die Stellung Gottes *über* dem ‚esse‘ wird von Thomas besonders herausgestellt: In librum beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio, cap. 5, lect. 2, n. 660; cap. 11, lect. 2, n. 897 (ed. Pera).

²⁸ Thomas hat sich darüber klar ausgesprochen: ‚cum dicitur ‚prima rerum creatarum est esse‘, ly ‚esse‘ non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens: cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali... Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod ‚primum visibile est color‘, quamvis illud quod proprie videtur, sit ‚coloratum‘ (1, q. 45, a. 5, ad 1).

Sein ist daher nicht ein „Begriff“, der Gott und die Dinge umfaßt oder in sich einschließt, sondern die metaphysische Dimension der Wirklichkeit, welche uns die Gotteserkenntnis vermittelt. G. Siewerth hat diesen Ort des Seins bei Thomas richtig gesehen, wenn er schreibt, daß es für Thomas „sinnlos“ wäre, das Sein „als eine begriffliche ‚ratio‘ oder ‚Gattung‘ auf alle geistigen Substanzen und Gott auszudehnen, da dieser ja erst durch die anwesenden Substanzen und das Sein und das Licht der ersten Urteile erschlossen werden muß“²⁹. Die Unmöglichkeit eines Seinsbegriffes über Gott und die ganze Wirklichkeit bei Thomas wurde von B. Montagnes besonders herausgestellt: „En aucune façon nous n'avons le pouvoir d'abstraire une notion, fût-ce celle de l'être, par laquelle nous dominerions le créé et l'incréé; cela, S. Thomas l'exclut formellement en refusant toute analogie *duorum ad tertium*.“³⁰

Es ist nicht schwer einzusehen, daß das thomasische Sein wesentliche Züge des neuplatonischen Seins in sich hat. Man weiß, daß das neuplatonische Sein Fülle und Vollkommenheit bedeutet. Wie Kl. Kremer gezeigt hat, ist dem dionysischen Sein „die Leere... genau so wesensfremd wie dem plotinischen und proklischen Sein“³¹. Diese neuplatonische Seinsauffassung hat einen wachsenden Einfluß auf Thomas ausgeübt³², so daß man ihn nicht mehr als einen reinen Aristoteliker auffassen darf, wie etwa G. Manser in seinem „Das Wesen des Thomismus“ (Freiburg 1949) es tat. Bei Thomas geschieht vielmehr eine höhere Synthese der platonischen und der aristotelischen Seinsauffassung³³. Kl. Kremer sieht noch Elemente dieser beiden Seinsauffassungen in der zweideutigen Bedeutung des ‚esse commune‘ bei Thomas: „Fest steht eigentlich nur – schreibt er –, daß Thomas zwei Bedeutungen des esse commune kennt. Einmal versteht er darunter das Sein des Plotin, des Proklus und Dionysius, das nach dem

²⁹ G. Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Einsiedeln 1959) 129. Die Siewerthsche Kritik an Suárez stützt sich gerade auf das Verschwinden der Vermittlungsrolle des Seins bei Suárez. Vgl. G. Siewerth, o. c. 123–126.

³⁰ B. Montagnes, o. c. 103 bezieht sich auf folgende Stelle bei Thomas: S. c. G. 1, 34. Vgl. B. Montagnes, o. c. 94 f., 104. M. bemerkt aber auch, mit guten Gründen, daß auch bei Thomas in diesem Zusammenhang eine Entwicklung „en ligne brisée“ zu beobachten ist. Vgl. o. c. 72 u. noch dazu J.-P. Planty-Bonjour, Die Struktur des Gottesbeweises aus den Seinsstufen: *PhilosJb* 69 (1961) 295; C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain-Paris 1961) 660; H. Beck, *Der Akt-Charakter des Seins* (München 1965) 33 (Anm. 6).

³¹ Kl. Kremer, *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971) 353; vgl. auch 379.

³² Über den Einfluß des Neuplatonismus auf die thomasische Seinsauffassung, vgl. besonders L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être, Essai de synthèse métaphysique* (Louvain 1947) 159; J. Hirschberger, o. c. I 312 f., 474 und passim; C. Fabro, o. c. 195 f., 217, 229; Kl. Kremer, o. c. 447, 460; J. Gómez Caffarena, *Metafísica Transcendental* (Madrid 1970) 122.

³³ Vgl. hierzu J. Hirschberger, o. c. 504; C. Fabro, o. c. 198 f., 290.

Einen oder Gott das realste aller Wesen ist. . . Die zweite Bedeutung des esse commune liegt im rein Logischen; es ist bloßes ens rationis und daher zur Bezeichnung Gottes völlig ungeeignet. Hinter diesen beiden Bedeutungen stehen letztlich zwei philosophische Lager, nämlich das platonische und aristotelische; ersteres erblickt die eigentliche Realität im Allgemeinen, letzteres im Konkreten, so daß das Allgemeine ein bloßes Gedankending ist.“³⁴ Thomas hat sich aber immer eindeutiger der platonisch-neuplatonischen Seinsauffassung zugeneigt, wie er auch seine frühere Annahme des Seins als ‚accidens‘ (im Sinne Avicennas) zurückgewiesen hat, und zwar wegen seiner zunehmenden Intuition des platonischen Seins³⁵. Das Sein ist das überhaupt erst Verständnis Ermöglichende. Eine rein aposteriorische Erkenntnis wäre für ihn deshalb unmöglich. Jede einzelne Erkenntnis ist von der Weite und Fülle des Seins ermöglicht und getragen. Hier wäre allerdings der Ort für die thomatische Ansicht anzusetzen, daß der Verstand nur das Allgemeine oder Universale direkt erkennt³⁶. In seiner Behandlung der Gottesproblematik ist auch Thomas von seiner Seinsauffassung bestimmt. Es ist zwar richtig, daß Thomas gegen einen übertriebenen Augustinismus die Meinung vertritt, daß Gott nicht das erst Erkannte ist und daß man deshalb „Wege“ zur Erkenntnis seiner Existenz braucht; und doch ist sich Thomas auch dessen bewußt, daß Gott, als die letzte Tiefe des Seins, seine eigene Erkenntnis im Menschen irgendwie selbst vollziehen muß. Dies bemerkt man schon darin, daß Thomas sagt, daß die Erkenntnis des ‚quid est‘ Gottes der Erkenntnis des ‚an est‘ vorausgehen muß: ‚Et tamen sciendum quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo sciatur de ea quid est vel cognitione perfecta vel saltem cognitione confusa . . . Sic ergo et de deo et aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est, nisi sciremus quoquo modo de eis quid est sub quadam confusione‘³⁷. Dies bedeutet, daß man von Gott immer schon irgendwie wissen muß, damit man nach ihm, nach seiner Existenz, fragen kann. Thomas schreibt deshalb, daß man sagen darf, daß die Erkenntnis Gottes dem Menschen in irgendeinem Sinn eingeboren ist, oder daß man von ihm eine unausdrückliche Erkenntnis in jeder einzelnen Erkenntnis hat³⁸. Letztlich ist Gott der Abgrund des Seins, wie das alles beleuchtende Licht, das sich dem Sehenden verbirgt und doch in jedem Beleuchteten, als Grund und Ursache des Sehens, irgendwie gesehen wird³⁹.

³⁴ *Kl. Kremer*, o. c. 359.

³⁵ Vgl. hierzu *A. Keller*, o. c. 258 (Anm. 5); *J. Gómez Caffarena*, o. c. 61 f., 123 ff., 186 f., 191.

³⁶ Vgl. *S. Th.* 1. q. 86, a. 1; *De ver.*, q. 10, a. 5 u. 6.

³⁷ *Expos. super librum Boethii de Trinit.*, q. 6, a. 3 (ed. *Decker*).

³⁸ Vgl. *Exposit. super librum Boethii de Trinit.*, q. 1, a. 3, ad 6; *De ver.*, q. 10, a. 12, ad 1; *De ver.*, q. 22, a. 2, ad 1 u. ad 2; 1, q. 2, a. 1. ad 1.

³⁹ Vgl. *Exposit. super librum Boethii de Trinit.*, q. 1, a. 3, ad 1.

Diesem Gedanken wird in dem berühmten „vierten Weg“ des Thomas Rechnung getragen, der einen eindeutigen neuplatonischen Hintergrund hat. Wichtig ist dabei zu sehen, daß die Fülle und Unendlichkeit der Vollkommenheit das ist, was – als Maß und unbewußter Orientierungspunkt – die Erkenntnis des ‚magis‘ und des ‚minus‘ ermöglicht. Die unbewußte Präsenz des Absoluten im Menschen ist irgendwie auch für Thomas Bedingung der Möglichkeit des Verständnisses der Kontingenz und der Grenze. Der Verstand kommt erst zu sich selbst in seinem Überwältigtwerden durch das Sein. Eine echt gelungene Synthese der aristotelischen und platonisch-neuplatonischen Tradition würde deshalb den angegebenen thomasischen vierten Weg nicht als einen in sich geschlossenen und von den anderen getrennten Weg, sondern als den verborgenen Ermöglichungsgrund der anderen Wege zu Gott betrachten. In Wirklichkeit vollzieht sich nämlich in jedem Weg zu Gott jene innere Dynamik der ‚affirmatio‘ (causalitas), ‚negatio‘ und ‚eminentia‘ (excessus), die Thomas vom Pseudo-Dionysius übernommen hat⁴⁰. Dabei ist der excessus nicht – sozusagen – der letzte Schritt, den der menschliche Verstand zu Gott vollzieht, sondern jene immer schon vorhandene Erfahrung der Unendlichkeit, welche die Bewegung der affirmatio und der negatio erst möglich macht. L. Br. Puntel bezieht sich darauf, wenn er schreibt, daß bei Thomas „‚excessus‘ nicht ein Moment neben den beiden anderen ist, sondern den ursprünglichen Boden anvisiert, auf dem Affirmation und Negation erst vollzogen werden können“⁴¹. Bezüglich der Priorität der affirmatio vor der negatio sagt schon Thomas: ‚intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione. . . unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare‘ (De pot., q. 7, a. 5, c.). Wenn dies alles so ist, dann dürfte man sagen, daß Thomas nicht ganz konsequent ist, wenn er gegenüber dem sogenannten ontologischen Argument eine ablehnende Haltung einnimmt⁴². Wegen der neuplatonischen Elemente der thomasischen Seinsauffassung könnte man eine nuanciertere Haltung von Thomas erwarten. Kl. Kremer schreibt, daß das ontologische Gottesargument „nur unter Voraussetzung der neuplatonischen Ontologie und Metaphysik akzeptiert werden kann“, daß es „auf dem Untergrund der neuplatonischen Formenmetaphysik

⁴⁰ Vgl. In de Divin. Nominibus, cap. 7, lect. 4 (ed. *Pera*); De pot., q. 7, a. 5, ad. 2.

⁴¹ L. Br. Puntel, o. c. 298.

⁴² Vgl. De ver., q. 10, a. 12, ad 2; S. c. G. 1, cap. 10 u. 11; S. Th. 1, q. 2, a. 1, ad 2. Dieselbe Inkonsequenz sieht auch A. Amor Ruibal bei Thomas. Vgl. *A. Amor Ruibal, Los Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (Santiago de Compostela 1914–1934) Bd. 6, 608 f. P. *Descogs* kritisiert dasselbe in: o. c. 50, 56 f., 64, 68, 70.

gesehen und gewürdigt werden muß“⁴³. Danach wäre die Idee des anselmianischen ‚aliquid quo maius nihil cogitari potest‘ keine abstrakte Idee, sondern die Wirkung oder der Effekt der Erfahrung der Unendlichkeit des Seins im menschlichen Geist. Kremer hat dies richtig gesehen, wenn er schreibt: „Unzutreffend sind... all die Darstellungen, nach denen der ontologische Gottesbeweis angeblich vom ‚Begriff‘ auf die ‚Wirklichkeit‘ Gottes schließen soll. Das ist eine Verkenning der Situation aufgrund vorgefaßter Vorstellungen. In unserem Argument braucht die Brücke von der ‚Begriffs-‘ zur ‚Dingwelt‘ deshalb nicht erst gebaut zu werden, weil die Begriffe hier nie ‚bloße Begriffe‘ sind, die einer begriffsfremden Realität gegenüberstehen. Entsprechend der neuplatonischen Komplementarität von Denken und Sein deckt hier der nicht modern, sondern als Idee gefaßte Begriff immer schon eine gegenüber der Idee vorgängige Realität. Mit dem (wahren) Begriff ist die ‚Sache‘ eo ipso gegeben...“⁴⁴ Wenn Thomas auf den Unterschied zwischen ‚esse in rerum natura‘ und ‚esse in intellectu‘ hinweist⁴⁵, so ist dieser Unterschied richtig und wird er auch von Anselm nicht geleugnet. Wichtiger wäre es aber, die Möglichkeitsbedingungen einer solchen Idee des ‚quo maius nihil cogitari potest‘ zu untersuchen, die nicht anderswo als im Sein liegen können, das sowohl für den Neuplatonismus als auch für Thomas Grund und Ursache der Erkenntnis ist.

II Der Seinsbegriff bei Suárez

Was wir bis jetzt über die Seinsauffassung des Thomas gesagt haben, ist – wie man ohne weiteres sehen wird – notwendig, um zu prüfen, ob die Seinsauffassung des Suárez der des Thomas entspricht oder nicht. Suárez will sich selbst nämlich als Schüler des Thomas verstehen. Thomisten waren ja die Lehrer des jungen Suárez⁴⁶, und dieser selbst hat sich immer ehrlich bemüht, Thomas zum Lehrer zu haben⁴⁷. Es fehlen deshalb nicht diejenigen, die glauben, daß die

⁴³ Vgl. *Kl. Kremer*, o. c. 258, 385, 135–139, 292.

⁴⁴ *Kl. Kremer*, o. c. 387.

⁴⁵ Vgl. *S. c. G.* 1, cap. 11; *S. Th.* 1, q. 2, a. 1, ad 2.

⁴⁶ Vgl. *R. de Scorraïlle*, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús* (Barcelona 1917) (2 Bde.) II, 430.

⁴⁷ Vgl. *R. de Scorraïlle*, o. c. II 430 ff.; *J. Muncunill*, *Eximius Doctor P. Suarez fidelis St. Thomae Discipulus: EstudEcl 22* (1948) 512 f.; *J. Iturrioz*, *Fuentes de la Metafísica de Suárez: Pens 4* (1948) [número extraordinario: Suárez] 41, 47, 50, 62 ff. Auf 64 ff., 68–74, 77 werden von Iturrioz alle Stellen der *Summa Theologica* angeführt, die von Suárez in den *Disputationes Metaphysicae* zitiert werden. Über den guten Willen des Suárez, Thomas zu folgen, trotz des Verdachts des Visitators Avellaneda, daß er Thomas verläßt, vgl. *R. de Scorraïlle*, o. c. I 153–156, 181, 194 f., 201–204, 256; *E. Ugarte de Ercilla*, *Suárez, vindicado: Razón y Fe XXXIII* (1912) 330–342; *R. de Scorraïlle*, *François Suarez a-t-il été blâmé par ses supérieurs?*: *Études 49* (1912) 654–666. Die Ehrfurcht des Suárez vor Thomas erscheint klar an

Philosophie des Suárez von der des Thomas nicht sehr abweicht. So z. B., dem Kardinal Z. González O. P. folgend, M. Grabmann, N. Monaco, G. Picard, J. Hirschberger usw.⁴⁸. Wenn man sich aber auf das Problem der Seinsauffassung bei beiden Denkern konzentriert, dann kann man B. Jansen verstehen, wenn er schreibt: „*Thomismus und Suaresianismus besagen zwei wesentlich verschiedene Haltungen, Ansätze, nicht bloße einzelne Gründe und Gegengründe*“⁴⁹. Aber dies muß noch schrittweise geklärt werden.

Suárez spricht zwar auch vom ‚ens‘ als ‚notum‘ usw.⁵⁰; aber bei ihm ist schon hier mehr vom ‚conceptus‘ (Begriff) des Seins als vom Sein selbst die Rede⁵¹. Bei Thomas wie bei Suárez vollzieht sich die Konkretion des Seins ‚per modum expressioris conceptionis‘⁵²; aber der Sinn dieser Konkretion ist bei beiden verschieden, weil das Sein auf verschiedene Weise gedacht wird. Während bei Thomas das Sein die verborgene Tiefe aller Seienden ist, an der alle teilhaben, ist der „Begriff“ des Seins bei Suárez die Einheit eines Begriffes, der auf verschiedene Weise in den Seienden konkretisiert wird⁵³. Man muß deshalb genau analysieren, was Suárez unter Sein versteht. Schon im Jahre 1939 sagte in diesem Sinn G. Morabito: „Tutta l'opera del Suárez bisognerebbe studiarla alla luce della sua dottrina dell' ente, e

folgender Stelle: ‚Sed videndum est, quamvis sententia haec [die „materia signata quantitate“ als Individuationsprinzip] ratione convinci non possit, an valeat convenienter defendi ac sustineri, nam hoc satis nobis erit, ut saltem propter Aristotelis et D. Thomae auctoritatem illam defendamus‘. DM (= Disputationes Metaphysicae. Suárez Opera Omnia, ed. C. Berton, Parisiis, Vivès, 1861, Bde. 25 und 26) 5, s. 3, n. 8.

⁴⁸ Vgl. Z. González, *Historia de la Filosofía* (Madrid 1878) II 540; M. Grabmann, *MATl. Geistesleben* (München 1926) 550; N. Monaco, *La Metafisica di Suarez e la Metafisica di S. Tommaso d'Aquino*: RivFilNeoscol 10 (1918) 37–65; G. Picard, *Le Thomisme de Suarez*: ArchPhilos XVIII (1949) 109; J. Hirschberger, o. c. II 75. Eine ähnliche Übereinstimmung auf dem theologischen Gebiet zwischen Thomas und Suárez wird behauptet von L. Teixidor, *Suárez y Santo Tomás. Notas críticas*: EstudEcl 12 (1933) 75–99, 199–227, 473–502; 13 (1934) 111–154, 262–286; 15 (1936) 67–82, 289–310; J. Muncunill, o. c. 511, 514, 518 ff.

⁴⁹ B. Jansen, *Die Wesensart der Metaphysik des Suarez*: Schol XV (1940) 178.

⁵⁰ DM 1, s. 4, n. 13; 2, proem.

⁵¹ Vgl. DM 2, s. 1, n. 9.

⁵² DM 2, s. 6, n. 7. Vgl. bei Thomas: *De ver.*, q. 1, a. 1, c.

⁵³ A. Marc bezieht sich darauf, wenn er schreibt: „Cependant les mêmes termes [per modum expressioris conceptus] rendent dans l'un et l'autre système un son différent et ne portent pas le même sens. Pour Suarez l'être représente confusément ses inférieurs, parce qu'il les exprime en tant que pareils, parce qu'il dégage d'eux un trait commun: il les représente en tant que semblables, si l'on veut, mais en ajoutant cette importante précision, en tant qu'ils sont diversement semblables, c'est-à-dire en tant qu'une même note, l'être, se retrouve en tous, mais selon la manière propre à chacun. Il ne les représente donc pas seulement en tant qu'êtres, mais en tant que tels êtres. Ainsi la diversité confuse des choses est en lui déjà formellement, actuellement, ou mieux implicitement. Dès lors chaque théorie se caractérisera ainsi: la méthode de détermination de l'être est un passage du confus au distinct qui n'est pas chez Suarez ni chez les Scotistes, mais qui est chez saint Thomas un progrès de l'implicite à l'explicite.“ A. Marc, o. c. [115].

allora si vedrebbe che tale dottrina è veramente la chiave di volta del sistema.“⁵⁴ Das Sein des Suárez kann aber nur verstanden werden, wenn man auf das geistige Klima achtet, welches das Denken des Suárez innerlich und äußerlich bestimmt: das durch die Renaissance bedingte Humanismus-Pathos und zugleich die Neigung zum Individualismus, die Entwicklung der Naturwissenschaften und das geschichtliche Ereignis der Reformation. Mehr als drei Jahrhunderte trennen Suárez von Thomas. In diesem Sinn hat man gesagt, daß Suárez mehr ein Wissenschaftler als ein Metaphysiker ist⁵⁵. Suárez liebt die Analyse und die sorgfältige Prüfung jeder Aussage. Wie B. Jansen richtig bemerkt hat, „geht Suárez stets vom Aktuellen, Existentiellen aus. Darum geht Suárez von unten, vom Konkreten aus. . . Deshalb hütet er sich mit einer Art Ehrfurcht und Scheu, es durch logische Konstruktionen, vorhergefaßte Gedankendinge, konstruierte Systemformen zu sichten“⁵⁶. Und dies wird von Suárez gerade im Anschluß an die aristotelische und thomasische Annahme der Priorität des actus vor der potentia ausgesagt: „non enim possumus – sagt Suárez – cognitionem rerum consequi, nisi a rebus existentibus initium sumamus. Neque enim res possibles cognoscimus, nisi ex actualibus, neque praeteritas aut futuras nisi ex iis quae aliquando praesentes fuerunt; neque privationes cognoscimus, nisi ex rebus positivis, neque entia rationis, nisi ex realibus“ (DM 43, s. 6, n. 3). Im Gegensatz aber zu Thomas fordert Suárez eine direkte Erkenntnis des einzelnen, was bezüglich der neuzeitlichen Erforschung der konkreten Natur geradezu notwendig war⁵⁷. Suárez interessiert sich nicht eigentlich an den „Prinzipien“ der Dinge, sondern an den Dingen selbst. Für ihn gibt es deshalb kein anderes Individuationsprinzip als das ganze und konkret existierende Seiende. Man darf nicht unterschätzen, daß zwischen Thomas und Suárez der Nominalismus steht, dessen Problematik das Denken des Suárez tief bedingt. Suárez ist sicher kein Nominalist, aber er nimmt die Argumente des Nominalismus ernst. Seine Hauptsorge ist, wie Walter M. Neidl richtig schreibt, „wissenschaftlich zu erhärten, daß metaphysisches Denken trotz der Angriffe seitens des Nominalismus

⁵⁴ G. Morabito, o. c. 46.

⁵⁵ S. Castellote Cubells, La posición de Suárez en la historia. Separata de „Anales del Seminario de Valencia“ II (1962) 23.

⁵⁶ B. Jansen, o. c. 165 (vgl. 168, 181 f.). Vgl. auch ders., Der Konservativismus in den „Disputationes Metaphysicae“ des Suarez: Greg XXI (1940) 463. Descoqs meint dasselbe, wenn er über das Denken des Suárez schreibt: „le mouvement de sa pensée avant tout critique, concrète et antisystématique, était à cent lieues d'une méthode qui eût voulu, comme celle de nos modernes, transformer la métaphysique, en une ‚déduction close‘. Et c'est ce qui lui permettra de vivre et de durer.“ P. Descoqs, o. c. 565.

⁵⁷ Vgl. hierzu J. de Vries, Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus: Schol 19–24 (1944–1949) 344.

möglich ist“⁵⁸. Das geistige Klima der Metaphysik des Suárez ist also von dem der Werke des Thomas recht verschieden.

Von hier aus ist es verständlich, daß Suárez keinen Sinn mehr für das thomasische Sein als die Tiefe der Wirklichkeit selbst hat. ‚Esse‘ ist für ihn nur die ‚existentia‘. So wird das thomasische Sein von Suárez ausdrücklich interpretiert⁵⁹. Die Einheit des ‚conceptus formalis‘ der Existenz oder des esse bestimmt gerade die Einheit des Suarezischen ‚conceptus formalis entis‘⁶⁰. Dasselbe gilt für die Einheit des ‚conceptus obiectivus‘: ‚sicut conceptus obiectivus ipsius esse seu existentiae unus est, ita etiam conceptus entis‘ (DM 2, s. 2, n. 14). In seiner Disputatio 31, s. 1, behandelt Suárez die Frage: ‚An esse et essentiae entis creati distinguantur in re‘. Aber Suárez bemerkt sofort mit aller Klarheit: ‚Suppono autem per esse nos intelligere existentiam actualem rerum...‘ (DM 31, s. 1, n. 2). Diese Gleichsetzung des esse mit der Existenz bedingt auch den Sinn und die Richtung anderer Fragen bei Suárez. Charakteristisch hierzu wäre die Polemik des Suárez mit Thomas über die Gründe der Schöpfung als eigentümlicher Handlung Gottes, in welcher das Verständnis des esse entscheidend ist⁶¹. Die existentia ist bei Suárez nur die Tatsache oder der Zustand des „Existierens“ selbst: ‚esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid‘ (DM 31, s. 4, n. 6). ‚Existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura‘ (DM 34, s. 4, n. 23). Mit diesem Begriff des Seins als Existenz ist Suárez viel näher bei Kant als bei Thomas. Vom Sein hat nämlich Kant gesagt, daß es „kein reales Prädikat“, sondern „bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“ ist, was dem Begriff des Suarezischen esse oder Existenz sehr ähnlich ist⁶². Diese Suarezische Auffassung des Seins als Existenz ist übrigens bei den Suarezianern wesentlich gleich geblieben⁶³. In

⁵⁸ W. M. Neidl, *Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae* (München 1966) 283. Eine detaillierte Angabe der Zitate aus dem Nominalismus in den ‚Disputationes Metaphysicae‘ findet sich bei J. Iturriz, *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, S. J. (Madrid 1949) 147–156.

⁵⁹ Vgl. DM 31, s. 13, nn. 21 u. 23.

⁶⁰ Vgl. DM 2, s. 1, n. 9.

⁶¹ Vgl. DM 20, s. 2, nn. 23–31.

⁶² Vgl. *Kant I.*, Kritik der reinen Vernunft, B 626. Diese Verwandtschaft des Suarezischen Seins mit dem Kantischen wird von Hans Seigfried bejaht, wenn er schreibt: „There is an undeniable parallel between the thesis of Suarez about being and Kant’s thesis that being is not a predicate or determination of a thing but merely the positing of the thing in itself and in nature.“ H. Seigfried, *Kant’s Thesis about Being anticipated by Suarez?*: Proceedings of the third International Kant Congress, ed. L. W. Beck (Dordrecht–Holland 1972) 510.

⁶³ Vgl. u. a. P. Descoqs, *Institutiones Metaphysicae Generalis*, A I (Paris 1925) 133. *Ders.*, *Praelectiones Theologiae Naturalis* II 531 f., 534, 569, 571, 673. *Ders.*, *Thomisme et Scolastique*: *ArchPhilos* V (1927) 137. Gegen Descoqs hat sich C. Fabro

diesem Sinn ist das esse oder die existentia kein ontologisches Prinzip des Seins, keine eigentliche Wirklichkeit in sich selbst, sondern nur ein Zustand, der Zustand nämlich des Existierens der in sich selbst schon vollendeten Essenz. Die Essenz bekommt auf diese Weise ein ontologisches Gewicht und eine Vollkommenheit, die der thomasischen essentia fremd sind. Suárez sagt folgerichtig: ‚si comparatio fiat inter existentiam praecise conceptam ut modum, et essentiam, ut actu existentem, sic essentia concipitur ut quid perfectius. . .‘ (DM 31, s. 13, n. 23). Das entscheidende Element am ens ist deshalb die essentia, weil man im Sein von der aktuellen Existenz absieht: ‚ens. . . in vi nominis sumptum significat id, quod habet essentiam realem, praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam, seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo‘ (DM 2, s. 4, n. 9). Descoqs interpretiert so richtig Suárez, wenn er schreibt: „Tandis que, pour Scot, l'ens est l'existence ou l'esse désessencié, on pourrait dire que pour Suarez, c'est l'essence prescendant de l'esse (actualité) mais le connotant“⁶⁴. In diesem Sinn hat Gilson recht: „pour Suarez, la notion d'essence est adéquate à la notion d'être“⁶⁵. Wenn aber die essentia als actualis gedacht wird, dann wird es zwischen ihr und dem als existentia begriffenen esse keinen realen Unterschied geben können, wie Suárez in der Disputation 31 ausführlich erklärt. Aber diese Fragestellung hat mit der Problematik der Beziehung zwischen essentia und esse (im thomasischen Sinn) bei Thomas nichts mehr zu tun⁶⁶. Das Verständnis des esse und der essentia ist nämlich bei Thomas und Suárez vollkommen verschieden. E. Coreth spricht deshalb richtig von einem „fundamentalen Unterschied der Auffassungen“: „In der thomistischen Lehre ist die Rede von Sein und Wesen (esse und essentia), d. h. vom Seinsakt und von dem ihn begrenzenden Prinzip der Potentialität; in der suarezianischen Auffassung dagegen ist die Rede von Dasein und Sosein (existentia und quidditas), d. h. von dem bloßen Zustand des Existierens und der in diesen Zustand versetzbaren

gewandt: Neotomismo e Neosuarezismo: una battaglia di principi: DivThom (Piac.) 18 (1941) 468 f. Über die Auffassung des Seins als Existenz bei Descoqs, vgl. noch A. Keller, o. c. 58–62, 195 f. Außer P. Descoqs († 1946) wäre auch J. Hellín (1883–1973) zu nennen, von dem L. M. Gómez geschrieben hat, daß er „der bedeutendste Vertreter des philosophischen Suarezianismus in Spanien und vielleicht auch im Ausland während der letzten fünfzig Jahre“ war. Vgl. Pens 15 (1959) 25. Über seine Auffassung des Seins als Existenz, vgl. sein Werk: La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez (Madrid 1947) 289 f.

⁶⁴ P. Descoqs, Praelectiones Theologiae Naturalis II 562. – Vgl. ders., Institutiones Metaphysicae Generalis I 436: ‚Ens ut nomen significat essentiam realem.‘ Vgl. auch J. Hellín, o. c. 210 f.

⁶⁵ E. Gilson, o. c. 147.

⁶⁶ Vgl. hierzu C. Fabro, Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin, 282, 284; E. Coreth, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung (Innsbruck²1964) 207.

Inhaltlichkeit.“⁶⁷ Thomas interessiert sich für das Sein, Suárez dagegen für das Wesen: „Thomistisches Denken ist *Metaphysik des Seins*, suarezianisches Denken dagegen *Philosophie des Wesens*.“⁶⁸

Aber Suárez spricht doch auch vom Sein, vom ‚ens‘. Entspricht vielleicht dieses ens des Suárez dem thomasischen Sein? Suárez sagt, daß das ‚ens in quantum ens reale‘ (DM 1, s. 1, n. 26) das adäquate Objekt der Metaphysik ist. Die Realität dieses Seins schließt von demselben Objekt die ‚entia rationis‘ und ‚omnino per accidens‘ (DM 1, s. 1, n. 26) aus. ‚Essentia realis‘ als der metaphysische Inhalt des ‚ens nominaliter sumptum‘ bedeutet nämlich nach Suárez ‚[essentiam] non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum‘ (DM 2, s. 4, n. 5). Damit ist das Sein des Suárez „kein bloß logischer Begriff“⁶⁹, aber es bleibt doch wesentlich ein *Begriff*, der die ganze Wirklichkeit – Gott selbst nicht ausgenommen – umfaßt. Diese „Verbegrifflichung“ des Suarezischen Seins bemerkt man schon daran, daß Suárez das Sein weniger vollkommen als seine ‚inferiora‘ auffaßt, wenn er sagt: ‚ens in quantum ens. . . in esse rei habet minimam perfectionem, nam maior est in determinatis entibus‘⁷⁰. Suárez muß allerdings das Sein als logischen Begriff auffassen, weil er einerseits den ideellen Einheitspunkt aller Wirklichkeit sucht und andererseits, wie Thomas von Aquin, die ‚analogia duorum ad tertium‘ nicht annehmen will, wenn er schreibt: ‚in qua re imprimis certum est, hanc attributionem non esse plurium ad unum, id est, Dei et creaturae ad unum tertium. . . , quia nihil potest excogitari prius Deo et creatura, ut per ordinem ad illud tam Deus, quam creatura, entia nominentur. Est ergo attributio unius ad alium‘ (DM 28, s. 3, n. 12). Das ens des Suárez, das Gott und die ganze Wirklichkeit umfaßt, ist deshalb nur ‚secundum abstractionem vel considerationem intellectus‘ über oder vor Gott. Es ist ‚secundum rationem prior Deo in universalitate praedicationis‘, aber nicht ‚prior natura Deo‘ (DM 1, s. 1, n. 13), d. h., es ist ein logischer Begriff. Suárez bewegt sich tatsächlich zwischen der Einheit des Seinsbegriffs und der Vielheit der Seienden. Die Einheit des Seinsbegriffs ist darin begründet, daß er ‚expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo‘ (DM 2, s. 2, n. 8). Suárez bemerkt, daß Thomas, mindestens in seinen späteren Werken, mit einer solchen, Gott und die Dinge umfassenden Einheit des Seinsbegriffes nicht sympathisiert und beruft sich daher auf das

⁶⁷ E. Coreth, o. c. 193.

⁶⁸ Ders., o. c. 202.

⁶⁹ Vgl. W. M. Neidl, o. c. 72.

⁷⁰ DM 1, s. 5, n. 15. Eine nuanciertere Haltung nimmt Suárez im Anschluß an die thomasische Stelle, I q. 4, a. 2, ad 3, in DM 1, s. 1, n. 30, ein.

Frühwerk ‚De Veritate‘, wo Thomas – nach B. Montagnes – noch ziemlich formalistisch dachte⁷¹. Suárez gesteht offen seine Neigung zur Einheit des Seinsbegriffes, so daß diese – wie er sagt – sicherer als die Analogie ist, wenn man auch die letzte doch annehmen muß:

„nunc solum assero, omnia, quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda. Re tamen vera neutram negari necesse est, quia ad univocationem non sufficit quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa, quod non habet conceptus entis.“⁷²

Suárez vertritt also, trotz seiner Sympathie mit der Einheit des ‚conceptus obiectivus entis‘, doch letztlich auch die Analogie des Seins. Besonders in diesem Punkt bemerkt man, daß er das thomasische Analogie-Denken, ungeachtet des Einflusses des Skotismus auf ihn, ernst genommen hat. Suárez interpretiert außerdem das thomasische Denken nicht nur aufgrund der Analogiestellen aus den Quaestionen de Veritate, wie z. B. Cajetan, der deshalb das Hauptgewicht auf die ‚analogia proportionalitatis‘ gelegt hat, sondern bezieht sich auch auf die Stellen aus den späteren Werken des Thomas, wo dieser dem Gedanken der Attributionsanalogie Rechnung trägt, obwohl Suárez die letzte gegen Cajetan zu ausschließlich oder einseitig verteidigte⁷³.

Wie leicht zu beobachten ist, bewegt sich das Denken des Suárez in einem inneren Zwiespalt zwischen Begriff und Realität, Essenz und Existenz, Einheit und Analogie, ‚ens in vi nominis sumptum‘ und ‚ens in vi participii sumptum‘, auf den W.M. Neidl besonders aufmerksam gemacht hat. Neidl spricht vom „Zwiespalt“ als Wesensmerkmal des Seinskonzepts des Suárez⁷⁴. Thomas denkt einheitlicher, weil die Mitte seines Denkens im Sein selbst liegt, das weder ein logischer Begriff noch die einfache Summe aller Seienden, sondern die Tiefe selbst aller Wirklichkeit ist. Suárez dagegen befindet sich in der schwierigen Lage, die logische Einheit seines Seinsbegriffes mit der Vielheit der Seienden zu verbinden, die sein eigentliches Interesse ausmachen. Seine Unterscheidung zwischen ‚ens nominaliter sumptum‘ und ‚ens participialiter sumptum‘ hilft hierzu nicht viel, weil er selbst zugeben muß, daß diese beiden Termini zueinander in einem äquivoken,

⁷¹ Vgl. B. Montagnes, o. c. 84, 91 ff. Vgl. die von Suárez zit. thomasischen Stellen: DM 2, s. 2, nn. 4 u. 8.

⁷² DM 2, s. 2, n. 36; vgl. DM 28, s. 3, n. 17.

⁷³ Vgl. DM 28, s. 3, nn. 10 u. 11. B. Montagnes zeigt in seinem o. a. Werk die Entwicklung des Analogie-Denkens des Thomas und seine Annahme der später genannten ‚analogia attributionis‘.

⁷⁴ Vgl. W. M. Neidl, o. c. 291; vgl. auch o. c. 84 f., 87, 89 f., 94, 97, 109, 286 f., 297.

nicht einheitlichen, Verhältnis stehen: ‚Ita ergo *ens* non significat conceptum aliquem communem enti nominaliter et participialiter sumpto, sed immediate habet duplicem significationem, qua significat, vel *ens* praescindendo ab actuali existentia, vel *ens* actu existens. Quodcirca illa duplex significatio vel aequivoca est, vel maxime ad aequivocationem accedit secundum quamdam translationem fundatam in aliqua proportionalitate‘ (DM 2, s. 4, n. 9). Suárez bedenkt nicht das Sein, sondern die Seienden und den, alle Seienden umfassenden, ideellen Seinsbegriff. Coreth bezeichnet deshalb richtig die suarezianische Philosophie als „ontisches“ Denken, das sich allein mit dem Seienden beschäftigt, während die thomistische Philosophie „ontologisches“ Denken ist⁷⁵. Thomas beginnt mit dem Sein, Suárez dagegen mit dem Seienden. „Für Thomas – wie B. Jansen richtig schreibt – ist nicht eigentlich das Unendliche, Absolute, Göttliche, Einfache das Problem, sondern das Endliche, Beschränkte, Viele, Zusammengesetzte: durch Ausgang von der Seinsfülle, der Seinsexistenz, durch Herabsteigen von dem Unendlichen bis zum stufenweise stets abnehmenden Endlichen wird es erklärt. Diesen Weg konnte Suárez bei seinem Ausgang vom Existentiellen, Endlichen nicht gehen.“⁷⁶ Wir haben schon angegeben, daß das Denken des Thomas immer stärker von dem Platonismus und dem Neuplatonismus beeinflußt und bestimmt wurde, wie man heute immer sicherer weiß. Es ist zugleich eine Tatsache, daß man in der Geschichte des Thomismus dieses entscheidende Element des thomasischen Denkens oft nicht beachtet hat. Suárez liest auch Thomas hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt des Aristoteles. Dies bemerkt man schon daran, daß Aristoteles der weitaus am häufigsten zitierte Autor der suarezianischen Metaphysik ist⁷⁷. Aber noch wichtiger ist die eindeutige Suarezische Ablehnung der thomasischen 4^a via, die bei Thomas einen starken neuplatonischen Hintergrund hat. Hier versucht Thomas Aristoteles zu interpretieren: ‚Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis‘ (1, q. 2, a. 3, c.). Suárez

⁷⁵ E. Coreth, o. c. 202; vgl. 192.

⁷⁶ B. Jansen, Der Konservativismus in den ‚Disputationes Metaphysicae‘ des Suarez: Greg XXI (1940) 465.

⁷⁷ J. Iturriz schreibt hierzu: ‚Aristóteles es la fuente más citada por Suárez en la Metafísica, con una proporción desmedida, no sólo sobre los demás griegos, sino aun sobre Santo Tomás, cuyas 1000 referencias son rebasadas en un tercio por las 1735 citas de Aristóteles. Este solo hecho decide ya de por sí una tendencia fundamental en la metafísica. Junto a Aristóteles desaparece Platón con sus 88 referencias, y todavía es muy inferior el conjunto de los otros platónicos. Con lo cual puede ya afirmarse que la orientación metafísica de Suárez entra por los cauces del aristotelismo, abandonando los caminos antiguamente los más frecuentados del platonismo.‘ Vgl. J. Iturriz, Fuentes . . ., 43; vgl. auch 37 ff., 47 ff. An Anfang selbst der ‚Disputationes Metaphysicae‘ stellt außerdem schon Suárez den 66 S. umfassenden ‚Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis‘.

aber zeigt mit Recht, daß Thomas in der aristotelischen Stelle das Subjekt mit dem Prädikat falsch vertauscht: „Aristoteles non dicit omne, quod est maxime tale, esse causam caeterorum, sed e converso, id quod est maxime tale, esse causam caeterorum, esse maxime tale.“⁷⁸ Aber auch abgesehen davon, daß Thomas mit jenem Satz Aristoteles nicht richtig interpretiert, kritisiert Suárez anschließend und direkt die platonisierende Interpretation der angegebenen Stelle. Hier sieht man klar, wie wenig Suárez mit dem Platonismus und dem Neuplatonismus sympathisierte und wie Thomas im Gegenteil kein reiner Aristoteliker war⁷⁹. Der Aristotelismus des Suárez bedingt seine mangelhafte Rezeption des thomasischen Seins, wie es auch bei den Thomisten geschehen ist. J. Hegyi sieht tatsächlich den Aristotelismus der Scholastiker als Grund ihres Unverständnisses des thomasischen Seins: „Ein weiterer Grund liegt wohl darin, daß der heilige Thomas allgemein als ‚Aristoteliker‘ angesehen und bewertet wurde. Deshalb bemühten sich nicht nur seine Schüler, den Aquinaten auf dem Hintergrund des Aristoteles immer besser zu verstehen; auch die Gegner. . . haben immer wieder versucht, Thomas aus ihrem mehr platonischen Gesichtswinkel heraus als Aristoteliker anzugreifen und zu kritisieren; dabei haben sie allerdings ganz vergessen, daß dieser ‚Aquinat‘ ihrer Phantasie nur ein Zerrbild des echten heiligen Thomas ist, dessen Größe und Genialität sich eben darin offenbart, daß er die beiden großen, sich entgegenstehenden Systeme des Aristoteles und Plato auf der Ebene der Metaphysik zu einer organischen Einheit zumsammengefaßt hat. Diese falsche, einseitige Bewertung des heiligen Thomas hat es mit sich gebracht, daß sein Seinsbegriff mit dem des Aristoteles verwechselt wurde.“⁸⁰ Nicht nur Suárez, auch die meisten seiner Vorgänger und Nachfolger, nicht nur unter den Suarezianern, sondern auch unter den Thomisten, haben deshalb das thomasische Sein anders verstanden als Thomas selbst⁸¹. Die Lösung des jahrhundertlang dauernden Streites zwischen Thomisten und Suarezianern liegt darum nur in der Rückkehr beider philosophischen Richtungen zum echten spekulativen Verständnis des thomasischen Seins.

⁷⁸ DM 29, s. 3, n. 21. Vgl. die aristotelische Stelle: Bk 993b 24–27. Suárez analysiert ausführlicher die aristotelische Stelle in seinem ‚Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis‘, Bd. 25 (ed. Vivès) V f. Nur hier bezieht sich Suárez ausdrücklich auf Thomas.

⁷⁹ Dieselbe Ablehnung der metaphysischen Voraussetzungen der 4^a via beobachtet man bei den Suarezianern. Vgl. J. J. Urráburu, *Institutiones Philosophicae* (Vallisoleti 1891) 567 f.; P. Descoqs, *Praelectiones Theologiae Naturalis*, Bd. I 219; Bd. II 15–74, 584–587.

⁸⁰ J. Hegyi, o. c. 152 f.

⁸¹ Vgl. hierzu J. Hegyi, o. c. 71 f., 75, 82, 121–135, 138, 141, 149–152; C. Fabro, o. c. 62 f., 280–315; A. Keller, o. c. 47–63, 102, 106, 123, 139, 197–200, 211.