Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 19 (1905)

Artikel: Zur Lehre des Hl. Thomas von Wesenheit udn [i.e. und] Sein [Fortsetzung]

Autor: Žigon, Franz

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762016

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

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

Vollendung, der Abfall von Gott, welcher allein die Vollendung in aller Fülle ist. Sie wirken eben gegen ihre Vernunft und Zweckvollendung. (Vgl. die sehr ähnliche Darstellung des Übels bei St. Irenäus, c. haer. l. 4. cap. 37, al. 71 sq.)

ZUR LEHRE DES HL. THOMAS VON WESENHEIT UND SEIN.

(Bemerkungen zu S. Thom.: In lib. Boethii De Hebd. lect. 2. [al. 1].)
(Fortsetzung von Bd. XVIII S. 396; Bd. XIX S. 53.)

Von Dr. FRANZ ŽIGON.

Noch eine Frage harrt der Antwort, ob der hl. Thomas immer treu an dieser Ansicht festgehalten habe. Manche Andeutungen, die sich hie und da zerstreut in seinen Werken vorfinden, scheinen eher das Gegenteil davon als wahrscheinlich hinzustellen. So verweist P. Limbourg[1] auf das Opusc. De quo est et quod est, wo es von den subsistierenden Formen heißt: Quia quidditas posita est non subsistens in materia, non acquiritur ei esse in altero sicut in quidditatibus compositis, immo acquiritur ei esse in se et ipsa quidditas erit hoc, quod est suum esse et quo est.

Man wäre versucht, mit Rittler[2] das Schriftchen für zweifellos unecht zu erklären, obwohl er dann noch hinzufügt: „Im übrigen kann diese Abweichung auch auf eine Textkorruption zurückzuführen sein.“

Was soll man aber zu 2. d. 3 q. 1. a. 1. sagen, wo der hl. Thomas unter anderem folgendes lehrt: cum quidditas, quae sequitur compositionem, dependeat ex partibus, oportet quod ipsa non sit subsistens in esse, quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur: et ideo quidditas compositi non est ipsum, quod est, sed est hoc, quo aliquid est, ut humanitate est homo; sed quidditas simplex, cum non fundetur in aliquibus partibus,

[1] A. a. O. S. 33. [2] A. a. O. S. 54 Anm. 1.

subsistit in esse, quod sibi a Deo acquiritur. Et ideo ipsa quidditas angeli est, quo (al. quod) subsistit etiam ipsum suum esse, quod est praeter suam quidditatem, et est id quo (al. quod) est; sicut motus est id, quo aliquid denominatur moveri. Et sic angelus compositus et ex esse et quod est, vel ex quo est et quod est. Scheint uns nicht wieder diese Stelle in der Meinung zu bestärken, es könnten sich doch Stützpunkte für die Auffassung des P. Limbourg wirklich in den Werken des hl. Thomas finden?

Weit entfernt, dies als eine Bestätigung jener Vermutung anzuerkennen, schreibt Fr. Gund. Feldner[1] vielmehr, indem er auch das Vorausgehende berücksichtigt: „Die Ansicht des hl. Thomas in diesem Kommentar zu den Sentenzen ist, wie wir sehen, überaus klar und bestimmt. Gott hat nicht ein von einem anderen erworbenes Sein (esse acquisitum). ‚Was ein Ding vermöge seiner Quiddität, durch seine konstitutiven Prinzipien hat, das hat es aus sich und nicht von einem anderen.' ‚Jede Kreatur hat ein von einem anderen erworbenes Sein.' ‚In allen Dingen ist neben (praeter) der Wesenheit das Sein, welches der Wesenheit erworben wird (cui esse acquiritur.') ‚Im Engel ist es die Wesenheit, wodurch das Sein selber[2] subsistiert.' ‚Dieses Sein findet sich im Engel neben der Wesenheit.' ‚Die Quiddität mit dem Sein ist das, was ist'."

Wenn Fr. G. Feldner mit dem obigen Ausdrucke: „überaus klar und bestimmt" bloß die früheren, nicht aber die Schlußsätze gemeint hat, so hätte er wohl recht; allein wenn er dies auch auf die zuletzt erwähnten Gedanken ausdehnt, so muß man schon sagen, daß auch ihm die Voreingenommenheit ein wenig dabei mitgespielt habe und daß er jene Superlativform gebraucht habe, um sich und den Leser über die Schwierigkeit hinwegzutäuschen. Gerade der Mangel an Klarheit, die wir sonst beim hl. Thomas anzutreffen gewohnt sind, konnte ihm einen deutlichen Fingerzeig für die Richtung, in welcher die Lösung zu suchen ist, bieten.

Wo immer es beim englischen Lehrer heißt, bei den Geschöpfen subsistiere das Sein oder die Geschöpfe seien das Sein, beides kommt am Ende auf eins hinaus, da kann a priori schon eine Textverfälschung vermutet werden,

[1] A. a. O. Bd. III S. 134. [2] Von ihm gesperrt.

weil solche Sätze einen offenbaren und schroffen Widerspruch mit seinen Fundamentalprinzipien bilden und eine unleugbare Abweichung von seiner in dieser Hinsicht sich immer gleichbleibenden Lehre bedeuten. Freilich haben die neueren Ausgaben sämtlich dieselben Fehler an dieser Stelle und die neueste von Vivès hat dieselben, wie auch sonst so oft, um ein paar andere noch vermehrt. Aber bereits in der Ausgabe Lugd. 1520 und in der gleichzeitigen Veneta (ältere waren mir nicht zugänglich) findet man den Text in solcher Gestalt, daß uns den ursprünglichen Wortlaut mit einer so ziemlich an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit wiederherzustellen möglich wird. Beide Editionen geben übereinstimmend die Stelle folgendermaßen: et ideo ipsa quidditas angeli est quod subsitit **ēt** (-etiam) ipsum suum esse: quod est praeter suam quidditatem: est id quo est sicut motus est id quo aliquid denominatur moveri. Da brauchen wir bloß statt jenes ēt (= etiam) das richtige et zu setzen und wir haben den passenden Gedanken: et ideo ipsa quidditas angeli est quod subsistit: **et** ipsum suum esse (quod est praeter suam quidditatem) est id quo est, sicut motus est id quo aliquid denominatur moveri. Jener eingeschobene Zwischensatz: „quod est praeter suam quidditatem" hat die Verwirrung herbeigeführt, und so hat man dann aus Mißverständnis zuerst das unschuldige: et in ēt (= etiam) verwandelt und zuletzt noch das Ganze verhunzt und verunstaltet.

Was aber das Opusc. De quo est et quod est betrifft billige ich wiederum die Beurteilung des schon genannten Barbavara, welche auch die Herausgeber der Leon. Edit. zitieren: indiget potius (opusculum correctore et suppletore) quam arbitro, qui illud in certam classem redigat[1]; es muß eher ausgebessert, als aber dem hl. Thomas, als echt oder unecht, zu- oder abgeurteilt werden. Übrigens wird es uns, wie ich hoffe, gelingen, beides zugleich zu tun. Auch da ist mir befremdend vorgekommen, daß niemand, soviel ich bei meinen allzu geringen Hilfsmitteln weiß und überdies noch daraus schließe, daß in der erwähnten römischen Ausgabe keine Spur oder Andeutung diesbezüglich sich vorfindet, auf den Zusammenhang und die vollständige überraschende Übereinstimmung dieses Schriftchens mit 1. d. 8. q. 5. a. 2. aufmerksam gemacht hat; es

[1] I. Bd. CCLXVI. Dis. 24. c. 2 n. 5.

ist jenes nur ein Auszug, ja, besser gesagt, eine wörtliche, aber wie es uns vorliegt, sehr verdorbene Abschrift eines Teiles von diesem Artikel. Ich stelle zum Beweise dafür beide Stellen zum leichteren Vergleiche dem Leser nebeneinander zusammen, und zwar die erste mit den etwa notwendigen Korrekturen nach Vivès (Bd. 28. S. 609), da ich gerade diese bei der Hand habe.

De quo est et quod est.

In omnibus, in quibus est compositio ex materia et forma, est compositio ex quo est et quod est.

Dicere (statt differt) autem quod est in (statt a) materia, quia quod (est) dicitur suppositum habens esse, materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma in talibus compositis. (Richtig muß hinter forma Punkt stehen und das folgende: in talibus compositis ist zum nächsten Satze zu ziehen.) (In talibus compositis) quo est potest dici tripliciter. Potest enim quo est dici ipsa forma (partis), quae dat esse materiae: potest etiam dici ipse modus (statt actus) essendi quo est: (potest etiam dici quo est) ipsa natura, quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas, praecipue secundum ponentes, quod forma, quae est totum, est quidditas, non autem forma partis, de quibus est Avicenna. Cum autem (de) ratione quantitatis (statt quidditatis vel) essentiae cum (statt non) sit (quod sit) composita vel com-

1. d. 8. q. 5. a. 2.

Differt autem quod est a materia, quia quod est dicit ipsum suppositum habens esse, materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma. Unde in omnibus illis, in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est. In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, sc. esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura, quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes, quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna. Cum autem de ratione quidditatis vel essentiae non sit quod sit composita vel composi-

positionem sequens, poterit inveniri et intelligi quidditas aliqua simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem invenimus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse aut non (est) esse. Si est esse, sic est essentia divina, quae est suum esse, et omnino simplex: si non est esse, oportet quod habeat suum esse acquisitum ab alio, et sic est omnis quidditas creata. Et quia quidditas posita est non subsistere in materia, non acquiritur ei esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquiritur ei esse in se, et ipsa quidditas erit hoc quod est (et) suum esse, et (statt erit) quo est. Et quia omne quod habet aliquid non a se, est possibile respectu illius, hujus modi quidditates, cum habeant esse ab alio, erunt possibiles respectu illius esse et respectus (statt respectu) ejus, a quo habent (esse), in quo nulla eadem (statt cadit) potentia, et ita in tali quidditate invenitur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et est esse (actus) ejus (: et haec est in angelis) compositio potentiae et actus, de quo est et quod est. Unde angelus vel anima potest

tum; consequens (richtiger das andere) poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquireretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse sum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius, hujusmodi quidditas, cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse et respectu ejus, a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia: et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima. Unde

dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis, cum (statt tamen) advenit ei compositio horum duorum scilicet quidditas (statt quidditatis) et esse.	angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; tamen advenit sibi compositio horum duorum, sc. quidditatis et esse.

Durch diese Zusammenstellung habe ich die verblüffende Ähnlichkeit der Texte durch ihre Abhängigkeit voneinander vermutlich genug aufgeklärt. In Anbetracht aber dessen, was weiter an dieser Stelle 1. d. 8 q. 5 a. 2. über quod est et quo est bei den Engeln gesagt ist, wird auch über die Richtigkeit jener Verbesserung, die wir früher in 2. d. 3 q. 1. a. 1. anbringen zu müssen glaubten, jeder Zweifel behoben. Ich wiederhole es noch einmal, ohne berechtigten Widerspruch erwarten zu müssen, wo immer es beim hl. Thomas von einem Geschöpfe heißt, es sei das Sein, da kann man ohne weiteres schon im voraus eine Verfälschung des Wortlautes voraussetzen, und die nachfolgende Forschung wird eine solche Vermutung als der Wahrheit entsprechend erweisen. Nicht etwa Willkür oder Voreingenommenheit, sondern die feste, durch langes Studium erworbene Überzeugung, daß der englische Lehrer stets und überall den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Sein in den Geschöpfen behauptet, hat mir diese Äußerung in den Mund gelegt. Nach dem hl. Thomas ist also nur Gott das Sein, die Kreatur aber hat das Sein, nimmt am Sein teil, ist jedoch nicht ihr Sein, sie ist auch nicht das partizipierte Sein (esse participatum), sondern sie ist (existiert), indem sie am Sein teilnimmt (est participando[1] esse, wie es einzig richtig im Kommentar de Hebd. heißen soll, nicht est participatum oder participandum esse).

P. Limbourg[2] ist freilich anderer Meinung. Auch von der Kreatur, wie von Gott, könne man immerhin sagen, daß sie ihr Sein sei, obwohl in einem verschiedenen Sinne. Gott sei nämlich das seinige Sein im identischen und formalen Sinne, die Kreatur dagegen sei ihr Sein nur im identischen Sinne. Ich erlaube mir aber die Frage zu

[1] Daß diese Leseart wirklich vorkommt, sieh Vivès Bd. 28. S. 473. Anm. 2.

[2] A. a. O. S. 46.

stellen: Wenn der hl. Thomas an eine solche Unterscheidung im bejahenden Urteile gedacht hätte, ich betone, gedacht hätte, denn eine Andeutung darüber wird man in seinen Werken, insofern sie nicht verfälscht sind, vergebens suchen, könnte er dann im verneinenden Satze schlechtweg ohne jede Einschränkung dasselbe in Abrede stellen, wie er es unzähligemal wirklich tut, ganz abgesehen davon, daß im bloß identischen Sinne (wenn man schon eine derartige Unterscheidung annehmen will) das Prädikat nicht einmal im bejahenden Satze abstrakt sein darf? Ich sage wohl: Sokrates ist weiß, ist gut, ist Mensch, oder hat die weiße Farbe, die Güte, die menschliche Natur, nicht aber ist die Weiße, die Güte, die Menschlichkeit.[1] Wenn aber nun Sokrates bloß im identischen Sinne weiß ist, d. h. nicht wesenhaft weiß ist, ist es erlaubt, dann schlechthin zu sagen: Sokrates ist nicht weiß, wie der hl. Thomas das Sein hinsichtlich der Geschöpfe unbedingt verneint?

Oben in 1. d. 8 qu. 5. a. 2. schließt er: Illa quidditas aut est esse suum aut non. Und er fährt fort: wenn sie das Sein ist, so ist sie Gott allein; ist sie nicht das Sein, so haben wir es mit einem Geschöpfe zu tun; ebenso im Kommentare de Hebd.: nulla earum (sc. formarum subsistentium creatarum) est ipsum esse, sed est habens esse; 1. qu. 7. a. 2.: forma creata sic subsistens habet esse, et

[1] P. Felchlin a. a. O. S. 440 meint, daß die Ausdrücke, auf welche sich die Verteidiger des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Sein beim hl. Thomas berufen, wie: am Sein teilnehmen, das Sein in sich aufnehmen, „bei zu starker Betonung zu realen Unterschieden, die sicher niemand verteidigen wird, führen". In der Anmerkung dazu gibt er als Beispiele folgende Stelle an: 1. qu. 6. a. 4. unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum; de ente et essent. c. 3.: quidditas compositi non est ipsum compositum, cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita, sicut humanitas, licet sit composita, non tamen est homo, imo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia signata. Aber da hat man ja überall einen realen Unterschied. Die menschliche Natur ist, wie wir oben den hl. Thomas gehört haben, nur ein Teil des Menschen, deswegen kann sie nicht vom Ganzen ausgesagt werden; übrigens heißt es hier, die Menschlichkeit sei in (oder von) der Materie aufgenommen, von welcher sie sich wieder real (inadäquat) unterscheidet. Was dann die Güte anbelangt, so führt der hl. Thomas gerade im Kommentar de Hebd. den Beweis, daß das Geschöpf nicht die Güte ist, sondern nur daran teilnimmt; allerdings versteht er hier mit dem Boethius, den er nur auslegt, die absolute Güte (bonum simpliciter), aber anderswo lehrt er das nämliche auch von der relativen Güte (bonum secundum quid), z. B. de verit. q. 21. a. 5.; 1 qu. 6. a. 3.

non est suum esse; 1 q. 50. a. 2. ad. 3.: natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus ejus; 1. q. 61. a. 1.: solus Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus; quodl. 2. a. 3.: nulla enim creatura est suum esse; de anima a. 1. ad 6.: substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum; de spirit. creat. a. 1.: Deus est ipsum suum esse, hoc autem non potest dici de aliquo alio. In diesen Sätzen sehen wir deutlich den unendlichen Abstand Gottes von den Geschöpfen ausgesprochen. Gott allein ist das Sein, kein Geschöpf ist das Sein, sondern nimmt bloß am Sein teil. Gott ist das Sein, das ist das Materialprinzip der ganzen natürlichen Theologie, daraus lassen sich alle Eigenschaften Gottes herleiten und damit auch begründen. Nur Gott ist subsistierendes Sein. Deswegen unterscheiden sich in ihm „was ist" und das Sein nur begrifflich, in den Kreaturen aber real.

Das Sein im Geschöpfe subsistiert nicht. Folglich darf man sich dasselbe nicht als das quod est vorstellen, wenn man nicht in seinen Schlüssen bald auf Abwege geraten will. Ein kleiner Irrtum in den Fundamentalprinzipien zieht große Folgen nach sich, wird im Verlaufe der Beweisführung immer bedeutender. Besondere Vorsicht ist da vonnöten, wo es sich um Beurteilung einer Frage von so heikler, subtiler Natur und von so unabsehbarer Tragweite handelt und wo man sich also auf einem solchen Boden bewegt, daß man wie auf dem Glatteise stets auszugleiten in Gefahr schwebt.

Schon der Kardinal Pallavicini[1] hat vor jener Klippe des quo est und quod est gewarnt: Omnis autem difficultas, quae fit contra distinctionem existentiae ab essentia, oritur ex eo, quod homines assueti per sensus tractare et numerare tantum individua subsistentia, aegre concipiunt aliquid ita esse ut quo, quin simul sit ut quod, propter quam ipsam rationem veteres philosophi ante Aristotelem, et multi ex recentioribus negant distinctionem accidentium in eodem supposito, et cuncta componunt ex atomis incompositis.

Eine noch größere Obacht und Sorgfalt in der Auswahl der Ausdrücke ist in den modernen Sprachen geboten, wo das Sein fast ausnahmslos auch das Seiende,

[1] Assert. theol. lib. 8 De Deo uno et trino. c. 3.

das Wesen bedeutet, so nicht bloß im Deutschen, sondern geradeso im Slovenischen, Französischen, Italienischen usw., so daß die Verteidiger des begrifflichen Unterschiedes zwischen beiden sich auch auf diesen Sprachgebrauch berufen könnten; freilich wäre das ein schwacher Beweisgrund, sobald auf die ursprüngliche Unterscheidung und die alte Bedeutung Rücksicht genommen wird.

Übrigens billige ich jenen unterschiedslosen Gebrauch des Wortes Sein in wissenschaftlichen Werken und metaphysischen Aufsätzen nicht, weil oft der minder richtige Ausdruck eine falsche Auffassung hervorbringt. Ich maße mir als Slovene natürlich nicht an, es fällt mir auch nicht ein, den Deutschen irgend einen Sprachgebrauch anzuraten, geschweige denn zu bestimmen, möchte aber trotzdem bemerken, daß nach meinem unmaßgebenden Dafürhalten in der deutschen Sprache die erwähnte Zweideutigkeit ganz gut vermieden werden könnte, wo es sich um so subtile, metaphysische Fragen handelt. Das ens participialiter sumptum, was dasselbe ist wie existens, kann man mit dem Ausdrucke: „das Seiende" wiedergeben, das Abstrakte davon ist das Sein (esse); ens nominaliter läßt sich besser mit „Wesen" übersetzen (freilich ist Wesen und Sein eigentlich der Form nach dasselbe), dessen Abstraktum ist dann nicht das Sein, sondern „Wesenheit" (essentia). Überdies kann „das Seiende" in demselben weiteren Sinne gebraucht werden wie das ens.[1] Aber dies nur nebenbei.

Wie leicht man da von der Wahrheit abweicht, haben wir schon früher gesehen, wo Fr. G. Feldner es als eine „überaus klare und bestimmte Ansicht des hl. Thomas" unter anderem bezeichnet, daß das Sein selber in der Kreatur subsistiere (a. a. O. S. 134 und ebenso S. 133), und doch kann folgerichtig eine ähnliche Lehre nur einer vortragen, der zwischen Wesenheit und Sein einen bloß begrifflichen Unterschied zugibt.

Es sei mir gestattet, noch ein Beispiel davon anzu-

[1] Über das ens participialiter et nominaliter sumptum vgl. Ferrar. in contra gent. l. 1 c. 25: Si enim participialiter sumatur, ut idem est absolute quod existens, esse importatur tamquam principale et formale significatum, eo quod est abstractum huius concreti „ens" . . . Si autem nominaliter sumatur, sic esse non est eius abstractum, sed essentia, ideo principaliter eius significatum non est esse, sed essentia: esse autem importatur per ipsum tamquam id, a quo nomen imponitur.

führen. S. Schiffini, S. J., welcher selbst diese Unterscheidung zwischen quod est und quo est angelegentlich betont und auf die zitierten Worte des Kardinals Pallavicini wie auch auf ähnliche des hl. Thomas verweist,[1] redet trotzdem vom Sein als von einem quod est, indem er schreibt, man könne auch bei den Geschöpfen dreifach die Existenz betrachten: erstens als in actu exercitam, „quatenus simpliciter est", dann ut mere possibilem und drittens, indem man von beiden Zuständen absieht, „abstrahendo num revera sit nec ne in rerum natura, non affirmatur quidem de ipsa (sc. existentia = esse) quod sit, videlicet esse, hoc tamen esse etiam apprehenditur".[2]

In Wahrheit darf das Sein nur als das aufgefaßt werden, was es ist, nämlich als Akt der Wesenheit, wodurch diese als reale Potenz ist (existiert); nicht das Sein ist, sondern das Seiende ist durch das Sein. Bloß die Wesenheit kann man sowohl im Zustande der Möglichkeit als in dem der Wirklichkeit betrachten. Beim Sein sind wir nicht imstande, vom Sein abzusehen, wie wir beim Menschen nicht davon, daß er Mensch ist, abstrahieren können. Ganz richtig sagt Capreolus: Sicut albedo non est realiter indifferens ad seipsam et suum oppositum, sic nec esse existentiae est indifferens aut in potentia ad se et suum oppositum[3] oder: illud autem, quod ibi additur, quod existentia quandoque est in potentia, quandoque in actu ... adeo est absurdum, sicut si diceretur quod albedo quandoque est alba quandoque nigra.[4]

Kein Wunder dann, wenn Schiffini selbst unter seiner schiefen Voraussetzung die Beweiskraft des von ihm angeführten Argumentes für den realen Unterschied bezweifelt und es bloß etwas zu hart findet, nur einen begrifflichen Unterschied zwischen Wahrheit und Sein bei den erschaffenen Dingen zu setzen (argumentum factum non puto esse demonstrativum. Duriusculum tamen videtur, non maiorem haberi distinctionem in re praesenti). So gewinnt es wirklich den Anschein, als ob er sich mehr durch die Auktorität des hl. Thomas als durch die eigene Überzeugung in dieser Angelegenheit leiten ließe.

Übrigens erklärt er[5] auf jenen bekannten Einwand: das Sein der Rose ist im Frühjahr, und im Winter ist es

[1] Principia phil. ed. 2. 1892 S. 626 Anm. u. S. 635.
[2] A. a. O. S. 632. [3] 1. d. 8. q. 1. a. 1 ratio 7.
[4] Ebds. a. 2 ad 11. [5] A. a. O. S. 641 f.

nicht, daß dieses „ist“ (das Sein der Rose ist) nicht existieren bedeute, sondern nur für die Kopula stehe. Allein meines Erachtens meinen die, welche den Satz de secundo adiacente billigen: das Sein der Rose ist, andeuten zu wollen, das Sein existiere. Welches Prädikat soll die Kopula mit dem Subjekte verbinden, wo wir einen Satz de secundo adiacente haben? Wir haben vielmehr eine Hypostasierung des Seins, die dann im eigentlichen Sinne genommen natürlich zu Fehlschlüssen führen muß. Das Sein der Rose „ist“ in diesem Sinne, d. h. existiert weder im Frühjahr noch im Winter, weil es nie das „quod est“, sondern nur das „quo est“ ist. Die Rose ist durch ihr Sein im Frühjahr und ist nicht im Winter.

Ebensowenig kann das Sein im eigentlichen Sinne des Wortes eine Kreatur Gottes genannt werden.[1] Wenn Fr. N. del Prado[2] O. P. behauptet: Terminus creationis est esse subsistens, so ist dieser Ausdruck mit dem Zusatze „subsistens“ minder richtig und genau, weil es nach dem Zusammenhange vom esse existentiae zu verstehen ist. Es dürfte aber wohl nur ein Schreib- oder Druckfehler sein; denn es folgt sogleich darauf: Iam vero; nullum esse creatum potest esse Esse vel Existere per se subsistens. Nun ist allerdings ein Unterschied, wenn ich sage: das Geschöpf subsistiert (was richtig ist) und das Geschöpf subsistiert durch sich (was falsch ist); denn das, wodurch es subsistiert, ist das vom Geschöpfe real, obgleich inadäquat unterschiedene Sein. Aber zwischen esse subsistens und esse per se subsistens kann kein in der Sache begründeter Unterschied angegeben werden.

Wohl findet sich, ich weiß es, der Ausdruck esse subsistens, wo von einer Kreatur die Rede ist, etwas sonderbarerweise auch beim hl. Thomas. So sagt er de spir. creat. a. 2 zweimal ad 3 und ad 8, daß die menschliche Seele ein subsistierendes Sein (esse subsistens) hat. Der Sinn davon kann aber nicht zweifelhaft sein, da er es selbst erklärt, ad 3. dicendum quod habet anima esse subsistens, inquantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Er will also damit bloß sagen: die Seele ist eine subsistente Form, hat eine solche Wesenheit, welcher das Subsistieren gebührt (= esse, quo anima subsistit, non quod subsistit). Deshalb

[1] 1. q. 45 a. 4; namentlich obi. 1. [2] Div. Thom. VI. S. 405.

setzt er der Seele als einer subsistenten Form die übrigen materiellen Formen entgegen (ad 8: aliae formae non sunt subsistentes). Aus diesem Grunde möchte ich fast lieber das esse subsistens hier vom esse essentiae verstehen, als eine derartige Ungenauigkeit des Ausdruckes beim heil. Thomas annehmen, zumal er unmittelbar zuvor im 1. Artikel gelehrt hat: impossibile est, quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum.

Damit läßt sich auch jener Einwurf gegen die thomistische Anschauung erledigen, daß die Annahme des realen Unterschiedes zu einem processus in infinitum führe. „Ist die Existenz," schreibt P. Lehmen,[1] „eine von der aktuellen Wesenheit verschiedene Realität, so hat sie ohne Zweifel ihr eigenes Sein und ihre eigene Wesenheit. Wir fragen nun: ist die Wesenheit des Aktes der Existenz erschaffen oder unerschaffen, existiert sie durch sich selbst oder verdankt sie ihre Existenz einer bewirkenden Ursache? Unerschaffen kann sie nicht sein; denn alsdann wäre sie ein durch sich selbst Existierendes und ein reiner Akt, was soviel heißt als Gott. Da sie außerdem nach den Thomisten die Formalursache aller existierenden endlichen Dinge wäre, so wäre Gott das Formalprinzip aller Geschöpfe: eine Behauptung, die jeder Pantheist mit Freuden unterschreiben würde. — Übrigens geben die Gegner zu, daß der Akt der Existenz nicht durch sich selbst, d. h. auf Grund seiner Wesenheit existiert; er ist also selbst ein Endliches und Erschaffenes. Wir sollen nun nach den Thomisten in jedem endlichen existierenden Dinge, folglich auch in dem Akte der Existenz, eine zweifache physische Realität unterscheiden, die Wesenheit und den Akt, durch den sie existiert. Dieser Unterschied muß demnach auch in dem Akte der Existenz bestehen. In diesem muß also die Wesenheit vom Akte, durch den sie existiert, reell verschieden sein. Auch dieser zweite Akt der Existenz muß seine Wesenheit und diese wiederum ihren Akt haben, durch den sie existiert. Bei jedem Akte kehrt die obige Frage wieder, was einen processus in infinitum bedeutet. Die Gegner sagen zwar, die Existenz sei nicht das, was existiert, sondern das, wodurch die Wesenheit existiert. Allein da die Existenz etwas ist, und zwar etwas Erschaffenes ist, da sie einen Inhalt hat, so ist man berechtigt,

[1] A. a. O. S. 337 f.

den Inhalt oder die Wesenheit von dem, wodurch sie existiert, zu unterscheiden."

In den letzten Worten sehen wir wieder, daß P. Lehmen sich unbewußt das Sein als das, was existiert, vorstellt und daraus folgert; wenn das Sein existiert und erschaffen ist, so hat es ein von seiner Wesenheit verschiedenes Sein. Aber diese Vorstellung ist eben falsch. Das Sein existiert nicht, ist im eigentlichen Sinne nicht ein Geschöpf, hat also auch wieder kein Sein, wodurch es existieren würde; sondern das Suppositum ist das Geschöpf, das Suppositum existiert und zwar durch das Sein.

Da P. Lehmen an derselben Stelle auch sagt: „Ob der hl. Thomas, wie die Thomisten behaupten, den besprochenen realen Unterschied gelehrt habe, darüber ist bisher eine Verständigung nicht erzielt worden", so wollen wir uns selbst überzeugen, was der hl. Thomas über den erwähnten Einwand denkt, um uns auch von diesem Gesichtspunkte aus ein Urteil über seine wirkliche Ansicht bilden zu können. In q. 21. de Verit a. 5. berücksichtigt er unter anderem gegen die Lehre, das Geschöpf sei nicht wesenhaft gut, zuletzt auch folgende Schwierigkeit: Wenn die Kreatur durch eine außerwesentliche Güte gut ist, so muß jene Güte selbst gut sein durch sich selbst, um einen processus in infinitum zu vermeiden; aber auf die nämliche Art und Weise könnte man schon früher sagen, die Kreatur sei durch ihre Wesenheit gut. Was für einen Bescheid gibt er uns nun dort? Geradeso heißt man, erwidert er, die Güte gut, wie das Sein ein Seiendes. Das Sein nennt man aber nicht deshalb ein Seiendes, weil es selbst als das, was ist, ein anderes Sein hätte, sondern weil das Ding (quod est) durch das Sein existiert (esse est quo est); ebenso nennt man die Güte gut, weil durch sie das Ding gut ist. Wie nun daraus, daß das Sein nicht durch ein anderes Sein existiert, nicht folgt, daß auch die Substanz eines Dinges nicht sei durch ein von sich verschiedenes Sein, ebensowenig folgt es inbetreff der Güte, wohl aber hinsichtlich der Einheit, weil nämlich das Ding durch seine Wesenheit, nicht infolge seines Seins eins, das Eine ist. Darum ist das Ding (man beachte gut die Unterscheidung) nicht durch Teilnahme eins, wie dies der Fall ist beim Begriffe des Seienden und des Guten, sondern durch seine Wesenheit. Ad. 8. dicendum, quod hoc modo bonitas rei dicitur bona, . . . sicut esse rei dicitur ens, non quia ejus

sit aliquid aliud esse, sed quia per hoc esse res esse dicitur, et quia hac bonitate res dicitur bona; unde sicut non sequitur, quod ipsa substantia rei non dicatur (sc. esse) per esse aliquod, quod ipsa non sit, quia ejus esse non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso, ita praedicta ratio non sequitur de bonitate, sequitur autem de unitate, . . . quia unum indifferenter se habet ad hoc, quod respiciat essentiam vel esse; unde essentia rei est una per se ipsam, non propter esse suum, et ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente et bono.

Unter solchen Verhältnssen ist eine Entscheidung darüber, ob der hl. Thomas mit den Gegnern des realen Unterschiedes übereinstimme sicherlich nicht schwer zu treffen, da er dasselbe als eine Einrede und Schwierigkeit gegen seine Lehre vorbringt, was die anderen gegen die thomistische Auffassung ebenfalls als Einwand gebrauchen.

Wenn sich P. Lehmen oben auch äußert, nach den Thomisten sei die Existenz (das Sein) die Formalursache aller existierenden Dinge, so erheischt diese Behauptung eine nähere Erklärung. Unter Formalursache versteht man immer die forma partis, die substantielle Form, welche mit der Materie die stoffliche Substanz zusammensetzt und konstituiert. Als eine solche denken sich die Thomisten das Sein wohl nicht. Sie lehren bloß mit dem hl. Thomas, das Sein sei die Aktualität aller Dinge und aller Akte[1], der letzte Akt, weil es zu keinem höheren Akte

[1] De Pot q. 7. a. 2. ad. 9.

[2] De anim a. 6. ad 2.; de angel. natura c. 6.; comp. theol, c. 11: omnis actus, qui est citra (statt des gewöhnlichen circa muß natürlich richtig citra stehen, wie schon Dr. Abert in seiner Ausgabe S. 34 angedeutet hat) ultimum, est in potentia ad ultimum actum; ultimus autem actus est ispum esse. So ist die Form actus primus, verhält sich aber zum Sein als Potenz. Allerdings heißt das Sein oft actus primus, wenn es nämlich mit der Tätigkeit (actus secundus) verglichen wird, dicitur esse ipse actus essentiae . . . . non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus (1. d. 33. qu. 1. a. 1 ad. 1). Nicht zu entschuldigen ist daher die Anmerkung, welche man in Div. Thom. II. Bd. S. 337 liest: In voluminibus immortalis S. Thomae Aquinatis, in quibus de existentia adeo frequens sermo invenitur, voci „actualitas" restrictivum „ultima" nusquam appositum memini; quae appositio certe sequiori aevo invecta est ad notionem duplicis actualitatis et ideo distinctionis realis essentiae ab existentia facilius ingerendam. Es zitiert ja schon Suarez Metaph. disp. 31 sec. 11. n. 22 dafür den hl. Thomas: a multis dicitur existentiam esse ultimum actum seu ultimam rei actualitatem, sic enim loquitur D. Thom. quaest un. de. Anim a. 6. ad 2. etc. Daß aber der in jener Bemerkung erwähnte Umstand, falls nämlich wirklich dem hl. Thomas das

als Potenz dienen kann, es ist das Vollkommenste von allem, weil der Akt immer vollkommener ist als die Potenz; das Sein ist das, wodurch ein Ding ist, quo est, ist hiemit das Formalprinzip, wodurch alle Dinge existieren. Durch diese Unterscheidung läßt sich alles beantworten, was P. Felchlin (a. a. O. S. 87 ff.) aus dem hl. Thomas gegen das Formalprinzip des Seins vorbringt. An allen jenen Stellen leugnet der englische Lehrer die Formalursachen bei den Engeln oder mit anderen Worten, daß die Engel aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Schon der Zweck und die Überschriften der betreffenden Artikel müssen uns jeden Zweifel benehmen; überall dort befaßt sich der hl. Thomas mit der Frage, ob die Engel aus Materie und Form bestehen, d. h. ob sie eine Formalursache haben. „Des hl. Thomas leugnet also an sechs verschiedenen Stellen das Formalprinzip des Seins — im Sinne der späteren Thomisten", so schließt in allem Ernste P. Felchlin a. a. O. S. 95 in der Anm. Die letzten Worte sind dabei unrichtig; nicht im Sinne der späteren Thomisten, sondern er leugnet vielmehr die Formalursache (forma partis) im Sinne aller gegenwärtigen Schulen.

Kurios, um kein anderes Wort zu gebrauchen, ist es aber, daß sich selbst unter den angeführten Stellen eine vorfindet, wo der hl. Thomas ausdrücklich das Formalprinzip des Seins im Sinne aller Thomisten lehrt: Sicut, zitiert P. Felchlin selber unmittelbar zuvor, illud, quo est formaliter (sc. anima rationalis) non est aliqua forma, quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum esse: ita id, quo vivit formaliter, non est aliqua forma, quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum vivere. Sed id, quo est et vivit effective, est ipse Deus, qui omnibus esse et vitam influit: in rebus quidem compositis mediante forma, quae est pars essentiae earum, in substantiis autem simplicibus per totam essentiam earum. 2. d. 17. q. 1. a. 2. ad. 5.

Man braucht kein verbissener Neuthomist zu sein (auch befürchte ich nicht nach meinen Abhandlungen im Katholik 1894 und 1896 in solchen Verdacht zu kommen), um aus

---

Sein als actus ultimus gelte, auch für den realen Unterschied spreche, stelle ich nicht in Abrede. Es zeigt sich überall in der Lehre des englischen Meisters die harmonische Übereinstimmung, die eben jeden Zweifel über seine eigentliche Ansicht ausschließt und für die entgegengesetzte Annahme sichere Bürgschaft leistet, daß nämlich der hl. Thomas den realen Unterschied diesbezüglich gelehrt hat.

diesen überaus klaren Worten eine andere Auffassung als P. Felchlin herauszulesen, indem man ganz einfach die Worte nur wiederholt. Sie erfordern weiter keinen Zusatz, keine Erklärung, sie lassen an Deutlichkeit nichts mehr zu wünschen übrig. Die Seele hat keine Formalursache (forma partis), weil sie nicht aus dem Stoffe und einer substantiellen Form zusammengesetzt ist, deshalb erhält sie auch das Sein nicht mittelst einer derartigen Formalursache wie die stofflichen Substanzen, sondern unmittelbar von Gott; natürlich ist aber Gott nicht das Formalprinzip ihres Seins, sondern die Wirkursache desselben, das ihr inhärierende Formalprinzip, wodurch sie existiert, ist eben ihr Sein selbst (ipsum suum esse est illud, quo est formaliter). Im Anschlusse an Boethius: „id, quod est, accepta essendi forma est atque consistit", lehrt der heil. Thomas auch in seinem Kommentar de Hebd. dasselbe: Id, quod est, accepta essendi forma sc. suscipiendo ipsum actum essendi, est atque consistit i. e. in se ipso subsistit.

Auch Aristoteles soll sich nach P. Felchlin zu derselben Lehre bekennen, die er dem hl. Thomas zuschreibt: „Im 8. Buche seiner Metaphysik lehrt er (d. i. der Stagirite) ausdrücklich, daß die subsistenten Formen zwar eine Wirkursache ihres Seins haben, aber keine Formalursache."[1] Nun halten bekanntlich viele dafür, daß Aristoteles gedrängt durch seine Grundsätze endlich wirklich zur Erkenntnis und Annahme des göttlichen Ursprungs bei der Seele gelangte, und dies meines Erachtens mit Recht, aber niemand wird sich wohl dafür auf das achte Buch der Metaphysik berufen wollen, da ja darin nicht die leiseste Andeutung, nicht die geringste Spur zu finden ist, ich sage, wohl gemerkt, beim Aristoteles selbst, nicht im Kommentar des hl. Thomas oder sonstwo.

Was aber die Formalursache anbelangt, kann von einer solchen selbstverständlich bei den immateriellen Dingen keine Rede sein. Sie benötigen auch keine Ursache, welche die Materie aus der Potenz in den Akt überführte, wie dies bei den stofflichen Substanzen der Fall ist; denn nur diese entstehen durch die Vereinigung der Form und der Materie. Das meint auch Aristoteles, wann er sagt, das immaterielle Ding sei sofort eins und ein Seiendes: *ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν,*

[1] A. a. O. 435.

εὐθὺς ὅπερ ὄν τι[1] und ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ὄντα (al. ἕν) τι.[2] Nicht anders ist der hl. Thomas zu verstehen: Id, quod est suum quodquideratesse, ut supra dictum est, statim est unum, sicut et statim est ens. Non enim est in eo materia exspectans formam, a qua habeat unitatem et esse. Et ideo in talibus non est aliqua causa movens ad hoc quod sint unum (in Metaph. lib. 8. lect. 5 (al. 4.).

Allerdings könnte jemand mit Bezug auf die oben angeführten Worte 2 d. 17. q. 1. a. 2. ad 5.: illud, quo est formaliter (sc. anima rationalis), non est aliqua forma, quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum esse, fragen, ob nicht etwa in den materiellen Dingen gerade die Form das sei, wodurch die stoffliche Substanz existiert. Er bekommt aber eine erschöpfende Antwort darauf durch den hl. Thomas in jener oben zitierten Unterscheidung des dreifachen „quo est" in den materiellen Wesen. Wenn ferner dort und auch sonst der Aquinate lehrt, die substantielle Form verleihe der Materie das Sein (forma dat esse materiae), so hat er es ebenfalls nicht unterlassen, um Mißverständnissen vorzubeugen, öfters genauer sich darüber auszusprechen und die Art und Weise näher zu bestimmen, wie dies aufzufassen sei.

Die Form gibt der Materie das Sein, indem diese erst durch jene für das Sein empfänglich, des Seins fähig wird; denn die Materie ist nach dem hl. Thomas als solche an und für sich betrachtet eine reine (reale) Potenz, so daß sie nicht einmal durch ein Wunder der göttlichen Allmacht ohne die Form existieren könnte.[3] Die sogenannte erste Materie als solche hat daher nach ihm keine Aktualität[4], diese erhält sie durch die Form und so wird

[1] Rec. Bekker. Oxonii Bd. 8. 1837 S. 163. Methaph. VII. 6. 6.

[2] Ebd. S. 164, VII. 6. 10.

[3] quodl. 3. a. 1; vgl. 1. q. 66. a. 1: dicere igitur materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem; dasselbe de Pot. q. 4. a. 1. ad 3.

[4] Ich sage keine Aktualität, nicht zu verwechseln mit Realität, was etwas anderes ist. Nur infolge dieser Vermischung beider Begriffe schreibt Dr. F. Egger in seiner Prop. Phil.-Theol., Brixinae ed. 5. 1898 S. 283 in der Anm.: Suares. d. 13. s. 4. et 5. Capreolum aliosque refellit dicentes, materiam neque ex se neque in se ullam existentiam habere nisi per formam. Demonstrat enim tum evidentibus rationibus tum auctoritate Aristotelis et s. Thomae, materiam primam qua talem habere aliquid perfectionis et realitatis. Das letzte läßt sich freilich leicht aus dem hl. Thomas und Aristoteles beweisen, nämlich die Materie habe

sie zum Sein befähigt. Per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus, quod est esse (cont. gen. 2. l. c. 55); sic igitur res composita ex materia et forma per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quendam proprium modum (de angel. nat. c. 6); nec forma est esse . . . quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus, . . . forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium (cont. gen. l. 2. c. 54; man vgl. das ganze Kap.). Darum heißt es von den ersten Materie in 1. q. 7. a. 2. ad 3.: materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum: unde magis est aliquid concreatum quam creatum; 1. q. 15. a. 3. ad 3: quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet neque cognoscibilis est.

Hieraus ist auch leicht zu ersehen, wie die auf den ersten Anblick damit in einem scheinbaren Widerspruche stehenden Worte der unmittelbar vorausgehenden q. 14. a. 11 ad 3. zu deuten sind: materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse. Entweder ist nämlich dieses „esse“,

---

aus sich und in sich eine Realität, beziehungsweise Vollkommenheit, aber nie und nimmer, die Materie habe ebenso eine Aktualität (esse existentiae). Das nämliche lehrt aber auch Capreolus, wenn man sich die Mühe nimmt, die von Suarez zitierte Stelle 1. d. 3. q. 3. a. 2. nachzuschlagen; so ad 9. (in 4. prob.): dicitur quod solum concludit, quod materia prima habet aliquam entitatem positivam, actualem vel potentialem; sed non concludit quod illa sit actualis immo contrarium, nullus enim actus est receptivus alterius actus ejusdem generis nec potentia potentiae, sed potentia est receptiva actus sui generis. Übrigens hat Suarez ganz richtig die Ansicht des hl. Thomas aufgefaßt. De materia igitur, sagt er disp. 15. s. 9. n. 2., est prima sententia negans posse Deum conservare materiam sine forma substantiali. Tenet D. Thom. . . . Fundamentum praecipuum hujus sententiae est, quod materia formaliter ex se nullam habet existentiam, sed eam recipit formaliter a forma. Er selbst mußte dann von dieser Lehre abweichen, weil er den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Sein leugnet; denn hat die Materie eine andere Wesenheit, so muß sie in diesem Falle auch ein anderes Sein haben. So zwingt eine Abweichung notwendig beim folgerichtigen Festhalten des einmal eingenommenen Standpunktes, auch andere, wechselseitig sich bedingende Lehren preiszugeben. Wir haben da wiederum einen Prüfstein zur Bestimmung der richtigen Auffassung des hl. Thomas über die Art des Unterschiedes zwischen Wesenheit und Sein in den Geschöpfen.

wenn man es als esse existentiae auffaßt, das Sein der zusammengesetzten Substanz (esse compositi), nicht das Sein der Materie als solcher, an welchem Sein aber die Materie teilnimmt; oder man versteht das potentiale esse essentiae, die wesenhafte Potenzialität der Materie als solcher.

Geradeso aber wie in den stofflichen Geschöpfen die substantielle Form nicht das ist, wodurch jene formell existieren, ebensowenig ist natürlich die einfache Wesenheit, die Quiddität bei den immateriellen Wesen das, wodurch diese sind, sondern überall ist das, wodurch die Kreaturen formell existieren, das Sein: illud quo est formaliter (anima humana) non est aliqua forma, quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum esse. So leuchtet uns der Sinn jener Worte des hl. Thomas vollkommen ein, welche wir oben aus dem achten Buche der Metaph. lect. 5. angeführt haben: Id, quod est suum quodquideratesse, statim est unum, sicut et statim est ens.

Noch eine Schwierigkeit bliebe uns übrig in diesem Hinblick aus demselben Kommentare des hl. Thomas, trotzdem sie von niemand, soweit ich weiß, gegen die unsrige Auffassung seiner diesbezüglichen Lehre vorgebracht wurde. In lib. 8. Metaph. lect. 3. schreibt er unter anderem: Si qua vero res est, quae sit forma tantum, non habet aliqua principia individuantia praeter naturam speciei, cum ipsa forma per se ipsam individuetur. Et ideo ipsa res nihil aliud est quam quodquidestesse suum. Sic igitur patet, quod si nomen speciei significet formam tantum cujuslibet rei[1], idem est quodquideratesse[2] et esse

[1] Andere Ausgaben setzen die Interpunktion nach „tantum"; übrigens könnte man auch nur das einzige Wort „rei" als Dativ zum nächstfolgenden „idem" ziehen.

[2] Quodquideratesse (*τὸ τί ἦν εἶναι*) nimmt der hl. Thomas in allen Bedeutungen wie Aristoteles; nämlich 1. für das, was der wesenhaften Definition einer Sache entspricht, z. B. beim Menschen animal rationale; 2. das Formalprinzip vom ersteren d. i. die abstrakte Wesenheit (forma totius humanitas); 3. die Formalursache (forma partis, beim Menschen die Seele), weil diese die Wesenheit bestimmt; die Materie wird wohl Substanz, Natur, aber nie wegen ihrer absoluten Potenzialität *τὸ τί ἦν εἶναι* genannt; 4. im logischen Sinne genommen (*ὡς εἰπεῖν λογικῶς*) bezeichnet es auch die Zweck- oder Wirkursache und überhaupt alles, wodurch der Inhalt eines Begriffes in der unvollkommenen Definition erklärt wird (Metaph. VI. 17. 4. u. 5. a. a. O. S. 152. Daß durch diese verschiedenen Bedeutungen von quodquideratesse leicht eine Verwirrung entsteht, weil man nicht immer mit Gewißheit herausbekommen kann, ob es die Art oder die ganze Wesenheit oder nur die Formalursache bezeichnet, das geben

suum; sicut homo erit quodquidestesse suum et equus et omnia hujusmodi.

Schon der Umstand, daß kein Gegner des realen Unterschiedes von Wesenheit und Sein sich auf diese Stelle berufen hat, beweist uns klar, daß der Schwierigkeit kein besonderes Gewicht beizulegen ist. Und wirklich ist die Bedeutung jener Worte nach dem Zusammenhange, in welchem sie sich befinden, so überaus offenbar, daß nicht einmal das wahrlich störende „et esse" den Sinn derselben verwirren oder die Deutlichkeit im mindesten beeinträchtigen kann.

Hier handelt der hl. Thomas nämlich in der Tat von jenem Unterschiede der stofflichen und stofflosen Wesen, den wir im Kommentar de Hebd. nicht zugeben wollten, wonach in materiellen Substanzen die Wesenheit und das Individuum nicht zusammenfallen, wohl aber in den immateriellen. Er fügt dann noch hinzu, allerdings sei selbst jedes materielle Ding mit seiner Wesenheit identisch für den Fall, unter der von einigen angenommenen Voraussetzung, daß der Name der Art nur die Form z. B. beim Menschen dieser Name: Mensch nur die Seele bedeute (si nomen speciei significet formam tantum). Dann könnte man ebensogut sagen: der Mensch, das Pferd usw. sei seine Wesenheit, wie man sagt: Der Engel ist seine Quiddität. Der Grund davon liegt einfach darin, daß nach dem hl. Thomas die materia signata das Individuationsprinzip ist.

Jenes fragliche: si nomen speciei significet formam tantum cujuslibet rei, idem est quodquideratesse et esse suum, kann unmöglich einen anderen Gedanken ausdrücken, als den er früher in folgende Worte gekleidet: si aliqua res est, quae sit forma tantum et actus, quodquideratesse „existit ei" i. e. quodquideratesse ejus idem erit cum ea: sicut idem est „anima et animae esse" i. e. anima est quidditas animae . . . Et sic patet quod aliqua res est, cui idem est quodquideratesse suum, sc. quae non est composita ex materia et forma, sed forma tantum. Und gleich nach den fraglichen Worten folgt unmittelbar der Gegensatz: si autem nomina speciei significant com-

wir gern zu, daß aber dies irgendwie auf einen inneren Widerspruch in der betreffenden Lehre über die Material- und Formalursache beim Aristoteles, wie manche es erklären wollen, hindeuten würde, müssen wir entschieden bestreiten.

positum ex materia et forma, tunc non idem erit rebus quodquideratesse earum.[1]

Es kann also über die Bedeutung und den Sinn der in Rede stehenden Worte kein Zweifel herrschen, sondern höchstens über die Art und Weise des Ausdruckes und besonders über die Form des ursprünglichen Wortlautes. Was mich betrifft, so scheint mir jenes „et esse" unbedingt gestrichen werden zu müssen: und zwar ist es aus dem Vorausgehenden erat esse durch Wiederholung entstanden. Man weiß sonst wirklich nicht, was damit eigentlich anzufangen, wie es zu deuten, da es ganz überflüssig ist. Auch wäre unter dem „esse" keineswegs das esse existentiae zu verstehen, wie uns der Zusammenhang zeigt, weil vom Sein als Existieren dort nicht einmal eine Erwähnung geschieht, selbst wenn uns auch der hl. Thomas nicht noch eigens versichert hätte, daß Aristoteles und mit diesem selbstverständlich auch er selbst mit dem esse in ähnlicher Verbindung überall das quodquideratesse, die Wesenheit meine. Sciendum est, sagt er schon in lib. 7. Metaph. lect. 3., quod in omnibus sequentibus per hoc quod dicit „hoc esse" vel „huic esse" intelligitur quodquideratesse illius rei; sicut homini esse vel hominem esse, intelligit id, quod pertinet ad quod quid est homo. So hätten wir esse als gleichbedeutend mit quodquideratesse, und das vor esse sich befindende „et" käme wieder

[1] Nachdem ich meine Abhandlung bereits zum Druck abgeschickt hatte, erhielt ich nachträglich von meinem Freunde Dr. J. Srebernič aus der vatikanischen Bibliothek über unsere fragliche Stelle folgende Mitteilung, welche meine diesbezügliche Vermutung vollinhaltlich bestätigt. Im Cod. Vat. Lat. 767 (Ende 13. oder Anfang 14. Jahrh.) lautet nämlich der betreffende Satz also: Sic igitur patet quod si nomen speciei significet formam tantum cujuslibet rei idem est quod quid erat esse suum sicut homo est quod quid erat esse suum, wo jenes verdächtige „et esse" gar nicht vorkommt; geradeso hat auch der Cod. Vat. Lat. 769 (aus dem 14. Jahrh.), Dagegen liest man schon im Cod. Vat. Lat. 768 (ebenfalls Anf. 14. Jahrh.): Sic igitur patet quod si nomen speciei significat formam tantum cujuslibet idem est quod quid est et suum esse sicut homo est quod quid est esse suum, woraus ersichtlich ist, daß der Anfang der Textverfälschung weit hinauf datiert. Nach dieser Leseart zu urteilen, scheint der Ursprung derselben dadurch verursacht zu sein, daß man für die darin ausgesprochene Identität zum quodquideratesse noch den zweiten vermißten Beziehungsgegenstand irgendwie zu ergänzen trachtete, um dann die identischen Begriffe durch das Wort „et" miteinander zu verbinden. — Dem genannten Herrn muß ich aber hierorts für seine bereitwillige Bemühung meinen aufrichtigsten Dank sagen.

einem „vel“ gleich, quodquideratesse oder was das nämliche ist, einfach esse suum.

Sollte aber, was höchst unwahrscheinlich, ja sicher unmöglich ist, das ganze et esse ursprünglich sein und das esse wirklich für das esse existentiae stehen, so müßten wir, um für diese Worte einen einigermaßen plausiblen, annehmbaren und der Lehre des hl. Thomas wenigstens teilweise entsprechenden Sinn zu gewinnen, — freilich müßten wir dann auch den Zusammenhang ganz außeracht lassen und den Satz bloß an und für sich betrachten, — so müßten wir, sage ich, auf einen analogen Ausdruck in de ente et essent. c. 5. verweisen. Da lehrt der Aquinate: Talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una; unde oportet, quod in qualibet alia re praeter eam sit aliud esse suum et aliud quidditas vel natura vel forma sua. Unde in intelligentiis oportet quod sit esse praeter formam et ideo dictum est, quod intelligentia est forma et esse. Der letzte Satz ist schon im voraus vom hl. Thomas in demselben Kap. näher erklärt, wo er schreibt: In intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, . . . sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento 9. prop. lib. „De causis“ dicitur quod intelligentia est habens formam et esse et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel essentia simplici.

Idem est quodquideratesse et esse suum würde in diesem Falle denselben Sinn in sich bergen, wie ihn der andere Satz: „intelligentia est forma et esse“ enthält, nämlich: falls der Name der Art die Form allein auch bei jedem stofflichen Dinge bedeutete, so wäre geradeso jedes stoffliche Ding seine Wesenheit und sein Sein, wie es die immaterielle Substanz, der Engel ist. In dem Kontext aber paßt, wie gesagt, diese Deutung nicht, und nebstbei wäre das objektiv nicht ganz richtig, weil selbst dann das materielle Einzelwesen außer der Form und dem Sein noch den Stoff hätte.

Dann könnte weiter noch jemand fragen, erstens wie es kommt, daß der hl. Thomas im selben Werke de ente et essent bald sagt: quidditas substantiae simplicis est ipsummet simplex, bald wieder: intelligentia est forma et esse; und zweitens, warum es trotz des Satzes: intelligentia est forma et esse (angelus est quidditas + esse) einerseits wohl gestattet ist zu sagen: angelus est sua quidditas, nicht aber angelus est suum esse, wo doch

beides (d. h. quidditas und esse) nur Teile des Engels sind und somit eigentlich keines vom Engel als dem Ganzen ausgesagt werden könnte, oder, wenn schon das eine, so wie es scheint, auch das andere.

Um auf alle die Fragen, die sich uns da aufdrängen, eine befriedigende Antwort zu erhalten, müssen wir auf die Unterscheidung des ens participialiter und ens denominative sumptum zurückgreifen. Sagt der hl. Thomas, jedes Geschöpf sei zusammengesetzt aus „was ist" und „wodurch es ist" („quod est et quo est"), so ist unter dem „was ist" (quod est) natürlich nur die konkrete, individuelle Natur zu verstehen, insofern sie das Subjekt des Seins und darum von diesem adäquat unterschieden ist (suppositum denominative sumptum[1]): denn sonst kann ich, wie schon erwähnt, nicht sagen: das Geschöpf sei aus esse und quod est (wenn dies das suppositnm formaliter sumptum bedeutet) zusammengesetzt, da das soviel hieße als aus sich selbst und noch etwas anderem.

Frage ich weiter danach, was ein Ding ist, d. h. frage ich nach der Wesenheit des Dinges, so antworte ich selbstverständlich darauf mit einem Satze, welcher mir die Wesenheit des betreffenden Dinges angibt, abgesehen von seiner Existenz, weil die Definition überhaupt von der Existenz absieht. So erteilt uns z. B. der hl. Thomas seinen Grundsätzen über das Individuationsprinzip gemäß den Bescheid: die subsistente Form ist ein Wesen, welches seine Wesenheit ist; was dann speziell auf den Engel angewandt lautet; der Engel ist seine Quiddität, weil nach ihm der Engel schon durch seine Artprinzipien und nicht durch irgendwelche hinzutretende individuelle Merkmale zur numerischen Einheit bestimmt ist, indem es (ich rede immer objektiv im Sinne des hl. Thomas, ohne an seiner Ansicht Kritik zu üben) in den stofflosen Wesen nur ein Suppositum in jeder Art geben kann. Sage ich daher: der Engel ist seine Wesenheit oder allgemein: das Suppositum ist bei den immateriellen Dingen die Wesenheit selbst, so nehme ich dabei das Suppositum denominative; denn ich sehe bei der Frage: was ist der Engel, davon ab, ob der Engel wirklich existiert oder nicht (secunda intentio). Nun darf man aber nicht vergessen, daß nach dieser

[1] Über suppositum denominative et formaliter sumptum vgl. De Maria S. J. Philos. Perip.-Schol. ed. 2. vol. I. Romae 1898. S. 519 ff.

Anschauung der einzelne Engel auch eine ganze definierbare Art ist und deswegen ist es auch z. B. von Gabriel erlaubt zu sagen: er ist seine Wesenheit.

Nehme ich aber das Suppositum formaliter, so sage ich, das Suppositum ist auch in den immateriellen Geschöpfen aus Wesenheit und Sein zusammengesetzt oder ist Wesenheit und Sein (prima intentio). Daraus folgt aber keineswegs, daß man auch richtig sagen könnte: der Engel ist das Sein, eben weil das Sein nicht seine Wesenheit ist, sondern man kann von einem existierenden Engel bloß sagen: der Engel hat das Sein oder nimmt daran teil.

Diese Auseinandersetzung zeigt uns deutlich, daß sich der hl. Thomas durchaus nicht widerspricht, wenn er bald lehrt: der Engel ist seine Wesenheit und bald wieder: der Engel ist aus Wesenheit und Sein zusammengesetzt, ist Wesenheit und Sein. Jeder Widerspruch oder Meinungswechsel ist schon dadurch ausgeschlossen, daß sich beide Behauptungen in demselben Werke vorfinden.

Deswegen ist auch überhaupt an kein Schwanken in der Auffassung beim hl. Thomas zu denken, wenn er an einigen Stellen die Identität zwischen Suppositum und Natur auch bei den immateriellen Geschöpfen leugnet (in creaturis autem essentia realiter differt a supposito 1. d. 5 q. 1. a. 1.; in angelo autem non est omnino idem sc. suppositum et natura quodl. 2. a. 4.), an anderen dagegen behauptet (z. B. 1. q. 3. a. 3.; 3. d. 5. q. 1. a. 3.: in simplicibus autem non differt re natura et persona).

Wer sich das vor Augen hält, kann auch leicht einsehen, warum der englische Lehrer dem Aristoteles im 7. (bezieh. 8.) Buch der Metaph. darin beipflichtet, daß jenes Ding, welches seine Wesenheit ist, sogleich eins, wie auch ein Seiendes ist. Dort bespricht ja Aristoteles das Seiende, insofern es in die zehn Kategorien eingeteilt wird.[1] Das Seiende in dieser Rücksicht ist aber das ens nomiliter sumptum, wie der hl. Thomas ausdrücklich bemerkt: Ens, quod dividitur per decem praedicamenta, significat ipsas naturas decem generum secundum quod sunt actu vel potentia (l. 10. Metaph. lect. 3).[2]

---

[1] Vgl. den Anfang des Kommentars zum 9. Buch beim hl. Thomas: Postquam determinavit Philosophus de ente secundum quod dividitur in decem pradicamenta, hic intendit determinare de ente secundum quod dividitur per potentiam et actum.

[2] Vgl. dagegen Verit. q. 21. a. 5. ad 8 oben S. 205. Hier wird

Das Ergebnis der vorausgehenden Erörterung gibt uns schließlich auch genügende Anhaltspunkte für die Beantwortung der damit zusammenhängenden Frage, ob sich das Suppositum von der Einzelnatur nur begrifflich oder real unterscheide und wie dieser Unterschied den Grundsätzen des hl. Thomas gemäß des näheren zu fassen sei. Schon das bisher Gesagte drängt uns zur Annahme eines realen Unterschiedes bei allen Kreaturen ohne Ausnahme zwischen der individuellen Natur und dem formell genommenen Suppositum (in creaturis autem essentia realiter differt a supposito; in angelo autem non est omnino idem etc.) und erkundigen wir uns genauer um den Grund davon beim hl. Thomas, so erklärt er uns ausdrücklich an letztgenannter Stelle quodl. 2. a. 4. ad 1., die immaterielle Substanz habe zwar keine Materie, sei aber trotzdem nicht ihr eigenes Sein, und deswegen sei auch die Natur in ihr nicht ganz dasselbe wie das Suppositum. Sed quia (sc. forma immaterialis subsistens) non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, sc. ipsum esse et alia quaedam, quae attribuuntur supposito et non naturae, propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura und ad 2.: suppositum et natura non sunt omnino idem, in quibuscunque res non est suum esse. Was hingegen die stoffliche Substanz, welche auch nicht ihre Wesenheit ist, anbelangt, so ist in ihr das Suppositum, mag man es schon denominative oder formaliter nehmen, stets von der Wesenheit real verschieden (1. q. 3. a. 3.; 3. d. 5 q. 1. a. 3.).

Darin sind alle Thomisten einig, es sei eigentlich bei jedem Geschöpfe, ob materiell oder immateriell, ein realer Unterschied zwischen Natur und Hypostase; aber diese Übereinstimmung hört auf, sobald man zum näheren diesbezüglichen Erklärungsversuche übergeht. Seit dem Kard. Cajetan (in 3. q. 2. a. 2. und 3. q. 4. a. 2.) hat man sich gewöhnt die Personalität in einen substantiellen Modus zu verlegen, so daß die Einzelnatur erst durch den Zutritt von diesem hypostatischen Modus, Subsistenz genannt, als ein für das Sein empfängliches Subjekt zum Suppositum und bei einer vernünftigen Natur zur Person werde. Somit unterscheidet sich nach dieser Auffassung das Suppositum eben durch jene substantielle Realität, die es hat,

das ens participaliter genommen und deshalb (zugleich mit dem bonum) von dem unum in der angegebenen Weise unterschieden.

von der Einzelnatur, in deren Begriff sich die besagte Realität nicht vorfindet. Nach der zweiten von dieser abweichenden Ansicht besteht aber der ganze Unterschied zwischen Einzelnatur und Suppositum (formaliter sumptum), wie wir schon aus der früheren Darlegung her wissen, darin, daß die Einzelnatur als solche ohne eigenes Sein aufgefaßt wird, während das Suppositum eben dieses Insichsein in seinem Begriffe miteinschließt und so erst recht das „quod est" ist, das was ist, was subsistiert. Bei solchem Sachverhalte kann der Kernpunkt der Streitfrage dahin bestimmt werden, ist die Subsistenz bei der Hypostase etwas von der Existenz real verschiedenes oder nicht.

Wir wollen auch darüber vor allem den hl. Thomas selbst vernehmen, was er davon hält. Inbezug auf die Meinung des englischen Meisters sagt uns nun Dr. Salv. Leccese im Div. Thom.[1]: Perlegenti opera S. Doctoris manifestatissime apparet, ipsum semper et ubique realem distinctionem ponere inter subsistentiam et existentiam. Da muß ich schon gleich, ohne mich zu loben, gestehen, daß ich die Werke des hl. Thomas Jahre lang durchblättert habe und zwar mit einer Gründlichkeit, die mir bald das Leben gekostet hätte, aber von diesem realen Unterschiede habe ich darin nirgends die geringste Spur entdecken können und ich war wirklich neugierig, wo und wie unser Gewährsmann das aus dem hl. Thomas herausliest. Wir wollen seine Beweisgründe durchgehen und uns überzeugen, ob sie stichhaltig sind oder nicht.

Vor allem beruft er sich darauf, daß der hl. Thomas die beiden Fragen einerseits über den Unterschied zwischen Wesenheit und Sein und anderseits über den zwischen derselben Wesenheit oder Einzelnatur und Subsistenz als zwei verschiedene behandelt. (Ipse enim semper tanquam de distinctis difficultatibus disputat de distinctione existentiae ab essentia et de distinctione subsistentiae ab eadem essentia seu natura singulari.)[2] Zum Belege dafür aber führt er die beiden Artikel 3. u. 4. (p. 1. q. 3.) an, wo der hl. Thomas im ersten Artikel untersuche, ob Gott sich von seiner Natur unterscheide und so antworte, daß sich das Suppositum in den immateriellen Dingen nicht real unterscheide, wohl aber in den stofflichen; im darauffolgenden dagegen wiederum, ob sich in Gott die

[1] Ser. II, vol. 2. 1901. S. 561. [2] A. a. O.

Wesenheit und das Sein unterscheiden, und da den Schluß ziehe, daß sie sich wohl in den Geschöpfen, nicht aber in Gott unterscheiden. — Aber das sind auch zwei verschiedene Fragen nach der Anschauung des hl. Thomas, wie es schon daraus erhellt, daß die Antwort im ersten Artikel inbezug auf die immateriellen Geschöpfe und Gott gleichlautet, in dem zweiten aber Gott allein den Geschöpfen überhaupt gegenübergestellt wird. Den Grund von jenem haben wir schon früher berührt, weil nämlich der hl. Thomas das Suppositum dort denominative nimmt, der zweite Artikel aber wiederholt die so oft erwähnte Lehre, quod est und quo est (esse) unterscheiden sich real nur in den Kreaturen, nicht in Gott.

Dann zitiert Dr. Leccese in gleicher Weise den 3. und 4. Art. quodl. 2., wo betreffs der Engel zuerst gefragt wird, ob in ihnen Wesenheit und Sein, darauf wieder ob das Suppositum und die Natur verschieden seien. — Hier erklärt uns der hl. Thomas abermals zuerst den Abstand zwischen den Engeln, die sich unter den Geschöpfen auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit befinden, von Gott, in welchem allein „was ist" und „wodurch ist" (das Sein) real dasselbe ist mit Berufung auf Boethius de Hebd.: in omni eo quod est citra primum aliud est esse et quod est; dann beantwortet er die zweite Frage, ob im Engel Suppositum und Natur dasselbe sei, etwas anders wie in 1 q. 3. a. 3., weil er an diesem Orte das Suppositum formell faßt. Übrigens deutet er hier klar und bestimmt genug an, daß mit der Lösung der ersten Frage auch eine entschiedene Antwort auf die zweite gegeben ist, so ad 2.: manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino, idem, in quibuscunque res non est suum esse; weil bei den Engeln Wesenheit und Sein nicht dasselbe ist, deswegen müssen sich in ihnen auch Suppositum und Natur unterscheiden.

Beiläufig dasselbe gilt mutatis mutandis von der dritten zu diesem Behufe herbeigezogenen Stelle 2. d. 3 q. 1. a. 1. und a. 2.; deshalb können wir uns die Antwort ersparen. Seine Behauptung hätte der Gegner nur dann wenigstens teilweise bewiesen, wenn er uns zum mindesten eine Stelle anführen könnte, wo der hl. Thomas die Subsistenz von der Existenz in seinem Sinne unterscheiden würde.

Aber tut er das nicht sogleich darauf? Er schreibt ja, daß der hl. Thomas in 1. q. 45. a. 4. lehre, die Subsistenz,

die Entstehung und die Existenz seien Eigenschaften des ganzen zusammengesetzten Dinges, also unterscheide er zwischen Subsistenz und Existenz (advertit S. Magister quod subsistere, fieri et existere sunt propria seu proprietates totius compositi. Ergo[1] existentia ex S. Thomas differt a subsistentia, tanquam diversi modi proprii ejusdem naturae). — Na, durch Anwendung von solchem Schlußverfahren läßt sich freilich mit einer beneidenswerten Leichtigkeit alles beweisen. Nicht einmal, wenn der hl. Thomas sich wirklich geradeso ausgedrückt hätte, könnte man mit Recht von einem realen Unterschiede reden, aber er sagt nur: Illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quodquidem convenit proprie subsistentibus . . . Illi enim convenit esse, quod habet esse et quod est subsistens in suo esse. Man braucht bloß den ganz kurzen Kommentar des Kard. Cajetan (der wohl in unserer Streitfrage kein verdächtiger Berater sein wird) zu diesen schon an sich mehr als genug deutlichen Worten oberflächlich nachzuschlagen, um einzusehen, wie unberechtigt jene Folgerung war. Esse, sagt der Kommentator, proprie convenit subsistentibus; quod probatur ex differentia inter subsistentia (einerseits), et formas, accidentia et alia hujusmodi (anderseits) in hoc, quod subsistentia habent esse sic, quod in suo esse subsistunt; reliqua autem dicuntur habere esse, non quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est, ut patet de albedine.

Schließlich beruft sich Dr. Leccese noch auf die zwei Stellen, welche auch Cajetan zum Beweise dafür herangezogen hat. Es ist nämlich die Stelle (classicum testimonium") aus 3 q. 17. a. 2. ad 1.: Esse consequitur naturam non sicut habentem esse: sed sicut qua aliquid est; hypostasim autem seu personam tamquam habentem esse, Die Hypostase also oder die Person, so schließt man, ist das Subjekt des Seins, das Subjekt, welches das Sein in sich aufnimmt, nicht aber die Natur. — Nun ist alles das wirklich wahr, aber was folgt daraus für die verteidigte Ansicht? Es ist ja dasselbe, was früher in 1 q. 45. a. 4. der hl. Thomas lehrt und der Kard. Cajetan dort auch ganz richtig aufgefaßt hat. Nur die ersten Substanzen existieren, haben das Sein, subsistieren im

[1] Von ihm hervorgehoben.

eigentlichen Sinne, die Teilsubstanzen aber, Materie und substantielle Form, oder auch die Natur (forma totius) oder die Accidentien „dicuntur habere esse, non quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est.“ So sagt der heil. Thomas auch in unserem Kommentar de Hebd. anknüpfend an die Worte des Boethius: „id, quod est, accepta essendi forma est atque consistit“ i. e. in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se nisi de substantia, cujus est subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia, quasi ipsa sint, sed inquantum eis subest aliquid. Was hier von den Accidentien gesagt wird, gilt entsprechenderweise auch von der Natur. Das Suppositum hat das Sein, ist das Subjekt desselben, subsistiert; die Natur ist aber das, wodurch ein Ding etwas ist, z. B. die menschliche Natur Christi ist das, wodurch Christus Mensch ist.

Auf ähnliche Art und Weise löst sich die Schwierigkeit aus 3. q. 35. a. 5. ad 1.: Natura autem humana (in Christo) nullo modo potest esse subjectum filiationis, quia haec relatio directe respicit personam. Davon, was wir oben vom hl. Thomas gehört haben, daß man eigentlich nur von dem sagen kann, es werde erschaffen, oder es entstehe, von dem, was ist d. h. was subsistiert, können wir eine besondere Anwendung machen bezüglich der Entstehung durch die Geburt. Geboren wird eigentlich, was ist, was subsistiert, d. i. das Suppositum, nicht die Natur. Der terminus generationis also bei den Menschen ist die Person, nicht die menschliche Natur. Darum ist die Jungfrau Maria wahrhaft Mutter Gottes, trotzdem sie die zweite göttliche Person bloß nach der menschlichen Natur aus sich geboren hat: deswegen kann es aber auch in Christus nur eine Sohnschaft trotz der doppelten Natur geben, quia haec relatio respicit personam.

Inbetreff des Ausspruches in 3 q. 17. a. 2. ad 1.: Esse consequitur etc. fügt Dr. Leccese noch die Bemerkung hinzu, man dürfe unter jenem Sein (esse) nicht das Subsistieren verstehen, wie manche es wollten, und gibt dazu folgenden Grund an: cum enim, ich muß schon seine Beweisführung wörtlich anführen, affirmet (sc. D. Th.) quod esse sequitur ad hypostasim, esset sensus, quod subsistere sequitur ad hypostasim. Et quoniam hypostasis et subsistens hic unum idemque sunt, dicendum esset, quod subsistere sequeretur ad seipsum.[1] In diesem Beweise ist wieder

[1] A. a. O. S. 362.

mehr als ein Fehler unterlaufen. Vor allem heißt es im hl. Thomas nicht: esse sequitur ad (! ?) hypostasim, sondern consequitur hypostasim. Was bedeutet aber diese Redensart hier? Wir brauchen uns nicht viel damit den Kopf zu zerbrechen, der hl. Thomas erläutert sie selber und zwar in demselben Artikel und durch seine Erklärung wird uns hoffentlich ein Licht aufgehen, um die ganze Stelle richtig zu verstehen. Er sagt gleich anfangs: Quia in Christo sunt duae naturae et una hypostasis, necesse est quod ea, quae ad naturam pertinent in Christo, sint duo; quae autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum; esse autem pertinet ad naturam et ad hypostasim: ad hypostasim quidem, sicut ad id, quod habet esse: ad naturam autem, sicut ad id, quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo, quod ea aliquid est; sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo.

Also was er in der Erwiderung ad 1. mit esse consequitur hypostasim ausdrückt, dasselbe heißt hier: esse pertinet ad hypostasim. Daraus erhellt augenscheinlich, was der hl. Thomas mit jener Phrase meint, nicht etwa: das Sein folgt erst auf die schon konstituierte Hypostase, so daß die Reihenfolge der das Suppositum bildenden Bestandteile angegeben wäre, wonach man sich zuerst die Natur denken soll, zu welcher dann jener substantielle Modus (Subsistenz) dazutritt, um die Natur zur Hypostase zu gestalten, und endlich auf diese folgt erst das Sein (esse sequitur ad (!?) hypostasim). Vielmehr bedeutet jenes esse consequitur hypostasim nichts weiter als: esse pertinet ad hypostasim, das Sein gehört zur Hypostase, kommt der Hypostase zu und wird deshalb in diesem Sinne von ihr ausgesagt, weil die Hypostase durch dieses Sein subsistiert. Allerdings gehört dann das Sein auch zur Natur, wird aber von ihr bloß insofern ausgesagt, als durch sie irgend ein Ding etwas ist, nicht aber in diesem Sinne, als ob die Natur als solche das Sein hätte und subsistierte (subsistentia habent esse, sic, wie Cajetan selbst oben richtig gesagt hat, quod in suo esse subsistunt; reliqua autem dicuntur habere esse, non quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est, ut patet de albedine.)[1]

[1] Vgl. auch de Verit. q. 21. a. 4. ad 4., wo uns der hl. Thomas die mehrfache Art und Weise, auf die von einem Dinge das Seiende (ens) ausgesagt wird, erklärt: Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit;

Aber nicht allein jenes sequitur ad hat uns der Gegner eingeschmuggelt, sondern seine ganze Beweisführung ruht im allgemeinen auf sehr schwachen Füßen, was er doch selbst merken sollte. Es heißt beim hl. Thomas nicht bloß esse consequitur hypostasim oder wie er es richtiggestellt hat: sequitur ad hypostasim, sondern auch: esse consequitur naturam. Falls nun seine Folgerung richtig wäre, so müßte auch aus diesem Gliede folgen, weil sein (esse) nicht subsistieren (subsistere) ist, daß esse, das Sein auf die Natur folge, was er wieder in Abrede stellt; denn nach ihm muß die Natur erst die Subsistenz, jenen substantiellen Modus bekommen, um überhaupt als Hypostase, Subjekt des Seins fungieren zu können.

Durch eine Art Taschenspielerkunst hat er endlich wie im Handumdrehen das konkrete subsistens in das abstrakte subsistere, was doch nicht identisch ist, verwandelt, um dann zu schließen: subsistere sequitur ad (r. consequitur) hypostasim; atqui hypostasis est idem ac subsistens; ergo subsistere consequitur subsistere (seipsum) statt nur: ergo subsistere consequitur (= pertinet ad) subsistens.

Am besten wird uns der hl. Thomas selbst darüber Auskunft geben können, wie seine Worte auszulegen sind. Schauen wir also nach, in welchem Sinne er subsistere, subsistentia gebraucht. Um zu beweisen, der hl. Thomas halte die Subsistenz für einen substantiellen Modus, beruft sich Dr. Leccese[1] auf de Potent. q. 9. a. 2. ad 1., das er so zitiert: Sicut nomen quod significat naturam est commune et definibile, ut homo vel animal; ita nomen quod significat naturam cum tali modo subsistendi, est hypostasis vel persona. Da hat man wieder eine Fälschung verbrochen. Beim hl. Thomas heißt es statt modus subsistendi, nur richtig modus essendi und zwar in diesem einzigen ad 1 nicht weniger als fünfmal konsequent modus essendi. Man darf sich doch die Worte eines Schriftstellers nicht so nach Belieben zurechtmachen, um dann Schlüsse auf seine Lehren daraus zu ziehen.

Weit entfernt unter diesem modus essendi einen modus hypostaticus im Sinne der Gegner zu verstehen, gebraucht

aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas; aliquid, quia est privatio dispositionis subsistentis, ut caecitas.

[1] A. a. O. S. 468.

der hl. Lehrer diesen Ausdruck für die eigentümliche Art, wie die Substanz im Gegensatze zu den Accidentien existiert, die besondere Seinsweise, gleichsam Artdifferenz der Substanzexistenz dem Sein der Accidentien gegenüber. Ich sage „gleichsam" Artdifferenz, weil bekanntlich das Seiende und das Sein keine Gattung ist und somit auch keine eigentlichen Artunterschiede hat. Das Sein (esse) ist also der allgemeine analoge Begriff, der in sich die verschiedenen näher bestimmten Seinsweisen der einzelnen Kategorien zusammenfaßt; die Seinsweise der Substanz aber heißt mit eigenem Namen das Subsistieren, die Substanzexistenz also Subsistenz. Patet enim quod esse commune quoddam est et non determinat aliquem modum essendi; subsistere autem dicit determinatum modum essendi; prout sc. est aliquid ens per se, non in alio sicut accidens (1. d. 23. q. 1. a. 1,) Diese Worte sind sonnenhell und lassen kein Deuteln zu. Subsistieren ist nichts weiter beim hl. Thomas als das Sein der Substanz (esse substantiae).

Das davon abgeleitete Hauptwort subsistentia hat verschiedene Bedeutungen, je nachdem es abstrakt oder konkret gebraucht wird. Nimmt es der hl. Thomas abstrakt, so versteht er darunter mit Berufung auf Boethius die Form als Prinzip des Seins, des Subsistierens. Si accipiatur unumquodque ut quo est, sic essentia significat quidditatem, ut forma totius, usiosis (oder subsistentia) formam partis[1], hypostasis materiam. Si autem sumatur unumquodque ut quod est, sic unum et idem dicetur essentia, inquantum habet esse, subsistentia, inquantum habet tale esse, sc. absolutum (nämlich a subjecto inhaesionis) . . . et substantia, secundum quod substat accidentibus (1. d. 23. q. 1. a. 1.) Konkret gefaßt steht es aber für Substanz, eigentlich für die Wesenheit, nach dem Sprachgebrauche jedoch der Kirche auch für Hypostase. Ut tolleretur malus intellectus, sancti noluerunt uti hoc nomine substantiae pro supposito, sicut graeci utuntur; sed transmutaverunt et posuerunt subsistentiam respondentem hypostasi, et substantiam respondentem usiosi, quamvis sit e converso secundum veritatem significationis: magis enim curaverunt vitationem errorum

[1] Vgl. 1 q. 29. a. 2. ad. 5.; Potent. q. 9. a. 1.

quam proprietatem nominum. (Ibid. ad 5.) Nominatur (suppositum sc.) etiam tribus nominibus significantibus rem. Quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia. Illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae ... Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia (1 q. 29. a. 2).

Durch diese Unterscheidung wird der Beweisgrund entkräftet, den Dr. Leccese[1] aus der theologischen Lehre anführt, daß es nach dem hl. Thomas in Gott wohl drei relative Subsistenzen, nicht aber drei Existenzen gebe. Wird nämlich Subsistenz konkret genommen für Hypostase, dann sind in Gott natürlich drei Subistenzen, d. i. drei Hypostasen, drei Personen; wird es aber abstrakt gebraucht, so ist in Gott wie nur eine Existenz, geradeso auch nur eine Subsistenz, was der Grundbedeutung des Wortes mehr entspricht. Illa nomina, quae dicuntur secundum respectum ad proprietatem, pluraliter praedicantur, sicut hypostasis et persona; quae autem dicuntur per respectum ad esse, praedicantur singulariter, ut subsistentia et essentia, quamvis nomen subsistentiae apud usum sanctorum sumatur pro hypostasi, ut prius dictum est ... Subsistentia autem et essentia non nominat distinctum[2] ... et ideo si proprie accipiantur, pluraliter non praedicantur (1. d. 26. q. 1. a. 1. ad 4.). Umgekehrt spricht der hl. Thomas im konkreten Sinne auch von Existenzen bei Gott in der Mehrzahl, wie von Subsistenzen. In Deo secundum rem nihil ponitur sub aliquo; sed tantum secundum modum intelligendi ... ideo Richardus de S. Victore volens proprie loqui dicit quod personae divinae non subsistunt, sed existunt ... et ideo divinas personas non dicit esse subsistentias, sed existentias (1 d. 23 q. 1. a. 2. ad 3.).

Nach dem Sprachgebrauch der Neuern steht Subsistenz abstrakt genommen für die besondere Existenz,

[1] A. a. S. 561. [2] Man beachte dieses „subsistentia non nominat distinctum"; wenn der hl. Thomas die Subsistenz als den letzten terminus der Hypostase, als den unterscheidenden substantiellen Modus betrachtet hätte, könnte er wohl nicht so schreiben und gleich darauf: unde etiam per prius sunt (sc. subsistentia et essentia) in generibus et speciebus quam in individuis.

Seinsweise der Substanz. Ich habe es in diesem Sinne nur einmal beim hl. Thomas gefunden, wo der ganze Zusammenhang die früher gegebenen Erklärungen ausschließt, so daß es nicht für die Form als das Prinzip des Subsistierens, wohl aber für das Subsistieren selbst zu stehen scheint. In q. 9. de Potent. a. 5. erhebt der hl. Thomas unter anderem gegen die Lehre von der Mehrzahl der Personen in Gott auch folgenden Einwand: in jedem immateriellen Dinge sei das Suppositum und die Natur dasselbe, deswegen könne das Suppositum in derselben Natur nicht vervielfältigt werden, die Natur in Gott sei aber das subsistierende Sein selbst, umsoweniger könnten in der göttlichen Natur mehrere Personen sein.

Diese Schwierigkeit sucht der hl. Thomas durch folgende Unterscheidung und Erläuterung zu beseitigen. In den Geschöpfen haben danach die Individuationsprinzipien eine zweifache Aufgabe: sowohl das Subsistenzprinzip zu sein, denn die gemeinsame Natur als solche subsistiere nicht anders als in den Einzelwesen; als auch zweitens die Mehrzahl und Verschiedenheit der Einzeldinge in derselben Natur zu ermöglichen. In Gott dagegen dienen die Personaleigenschaften nur dazu, den Unterschied der göttlichen Personen bei der numerischen Einheit der Natur zu begründen, sie bilden aber nicht zugleich das Subsistenzprinzip; vielmehr erhalten die Personaleigenschaften die Subsistenz von der Wesenheit. Deshalb werde auch die Wesenheit nicht mit den Personen zugleich vervielfältigt, wie es bei den Geschöpfen der Fall ist; denn dasselbe bewirke die numerische Vervielfältigung, was die Subsistenz begründe. So habe nun die göttliche Wesenheit in sich sozusagen das Individuationsprinzip inbezug auf die Subsistenz; aber trotzdem haben wir in Gott bei der numerischen Einheit der Natur doch mehrere Personen, die sich durch subsistente Relationen unterscheiden.

Ad 13. dicendum quod in rebus creatis principia individuantia duo habent: quorum unum est, quod sunt principia subsistendi (natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus), aliud est, quod per principia individuantia supposita naturae communis ab invicem ditinguuntur. In divinis autem proprietates personales hoc solum habent, quod supposita divinae naturae ab invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae: ipsa enim divina essentia est secundum

se subsistens; sed e converso proprietates personales habent, quod subsistant, ab essentia; ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundum rem, est res subsistens, ut inde sequatur, quod sicut essentia divina est Deus, ita paternitas est Pater. Et ex hoc est etiam, quod essentia divina non multiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina essentia secundum seipsam, ut ita dicam, individuetur quantum ad hoc quod est per se subsistere, tamen ipsa una existente secundum numerum sunt in divinis plura supposita ab invicem distincta per relationes subsistentes.

Gebraucht man das Wort „Subsistenz" in diesem Sinne, wie es auch von den Modernen gewöhnlich genommen wird, so ist die Subsistenz gleichsam eine Art von der Gattung Existenz oder richtiger gesprochen, sie ist eine von den vielen Seinsweisen der Kategorien, das besondere von dem allgemeinen Sein. Durch diese Bemerkung lassen sich die meisten vom Dr. Leccese für den realen Unterschied zwischen Subsistenz und Existenz ins Feld geführten Vernunftgründe widerlegen; wie auch die anderen einer objektiven Kritik nicht standhalten können oder vielmehr eine besondere Würdigung nicht einmal erfordern.

Er macht geltend, daß sich kein Grund für die reale Identität angeben lasse.[1] — Wir erwidern kurz: die Subsistenz ist die der Substanz gebührende Existenz.

Wenn die Subsistenz und die Existenz, sagt er weiter, nicht real verschieden wären, so wäre auch jedes Existierende zugleich ein Subsistierendes. — Aber das Subsistieren ist das Besondere, das Sein (das Existieren) das Allgemeine; somit kann man wohl sagen: jedes Subsistierende ist ein Seiendes, nicht aber umgekehrt; ebenso wie ich sagen darf: jeder Mensch ist ein sinnbegabtes Lebewesen und nicht umgekehrt, weil die Gattung von der Art und nicht die Art von der Gattung ausgesagt wird.

Was die geschiedene Seele betrifft, so ist sie sowohl, als auch subsistiert sie, hat die Existenz und die Subsistenz, sie ist aber trotzdem keine wahre Hypostase, da sie als Teilsubstanz nicht in einer vollständigen Natur

[1] A. a. O. S. 559 f.

subsistiert, nicht aber etwa deswegen, weil ihr die Subsistenz abginge. Mtt Recht macht L. Billot[1] darauf aufmerksam, daß die Subsistenz im eigentlichen Sinne strenggenommen nicht ganz dasselbe bedeute, wie Personalität, weil etwas subsistieren könne, ohne deshalb unmitteilbar zu sein; so haben auch die göttlichen Personen die Unmitteilbarkeit infolge der ihnen eigentümlichen Relation, hingegen die Subsistenz aus ihrer realen Identität mit der absoluten Wesenheit.

Daß die Existenz nicht wie die Subsistenz dem Suppositum wesentlich sei, soll man auch daraus ersehen, weil sonst der Satz: das Suppositum existiert, eine ewige Wahrheit enthielte, was nicht der Fall sei; hingegen sei das Folgende eine ewige Wahrheit: das Suppositum ist eine Substanz, welche in einer Natur unmittelbar subsistiert (suppositum est subsistentia in aliqua natura subsistens incommunicabiliter). — Ich wundere mich nicht wenig, solche Einwände zu lesen. Der Gegner sollte doch den Unterschied eines Satzes de secundo und de tertio adjacente kennen. Der Satz: das Suppositum existiert, ist ebensowenig eine notwendige, ewige Wahrheit im Sinne des Autors wie dieser de secundo adjacente: das Suppositum subsistiert; denn dies bewahrheitet sich nicht bei jedem möglichen Suppositum, sondern notwendig lediglich bei Gott, welcher das Sein selbst und mithin ein notwendiges Wesen ist; bei allen Geschöpfen ist aber die Existenz kontingent. Wie es aber erlaubt ist zu sagen: Das Suppositum ist ein Wesen, welches in irgend einer vollständigen Natur unmitteilbar subsistiert, so auch: das Suppositum ist ein Wesen, welches in irgend einer vollständigen Natur existiert. Weil das Sein in der Kreatur kontingent ist, darf man nicht absolut als notwendig wahr im allgemeinen behaupten: das Suppositum subsistiert, sondern nur bedingungsweise, unter der Voraussetzung, wenn es ein Suppositum gibt, so subsistiert es, d. i. so existiert es in sich und nicht in einem Subjekte, Träger, Inhaber, der es als sein Eigentum besitzen würde. Nur Gott kann mit Recht von sich sagen, indem er uns gleichsam die seine Wesenheit ausdrückende Definition gibt: Ego sum qui sum (Ex. 3. 14.).

Deswegen sagt der hl. Thomas: Licet ipsum esse non

[1] De verbo incarn. ed. 3. Romae 1900. S. 81 Anm.

sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem, in quibuscumque res non est suum esse. Frägt man aber weiter, ob in Gott die Wesenheit vom Sein, trotzdem Gott das Sein ist, begrifflich unterschieden sei, so erteilt uns der hl. Thomas in unserem Kommentar die Antwort: esse et quod est differunt in simplicibus (i. e. in Deo) secundum intentiones. Der Grund hiervon liegt darin, daß wir die Begriffe des Seienden und des Seins wie alle übrigen, von den Geschöpfen hernehmen, in welchen das Sein und das Seiende, quod est et quo est, real verschieden sind; und infolgedessen sind die Begriffe vom Sein und vom Seienden nicht identisch, haben einen anderen Inhalt. Das begründet die begriffliche Unterscheidung in unserem Denken auch über Gott, obwohl dieser in sich vollkommen einfach ist und somit in ihm keine reale Unterscheidnng außer der zwischen den einzelnen Personen statthaben kann. Nicht zu billigen ist daher, wie mich bedünkt, was Kleutgen S. J. mit so vielen anderen in seinen Inst. Theol. De ipso Deo S. 142 lehrt: Inter essentiam et esse ne virtualis quidem distinctio est, sed ea tantum, quae dicitur pure mentalis. Zweifellos ist dies nicht die Lehre des hl. Thomas, der sich auch sonst in gleicher Weise wie in seinem Kommentar de Hebd. äußert. (Deus) per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo quo est et aliquid esse nisi per modum significandi, vel ratione, ut supra dictum est de attributis. Dictum autem Boethii (omne quod est, esse participat, ut sit; alia autem participat, ut aliquid sit) intelligitur de participantibus esse, et non de eo qui essentialiter est suum esse. Ex quo patet, quod attributa nullam compositionem in ipso faciunt. Man beachte die Gleichstellung des Unterschiedes zwischen quod est et esse und desjenigen zwischen der Wesenheit und den Attributen. Wie also die Eigenschaften Gottes von der Wesenheit begrifflich unterschieden sind, nicht minder auch das Sein. Ähnlich äußert sich der hl. Thomas inbetreff des Verhältnisses zwischen Sein und Wesenheit de Pot. q. q. a. 3. ad. 6.; Licet in Deo non sit compositio, ut in eo aliquid sub alio intelligi possit, tamen secundum intellectum nostrum seorsum accipimus esse ejus et substantiam ipsius sub esse existentem, ut huic subsistens dicatur.