

# Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas v. Aquin.

Von Franz Maria Sladeczek S. J.

## II. TEIL.

### Das Sein als „Dingsein“ (ens nominaliter sumptum).

Das Dingsein (ens nominaliter sumptum) ist dasjenige, wovon das Wirklichsein aussagbar ist, was somit in sich mit dem Nichtsein unvereinbar ist. Seine Eigenart ist dadurch gekennzeichnet, daß das Wirklichsein (actu esse verbaliter spectatum) materiell<sup>1</sup> von ihm aussagbar ist, — materiell im positiven, nicht ausschließenden Sinne, so daß die formelle Identität zwischen „Wirklichsein“ und „Dingsein“, die sich bei Gott als dem absolut notwendigen Wesen nachweisen läßt, nicht ausgeschlossen ist. Dementsprechend bezeichnet das „Dingsein“ oder „Etwassein“ „das, wovon das Wirklichsein aussagbar ist“ oder „dessen Seinsgrund (actus) das Wirklichsein ist“<sup>2</sup>, „dasjenige, das das Wirklichsein hat“ oder „dem das Wirklichsein zukommt“<sup>3</sup>. Das Ding im eigentlichsten Sinne ist „dasjenige, was ist (quod est)“, im Gegensatz zu „demjenigen, wodurch etwas ist (quo est)“<sup>4</sup>. Thomas gebraucht für das Dingsein in gleicher Weise die Ausdrücke: *ens*, das „Seiende“ im Gegensatz zu *esse*, *res* „Ding“, *aliquid* „etwas“<sup>5</sup>. Näherhin bestimmt Thomas das „Sein“ im Sinne des „Dingseins“

I. aus seinem Umfang,

II. aus seinem Verhältnis zum Begriff der Wesenheit,

III. aus seiner Beziehung zum Wirklichsein.

---

<sup>1</sup> Schol 2 (1927) 5 ff.

<sup>2</sup> „Id, cuius actus est esse“ (De natura generis c. 1).

<sup>3</sup> In 5 Metaph. lect. 9 (889 ff.); lib. 6, lect. 2 (1171); lib. 7, lect. 1 (1245); lib. 9, lect. 1 (1768); lect. 11 (1895); lib. 12, lect. 1 (2419); S. th. 1, q. 48, a. 2 ad 2; In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 1 ad 1; d. 33, q. 1, a. 1 ad 1; 2, d. 34, q. 1, a. 1; 3, d. 6, q. 2, a. 2 c et ad 2; C. gent. 3, 9; De ver. q. 1, a. 1; De pot. q. 7, a. 2 ad 1; De malo q. 1, a. 1 ad 19; Quodl. 2, a. 3; 9, a. 3; 12, a. 5; De ente et essentia c. 1; De natura generis c. 3.

<sup>4</sup> Vgl. Schol 5 (1930) 202<sup>50</sup>.

<sup>5</sup> Über das Verhältnis dieser drei Ausdrücke zueinander vgl. De ente et essentia c. 1; De ver. q. 1, a. 1; In 1 Sent. d. 8, q. 1, a. 1; 2, d. 37, q. 1, a. 1; C. gent. 1, 25; De natura generis c. 1 2; In 4 Metaph. lect. 2 (558).

## I. Bestimmung des Dingseins aus seinem Umfang.

Um den Umfang des Begriffes „Dingsein“ festzustellen, gehen wir von den verschiedenen Bedeutungen des „Seins“ aus, die Thomas im Kommentar zum 5. Buche der Metaphysik des Aristoteles darlegt. Er unterscheidet das, was an sich ein Seiendes ist (*ens per se*), von dem, was nur akzidentell ein Seiendes ist (*ens per accidens*). Diese Unterscheidung fällt nicht zusammen mit der in Substanz, die *ens per se* im engeren Sinne ist, und Akzidens<sup>6</sup>. Sowohl Substanz wie Akzidens ist ein an sich Seiendes, ein *ens per se* im weiteren Sinne. Das akzidentell Seiende (*ens per accidens*) ist z. B. ein gerechter Musiker. Es besagt also eine Verbindung von zwei oder mehreren Bestimmungen zu einer Einheit, die nicht notwendig, sondern zufällig, akzidentell, ist. Zwischen „gerecht“ und „Musiker“ besteht kein notwendiger, wesensmäßiger Zusammenhang<sup>7</sup>. Das, was nur zufällig eine Seins-einheit bildet, ist nicht Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. Es verdient eigentlich gar nicht den Namen „Seiendes“ oder „Ding“. Es läßt sich auf das an sich Seiende zurückführen, da seine Bestandteile Substanzen oder Akzidenzien sind, die unter den Begriff des an sich Seienden (*ens per se*) fallen. Nur dieses bestimmt darum Thomas näher<sup>8</sup>.

Das an sich Seiende (*ens per se*) ist entweder ein Gedankending (*ens rationis*) oder aber ein Sein, das auch unabhängig vom Denken verwirklicht werden kann, ein reales Sein. Zum Gedankending rechnet Thomas das „Sein“ der Kopula, wenn es auch im realen Sein fundiert ist<sup>9</sup>. Darüber haben wir bereits eingehend gehandelt. Das reale Sein, das im eigentlichen Sinne des Wortes „s e i e n d“ (*ens*) ist, deckt sich mit dem „Dingsein“. Es zerfällt in die zehn Kategorien<sup>10</sup>. Thomas führt noch eine

<sup>6</sup> In 11 Metaph. lect. 8 (2270).

<sup>7</sup> In 5 Metaph. lect. 9 (885 ff.); De natura generis c. 3; S. th. 1, q. 115, a. 6; 2, 2, q. 95, a. 5.

<sup>8</sup> In 6 Metaph. lect. 2 3 (1171 ff.); lib. 11, lect. 8 (2268 ff.).

<sup>9</sup> In 5 Metaph. lect. 9 (889 ff.); lib. 6, lect. 4 (1223 ff.).

<sup>10</sup> In 5 Metaph. lect. 9 (889 ff.); lib. 6, lect. 2 (1171); lib. 7, lect. 1 (1245 ff.).

weitere Unterscheidung des „Seins“ an, die in Potenz und Akt. Sie hat aber kein anderes Sein als das reale Sein zum Gegenstand und betrachtet dieses nur unter anderen Rücksichten<sup>11</sup>. Wir werden darauf zurückkommen, wenn wir das Verhältnis des „Dingseins“ zum „Wirklichsein“ untersuchen werden. Den Umfang des Dingseins, das Thomas mit dem prädikamentalen Sein identifiziert, können wir also aus den Gegenständen bestimmen, die den zehn Prädikamenten untergeordnet sind.

Wir untersuchen darum,

1. was die Kategorien bedeuten und
2. inwiefern sie „Seiende“ (entia) sind, um daraus
3. den Begriff des „Dingseins“ überhaupt abzuleiten.

1. Unter den Kategorien versteht Thomas die höchsten Prädikate der ersten Substanz. Sie unterscheiden sich durch ihr verschiedenes Verhältnis zur ersten Substanz voneinander<sup>12</sup>. Daß auch Aristoteles die Kategorien so aufgefaßt hat, hat F. Brentano — wohl nicht unabhängig von Thomas — anderen Auslegern gegenüber überzeugend nachgewiesen<sup>13</sup>. Zwei Fragen müssen wir also beantworten:

- a) Was versteht Thomas unter erster Substanz?
- b) Wie verhalten sich die Kategorien zur ersten Substanz?

a) Die erste Substanz ist das Individuum in seiner eigentlichsten Bedeutung. Thomas gebraucht dafür auch die Ausdrücke: Suppositum, Subsistenz, Hypostase, dasjenige, „was ist (quod est)“ in seiner eigentlichsten Bedeutung, oder Ding (res) schlechthin. Ein vernunftbegabtes Suppositum ist eine Person<sup>14</sup>.

Was „Individuum“ überhaupt ist, bestimmt Thomas aus den Erfahrungsgegebenheiten, wie er mit Recht alle Begriffe aus den Erfahrungsgegebenheiten ableitet<sup>15</sup>. In der Erfahrung ist eine Vielheit

<sup>11</sup> „Ens autem per se, quod est extra animam, dupliciter dividitur, ut in quinto libro est habitum. Uno modo per decem praedicamenta, alio modo per potentiam et actum“ (In 7 Metaph. lect. 1 [1245]). Auch beim Gedankending unterscheidet Thomas Akt und Potenz; ausdrücklich behandelt er sie aber nur insoweit, als sie im realen Sein sich vorfinden. „Unumquodque praedicamentum per actum et potentiam dividitur.“ In 5 Metaph. lect. 9 (897); lib. 9, lect. 3 (1803); lect. 11 (1895); lib. 10, lect. 3 (1982). Vgl. Schol 5 (1930) 198 Anm. 24 f.

<sup>12</sup> In 5 Metaph. lect. 9 (889 ff.); lib. 11, lect. 9 (2313); In 1 Sent. d. 22, q. 1, a. 3 ad 2; De ver. q. 1, a. 1; q. 21, a. 1; In 3 Phys. lect. 5.

<sup>13</sup> F. Brentano, Von den mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles (Freiburg 1862) 102 ff.

<sup>14</sup> S. th. 1, q. 29, a. 2; In 1 Sent. d. 23, a. 1 3; De pot. q. 9, a. 1.

<sup>15</sup> Schol 1 (1926) 184 ff.

von Einzeldingen gegeben, und zwar sowohl selbständiger Einzeldinge wie auch eine Vielheit einzelner Bestimmungen und Teile dieser selbständigen Einzeldinge. Thomas drückt das mit den Worten aus: „Diese Erfahrungsgegebenheit ist nicht jene“ (*hoc ens non est illud ens*)<sup>16</sup>. In erster Linie meint er damit die selbständigen Erfahrungsgegebenheiten, im weiteren Sinne auch ihre Bestimmungen und Teile. Die selbständigen Einzeldinge, die letzten Träger aller für die Wirklichkeit gültigen Aussagen, sind die Individuen im eigentlichen Sinne des Wortes. Ihre Bestimmungen und Teile werden im weiteren Sinne Individuen oder besser individuell genannt<sup>17</sup>. Die Individuation im weiteren Sinne (Singularität, Einzelheit), die sowohl den selbständigen Einzeldingen wie ihren Bestimmungen und Teilen zukommt, ist eine letzte Gegebenheit. Sie läßt sich nur durch den Gegensatz zu den Allgemeinbegriffen und ihrem Inhalt näher bestimmen<sup>18</sup>. Ihre Eigenart haben wir bereits früher nach dem hl. Thomas gekennzeichnet<sup>19</sup>. Die Individuation im engeren Sinne kennzeichnet, abgesehen vom Gegensatz zu den Allgemeinbegriffen,

1. das Verhältnis des selbständigen Einzeldinges zu seinen Bestimmungen als deren letzter Träger, so daß es letztes Subjekt der Aussagbarkeit aller Bestimmungen ist, während es selbst von nichts als von sich selbst ausgesagt werden kann, und

2. der Gegensatz eines solchen selbständigen Einzeldinges zu der erfahrungsmäßig gegebenen Vielheit solcher Einzeldinge<sup>20</sup>.

Die erste dieser zwei Bestimmungen genügt an sich schon, um das Individuum in seiner eigentlichsten Bedeutung zu kennzeichnen und ist auch in der zweiten Bestimmung, dem Gegensatz zu den anderen Einzeldingen als Grundlage mitenthalten. Sie gibt am besten die Eigenart der ersten Substanz wieder. Die erste Substanz ist das Individuum schlechthin, wie Thomas ausdrücklich hervorhebt<sup>21</sup>. Sie inhäriert keinem, so daß sie nur von sich selbst ausgesagt werden kann, während sie selbst letzter Träger aller weiteren Bestimmungen ist<sup>22</sup>. Sie ist darum ein in sich abgeschlossenes, selbständiges und in diesem Sinne

<sup>16</sup> S. th. 1, q. 11, a. 2 ad 4.

<sup>17</sup> S. th. 3, q. 77, a. 2; 1, q. 75, a. 2 ad 1. Vgl. Anm. 42.

<sup>18</sup> S. th. 1, q. 13, a. 9; 3, q. 77, a. 2. — <sup>19</sup> Schol 1 (1926) 188 ff.

<sup>20</sup> S. th. 1, q. 29, a. 4; In 4 Sent. d. 12, q. 1, a. 1; q. 3 ad 3; In 10 Metaph. lect. 10 (2123).

<sup>21</sup> S. th. 1, q. 29, a. 1 2 4; q. 39, a. 1 ad 3; 3, q. 2, a. 2 ad 2; a. 6 ad 2; In 3 Sent. d. 6, q. 1, a. 1, qc. 1; De pot. q. 9; Quodl. 2, a. 4; 9, a. 2; In 5 Metaph. lect. 10 (903); lib. 7, lect. 2 (1273).

<sup>22</sup> In 7 Metaph. lect. 2 (1273); lib. 5 lect. 10 (903); S. th. 1, q. 29, a. 2; q. 75, a. 2 ad 1 2; 3, q. 2, a. 5 ad 1; q. 77, a. 1 ad 2; In 1 Sent. d. 8, q. 4, a. 2 ad 2; d. 23, q. 1, a. 1 ad 3; 2, d. 3, q. 1, a. 5; 3, d. 5, q. 3, a. 2 ad 3; 4, d. 12, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2 3; C. gent. 1, 25; De pot. q. 3, a. 8 ad 7; q. 7, a. 3 ad 4; q. 9, a. 1; Quodl. 9, a. 5 ad 2.

ganzes Sein. Thomas nennt sie als solches in sich subsistierend. Diese Subsistenz (Ganzheit) macht das Wesen der ersten Substanz aus<sup>23</sup>. Weil sie als Ganzes in sich abgeschlossen ist, in sich subsistiert, deswegen ist sie auch verschieden (*distincta*) und geschieden (getrennt, *separata*, *divisa*) von allen anderen selbständigen Einzeldingen. Soweit sie in sich subsistierend ist, kann sie keinem anderen Einzeldinge inhärieren und ist somit unmitteilbar (*incommunicabilis*)<sup>24</sup>. Diese Unmitteilbarkeit (*incommunicabilitas*) ist aber ganz durch die Subsistenz gegeben, so daß diese das Wesen der ersten Substanz als des Individuums in seiner eigentlichsten Bedeutung ausmacht.

b) Wie verhalten sich nun die Kategorien zur ersten Substanz? Unter die Kategorien fallen sowohl die einzelnen Substanzen und die individuellen Akzidenzien wie die allgemeinen (zweiten) Substanzen und allgemeinen Akzidenzien<sup>25</sup>. Was die individuellen, die ersten Substanzen sind, haben wir bereits erörtert. Was sind die singulären Akzidenzien und wie verhalten sie sich zur ersten Substanz? Die Akzidenzien sind Bestimmungen der ersten Substanz, die die erste Substanz selbst in keiner Weise konstituieren, also zu ihr „hinzutreten“ und darum eben Akzidenzien genannt werden<sup>26</sup>. Zu ihnen rechnet Thomas die Quantität, Qualität usw., kurz alle Bestimmungen, die unter die Kategorien, abgesehen von der Kategorie der Substanz, fallen. Natürlicherweise können sie nur in einer ersten Substanz existieren, inhärieren ihr<sup>27</sup> und werden nach Thomas durch die erste Substanz individuiert<sup>28</sup>. Das Akzidens kann darum nur definiert werden durch die Beziehung zur

<sup>23</sup> In 10 *Metaph. lect. 3* (1979); *lib. 5, lect. 10* (903); *lib. 7, lect. 2* (1273); *S. th. 1, q. 29, a. 2*; *q. 30, a. 4*; *3, q. 2, a. 2*; *a. 5 ad 1*; In 3 *Sent. d. 5, q. 1, a. 3 4*; *q. 3, a. 3*; *d. 6, q. 1, a. 1, qc. 1*; *d. 10, q. 1, a. 2, qc. 3*; *De pot. q. 8, a. 3 ad 7*; *q. 9, a. 3 4*; *Quodl. 9, a. 2 3*. Nach Aristoteles ist jede singuläre vollständige Substanz (*substantia completa singularis*) auch in sich subsistierend. Auf Grund der Offenbarungslehre der Menschwerdung des Wortes Gottes ist nach Thomas die singuläre Substanz keineswegs notwendig in sich subsistierend. Die singuläre menschliche Natur (Substanz) Christi subsistiert in der zweiten göttlichen Person. Auf diese mehr theologische Frage gehen wir hier nicht näher ein. Vgl. *De unione Verbi incarnati*; *S. th. 3, q. 2 ff.*; In 3 *Sent. d. 1 ff.*; *C. gent. 4, 40 ff.*; *Comp. theol. c. 211 ff.*; *Quodl. 9, a. 3*.

<sup>24</sup> „*Individuum est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum . . . Substantiae individuae, id est distinctae et incommunicabilis . . .*“ (*S. th. 1, q. 29, a. 4 c et ad 3*). *S. th. 1, q. 30, a. 4*; *3, q. 3, a. 1 ad 2*; In 1 *Sent. d. 26, q. 1, a. 1*; *3, d. 5, q. 2, a. 1 ad 2*; *De pot. q. 9, a. 4*; *a. 7 ad 3*.

<sup>25</sup> *S. th. 1, q. 29, a. 1*.

<sup>26</sup> *De ente et essentia c. 7*.

<sup>27</sup> In 7 *Metaph. lect. 1* (1257).

<sup>28</sup> *S. th. 1, q. 29, a. 1*; *q. 39, a. 3*; In 1 *Sent. d. 9, q. 1, a. 2*; *2, d. 2, q. 1, a. 2*; *4, d. 4, q. 1, a. 3, qc. 2*. Inwieweit bei den materiellen Substanzen die Quantität die Individuation mitbestimmt, vgl. J. J. Urráburu S. J., *Ontologia* 280—283 294—297.

ersten Substanz (*esse in alio*)<sup>29</sup>, ohne aber in dieser bloßen Beziehung aufzugehen; denn das Akzidens ist, wenn wir von den Relationen absehen, die eine Sonderstellung einnehmen<sup>30</sup>, eine absolute Bestimmung, die der Substanz inhäriert<sup>31</sup>.

Was sind die zweiten Substanzen und wie verhalten sie sich zu den ersten Substanzen? Die zweiten Substanzen sind die Inhalte der allgemeinen Substanzen, also der Arten und Gattungen<sup>32</sup>. Sie sind im Gegensatz zu den ersten Substanzen von vielen Einzelsubstanzen aussagbar, während die Einzelsubstanzen nur von sich selbst ausgesagt werden können. Daraus ergibt sich, daß die zweiten Substanzen substantielle Bestimmungen und dementsprechend Prädikate der ersten Substanzen sind und nur in den ersten Substanzen subsistieren. Das höchste (substantielle) Prädikat der ersten Substanzen, die höchste Gattung (*genus*) aller Substanzen ist die Kategorie der Substanz. Zu ihrem Umfang gehören alle ersten wie zweiten Substanzen<sup>33</sup>.

Wie die zweiten Substanzen sich zu den ersten Substanzen verhalten, so verhalten sich die allgemeinen Akzidenzien zu den individuellen Akzidenzien<sup>34</sup>. Sie sind aussagbar von den individuellen Akzidenzien, und weil alle Akzidenzien von den Substanzen<sup>35</sup>, die zweiten Substanzen von den ersten Substanzen<sup>36</sup> und diese von sich selbst aussagbar sind<sup>37</sup>, sind alle Akzidenzien Prädikate der ersten Substanz<sup>38</sup>.

Daraus folgt, daß die Kategorien die höchsten Gattungen der Substanzen und ihrer Bestimmungen, der Akzidenzien, die höchsten Gattungen schlechthin und darum auch die höchsten Prädikate der ersten Substanz sind<sup>39</sup>.

Aus ihrer verschiedenen Aussagbarkeit von der ersten Substanz und dem damit gegebenen verschiedenen *seinsmäßigen*

<sup>29</sup> In 7 Metaph. lect. 1 (1258); lib. 9, lect. 1 (1768); S. th. 1, 2, q. 53, a. 2 ad 3; In 2 Sent. d. 2, q. 1, a. 2; C. gent. 4, 14; Quodl. 9, a. 5 ad 1.

<sup>30</sup> Vgl. Schol. 2 (1927) 14–16.

<sup>31</sup> In 7 Metaph. lect. 4 (1352 ff.); S. th. 1, 2, q. 53, a. 2 ad 3; 3, q. 77, a. 1 ad 2; In 4 Sent. d. 12, q. 1, a. 1, qc. 1 ad 2; Quodl. 9, a. 5 ad 2.

<sup>32</sup> *Τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη δευτέραι οὐσίαι λέγονται.* Categ. 5, p. 2 a 15, b 30. In 5 Metaph. lect. 10 (898 ff. 903).

<sup>33</sup> In 7 Metaph. lect. 2 (1270 ff.); In 1 Sent. d. 23, q. 1, a. 1 ad 1; De pot. q. 9, a. 2 ad 6.

<sup>34</sup> In 7 Metaph. lect. 4 (1331 ff.).

<sup>35</sup> In 7 Metaph. lect. 1 (1248–1251). Vgl. Anm. 26 ff.

<sup>36</sup> Gemeint ist eine eigentliche Aussage. In 7 Metaph. lect. 2 (1273); S. th. 1, q. 29, a. 2 ad 4.

<sup>37</sup> „De seipso autem praedicatur per se, cum dicitur: Socrates est Socrates“ (In 7 Metaph. lect. 2 [1273]). — <sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> In 5 Metaph. lect. 8 (878); lect. 22 (1126); lib. 10, lect. 4 (2017–2022); lib. 12, lect. 4 (2458–2460).

Verhältnis zur ersten Substanz begründet Thomas ihre inneren wesentlichen Unterschiede und damit ihre Zehnzahl<sup>40</sup>.

Unter die Kategorien fallen direkt nur die ersten Substanzen und die individuellen Akzidenzien und ihrem Inhalt nach die von ihnen gebildeten Allgemeinbegriffe<sup>41</sup>. Die Teile der Substanzen<sup>42</sup>, seien es quantitative (Haupt, Hand, Fuß) oder wesentliche, und zwar physisch wesentliche (Leib und Seele) oder metaphysisch wesentliche<sup>43</sup> Teile (animal, rationale, Sinneswesen, vernunftbegabt) und damit auch die spezifischen Differenzen<sup>44</sup>, fallen nur reduktiv unter die Kategorien<sup>45</sup>.

2. Wie die Kategorien sich durch ihr verschiedenes Verhältnis zur ersten Substanz voneinander unterscheiden, so sind sie auch durch ihre Beziehung zur ersten Substanz „sien d“ im Sinne des „Dingseins“ (entia).

a) Die erste Substanz ist das „Ding“ (res) im eigentlichsten Sinne des Wortes, d. h. dasjenige, w a s ist (quod est). „Die Substanz ist schlechthin und durch sich selbst seiend (ens); alle anderen Gattungen aber, die von der Substanz verschieden sind, sind nur in gewisser Beziehung und durch die Substanz Dinge (entia)<sup>46</sup>.“ Eingehend beweist das Thomas gleich zu Anfang seines Kommentars zum 7. Buche der Metaphysik. Dasselbe legt er an anderen Stellen dar<sup>47</sup>. „Die erste Substanz ist aber diejenige, die im eigentlichen Sinne und in erster Linie und am meisten Substanz ist<sup>48</sup>.“ Sie ist also im eigentlichsten Sinne das „Ding“, das „Seiende“ (ens). Ausdrücklich sagt das auch Thomas: „Das Seiende (ens) ist dasjenige, w a s das Sein hat; das ist aber nur die subsistierende Substanz“, d. h. die erste Substanz<sup>49</sup>.

<sup>40</sup> In 5 Metaph. lect. 8 (878); lect. 22 (1126). Vgl. Anm. 12.

<sup>41</sup> S. th. 1, q. 3, a. 5.

<sup>42</sup> S. th. 1, q. 90, a. 1 2. Inwiefern die Teile einer Substanz Individuen genannt werden können, legt Thomas in S. th. 1, q. 29, a. 1 ad 2; q. 75, a. 2 ad 1; 3, q. 2, a. 2 ad 3; q. 16, a. 12 ad 2; q. 77, a. 2 dar.

<sup>43</sup> S. th. 1, q. 8, a. 2 ad 3; q. 76, a. 8; q. 77, a. 1 ad 1; 1, 2, q. 54, a. 4 ad 2; 2, 2, q. 48; q. 120, a. 2; q. 128; In 5 Metaph. lect. 21 (1085—1097); lib. 7, lect. 16 (1631—1636).

<sup>44</sup> In 11 Metaph. lect. 1 (2169); lib. 3, lect. 8 (433).

<sup>45</sup> S. th. 1, q. 3, a. 5; In 4 Sent. d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2 ad 1.

<sup>46</sup> In 7 Metaph. lect. 1 (1248).

<sup>47</sup> In 10 Metaph. lect. 4 (1331 ff.); lib. 12, lect. 1 (2417 ff.); S. th. 3, q. 11, a. 5 ad 3; De ver. q. 21, a. 5; De malo q. 3, a. 2 ad 3.

<sup>48</sup> In 7 Metaph. lect. 2 (1274).

<sup>49</sup> In 12 Metaph. lect. 1 (2419); lib. 10, lect. 3 (1979).

Den ersten Substanzen kommt darum auch das Sein im Sinne des „Wirklichsein“ (esse) in erster Linie zu. „Das Sein kommt im eigentlichen Sinne den subsistierenden Dingen zu, sei es, daß sie einfach sind wie die getrennten Substanzen, sei es, daß sie zusammengesetzt sind wie die materiellen Substanzen. Demjenigen kommt nämlich im eigentlichen Sinne das Sein zu, das das Sein hat, und das in seinem Sein subsistiert<sup>50</sup>.“ Die erste, die individuelle Substanz ist also das eigentliche Ding (ens), weil sie subsistiert und alles andere nur in ihr und durch sie subsistiert, und weil ihr in erster Linie das „Wirklichsein“ zukommt.

Wie das „Wirklichsein“ der ersten Substanz zukommt, erklären die verschiedenen Ausleger des hl. Thomas in widersprechender Weise. Die Erörterung dieser Frage würde über den Rahmen unserer Untersuchung weit hinausgehen. Später werden wir sie eigens behandeln.

Das „Wirklichsein“ kommt nach dem hl. Thomas jedenfalls insofern der ersten Substanz zu, als alle Bestimmungen und damit auch das „Wirklichsein“ letztlich nur von einer ersten Substanz ausgesagt werden. Während alles andere nur in einer ersten Substanz subsistiert, subsistiert diese selbst in sich selbst als das Individuum schlechthin. Darum ist sie auch das Ding (res, ens nominaliter sumptum) in seiner eigentlichsten Bedeutung.

b) In welchem Sinne sind die zweiten Substanzen Dinge (entia)? Die zweiten Substanzen sind die Arten und Gattungen der ersten Substanzen. Die höchste Gattung ist die Kategorie der Substanz selbst<sup>51</sup>. Sind nun die zweiten Substanzen in demselben Sinne „Seiende“, in dem sie Substanzen sind? Das ist nicht angängig; denn als Substanzen sind sie Gattungen, der Seinsbegriff kann aber kein Gattungsbegriff

---

<sup>50</sup> S. th. 1, q. 45, a. 4; q. 5, a. 1 ad 1; q. 39, a. 3; 3, q. 11, a. 5 ad 3. Über das Verhältnis der Person (suppositum) zum Sein vgl. S. th. 3, q. 2, a. 2 6 ad 2; q. 17, a. 2; q. 19, a. 1 ad 4; Quodl. 2, a. 4; 9, a. 3; C. gent. 2, 54; In 1 Sent. d. 23, q. 1, a. 1; d. 34, q. 1, a. 1; 2, d. 3, q. 1, a. 1; 3, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1; d. 5, q. 1, a. 2; q. 2, a. 1 ad 1; d. 6, q. 2, a. 2; d. 11, q. 1, a. 2; d. 13, q. 3, a. 1 ad 7; De anima a. 17 ad 10.

<sup>51</sup> Vgl. Anm. 33.

sein, wie Thomas eingehend dartut<sup>52</sup>. Die Arten und Gattungen kommen ja dadurch zustande, daß man von der Individuation und den spezifischen Differenzen abstrahiert. Der so gewonnene Gattungsbegriff kann weder von den spezifischen Differenzen noch von der Individuation ausgesagt werden. Anders verhält es sich beim Seinsbegriff. Könnte er nicht von den Differenzen und der Individuation ausgesagt werden, so wären diese entweder nichts oder der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und das Widerspruchsprinzip müßte geleugnet werden, was absurd ist. Der Seinsbegriff kann also kein Gattungsbegriff sein<sup>53</sup>; er ist ein transzendentaler Begriff.

Da erhebt sich aber eine, wie es scheint, unlösbare Schwierigkeit. Der Seinsbegriff müßte gleichzeitig den Inhalten der Allgemeinbegriffe zukommen, die von vielen Einzeldingen aussagbar sind, wie den einzelnen Substanzen selbst, die die Aussagbarkeit von vielen wesensmäßig ausschließen. Der Seinsbegriff würde somit einen formellen inneren Widerspruch in sich schließen. Daran ändert auch nichts, daß die konkreten Allgemeinbegriffe — sie bezeichnen ja in erster Linie die Arten und Gattungen — indeterminiert, wie Thomas sagt, das Individuum bezeichnen<sup>54</sup>; denn die Determination, wovon wesensmäßig die Arten und Gattungen abstrahieren, ist eine positive Bestimmung, von der das „Sein“ ausgesagt werden kann, und sie ist es erst, die die einzelne Substanz zur einzelnen macht<sup>55</sup>. In der Tat hätten wir einen inneren Widerspruch im Seinsbegriff, wenn er ähnlich wie die Allgemeinbegriffe eine eindeutige (univoca) absolute Bestimmung bezeichnen würde, die durch objektive Präzision von allen weiteren Bestimmungen gewonnen wäre.

<sup>52</sup> In 3 Metaph. lect. 8 (432 ff.); lib. 5, lect. 9 (889); S. th. 1, q. 3, a. 5; In 1 Sent. d. 8, q. 4; d. 19, q. 4, a. 2; 4, d. 12, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 2; C. gent. 1, 17 25; De pot. q. 3, a. 16 ad 4; q. 7, a. 3; De ver. q. 1, a. 1; a. 10 ad 2; Quodl. 2, a. 3; De natura generis c. 1 3.

<sup>53</sup> S. th. 1, q. 39, a. 3; In 1 Sent. d. 8, q. 1, a. 3; De ver. q. 1, a. 1; De pot. q. 9, a. 7 ad 6 13; De natura generis c. 2.

<sup>54</sup> De ente et essentia c. 3; S. th. 1, q. 29, a. 1 ad 1 2; a. 4 ad 2; q. 30, a. 4; q. 31, a. 2 ad 4; In 1 Sent. d. 25, q. 1, a. 3 ad 4.

<sup>55</sup> S. th. 1, q. 13, a. 9.

Diese Schwierigkeit löst Thomas im Anschluß an Aristoteles dadurch, daß nach ihm der Begriff des Dingseins eine notwendige Beziehung zur ersten Substanz in sich schließt, indem er das bezeichnet, was von der ersten Substanz aussagbar ist und wovon dementsprechend das „Wirklichsein“ ausgesagt werden kann<sup>56</sup>. Von der ersten Substanz sind sowohl die ersten wie die zweiten Substanzen aussagbar, wenn auch in anderer Weise. Der Seinsbegriff ist notwendig ein analoger Begriff, beruhend auf einer Beziehungseinheit, und steht somit mit dem Widerspruchsprinzip, das, wie früher bereits dargelegt, auch die Beziehungseinheiten berücksichtigt<sup>57</sup>, in vollem Einklang.

Klarer noch können wir diese Eigenart des Seinsbegriffes herausstellen, wenn wir untersuchen, in welchem Sinne die Akzidenzien „Seiende“, „Dinge“ (entia) sind.

c) Die Akzidenzien nennt Thomas nicht „Seiende“, „Dinge“ (entia) schlechthin, sondern *entis entia*, was wir am besten mit „Bestimmungen eines Seienden“ wiedergeben können<sup>58</sup>. Sie subsistieren nicht in sich, sondern sind etwas, w o d u r c h ein in sich subsistierendes Ding so oder so b e s t i m m t ist<sup>59</sup>. Daraus ist dann später der Ausdruck *ens quo* für die Akzidenzien entstanden, im Gegensatz zum Ausdruck *ens quod*, der nur eigentlich den ersten Substanzen zukommt. Wenn auch das Wesen der Akzidenzien nicht in der bloßen Beziehung zur ersten Substanz aufgeht<sup>60</sup>, so ist diese Beziehung den Akzidenzien doch wesenseigentümlich<sup>61</sup>. Sie

<sup>56</sup> In 5 Metaph. lect. 9 (890 f.). Vgl. Anm. 50.

<sup>57</sup> Fr. M. Sladeczek S. J., Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde: Schol 2 (1927) 14 ff. 17 ff.

<sup>58</sup> „Accidentia non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus“ (In 12 Metaph. lect. 1 [2419]). In 7 Metaph. lect. 1 (1251); S. th. 1, q. 5, a. 5 ad 2; q. 45, a. 4; q. 90, a. 2; 1, 2, q. 55, a. 4 ad 1; q. 110, a. 2 ad 3; 3, q. 11, a. 5 ad 3; q. 77, a. 1 ad 4; De ver. q. 27, a. 1 ad 8; De pot. q. 7, a. 4 ad 7; Quodl. 9, a. 3.

<sup>59</sup> „Accidentia dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est; sicut albedo dicitur esse, quia eius subiectum est album“ (In 12 Metaph. lect. 1 [2419]). S. th. 1, q. 5, a. 1 ad 1; 3, q. 11, a. 5 ad 3; 1, 2, q. 55, a. 4 ad 1; In Boeth. de hebdom. c. 2.

<sup>60</sup> Vgl. Anm. 31.

<sup>61</sup> S. th. 1, 2, q. 53, a. 2 ad 3; q. 110, a. 2 ad 3; In 7 Metaph. lect. 1 (1248 ff. 1253); lect. 4 (1352 f.); De ente et essentia c. 7.

bestimmt auch den *Seinscharakter* der Akzidenzien, so daß diese insoweit „seiend“<sup>62</sup> sind, als sie von einer ersten Substanz ausgesagt werden können und in ihr subsistieren<sup>63</sup>. Wenn durch ein Wunder ein Akzidens von der Substanz getrennt wird, wie die Quantität im allerheiligsten Altarssakrament, so muß ihm ein eigenes Sein und damit eine eigene Quasi-Subsistenz verliehen werden<sup>64</sup>. Aber auch dann behält das Akzidens eine naturgemäße Hinordnung zur ersten Substanz<sup>65</sup>. Das Akzidens ist also wesensmäßig durch seine Beziehung zur ersten Substanz „seiend“.

d) Wie die Akzidenzien, so sind auch die *Teile einer Substanz* nicht selbständige Dinge, sondern nur als Teile „seiend“, insofern auch sie — durch partielle Identität — von der ersten Substanz ausgesagt werden. Dementsprechend ist ihr „Sein“, wenn auch in anderer Weise als bei den Akzidenzien, wesensmäßig bestimmt durch die Beziehung zur ersten Substanz<sup>66</sup>. Auch auf sie wird nicht der Ausdruck *ens quod*, sondern *ens quo* angewandt<sup>67</sup>. Gleichwohl kommt der Seinsbegriff den substantiellen Teilen nicht in gleicher Weise zu wie den Akzidenzien. Wenn die Teile einer Substanz auch nicht unmittelbar wie die Akzidenzien unter die Kategorien fallen, so sind sie doch *substantielles* Sein. Ihnen kommt darum der Seinsbegriff in viel vollkommenerem Sinne als den Akzidenzien zu. Darin stimmen sie aber mit diesen überein, daß sie nur in Beziehung zur ersten Substanz „seiend“ sind<sup>68</sup>.

3. Wir haben festgestellt, inwiefern die Kategorien und alle Gegenstände, die darunter fallen, „Seiende“ (*entia*) sind. Damit ist der Weg gebahnt zur *Bestimmung des Be-*

<sup>62</sup> „Quia accidentia non videntur entia prout secundum se significantur, sed solum prout significantur in concrezione ad substantiam, palam est quod singula aliorum entium sunt entia propter substantiam.“ In 7 Metaph. lect. 1 (1256 1252); lect. 4 (1334); lib. 9, lect. 1 (1768).

<sup>63</sup> „Accidens non habet subsistentiam nisi ex subiecto“ (In 7 Metaph. lect. 4 [1353]). Vgl. Anm. 28.

<sup>64</sup> S. th. 3, q. 77, a. 1 ad 4; C. gent. 4, 65.

<sup>65</sup> S. th. 3, q. 77, a. 1 ad 2. — <sup>66</sup> S. th. 1, q. 90, a. 2.

<sup>67</sup> S. th. 1, q. 45, a. 4; q. 90, a. 2.

<sup>68</sup> De ente et essentia c. 7. In 3 Sent. d. 6, q. 2, a. 2; S. th. 1, q. 29, a. 1 ad 5; 3, q. 17, a. 2; Quodl. 9, a. 3; In 7 Metaph. lect. 2 (1270 ff.).

griffes des „Dingseins“ als solchen (des sogenannten *ens ut sic*). Thomas entwickelt diesen Begriff im Kommentar zum 5. Buche der Metaphysik. Zunächst legt er dar, daß der Seinsbegriff kein Gattungsbegriff ist, weil es nichts gibt, wovon er nicht aussagbar wäre<sup>69</sup>. „Da die [spezifische] Differenz nicht an der Gattung teilnimmt, ist sie außerhalb des Wesens der Gattung. Nichts kann aber außerhalb des Wesens des Seins sein, das durch Hinzufügung zum Sein irgendeine Art des Seins bilden würde. Denn was außerhalb des Seins ist, ist nichts und kann keine Differenz bilden. So beweist auch Aristoteles im 3. Buche der Metaphysik, daß das ‚Sein‘ keine Gattung sein kann<sup>70</sup>.“

Der Seinsbegriff kann also nicht durch eine eigentlich objektive Präzision<sup>71</sup> von allen weiteren positiven Bestimmungen gewonnen werden, weil diese sonst außerhalb des „Seins“ lägen, was den Satz vom ausgeschlossenen Dritten und das Widerspruchsprinzip aufheben würde. Da der Seinsbegriff sowohl von den Gattungen wie von den Differenzen, ja sogar von den Individuationen ausgesagt wird, kann er kein eindeutiger (univoker) Begriff sein; denn „bei den eindeutigen Aussagen wird dasselbe Wort von verschiedenen Dingen völlig in demselben Sinne ausgesagt<sup>72</sup>.“ Der Seinsbegriff muß darum ein *analoger* Begriff sein. Seine Analogie beruht auf der Beziehung zur ersten Substanz, was aus den bisherigen Ausführungen ersichtlich ist und Thomas auch ausdrücklich hervorhebt. „Das Seiende wird in vielfacher Bedeutung gesagt. Aber jedes Sein wird in Beziehung zu einem ersten gesagt. Dieses erste ist das Subjekt“, d. h. die erste Substanz<sup>73</sup>. Daraus folgert Thomas, daß die erste Substanz das Dingsein in seiner eigentlichsten Bedeutung ist<sup>74</sup>. Aus dieser Analogie des Seins, die auf der verschiedenen Beziehung zur ersten Substanz beruht, leitet er die Verschieden-

<sup>69</sup> In 3 Metaph. lect. 8 (432 ff.); lib. 10, lect. 3 (1965); lib. 11, lect. 2 (2183); S. th. 1, 2, q. 94, a. 2. Vgl. Anm. 52.

<sup>70</sup> In 5 Metaph. lect. 9 (889).

<sup>71</sup> De ente et essentia c. 6. Vgl. Schol 1 (1926) 192.

<sup>72</sup> In 11 Metaph. lect. 3 (2197). Vgl. Schol 1 (1926) 188 ff.

<sup>73</sup> In 4 Metaph. lect. 1 (534 ff.); lib. 11, lect. 3 (2197).

<sup>74</sup> In 7 Metaph. lect. 1 (1247 ff.); lib. 9, lect. 1 (1768).

heit der Kategorien, der höchsten Gattungen des Seins, und ihre Zehnzahl ab<sup>75</sup>. Der Begriff des Dingseins besagt also alles, was von einer ersten Substanz aussagbar ist und somit „in sich“ ist und von dem das „Wirklichsein“ ausgesagt werden kann. Die Einheit im analogen Seinsbegriffe wird durch die Beziehung zur ersten Substanz begründet, wie Thomas mit Aristoteles eigens hervorhebt<sup>76</sup>. Letztlich wird freilich die Einheit des Seinsbegriffes nach Thomas, wie wir noch sehen werden, auf die Beziehung zum „Wirklichsein“ und seine Einfachheit, die eine Einfachheit der Vollkommenheit ist, zurückgeführt.

Der Begriff des „Dingseins“ ist also ein analoger Begriff<sup>77</sup>, dessen Analogie und innere Einheit durch die Beziehung zur ersten Substanz und zum Wirklichsein begründet ist. Er besagt alles, was irgendwie in sich ist, und von dem das Wirklichsein materiell aussagbar ist, was also materiell kontradiktorisch dem „Nichtssein“ entgegengesetzt ist. Er ist somit von allem aussagbar, auch dem „Wirklichsein“, weil auch dieses von einer ersten Substanz und von sich selbst ausgesagt werden kann. Er ist somit der umfassendste und allgemeinste aller Begriffe.

Diesen Begriff haben wir aus den Gegebenheiten der Erfahrung gewonnen. Aus seiner Natur ergibt sich, daß er auch von allem, was über die Erfahrung hinausliegt, aussagbar ist. Gleichwohl müssen wir noch untersuchen, inwiefern er auch von Gott ausgesagt werden kann, weil ja Gott außerhalb aller Kategorien ist<sup>78</sup>. Erst dann gewinnen wir ein deutliches Bild von der Eigenart und Allgemeinheit des „Dingbegriffes“. Als allgemeinster Begriff ist er auch von Gott aussagbar, aber nur in analoger Weise, die sich indes von der eben gekennzeichneten Analogie unterscheidet.

<sup>75</sup> In 5 Metaph. lect. 9 (890 ff.). Vgl. Anm. 12.

<sup>76</sup> Vgl. Anm. 73.

<sup>77</sup> In 4 Metaph. lect. 1 (535 f.); lib. 11, lect. 3 (2194 ff.); S. th. 1, q. 13, a. 10 ad 4; In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 2 ad 1; C. gent. 1, 32; De pot. q. 7, a. 7; De malo q. 7, a. 1 ad 1; Quodl. 2, a. 3; De natura generis c. 1.

<sup>78</sup> S. th. 1, q. 3, a. 5; In 1 Sent. d. 8, q. 4; d. 19, q. 4, a. 2; C. gent. 1, 17 25; De pot. q. 7, a. 3.

Soweit Thomas die Analogie zwischen Gott und Welt nicht selbst eindeutig benennt, wollen wir von einer Bezeichnung dieser Analogie ganz absehen; denn einige nennen das Analogie der Attribution, was andere Analogie der Proportion nennen, und umgekehrt<sup>79</sup>. Wohl nennt Thomas die Analogie zwischen Gott und Welt Analogie der Proportion. Doch ist zu beachten, daß er an dieser Stelle jede Analogie so nennt, weil jede auf einem Verhältnis beruht<sup>80</sup>. Nach Thomas kommt für Gott und Welt die Analogie nicht in Frage, die auf einem meßbaren und insofern ganz bestimmten Verhältnis beruht; denn das Verhältnis zwischen dem unendlichen Gott und der kontingenten Welt ist in keiner Weise meßbar. Er nennt die Analogie, die hier allein in Frage kommt, Analogie der Proportionalität. Eine solche besteht z. B. zwischen 6 und 4, insofern 6 das Doppelte von 3, 4 das Doppelte von 2 ist. Dasselbe Verhältnis besteht aber auch zwischen 6 und 100, insofern 100 das Doppelte von 50 ist<sup>81</sup>. Doch darf man daraus nicht schließen, daß wir Gott nur durch ein so unbestimmtes Verhältnis erkennen, wie einige Ausleger den hl. Thomas verstehen. Dann könnten wir nämlich über Gott überhaupt keine positiven eindeutigen Aussagen machen, ebensowenig wie wir aus dem Verhältnis  $6 : 4 = x : y$  über  $x$  eindeutig etwas sagen können. So leugnet z. B. Blanche jede positive Erkenntnis der Eigenschaften Gottes<sup>82</sup>. Diese Auffassung widerspricht aber der Lehre des hl. Thomas. Ausdrücklich hebt er hervor, daß unsere Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften nicht bloß relativ und negativ, sondern positiv ist<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> T. P e s c h S. J., *Institutiones logicales I* (Friburgi 1888) 268 ff.

<sup>80</sup> „Analogia, quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem“ De ver. q. 2, a. 11. In 4 Metaph. lect. 1 (535 f.); lib. 11, lect. 3 (2194 ff.).

<sup>81</sup> De ver. q. 2, a. 11 c et ad 2 4 6.

<sup>82</sup> F. A. B l a n c h e, *Comment la raison connaît Dieu*: RevPh 26 (1926) 449 ff.; vgl. Schol 2 (1927) 467 f. Ihm steht J. H a b b e l nahe: *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin* (Regensburg 1928); vgl. Schol 4 (1929) 148.

<sup>83</sup> S. th. 1, q. 13, a. 2 3 4 6 12; q. 4, a. 2; In 1 Sent. d. 2, q. 1, a. 2; d. 4, q. 2, a. 1; d. 8, q. 4, a. 3; C. gent. 1, 30—36; De pot. q. 7, a. 4—6.

Wir erkennen Gott als den Schöpfer dieser Welt<sup>84</sup>. Er ist uneingeschränkte Ursache der Welt und muß darum alle Vollkommenheiten der Geschöpfe positiv eminent in sich schließen<sup>85</sup>. Er ist die Exemplarursache der Welt. Ihm ist sie darum ä h n l i c h<sup>86</sup>. Die gemischten Vollkommenheiten (*perfectiones mixtae*) der Geschöpfe wie „Stein“, „farbig“ usw. kommen Gott zwar n u r eminent zu und können darum nur metaphorisch von ihm ausgesagt werden; die reinen Vollkommenheiten (*perfectiones simplices*) kommen aber Gott formell zu und können darum eigentlich (*proprie*) von ihm ausgesagt werden<sup>87</sup>. Freilich können wir sie nur nach dem, was sie aus sich (*ex se*) bezeichnen, von Gott aussagen, nicht nach ihrer kontingenten und extensiv und intensiv begrenzten Art, in der sie sich wesensmäßig in den Geschöpfen vorfinden. Dieser Art nach besteht ein unmeßbarer, unendlicher Unterschied zwischen den Vollkommenheiten in Gott und den Geschöpfen<sup>88</sup>.

In dieser Weise läßt sich sowohl das „Wirklichsein“ wie das „Dingsein“ von Gott aussagen. Das „Wirklichsein“ kommt deswegen in eigentlicher und höchster Weise Gott zu, weil alle Vollkommenheiten ja nur insoweit vollkommen sind, als sie am „Wirklichsein“ irgendwie teilnehmen<sup>89</sup>. Der bezeichnendste Name für Gott ist darum „das subsistierende Wirklichsein selbst“ (*ipsum esse in se subsistens*), „der ist“ (*Qui est*), Jahve<sup>90</sup>. Das „Dingsein“ kommt Gott zu, weil er s u b s i s t i e r e n d e s Wirklichsein ist und damit subsistierende Substanz, die ja in erster Linie mit dem „Dingsein“ bezeichnet wird<sup>91</sup>. Die Art, wie etwas „subsistiert“ und „wirklich“ ist, ergibt sich freilich erst aus dem Wechselverhältnis von „Ding-

<sup>84</sup> S. th. 1, q. 13, a. 1—6; q. 2, a. 3; q. 12, a. 12; In 1 Sent. d. 3, q. 1, a. 1; d. 8, q. 1, a. 1; C. gent. 1, 13.

<sup>85</sup> S. th. 1, q. 4, a. 2; q. 13, a. 2 4 6; C. gent. 1, 28.

<sup>86</sup> S. th. 1, q. 4, a. 3; q. 13, a. 2 6; q. 15, a. 2; C. gent. 1, 29; 2, 2.

<sup>87</sup> S. th. 1, q. 13, a. 6; vgl. Anm. 83.

<sup>88</sup> S. th. 1, q. 13, a. 1 ad 2; a. 3 6.

<sup>89</sup> S. th. 1, q. 4, a. 2. Vgl. Schol 5 (1930) 201<sup>46</sup> 203<sup>57</sup>.

<sup>90</sup> S. th. 1, q. 13, a. 11; q. 3, a. 4; In 1 Sent. d. 8, q. 1, a. 1; C. gent. 1, 22 25; 2, 52; 4, 11; De pot. q. 7, a. 2; Quodl. 3, q. 3.

<sup>91</sup> S. th. 1, q. 3, a. 2 3; q. 13, a. 1 ad 2; a. 12 ad 2; C. gent. 1, 21 22.

sein“ und „Wirklichsein“ zueinander. In den Geschöpfen sind „Wirklichsein“ und „Dingsein“ materiell, aber nicht formell identisch, das „Dingsein“ ist wesensmäßig potentiell, das „Wirklichsein“ kommt den Geschöpfen zwar zu, jedoch nur durch Teilnahme<sup>92</sup>. In Gott sind „Wirklichsein“ und „Dingsein“ auch identisch, aber nicht materiell, sondern formell; er ist „Wirklichsein“, aber nicht durch Teilnahme, sondern das „Wirklichsein selbst“; er subsistiert, aber jede Potentialität ist absolut ausgeschlossen, weil er als das „subsistierende Wirklichsein selbst“ aus sich (a se) subsistiert<sup>93</sup>. So übersteigt die Art, wie Gott wirklich ist und wie er subsistiert, alle unsere Begriffe. Hier besteht ein ganz unmeßbares, unfafßbares Verhältnis zwischen dem göttlichen Sein und dem Sein der Geschöpfe, eine Analogie im höchsten Sinne<sup>94</sup>.

Dabei bleibt aber bestehen, daß das „Wirklichsein“ und „Dingsein“ nach dem, was sie aus sich bezeichnen, eigentlich (proprie) und formell und damit positiv eindeutig von Gott ausgesagt werden. Auch auf Gott angewandt, besagt also der Begriff des Dingseins „dasjenige, was von einer subsistierenden Substanz aussagbar ist, und von dem das Wirklichsein ausgesagt werden kann“. Keineswegs folgt daraus, daß dieser Begriff Gott und den Geschöpfen übergeordnet ist, ähnlich wie die Gattung den Arten übergeordnet ist. Nur Gott ist ja durch sich selbst subsistierend, schlechthin seiend; die Geschöpfe sind nur dadurch subsistierende Substanzen,

<sup>92</sup> Vgl. Anm. 89. — <sup>93</sup> Vgl. Anm. 90.

<sup>94</sup> S. th. 1, q. 13; In 1 Sent. Prol. q. 1, a. 2 ad 2; lib. 1, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1; d. 35, q. 1, a. 4; C. gent. 1, 30 ff.; De ver. q. 2, a. 11; De pot. q. 7, a. 7; De natura generis c. 1; Comp. theol. c. 26. — Ramírez, De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam (Matrii 1922); Garrigou-Lagrange, Dieu. Son existence et sa nature (Paris 1923<sup>4</sup>); Le Rohellec, De fundamentis metaphysicae analogiae: Div Thom (Pi) 29 (1926) 77 ff. 664 ff.; Cognitio nostra analogica de Deo: ebd. 30 (1927) 298 ff. Vgl. Schol 2 (1927) 468; 3 (1928) 460. K. Feckes, Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. 2, Heft 3: Probleme der Gotteserkenntnis [Münster i. W. 1928]) 132 ff.; E. Przwara, Ringen der Gegenwart (Augsburg 1928), Stichworte: *analogia entis* — Gott. — Diese Verfasser vermeiden um so mehr die inneren Widersprüche, je mehr sie die Analogie auf den Teilnehmegedanken (vgl. Anm. 89) zurückführen.

daß sie „Sein durch Teilnahme“ sind. Der Seinsbegriff — es gilt dies ähnlich vom Dingsein wie vom Wirklichsein — verhält sich zu Gott und der Welt wie das Widerspruchsprinzip als metaphysisches Seinsgesetz. Wir können das Widerspruchsprinzip auf Gott anwenden. Gleichwohl ist es nicht Gott übergeordnet, so wie es als metaphysisches Seinsgesetz ein Gesetz ist, nach dem sich alles geschöpfliche Sein richten muß. Das Widerspruchsprinzip ist vielmehr als Seinsgesetz restlos in Gott begründet, weil er als absolut notwendiges, durch sich subsistierendes Sein die Quelle aller Notwendigkeit und allen Seins und damit auch der metaphysischen Gesetze ist. Wir erkennen Gott durch das Widerspruchsprinzip und den Seinsbegriff, ähnlich wie wir das Urbild aus dem Abbild erkennen<sup>95</sup>. Deshalb ist Gott außerhalb jeder Gattung<sup>96</sup>, und doch ist dabei der Begriff des Dingseins, wie dargetan — wenn auch durchaus analog —, eigentlich und formell von Gott aussagbar.

Hieraus ergibt sich auch der innerste Bestimmungsgrund des Seinsbegriffes und seiner Einheit. Die subsistierenden Substanzen sind nur insoweit seiend, als sie am „Wirklichsein“ teilnehmen. Der Begriff des „Dingseins“ ist damit letztlich durch die Beziehung zum „Wirklichsein“ bestimmt. Seine innere Einheit geht letztlich auf die Einfachheit des „Wirklichseins“ zurück, die eine Einfachheit der Vollkommenheit ist. Das ist der tiefste Sinn der Definition, die Thomas vom „Dingsein“ gibt: Es ist „dasjenige, dessen Akt das Wirklichsein ist“<sup>97</sup>.

## II. Das Dingsein (ens nominaliter sumptum) als Washeit (quidditas) und Wesen (essentia).

1. Was bedeutet die Washeit (quidditas)? — Um die Washeit in ihrer Eigenart zu bestimmen, gehen wir am besten von den ersten intellektuellen Erkenntnissen, den intellektuellen Wahrnehmungen aus<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> S. th. 1, q. 4, a. 2 3; q. 13, a. 2 4 6; q. 15, a. 2.

<sup>96</sup> Vgl. Anm. 78. C. gent. 1, 24 25. Vgl. den Kommentar von Franciscus de Sylvestris Ferrariensis in der Leoninischen Thomas-Ausgabe dazu.

<sup>97</sup> „Id, cuius actus est esse“ (De natura generis c. 1). Vgl. Anm. 2 ff.

<sup>98</sup> Vgl. Schol 5 (1930) 193 Anm. 3 ff.

Bei ihnen ist zwischen dem, was wahrgenommen wird, und dem, als was es wahrgenommen wird, zu unterscheiden. Dasjenige, als was ein Ding wahrgenommen wird, umfaßt: 1. das Wirklichsein und 2. alle Soseinsbestimmungen des Dinges, einschließlich seiner individuellen Bestimmungen<sup>99</sup>. Diese Soseinsbestimmungen sind die „Washeit“ (quidditas). Sie sieht also nur vom „Wirklichsein“ ab. Im weiteren Sinne besagt sie die Soseinsbestimmungen eines Dinges einschließlich seiner individuellen Bestimmungen<sup>100</sup>; im engeren Sinne sieht sie auch von diesen ab und besagt nur die Soseinsbestimmungen, und zwar sieht sie entweder völlig von ihnen ab, als abstrakte Washeit, z. B. „Menschheit“ (humanitas), oder sie bezeichnet sie indeterminiert mit, als konkrete allgemeingültige Washeit, z. B. „Mensch“ (homo)<sup>101</sup>. Die Washeit antwortet also auf die Frage: „Was ist das Ding?“ Sie ist das *τί ἐστιν* des Aristoteles<sup>102</sup>. Sachlich bezeichnet sie dasselbe wie das „Wesen“, was mehr besagt als das bloße Sosein.

2. Die „Wesenheit“ (essentia) bezeichnet sowohl den „Wesensgrund“ wie das „Wesen“.

a) Die Wesenheit als „Wesensgrund“ (forma sensu lato). — Wie die „Washeit“ können wir auch die Eigenart der „Wesenheit“ aus den ersten intellektuellen Wahrnehmungen bestimmen. Das Formalobjekt in ihnen bezeichnet nicht nur dasjenige, als was ein Gegenstand wahrgenommen wird, sondern in erster Linie den Grund, warum der wahrgenommene Gegenstand innerlich so und so bestimmt und darum unter den wahrgenommenen Rücksichten dem Nichtsein kontradiktorisch entgegengesetzt ist<sup>103</sup>. Dieser Grund ist die „Wesenheit“ (essentia) als „Wesensgrund“ (forma sensu lato). Sie wird darum definiert als „dasjenige, wodurch etwas das ist, was es ist“<sup>104</sup>. Der lateinische Ausdruck „essentia“ (Wesenheit) wird von „esse“ (Sein) abgeleitet, wie der griechische Ausdruck *οὐσία* von *εἶναι*<sup>105</sup>. Er gibt an, wodurch etwas ein so und so bestimmtes Seiendes ist, bezeichnet also den inneren Grund der Seinsbestimmungen eines Dinges. Im weitesten Sinne umfaßt darum die „Wesenheit“ nicht nur die Soseinsbestimmungen, wodurch etwas ein so und so bestimmtes Seiendes ist, sondern auch das „Wirklichsein“, wodurch etwas ein so und so bestimmtes Seiendes ist. Im engeren Sinne um-

<sup>99</sup> Ebd. 194 Anm. 12 ff.

<sup>100</sup> „Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas eius“ (De ente et essentia c. 3). Averroes, Metaph. 7 c. 20.

<sup>101</sup> De ente et essentia c. 3; Quodl. 9, q. 2, a. 2 ad 1.

<sup>102</sup> Vgl. Anm. 106.

<sup>103</sup> Vgl. Anm. 98 99.

<sup>104</sup> In 7 Metaph. lect. 3 ff. (1308 ff.). De ente et essentia c. 1.

<sup>105</sup> De ente et essentia c. 1; S. th. 1, q. 29, a. 1 ad 4; q. 39, a. 2 ad 3.

faßt sie nur die abstrakten Soseinsbestimmungen, sieht also vom Wirklichsein wie von den individuellen Bestimmungen ab. Die „Wesenheit“ als „Wesensgrund“ fällt mit dem Formalobjekt zusammen und wird darum Form im weiteren Sinne des Wortes genannt<sup>106</sup>. Während das „Sein“ als Suppositum das „quod est“ ist, „dasjenige, was ist“, die Wesenheit auf die Frage „Was ist das Ding?“, „quid est res?“, antwortet, bezeichnet die Wesenheit das „quo est“ in seiner weitesten Bedeutung, d. h. dasjenige, wodurch ein Ding so und so bestimmt ist. Als Wesensgrund bezeichnet sie somit den inneren Grund der Seinsbestimmungen eines Dinges, insbesondere seiner Soseinsbestimmungen.

b) Diese Bestimmungen selbst aus ihren inneren Gründen bezeichnet die „Wesenheit“ als „Wesen“. Im eigentlichsten Sinne bezeichnet das „Wesen“ die Artbestimmungen einer Substanz (species). Was „Art“ ist, sagt Thomas nicht ausdrücklich. Gleichwohl ist aus seinen Ausführungen klar ersichtlich, was er darunter versteht. Es sind jene Soseinsbestimmungen, die ein Ding innerlich konstituieren, die also notwendig sind, damit ein Ding das bleibt, was es ist, z. B. beim Menschen die Bestimmungen „Sinneswesen“ (animal) und „vernunftbegabt“ (rationale)<sup>107</sup>. Weil nun die Artbestimmungen den Inhalt der Definition eines Dinges ausmachen, deckt sich der Inhalt der Definition mit dem „Wesen“ oder der „Washeit“ eines Dinges, die Thomas in demselben Sinne versteht wie das Wesen. Er nennt darum die Definition mit

<sup>106</sup> De ente et essentia c. 1 3 4. In 1 Metaph. lect. 12 (183); lib. 7 lect. 5 (1378 f.); lect. 18 (1648). Die Wesenheit, so aufgefaßt, deckt sich mit dem Begriff des  $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$  des Aristoteles, den Thomas freilich in demselben Sinne gebraucht wie die Washeit (De ente et essentia c. 1). Über den Unterschied des Begriffes  $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$  vom  $\tau\acute{i} \epsilon\sigma\tau\iota\nu$  bei Aristoteles siehe Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre 34 ff. und Schwegler, Kommentar zur Metaphysik, Bd. 4, 369 f. Wie beide Auffassungen sich vereinen lassen, zeigt v. Hertling in „Materie und Form bei Aristoteles“ (1871). Wenn auch Aristoteles die Wesenheit im Sinne des Wesensgrundes ( $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ ) an sich nicht in demselben Sinne auffaßt wie das Wesen ( $\tau\acute{i} \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ ), so kommt er doch infolge seiner Einheitslehre (vgl. Schol 1 [1926] 190<sup>2</sup> 203<sup>1</sup>) zu einer nicht widerspruchsfreien Identifizierung dieser beiden Begriffe, wie v. Hertling in der angeführten Schrift darzut. — Wir gehen auf das Verhältnis des Wesensgrundes zum Wesen, das sich unseres Erachtens nur durch eine Modifizierung des Einheitsbegriffes und die Lehre von den Vollkommenheitsgraden (vgl. Schol 5 [1930] 203<sup>57</sup>) widerspruchsfrei klären läßt, hier nicht näher ein. Für unsere Erörterungen kommt die Wesenheit nur im Sinne des „Wesens“ in Betracht. Übrigens hat Thomas das Verhältnis des „Wesensgrundes“ zum „Wesen“ klarer als Aristoteles gefaßt, was aus seiner Lehre von den abstrakten Wesenheiten hervorgeht. De ente et essentia c. 3; Quodl. 9, q. 2, a. 2 ad 1; 2, q. 2, a. 4.

<sup>107</sup> In 7 Metaph. lect. 3—5 (1308 ff.); lect. 9 (1460 ff.); lect. 11 (1501 ff.); lib. 8, lect. 3 (1705 ff.); De ente et essentia c. 1 2; S. th. 1, q. 29, a. 1 ad 4; q. 39, a. 2 ad 3; 3, q. 2, a. 1.

Aristoteles „eine Ausdrucksweise, die angibt, was ein Ding ist“<sup>108</sup>. Wesenheit und Washeit besagen mehr als das bloße Sosein (*taletas*)<sup>109</sup>; denn dieses drückt nicht die formelle, innere Notwendigkeit aus, die dem Wesensbegriff eigen ist. Wesen besagt, was das Ding aus seinen es innerlich konstituierenden Gründen (Prinzipien) ist<sup>110</sup>. Soweit das Wesen letztes Prinzip des Handelns ist, wird es Natur genannt<sup>111</sup>.

In erster Linie bezeichnen „Wesen“, „Washeit“ und „Natur“ die Artbestimmungen einer Substanz; weiterhin auch ihre Gattungsbestimmungen; dann die Arten und Gattungen der Akzidenzien; in noch weiterem Sinne die konstituierenden Soseinsbestimmungen der Teile und aller Bestimmungen einer Substanz überhaupt; im weitesten selbst die eines „akzidentell Seienden“ (*ens per accidens*). Wesen im weitesten Sinne besagt also alles das, was etwas (in seiner weitesten Bedeutung) innerlich zu dem macht, was es ist<sup>112</sup>.

3. In welchem Sinne wird das Dingsein (*ens nominaliter sumptum*) als „Wesen“ (*essentia*) und „Washeit“ (*quidditas*) verstanden? Rein logisch betrachtet, ist zwar ein Unterschied zwischen dem, was wahrgenommen wird, dem eigentlichen Dingsein, und dem, als was es wahrgenommen wird, dem Wesen (der Washeit); sachlich fallen aber Dingsein und Wesen zusammen. Dieses Zusammenfallen ist ein schlechthiniges zwischen dem wahrgenommenen Ding (*res*) und der singulären Wesenheit, nur daß das Dingsein in erster Linie die Subsistenz des Dinges besagt, während die singuläre Wesenheit zunächst die das Ding innerlich konstituierenden Bestimmungen meint. Sachlich besteht aber kein

<sup>108</sup> Gemeint ist die Definition im eigentlichen Sinne, nicht die beschreibende oder genetische Definition. In 7 *Metaph.* lect. 17 (1658). — „*Definitio ratio est, significans quod quid est.*“ In 7 *Metaph.* lect. 12 (1537); lect. 11 (1528); lect. 3 (1316 1324); lect. 5 (1378); *De ente et essentia* c. 1; *S. th.* 1, q. 3, a. 3; q. 29, a. 1 ad 4; a. 2 ad 3; 3, q. 2, a. 1; *Quodl.* 2, a. 4; 3, a. 4 ad 1.

<sup>109</sup> Thomas gebraucht für das „Sosein“ den Ausdruck „Qualität“ (*qualitas*), nicht im Sinne der Kategorie der „Qualität“, sondern ganz allgemein als „Sobeschaffensein“. *S. th.* 1, 2, q. 49, a. 2; In 5 *Metaph.* lect. 16 (987 ff.).

<sup>110</sup> In 7 *Metaph.* lect. 17 (1648 ff.); *S. th.* 1, q. 86, a. 3; *C. gent.* 2, 30. Vgl. K. Nink S. J., *Die Wesenheiten der Dinge und ihre Erkenntnis*; *Schol* 2 (1927) 541 ff.

<sup>111</sup> In 5 *Metaph.* lect. 5 (808 ff.); *S. th.* 1, q. 29, a. 1 ad 4; q. 39, a. 2 ad 3; 3, q. 2, a. 1 12; *De ente et essentia* c. 1.

<sup>112</sup> In 7 *Metaph.* lect. 4 5 (1331 ff.); lect. 17 (1650); *De ente et essentia* c. 1 2 7. Vgl. *Schol* 1 (1926) 188 ff.

Unterschied zwischen der *s i n g u l ä r e n* Wesenheit und dem Dingsein in seiner eigentlichsten Bedeutung, der *e r s t e n* *S u b s t a n z*.

Weiterhin sind die Substanzen überhaupt, also auch die zweiten Substanzen, „Dinge“, „Seiende“ (*entia*)<sup>113</sup>. Die zweiten Substanzen sind aber die Arten und im weiteren Sinne auch die Gattungen. Die Wesenheit in ihrer eigentlichsten Bedeutung deckt sich aber mit der Art und im weiteren Sinne auch mit den Gattungen, fällt also *s a c h l i c h* mit dem Dingsein zusammen.

Im weitesten Sinne bezeichnet „Dingsein“ oder „Etwassein“ alles, was von einer ersten Substanz aussagbar ist und wovon das „Wirklichsein“ ausgesagt werden kann. Die Wesenheit in ihrer weitesten Bedeutung besagt *a l l e s* das, was „etwas“ innerlich zu dem macht, was es ist, fällt also *s a c h l i c h* mit dem „Etwassein“ schlechthin zusammen.

So ist es verständlich, wie Thomas nicht selten das „Dingsein“ im Unterschied vom „Wirklichsein“ als „Wesenheit“ (*essentia, quidditas*) bezeichnet; auch sie ist „dasjenige, dessen Akt das Wirklichsein ist“<sup>114</sup>.

### III. Die Bestimmung des „Dingseins“ (*ens nominaliter sumptum*) aus seinem Verhältnis zum „Wirklichsein“ (*actu esse verbaliter spectatum*).

Thomas bestimmt schließlich das Dingsein aus seinem Verhältnis zum Wirklichsein. Das Dingsein (*ens nominaliter sumptum*) ist dasjenige, dessen Akt das Wirklichsein ist, dasjenige, wovon das Wirklichsein ausgesagt werden kann (*id, cuius actus est esse*). Sein als Akt versteht Thomas in dreifachem Sinne. Es bedeutet 1. den Akt (*actus*) im Gegensatz zur Potenz, 2. das Sein der Wirklichkeit nach (*ens actu*) im Gegensatz zum Sein der Möglichkeit nach (*ens potentia*), 3. das Sein in der Wirklichkeit (*ens in actu*) im Gegensatz

<sup>113</sup> In 7 *Metaph. lect. 1* (1247 ff.); lib. 10, *lect. 4* (1331 ff.); lib. 12, *lect. 1* (2417 ff.).

<sup>114</sup> *De natura generis c. 1*. Vgl. *Anm. 2 ff.*; *Schol 5* (1930) 197<sup>21</sup>.

zum Sein in der bloßen Möglichkeit (ens in potentia). Die zweite und dritte Ausdrucksweise gebraucht er freilich öfters in demselben Sinne. Unter diesen drei Rücksichten wollen wir das Verhältnis des „Wirklichseins“ zum „Dingsein“ untersuchen.

1. Das Begriffspaar Akt und Potenz haben wir bereits erklärt. Das „Wirklichsein“ ist „Akt, d. h. Seinsgrund von allem, auch den Formen<sup>115</sup>“. Verhält sich nun das Dingsein zum Wirklichsein wie die Potenz zum Akt? Das ist nicht notwendig der Fall. Das Dingsein ist vielmehr das Subjekt des Wirklichseins, das in den kontingenten Dingen in Potenz zum Wirklichsein ist. Die Eigenart des Subjektseins erkennen wir aus der Analyse des Veränderungsvorganges ähnlich wie die Eigenart der passiven Potenz. Bei der Veränderung unterscheiden wir ein sich gleichbleibends Substrat und eine Bestimmung des Substrates, die das Ergebnis der Veränderung ist. Zu dieser Bestimmung ist das Substrat in Potenz, die Bestimmung selbst ist Akt<sup>116</sup>. Das Substrat braucht aber keineswegs reine Potenz zu sein — das ist nur bei der ersten Materie nach Aristoteles und Thomas der Fall<sup>117</sup>. So ist z. B. der aufnehmende Verstand (intellectus possibilis) in sich aktuell, in bezug auf den wirklichen Erkenntnisakt in Potenz<sup>118</sup>. Das Substrat bezeichnet nur das Subjekt, von dem Bestimmungen (Akte) ausgesagt werden können. In dem gleichen Sinne ist das Dingsein das Subjekt, von dem das „Wirklichsein“ ausgesagt werden kann. Dieses Subjekt besagt an sich nicht notwendig eine Potenz; denn das „Wirklichsein“ kann auch durch formelle Identität von ihm ausgesagt werden, wie bei Gott<sup>119</sup>. Es besagt nur, daß von ihm das Wirklichsein ausgesagt werden kann. So versteht Thomas die

<sup>115</sup> S. th. 1, q. 4, a. 1 ad 3.

<sup>116</sup> Vgl. Schol 2 (1927) 10 ff.

<sup>117</sup> In 7 Metaph. lect. 2 (1285 f.); lect. 6 (1388); lib. 8, lect. 1 (1687); lib. 12, lect. 2 (2424 f.); S. th. 1, q. 3, a. 2 ad 3; q. 4, a. 1; q. 54, a. 3 ad 3; q. 77, a. 1 ad 2; q. 115, a. 1 ad 2; 3, q. 77, a. 2.

<sup>118</sup> De ver. q. 8, a. 6; S. th. 1, q. 79, a. 2; In 2 Metaph. lect. 4 (328); lib. 8, lect. 1 (1686); lib. 12, lect. 2 (2436).

<sup>119</sup> S. th. 1, q. 3, a. 4; In 1 Sent. d. 8, q. 1, a. 1; C. gent. 1, 22; 2, 52; De pot. q. 7, a. 2; Quodl. 3, q. 3.

Definition des Dingseins: „Das Dingsein ist das, dessen Akt das Wirklichsein ist.“

2. Mit „Akt“ (actus) und „Potenz“ (potentia) decken sich nicht ganz das „Sein der Wirklichkeit nach“ (ens actu) und das „Sein der Möglichkeit nach“ (ens potentia). Auch ihre Eigenart können wir aus der Analyse des Veränderungsvorganges erkennen. Das Ergebnis (terminus ad quem) einer Veränderung können wir nämlich unter zwei Rücksichten betrachten, unter der Rücksicht der neuen Bestimmung (actus, terminus partialis), die das sich verändernde Substrat gewinnt, und unter der Rücksicht des Gesamtendzustandes, d. h. des Substrates mit der Bestimmung (terminus totalis). Dieses so bestimmte Substrat ist „das Sein der Wirklichkeit nach“ (ens actu). Das Substrat, soweit es zu diesem Gesamtzustand werden kann, ist das Sein der Möglichkeit nach (ens potentia). So ist der Baum der Möglichkeit nach schon im Samen enthalten <sup>120</sup>.

Dieses Sein der Möglichkeit nach kann nicht ohne weiteres vom „Dingsein“ ausgesagt werden. Eine subjektive Potenz ohne „Wirklichsein“ ist eine innere Unmöglichkeit <sup>121</sup>. Sie würde geradezu das Widerspruchsprinzip aufheben. In diesem Sinne kann also das Dingsein auch nicht in den kontingenten Dingen „Sein der Möglichkeit nach“ (ens potentia) sein. Sofern aber die Wesenheit in den kontingenten Dingen aus sich (ex se, in sua ratione formali) gegenüber Sein und Nichtsein indifferent und insofern potentielles Sein ist, ist sie aus sich nicht ein „Wirklichseiendes“ (ens actu), sondern kann „wirklich sein“. Dementsprechend muß dann der Dingbegriff in dem Sinne verstanden werden, daß er dasjenige besagt, wovon das „Wirklichsein“ ausgesagt werden kann. Da er aber auch von Gott ausgesagt werden kann, so ist dieses „Seinkönnen“ präzisiv zu verstehen, so daß es von der Mög-

<sup>120</sup> In 9 Metaph. lect. 6 (1832); lect. 11 (1895 1911). Thomas bleibt sich, wie bereits gesagt, nicht gleich in seiner Ausdrucksweise. Nicht selten hat er die Zusammenstellung „ens actu“ und „ens in potentia“ in dem eben dargelegten Sinne, z. B. S. th. 3, q. 10, a. 3.

<sup>121</sup> De ver. q. 3, a. 5; S. th. 1, q. 44, a. 2; q. 66, a. 1 2; In 1 Sent. d. 37, q. 1, a. 1; De pot. q. 3, a. 5; Quodl. 3, q. 1, a. 1.

lichkeit, „nicht sein zu können“, die den kontingenten Dingen eigen ist, völlig absieht. So gefaßt kann das „Seinkönnen“ auch vom „Wirklichsein“ selbst und dem „Notwendigsein“ ausgesagt werden, und damit auch von Gott. Das Dingsein bezeichnet mithin alles, wovon das „Wirklichsein“ ausgesagt werden kann, ist also dasjenige, was sein kann (präzisiv genommen) <sup>122</sup>.

Im engeren Sinne bezeichnet das Dingsein aber dasjenige, dem das „Wirklichsein“ tatsächlich zukommt, das „ens actu“. Es ist das „Sein schlechthin“ (ens simpliciter) <sup>123</sup>. Es schließt das Dingsein, soweit es Subjekt des Wirklichseins ist, wie das Wirklichsein selbst in sich. Es ist das erste, was der Verstand in seinen ersten Erkenntnissen, den intellektuellen Wahrnehmungen, erfaßt, das Formalobjekt des Verstandes <sup>124</sup>. So gefaßt ist freilich der Seinsbegriff kein schlechthin einfacher Begriff mehr; denn schon in den ersten Wahrnehmungen können wir wenigstens logisch zwischen dem „Wirklichsein“ und seinem Subjekt, dem „Dingsein“, unterscheiden. Weitere Überlegungen zeigen dann, daß in den Erfahrungsgegebenheiten mehr als ein bloß logischer Unterschied zwischen ihnen besteht. Gott können wir nur mit Hilfe der Begriffe erkennen, die wir aus der Erfahrung gewonnen haben. Wir erkennen zwar die Einfachheit seines Seins; die Art aber, in der wir sie erkennen, ist nicht einfach; denn sie entspricht der Art, in der wir die Erfahrungsgegebenheiten intellektuell wahrnehmen <sup>125</sup>. Wenn also das aktuelle Dingsein (ens actu) auch das „Sein schlechthin“ (ens simpliciter) ist, so können wir doch in ihm, so wie wir es in der Erfahrung erfassen, das „Wirklichsein“ und sein Subjekt, das „Dingsein“, unterscheiden. Nur in Gott fallen diese schlechthin zu-

<sup>122</sup> In 9 Metaph. lect. 3 (1811 f.); S. th. 1, q. 79, a. 9 ad 3; 3, q. 10, a. 3.

<sup>123</sup> In 9 Metaph. lect. 11 (1911); S. th. 3, q. 10, a. 3.

<sup>124</sup> S. th. 1, q. 5, a. 2; q. 12, a. 1; q. 14, a. 3; q. 78, a. 1; q. 79, a. 2; a. 9 ad 3; 1, 2, q. 9, a. 1; In 9 Metaph. lect. 10 (1894); De ente et essentia c. 1; Avicenna Metaph. lib. 1, c. 6.

<sup>125</sup> S. th. 1, q. 3, a. 3 ad 1; q. 13, a. 1 ad 2; a. 2 3 4 6 12; q. 39, a. 1 ad 3; In 7 Metaph. lect. 17 (1671).

sammen; er ist das „subsistierende Wirklichsein“ selbst (esse in se subsistens), Jahve. Das erkennen wir aber nur a n a l o g.

3. Schließlich können wir noch das Sein im Z u s t a n d der Wirklichkeit (ens in actu) vom Sein im Z u s t a n d der Möglichkeit (ens in potentia) unterscheiden. „Von demjenigen sagt man, es sei im Zustand der Möglichkeit (i n potentia), das nichts Unmögliches besagen würde<sup>126</sup>, wenn es verwirklicht (actu) wäre. Streng genommen, haben wir diesen Zustand der Möglichkeit nur in den reinen Möglichkeiten, den sogenannten objektiven Möglichkeiten. Sie kommen für Aristoteles nicht in Betracht, weil er keine allgemeine Schöpfung anerkennt<sup>127</sup>, wenn er auch von der rein begrifflichen (logischen) Möglichkeit wiederholt spricht<sup>128</sup>. Selbst Avicenna unterscheidet noch nicht zwischen objektiver und subjektiver Möglichkeit. Ihm und Averroes gegenüber, der in Anlehnung an Aristoteles die Schöpfung leugnete, hebt Thomas wenigstens der Sache nach scharf diesen Unterschied hervor<sup>129</sup>. Die objektiven Möglichkeiten sind in sich n i c h t s<sup>130</sup>. Die Schöpfung verlangt kein passives Subjekt, ja schließt es schlechthin aus<sup>131</sup>. Gleichwohl ist das, was geschaffen wird, von Ewigkeit objektiv möglich<sup>132</sup>, und diese Möglichkeit ist restlos in Gott begründet<sup>133</sup>.

Es fragt sich nun, ob der Begriff des „Dingseins“ auch auf die inneren Möglichkeiten ausgedehnt werden darf. Wenn

<sup>126</sup> In 9 Metaph. lect. 3 (1803—1810).

<sup>127</sup> Fr. M. S l a d e c z e k S. J., Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt: PhJb 35 (1922) 38 ff.

<sup>128</sup> Metaph. lib. 5, c. 12 (p. 1019 b 21 ff.); lib. 9 c. 1 (p. 1046 a 8). — In 5 Metaph. lect. 14 (971); lib. 9, lect. 1 (1775).

<sup>129</sup> S. th. 1, q. 14, a. 9; q. 46, a. 1 ad 1; C. gent. 2, 30 55; De pot. q. 3, a. 1 ad 2; a. 5 ad 2; a. 14; q. 5, a. 3.

<sup>130</sup> „Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia, antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia“ (De pot. q. 3, a. 5 ad 2).

<sup>131</sup> S. th. 1, q. 44, a. 2; q. 45, a. 1; a. 2 ad 2; a. 3 5; q. 46, a. 1; q. 61 a. 2; In 2 Sent. d. 1, q. 1, a. 2; De pot. q. 3, a. 1; a. 7 ad 10.

<sup>132</sup> S. th. 1, q. 25, a. 3; q. 29, a. 4 ad 2; q. 46, a. 1 ad 1; De pot. q. 1, a. 3; q. 3, a. 1 ad 2; In 1 Sent. d. 42, q. 2, a. 2 c et ad 3; C. gent. 2, 22 25 37.

<sup>133</sup> S. th. 1, q. 14, a. 1; q. 15, a. 2; C. gent. 1, 50 54; De ver. q. 2, a. 4; q. 8, a. 5.

das Sein schlechthin (*ens simpliciter*) nur das Sein der Wirklichkeit nach (*ens actu*) ist, so muß das „Dingsein“, d. h. das Subjekt des Wirklichseins, zunächst die wirklich existierenden Wesenheiten bezeichnen. Auch sie sind objektiv möglich, wie alles, was existiert, innerlich möglich ist. Sie unterscheiden sich aber (negativ) *real* von den *reinen* Möglichkeiten (*mere possibilia*). Weil wir aber das „Seinkönnen“, präzisiv genommen, d. h. soweit es die aktuelle Existenz weder behauptet noch verneint<sup>134</sup>, sowohl von den existierenden Wesenheiten wie von den bloß objektiven Möglichkeiten aussagen können, so können wir den Begriff des „Etwasseins“ in diesem Sinne auch auf die bloßen Möglichkeiten ausdehnen. Es entspricht dies der Auffassung des hl. Thomas<sup>135</sup>. Das „Dingsein“ bezeichnet also alles, was von einer ersten Substanz ausgesagt werden kann und wovon das Wirklichsein ausgesagt werden kann (präzisiv genommen). Im weitesten Sinne umfaßt es die Wesenheiten, die existieren, wie die rein möglichen Wesenheiten, insofern diese die Vereinbarkeit mit dem Wirklichsein (*socialitas cum actu esse*) besagen. Im engeren Sinne besagt es nur die Wesenheiten, die existieren, insofern diese als Subjekt des Wirklichseins sich vom Wirklichsein selbst wenigstens begrifflich (logisch) unterscheiden, und zwar in erster Linie die ersten Substanzen. Im engsten Sinne bezeichnet es das Sein, soweit es das Wirklichsein als seinen inneren Seinsgrund, seinen Akt, in sich schließt, also das Sein der Wirklichkeit nach (*ens actu*), das Sein schlechthin (*ens simpliciter*).

#### Zusammenfassung.

Die Seinslehre des hl. Thomas ist die einzigartige Synthese der platonisch-augustinischen und der aristotelischen Seinslehre<sup>136</sup>. Sie bedeutet, wenn wir von untergeordneten Teilfragen absehen, die Lösung der Probleme, die stets die

<sup>134</sup> S. th. 1, q. 41, a. 4 ad 2. Vgl. Anm. 122.

<sup>135</sup> S. th. 1, q. 25, a. 3; C. gent. 1, 66. Vgl. Anm. 132.

<sup>136</sup> B. Jansen S. J. sieht „die wissenschaftliche Eigenart des Aquinaten“ in dem „ebenenmäßigen, harmonischen Ausgleichen der verschieden-

tiefsten Denker zutiefst bewegt haben, den inneren Ausgleich der scheinbaren Antinomien, deren weder Plato<sup>137</sup> noch Aristoteles<sup>138</sup> ganz Herr wurden. Sie ist die vorweggenommene Antwort auf das Problem Kants: „Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ Denn sie zeigt, wie wir in und aus der Erfahrung zu einer noumenalen Seinserkenntnis kommen<sup>139</sup>.

Weil das Formalobjekt des Verstandes das „Sein schlechthin“ (*ens actu, ens simpliciter*) ist, das das „Dingsein“ wie das „Wirklichsein“ in ihrem gegenseitigen Wechselverhältnis in sich schließt, so fließt aus der Erkenntnis dieses „Seins“ auch die Erkenntnis der metaphysischen Seinsgesetze. Zunächst gründet auf diesem „Sein“ das Widerspruchsgesetz, das im Gegensatz zum tautologischen Identitätsgesetz ein *διότι*-Satz, kein bloßer *ἔστι*-Satz ist. Denn die absolute Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze wird aus ihrem innersten Seinsgrunde erkannt, dem „Wirklichsein“ in seinen Beziehungen zum „Dingsein“. Darum wurzelt im Widerspruchsprinzip der Satz vom hinreichenden Grunde<sup>140</sup>. Aus dessen Anwendung auf das kontingente Sein und das naturhafte Streben fließen die metaphysischen Prinzipien der Kausalität und Finalität. Zusammenfassend können wir mit Thomas sagen: „Unser Verstand erfährt das

artigen, vielfach widersprechenden philosophisch-theologischen Materialien“ (StimmZeit 98 [1920 I] 449). Ders., Wege der Weltweisheit (Freiburg 1924) 98 ff.

<sup>137</sup> Fast ergreifend drückt das Plato selbst aus in seinen Dialogen „Parmenides“ und „Sophistes“.

<sup>138</sup> W. Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (1923).

<sup>139</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausg. der Berliner Akademie) III 28 ff.; IV 17 ff. Vgl. Schol 1 (1926) 579<sup>1</sup>. — Mit Recht fragt B. Jansen S. J. (StimmZeit 114 [1927/28] 21): „Wäre Kant mit den Tiefen der aristotelisch-scholastischen Erkenntniskritik und Erkenntnispsychologie vertraut gewesen, hätte er dann überhaupt den transzendenten Idealismus begründet, aus dessen faszinösem Bann sich bereits das zwanzigste Jahrhundert befreit hat und von dem vielleicht die späteren Jahrhunderte urteilen werden, ähnlich wie Shakespeare von Hamlet geurteilt hat?“

<sup>140</sup> In 4 Metaph. lect. 5 ff. (588 ff.); lib. 7, lect. 17 (1651 ff.). Schol 2 (1927) 1 ff. 17 ff.

‚Sein‘ und das, was dem ‚Sein als solchem‘ zukommt. In dieser Erkenntnis gründet die Erkenntnis der ersten Prinzipien“<sup>141</sup>.

Die Seinslehre des hl. Thomas bahnt uns in ihrer unerreichten, genialen Synthese der platonisch-augustinischen und der aristotelischen Seinslehre den absolut sicheren Weg zur wahren Metaphysik und zur Erkenntnis des Urgrundes allen Seins — Gottes.

---

<sup>141</sup> C. gent. 2, 83. Vgl. das Rundschreiben Pius' XI. *Studiorum ducem* vom 29. Juni 1923 (AAS 15 [1923] 316 f.). Schol 2 (1927) 36 f. 94 f.