

Das „esse commune“ bei Thomas von Aquin

Von Josef de Vries S. J.

In den letzten Jahren wurde verschiedentlich die Meinung geäußert, das „esse commune“, von dem Thomas nicht selten spricht, bedeute das endliche oder geschaffene Sein im Gegensatz zum göttlichen Sein. So meint z. B. A. Hayen, es gebe zwar Stellen, nach denen auch Gott unter das „esse commune“ zu fallen scheine, aber andere Texte schlossen diese Auffassung aus. Das „esse commune“ sei das jedem Geschöpf eigene Sein, insofern es von Gott ausgeht und innerlich durch seine Beziehung zu Gott konstituiert wird¹. Zur Begründung weist er vor allem auf einen Text aus dem Kommentar des hl. Thomas zu *De divinis nominibus* hin, der im folgenden ausführlich zu behandeln sein wird². Daneben soll die Lehre des hl. Thomas, Gott sei in keiner Gattung, die Deutung des *esse commune* als des allumfassenden Seins ausschließen. Die letztere Begründung ist schwer verständlich. Denn das Seiende (und darum erst recht das Sein) ist bekanntlich schon für *Aristoteles*³ und noch viel mehr für Thomas⁴ kein Gattungsbegriff. Wenn also das *esse commune* auch Gott umfaßt, folgt daraus nicht, daß Gott in einer Gattung ist.

Die Einschränkung des *esse commune* auf das geschöpfliche Sein hat man auch bei G. Siewerth gefunden⁵. Der Titel seiner Schrift „Das Sein als Gleichnis Gottes“ legt diese Deutung nahe; aber die Gleichsetzung des *esse commune* mit dem geschöpflichen Sein wird doch nirgends in dieser Schrift ausdrücklich vollzogen. — Dagegen findet sich diese Gleichsetzung neuerdings mit aller nur wünschenswerten Klarheit in der Dissertation von Ad. M. Heimler S. D. B. „Die Bedeutung der

¹ A. Hayen S. J., *L'Intentionnel selon saint Thomas*, 2. Aufl., Paris 1954 (vgl. Schol 31 [1956] 565—567) 243—246.

² In *De divinis nominibus* c. 5 lect. 2 n. 660.

³ 3 Met. c. 3; 998 b 22.

⁴ In 3 Met. lect. 8 n. 432 s.; S. c. gent. 1,25; S. th. 1 q. 3 a. 5.

⁵ Vgl. die Besprechungen von H. Ogiermann über G. Siewerth, *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, Salzburg 1958, und: *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg 1958: Schol 34 (1959) 432—435. — Ogiermann meint sogar, die Ausführungen Siewerths machten den Eindruck, als betrachte er das *esse commune* als eine, wenn auch nicht subsistierende, Realität für sich, die von den Seienden zu unterscheiden sei. Aber wenn Siewerth das Sein der Seienden als etwas Reales bezeichnet, das nicht bloß Begriff ist, so dürfte er dadurch wohl nur eine konzeptualistische Verflüchtigung des Seins ausschließen wollen, nicht aber „das Sein“ als eine einzige von den Seienden verschiedene, geschaffene Realität hinstellen wollen. Eine eindeutigere Ablehnung dieser Mißdeutung würde man freilich gern sehen.

Intentionalität im Bereich des Seins nach Thomas von Aquin.“⁶ Auch er beruft sich für die Gleichsetzung des *esse commune* mit dem geschöpflichen Sein auf die erwähnte Stelle aus dem Kommentar zu *De divinis nominibus*; daneben bringt er aber noch eine andere Begründung, die uns im zweiten Teil dieses Beitrags eingehend beschäftigen soll. Zunächst wenden wir uns der Deutung des *esse commune* im Kommentar zu Ps.-Dionysius zu.

1. An sich ist es durchaus möglich, daß der Bereich des „*commune*“ eingeschränkt wird, namentlich wenn zu dem *commune* ein Dativ hinzutritt, wie z. B. in dem Ausdruck „*commune tribus personis*“. So könnte natürlich auch die Rede sein von dem „*esse commune omnibus creaturis*“. Wo aber eine einschränkende Hinzufügung fehlt, wird man zunächst annehmen, daß der als „gemeinsam“ oder „allgemein“ bezeichnete Inhalt in der ganzen Weite verstanden wird, die er zuläßt — es sei denn, daß durch den Zusammenhang eine engere Auffassung gefordert wird. Dies aber scheint in dem Text aus dem Kommentar zu Ps.-Dionysius der Fall zu sein.

Der Text, um dessen Deutung durch Thomas es geht, steht bei Ps.-Dionysius in Kap. 5 § 8 und lautet in der lateinischen Übersetzung des *Ioannes Sarracenus*, die Thomas vorlag: *Et ipsum esse est ex prae-existente, et Ipsius est esse et non Ipse est esse*⁷, *et in Ipso est esse et non Ipse est in eo quod est esse, et Ipsum habet esse et non Ipse habet esse, et Ipse est essendi aevum et principium et mensura*. *J. Stiglmayr* übersetzt: „Das Sein-an-sich ist aus dem ehevor Seienden (Gott). Ihm gehört das Sein, aber er gehört nicht dem Sein. In ihm ist das Sein, und nicht er ist in dem Sein; das Sein hat ihn, aber er selbst hat nicht das Sein. Er ist des Seins Äon, Anfang und Maß . . .“⁸

„Das Sein selbst ist aus einem Vorherexistierenden“: Man kann sich leicht vorstellen, wie sehr ein solcher Text Thomas in Verlegenheit bringen mußte. War doch für ihn „das Sein selbst“ unbedingt das Erste, mochte es nun als das subsistierende göttliche Sein oder als das unbestimmte Sein aufgefaßt werden; im ersteren Fall war es das erste selbständig existierende Seiende, im anderen Fall der schlechthin erste (absolut betrachtete) Akt, da ja „ein jedes dadurch wirklich ist (*actu est*), daß es Sein hat“⁹; wie kann es also gegenüber dem Sein

⁶ Band 14 der Reihe: Forschungen zur neueren Philos. u. ihrer Gesch., N. F. gr. 8 (XII u. 88 S.) Würzburg 1962, Triltsch. 6.— DM. Über das *esse commune*: 32—39, bes. 39.

⁷ Dieses *esse* ist Genitiv (im griechischen Text: τοῦ εἶναι), wie es auch Thomas richtig bemerkt hat.

⁸ Des Heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „Göttliche Namen“, aus dem Griechischen übersetzt von Prof. Jos. Stiglmayr S. J. (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 2), München 1933, 107 f.

⁹ S. c. g. 2,53; vgl. die weiteren Texte, die C. Fabro zusammengestellt hat: *La nozione metafisica di partecipazione*. 2. Aufl., Turin 1950, 199—207.

selbst ein „Vorherexistierendes“ (praeexistens) geben? Andererseits mußte der Ausspruch des vermeintlichen Apostelschülers einen rechtgläubigen Sinn haben. Darum kam auch die von einigen modernen Erklärern bevorzugte Deutung des „Seins selbst“ als eines Mittelwesens zwischen dem absolut transzendenten, „überseienden“ Gott und den durch dieses Mittelwesen geschaffenen Seienden für Thomas nicht in Betracht, ganz abgesehen davon, daß er diese Deutung im Text des vermeintlichen Areopagiten selbst abgelehnt fand¹⁰. Was blieb ihm da übrig, als in diesem Fall das „Sein selbst“ als das allein den Geschöpfen „gemeinsame Sein“ aufzufassen?

Darum schreibt Thomas: „Er (Dionysius) sagt, daß das gemeinsame Sein selbst (ipsum esse commune) aus dem ersten Seienden, das Gott ist, herkommt, und daraus folgt, daß das gemeinsame Sein sich unter dreifacher Rücksicht anders zu Gott wie zu den anderen Seienden verhält, erstens, insofern die anderen Seienden von dem gemeinsamen Sein abhängen, nicht aber Gott, da das gemeinsame Sein vielmehr von Gott abhängt . . ., zweitens, insofern alles Existierende (logisch) unter das gemeinsame Sein fällt, nicht aber Gott, da vielmehr umgekehrt das gemeinsame Sein unter den Bereich seiner Macht fällt . . ., drittens, insofern alles andere Existierende am Sein teilhat, nicht aber Gott, da vielmehr umgekehrt das geschaffene Sein selbst an Gott teilhat (est participatio Dei) und sein Abbild (similitudo) ist.“¹¹ Es ist völlig klar, daß das „esse commune“ hier als das geschaffene Sein verstanden wird. Das „esse alicuius“ bzw. „non esse alicuius“ (Ipse non est [τῶ] esse) wird als Abhängigkeit (dependens esse) bzw. Unabhängigkeit gedeutet, das „esse in aliquo“ als (logisches) Enthaltensein unter (contineri sub) dem Allgemeinen des „esse“, das von allem anderen bejaht, dagegen von Gott geleugnet wird, dann aber auch als (reales) Enthaltensein im Machtbereich Gottes; das „habere“ schließlich wird als „teilhaben“ (participare bzw. esse participationem) verstanden. Ganz befriedigen kann diese Deutung allerdings nicht, vor allem nicht wegen des Doppelsinnes von „esse in“.

Tatsächlich dürfte die Deutung auch den eigentlichen Sinn des ps.-dionysischen Textes verfehlen. Wie O. Semmelroth¹² gezeigt hat, gehen nach Ps.-Dionysius das Sein-selbst, das Leben-selbst usw. gewiß von der ureinen, überseienden (ὑπερουσίως) Gottheit aus. Aber dieses Hin-

¹⁰ De div. nom. c. 11 § 6: „Wir behaupten nicht, daß das Sein-an-sich als die Ursache alles Seienden irgendeine göttliche oder engelhafte Wesenheit sei . . . noch wollen wir irgendeine andere lebenzeugende Gottheit annehmen neben dem übergöttlichen Leben . . . noch wollen wir, daß es . . . ursprüngliche und schaffende Wesen und Hypostasen gebe, welche einige sogar in oberflächlicher Rede Götter und Bildner des Weltalls genannt haben.“ Vgl. dazu Thomas, In De div. nom. c. 11 lect. 4 n. 931—933.

¹¹ In De div. nom. c. 5 lect. 2 n. 660.

¹² O. Semmelroth S. J., Gottes geeinte Vielheit: Schol 25 (1950) 389—403.

austreten in die Geschiedenheit (*διάκρισις*) ist noch nicht ein Erschaffen im außergöttlichen Raum, sondern ein Hervorgehen der göttlichen „Kräfte“ (*δυνάμεις*) im innergöttlichen Bezirk. Diese innergöttlichen Kräfte sind die Prinzipien des Schaffens nach außen. Diese Auffassungen waren dem Denken des hl. Thomas so fremd, daß sie ihm als mögliche Deutung überhaupt nicht in den Sinn kamen. Das ist um so leichter verständlich, weil der Text des Ps.-Dionysius selbst da, wo der Verfasser die Frage nach dem „Sein-selbst“ usw. ausdrücklich klären will¹³, nicht zur letzten Eindeutigkeit kommt. Dazu kommt, daß die unvollkommene lateinische Übersetzung zuweilen den Sinn der Stellen, die den innergöttlichen Charakter des „Seins-selbst“ andeuten, noch mehr verwischt¹⁴.

Es gibt übrigens noch eine andere Stelle, die zwar nicht das „esse commune“, wohl aber das „ens commune“ auf den innerweltlichen Bereich einzuschränken scheint. Sie wird weder von *Hayen* noch von *Heimler* erwähnt. Es ist das Prooemium zum Metaphysikkommentar des hl. Thomas. Hier wird das „ens commune“ als das eigentliche „subiectum“ der Metaphysik, d. h. ihr der Untersuchung vorgegebenes Objekt, den „Ursachen und Prinzipien“ des Seienden gegenübergestellt. Dazu kommt noch, daß das ens commune „genus“ genannt wird.

C. *Fabro* ist freilich der Meinung, daß auch hier das „ens commune“ das allumfassende Seiende bedeutet¹⁵. Mit Recht betont er jedenfalls, daß der Ausdruck „genus“ für das ens commune dem nicht entgegensteht, da er hier offenbar nicht im technischen Sinn des Gattungsbegriffes, sondern in einem ganz unbestimmten Sinn verstanden wird. Thomas selbst unterscheidet diesen weiteren Sinn von „genus“ von dem eigentlichen, streng logischen Sinn an einer anderen Stelle, wo er das transzendente bonum (und das malum) als genus bezeichnet: „Das Wort genus kann doppelt verstanden werden: im eigentlichen Sinn als das, was als Washeit von mehreren ausgesagt wird; so ist weder das Gute noch das Schlechte ‚genus‘, weil sie in den Bereich der Transzendentalien gehören, da ja das Gute und das Seiende umkehrbar sind; im weiteren Sinn so, daß ‚genus‘ alles das bezeichnet, was in seiner Allgemeinheit vieles umfängt und zusammenfaßt; so können das Gute und das Schlechte ‚genera‘ aller Gegensätze genannt wer-

¹³ De div. nom. Kap. 11 § 6.

¹⁴ Ein Beispiel dafür: Unmittelbar vor dem zitierten entscheidenden Text über das Sein-selbst (Kap. 5 § 8) heißt es im griechischen Text: τὸ εἶναι αὐτὸ τῶν ὄντων πάντων οὐδέποτε ἀπολείπεται. Stiglmayr (vgl. Anm. 8) übersetzt: „Aller Dinge Sein-an-sich vergeht niemals.“ Das kann man schwerlich vom geschaffenen Sein aller Dinge sagen. In der lateinischen Übersetzung aber heißt es: Esse ipsum ab existentibus omnibus nequaquam derelinquitur, was nach Thomas nur die Selbstverständlichkeit besagt: Nihil potest dici existens nisi habeat esse (n. 659). Der Gedanke der Unvergänglichkeit des „Sein-selbst“ ist verschwunden.

¹⁵ Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin, Löwen/Paris 1961, 268 Anm. 51.

den.“¹⁶ Nur in diesem Sinn dürfte auch hier das Seiende „genus“ genannt werden.

Bezüglich der Frage, wie sich nun das „ens commune“ zu seinen „Prinzipien und Ursachen“ im Prooemium des Metaphysikkommentars verhält, nämlich ob auch diese Prinzipien unter den Begriff des „ens commune“ fallen oder nicht, muß wohl gesagt werden: Diese Frage bleibt noch offen; gerade sie muß im Verlauf der Untersuchungen geklärt werden. Daß die ganz uneingeschränkte Weite des „ens“ jedenfalls nicht von vornherein ausgeschlossen wird, geht einmal daraus hervor, daß es zu den „maxime universalia“ gerechnet wird, dann auch aus dem Vergleich mit der Naturphilosophie, bei der die „Prinzipien des genus“ (etwa Materie und Form) dem untersuchenden „genus“ selbst (den Körpern) nicht äußerlich sind¹⁷.

2. Das Prooemium des Metaphysikkommentars kann also nicht als Beweis für den eingeschränkten Sinn des „esse commune“ gelten. In dem besprochenen Text aus dem Kommentar zu *De divinis nominibus* dagegen bezeichnet das „esse commune“ unzweifelhaft nur das geschaffene Sein. Wir sahen aber, daß hier besondere Gründe für die einschränkende Deutung vorliegen. Man kann also aus dieser einen Stelle nicht schließen, daß der gleiche engere Sinn überall vorliegt, wo Thomas den Ausdruck „esse commune“ gebraucht. Diese Frage bedarf vielmehr einer eigenen Untersuchung.

Die wichtigsten Texte zum „esse commune“ (außer den bereits besprochenen) seien kurz in zeitlicher Ordnung angeführt: 1. *De ente et essentia* c. 6, 1. Absatz (Zusammenhang: Unterschied des esse commune vom subsistierenden Sein Gottes). 2. Aus dem Sentenzenkommentar: a) In 1 d. 8 q. 1 a. 2: dieselbe Fragestellung; es fehlt aber hier der Ausdruck esse commune. b) In 1 d. 8 q. 4 a. 1 ad 1 (Fragestellung: *Utrum Deus sit omnino simplex*). 3. Aus der *Summa contra gentiles*: a) 1, 26 (*Quod Deus non est esse formale omnium*). b) 2, 15 (*Quod omnia quae sunt, a Deo sunt*). 4. *De potentia* q. 7 a. 2 (Identität von Wesen und Sein in Gott). 5. Aus der *Summa theol.*: a) 1 q. 3 a. 4 ad 1 (dieselbe Frage). b) 1 q. 65 a. 1 (*Utrum creatura corporalis sit a Deo*). 6. In *Boethii De hebdomadibus lect.* 2 n. 21 (Zeit der Abfassung ungewiß): *Diversum est esse et id quod est* usw.

Heimler beruft sich für seine These, das esse commune könne das

¹⁶ Genus dupliciter potest accipi. Uno modo proprie, prout praedicatur de pluribus in eo quod quid est; et sic neque bonum neque malum sunt genera; quia sunt de transcendentibus, quia bonum et ens convertuntur. Alio modo communiter, ut genus dicatur omne id quod sua communitate multa ambit et continet; et sic bonum et malum dicuntur genera omnium contrariorum. In 2 Sent. d. 34 q. 1 a. 2 ad 1.

¹⁷ Prooemium 4. und 6. Absatz. — Natürlich kann das Verhältnis des ens commune zu seinen Ursachen nicht einfachhin das gleiche sein wie das des Körpers zu Materie und Form. Welches genau dieses Verhältnis ist, bleibt noch unbestimmt.

göttliche Sein nicht mitumfassen, auf die Stellen, an denen Thomas die Identität des göttlichen Seins mit dem „esse commune“ leugnet, insbesondere auf S. c. g. 1,26 und De pot. q. 7 a. 2 ad 6 (divinum esse non est esse commune)¹⁸. Aber es sind zwei verschiedene Fragen, ob das göttliche Sein mit dem „gemeinsamen Sein“ bzw. dem „Sein aller Dinge“ inhaltlich und dem Umfang nach (secundum comprehensionem et extensionem) identisch ist oder ob das unbestimmte „esse commune“ nicht nur das geschöpfliche Sein, sondern auch das göttliche Sein logisch umgreift. Wie selbstverständlich das erste zu verneinen ist, sowenig ergibt sich daraus etwas für die zweite Frage¹⁹.

Die eigentliche Begründung Heimlers für seine These ist denn auch eine andere. Auf Grund des 1. Kap. De ente et essentia nimmt er an, das Wesen, von dem Thomas dort spricht, sei der „welthafte Wesensgrund“ oder „welthafte Bestimmungsgrund“, also das Wesen, insofern es allem Innerweltlichen gemeinsam ist; das Sein aber, das diesem Wesensgrund als „aktuierendes Korrelat“ entspricht, sei eben das esse commune, das dann natürlich nicht mehr das unbegrenzte Sein, sondern das welthafte, geschaffene Sein ist.

Diese These soll im einzelnen auf ihre Berechtigung geprüft werden. Im 1. Kap. De ente et essentia unterscheidet Thomas bekanntlich im Anschluß an Aristoteles²⁰ eine zweifache Bedeutung des ‚Seienden‘: erstens das Seiende, „das durch die zehn Gattungen eingeteilt wird“, zweitens jenes, „das die Wahrheit von Aussagen bedeutet“. Man wird diese Unterscheidung als eine erste, vorläufige Kennzeichnung der beiden Arten des Seienden bzw. Seins zu betrachten haben, die keinen Anspruch darauf erhebt, die endgültige Lehre des Aquinaten festzulegen. In ähnlicher Weise bringt Thomas die aristotelische Unterscheidung außer in der Erklärung des aristotelischen Textes selbst wiederholt im Zusammenhang der Lehre vom Übel, um zu zeigen, daß das Übel (malum) kein Seiendes ist²¹; hier genügt ihm offenbar die aristotelische Unterscheidung, und darum sieht er sich nicht genötigt, sie zu ergänzen. Anders ist es schon im Quodlibet 9 q. 2 a. 2. Hier geht es um das eine Sein in Christus. Obwohl auch hier der Bezug

¹⁸ A. a. O. (Anm. 6) 33 f.

¹⁹ Auch die Stelle De pot. q. 7 a. 2 ad 4 beweist nicht das Gegenteil. Es heißt dort: *Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse*. Das ist nur eine kurze Zusammenfassung der oft wiederholten Lehre. Der Sinn ist: Das göttliche Sein ist nicht ein Universale, nicht das gemeinsame Sein aller Dinge, sondern ein einzelnes, von jedem anderen unterschiedenes Sein. Dasselbe wäre auch vom Sein jedes geschaffenen Einzelwesens zu sagen. Nur brauchte dies nicht eigens gesagt zu werden, da das Gegenteil von niemand behauptet worden ist, während die pantheistische Gleichsetzung des „esse omnium“ mit Gott von Amalrich von Bène gelehrt worden war.

²⁰ Met. 5,7; 1017 a 22—31.

²¹ In 5 Met. lect. 9 n. 889; in 6 Met. lect. 2 n. 1171. — In 2 Sent. d. 34 q. 1 a. 1; d. 37 q. 1 a. 2 ad 3; S. c. gent. 3,9 letzter Absatz; S. th. 1 q. 48 a. 2 ad 2.

auf die bekannte Aristotelesstelle nicht fehlt, wird schon die Fragestellung geändert, insofern nicht vom Seienden (ens), sondern vom Sein (esse) die Rede ist. Auch von ihm heißt es, es werde in zweifacher Weise ausgesagt. Die erste Weise ist die der Kopula des Satzes, die andere aber ist „der Akt des Seienden, insofern es Seiendes ist, d. h. das, wodurch etwas ein wirkliches Seiendes genannt wird. Und so wird das Sein nur den Dingen selbst zuerteilt, die in den zehn Gattungen enthalten sind.“²² Dieses Sein wird nun aber im folgenden der Person Christi zugeschrieben und das göttliche Sein genannt. Daraus geht klar hervor, daß die Einteilung in die zehn Kategorien, die formelhaft nach Aristoteles wiederholt wird, nicht exklusiv zu verstehen ist. Und so dürfte es auch im 1. Kap. De ente et essentia sein. Worauf es Thomas ankommt, ist nur die Unterscheidung des „ens, quod aliquid ponit in re“, d. h. des realen Seienden, und des Seins der Kopula, das keineswegs immer ein reales Seiendes bedeutet. Das reale Seiende wird gewiß in die Kategorien eingeteilt, aber es wird nicht behauptet, daß diese Einteilung vollständig ist. Daß Thomas sie nicht als vollständig betrachtet, geht aus der Ausführung des im Anfang angedeuteten Planes des Werkchens hervor. Im 5. Kap. (bzw. bei Perrier: c. 4 n. 22) wird Gott das „erste Seiende“ genannt, und er ist selbstverständlich nicht in einer Gattung: non est in genere (c. 6 bzw. c. 5 n. 24). So ist schon hier die aristotelische Ontologie überstiegen.

Noch deutlicher wird dies in dem bekannten Text des Sentenzenkommentars, in dem Thomas ausdrücklich drei Bedeutungen des Seins unterscheidet (obwohl er auch hier formelhaft mit dem „esse dicitur dupliciter“ beginnt): die Washeit, das Sein als Akt des Wesens und das Sein der Kopula²³; der Bezug auf Aristoteles und die zehn Kategorien fehlt hier ganz.

Wenn nun aber das Seiende nicht das kategoriale, welthafte Seiende allein ist, so gilt das gleiche auch von dem Wesen (essentia), dessen Namen von dem zuerst erwähnten Seienden (dem realen Seienden) hergenommen ist²⁴. Daß Thomas das Wesen nicht allein als das welt-

²² Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur. Quodl. 9 q. 2 a. 2.

²³ In 1 Sent. d. 33 p. 1 a. 1 ad 1.

²⁴ Nomen essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, ... sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto: De ente c. 1 (n. 2). Nach Heimler besagt dieser Text, daß das Wesen selbst aus dem Sein hervorgeht (31). Aber das Wort „sumitur“ bedeutet stets nur die Ableitung des *Namens*, nicht ein Hervorgehen des durch den Namen bezeichneten Seienden aus einem anderen Seienden. Vgl. z. B.: S. th. 3 q. 2 a. 1: natura a nascendo est sumptum; In 1 Sent. d. 28 q. 2 a. 1: Nomen imaginis ab imitatione sumitur; S. c. gent. 4,23: Nomen spiritus a respiratione sumptum videtur. Gelegentlich fehlt die etymologische Ableitung, und „das, woher der Name genommen wird“, ist einfach die Urbedeutung; so etwa In 1

hafte Wesen versteht, geht wiederum aus dem Zusammenhang der ganzen Schrift hervor. Man vergleiche etwa die Zusammenfassung im 6. (5.) Kapitel: „Es gibt drei Weisen, wie Substanzen Wesen haben. Etwas gibt es, nämlich Gott, dessen Wesen sein Sein selbst ist . . .“²⁵ „Wesen“ hat also denselben Umfang wie „Seiendes“, und wie dieses durch das „quod dividitur per decem genera“ nicht auf das kategoriale Seiende eingeschränkt werden soll, so soll auch die Gemeinsamkeit des Wesens trotz des Zusatzes „per quas (naturas) diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur“ nicht auf das kategoriale Wesen eingeengt werden. Vielmehr dürfte der Sinn des Zusatzes sein: „Wesen“ gibt es nicht nur in der einen Kategorie der Substanz, sondern „Wesen“ ist etwas *allen* Naturen Gemeinsames (commune omnibus naturis), die sich in den verschiedenen Gattungen und Arten (auch der Akzidentien) finden²⁶. Darum wird im 7. (bzw. 6.) Kap. auch vom Wesen der Akzidentien gesprochen. Der Zusatz ist also nicht als Einengung, sondern im Gegenteil als Ausweitung des Bereichs von „Wesen“ zu verstehen.

Zum mindesten ist es nicht bewiesen, daß der Bereich des Wesens hier auf den geschöpflichen Bereich eingeschränkt werden soll. Dazu kommt noch, daß der Ausdruck „welthafter Wesensgrund“ nicht gerade glücklich ist. Er legt das Mißverständnis nahe, es handle sich bei diesem Wesensgrund um ein von den Einzeldingen unterschiedenes selbständiges Seiendes oder wenigstens um ein in allen Einzeldingen identisches Prinzip. Der Vergleich mit dem „brahman“ und „atman“ der indischen Philosophie²⁷ könnte diesen Verdacht noch verstärken. Allerdings wird wenigstens die Auffassung, der welthafte Wesens-

Sent. d. 25 q. 1 a. 4: a quidditate sumitur hoc nomen res. — Wenn der Satz „Nomen essentiae ab esse sumitur“ nur eine Aussage über das *Wort* essentia ist, so bedeutet das natürlich nicht, daß esse „nur ein Nomen“ ist (wie Heimler 31, Anm. 152 meint), sondern es heißt nur, daß die verschiedenen Bereiche (bzw. Suppositionen) unterschieden werden: Was vom Wort gilt, gilt nicht ohne weiteres auch vom Begriff, und was vom Begriff gilt, nicht ohne weiteres vom Seienden selbst, das Gegenstand des Begriffes ist, obwohl Wort und Begriff das Seiende selbst bedeuten. — Die Wortableitung wird von Thomas allerdings nicht als etwas rein Willkürliches aufgefaßt, sie beruht vielmehr auf einem seinhaften Zusammenhang. Aber dieser reale Zusammenhang ist nicht notwendig der eines realen Hervorgehens (so wie der Wortzusammenhang ein Hervorgehen ist); vgl. z. B. das erwähnte Beispiel der Ableitung von spiritus aus respiratio, oder gar: Nomen mentis a mensurando est sumptum: De ver. q. 10 a. 1. — Der Gedanke einer Priorität des Seins vor dem Wesen ist sicher thomanisch. Aber die Texte, in denen gesagt wird „nomen essentiae ab esse sumitur“, können nicht als Begründung dafür dienen.

²⁵ Invenitur triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est sicut Deus, cuius essentia est ipsum suum esse.

²⁶ So deutet auch Roland-Gosselin die Stelle: Il faut entendre que *essentia* signifie quelque chose de commun aux dix catégories et non pas seulement aux diverses substances: Le „De ente et essentia“ de s. Thomas d'Aquin, Kain 1926, 3, Anm. 2 (auch von Heimler zitiert: 30, Anm. 148).

²⁷ Heimler 30, Anm. 147.

grund sei ein Seiendes außerhalb der Einzeldinge, von Heimler ausdrücklich abgelehnt: „Der essentielle Weltgrund findet sich selbstverständlich (konkret) nur in den einzelnen Seienden, wenn man von seiner abstrakten Daseinsweise im erkennenden Geiste absieht.“²⁸

Daneben finden sich freilich auch recht begriffsrealistisch klingende Äußerungen; z. B. heißt es, durch den welthaften Wesensgrund sei jeder Einzelne „ontologisch eins (!) mit . . . den spezifischen wie den individuellen“ Wesensgründen aller welthaft Seienden²⁹. Weiter soll der welthafte Wesensgrund erklären, warum es gerade diese zehn und keine anderen Kategorien gibt³⁰. Im Text des hl. Thomas ist das nicht begründet³¹, und es ist auch nicht einzusehen, wieso das möglich sein soll.

Das „esse commune“ ist nun nach Heimler der dem welthaften Wesensgrund entsprechende Seinsakt und eben deshalb auf das geschaffene Sein eingeschränkt. Natürlich wird mit dem welthaften Wesensgrund auch diese Begründung für die Einschränkung des esse commune hinfällig. Im übrigen liegt Heimler viel daran, zu zeigen, daß das esse commune „nicht als bloßes Universale gedeutet werde“³². Wenn damit gesagt sein soll, daß das Sein nicht bloß ein Allgemeinbegriff, sondern in jedem Seienden real ist, so ist dies selbstverständlich durchaus richtig. Völlig unthomanisch aber wäre die Meinung, das gemeinsame Sein sei als ein einziges, identisches allen Seienden gemeinsam. Ist es aber in den Einzeldingen vervielfältigt, so kann das esse commune ebensogut esse universale genannt werden, wie denn auch Thomas die beiden Ausdrücke unterschiedslos anwendet³³.

²⁸ Ebd. 32, Anm. 155.

²⁹ Ebd. 31.

³⁰ Ebd.

³¹ Heimler weist zur Begründung auf den Satz hin: Quia . . . ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet ut essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur (De ente et ess. c. 1). Der notwendige Zusammenhang (oportet), der hier behauptet wird, besteht aber nicht, wie H. annimmt, zwischen dem welthaften Wesensgrund und den zehn Kategorien, sondern zwischen der Tatsache, daß das „Seiende“ den zehn Kategorien gemeinsam ist, und der anderen Tatsache, daß auch das „Wesen“ den Kategorien gemeinsam ist. — Tatsächlich leitet Thomas im Physikkommentar (In 3 Phys. lect. 5 n. 322 bzw. 15) die zehn Kategorien nicht aus dem Allgemeinen des welthaften Wesens ab, sondern unter Voraussetzung von Besonderheiten, die nur auf Grund der Erfahrung feststehen können (z. B. Zusammensetzung der Körper aus Materie und Form, Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge usw.), und selbst so ist die Ableitung nicht zwingend.

³² A. a. O. 36, Anm. 180.

³³ De ente ess. c. 6 (bzw. c. 5 n. 24) wird das gleiche Sein, das zuerst „esse universale“ genannt wird, 7 Zeilen nachher „esse commune“ genannt. Über den Unterschied von universale und commune vgl. In 1 Sent. d. 13 q. 1 a. 3: Universale fordert die Vervielfältigung in den Einzeldingen, commune fordert sie nicht (schließt sie aber auch nicht aus). Praktisch gilt also in den meisten Fällen, und so auch beim esse commune (das in den Einzeldingen vervielfältigt wird): Universale et commune idem videntur: In Boethii De trin. q. 3 a. 3 Sed contra.

Allerdings ist das Sein (*esse*) nicht in dem Sinn ein Allgemeines, daß es „in recto“, d. h. im Nominativ, von vielen ausgesagt werden kann, so wie das Seiende (*ens*) von allem in recto ausgesagt wird, dem Sein zukommt. Sowenig man sagen kann „Homo est albedo“³⁴ oder „Socrates est humanitas“³⁵, weil die Form als Teil oder das, was sich nach Art eines Teiles verhält (*se habet per modum partis*), nicht identisch ist mit dem ganzen Seienden, ebensowenig und noch weniger kann das Sein als das „Formhafteste von allem“³⁶, das sich in allem geschaffenen Seienden nach Art eines Teiles verhält, der von der Wahrheit verschieden ist³⁷, einfachhin in recto von einem Seienden ausgesagt werden außer von Gott: *Res quae sit suum esse non est nisi una*³⁸. Von jedem anderen Seienden kann das Sein nur „in obliquo“ ausgesagt werden, d. h., alles andere ist nur etwas, das Sein *hat*. In diesem Sinn muß die Allgemeinheit bzw. Gemeinsamkeit des Seins verstanden werden.

3. Das *esse commune* ist also nicht deshalb auf das geschaffene Sein einzuschränken, weil es das aktuiierende Prinzip des „welthaften Wesensgrundes“ ist. Damit ist aber die Gegenthese noch nicht positiv erwiesen, die besagt, daß das *esse commune* bei Thomas als das allumfassende Sein aufzufassen ist.

Zur Begründung dieser These kann auf dreierlei hingewiesen werden. Erstens ganz allgemein auf die Stellen, in denen schlechthin gesagt wird, daß das Sein allem ohne jede Einschränkung gemeinsam ist. So heißt es *S. c. gent. 2,15*: „Das Sein wird ausgesagt von allem, was ist.“³⁹ Aus dem Zusammenhang ist klar, daß mit dem „allem“ hier nicht nur alles Geschaffene, sondern auch der Schöpfer selbst gemeint ist, der allem anderen „Ursache des Seins“ ist. Man könnte entgegnen, das Sein werde hier nicht als *esse commune* bezeichnet. Aber es heißt auch im selben Kapitel: *Omnibus commune est esse*⁴⁰. Die Gemeinsamkeit des Seins scheint sich also doch auf „alles“ schlechthin zu beziehen. Ähnlich lesen wir in der *Summa theologica*: *Hoc, quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis*⁴¹. Freilich könnte man immer noch entgegnen, auch hier werde nicht ausdrücklich vom „*esse commune*“ als dem grammatischen Subjekt die uneingeschränkte Weite ausgesagt. Wenn es derartige ganz direkte Texte gäbe, wäre ja wohl auch eine Meinungsverschiedenheit über die

³⁴ *S. th. 1 q. 85 a. 5 ad 3.*

³⁵ *De ente et essentia c. 3 (c. 2 n. 12).*

³⁶ *S. th. 1 q. 7 a. 1: maxime formale omnium. Vgl. q. 8 a. 1.*

³⁷ *De ente et ess. c. 5 (c. 4 n. 21).*

³⁸ *Ebd.*

³⁹ *Esse dicitur de omni eo quod est. S. c. gent. 2,15, 2. Absatz.*

⁴⁰ *Ebd. 4. Absatz.*

⁴¹ *S. th. 1 q. 65 a. 1.*

Frage ausgeschlossen. Wir müssen also auf weniger ausdrückliche Texte zurückgreifen.

Das sind — zweitens — vor allem die Texte, in denen das esse commune als „Sein ohne Hinzufügung“ umschrieben wird. So ist es schon in *De ente et essentia*. Es handelt sich hier um den Unterschied des göttlichen Seins vom esse commune: „Das Sein, das Gott ist, ist von der Eigenart, daß keine Hinzufügung zu ihm möglich ist; daher ist es durch seine eigene Reinheit ein Sein, das von jedem anderen Sein unterschieden ist. . . . Das gemeinsame Sein dagegen schließt zwar in seinem Begriff keine Hinzufügung ein, aber es besagt in seinem Begriff auch keinen Ausschluß einer Hinzufügung; denn wenn es so wäre (wenn es eine Hinzufügung ausschloße), dann wäre kein Sein denkbar, in dem zum Sein etwas hinzugefügt würde.“⁴² Im Sentenzenkommentar wird der gleiche Gedanke mit folgenden Sätzen ausgesprochen: „Man kann in zweifacher Weise sagen, daß etwas ohne Hinzufügung ist: Einmal so, daß der Wesensbegriff des betreffenden Objektes jede Hinzufügung ausschließt; so wird (das Sein) von Gott ausgesagt; denn dieses (Sein) muß in sich vollkommen sein, eben weil es keine Hinzufügung zuläßt; und es kann nicht gemeinsam sein, weil das Gemeinsame stets im Besonderen erhalten bleibt, (allerdings) mit einer Hinzufügung. Die andere Weise besteht darin, daß der Wesensbegriff eine Hinzufügung weder besagt noch ausschließt; in dieser Weise ist das gemeinsame Sein ohne Zufügung.“⁴³ Der Gedanke wird hier — und noch klarer an drei späteren Stellen⁴⁴ — durch den Vergleich mit der zweifachen Bedeutung des Wortes *animal* erläutert: *Animal* als Gattungsbegriff (Sinnenwesen) besagt weder die Zufügung „rationale“ noch schließt es sie aus; dagegen schließt *animal* als Artbegriff (Tier) die Zufügung des *rationale* aus. In der *Summa contra gentiles* wird noch der weitere Gedanke hinzugefügt, daß das esse commune so, wie es abstrakt ohne weitere Bestimmung gedacht wird, nicht wirklich existieren kann, ähnlich wie *animal* als Gattungsbegriff zwar ohne die Differenzen „vernunftbegabt“ bzw. „nicht-vernunftbegabt“ gedacht

⁴² Hoc esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla additio sibi fieri possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. . . . Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur. *De ente et ess.* c. 6, 1. Abs. (bzw. c. 5/n. 24).

⁴³ In 1 Sent. d. 8 q. 4 a. 1 ad 1: Aliquid esse sine additione dicitur dupliciter. Aut de cuius ratione est ut nihil sibi addatur: et sic dicitur de Deo: hoc enim oportet perfectum esse in se ex quo additionem non recipit; nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio. Aut ita quod non sit de ratione eius quod fiat sibi additio, neque quod non fiat, et hoc modo ens commune est sine additione.

⁴⁴ *S. c. gent.* 1,26; *De potentia* q. 7 a. 2 ad 6; *S. th.* 1 q. 3 a. 4 ad 1.

werden kann, aber nicht ohne die eine oder die andere der Differenzen existieren kann⁴⁵.

Nach diesen Texten ist also das esse commune das Sein ohne jeden bestimmenden Zusatz, das Sein schlechthin⁴⁶. Wird aber das Sein als *geschaffenes* Sein gedacht, so wird es eben nicht mehr ohne Zusatz, nicht mehr als „Sein schlechthin“ gedacht. Das esse commune ist also nicht bloß das geschaffene Sein, sondern das Sein in seiner ganzen uneingeschränkten Weite, das auch das göttliche Sein mitumfaßt. Verglichen mit dem esse commune ist auch das göttliche Sein „Sein mit einer Hinzufügung“, wenn auch nur mit der Hinzufügung des Ausschlusses jeder Hinzufügung. Denn auch dieser Ausschluß der Hinzufügung fehlt ja beim esse commune⁴⁷. Sehr gut wird dieses Verhältnis gerade durch den Vergleich mit dem zweifachen Sinn von animal erläutert. Als Gattungsbegriff schließt animal die Differenz „vernunftbegabt“ weder ein noch aus, ist aber offen für beide Differenzen; als Artbegriff (Tier) dagegen schließt es die Vernunft aus. Aber eben darum, weil der Gattungsbegriff die Differenzen nicht ausschließt, sondern offen für beide ist (weil ihm die receptibilitas additionis zukommt: S. c. g. 1,26), eben darum ist er Gattungsbegriff, der in den Arten erhalten bleibt (salvatur), wenn auch „auf andere Weise“, nämlich nicht in der abstrakten, unbestimmten, sondern in konkreter, bestimmter Weise. Gerade unter dieser Rücksicht (nicht natürlich unter jeder Rücksicht) wird der Gattungsbegriff mit dem esse commune gleichgestellt.

Ganz ausdrücklich geschieht das in dem vorhin zitierten Text aus dem Sentenzenkommentar. Dort heißt es vom esse commune ausdrücklich, daß es in dem Besonderen, Eigenen (proprio), erhalten bleibt (salvatur), freilich mit einer Hinzufügung, die im esse commune nicht enthalten ist. Das dürfte der ausdrücklichste Text dafür sein, daß das esse commune auch im göttlichen Sein mitenthalten ist (natürlich „alio modo“, nämlich durch die Hinzufügung der Subsistenz bestimmt). Man kann dagegen nicht mit Recht einwenden, das göttliche Sein werde doch ausdrücklich bezeichnet als Sein, zu dem keine Hinzufügung

⁴⁵ Quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur. Non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur; licet enim cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. S. c. gent 1,26, 12. Absatz (Secundum . . .).

⁴⁶ Simpliciter dicitur, quod nullo addito dicitur, ut Philosophus dicit; S. th. 3 q. 50 a. 5; Aristoteles, Topica 2, 11; 115 b 33—35: Was ohne Zusatz (μηδενός προστιθημένου) gut oder böse oder sonst dergleichen zu sein scheint, das wird „einfachhin“ (ἀπλῶς) ein solches genannt.

⁴⁷ Freilich ist der Ausschluß der Möglichkeit einer Hinzufügung nicht das erste, was im Denken des göttlichen Seins zum „Sein schlechthin“ hinzugefügt wird; das erste ist vielmehr die Subsistenz des Seins, aus der dann die Unendlichkeit und damit die Unmöglichkeit einer metaphysischen Hinzufügung folgt.

fügung möglich ist. Es ist durchaus miteinander vereinbar, daß zum esse subsistens (metaphysisch) nichts hinzugefügt werden kann, und daß der Begriff des esse subsistens selbst nicht ohne eine Hinzufügung (nämlich der Subsistenz) aus dem Begriff des esse commune gebildet werden kann⁴⁸. Die Hinzufügung geschieht hier nicht zum subsistierenden Sein, sondern zum esse commune.

Noch eine Bemerkung zum esse commune: Ein Vergleich der Bestimmung des commune mit dem, was im 4. Kap. *De ente et essentia*⁴⁹ über die „absolute Betrachtungsweise“ eines Wesens gesagt wird, zeigt, daß beides der Sache nach dasselbe ist. Auch die absolute Betrachtung eines Wesens ist seine Betrachtung ohne jeden Zusatz, der nicht wesensnotwendig mit ihm gegeben ist. Was nicht „de ratione“ des Wesens ist, sondern zu ihm hinzugefügt wird, das kann von dem „absolut betrachteten Wesen“ nicht ausgesagt werden. Es ist also nicht einzusehen, warum es unmöglich sein soll, von dem „absolut betrachteten Sein“ zu sprechen⁵⁰.

Eine Bestätigung findet die Gleichsetzung von esse commune mit dem uneingeschränkten Sein schlechthin — drittens — in der Analogie des Verhältnisses Gottes zu allem anderen Seienden mit dem Verhältnis des Feuers zu allem Warmen⁵¹. Wie nach Thomas das Feuer nur deshalb Ursache der Wärme alles anderen ist, weil es selbst an erster Stelle warm ist, so ist auch Gott allem anderen Ursache des Seins, weil er selbst an erster Stelle Sein ist. Das esse commune ist also etwas, was in seinem Umfang auch Gott einschließt.

Das esse commune dürfte nach allem Gesagten gleichbedeutend sein mit dem Sein schlechthin (wenn wir absehen vom Kommentar zu *De divinis nominibus*). *Heimler* nennt das Sein schlechthin „das Wesen

⁴⁸ Wir sagen, daß metaphysisch zum esse subsistens nichts hinzugefügt werden kann; denn rein logisch fügen die weiteren Gottesnamen, wie etwa die Gutheit, das Leben, die Weisheit usw., sehr wohl etwas zum esse subsistens hinzu, da sie nicht einfach dessen Synonyma sind: S. th. 1 q. 13 a. 4: *variis, et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum*.

⁴⁹ *Natura vel essentia ... potest dupliciter considerari: Uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo nihil est verum de ea, nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde, quidquid aliorum sibi attribuitur, falsa est attributio: v. gr. homini, in eo quod est homo, convenit rationale et animal et alia quae in definitione eius cadunt. Album vero vel nigrum vel quidquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. De ente et ess. c. 4, 2. Absatz (bzw. c. 3 n. 14).*

⁵⁰ So behauptet es M. A. Fiorito in seiner Besprechung meines Buches *La pensée et l'être: Ciencia y Fe* 18 (1962) 376: Para Sto. Tomás la consideración absoluta (o abstracción formal, en manera de hablar de De Vries) sólo es posible respecto de una esencia contingente. Wenn wir wirklich nicht einsehen könnten, was mit dem Sein rein als solchem notwendig gegeben ist und was dem Seienden nur durch eine „Hinzufügung“ zum Sein zukommen kann, wäre dann Metaphysik überhaupt noch möglich?

⁵¹ Vgl. S. c. gent. 2,15, 3. u. 5. Absatz; S. th. 1 q. 65 a. 1.

von Sein⁵²; von diesem sagt auch er, daß es weder „in der göttlichen Seinsbesonderung besteht“ noch auch „im weltenden Sein“ aufgeht, sondern beides umfaßt⁵³. Zu diesem „Wesen von Sein“ soll das „esse commune“ nur Durchgang sein; und von dem „Wesen von Sein“, nicht bloß von dem esse commune will Heimler zeigen, daß es wesenhaft intentional ist⁵⁴.

Mir scheint, dieser Durchgang durch ein vom allumfassenden Sein verschiedenes esse commune ist ein Umweg, den Heimler sich hätte ersparen können. Nur dann wäre dieser Umweg notwendig, wenn das uneingeschränkte Sein nicht unmittelbar von dem als seiend erkannten Seienden abstrahiert werden könnte, wenn es also nicht das Sein des Seienden wäre, von dem Thomas sagt, daß es als erstes in den Bereich der Vernunft fällt⁵⁵. Ja, man kann fragen: Wenn dieser Umweg nötig wäre, wäre er dann noch möglich? Mit anderen Worten: Wenn das zuerst gegebene „Sein“ als solches nur das kategoriale Sein wäre, gäbe es dann noch die Möglichkeit des Überstiegs zum allumfassenden und zum göttlichen Sein? Wäre unsere Vernunft damit nicht auf einen von vornherein endlichen Bereich eingeschränkt? Wenn auch das Sein als solches zunächst nur das kategoriale Sein wäre, wo bliebe dann der wesentliche „excessus“ (*K. Rabner*) des Seins über das nächste Objekt (die quidditas rei sensibilis) hinaus? Wieso enthielte das endliche Seiende als solches noch ein Problem, wie würde es noch über sich hinaus weisen? Mit anderen Worten: Wie sollte die Metaphysik noch in Gang kommen?

Wir können hier auf diese Fragen nicht näher eingehen⁵⁶. Vielleicht haben die vorangehenden Ausführungen gezeigt, daß auch in der Interpretation des hl. Thomas gewisse allgemeine Regeln der Interpretation beachtet werden müssen. Die Zielsetzung, die einem Text im Ganzen der betreffenden Untersuchungen zukommt, darf nicht vernachlässigt werden; sie kann für den Sinn des Textes entscheidend sein. Man wird auch darauf zu achten haben, ob ein Text die ureigene Auffassung des Autors wiedergibt oder zunächst nur einen fremden Text interpretieren will. Im letzteren Fall muß man auch bei Thomas zumindest mit der Möglichkeit rechnen, daß er seine eigene Auffassung nicht voll wiedergibt.

Auch das gut gemeinte Bestreben, Thomas stets möglichst metaphysisch zu deuten, kann in die Irre führen. Damit allein, daß eine Deutung recht metaphysisch klingt, ist noch keine Gewähr gegeben,

⁵² A. a. O. (Anm. 6) 39—46.

⁵³ Ebd. 40.

⁵⁴ Ebd. 46 f.

⁵⁵ „quod primo cadit in conceptione intellectus“: S. th. 1 q. 5 a. 2; vgl. In 1 Sent. d. 8 q. 1 a. 3; De ver. q. 1 a. 1.

⁵⁶ Vgl. dazu: J. de Vries, *La pensée et l'être*, Löwen 1962, 362—375.

daß sie den wirklichen Sinn des Textes trifft. Wer Thomas viel gelesen hat, weiß, einen wie überraschend breiten Raum in seinen Werken denklogische und sogar bloß sprachlogische Überlegungen einnehmen. Gewiß sind diese bei Thomas nicht, wie etwa bei *Ockham*, Selbstzweck, sondern stehen im Dienst der Seinserkenntnis. Und sie tragen tatsächlich viel zur Klarheit der ontologischen Aussagen bei. Wenn sie aber von übereifrigen Auslegern, wie es zuweilen geschieht, als direkt ontologische Aussagen mißverstanden werden (vielleicht weil man meint, Thomas könne sich doch nicht mit solchem logischen Kleinkram abgeben), dann sind Fehldeutungen fast unvermeidlich.