

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 11 (1933)  
  
**Artikel:** Die Lehre von Akt und Potenz in der thomistischen Philosophie  
**Autor:** Gredt, J.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762602>

### **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:** 07.01.2026

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

# Die Lehre von Akt und Potenz in der thomistischen Philosophie.

Von P. Jos. GREDT O. S. B., Rom (S. Anselmo).

---

In seinem Buche «Das Wesen des Thomismus» hat G. M. Manser gezeigt, daß «wir in der scharf logischen, konsequenten Durch- und Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Potenz und Akt das innerste Wesen, den Kernpunkt des Thomismus zu erblicken haben (10). L. Fuetscher veröffentlicht nun unter dem Titel «Akt und Potenz» ein Buch, in dem er die thomistische Lehre von Akt und Potenz einer prüfenden Untersuchung unterzieht.<sup>1</sup> Den Grundriß des thomistischen Systems, sagt Fuetscher, «bilden die sogenannten vierundzwanzig Thesen<sup>2</sup>, in denen gerade die *besondere* Auffassung von Akt und Potenz klar zum Ausdruck kommt». Und er stellt sich die Frage, «ob diese besondere Auffassung auch über allen berechtigten Zweifel erhaben ist. Jedes System hat soviel kritischen Wert als die Fundamente besitzen, auf denen es beruht. Darüber hilft keine ‚innere Geschlossenheit‘ hinweg. Es können ja auch aus einem falschen Antezedens mit vollkommener logischer Konsequenz Folgerungen gezogen werden, die ein geschlossenes System darstellen» (4 f.). Fuetscher findet nun in der Tat, daß er das Fundament des Thomismus nicht für hinreichend gesichert halten kann. Dem entsprechend macht er, nach einem einleitenden Teil, in den vier folgenden Teilen seines Buches die Bedenken gegen die thomistischen Grundlehren geltend: gegen die Lehre von der Begrenzung, der Vervielfältigung, der Einheit des Aktes und gegen die Lehre vom Übergang aus der Potenz in den Akt.

<sup>1</sup> Lorenz Fuetscher S. J., Akt und Potenz. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus. Innsbruck, F. Rauch. 1933. VIII-346 SS.

<sup>2</sup> Die von der römischen Studienkongregation am 27. Juli 1914 und am 7. März 1916 bestätigten vierundzwanzig thomistischen Thesen.

### 1. Die Begrenzung des Aktes.

Fuetscher wendet sich zuerst gegen die Unendlichkeit, die nach thomistischer Lehre dem Akt als solchem zukommen soll: Der Akt kann nicht real physisch durch sich selbst begrenzt sein. Er wird nur beschränkt durch die real von ihm verschiedene subjektive Potenz, in die er aufgenommen wird. Der in keine Potenz aufgenommene Akt muß somit unendlich sein (85 f.). Dem gegenüber macht Fuetscher geltend: «Der Akt, z. B. Weisheit, besagt als solcher ‚aus sich‘ (= begrifflich, in ordine metaphysico!) gewiß nichts von Begrenztheit; das heißt aber noch nicht er leugnet die Begrenztheit; er besagt weder das eine noch das andere, sondern sieht von beidem vollkommen ab. Ja, besagte der Akt als solcher Unbegrenztheit, dann könnte er unmöglich in endlichem Ausmaß vorhanden sein; Weisheit wäre dann aus sich (= begrifflich) unvereinbar mit Endlichkeit und so würde sie auch eine Begrenztheit durch eine reale Potenz absolut ausschließen. Das begrenzende Prinzip des Aktes liegt daher zunächst nur ‚außerhalb‘ der Definition, des metaphysischen Soseins des Aktes, das ‚in sich‘ nichts enthält sowohl von Begrenztheit als auch von Unbegrenztheit. Damit haben wir eine begriffliche bzw. metaphysische Verschiedenheit von Akt und Potenz erfordert, aber nicht eine real-physische. Die letztere ergibt sich als Notwendigkeit nur aus der Voraussetzung des Paralellismus, wonach all das, was begrifflich bzw. in der metaphysischen Ordnung verschieden ist, auch in der Seinsordnung verschieden sein muß » (86). Allein der Begriff des Aktes gibt zu erkennen, daß das ihn Beschränkende sachlich von ihm verschieden sein muß, daß eine real-physische Verschiedenheit von Akt und Potenz, von Wirklichkeit und Möglichkeit erfordert ist. Wenn einmal die Natur des Aktes Vollkommenheit ist: Vollkommenheit schlechthin in der Daseinswirklichkeit, im actus entitativus, Vollkommenheit in einer gewissen Beziehung in der Wesenswirklichkeit, im actus formalis, dann ist es unverständlich, wie er das ihn Beschränkende in sich selbst tragen soll. Der Akt, z. B. die Weisheit, schließt wohl nicht überhaupt jegliche Begrenztheit aus; aber er schließt jede Begrenztheit aus, die ihm nicht durch eine von ihm sachlich verschiedene Potenz zukäme. Die Begrenztheit muß ihm sachlich von außen zufallen. Es ist widerspruchsvoll für die physische Wirklichkeit der Weisheit, daß sie sich durch sich selbst einschränkte. Es würde alsdann die

Weisheit sich selbst leugnen. Die in keinen beschränkenden Untergrund aufgenommene Weisheit ist daher unendlich. Die Weisheit schlechthin ist sogar, als reine Vollkommenheit, schlechthin unendlich. Die Weisheit einer bestimmten Art wäre unendlich in ihrer Art. In einen Untergrund aufgenommen, ist sie dagegen eine beschränkte Beschaffenheit. Ihre Beschränkung ist aber einzig aus dem Untergrunde herzuleiten, dem sie unvollkommen mitgeteilt ist — unvollkommen der Klarheit des Erkennens nach und der Zahl der Gegenstände nach, auf die sie sich bezieht. Die Thomisten wenden, nach dem Vorgange des hl. Thomas, ein sinnfälliges Beispiel an, um diese metaphysische Wahrheit klar zu machen: Wenn die «Weiße», als platonische Idee, wesenhaft für sich wäre, wäre sie unendlich in ihrer Art; denn sie ist das, wodurch jegliches Weiße weiß ist — und sie könnte nur *eine* sein. So ist tatsächlich die substantielle Form, die nicht nur unstofflich, geistig ist, wie die Menschenseele, sondern als reiner Geist überhaupt nicht Körperform ist, in ihrer Art unendlich — und sie kann nur *eine* sein in ihrer Art, da sie, als für sich seiender artbestimmender Grund, die ganze Art erschöpft. Und das für sich seiende Dasein, das in kein beschränkendes Wesen aufgenommen wird, ist schlechthin unendlich, schlechthin unendlicher Akt. Fuetscher behauptet zwar, daß das Dasein überhaupt nicht Akt, nicht Vollkommenheit sei (113-116). Allein das Gegenteil ergibt sich aus dem Begriff des Daseins, auch wenn wir von dem sachlichen Unterschied zwischen Wesen und Dasein in den Geschöpfen absehen. Das Dasein ist doch das, was das Wesen vollendet, sei dieses nun sachlich oder auch nur gedanklich vom Dasein verschieden. Freilich kommen die verschiedenen, gattungsmäßigen und artlichen Vollkommenheiten vom Wesen; aber ihre Vollendung haben sie durch das Dasein. Diese gattungsmäßigen und artlichen Vollkommenheiten sind aber Beschränkungen, die vom beschränkenden Wesen herrühren, sei dieses nun sachlich oder auch nur gedanklich vom Dasein verschieden. Denken wir dieses das Dasein durch Beschränkung Bestimmende weg, dann bleibt uns die unbedingte, reine Vollkommenheit, der *actus purus*. Dieses durch Beschränkung bestimmende Wesen kann nun aber, wie schon gezeigt wurde, nicht sachlich eins sein mit dem Akt, also auch nicht mit dem Akt des Daseins. Und so ist das für sich seiende Dasein reiner Akt, der nur beschränkt werden kann durch die von ihm sachlich verschiedene Potenz, durch das Wesen, in das er aufgenommen wird.

Die thomistische Lehre von der sachlichen Verschiedenheit, die bestehen muß zwischen dem Akt und der ihn beschränkenden Potenz, die sich unmittelbar aus dem Begriff des Aktes ersehen läßt, wird aber auch erschlossen durch den Beweis, der vom geschaffenen Wesen ausgehend den sachlichen Unterschied dartut zwischen diesem Wesen und dem durch dieses Wesen beschränkten Dasein. Fuetscher unterzieht meinen Beweis, den ich Elementa II<sup>5</sup> (104-108) aus der Kontingenz des geschöpflichen Wesens erbracht habe, einer längern Kritik. Er sagt: «Der Nerv des Beweisganges (bei Gredt) ist in dem Satz ausgesprochen: *Conceptus existentiae non clauditur in conceptu adaequato essentiae creatae*. Schon da drängt sich gleich die Frage auf, wie kann man denn daraus, daß der Begriff der Existenz nicht im adäquaten Begriff der Wesenheit enthalten ist, schließen, daß beide auch im Ding real verschieden sein müssen, wenn man nicht den vollkommenen Parallelismus von Erkenntnis- und Seinsordnung zur Voraussetzung macht?» (158). Dann fährt Fuetscher fort: «Gredt beruft sich für diese Verschiedenheit auch auf die Kontingenz der geschöpflichen Dinge» (a. a. O.). Dazu bemerke ich: Ich berufe mich nicht *auch* auf die Kontingenz der geschöpflichen Dinge, sondern mein Beweis ist schlechthin aus der Kontingenz der geschöpflichen Dinge geführt. Nicht aus einer Wesensschau glaube ich dazu zu kommen, daß ich behauptete, im adäquaten Begriff des geschaffenen Wesens sei das Dasein nicht eingeschlossen; vielmehr beweise ich dies aus der Kontingenz des geschöpflichen Wesens: Weil das geschöpfliche Wesen nicht notwendig, sondern zufällig daseiend ist, deshalb kann im adäquaten Begriff dieses Wesens das Dasein nicht eingeschlossen sein. Und es handelt sich hier nicht um einen abgezogenen Wesensbegriff, sondern um einen Begriff, der die *essentia actualis*, die Wesenheit im daseienden Ding durchdringt und vollständig darstellt, um einen *conceptus adaequatus* dieser physischen Wesenheit. Fuetscher meint zur Wahrung der Kontingenz des Geschöpfes genüge ein begrifflicher Unterschied; es genüge, daß das Dasein nicht in der Begriffsbestimmung des Geschöpfes liege. Allein zur Wahrung der Kontingenz ist notwendig, daß die daseiende Wesenheit «die Wesenheit im Ding» sachlich von ihrem Dasein verschieden sei. In jedem Daseienden sind Wesen und Dasein innerlich zukommende positive Bestimmtheiten, seien sie nun sachlich voneinander verschieden oder bloß gedanklich. Diese Bestimmtheiten sind im zufällig Daseienden, im Geschöpfe jedenfalls nicht notwendig, sondern zufällig miteinander verbunden, möge man sich nun diese

Verbindung vorstellen als sachliches Einswerden oder als Aufnahme des Daseins in das von ihm sachlich verschiedene Wesen : Das daseiende Wesen ist nicht notwendig, hat das Dasein nicht notwendig. Und sie sind zufällig miteinander verbunden nicht nur dadurch, daß das geschöpfliche Wesen im Augenblicke seines Entstehens das Dasein von einem andern hat und nicht aus sich ist ; — das geschöpfliche Wesen hat vielmehr während seiner ganzen Daseinsdauer das Dasein von einem andern. Niemals ist es aus sich daseiend. Wenn es das anfangs von einem andern empfangene Dasein hernach aus sich hätte, würde es aus sich Seiendes werden. Wesen und Dasein sind somit im Geschöpfe fortwährend zufällig, durch einen andern verbunden, das Geschöpf muß fortwährend von einem andern im Dasein erhalten werden. Wenn aber dem so ist, dann sind Wesen und Dasein im Geschöpfe sachlich voneinander unterschieden durch einen sachlichen, positiven Unterschied. Denn wenn sie sachlich eins wären, wären sie nicht zufällig, sondern ganz notwendig miteinander verbunden, und das Geschöpf wäre notwendig, aus sich daseiend. Das geschöpfliche Wesen hätte das Dasein aus sich und durch sich selbst und bedürfte auch keines erhaltenden Einflusses eines andern, um im Dasein zu verharren. — Fuetscher macht gegen diese Beweisführung geltend : «Begründet die Realidentität absolute Notwendigkeit hinsichtlich des Daseins, dann gilt dasselbe auch bezüglich der Individualität. Dann ist aber der Mensch, falls seine Individualität im Ding mit der Wesenheit real identisch ist, absolut notwendig *dieser* Mensch, und es kann somit auch nur einen einzigen Menschen geben. Will man hier diese Konsequenz nicht ziehen, dann darf man folgerichtig auch aus der Realidentität von Sosein und Dasein keine absolute Notwendigkeit ableiten » (159). Ich ziehe die erste Konsequenz ohne Bedenken, und auch die zweite, indem ich sie genauer bestimme : Der Mensch ist notwendig *dieser* Mensch, und es kann auch nur einen einzigen *solchen* Menschen geben. Der Einzelmensch ist nicht vervielfältigbar ; es kann nur einen einzigen geben. Der Mensch, um den es sich ja hier handelt, ist ein vereinzelter Mensch. Zu diesem gehört notwendig der Einzelheitsunterschied, und zwar dieser bestimmte Einzelheitsunterschied : Er ist notwendig *dieser*, ebenso wie der Mensch notwendig vernünftig ist. Aber er ist nicht notwendig daseiend. Zu dem bestimmten Einzelwesen gehört notwendig auch der bestimmte Einzelheitsunterschied, ebenso wie zum Artwesen notwendig der Artunterschied gehört. Aber weder das Einzelwesen noch das Artwesen sind notwendig daseiend.

— Weiter macht Fuetscher geltend: «Ein Gleiches gilt auch hinsichtlich der Aktualität, die der Wesenheit als principium quo entis in Realidentität zukommt. Begründete die Realidentität eine absolute Notwendigkeit, dann könnte es kein rein mögliches Wesen geben, was der Thomismus indes selber nicht behaupten will. Wir stehen hier dann vor der Alternative: entweder kommt dem Sosein seine Aktualität durch eine bloße denominatio extrinseca zu, was ein Widersinn ist, oder wir können auch beim aktualen Sosein noch begrifflich unterscheiden zwischen dem Sosein als solchem und seiner Aktualität, was zur Kontingenz der Aktualität hinsichtlich des Soseins ausreicht» (159 f.). Ich antworte: Die Aktualität, die dem daseienden Wesen innerlich zukommt und mit ihm eins ist, ist nur die Aktualität eines principium quo potentiale, das wirklich daseiend ist durch die zufällige Verbindung mit dem Dasein und somit nur zufällig, nicht notwendig daseiend ist.

Übrigens kann, unter Voraussetzung der sachlichen Einerleiheit von Wesen und Dasein, auch kein in den Dingen selbst begründeter gedanklicher Unterschied zwischen dem wirklich daseienden Wesen und dessen Dasein aufrecht erhalten werden. Es kann das wirkliche Wesen<sup>1</sup> nicht mehr gedacht werden abgezogen vom Dasein, und auch das geschaffene Dasein kann nicht gedacht werden, ohne daß im Begriffe das Wesen ausgedrückt sei. Denn wenn das wirkliche Wesen begrifflich ausgedrückt wird, wird die wirkliche Seinsheit ausgedrückt, durch die das Ding seine Artbestimmtheit hat. Diese Seinsheit ist aber notwendig ein Dasein. Wenn einmal der sachliche Unterschied von Wesen und Dasein geleugnet wird, gibt es ja überhaupt keine andere wirkliche Seinsheit: Was nicht Dasein ist, ist überhaupt nichts. Das Artbestimmende, das Wesen ist also seinem Begriffe nach ein Dasein. Ebenso wenn im Begriffe das *geschaffene* Dasein ausgedrückt wird, d. h. das wodurch etwas dem Nichts entgegengesetzt ist, nicht schlechthin, sondern beziehungsweise, beschränkterweise, wird nicht nur das Dasein, sondern auch das das Dasein Bestimmende, das Wesen ausgedrückt. Das Einzige, wovon, unter Voraussetzung des nicht sachlichen Unterschiedes von Wesen und Dasein abgesehen werden kann, ist die «Ausübung» des Daseins, insofern das Wesen-Dasein (das mit

<sup>1</sup> Wohl zu merken ist, daß es sich immer um das *wirkliche* Wesen handelt, nicht um das bloß mögliche. Es steht in Frage, ob das wirkliche Wesen, die essentia actualis sachlich verschieden sei — ob sie gedanklich verschieden sei von ihrem Dasein.



dem Dasein eins sein sollende Wesen) gedacht wird, ohne daß dessen «Ausübung» in der Wirklichkeit, d. h. dessen wirkliches Dasein durch ein Urteil behauptet wird. Allein das genügt nicht um die Zufälligkeit des Geschöpfes und dessen Unterschied von Gott festzuhalten. Denn auch Gott kann gedacht werden in der Weise, daß von seinem tatsächlichen Dasein abgesehen wird. Auch Gott, das für sich seiende, unbedingt notwendige Dasein, kann gedacht werden, ohne daß dessen wirkliches Dasein durch ein Urteil behauptet wird. Und es wird tatsächlich vom Gottesleugner so gedacht. Wie aber dann gesagt werden muß: wenn es etwas so Vollkommenes gibt (ein für sich seiendes Dasein), dann ist dieses notwendig, nicht zufällig daseiend, so müßte auch vom Geschöpfe, wenn in ihm Wesen und Dasein eins wären, gesagt werden: wenn es daseiend ist, dann ist es nicht zufällig, sondern notwendig daseiend; es ist so daseiend, daß es nicht nicht da sein kann.

## 2. Die Vervielfältigung des Aktes.

Die sachliche Verschiedenheit, die bestehen muß zwischen dem Akt und der ihn beschränkenden Potenz, wird für den formalen Akt erwiesen durch die thomistische Lehre von der Vereinzelung der Körpersubstanz. Wurzelhafter Grund der Vereinzelung (*principium individuationis radicale*) ist der durch die Ausdehnung bezeichnete Stoff (*materia signata quantitate*). Aus dieser Lehre ergibt sich, daß die in den Stoff nicht aufgenommene Form in ihrer Art unendlich ist, und daß ihr diese Unendlichkeit benommen ist durch die Aufnahme in den Stoff. Fuetscher unternimmt nun im dritten Teile seines Buches einen gewaltigen Feldzug gegen diese Lehre. Zunächst erhebt er eine Reihe von Schwierigkeiten gegen diese Bezeichnung des Stoffes durch die Ausdehnung. Da diese Bezeichnung mittelst der Stoffzubereitung geschieht, diese aber qualitativer Art ist, fragt er, wieso bei der Bezeichnung des Stoffes die Ausdehnung die erste Rolle einnehmen solle (222). Dann ist ihm unverständlich, wie der gänzlich unbestimmte Stoff eine ihm innerliche Beziehung zu einer Ausdehnung haben könne (a. a. O.). Weiter erhebt er Schwierigkeiten gegen die nicht bestimmt begrenzte Ausdehnung (*quantitas interminata*), die bei der Vereinzelung der Körpersubstanz in Betracht kommt (222 f.). Endlich macht er geltend, daß bei der substantiellen Veränderung der Stoff nicht numerisch derselbe bleiben könne, wenn er dabei bezeichnet wird durch Beziehung zur Ausdehnung. — Am besten antworte ich auf diese



Schwierigkeiten, indem ich auf den Vorgang der Erzeugung eingehe. Im Augenblick der Erzeugung hat der Stoff kraft der vorhergegangenen Zubereitung eine Hinordnung zur neuen substantiellen Form und zu den Akzidentien der neuen Substanz. Diese Akzidentien hinwiederum gehen, als stofflich zubereitende Ursache, der neuen Form vorher und sind nächste Zubereitungen zu ihr. Und unter den Akzidentien selbst geht die Ausdehnung als erstes Akzidens den übrigen vorher als Zubereitung zu ihnen, weil nur mittelst der Ausdehnung die übrigen körperlichen Akzidentien der Substanz zukommen. Denn der Stoff ist nur zubereitet zu dieser der Zahl nach bestimmten Form, weil er zubereitet ist zu *dieser* Ausdehnung, ebenso wie er nur zubereitet ist zu dieser Art von Form, weil er zu den Akzidentien zubereitet ist, die von dieser Art gefordert sind. Daher ist der Stoff schon unterschieden von dem übrigen Stoff und geschieden, d. h. als abzuteilend bezeichnet bevor die Ausdehnung tatsächlich da ist, ja auch bevor die neu zu erzeugende substantielle Form da ist, weil er kraft der vorhergegangenen Stoffzubereitungen sich auf *diese* Ausdehnung bezieht und sie fordert. So ist, wenn Wasser zersetzt wird, der Stoff der Wassermolekel in zwei Teile geschieden, deren einer Wasserstoff, der andere Sauerstoff wird. Ebenso ist, wenn ein Mensch stirbt, sein Stoff in viele Teile geschieden, entsprechend den organischen Stoffen, die dann entstehen. Die Ausdehnung muß also als Bedingung zur Vereinzelung des Körpers jedenfalls die erste Rolle übernehmen, weil sie das erste Akzidens des Körpers ist. Aber sie ist auch das Einzige, was dabei in Betracht kommt. Das Qualitative spielt dabei gar keine Rolle. Denn dadurch, daß der Stoff eine Beziehung hat zu einer (ihrer Stellung nach) bestimmten Ausdehnung, ist er von jedem andern Stoff geschieden und als letzter unmitteilbarer Untergrund durch sich selbst vereinzelt und somit geeignet, die in ihn aufgenommene substantielle Form und die ganze Körpersubstanz zu vereinzeln. Diese vereinzelt dann auch alle Akzidentien der neuen Substanz, nicht ausgeschlossen die Ausdehnung insofern sie ein dem Körper anhaftendes Akzidens ist.— Wie kann aber der gänzlich unbestimmte Stoff eine ihm innerliche, wesentliche Beziehung zu einer (der Stellung nach) bestimmten Ausdehnung haben? Er muß seiner Natur nach diese Beziehung haben können, weil er der Untergrund ist, aus dem durch substantielle Veränderung eine neue Körpersubstanz entsteht. Diese Veränderung kann nur geschehen dadurch, daß der Stoff jeder substantiellen und akzidentellen Form beraubt wird und so als reine Möglichkeit

(*pura potentia*) wegen der vorhergegangenen Stoffzubereitung die neue Form und deren Akzidentien fordert, d. h. zu ihnen seiner Natur nach als reine Möglichkeit eine Beziehung besagt. — Die Ausdehnung, die bei der Einzelheitsbestimmung in Betracht kommt, ist die nicht bestimmt begrenzte Ausdehnung. Solches bedeutet aber nicht, daß der Stoff im Augenblicke der Erzeugung eine Beziehung habe zu einer abstrakten Ausdehnung. Es bedeutet nur, daß die Ausdehnung auf die Einzelheitsbestimmung einen Einfluß hat, nicht nach ihrer bestimmten Größe und Gestalt, sondern einzig als durch die Stellung von jeder andern Ausdehnung unterschiedene und geschiedene. Denn Größe und Gestalt können wechseln am Einzelding, dieses bleibt aber dennoch dasselbe. So ist bei der Zeugung des Menschen der von zwei Keimzellen herrührende Stoff bezeichnet durch *eine* zusammenhängende Ausdehnung, die durch ihre Stellung von jeder andern Ausdehnung unterschieden und geschieden ist. Diese Stoffmasse hat dann tatsächlich eine Beziehung zu einem embryonalen Menschen und zu einer Ausdehnung, die nach Größe und Gestalt diesem entspricht. Aber die Ausdehnung bedingt die Vereinzelung nicht nach dieser Größe und Gestalt, sondern einzig als Ausdehnung, die ihrer Stellung nach von jeder andern Ausdehnung unterschieden ist. Da die Ausdehnung, die Bedingung zur Vereinzelung ist, nicht die schon anhaftende, sondern die vom Stoffe geforderte ist, ist sie früher als die substantielle Form. Keineswegs ist sie, wie Fuetscher meint, eine widerspruchsvolle Seinsheit, die der Form gegenüber zugleich früher und später sein müßte. — Wie bleibt aber der Stoff derselbe bei der substantiellen Veränderung, da er alsdann eine Beziehung zu einer andern Ausdehnung erwirbt? Durch die substantielle Veränderung entsteht ein neues Einzelding. Es muß also auch im Stoffe eine andere Vereinzelung entstehen. Der Stoff ist somit Wurzel einer andern Vereinzelung und daher selbst anders vereinzelt. Er ist aber derselbe Stoff als reine Möglichkeit, die jetzt anders, der Vereinzelung nach bestimmt ist. Derselbe Stoff wird anders bestimmt eben durch die Beziehung zu einer andern Ausdehnung.

Die Lehre von der Vereinzelung der Körpersubstanz, sagt Fuetscher, setzt den erkenntnis-theoretischen Parellismus voraus. Der Verfasser macht durch sein ganzes Buch hindurch in einem fort dem Thomismus diesen Vorwurf: Alles was begrifflich unterschieden werde, sehe der Thomist als sachlich unterschieden an. Damit huldige er einem extremen Realismus, der über den Skotismus hinaus gehe. Dieser Vorwurf ist

unberechtigt: Die metaphysischen Seinsstufen sind auch nach den Thomisten in einem und demselben Dinge nur begrifflich verschieden; ebenso ist der Einzelheitsunterschied der Körpersubstanz von deren Artwesen nur begrifflich verschieden. Wahr ist, daß nach den Thomisten diese begrifflichen Unterschiede eine sachliche Verschiedenheit als Grundlage haben. So gründet sich der begriffliche Unterschied von Gattungsstufe und Artunterschied auf die sachliche Verschiedenheit von Wesen und Dasein, da unter einer Gattung nur das enthalten sein kann, dessen Dasein durch ein von ihm sachlich verschiedenes Wesen beschränkend bestimmt ist. Ebenso gründet sich der begriffliche Unterschied von Körpersubstanz und Einzelheitsunterschied auf die sachliche Verschiedenheit von Stoff und Form in der Körpersubstanz. «Die individuelle Verwirklichungsform», sagt Fuetscher, «müßte darnach (nach dem stillschweigend vorausgesetzten Parallelismus) von der Substanz ex natura rei verschieden sein; die Verschiedenheit, welche den angeborenen Charakter ausmacht, läge also nicht in den Substanzen als solchen. ... Es ist daher vom Standpunkt des Thomismus aus nur konsequent, wenn Gredt gegen Suarez den Vorwurf des Nominalismus erhebt, weil sich nach dessen Erklärung des Individuationsprinzips alle Dinge *wesentlich* unterscheiden müßten» (251). Dazu bemerke ich: Die individuelle Verwirklichungsform, der Einzelheitsunterschied (*principium individuationis formale*) ist nach dem Thomismus nicht sachlich und auch nicht ex natura rei, sondern nur begrifflich von der Substanz verschieden. Wohl aber ist der Grund dieses Unterschiedes, die Wurzel des Einzelheitsunterschiedes (*pr. individuationis radicale*) von der Substanz sachlich aber inadäquat verschieden: es ist nicht die ganze Substanz an und für sich, sondern nur der Stoff mit Beziehung zu einer Ausdehnung. Zur Vermeidung des Nominalismus ist es unbedingt notwendig, daß der Grund der Einzelheit sachlich verschieden sei von der die Art begründenden substantiellen Form. Nur so ist verständlich, daß alle Dinge einer Art dasselbe Artwesen haben, trotzdem sie als Einzeldinge voneinander verschieden sind. Kommt der Unterschied der Einzeldinge untereinander von der Form, vom artbestimmenden Grunde, dann sind sie auch artlich voneinander verschieden. Es ist daher nur konsequent, wenn ich gegen Suarez den Vorwurf des Nominalismus erhebe, weil sich nach dessen Erklärung des Individuationsprinzips alle Dinge *wesentlich* unterscheiden müßten, da er lehrt, jedes Ding sei einfachhin durch sich selbst Grund seiner Vereinzelung. Es hat keineswegs Suarez, wie Fuetscher meint (a. a. O.),

diesen Einwand durch die Unterscheidung von *essentia metaphysica* und *physica* gelöst. Denn wenn einmal in den Körperdingen eine Form an und für sich von der andern verschieden ist, dann kann es für diese Dinge keine von ihnen allgemeingültige *essentia metaphysica* mehr geben. Diese Dinge wären alle der Art nach voneinander verschieden. Übereinstimmung von Einzeldingen innerhalb derselben Art kann es nur dadurch geben, daß deren Formen untereinander verschieden sind, nicht an und für sich, sondern nur durch Beziehung zu einem andern Stoff. Diese Beziehung ist aber eine transzendente Beziehung, eine Beziehung, die mit der Seinsheit der Form ganz eins ist. Wie jede den Stoff bestimmende Form ihrem Wesen nach als Körperform die Beziehung zum Stoffe innerlich in sich trägt, so trägt auch diese und jene bestimmte Form innerlich in sich eine Beziehung zu diesem und jenem Stoffe. Und solches gilt auch von der Menschenseele. Obwohl geistig, ist sie dennoch ihrem Wesen nach *Körperform* und hat eine wesentliche Beziehung zum Stoffe. Auch die Beziehung des Nebeneinander in der der Einzelheitsunterschied (*pr. individuationis formale*) der Körper besteht, ist eine solche den Körpern, den Einzelwesen ganz innerliche transzendente Beziehung: eine transzendente Beziehung der Stellung. Während die Dinge, die der Art nach sich unterscheiden, voneinander getrennt sind durch artliche Bestimmtheiten, sind die Einzeldinge derselben Art unter sich getrennt nur durch die Stellung. So wird in den Einzeldingen derselben Art die Art geteilt, aber nicht artlich, sondern zahlenmäßig; die Form wird geteilt und vervielfältigt, aber nicht «formlich» (*formaliter*), sondern stofflich (*materialiter*). — Entsprechend der thomistischen Lehre über das Verhältnis der Seele zum Stoffe ist die körperliche Stoffanlage wohl der *Grund* des angeborenen Charakters. Aber dieser selbst ist der Seele ganz innerlich; er liegt in der Substanz der Seele. Die Seele als Bestimmtheit (*forma*) und Wirklichkeit (*actus*) des Körpers entspricht genau dem Körper, zu dem sie gehört. Sie entspricht ihm ihrer Substanz nach und auch ihren Vermögen nach, die sich aus dieser Substanz ergeben — und das auch, wenn diese Vermögen geistige sind, wie Verstand und Wille. Der mehr oder weniger gut veranlagte Körper ist Gott die Veranlassung, eine vollkommenere oder weniger vollkommene Seele zu schaffen. Diese Lehre ist nicht, wie Fuetscher zu meinen scheint, neu in der Thomistenschule. Sie findet sich schon bei Aristoteles (*Über die Seele*, II, 9; 421 a 20-26), St. Thomas (*De Anim.* II, lect. 19; S. Th. I q. 76 a. 5) und Cajetan (I q. 85 a. 7).

M. Thiel, den Fuetscher, 253, dafür anführt, hat sie nur auf Grund der Biologie neu entwickelt. Die substantielle Verschiedenheit der Menschenseelen, die angenommen wird, steht auch keineswegs im Widerspruch mit der sonstigen thomistischen Lehre. Diese Verschiedenheit ist zwar substantiell, dennoch ist sie nicht artlich, da sie dem Körper, nicht aber dem artbestimmenden Grunde, der Seele entstammt. Und ein starker, gesunder Körper ist nicht notwendig Anlage für einen hochbegabten Verstand. Daher kann Fuetscher gegen die thomistische Lehre nicht geltend machen: «Es findet sich erfahrungsmäßig auch ein großer Geist in einem gebrechlichen Körper und umgekehrt ein kleiner Geist in einem vorzüglich entwickelten Körper, und somit kann die stoffliche Beschaffenheit sowie die Vollkommenheit der Seele als vegetatives und sensitives Prinzip für die Erklärung der geistigen Eigenschaften, die doch in besonderer Weise den angeborenen physischen Charakter bilden sollen, nicht in Betracht kommen» (255). Die stoffliche Beschaffenheit und die Vollkommenheit der Seele als vegetatives und sensitives Prinzip kommt wohl in Betracht für die Erklärung der geistigen Eigenschaften, nicht nur aus dem schon geltend gemachten Grunde, sondern auch noch aus einem ganz besonderen. Die vernünftige Seele ist nämlich, als vernünftige, Bestimmtheit des Körpers: *anima rationalis, ut rationalis, est forma corporis*. Dem Körper, insbesondere der körperlichen Seinsstufe der Sinneserkenntnis, ist die Stufe des Vernünftigseins mitgeteilt, nicht zwar so, daß sie subjektiv in ihrem Sein und Wirken abhängig vom Körper würde, wohl aber, daß sie den Körper, insbesondere die Phantasie dem Verstande dienlich mache für die Gewinnung der Begriffe aus den Phantasievorstellungen.

Im Anschluß an die Lehre von der Individuation behandelt Fuetscher auch die thomistische Lehre über die Gewinnung der Begriffe durch Abziehung aus den Phantasievorstellungen. Fuetscher gibt folgende Darstellung: Das was der Intellekt eigentlich erkennt, ist die real-physische Form der Dinge, die der *intellectus agens* von der individuierenden Materie abstrahiert. Diese Form müßte eigentlich ein universale *in re* sein. Sachlich verschieden von dem sie vereinzeln den Stoff, ist sie doch mit diesem Stoffe verbunden, jedoch so, daß die Vereinzelung ihr äußerlich bleibt. «So gewinnen wir die allgemeine Wesenheit durch Abstraktion derselben von ihrem real verschiedenen Individuationsprinzip» (273 f.). Man fragt sich, wie Fuetscher zu einer solchen Auffassung der thomistischen Lehre kommen konnte.

In der Tat ist diese Lehre eine ganz andere. Jede Erkenntnis, auch die der Sinne, findet statt durch die Form, d. h. durch die Bestimmtheit des Dinges, durch seine Merkmale. Die Verstandeserkenntnis aber, die nach der thomistischen Lehre auf das Allgemeine geht, findet nach eben dieser Lehre statt durch Abziehung aus der konkreten Körperlichkeit so wie sie durch die Sinne erkannt und zusammenfassend durch das Phantasiebild dargestellt wird. Wenn es heißt: *intellectus intelligit per abstractionem a materia*, dann ist mit dieser Materie keineswegs die *materia prima* gemeint, die die Körpersubstanz vereinzelt, sondern die konkrete Körperlichkeit. Durch seine allgemeinen Begriffe unterscheidet der Verstand das Notwendige, Wesentliche des Dinges von allem, was zufällig in der Wirklichkeit mit dem Ding verwachsen ist und nicht zu seinem Wesen gehört. Der Sinn kann diese Scheidung nicht vollziehen. Er schaut das Ganze, Konkrete unverstanden an. Er erkennt nicht das Ausgedehnte, den Körper, sondern nur dieses bestimmte Ausgedehnte, von bestimmter Größe, bestimmter Gestalt usw. Der Verstand verläßt alle diese Zutaten und erfaßt die Ausdehnung, das Ausgedehnte, den Körper als solchen. So erkennt der Verstand das allgemeine Körperwesen durch Abziehung aus der konkreten Körperlichkeit. So wird aber der Gegenstand vergeistigt; indem er die konkrete Körperlichkeit abstreift, streift er vor allem die konkret bestimmte Ausdehnung ab. Nur so kann er in das geistige Verstandesvermögen aufgenommen werden. Unser Verfasser lehnt die Notwendigkeit dieser Vergeistigung ab und lehrt mit Suarez, daß der Verstand geradeswegs und unmittelbar das konkrete Einzelding erfasse und dadurch zur Erkenntnis des allgemeinen Wesens gelange (265-272). Das ist aber für das menschliche Verstandeserkennen, das erfahrungsgemäß von der Sinneserkenntnis ausgeht, unmöglich, und diese Lehre würde folgerichtig zum Sensualismus führen. Dabei bleibt aber bestehen, daß die bestimmtere Wesenserkenntnis der verschiedenen Körpersubstanzen durch Induktion aus den Einzel-tatsachen geschieht, so wie Fuetscher dies darlegt. Die Wesenserkenntnis des Verstandes geht allmählig vor sich vom Allgemeineren zum Besonderen. Nur die ersten, allgemeinsten, unvollkommensten Begriffe sind durch einfache Abziehung des tätigen Verstandes erworben. Dann aber setzt das urteilende und schlußfolgernde Erkennen ein.



### 3. Die Einheit des Aktes.

Der vierte Teil unseres Buches behandelt die thomistische Lehre von der Einheit des Aktes in den zusammengesetzten Substanzen. In jeder zusammengesetzten Substanz ist nur ein einziger formaler und entitativer Akt möglich: eine einzige substantielle Wesensform und ein einziger Daseinsakt (282). Wenn der sachliche Unterschied zwischen Wesen und Dasein feststeht, dann ist auch diese Lehre von der Einheit des Aktes in den aus Stoff und Form zusammengesetzten Substanzen schon festbegründet. Dann ist das Dasein auch verschieden von Stoff und Form und beide haben *ein* gemeinsames Dasein. Das gibt Fuetscher auch zu, und er beschäftigt sich damit, Kritik zu üben an den besonderen Beweisen, die für diese Einheit des Aktes gegeben wurden (296-310). Leider geht er aber hier auf die Hauptsache, auf den Beweis aus der Natur des entitativen Aktes, nicht ein. Er begnügt sich damit zu sagen, nach thomistischer Auffassung sei das Dasein der letzte substantielle Akt. Dies vorausgesetzt, sei ja die Einheit des Aktes in der zusammengesetzten Substanz selbstverständlich. Er verweist dann auf das, was er in der Erörterung des Axioms von der Begrenzung des Aktes gegen die thomistische Fassung des Daseins gesagt habe. Diese Stellungnahme des Verfassers gegen den thomistischen Daseinsbegriff wurde schon abgewiesen. Aus dem Begriff des Daseins ergibt sich, daß es seiner Natur nach ein einfacher, unteilbarer Abschluß ist. Jedes Wesen, auch das zusammengesetzte Körperwesen, hat, nur *ein* einfaches Dasein, durch das alle seine Teile, sowohl die Wesensteile: Stoff und Form, als auch die integralen Teile daseiend sind. Das Dasein ist der einfache Abschluß aller dieser Teile. Diese Teile, als Teile eines und desselben Wesens, eines und desselben Seienden, sind daseiend nur durch das Ganze, durch das Dasein des Ganzen. Das Dasein bezieht sich unmittelbar auf das Ganze, auf die Teile aber nur mittelbar, mittelst des Ganzen. Das Dasein macht das Ganze als solches daseiend und nur dadurch macht es auch die Teile daseiend. Es ist also in den Teilen nur mittelbar, mittelst des Ganzen, unmittelbar ist es im Ganzen. Ein Teil, der unmittelbar das Dasein hätte, wäre für sich seiend; er hätte ein Dasein für sich allein, so daß er nicht mehr Teil eines andern sein könnte, sondern notwendig ein vollständig in sich abgeschlossenes Wesen bildete, entweder hauptsächlich als Substanz oder nebensächlich als Akzidens. Wo also ein



mehrfaches Dasein vorhanden ist, da ist auch eine Mehrzahl von Seienden, eine Mehrzahl von Wesen, und das Ganze ist nicht eine wesentliche Einheit (*unum per se*), sondern nur eine akzidentelle Einheit (*unum per accidens*), wie die Substanz mit ihren Akzidentien, der Menschen mit seinen Kleidern, ein Steinhaufen. So haben Stoff und Form nur eine Seinswirklichkeit, nur ein Dasein, und so bilden sie *ein* Daseiendes, eine wesentliche Einheit (*unum per se*). Das substantielle Dasein ist daher das schlechthin erste Dasein, und substantielle Form ist nur die, die dieses Dasein gibt. Was alles noch weiter hinzukommt, ist entweder nebensächliche Bestimmtheit (Akzidens), wie z. B. eine Farbe, oder eine zweite Substanz, die nebensächlich beigelegt wird, wie die Kleidung dem Menschen. Die zweite Wirklichkeit (*actus secundus*), das Dasein ist daher auch die *letzte* Wirklichkeit (*actus ultimus*), die jedes Wesen endgültig abschließt und vollendet. Was weiter hinzugefügt wird, ist ein neues Wesen, das dem ersten nebensächlich verbunden wird. Es kann somit aus zwei unvollständigen Substanzen nur insofern *eine* werden, als die eine Teilsubstanz, als erster Stoff, reine Möglichkeit ist und die andere, als substantielle Form die erste Wirklichkeit (*actus primus*) dieses Stoffes, die dem Ganzen das substantielle Dasein gibt. Hieraus folgt auch, daß niemals zwei substantielle Formen denselben Stoff verwirklichen können. Jene, die eine Mehrheit von substantiellen Formen im selben Stoffe annahmen, lehrten, die höhere Form ordne sich die niedere unter, indem die höhere durch ihr Dasein, das Dasein der niederen vervollkomme. Diese Lehre ist durch die Unteilbarkeit des Daseins ausgeschlossen. Würde aber gesagt, die niedere Form verliere unter der höheren ihr Dasein überhaupt, so würde die Vielheit der Formen ja aufgegeben, da alsdann die niedere Form als solche zu sein aufhörte und nur fortbestände insofern sie in der höheren der Kraft nach enthalten ist. Das ist aber ganz die Lehre des hl. Thomas über die chemische Verbindung. Bei der chemischen Verbindung, wenn aus den Elementen durch substantielle Veränderung eine neue Substanz entsteht, gehen die Formen der Elemente unter; es entsteht eine neue höhere Form, die die Formen der Elemente der Kraft nach in sich enthält. — Sonderbar sind die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten, die Fuetscher (291 f.) gegen die thomistische Lehre von der Einheit der Form erhebt. Es würde zu weit führen hier darauf einzugehen. Ich habe in dieser Zeitschrift wiederholt dargelegt, daß die thomistische Naturphilosophie keineswegs in einem Gegensatz steht zu den Ergebnissen der neueren Natur-

wissenschaft. Nur ein Wort zur Beantwortung der Frage Fuetschers: «Woher stammt beim Tode die *forma cadaverica*?» Das Auftreten, nicht einer *forma cadaverica*, sondern der chemischen Substanzen, aus denen der Leichnam zusammengesetzt ist, erkläre ich so, wie der Biologe es erklärt, mit dem Unterschied, daß ich darin eine bis auf den ersten Stoff hineingreifende Substanzveränderung erblicke. Beim Tode hört der Einfluß der Seele auf die verschiedenen ungleichartigen Teile des Körpers auf. Es werden alsdann die Kräfte dieser Teile selbständig, d. h. sie unterstehen nicht mehr dem Einfluß der Seele. Solches bildet aber die Stoffveranlagung zum Entstehen der verschiedenen Formen, die den chemischen Substanzen entsprechen.

#### 4. Der Übergang aus der Potenz in den Akt.

Im fünften Teile seines Buches: Der Übergang aus der Potenz in den Akt, zieht Fuetscher die allgemeine Geltung des Grundsatzes: *Quidquid movetur, ab alio movetur*, in Zweifel. Bis jetzt hat unser Verfasser niemals ein Urteil darüber abgegeben, ob die von den Thomisten vertretene Lehre wirklich die des hl. Thomas sei oder nicht. In diesem Teile will er die Thomisten in schroffen Gegensatz zum hl. Thomas bringen. Er erklärt dessen Lehre über die göttliche Mitwirkung bei der geschöpflichen Tätigkeit im Sinne Stufers. Danach hätte der hl. Thomas nicht nur die von den Thomisten vertretene physische Vorherbewegung nicht gelehrt; er hätte auch die von den Scholastikern allgemein angenommene göttliche Mitwirkung, den *concursum simultaneum* nicht gelehrt. Nach all dem, was in dieser Zeitschrift schon über die Stellung des hl. Thomas in dieser Frage geschrieben wurde, ist es nicht angezeigt, nochmals darauf zurückzukommen. Einzig die Ansicht Fuetschers über den Grundsatz: *quidquid movetur, ab alio movetur*, ist zu erörtern. Bei den Thomisten hat dieser Grundsatz unbedingt allgemeine Geltung. Er bedeutet, wenn es sich um ein Tätigkeitsvermögen handelt, daß das Vermögen nur in Tätigkeit treten kann unter dem doppelten Einfluß Gottes: dem vorhergehenden der Vorherbewegung und dem unmittelbar mitwirkenden. Das Tätigkeitsvermögen muß in doppelter Weise aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt werden: durch die göttliche Mitwirkung, auf daß es die Tätigkeit habe, und durch die Vorherbewegung, auf daß es die Tätigkeit als von sich abhängig, als aus sich heraus hervorgebracht habe. Fuetscher hingegen vertritt,

im Anschluß an Suarez, die Möglichkeit, daß ein Tätigkeitsvermögen zur Tätigkeit übergehe ohne die göttliche Vorherbewegung. Indem Fuetscher aber auch die Notwendigkeit der unmittelbaren Mitwirkung Gottes bezweifelt, geht er über Suarez hinaus. Suarez hat Disput. metaphys. 22, 1, 17 und 22, 2, 17 die Notwendigkeit dieser Mitwirkung behauptet. Fuetscher sucht seine Lehre zu rechtfertigen durch das virtuelle Enthaltensein der Tätigkeit im Tätigkeitsvermögen, wenn die Bedingungen zur Tätigkeit gegeben sind: «In beiden Fällen ist die betreffende Vollkommenheit actu gegeben, wenn auch in verschiedener Seinsweise, eben in einem actus virtualis bzw. einem actus formalis. Beide Akte liegen in derselben Ebene spezifischer Vollkommenheit und kommen darin formell unter sich überein. Nur die Art und Weise, wie ein und dieselbe spezifische Vollkommenheit in beiden Akten gegeben ist, ist verschieden und diese Seinsweisen verhalten sich gegenseitig wie Potenz und Akt, Anlage und Entfaltung. Damit ist das Potenz-Akt-Verhältnis gewahrt, das für jede Veränderung und Bewegung erfordert ist » (329 f.). Das virtuelle Enthaltensein des actus formalis (der Tätigkeit) im actus virtualis (im Tätigkeitsvermögen) muß dazu genügen, daß dieses aus sich in Tätigkeit treten könne: «Müßte der actus virtualis nicht nur die spezifische Vollkommenheitsart, sondern auch ihre spätere Seinsweise in sich enthalten, dann wäre freilich ein Widerspruch vorhanden und auch eine ‚Bewegung‘ zur formellen Seinsweise unmöglich. Aber die Notwendigkeit eines derartigen formellen Enthaltenseins der Vollkommenheit der Wirkung in der adäquaten Ursache entspringt gerade der gegenteiligen Auffassung und darum richtet sich auch der Vorwurf des Widerspruches gegen sie selbst zurück. Bewegung ist nur möglich als Übergang aus dem actus virtualis zum actus formalis, aber nicht aus dem actus formalis zum actus formalis, weil sich nur die ersteren wie Potenz und Akt verhalten » (331 f.). Es ist nun klar, daß kein Thomist sagen wird, das Tätigkeitsvermögen müsse seine Tätigkeit schon vorher als solche in sich tragen. Wohl aber sagt der Thomist, daß es über allen geschöpflichen Ursachen eine erste Ursache geben muß, die jedes Sein, auch das Sein der zu setzenden Tätigkeit eminenter in sich enthält und die dieses Sein durch ihre Mitwirkung, durch den concursus simultaneus der geschöpflichen Ursache mitteilt. Die neue Seinsheit der Tätigkeit, die im Tätigkeitsvermögen entsteht, muß unbedingt zurückgeführt werden auf die Quelle alles Seins, auf das für sich seiende Sein, das jegliche Seinsheit in sich enthält. Jegliche Seinsheit, die entsteht, kann nur

entstehen durch Mitteilung vom wesenhaften Seienden, von Gott, und durch unmittelbare Mitteilung, da jede geschaffene Ursache ohne Ausnahme sich im Zustande der Möglichkeit befindet und ihre Tätigkeit und deren Wirkung durch Mitteilung von oben empfangen muß. Gott teilt aber die Tätigkeit und deren Wirkung mit als vom Geschöpfe ausgehend und von ihm abhängig. Es besteht daher keineswegs, wie Fuetscher meint (333), die Gefahr, daß die göttliche Mitwirkung die geschöpfliche Tätigkeit gänzlich aufhebe. Es muß aber die göttliche Mitwirkung, durch die Gott dem Geschöpf die Tätigkeit mitteilt, die Fortsetzung der göttlichen Vorherbewegung sein. Denn die Vorherbewegung gibt der geschöpflichen Ursache eben die ursächliche Oberherrschaft über die Tätigkeit in ihrem Entstehen, so daß sie entsteht als aus dem Tätigkeitsvermögen hervorgehend, d. h. als ursächlich von ihm abhängig. Fuetscher sagt: « Wir müssen die göttliche Art des Wirkens der ‚Menschlichkeit‘ und Geschöpflichkeit entkleiden. Wie Gott nicht in der Zeit steht, sondern über der Zeit ist, während alle zeitlichen Dinge ihm koexistieren, so steht er auch als Ursache nicht mitten unter den geschöpflichen Ursachen, um mit ihnen gleichsam auf derselben Ebene mitzuwirken, sondern er steht über ihnen » (333 f.). Das ist sehr richtig gesagt und wird eben gewahrt nach der thomistischen Lehre. Gott ist nach dieser Lehre « nicht ein Mitwirkender, der gleichsam neben der geschöpflichen Ursache steht und gemeinsam mit ihr den Akt hervorbringt » (a. a. O.). Die göttliche Mitwirkung (c. simultaneus) wird nur deshalb so genannt, weil sie zugleich ist mit der geschöpflichen Tätigkeit, im Gegensatz zur Vorherbewegung, die dieser Tätigkeit vorhergeht.

### Schluß.

Die Bedenken, die Fuetscher gegen die thomistische Lehre über Akt und Potenz geltend macht, sind nicht geeignet diese Lehre zu erschüttern. Das ganze thomistische Lehrgebäude ruht schließlich auf der Grundlage des sachlichen Unterschiedes zwischen dem Akt und der ihn beschränkenden Potenz. Diese Grundlage ist aber sehr gesichert. Schon aus dem Begriff des Aktes erhellt unmittelbar, daß er von der ihn beschränkenden Potenz sachlich verschieden sein muß. Andererseits erschließen wir dieselbe Wahrheit, indem wir ausgehen von der Potenz: vom Wesen, das ob seiner Kontingenz sachlich verschieden sein muß vom Dasein — und vom Stoff, der die in ihn aufgenommene Form

beschränkend vereinzelt. Außerdem fordert die Einheit der zusammengesetzten Körpersubstanz die Einheit ihres substantiellen Aktes, sowohl des formalen, der Form, als auch des entitativen, des Daseins. Daraus ergibt sich aber dann wiederum der sachliche Unterschied von Wesen und Dasein. Auch die Verstandeserkenntnis des allgemeinen Wesens der Körperdinge fordert, daß der Grund der Einzelheit sachlich verschieden sei von der die Art begründenden substantiellen Form. Die thomistische Philosophie ist also nicht nur ein mit großer Folgerichtigkeit durchgeführtes Lehrgebäude; sie beruht auch auf einer allseitig gut gesicherten Grundlage. Hingegen ist die suaresianische Metaphysik Fuetschers, insoweit sie nicht mit dem Thomismus übereinstimmt, ein leeres Begriffsspiel mit gedanklichen Unterscheidungen, die in den Dingen nicht begründet sind. Der gedankliche Unterschied zwischen Wesen und Dasein, der die Zufälligkeit des Geschöpfes wahren soll, ist nicht begründet; ebenso ist die Unterscheidung zwischen *essentia physica* und *metaphysica*, die gemacht wird, um den Nominalismus zu vermeiden, nicht begründet. Das ungünstige Urteil, das unser Verfasser über die thomistische Philosophie fällt, stammt wohl aus einer vielfach unrichtigen Auffassung der thomistischen Lehre. Die ruhige, streng wissenschaftliche Darlegung zeigt diesen aber als einen ernsten philosophischen Denker. Wenn er sich noch weiter in die thomistische Philosophie hineinarbeitete, würde er vielleicht zu einer etwas anderen Meinung über diese Philosophie geführt werden.

---