Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 15 (1901)

Artikel: Das Opusculum des H. Thomas "De quattuor oppositis"
Autor: Holtum, Gregor von
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761725

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: 24.08.2025

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

DAS OPUSCULUM DES H. THOMAS „DE QUATTUOR OPPOSITIS“.

Übersetzt und mit erläuternden Bemerkungen versehen

von

P. GREGOR VON HOLTUM O. S. B.

Erstes Kapitel.

Davon, dafs der kontradiktorische Gegensatz der gröfste ist, und dafs auf ihn unmittelbar der Gegensatz der Beraubung folgt.

Weil es vier Gegensätze gibt, wie in den Prädikamenten[1] gesagt wird, deshalb haben wir uns entschlossen, von ihnen in Kürze zu handeln.

Und zuerst mufs berücksichtigt werden, dafs der kontradiktorische Gegensatz der erste ist und der gröfste unter den andern, was der Philosoph in den Büchern der Posteriorum[2] begründet, indem er bemerkt, dafs der kontradiktorische Gegensatz jener ist, in dem sich gemäfs seiner selbst ein Mittleres nicht findet. Als Mittleres bezeichnet er nämlich das, in dem das Auseinanderliegende zusammenkommt, so dafs so die Intensität[3] des Gegensatzes gemindert wird. Da man nun in allen anderen Gegensätzen ein Mittleres antreffen kann, so mindern alle etwas an der Intensität („de ratione“) des kontradiktorischen

[1] In dem zehnten Kapitel der Kategorieen des Aristoteles: „*Περὶ δὲ τῶν ἀντικειμένων ποσαχῶς εἰωδεν ἀντικεῖσθαι, ῥητέον. λέγεται δὲ ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικεῖσθαι τετραχῶς, ἢ ὡς τὰ πρός τι, ἢ ὡς τὰ ἐναντία, ἢ ως ζέρησις καὶ ἕξις, ἢ ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις.*“ *Κατηγορίαι.* 10. (11, b. 11).

[2] Analyticorum: „*Ἀντίφασις δὲ ἀντίδησις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὐτήν.*“ *Αναλυτικὰ ὕστερα. Α.* 2. (72. a. 12).

[3] im Text ratio. Da im Gegensatze die beiden Glieder die Tendenz haben, sich voneinander zu entfernen, kann man mit Recht von einer gröfseren und geringeren Intensität in derselben sprechen. Doch möchte auch die Übersetzung mit Wesen nicht unrichtig sein. Denn da nach Thomas der Gegensatz das Auseinanderliegen besagt, so schwindet gewissermafsen das Auseinanderliegen, wo noch ein Verknüpfendes vorliegt. Doch hat offenbar Thomas ebenfalls an Intensität gedacht, weil er den Ausdruck „minuit“ gebraucht. Sonst hätte er ja tollit oder quasi tollit sagen müssen.

Gegensatzes. Die anderen Gegensätze haben nämlich ein Mittleres, einige mehr, einige minder, und nach diesem Mehr oder Minder nehmen sie teil an dem Wesen des kontradiktorischen Gegensatzes und werden folglich auch mehr oder weniger gegensätzlich gestaltet. Denn in jedem Genus ist das Erste Ursache von allem, was in jenem Genus sich findet, wie aus dem zehnten Buch der Metaphysik erhellt, und deshalb kommen um so weniger einige Gegensätze in einem Mittlern überein, je mehr sie teil haben an dem, was im Genus der Gegensätze das Erste ist. Aber in einem Mittlern zusammenzutreffen, ist auf doppelte Weise möglich.

Einiges hat nämlich als ein mittleres Gemeinsames das Geschlecht und überdies das Subjekt, wie denn Weifs und Schwarz zusammentreffen im farbig sein und dann auch im Subjekte.

Einiges aber trifft blofs im Subjekt als im Mittleren zusammen, wie die unmittelbaren konträren Gegensätze und der Habitus und seine Privation; denn die unmittelbaren konträren Gegensätze haben ein gemeinsames Subjekt,[1] und in gleicher Weise der Habitus und seine Beraubung. Doch bei diesen Gegensätzen liegt ein verschiedenes Verhalten vor; bei einigen Dingen nämlich, die dem Gegensatz der Beraubung unterliegen, wird eine Ordnung bezüglich des Subjektes innegehalten, und findet deshalb nicht eine Rückkehr von der Beraubung zum Habitus statt; ähnlich verhält es sich mit einigen unmittelbar-konträren Gegensätzen, so z. B. mit einigen Krankheiten, die unheilbar sind;[2] bei diesen sowohl wie bei den[3] Privationen bleibt im Subjekte gar keine Fähigkeit bezüglich des Habitus zurück.

Es gibt aber auch andere unmittelbar-konträre Gegensätze, wie Gesundheit und Erkrankung, die unterschiedlos (indifferenter), obgleich in einer gewissen Ordnung, sich auf ihr Subjekt er-

---

[1] Eine numerische Identität bezüglich des Subjektes trifft nur zu, wo mit dem Gegensätzlichen nicht etwas durch die Vernunft Importiertes verbunden ist. So haben Gleich und Ungleich als Zahlen kein numerisch identisches Subjekt, wie dies Kalt und Warm, Sittlich und Unsittlich haben.

[2] Der hl. Thomas fafst, seiner Zeit entsprechend, die Krankheit als etwas Positives auf. Heutzutage werden wir sie als ein ens rationis und demgemäfs genau so fassen, wie sehen und erblindet sein.

[3] genannten. Denn bei anderen Privationen, z. B. jener des Lichtes, der Bewegung u. s. w. gibt es im Subjekte auch in der Privation noch eine natürliche Fähigkeit oder Anlage zum wiederholten Empfange der Form. Im Texte heifst es deshalb auch: „bei einigen Dingen“.

strecken, und doch[1] wird durch ein Gegensätzliches die Anlage zu dem übrigen nicht aufgehoben. Bei den Gegensätzen der Beziehung hingegen ist auf keine von beiden Weisen ein Zusammenkommen[2] möglich; sie kommen nämlich nicht in einem Subjekt zusammen; es ist nämlich derselbe nicht Vater und auch Sohn, inwiefern der Vater zum Sohne Beziehung hat; noch kommen sie in einem Mittlern ihres Genus überein,[3] haben jedoch eine gewisse besondere Weise des Zusammentreffens, weil das eine entsprechend dem, was es eben ist, in Abhängigkeit an das andere angeschlossen ist: die relativen Dinge schliefsen sich nämlich gegenseitig ein und setzen und vernichten sich wechselseitig. Bei den kontradiktorischen Gegensätzen aber liegt nichts von dem vor: sie haben nämlich weder ein Mittleres ihres Genus, da das zweite Glied des Gegensatzes ein Nicht-Seiendes ist, das geradezu aufserhalb jeden Genus liegt — noch können sie in einem Subjekte übereinkommen, da das Nicht-Seiende ein Subjekt nicht haben kann, ebensowenig wie jenes, in dem das Wesen des Seienden seinen vollkommenen Ausdruck findet, nämlich die Substanz[4] —, noch können sie, wie die relativen Gegensätze, zusammentreffen gemäfs des Abhängigkeitsverhältnisses der begrifflichen Inhalte; denn das Seiende setzt nicht das ihm Gegensätzliche, nämlich das Nicht-Seiende, wie der Vater den Sohn setzt. Und deshalb ist der kontradiktorische Gegensatz so beschaffen, dafs er einfachhin gemäfs seiner selbst ein Mittleres nicht hat,[5] und deshalb kommen seine Glieder ganz und gar nicht zusammen und weisen den schärfsten Gegensatz

[1] trotz dieser Ordnung.

[2] in einem Mittleren.

[3] nämlich sub respectu relationis. „Materialiter" genommen haben sie freilich ein gemeinschaftliches Genus als Medium, wie denn ja Vater und Sohn dieselbe menschliche Natur gemeinsam haben. Aber zwischen Vaterschaft und Sohnschaft gibt es nicht eine Abstufung, einen Übergang, wie zwischen Weifs und Schwarz Mittelfarben als Übergänge sind.

[4] das erste Glied des Gegensatzes geht nur auf jenes Ens, das vollkommen Ens ist, und das ist die Substanz. Sobald man an deren Stelle das Accidens als erstes Glied setzt, kann man im zweiten Gliede nicht mehr einfachhin ein Nicht-Seiendes und ein Nicht-Sein gewinnen. Es ist also das erste Glied des Gegensatzes das Sein und Seiende, und zwar, wie es nicht in einem Subjekte ist. Das ist nun die Substanz. Diese aber hat nicht ein subiectum als medium. Cf. cap. II. „In ipsa oppositione contradictionis nobilius extremum, sc. ens, nullum subiectum requirit, quod manifestum est ex eo in quo salvatur ratio eius perfecta, quod est substantia, cuius est non esse in subiecto secundum Philosophum."

[5] nämlich auch nicht einmal nach einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse im Existieren und Nicht-Existieren.

auf. Nach dem kontradiktorischen Gegensatz folgen die anderen Gegensätze in einer gewissen Ordnung. Und deshalb findet sich in ihnen der Gegensatz nach einem Mehr und Minder. Es nehmen also die Glieder des Gegensatzes der Beraubung, weil sie nicht ein Mittleres ihres Genus haben, wie einige konträre Gegensätze, noch ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis, wie die Glieder des Bezogenseins, aber ohne den Besitz eines gemeinsamen Subjektes, den ersten Rang nach dem kontradiktorischen Gegensatz ein. Und es setzt in ihnen das zweite Glied, die Beraubung nämlich, nichts, weshalb sie aus sich heraus Verneinung ist und ein Nicht-Seiendes ausdrückt. Die Beraubungen sind nämlich nach dem Philosophen[1] vom Genus des Nicht-Seienden. Aber weil sie nicht eine absolute Verneinung ist, sondern die Verneinung eines solchen Habitus, der ein Subjekt erheischt, deshalb ist sie, die Beraubung, eine Verneinung für und an einem Subjekte: an und für sich nämlich genommen, ist sie wie das zweite Glied in einem kontradiktorischen Gegensatz, aber mit Rücksicht auf den Habitus, dem sie folgt, wird sie zum Subjekte und zum Genus ihres Habitus gezogen. Und so ist die Beraubung eine Verneinung in einem Genus und an einem Subjekte, wie gesagt worden ist. Aber es ist zu beachten, dafs der konträre Gegensatz und die Beraubung[2] nicht ganz und gar im Subjekt übereinstimmen; denn wenn die Beraubung im Subjekte ist, nimmt sie vom Subjekte die Begrifflichkeit des früher vorhandenen konträren Gegensatzes, da ein Habitus nicht hineinkommen kann. Aber ein konträrer Gegensatz bewirkt das nie.[3]

---

[1] „ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος; οἷον κατὰ συμβεβηκός. ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεται τί.“ Φυσικὴ ἀκρόασις A. 8. (191 b. 13).

[2] Nach dem lateinischen Text läfst sich das Subjekt des Satzes — es steht nur conveniunt — nicht sicher bestimmen. Es mufs wohl der konträre Gegensatz mit dem privativen das Subjekt zu „conveniunt“ bilden. Denn der gleich folgende Satz: Aber ein konträrer Gegensatz bewirkt das nie: insinuiert die Einheit des Gedankens und läfst kaum einen Zweifel über die Subjekte übrig. In den Worten des unmittelbar vorausgehenden Satzes: „Verneinung in einem Genus und an einem Subjekte“ liegt dann das fehlende zweite Subjekt angedeutet. Der konträre Gegensatz ist ja eben die Verneinung in einem Genus und an einem Subjekte.

[3] Die Form als solche, im allgemeinen, als Accidens genommen läfst einen Wechsel zu; dafs ein solcher nicht eintreten kann, liegt an dieser Form. Wenn also die Beraubung eintritt, ändert sich gleichsam das Subjekt, wenn man die Form als solche, d. h. im allgemeinen, nimmt, weil es ein neues Positives zu empfangen begehrt und sich gegen die Beraubung sträubt. Aber beim konträren Gegensatz bleibt das Subjekt

Das also macht ersichtlich, dafs die im Gegensatze der Beraubung stehenden Dinge einen besonders grofsen Gegensatz haben und dem kontradiktorischen Gegensatz zu allermeist sich nähern. Daraus nun kann man leicht zeigen, wem die Beraubung ihrer Natur nach gegensätzlich ist, und auf welche Weise.

Es empfängt ja die Beraubung ihre gegensätzliche Natur und Bedeutung von dem kontradiktorischen Gegensatz, in dem sich eine absolute Verneinung vorfindet, nämlich das Nicht-Sein und Nicht-Seiende.[1]

Es ist nun auch die Beraubung zum Genus des Nicht-Seienden und des Nicht-Seins gehörig,[2] wenn sie und soweit sie an und für sich erscheint, weil sie eben ihrer Natur nach das schlechte Glied des kontradiktorischen Gegensatzes berührt. Aber sie erreicht diesen nicht vollständig, weil ein jegliches, das erst nach einem anderen kommt, dem zuerst Stehenden nicht gleichkommt, weshalb denn auch das zweite Glied des kontradiktorischen Gegensatzes zum Subjekte und zum Genus der Privation Beziehung hat.[3] Deshalb wird das, dem die Beraubung nach ihrem Wesen gegenübersteht, ein Seiendes im Subjekte sein, sowie es das Seiende schlechthin ist, dem in dem kontradiktorischen Gegensatze das Nicht-Seiende zuerst und an sich gegenübersteht. Wie also das Nicht-Sein,

---

total unverändert. Wenn z. B. die Beraubung der Form „weifs" gegeben ist, so ist damit keineswegs eine Form für das Subjekt ausgeschlossen, welche zum gleichen Genus gehört, von der anderen Form den gröfsten Abstand hat und nicht zugleich mit ihr im Subjekte sein kann; es kann sich also der Wechsel von Form zu Form vollziehen, den die Form als solche heischt. Ganz anders, wenn bei einem subiectum aptum et ad habendum ordinatum die Beraubung des visus vorliegt.

[1] Non ens drückt aus den Defekt des actus primus und den Defekt einer essentia, auf die der actus essendi gehen könnte. Im ens liegt also: actus primus ut afficit et perficit essentiam, maxime substantiam. Beides mufs in einer adäquaten Übersetzung sich ausgedrückt finden.

[2] wie schon kurz vorher in diesem Kapitel gesagt wurde.

[3] Das besagte Glied schaut auf das „Ens" hin (und das ist hier als Subjekt bezeichnet) und auf das Genus non Entium die Privation in sensu latiori. Oder noch besser: Käme die Beraubung dem Kontradiktorium gleich, so müfste sie zum non ens, wie es den Mangel jeglichen Subjektes einschliefst, hingelangen. Sie gelangt aber nicht hin, was nur erklärlich ist, wenn das zuerst Gegebene das sich ihm Nähernde abweisen mufs. Diese Abweisung kann es aber nur vollziehen von seinem Wesen aus, wie es dem Wesen der Beraubung gegenübersteht. Es ist aber sein Wesen: non ens, wie es jegliches Subjekt ausschliefst, und das Wesen der Beraubung ist ein non ens in einem Subjekte. Ergo mufs das zweite Glied des Kontradiktoriums Beziehung haben zum Subjekte und zum Genus der Beraubung.

d. h. das zweite Glied im kontradiktorischen Gegensatz, dem Sein, schlechthin, zuerst und an sich gegenübersteht, zu dem aber, worauf das schlechthinige Sein selbst erst folgt, wie zu der substantiellen Form oder auch der Materie, erst in nachträglicher Folge gegensätzlich ist, so ist das Nicht-Sein in einem Subjekte, d. i. die Beraubung, zuerst und an sich einem Sein gegenübergestellt, das seiner Natur nach sich in einem solchen Subjekte vorfinden mufs, dem aber, worauf ein solches Sein folgt, d. h. dem Habitus, erst in nachträglicher Folge. In der Ordnung der Formalprincipien ist nämlich das erste das Sein, weil das Sein nämlich das zuerst Verwirklichende (actus) ist und nichts als in der Verwirklichung bezeichnet werden kann aufser durch das Sein: es hat nämlich niemand die Gesundheit in Wirklichkeit und als ein Verwirklichendes,[1] aufser es wird für die Gesundheit bezüglich seiner Person das Sein gesetzt.[2] Aus diesem Grunde folgen alle Formen[3] eben dem Sein in der Ordnung dessen, was Verwirklichung ist, d. h. in der Ordnung der Formal-Principien, wie gesagt worden ist. Aber mit dem Innewohnen (der Inhärenz) verhält sich die Sache gerade umgekehrt. Die Form wohnt nämlich früher inne, und durch sie ist dann auch das Sein selbst da, und deshalb folgt, wenn man vom Innewohnen (der Inhärenz) spricht, das Sein der Form. Und das kann man leicht an einem materiellen Dinge, z. B. einem Steine, konstatieren, wo nicht die Form zuerst das Sein hat, sondern das Ding selbst, der Stein selbst, das Subjekt, (die Substanz) die Materie aber und die Form nur in nachträglicher Folge.[4] Wir sehen nämlich, dafs in einem solchen Dinge das Sein sich zu der Form wie durch ein anderes vermittelt und wie im Abstande verhält; das Sein eben ist im Steine das Verwirklichende für den Stein unmittelbar und zuerst, und durch das Subjekt auch für die Form der verwirklichten Substanz, nicht nach der ihr (der Form) zukommenden Art, sondern insofern sie das ist, wodurch etwas ist.[5]

---

[1] Der lateinische Text drückt beides durch den einen Ablativ actu aus. Das Verwirklichende ist hier die Gesundheit nicht blofs als das Vervollkommnende, sondern auch als das die Substanz neu Modifizierende.

[2] „ponatur“. Das ist doppelsinnig; es kann damit die Kausalität ausgedrückt sein und eine Behauptung; dann ponatur = affirmatur.

[3] als Formen, d. h. als Faktoren in der konkreten Welt.

[4] Hier ist die Rede von dem ordo actus. Die Form ist ja hier das zuletzt Kommende, während das Sein das zuerst Kommende ist, wo aber die Inhärenz erscheint, ist sie das zuerst Kommende.

[5] Durch das ganze Subjekt, wie es das Sein empfängt, wird also auch die Form desselben teilhaftig und so konkret. Es heifst aber: non

Aus dem Gesagten erhellt, dafs das Sein in der Ordnung dessen, was verwirklicht, früher ist als die Form. Aber weil die Materie unmittelbar mit der Form, mit der sie zusammengestimmt ist, verbunden zu werden berufen ist, woraus dann das zusammengesetzte Ganze entsteht, in dem das Verwirklichende das Sein ist, deshalb ist die Form für den Erwerb des Seins das Vermittelnde für die Materie und für das Ganze, weil ja das Ganze selbst nicht existierte, wenn nicht die Form der Materie innewohnte. Und deshalb ist dem Innewohnen nach die Form das Frühere und das Sein das Spätere, wie gesagt worden ist.

So[1] wird denn die Beraubung bezüglich ihrer Annäherung an den kontradiktorischen Gegensatz, nämlich an das Nicht-Sein, was Verneinung des ersten Verwirklichenden ist (quod est negare primum actum), direkt einem Sein gegenübergestellt, und erst folgerichtig auch dem, worauf das Sein folgt; aber inwiefern sie von dem kontradiktorischen Gegensatz sich entfernt — sie wird ja wie an einem Subjekte aufgefafst und nach Art eines Innewohnenden — tritt sie zuerst in Gegensatz mit dem Habitus, weil dieser das Frühere dem Innewohnen nach ist, wie gesagt wurde. Es ist aber offenbar, dafs dies der Beraubung zukommt, inwiefern sie sich von der Vollkommenheit des Gegensatzes entfernt. Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs mehr erfordert wird zum Gegensatz der Beraubung als zum kontradiktorischen;[2] doch mehrt den Gegensatz nicht, sondern mindert ihn vielmehr, was die Gegensätzlichkeit der Beraubung zu jener des kontradiktorischen Verhaltens hinzufügt. Aber es ist noch nicht klar, wie denn der kontradiktorische Gegensatz gröfser sein soll als jener der Beraubung. Da nämlich im gegensätzlichen Verhalten nichts anderes liegt als die ein Potenzielles

---

ut entis, sed ut eius, quo aliquid est: um auszudrücken, dafs die Form als Form durch das Esse nicht vollendet und ergänzt wird, sondern nur bezüglich der aktuellen Ausübung ihres Vermögens gegenüber der Materie.

[1] Enim im Text. Mit dem unmittelbar Vorausgehenden hängt das nun Folgende also zusammen. Das Princip, dessen der Aquinate sich bediente, um den Terminus der Gegensätzlichkeit in der Kontradiktion und in der Privation zu bestimmen, liegt in dem Verhältnis des Seins zum ordo principiorum formalium und in seinem Verhältnis zur Form secundum inhaerentiam. Nach einer längeren diesbezüglichen Erörterung kommt Thomas nun wieder auf das Thema zurück. So mag der etwas seltsam erscheinende terminus „enim“ erklärt werden können.

[2] Zur Kontradiktion genügt die Verneinung; zur Beraubung wird noch eine hinzutretende Bejahung („im Subjekte“) erfordert.

treffende Abkehrung von der Verwirklichung, wie denn das Warmsein das Subjekt nach seiner Anlage zum Kaltsein vom Kaltsein entfernt, und da die Beraubung vom Subjekte vollständig die Möglichkeit zum Empfang des Habitus entfernt, da es unmöglich ist, dafs nach der Beraubung der Habitus wiedererlangt werde, weshalb denn auch die Natur ebensowenig aus einem Blinden einen Sehenden als aus dem Nicht-Sein und Nicht-Seienden das Sein und Seiende machen kann,[1] so scheint Erblindung und Sehen in nicht minderer Gegensätzlichkeit zu stehen, als Sein und Seiendes auf der einen Seite und Nicht-Sein und Nicht-Seiendes auf der anderen. Nun mufs man aber auch wissen, dafs auf doppelte Weise etwas eine Potenz von dem, was sie verwirklicht, entfernen kann. Einmal kann das geschehen, indem die Potenz selbst aufgehoben wird, so dafs nichts mehr davon zurückbleibt: und auf diese Weise wird im kontradiktorischen Gegensatze die Potenz von dem sie Verwirklichenden abgebracht, weil in dem Nicht-Sein eine Potenz zum Sein einfachhin nicht mehr existiert. Es kann dann wiederum geschehen, indem ein Hindernis gesetzt wird, um dessentwillen die Potenz zu dem sie Verwirklichenden nicht gelangen kann. Und auch das kann in doppelter Weise geschehen: einmal auf eine gewisse Zeit und so mit einer Veränderungs-Möglichkeit, wie das Weifs-Sein das Subjekt vom Schwarz-Sein entfernt sein läfst; und ein anderes Mal ohne diese Veränderungs-Möglichkeit, und auf diese Weise hebt die Beraubung die Potenz zum Habitus an ihrem Subjekte auf, nicht mit gänzlichem Verluste der Potenz, sondern weil ein unentfernbares Hindernis in das Subjekt selbst hineinkommt. Und deshalb wird gesagt, dafs die Beraubung die Potenz zu dem, was sie verwirklicht, aufhebt.

Folglich ist es auch ein gröfseres Wunder,[2] an jedem Tage

[1] Das gilt ganz allgemein, wenn man die Natur der Verneinung betrachtet, in der, wie S. Thomas früher sagte, Privation und Kontradiktion, wenn man von allem anderen absieht, übereinkommen. Es gilt a fortiori von den Privationen, in welchen der ordo vom Positiven zum Defekt innegehalten wird. In diesen vermag die sich selbst überlassene Natur (wohl aber die Kunst, z. B. bezüglich der Erblindung durch den grauen Star) gar nichts. Und noch mehr a fortiori gilt das Gesagte, wenn der eingeführte Defekt sogar die potentia remota, oder gar das Subjekt selbst (mors) beseitigt.

[2] miraculum ist hier gegen die sonstige Terminologie des Aquinaten als Genusbegriff zu nehmen. Die Erschaffung der Seelen ist ja nicht ein eigentliches Wunder. Vgl. hierüber die ausgezeichnete Schrift von Prof. v. Tessen-Wesiersky, „Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas v. Aquin“, Paderborn, Schöningh, 1899. Seite 15—43.

Seelen schaffen, obgleich das weniger das Erstaunen erregt, als einen Blinden sehend machen, was man jedoch, weil es seltener vorkommt, mehr in Verwunderung betrachtet.

Zweites Kapitel.

Davon, dafs der konträre Gegensatz einen gröfseren Abstand von dem kontradiktorischen habe als die Beraubung.

Nach der Beraubung folgt der konträre Gegensatz, in dem mehr ein Zusammentreffen vorkommt als in den genannten.[1] Doch liegt bei ihm einigermafsen eine Annäherung an die erwähnten Gegensätze vor, und was bei ihm an Gegensätzlichkeit existiert, wird durchaus durch Teilnahme an der Beraubung und an dem kontradiktorischen Gegensatz bewirkt. Denn einige konträre Formen haben nicht ein Mittleres in einer ihnen eignenden Natur, wie es Gesundheit und Krankheit haben,[2] gemäfs dem Philosophen, kommen aber im Subjekte überein. Wenn bei ihnen nicht ein Neuerwerb stattfindet, wie die Gesundheit nach der Krankheit wiedererworben wird, tritt mehr eine Annäherung an die Natur des Verhältnisses zwischen Beraubung und Habitus ein. In jenen (konträren) Formen hingegen, in denen ein Wiedererwerb stattfindet, tritt weniger eine Annäherung an die Natur der Beraubung ein. Aber immer verhält sich in allen konträren Formen das zweite Glied wie eine Beraubung[3] und das andere als Habitus; die Beraubung[4] nämlich und der Habitus bewirken

---

[1] Nämlich als in dem kontradiktorischen Gegensatz und in jenem der Beraubung.

[2] Da S. Thomas Gesundheit und Krankheit als besondere positive Qualitäten auffafst, so kommen sie nach ihm in der Natur einer Qualität überein.

[3] Das Wort „Beraubung" hat hier einen weiteren Sinn. Cf. in lib. X. Met. lect. 6. „Privatio multipliciter dicitur. Aliquando enim quocumque modo, si non habeat quod natum est haberi, dicitur esse privatio. Sed talis privatio non est contrarium, quia talis privatio non ponit aliquam naturam oppositam habitui. Sed privatio dicitur esse contrarium, quaecumque fuerit perfecta privatio. Cum autem privatio secundum id quod est, non recipiat magis et minus, non potest dici perfecta privatio nisi ratione alicuius naturae, quae perfectam distantiam habeat ad habitum. Sicut non omnis privatio albi est contraria albo, sed privatio magis distans ab albo, quam oportet fundari in aliqua natura eiusdem generis maxime distante ab albo. Et secundum hoc dicimus quod nigrum est contrarium albo."

[4] wenn sie nämlich zur perfecta privatio wird.

den konträren Gegensatz, wie im ersten Buch der Physik gesagt wird, und deshalb werden alle konträren Verhältnisse auf den Habitus und die Beraubung, wie auf den ersten Gegensatz, der innerhalb eines Genus ist, zurückgeführt, aber auf den kontradiktorischen Gegensatz wird, als auf den ersten Gegensatz schlechthin, jedes konträre Verhältnis zurückgeführt.[1]

Es ist nämlich in eben dem kontradiktorischen Gegensatze das zweite Glied schlechthin ein Nichts, und bezüglich der Zuweisung eines Subjektes trifft für das besagte Glied dasselbe zu, weil das edlere Glied des Gegensatzes, das Seiende, nicht ein Subjekt erheischt, wie aus der Natur ersichtlich ist, in welcher die Vollkommenheit eines Seienden gewahrt ist, aus der Substanz nämlich, deren Natur es ist, nicht in einem Subjekte zu sein, wie der Philosoph sagt.[2] Hingegen ist im Gegensatze der Beraubung das zweite unedlere Glied schlechthin gleich nichts, weil es vom Genus des nicht Seienden ist: gleichwohl verlangt es etwas für sich als Subjekt, wie aus ihrem anderen Gliede ersichtlich ist, das ein Subjekt verlangt, und das ist eben der Habitus; denn das edlere Glied zieht immer auch das unedlere zu einem Subjekte, wenn es selbst ein solches hat, und wenn es selbst kein Subjekt hat, wird auch das andere keines haben. Im konträren Gegensatze aber ist ein jedes Glied etwas Reales, obgleich das unvollkommenere mehr sich von der Natur eines Seienden entfernt, wie auch der Philosoph im Buche „vom Sinne und dem vom Sinne Erfafsten“ sagt, dafs das Schwarzsein die Beraubung des Weifsseins ist — und gleichermafsen verlangt jedes Glied dasselbe Subjekt. Folglich mufs der konträre Gegensatz mehr als jener der Beraubung von dem kontradiktorischen Abstand haben. Was aber sich in ihm an Gegensätzlichkeit zeigt, fliefst ganz aus der Natur eines kontradiktorischen Gegensatzes, nach dem Verhältnis nämlich, dafs ein Glied sich aufs Sein bezieht, das zweite aber aufs Nicht-Sein; es sind nämlich weifs und schwarz = weifs und nicht weifs, wie sehend und blind = sehend und nicht sehend, und im kontradiktorischen Gegensatz Sein und Nicht-Sein, allerdings in verschiedener Weise. Denn in dem unbeschränkten kontradiktorischen Gegensatz werden die beiderseitigen Glieder in unbeschränkter Ausdehnung genommen, in der Beraubung hingegen wird „nicht sehend“ nicht nach unbeschränktem Umfang genommen; es ist nämlich der Stein nicht sehend: gleichwohl

[1] Das hat der hl. Thomas schon im Anfange der Schrift begründet.
[2] Categ. 5. (2. a. II; — 3. a. 7; — 3. b. 10; — 3. b. 33; — 3. b. 24; — 4. a. 10).

wird dies „nicht sehende Subjekt“ dem sehenden nicht nach Art einer Beraubung gegenübergestellt, sondern jenes sehende Subjekt, das von der Natur zum Sehen veranlagt ist; das aber ist ein besonderes nicht sehende Subjekt.

In ähnlicher Weise[1] steht das nicht weifs dem weifs gegenüber, nämlich als schwarz, d. h. nicht das nicht weifs am Äthiopier, sondern das nicht weifs an jenem Subjekte, das naturgemäfs weifs sein sollte. Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs der kontradiktorische Gegensatz als solcher nicht im Genus eine Verneinung setzt, sondern einfachhin aufser jedem Genus verneint.

Dafs aber die kontradiktorischen Urteile für gewöhnlich als innerhalb eines Genus stehend begriffen werden, wie z. B. der Mensch läuft: der Mensch läuft nicht, gleichförmig dem „ein weifser Mensch — ein nicht weifser Mensch“, das vollzieht sich nicht durch die Kontradiktion schlechthin als solche ihrer Natur nach, sondern durch die Auflösung von konträren Sätzen in kontradiktorische, von denen sie die Natur des Gegensatzes empfangen; denn der schwarze Mensch ist identisch mit dem nicht weifsen Menschen, der nicht laufende Mensch mit dem stehenden. Und deshalb befinden sich die Glieder aller solcher kontradiktorischen Gegensätze innerhalb eines Genus. Daher sind die Sophisten einem Irrtum verfallen, indem sie wähnten, dafs das zweite Glied des kontradiktorischen Gegensatzes, das Nicht-Sein und Nicht-Seiende nämlich, innerhalb eines Genus sich befinde, dazu veranlafst, weil sie wahrnehmen, dafs eine Aussage der anderen nicht kontradiktorisch gegenüberstehe, aufser es werde dieselbe Form von demselben Subjekte wahrheitsgemäfs ausgesagt und[2] falsch verneint, und zwar mit Rücksicht auf denselben Zeitmoment; es stiefs dies aber ihrer Betrachtung auf an konträren Prädikaten, wie sie jedoch in kontradiktorische waren aufgelöst worden, es müssen ja diese konträren Prädikate übereinstimmen im Subjekt und Genus, wie zu ersehen ist aus der Form des Weifsen, wie sie der Schwärze gegenübersteht; denn was einfachhin nicht ist, ist auch nicht ein weifses[3] — denn

---

[1] wie in der Beraubung das Fehlen einer naturgemäfsen Form betont wird, so auch im konträren Gegensatz.

[2] nämlich nach der Aussage.

[3] und mithin auch nicht fähig, im konträren Gegensatz zu figurieren. Aber dies trifft nur zu, weil das, was einfachhin nicht ist, auch einfachhin (absolute) kein Weifses ist. Und das begründet nun Thomas durch dieselbe Intensität der Wahrheit der Aussagen, in dem folgende Sätze: Denn gleich wahr u. s. w.

gleich wahr ist eine Aussage, in welcher das „weifs sein“ mit Bezug auf das, was überhaupt nicht ist, verneint wird, wie jene, in der Sein von dem, was ist, behauptet wird. Und deshalb ist die Aussage: Sokrates ist weifs — Sokrates ist nicht weifs, nicht schlechthin ein kontradiktorischer Gegensatz, sondern nach dessen Teilnahme an konträren Prädikaten, am Weifsen nämlich und am Schwarzen. Und deshalb ist in allen solchen Aussagen ein jedes Glied innerhalb eines Genus. Bei den kontradiktorischen Gegensätzen aber ist durchaus kein Glied innerhalb eines Genus: denn deren Glieder sind das Seiende und das Nicht-Seiende. Es ist nämlich offenbar, dafs das Seiende nicht innerhalb eines Genus ist, noch auch dessen Gegensatz. Und deshalb mufs man, gleichwie alle in einem Genus befindlichen Dinge der Zurückführung auf das Seiende unterliegen, das nicht in einem Genus ist, auch alle Gegensätze inner der einem Genus verpflichteten Dinge zurückführen auf jenen Gegensatz, dessen Glieder nicht in einem Genus sind.

Und wie alle Dinge um so vollkommener sind, je mehr sie am Sein[1] teilnehmen, wie denn die Substanz vollkommener ist als das Accidens, weil in ihr vollkommen die Teilnahme am Sein vorliegt, so sind auch die Gegensätze in den Dingen im Genus der Gegensätze um so vollkommener, je mehr sie sich der Teilnahme an jenem Gegensatz nähern, in dem Sein das eine Glied ist, und das findet sich bei der Beraubung und dem Habitus vor, die in dem ersten Gegensatze sich als Glieder verhalten, die zur Substanz gehören.[2]

Drittes Kapitel.

Von dem Gegensatze in den Beziehungen.

Die Gegensätzlichkeit in den Beziehungen hat am wenigsten von der kontradiktorischen Gegensätzlichkeit, nicht als wenn sie ein Mittleres dem Geschlecht nach hätte,[3] was in den anderen

---

[1] Am actus essendi in stabilerer Weise teilnehmen; in sich ist der actus essendi überall gleich; aber das Verhältnis der Wesenheiten zu ihm ist verschieden.

[2] Beraubung und Habitus stehen auch, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, dem kontradiktorischen Gegensatz zunächst, wie er im ersten Gliede das Sein aufweist. Dasselbe ist der Fall, wenn man das vilius extremum betrachtet.

[3] Das allein würde den bezüglichen Gegensatz noch nicht zum mindesten machen. Es haben ja auch konträre Formen ein derartiges

Gegensätzen die Stärke des Gegensatzes mindert, sondern weil sie nicht die reale Verschiedenheit ihrer Glieder fordert.[1] Es gibt nämlich gewisse Beziehungen, welche im Gefolge eines Aktes des Intellektes sind, wie es bei der Beziehung der Identität zutrifft und beim Genus und bei der Species und ähnlichen Beziehungen, in denen es keine Verschiedenheit aufser der vom Intellekt erzeugten gibt. Bei den anderen Verhältnissen der Beziehung aber, die in der Quantität und in dem Handeln ihren Grund haben, ist eine reale Verschiedenheit, wie an den Beziehungen des Doppelten und der Hälfte, des Vaters und des Sohnes, und ähnlichen.

In allen anderen Gegensätzen aber kann man Verschiedenheit der Glieder wahrnehmen,[2] wie sich bezüglich des Weifsen und des Schwarzen, die konträr sich verhalten, und des Sehens und der Blindheit, die im Gegensatz der Beraubung stehen, zu erkennen gibt. In dem kontradiktorischen Gegensatze aber gibt es real verschiedene Glieder ganz und gar nicht, weil ein Nicht-Seiendes nicht ein Ding ist. Immer aber sind die Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzes real nicht ein und dasselbe, ein Verhältnis, das bei den Beziehungen bisweilen fehlt, wie gesagt worden ist.[3] Bei den anderen Beziehungen aber, bei jenen nämlich, deren Sein das auf ein anderes Bezogensein ist, ist wegen der Abhängigkeit, unter der ein Glied bezüglich des anderen steht und umgekehrt, noch weniger von der kontradiktorischen Gegensätzlichkeit vorhanden[4] als in anderen Gegensätzen, deren Glieder sich nicht gegenseitig einschliefsen noch setzen, und wo ja sogar, wenn ein Glied innewohnt, das andere unmöglich innewohnen kann, ein Verhältnis, das ganz allgemein in allen Gegensätzen verwirklicht ist, wo die Glieder in einem

---

Mittlere. Aber wenn sie ein solches Mittlere hätten, so hätten sie dasselbe, da sie es ja nur ut relativa haben würden, zugleich mit innerer Notwendigkeit, was den Contraria ja nicht zukommt, da nur einige diese Notwendigkeit aufweisen.

[1] Nämlich nicht ex toto genere suo, deshalb nicht aus der Natur der Beziehung heraus, sondern aus der Natur dieser Beziehung.

[2] Der hl. Thomas will nur sagen, dafs alle anderen Gegensätze eine vom Denken unabhängige Diversität haben, nicht, dafs sie alle eine reale Diversität der Glieder aufweisen. Auch beim kontradiktorischen Gegensatz trifft dies zu, nur hat er nicht beiderseits real verschiedene Glieder, wie Thomas im Folgenden ausführt.

[3] Das heifst: Bei den Relationsgliedern ist bisweilen nur ein Unterschied durchs Denken.

[4] Es ist ja hier sogar die Setzung eines doppelten Seienden verwirklicht, während in den anderen Gegensätzen die Setzung des einen Seienden die Nicht-Setzung eines anderen Seienden importiert.

Subjekte zusammenkommen, wie es bezüglich des Weifsen und Schwarzen, des Sehens und der Blindheit der Fall ist. Und deshalb unterliegt das Subjekt bezüglich jener Formen einer Umwandlung, und so ist das Entstehen des einen das Verderben des anderen.

Viertes Kapitel.

Von dem, wie die verschiedenen Arten der Umwandlungen auf die besagten Gegensätze folgen.

Es erübrigt also jetzt noch eine Untersuchung über die Arten der Umwandlungen, die im Gefolge der besagten Gegensätze sich befinden. Da mufs man denn sich vergegenwärtigen, dafs gemäfs der Lehre der Philosophen die Dinge so von Gott hervorgebracht worden sind, dafs sie von ihm ihr Sein erlangten, so dafs Gott nicht blofs Urheber der Bewegung des Himmels, sondern auch der Substanz desselben ist, wie der Philosoph [1] sagt. Sowie also natürlicherweise etwas aus seinem Gegensatze wird, ein sinnliches Lebewesen z. B. aus dem Nicht-Sein desselben hervorgeht, so mufs auch notwendigerweise der Gott allein eignende Effekt, das Sein schlechthin, erfliefsen aus dem schlechthinigen Nicht-Sein, was das zweite Glied im kontradiktorischen Gegensatz ausmacht, allerdings ohne dafs das Nicht-Sein der Zeitdauer nach dem Sein vorangehen müfste; nur das begriffliche und der Natur des Bezeichneten nach gegebene Vorausgehen wird erfordert. [2] Die Gott eignende Ursächlichkeit

[1] Aristoteles nennt Gott das Princip und das erste aller Wesen: *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων* (met. XII, 8, 1073 a. 23), das gemeinsame Princip für alles Ewige und Vergängliche: *ἀρχὴ μία πάντων καὶ ἡ αὐτὴ τῶν ἀϊδίων τε καὶ φθαρτῶν* (met. XI, 2, 1060 a. 27), und wegen der bestrittenen Echtheit von met. XI, die Stelle im 4. Kap. des 3. Buches 1060 a. 6 ff., wo ebenfalls gefragt wird, wie die Principien von allem dieselben sein können. Vgl. auch fragm. 14. 1476 a. 34 ff. fragm. 16. 1476 b. 31 ff. Über die diesbezügliche aristotelische Gotteslehre vgl. den sehr lesenswerten Artikel von Dr. Rolfes: Die angebliche Mangelhaftigkeit der aristotelischen Gotteslehre. Jahrb. 11. Jahrg. S. 333 ff.

[2] Wie wichtig dieser Satz für die entsprechende, heutzutage wieder lebhafter geführte Kontroverse ist, ist klar. Nach Thomas bedingt nicht das Geschöpf als solches, sondern höchstens ein bestimmtes Geschöpf den auch der Zeitdauer nach gegebenen Unterschied. Es ist nach Thomas nicht notwendig, dafs für die ganz im allgemeinen gefafste Schöpfung die Differenz zwischen Sein und Nichtsein von einem ganz bestimmten Einzelpunkte gefafst werden müsse. Es ist möglich, dafs bei einem Geschöpfe ein solcher Einzelpunkt sich gar nicht fassen lasse, vor dem das Nicht-Sein liege.

erstreckt sich also auf die Glieder des kontradiktorischen Gegensatzes, die aufserhalb eines Genus sind, und deshalb setzt notwendig das ihm eigene Wirken nichts voraus, und dieses Wirken ist das schöpferische, das da nicht in das Genus der Bewegung fällt, weil es nicht irgend ein Subjekt als Princip[1] der Bewegung desselben hat: es ist aber die Bewegung immer in dem Bewegbaren wie im Subjekte. Daher kommt es, dafs jenes Wirken allein sein Wirken ist und keinem Geschöpfe mitgeteilt werden kann. Denn das Wirken eines Dinges überschreitet nicht die Principien, durch die es wirkend ist. Es befindet sich aber jedwedes Geschöpfliche innerhalb eines Genus. Und deshalb ist es unmöglich, dafs ein Geschöpf sich bis zu dem, was nicht in einem Genus ist, als zu dem Subjekt seines Wirkens erstrecken könne. Dazu gehört aber Sein und Nicht-Sein, die gegensätzlichen Glieder im kontradiktorischen Gegensatz und im Schöpfungsakt. Und deshalb kann kein Geschöpf schöpferisch thätig sein. Auf dafs dies der Erkenntnis ganz lichtvoll werde, mufs man erwägen, dafs das Sein verschiedene Beziehung zum Erschaffenwerden und zum Werden durch Umwandlung hat. Das Sein nämlich ist in der Schöpfung das zuerst Geschaffene[2] gemäfs dem Verfasser des liber de causis,[3] gewifs nicht so, wie wenn das geschöpfliche Werden eines Dinges im Sein wie im Subjekte aufgenommen würde,[4] da das Geschaffenwerden[5] ein Verbundenes[6] ist, das ein Subjekt haben mufs; es ist vielmehr das Geschaffenwerden und das Hervorgebrachtsein in eben dem geschaffenen Dinge wie in seinem Subjekte. Aber inwiefern im Erschaffen ein Bezogensein[7] liegt, ist seine Grenze nach dem Bezogensein hin an und für sich im Sein des geschaffenen Dinges, und nur durch das Sein auch in der Sache selbst. Und das ist ganz klar: denn das andere Glied jenes

---

[1] Als passives Princip. Insofern gehört das Subjekt zu den Material-Ursachen des motus in sensu proprio.

[2] Bestätigt das nicht augenfällig, dafs S. Thomas den realen Unterschied von essentia und existentia gelehrt habe? Das ganze Kapitel steht im Lichte dieses Gedankens.

[3] lib. de causis (Edit. Bardenhewer) § 4. S. 166.

[4] Es wird nicht alles andere am Dinge im Sein aufgenommen.

[5] Auch hier wieder geht nach Thomas das Geschaffenwerden auf das esse als auf ein Reales, das unabhängig von unserem Denken in die Essenz fliefst. Passend könnte man nach da ein „vielmehr“ setzen.

[6] Wenn Thomas sogar als accidens das esse, den terminus der actio creativa, bezeichnet, so ist doch der reale Unterschied zwischen esse und essentia bewiesen.

[7] relatio transcendentalis seu improprie dicta, des Schöpfers bezüglich der Kreatur.

Bezogenseins-Verhältnisses ist real im geschaffenen Dinge, was nicht wäre, wenn nicht das erschaffene Ding das Sein real bekommen hätte.[1]

Doch ist das Sein selbst nicht fähig, irgend ein Accidens aufzunehmen, sondern nur das, was ist. Deshalb gehört im Dinge, welches das Sein hat, das Verhältnis des Bezogenseins zum Dinge, inwiefern das Bezogensein mit den anderen Accidentien übereinstimmt,[2] aber nach dem, was es Besonderes an Wesenheit hat, nach dem auf ein anderes Bozogensein, gehört das besagte Verhältnis aus sich (per se) zum Sein des Dinges, durch welches dann auch die Sache auf Gott bezogen ist. Denn das göttliche Sein ist wesentlich Grund für die Schöpfung, weil durch sie alle Dinge in gleichmäfsiger Weise zum Empfange des Seins, soweit ihnen das möglich ist, nicht aber zum Teilnehmen an der göttlichen Natur, hingewandt sind. Denn die göttliche Natur wird von dem geschaffenen Dinge nicht in den Besitz des Teilnehmens genommen, obgleich in ihm Sein und Natur, Weisheit und Macht oder sonst etwas Ähnliches ist: von diesen Formen findet sich nämlich nur in wenigen Wesen etwas vor.[3] Beim nicht-geschöpflichen Entstehen der Dinge voneinander[4] hingegen wird das, was wird, nicht bis zur Teilnahme am Sein desjenigen, was den Ursprung verleiht, geführt, sondern bis zur Teilnahme an der Natur desselben: sonst würde, da das Sein mit dem selbständigen Einzelwesen verknüpft ist,[5] in einem Dinge, das wird, auch eine Teilnahme an der selbständigen Einzelnatur vorkommen und so Sokrates den Sokrates zeugen: es zeugt aber im Zeugungsakt Sokrates deshalb nicht den Sokrates, weil die

---

[1] Nur durch das Real-Sein eines Dinges, nur durch sein Verhältnis zum Verwirklicht-Sein ist das Ding fähig, eine reale Relation zu Gott zu haben. Folglich geht auch die relatio in Gott zuerst auf das Sein und durch das Sein auf das Ding. Wäre nun dieses Verhältnis der Kreatur nicht ein unabhängig von unserem Denken bestehendes, so wäre auch die Relation zu Gott selbst abhängig vom Denken. Damit aber jene Unabhängigkeit bestehen könne, mufs das eine Glied, das Sein, unabhängig von unserem Denken sein. Ergo realer Unterschied zwischen exsistentia und essentia.

[2] Nach dem inhaerere. Da aber das inhaerere bei der Substanz terminiert, ist der Schlufs des Aquinaten evident richtig.

[3] Gemeint sind die Formen: Weisheit, Macht u. s. w., die ja nicht alle Dinge haben, während alle Sein und Wesenheit haben.

[4] Im Text „generatio“. Es ist nicht blofs an die Zeugung zu denken, obgleich von ihr Thomas im nachfolgenden ein Beispiel entlehnt.

[5] oder: zum Suppositum gehört. Im lat. Text: est suppositi. Der Sinn ist: das Sein, das Sokrates hat, hat er eben nur als Sokrates; es ist sein actus essendi, nur ihm zugedacht, auf den Leib geschnitten, natürlich unteilbar und unlösbar verliehen.

selbständige Einzelperson nur ein unmitteilbares[1] Sein besitzt: es zeugt vielmehr der Mensch einen Menschen: die Natur bleibt nämlich immer die eine, nach dem, was zu ihrem Begriffe gehört,[2] da ja die Definition nur eine ist. Gott aber erschafft nicht einen Gott: Gott[3] ist nämlich ein Name der Natur, wie „Mensch". Wohl aber ruft das Sein ein Seiendes aus dem Nichts ins Sein hervor.[4] Deshalb wurzelt das Bezogensein auf Gott im Sein des Geschöpfes. Aber das Bezogensein eines Dinges zu einem anderen geht in seinem Grunde in erster Linie auf die Dinge, wie gesagt worden ist,[5] und deshalb endigt auch das Wirken eines geschöpflichen Dinges in einem Dinge, und deshalb ist es denn auch das zusammengesetzte Ganze, das aus einem anderen entsteht, nach dem Philosophen im 7. Buche der Metaphysik;[6] dasselbe hat nämlich die Natur desjenigen, das es entstehen läfst, zum Sein selbst aber erstreckt sich das Handeln nur in nachträglicher Folge, da dem Ganzen das Sein zukommt. Aber Gottes Wirken, wodurch er das ganze Ding in einem[7] nach dessen Aufbau aus den es begründenden Momenten hervorbringt, geht auf das Sein selbst, welches das Innerste und Formalste in der Sache ist, da eben im Sein das zweite Glied des Verhältnisses des Bezogenseins zu finden ist, wie gesagt wurde. Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs die Handlung Gottes, die Schöpfungsakt heifst, das ganze Ding hervorbringt zugleich mit dem, was dasselbe in seinem Sein begründet, und das ist

---

[1] also an das Suppositum geknüpftes.

[2] nicht individuell ist.

[3] insofern dieser Name auf den existierenden Gott geht. Homo geht hier nicht auf den existierenden homo. Gott ist also, wenn man so will, Species-Name. Cf. S. th. 1. p. 93. art. 3. Darin wurzelt der hier von Thomas gebrauchte Vergleich.

[4] Im Lateinischen: Ens tamen creat ens.

[5] In diesem Kapitel. „Ipsum esse nullius accidentis est susceptivum, sed ipsum quod est est" u. s. w. Insofern also die substantia actu zu einem anderen das Sein der Relation gewinnt, bezieht sie damit sich auf ein anderes, nicht nach ihrem Sein. Aber zu Gott gewinnt die noch nicht existierende Substanz Relation durch das Sein, das ihr gegeben wird. Erst im Sein verknüpft sich die Sache mit Gott, und das Sein verknüpft sie, und zwar so, dafs durch das Sein, insofern es ein erhaltenes ist, auch die Wesenheit Gottes Wesenheit gegenüber gekennzeichnet ist.

[6] met. Z. 8. ebenfalls ibid. H. 29 (1042 a. 29).

[7] Thomas will sagen, dafs Gottes Wirken die Substanz nicht blofs ex consequenti erfafst. — Denn es liegt nicht in der Natur der Sache, dafs beim Schöpfungsakt das Sein die Substanz mit sich verknüpft, sondern die prima causa erstreckt sich in einem positiven Akte auch auf letztere.

das Objekt des Schöpfungsaktes, wie gesagt worden ist,[1] und deshalb wird nicht jenes als erschaffen bezeichnet, das ein solches Sein nicht hat, wie z. B. die materielle Form und die Materie, oder auch die ersten wesentlichen[2] Accidentien eines solchen Dinges, sondern es mufs dies alles als miterschaffen bezeichnet werden.[3] Von der menschlichen Seele hingegen wird, obgleich sie eine Form ist, doch deshalb, weil sie selbständig infolge ihrer eigenen Natur das Sein hat, obgleich sie im Körper in dessen Besitz gelangt ist und nicht aufserhalb desselben, und weil sie überdies nicht aus der Materie heraus entsteht wie die anderen Formen, mehr in eigentlichem Sinne das Geschaffensein ausgesagt als von anderen Formen. Schlechthin nämlich wird die Seele geschaffen genannt, wenn man den Ausgangspunkt bei der schöpferischen Handlung betrachtet, der da das Nichts ist oder das Nicht-Sein schlechthin. Und der Grund ist, dafs die Seele nicht aus irgend einer Materie wird. Wenn wir hingegen den Zielpunkt betrachten, der da das Sein ist, in dem der Schöpfungsakt ausläuft, so wird die Seele nicht in eigentlichem Sinne als geschaffen bezeichnet, weil nicht die menschliche Seele bei ihrem Ursprunge das Sein erwirbt, sondern der Mensch, wie Avicenna lehrt.[4] Aber eben dieses Sein der Seele[5] wird dem Körper mitgeteilt, was bei den anderen Formen sich nicht vorfindet.[6] Und deshalb tritt beim Entstehen des Menschen die schöpferische

[1] quod est obiectum creationis. Es geht dies auf das unmittelbar Vorausgehende: „Actio Dei producit totam rem simul constitutam ex suis principiis“, nicht auf den actus essendi, von dem früher Thomas in diesem Kapitel in etwas kühner Weise gesagt hat: „esse est prima rerum creatarum“. Vgl. Anm. 4.

[2] ipsa etiam per se accidentia im Lateinischen.

[3] Selbst die anima humana wird deshalb nicht proprie erschaffen, sondern der homo wäre proprie erschaffen worden, wenn Gott im Paradiese nach Leib und Seele gleich unmittelbar den Menschen hervorgebracht hätte. Nur den substantiae separatae kann ohne jede Einschränkung in sensu proprio das Geschaffensein zugesprochen werden. Vgl. das Folgende und Summa th. p. 1. q. 45. a. 4. mit dem Kommentar Cajetans.

[4] Der terminus ad quem wird hier scharf vom Objekt der Schöpfung unterschieden. Das Objekt ist das totum substantiale, der Zielpunkt hingegen ist, wie Thomas sagt, das Sein, in dem der Schöpfungsakt und das Objekt des Schöpfungsaktes ausläuft.

[5] Von dem kurz vorher Thomas sagte: „anima habet esse per se“ und „non producitur de materia sicut aliae formae“ und „si consideretur terminus a quo in creatione, anima simpliciter creatur“.

[6] Der hl. Thomas spricht hier von dem Werden der Seelen, wie die Zeugung mit in Betracht kommt. Und da ist es unstreitig wahr, dafs die geschaffene Seele ihr Sein mitteilt; die anderen formae (animae) sind aber nicht erschaffen. Ergo! Das corpus humanum participiert deshalb gewissermafsen am esse creatum.

Wirksamkeit als eine mit anderer Thätigkeit sich mischende auf; hingegen wird bei den anderen Werken der Natur oder der Kunst, bei denen die Materie in ihrer Wesenheit keineswegs zur Existenz geführt wird, sondern das neue Ganze durch Umwandlung aus der Materie entsteht, die Schöpfung nur vorausgesetzt.

Doch es können sich gegen das Ausgeführte Zweifel erheben. Denn da das Sein der Zielpunkt der Schöpfung ist, wie gesagt wurde, und da nicht blofs das zusammengesetzte Ganze in seiner selbständigen Einzelnatur Sein hat, sondern doch auch die Materie selbst und auch die Accidentien selbst, so scheint es, dafs die Schöpfung sich auf die Materie und die Accidentien erstreckt; alles nämlich, was in den Dingen eine Wesenheit hat, mufs notwendig das Sein durch die Natur seiner Wesenheit haben; wenn es aber dasselbe von anderswoher erwirbt, kommt nichts in seinen Besitz.[1] Wenn man nun sagt: die Materie ist eine Wesenheit, jedoch ohne Sein, so liegt darin logisch ein sich widersprechender Inhalt; denn was eine Wesenheit ist, scheint doch irgendwie zum Seienden zu gehören, und was ein Seiendes ist, hat das Sein; was aber ohne Sein ist, hat das Sein nicht.[2] Und so scheint es, dafs die Wesenheit, die ohne Sein gedacht wird, das Sein zugleich habe und nicht habe.

Zur vollen Klarstellung dieses Punktes ist in Erwägung zu ziehen, dafs zwar jenes, was bei der specifischen Natur noch etwas aufser ihr Gelegenes ist, ein ihm neu Hinzugekommenes besitzen kann, wie Boethius lehrt, dafs aber das Sein selbst nichts in sich dulden kann, was nicht zu demselben gehört, weshalb denn auch das Sein, welches Sein ohne Verschmelzung

---

[1] „necessario esse habebunt per naturam essentiae suae.“ Thomas meint damit natürlich nicht eine Selbstursächlichkeit bezüglich des actus essendi: er spricht ja hier von einer creatio terminans ad materiam et accidentia. Er will nur sagen: In der Welt des Seienden hat jedwede essentia das Sein als eine Gabe, die formaliter ihr in ihrer essentia zugedacht ist; wenn sie es also unter einem anderen Gesichtspunkte empfängt, so empfängt sie nichts. Nun ist aber in der Welt des Seienden, die durch die erste Schöpfung entsteht, die materia prima eine essentia und hat folglich das esse. Ergo mufs dieses esse ihr als dieser essentia zukommen, und die creatio erstreckt sich also auch auf die materia prima mit ihrem esse, und nicht blofs formaliter auf das Ganze mit seinem esse. Thomas antwortet nun im folgenden auf diesen Einwurf, den er sich selber macht.

[2] Hierin liegt der kontradiktorische Inhalt, der nach dem Einwurfe sich im System von Thomas ergeben soll.

ist,[1] was Gott eignet, das Einfachste ist.[2] Da aber in gewissen Dingen aufser der Natur der Sache noch etwas sich findet, was ihr gleichsam[3] beigegeben wird, so ist es gewifs, dafs jene Sache nicht eins ist mit ihrem Sein,[4] und das eignet jeder geschaffenen Natur. Denn in jedem geschaffenen Dinge gibt es aufser dem zur Species Gehörigen gewisse Accidentien, worin jegliches Geschöpf sich von Gott unterscheidet. Des weiteren findet sich noch in den zueinander verglichenen Dingen Unterscheidung: denn in gewissen Dingen ist Einzelwesen und dessen Natur, wie diese[5] zu dem Genus des Dinges gehört, ein und dasselbe, obgleich das Einzelwesen Subjekt von Accidentien ist, und so ist das Einzelwesen von seiner Natur unterschieden,[6] weil so in dem Einzelwesen die Species und deren Besitzer notiert wird und alles, was dem Einzelwesen folgt, und das sind alle Accidentien, welche das Individuum begleiten.[7] Aber das Einzelwesen und die Natur selbst[8] sind ein und dasselbe, und dieses entspricht einfachhin der begrifflichen Auffassung von der Species und dem auf sie gehenden Individuum.[9] In anderen

---

[1] nämlich ohne Verschmelzung mit etwas von der Natur oder quasi-species des Seins Geschiedenem oder Unterschiedenem ist.

[2] Ein Ding, welches aufser dem in dem specifischen Wesensbegriff Enthaltenen noch etwas besitzt, deutet evident darauf hin, dafs es auch noch eine weitere zum specifischen Wesensbegriff nicht gehörige ratio empfangen könne. Hat Sokrates aufser der humanitas auch noch die Socrateitas, so kann diese auch noch die scientia u. s. w. erhalten.

[3] gleichsam, zum Unterschied von den Accidentien.

[4] Denn in Sokrates liegt auch die humanitas, und es müfste dann diese in der Supposition notwendig identisch sein mit dem esse, und Sokrates könnte nicht mehr ut talis existieren. Es wäre das esse des Sokrates zugleich identisch mit der humanitas und der non-humanitas, der Socrateitas.

[5] als Species oder quasi-Species. So ist die angelica natura, wie sie der Engel Gabriel besitzt, untergeordnet dem Genus: angelica natura im allgemeinen, wozu die verschiedenen Engel als Species oder quasi-Species gehören.

[6] weil diese ja keine Accidentien aufweist.

[7] Notabene ist hier nur die Rede von den natürlich notwendigen Accidentien, nicht von den frei hinzugefügten oder nachträglich erworbenen, ja nicht einmal von denen, welche in der Ordnung der Natur auf die zu allererst erforderlichen, notwendig zwar, aber nur als weitere Ausstattung, folgen. So sind hier die Erkenntnisbilder der Engel nicht notiert.

[8] wie früher Thomas sagte: „secundum id quod ad genus pertinet rei“.

[9] Der Grund ist einleuchtend. Der Engel Gabriel wird ja nicht erst durch die ihm zufallenden Accidentien res naturae, wie schon aus dem unmittelbar vorher von Thomas Ausgeführten ersichtlich ist. Accidentien können nirgends in re substantiali den Abschlufs zur Individua-

Wesen aber, wie in den materiellen Dingen unterscheidet sich das Individuum, das Einzelwesen in der Welt des Seienden, von der Natur selbst nicht bloſs durch die Accidentien,[1] welche das Individuum begleiten, wozu die Quantität und ähnliches gehört, sondern durch etwas, was zum Genus des Dinges gehört.[2]

Und sowie in ihnen nicht von einem Einfachen der Grund für ihre Einreihung in das Genus und für die Form der Differenz gewonnen wird — es wird ja im Gegenteil von der Materie das Genus hergeleitet[3] und von der Form die Differenz —, so rührt in ihnen von etwas anderem das Sein als Species, von der Form nämlich, von etwas anderem aber der Gehalt der Individualität, der ja von der Materie kommt, her.[4] Die Form nämlich verursacht die Species, und deshalb[5] wird der Differenz die Verursachung der Species und der Materie jene des Individuums beigelegt. Es ist also offenbar, daſs in den stofflichen Dingen das Einzelwesen von seiner Species durch etwas in ihm, was zu seinem Genus gehört, sich unterscheidet, und nicht bloſs durch die Accidentien. In den einfachen Wesenheiten hingegen unterscheidet sich das Individuum bloſs durch die Accidentien von der Species[6] und nicht durch etwas in ihm, was zu seinem

---

lität kausieren. So hat denn der Engel formaliter nur das, was seiner Natur eignet, materialiter aber hat er mehr. Thomas stellt aber über die Dinge in letzterer Hinsicht seine Erwägung an, nach ihrer vollen realen Seinswirklichkeit.

[1] wie sich der Engel unterscheidet, nicht als Individuum, sondern qui est individuum, mit Fleisch und Blut, sozusagen in vollster, realster Wahrheit, die auch die Accidentien erheischt. Ohne diese ist der Engel durchaus identisch mit seiner specifischen Natur.

[2] Sokrates unterscheidet sich von der humana natura nicht etwa durch bloſse Accidentien, sondern durch die im Genus (animalitas) liegende Teilsubstanz der Materie, wie sie ein Verhältnis zur Bezeichnung durch die Quantität in dieser Substanz aufweist (materia quantitate signata).

[3] Weil ja eben z. B. in der animalitas die Materie noch nicht die abschlieſsende, endgültige Form empfangen hat.

[4] Es kann ja auch dieser Abschluſs nur in einem Abzuschlieſsenden, Potentiellen wurzeln, und als solches bleibt bei der Species nur die Materie übrig. Man sieht, wie bei Thomas eiserne Konsequenz herrscht und ein Princip noch in den letzten Ausläufern sich zeigt.

[5] weil von der forma ja auch die differentia kommt, wie Thomas kurz vorher bemerkte.

[6] Es ist hier die Rede von dem materialiter, nicht formaliter, physisch, nicht metaphysisch genommenen Individuum. Nach letzterer Beziehung ergibt sich eine absolute Identität, weil eben die Species zu Individuen nicht hinabsteigt, sondern in dem einen Individuum ganz erschöpft ist, so daſs das eine Individuum auch absolut die Species darstellt.

Genus gehörte,[1] und deshalb sind in ihnen so viele Species, als es Einzelwesen gibt. Aber weil gesagt wurde, dafs das Genus von der Materie herrühre und die Differenz von der Form, und dafs die Materie das Individuum begründe und die Form die Species verursache, soll man wissen, dafs es dasselbe ist, sagen: Die Differenz kommt von der Form her, und: Die Form begründet die Species.[2] Denn die specifische Differenz wird in ihrer Anwendung die Species selber. Und es ist gleichviel, sagen: Das Genus stammt von der Materie, und: Die Materie verursacht das Individuum; denn das Genus entsteht durch einen Akt des Verstandes, der da das Allgemeine von der Einzelmaterie abstrahiert, die den Grund für die Einzelheit in einer Natur bildet.

Daher kommt es, dafs, wie die Materie in dem Entstehungsprozefs des Dinges ein Früheres ist als die Form, so auch das Genus der Differenz vorausgeht.[3] Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs nur in Gott Sein und Natur und Einzel-Wesenheit nach jeder Beziehung hin dasselbe ist. In den nicht stofflichen Wesen aber ist dasselbe Natur und Einzelwesen in Bezug auf all jenes, was zum selben Genus gehört.[4] In den zusammengesetzten Wesenheiten hingegen ist all das Besagte unter sich verschieden. In Gott also bezieht sich das Sein in

---

[1] Es ist das ja unmöglich, weil das genus oder quasi-genus des Engels eine reine Form ist, die als solche nichts Potentielles in sich enthält. Es kann ja auch deshalb zum Genus der Engel, um neue Formen in deren Species zu bewirken, die neue Form nicht so hinzutreten, wie sie z. B. zum animal hinzutritt, d. h. sie tritt nicht hinzu wie zu etwas Potentiellem, sondern nur als eine Entfaltung des implicite schon Gegebenen. Die Species der Engel kausieren ihr genus nicht in einer Subordination, sondern in ihrer Koordination. Mit einem Worte: Es ist nur ein genus sensu improprio vorhanden.

[2] Weil und insofern die Differenz von der Form herkommt, wird sie in ihrer Anwendung die Species. Es ist deshalb dasselbe, sagen: Die Differenz kommt von der Form her, und: Die Form begründet die Species.

[3] Es ist also das Verhältnis des Genus zur Species und Differenz nicht etwas blofs in der Vernunft Begründetes, sondern es basiert auf dem objektiven Verhältnis der Materie zur Form, nach welchem erst ein reales, reines Vermögen da sein mufs, damit bestimmte Seinsformen resultieren können. Die Kämpfe um Nominalismus und Realismus waren also nicht blofs rein logische Spitzfindigkeiten, sondern hatten die höchste metaphysische Bedeutung und Rückwirkung. Der Nominalismus und Konzeptualismus vernichtet auch das Körpersystem der Scholastik.

[4] Damit ist also wieder die Identität für die Accidentien ausgeschlossen. Übrigens könnte das: in omnibus quae ad idem genus pertinent — vielleicht bedeuten: in allen zum selben Genus gehörenden Wesen.

gleichmäfsiger Weise auf die Natur selbst und auf das Einzelwesen der Natur.[1] Und deshalb hat die göttliche Natur das Sein nicht ausgehend von einem Einzelwesen der göttlichen Natur, und deshalb ist die göttliche Wesenheit im Besitz des Seins, wenn sie auch nicht als das das Sein Besitzende, sondern als dasjenige ausgedrückt wird, wodurch sie etwas ist.[2] Dafs aber die göttliche Wesenheit der Träger des Seins sei, ist offenbar, da nichts wirkt, aufser es habe Sein. Da also die göttliche Wesenheit alles schafft und regiert, hat sie notwendigerweise Sein.[3]

---

[1] Man könnte meinen, das wäre auch beim Engel der Fall. Dist. Es ist der Fall, wenn Species und Individuum formaliter betrachtet werden: transeat; es ist der Fall, insofern Species und Individuum materialiter, physice genommen werden: nego. Denn in dieser Beziehung erfafst das Sein zuletzt des Engels Accidentien. Weil aber in der physisch betrachteten Gottheit das Sein gleichmäfsig auf Natur und das Einzelwesen geht, folgt, dafs es in Gott keine Accidentien gibt. Und deshalb ist die göttliche Natur auch nicht eine individuelle im gewöhnlichen Sinne. Hätte der Engel Gabriel z. B. keine Accidentien, so ginge das Sein gleichmäfsig auf Individuum und Natur, und da dies reine Form ist, so würde sich auch das Sein als reines, absolutes, unbeschränktes Sein darstellen müssen, wenn es nicht auch wahr wäre, dafs die Natur des Engels Gabriel z. B. nicht einfachhin natura angelica, sondern quaedam natura angelica, nicht einfachhin pura forma, sondern quaedam pura forma ist. Indem aber so die blofse Natur mit dem sie ausfüllenden Individuum notiert wird und die Accidentien unberücksichtigt bleiben, erscheint die metaphysische Ordnung. Es ist also nun auch bezüglich dieser zu untersuchen, ob in ihr das Sein gleichmäfsig auf die Natur (quaedam natura angelica) und das Einzelwesen gehe. Und auch so ist die Frage zu verneinen. Denn das Sein geht auf die Natur nur nach der in ihr ausgesprochenen, explicite notierten Beschränkung, auf das Einzelwesen aber nur nach dem, was in ihm an und für sich liegt. Nun aber liegt in ihm an und für sich keine Beschränkung, da ein Einzelwesen nicht notwendig irgend eine Beschränkung zu haben braucht, wie Gott zeigt, sondern die in ihm liegende Beschränkung hat es in unserem Falle nur wegen der Natur (quaedam natura angelica) auf die es geht. Es mufs also die Natur das Einzelwesen als sich konform herausarbeiten, schaffen, um überhaupt das Sein empfangen zu können. Deshalb ist es wahr, dafs die Wesenheit vom Individuum aus das Sein empfängt. Bei Gott aber trifft dies nicht zu, wie Thomas im folgenden lehrt.

[2] nämlich in minder genauer Ausdrucksweise, wie wenn man z. B. sagt: Gott ist weise, gerecht u. s. w. Damit wird in mangelhafter Ausdrucksweise die Wesenheit und etwas aus der Wesenheit Hervorgehendes bezeichnet, „ut quo aliquid est“, also das Sein in Gott geteilt, folglich die Wesenheit nicht mehr als habens esse aufgefafst, folglich auch gleichsam ein Suppositum in Gott gesetzt, durch welches Gott das Sein und edwede Seinsweise hätte, „ut quo aliquid est“.

[3] Da die göttliche Wesenheit alles Sein schafft und erhält, ist sie in abschliefsender Weise für sich Träger des Seins.

Daher ist es auch nicht notwendig, in dem Göttlichen[1] ein Einzelwesen der Wesenheit anzunehmen, auf dafs die Wesenheit das Sein haben könne,[2] obgleich sie selbst nicht die Seinsweise einer selbständigen Einzelnatur hat, wie es einer solchen zukommt, das Sein zu haben,[3] weil dies ja die Vollkommenheit der göttlichen Wesenheit ist, ihr Sein zu sein, und deshalb ist sie nicht blofs das, wodurch sie etwas ist, sondern sie ist auf vollkommene Weise[4] Träger des Seins und hat das vollkommene Sein[5]. In den einfachen Wesen hingegen mufs wegen des angegebenen Zusammenfallens von Einzelwesen und[6] Wesenheit und wegen des begrifflichen Unterschiedes zwischen ihnen die Wesenheit das Sein einfachhin haben, gleichwie dies auch für das Einzelwesen gilt.[7] Aber weil sie begrifflich sich unterscheiden — die Wesenheit nämlich ist das, wodurch etwas ist, das Einzelwesen aber das, was Sein hat[8] — wird, weil die Wesenheit nicht ihr Sein ist, von ihr gesagt, dafs sie ihr Sein vermittelst des Einzelwesens habe, mit dem sie jedoch real zusammenfällt, wie gesagt wurde.[9]

---

[1] in divinis.

[2] weil eben die Wesenheit unmittelbar durch sich Träger des Seins ist.

[3] Man könnte nämlich sagen: allerdings gibt es kein Suppositum in Gott, wie in den geschaffenen Dingen dasselbe das Sein hat, gleichwohl ist die göttliche Wesenheit identisch mit einem Suppositum, wodurch sie erst des Seins fähig und teilhaftig wird, und mufs daher so das Sein haben. Nego: est esse.

[4] weil Identität zwischen essentia und suppositum mit Auschlufs des „habere quocumque modo esse“ herrscht.

[5] weil sie das esse primum, das esse actus puri hat.

[6] specifischer.

[7] Das Sein ist ja bei ihnen ein verursachtes. Vgl. ein wenig zurück: „Quod autem essentia divina sit habens esse.“

[8] Die Wesenheit ist Suppositum nach Thomas, insofern sie als der Träger und Inhaber des empfangenen Seins erscheint, wobei von der Art und Weise, wie dies zugeht und ermöglicht wird, noch abgesehen wird. Aber der Inhaber einer Wesenheit ist ein solcher nur durch die in ihm niedergelegte Wesenheit, sowie er auch den actus essendi nur hat, weil notae sociabiles eine Wesenheit zustande bringen. Es ist aber auch klar, dafs, je mehr eine Wesenheit rein aus dem Inhalt der Wesenheit heraus und mit Ausschlufs anderer Elemente Besitzer des actus essendi werden kann, sie in sich um so mehr als Suppositum erscheint. Deshalb ist der mit seiner Species identische Engel Gabriel ein vollkommeneres Suppositum als Petrus.

[9] Nach Thomas kommt also jeder nicht-göttlichen Wesenheit mit Rücksicht auf das Verhältnis ihres actus essendi zum göttlichen an und für sich die Möglichkeit zu, Supposita in einer Species haben zu können. Ist dies aber ausgeschlossen, so ergibt sich das erst aus dem Begriff dieser bestimmten Wesenheit. Und es ist selbst dem Engel der Begriff des suppositum nicht vollständig fremd, wie Thomas lehrt.

In den stofflichen Dingen hingegen, wo Einzelwesen und specifische Wesenheit unterschieden sind,[1] und beides vom Sein, wie gesagt wurde, hat die Wesenheit nur in der Einzelwesenheit,[2] welcher es zukommt, Sein zu haben, Seinsbestand; immer nämlich kommt es dem Einzelwesen in jeglicher Wesenheit zu, das Sein in der betreffenden Wesenheit zu haben.[3] Die Wesenheit aber als Träger des Seins und das Einzelding im Genus der Substanz ist die erste Substanz, nach dem Philosophen,[4] in der Schrift von den obersten Seinsgattungen, der es zukommt, ganz selbständig für sich selbst zu existieren, und nicht in einem anderen zu sein, sei es nun als Accidens oder als Teil: und nicht bloſs das; sondern es kommt ihr auch zu, daſs sie nicht von anderen ausgesagt werde, ein Umstand, durch den sie sich von einer anderen Substanz, der zweiten, unterscheidet, die von anderen ausgesagt wird, obgleich sie nicht in anderen ist.

Da es also der Einzel-Wesenheit im Genus der Substanz eigentümlich ist, selbständig zu sein für sich selbst, — es existiert nämlich alles andere, wie die Accidentien und die Teile der Substanz und selbst die allgemein gefaſste Substanz, die eine Schöpfung des Intellektes ist, nicht selbständig für sich, sondern in Abhängigkeit von der ersten Substanz, nach deren Aufhebung unmöglich noch irgend eine der gedachten Formen in der ihr eigentümlichen Seinsweise zurückbleiben kann: es bleibt nämlich nicht mehr die Species „Mensch“ noch das Genus „sinnbegabtes Lebewesen“ übrig, wenn einmal alle dazu gehörigen Einzelwesen aufgehoben werden, noch kann auch im selben Falle etwas zurückbleiben, was die Seinsweise eines Teiles oder eines Accidens hat —, so ist in den stofflichen Dingen die Wesenheit nicht selbständiger Träger des Seins,[5] da sie von ihrem Sein verschieden ist, sondern eben das Einzelwesen hat Sein, und von ihm unterscheidet sich wieder die Wesenheit selbst. Deshalb folgt auch in den stofflichen Dingen das Sein der Wesenheit nur insoweit, als die Principien der Wesenheit, nämlich Materie

[1] Nämlich realiter, ein Differenzgrad, der sonst nirgends vorkommt.

[2] weil sie eben in sich, in gewaltiger Differenz vom Engel, gar nichts zur Konstituierung des Individuums leistet, sondern bloſse Voraussetzung ist.

[3] aber, wie der hl. Thomas schon mehrmals hervorgehoben hat, in sehr verschiedener Weise.

[4] Categ. 5. (2. a. 11 — 3. a. 7.)

[5] In dieser Beziehung unterscheiden sich substantia spiritualis und corporalis gar nicht; es trifft gleichmäſsig zu: essentia non habet esse.

und Form, das in seiner Existenz selbständige Einzelwesen, nämlich die erste Substanz ergeben,[1] die nicht von irgend etwas aufser ihm abhängig sein kann, sondern aus sich heraus im vollkommenen Seinszustande dasteht. Daraus ist ersichtlich, dafs die Teile der sinnbegabten Lebewesen, wie z. B. Hände und Füfse und ähnliches, die in der nächsten Anlage zu einem eigenen Seinsbestand sind, der allein durch die Loslösung vom Ganzen ohne Hervorbringung irgend einer neuen Wesenheit entsteht, ein anderes neues Sein haben,[2] welches der besagten Wesenheit[3] nicht folgte, weil ihre Principien[4] nicht ein wirklich existierendes Einzelwesen ergeben, oder die erste Substanz, der es allein zukommt, selbständig zu sein durch sich und nicht durch etwas anderes, da die Wesenheit das Sein nur durch das selbständige Einzelwesen besitzt, dem es zukommt, das Sein zu haben, wie gesagt wurde.[5] Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs man nicht sagen darf, dafs ein jegliches, von dem eine Aussage gebildet werden kann, Sein habe in der Welt der wirklichen Dinge, ich sage, ein Sein, das der Wesenheit folge.[6] Wenn deshalb gesagt wird, die Blindheit ist im Auge, so wird damit nicht ausgedrückt, die Blindheit habe ein der Wesenheit folgendes Sein, da die Beraubung keine Wesenheit hat, sondern

---

[1] nämlich insofern sie im Suppositum sind und an dessen ratio teilnehmen.

[2] Sie ergeben für das Einzelwesen die erforderliche Identität in der Natur, und eben deshalb läfst auch der formale Träger des Seins die Wesenheit, welche conditio sine qua non ist, an dem Sein participieren. Man sieht auch hierin wieder den realen Unterschied zwischen essentia und exsistentia durchleuchten! Übrigens ergänzen diese Ausführungen von Thomas die früher in diesem Kapitel von ihm aufgestellten Lehren über das Verhältnis des Seins zu den verschiedenen Principien des Dinges, Materie, Form u. s. w.: sie ergänzen sie und erläutern sie.

[3] insofern sie rein als Wesenheit erscheint.

[4] insofern nur die Wesenheit gefafst wird. Die Wesensprincipien ergeben das Einzelwesen nicht formaliter, sie sind nur die Voraussetzung, auf dafs in dem Individuum die Identität in der Natur gewahrt werde. Auch ergeben sie nicht das Sein, sondern Träger des Seins zu sein kommt nur dem Individuum zu. Vielleicht hat Thomas letzteres vor allem im Auge.

[5] Thomas betonte dies schon öfters in diesem Kapitel. Da aber bei den stofflichen Wesen die specifische Wesenheit und das Individuum nicht wie bei den Engeln zusammenfallen, so trifft es bei ihnen noch viel mehr zu: „essentiam non habere esse nisi per suppositum“.

[6] Da der geschöpflichen Wesenheit rein als solcher das Sein ja nicht folgt, so folgt es noch viel weniger einem ad instar essentiae gedachten ens rationis, der caecitas z. B., wie Thomas im folgenden ausführt.

es wird damit vielmehr ausgedrückt, dafs das Auge eines gewissen Seins entbehre.

Desgleichen wird mit der Aussage: „Die erste Materie ist ein Nicht-Seiendes blofs in bedingter Weise", nicht bezeichnet, dafs irgend ein Sein der Wesenheit der Materie selber folge, weil Sein ein Verwirklichendes ist, das in der ersten Materie ihrer Natur wegen nicht befunden werden kann, da sie eine reine Anlage ist, sondern es wird damit ausgedrückt, dafs die Wesenheit der Materie der Beraubung unterstellt ist,[1] um derentwillen sie ein Nicht-Seiendes genannt wird, nicht aber einfachhin ein Nichts, sondern ein Nicht-Seiendes innerhalb eines Genus, während die[2] Beraubung ein Teilnehmen an dem einfachhin Nicht-Seienden ist, das da das zweite Glied im kontradiktorischen Gegensatz ist und der Beraubung verwandter ist als das zweite Glied im konträren Gegensatz, welches etwas in die Welt der seienden Formen setzt. Und deshalb sagt der hl. Augustinus,[3] dafs die Materie fast nichts ist, was Wahrheit hat ob der ihr anklebenden Beraubung. Aus dem Gesagten nun ist es leicht, die oben erhobenen Einwürfe zu widerlegen. Das allein nämlich wird dem schöpferischen Akte unterstellt, was Sein hat, und das ist das Einzelwesen oder die erste Substanz, der es eigen ist, das Sein selbständig zu haben. Der Materie aber wird das Sein nur zuerkannt, insofern sie es durch ein solches selbständiges Einzelwesen hat, und das Gleiche gilt für die Accidentien. Und deshalb werden sie vielmehr miterschaffen genannt als erschaffen. Es liegt aber auch, wenngleich das Sein der Wesenheit nicht folgt, kein kontradiktorischer Gegensatz in der Aussage: Die Materie ist eine gewisse Wesenheit; denn wenn man sagt, dafs die Materie eine gewisse Wesenheit ist, so wird etwas nach dem ihm Wesentlichen von sich selber ausgesagt, weil die Materie ihre Wesenheit ist: und das trifft bei allen einfachen Dingen zu.[4] Dadurch wird aber nicht bezeichnet, dafs irgend ein Sein der Wesenheit folge, weil in jedem geschaffenen Dinge das Sein

---

[1] Hier ist Beraubung in einem weiteren Sinne zu nehmen, wie im Kommentar zur Metaphysik. lib. X. lect. 6.

[2] strikt genommen.

[3] Confess. XII. c. 5.

[4] Thomas will sagen, dafs die materia prima und jede einfache Wesenheit insofern ganz ihre Wesenheit ist, als bei stofflichen Dingen die Wesenheit sich nur als solche mit Hinweis auf zwei komponierende Elemente ausweisen kann, während bei ersteren die einfache Wesenheit als einfache eben Wesenheit ist.

von dem Dinge selber sich unterscheidet. Und es ist auch nicht nötig, dafs, wenn in einer Aussage das „ist“ gesetzt wird, dem ein Sein in der Wirklichkeit entspreche.[1]

ERASMIANA.

Beiträge zur Korrespondenz des Erasmus von Rotterdam mit Polen.

(Fortsetzung von Jahrbuch Bd. XV, S. 195—226.)

Mitgeteilt von

Lic. CASIMIR v. MIASKOWSKI,

Domvikar in Posen.

XIX.

Basel, 9. Oktober 1531. Leipziger Univers.-Bibl.

Anselmus Ephorinus an Erasmus.

Kaum habe Triebelmann[1] mit seinem Briefe an Erasmus die Stadt verlassen, da sei auch des Erasmus Schreiben eingetroffen; seinen darin ausgesprochenen Rat betreffs der Reise nach Speier[2] nehme er dankbar an. Er beklagt in weiterem den vorzeitigen Tod eines Sebastian[3] und rät Erasmus, um des Gemeinwohles willen seine Gesundheit zu schonen. Die unbegründeten Verleumdungen der Oecolampadianer betreffs seiner Briefe möge er gering achten, Herwagen,[4] dessen Interessen hier auf dem Spiele ständen, habe ihn unnötigerweise zu sehr beunruhigt. Die Abreise nach Speier habe er bis zur Rückkehr Triebelmanns verschoben, er bitte Erasmus um Empfehlungen an seine Bekannten. Für des Erasmus wohlwollendes Anerbieten, die Parterrewohnung in seinem Hause zu beziehen, finde er nicht genug Worte des Dankes. Nichts könne ihm willkommener sein, doch

[1] So folgt denn der transmutatio per creationem et annihilationem der kontradiktorische Gegensatz, den von den Geschöpfen kausierten transmutationes nur der privative, konträre und relative. Thomas beweist dies in diesem Kapitel durch eine die höchsten Probleme berührende ungemein tiefe Spekulation.