

**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie  
**Band:** 5 (1891)

**Artikel:** Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen, nach der Lehre des Hl. Thomas von Aquin [Fortsetzung]  
**Autor:** Feldner, F. Gundisalv  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762072>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.02.2025

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

Willen des Menschen füllen kann. Der Sünder verschließt sich gegen die Fülle seines eigenen Vermögens, damit er einem schwachen Schatten nachlaufen und sich an selben hängen kann. Das Vermögen aber bleibt im Sünder, sowie ihm die menschliche Natur bleibt; und so schafft der Sünder in sich selbst jenen Kampf, jenen Gegensatz, der in Ewigkeit nicht vergehen kann. Er hat das Vermögen, in keinem der sichtbaren, begrenzten Güter seine Ruhe zu finden; und siehe, trotzdem wollte er sein Herz an ein solches Gut thatsächlich hängen. Dies ist der Zwiespalt im Sünder, den niemand mehr heilen kann, als jener, dessen Liebe die Allmacht ist, der die Herzen, der den Willen im Menschen zu leiten versteht. Mit der Sünde hängt eng zusammen die Gnadenkraft.



DAS VERHÄLTNIß DER WESENHEIT ZU DEM  
DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN,  
NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS  
VON AQUIN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.

II.

*Die Richtigkeit oder Wahrheit der Lehre des hl. Thomas.*

<sup>1</sup>„Obgleich die Form, insofern sie Form ist, oder als Form keine Ursache hat, so hat sie jedoch bezüglich des Seins eine wirkende Ursache. Und insofern sie im Sein gründet, hat sie auch die Materie zu ihrer Ursache. Und obgleich die Materie rücksichtlich des Materie-seins keine Ursache hat, so bildet doch

<sup>1</sup> libr. 1. de causis tr. 2, cap. 11. pag. 540. Licet forma, secundum id quod est, causam non habet, tamen secundum esse in effectum causam habet efficientem. Et secundum quod fundatur in esse causam habet materiam. Et licet materia, secundum id quod est, non habet causam, tamen secundum esse in effectum causam habet formam. Et ut efficiatur in effectum, causam habet efficientem.

in Betreff des Existirens der Materie die Form deren Ursache. Damit sie wirklich zur Existenz gelange, bedarf sie überdies noch einer wirkenden Ursache.“<sup>1</sup> Quod omnibus esse accidat, et solus Deus per seipsum sit, sic probatur. Omne quod est, creatum est. Omne creatum ante se causam habet. Omne quod sui esse causam habet, secundum esse dependens est ad causam et esse non habet a seipso. Ergo illud, quod est, et quod creatum est, esse habet ab Alio, et secundum quod est esse non habet. Cui autem convenit aliquid habere ex dependentia ad Aliud, et non convenit ei secundum seipsum, et secundum id quod est, per accidens convenit, secundum quod per accidens opponitur ei, quod est secundum ipsum vel per se. Omni ergo creato convenit esse per accidens et non secundum ipsum sive secundum quod est. Vult enim Aristot. 1<sup>o</sup> posterior. quod hoc convenit secundum ipsum, cuius illud, cui convenit, tota sufficiens et sola causa est sicut triangulo rectilineo convenit tres angulos habere aequales duobus rectis. Illud, quod est et creatum est, ante se „non esse“ habet, et negative, quia nihil est, et privative, quia potentia est et non actu. Si ergo esse suum, quo in effectum est, haberet secundum ipsum et per se opereretur, quod radicaretur in ipso, secundum quod ipsum reducitur ad sui originem. Non autem habet ante se, nisi ad nihil esse et potentia esse. Vel ergo radicaretur in eo secundum quod ex nihilo est, aut secundum quod potentia est. Si primo modo, tunc esse in effectum conveniret alicui, secundum quod ex nihilo est secundum ipsum h. e. in quantum ex nihilo est. Quod esse non potest nec etiam intelligi, quia secundum quod est ex nihilo nihil est. Et sequeretur, quod secundum idem res esset in effectum et nihil, quod abhorret intellectus. Si autem radicaretur in ipso, secundum quod potentia est, hoc stare non potest. Quia secundum quod potentia est, non est in effectum. Secundum esse autem et secundum principium ipsius esse, est in effectum. Et sic secundum idem per se et secundum ipsum et esset in effectum

<sup>1</sup> Summa 1. p. tr. 4. q. 19. mbr. 3. pag. 70.

et non esset in effectu, quod stare non potest. Relinquitur ergo, quod esse, non convenit ei secundum id, quod est, sed ex dependentia ad Alterum, quod est fons esse et principium. — In Deo autem opposito modo se habet. Esse enim divinum ante se non habuit „non esse“, nec in potentia est ad aliquid vel fuit; sed est in eo idem id, „quod est“ et „esse.“ Et ideo non convenit Ei per Aliud, sed secundum seipsum. Et hoc est, quod dicit Hilarius libr. 7<sup>o</sup> de Trinit., quod esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas, eo quod convenit Ei secundum id „quod est.“ Nulli autem alii secundum id „quod est“ convenire potest, quia nihil aliorum, secundum nihil quod est, nullo modo in potentia est, et nihil aliorum est semper, ita quod esse suum, non esse non praecesserit.“ In dieser Argumentation, die in Form zweier Einwürfe dargelegt wird, bemerkt Albertus Magnus in der Solutio: „istae rationes (argumentationis) de necessitate procedunt, et sicut in philosophicis diximus, ubi de primo principio locuti sumus, trahuntur ab Aristotele in quadam epistola de principio universi esse, et Avicenna in metaphysica sua, ubi loquitur de primo principio.“ Auf den zweiten Einwurf antwortet Albert der Große daselbst:<sup>1</sup> „Wenn man sagt: „der Mensch ist ein Tier,“ so geschieht die Aussage per se, und wesentlich (in quid). Ebenso wenn man sagt: „das Tier ist eine Substanz. Sagt man aber: „die Substanz ist ein Seiendes (ens), so ist diese Aussage weder per se, noch wesentlich (in quid) wie Avicenna und Algazel behaupten. Denn das wird von der Substanz nicht als Gattung, oder als Differenz, noch auch als Potenz derselben oder als Akt ausgesagt, sondern als

<sup>1</sup> l. c. ad 2<sup>um</sup> Cum dicitur: homo est animal, praedicatio est per se et in quid. Similiter si dicitur animal est substantia. Cum autem dicitur: substantia est ens, praedicatio non est per se, nec in quid, ut dicunt Avicenna et Algazel. Esse enim non praedicatur de substantia ut genus vel differentia, nec ut potentia ejus, nec ut actus; sed praedicatur ut creatum primum ab alio participatum. Ex quo sequitur de necessitate, quod esse accidit omni rei, quod est et quod creatum est, et quod nec genus, nec differentia, nec potentia, nec actus est, de quo praedicatur.

das erste Geschaffene und von einem Andern durch Anteilnahme Aufgenommene (ab alio participatum). Daraus folgt mit Notwendigkeit, daß das Sein jedem Dinge, das ist und das geschaffen wurde, zufällt (quod accidat) und daß es weder Gattung, noch Differenz, noch Potenz, noch Akt ist von dem, von welchem es ausgesagt wird.<sup>1</sup> Das absolut Notwendige hat das Sein und das was es ist, auf identische Weise (id quod necesse est esse idem habet esse quod ipsum est). Würde es dies nicht auf identische Weise besitzen, so müßte folgen, daß das Sein desselben von einem Andern abhinge, von dem, als seiner Ursache, es wäre. Es wurde indessen schon bewiesen, daß das Sein, bezüglich dessen man fragt, „ob Etwas“ sei (an est), eine Ursache hat. Das Erste aber kennt keine Ursache. Dasjenige, in dem das Sein verursacht ist, hat folgerichtig das Sein als ein Zufälliges. Dasjenige aber, welches das Sein auf substantielle Art besitzt, hat dieses Sein nicht als etwas Zufälliges. Daraus folgt, daß im Ersten, das notwendig ist, das Sein und das was ist (esse et quod est) identisch sind.“ Über die Wesenheit des Accidens äußert sich Albert der Große irgendwo:<sup>2</sup> „Esse nunquam separatur ab ente. Sed esse est actus entis et actus essentiae. Unde si essentiam secundum se accipiamus, secundum intellectum adhuc essentia est. Esse, quo essentia est id quod est intelligitur in accidente secundum se. Et de hoc non intelligit Philosophus, quod ejus esse est inesse. Sed potius hoc constituitur ex principiis suae essentiae et suae quidditatis.“ Jedes Ding hängt in Betreff seiner Existenz vom Schöpfer ab.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> libr. 1. de causis cap. 10. Id quod est necesse esse, idem habet esse, quod ipsum est. Si enim non haberet idem sequeretur, quod esse suum penderet ad aliud, a quo esset secundum causam. Jam enim probatum est, quod esse, de quo quaeritur: „an est,“ causam habet. Primum autem non habet causam. In quo causatum est esse, sequitur, quod illi aliquo modo accidat esse. Et illud, quod substantialiter habet esse, hoc esse non est accidens sibi. Relinquitur ergo, quod in Primo, quod est necesse esse, idem sit esse, quod est. cfr. Summa: 1. p. tr. 4 q. 20. mbr. 3. ad 1<sup>um</sup> pag. 78.

<sup>2</sup> 4. dist. 12. a. 16. pag. 185.

<sup>3</sup> cfr. Summa: 1. p. tr. 14. q. 56. a. unic. pag. 316.

Wir schliessen unsere Citate aus Albertus Magnus mit folgender Stelle.<sup>1</sup> „In principiis, etiam substantiae, non potest esse simplicitas, quia, licet ex aliis principiis substantiae non componantur, tamen „aliud“ habent hoc „quod sunt“, et „aliud“, „quo“ principia substantiae sunt. Hoc enim „quod sunt“ res quaedam et substantiae sunt, quia ex „non substantiis“ non fit substantia, ut dicit Philosophus. Eo autem „quo“ principia substantiae sunt, utrumque principiorum dependentiam habent ad Alterum.“<sup>2</sup> Sola relatio ad causam efficientem non facit eis (reb. creatis) compositionem, sed hoc quod relinquitur in eis ex tali exitu in esse.“

Diese wenigen Texte reichen hin, um die Anschauung kennen zu lernen, welche Albert der Grosse in der Frage über den Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Geschöpfe offen vertreten hat. Gleich dem Doctor Angelicus lehrt auch Albertus Magnus, das Sein, die Existenz bilde der Wesenheit gegenüber ein Zufälliges, ein Accidens. Die Existenz gehört somit, nach Albert dem Grossen, nicht zur Wesenheit, ist nicht ein konstitutiver Teil derselben, folglich real von ihr unterschieden. Die Wesenheit hat ihre eigenen Principien, wodurch sie das ist, was sie ist. Soll sie jedoch nicht blofs ein Etwas, ein Ding, eine Wesenheit, sondern eine existierende Wesenheit werden oder sein, dann genügen dazu ihre konstitutiven Principien nicht. Denn das Sein, die Existenz, liegt ausserhalb dieser Principien. Daher kann das Sein nur durch eine wirkende Ursache der Wesenheit mitgeteilt werden. Das Mensch-sein oder Tier-sein, bemerkt Albert der Grosse, hat ein Wesen ganz gewifs nicht (pro certo non) von einem Andern. Denn der Mensch ist Mensch und das Tier ist Tier, gleichviel ob sie in der Wirklichkeit existieren oder nicht. Das Wirklich-sein oder Existieren hingegen hat das Wesen nicht aus sich, sondern vom ersten Sein, von welchem jedes Sein stammt. Dasjenige, was existiert, hat das Sein von einem Andern.

<sup>1</sup> Summa 1. p. tr. 4. q. 20. membr. 2.

<sup>2</sup> 1. dist. 8. a. 24.

Folglich besitzt das, was ist, die Existenz auf zufällige Art. Der Grund davon ist, weil es das Sein von einem Andern hat.

Ein anderer mit S. Thomas gleichzeitig lebender Gelehrter, den auch die Herausgeber der neuen Auflage der Werke des hl. Bonaventura sehr häufig citieren, ist Peter von Tarantaise, der als Innocenz V. den päpstlichen Stuhl bestieg. Im Verzeichnisse der Pariser Magistri bei Denifle erscheint dieser Autor als der 17. Magister aus dem Prediger-Orden, während Thomas von Aquin als 14. aufgezählt wird.<sup>1</sup> Wir nennen diesen Gelehrten einen Zeitgenossen des englischen Lehrers, denn auf einem Generalkapitel des Ordens im Jahre 1259 finden wir unter den fünf Magistri der Theologie: Albert den Großen, Thomas von Aquin und Petrus de Tarantasia.<sup>2</sup> Wir wollen nun die Ansicht dieses letztgenannten Magisters der Pariser Universität in unserer Frage kennen lernen. Wir entnehmen die Lehre dieses Autors den Büchern über die Sentenzen des Lombarden der Tolosaner Ausgabe von 1652.

Peter von Tarantaise schreibt:<sup>3</sup> „Das Sein oder das qui est kann man in zweifacher Weise verstehen, entweder schlechthin und absolut, oder in strengster Bedeutung d. h. ohne ein Hinzugefügtes. In ersterer Fassung ist es Gott nicht „eigentlich“, hingegen aber in letzterer, denn in Gott allein wird das Sein nicht durch ein Beigegebenes beschränkt und determiniert, weil alles, was in ihm ist, im strengsten Sinne sein Dasein ausmacht. In allen übrigen Dingen verhält es sich anders.<sup>4</sup> Das Sein formell genommen ist nicht durch ein

<sup>1</sup> cfr. Denifle: Archiv für Litteratur- und Kircheng. Seite 206 Sonderabdr. Seite 42.

<sup>2</sup> cfr. Denifle. l. c. Seite 177 oder Sonderabdr. Seite 13.

<sup>3</sup> Esse sive qui est potest dupliciter accipi. Vel simpliciter et absolute; sic non est Deo proprium. Vel cum praecisione, i. e. nullo addito; sic est proprium Deo, quia in solo Deo esse non contrahitur et determinatur per aliquid additum, quia totum quod in ipso est, est esse suum praecisissimum. In aliis vero rebus aliter est. (1. dist. 8. q. 1. a. 1. ad opp.)

<sup>4</sup> Esse non est per aliud formaliter, est tamen per aliud efficienter. (ib. a. 2. ad 2um.)

Anderes, wohl aber im Hinblick auf eine wirksame Ursache.<sup>1</sup> Die Wahrheit wird auch in dem Sinne aufgefaßt, als sie einer Vermischung entgegengesetzt ist. In diesem Sinne ist die Wahrheit Gott „eigentümlich,“ denn in seinem Dasein findet sich weder eine Mischung noch ein Mangel.<sup>2</sup> Zusammengesetzt wird ein Ding in zweifacher Weise genannt: entweder aus andern, wie z. B. das Ganze aus Teilen; oder mit andern, wie z. B. ein Teil mit einem andern, oder das Accidens mit dem Subjekte. Indes kann auch dies in doppelter Weise geschehen: entweder so, daß das eine mit dem andern zusammengesetzt wird, indem es gleichsam der Zeit oder der Natur nach schon existiert, wie z. B. die Form mit der Materie, die Differenz mit der Gattung, das Accidens mit dem Subjekte; oder so, daß das andere, gleichsam später, mit dem einen sich zusammensetzt, wie z. B. die Form mit der ersten Materie, oder der Seinsakt mit dem Seienden, das Accidens mit dem Subjekte. Alles was auf irgend eine dieser Arten zusammensetzbar ist, ist in einer, gewissen Hinsicht möglich.<sup>3</sup> Gott ist nicht in der Gattung Substanz enthalten, denn in jedem Wesen dieser Art unterscheidet sich die Quiddität von ihrem Dasein. Die Natur der Gattung nämlich die Quiddität, hat kein aktuelles Sein

<sup>1</sup> Veritas etiam accipitur prout opponitur permixtioni. Et sic veritas propria est Deo, quia in suo esse nihil permixtionis aut defectus admixtum est (ib. q. 2. a. 1).

<sup>2</sup> Compositum aliquid potest dici dupliciter; vel quia componitur ex aliis, ut totum ex partibus; vel quia componitur cum aliis, ut pars una componitur alteri, vel accidens subjecto. Et hoc dupliciter: vel quia ipsum componitur alteri, quasi tempore et natura praeexistenti, ut forma materiae, et differentia generi, et accidens subjecto; vel quia alterum, quasi posterius alteri componitur, sicut materiae primae forma, vel enti actus essendi, et subjecto accidens: Omne vero, quod aliquo modorum istorum componibile est, aliquo modo possibile est. (ib. q. 5. a. 1.)

<sup>3</sup> Deus non est in genere substantiae, quia in omni tali differunt quidditas sua et suum esse. Nam natura generis, quae est quidditas, non habet esse actuale nisi per hoc, quod suscipitur in aliquo particulari. Et ideo multiplicatur in particularibus secundum esse, licet ratio quidditatis eadem maneat. (ib. a. 2.)



aufser dadurch, daß sie in einem Partikulären aufgenommen, und darum in dem Particulären dem Sein nach vervielfältigt wird, obgleich der Begriff der Quiddität derselbe bleibt.<sup>1</sup> Die Frage ob irgend eine Kreatur einfach sei, verneint der Autor ebenfalls, indem er sagt, jedes vollkommene Seiende (vom Geschöpfe ist die Rede) sei zusammengesetzt aus „einem andern“ und „einem andern“, wenigstens aus der Quiddität und dem Sein. In der Kreatur finde sich eine mehrfache Zusammensetzung, aus Gattung und Differenz; diese gehöre der gemeinsamen Natur an. Eine zweite bestehe aus dem was ist (*ex quod est*) und dem Sein. Diese komme jedem singulären Seienden zu.<sup>2</sup> Einige sagen, die Seele sei zusammengesetzt aus dem „*quod est*“ und dem „Sein“ d. h. aus der Quiddität und dessen aktuellem Sein, welches das Ding von Gott hat. Weil die Quiddität jenes Sein von einem andern hat, steht sie im Verhältnis der Potenz sowohl zum Sein selber, als auch zu dem, von welchem sie jenes Sein hat. Ihr Sein aber ist der Akt. Daher ist sie zusammengesetzt aus Potenz und Akt. In den zusammengesetzten Dingen

<sup>1</sup> *Omne quidem ens (creatum) completum componitur ex alio et alio, saltem ex sua quidditate et suo esse. (ib. q. 6. a. 1.)*

In creaturis multiplex compositio reperitur. Una ex genere et differentia, quae est compositio naturae communis; altera ex quod est et esse, quae est compositio cujuscunque entis singularis (ib. ad 4<sup>um</sup>).

<sup>2</sup> Alii vero dicunt eam (animam) compositam ex quod est et esse, i. e. quidditate rei et esse ejus actuali, quod habet a Deo. Unde cum habeat illud ab alio, respectu ipsius esse, et respectu ejus a quo habet illud, est in potentia. Esse vero suum est actus. Unde est ibi compositio ex potentia et actu. In compositis quidem quo est dupliciter potest accipi: scilicet forma, sive sit forma partis, sive totius; vel actus formae scilicet actus essendi, seu esse, sicut quo creditur est actus credendi. In simplicibus vero quo est solummodo dicitur actus essendi. In ipso vero quod est duo est reperire secundum rationem (quae differunt ratione non re) ex quibus constat ejus definitio. Aliquid per modum generis, scilicet naturam ipsam communem, ut intellectuale, aliquid per modum differentiae, scilicet limitationem naturae, ut gradum intellectualitatis. Actus enim existendi secundum Avicennam (8<sup>o</sup> metaph.) non debet poni in definitione aliqua proprie sumpta, quia res ejusdem naturae differunt per esse, quamvis convenient in definitione.

kann man das, wodurch etwas ist, das *quo est*, in doppelter Weise fassen: Als Form nämlich, sei sie nun Form des Teils, oder des Ganzen; oder als Akt der Form, nämlich als Seinsakt oder Sein, gleichwie z. B. das, wodurch etwas geglaubt wird, Glaubensakt heißt. In den einfachen Dingen jedoch bedeutet das, wodurch sie sind, das *quo est*, nur den Seinsakt. Bezüglich dessen, was ist, das *quod est*, findet man in jenen Dingen, die dem Verstande nach, nicht aber sachlich sich unterscheiden, gemäß unserer Auffassung ein Zweifaches, woraus die Definition besteht. Das eine verhält sich wie die Gattung, und dies ist die gemeinsame Natur selber, wie z. B. das Intellektuelle; das andere hingegen wie die Differenz, und dies ist die Beschränkung der Natur z. B. auf einen bestimmten Grad der Intellektualität. Den Seinsakt darf man nach Avicenna nicht in die Definition setzen, wenn man die Definition im eigentlichen Sinne nimmt, denn die Dinge, welche derselben Natur angehören, unterscheiden sich durch das Sein, obgleich sie in der Definition übereinkommen. <sup>1</sup>„Ein *Accidens* nennt man gemeinhin auch das, was von anderswoher kommt, nicht bloß dasjenige, was im eigentlichen Sinne dem vollendeten Subjekte zufällt. Das Sein hat eine zweifache Bedeutung. Entweder besagt es einen *Habitus* oder ersten Akt; in diesem Sinne ist das Sein jedes Dinges identisch mit der Wesenheit. In diesem Sinne ist das Sein der Materie identisch mit der Materie selber, das Sein der Form identisch mit der Form, das Sein des Kompositum identisch mit dem Kompositum. Oder das Sein bedeutet den zweiten Akt, und in dieser Bedeutung ist es ein

<sup>1</sup> *Accidens dicitur hic communiter, quidquid aliunde accidit, non proprie quod subjecto completo accidit. Esse dupliciter dicitur. Vel ut habitus, seu ut actus primus, et sic esse cujuslibet rei est idem quod essentia ejus. Unde esse materiae est idem quod ipsa materia, esse formae est ipsa forma, esse compositi, ipsum compositum. Vel ut actus secundus; sic est accidens essentiae in rebus creatis dico. Et hoc verum est quando esse dicitur simpliciter, ut homo est. Quando vero praedicatur esse cum determinatione, ut homo est animal, vel homo est albus, tunc esse significat in existentiam praedicati in subjecto, sive substantialem sive accidentalem. (ib. in expos. literae.)*

Accidens der Wesenheit, in den geschaffenen Dingen natürlich. Dies hat seine volle Richtigkeit, wenn man damit das Sein schlechthin meint, z. B. der Mensch ist. Wird dieses Sein jedoch mit einer Bestimmung ausgesagt, z. B. der Mensch ist ein Tier (animal) oder der Mensch ist weifs, dann bedeutet das Sein, dafs das Prädikat im Subjekte enthalten sei, gleichviel ob dieses in substantieller oder accidenteller Weise geschieht.“

Wir glauben die Anschauung des Peter von Tarantaise mit diesen Citaten aus seinen Sentenzen genügend gekennzeichnet zu haben und schliefsen darum unsere Untersuchung hierüber mit folgender Stelle ab:<sup>1</sup> „Eine andere Ansicht geht dahin, dafs der geschaffene Geist (Engel) nur aus dem quod est und esse zusammengesetzt sei. Das quod est selber sei nicht zusammengesetzt sondern einfach. Daraus folge, dafs, obgleich in dem Zusammengesetzten, das quod est subsistire, es dennoch nicht weder seine eigene Quiddität noch sein eigenes Dasein bilde. Der Mensch z. B. sei weder seine humanitas noch auch sein Dasein, oder das Sein des Menschen. In den geistigen Substanzen hingegen sei das quod est selber zwar die eigene Quiddität, jedoch nicht ihr Dasein. Denn in jedem Geschöpfe unterscheide sich die Quiddität und der Existenzakt. Infolge dessen könne man begreifen, was ein Mensch sei, obgleich man nicht wisse, dafs er in der Wirklichkeit existiere. Das quod

<sup>1</sup> Altera opinio dicit quod spiritus creatus compositus est ex quod est et esse tantum. Ipsum vero quod est non est compositum sed simplex. Unde quamvis in compositis ipsum quod est subsistens non sit sua quidditas, nec suum esse, ut homo non est humanitas, nec esse hominis, tamen in spiritualibus ipsum quod est est sua quidditas, sed non suum esse. In omni quippe creato differunt quidditas et actus existendi. Unde potest intelligi quid sit homo, non intellecto, quod sit actu. Ipsum ergo quod est non habet esse ex se, sed aliunde. Habet ergo se in potentia ad ipsum datorem ipsius esse et ad actum existendi, quod dator influit. Et sic dicitur compositum ex potentia et actu. (2. dist. 3. q. 1. a. 1.) — S. Augustinus materiam informem accipit largissime omne quod est in potentia ad actum. Et hoc modo non tantum materia corporalium, sed quidditas substantiarum spiritualium nomine materiae continetur. (1<sup>um</sup>.)

est habe daher sein Dasein nicht aus sich, sondern von anders woher. Es stehe daher im Verhältniß der Potenz in Bezug auf den Geber des Seins, wie auch bezüglich des Daseins, welches der Spender mittheilt. Aus diesem Grunde nenne man es zusammengesetzt aus Potenz und Akt. S. Augustin nimmt die informelle Materie im weitesten Sinne, für alles nämlich, was in der Potenz zum Akte ist. In diesem Sinne ist auch die Substanz der geistigen Wesen unter dem Namen der Materie einbegriffen.<sup>1</sup>

Auch nach S. Bonaventura ist jedes Geschöpf zusammengesetzt, weil in jedem das *quo est* vom *quod est* sich unterscheidet. Die beiden unterscheiden sich aber, weil das *quo est*, das Sein, von einer äußeren Ursache stammt und von dieser abhängt.<sup>2</sup> Das Geschöpf hat seine Wesenheit durch seine innern konstitutiven Principien, das Sein aber hat es von einem Andern (*aliunde*). Darum steht das Sein in Bezug auf die Wesenheit im Verhältnisse eines *Accidens*. Nicht als wäre das Sein ein *Accidens* wie das *Accidens*, welches unter eine der 9 Kategorieen des *Accidens* fällt. *Accidens* wird das Sein genannt, weil und insofern es nicht zur Wesenheit gehört, vielmehr von ihr sich unterscheidet. Es ist nicht erlaubt hier an eine metaphysische oder logische Zusammensetzung zu denken wie z. B. die *animalitas* und *rationalitas* im Menschen. Denn keiner der Komponenten in dieser Zusammensetzung wird von den Doktoren je *Accidens* genannt. Was wir aber zunächst aus S. Bonaventura erhärten wollten, ist unsere Behauptung, die Wesenheit des Geschöpfes, als Wesenheit, habe ihren Grund nicht in einer äußeren Ursache, sondern in und durch

<sup>1</sup> Die Erklärung dieses Autors zu 1. dist. 19. q. 2. a. 2. „*utrum nunc aeternatis sit ipsa aeternitas*,“ stimmt so genau mit S. Thomas überein — nur ist sie bedeutend länger abgefaßt, — daß man den englischen Lehrer selber vor sich zu haben glaubt. Gleich S. Thomas lehrt auch Peter von Tarantaise, in den sichtbaren Kreaturen resp. zusammengesetzten, sei das Sein von dem, dessen Akt es ist unterschieden *re et ratione successionis*, in den einfachen Substanzen (Engeln) *re quidem, sed non ratione successionis*; in Gott hingegen *non re, sed ratione tantum*. cfr. dazu: 1. dist. 8. q. 3. a. 1.

<sup>2</sup> cfr. besonders 2. dist. 3. p. 1. a. 1. q. 1. c. pag. 88. seq.

sich selber; die Existenz hingegen, von Gott der äußeren Ursache.

Wir könnten noch weiter Umschau halten unter den Zeitgenossen des hl. Thomas, sowie unter den Vorgängern des englischen Lehrers, allein wir wollen unsere Untersuchung vorläufig nicht zu weit ausdehnen. Auf Avicenna und Wilhelm von Auvergne hat P. Denifle in der früher von uns angezogenen Schrift ausdrücklich hingewiesen. P. Denifle selbst citiert mehrere Stellen aus diesen beiden Autoren. S. Thomas, wie auch Albert der Große berufen sich wiederholt auf Avicenna, was wir vorhin besonders aus Albertus Magnus nachgewiesen haben. Wir behalten uns vor, in einer spätern Zeit diese Frage über das Verhältnis der Wesenheit zu der Existenz in den Geschöpfen, sobald wir mehr Material aus den Autoren vor dem hl. Thomas gesammelt haben, geschichtlich so weit als möglich hinauf zu verfolgen. Soviel glauben wir indessen auch aus dem bisher Dargelegten bewiesen zu haben, daß diese Frage, resp. diese reale Unterscheidung nicht erst gemacht worden ist von den Thomisten im Streite mit der Schule der Scotisten und anderer, oder nur von den Thomisten „im strengsten Sinne.“ Daß Avicenna, Wilhelm von Auvergne, S. Bonaventura, Albert der Große, Peter de Tarantaise keine Gelegenheit hatten, der Schule der Scotisten gegenüber diesen Unterschied aufrecht zu erhalten, bedarf nicht eines näheren Nachweises.<sup>1</sup>

Auf dem Grundsatz, daß die Wesenheit der Kreatur durch sich selber, nicht durch eine äußere Ursache, Wesenheit sei, das Wesenheit-sein habe, daß sie aber, um wirklich existierende Wesenheit zu werden oder zu sein, einer äußeren Ursache bedürfe, beruht in der That der reale Unterschied zwischen der Wesenheit und Existenz. Denn hat die Kreatur ihre Wesenheit, ihr Wesenheit-sein nicht von einer äußeren Ursache, die Existenz hingegen, das Existenz-sein von einer äußeren Ursache,

<sup>1</sup> Es verrät recht mangelhafte Kenntnisse der Geschichte der Philosophie, wenn Autoren die Streitfrage über den Unterschied der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen erst durch die Thomisten in Anregung bringen lassen.

dann können unmöglich beide real identisch sein. Hier greift aber auch andererseits das größte Mißverständnis verwirrend ein und erschwert damit gar sehr die richtige Lösung der aufgeworfenen Frage. Da es sich nämlich in unserer Frage um den formellen, nicht um den wirksamen Grund handelt, so müssen wir untersuchen, in welchem Verhältnisse die Existenz zu der Wesenheit stehe. Dieses Verhältnis muß sich nun folgendermaßen gestalten. Sind Wesenheit und Existenz real identisch, dann ist letztere entweder der bestimmbare, oder der bestimmende Teil, oder das von beiden genannten Teilen konstituierte Dritte. Der Mensch z. B. existiert also dann formell, weil er eine bestimmbare Materie und eine bestimmende Form hat; oder er existiert, weil er ein aus diesen beiden Teilen Zusammengesetztes bildet, d. h. weil er Mensch ist. Nun bestreitet selbst P. Kleutgen, daß der Mensch deshalb existiere, weil er Mensch ist. Neben der Wesenheit eines Dinges gibt es in den sichtbaren Dingen noch das Individuationsprincip, in jedem Geschöpfe überhaupt die *accidentia propria*, seien es spezifische oder individuelle. Sind vielleicht diese der formelle Grund, daß die Wesenheit existiert? S. Thomas bestreitet es und P. Kleutgen erklärt ebenfalls, der Mensch existiere nicht deshalb, weil er dieser Mensch, z. B. Peter ist. Welcher formelle Grund bewirkt also dann, daß das Geschöpf existiert? Die konstitutiven Teile sind es nicht, das Individuationsprincip, die *accidentia propria* sind es auch nicht; Gott kann niemals formeller Grund sein: somit bleibt nur ein *accidens per accidens* übrig, obgleich es der Wesenheit nicht nach Art eines *Accidens* zukommt.

P. Limb. bringt folgenden Einwurf vor:<sup>1</sup> Die Existenz, welche mit der realen Wesenheit identisch ist, ist nicht hervorgebracht. Denn die Wesenheit, als solche, mögen wir sie im Zustande der Möglichkeit oder der Realität betrachten, wird nicht durch eine wirksame Ursache konstituiert, durch welche sie hervorgebracht wird, sondern durch sich selbst, d. h. durch ihre eigenen innern

<sup>1</sup> l. c. Seite 66.

konstitutiven Principien. Gleichwie also die Wesenheit nicht durch eine äußere wirksame Ursache, ebenso wird auch, wäre die Existenz in den geschaffenen Dingen von der Wesenheit nicht real unterschieden, die Existenz selber ohne äußere wirksame Ursache existieren. Darum wäre sie nicht hervorgebracht. Diesbezüglich bemerkt darum der hl. Thomas:<sup>1</sup> „Es sei geradewegs gegen den Begriff des Geschaffen-seins (*contra rationem facti*), daß die Wesenheit der Sache identisch sei mit der Existenz, da das subsistierende Sein eben nicht geschaffen ist.“

Darauf erwidert nun P. Limb.: „dieses Argument ist richtig bezüglich jenes Wesens, dessen Existenz im Begriffe der Wesenheit liegt (*ubi existentia est de ratione essentiae*) und darum selber ihre eigene Natur ist (*et sic ipsum esse est sua natura*). Es ist jedoch falsch, wo immer die Existenz nicht im Begriffe der Wesenheit liegt, und diese letztere daher ein von einem Andern erhaltenes Dasein hat (*habet esse acquisitum ab Alio*). Was dann weiter in diesem Argumente folgt, ist mit sich selber im Widerspruch und eine Proposition steht der andern entgegen. Denn die Wesenheit betrachtet „im Zustande der Realität, *prae-* *ci-* *se* insofern sie Wesenheit ist,“ werde, so sagt das Argument, nicht konstituiert „durch eine wirksame, sie hervorbringende Ursache, sondern durch sich selber.“ Jedermann indessen sieht, daß jegliche Wesenheit, „im Zustande der Realität“ betrachtet, eine Ursache fordere (die göttliche natürlich ausgenommen), und daß die Wesenheit „*prae-* *ci-* *se* in sofern sie Wesenheit ist“, weder „im Zustande der Realität“ genommen werde (*considerari*) noch auch eine Ursache fordere. „*Ens ait S. Thomas,*<sup>2</sup> *non importat, habitudinem causae nisi formalis tantum vel inhaerentis vel exemplaris, cujus causalitas non se extendit nisi ad ea, quae sunt actu.* Nichtsdestoweniger wird diese Verwechslung, deren man sich im Antecedens schuldig gemacht hat, im Consequens zur Anwendung gebracht, aus welcher man dann unsere Ansicht als absurd hinstellt. „Also sagt der Objektant, wenn die Existenz

<sup>1</sup> 1. p. q. 7. a. 2. ad 1<sup>um</sup>.

<sup>2</sup> 1. p. q. 5. a. 2. ad 2. cfr. de veritate q. 21. a. 2. ad 2<sup>um</sup>.

in den geschaffenen Dingen sich nicht real von der Wesenheit unterscheidet, so würde sie, gleichwie die Wesenheit nicht durch eine äußere wirksame Ursache ist, auch ohne wirksame Ursache existieren. Allein welche Wesenheit, müssen wir bitten, ist denn nicht durch eine äußere Ursache? Etwa die Wesenheit „im Zustande der Realität“ betrachtet, oder die Wesenheit „präcise insofern sie Wesenheit ist“? Die letztere versteht der Gegner, und damit ist das ganze Argument nichtig. Das bedeutet entweder: die Wesenheit, präcise insofern sie Wesenheit ist, ist nicht hervorgebracht, also existiert sie nicht; oder es bedeutet: die Wesenheit „im Zustande der Realität“ betrachtet, ist hervorgebracht, folglich existiert sie. Beide Argumente zeigen, daß unsere Ansicht die richtige ist, aber keine von beiden beweist das, was zu beweisen war, nämlich, daß die Wesenheit „in den Zustand der Realität“ gesetzt, und infolgedessen bewirkt und daher endlich, nach unserer Sentenz notwendig durch sich selber existierend, „ohne äußere wirkende Ursache existiere,“ und somit die Existenz, falls sie von dieser sich nicht real unterscheidet, „nicht hervorgebracht sei.“ Was endlich aus S. Thomas angeführt wird, gehört keineswegs zu unserer Frage. Dasselbst fragt S. Thomas, „ob etwas anderes als Gott, durch seine Wesenheit unendlich sein könne. Wenn jemand glauben sollte, daß dies sein könne, da „Gottes Macht unendlich“, sie darum auch „eine unendliche Wirkung“ hervorbringen imstande sei, so müsse man, sagt S. Thomas, einem solchen antworten: „daß es gegen den Begriff des Geschaffenwerdens verstosse, d. h. im Widerspruch stehe mit der hervorgebrachten und geschaffenen Sache, nämlich: daß die Wesenheit dieser Sache ihre eigene Existenz ausmache, oder daß sie nicht von einem Andern gemacht worden. Denn „das subsistierende Sein ist nicht ein geschaffenes. Die Antwort des hl. Thomas auf diesen Zweifel besagt also: Gott kann nicht etwas Unendliches schaffen oder hervorbringen. Denn was unendlich ist, ist ein subsistierendes Sein. Darum ist die Wesenheit desselben das Sein oder die Existenz selber. Was hingegen gemacht und geschaffen ist, das ist nicht ein subsistierendes



Sein, und dessen Wesenheit ist nicht dessen Sein oder Existenz, weil es von einem Andern ist. Folglich ist das Gewordene und Geschaffene nicht unendlich. So wahr das alles ist, ebenso sicher ist es nicht gegen unsere Sentenz, ja es berührt die angeregte Frage nicht im entferntesten (*ne extremis quidem digitis attingunt*).“ Soweit der Herr Autor.

P. Limb. gesteht also zu, der Satz: „die mit der Wesenheit real identische Existenz ist nicht hervorgebracht“ habe seine volle Richtigkeit bezüglich jenes Dinges, dessen Existenz im Begriffe der Wesenheit liegt, dessen Existenz die eigene Wesenheit oder Natur selber ist. Diese letztern Worte können nur den Sinn haben, daß in jenem Dinge die Wesenheit real identisch ist mit der Existenz. So fassen der hl. Thomas und die Scholastiker die Worte: „*esse est sua natura*.“ Da nun nach allgemeiner Übereinstimmung, der auch P. Limb. Beifall zollt,<sup>1</sup> bei dieser Frage von der wirklich existierenden Wesenheit der Dinge die Rede ist, nicht von der möglichen, auch nicht von der Wesenheit im rationellen oder spezifischen Sinne gefaßt, so gibt der Herr Autor die Richtigkeit der vorhin ausgesprochenen Behauptung zu in Betreff jenes existierenden Wesens, dessen Wesenheit real identisch ist mit der Existenz (*ipsum esse est sua natura*). Nun behauptet P. Limb. seinerseits, in jedem existierenden Geschöpfe sei die Wesenheit real identisch mit der Existenz. Folglich ist der Satz des Objektanten „wenn die Wesenheit real identisch ist mit der Existenz, sei die Existenz nicht geschaffen“, nach selbsteigenem Geständnisse des P. Limb. vollkommen wahr. Alles, aufser Gott, ist aber thatsächlich geschaffen. Folglich ist in keinem Dinge, aufser in Gott, die Wesenheit real identisch mit der Existenz. Wir begreifen schlechterdings nicht, wie so P. Limb. auf der einen Seite die Lehre des hl. Thomas und der Thomisten bekämpft, während er sie auf der andern Seite selber als richtig vorträgt. Oder kommt hier vielleicht wieder die mögliche Wesenheit zum Vorschein? Um diese handelt

<sup>1</sup> l. c. Seite 8, 9.

es sich nicht, hat uns P. Limb. selber gesagt. Und es verhält sich thatsächlich also. Auch die Wesenheit und Existenz begrifflich aufgefaßt, können hier nicht in Frage kommen, denn der Herr Autor selber schreibt: „ubi ipsum esse est sua natura“. Nun lehrt P. Limb. fortwährend, besonders klar Seite 46, daß die existierende Wesenheit ihre eigene Existenz sei (*est suum esse*). Der hl. Thomas hingegen sagt beständig: „nulla creatura est suum esse“. Die Widersprüche, von welchen P. Limb. hier redet, sind also auf einer andern Seite zu suchen als bei den Thomisten.

Was der Herr Autor weiter sagt, der Satz: „bei realer Identität der Wesenheit und Existenz sei die Existenz unerschaffen,“ finde seine Richtigkeit nicht in Betreff jener Dinge, deren Existenz nicht im Begriffe der Wesenheit eingeschlossen, und daher von einem Andern mitgeteilt sei, ist unverfechtbar wahr. Allein den eigentlichen Grund dafür verschweigt P. Limb. auch hier wiederum. Im erstern Falle gibt der Herr Autor die Richtigkeit jenes Satzes unbedingt zu, weil die Existenz im Begriffe der Wesenheit liege, und darum die Existenz selber ihre eigene Wesenheit, d. h. real mit ihr identisch sei. Wie lautet nun, nach den Gesetzen der Logik, der kontradiktorische Gegensatz? Es kann nur heißen: im letzteren Falle ist der oben citierte Satz unrichtig, weil die Existenz jener Dinge nicht im Begriffe der Wesenheit liegt, und darum die Existenz nicht ihre eigene Wesenheit, d. h. nicht real mit ihr identisch ist. Der Grund: *atque haec „habet esse acquisitum ab alio“* stützt sich auf den vorausgehenden, nämlich auf den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz. Fällt dieser, so stürzt auch der andere mit in den Abgrund. Das „esse ab alio“ ist nur möglich, wenn das „esse non est sua natura“, wie es im ersten Falle thatsächlich statt hat und von P. Limb. selber ausdrücklich hervorgehoben wird. Das „esse ab alio“ ist, wie wir schon früher betont haben, nicht Grund, sondern eine notwendige Folge des realen Unterschiedes, gleichwie das „non esse ab alio“ seinen Grund darin hat, daß „ipsum esse est sua natura.“ P. Limb. bemerkt ferner, die Worte des

englischen Lehrers, „hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum“ gehöre gar nicht zur Sache, berühre unsere Frage nicht im geringsten. Wir erklären dem gegenüber, daß, wenn diese Worte nicht zur Sache gehören, überhaupt nichts mehr, daß in diesem Falle dann der ganze hl. Thomas nicht mehr zur Sache gehört. In der That! Der hl. Thomas fragt, ob Gott ein Unendliches schaffen könne? Der Heilige antwortet nein, denn ein Unendliches besagt, daß es unerschaffen ist. Und warum? weil im Unendlichen die Existenz real identisch ist mit der Wesenheit. Das Unendliche ist esse subsistens. Wir zweifeln nicht, daß P. Limb. aus den Werken des hl. Thomas sich mit dem Begriffe des: „esse subsistens“ vertraut gemacht hat. „Esse subsistens“ ist beim hl. Thomas identisch mit demjenigen: „cujus ipsum esse est sua natura.“ Merkwürdigerweise sagt P. Limb. ganz das nämliche und knüpft trotzdem daran die Behauptung: dieses gehöre nicht zur Sache, berühre unsere Frage nicht im mindesten. Im Unendlichen „ipsum esse est sua natura.“ Dieses Wesen hat infolgedessen die Existenz nicht ab alio,“ während jedes Geschöpf die Existenz ab alio hat, wie P. Limb. selber bezeugt. Nichtsdestoweniger gehört alles dieses gar nicht zur Sache. Warum wird denn Gott ein „ens a se“ genannt? Wahrscheinlich weil er nicht „ens ab alio“ ist. Und warum ist Gott nicht ein „ens ab alio“? Weil Er ein „ens a se“ ist? Nein, jedermann wird antworten, weil Gott das Sein in sich hat, oder wie P. Limb. mit S. Thomas richtig bemerkt „ipsum esse est sua natura“, d. h. weil Existenz und Wesenheit in ihm real identisch sind. Und dies sollte nicht zur Sache gehören? ne extremis quidem digitis attingere? Wir sagen, Gott hat das Sein in sich und nicht von einem Andern. Niemanden wird es beifallen, zu sagen: „Gott habe die Wesenheit in sich, und nicht von einem Andern.“ Ganz dasselbe sagen wir von der Kreatur. P. Limb. hebt ununterbrochen hervor, die Kreatur habe das Sein von einem Andern, darum existiere sie. Von der Wesenheit sagt der Herr Autor dieses nicht. Nun kommen die Thomisten und behaupten mit P. Limb., das Geschöpf habe

seine Existenz von einem Andern, nicht aber seine Wesenheit oder das Wesenheitsein. Alsbald ist P. Limb. zur Hand und beschuldigt sie eines Widerspruches. Capreolus macht die richtige Bemerkung, jeder, der behauptet, die Wesenheit, als Wesenheit, sei geschaffen, wisse nicht was er sagt.<sup>1</sup>

Wir wollen diesen angeblichen Widerspruch der Thomisten etwas genauer prüfen. Die Thomisten behaupten also, daß die Wesenheit betrachtet „im Zustande der Realität,“ präzise insofern sie Wesenheit ist, nicht konstituiert werde, „durch eine wirksame, sie hervorbringende Ursache, sondern durch sich selber.“ Was begründet nun in diesem Satze einen Widerspruch? Jedermann sieht, antwortet P. Limb., daß jede Wesenheit „im Zustande der Realität“ eine Ursache fordere (die göttliche Wesenheit ausgenommen), und daß die Wesenheit „präzise insofern sie Wesenheit ist“, weder als „im Zustande der Realität“ in Betracht komme, noch eine Ursache fordere. — Der Herr Autor bringt hier offenbar die Wesenheit, „präzise insofern sie Wesenheit ist,“ in Gegensatz zu der Wesenheit „im Zustande der Realität.“ Was versteht nun P. Limb. unter der Wesenheit präzise ut essentia est? Ohne Zweifel die mögliche Wesenheit, oder die objektive Potenz. Von dieser also wird bemerkt und mit Rect, daß sie weder als „im Zustande der Realität“ in Betracht komme, noch eine Ursache fordere. Allein wir fragen: konnte S. Thomas diese Wesenheit im Auge haben, als er schrieb:<sup>2</sup> „substantia uniuscujusque est ens per se et non per aliud; sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: nullius ergo substantiae creatae suum esse est sua substantia“? Diese Argumentation des englischen Lehrers hätte schlechterdings keinen Sinn. Es kann daher nur die reale Wesenheit, als Wesenheit, oder die Wesenheit „im Zustande der Realität“ von S. Thomas in diesem Ausspruche gemeint sein. Behauptet also P. Limb., jedermann sehe, daß die Wesenheit in diesem Zustande eine Ursache fordere, so

<sup>1</sup> Capreolus in 1. dist. 8. 9. 1. Man vergleiche S. Th. Quodl. 8. q. 1. a. 1.

<sup>2</sup> contr. Gent. cap. 52. ratio 5<sup>a</sup>.

müssen wir bemerken, daß in diesem Satze ein Sophisma liegt. Der hl. Thomas, Albert der Große, Bonaventura und die Thomisten überhaupt, unterscheiden diese Worte. Der Herr Autor identificiert die reale Wesenheit mit der existenten und weil die Wesenheit, um wirklich zu existieren, eine Ursache fordert, so muß nach ihm auch die reale Wesenheit, als solche, d. h. insofern sie Wesenheit ist, eine wirkende Ursache fordern. Zudem trennt P. Limb. die Worte: die Wesenheit im Zustande der Realität präzise insofern sie Wesenheit ist. Nach den Thomisten heißt der Satz: die reale Wesenheit als Wesenheit; P. Limb. hingegen läßt sie sagen: die Wesenheit als reale. Das nennt man ein Sophisma, und dies um so mehr, als dem Herrn Autor real und aktuell identische Dinge sind. Die Ansicht des hl. Thomas, Bonaventura, Albert des Großen haben wir bereits früher kennen gelernt. Wenn die Existenz der Wesenheit als Accidens zukommt, der möglichen Wesenheit jedoch niemals zukommen kann, alles aber, was als Accidens in einem Dinge ist, doch ein reales Subjekt haben muß, so folgt mit zwingender Notwendigkeit, daß der Träger oder das Subjekt, in unserm Falle die Wesenheit, welcher das Dasein als Accidens zukommt, eine reale Wesenheit sein müsse. Hier jedoch kommt nicht die Wesenheit als reale, also formell unter diesem Gesichtspunkte, d. h. insofern sie real ist, in Betracht, sondern die reale Wesenheit, insofern sie Wesenheit ist. Die Wesenheit ist hier allerdings real, allein „in sensu specifico“, nicht in sensu formali. Die geschöpfliche Wesenheit, als solche abstrahiert vom actu sein oder nicht actu sein, weil sie weder die Existenz in sich schließt, wenn sie nicht actu, noch auch, wenn sie actu ist. Der Sache nach stimmt P. Kleutgen vollkommen mit den Thomisten überein, obgleich dieser Gelehrte sich scheut aus den dargelegten Principien die richtige Folgerung zu ziehen, nämlich: daß Wesenheit und Existenz real unterschieden seien. P. Kleutgen selber schreibt:<sup>1</sup> „Peter ist nicht, weil er Mensch, noch weil er Peter ist. Er hat also das Dasein nicht infolge

<sup>1</sup> Philos. der Vorz. 2. B. 2. Aufl. n. 57. 3. Seite 60.

seiner Wesenheit, sondern weil diese seine Wesenheit, die auch nicht dasein könnte, von einem andern ins Dasein gesetzt worden ist.“ Von welcher Wesenheit nun spricht P. Kleutgen? Von der möglichen? Offenbar nicht. Also ist es die reale existente Wesenheit des Peter. Von dieser Wesenheit also sagt der Gelehrte: sie könnte auch nicht da sein. Könnte sie vielleicht auch nicht menschliche oder nicht die Wesenheit des Peter sein? Mit andern Worten: ist Gott der formelle Grund, daß die Wesenheit im Peter eine menschliche, oder daß sie die Wesenheit des Peter d. h. eine individuelle ist? Keineswegs. Der Herr Autor sagt mit Recht: diese Wesenheit des Peter könnte auch nicht dasein. P. Kleutgen spricht also von der Wesenheit, insofern sie eine existente, nicht aber, insofern sie eine Wesenheit, d. h. eine menschliche oder eine individuell menschliche ist. Und doch meint P. Keutgen, wie gesagt, nicht die mögliche, sondern die reale Wesenheit, wie sie im Peter ist. Die reale Wesenheit hat also nur das Existent-sein von einem andern, nicht aber das Wesenheit-sein. Dies lehrt uns übrigens P. Limburg selber.<sup>1</sup> „Id enim, quo homo vel equus formaliter existit, non est essentia hominis vel equi, sed utriusque existentia, qua a Deo recepta formaliter existunt.“ Was bedeutet dieses „qua a Deo recepta“? Offenbar die Existenz. Also der Herr Autor selber bekennt, daß die Existenz von Gott mitgeteilt werde. Allein wem wird diese Existenz mitgeteilt? Jedenfalls dem „homo und equus“ infolge dessen (qua) auch die „essentia hominis et equi existit.“ Wird nicht auch die Wesenheit oder das Wesenheit-sein des „homo et equus“ von Gott mitgeteilt? Davon sagt uns P. Limb. nichts. Auf welcher Seite ist aber dann der Widerspruch zu finden?

Wir können also dem Capreolus nur beistimmen, wenn er sagt: Jeder, der behauptet, die Wesenheit als solche, oder insofern sie Wesenheit ist, sei geschaffen, der wisse nicht, was er rede. Nehmen wir einmal an, auch die Wesenheit, als solche, oder

<sup>1</sup> l. c. Seite 45.

das Wesenheit-sein der existenten Kreatur sei geschaffen. Die schöpferische Ursache aber ist bekanntlich eine freie, durch eigene Willensbestimmung angeregte. Was hindert also, daß z. B. der Mensch als animal irrationale und das Tier als animal rationale existiere? Das hängt ja rein nur von Gottes freiem Willen ab. Man kann auch nicht sagen, das gehe nicht an, weil die mögliche Wesenheit, als *causa exemplaris*, nach welcher ein Ding geschaffen werde, hindernd im Wege stehe. Denn nach P. Limb. hat allerdings die Wesenheit als solche, d. h. im Sinne des Herrn Autor, die mögliche Wesenheit keine wirkende Ursache, die reale jedoch hat eine. In diesem Falle könnte Gott trotz des Hindernisses von Seite der möglichen Wesenheit, die reale doch bilden nach seinem Wohlgefallen. Allerdings hätten wir den Widerspruch, daß in der realen wirklichen Wesenheit sich etwas findet, was nicht im Vorbilde war. Allein dieser Widerspruch folgt mit Notwendigkeit aus der Theorie des P. Limb. Dafür sind wir nicht verantwortlich.<sup>1</sup>

Bemerken wollen wir nur noch, daß mit der Richtigkeit der Limburgschen Theorie alle unsere Wissenschaften eitel

<sup>1</sup> Das Verhältnis der Existenz zur Wesenheit ist nach S. Thomas folgendes. Eine Kreatur erhält von Gott das Dasein. Das erste, der erste terminus der göttlichen Wirksamkeit, ist demnach das Sein. Die formelle Wirkung dieses Seins kann nicht im Nichts, sie muß in einem Subjekte ausgeübt werden. Dieses Subjekt ist zunächst die Form. Ist die Kreatur einfach, so ist die Form allein dieses Subjekt. In den zusammengesetzten Wesenheiten hingegen muß die Form selber abermals eine formelle Wirkung ausüben. Da nun diese formelle Wirkung der Form selber, die Information ebensowenig im Nichts vor sich gehen kann, wie die formelle Wirkung des Seins, setzt auch die Form ein reales Subjekt voraus. Dieses reale Subjekt ist die erste Materie (*materia prima*). Dieser Vorgang ist gleichzeitig, aber doch andererseits nach einer bestimmten Ordnung eingerichtet. Nur wer leugnet, daß die Existenz überhaupt das *quo est*, nicht das *quod est* bilde, kann von dieser Ordnung bei der Entstehung der Geschöpfe absehen. Allerdings kommt er dann über den reinen Akt (*actus purus*) nicht hinaus. Materie und Form sind daher nicht erst durch das Sein formell real. Durch das Sein sind sie aktuell.

Ding sind. Es steht nichts mehr fest, denn nichts mehr ist notwendig, alles zufällig, absolut vergänglich wie die Existenz der Geschöpfe, denn die Wesenheit der Kreaturen hängt in gleicher Weise von Gottes freiem Willen ab wie die Existenz derselben. Wir haben nur noch ein sicheres Wissen von der möglichen oder idealen Wesenheit, die reale kann sich ändern, so oft es Gott gefällt, sie ist und bleibt kontingent. Wie wir dann überhaupt noch zur Kenntnis der Wesenheit, selbst der idealen, ohne eingeborne Ideen gelangen können, das vermag die Theorie des P. Limb. uns nicht zu sagen. Die ganze Erkenntnistheorie des hl. Thomas wird umgestoßen. Nach der Lehre des hl. Thomas müssen wir, um die Wesenheit der sichtbaren Dinge zu erkennen, von der Existenz, weil diese letztere materiell-individuell ist, abstrahieren.<sup>1</sup> Sind Wesenheit und Existenz, real identisch, d. h. ist Gott von beiden die wirkende Ursache, so können wir niemals von der Existenz abstrahieren. Wir haben also von der Kreatur keine direkte Kenntnis.

31<sup>o</sup> III. Argument des hl. Thomas: Die Wesenheit und Existenz sind in den Geschöpfen real unterschieden, denn die Existenz die, als solche, subsistent ist, kann nur als einzige da sein. Diese subsistente Existenz aber ist Gott; folglich unterscheidet sich in jeder Kreatur die Wesenheit real von der Existenz.

<sup>2</sup> „Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una; quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri. Si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea, quae sunt hominis, vel quae sunt bovis; jam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa, quia eadem differentiae, quae sunt constitutivae specierum,

<sup>1</sup> Nach der Lehre des hl. Thomas erkennen wir direkt nur das Allgemeine, das Singuläre hingegen indirekt. Die Existenz der Geschöpfe ist aber singulär. Folglich sind bei realer Identität der Wesenheit mit dem Dasein alle unsere Kenntnisse indirekte, was den Thatsachen widerspricht.

<sup>2</sup> 2. contr. Gent. cap. 52. ratio 2.



sunt divisivae generis. Sic igitur, si hoc ipsum, quod est esse, sit commune, sicut genus esse separatum per se subsistens, non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur differentiis sicut genus, sed per hoc, quod est hujus vel illius esse, jam hoc magis est verum, quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit esse subsistens, nihil praeter ipsum est suum esse.“

Der hl. Thomas geht hier zunächst von der bekannten Wahrheit aus, daß Gott das subsistente Sein ist. Wir müssen uns darum über den Begriff: „subsistent“ genau orientieren. Diesbezüglich schreibt der englische Lehrer:<sup>1</sup> Substanz wird etwas in einem zweifachen Sinne genannt. Einmal bedeutet Substanz die Quiddität der Sache, welche durch die Definition angegeben wird. Demgemäß sagen wir, daß die Definition die Substanz der Sache bezeichne. Die Griechen nennen diese Substanz *οὐσίαν*, wir können sie Wesenheit nennen. Ferner bedeutet Substanz auch das Subjekt oder Suppositum, welches in der Gattung der Substanz subsistiert. Und zwar kann dieses, im allgemeinen genommen, mit dem Namen benannt werden, welcher den Begriff bezeichnet (significante intentionem). In dieser Weise wird es Suppositum genannt. Man benennt es auch mit drei Namen, welche die Sache bezeichnen, nämlich: res naturae, Subsistenz und Hypostase, je nach der dreifachen Auffassung der Substanz. Existiert sie für sich und nicht in einem andern, so heißt sie Subsistenz; denn von jenen Dingen sagen wir, daß sie subsistieren, welche nicht in einem andern, sondern in sich existieren. Untersteht sie einer gemeinsamen Natur, so wird sie res naturae genannt. So ist z. B. der Mensch (homo) eine res naturae. Untersteht sie den Accidenzen, so nennen wir sie Hypostase oder Substanz.“<sup>2</sup> Der Unterschied der Namen: Wesenheit, Subsistenz und Substanz wird von der Bezeichnung der Akte genommen, von welchen diese Namen hergeleitet werden, nämlich: vom Sein, Subsistieren, und Unterstehen. Das Sein

<sup>1</sup> 1. p. q. 29. a. 2. c.

<sup>2</sup> 1. dist. 23. q. 1. a. 1. c. und ad 2um.

ist etwas Gemeinsames und bestimmt nicht einen Seinsmodus. Das Subsistieren hingegen besagt einen bestimmten Seinsmodus, insofern nämlich etwas ein Seiendes für sich ist, nicht wie das Accidens, in einem andern. Unterstehen aber ist soviel als unter Irgendetwas gestellt werden. Das Sein bedeutet das, was allen Gattungen gemeinsam ist; das Subsistieren aber und das Unterstehen bedeuten dasjenige, was dem ersten Prädikamente eigentümlich ist, nämlich: ein in sich komplettes Seiende. Daher sage ich, daß Wesenheit dasjenige genannt wird, dessen Akt das Sein bildet; Subsistenz, dessen Akt das Subsistieren; Substanz, dessen Akt das Substare ist. Das Subsistieren kann nur aufgefaßt werden als der Akt eines Dinges, welches subsistiert (also in concreto, ut quod subsistit) oder als das, wodurch das Ding subsistent ist (ut quo subsistit). Da nun das Subsistieren ein bestimmtes Sein bezeichnet, und die ganze Bestimmung des Seins auf die Form folgt, die den terminus bildet, so ist klar, daß etwas durch die erste Form die in der Gattung der Substanz ist subsistent genannt wird. Faßt man aber die Substanz als dasjenige auf, was subsistiert, dann wird eigentlich dasjenige so genannt, in welchem „per prius“ eine Natur dieser Art gefunden wird, welche auf die schon genannte Weise existiert.“

