

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Matthias Lutz-Bachmann,
Alexander Fidora, Andreas Niederberger

Band 7

Thomas von Aquin
De ente et essentia
Über das Seiende und das Wesen

Lateinisch
Deutsch

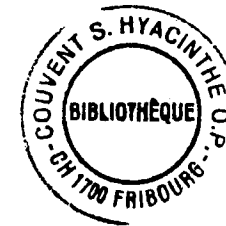
Thomas von Aquin

De ente et essentia

Über das Seiende und das Wesen

Lateinisch
Deutsch

übersetzt und eingeleitet von
Wolfgang Kluxen



Ky
3
26

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

2007

Einleitung zur Schrift des Thomas von Aquin

De ente et essentia – Über das Seiende und das Wesen

Die kurze Abhandlung des Thomas von Aquin, die in der Überlieferung meist den Titel *De ente et essentia* trägt, gehört zu den verbreitetsten, meist gelesenen und kommentierten Schriften dieses Autors. Sie genießt den Ruf, in prägnanter Weise die Grundlagen der Metaphysik des Thomas darzulegen, die wesentlichen Besonderheiten seines Denkens klar vorzutragen und somit als Einführungsschrift höchst geeignet zu sein. Dem ist zwar nicht zu widersprechen, aber für den modernen Leser wird sie keine einfache Lektüre sein. Thomas setzt bei seinen Adressaten Kenntnisse voraus, die bei unseren Zeitgenossen nicht ohne weiteres gegeben sind; und die »scholastische« Sprache ist ihnen nicht vertraut. Doch sind das keine unüberwindbaren Schwierigkeiten, und Übersetzung, Einleitung und Erläuterungen sind als Hilfen zur Erleichterung des Verständnisses gedacht. Diesem dient auch die Vergegenwärtigung des biographischen und theoriegeschichtlichen Kontextes, in dem die Schrift ihren Ort hat.

1. Zum biographischen Kontext der Schrift¹

Unser Traktat ist eine der ersten Schriften des Thomas, verfasst zu Beginn seiner universitären Laufbahn, zu der ihn sein Orden 1252

¹ Einen biographischen Gesamtüberblick geben: Jean-Pierre Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Freiburg/Basel/Wien 1995 und James Weisheipl, *Thomas von Aquin*. Graz/Wien/Köln 1980; eine erste Einführung in die Quellen, die uns von Thomas' Leben berichten, gibt: Willehad Paul Eckert (Hrsg.), *Thomas von Aquino. Das Leben des heiligen Thomas von Aquino erzählt von Wilhelm von Tocco und andere Zeugnisse zu seinem Leben*. Übertragen und eingeleitet von Willehad Paul Eckert (Heilige der ungeteilten Christenheit). Düsseldorf 1965.

nach Paris geschickt hatte. Thomas, 1225 geboren, hatte seine Elementarbildung im Kloster Monte Cassino erhalten, wohin ihn die Familie als jüngeren Sohn bereits im Alter von fünf Jahren gegeben hatte. Als Fünfzehnjähriger musste er das Kloster verlassen und bezog die Universität Neapel, von Friedrich II. für seine Untertanen eingerichtet, und dort lernte er die Grundlagen der aristotelischen Wissenschaft, vor allem die Logik, aber sicher auch einiges von der Naturlehre. Als er dann, nach anfänglich starkem Widerstand der Familie, 1245 dem Dominikanerorden beitrug, schickte ihn dieser sogleich zum weiteren Studium nach Paris, wo er Albertus Magnus als Lehrer erhielt, den hervorragendsten Gelehrten nicht nur des Ordens, mit dem er 1248 nach Köln an das damals neu eingerichtete Studium generale zog. Unter Alberts Leitung konnte Thomas nicht nur seine philosophische Bildung vervollständigen, sondern auch theologische Texte studieren. Wieder in Paris (1252) fing er alsbald in der theologischen Fakultät als *baccalarius biblicus* an, der eine kursorische Bibelvorlesung zu halten hatte, wozu Thomas Isaias wählte. Erst danach stand die große Vorlesung zu dem maßgeblichen Lehrbuch, den *Sentenzen*² des Petrus Lombardus († 1159) an, die Thomas 1254–1256 hielt und deren Abschluss Voraussetzung für den Grad des Magisters der Theologie war, als welcher er 1257 anerkannt wurde.

Die Schrift *De ente et essentia* liegt dem voraus, und sie wendet sich an die Mitbrüder (*ad fratres socios*). Man darf annehmen, dass sie Thomas darum gebeten haben, ihnen seine philosophischen Grundpositionen darzulegen, die er in seiner theologischen Lehre zu Grunde legte. Thomas kann voraussetzen, dass sie mindestens die Logik bereits studiert haben und mit der aristotelischen Begrifflichkeit vertraut sind, die er benutzt, dass sie ferner in der Lage sind, die Besonderheiten der Auffassung zu erkennen, mit der er diese Einführung in sein Denken vorträgt.

Aber Thomas steht noch am Anfang, und sein Denken entfaltet sich weiter in den großen Werken, deren erstes und umfangreichstes der Sentenzenkommentar ist, 1254–1256 in Paris vorgetragen und veröffentlicht als *Scriptum*, wie man zu sagen pflegte. Ihm lässt er als Magister der Theologie (ab 1257) die *Quaestiones disputatae de veritate* folgen, und in beiden Werken zeigt sich nicht nur die vollständige

² Vgl. Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum* (Spicilegium Bonaventurianum 4–5). Grottaferrata 1971, 1981.

Beherrschung des theologischen Stoffes, sondern auch dessen systematische Durchdringung mit Hilfe der philosophischen Begrifflichkeit, wobei der Ansatz von *De ente et essentia* festgehalten, aber weiter ausgeführt wird.

Dasselbe kann man von den weiteren Werken des Thomas sagen, der ab 1259 wieder in Italien war, an verschiedenen Orten, unter anderem in Orvieto, Rom, Viterbo, aber immer als Lehrer der Theologie, bis ihn der Orden 1268 wieder nach Paris schickte. In Italien hat er (etwa 1261–64) die Summe *Über die Wahrheit des katholischen Glaubens wider die Heiden* geschrieben, kurz *Summa contra gentiles*³ genannt, die sich mit den nichtchristlichen Philosophen auseinandersetzt, hauptsächlich den arabisch-islamischen Aristotelikern. Danach beginnt er (etwa 1265) die große *Summa theologiae*,⁴ die ihn bis an sein Lebensende beschäftigt; den II. Teil schreibt er in Paris, wohin ihn 1268 der Orden erneut geschickt hatte, den III. Teil erst in Neapel (ab 1272), der aber durch seinen Tod 1274 unvollendet blieb.

Nur einen Teil seiner Arbeitskraft hat Thomas diesen Werken gewidmet. Gleichzeitig hat er eine Fülle weiterer Schriften verfasst, wie sie die Lehraufgaben des Magisters mit sich brachten. Für die philosophische Entwicklung wird man die zahlreichen *Quaestiones disputatae* für besonders wichtig halten, so die bereits in Italien verfassten *De potentia* (von der Macht Gottes). Wie wichtig Thomas die Philosophie war, zeigt dann die imponierende Reihe seiner Kommentare zu Aristoteles, die er parallel zur Arbeit an der theologischen Summe schrieb: So zu den logischen Schriften *Peri hermeneias* und den *Zweiten Analytiken*, zur *Metaphysik*, zur *Ethik* und *Politik* (unvollendet), auch zu naturphilosophischen Texten wie *Physik*, *Über die Seele*, *Über den Himmel* (unvollendet), die sofort von den »Artisten«, wie die Philosophische Fakultät damals hieß, eifrig studiert wurden.

Freilich findet man Thomas' eigene Philosophie eher in den theologischen Arbeiten, und der Traktat *De ente et essentia* wirkt im Vergleich zu der dort gegebenen Fülle wie ein Nebenprodukt. Doch der Ansatz behält seine Geltung, und die klare und konzise Darstellung der Grundbegriffe empfiehlt ihn weiterhin als Einführung, obwohl

³ Eine Einführung bietet: Rolf Schönberger, *Thomas von Aquin »Summa contra gentiles«*. Darmstadt 2001.

⁴ Eine Einführung in die Hauptthemen der *Summa theologiae* bietet: Andreas Speer (Hrsg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*. Berlin 2005.

man ihn schwerlich als einfach bezeichnen kann. So wurde er dann schon in der mittelalterlichen Scholastik der vermutlich meistgelesene Text des Thomas, und dafür spricht schon die Zahl von mehr als 180 Handschriften, die uns bekannt sind. Diese Entwicklung setzt sich in der Neuzeit fort, und zwar bis heute, nämlich in einer großen Zahl von Ausgaben und auch von Kommentaren, die manchmal nicht weniger schwierig sind als der Text. Hinzu kommen Übersetzungen in moderne Sprachen, denen sich die unsere anreicht. Kein scholastischer Text ist so leicht zugänglich, was freilich für den Gedanken nicht unmittelbar gilt. Der erschließt sich nach hermeneutischer Regel erst, wenn man von der Frage weiß, auf die er antwortet, und dazu ist ein Blick auf die geschichtliche Situation seiner Entstehung zu tun.

2. Zum theoriegeschichtlichen Kontext

Thomas steht in einer geistigen Bewegung, die im 11. Jahrhundert anfängt und im Laufe des 12. Jahrhunderts die Schule zu einem Studium umformt, das unter dem Stichwort »Wissenschaft« steht.⁵ Wir pflegen da von »Scholastik« zu sprechen.⁶ Das enzyklopädische Bildungssystem der Sieben Freien Künste,⁷ in der Karolingerzeit aus spätantiker Tradition übernommen, wird als unzureichend empfunden.⁸

⁵ Vgl. Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora/Andreas Niederberger (Hrsg.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology* (Textes et Études du Moyen Âge 19). Turnhout 2004; Rainer Berndt/Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), »Scientia« und »Disciplina«. *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert* (Erudiri Sapientia III). Berlin 2002.

⁶ Zum Begriff der Scholastik siehe: Gangolf Schrimpf, »Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie«, in: J. P. Beckmann/L. Honnefelder/G. Schrimpf/G. Wieland (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg 21996, p. 1–26.

⁷ Zu den spätantiken Quellen der Sieben Freien Künste siehe: Cassiodor, *Institutiones. Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften* II, ed. W. Bürsgens (Fontes Christiani 39/2). Freiburg 2003; Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* I–IV, ed. W. M. Lindsay. Oxonii 21957. Engl. Übersetzung: *The Etymologies of Isidore of Seville*, ed. S. A. Barney/W. J. Lewis/J. A. Beach/O. Berghof. Cambridge 2006, p. 39–107.

⁸ Vgl. Josef Koch, »Von der Bildung der Antike zur Wissenschaft des Mittelalters«, in: Josef Koch, *Kleine Schriften* I, Rom 1973, p. 115–132.

Man sucht die rationale Rechtfertigung, und dass das auch für die Glaubenswahrheit gilt, ja dass der Glaube die Einsicht sucht und diese allein durch die Vernunft zu leisten ist, findet sich bereits bei Anselm von Canterbury († 1109) als Programm seiner Hauptwerke. Doch das Streben nach rationalem Wissen greift weiter, und so finden wir in der Entwicklung der Scholastik neue Studien der Medizin, des kanonischen wie des römischen Rechtes; die Logik wird mit Eifer betrieben und ausgebaut, mit ihrer Hilfe werden theologische Texte systematisch gelesen und in »Sentenzen« zusammengefasst – die erfolgreichsten Sentenzen hat in Paris der spätere Bischof Petrus Lombardus († 1159) geschrieben, die im 13. Jahrhundert zum Pflichtstoff der theologischen Vorlesungen werden. Vor allem lernt man durch Übersetzungen die arabische Wissenschaft kennen, die ihrerseits aus der Aneignung griechischer Quellen entstand und sie weiterentwickelt hatte. So kommt es, dass Grundtexte griechischer Wissenschaft über das Arabische ins Lateinische gebracht werden, so die *Elemente* des Euklid⁹ und der *Almagest* des Ptolemaeus¹⁰ und damit Grundlagen der Mathematik und der Astronomie, ferner auch naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles. Dessen Logik und auch Teile der *Metaphysik* kannte man allerdings aus griechisch-lateinischen Übersetzungen; doch die philosophische Bedeutung des Aristoteles und besonders seiner Metaphysik wurde erst in vollem Maße durch die arabischen Denker erkannt, die bei ihm eine umfassende wissenschaftliche Weltansicht fanden, die sie in eindrucksvollen Werken systematisch ausbauten.

Eine umfassende Darstellung der theoretischen Philosophie las man im Werk des Avicenna (Ibn Sina, 980–1037), die vor allem die Physik einschließlich der Lehre von der Seele und zum Abschluss die Metaphysik enthält, aristotelisch aufgebaut, aber ergänzt durch die Darstellung des Hervorgangs der gestuften Welt aus dem göttlichen Prinzip: Das war ein bedeutendes Stück neuplatonischer Herkunft, das auch in einem früheren anonymen Text (ca. 850) ausgeführt ist, dessen Übersetzung bei den Lateinern *Liber de causis*¹¹ heißt und höchst einflussreich wurde. Solchem transformierten Aristotelismus

⁹ Euklid, *Die Elemente* I–XIII. Ed. C. Thaer (Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften 235). Frankfurt 2003.

¹⁰ Vgl. Ptolemaeus, *Handbuch der Astronomie* I–II. Ed. K. Manitius. Leipzig 1963.

¹¹ Vgl. *Von Bagdad nach Toledo. Das »Buch der Ursachen« und seine Rezeption im*

stellt schon im arabischen Bereich Averroes (Ibn Roschd, 1126–1198) den authentischen Aristoteles gegenüber, und zwar durch eine imponierende Reihe von Kommentaren zu dessen Schriften; für die Lateiner wurde er damit zum »Kommentator« schlechthin. Das blieb er auch, als später der ganze Aristoteles in neuen Übersetzungen aus dem Griechischen vorlag, obwohl er in wesentlichen Doktrinen eine Interpretation bevorzugte, die ihrerseits über das Wörtliche dezidiert hinausging. Der Vorgang der »Rezeption des Aristoteles«, der von der überlieferten Logik und ihrem Ausbau im Dienste der Verwissenschaftlichung ausgeht – das ist die wesentliche Bedeutung der »Scholastik« – führte so zu einer Begegnung mit dem Aristotelismus, der – ungeachtet seiner Varianten – eine durchgehend rational konzipierte Weltdeutung vorlegte, die sich als abschließend gab und mit wissenschaftlichem Anspruch auftrat. Den Abschluss bildete eine Metaphysik, die den notwendigen Zusammenhang von Gott und Welt zu demonstrieren suchte.

Das ist eine Herausforderung für ein Denken, das einerseits an der Maßgeblichkeit der Glaubensaussage auch für das Weltverständnis festhält – so den Gedanken der Schöpfung, der Endlichkeit der Zeit, der individuellen Begnadung und ihrer heilsgeschichtlichen Vermittlung –, das andererseits im Aristotelismus die ausgewiesene Gestalt rationaler Wissenschaft sieht, was dann auch eine Metaphysik einschließt, die freilich in mehreren Entwürfen vorliegt. Dort finden sich Positionen als wissenschaftliche behauptet, die zu solchen Glaubenswahrheiten in Widerspruch stehen, aber womöglich auch einander widersprechen. Solche Irrtümer wird der Glaube zurückweisen, aber die Scholastiker unternehmen eine Auseinandersetzung mit den Mitteln wissenschaftlicher Argumentation, und das heißt, dass sie sich auf die Ebene der Metaphysik selbst begeben, mit ihren Begriffen arbeiten und so ihr eigenes Denken mit dem aristotelischen Weltverständnis vermitteln.¹²

Nun enthält die Tradition, von der die Scholastik ausgeht, durchaus

Mittelalter (lt.-dt.). Ed. A. Fidora/A. Niederberger (Excerpta Classica XX). Mainz 2001.

¹² Zum Problemkontext von Schöpfung und Ewigkeit der Welt siehe: Bonaventura – Thomas von Aquin – Boethius von Dacien, *Über die Ewigkeit der Welt* (Bonaventura – Thomas von Aquin – Boethius von Dacien). Eingeleitet von R. Schönberger; Übersetzung und Anmerkungen von P. Nickl (Klostermann Texte Philosophie). Frankfurt 2000.

Begriffe und Gedankengänge, die wir »metaphysisch« nennen würden, und das gilt schon für die boethianisch-aristotelische Logik, zum Beispiel für die Kategorienlehre, die sie vertritt. Das traditionelle Konzept einer vom Glauben geleiteten »Weisheit«, wie es von den Kirchenvätern übernommen war, gestattete ihre Integration in eine Ordnung, die Glauben und Wissen zusammenfasst: Philosophische Aussagen werden darin aufgenommen und die Philosophie »vollendet«. ¹³ Doch der Aristotelismus lässt sich nicht derart in das traditionelle Konzept integrieren. Das Neue ist, dass insbesondere die Metaphysik als eigene und besondere philosophische Disziplin von geschlossener Systematik auftritt, welche das »Seiende« als solches, nämlich in seiner Allgemeinheit, nach seinen allgemeinen Strukturen und den darin wirkenden Prinzipien untersucht, die sich unserer Vernunft zu erkennen geben. Das ist der aristotelische Ansatz, der nun das Ganze der uns gegebenen Welt umfasst und die »ontologische« Analyse, wie wir sie modern nennen können, bis zu den höchsten Prinzipien und Ursachen der »Natur« führt, einschließlich des Gottes als des »unbewegten Bewegers« und der von ihm geleiteten »Himmelsbeweger«, die dies Weltbild abschließen.

Die Auseinandersetzung damit wird dringlich, je mehr die Rezeption des Aristoteles fortschreitet. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts ist für die »Artisten« das Studium der Schriften des Aristoteles weitgehend obligatorisch geworden. Es ist die selbstverständliche Voraussetzung für die Theologen, welche ihre »sacra doctrina« wissenschaftlich behandeln wollen. ¹⁴ Auch in jenen umfangreichen systematischen Werken der ersten Jahrhunderthälfte, welche prinzipiell noch dem traditionellen Weisheitskonzept folgen, finden wir Begrifflichkeit und Diskussion von metaphysischen Positionen des Aristoteles, so dass die Forschung von einem »eklektischen Aristotelismus« gesprochen hat. Das macht deutlich, dass es etwas anderes ist, sich auf die Metaphysik als ganze einzulassen, also vom Ansatz her ihren Prozess nachzuvollziehen und sie sich so anzueignen. Das Resultat ist dann eine Metaphysik, ganz auf aristotelischer Grundlage, aber dann zu

¹³ Exemplarisch findet sich dieses Konzept in: Augustinus, *De vera religione* (*Über die wahre Religion*). Übersetzung und Anmerkungen von Wilhelm Thimme, Nachwort von Kurt Flasch (Universal-Bibliothek 7971). Stuttgart 1991.

¹⁴ Vgl. Fernand Van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. München/Paderborn/Wien 1977.

eigener Prägung fortschreitend, und das sehen wir bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin.¹⁵

Beide sind Theologen, und die Maßgeblichkeit der Glaubensaussage ist für sie selbstverständlich. Sie stützt sich ja auf Gottes Offenbarung, welche die für das Heil notwendige Erkenntnis mitteilt, die der menschlichen Vernunft nicht zugänglich oder nicht zuverlässig zu erlangen ist. Die Vernunft wird vorausgesetzt, die dem Menschen »natürlich« gegeben ist, und die Erweiterung ihres Bereichs ist nur deshalb nötig, weil Gott dem Menschen ein Ziel »über die Natur hinaus« gesetzt hat. Die gegebene Natur ist dann das Feld für die Mannigfaltigkeit der Wissenschaften, der »philosophischen Disziplinen«, die in der Metaphysik bis zu einer »natürlichen Theologie« gelangt. Solche Erkenntnis hat für die Theologie, die vom Glauben ausgeht, selbstverständlich Bedeutung, wenn sie doch rationale Einsicht in den Offenbarungsinhalt zu gewinnen sucht, und unter diesem Gesichtspunkt gehört sie in den Bereich der »sacra doctrina«. Das gilt für alle Erkenntnisse, welche den Heilsweg und seine Offenbarung betreffen, sei es auch nur indirekt; der Theologe wird sie zur Kenntnis nehmen, prüfen, beurteilen und seinem Diskurs zuordnen. Er nimmt so die Dienstleistung der Philosophie in Anspruch, und das in sehr weitgehendem Maße.

Das hebt den Unterschied von Theologie und Philosophie nicht auf. Eine Aussage etwa des Aristoteles, die der Theologe seiner Argumentation zuordnet, hört nicht auf, eine Aussage des Aristoteles zu sein, und das gilt für philosophische Aussagen und Gedankengänge allgemein, die in die theologische Ordnung übernommen werden. Sie müssen freilich für die Zuordnung geeignet sein, und das hat die Theologie unter ihrem Gesichtspunkt zu beurteilen. Doch wo Wissen erreichbar ist, braucht man nicht zu glauben, und wo die natürliche Vernunft beweisbare Einsicht ermöglicht, hat sie den Vorzug. Das zwingt den Theologen, sich intensiv um die Philosophie zu bemühen, und es ist dann selbstverständlich, dass deren Studium Voraussetzung für das theologische ist. Dem folgt dann die Auseinandersetzung, und diese verlangt philosophische Argumentationskompetenz und nöti-

¹⁵ Zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin siehe: Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen* (Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales – Bibliotheca 1). 2. erw. Aufl. Leuven 1998, p. 200–223.

genfalls die eigene Entwicklung des systematischen Entwurfs. Das ist es, was wir um die Jahrhundertmitte bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin entstehen sehen.

In ihrem Werk finden wir eine so enge Zuordnung von Philosophie und Theologie, dass wir von einer Synthese sprechen können.¹⁶ In dieser bleibt die Philosophie eine selbstständige Größe, und sie bleibt auch Gegenstand entsprechender Schriften – so der umfangreichen Aristoteles-Kommentare,¹⁷ die beide geschrieben haben –, aber entscheidend sind die theologischen Werke auch für die Entwicklung der philosophischen, insbesondere der metaphysischen Systematik. Das wird greifbar, wenn der wissenschaftliche Diskurs mit Bezug auf die Prinzipien geführt wird, und das ist immer gegeben, wenn die Argumentation diesen Rekurs nötig macht. Das ist in der Auseinandersetzung mit den heidnischen Philosophen, gegen Irrtümer und in Kontroversen und schließlich zur Sicherung des eigenen Weges erforderlich, und es ist durchaus eine Aufgabe des Theologen, sich der philosophischen Grundlage zu versichern.¹⁸ Das ist der Kontext, in dem Thomas sein *De ente et essentia* verfasst.

3. Zum Text und zur Übersetzung

Der hier vorgelegte Text ist von Joseph Koch († 1967) kritisch, auf Grund von mehr als 30 Handschriften, revidiert und mir zur Übersetzung übergeben worden. Koch konnte den wissenschaftlichen Apparat nicht mehr publikationsreif machen. Inzwischen (1976) ist der

¹⁶ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Vom Verfasser durchgesehene und verbesserte deutsche Ausgabe. Übersetzung, Verzeichnisse und Ergänzungen von Otto Hermann Pesch (Dt. Thomas-Ausgabe, Erg.-Bd. 2). Freiburg 1960, ²1982; Étienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris ⁶1965. Engl. Übersetzung der 5. Auflage: *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. New York 1956.

¹⁷ Eine Übersetzung und Einleitung zu den Prologen der Kommentare des Thomas bieten R. Imbach und F. Cheneval: *Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren (lt.-dt.)*. Übersetzt und eingeleitet von R. Imbach und F. Cheneval (Klostermann Texte Philosophie). Frankfurt 1993.

¹⁸ Vgl. Wolfgang Kluxen, »Philosophische Perspektiven im Werk des Thomas von Aquin«, in: W. Kluxen (Hrsg.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*. Freiburg/München 1975, p. 15–37.

Text in Bd. 43 der römischen Gesamtausgabe der Werke des Thomas, der *Editio Leonina*, mit voller Dokumentation der Überlieferung veröffentlicht worden, ein definitiver Fortschritt für die literarkritische Forschung. Für die Textgestaltung sehe ich jedoch keine Verbesserungen, die mich zwingen, von der mir übergebenen Vorlage J. Kochs abzuweichen. Auch der Orthographie der Leonina, die gewisse mittelalterliche Üblichkeiten standardisiert und dadurch die Lektüre für den Lateinschüler erschwert, möchte ich nicht folgen. Mit wenigen Ausnahmen (z. B. diffinitio) werden Orthographie und Interpunktion normalisiert.

Der Titel unserer Schrift wird in den Handschriften nicht einheitlich angegeben (so findet sich *De esse et essentia*, *De quiditate entium* u. ä.); Thomas hat offensichtlich keinen Titel angegeben, ebenso wenig wie Kapitelüberschriften, obwohl die entsprechenden Abschnitte in den Handschriften oft durch Initialen markiert sind (außer bei Kap. 2, man kann sich fragen, ob es nicht mit Kap. 1 zusammengehört). Wir folgen hier der Tradition, die sich durchgesetzt hat und sachlich vertretbar ist. Die Randnummern sind von mir beige gesetzt und erwiesen sich im akademischen Unterricht als nützlich zur leichteren Orientierung, haben also nur didaktische Bedeutung.

Die *Anmerkungen* habe ich beschränkt auf die von Thomas ausdrücklich zitierten Quellen; die Angaben sind von mir in den genannten Ausgaben überprüft worden, die in einschlägigen Bibliotheken zugänglich sein dürften. Thomas zitiert nur philosophische Texte als Belege, am häufigsten Aristoteles, dann Avicenna und Averroes. Eigentliche Quelle, die der Autor für seinen Text eigens konsultiert hat, ist wohl nur Avicenna, der im 5. Buch seiner *Metaphysik* die Allgemeinbegriffe (Gattung, Art) und ihr Verhältnis zum Wesen behandelt und dem Thomas bei diesem Thema weitgehend folgt. Manches wirkt wie Erinnerung an seinen Adressaten Bekanntes, und sicher ist bei den kurzen Nennungen aus Boethius oder dem *Liber de causis* nicht mehr als solches erinnern beabsichtigt. Die Scholastik lehrt »mündlich« (der Lehrende muss seinen Vortrag frei sprechen) und entwickelt eine Gedächtniskultur, in der wichtige Texte, wie sie im Studium wiederholt vorkommen, auswendig gewusst werden. So etwas darf man auch bei den Adressaten (Lesern oder Hörern) unseres Traktates voraussetzen.

Die *Übersetzung* bemüht sich natürlich um ein lesbares Deutsch, das in sich verständlich sein soll, und sie setzt möglichst deutsche

Ausdrücke ein. Das geht nicht ohne Kompromisse, und gerade Grundbegriffe, für die es öfter eine gängige deutsche Übersetzung gibt, haben eine Bedeutungsbreite, die nicht in beiden Sprachen übereinstimmt. Oft verlangt der Kontext eine Variante; so ist *ratio* zwar *Vernunft*, aber zuweilen *Grund*, und die *ratio* eines Begriffs meint womöglich dessen *Sinngehalt*. Problematischer ist es, wenn man dem Leser ein Verstehen abverlangt, das in Spannung zum vorwiegenden Sprachgebrauch steht. Das Begriffspaar *Potenz* und *Akt* habe ich traditionsgerecht mit *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* übersetzt, obwohl es neuzeitlich nahe liegt, an das abstrakt-logisch Mögliche zu denken, das immer dem Wirklichen vorausgeht, während der aristotelische Begriff ein konkretes Seinkönnen meint, das an einem und durch ein Wirkliches statt hat: der Potenz geht in diesem Denken immer ein Akt voraus.

Die *Übersetzung* kann dem Leser nicht die Schwierigkeiten des Textes ersparen, die übrigens auch der Lateinkenner haben wird, wenn er sich erstmals einen scholastischen Text vornimmt, und nach meiner Erfahrung ist das nicht selten der Fall. Zum Verständnis braucht er eine gewisse Hilfe, als welche die folgende *Inhaltsübersicht* gedacht ist. Im Interesse eines solchen »Erstlesers«, der den Text als Einführung wünscht, sind darin auch Voraussetzungen, die für die Adressaten elementar waren, benannt, so etwa die Liste der zehn Kategorien oder die der fünf Prädikabilien. Andererseits gehe ich nicht über den Text hinaus, wie es ein eigentlicher Kommentar wohl tun würde. Es soll am Ende der Text, wie ihn Thomas vorgelegt hat, zur Wirkung kommen.

4. Zum Inhalt der Schrift

Einleitung

(1) Thomas gibt das Thema der Abhandlung an, erläutert und begründet es und gibt eine erste Gliederung. Es geht um den Anfang, also die Prinzipien unserer Verstandeserkenntnis und die ersten Begriffe, in denen er sich ausdrückt. Nach Avicenna bezeichnen das die Worte *Seiend* und *Wesen*, und das wird unmittelbar vom Verstande erfasst.

Das ist nicht psychologisch zu verstehen: Das Ersterkannte finden

wir, wenn wir unsere Begriffe analysieren, und das »erste«, was ein Begriff meint, ist stets ein »Was ist« (*quod est*), ein Seiendes. Das ist kein einfacher Begriff, wie schon die grammatische Form des Partizips anzeigt; es benennt (nominal) den Träger eines im Verbum bezeichneten Aktes, hier also »was Sein hat« (*quod habet esse*), dessen »Akt« das Sein ist (*cuius actus est esse*). Das ist offenbar eine sinnvolle, sachlich begründete Unterscheidung, die in der Analyse hervor kommt, nicht als wären diese Unterschiedenen wiederum selbstständige Seiende, sondern als zur Einheit im *einen* Seienden verbundene, je für sich unselbstständige Prinzipien. Dieser erste und allgemeinste Begriff bezeichnet deshalb nicht abstrakt, sondern konkret, also ein Konkretes – was wörtlich heißt ein »Zusammengewachsenes«.

Das konkrete Seiende begegnet uns in mannigfacher Verschiedenheit, die wir verschieden erfassen, und hier ist der Grundbegriff des *Wesens* im Verhältnis zu *Seiend* und *Sein* zu klären. Das wird ausführlich im Folgenden geschehen, wo dann die Begriffe erläutert werden, mit denen wir das Seiende und das Wesen benennen und erfassen, und das auch im Verhältnis zu den logischen Ordnungen (*intentiones*) von Art, Gattung und Unterschied.

Das sind nun drei Begriffe, die nicht unmittelbar Seiendes bezeichnen, sondern eben jene Begriffe logisch einordnen, die das tun. Sie heißen *Praedikabilien* und werden in der Einleitung zur Logik behandelt, die der Neuplatoniker Porphyrius (3. Jahrh.) verfasst und der Logik des Aristoteles vorausgestellt hat,¹⁹ übersetzt und kommentiert von Boethius²⁰ (6. Jahrh.) und allen scholastischen Anfängern als »Universalien« bekannt. Es geht um die fünf Weisen, wie konkrete Allgemeinbegriffe vom Individuum ausgesagt werden, und diese lassen sich am Beispiel ausmachen: Sokrates ist Mensch (Art, *species*), ist Sinneswesen (Gattung, *genus*), ist vernunftbegabt (Unterschied, *differentia*), ist lachfähig (Eigentümlichkeit, *proprium*), sitzt oder steht (beiläufig, *accidens*). Offensichtlich ist dabei eine inhaltliche Erfassung des Begriffenen vorausgesetzt, das heißt der ontologischen Basis, von der die logischen Formen nicht einfach unabhängig, sondern auf

¹⁹ Vgl. Porphyrius, *Isagoge*. In deutscher Übersetzung enthalten in: Aristoteles, *Organon* Bd. 2. *Kategorien/Hermeneutik*. Ed. H. G. Zekl (Philosophische Bibliothek 493). Hamburg 1998, p. 155–188.

²⁰ Die beiden lateinischen Übersetzungen der *Isagoge* sind enthalten in: Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta*. Ed. S. Brandt (CSEL XXXVIII). Vindobonae 1906.

die sie bezogen sind. Wie das der Fall ist, wird zu untersuchen sein, nachdem zuerst der Sprachgebrauch geklärt und die verschiedenen Seinsbereiche durchgegangen sind: so die vorgesehene Gliederung der Thematik.

(2) Die Einleitung schließt mit einer methodischen Bemerkung zur *disciplina* (von *discere*, lernen), dem geordneten Lernvorgang, dem sich der wissenschaftliche *Lehrvortrag* (so unsere Übersetzung) zupassen muss, vom Leichterem anfangend. Dies ist das konkrete Seiende, das sich unserem Erkennen als ein Ganzes bietet, in der Analyse sich jedoch stets als ein »Zusammengesetztes« (*compositum*) erweist, nämlich durch die in ihm wirksamen Prinzipien, wie bereits im Begriff des Seienden das *Was* und das *Ist* als Zwiefalt erscheint. Das *für uns* Frühere, von dem wir ausgehen müssen, ist das uns gegebene Ganze, dem doch seine konstituierenden einfachen Prinzipien vorausliegen, die *für uns* das Spätere, *an sich* das Frühere sind. Dieser für Aristoteles und seine Schule maßgebende Ansatz ergibt das weitere Vorgehen.

Erstes Kapitel

(3) Die Erläuterung der Grundbegriffe kann bei den Adressaten der Schrift an solches »erinnern«, was ihnen geläufig war, so schon beim Begriff »seiend«. Nach Aristoteles wird eine zweifache Bedeutung unterschieden, in der der Begriff »eigentlich« (*per se*) ausgesagt wird. Solche Aussagen liegen vor, wenn das Ausgesagte dem, von dem es ausgesagt wird, an ihm selbst zukommt, z.B. als Wesensbestimmtheit oder als ihm zugehörige Eigenschaft. Ebenso kommt (sekundär) in Frage, dass einem Merkmal ein bestimmter Träger zukommt (blond ist *per se* eine Eigenschaft des Haares). Aussagen sind bloß »beiläufig« (*per accidens*), wenn das nicht gegeben ist; ein Dirigent ist *per se* ein Musiker zu nennen, ein Arzt, der Klavier spielt, heißt so nur *per accidens*.

Die erste Bedeutung von »seiend« findet sich in Aussagen über das, »was in die zehn Gattungen eingeteilt ist«. Als solche werden in der Scholastik die Kategorien des Aristoteles²¹ aufgefasst, in denen er die

²¹ Vgl. Aristoteles, *Organon* Bd. 2. *Kategorien/Hermeneutik*. Ed. H. G. Zekl (Philosophische Bibliothek 493). Hamburg 1998, p. 2–93.

Aussagen versammelt, die von wirklichen Dingen oder Sachverhalten gemacht werden. Die Liste, die in der Tradition fortgeführt wird, nennt an erster Stelle die Substanz (selbstständig Seiendes), dann die »Akzidentien« Quantität (wie groß), Qualität (wie beschaffen), Relation (Bezogenheit), wann (zeitliche Bestimmtheit), wo (Ortsbestimmtheit), Tun (Aktion), Leiden (Passion, Passivität), Lage, Habitus (Haben). Sie sind hier nicht im Einzelnen zu besprechen. Wichtig ist der Vorrang der Substanz, da die Akzidentien nicht ohne einen substantiellen Träger konkret zu finden sind. Gleichwohl sind sie eigene oberste Gattungen, die *per se* als seiend anzusprechen sind, nicht ableitbar aus anderem, wiewohl sie nur »in einem anderen« sind.

Gattungen sind gegeneinander abgegrenzt, ihr Begriff behält seine Bedeutung, auch wenn er durch Differenzen inhaltlich angereichert und im Umfang der Gegenstände, die er bezeichnet, eingeschränkt wird; er wird »univok« ausgesagt. Der Begriff »seiend« ist daher keine oberste Gattung, sondern übergreift alle Unterschiedlichkeit; er heißt daher »transzendental« und wird »analog« ausgesagt, mit abgewandelter Bedeutung. Der erste Begriff unseres Verstandes ist in allem Begreifen notwendig anwesend, und das ermöglicht die zweite Bedeutung, die unser Text nennt: Was immer wir durch ein bejahendes »ist« aussagen, und das können wir bei Privationen (also Blindheit oder ähnlichem »Fehler«) und sogar Negationen (»das gibt es nicht«), setzt nichts im Wirklichen, aber doch im Verstande, und in diesem Sinne kann es »seiend« heißen.

(4) Mit »Wesen« übersetzen wir *essentia*, das aber eine engere Bedeutung hat. Wir können vom »Wesen der Blindheit« sprechen, obwohl sie eine Privation ist. Dagegen bezieht sich *essentia* (und daher auch unsere Übersetzung; wörtlich wäre etwa »Seinsheit«) stets auf Seiendes im ersten Sinne, nämlich kategorial bestimmtes Wirkliches, wie es der hier zitierte Averroes sagt. *Wesen* bezeichnet dann ein allen *Naturen* (der Ausdruck wird im Folgenden erläutert) »Gemeinsames«, d. h. bei allen vorfindliches Prinzip, wodurch sie nämlich ihre Position in den kategorial bestimmten Ordnungen, in Gattungen und Arten haben. So ist *Menschheit* (so unsere Übersetzung für *humanitas*: was den Menschen zum Menschen macht) das Wesen des Menschen. Als Prinzip wird es mit dem abstrakten Begriff benannt.

(5) Ersichtlich benennt das Wesen im Seienden jenes *Was*, das in seinem konkreten Begriff durch die Definition der Art (*species*) bestimmt ist, welche die (nächsthöhere) Gattung und die artbildende Differenz angibt. Von daher kann der abstrakte Begriff *Washeit* für das Wesen eintreten. Er entspricht dem *Was-war-Sein* des Aristoteles (das *quod quid erat esse* ist wörtliche Wiedergabe des schon im Griechischen schwierigen Ausdrucks). Dafür kann auch *Form* gelegentlich eintreten, sofern einfach die Bestimmtheit (*certitudo* bei Avicenna) jeglichen Dinges gemeint sein kann; das ist selten, bei Thomas außerhalb von Zitaten nie in dieser weiten Bedeutung.

Ein häufiges Synonym ist dagegen *Natur*, was nach einer von Boethius erklärten Bedeutung das vom Verstand Erfassbare, Begreifbare meint. Das weist zurück auf Definition und Wesen, und in diesem Sinne sagt Aristoteles, jede Substanz sei Natur. Meist jedoch ist von *Natur* im Hinblick darauf die Rede, dass einem Ding durch sein Wesen eine bestimmte, ihm eigene Wirkweise gegeben ist, die es charakterisiert.

(6) Im Anschluss an die Wortklärung gibt Thomas die Gliederung der folgenden Untersuchung an. Sie folgt den verschiedenen Weisen, in denen wir vom Seienden reden, also den Kategorien. So ergibt sich zuerst eine Zweiteilung: die Substanz nennen wir *absolut* (eigentlich »losgelöst«, für sich genommen, unabhängig) und *früher* seiend als die Akzidentien, die nur im Hinblick auf die Substanz *seiend* zu nennen sind. Nicht anders ist dann vom *Wesen* zu reden. *Wesen* ist ebenso »gemeinsam« wie seiend, also analog zu verstehen, aber in Hinblick auf eine primäre Bedeutung, die wir bei der Substanz finden.

(7) Dass es einfache und zusammengesetzte Substanzen gibt, ist eine metaphysische Vorgabe des Aristotelismus. Bei den letzteren darf man nicht an Stücke denken; als »zusammengesetzt« gelten sie auch, wenn mehrere Prinzipien sie zu einem Ganzen zusammenfassen und als wirksame Momente in ihm erhalten sind. So ist eine Holzkugel »zusammengesetzt« aus dem Stoff, dem Holz, und der Kugelgestalt als Form; und ein Lebewesen ist ein zusammengesetztes Ganzes aus dem Prinzip seiner Körperlichkeit, dem Stoff, und dem Prinzip seiner Lebendigkeit, der Seele als »Form«. Alle stofflichen Substanzen sind entsprechend zusammengesetzt, und da sie es sind, die uns allenthal-

ben begegnen und daher »leichter« zu kennen sind, muss die Untersuchung mit ihnen anfangen.

Dagegen sind einfache Substanzen solche, die nicht durch mehrere Prinzipien, sondern durch eines ihr Sein haben. Sie sind wesentlich unstofflich, also reine Formen. Derart beschaffen sind, theologisch gesprochen, die Engel; philosophisch spricht man von »getrennten Substanzen« (*substantiae separatae*), nämlich vom Stoff getrennten, oder von Intelligenzen (*intelligentiae*), reinen Geistern, die der Aristotelismus als Himmelsbeweger ansetzt. Als solche sind sie »Ursachen«, nämlich für eben diese Bewegung und durch sie – in der Welt »unter dem Monde« – für das Entstehen des »Zusammengesetzten«, das einer ihm äußeren Ursache bedarf, weil seine Prinzipien (als unselbstständige) ihm vorausliegen. Allerdings bleibt offen, ob bei solchen einfachen Substanzen aus dem Was schon das Ist folgt (was Thomas nicht annimmt), so dass sie selbst einer Ursache bedürfen, worüber Kapitel 4 handeln wird. Zumindest gilt das aber für die einfache Substanz, die Gott ist; er ist schlechthin und uneingeschränkt Prinzip und Ursache.

Zweites Kapitel

(8) Die Besprechung der zusammengesetzten Substanz geht davon aus, dass bei ihr Stoff und Form »bekannt« sind wie beim Menschen Seele und Leib. An diesem Beispiel wird der leitende Gedanke des Kapitels klar: Weder die Leiblichkeit macht das Wesen des Menschen aus noch auch die Seele allein, obwohl manche Philosophen das angenommen haben. Beide, Stoff und Form und damit das Ganze, werden vom Wesen umfasst. Erst das Ganze des Wesens steht in der begrifflichen Ordnung von Art und Gattung und wird durch die Definition bezeichnet. Sie zeigt, dass der Stoff bei Natursubstanzen nicht ein zum Wesen Hinzukommendes ist, wie bei mathematischen Definitionen der Fall, so bei derjenigen eines Kreises. Wenn er von sich aus nur Möglichkeit ist, so hat er seine Wirklichkeit im Ganzen durch die Form und wird ein »Dieses da«, wie das Aristoteles ausdrückt. Was zum Wesen hinzukommt, auch etwa die Beziehung von Stoff und Form, ist nur als akzidentell, als Beiläufiges zu verstehen. Beiläufiges kann nur ein So-Sein geben, nicht das Sein des Ganzen, was das Wesen gibt.

(9) Die vorgetragene Position wird durch »Autoritäten«, d. h. durch Belege aus anerkannten Autoren der »Schule« bestätigt: Boethius, Avicenna, Averroes. Dazu stimmt die gegebene »ratio«, d. h. die sachliche Begründung, die mit dem Zusatz wiederholt wird, dass nur die Form Ursache des Seins ist, doch eben nicht von ihr allein her das Zusammengesetzte benannt wird, sondern vom resultierenden Ganzen her; das wird erläutert durch ein Beispiel aus der Geschmackslehre.

(10) Eine scheinbare Schwierigkeit ergibt sich aus der Auffassung des Stoffes als Prinzip der Individuation. Das ist keine Sonderlehre des Thomas, sondern gemeinsame Lehre des Aristotelismus, wie er ihn vorfand. Das Problem ergibt sich daraus, dass die Arten, die ihre Bestimmtheit durch die Form haben und dadurch in unserem Begriff erfasst werden, in einer Vielzahl von Individuen wirklich sind, die nur numerisch, nicht in ihrem Begriff unterschieden sind. Die individuelle Verschiedenheit kommt dadurch zustande, dass sich die Form im Stoff ausprägt, so dass das Zusammengesetzte körperliche Gestalt gewinnt und Träger von Akzidentien wird. In dieser Konkretion findet Individuation statt, und es ist in dieser Sicht klar, dass sie ermöglicht wird durch den Stoff, der darum Prinzip der Individuation genannt werden kann, auch wenn andererseits klar ist, dass das Sein des Ganzen und eben auch des Individuums durch die Form verursacht wird.

Zum Wesen, das wir mit der Definition und also dem Artbegriff erfassen, rechnen wir selbstverständlich auch den Stoff, allerdings nicht in der individuellen Konkretion, sondern als das notwendige Komplement der Form, das ihr, dem Bestimmenden, als das bloß Bestimmbare gegenüber zu denken ist. Hier muss man unterscheiden: Nur in der Konkretion, in welcher der Stoff »bestimmte Dimensionen« hat, also quantitativ und, wie wir wohl sagen dürfen, körperlich fassbar ist, ist er Individuationsprinzip: Thomas nennt ihn »gezeichnet«; das begriffene Artwesen enthält ihn als »nicht gezeichneten«.

Wer dagegen das Wesen, zu dem der Stoff gehört, stets als individuiert auffassen wollte, macht seinen Begriff zu einem partikulären, der als solcher nicht einer Definition, die auf Allgemeines geht, zugänglich ist; oder soll das Allgemeine, als welches wir das Wesen begreifen, ohne Definition bleiben? Das ist logisch widersinnig, und die genannte Unterscheidung beseitigt die Schwierigkeit. Umgekehrt gilt, wenn es vom Individuum eine Definition gäbe – was nach aristote-

lischer Logik ausgeschlossen ist –, müsste der gezeichnete Stoff eingeschlossen werden. Das Beispiel macht klar: Zum Wesen des Menschen gehört es, Fleisch und Knochen zu haben, aber nicht *dieses* Fleisch und *diese* Knochen.

(11) Dass die Individuation durch den *gezeichneten* Stoff nicht das Wesen ändert, das wir im Artbegriff fassen, wird durch die Autorität des Averroes bestätigt. Auch das Verhältnis von Art und Gattung ist als *Gezeichnetsein* auffassbar, das aber anders geschieht, nämlich durch den artbildenden Unterschied, der von der Form abgenommen wird.

(12) Der Unterschied tritt nicht von außen zur Gattung hinzu, sondern ist in ihr enthalten, da sie das Ganze – freilich noch unbestimmt – bezeichnet. So ist die Gattung auch nicht Teil: Die Gattung *Sinneswesen* (so ist *animal* korrekt zu übersetzen, da *Lebewesen* die Pflanzen einschließen müsste) nennt den ganzen Menschen.

(13) Eine Unterscheidung ist erforderlich, wenn dieselbe Bezeichnung einmal die Gattung, ein andermal einen Teil bezeichnet. Das wird am Beispiel von *Körper* erläutert. Ihn charakterisiert die Dreidimensionalität, die zur Gattung Quantität gehört. In der Kategorie der Substanz stellt *Körper* die übergeordnete Gattung für alle Naturen dar, zu denen Körperlichkeit gehört. In diesem Sinne umfasst *Körper* untergeordnete Gattungen wie *Sinneswesen* und *Arten* wie *Mensch*.

Es ist nun wichtig, dass Thomas in einer Substanz nur eine einzige (substantielle) Form anerkennt, aus der alle besonderen Bestimmungen ursächlich folgen; sie heißen dann *Vollkommenheiten* (*perfectiones*). So ist die Dreidimensionalität eine Vollkommenheit des Sinneswesens, die aus seiner Form folgt, aber dieser ist *Leben* als weitere Vollkommenheit verbunden. Anders ist es, wenn *ausschließlich* (*cum praecisione*: wörtl. mit Abschneiden alles Weiteren) die Dreidimensionalität des Dinges als Wirkung seiner Form erscheint. Dann bleiben weitere hinzukommende Vollkommenheiten außerhalb der Bedeutung von *Körper*, und, so gesehen, benennt er nur einen Teil des Sinneswesens. Das Hinzukommende wäre dann die Seele, so dass das Lebendige Seele und Körper als Teile hätte.

(14) Dagegen ist *Körper* Gattung für alle Substanzen, aus deren Form die Dreidimensionalität folgt, und so auch für *Sinneswesen*. In der Gattung sind die ihr untergeordneten Formen einschlussweise enthalten: Die Seele des Lebendigen ist keine andere Form als jene, durch die es ein Körper wird. Ebenso steht es mit dem Verhältnis von *Sinneswesen* als Gattung zur Art *Mensch*, die es einschlussweise enthält. Auch hier führt der Ausschluss von weiterer Vollkommenheit dazu, dass *Sinneswesen* nur als Teil auszusagen ist.

(15) Wie die Art und die Definition, so bezeichnet auch die Gattung das Ganze, jedoch in unbestimmter Weise, und so auch der Unterschied (und bezeichnet nicht nur die Form). Die Gattung benennt das Bestimmbare, was sich als Stoff zur eigentümlichen Form verhält, und insofern wird sie vom Stoff abgenommen, obwohl sie nicht der Stoff ist, wie am Beispiel von *Körper* zu sehen. Umgekehrt ist es beim Unterschied, der von der Form genommen wird, aber nicht den Träger festlegt; was Seele hat, ist vielleicht nicht *Körper*. So liegt die Gattung außerhalb seines Begriffes, und sie wird nicht im eigentlichen Sinne von ihm ausgesagt, was durch Avicenna und Aristoteles bestätigt wird. Artbegriff und Definition fassen beides zusammen.

(16) Die Begriffsordnung von Gattung, Art und Unterschied steht proportional zur realen Ordnung von Stoff, Form und zusammengesetzten Ganzem, aber sie ist nicht dasselbe. So ist in der realen Ordnung das Ganze aus Stoff und Form wie aus Teilen zusammengesetzt, wie ein »Ding« aus zwei »Dingen« (so unsere Übersetzung von *res*), während in der begrifflichen Ordnung zwei Begriffe zu einem dritten zusammentreten. Erst das Resultat ergibt jeweils das auszudrückende Ganze, das von den Bestandteilen her nicht adäquat zu benennen ist.

(17) Was die Begriffsordnung ausdrückt, wird nun weiter verfolgt: Die Gattung bezeichnet das ganze Wesen der Art, also einschließlich der Form (die ja die Zugehörigkeit der Art zur Gattung bewirkt und insofern das Gemeinsame), aber die letztere in unbestimmter Weise, die erst der Unterschied bestimmt ausdrückt. Durch die Unbestimmtheit hat sie ihre Einheit und bezeichnet das Gemeinsame der ihr untergeordneten Arten. So bezeugt es Averroes, der auf die Analogie mit dem »ersten« Stoff verweist, der bei Wegnahme aller Formen als »einer« erscheint.

(18) Wie die Gattung zur Art so verhält sich analog die Art zum Individuum. Wie die Gattung unbestimmt das ganze Wesen der Art umfasst – was durch den Unterschied in wesensverschiedene Arten auseinander tritt –, so umfasst die Art das ganze Wesen des Individuums, wenn auch unbestimmt. In diesem Sinne wird die Art *Mensch* vom Individuum – von Sokrates – ausgesagt.

(19) Wird von diesem *Wesen* der individuierende *gezeichnete* Stoff ausgeschlossen, so wird es als Teil des Ganzen aufzufassen sein. Hier tritt der abstrakte Ausdruck für das Wesen ein: »Menschheit« (*humanitas*) bezeichnet das, *wodurch* der Mensch Mensch ist, und das ist nicht der *gezeichnete* Stoff. Der Teil kann aber nicht vom Ganzen ausgesagt werden, also weder von der Art noch vom Individuum, und das bestätigt Avicenna: Die Washeit von etwas ist nicht jenes, dessen Washeit sie ist.

Wie die Gattung vom Stoff genommen ist, so ist das (abstrakt benannte) Wesen von der Form genommen, aber es umfasst das Ganze von Stoff und Form, unter Ausschluss der »Zeichnung« des Stoffes. In diesem Sinne kann man sie *Form des Ganzen* nennen. »Teil« ist sie nur in der begrifflichen, nicht in der realen Ordnung.

(20) Wenn das *Wesen* sowohl mit *Mensch* als auch mit *Menschheit* ausgedrückt werden kann, in je verschiedenem Sinne, so erklärt das den Sprachgebrauch, dass nämlich von Sokrates ausgesagt werden kann, er *sei* ein Wesen, nämlich *Mensch*, aber auch, er *sei nicht* sein Wesen: denn dass er *Menschheit* sei, kann von ihm nicht ausgesagt werden.

Drittes Kapitel

(21) Nachdem bislang hauptsächlich der Sprachgebrauch von *Wesen* behandelt wurde, geht es nun um die Begrifflichkeit der Begriffe im Verhältnis zum Wesen, um deren *Sinngehalt* (*ratio*). Dazu gehört bei Gattung und Art die Allgemeinheit, d. h. die Aussagbarkeit von den vielen einzelnen unter sie fallenden Gegenständen. Das schließt zunächst die abstrakten Begriffe aus, die das Wesen in der Weise eines Teiles benennen wie *Menschheit*, wie durch ein Zitat aus Avicenna belegt wird. Abgewiesen wird auch die Auffassung der Platoniker,

das Wesen (von Gattung und Art) außerhalb des Einzelnen anzusetzen, etwa als für sich seiende Idee, die jedenfalls vom Einzelnen nicht aussagbar ist und nichts zu dessen Erkenntnis beiträgt. Gattungs- und Artbegriff des Wesens müssen auf das Ganze zielen, das im Individuum ist, als *Mensch* oder *Sinneswesen*.

(22) Wenn das klar ist, folgt als erster Schritt die *absolute* Betrachtung, welche vom Begriff des Wesens oder der Natur alles »ablöst«, was nicht zu seinem Sinngehalt gehört. In diesem Sinne gehört zum *Menschen* nur das, was ihn zum Menschen macht, so zuerst, was unter seine Definition fällt, und das enthält der Begriff der *Menschheit*. Es versteht sich, dass Beiläufiges (Akzidentien) ausgeschlossen ist. Aber ausgeschlossen ist auch die Einheit oder Mehrheit, was am Beispiel klar wird: Wäre sie wesentlich »viele«, so könnte sie nicht eine sein im Individuum (in Sokrates); wäre sie wesentlich »eine«, so wäre sie in den verschiedenen Individuen nicht vielfältig, sondern nur eine und dieselbe.

Der zweite Schritt führt zur Frage nach dem *Sein*, das die Natur »in diesem oder jenem« hat, wobei nun das Beiläufige in den Blick kommt.

(23) Ein zweifaches Sein kommt der Natur zu, einmal in den Einzeldingen, wo sie zudem vielfach ist und Träger mannigfacher Akzidentien, zum anderen in der Seele, und das heißt als erkannte im Verstande. Die absolut betrachtete Natur ist dagegen auch im Sein »abgelöst«: weder das Einzelsein noch das Erkenntsein kommt der menschlichen Natur als solcher zu, aber andererseits wird kein Sein ausgeschlossen. Daher kann diese Natur von allen Individuen ausgesagt werden.

(24) Aber dieser Natur als solcher kommt nicht Allgemeinheit zu, sonst wäre sie in jedem Einzelding als die Einheit und Gemeinsamkeit zu finden, die zu ihm gehört, und das ist falsch: was immer wir in Sokrates finden, ist individuell bestimmt.

(25) Daher kann es nicht vom Sein in den Einzeldingen der menschlichen Natur zukommen, dass sie unter die Allgemeinbegriffe von Gattung und Art fällt. Das kann nur aus ihrem Sein im Verstande folgen, in dem sie von individuellen Bedingungen abgelöst ist. (Tho-

mas setzt hier die aristotelische Lehre von der Begriffsbildung durch Abstraktion voraus.) Das ergibt eine Beziehung unseres Erkennens zu allen Individuen dieser Natur, da sie »Abbild« aller ist. Der Sinngehalt von Art wird vom Verstand »hinzuerrunden«, und das stimmt überein mit Averroes und Avicenna, bei denen sich die klare Aussage findet: Der Verstand wirkt die Allgemeinheit in den Dingen.

(26) Das Erkenntnisbild ist im individuellen Verstande ein Einzelseiendes, die Allgemeinheit besteht nur in der Beziehung zum Außerseienden. Es ist ein Fehler des Averroes, aus der Allgemeinheit der Erkenntnis auf die Einheit des Verstandes in allen Menschen schließen zu wollen. Das wird erläutert am Beispiel eines Standbildes: Ein solches hätte sein einzelnes eigenes Sein, auch wenn es für viele »gemeinsam« wäre und sie insofern darstellte, z. B. »den Arbeiter«, »den Krieger«.

(27) Die absolut betrachtete Natur wird von Sokrates ausgesagt, aber nicht die Art, denn diese kommt ihr nur akzidentell zu kraft ihres Seins im Verstande, nicht durch das Sein, das sie in Sokrates hat, noch auch ihm als Menschen. Sokrates ist nicht eine »Art«.

(28) Was die *Gattung* betrifft, so ist auch ihr laut ihrer Definition wesentlich, ausgesagt zu werden. Das ist eine Wirkung des Verstandes, der ja Sinngehalte verbinden und trennen und so der Gattung die Aussagbarkeit zuteilen kann. Aber nicht die Gattung als solche, sondern der Inhalt, den der Verstand als Gattung auffasst, wird ausgesagt. Sokrates ist keine Gattung, wohl aber ein *Sinneswesen*.

(29) So ist klar, dass die Begriffe von Gattung, Art und Unterschied, mit denen wir vom Wesen reden, diesem auf Grund des Seins zukommen, das sie im Verstande haben.

Viertes Kapitel

(30) Die Untersuchung wendet sich nun dem *Wesen* der getrennten Substanzen zu, die zuerst genannt werden, die Seele, das Geistwesen (*intelligentia*), die Erste Ursache, also Gott.

Auf die aristotelischen Voraussetzungen ist bereits bei (7) hinge-

wiesen. Mit der *Seele* ist natürlich nur die menschliche gemeint, sofern sie »Geist« ist, nämlich zu begrifflicher Verstandeserkenntnis fähig. Zunächst steht aber die Einfachheit zur Debatte, also das »Getrenntsein« von jeglichem Stoff. Für die gegenteilige Position, die auch für Geistwesen die Zusammensetzung aus Stoff und Form annimmt, wird als Autor Avencebrol angeführt (Ibn Gabirol, 1021–1070, von den Lateinern nicht als Jude erkannt), der freilich der »allgemeinen Lehre« der Philosophen widerspricht.

Diese führen den entscheidenden Beweis von der Kraft des Denkens aus, die das Geistwesen auszeichnet (das lat. *intelligere* meint eine Erkenntnisart, die von der sinnlichen Erkenntnis prinzipiell verschieden ist und nur dem Verstand zukommt, daher ist hier »Denken« eingesetzt). Es ist die Fähigkeit, *Formen* vom Stoff abzutrennen, wodurch sie erst vom Denken zu fassen (*wirklich intelligibel*) sind und durch ihren Begriff *wirklich gedacht* werden können. Diese Fähigkeit zur begrifflichen Erkenntnis (also zur Abstraktion) ist nur möglich, wenn die denkende Substanz völlig frei von Stoff ist, weder Stoff als Teil besitzt noch gar im Stoff existiert.

(31) Der Einwand, nur der körperliche Stoff hindere die begriffliche Erkenntnis, setzt voraus, dass eine Art geistiger Stoff möglich sei, doch darauf geht Thomas nicht ein. Aber gerade der körperliche Stoff steht unter der Körperform, und diese macht ihn keineswegs dem Denken unzugänglich, sondern im Gegenteil ist sie, wie alle Formen, abstrahierbar vom Stoff und damit begrifflich fassbar.

(32) Für das Geistwesen bleiben nach Ausschluss allen Stoffes als konstitutiv nur die Form und das Sein, und so liest man es im Buch *Über die Ursachen*. Um das zu klären, wird das Verhältnis von Ursache und Verursachtem angeführt: Die Ursache kann sein ohne das Verursachte, aber nicht umgekehrt. Da die Form Ursache des Stoffes ist, sofern sie ihm das Sein gibt, ist es unmöglich, dass Stoff ohne Form existiert.

(33) Aber sehr wohl ist es möglich, dass eine Form ohne Stoff existiert. Soweit sie Form ist, ist sie nicht abhängig vom Stoff. Das wird erläutert durch den Satz: Sie bedarf nicht des Stoffes, um ihren allgemeinen Gattungsbegriff zu erfüllen. Daher können wir Formen antreffen, die nur im Stoff sein können. Das liegt daran, dass sie weit von dem Ersten Prinzip abstehen während die diesem näherstehenden

ohne Stoff Selbststand besitzen. Das sind eben die Geistwesen, und so ist bei diesen ihre *Form* ihr *Wesen*.

(34) Zwei wichtige Unterschiede zeigen sich im Vergleich mit dem *Wesen* bei zusammengesetzten Substanzen. Der erste ist: Bei den letzteren kann *Wesen* als Ganzes oder als Teil bezeichnet werden, und zwar wegen des »bezeichneten« Stoffes, und so kann man nicht vom Menschen sagen, er *sei* sein *Wesen*. Dagegen gibt es bei der einfachen Substanz nur die *Form* und nichts, was sie gleichsam aufnimmt, und so wird das *Wesen* immer von ihr ausgesagt; das *Einfache* ist sein *Wesen*, und das bestätigt Avicenna.

Der Unterschied ist, dass der Stoff kraft der durch ihn gegebenen Teilbarkeit eine Vielzahl von Individuen derselben Art ermöglicht. Diese Weise von Vervielfältigung ist bei stofflosen einfachen Substanzen nicht möglich. In jeder Art kann es nur *ein* Individuum geben, oder umgekehrt: Jedes Individuum ist eine eigene Art.

(35) Wie solche einfachen Substanzen doch eine »Beimischung« von Möglichkeit haben können, ist nun zu untersuchen. Ihren Ausgang nimmt die Überlegung davon, dass eine *Washeit* oder *Wesenheit* stets ohne das *Sein* gedacht werden kann, es sei denn, dies ihr *Sein* mache selbst ihr *Wesen* aus. Das heißt aber, dies *Wesen* sei *nur Sein*, es könnte ihm nichts hinzugefügt werden, was es vervielfältigen würde (da es dann nicht mehr *nur Sein* wäre), und erst recht wäre es nicht aufnehmbar in irgendeinem Stoff.

(36) Dies *Wesen*, das nur *Sein* ist oder in dem das *Sein* Selbststand ist, ist demgemäß nur als *Eines* denkbar. In jedem anderen muss daher das *Sein* von der *Washeit* (der *Natur* oder *Form*) unterschieden und als ein anderes gedacht werden. Für das *Geistwesen* sagt das bereits die Formel, es sei *Form und Sein*.

(37) Das *Sein* selbst der Dinge (*ipsum esse*: das der *Substanz*) kann nicht aus deren inneren Prinzipien als durch ihre Wirkursache ihnen zukommen; was noch nicht ist, kann sich nicht selbst hervorbringen, das wäre widersprüchlich und daher unmöglich. Es muss das *Sein* von einem äußeren Prinzip haben, und wie immer man Reihen von auf- oder nacheinander wirkenden Ursachen annehmen wollte, das geht nicht ins Unendliche, es muss eine Erste Ursache geben, die *nur Sein*

ist, und sie ist für alle Ursache. Das *Geistwesen*, das *Form* und *Sein* ist, hat also sein *Sein* von dieser Ersten Ursache, die *nur Sein* ist, die (wie Thomas gern sagt) *subsistierendes Sein* selbst ist (*ipsum esse subsistens*); sie ist *Gott*.

Der Gedankengang führt konsequent zu diesem Ergebnis, das man als »metaphysischen Gottesbeweis« ansprechen darf.

(38) Das *Geistwesen* empfängt das *Sein* von *Gott*, und so muss sein *Wesen* in Möglichkeit zu diesem *Sein* stehen, das seine *Wirklichkeit* ist. Nur in dieser Weise findet man in ihnen Möglichkeit und *Wirklichkeit*, nicht jedoch *Form* und *Stoff*, und daher kann alles, was im Sinne von *Leiden* und *Empfangen* den zusammengesetzten Substanzen auf Grund ihrer *Stofflichkeit* zukommt, vom *Geistwesen* nur äquivok, also uneigentlich oder metaphorisch, ausgesagt werden, wie das *Averroes* bestätigt. Die Zusammensetzung des *Geistwesens* lässt sich mit *Boethius* auch durch die Formel ausdrücken, sie bestehe aus dem *Was ist* und dem *Sein*, dem *Wodurch* (*quod est* und *quo est*).

(39) Weil es in den *Geistwesen* Möglichkeit gibt, kann es bei ihnen *Vielheit* geben. Sie sind unterschieden nach Stufen von Möglichkeit und *Wirklichkeit* nach mehr oder weniger, und diese bestimmen den Abstand vom Ersten. Die unterste Stufe kommt der menschlichen Seele zu, die das meiste an bloßer Möglichkeit enthält, nämlich den möglichen *Verstand* (*intellectus possibilis*), der wie eine leere Tafel erst zu beschreiben ist, nämlich die zu erkennenden *Formen* erst aufnehmen muss. Dies *Bild* stammt von *Aristoteles*, und *Averroes* vergleicht diesen *Verstand* mit dem Ersten *Stoff*, der als reine Möglichkeit der Aufnahme von sinnlichen *Formen* die letzte Stufe im *Sinnlichen* einnimmt.

(40) Auf dieser untersten Stufe verbindet sich die *Seele* mit dem *Stoff*, der dadurch Teilhabe an einem höheren *Sein* gewinnt. Aus *Seele* und *Leib* geht *ein Sein* hervor, obwohl dieses *Sein* als das der *Seele* eigene nicht vom *Leibe* abhängt.

(41) Die *Stufenordnung* setzt sich in den *Formen* fort, die nicht mehr ohne *Stoff* sein können, bis hin zu den untersten, den *Elementarformen* (der vier *Elemente*), deren wesentliche *Wirksamkeit* darin besteht, den *Stoff* für die *Form* bereitzuhalten.

Fünftes Kapitel

(42) Dieses Kapitel gibt nicht nur eine Übersicht über die dreifache Weise, in der *Wesen* in der Substanz vorkommt, sondern auch wichtige Ergänzungen zu den vorausgehenden Kapiteln.

Wenn Gottes *Wesen* sein *Sein* ist, so sagen manche Philosophen (so etwa Avicenna), er habe kein *Wesen*, da dies nichts anderes sei als sein *Sein*. Sinnvoll ist das nur, um ihm die Zugehörigkeit zu einer Gattung abzusprechen, die es nur geben kann, wo das *Wesen* nicht schon das *Sein* besagt; dann besagen Gattung und Art Gemeinsames, während das (stets individuierte) *Sein* je verschieden ist.

(43) Gottes *Sein* ist keinesfalls das allem Seienden gemeinsame (*esse commune*). Das war die verurteilte Lehre der Amalrikaner (Pariser Anhänger des Theologen Amalrich von Bena, gest. 1206/1207), die daraus pantheistische Konsequenzen zogen.²² Gottes *Sein* duldet keine Hinzufügung, als reines *Sein* ist es von allem anderen *Sein* unterschieden, und darin besteht seine Individuation, was die angeführte Autorität des *Liber de causis* bestätigt. Das gemeinsame *Sein* ist dagegen offen für Hinzufügungen.

(44) Wenn Gott *nur* *Sein* ist, so hat er doch gerade dadurch alle Vollkommenheiten, die es in allen Gattungen gibt (alle positiven Bedeutungen von *Sein* werden in dem völlig uneingeschränkten *Sein*, das er *ist*, erfüllt). Sie sind in ihm *eins*, da er sie eben durch sein einfaches *Sein* besitzt. Dass Gott das schlechthin Vollkommene ist, wird durch Aristoteles und Averroes bestätigt.

(45) Bei den geschaffenen Geistwesen ist das *Sein* empfangen und begrenzt durch die aufnehmende Natur; sie haben es nicht »absolut«, aber ihre Natur haben sie »absolut«, nämlich nicht beschränkt durch Aufnahme in einen Stoff. So sagt der *Liber de causis*, sie seien nach oben begrenzt, nach unten unbegrenzt, eben weil unstofflich. Des Letzteren wegen gibt es nicht mehrere Individuen in einer Art, sondern nur jeweils eines. Anders ist das bei der menschlichen Seele, da sie mit ihrem Leibe vereint ist.

²² Vgl. Ludwig Hödl: »Amalrich von Bena/Amalrikaner«, in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) II (1978), p. 349–356.

(46) Diese gewinnt gerade in ihrer Vereinigung mit dem stofflichen Leibe ihr individuiertes *Sein*, das kein anderes als das des konkreten Menschen ist, aber sie hat es »absolut«, und sobald sie es mit dem Leibe erworben hat, bleibt es ihr als individuiertes, auch wenn sie sich vom Leibe löst. Das wiederum kann belegt werden aus Avicenna, nach dem der Anfang der Individuation der Seele vom Leibe abhängt, aber nicht das Ende.

(47) Auch diese Substanzen, in denen *Washeit* und *Sein* nicht dasselbe sind, gehören deshalb in die kategoriale Ordnung, und wir müssen bei ihnen Gattung, Art und Unterschied ansetzen. Die Frage ist, wie das zu denken ist.

Die ihnen eigentümlichen Unterschiede sind uns unbekannt, aber das gilt auch bei sinnfälligen Dingen für die *Wesensunterschiede*. Wir kennzeichnen sie dann durch akzidentelle Unterschiede. Aber auch diese sind bei den unstofflichen Substanzen unbekannt.

(48) Bei den sinnfälligen Dingen nehmen wir die Gattung vom Stofflichen ab, den Unterschied von der Form, welche laut Avicenna Prinzip des Unterschiedes ist. Er heißt einfacher Unterschied, weil er von einem Teil abgenommen ist. Das geht bei den unstofflichen Substanzen, deren *Washeit* einfach ist, nicht; er kann nur von der *Washeit* als ganzer genommen werden.

(49) Auch die Gattung kann nur von der *Washeit* als ganzer genommen werden. Sie muss an einem Gemeinsamen ansetzen, also an der Unstofflichkeit und dem, was dieser folgt, und da ist die Geistigkeit zu nennen. Unterschiede entstehen durch die Vollkommenheitsstufen, das Mehr oder Weniger an Wirklichkeit und Möglichkeit und damit den Abstand vom Ersten. Sie sind uns unbekannt, jedenfalls aber nicht bloße Grade, welche die Artform nicht ändern, wie etwas mehr oder weniger weiß sein kann, ohne die Farbe zu ändern. Es muss sich um Stufen der Form selbst oder der Naturen handeln, wie sie in der uns bekannten Natur vorkommen, wie sie nach Aristoteles beim Übergang von den Pflanzen zu den Tieren zu finden sind. Wenn derselbe Aristoteles es für unmöglich hält, in allen Fällen von Einteilung »wahrhafte« Unterschiede zu finden (die das Eingeteilte ausschöpfen und sich gegenseitig ausschließen), dann ist das auch für die Geistwesen nicht nötig anzunehmen.

(50) Zum Schluss des Kapitels wird kurz auf die zusammengesetzten Substanzen eingegangen, die Sein empfangen haben und andererseits im gezeichneten Stoff aufgenommen sind. Sie sind nach oben und nach unten begrenzt, und es ist eine Vielzahl von Individuen in *einer* Art möglich. Im Übrigen wird auf die früheren Darlegungen verwiesen.

Sechstes Kapitel

(51) Nach Abschluss der Darlegung über Wesen bei der Substanz ist nun über die Akzidentien zu reden, die ihrerseits Kategorien sind, also ursprüngliche und nicht abgeleitete »Aussageweisen« von »seiend« und oberste Gattungen, auch wenn dann wieder gilt, dass ihnen das »seiend« nicht uneingeschränkt zukommt wie der Substanz, sondern nur in eingeschränkter Weise, nämlich im Hinblick auf die Substanz, die sie trägt. Und so wird ihnen auch das *Wesen* zukommen.

Dazu ist von ihrer Definition auszugehen, und diese ist unvollständig, weil sie eben kein unabhängiges Sein haben; akzidentelles Sein ergibt sich, wenn das Akzidens zum Träger hinzutritt, der nicht zur gleichen Gattung gehört. Das gibt es ähnlich auch bei Substanzen, wo weder Form noch Stoff je für sich vollständige Definitionen haben; und wo die substantielle Form definiert werden soll, muss etwas außerhalb ihrer Gattung Stehendes hinzugefügt werden. Diesen Fall gibt es bei der menschlichen Seele, die der »Naturphilosoph« nicht ohne den Stoff, als »Form des Leibes«, behandelt.

(52) Doch wichtiger ist, den Unterschied zu klären: Aus der Verbindung von substantieller Form und Stoff, die beide nicht selbstständiges Sein haben, geht das Sein hervor, durch welches das Ding Selbststand hat, und so entsteht *ein* Wesen, und die Form ist dessen Wesensteil. Das Akzidens tritt dagegen zu einem bereits selbstständigen Wesen hinzu, und es verursacht ein »zweites« Sein, das mit seinem Träger kein wesentlich Eines bildet, sondern nur ein *beiläufig* (*per accidens*) Eines. So hat es kein vollständiges Wesen noch ist es Wesensteil eines solchen. Wie es nur in eingeschränktem Sinne (*secundum quid*) seiend ist, so hat es nur in eingeschränktem Sinne Wesen.

(53) Das folgende Argument, das Thomas von Aristoteles übernimmt, bezieht sich auf Gattungen, in denen ein Erstes den vollen Sinngehalt der Gattung verwirklicht, alles andere zu dieser Gattung Gehörige diesem nachgeordnet, von ihm abhängig und daher von ihm verursacht ist. So lässt sich in der aristotelischen Physik das Feuer als Erstes in der Gattung Wärme verstehen. Die Anwendung auf »Seiendes« kann aber nicht unmittelbar geschehen, weil »Seiend« keine Gattung ist, und es ist nicht ohne Anstoß, dass Thomas diesen Ausdruck hier einsetzt. Man wird aber einräumen, dass in der kategorialen Ordnung das Verhältnis von Substanz und Akzidentien in jenem Sinne zu beschreiben ist, der das Argument trägt: Die Substanz muss kraft ihrer Vorordnung als Ursache der abhängigen Akzidentien gefasst werden. Dass dies in verschiedener Weise der Fall ist, bleibt nun zu klären.

(54) Hier spielen nun die Wesensteile der Substanz, Stoff und Form, eine Rolle. Die Akzidentien »folgen« mehr dem Stoff oder mehr der Form. Stofflose Substanzen, und hier ist auch die Geistseele einzuordnen, können nur solche Akzidentien haben, die keine Gemeinschaft mit dem Stoff haben; das gilt für das Denken (*intelligere*: geistige Erkenntnis), das, wie Aristoteles bewiesen hat, nicht durch ein Leibesorgan geschieht. Anders das sinnliche Wahrnehmen, das auch der Form (des Sinneswesens, also der diesem eigenen Seele) folgt, aber doch Gemeinschaft mit dem Stoff – dem Leib und seinen Organen – hat. Ein Akzidens, das dem Stoff folgt ohne Gemeinschaft mit der Form, kann es jedoch nicht geben; es setzt ja den Träger voraus, der durch die Form sein bestimmtes Sein hat.

(55) Bei den Akzidentien, die dem Stoff folgen, ergeben sich Unterschiede entsprechend der Hinordnung des Stoffes auf die Gattungs-, Art- oder Individualnatur. Als Beispiel für den ersten Fall ist die Unterscheidung von *männlich* und *weiblich* zu nennen, die in der Gattung *Sinneswesen* vorkommt, durch den Stoff bedingt, aber bei Wegfall der Form (im Tode) nur noch äquivok (nicht im eigentlichen Sinne mehr) zu nennen ist. Nach dem Tode bleiben aber solche Akzidentien, die dem Stoff in Hinordnung auf noch allgemeinere Gattungscharaktere zukommen, bis hin zu Elementarformen und ihrer Mischung.

(56) Wenn Akzidentien dem individuierenden Stoff folgen, so ergeben sich individuelle Unterschiede, die innerhalb der Art die Individuen unterscheiden. Folgen sie jedoch der Form der Art oder der Gattung, so ergeben sich Gemeinsamkeiten für alle Dinge, die jeweils der Art oder Gattung zugehören, die ihnen »eigentümlich« (*proprium*) sind. Das ständige Beispiel ist das dem Menschen eigentümliche Lachen-Können (*risibile*), bei dem die wahrnehmende Seele eine entscheidende Rolle spielt.

(57) Von Bedeutung ist auch, dass nicht alle Akzidentien von den Wesensprinzipien her voll verwirklicht werden, sondern auch die Eignung dazugerechnet werden muss, die durch ein äußeres Wirkendes erst erfüllt wird. Das ist bei der Bewegung der Fall: Die Bewegbarkeit ist ein untrennbares Akzidens des Bewegten, aber es bedarf eines von außen wirkenden Bewegers (dies ist ein fundamentaler Grundsatz der aristotelischen Physik), damit Bewegung wirklich wird. Uns läge ein Beispiel wie das Sehenkönnen näher, das nicht ohne Licht verwirklicht wird.

(58) Die Frage, wie Art, Gattung und Unterschied bei den Akzidentien zu bestimmen sind, ist die nach ihrer kategorialen Einordnung; denn sie sind ja eigene Kategorien oder oberste Gattungen, bei denen die Frage zu stellen ist.

Bei der Substanz ist das hinreichend behandelt, mit dem Ergebnis, dass die aus Stoff und Form hervorgehende eine Natur in eigentlichem Sinne der Kategorie (der obersten Gattung) zugehörig ist, und es das Ganze ist, das mit konkreten Wörtern als Art oder Gattung zu bezeichnen ist: *Mensch* oder *Sinneswesen*. Dagegen gehören Stoff und Form nicht zur Kategorie, sind ihr aber zugeordnet und als Prinzipien auf sie rückführbar.

Anders bei Akzidentien: Sie bilden mit ihrem Träger keine einheitliche Natur, der man Art und Gattung zuweisen könnte, mit der Folge, dass nicht die konkreten Bezeichnungen (*weiß* und *gebildet*), sondern nur die abstrakten (*Weiß*e und *Bildung*) die Zugehörigkeit zur Kategorie benennen können. Und da es keinen Stoff gibt, von dem die Gattung abzunehmen wäre, muss sogleich die Seinsweise als oberste Gattung eintreten. Sie hat ihre Stellung in der Liste der zehn Kategorien und ist darin, im Sinne des *Früher* und *Später*, auf die Substanz bezogen; und so wird von ihr geredet, wie bei Aristoteles zu lernen ist.

(59) Der Unterschied muss von den Prinzipien her genommen werden, welche die Akzidentien jeweils verursachen, und das heißt, den (verursachenden) Träger jeweils in die Definition hineinnehmen. Er tritt an die Stelle des Unterschiedes, wenn man das Akzidens abstrakt definiert, also im Sinne der eigenen Kategorie. Definiert man das konkrete Akzidens, so tritt der Träger an die Stelle der Gattung, weil dann nach Weise der zusammengesetzten Substanz zu definieren ist, bei der die Gattung vom Stoff abgenommen wird. Der Unterschied wird am Beispiel des »Stulpnasigen« gezeigt, wobei abstrakt die *Gekrümmtheit der Nase*, konkret die *krumme Nase* zu nennen ist. Es ließe sich auch an Beispielen wie *Bildung* und *gebildet* zeigen.

(60) Dasselbe Verhältnis besteht zwischen Akzidentien, deren eines Prinzip des anderen ist. Ein einfaches Beispiel wäre die Farbe, die jedenfalls einen quantitativ bestimmten Träger voraussetzt. Der Fall der Relation, für den häufig das Verhältnis von Vater und Sohn genannt wird, bringt gleich mehrere Akzidentien ins Spiel: Quantität zuerst, bei allem Körperlichen fundamental, dann Tun und Leiden; Aristoteles hat das im Einzelnen dargestellt.

(61) Wo die verursachenden Prinzipien nicht offen liegen, sind die jeweiligen Wirkungen für die Unterscheidung der Akzidentien einzusetzen. Das hier angeführte Beispiel bezieht sich auf die aristotelische Lehre von den Farben, die nach der Wirkung des Lichtes, das mehr oder weniger sammelnd oder gestreut ist, unterschieden werden.

Schlusswort

(62) Das Schlusswort fasst noch einmal zusammen, was die Untersuchung des *Wesens*, wie sie zu Anfang angekündigt wurde, nun geklärt hat. Klar geworden ist auch, dass das Erste jenseits all dieser Ordnung steht, als das schlechthin Einfache. Das wird wieder durch eine Formel ausgedrückt, die aus einer philosophischen Autorität stammt, nämlich dem *Liber de causis*. Auch der Schluss des Traktates liegt so noch innerhalb der Grenzen der Metaphysik.

5. Rückblick und Ausblick

Unsere Übersicht über den Traktat ist dem Text abschnittsweise gefolgt, um die einzelnen Schritte der Gedankenführung deutlich zu machen und, wo es nötig sein könnte, zur Stelle Erläuterungen einzubringen. Blickt man zurück auf das Ganze, so kann man es als Entwurf einer metaphysischen Gesamtschau oder besser als deren Skizze verstehen, die im Einzelnen freilich noch erheblich ausgebaut werden muss. Nur muss man bedenken, dass dieser Umriss eines geordneten Kosmos des Seienden, mit Gott an der Spitze, mit reinen Geistern, mit »zusammengesetzten« Substanzen und Akzidentien, die in den Kategorien und damit unter Allgemeinbegriffen stehen, von Thomas vorausgesetzt ist, ebenso wie die Logik. Die Metaphysik ist für ihn eine objektive Wissenschaft; Aristoteles hat ihre Grundlinien entwickelt, so wie diejenigen der Logik, und seine arabischen Nachfolger, wie Avicenna und Averroes, haben sie weiter ausgebaut. Freilich nicht ohne Irrtümer, und das macht eine durchgehende Korrektur nötig.

Nun finden sich zwar kritische Bemerkungen in unserem Traktat (so zu Avencebrol, zu Averroes, zu den Amalrikanern und zu Platon), aber offensichtlich kommt es Thomas auf die positive Darstellung an, die sogleich mit dem Grundbegriff des Wesens einsetzt. Es zeigt sich dann bei der Untersuchung der »zusammengesetzten« Substanz, deren konstitutive Prinzipien Form und Stoff sind, dass wir mit Begriffen arbeiten, die als allgemeine konkret vom Ganzen der Substanz ausgesagt werden, wobei sich das Individuelle wegen seiner Stoffbedingtheit dem Begriff entzieht (freilich nicht der anschaulichen Erkenntnis), während sie im abstrakten Gebrauch auf die Prinzipien der Substanz als »Teile« bezogen und dann nicht mehr vom Einzelnen aussagbar sind. So erklärt sich die Verwendung von »Wesen« in den scheinbar widersprechenden Aussagen: Sokrates ist ein Wesen, und: Das Wesen des Sokrates ist nicht Sokrates. Die Analyse ist hier nicht zu wiederholen, aber sie ist keine bloße Übung in Subtilität. Sie lässt sich lesen als Vorbereitung einer Lösung des Universalienproblems, und sie beleuchtet die ontologische Prinzipienlehre.

Einen wichtigen Schritt stellt dann der Rekurs auf die »absolut betrachtete Natur« dar. Als »absolut« betrachtet wird sie von allem »los-gelöst«, was nicht zu ihrem Begriff gehört, von allen Bedingungen, und so ist sie weder eines noch vieles, sondern nur sie selbst, reiner Sachverhalt. Aber sie ist doch jener Inhalt, den wir in Aussagen über

die Natur finden, ein objektiver Bestand. Frage ist, was er ontologisch bedeutet.

Für Avicenna, von dem der Gedanke stammt, hat diese Natur, das reine Wesen, die ontologisch entscheidende Rolle; sie ist die Möglichkeit, die der Wirklichkeit vorausliegt und der das Sein – die Existenz – »beifällt«. Bei den Scholastikern, die diesem Ansatz folgen, wird ihr eine eigene Weise von Sein zugeschrieben, ein »Wesenssein« (*esse essentialiae*), dem die Existenz (*esse existentiae*) gegenübersteht. Eine solche Position wird von Thomas strikt ausgeschlossen. Die Natur oder das Wesen hat nur in zweierlei Weise Sein: Einmal im existierenden Individuum, und dort »folgen« ihr entsprechende Akzidentien, und zum anderen im Verstande, wo sie gerade die begriffliche Allgemeinheit des Inhaltes gewinnt, aber ihr Sein als einzelner Gedanke des Individuums hat. Der »absolut« betrachteten Natur kommt beides ihrem Begriff nach nicht zu, und so kommt ihr in keiner Weise Sein zu.

Hier deutet sich schon an, dass Thomas kein »Essentialist« ist, welcher nicht in der faktischen Existenz, sondern in den davon unabhängig und vorausliegend gedachten Möglichkeitsstrukturen den Grund des Seienden sieht, die als in sich »notwendig« zu begreifen sind; die Wirklichkeit ist dann ein Modus des Seins zwischen den Modi von Möglichkeit und Notwendigkeit, und an ihnen orientiert sich unser Begreifen. Für Thomas dagegen ist das Sein die vollendende Wirklichkeit, als Akt gegenüber einer Potenz, die durch diesen Akt erst als Möglichkeit erscheint und erkannt wird. Es ist diese Struktur, die das Seiende gliedert und zusammenfasst, das letztere durch das *ipsum esse*, das ihm je entsprechend seiner Potenz eigen ist.

So steht es allgemein mit dem Verhältnis von Sein und Wesen, und vielleicht am klarsten kommt das heraus bei den Geistwesen, die reine Form sind, *Form und Sein*, wie es heißt. Hier muss man beiläufig dem seltsamen Missverständnis begegnen, als seien für Thomas die Engel – um diese handelt es sich bei ihm – keine Individuen, da sie nur Form sind. Das Gegenteil ist richtig: sie sind durch ihre Form bereits Individuen, und sie sind es gar mehr als jene, deren Form erst durch Verbindung mit dem Stoff Individuation erwirbt. Im Übrigen zeigt das Kapitel, wie die kategorialen Begriffe einer Anwendung in einem Bereich fähig sind, der im engeren Sinne metaphysisch ist; was »Geist« substantiell bedeutet, wird Thomas später in der ausgeführten Engel-lehre lehrreich entwickeln.

Die Metaphysik des Aristotelismus führt zur Notwendigkeit eines Ersten, und das ist bei allen Gott. Freilich erscheint er zunächst als Korrelat der Welt, für die er Erstes ist. Bei Thomas wird er vom Sein her gedacht, das sein Wesen ist, als das subsistierende Sein selbst (*ipsum esse subsistens*), und damit zugleich als absolut von allem unterschieden, bei dem Wesen und Sein wie Potenz und Akt unterschieden sind. Soweit ist es hier schon möglich, die Transzendenz Gottes in den Blick zu bringen, und das eröffnet einen Ausblick, der durchaus über den überlieferten Aristotelismus hinausführt.

Es ist klar, dass hier auch eine rational verfahrenende Theologie anknüpfen kann. Freilich gilt das überhaupt für das Denken, das Gottes Verhältnis zur Welt vom Gottesverhältnis der Welt her theologisch aufarbeiten will. Das ist nicht mehr unser Thema, und es mag der Hinweis genügen, dass die Theologie in dieser von Thomas weiterentwickelten Metaphysik ein Instrumentar findet, das ihren Gang orientieren kann. So erfüllt sich der Sinn dieses philosophischen Traktates in den Kontexten, in denen wir ihn geortet haben.

Text und Übersetzung