

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 2 (1888)

Artikel: Die philosophische Lehre von der Unterscheidung
Autor: Schmid, Franz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762146>

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: 22.07.2025

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



DIE PHILOSOPHISCHE LEHRE VON DER UNTERSCHIEDUNG.

Von
PROFESSOR DR. FRANZ SCHMID.



B. Streitpunkte über die reale Unterscheidung.

14. Nach den bisherigen Erörterungen stehen wir vor der Frage: Wurden im früheren alle Arten und Unterarten der Unterscheidung erschöpfend aufgezählt? Diese Frage kann näherhin in die Doppelfrage zerlegt werden: Gibt es kein Mittelding zwischen der *distinctio realis* und *distinctio rationis* in oben erklärtem Sinn; und wenn es ein solches Mittelglied gibt, läßt sich vielleicht dasselbe dennoch am Ende entweder unter die *distinctio rationis* oder unter die *distinctio realis* einreihen oder muß es vielmehr neben den gedachten Unterscheidungsarten als durchaus selbständiges Einteilungsglied bestehen bleiben?

Um die Antwort auf diese Frage vorzubereiten, dienen folgende mehr historische Notizen. Drei Arten von Unterscheidung findet man bei den Theologen und Philosophen kirchlicher Richtung vorgeführt und zum Teile verteidiget, welche allenfalls auf die bezeichnete Mittelstellung Anspruch machen können. Es ist dies erstens die sogenannte *distinctio modalis*, welche in Suarez ihren ersten oder wenigstens ihren vorzüglichsten Vertreter gefunden hat; dann die *distinctio formalis ex natura rei* im Sinne der alten Scotisten-Schule; und endlich die *distinctio virtualis intrinseca*, wie sie von mehreren Thomisten aufgefaßt und verteidiget wurde. (Vgl. Tongiorgi l. c. ontol. n. 239—246.)

Dazu vorläufig einige weitere, mehr äußerliche Aufklärungen. Suarez faßt seine Unterscheidung, für die er übrigens auch die Bezeichnung *distinctio ex natura rei* oder *distinctio formalis* nicht ganz zurückweist (Vgl. l. c. sect. 1. n. 16.), als eine Unterart der *distinctio realis* auf. Deshalb nennt er sie im Unterschiede zur gewöhnlichen *distinctio realis* (major) nicht selten nebst *distinctio modalis* auch *distinctio realis minor*. Übrigens unterscheidet Suarez in dem, was man gewöhnlich mit dem allgemeinen Namen *Accidens* zu bezeichnen pflegt, sorgfältig zwischen *accidentia in sensu stricto* und zwischen *modi*; und dabei will er seine Lehre von der *distinctio realis minor* nur auf letztere (*modi*) angewendet wissen. Die Unterscheidung zwischen Substanz und *Accidens* im strengen Sinne des Wortes gilt ihm einfachhin als *distinctio realis* (major). Neuere Philosophen dagegen, welche teils einer freien, teils der scholastischen Richtung angehören, leugnen oder ignorieren die Unterscheidung zwischen *Accidens* und *modus* im Sinne des Suarez und stellen überdies zwischen Substanz und *Accidenz* in ihrem Sinne nicht bloß die *distinctio realis major*, sondern überhaupt jede *distinctio realis*, die *distinctio modalis* des Suarez mit einbegriffen, entschieden in Abrede. Man kann auch sagen: Diese neueren Philosophen drücken zuerst alle *Accidenzen* zu *modi* im Sinne des Suarez herab und machen dann aus der diesbezüglichen *distinctio realis minor* oder *modalis* des letzteren eine einfache *distinctio rationis cum fundamento in re*. (Vgl. Gerdil, *Institutiones logicae ontol.* q. 3. c. 1. apud Zigliara l. c. l. 3. n. VII.; Tongiorgi l. c. *cosmol.* n. 214. seqq.; Palmieri ll. cc.)

Die Vertreter der beiden anderen Unterscheidungen hingegen und namentlich die Scotisten wollen ihrer Unterscheidung ausdrücklich eine eigentümliche Mittelstellung zwischen der *distinctio realis* und der *distinctio rationis* anweisen. Deshalb nennt man die beiden gedachten Arten der Unterscheidung gewöhnlich einfachhin *distinctio media*; ein Ausdruck, der übrigens auch von der *distinctio modalis* des Suarez im Gebrauche ist.

Was zunächst die eigentümliche Unterscheidung der Scotisten und die ganz verwandte Unterscheidung mehrerer Tho-

misten anbelangt, so verschieben wir die nähere Besprechung derselben auf den letzten Abschnitt unserer Abhandlung. Zunächst behandeln wir den ersten Punkt oder die *distinctio modalis*. Diese Streitfrage betreffend halten wir vor allem gegen die gedachten Bestrebungen neuerer Gelehrten mit Entschiedenheit an dem Satze fest: Zwischen der Substanz und dem Accidens besteht im allgemeinen eine Art realer Unterscheidung. Zweitens zweifeln wir auch gar sehr, ob sich der von Suarez aufgestellte Unterschied zwischen Accidens und *modus* samt der auf diesen Unterschied aufgebauten *distinctio modalis* als *distinctio realis minor* im Sinne des Suarez aufrechterhalten lasse. Dies sind zwei wichtige Punkte, die wir im folgenden ernstlich besprechen müssen.

a. Grad der Unterscheidung zwischen Substanz und Accidens im allgemeinen.

15. Um in diesem Punkte methodisch vorzugehen und uns zugleich die Erreichung unseres Zieles zu erleichtern, halten wir es für gut, in vorliegender Sache im Unterschiede zu dem gewöhnlichen Vorgehen mit einigen wenigen Auctoren (Vgl. Tongiorgi, *cosmol.* n. 220.) eine zweifache Frage oder, wenn man lieber will, eine zweifache Form derselben Frage zu unterscheiden. Wir können nämlich zuerst die Sache also fassen. Denken wir uns vorläufig eine gewisse Substanz, z. B. die menschliche Seele in voller geistiger Lebensthätigkeit, etwa mit Gebet oder philosophischer Speculation beschäftigt; dann wollen wir uns daran erinnern, daß die nämliche Substanz auch geschieden von jenem Accidens bestehen, z. B. die nämliche Seele im Zustande der Blödheit oder des Schlafes sich befinden kann. Oder wir können uns auch die nämliche Substanz jetzt mit diesem, dann mit dem entgegengesetzten Accidens behaftet denken, z. B. ein und denselben Menschen erst von Liebe, dann von Haß gegen Gott entbrannt, oder ein bestimmtes Quantum Wasser erst im kalten, dann im warmen Zustande. Nun fragen wir — und dies ist unsere Frage in der ersten Form —: Ist die Unterscheidung zwischen der Substanz mit

dem Accidens und der Substanz ohne das Accidens oder zwischen der Substanz mit diesem und mit dem entgegengesetzten Accidens als eine reale oder als eine bloß gedachte zu betrachten? Die zweite Form der Frage, welche die eigentliche Kontroversfrage bildet, lautet: Was besteht für eine Unterscheidung zwischen der Substanz als solcher und zwischen dem Accidens, das augenblicklich an der Substanz haftet; ist dieselbe bloß als *distinctio rationis* oder als *distinctio realis* aufzufassen?

Bevor wir auf die Beantwortung dieser Fragen eingehen, erklären wir ein für alle Male, daß wir hier zunächst die Accidenzen im allgemeinen vor Augen haben. Wenn wir im Verlaufe der Abhandlung bestimmte Beispiele anführen, so geschieht dies nur, um die Sache anschaulicher zu machen. In die speziellen Fragen, was gewisse accidentelle Erscheinungen an den Substanzen, wie z. B. die Figur oder die Wärme seien, und näherhin, ob sich manche von ihnen nicht in gewissem Sinne auf äußere Beziehungen zurückführen lassen, gehen wir zunächst nicht ein. Was wir zunächst bestreiten, ist nur der allgemeine Satz: Den Accidenzen kommt keine von der Substanz unterschiedene eigene Entität zu oder alle Accidenzen ohne Ausnahme lassen sich auf rein äußerliche Beziehungen ohne eigene und innere Realität zurückführen.

Um zu unserem Ziele zu gelangen, stellen wir vor allem die ganz entschiedene Behauptung auf: Gibt man der vorliegenden Frage die erste Form, so muß sie offenbar zu gunsten der realen Unterscheidung beantwortet werden, d. h. die Unterscheidung zwischen der Substanz mit einem bestimmten Accidens und ohne dasselbe oder zwischen der Substanz mit diesem und mit dem entgegengesetzten Accidens ist zum Unterschiede von der *distinctio rationis* in einem durchaus wahren Sinne als *distinctio realis* zu bezeichnen. Diese Behauptung, glauben wir, werden im allgemeinen auch diejenigen nicht zu bestreiten wagen, welche wir im folgenden zu Gegnern haben; ja einige von ihnen, die gewiß nicht zu den unentschiedensten oder zu den unbedeutendsten zählen, lehren dies mit uns ganz

ausdrücklich. (Vgl. Tongiorgi l. c. n. 222.; Palmieri l. c. anthropol. c. 4. a. 1. p. 445.) Und in der That, der Umstand, daß eine Unterscheidung vor jedem menschlichen Denken und unabhängig von demselben in den Dingen ihren Bestand hat, oder die Tatsache, daß vor unserem Denken und unabhängig von demselben zwei Glieder vorhanden sind, von welchen man gestehen muß, das eine sei nicht das andere, oder es bestehe zwischen ihnen keine allseitige Identität, wird allgemein als ein untrügliches Zeichen der realen Unterscheidung angesehen. Dies trifft aber im beschriebenen Falle offenbar zu. Das warme Wasser ist als solches oder in sensu composito wahrlich nicht das kalte und die ruhende Seele als solche nicht die thätige. Allerdings kann man die fragliche Unterscheidung in der vorliegenden Auffassung nicht eine adäquate nennen, weil dabei in beiden Gliedern ein Element, und zwar das hauptsächlichere, nämlich die Substanz, identisch ist. Im Falle, wo man zuerst die Substanz mit einem bestimmten Accidens und dann die Substanz ohne dieses Accidens vor sich hat, kann man unsere Unterscheidung überdies auch in einem gewissen Sinne eine negative nennen. Wenn wir ferner bedenken, wie das Accidens nach allgemeiner Lehre ein viel geringeres Sein besitzt, als die Substanz oder der substantielle Teil eines Ganzen; so weigern wir uns auch nicht, diese Unterscheidung, die wesentlich auf die Accidenzen gegründet ist, im Vergleich zu den früheren Fällen und im eben angedeuteten Sinne *distinctio realis minor* zu nennen. Aber wie wir oben die *distinctio inadaequata* und die *distinctio negativa* als Unterarten der *distinctio realis* hingestellt haben; so müssen wir uns auch hier konsequent bleiben und die beschriebene Unterscheidung aus dem angeführten Grunde trotz aller ver-
ringernden Umstände noch als *distinctio realis* gelten lassen.

Wenn sich gegen diese Auffassung Zweifel aufdrängen, so sollen dieselben im folgenden ihre Erledigung finden. Denn es soll nicht bloß das folgende auf die gegenwärtige Behauptung gestützt werden, sondern es soll auch das folgende der gegenwärtigen Behauptung zur Bestätigung dienen. Damit sind wir beim eigentlichen Kernpunkte der Kontroverse angelangt.

16. Die zweite Fassung unserer Frage, welche eine sehr wichtige Streitfrage bildet, lautet also: Was besteht für eine Unterscheidung zwischen der Substanz als solcher und zwischen dem Accidens, das augenblicklich an der Substanz haftet; ist dieselbe blofs als *distinctio rationis cum fundamento in re* oder als *distinctio realis* aufzufassen?

Wir behaupten das letztere. Dabei unterscheiden wir vorläufig nicht ängstlich zwischen accidens und modus oder, wie man auch zu sagen beliebt, zwischen *accidentia absoluta* und *accidentia relativa sive modalia*; oder wenn man lieber will, wir behalten vorläufig hauptsächlich die sogenannten *accidentia absoluta* im Auge. Über dieses Vorgehen wird uns billigerweise niemand tadeln können. Denn vor allem sehen sich auch die Gegner zu dem Geständnisse genötiget, daß es mitunter sehr schwer zu entscheiden ist, ob eine zufällige Bestimmung der Substanz den eigentlichen Accidenzen oder den *modi* beizuzählen sei. Zudem ist es ein allgemein anerkannter logischer Grundsatz, daß man von dem Klareren zum Dunkleren fortschreiten soll. Oder wenn es den Gegnern gestattet ist, zu ihrem Vorteile immer von jenen Accidenzen auszugehen oder wenigstens durchaus auf jene am meisten Rücksicht zu nehmen, bei denen die *réale* Unterscheidung von der Substanz oder die eigene Realität am meisten fraglich ist; warum sollte es uns verwehrt sein, zu unseren Zwecken den entgegengesetzten Weg einzuhalten?

Dies vorausgesetzt leiten wir die Richtigkeit unserer Ansicht zuerst in ihrer ganzen Allgemeinheit aus dem früheren ab. Zwischen der denkenden und der ruhenden Seele, zwischen dem Wasser im kalten und im warmen Zustande, zwischen einem bestimmten Stück Wachs in runder und in eckiger Form besteht zugestandener und erwiesenermaßen eine reale Unterscheidung. Wir fragen: Setzt dies nicht eine reale Unterscheidung zwischen der Seele und ihrem Denken, zwischen dem Wasser und seiner Wärme, zwischen dem Körper und seiner Gestalt voraus? Es scheint dies unzweifelhaft. Oder woher

soll denn im gegebenen Falle die reale Unterscheidung kommen? Wir fragen, was wohl zu beachten ist, nicht nach der bewirkenden Ursache (*causa efficiens*), sondern nach der Formalursache (*causa formalis*) der bezeichneten Unterscheidung. Diese Formalursache kann offenbar nicht in der Substanz als solcher liegen, d. h. die Unterscheidung kann offenbar nicht von der Substanz als solcher kommen: denn die Substanz ist ja in beiden Unterscheidungsgliedern vollkommen dieselbe. Es bleibt also nichts anderes übrig, als daß die Unterscheidung von dem Accidens komme; und zwar von einem solchen Accidens, welches eine eigene Realität besitzt. Denn wie sollte ein Accidens ohne eigene Realität aus sich selbst und im Unterschiede zur Substanz Grund und Formalursache einer realen Unterscheidung zu werden vermögen? Hat aber das Accidens eine eigene, von der Substanz verschiedene Realität; dann ist wahrhaftig nicht abzusehen, warum zwischen ihm und der Substanz keine reale Unterscheidung bestehen soll. Dies scheinen auch die Gegner zuzugeben, weil sie in unserer Frage den Accidenzen mit solcher Entschiedenheit jede eigene Realität abzusprechen bemüht sind.

Man beachte wohl, was wir behaupten, ist eine reale Unterscheidung, nicht eine reale Trennung. Denn Unterscheidung und Trennung sind nicht dasselbe, und die Unterscheidung fordert an und für sich keine Trennung, wenigstens keine aktuell gegebene Trennung; die Unterscheidung kann vielmehr, so lange die Realität des einen Teiles nicht vollständig in die Realität des andern aufgeht, bei der denkbar innigsten Vereinigung ungetrübt fortbestehen. Man wird sagen: Die Unterscheidung hat wenigstens notwendig die Möglichkeit der Trennung zur Voraussetzung. Auf diese Schwierigkeit werden wir später zurückkommen. Es wird sich zeigen, daß gegen die Möglichkeit einer vollständigen oder beiderseitigen Trennung zwischen Substanz und Accidens im allgemeinen nichts Stichhaltiges vorgebracht werden kann. Jedenfalls liegt die Möglichkeit der einseitigen Trennung hier am Tage. Warum sollte diese letztere zu einer *distinctio realis inadaequata et negativa* nicht hinreichen?

Höchstens könnte man sagen: Wegen der Unmöglichkeit einer vollständigen oder beiderseitigen Trennung der beiden Unterscheidungsglieder sowie wegen der innigen Einheit von Substanz und Accidens kann jedenfalls nicht von einer aktuellen, sondern bloß von einer potenziellen Unterscheidung die Rede sein. Darauf erwidern wir: Wie aus der oben vorgelegten Entwicklung der Begriffe hervorgeht, sind rein gedachte Unterscheidung (*distinctio rationis*) und potenzielle Unterscheidung (*distinctio potentialis*) keineswegs als vollkommen gleichbedeutend zu betrachten. Offenbar ist die potenzielle Unterscheidung, welche in unserem Falle vorliegt oder vorliegen soll, nicht für eine Abart der *distinctio rationis* oder *virtualis*, sondern für eine Abart der *distinctio realis* anzusehen. Denn es gehört zum Wesen der *distinctio rationis* oder *virtualis*, daß zwischen den beiden Unterscheidungsgliedern in concreto nie und nimmer eine objektive Scheidung vorgenommen werden kann, selbst eine solche nicht, welche man als eine einseitige (*separatio non mutua*) zu bezeichnen pflegt, d. h. auch keine solche, welche in dem objektiven und realen Verschwinden des einen Teiles bei realem und objektivem Fortbestande des anderen Teiles gelegen ist. Zwischen Substanz und Accidens kann aber mit größter Leichtigkeit eine solche Scheidung stattfinden.

Man bemerkt weiter: Das Accidens ist nicht eine Realität für sich, sondern es ist seiner ganzen Wesenheit nach nur ein *modus* der Substanz. Auf diese Behauptung werden wir später genauer eingehen. Für jetzt zur vorläufigen Aufklärung folgendes. Das Accidens ist allerdings keine Realität für sich, wenn man unter Realität eine Entität verstehen will, wie sie der Substanz eigen ist; sonst hätten wir an ihm eben nicht ein Accidens, sondern eine Substanz. Aber es wäre von Seite der Gegner noch zu beweisen, daß es keine Entität oder Realität geben kann, die vom Wesen der Substanz ganz verschieden ist. Auch mag man das Accidens einen *modus* der Substanz nennen; ist es ja nach dem Ausdrücke der Alten ein *ens entis*. Aber es ist eben ein *modus* und nicht ein Nichts, und muß daher eine ihm eigentümliche Realität besitzen, wodurch es befähigt

ist, ens entis und modus substantiae zu sein. Doch dieses soll in dem folgenden Argumente noch klarer ans Licht treten.

17. Der handgreiflichste Beweis für unsere Behauptung ist folgender. Denken wir uns zuerst einen Menschen, der zwar lebt, aber dabei lahm, blind und geistesgestört ist. Auf einmal wird er sehend und bekommt den vollen Gebrauch seiner Glieder sowohl, als auch seiner Geistesfähigkeiten. Wer wird da leugnen, daß dieser Mensch nun weit vollkommener ist, als er früher war? Doch nicht genug. Der junge Mann, der bisher aller körperlichen und geistigen Ausbildung entbehrt, wird nach und nach ein ausgezeichneter Gymnastiker, Musiker, Philosoph, und was noch mehr ist, ein höchst edelgesinnter und tugendhafter Charakter. Will man es bezweifeln, daß er dadurch viel an Vollkommenheit gewonnen hat? Nein, es ist dies allzu offenkundig und wird auch von manchen unserer Gegner ausdrücklich zugegeben. (Vgl. Palmieri l. c.) Nun fragen wir: Was ist Vollkommenheit? Alle Philosophen, unsere Gegner selbst nicht ausgenommen, lehren, daß Vollkommenheit und Sein oder Realität durchaus unzertrennliche Begriffe sind, insofern nämlich jede Vollkommenheit notwendig ein entsprechendes Sein zur Voraussetzung hat. Da schliessen wir nun weiter: Also wo grössere Vollkommenheit vorliegt, da muß auch mehr Sein oder mehr Realität vorhanden sein; und wenn wir dies auf das frühere Beispiel anwenden, also muß bei dem Menschen in der oben beschriebenen zweifachen Entwicklung oder Vervollkommnung zum früheren Sein neues Sein und neue Realität hinzukommen. Folglich muß das, was wir am Menschen den freien Gebrauch seiner Glieder und Fähigkeiten oder was wir an ihm Bildung, Wissen und Tugend nennen — lauter Dinge, die von allen Philosophen den Accidenzen beigezählt werden — eine eigene Realität besitzen.

Was von dem vorgeführten Beispiele gilt, muß auch von allen anderen Vorgängen gelten, wo eine entschiedene innere Veränderung zum Besseren oder zum Schlechteren stattfindet, ohne daß dabei substanzielle Bestandteile entweder von aussen aufgenommen, oder von innen ausgeschieden werden. Weil beim

Wachsen und Altern der organischen Wesen unleugbar dieses letztere der Fall ist, so können wir uns auf diese Vorgänge hier direkt nicht berufen. Aber indirekt scheinen auch diese Vorgänge unserer Behauptung zur Bestätigung zu dienen. Denn gerade aus dem Umstande, weil das Wachstum organischer Wesen, welches auf den ersten Blick ein rein accidentelles zu sein scheint, aber bei näherer Betrachtung sich als ein substantielles herausstellt, nicht ohne Hinzukommen neuer substantieller Teile zustande kommt; müssen wir durch einen naheliegenden Analogieschluß folgern, daß jedes Wachstum, soweit es sich als wahres Wachstum charakterisiert, nicht ohne Hinzukommen einer neuen Realität vor sich gehen kann. Nun ist es aber unleugbar, daß bei Menschen und Tieren in der Zunahme der inneren Kraft und Geschicklichkeit nicht bloß ein solches Wachstum wahrhaft stattfindet, sondern auch mit dem substantiellen Wachsen, neben dem es in der Regel einhergeht, durchaus nicht immer vollkommen gleichen Schritt hält.

Auf die Veränderungen in den Dingen, welche weder auffallend zum Bessern, noch auffallend zum Schlechtern ausschlagen, werden wir bei Besprechung der *distinctio modalis* zurückkommen. Bei den rein äußerlichen Veränderungen, z. B. wenn etwas aufhört, zur Rechten oder zur Linken eines anderen oder unter mehreren das Größte oder das Kleinste zu sein, muß ebenfalls das in Betracht gezogen werden, was wir später über die *modi* sagen werden. Hier erlauben wir uns nur, darauf hinzuweisen, daß sich dieselben nicht selten in Wahrheit durch eine durchaus reale Veränderung in der Außenwelt z. B. durch das Aufhören oder das Entstehen des entsprechenden Terminus erklären und so ebenfalls durch Analogie dem Gesagten in gewissem Sinne zur Bestätigung dienen können.

18. Hiermit ist auch bereits den zwei gewöhnlichsten Ausflüchten der Gegner vorgebeugt. (Vgl. Palmieri l. c. ontol. thes. 17.; anthropol. c. 4. art. 1.) Denken, Gestalt, Wärme, Ausdehnung u. dgl., so bemerken sie, sind allerdings reale und nicht bloß gedachte Dinge; aber sie sind eben real nicht durch eine ihnen eigene, von der Substanz verschiedene Realität,

sondern durch die Realität der Substanz selbst; d. h. ihre Realität deckt sich vollkommen mit der Realität der Substanz, an der sie haften. Aber das ist es gerade, was wir, auf den früheren Beweis gestützt, durchaus leugnen müssen. Sonst muß man entweder behaupten, daß in den vorgeführten Fällen entweder keine reale Vervollkommenung stattfindet oder daß es eine reale Vollkommenheit geben kann ohne entsprechende Realität. Kurz, wie einerseits die Vollkommenheit und mithin die Realität einer Sache wahrhaft wachsen und größer werden kann und andererseits dennoch das, was schließlich die ganze und volle Realität der Sache ausmacht, sich vollkommen gleich bleiben soll; das ist uns durchaus unbegreiflich.

Weiters behauptet man: Alle Veränderungen an den Dingen lassen sich durch das Entstehen neuer modi oder neuer Beziehungen (relationes) erklären, welche angeblich nach der richtigen und jetzt allgemein angenommenen Lehre keine neue Realität zur Substanz hinzufügen sollen. Wir wollen die modi unterdessen beiseite lassen und unser Augenmerk einzig auf die Beziehungen richten. Dies können wir um so leichter thun, weil die Gegner in unserer Frage und namentlich bei dem Versuche, unsere Beweisgründe zu entkräften, diese beiden Begriffe (modus et relatio) ganz zu identifizieren scheinen. (Vgl. Tongiorgi, *cosmol.* n. 220 seqq.; Palmieri, *ontol. thes.* 17.) Um nun näher auf die Sache einzugehen, sagen wir: Es mag sein, daß manche Veränderungen, z. B. die Veränderung der Gestalt, auf neu entstehende innere oder äußere Beziehungen der Substanz zurückgeführt werden können. Aber alle Veränderungen an den Substanzen und namentlich die allerauffallendsten, wie die Steigerung der Kräfte im lebendigen Wesen, die Ausbildung des Verstandes und die Veredlung des Willens im Menschen oder das aktuelle Denken und Wollen im Vergleich zum ruhenden Vermögen, mit äußeren oder inneren Beziehungen vollkommen identifizieren zu wollen, ist offenbar nicht bloß ein kühner, sondern auch ein vergeblicher Versuch. Derlei Veränderungen und Vervollkommenungen mögen an den Dingen gewisse Beziehungen zur Folge oder zur Voraussetzung haben;

sie selbst als reine Beziehungen ohne reale, von der Substanz verschiedene Unterlage hinzustellen, ist nicht bloß gegen die ganze alte Schule, sondern nach unserer Überzeugung auch gegen jedes besonnene Denken. Dies wird im folgenden noch klarer zu Tage treten. Doch geben wir zu, es gelänge, alle diese Dinge als reine Beziehungen zu erweisen, so würden wir immer noch durch die vorgebrachten Beweisgründe genötiget sein, ein Zweifaches festzuhalten, nämlich erstlich, daß diese Beziehungen selbst als solche und im Unterschiede von der Substanz einer realen inneren Steigerung oder Vervollkommnung fähig sind, und zweitens, daß eine derartige Steigerung oder Vervollkommnung ohne die Annahme einer neu hinzukommenden Realität durchaus unerklärlich bleibt. So kommen wir am Ende auch unter dieser Voraussetzung auf das alte Argument zurück; denn daß man bei den fraglichen Veränderungen im allgemeinen nicht an das Hinzukommen substanzieller Teile denken kann, wird als selbstverständlich wohl auch von den Gegnern zugestanden werden.

19. Nachdem wir unsere Lehre durch positive Beweisgründe erhärtet und dieselben gegen alle Angriffe gesichert haben, müssen wir noch die direkten Gründe der Gegner für ihre Lehre zu entkräften suchen. Diese Beweisgründe haben erstlich, wie wir gelegentlich schon bemerkt haben, fast alle den Mangel, daß sie von solchen accidentellen Zuständen der Substanz ausgehen, bei welchen die eigene Realität am schwächsten hervortritt oder am meisten fraglich erscheint, wie bei der Gestalt der Körper, der Ruhe und Bewegung und überhaupt bei allen jenen Bestimmungen, welche entweder in sich selbst, oder in ihrem Gegensatze der Substanz nie fehlen können. Die Gegner dürften vielleicht hier zu ihren Gunsten vorbringen, daß sie eben zunächst nur von den sogenannten modi sprechen, welche sie von den *accidentia absoluta* unterscheiden. Allein es ist nicht zu vergessen, daß unsere Frage eine allgemeine ist und daß von vielen unserer Gegner zugleich die Existenz von *accidentia absoluta* sehr in Zweifel gezogen wird. Und in der That treffen alle ihre Gründe nicht bloß die modi im Unter-

schiede zu den *accidentia absoluta*, sondern überhaupt alle Accidenzen. Ferner ist nicht zu übersehen, daß mehrere Argumente unserer Gegner nur gegen diese oder jene unwesentliche Annahme oder eigentümliche Redeweise dieses oder jenes Auctors gerichtet sind. Endlich fühlen sich mehrere Verteidiger der von uns bekämpften Lehre gezwungen, selbst zu bekennen, daß ihrer Beweisführung volle apodiktische Kraft nicht zukommt. (Vgl. Tongiorgi, *cosmol.* l. c. 4. art. 3. n. 215. 216.; Palmieri, *anthropol. thes.* 14. p. 317—399. 446—448.)

Was nach all dem noch der Beachtung wert erscheint, können wir auf folgende Punkte zurückführen — Nimmt man an, das Accidens habe eine eigene, von der Substanz verschiedene Realität; so muß man zugleich zeigen, wie diese Realität bei ihrem Entstehen nicht geschaffen oder aus dem Nichts hervorgebracht, sondern aus der vorliegenden Substanz hervorgezogen wird (*accidens educitur ex subjecto*). Denn schaffen kann nach allgemeiner Lehre nur Gott allein, während die Accidenzen in der Regel eine weit niedrigere Ursache aufweisen und überhaupt von einem Erschaffen der Accidenzen nach allgemeiner Anschauung keine Rede sein kann. Der verlangte Nachweis aber, wie das Accidens aus der Substanz als aus seinem Subjekte herausgebildet wird, will nicht gelingen. Und warum soll man das Hervorbringen einer neuen Realität nicht ein Erschaffen zu nennen berechtigt sein? (Vgl. Tongiorgi, *cosmol.* n. 215.) Zur Hebung dieser Schwierigkeit kommt am Ende alles darauf an, zu zeigen, wie man bei unserer Ansicht durchaus nicht gezwungen ist, von einem eigentlichen Erschaffen der Accidenzen zu reden. Dies ist aber sehr leicht. Nach der von uns vertretenen Lehre muß man durchaus daran festhalten, daß es zwei Hauptgattungen oder vielmehr zwei Hauptabstufungen im Sein gibt; nämlich das Sein der Substanz, welche als solche sich einer eigenartigen Selbständigkeit erfreut (*ens per se et in se*), und das Sein des Accidens, welches seiner ganzen Natur nach mit einer eigentümlichen Hinfälligkeit und Abhängigkeit von der Substanz behaftet ist (*ens entis, ens in alio tamquam in subjecto inhaesionis*). Diese Unselbständigkeit und

Abhängigkeit des Accidens von der Substanz erstreckt sich über das ganze Sein desselben und muß folglich nicht bloß auf seinen Fortbestand, sondern auch auf sein Entstehen Anwendung finden. Dabei ist die Substanz in Rücksicht auf die Entstehung des Accidens nicht so fast als die bewirkende Ursache, sondern vielmehr als das aufnehmende Prinzip und als der eigenartige Träger des Accidens (*subjectum inhaesionis*) aufzufassen. (Vgl. Zigliara, *ontol.* I. 3. c. 2. n. IV. p. 356.) Dies vorausgesetzt, erinnere man sich, wie man das Schaffen oder Erschaffen allgemein zu definieren pflegt. Die zwei gewöhnlichsten und dabei allgemein für gleichbedeutend ausgegebenen Definitionen lauten: *creatio est productio rei ex nihilo sui et subjecti*; *creatio est productio rei secundum totam suam substantiam*. Von diesen beiden Definitionen kann die zweite offenbar nie und nimmer auf das Accidens passen, so sehr man letzterem auch eine eigene, von der Realität der Substanz unterschiedene Realität zuschreibt. Dies bleibt selbst dann noch wahr, wenn man voraussetzt, das Accidens werde durch ein Wunder für sich allein und *sine substantia seu sine subjecto et extra subjectum* hervorgebracht. Aber auch bei der zweiten Definition sieht man aus dem Beisatze *ex nihilo subjecti* auf das deutlichste, daß man dabei nur an substantielle Wesen denken kann. Soll ja der ganze Ausdruck *ex nihilo sui et subjecti* nach der allgemeinen Erklärung nichts anderes besagen, als beim Schaffen müsse nicht bloß wie immer ein früher nicht dagewesenes Sein hervorgebracht werden, sondern es dürfe auch der Träger des ganzen Seins d. h. die Substanz früher nicht vorhanden gewesen sein, damit auch sie neben den accidentellen Eigenschaften als Ergebnis des fraglichen Hervorbringens dastehe. Infolgedessen ist es undenkbar, daß diese Definition auf das Hervorbringen eines Accidens angewendet werden könne.

Zur vollen Lösung der vorgelegten Schwierigkeit bleibt höchstens noch zu erklären, wie das Accidens nach dem Ausdrucke der Alten aus der Substanz gleichsam herausgebildet oder aus ihr hervorgezogen werde (*quomodo accidens educatur ex subjecto*). Man kann gestehen, daß dieser ganze Vorgang

für uns höchst dunkel bleibt. Deshalb aber sind wir, wenn wir logisch vorgehen wollen, keineswegs gezwungen, das zu leugnen, was wir anderwärts mit voller Klarheit als richtig erkannt und mit unwiderleglichen Gründen bewiesen haben. Dann könnte man auch darauf hinweisen, daß der Ausdruck der alten Schule *educi ex subjecto* keine vollkommen bestimmte Auslegung gefunden hat und nicht allzusehr zu premieren ist. Für unseren Zweck genügt es, daran festzuhalten, daß einerseits jedes *Accidens* nicht bloß in seinem gegenwärtigen Sein und in seinem Fortbestande, sondern auch in seinem ersten Entstehen eine eigentümliche Abhängigkeit von der Substanz bekundet, anderseits aber auch in der Substanz eine gewisse natürliche Empfänglichkeit für das *Accidens* gegeben ist. Diese Gesichtspunkte reichen hin, um in einem gewissen, wahren Sinne mit den Alten sagen zu können: *Accidens e subjecto seu e substantia subjecti educitur*. Die weitere Erklärung dieses Vorganges können wir getrost spezielleren Studien oder dem Belieben des einzelnen überlassen.

20. Weiters kann man sagen: Das, was wir *Accidens* nennen, modifiziert die Substanz nicht etwa bloß äußerlich, sondern durchaus innerlich und gibt derselben eine durchaus innerliche Benennung. So z. B. haftet die Wärme nicht bloß wie immer an der Substanz des Wassers, sondern durch die Wärme ist eben das Wasser selbst warm. Noch viel weniger haftet das Denken und das Wollen bloß mehr äußerlich an der Seele, sondern die Seele selbst ist es, welche denkt und will, so daß man die Seele in ihrem innersten Sein denkend und wollend zu nennen gezwungen ist. Wie aber die Substanz durch eine von ihr unterschiedene und verschiedene Realität in der beschriebenen Weise innerlich modifiziert werden soll, ist vollends unbegreiflich. — Zudem ist der Verstand, wie niemand leugnen wird, in einem wahren Sinne die bewirkende Ursache des Gedankens. Infolgedessen haben wir beim Denken drei Dinge oder drei Momente zu unterscheiden, nämlich den thätigen Geist, die hervorgebrachte Thätigkeit und endlich die Verbindung beider oder die Information des Geistes von Seite seiner Thätig-

keit. Da fragt man in unserer Untersuchung fast unwillkürlich: Besteht die vorgebliche reale Unterscheidung bloß zwischen dem ersten und dem letzten von den aufgezählten Momenten oder zwischen allen dreien? Und diese vorgebliche reale Unterscheidung vorausgesetzt, fragt man weiter: Welchem von den drei real unterschiedenen Teilungsgliedern soll am Ende das Denken formell zugeschrieben werden? Man wird sich vielleicht nicht lange besinnen und für das erste Glied, nämlich für den Geist, die Entscheidung treffen. Aber da kommt gleich wieder das Bedenken: Der fertige Gedanke soll ja erst im dritten Momente gegeben sein; wie kann aber der Geist durch ein von ihm real unterschiedenes Etwas formell denkend sein und formell denkend heißen? (Vgl. Palmieri l. c. ontol. thes. 17. p. 398, anthropol c. 4. a. 1. p. 446—448.)

Wir geben gerne zu, daß es nicht leicht ist, auf alle Fragen und Zweifel, welche hier aufgeworfen werden, mit voller Klarheit und Bestimmtheit Aufschluß zu geben. Doch wollen wir eine Antwort versuchen, erlauben uns aber nochmals, zuerst auf eine schon oben gemachte Bemerkung hinzuweisen. Es ist nicht vollkommen logisch, eine klar erkannte und unwiderleglich bewiesene Lehre einzig aus dem Grunde zu verwerfen, weil man nicht alle Folgen oder nicht alle Punkte an derselben vollständig aufzuklären imstande ist. Doch zur Sache. Wir entgegen Folgendes: Das Accidens ist allerdings als etwas von der Substanz Unterschiedenes und von ihr Verschiedenes, aber durchaus nicht als etwas von der Substanz Geschiedenes und Getrenntes oder als etwas der Substanz ganz Äußerliches zu betrachten. Das Accidens ist vielmehr als etwas mit der Substanz innigst Geeintes und der Substanz höchst Innerliches aufzufassen. Es mag nun allerdings, wie wir gerne zugeben, nicht bloß höchst unbegreiflich, sondern geradezu unmöglich sein, daß die Substanz durch eine ihr ganz äußerliche und von ihr förmlich geschiedene oder getrennte Realität innerlich modifiziert und in folgedessen formell und, wie man sagt, in recto von ihr benannt werde. Auch bekennen wir gerne, daß die fragliche, innerliche Modifikation samt der entsprechenden Benennung der Substanz

von Seite des real unterschiedenen Accidens, selbst wenn wir letzteres als etwas mit der Substanz innigst Geeintes aufzufassen bemüht sind, immer noch keine geringe Schwierigkeit bietet. Aber eine absolute Unmöglichkeit oder einen offenen Widerspruch vermögen wir darin nicht zu entdecken. Da also unser philosophisches Denken, wie die oben angeführten Gründe zeigen, unwidersprechlich zu dieser Annahme hingetrieben wird, so müssen wir trotz der größeren oder geringeren Schwierigkeit bei derselben stehen bleiben.

Es sei uns erlaubt, das Gesagte durch den Hinweis auf die Analogie mit dem Geheimnisse der Menschwerdung zu beleuchten und zu bekräftigen. Wie uns der Glaube unwidersprechlich lehrt, muß der Sohn Gottes, das ewige Wort (*Verbum Patris*), infolge der hypostatischen Vereinigung mit der Menschheit, die wahrhaft eine von der göttlichen Natur und vom *Verbum* selbst verschiedene und unterschiedene Realität besitzt und diese Realität in der Vereinigung beibehält, mit Rücksicht auf diese mit ihm geeinte Menschheit wahrhaft und in recto und in gewissem Sinne innerlich Mensch genannt werden. Man beachte, daß es sich hier nicht um die Einigung einer accidentellen und naturgemäß an ein anderes Wesen angelehnten Realität, sondern um die Einigung eines substanziellen Seins handelt. Demungeachtet müssen infolge der gedachten Einigung alle menschlichen Handlungen, Zustände und Leiden, wie die Theologen sich ausdrücken, in concreto ganz eigentlich und in recto von dem ewigen Worte ausgesagt werden. Man erwidert vielleicht: Die Aussage in concreto mit Ausschluß derselben Aussage in abstracto ist nicht vollkommen eigentlich oder wenigstens kann bei den Accidenzen in Rücksicht auf die Substanz die Aussage nicht bloß in concreto, sondern auch in abstracto angewendet werden. Allein weder das eine, noch das andere ist strenggenommen richtig. Denn das eigentlichste Subjekt der Aussage ist und bleibt das konkrete Suppositum oder die Person. Auch kann man nicht sagen: Die Seele ist der Gedanke, oder der Gedanke ist die Seele. Sonst müßte man schlußweise auch sagen können: Also ist der menschliche Gedanke etwas Unsterbliches und Unvergäng-

liches, oder umgekehrt, die menschliche Seele etwas höchst Flüchtiges und Vergängliches.

Auf die weitere Frage, welches von den drei vorgeführten Momenten oder Teilungsgliedern denn eigentlich und formell als denkend zu bezeichnen sei, könnten wir vor allem einfachhin antworten: Keines für sich allein, sondern alle drei zusammen als Ganzes, oder das konkrete Ganze. Näherhin kann man sagen: Das formelle oder eigentlichste Subjekt des menschlichen Denkens ist der konkrete Mensch, oder, wenn man will, die Seele; der formelle Grund aber, warum der Mensch oder die menschliche Seele aktuell denkend ist und denkend genannt wird, ist der fertige Gedanke; fragt man endlich, warum auf Grund dieses bestimmten Gedankens nicht Paulus, sondern Petrus, oder näherhin, warum an Petrus nicht der Leib, sondern die Seele denkend heiße und denkend sei, so lautet die Antwort: Weil der Gedanke eben nicht von Paulus, sondern von Petrus und in Petrus nicht vom Leibe, sondern von der Seele ausgeht und nicht in Paulus, sondern in der Seele des Petrus seinen Sitz hat. Gerade so ist es auch bei Christus. Frägt man schlechthin: Wer leidet, so kann man, wenn man ganz eigentlich antworten will, nur sagen: Christus als Ganzes, oder der Logos, die zweite göttliche Person, sofern sie nämlich infolge der Menschwerdung auch die menschliche Natur in sich schließt. Frägt man näher: An welcher Natur leidet Christus, so ist zu antworten: An der menschlichen. Will man endlich wissen, warum dieses Leiden einer göttlichen Person und zwar gerade der zweiten, oder dem Sohne zukommt, so lautet die richtige Antwort: Weil die menschliche Natur samt ihrem Leiden mit einer göttlichen und zwar gerade mit der zweiten göttlichen Person hypostatisch vereinigt ist. (Vgl. Gutberlet a. a. O. K. 3. § 4. S. 43 f.)

21. Der dritte und wohl auch der vorzüglichste Beweisgrund unserer Gegner ist folgender. Wenn die Accidenzen eine eigene, von der Substanz verschiedene Realität besäßen, so müßten dieselben auch, wenigstens durch Gottes Allmacht, von der Substanz wirklich getrennt werden können, so daß sie im Zustande der Trennung für sich allein fortbeständen. Wer aber erkennt

darin nicht ein Ding der absoluten Unmöglichkeit? Oder wer ist imstande, sich eine Figur ohne Körper oder einen menschlichen Gedanken ohne denkende Seele irgendwie vorzustellen? (Vgl. Palmieri, anthropol. I. c.)

Auf diese Schwierigkeit können wir eine mehrfache Antwort geben. Zuerst müssen wir den allgemeinen Satz, welcher der ganzen Beweisführung zu Grunde liegt, ernstlich beanstanden. Derselbe sagt: Von zwei Dingen, welche real von einander unterschieden sind, muß wenigstens durch Gottes Allmacht immer das erste von dem zweiten und das zweite vom ersten in der Weise getrennt werden können, daß beiderseits das eine ohne das andere noch fortbesteht. Wir fragen: Wo ist die reale Unterscheidung so auffallend und unwidersprechlich wie zwischen Gott und Welt? Dennoch kann letztere ohne Gott nicht bloß nicht entstehen, sondern auch nicht einen Augenblick fortbestehen. Will man ein ähnliches Beispiel, welches gänzlich der geschaffenen Natur angehört, so können wir auf das Denken und Wollen im geschaffenen Geiste hinweisen. Denn so sehr Denken und Wollen der Welt der Accidenzen angehören und so das Beispiel in gewissem Sinne auf den ersten Blick in unserer Sache als *petitio principii* erscheinen mag, so wird man am Ende das Beispiel doch nicht ohne weiteres verwerfen können. Wir haben es in demselben ja nicht mit der Unterscheidung zwischen Substanz und Accidens, sondern mit der Unterscheidung zwischen zwei positiven Accidenzen zu thun. Wer will leugnen, daß das Denken etwas ganz Positives ist, und daß durch das Wollen ein neues, positives Moment zum Denken hinzukommt? Und dennoch kennzeichnet sich das Fortbestehen des Wollens ohne entsprechendes Erkennen als ein Ding absoluter Unmöglichkeit. Es mag also schwer begreiflich sein, wie von zwei Dingen, deren jedes seine eigene Realität besitzt, das eine zu seinem Dasein und zu seinem Fortbestande des andern wesentlich bedürfe; absolut undenkbar oder unmöglich kann es keineswegs genannt werden. Daß namentlich das menschliche Denken von der Seele und überhaupt jede Lebens-thätigkeit (*actus vitalis*) von der lebenden Substanz absolut un-

trennbar sei, geben wir gerne zu. Denn wie soll es begreiflich sein, daß ein menschlicher Gedanke ohne denkenden Menschengeist zustande komme oder ohne Seele fortbestehe? Indessen der entscheidende Grund für diese Unmöglichkeit ist nicht in der gemeinsamen Natur der Accidenzen überhaupt, sondern er ist in dem eigentümlichen Wesen des Denkens als Lebensthätigkeit zu suchen. Die Lebensakte nämlich fordern ihrem innersten Wesen nach, daß sie aus der lebenden Substanz wie aus ihrer Wurzel hervordachsen und daß sie mit dieser Wurzel, wie mit ihrem Lebensgrunde, in beständiger Verbindung bleiben. (Vgl. Zigliara l. c. l. 2. c. 2. n. IX.) Ähnlich mag es unsertwegen auch bei der Figur der Körper oder bei der Bewegung sein, sofern man sich diese Dinge oder diese Zustände der Substanz nicht bloß von der Substanz selbst, welche ihren letzten Träger bildet, sondern zugleich auch von der Quantität d. h. von der aktuellen Ausdehnung als von ihrem unmittelbaren Subjekte losgelöst denken soll. Aber damit ist noch nicht erwiesen, daß man die gedachte Untrennbarkeit durchaus verallgemeinern müsse.

Wir bestreiten vielmehr, um die vorliegende Schwierigkeit allseitiger zu widerlegen, auch die Richtigkeit oder die hinreichende Sicherheit der weiteren Behauptung, welche in dem vorgebrachten Argumente den Untersatz bildet. Dieselbe muß in der zur Richtigkeit des Argumentes geforderten Allgemeinheit also lauten: Es ist durchaus unmöglich und undenkbar, daß irgend eines von jenen Dingen, welche man allgemein als Accidenzen zu bezeichnen pflegt, von der Substanz in der Weise losgetrennt werde, daß es nach der Trennung für sich allein fortbesteht. Wir leugnen diesen Satz auch nicht ohne Grund. Denn vor allem kann es keinem Theologen oder Philosophen von einiger Bildung unbekannt sein, daß der so eben beanstandete Satz in seiner Allgemeinheit genommen sozusagen der ganzen alten Schule widerspricht; denn die *species sacramentales* in der hl. Eucharistie wurden in der alten Schule bekanntlich allgemein als *accidentia separata* aufgefaßt. Und wenn die Alten die Trennbarkeit der Accidenzen im allgemeinen oder wenigstens gewisser Accidenzen z. B. der Quantität für möglich hielten, so hatten sie dafür gewiß ihre guten Gründe.

Denn für's erste hielten sie, wie aus dem Früheren hervorgeht, aus den triftigsten Gründen an der Wahrheit fest, daß den Accidenzen als solchen im allgemeinen eine eigene Realität oder Entität zukommt, welche von der Entität der Substanz verschieden ist. So steht von dieser Seite, welche die wichtigste ist, der Trennbarkeit der Accidenzen kein unüberwindliches Hindernis entgegen; ja, aus dieser unumstößlichen Wahrheit entsteht vielmehr in anbetracht der Allmacht Gottes ein mächtiges Vorurteil zu gunsten der Trennbarkeit der Accidenzen.

Aber — so entgegnet man — die wesentliche Bestimmung der Accidenzen ist es ja, die Substanz zu modifizieren und ihr eine durchaus innerliche Bestimmung zu geben. Daher setzen die Accidenzen ihrer ganzen Natur nach die Substanz voraus, um an ihr, wie an ihrem notwendigen Träger, zu haften, und von ihr, wie von ihrem natürlichen Subjekte, getragen zu werden. Wir erwidern: So lange man nur von natürlicher Bestimmung oder von natürlicher Notwendigkeit redet, ist dies alles vollkommen richtig. Gerade deshalb muß an der allgemeinen Lehre der alten Schule festgehalten werden, daß die Trennung der Accidenzen von der Substanz nicht anders, als durch ein Wunder der göttlichen Allmacht möglich ist. Aber weiter zu gehen, ist man nach unserer Überzeugung aus keinem Grunde berechtigt. Man darf nämlich nicht vergessen, daß einerseits natürliche und absolute Notwendigkeit nicht das gleiche ist, und daß andererseits Gott in seiner Allmacht auch solches wirken kann, was über die Natur der Dinge hinausgeht und in gewissem Sinne der natürlichen Anlage der Dinge widerstreitet.

Dies kann durch folgende Erwägung noch genauer erklärt werden. Es ist allgemein zugestanden, daß Gott alle und jede Kausalität der geschaffenen Ursachen mit Leichtigkeit ersetzen kann, die sogenannte formelle und materielle Ursächlichkeit (*causalitas causae formalis et materialis*) allein ausgenommen. Dies vorausgesetzt, beachte man, daß bei der Substanz den Accidenzen gegenüber eine zweifache Funktion unterschieden werden kann. Die erste besteht darin, daß die Substanz im Vereine mit der bewirkenden Ursache zum Entstehen und im Ver-

eine mit den anderen erhaltenden Faktoren zum Fortbestehen der Accidenzen fördernd mitwirkt, wie man dies z. B. beim Entstehen und bei der Erhaltung der Wärme an einem bestimmten Körper beobachten kann. Diese Funktion läßt sich offenbar unter die Wirksamkeit der Wirkursache (*causa efficiens*) subsumieren. Daher läßt sich auch kein Grund ausfindig machen, warum hier Gottes Allmacht nicht ersetzend und ergänzend eingreifen könnte. Aber die Substanz bildet überdies auch noch das Subjekt, welches durch das Accidens innerlich modifiziert wird und infolgedessen einer bestimmten Benennung unterliegt. So z. B. wird der Stein durch die Wärme, die an ihm haftet, selbst warm, durch die Ausdehnung und ihre Gestalt so und so groß und so oder so gestaltet. Diese zweite Funktion fällt unter den Begriff der materiellen Ursache. Weil es unmöglich ist, daß Gott in seinem Sein von was immer für einem Accidens modifiziert und namentlich, daß er in sich selbst weiß oder rund oder warm werde; so kann Gott diese Art der Kausalität allerdings nicht supplieren. Aber dies ist auch zum Zwecke unserer Trennung der Accidenzen nicht gefordert. Denn die fragliche Trennung vorausgesetzt, müssen wir allerdings bekennen und behaupten, daß z. B. durch Gottes Allmacht irgendwo in der Welt eine widerstandsfähige Ausdehnung besteht mit viereckiger Gestalt und weißer Farbe ohne die entsprechende, ausgedehnte, viereckige und weißgefärbte Substanz; aber wir sind durchaus nicht gezwungen, Größe, Gestalt und Farbe von Gott selbst auszusagen.

Was endlich die in dem Einwurfe angezogenen Beispiele betrifft, so ist die Antwort darauf bereits gegeben. Was nämlich von dem Gedanken ohne denkenden Geist oder von der Gestalt ohne Ausdehnung oder Größe gesagt ist, können wir zugeben. Aber was von diesen Accidenzen gilt, das gilt nicht notwendig von jedem anderen Accidens. Namentlich gilt dies nicht von jenem Accidens, welches die Alten als Quantität zu bezeichnen pflegten. Warum, so fragen wir, soll dieses eigentümliche Accidens durch Gottes Allmacht nicht von der Substanz getrennt werden und, ohne selbst Substanz zu werden, im Zustande der Trennung Träger mancher anderer Accidenzen,

wie der Gestalt, der Farbe u. dgl. bleiben können? (Vgl. Egger l. c. n. 279 seqq.; Zigliara l. c. l. 3. c. 2. n. IX.)

22. Endlich wird gegen unsere Lehre von manchen noch Folgendes vorgebracht. Haben wir in Substanz und Accidens zwei unterschiedene und verschiedene Realitäten, von denen durch Gottes Allmacht auch die letztere gegen ihre natürliche Bestimmung getrennt bestehen kann, so müssen diese zwei Realitäten offenbar, so lange beide im naturgemäßen Zustande sich befinden, in besonderer Weise unter sich geeint oder verbunden sein. Da drängt sich nun, namentlich in der von uns vertretenen Anschauung, die Frage auf: Wodurch sind denn diese beiden Realitäten geeinigt, oder was haben wir unter dieser Einigung uns zu denken? Etwa ein neues Accidens oder einen neuen modus? Und wenn dem also ist, liegt dieser modus oder dieses neue Accidens ganz auf Seite des ersten Accidens oder auf Seite der Substanz oder steht es gleichsam in der Mitte zwischen beiden? Was man immer sagen mag, jedenfalls ist man gezwungen, zur Erklärung der vorgedachten Vereinigung konsequenter Weise ein oder mehrere weitere modi oder weitere Accidenzen anzunehmen. Denn wenn man z. B. das erste Accidens im Zustande der Trennung mit sich selbst im Zustande der Vereinigung vergleicht, so verhält es sich gewiß in dem ersten Zustande ganz anders, als im anderen; durch die Trennung von der Substanz z. B. muß das Accidens gewiß eine neue Modifikation erleiden. Von der Substanz kann dasselbe mit dem gleichen Rechte wiederholt werden. So haben wir wieder zwei neue Accidenzen oder zwei neue modi, den einen an der Substanz und den anderen am ersten Accidens. Diese aber müssen offenbar wieder mit ihrem nächsten Subjekte irgendwie geeint sein. So kehrt über diese zweite Reihe von Accidenzen und ihre Einigung die nämliche Frage wieder und man kommt konsequenter Weise mit diesem Prozesse nie ans Ende. Will man also diesem Übelstande entgehen, so bleibt nichts anderes übrig, als überhaupt kein Accidens und keinen modus zuzulassen, der eine eigene und von der Substanz unterschiedene Realität besäße. -- Überdies gehört zu den Accidenzen, für die man gerne eine

eigene Realität und eine reale Unterscheidung gegenüber der Substanz in Anspruch nehmen möchte, fast an erster Stelle auch unser Denken und unser Wollen. Dabei hat es aber eine besondere Schwierigkeit. Da nämlich diese Dinge nicht bloß in uns selbst gelegen sind, sondern auch mit voller Deutlichkeit in unser Bewußtsein treten, so ist nichts natürlicher, als daß wir über ihr inneres Wesen und über ihr Verhältnis zur Seele an erster Stelle das Selbstbewußtsein zu Rate ziehen. Nun ist aber im Selbstbewußtsein von einer realen Unterscheidung zwischen der Seele einerseits und zwischen dem Denken und Wollen andererseits offenbar keine Spur zu entdecken; vielmehr scheint das Selbstbewußtsein nicht undeutlich das Gegenteil zu bezeugen. (Vgl. Gutberlet a. a. O. § 5. S. 52.)

Wir gestehen gerne, daß hier ernste Schwierigkeiten vorliegen, aus denen die Folgerung sich ergibt, zwischen Accidenzen und Accidenzen, oder, wenn man will, zwischen Accidenzen und modi zu unterscheiden. Wer nämlich über die Accidenzen mit Rücksicht auf die vorgebrachte Schwierigkeit etwas nachdenkt, der wird unschwer folgende Beobachtung machen. Einige Accidenzen kommen zur Substanz hinzu, nachdem ihnen früher in derselben nichts anderes, als die reine Potenz voranging. Infolgedessen können sie auch in der Weise von der Substanz getrennt werden, daß in letzterer nach ihrem Verschwinden nur die entsprechende Privation nebst dem Vermögen zu deren Wiedererlangung zurückbleibt. Deshalb muß solchen Accidenzen auch in voller Wahrheit und ohne Widerrede eine Vervollkommnung der Substanz zugeschrieben werden. Dergleichen sind z. B. im Menschen die Tugend und das Wissen, oder am Körper die aktuelle Ausdehnung oder die Quantität mit aktueller Resistenz. Andere Zustände der Substanz hingegen sind von der Art, daß an einer bestimmten Substanz entweder sie selbst, oder ihr relatives Gegenteil unmöglich fehlen können. Dergleichen sind z. B. am Körper mit aktueller Ausdehnung eine bestimmte Figur, eine bestimmte Stellung im Raume, und was damit zusammenhängt, Ruhe oder Bewegung u. dgl. Von derartigen Zuständen kann nicht ohne weiteres einfachhin be-

hauptet werden, sie vervollkommen die Substanz, oder der eine Zustand sei besser als sein Gegenteil. Denn wer wollte z. B. nicht bloß behaupten, sondern auch hinlänglich beweisen, daß eine bestimmte Figur, z. B. die runde, oder ein bestimmter Platz, z. B. zur Rechten eines anderen, nicht bloß zu gewissen Zwecken vorteilhafter, sondern überhaupt und einfachhin vollkommener oder besser sei als das Gegenteil?

Diese Erklärung vorausgesetzt, müssen wir den *modus unionis*, von dem in vorliegender Schwierigkeit die Rede ist, offenbar zur letzten Art der *Accidenzen* rechnen. Denn das zu einigende *Accidens* muß offenbar entweder den gedachten *modus unionis* oder sein Gegenteil besitzen, d. i. den *modus sive status separationis*, der dem *Accidens* eine gewisse Selbständigkeit zu geben scheint. Ähnliches ist auch von dem Verhalten der geeigneten Substanz zu sagen. Dabei dürfte es schwer zu entscheiden sein, welcher von den zwei angedeuteten *modi* einfachhin als der vollkommnere oder bessere zu gelten habe. Denn wenn die Substanz im Vereine mit einem gewissen *Accidenz* der ersten Art, z. B. der Körper mit aktueller Ausdehnung und aktueller Resistenz oder der Geist, wenn er mit Wissen und Tugend ausgestattet ist, vollkommener erscheint, als ohne die genannten Eigenschaften, so kommt diese größere Vollkommenheit zunächst offenbar nicht von dem *modus unionis*, sondern vielmehr von den genannten *Accidenzen* her, welche durch den fraglichen *modus unionis* an der Substanz haften. Nun sagen wir, um der Lösung unserer Schwierigkeit näher zu kommen: Von den *Accidenzen* der zweiten Art, oder wenn man dieselben ausschließlich so nennen will, von den *modi* muß jedenfalls behauptet werden, daß sie unmittelbar und ohne Bindeglied an der Substanz haften. Auch steht nach dem Gesagten der Annahme nichts entgegen, daß derartige *modi* nie und nimmer von der Substanz in dem Sinne getrennt werden können, daß sie nach der Trennung im Zustande dieser Trennung fortbeständen. Ob ihnen demungeachtet eine eigene Realität zukomme und ob die Unterscheidung, welche wir zwischen ihnen und der Substanz immerhin zu machen gezwungen sind, als eine reale aufzufassen sei, soll im folgenden

Punkte genauer untersucht werden. Von der früheren Klasse der Accidenzen hingegen mag man zugeben, daß sie des mehrgedachten Bindegliedes bedürfen.

Dabei geben wir wieder gerne zu, daß an der Sache eine gewisse Dunkelheit zurückbleibt. Aber die Schwierigkeit ist eine derartige, daß derselben auch die Gegner nicht gänzlich entgehen können. Es handelt sich nämlich schieflich darum, begreiflich zu machen, wie die Substanz unmittelbar und ohne Bindeglied für verschiedene modi reales d. h. für solche modi empfänglich ist, welche sich nicht als etwas rein Gedachtes, sondern als etwas objektiv an der Substanz Gegebenes herausstellen. Was schließlich zur Lösung der vorgebrachten Schwierigkeit streng gefordert werden kann, ist nur der Nachweis, daß man auch bei der Annahme von real unterschiedenen Accidenzen nicht notwendig zu einem processus in infinitum hingedrängt wird. Diesen Nachweis glauben wir zur Genüge erbracht zu haben.

Die Berufung auf das Selbstbewußtsein endlich kann in unserer Sache wohl nicht entscheidend sein. Denn dasselbe gibt zunächst nur über das Vorhandensein innerer Thatsachen, nicht aber über deren Natur oder über ihren Ursprung, noch über die Natur ihres Prinzipes Aufschluß. Zudem tritt es in gegenwärtiger Frage jedenfalls nicht mit der geforderten Klarheit und Bestimmtheit zu gunsten unserer Gegner auf. Dies wird demjenigen um so klarer werden, der die obigen Erklärungen (n. 20.) zu würdigen und im Auge zu behalten bestrebt ist. (Vgl. Gutberlet a. a. O.) So scheinen alle Bedenken, welche gegen unsere Ansicht erhoben werden können, hinlänglich gehoben. Daher können wir in unserer Untersuchung einen Schritt weiter gehen.

b) Die modi und die distinctio modalis des Suarez.

23. Um den gegenwärtigen Kontroverspunkt abzuschließen, müssen wir noch die oben (n. 14.) angedeutete Theorie des Suarez einer Kritik unterziehen. Suarez also hält — was nicht zu vergessen ist — mit der ganzen alten Schule durchaus an der Lehre von Accidenzen mit eigener Realität fest. Infolgedessen nimmt er ohne das geringste Bedenken zwischen diesen Accidenzen

und der Substanz eine reale Unterscheidung an und nennt dieselbe sogar *distinctio realis major*. (Vgl. l. c. sect. 1. n. 1.) Aber diesen Accidenzen, die man im engeren Sinne so nennen muß, stellt er andere Accidenzen zur Seite, die er näherhin mit dem Namen *modi* bezeichnet. Diese sollen nach ihm in zwei Stücken wesentlich, oder doch höchst namhaft sich von den gewöhnlichen Accidenzen unterscheiden. Nämlich fürs erste sollen sie von der Substanz durchaus untrennbar sein; zweitens — und das bildet den Grund für das erste — sollen sie, streng genommen, keine eigene Realität besitzen. Zu diesen *modi* rechnet Suarez unter anderem die Gestalt (*figura*), das Geeintsein (*unio*) von zwei trennbaren, aber in Wirklichkeit geeinten Dingen (l. c. sect. 1. n. 17.), das Einnehmen eines bestimmten Platzes (*ubi*, *ubicatio*), die Bewegung (*motus*), die Abhängigkeit eines Dinges von einem anderen (*dependentia*), die Selbständigkeit einer bestimmten Natur, wodurch dieselbe zum Einzelwesen (*suppositum*) wird (*subsistentia*). (Vgl. l. c. n. 18.) Dabei fühlt er sich gelegentlich (l. c. sect. 2. n. 21.) zum Geständnisse gezwungen, daß es mitunter sehr schwer zu entscheiden ist, ob ein bestimmter Zustand an der Substanz den eigentlichen Accidenzen oder den *modi* beizuzählen sei. Zudem drückt sich Suarez über die letzte von den beiden angegebenen Eigentümlichkeiten der *modi* immer höchst vorsichtig aus. Er fühlt sich fort und fort genötigt, eine gewisse Beschränkung einfließen zu lassen. So zeigt er sich z. B. (l. c. sect. 1. n. 19.) mit Fonseca vollkommen einverstanden, wenn derselbe lehrt, *modum hunc non esse proprie rem seu entitatem, nisi late et generalissime vocando ens, quidquid non est nihil*. Und an einer anderen Stelle schreibt er selbst (l. c. n. 27.): *Datur modus entis, qui neque est merum ens rationis . . . neque est ens reale in eo rigore et proprietate sumptum, ut a nobis declaratum est*. (Vgl. l. c. n. 29. et disp. 32. sect. 1. n. 13.) Gutberlet, der in diesem Punkte auf Seite des Suarez steht, will (a. a. O. S. 50.) den *modi* „ein wenn auch noch so geringes Sein“ zugeschrieben wissen.

Diese Einteilung der Accidenzen im allgemeinen in Accidenzen im engeren Sinne des Wortes und in *modi* wird von den neueren Vertretern der scholastischen Philosophie fast allgemein als richtig

angenommen. (Vgl. Egger l. c. n. 280.; Zigliara c. l. l. 3. c. 2. p. 355.; Kleutgen a. a. O. n. 617 S. 145 des 2. Bandes der 1. Aufl.; Gutberlet a. a. O. S. 48. ff.) Einige fügen zu den zwei aufgezählten Merkmalen der modi noch ein drittes hinzu, nämlich daß dieselben nicht unmittelbar an der Substanz, sondern zunächst an einem Accidens haften oder wenigstens an einem solchen haften können. Dabei wird die Sache nicht selten so dargestellt, daß man glauben möchte, die von Suarez vertretene Anschauung und Einteilung der Accidenzen sei der ganzen alten Schule ohne weiteres geläufig und genehm gewesen. Hierzu müssen wir vorläufig einige nicht unwichtige Bemerkungen folgen lassen.

24. Fürs erste sind die modi des Suarez weder mit den rein äußerlichen Benennungen, wie „gesehen werden“ oder „geliebt sein“, (*denominationes extrinsecae*), noch mit dem, was man allgemein Beziehungen (*relationes*) zu nennen pflegt, wie „rechts“, „links“, „größer“, „kleiner“ u. dgl. zu identifizieren. Dies ist bei den rein äußerlichen Benennungen vollkommen klar und selbstverständlich; dieselben bilden jedenfalls in den zufälligen Bestimmungen oder Benennungen der Substanz neben den Accidenzen und den modi im Sinne des Suarez für sich eine eigene Klasse. (Vgl. Egger l. c.) Näher mag die Identifizierung der modi mit den *relationes* liegen. Derselben begegnet man nicht bloß bei jenen neueren Philosophen, deren Theorie über die Accidenzen im allgemeinen von uns so eben zurückgewiesen wurde, sondern sie scheint auch vielen anderen Gelehrten der streng scholastischen Richtung vorzuschweben, wenn sie den sogenannten *accidentia absoluta* die modi als ausschließliches Einteilungsglied entgegenstellen, gleichsam als wären die modi lauter *relationes* oder *accidentia relativa*. Dem ist aber durchaus nicht also. Die accidentellen Bestimmungen der Substanz, die man *relationes* nennt, bilden vielmehr eine gewisse Unterabteilung der Accidenzen im allgemeinen oder teilweise auch der modi nach der Auffassung des Suarez. Werden daher in unserer Frage die modi ohne weiteres mit den *relationes* identifiziert, so wird der ganze Fragepunkt verrückt.

Es fragt sich nämlich hier zunächst nicht um die Realität

der sogenannten Beziehungen, welche als solche der Substanz mehr äußerlich anzuhaften scheinen und in gewissem Sinne mit den rein äußerlichen Benennungen auf die gleiche Linie gestellt werden können. Wir beschäftigen uns vielmehr zunächst mit solchen Bestimmungen, welche für sich die Substanz innerlich affizieren (*modi absoluti*) und an derselben Zustände und Benennungen begründen, welche sich zunächst in keiner Weise als Beziehungen darstellen. Warum soll z. B. die Subsistenz oder die Gestalt (*figura*) oder die Axendrehung (*motus circularis sine translatione*) eines Körpers u. dgl. eine reine Beziehung sein? Daß die *modi* alle ohne Ausnahme auf reine Relationen zurückgeführt werden können, wird zwar von den Philosophen, die wir im früheren Punkte bekämpft haben, wiederholt behauptet; aber es ist ihnen bisher nicht gelungen, diese Behauptung auch hinlänglich zu begründen oder annehmbar zu machen. Dabei wollen wir nicht in Abrede stellen, daß es in manchen Fällen schwer ist, zu entscheiden, ob wir einen *modus absolutus* oder einen *modus relativus*, d. h. eine *relatio* vor uns haben. Ebenso mag es in gewissen Fällen zweifelhaft bleiben, ob die fragliche *relatio* auf beiden Seiten (*ex utraque parte*) oder nur auf der einen (*ex una tantum parte*) real sei, oder ob wir es bei ihr am Ende gar nur mit einer rein gedachten Relation (*relatio rationis*, *mere logica*) zu thun haben. In diesbezügliche Einzelfragen, z. B. ob nicht etwa die Figur oder Gestalt des Körpers am Ende auf eine Art Beziehung zurückgeführt werden könne, dürfen wir uns hier nicht einlassen. Im folgenden werden wir bestrebt sein, die Beispiele soviel als möglich vorsichtig zu wählen. Sollte indessen manchem das eine oder das andere von den anzuführenden Beispielen dennoch nicht als *modus absolutus*, sondern eher als *relatio* erscheinen, so möge er wissen, daß wir uns dessen bloß zur Veranschaulichung der Sache bedienen wollen und in keinem Falle die Frage nach dem Einzelnen mit der allgemeinen Frage identifizieren möchten.

Überdies gestehen wir gerne zu, daß nach Umständen ein Ding nicht bloß rein äußere Benennungen, sondern auch in gewissem Sinne durchaus reale Beziehungen verlieren oder von

neuem bekommen kann, ohne daß zunächst an dem Dinge selbst, von dem die neue Beziehung oder der Verlust einer geübten Beziehung ausgesagt wird, eine reale Veränderung vor sich geht. Dies gilt indessen nur, so lange man bloß eines von den betreffenden Gliedern (*termini*) der Relation für sich im Auge behält. Sieht man hingegen auf das Ganze, d. h. auf die Beziehung, sofern dieselbe aus beiden Gliedern, d. h. aus dem *terminus qui* und dem *terminus ad quem* und zugleich aus dem beiderseitigen Beziehungsgrunde (*fundamentum relationis*) oder dem beiderseitigen Zusammenhange (*nexus inter utrumque terminum*) sich zusammensetzt; so gestaltet sich die Sache anders. Da müssen wir, wie aus dem Folgenden noch klarer hervorgehen wird, durchaus an der Lehre festhalten, daß eine wahrhaft reale Benennung ohne entsprechende, reale Veränderung des Ganzen, welches dabei in Betracht kommt, weder von neuem entstehen, noch in Abfall kommen kann. So z. B. kann allerdings Petrus aufhören, von Paulus gesehen oder geliebt zu werden, oder dem Paulus ähnlich, oder von ihm abhängig, oder zu dessen Rechten zu sein, ohne daß an Petrus selbst eine reale Veränderung vor sich geht. Aber dafür muß notwendig in Paulus eine entsprechende reale Veränderung angenommen werden, indem er z. B. stirbt oder sich entfernt, oder an seinen Gesichtszügen auffallend verändert wird, oder durch einen inneren Willensakt, der auch äußerlich seinen Ausdruck findet, den Petrus aus seinen Diensten entläßt. So kehrt in unserer Sache am Ende der Kernpunkt der Frage immer wieder, d. h. durch die Identifizierung der *modi reales* mit den *relationes reales* würde unsere Frage nach der Realität und Unterscheidung der *modi*, welche ähnlichen Veränderungen zu Grunde liegen, nicht gelöst, sondern bloß verschoben werden. Kurz wenn in der Welt vielfache Veränderungen vor sich gehen, so ändern sich zunächst die Dinge selbst und zwar in der Regel wahrhaft real und innerlich; daraus ergeben sich dann auch verschiedene Veränderungen an den mehr oder weniger innerlichen Beziehungen der Dinge samt den entsprechenden Benennungen. Daher müssen wir in unserer Frage zunächst bei den inneren Veränderungen stehen bleiben. Dies ist auch in dem bekannten

Axiom der Alten ausgesprochen: *Ad relationem per se non datur motus sive actio.* (Vgl. Gutberlet a. a. O. § 9. S. 66.)

Allerdings gab es Gelehrte, welche an den Beziehungen, z. B. an der Beziehung der Ähnlichkeit neben den Dingen und ihren Eigenschaften, welche die Ähnlichkeit begründen, noch eine weitere Entität annehmen zu sollen glaubten, welche zu den Dingen samt ihren Eigenschaften als formelle Ähnlichkeit hinzukommt und zwischen beiden gleichsam in der Mitte liegt. Wir brauchen wohl kaum ausdrücklich hervorzuheben, daß wir diese Anschauung keineswegs teilen. Sie ist auch für unsere Lehre keineswegs nötig, noch wäre sie dafür besonders dienlich. Aber eins müssen wir ausdrücklich hervorheben: Die so eben gekennzeichnete Anschauung über die Beziehungen bekämpfen, heißt noch lange nicht, die Realität der *modi* oder auch der *relationes* überhaupt und noch viel weniger die Realität aller *Accidenzen* in Zweifel ziehen.

An zweiter Stelle dürfen wir folgende Beobachtung nicht unerwähnt lassen. Die Verteidiger der *modi* gestehen nicht bloß, daß es im allgemeinen sehr schwer ist, zwischen den *modi* und den *Accidenzen* im engeren Sinne des Wortes die richtige Ausscheidung zu treffen, sondern sie sind auch dort, wo sie eine solche Ausscheidung getroffen haben, weder untereinander, noch mit sich selbst, immer in vollem Einklange. So scheinen sie z. B. die *actio* oder die Gestalt am Körper bald den *Accidenzen*, bald den *modi* beizuzählen; ja manche von ihnen wollen, wie es scheint, sogar das aktuelle Denken im denkenden Geiste bloß als einen *modus* und nicht als ein strenges *Accidens* aufgefaßt wissen. (Vgl. Gutberlet a. a. O. S. 51.; Suarez u. Egger ll. cc.)

Ferner läßt sich die Annahme einiger Auctoren, wornach die *Accidenzen* unmittelbar an der Substanz, die *modi* hingegen unmittelbar an einem *Accidens* haften sollen, wohl schwerlich ausnahmslos durchführen. Denn einerseits haften einige Bestimmungen, welche von den Verteidigern der *modi* allgemein als *modi* aufgefaßt werden, wie z. B. der *modus unionis animae ad corpus* oder der *modus subsistentiae* im Einzelwesen, jedenfalls unmittelbar an der Substanz, und warum soll es andererseits unmöglich sein, daß der Annahme vieler

Scholastiker gemäß ein wahres Accidens, z. B. die Farbe, an einem anderen Accidens, z. B. an der Ausdehnung oder Quantität, sein unmittelbares Subjekt findet?

Was endlich die historische Seite unserer Frage anbelangt, so wäre es ganz gewiß unrichtig zu behaupten, die Theorie, welche zwischen Accidenzen *cum propria entitate seu realitate* und *modi sine realitate seu entitate propria* unterscheidet und letztere mit den realen Beziehungen oder gar mit rein äußerlichen Benennungen identifiziert, sei in den katholischen Schulen älterer Zeit allgemein angenommen gewesen. Mit mehr Wahrheit kann man sagen: Vor Suarez war diese Anschauung in den Schulen entweder gänzlich unbekannt, oder sie fand wenigstens vor ihm nur sehr vereinzelte Begünstiger. Wenigstens konnte Suarez, dem es gewiß weder an Belesenheit, noch an gutem Willen fehlte, für seine nun zum erstenmale als eigentliche Theorie vorgetragene Lehre nur sehr wenige Vertreter namhaft machen. Dabei werden manche erst mühsam und mit sehr zweifelhaftem Erfolge von ihm in seinem Sinne ausgelegt, oder es muß das, was der eine oder andere Theologe über die höchst schwierige Unterscheidung zwischen der Natur (*natura, essentia*) und der Persönlichkeit oder dem Suppositum (*subsistentia, personalitas*) in besonderer Rücksicht auf die Inkarnation geschrieben hat, erst berechtigter oder unberechtigter Weise hierhergezogen und verallgemeinert werden. (Vgl. Suarez l. c. sect. 1. n. 19.) Auf der anderen Seite bekennt Vasquez (in 3. p. S. Thom. disp. 31. n. 31. seqq.) in betreff des von ihm mit Suarez und vielen späteren Theologen verteidigten *modus realis subsistentiae* ziemlich offen, es sei von demselben nicht bloß bei den Kirchenlehrern, sondern auch bei den älteren Theologen keine sichere Spur zu entdecken. Auch nach Suarez konnte seine Lehre in den katholischen Schulen nie zur vollen Alleinherrschaft gelangen. Vielmehr fand dieselbe alsbald an Männern, wie Claudius Tiphanius, Ptolemäus und anderen, sei es im allgemeinen oder im besonderen, gewichtige und entschiedene Widersacher. (Vgl. Tongiorgi, l. c. cosmol. n. 219.; Franzelin, De Verbo incarn. thes. 30.) An solchen fehlt es, wie schon aus der vorigen Kontroverse zur Genüge

hervorgeht, auch heutzutage nicht; und dieselben gehören zum Teile jenen Kreisen an, die sonst als Freunde der alten Schule gelten müssen.

Doch zur Sache. Um in dem vorliegenden Fragepunkte die gehörige Klarheit zu erzielen, stellen wir folgende zweiteilige Behauptung auf.

25. Die Unterscheidung zwischen *accidentia cum propria entitate seu realitate* und zwischen *modis sine realitate seu entitate propria* im Sinne des Suarez und seiner Anhänger ist philosophisch unberechtigt; und es muß auch den Zuständen, die man als *modi reales* zu bezeichnen pflegt, im allgemeinen gleich den übrigen Accidenzen eine eigene Realität zuerkannt werden; infolgedessen muß auch die Unterscheidung zwischen den gedachten *modi* und der Substanz einfachhin als eine reale Unterscheidung angesehen werden.

Zur Vermeidung jedes Mißverständnisses gestatte man uns, bevor wir für diesen Satz den Beweis antreten, noch folgende Aufklärungen. Wir reden hier zunächst von den *modi intrinseci et absoluti*. Wie wir in gegenwärtiger Frage über die *denominationes extrinsecae* und über die *relationes* denken, kann aus dem oben (n. 24.) Gesagten mit Leichtigkeit entnommen werden. Weiters sind die Eigenschaften und Benennungen der Substanz, die näherhin als *propria* bezeichnet zu werden pflegen und von der Substanz in keiner Weise getrennt werden können, wie z. B. im Menschen die Fähigkeit zu sprechen oder die verschiedenen Seelenvermögen, in unserem Satze direkt nicht einbegriffen. Dabei darf man nicht vergessen, daß die Streitfrage über die Stellung der letzteren (*propria, potentiae*) zur Substanz von der gegenwärtigen Frage verschieden ist. Wir reden also zunächst und eigentlich nur von solchen Bestimmungen oder *modi* der Substanz, welche einerseits an den Dingen vorhanden sein oder fehlen können und andererseits, solange sie an den Dingen haften, denselben eine wahre, innerliche, in ihrer Weise absolute und von unserem Denken unabhängige Determination und Benennung

geben. Als solche mögen beispielsweise die Gestalt, oder ein bestimmter Platz im absoluten Raume, oder die Axendrehung eines Körpers in sich selbst ohne Rücksicht auf die Umgebung, das Geeintsein eines Teiles mit dem anderen in einem Naturganzen und ähnliche Dinge gelten. — Was dann den zweiten Teil des aufgestellten Satzes anbelangt, so haben wir in demselben, wie aus dem ersten Teile ersichtlich ist, nicht etwa bloß eine *distinctio realis negativa*, d. h. die Unterscheidung zwischen *ens* und *non ens*, sondern, ähnlich wie oben bei Substanz und Accidens, eine gewisse Art der *distinctio realis positiva*, d. h. die Unterscheidung zwischen der Substanz und einem *modus realis et positivus* im Auge. (Vgl. n. 13. 15. 16.) Übrigens haben wir nichts einzuwenden, wenn man die vorliegende Unterscheidung im Vergleich zur Unterscheidung zwischen zwei substantziellen Dingen oder substantziellen Teilen, oder auch im Vergleich zur Unterscheidung zwischen der Substanz und dem Accidens der ersten Ordnung *distinctio realis minor* oder *minima* nennen will.

Was dann den Beweis des aufgestellten Satzes anbelangt, so gestehen wir, daß wir hier das durchschlagendste von den oben (n. 17. ff) zu gunsten der eigenen Realität der Accidenzen angeführten Argumenten direkt nicht verwenden können. Denn die *modi*, von denen wir hier handeln, sind im allgemeinen von der Art, daß entweder der fragliche *modus* selbst oder sein Gegenteil, d. h. ein zweiter *modus*, der mit dem ersten neben einer gewissen Verwandtschaft einen bestimmten Gegensatz bildet, an der gegebenen Substanz unmöglich fehlen kann. Oder wie sollte z. B. eine körperliche Substanz mit aktueller Ausdehnung ohne bestimmte Stellung im absoluten Raume oder ohne bestimmte Figur möglich oder denkbar sein? Dabei ist es, wie wir gelegentlich schon bemerkt haben, schwer zu entscheiden, welcher *modus*, d. h. welcher Platz oder welche Figur schlechthin der beste oder der bessere sei. So fehlt hier, wie man sieht, für das oben verwertete Argument zunächst die notwendige Unterlage.

Übrigens mag man, um dies im Vorbeigehen zu bemerken, in dem soeben hervorgehobenen Umstände eine annehmbare Norm

finden, um in einem gewissen Sinne zwischen Accidenzen der ersten Ordnung und modi oder Accidenzen der zweiten Ordnung zu unterscheiden. Ebenso liegt hierin ein guter Grund, um den modi eine noch geringere Entität als den Accidenzen und überhaupt nur eine sehr geringwertige Entität (*entitatem minimam, realitatem entitate accidentium inferiorem*) zuzuschreiben. Den Grad der Trennbarkeit hingegen können wir für die gedachte Unterscheidung zwischen *Accidens* und *modus* unter anderem deshalb nicht als Norm gelten lassen, weil auch die Accidenzen der ersten Ordnung nach unserer Überzeugung nicht alle vollkommen trennbar sind. Wir sagen dies vorzüglich wegen der vitalen Akte, die wir einerseits wegen ihrer inneren Vollkommenheit und der daraus entspringenden Vervollkommnung der Substanz entschieden zu den Accidenzen der ersten Ordnung rechnen und dennoch auf der anderen Seite nicht als vollkommen trennbar ansehen können. (Vgl. n. 21.)

Um nun noch einmal auf das angezogene Argument zurückzukommen, so glauben wir dasselbe dennoch in gewissem Sinne und gleichsam auf Umwegen auch hier mit Nutzen verwenden zu können. Sehen wir also näher zu. Es ist allgemein anerkannt, daß der Akt vollkommener ist, als das bloße Vermögen. Oder sollte es z. B. nicht besser sein, wirklich zu denken, als bloß denken zu können; nicht besser, schon wahrhaft tugendhaft zu sein, als es bloß werden zu können? Auf Grund dieser Vollkommenheit haben wir oben den Seelenthätigkeiten der Substanz der Seele und den Seelenvermögen gegenüber eine eigene Realität zugeschrieben und infolgedessen zwischen der Substanz und dem Akte, z. B. zwischen dem denkenden Geiste und dem Gedanken eine reale Unterscheidung angenommen. Diese Unterscheidung nun liegt beim Menschen, der häufig von der Potenz zum Akte übergeht, ganz offen am Tage. Aber dieselbe Lehre muß offenbar auch bei einem Wesen, welches seine Lebensthätigkeit nie einstellt, ihre Richtigkeit behalten. Der Engel z. B. ist zwar nie ohne Gedanke und nie ohne entsprechende Willensthätigkeit; aber er geht dabei dennoch von einem Gedanken zum anderen, von einem Willensakte zum anderen über.

Gibt man also zu, daß dem Denken und Wollen in ihrer Unterscheidung von der Substanz oder in ihrer Unterscheidung von dem bloßen Vermögen eine eigene Vollkommenheit oder Realität zukommt; dann muß man auch daran festhalten, daß im Engel bei den vorkommenden Veränderungen nacheinander die eine Realität der anderen Platz macht. Wohlan, Ähnliches finden wir an allen veränderlichen Substanzen in bezug auf die so genannten modi. Der Körper kann allerdings, solange er der aktuellen Ausdehnung sich erfreut, einer bestimmten Gestalt nicht entbehren; aber fürs erste kann er, wie selbst die Gegner zugestehen, der aktuellen Ausdehnung durch Gottes Allmacht ganz verlustig werden; fürs zweite kann er, selbst während er im Besitze der aktuellen Ausdehnung verharret, ganz naturgemäß von der einen Gestalt zur anderen übergehen. Die Gründe also, welche uns zwingen, im Engel oder auch im Menschen dem aktuellen Denken oder Wollen als solchem der bloßen Substanz oder dem bloßen Vermögen gegenüber eine eigene Realität zuzuschreiben und infolgedessen zwischen Akt und Substanz eine reale Unterscheidung anzunehmen, drängen uns am Ende auch dahin, am Körper nicht bloß der aktuellen Ausdehnung, sondern auch einer bestimmten Gestalt, welche von den Gegnern ganz gewöhnlich den modi beigezählt wird, und anderen ähnlichen Zuständen und Beschaffenheiten eine gewisse eigene Realität beizulegen und infolgedessen zwischen ihnen und der Substanz eine Art realer Unterscheidung aufrecht zu erhalten. Dieses Argument scheint auch in der schwankenden Ausdrucksweise der Gegner seine Bestätigung zu finden; denn trotz alles Widerstrebens finden, wie wir bereits bemerkt haben, sich Suarez und seine Anhänger genötiget, ihren modi ein gewisses Sein zuzuschreiben. (Vgl. n. 23.)

Mit noch entschiedenerem Erfolge können wir das erste von den oben zu gunsten der realen Accidenzen aufgestellten Argumenten (n. 16.) auch auf die modi ausdehnen. Denn zwischen der Substanz mit einem bestimmten modus und derselben Substanz ohne diesen modus oder mit dem entgegengesetzten modus, z. B. zwischen einem Stück Wachs mit runder Gestalt, oder einem Rade mit der Axendrehung nach rechts, und demselben

Stück Wachs mit viereckiger Gestalt oder demselben Rade mit der Axendrehung nach links, besteht sicher, wie selbst von den namhaftesten Gegnern offen zugestanden wird, eine wahrhaft reale Unterscheidung. Aus der soeben angedeuteten Unterscheidung aber haben wir oben, wie uns scheint, in durchaus konsequenter Weise, auf eine ähnliche Unterscheidung zwischen der Substanz und zwischen jenen Bestimmungen selbst geschlossen, welche den formellen Grund der erstgenannten Unterscheidung bilden und aus diesem Grunde eine eigene Realität besitzen müssen.

Fast auf das Gleiche kommt es hinaus, wenn man also argumentieren wollte. Die Accidenzen und nicht weniger die modi, von denen hier zunächst die Frage geht, sind das Ergebnis einer realen und positiven Wirksamkeit. Denn was bringen denn am Ende die Geschöpfe, denen man auch außer der Zeugung eine reale Wirksamkeit nicht absprechen kann, die Zeugung von Wesen ihresgleichen abgerechnet, anderes hervor, als modi oder Accidenzen? Warum soll aber das Ergebnis einer realen und positiven Wirksamkeit nicht wieder etwas Reales und Positives sein? Oder will man etwa behaupten, daß die geschaffenen Ursachen außer der Zeugung eigentlich nichts bewirken oder nur zerstören? (Vgl. *Liberatore, metaphys. gener. c. 2. art. 1. prop. 2. et 3.*)

Durch diese Gründe halten wir den aufgestellten Satz in seinen beiden Teilen für hinreichend begründet. Prüfen wir noch kurz die Gegengründe. Dabei ist alles, was wir oben über die Accidenzen im allgemeinen gesagt haben, beständig im Auge zu behalten.

26. Was Suarez und seine Anhänger für ihre spezielle Lehre vorbringen, steht nach unserem Urteile auf ziemlich schwachen Füßen. Suarez stützt sich erstlich mit Nachdruck auf die absolute Untrennbarkeit der modi von der Substanz; dann auf den ohne die modi nicht zu vermeidenden *processus in infinitum*. (Vgl. n. 22.) Auf diesen letzten Punkt wurde oben (a. a. O.) hinreichend geantwortet. Dazu könnten wir dem großen Denker, um diese Schwierigkeit in seinen Augen (*ad hominem*) noch mehr abzuschwächen, folgende zwei Fragen

vorliegen. Erstlich: Warum sollen die *modi sine entitate propria* unmittelbar an der Substanz haften können und die Accidenzen nicht? Eine eigene Realität besitzen und unmittelbar an einem anderen Dinge haften, sind doch nicht formelle Widersprüche. Zweitens: Wie soll das wahrhaft an einem anderen haften und zwischen zwei real unterschiedenen Dingen (Substanz und Accidens) eine reale Verbindung herstellen, was in sich ganz und gar keine Realität besitzt?

Was dann die Untrennbarkeit anbelangt, so darf man dieselbe vor allem, solange man einigermaßen auf dem Boden der alten Schule stehen will, auch bei Bestimmungen der Substanz, die Suarez *modi* nennt, nicht allzu absolut nehmen. Denn nach der gewöhnlichen Anschauung der alten Schule haften mehrere von diesen *modi*, z. B. Gestalt, Farbe, Bewegung zunächst an der Quantität, und diese wurde allgemein als von der Substanz trennbar angesehen. So können also diese *modi* nach der Lehre der Alten und des Suarez selbst, absolut gesprochen, wenigstens im Vereine mit der Quantität von der Substanz abgelöst und im Zustande der Trennung weiterhin erhalten werden. Dazu haben wir schon oben (n. 21) in unwidersprechlicher Weise an Beispielen dargethan, wie für ein beliebiges Ding das Besitzen einer eigenen Realität nicht notwendig dessen vollständige Trennbarkeit von jedem anderen Dinge zur Folge hat. Suarez scheint allerdings auch an der absoluten Trennbarkeit der Lebensakte, z. B. des Denkens von der Seele festzuhalten. (Vgl. l. c. sect. 2. n. 7. 8. 22.) Aber zu einer solchen Annahme können wir uns nicht verstehen; und dann blieben immer noch die anderen Beispiele aufrecht. Gutberlet hingegen scheint aus diesem Grunde, nämlich wegen der absoluten Untrennbarkeit, das Denken nicht den Accidenzen, sondern den *modi* beizuzählen. Wir fragen: Will man denn dem aktuellen Denken als solchem, um es aus der Reihe der eigentlichen Accidenzen zu streichen, jede Vervollkommnung der Substanz absprechen? Dazu können wir uns nicht verstehen. Wir sagen also: Es mag schwer sein, bei gewissen Bestimmungen der Substanz, denen wir eine eigene Realität zuzuschreiben genötigt sind, den eigentlichen Grund ihrer

absoluten Untrennbarkeit ausfindig zu machen; aber denselben ausschließlich in dem vollkommenen Mangel jeder eigenen Realität zu suchen, ist man nicht berechtigt. Oder hiefse dies am Ende nicht, anstatt den fraglichen Grund zu suchen, das eine Glied und mithin das ganze Frageobjekt als solches zerstören?

Dann schreibt Suarez (l. c. sect. 1. n. 19.), wie er glaubt, zur Begründung seiner Lehre also: Ratio . . . a priori esse videtur, quia cum creaturae sint imperfectae ideoque vel dependentes vel compositae vel limitatae vel mutabiles secundum varios status praesentiae, unionis aut terminationis, indigent his modis, quibus haec omnia in ipsis compleantur. Quia nec per entitates omnino distinctas haec semper fieri necesse est, imo nec commode intelligi potest; neque etiam fieri potest per id, quod est omnino nihil; et ideo requiritur saltem modus realis. In dieser ganzen Beweisführung, welche einerseits sichtlich mit einer gewissen Schüchternheit auftritt, anderseits aber die ganze Theorie, soweit sie von der gewöhnlichen Lehre verschieden sein soll, wieder geradezu aufhebt oder in Frage stellt (denn was soll „modus realis“ und „non omnino nihil“ in der wirklichen Ordnung der Dinge anders sein, als *ens reale*, *entitas seu realitas*?); in dieser Beweisführung, sagen wir, liegt außer der schon besprochenen Scheu vor dem *processus in infinitum* und dem erneuten Hinweise auf die absolute Untrennbarkeit der *modi* nichts vor, als die unerwiesene und eine *petitio principii* enthaltende Behauptung: *Haec omnia* (scil. *mutationes variique status dependentiae, praesentiae, unionis aut terminationis*) *per entitates omnino distinctas non semper fieri necesse est, imo nec fieri potest.* (sic.) Hier könnte man zuerst fragen: Was soll das „omnino“ in dem Ausdrucke „*per entitates omnino distinctas*“ sagen? Nimmt Suarez nicht zwischen der Substanz und den *modi* immerhin noch eine Unterscheidung an, die er unter die *distinctio realis et actualis* subsumieren zu sollen glaubt? Im übrigen ist man infolge der ganzen Auseinandersetzung eher versucht, den Stil umzukehren und also gegen Suarez zu argumentieren. *Mutationes reales qualescumque, sive in melius sive in pejus sive in aequale fieri intelligantur, et ea, quae ex*

hujusmodi mutationibus enascuntur (exceptis iis, quae ad meras denominationes extrinsecas sive entia rationis reduci possunt); sine novis entitatibus sive aequalis sive inaequalis perfectionis ad substantiam accedentibus aut ab eadem recedentibus aut in eadem sibi invicem succedentibus intelligi nequeunt, sive entitates istae aliunde perfecta separabilitate gaudeant sive ob ignotam nobis causam eadem penitus careant. Was wir also als Ergebnis unserer bisherigen Beweisführung festhalten können, ist folgendes. Man ist vollkommen berechtigt, einfachhin an einer realen Unterscheidung zwischen Substanz und Accidens festzuhalten, ohne dabei auf die Unterscheidung zwischen *modus* und *Accidens*, oder auf die vollständige Trennbarkeit beider von der Substanz besondere Rücksicht zu nehmen.

Andere, besonders neuere Gelehrte, argumentieren zu gunsten der *modi reales sine entitate propria* in folgender Weise. Ich brauche mir nur eine körperliche Substanz zu denken und mag dabei noch so sehr von jeder anderen Realität (ab omni entitate *superaddita*) abzusehen mich bestreben; so muß ich mir dieselbe dennoch immer als an einem bestimmten Orte befindlich oder mit einer bestimmten Gestalt behaftet denken. Die Bestimmungen des Ortes, die Gestalt u. s. w. haben also keine von dem Sein der Substanz verschiedene Entität. Darauf antworten wir: Es ist ganz richtig, denkt man sich die körperliche Substanz auch jeder weiteren Entität vollkommen entkleidet; so hat sie immer noch das Vermögen, oder wenn man will, auch das Bestreben, eine Gestalt und zwar eine bestimmte Gestalt anzunehmen, oder einen Ort und zwar einen bestimmten Ort im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne des Wortes einzunehmen. Aber unrichtig ist es nach der Anschauung des Suarez und der ganzen alten Schule, die wir durchaus für richtig halten, daß die körperliche Substanz unter der vorgedachten Voraussetzung in Wirklichkeit eine eigentliche Gestalt an sich trägt, oder im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne des Wortes einen bestimmten Ort einnimmt. Die ganze alte Schule dachte sich ja die Quantität als ein von der Substanz vollkommen trennbares *Accidens*; und man glaubte sich durch das Geheimnis der hl. Eucharistie zu dieser Annahme

durchaus genötigt. Wo bleibt aber, so fragen wir, ohne die Quantität die Möglichkeit einer aktuellen Gestalt, wo bleibt die Möglichkeit, aktuell und im gewöhnlichen Sinne des Wortes einen bestimmten Ort einzunehmen? Aus dem eben angedeuteten Grunde kann der Beweis der Gegner nicht einmal auf die rein äußerlichen Beziehungen unwidersprechlich Anwendung finden. Auf die gedachte Unterscheidung zwischen der Substanz des Körpers und seiner Ausdehnung und auf ihre gegenseitige Trennbarkeit gestützt, begründeten die Alten die Möglichkeit der gegenseitigen Durchdringung und der Bilokation körperlicher Dinge, die übrigens auch teils in dem Berichte der hl. Evangelien, teils in der Geschichte der Heiligen, teils in dem Geheimnisse der hl. Eucharistie ihre Bestätigung findet. (Vgl. Gutberlet a. a. O. § 30.) Man kann also nicht unter jeder Voraussetzung also schließen: Wenn diese oder jene körperliche Substanz existiert, so muß sie notwendig einen und nur einen bestimmten Ort einnehmen, eine bestimmte Gestalt haben, sie muß entweder über oder unter oder neben mir ihren ausschließlichen Platz haben u. dgl. So lange also die Ansicht der Gegner nicht besser begründet erscheint und unsere Beweisgründe nicht stichhaltiger widerlegt werden, muß es bei unserer Lehre sein Bewenden haben.

Eine einzige Frage könnte man hier noch aufwerfen, nämlich: Ist die Unterscheidung zwischen Substanz und Accidens oder zwischen Substanz und modus als eine aktuelle oder bloß als eine potenzielle im oben (n. 4) erklärten Sinne aufzufassen? Auf diese Frage, die uns indessen nicht besonders wichtig zu sein scheint, antworten wir folgendermaßen. Wenn man zur aktuellen Unterscheidung nicht bloß zwei verschiedene Realitäten, sondern überdies noch zwischen beiden eine gewisse aktuelle Trennung fordert, dann muß die gedachte Unterscheidung als eine rein potenzielle und nicht als eine aktuelle bezeichnet werden. Betrachtet man es hingegen für die aktuelle Unterscheidung, der gewöhnlichen Definition der realen Unterscheidung entsprechend, für genügend, daß schon vor unserem Denken und unabhängig von demselben zwei Realitäten vorhanden sind, von denen die eine

nicht die andere ist und die eine von der anderen wenigstens durch Gottes Allmacht in gewissem Sinne getrennt werden kann, dann müssen wir diese Unterscheidung eine aktuelle nennen. Übrigens haben wir nicht gefunden, daß von Suarez seine *distinctio modalis* oder von anderen Scholastikern die Unterscheidung zwischen der Substanz und dem Accidens irgendwo im Unterschiede zur gewöhnlichen *distinctio realis* mit Nachdruck als *distinctio potentialis* hingestellt würde.

27. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, wie man den Grad der Unterscheidung zwischen verschiedenen Accidenzen oder zwischen verschiedenen modi zu bemessen habe. Frägt es sich nämlich um den Grad der Unterscheidung zwischen Accidenzen oder modi, die an ganz verschiedenen oder real unterschiedenen Substanzen haften, so teilen dieselben offenbar mit den Substanzen den Grad der Unterscheidung. Denn da die Accidenzen und die modi zunächst zur Substanz gehören, so ist in einem solchen Falle die Unterscheidung zweier Accidenzen oder zweier modi zunächst auf die Unterscheidung der Substanzen zurückzuführen, an denen sie als an ihrem Subjekte haften. Aus diesem Grunde kommt z. B. die Unterscheidung zwischen dem Denken des Petrus und dem Denken des Paulus oder zwischen der Gestalt oder Gröfse der Sonne und der Gestalt oder Gröfse des Mondes der *distinctio suppositi a supposito* gleich; die Unterscheidung zwischen dem Denken in der Seele des Petrus und seiner sitzenden Leibesstellung hingegen kann nicht als solche, sondern blofs als einfache *distinctio realis* gelten. Haften dann zwei Accidenzen oder zwei modi nicht blofs am nämlichen Suppositum, sondern auch an der nämlichen Substanz, oder wenn von zusammengesetzten Substanzen die Rede ist, auch am nämlichen substantiellen Teile derselben; so ist wieder zu unterscheiden. Sind nämlich die Accidenzen oder die modi von der Beschaffenheit, daß der eine ohne den anderen auf natürlichem Wege fortbestehen kann und umgekehrt, wie dies z. B. bei Tugend und Wissenschaft am nämlichen Menschen oder bei Gestalt und Wärme am nämlichen Körper der Fall ist; so haben wir es offenbar wieder mit einer Unterscheidung zu thun, die sich in

ihrer Art als durchaus reale charakterisiert. Diese Unterscheidung ist sogar in gewissem Sinne größer oder tritt wenigstens viel auffallender hervor, als die Unterscheidung zwischen der Substanz und dem an ihr haftenden Accidens. Sind dann zwei Accidenzen oder zwei modi, die an der nämlichen Substanz haften, oder auch der modus an dem Accidens, so geartet, daß zwar der eine ohne den anderen fortbestehen kann, aber nicht umgekehrt, wie z. B. die Ausdehnung ohne die gegebene Gestalt, aber nicht die Gestalt ohne jede Ausdehnung oder das Denken ohne Wollen, aber nicht das Wollen ohne Denken; so müssen wir zwischen ihnen eine Unterscheidung annehmen, welche der Unterscheidung zwischen Substanz und Accidens oder zwischen Substanz und modus analog ist und dem Gesagten zufolge unter den Abarten der realen Unterscheidung den letzten Platz einnimmt. Wollte man noch eine Stufe heruntersteigen, so wäre man bei der bloß gedachten Unterscheidung (*distinctio rationis*) angelangt. (Vgl. Suarez l. c. sect. 1. n. 22. 25.)

C. Kennzeichen der realen Unterscheidung.

28. Zum Abschlusse der bisherigen Untersuchungen über die reale Unterscheidung bleibt noch zu erklären, durch welche Merkmale sich dieselbe, sei es in ihrem Unterschiede zur bloß gedachten Unterscheidung, sei es in ihren hauptsächlichsten Abstufungen, zu erkennen gibt. Dafür sind die nötigen Gesichtspunkte im obigen bereits gegeben. Es kann daher hier der Hauptsache nach nur darauf ankommen, die fraglichen Merkmale übersichtlich zusammenzustellen und einige praktische Winke für die Anwendung derselben beizufügen. Dabei wird es an den Aufstellungen anderer Auctoren manches zu ergänzen oder zu berichtigen geben.

Vor allem sind nach allgemeiner Lehre zu jeder Unterscheidung, welche diesen Namen wahrhaft verdient, und daher namentlich zu jeder realen Unterscheidung zwei objektiv oder formell verschiedene Begriffe erforderlich. (Vgl. Suarez l. c. sect. 2. n. 1.; Egger l. c.) Dieser Grundsatz ist bei der realen Unterscheidung im allgemeinen nicht bloß durchaus richtig,

sondern auch keinem Mißverständnisse ausgesetzt. Eine gewisse Ausnahme davon macht indessen der besondere Fall, wo wir in zwei vollkommen gleichen Einzeldingen eine Unterscheidung vor uns haben, die man *pure numerica* zu nennen pflegt. Allerdings muß auch in diesem Falle zwischen den beiden Unterscheidungsmitgliedern, z. B. zwischen zwei ganz gleich geformten, gleich großen und gleich gefärbten Eiern, nach unserer Überzeugung ein innerer Unterschied vorhanden sein. (Vgl. Gutberlet a. a. O. § 2. S. 17.) Aber derselbe bleibt uns in sich gänzlich unbekannt; wir können die fraglichen Eier in keiner Weise durch innerliche Merkmale, sondern müssen sie nur nach rein äußerlichen Umständen, z. B. nach ihrer Herkunft oder nach ihrer Lage, oder nach einem eigens zu diesem Zwecke angebrachten Zeichen auseinanderhalten. Da haben wir also in der That zwei Dinge, welche real von einander unterschieden sind, obgleich deren Begriffe, von ganz zufälligen äußerlichen Umständen abgesehen, sich vollkommen decken. Die verschiedenen Theorien über das sogenannte Individuationsprinzip machen hier keinen wesentlichen Unterschied. Es hat dieser eigentümliche Fall nach unserer Überzeugung allerdings nur in unserem schwachen Denkvermögen seinen Grund; aber weil unsere Philosophie gerade für das menschliche Denken berechnet ist, so darf man ihn nicht gänzlich unbeachtet lassen.

Doch wie es sich auch immer bei der realen Unterscheidung mit diesem ersten Erfordernisse oder Kennzeichen verhalten mag; gewiß ist, daß dasselbe für sich allein zur Begründung einer solchen Unterscheidung keineswegs hinreicht. Wenn wir uns also nach weiteren Kennzeichen umsehen, so finden wir bei Suarez (l. c. sect. 2. n. 13.) unter anderen auch folgende drei besprochen. 1. *Quae realiter distinguuntur, habent distinctas existentias*; 2. *ea dicuntur realiter distincta, quae diversa generatione et corruptione generantur et corrumpuntur*; 3. *quando unum se habet ut producens, alterum ut productum, est sufficiens signum distinctionis realis*. Vom ersten unter ihnen bemerkt Suarez, daß es wenig verwendbar sei; denn — so bemerkt er weiter — wird es in der Weise aufgefaßt, daß jede Unrichtigkeit

ausgeschlossen bleibt; dann erscheint es ebenso dunkel oder noch dunkler, als die gesuchte Sache selbst, d. h. man muß dabei das Zusuchende als bereits gefunden voraussetzen. Hierin stimmen wir Suarez vollkommen bei. Vom zweiten schreibt Suarez fast im gleichen Sinne also (l. c. n. 15.): *Non censeo hoc signum esse falsum, si debita proportione intelligatur; censeo tamen esse fere inutile ad cognoscendam distinctionem, nisi quatenus aliquo modo includit signum separationis.* Auch hierin stimmen wir ihm wieder gerne bei. Beim dritten macht er vor allem die ganz richtige Bemerkung, daß es in keinem Falle als notwendiges und universelles Merkmal der realen Unterscheidung anzusehen sei, d. h. daß es jedenfalls nur im positiven und nicht im exklusiven Sinne genommen werden müsse. Die weiteren Bemerkungen und Beschränkungen, welche Suarez hier für nötig erachtet, sind für uns nutzlos, weil sie einzig in der Rücksicht auf die von uns bekämpften modi ihren Grund haben. Wir können daher die Thatsache des realen Ursprungs (*origo realis unius ab altero*) im positiven Sinne für ein durchaus richtiges und untrügliches Kennzeichen der realen Unterscheidung gelten lassen. Dasselbe findet auch bekanntlich in der geoffenbarten Lehre von der hochheiligen Dreieinigkeit in Gott eine höchst wichtige Anwendung. Indessen abgesehen von der Offenbarung oder von dem äußeren Zeugnisse überhaupt und auf dem Gebiete des rein spekulativen Denkens scheint auch dieses Kennzeichen mehr oder weniger an dem Fehler der beiden früheren zu leiden; daß nämlich das vorgebliche Merkmal kaum klarer ist, als die gesuchte Sache. Denn wer ernstlich an der realen Unterscheidung zweier seinem Denken begegnenden Momente oder Formalitäten zweifelt, der wird auch leicht in der Überzeugung vom realen Ursprunge des einen aus dem anderen irre werden. (Vgl. Palmieri l. c. ontol. thes. 7. pag. 311.)

29. So bleibt nach Suarez (l. c. n. 6. 9. 21.) für die *distinctio realis major* oder *distinctio realis simpliciter* im Unterschiede zur *distinctio modalis* oder *realis minor* nur mehr das Kennzeichen der gegenseitigen und vollständigen Trennbarkeit (*separatio sive separabilitas mutua*) übrig. Diese Trenn-

barkeit besteht darin, daß von zwei gedachten und für den Augenblick geeinten Dingen A und B, sei es auf natürlichem Wege oder durch ein Wunder der göttlichen Allmacht, das eine von dem anderen in der Weise getrennt werden kann, daß beide im Zustande der Trennung fortbestehen oder — was am Ende auf das Gleiche hinauskommt — daß je nach Umständen A bleibt, während B zu Grunde geht und auch umgekehrt. So ist es nicht bloß bei Leib und Seele im Menschen, sondern nach der Lehre der alten Schule auch bei der Substanz und dem Accidens, wie es durch das Geheimnis der hl. Eucharistie hinreichend bewiesen wird. Als Kennzeichen der *distinctio realis* minor oder der *distinctio modalis* gilt dem Suarez die bloß einseitige oder unvollständige Trennbarkeit (*separatio seu separabilitas non mutua*), welche darin besteht, daß zwar A ohne B fortbestehen kann, aber nicht umgekehrt. Da wir die eigentümliche Lehre des Suarez über die *modi* nicht teilen, so sind wir auch nicht gezwungen, hier mit ihm diesen Unterschied zu machen. Wir betrachten vielmehr auch die einseitige Trennung, vorausgesetzt, daß durch dieselbe wahrhaft eine reale Veränderung vor sich geht, als ein untrügliches Merkmal einer Unterscheidung, welche einfachhin als *distinctio realis* zu bezeichnen ist. (Vgl. Gutberlet a. a. O. § 10. S. 72.) Die Begründung des hier Gesagten muß, soweit es nicht von selbst klar erscheint, im obigen gesucht werden.

30. Zu den aufgezählten Kennzeichen der realen Unterscheidung müssen wir ein weiteres hinzufügen, welches von den meisten Auctoren und selbst von Suarez gänzlich übergangen wird. Es ist das Kennzeichen widersprechender Eigenschaften oder unverträglicher Prädikate. Wir legen auf dasselbe großes Gewicht und finden es bei Palmieri (l. c. p. 30 b. coll. 310. 311) mit folgenden Worten angegeben: *Ea quoque realiter distinguuntur, quorum conceptus objectivi constituuntur notis invicem repugnantibus.* Zur Erklärung und Begründung dieses Satzes wird dann Folgendes beigebracht. *Adverte, dictum esse in thesi: cum duo conceptus objectivi constituuntur notis invicem repugnantibus; nempe cum notae, quae essentiam unius constituunt, repugnant cum notis constituentibus*

essentiam alterius. Considerantur ergo notae constituentes essentiam. Quodsi notae sive praedicata repugnantia non constituent essentiam, quae concipitur; sed solum consequantur notas constituentes, tum vero indicium hoc adhiberi nequit, ut ex sequenti parte (theseos, scil. de distinctione scotistica) patebit. Itaque valere indicium eo modo propositum constat; quia nequit aliqua essentia constitui notis invicem repugnantibus; hujusmodi ergo notae ad aliam et aliam essentiam spectare debent: et proinde hae notae reales constituent distinctas essentias reales. Ita novimus distinguere animam a corpore, mundum a Deo, huic alteri indicio innixi non priori (scil. de separatione mutua), quo in his rebus uti non possumus. Auch Gutberlet führt (a. a. O.) dieses Kennzeichen an, indem er zugleich in Kürze auf eine gewisse Schwierigkeit in der Anwendung hinweist. Gewiß tritt aus den von Palmieri angeführten Beispielen und der beigefügten Bemerkung der Nutzen, ja die Notwendigkeit dieses Kennzeichens neben den früher angeführten recht auffallend ans Licht. Es ist wahr, Gott und Welt sind nicht bloß in gewissem Sinne trennbare, sondern vielmehr in einem höchst wahren Sinne ganz getrennte Dinge. Aber können wir vielleicht die Trennbarkeit oder das Getrenntsein beider auf dem Wege der Erfahrung darthun? Nichts weniger als das. Man bemerkt vielleicht; Die Unterscheidung zwischen Gott und Welt erschließen wir aus dem Verhältnisse der Wirkung zur Ursache. Wir erwidern: Es mag sein; aber was wir immer versuchen mögen, um die richtige und volle Unterscheidung zwischen Gott und Welt festzustellen und aufrecht zu erhalten, wir werden am Ende immer wieder auf die grundverschiedenen, ja widersprechenden Eigenschaften beider zurückgedrängt. Denn woher anders wissen wir, daß die Welt nicht Gott, sondern eine Wirkung Gottes ist? Ebenso entzieht sich auch die volle Trennbarkeit von Leib und Seele unserer Erfahrung. Folglich sind wir auch hier, um den eigentlichen Grad der Unterscheidung, nämlich von zwei substantiellen Bestandteilen desselben Einzelwesens unwiderleglich festzustellen, nicht zum geringsten Teile auf das gegenwärtige Merkmal angewiesen.

31. Das Beispiel der Unterscheidung zwischen Gott und Welt und die *distinctio suppositi a supposito* überhaupt finden wir für wichtig genug, um auf diese Sache noch etwas näher einzugehen; und dies um so mehr, da uns ihre Besprechung zu mancher nützlichen Erwägung führen wird. Wir haben schon einmal betont, daß zwischen Gott und der Welt nicht bloß was immer für eine reale Unterscheidung, sondern der höchste Grad derselben, d. h. die *distinctio suppositi a supposito* festzuhalten ist. Diesen höchsten und in vieler Hinsicht sehr wichtigen Grad der Unterscheidung nehmen wir bei den meisten Dingen zunächst daher, daß uns dieselben überall nicht bloß als trennbare, sondern geradezu als getrennte Dinge entgegentreten. So ist es erfahrungsgemäß bei uns selbst im Verhältnisse zu der Außenwelt oder zu unserem Nebenmenschen, so ist es auch bei zwei Bäumen oder bei zwei Steinen u. dgl. Es wäre vielleicht nicht schwer, zu zeigen, daß auch in solchen Fällen bei Erkenntnis der genannten Unterscheidung von Seite unseres Verstandes das gegenwärtige Merkmal zur Verwendung kommt. Aber bei der Unterscheidung zwischen Gott und Welt ist man am Ende ganz an dieses Merkmal angewiesen. Oder wie kommen wir denn eigentlich zur Unterscheidung zwischen Gott und Welt?

Bei fortgesetztem Nachdenken über Welt und Gott finden wir uns am Ende zum Geständnisse genötigt: Die Eigenschaften der Welt und die Eigenschaften Gottes sind derart grundverschieden, daß sie nicht bloß unmöglich an der nämlichen Entität oder Realität haften, sondern auch nie und nimmer in einem wahrhaft einheitlichen Einzelwesen (*in uno supposito*) naturgemäß sich zusammenfinden können. Nicht so ist es bei Leib und Seele im Menschen. Wir sehen es klar ein, Eigenschaften, wie Materialität und Geistigkeit, Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Teilbarkeit und Unteilbarkeit sind unter sich so verschieden und entgegengesetzt, daß sie unmöglich an ein und derselben, in jeder Hinsicht ungeteilten und unteilbaren Substanz oder Entität haften können. Aber dennoch sind wir noch nicht berechtigt, zu behaupten: Diese Eigenschaften können sich nie und nimmer naturgemäß in einem wahrhaft einheitlichen Einzelwesen zusammen

finden, d. h. wir sind nicht berechtigt, den Satz aufzustellen: Zwei real unterschiedene Entitäten oder Teilsubstanzen, von denen zunächst der einen diese, der anderen jene Eigenschaften zukommen, können unmöglich so zu einem einheitlichen Subjekte vereinigt werden, daß von demselben in concreto alle diese Eigenschaften trotz aller Verschiedenheit in Wahrheit auszusagen sind. Um dies letztere behaupten zu können, müßten die fraglichen Eigenschaften sich nicht bloß wie immer konträr gegenüberstehen, sondern die entsprechenden Prädikate müßten der Ordnung der Naturen gemäß im vollen Sinne und absolut, d. h. nicht bloß in abstracto, sondern auch in concreto den Charakter von kontradiktorischen Prädikaten an sich tragen. Dies wäre der Fall, wenn ich z. B. sagen könnte: Dieses konkrete Wesen, wie es als naturgemäßes Ganze vor mir leibt und lebt oder wie es nach allen Seiten hin betrachtet vor meinem Geiste steht, ist in jeder Hinsicht materiell, sterblich und teilbar; jenes andere hingegen ist im gleichen Sinne wenigstens in einer Hinsicht wahrhaft unmateriell oder geistig, unsterblich und unteilbar. Zur Begründung der *distinctio suppositi a supposito* also sind auf beiden Seiten derartige Eigenschaften nachzuweisen, welche sich in ihrer Vergleichung absolut, d. h. in concreto und in abstracto als kontradiktorische, oder wenn man will, als kontradiktorischen vollkommen gleichwertige Prädikate charakterisieren. So ist es in Wirklichkeit bei Mensch und Tier, wovon letzteres durchaus unvernünftig und sterblich ist, ersterer aber wahrhaft vernünftig und in gewissem Sinne unsterblich; oder bei Petrus und Paulus, wovon der eine für diesen Augenblick diesen, der andere für den nämlichen Augenblick einen geradezu widersprechenden Gedanken hat oder haben kann. Da muß man also nicht bloß wie immer an verschiedene Entitäten oder substanzielle Bestandteile, sondern notwendig an verschiedene Einzelwesen denken. Dies ist bei Bekämpfung des Pantheismus wohl zu beachten. Denn derselbe hätte offenbar vieles, ja, in gewissem Sinne alles gewonnen, wenn er der Überzeugung Eingang verschaffen könnte, die Welt und Gott oder auch die Welt für sich könne als ein großes Einzelwesen, etwa als ein großes Sinnenwesen oder als

ein großer Mensch aufgefaßt werden, in dem alle Vorzüge und Eigenschaften, welche man nach der gewöhnlichen Auffassung dem persönlichen Gott und der Welt oder den verschiedenen Einzelwesen, wie Mensch und Tier, Petrus und Paulus, zuschreibt, als dessen verschiedene Eigenschaften und Lebensäußerungen ineinanderfließen.

Zum Schlusse erlaube man uns hier noch eine weitere Bemerkung. Selbst mit transcendentell verschiedenen Begriffen ist in gegenwärtiger Frage nicht für jeden Fall geholfen. Denn die allerdings höchst wunderbare und einzige, aber immerhin mögliche und thatsächlich verwirklichte Annahme der Inkarnation vorausgesetzt, fließen bei Christus dem Gottmenschen in concreto transcendentell verschiedene Eigenschaften oder Prädikate, d. h. Menschliches und Göttliches, Endliches und Unendliches wahrhaft in Ein Subjekt oder in Eine Person zusammen. Was absolut richtig bleibt, ist nur der Satz: Bei transcendentell verschiedenen Begriffen oder Eigenschaften schließt man naturgemäß auf die *distinctio suppositi a supposito*. Der Fall der Inkarnation Gottes ist so wunderbar und für den menschlichen Verstand so unbegreiflich, daß wir denselben ohne bestimmte Offenbarung nie positiv für möglich erachten könnten. Deshalb braucht man denselben in unserer Frage philosophisch kaum ernstlich zu berücksichtigen. In diesem Sinne kann man sagen: Die transcendentelle Verschiedenheit in den Begriffen zwischen Gott und Welt bringt auch die größte und durchgreifendste Unterscheidung zwischen beiden, d. h. die *distinctio suppositi a supposito* mit sich.

32. Übrigens hat Palmieri nach unserer Überzeugung dieses hochwichtige Kennzeichen für die reale Unterscheidung in allzu enge Grenzen eingeschlossen. Nach ihm soll dasselbe nur von solchen Prädikaten gelten, welche das innere Wesen der Dinge ausmachen. Dies ist allerdings insofern richtig, als man in diesem Falle bei Anwendung dieses Kennzeichens keine weitere Vorsicht zu haben braucht. Wo man nämlich findet, daß zwei Dinge, die sich unserem Denken darbieten, ihrem inneren Wesen nach zwei ganz widersprechende Merkmale aufweisen; da muß man

ohne weiteres auf eine reale Unterscheidung zwischen ihnen schließen. Wir aber gehen noch weiter. Vorausgesetzt, daß von gleichzeitig neben einander bestehenden und unabhängig von unserem Denken in den Dingen vorfindlichen Eigenschaften die Rede ist, glauben wir, daß überhaupt alle wahrhaft widersprechenden, d. h. den Charakter des Kontradiktorischen in sich schließenden Eigenschaften oder Prädikate als ein untrügliches Zeichen realer Unterscheidung gelten müssen. Oder warum sollte ich dort, wo trotz der anscheinenden Einheit bei genauer Betrachtung gleichzeitig ganz widersprechende Eigenschaften (*propriates*) oder Erscheinungen (*accidentia*, *operationes*) oder auch bloß objektiv begründete Beziehungen (*relationes reales*) dieser Art zu Tage treten, nicht berechtigt sein, mit voller Sicherheit auf zwei real unterschiedene Subjekte oder Entitäten zu schließen? Die Schwierigkeit kann am Ende nur darin liegen, zu zeigen, daß gewisse Prädikate wahrhaft kontradiktorisch, d. h. nicht bloß in abstracto, sondern auch in concreto widersprechend sind. Erhärten wir unsere Behauptung an einem nahegelegenen Beispiele. Der Leib des Menschen zeigt sich auf das alleroffenste als sichtbar, bewegbar und teilbar; währenddem sich unsere Seele oder das Prinzip des Denkens und Wollens durchaus als etwas Unsichtbares, Unbewegbares und Unteilbares darstellt. Dabei kann man nicht behaupten, daß die genannten Eigenschaften das eigentliche Wesen des Leibes und der Seele ausmachen. Wir fragen: Will man etwa deshalb leugnen, daß uns diese Eigenschaften einen genügenden Anhaltspunkt bieten, um im Menschen mit voller Sicherheit auf zwei real unterschiedene Bestandteile zu schließen? Gewiß nicht. Ja, aus ganz widersprechenden Erscheinungen oder Eigenschaften schließt man sogar in der Regel auf ganz getrennte Einzeldinge. Man hört z. B. in der Ferne gleichzeitig eine höhere und eine tiefere menschliche Stimme; da schließt man ganz richtig auf zwei geschiedene Personen.

So tritt am Ende die Frage in den Vordergrund: Was ist zur wahren Kontradiktion erfordert? *Ut affirmetur et negetur idem de eodem sub eodem respectu*, antwortet die genaue Logik. Wir behaupten also: Wo ein und dasselbe Prädikat ganz im

gleichen Sinne und ganz unter der gleichen Rücksicht in Wahrheit bejaht und verneint werden muß; da müssen wir auf zwei real unterschiedene Subjekte schließen. Es ist klar, daß die Bedingung „unter der gleichen Rücksicht“ auch dann zutrifft, wenn das betreffende Prädikat das eine Mal zum wenigsten unter einer gewissen Rücksicht zu bejahen, das andere Mal aber einfachhin und unter jeder Rücksicht zu verneinen ist. Um also z. B. zu beweisen, daß Petrus nicht Paulus oder der linke Fuß nicht der rechte ist, wird es notwendig sein und genügen zu beweisen, daß Petrus oder der rechte Fuß für den Augenblick einen ganz bestimmten Schmerz fühlt, während Paulus oder der linke Fuß denselben Schmerz entweder überhaupt nie empfunden hat oder wenigstens für den Augenblick in keiner Weise empfindet.

Unwidersprechlich zu konstatieren, ob etwas wirklich genau unter der gleichen Rücksicht bejaht und verneint wird, hat bei accidentellen und mehr äußerlichen Prädikaten oft große Schwierigkeit, währenddem man bei wesentlichen Prädikaten dieser Sorge überhoben ist. Dies ist der Grund, warum sich Palmieri bei dem vorliegenden Kennzeichen der realen Unterscheidung mit mehr äußerlichen Prädikaten nicht begnügen will. Besonders groß ist die Schwierigkeit dort, wo man nicht durchaus konkrete Subjekte noch durchaus reale Prädikate oder Eigenschaften, sondern vielmehr solche Subjekte und solche Prädikate oder, allgemeiner gesprochen, solche Sätze vor sich hat, welche eine gewisse logische Färbung an sich tragen. Diese hat Palmieri, wie aus seinem Hinweise auf die Distinction der Scotisten hervorgeht, vorzüglich im Auge. Erläutern wir die Sache an Beispielen. Die Sätze: „Der Mensch ist dem Tiere ähnlich“ oder „das Sinnliche am Menschen macht ihn dem Tiere gleich“ oder „die Sinnlichkeit im Menschen und die Sinnlichkeit im Tiere tragen den Charakter des Eindeutigen an sich (sunt univoca)“, sind ganz richtig. Man kann ihnen aber folgende Sätze, die ebenfalls mit Grund auf Richtigkeit Anspruch machen können, mit ganz widersprechenden Prädikaten gegenüberstellen: „Der Mensch ist dem Tiere unähnlich“ oder „das Geistige im Menschen erhebt ihn weit über das Tier“ oder „die Sinnlichkeit und die

Vernünftigkeit im Menschen sind ganz verschiedene Eigenschaften“. Ist man etwa gezwungen, aus diesen Sätzen mit ihren widersprechenden Prädikaten zu folgern, daß im Menschen zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen oder zwischen dem, was ihn dem Tiere ähnlich und was ihn dem Tiere unähnlich macht, eine reale Unterscheidung anzunehmen sei? Gewiß nicht. Und was ist der Grund davon? Etwa, wie Palmieri zu glauben scheint, weil das aufgestellte Merkmal bloß bei wesentlichen Prädikaten Geltung hat? So möchte es auf den ersten Anblick scheinen, aber wir leugnen es dennoch und finden bei näherer Betrachtung den Grund dafür in zwei ganz anderen Umständen. Der erste dieser Umstände ist, weil wir es hier nicht mit vollkommen konkreten, sondern mit mehr abstrakten Sätzen, d. h. mit mehr oder weniger abstrakten Subjekten oder Prädikaten zu thun haben. Der zweite Umstand ist, weil man hier bei genauer Betrachtung nirgends einen vollen Widerspruch oder eine eigentliche Kontradiktion zu entdecken imstande ist. Dies wird sich im Folgenden, wo wir von der Distinktion der Scotisten zu handeln haben, noch deutlicher zeigen.

Hier genügt es uns, zum Schlusse den wichtigen Satz hervorzuheben: So lange man es nicht mehr oder weniger mit logischen Abstraktionen, sondern mit realen Subjekten und mit realen Prädikaten zu thun hat, schließt man aus Prädikaten, die wahrhaft widersprechend oder kontradiktorisch sind, immer richtig auf zwei real unterschiedene Subjekte oder Entitäten.

IV.

Gibt es eine Unterscheidung, welche zwischen der realen und rein logischen in der Mitte liegt?

33. Wenn auch Suarez seine distinctio modalis mitunter als distinctio media bezeichnet, so rechnet er dieselbe doch, wie wir schon öfter wiederholt haben, am Ende zur realen Unterscheidung. Es gibt aber, wie wir gleichfalls im Vorbeigehen schon angedeutet haben, manche andere Philosophen oder speku-

lative Theologen, welche im strengen Sinne des Wortes für ein Mittelding zwischen der realen und rein logischen Unterscheidung (*distinctio media inter distinctionem realem et distinctionem rationis sive virtualem*) eintreten. Es gilt dies vorzüglich von der Scotistenschule und in einem etwas verschiedenen Sinne auch von mehreren Thomisten. Wir hingegen halten uns an die große Mehrzahl der scholastischen Theologen und kirchlich gesinnten Philosophen, welche keinen Platz für eine solche Mittelstellung finden. Indem wir diesen unseren Standpunkt rechtfertigen, werden wir die ganze Untersuchung zu ihrem sachgemäßen Abschlusse bringen.

Zu diesem Ende ist es vor allem notwendig, die entgegengesetzten Anschauungen, d. h. die mit großem Scharfsinn ausgedachten Unterscheidungen, welche auf die bezeichnete Mittelstellung Anspruch erheben, genau zu charakterisieren; darauf müssen wir diese Anschauungen auf ihre Wahrheit prüfen. Da jedoch heutzutage nach dem Zeugnisse kompetenter Männer (vgl. Zigliara l. c. ontol. l. 2. c. 2. art. 2. n. 11.) die Unhaltbarkeit dieser mittelstelligen Unterscheidungen fast allgemein anerkannt ist, so wollen wir uns hier möglichst kurz zu fassen versuchen. Beginnen wir also mit einer getreuen und genauen Darlegung der fraglichen Unterscheidungen. Wenn dieselbe dunkel und geschraubt erscheinen sollte, so ist die Schuld davon der Sache selbst zuzuschreiben.

34. Die äußersten Umrisse der scotistischen sowie der mit ihr ganz verwandten Unterscheidung mehrerer Thomisten bestehen eben darin, daß dieselbe zwischen der rein logischen Unterscheidung (*distinctio rationis ratiocinatae sive distinctio virtualis*) im oben bezeichneten Sinne und zwischen der realen Unterscheidung (*distinctio realis*) in der Mitte liegt, die Unterscheidung zwischen Substanz und Accidens (*distinctio inter substantiam et accidens sive modum realem*) mit einbegriffen. Die vorgebliche Unterscheidung soll auf der einen Seite größer sein, als jede bloß gedachte, und auf der anderen Seite kleiner, als jede reale Unterscheidung; somit soll sie von beiden wesentlich verschieden sein. Haben wir es nämlich bei dieser Unterscheidung

auch nicht mit zwei verschiedenen und trennbaren Realitäten zu thun, so ist sie dennoch nicht erst von unserem Denken in die Sache hineingetragen, sondern sie ist vielmehr von jeder Bethätigung unseres Geistes unabhängig und rein objektiv in den Dingen selbst gegeben.

Des weiteren pflegen die Scotisten zur näheren Erklärung ihrer Unterscheidung Folgendes vorzubringen. Die beiden Unterscheidungsglieder sind im gegebenen Falle allerdings nicht zwei geschiedene, noch auch zwei in Wirklichkeit trennbare Entitäten, wie dies z. B. bei Leib und Seele im Menschen oder nach der obigen Lehre bei der Substanz und dem Accidens der Fall ist. Wir haben es hier vielmehr blofs mit zwei verschiedenen Formalitäten ein und derselben Sache zu thun, welche der Entität oder der Realität nach vollkommen zusammenfallen und folglich nicht einmal durch Gottes Allmacht getrennt werden können. Demungeachtet aber muß man daran festhalten, daß diese Unterscheidungsglieder als zwei verschiedene Formalitäten wirklich und aktuell, und zwar vor unserem Denken und unabhängig von demselben, in der Sache selbst vorhanden sind. Infolgedessen kann und muß man, auch rein objektiv gesprochen, in aller Wahrheit sagen: Die eine Formalität ist nicht die andere. Eine weitere Folge davon ist, daß das eine und durchaus unteilbare Subjekt auf Grund seiner verschiedenen Formalitäten in aller Wahrheit für vollkommen kontradiktorische Prädikate empfänglich ist. Als Beispiele für diese eigenartige Unterscheidung gelten den Scotisten vorzüglich die verschiedenen Grade des substanziellen Seins, als da sind: Erstlich die Substanzialität im allgemeinen, dann der Reihe nach das vegetative und das sinnliche Leben und endlich die Vernünftigkeit, welche sich bekanntlich alle im Menschen vorfinden und zu einer untrennbaren Einheit verschmolzen sind. Wer will es leugnen, sagt man, daß die aufgezählten Grade oder Momente des substanziellen Seins im Menschen, konkret gesprochen, so innig verwachsen, ja so vollkommen identifiziert erscheinen, daß sie selbst durch die Allmacht Gottes unmöglich auseinandergerissen werden können? Und dennoch, so bemerkt man weiter, muß man wieder, selbst wenn

man ganz objektiv und in concreto sprechen will, in aller Wahrheit bekennen: Das, was dem Menschen das einfache, substantielle Sein gibt, ist nicht das, was ihn zu einem organischen oder zu einem mit Sinnen begabten Wesen macht und umgekehrt; oder das, was den Menschen dem Tiere gleichstellt, ist nicht identisch mit dem, was ihn den Engeln ähnlich macht. Dies ist der Hauptsache nach die Beschreibung, welche die Scotisten selbst von ihrer einst so viel besprochenen Unterscheidung geben.

Ob schon der erste Begründer der Scotistenschule, d. h. Scotus selbst, seine *distinctio formalis* in diesem Sinne aufgefaßt habe, ist höchst zweifelhaft. Mit noch weniger Recht wollen einige diese Unterscheidung schon bei Aristoteles angedeutet finden. (Vgl. Suarez l. c. sect. 1. n. 13. 14.; Palmieri l. c. ontol. thes. VII. p. 312. in nota.)

Was endlich die Benennung anbelangt, so heißt die beschriebene Unterscheidung bald einfach *distinctio formalis*, bald näherhin *distinctio formalis ex natura rei*, bald auch *distinctio actualis ex natura rei*; Benennungen, welche in der gegebenen Beschreibung und im Gegensatze zur virtuellen Unterscheidung ihren Grund und ihre Erklärung finden. Am gewöhnlichsten gibt man ihr nach der Schule, in welcher sie sozusagen einheimisch geworden ist, den Namen *distinctio scotistica*. (Vgl. Suarez l. c. sect. 1. n. 12.; Joannes a S. Thom. l. c.; Tongiorgi l. c. n. 238.; Palmieri l. c.; Zigliara l. c. l. 2. c. 2. n. 11.)

35. Von der soeben beschriebenen Unterscheidung ist die sogenannte *distinctio virtualis intrinseca sive distinctio virtualis ex natura rei*, wie sie von einigen Anhängern der Thomistenschule dargelegt und verteidiget wurde (vgl. Tongiorgi l. c. n. 241. 242.), im Grunde wenig verschieden. Dieselbe soll nach der Lehre ihrer Urheber und Verteidiger darin bestehen, daß ein und dasselbe Ding oder ein und dieselbe unteilbare Realität bei seiner eigentümlichen Vollkommenheit, Fülle und Intensität des Seins, auch ganz unabhängig von unserem Denken und rein objektiv gesprochen, für durchaus entgegengesetzte und wahrhaft kontradiktorische Prädikate empfänglich ist. Daher die Bezeichnung *virtualis* mit den entsprechenden Beisätzen. Zur

größeren Aufklärung und zur Verschärfung der Sache wird noch bemerkt: Dabei hat man etwa nicht notwendig an rein logische Prädikate oder an bloß äußerliche Beziehungen zu denken; sondern es kann und muß diese Empfänglichkeit vielmehr auch auf wahrhaft reale und ganz innerliche Prädikate ausgedehnt werden. Denn die menschliche Natur z. B. — so bemerken auch sie — ist bei aller inneren Einheit ihres Wesens der sinnlichen Natur des Tieres und der Geistigkeit des Engels wahrhaft gleichwertig; und obgleich im Menschen das Sinnliche vom Vernünftigen physisch in keiner Weise zu trennen ist, so kann und muß man dennoch, auch wenn man die Sache ganz objektiv nimmt, in aller Wahrheit sagen: Der Mensch ist dem Löwen ähnlich und er ist dem Löwen unähnlich. Wer aber sieht nicht ein, daß „ähnlich“ und „unähnlich“, wie es auf der einen Seite ganz reale Eigenschaften oder vollkommen objektive Prädikate sind, so auf der anderen Seite sich wahrhaft widersprechen und den Charakter des Kontradiktorischen in sich schließen? (Vgl. Tongiorgi l. c.)

36. In der bisherigen Auseinandersetzung und namentlich in den vorgebrachten Beispielen soll auch die ganze Begründung für die Richtigkeit und für die eigentümliche Mittelstellung der beiden vielbesprochenen Unterscheidungen enthalten sein. Durch diese und andere, den angeführten ganz ähnliche Beispiele soll nämlich erwiesen sein, daß nicht selten ein und dieselbe unteilbare Sache, objektiv genommen, für grundverschiedene, ja widersprechende Prädikate empfänglich ist. Wir müssen es also hier mit einer Unterscheidung zu thun haben, welche größer ist als die virtuelle, weil diese von kontradiktorischen Prädikaten nichts wissen will; und kleiner als die reale, welche ja eine gewisse Trennbarkeit der Glieder voraussetzt.

Um den Weg zur Widerlegung anzubahnen, heben wir vorläufig aus dem bisherigen zwei Punkte hervor. Fürs erste sind die beiden vorgeführten Unterscheidungen nicht bloß unter sich sehr nahe verwandt, sondern sie erscheinen, die Benennungen abgerechnet, sowohl der Sache als auch der Begründung nach unserer Überzeugung gemäß geradezu identisch. Daher ist es selbst-

verständlich, daß wir sie nicht abgesondert zu bekämpfen brauchen. Zweitens liegt am Ende der ganze Unterschied zwischen der gewöhnlichen logischen Unterscheidung (*distinctio rationis ratiocinatae sive virtualis in sensu communiter recepto*) und zwischen diesen zwei eigentümlichen Unterscheidungen darin, daß die erste im Gegensatze zu den beiden letzteren an ein und demselben unteilbaren Subjekte oder dort, wo keine reale Unterscheidung zugegeben werden kann, durchaus keine Empfänglichkeit für kontradiktorische Prädikate und namentlich für kontradiktorische Prädikate von vorherrschend realem und objektivem Charakter anerkennen will. Hierin also ist der eigentliche Kernpunkt der ganzen Streitfrage zu suchen.

Es kann sich bei diesem Streite und dessen Entscheidung natürlich nur um wahrhaft kontradiktorische und nicht auch um bloß scheinbar kontradiktorische Prädikate handeln. Hierin glauben wir in der sonst ganz richtigen und sehr gründlichen Erörterung dieses Streitpunktes bei Palmieri (l. c.) eine kleine Ungenauigkeit zu entdecken. Denn derselbe scheint bei Besprechung dieser Frage erstlich zuzugeben, daß Gott als das unendliche Sein namentlich in Rücksicht auf seine geheimnisvolle Dreipersonlichkeit in gewissem Sinne für kontradiktorische Prädikate empfänglich ist. Bald darauf aber begegnen wir der Erklärung, daß es sich auch hier nur um scheinbar kontradiktorische Prädikate handelt. Wenn dem also ist — und auch wir sind entschieden dieser Ansicht — so ist es besser, auch in Gott nie und nimmer von einer derartigen Empfänglichkeit zu reden.

37. Legen wir nun zuerst die Gründe dar, warum wir die beiden fraglichen Unterscheidungen und überhaupt jede Unterscheidung zurückweisen, welche zwischen der realen Unterscheidung nach ihrer ganzen Ausdehnung und zwischen der bloß logischen, d. h. der *distinctio virtualis* im gewöhnlichen Sinne oder der *distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento in re* nach der obigen Erklärung in der Mitte liegen soll. Wir sagen: Jede Unterscheidung hat entweder schon vor dem menschlichen Denken und unabhängig von demselben in den Dingen ihren objektiven Bestand; oder sie wird erst, sei es mehr oder weniger

willkürlich oder ganz naturgemäfs und aus den oben (n. 8.) angegebenen Gründen fast notgedrungen, durch unser Denken in die Dinge hineingetragen. Im ersten Falle haben wir es immer im wahren Sinne des Wortes mit einer realen Unterscheidung zu thun; im zweiten kommen wir über die blofs gedachte Unterscheidung (*distinctio rationis*) nicht hinaus. Ein Mittelding ist und bleibt hier für den richtig denkenden Verstand unerfindlich.

Dies wird auch durch die Erfahrung augenscheinlich bestätigt. Denn alle, welche es bisher versucht haben, eine Unterscheidung, welche zwischen der rein logischen und der realen in der Mitte liegt, auszudenken und zu verteidigen, haben sich in Widersprüche verwickelt und genötigt gesehen, die allerersten und klarsten Denkgesetze umzustofsen. Oder ist das Prinzip des Widerspruches, welches ja nichts anderes besagt, als dafs ein und dasselbe Subjekt nicht für kontradiktorische Prädikate empfänglich ist, nicht das allererste und das allerklarste unter allen Denkgesetzen? Ist es ferner nicht ein Widerspruch, wenn man auf der einen Seite behauptet, eine gewisse Sache sei in sich vollkommen Eins und durchaus unteilbar; und auf der anderen Seite wieder lehrt, in dieser nämlichen Sache seien in Wirklichkeit, und zwar rein objektiv und unabhängig von unserem Denken, zwei Momente oder zwei Formalitäten, oder wie man es nennen mag, vorfindig, von denen die eine nicht die andere ist? Oder kann man unabhängig von der Betrachtungsweise unseres Geistes und rein objektiv gesprochen, überhaupt von Formalitäten reden?

38. Aber was sollen wir auf die Beweise der Gegner antworten? Wir haben schon bemerkt, dafs diese Beweise lediglich in gewissen Beispielen, oder besser gesagt, in gewissen Aussagesätzen bestehen, in denen unsere Gegner die so künstlich ausgedachte Unterscheidung, sowie die vorgebliche Empfänglichkeit ein und desselben Subjektes für kontradiktorische Prädikate gefunden zu haben glauben. Wir sind also genötigt, auf diese Beispiele näher einzugehen. Beginnen wir mit dem nächstgelegenen.

Man sagt: Unabhängig von jedem Denken bleiben folgende zwei ganz objektiven Sätze ebenso richtig, als aneinander wahr-

haft entgegengesetzt: Der Mensch ist dem Löwen ähnlich und er ist dem Löwen unähnlich. Dabei wird niemand leugnen können, daß wir es am Menschen mit einem einheitlichen und im Sinne der gegenwärtigen Frage wahrhaft unteilbaren Subjekte zu thun haben. Wir haben also in ein und demselben Subjekte wahrhaft kontradiktorische und dazu ganz objektive Prädikate. Darauf könnten wir zuerst erwidern: „Ähnlich“ und „unähnlich“ — vorausgesetzt, daß man den letzten Ausdruck in seiner natürlichen Bedeutung nimmt — sind nach der richtigen Logik keineswegs kontradiktorische, sondern vielmehr konträre Gegensätze. Um kontradiktorische Gegensätze oder Prädikate zu haben, müßten die beiden Aussagen also lauten: Der Mensch ist dem Löwen ähnlich; und er ist dem Löwen nicht ähnlich, oder deutlicher ausgedrückt, er ist demselben in keiner Weise ähnlich. Da sieht nun jeder, daß der letzte Satz nicht mehr wahr ist. Man bemerkt vielleicht: Aber es ist und bleibt doch immer wahr, daß der Mensch dem Löwen in einem gewissen Sinne oder nach einer gewissen Seite hin ähnlich, und in einem gewissen Sinne oder nach einer anderen Seite hin unähnlich und folglich auch nicht ähnlich ist. Diese Gegenbemerkung führt uns zur eigentlichen Antwort. Denn um direkt nicht zu untersuchen, ob und inwieweit bei dieser Gegenbemerkung das rein logisch distinguierende Denken und Prädikate mit mehr logischer Färbung, die wir in dieser Streitfrage zunächst beiseite lassen wollten, mit ins Spiel kommen; so ist es gewiß beim Anhören der vorgebrachten Sätze für den gebildeten Logiker sofort klar, daß dieselben keineswegs kontradiktorisch sind. Denn zur eigentlichen Kontradiktion verlangt die richtige Logik: *Ut affirmetur et negetur idem de eodem sub eodem respectu*. Spricht man nun vom Menschen das eine Mal nach dieser, z. B. nach seiner sinnlichen, das andere Mal nach jener, z. B. nach seiner geistigen Seite, so fehlt offenbar das *sub eodem respectu*. Sagt man aber, der Mensch sei dem Löwen in gewissem Sinne ähnlich und in gewissem Sinne nicht ähnlich, so fehlt ebenso offenbar das *idem* im Sinne der gesunden Logik, d. h. das gleiche Prädikat, weil die Ähnlichkeit das eine Mal als eine vollkommene, das andere Mal als unvollkommen

genommen wird. Man könnte auch das eine Mal das Sinnliche und das andere Mal das Geistige im Menschen zum Subjekte der Aussage machen und etwa also sagen: Das Sinnliche im Menschen ist dem Löwen ähnlich, das Geistige hingegen nicht. In diesem Falle haben wir im Sinne der Logik im ersten und im zweiten Satzgliede nicht mehr das nämliche Subjekt; es fehlt hier somit das *de eodem*. Der Grund dafür ist leicht einzusehen. In diesem Falle hat der Satz und näherhin das Subjekt des Satzes offenbar eine mehr logische oder abstrakte Färbung; in der logischen Ordnung aber sind und bleiben „Sinnlich“ und „Geistig oder Vernünftig“ verschiedene und trennbare Begriffe, und mithin auch verschiedene Subjekte.

Die nämlichen Bemerkungen lassen sich auch auf das Beispiel anwenden, welches von den Scotisten oder den sogenannten Formalisten vorgebracht zu werden pflegt. Es ist — so sagen sie — ein und dieselbe unteilbare Realität, welche dem Menschen vor allem das substantielle Sein, dann das vegetative und das sinnliche Leben und endlich die Vernünftigkeit gibt; und dennoch ist das einfache, substantielle Sein im Menschen keineswegs das vegetative Sein und Leben, sowie das vegetative Leben nicht das sinnliche, und das sinnliche Leben nicht die Vernünftigkeit ist. Oder hat der Mensch nicht das vegetative Leben mit der Pflanze gemein, und ist er nicht in diesem Leben der Pflanze ähnlich, während er sich durch das sinnliche Leben vielmehr von der Pflanze unterscheidet?

Darauf antworten wir also: Wer in solchen und ähnlichen Ausdrücken von dem Menschen redet; den müssen wir fragen, ob er nur in affirmativem Sinne und zugleich ganz objektiv und durchaus konkrete, oder aber mehr oder weniger in abstracto und dabei auch im exklusiven Sinne sprechen wolle. Im ersten Falle wird uns niemand widersprechen können, wenn wir behaupten: Dieses substantielle Sein, wie es konkret in diesem Einzelwesen, das wir Petrus nennen, vor uns steht, schließt in seiner ungeteilten und unteilbaren Einheit zugleich das vegetative, das sinnliche und das geistige Leben in sich; oder mit anderen Worten: Es ist ein und dieselbe, in ihrer

Weise unteilbare Realität, welche diesem Einzeldinge all' diese unter sich durchaus nicht unvereinbaren Eigenschaften gibt. Infolgedessen ist dieses konkrete Wesen der Pflanze teilweise ähnlich und teilweise wieder unähnlich. Wir fragen: Wo ist da nach dem Gesagten eine Spur von der vorgeblichen Empfänglichkeit für kontradiktorische Prädikate? Den zweiten Fall fänden wir genau und richtig ausgeprägt, wenn jemand also spräche: Das vegetative Leben im Menschen mit Ausschluss des sinnlichen ist dem Leben der Pflanze ähnlich oder gleich; das sinnliche im Unterschiede zum vegetativen hingegen nicht. In diesem Satze mag man allerdings die Prädikate als widersprechend gelten lassen. Aber infolge einer gewissen Abstraktion, welche an diesem Satze unverkennbar ist, haben wir jetzt in dieser Rede zwei abstrakte und in der abstrakten Ordnung ganz verschiedene Subjekte. Wenn man sinnliches Leben und vegetatives Leben als solches ganz als ideale Begriffe faßt, so ist dies sonnenklar; denn so können ja beide Begriffe auf zwei real verschiedene Dinge, nämlich auf Tier und Pflanze angewendet werden. Aber auch wenn man die Sache etwas mehr in concreto nimmt und zuerst vom vegetativen und dann vom sinnlichen Leben im Menschen redet, bleibt unsere Behauptung noch vollkommen richtig. Weil nämlich im Menschen selbst nach dem Geständnisse unserer Gegner dieses zweifache Leben zu einer einheitlichen Realität verwachsen ist, so bedarf es unter jeder Bedingung einer gewissen Abstraktion, um vom vegetativen Leben im Menschen die Sinnlichkeit abzutrennen. Es bleibt also immerhin wahr, daß in diesem Falle unser Denken zuerst das objektive Untrennbare auseinanderreißt und dann das eine Teilungsglied zum Gegenstande seiner Aussage macht. Wir haben also hier nach den für das menschliche Denken geltenden Regeln der Logik zwei Subjekte. So sind wir den Gegnern gegenüber keineswegs zu dem Geständnisse gezwungen, daß wir im gegebenen Falle ein einheitliches Subjekt vor uns haben, welches für kontradiktorische Prädikate empfänglich erscheint. (Vgl. Joan. a. S. Thoma l. c.; Palmieri l. c.; Tongiorgi, *ontol.* l. c. n. 236—252.; Gutberlet a. a. O. S. 69 f.)