

# Die Struktur der Substanzen bei Thomas von Aquin

## Inhalt

<b>1. Die Substanz, das Seiende und die Kategorien</b> .....	<b>3</b>
<b>2. Die zusammengesetzten Substanzen in <i>De ente et essentia</i></b> .....	<b>6</b>
2.1 Form, Materie und Kompositum .....	6
2.2 Individuation durch Form und bezeichnete Materie.....	9
2.3 Gattung, Art und Differenz.....	11
2.4 Die Analogie zwischen Gattung und Materie.....	14
2.5 Wesen als Ganzes und als Teil.....	16
2.6 Wesen als Art und Gattung .....	18
<b>3. Die Struktur der einfachen Substanzen</b> .....	<b>21</b>
<b>4. Ist Gott eine Substanz?</b> .....	<b>24</b>
<b>5. Eine systematische Würdigung</b> .....	<b>29</b>
<b>Literatur</b> .....	<b>30</b>
Antike und mittelalterliche Texte .....	30
Sekundärliteratur .....	31

Die ontologische Kategorie der Substanz spielt bei Thomas von Aquin (1224/5-1274) ohne Zweifel eine große Rolle. Doch eine Abhandlung über die Substanz hat Thomas nie geschrieben. Was dem am nächsten kommt, ist seine früh geschriebene Abhandlung *De ente et essentia*, „Über das Seiende und das Wesen“, die sehr ausführlich auch das Zusammenspiel von Wesen und Sein bei den Substanzen behandelt. Daneben gibt es zwei Arten von Texten, die wir für die Rekonstruktion von Thomas' Substanzontologie heranziehen können: die Kommentare zu den Schriften des Aristoteles, insbesondere den Kommentar zu dessen *Metaphysik*,<sup>1</sup> und die theologischen Schriften, insbesondere sein letztes großes Werk, die „Summe der Theologie“, die *Summa Theologiae*.<sup>2</sup> In all diesen Texten geht es aber primär gerade nicht um die Entwicklung und Darstellung von Thomas' eigenem philosophischen Denken. In

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Studie von Doig 1972.

<sup>2</sup> Einleitend dazu Berger 2004.

den Aristoteles-Kommentaren geht es um die Erklärung der Texte des *philosophus*, die von Thomas zwar möglichst kohärent interpretiert werden,<sup>3</sup> aber doch eben die Auffassungen des heidnischen Philosophen Aristoteles darstellen, die selbst in Thomas' Interpretation in vielerlei Hinsicht von seinen eigenen Ansichten abweichen.<sup>4</sup> In den theologischen Schriften hingegen geht es zwar um die Verteidigung von Thomas' eigener Auffassung, aber eben vor allem um seine Auffassung zu theologischen Problemen. Seine philosophischen Anmerkungen stehen in der „Summe“ im Kontext der Disputation konkreter theologischer Probleme, und uns wird stets nur der für diesen Kontext relevante Ausschnitt des philosophischen Hintergrundes präsentiert, vor dem Thomas jeweils argumentiert, so daß es für den Leser des Thomas nicht unmittelbar evident ist, ob sich all diese Ausschnitte auch zu einem kohärenten Bild zusammenfügen lassen.

Für die Untersuchung von Thomas' Substanzontologie werde ich mich daher zunächst auf die Frühschrift „Über das Seiende und das Wesen“ stützen. Dabei wird insbesondere Thomas' Analyse der Substruktur der Substanzen im Zentrum stehen. Es wird sich zeigen, daß Thomas' Substanzen alles andere als einfache, unstrukturierte oder nicht weiter analysierbare Entitäten sind. Thomas hat vielmehr sehr detaillierte Vorstellungen von der sub-substantialen Struktur des Seienden. Nach der Darstellung der sub-substantialen Ontologie des Thomas wende ich mich einem exemplarischen theologischen Problemkontext zu, für den die Kategorie der Substanz relevant ist, nämlich der Frage, ob auch Gott eine Substanz ist. Das wird mir Gelegenheit geben, an diesem Beispiel zu zeigen, wie Thomas in der „Summe der Theologie“ zur theologischen Argumentation einerseits Auffassungen heranzieht, die er bereits in „Über das Seiende und das Wesen“ formuliert hat, wie er andererseits aber eine seiner frühen Auffassungen revidiert. Zunächst aber will ich unter Rückgriff auf den Metaphysik-Kommentar des Thomas kurz den ontologischen

---

<sup>3</sup> Kohärenz wird von Thomas auch hinsichtlich einer Gesamtschau des *Corpus Aristotelicum* angestrebt. Er unterscheidet also nicht, wie viele moderne Interpreten dies tun, verschiedene „Systeme“ z.B. des jungen und des reifen Aristoteles (vgl. z.B. Graham 1987); insbesondere sieht er keinen unüberbrückbaren Widerspruch zwischen den Aussagen zur Ontologie in der *Kategorien-schrift* und in der *Metaphysik*.

<sup>4</sup> Thomas' Hauptkritikpunkt gegenüber Aristoteles ist, daß dieser keinen zeitlichen Anfang der Welt in einem Schöpfungsakt Gottes annahm, sondern von der Ewigkeit der Welt ausging. Vgl. z.B. STh I 46.

Rahmen skizzieren, in dem sich Thomas' Diskussion in „Über das Seiende und das Wesen“ bewegt.

## 1. Die Substanz, das Seiende und die Kategorien

Das lateinische Wort *substantia* ist zwar die lehnwörtliche Übersetzung des griechischen Wortes *hypostasis*, aber da *hypostasis* als philosophischer Fachausdruck oft mit einer der vielen Verwendungsweisen von *ousia* synonym gebraucht wird, wird *ousia* häufig mit *substantia* ins Lateinische übersetzt.<sup>5</sup> Das griechische Wort *ousia* ist, wie gesagt, ein vieldeutiges Wort.<sup>6</sup> In seiner Sammlung mehrdeutiger philosophisch relevanter Ausdrücke zählt Aristoteles vier Bedeutungen auf. Diese reichen von „materielles Einzelding“ über „intrinsische Seinsursache eines materiellen Einzeldings“ (seine Form) bis hin zu „dem, was es ist, ein solches zu sein“, dem *to ti ên einai*, dem Wesen eines Dinges, das in der Definition zum Ausdruck kommt (Met. V 8). Ein materielles Einzelding ist etwa ein Mensch wie Sokrates, seine intrinsische Seinsursache ist seine Seele und sein Wesen ist seine Menschhaftigkeit.

Erstens ist *ousia* bei Aristoteles also das ultimative Subjekt von Prädikationen und damit der Hauptkandidat für das selbständig Seiende, da die *ousia* als ultimatives Subjekt Träger der Entitäten der anderen Kategorien ist: Qualitäten und Quantitäten benötigen stets eine Substanz als ihren Träger, und Relationen bestehen stets zwischen mehreren Substanzen.<sup>7</sup> Einen solchen partikulären Träger von Quantitäten und Qualitäten nennt Aristoteles in der Kategorienschrift eine „erste Substanz“ (*protê ousia*, Cat. 5, 2a 11-14), und an diese ontologische Abhängigkeit der Entitäten der anderen Kategorien von einer Substanz kann Thomas anschließen, wenn er die Substanz als „die erste unter den Entitäten“ bezeichnet.<sup>8</sup> Aufgrund dieser Abhängigkeit faßt man die Entitäten der nicht-substantiellen Kategorien auch unter den Namen „Akzidenzien“ zusammen und stellt sie so der Substanz gegenüber. Diese erste Hauptbedeutung von *ousia* entspricht der ersten der von Aristoteles in Metaphysik V 8 unterschiedenen Bedeutungen von *ousia* – „materielles Einzelding“.

---

<sup>5</sup> Vgl. Halfwassen 1998, Stead 1994, 373. Vgl. auch Thomas, QL 2, 2, corpus articuli: „Suppositum autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur hypostasis vel substantia prima“.

<sup>6</sup> Vgl. Stead 1994, 367-373.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. Met. IV 2.

<sup>8</sup> In Met. VII, lectio 1 n. 4: „substantia est prima inter alia entia“.

Zweitens ist *ousia* das, worauf man beim Beantworten einer „Was ist das?“-Frage verweist. Eine solche Frage beantwortet man aber mit dem Verweis auf die Art oder Gattung, der der Bezugsgegenstand der Frage zugehört, also mit dem Verweis auf etwas, das mehreren Individuen gemeinsam sein kann. Diese nennt Aristoteles in der Kategorien „zweite Substanzen“ (*deuterai ousiai*, Cat. 5, 2a 14-16).<sup>9</sup>

In seinem Metaphysik-Kommentar nennt Thomas drei Unterschiede zwischen den partikulären ersten Substanzen und universalen zweiten Substanzen. Erstens können die universalen Substanzen in Aussagesätzen von anderen Dingen prädiziert werden, die partikulären Substanzen hingegen nicht: „Sokrates ist ein Mensch“ ist ein sinnvoller Satz, „Das ist ein Sokrates“ eher nicht. Zweitens sind die partikulären Substanzen selbständig existierende Entitäten, die universalen Substanzen hingegen sind in ihrem Sein abhängig von den partikulären Substanzen, die sie instantiieren. Drittens finden sich die universalen Substanzen in vielen Einzeldingen, die partikulären Substanzen hingegen sind von allen anderen „getrennt und unterschieden“.<sup>10</sup>

Für das Sprechen über die *ousia* stehen Thomas die beiden Ausdrücke *essentia* und *quidditas* zur Verfügung, „Wesen“ und „Washeit“, die ihre Wurzeln in der spätantiken und arabischen Auslegungstradition haben. Letzterer ist augenscheinlich von der Frage *Quid est?*, „Was ist das?“ hergeleitet, so wie der Ausdruck *quantitas* von der Frage *Quantum?* („Wieviel?“) und *qualitas* von der Frage *Quale?* („Wie beschaffen?“) hergeleitet sind. Wesen und Washeit sind das, was von der Definition eines Dinges ausgedrückt wird.<sup>11</sup> Eine Definition ist für Thomas nämlich im Anschluß an Aristoteles keineswegs nur ein Weg, einem neuen sprachlichen Ausdruck willkürlich eine Bedeutung zuzuweisen.

---

<sup>9</sup> Wippel 1993, 107 warnt vor einer Identifizierung der beiden von Thomas im Metaphysik-Kommentar unterschiedenen Hauptbedeutungen mit der ersten bzw. zweiten Substanz der Kategorienschrift: „In particular, one should not identify substance taken as quiddity or essence with second substance.“ (Wippel 1993, 108) Während ich die Identifizierung in Bezug auf die hier besprochene Kommentarstelle für angemessen halte (Thomas spricht dort explizit von der *substantia universalis*; In Met. V l. 10, n. 903), stimme ich Wippel darin zu, daß das Bild bei Thomas im Ganzen vielfältiger ist, wie insbesondere die Diskussion von *De ente et essentia* zeigen wird. Vgl. auch Oeing-Hanhoff 1953, 96-97.

<sup>10</sup> In Met. V, lectio 10 n. 903: „Primo quidem, quia substantia particularis non praedicatur de aliquo inferiori, sicut universalis. Secundo, quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis quae per se subsistit. Tertio, quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separabilis et distincta.“

<sup>11</sup> Vgl. z.B. In Met. V, lectio 10 n. 902: „quidditas rei, quum significat definitio“.

Eine Definition ist für ihn vielmehr ein geeignetes Instrument, das Wesen einer Art oder einer Gattung sprachlich zu erfassen. Nach allgemeiner Auffassung der aristotelischen Tradition bildet man eine Definition *per genus proximum et differentia specifica* – durch die Angabe der nächsthöheren Gattung und der spezifischen Differenz, die die zu definierende Art von den übrigen unter jene Gattung fallenden Arten unterscheidet.<sup>12</sup> Beispielsweise wurde für den Artnamen „Mensch“ für gewöhnlich mit Hilfe der Gattung Lebewesen und der spezifischen Differenz der Vernunftbegabtheit die Definition „vernunftbegabtes Lebewesen“ (*animal rationale*) angegeben, da man annahm, daß die Vernunft gewissermaßen das ontologische Alleinstellungsmerkmal des Menschen unter den sterblichen Lebewesen ist.

Das lateinische Mittelalter läßt sich von den arabischen Kommentatoren noch zu einer weiteren terminologischen Prägung inspirieren. Analog zur Prägung des Ausdrucks *quidditas* aus der Frage *Quid est?* wird nämlich auch der Ausdruck *anitas* aus der Frage *An est?* gebildet, die soviel heißt wie „Ob es es gibt?“. <sup>13</sup> So wird es möglich, terminologisch zu unterscheiden, daß etwas ist und was es ist. Die Unterscheidung zwischen dem Was-Sein und dem Daß-Sein von etwas ist insbesondere relevant im Kontext der Schöpfungsvorstellung im Christentum. Die Überzeugung, daß die Welt durch die freie Entscheidung eines Schöpfergottes ins Sein gekommen ist, hat zuvor schon die islamische und jüdische Philosophie geprägt, die Thomas rezipiert,<sup>14</sup> während die antike griechische Philosophie, für die Schöpfungsvorstellungen nicht derart zentral waren, eine solche Unterscheidung nicht ausgebildet hat.<sup>15</sup> Mit der Unterscheidung zwischen Was-Sein und Daß-Sein kann nun vor dem Hintergrund eines Schöpfungsglaubens gedacht werden, daß viele Wesen möglich oder vorstellbar sind, die Gott aber nicht geschaffen hat, die Gott mithin nicht ins Sein gerufen hat. Thomas selbst verwendet den Ausdruck *anitas* nicht. Er verwendet an seiner Stelle einfach das Wort *esse*. Wenn es ihm also darum geht, wie *esse* und *essentia* zusammenhängen, dann geht es um das Verhältnis von Daß-Sein und Was-Sein zueinander.

---

<sup>12</sup> Top. I 8, 103b 15: *ho horismos ek genous kai diaphorôn estin*. Vgl. Nobis 1972.

<sup>13</sup> Vgl. Schulthess 1996, 61, 164, 191.

<sup>14</sup> Vgl. Kahn 1976.

<sup>15</sup> Vgl. exemplarisch Jansen 2004 zur Maimonides-Rezeption bei Thomas.

## 2. Die zusammengesetzten Substanzen in *De ente et essentia*

Nach diesen Präliminarien können wir uns nun der Schrift „Über das Seiende und das Wesen“ zuwenden. Das Thema dieser Schrift ist die Frage, auf welche Weise Sein und Wesen, *esse* und *essentia*, in Dingen verschiedener Art vorgefunden werden.<sup>16</sup> Zu den Entitäten, die Thomas in dieser Schrift diskutiert, gehören zwar auch Akzidentien, denen er ein „schwächeres“ Wesen „auf gewisse Weise und in bestimmter Hinsicht“ zubilligt,<sup>17</sup> aber vor allem behandelt er verschiedene Arten von Substanzen.

Thomas behandelt getrennt voneinander zwei Arten von Substanzen.<sup>18</sup> Die erste Art ist die aus Materie und Form zusammengesetzte Substanz (*substantia composita*). Zu dieser Art gehört auch der aus Leib und Seele bestehende Mensch. Die zweite Substanz-Art, die Thomas diskutiert, ist die „einfache“ Substanz (*substantia simplex*), die er auch als von Materie „getrennte“ Substanz bezeichnet (*substantia separata*), die eben nicht aus Form und Materie bestehen. Zu diesen zählt Thomas die menschliche Seele, die Engel – und Gott: *substantia prima simplex [...] Deus est* (DEE 1, 63). Da wir Menschen dasjenige besser kennen, das uns vertrauter ist, beginnt Thomas mit der Diskussion der zusammengesetzten Substanzen.

### 2.1 *Form, Materie und Kompositum*

Die Dinge, die uns in unserer Alltagswelt begegnen, gehören für Thomas zu den zusammengesetzten Substanzen. Auch hier ist Thomas fest in der aristotelischen Tradition und ihrem Hylomorphismus verankert – der Lehre also, daß die uns umgebenden Dinge dadurch existieren, daß eine bestimmte Materie (*hylé*) eine bestimmte Form (*morphé*) besitzt. Die zusammengesetzten Substanzen sind dementsprechend aus einem bestimmten Stoff oder einer bestimmten Materie und einer bestimmten Form zusammengesetzt. Aristoteles erklärt dies anhand des Beispiels des Hauses (Met. VIII 2): Steine und Balken können einfach auf einem Haufen liegen. Dann bilden sie natürlich kein Haus. Sind sie allerdings so angeordnet, daß sie Menschen und Güter schüt-

---

<sup>16</sup> DEE, Prologus 7-8: „quid nomine essentie et entis significetur, et quomodo in diversis invenitur“.

<sup>17</sup> Vgl. DEE 1, 55-57: „essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quod.“

<sup>18</sup> Vgl. DEE 1, 58-59. Vgl. auch DEE 4, 61-65.

zen können, dann ist aus ihnen ein Haus geworden. Das ungeordnete Baumaterial ist daher potentiell ein Haus: Es ist ein Haus *in potentia*, weil aus ihm ein Haus werden kann. Ein Haus besteht also aus Steinen und Balken – der Materie des Hauses, die ein Haus *in potentia* ist –, und einer bestimmten Form, einer bestimmten Anordnung dieser Materie, die dazu führt, daß aus dem Material tatsächlich ein Haus wird und daß dieses Haus auch die Funktion eines Hauses ausüben kann, Menschen und Güter zu beschützen.

In analoger Weise betrachtet Aristoteles (und ihm folgend auch Thomas) auch Lebewesen als aus Materie und Form zusammengesetzt. Die Materie eines Menschen bilden, unter anderem, Fleisch und Knochen, seine Form ist seine Seele. Dies entspricht auch Aristoteles' Definition der Seele als „erste Vollendung eines natürlichen Körpers, der dem Vermögen nach Leben hat“ (*entelecheia hē prôtô sômatos physikou dynamei zôên echontos*, An. II 1, 412a 27-28).

Aber was ist nun das Wesen, die *essentia*, einer solchen Substanz? Worauf verweist man, wenn man in Bezug auf das Haus oder den Menschen eine „Was ist das?“-Frage beantwortet? Thomas diskutiert vier Möglichkeiten, von denen er selbst die vierte favorisiert: Man verweist (1) auf die Materie allein, (2) auf die Form allein, (3) auf ein Verhältnis zwischen Materie und Form oder etwas anderes, das zu diesen hinzukommt (*superadditum*), oder (4) auf das aus Materie und Form Zusammengesetzte (*compositum*). Ich werde nun Thomas' Argumente gegen die drei ersten Antwort-Möglichkeiten und für die vierte Antwort im einzelnen diskutieren:

(1) Thomas führt zwei kurze Argumente gegen die Position an, das Wesen einer zusammengesetzten Substanz bestünde allein aus der Materie. Dabei geht er von den beiden Voraussetzungen aus, daß (a1) etwas aufgrund seines Wesens erkennbar ist und auch (b1) aufgrund seines Wesens in seine Art und Gattung eingeordnet wird. Zudem gilt: (a2) Nichts wird aber aufgrund seiner Materie erkannt, und (b2) nichts wird bloß aufgrund seiner Materie in Art und Gattung eingeordnet. Denn das Vorhandensein von Fleisch und Knochen allein bestimmt noch nicht, ob ich es mit einem Menschen, einer Katze oder einem Kotlett zu tun habe. Mit dem Modus tollens folgt jeweils, daß die Materie allein nicht das Wesen sein kann.

(2) Aber auch die Form allein kann nicht das Wesen einer zusammengesetzten Substanz ausmachen. Denn das Wesen ist das, was durch die Definition bezeichnet wird. Die Definitionen von natürlichen Substanzen (*substantiae naturales*) enthalten aber einen Hinweis auf die Materie, aus der jeweilige Ding besteht (vgl. Aristoteles, Met. VIII 2). Ansonsten würde es keinen Unterschied

zwischen den Definitionen in der Mathematik und in den Naturwissenschaften geben (*aliter enim diffinitiones naturales et mathematice non different*, DEE 2, 16-17).

Befürworter von Antwort (2) könnten versuchen, die von ihnen favorisierte Antwort noch zu retten. Sie könnten der Materie einen Platz in der Definition einräumen, aber behaupten, daß die Materie in der Definition lediglich wie ein Zusatz zum Wesen der zusammengesetzten Substanz angeführt wird (*sicut additum essentie eius vel ens extra essentiam eius*, DEE 2, 19-20). Thomas weist darauf hin, daß dieser Modus der Definition den Akzidentien eigentümlich ist. Diese haben kein „vollständiges Wesen“ (*perfectam essentiam non habent*, DEE 2, 21-22); sie können nicht selbständig existieren, sondern sind von einer Substanz als Träger ontologisch abhängig. Diese Trägersubstanz (*sua subiectum*, DEE 2, 23) muß auch in die Definition eines Akzidenz aufgenommen werden, obwohl der Träger selbst natürlich kein Akzidenz ist: So ist Schwärze etwa die so-und-so konstituierte Eigenschaft einer Oberfläche, wobei die Oberfläche selbst eben nicht das zu definierende Akzidenz sondern sein Träger ist. Hier wird tatsächlich etwas „wie ein Zusatz oder ein Seiendes außerhalb des Wesens“ in die Definition aufgenommen. Da es uns aber um das Wesen der Substanz geht, ist den Befürwortern von Antwort (2) dieser Ausweg verschlossen: Sie würden den Unterschied zwischen Substanzen und Akzidenzen verwischen.

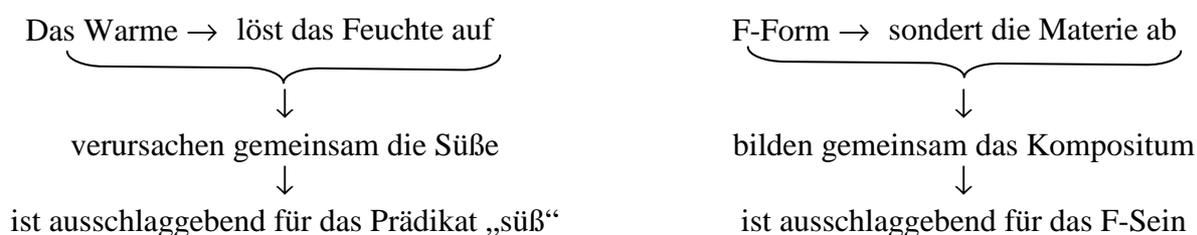
(3) Weder Materie noch Form allein kann also das Wesen einer zusammengesetzten Substanz ausmachen. Besteht das Wesen einer zusammengesetzten Substanz dann vielleicht in einem bestimmten Verhältnis, in dem Form und Materie zueinander stehen, oder in irgendetwas anderem, das zu Form und Materie hinzukommt (*aliquid superadditum*, DEE 2, 28)? Beides, so Thomas, kann nicht sein. Denn eine Relation oder ein anderes *superadditum* wäre notwendigerweise ein Akzidenz und damit etwas, das außerhalb der Substanz selbst läge (*hoc de necessitate esset accidens et extraneum a re*, DEE 2, 28-29). Das Wesen der Substanz würde dann gar nicht zu ihr gehören. Etwas kann aber, so Thomas, nicht durch etwas erkannt werden, das außerhalb seiner selbst ist. Und wenn – siehe (1) – das Wesen das Erkenntnisprinzip der Dinge ist, kann es somit nicht außerhalb dieser existieren. Und noch einen anderen Grund gibt es für Thomas, diese Antwortmöglichkeit zu verwerfen: Eine Substanz entsteht, wenn sie ihr Wesen gewinnt; sie vergeht, wenn sie ihr Wesen verliert. Doch etwas, das zu einem Ding hinzukommt wie ein Akzidenz, verleiht diesem Ding nicht seine Existenz, sein Sein schlechthin (*esse actu simpliciter*, DEE

2, 33-34), sondern nur eine bestimmte Eigenschaft, ein so-und-so-beschaffenes Sein (*esse actu tale*, DEE 2, 34). Eine solche Relation oder ein anderes *superadditum* kann also ebenfalls nicht das Wesen einer zusammengesetzten Substanz ausmachen.

(4) Damit bleibt nur noch die von Thomas favorisierte Antwort übrig: Das Wort „Wesen“ bezeichnet bei den zusammengesetzten Substanzen das, was aus Materie und Form zusammengesetzt ist (*compositum*, DEE 2, 40).

## 2.2 Individuation durch Form und bezeichnete Materie

Aber auch für diese Position ergibt sich ein Problem: Die Form ist doch allein Ursache (*causa*) des Seins eines Dinges, aber in der Definition wird die Materie ebenfalls genannt (DEE 2, 54-57). Thomas versucht, diese Spannung mit einer Analogie aufzulösen; er greift dabei auf die traditionelle Erklärung der Geschmackswahrnehmungen (*sapores*) durch die Kombination von Elementareigenschaften zurück. Die Süße eines Lebensmittels entsteht dieser Theorie zufolge, indem das im Lebensmittel enthaltene Warme das im Lebensmittel enthaltene Feuchte auflöst (*ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo*, DEE 2, 62-63). Zwar ist es das Warme, das das Auflösen des Feuchten überhaupt erst verursacht, aber die Süße wird dann durch das Warme und das Feuchte gemeinsam konstituiert. Die so entstandene Süße ist dann ausschlaggebend für das berechtigte Zuschreiben des Prädikats „süß“. Im Falle der zusammengesetzten Substanzen liegt der Fall für Thomas ganz analog: Zwar ist es die F-Form (z.B. die menschliche Seele), die die Absonderung der Materie zuallererst bewirkt, aber beide zusammen bilden sie das Kompositum, das ausschlaggebend für das F-Sein (z.B. das Menschsein) ist. Die folgende Übersicht veranschaulicht Thomas' parallelisierende Erläuterung der beiden Prozesse:



Thomas diskutiert noch ein zweites Problem, das man als Einwand gegen seine Position aufwerfen könnte. Ein gängiger Slogan der Metaphysik seiner Zeit (und auch von Thomas selbst) ist: „Die Materie ist das Prinzip der Indi-

viduation“ (*individuationis principium materia est*, DEE 2, 67). Es ist nicht schwer zu sagen, warum eine Kuh und ein Esel zwei Tiere sind, denn in diesen Fällen handelt es sich ja um zwei Exemplare unterschiedlicher Art. Auch eine braune und eine schwarze Kuh sind leicht an ihrer jeweiligen Farbe, also an ihren unterschiedlichen Akzidenzien als zwei unterschiedliche Tierexemplare auszumachen. Aber ist es möglich, mehrere Kühe mit genau denselben Eigenschaften (derselben Farbe, derselben Größe, derselben Form ...) zu haben? Thomas würde sagen: Ja, das ist möglich, denn nicht die Unterschiede in den Eigenschaften machen es möglich, daß es mehrere Exemplare der Art Kuh gibt, sondern die Tatsache, daß sich die Kuhform mehrfach in unterschiedlichen Materie-Paketen manifestiert. Die Tatsache, daß Tiere aus unterschiedlichen Materie-Paketen, aus anderem Fleisch, anderer Haut und anderen Knochen, bestehen, ermöglicht also die Existenz einer Vielzahl von Kühen und sie würde auch bei vollkommener Übereinstimmung in den Akzidenzien eine Kuh von einer Artgenossin unterscheiden. Dies meint der Slogan von der Materie als Individuationsprinzip.<sup>19</sup>

Wenn nun aber das Wesen nach Thomas' Auffassung Materie enthält, dann scheint das Wesen damit automatisch ebenfalls etwas notwendig Individuiertes und Partikuläres zu sein, da es doch die Materie zusammen mit der Form umfaßt.<sup>20</sup> Doch dann hätte das Allgemeine keine Definition, denn diese bezeichnet ja das Wesen – und das scheint aufgrund dieser Überlegung nun etwas Partikuläres zu sein, da es doch die individuierende Materie umfaßt. Thomas löst dieses Problem, indem er zwei Arten von Materie unterscheidet: die „bezeichnete Materie“ (*materia signata*, DEE 2, 75) und die „nicht-bezeichnete Materie“ (*materia non signata*, DEE 2, 81).

---

<sup>19</sup> Wippel 2000 versteht den Slogan von der Materie als Individuationsprinzip so, daß hier die „erste Materie“ (*materia prima*) gemeint ist, in der weder Formen noch Privationen aktualisiert sein sollen („id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem“; QD Spir. 1, corpus articuli). Diese Deutung mag für QD Spir. 1 zutreffen. In DEE jedoch wird die *materia prima* nur zweimal erwähnt, und zwar in 2, 237 und 4, 181, wo sie aber eine periphere Rolle spielt. Außerdem sprechen die Beispiele in DEE eindeutig dafür, daß die *materia ultima* (beim Menschen eben Fleisch und Knochen) gemeint ist. Wippels Formulierung „Prime matter is matter in the unqualified sense“ (Wippel 2000, 298) kann daher auf keinen Fall terminologisch vertreten werden: Das Wort *materia* ohne weitere Ergänzung bezeichnet eben zumeist die *materia ultima*, kaum die *materia prima*.

<sup>20</sup> Vgl. DEE 2, 68-70: „videretur sequi quod essentia, que materiam in se complectitur simul et formam, sit tantum particularis et non universalis“.

Materie wird „bezeichnet“ durch die Angabe ihrer räumlichen Ausdehnung. *Materia signata* ist also Materie, „insofern sie unter bestimmten Ausdehnungen betrachtet wird“ (*que sub determinatis dimensionibus consideratur*, DEE 2, 76-77). Durch die Angabe der drei räumlichen Dimensionen (Länge, Breite, Höhe) wird eine ganz bestimmte Menge Materie, also etwa „dieser Knochen und dieses Fleisch“ herausgegriffen. „Nicht-bezeichnete Materie“ hingegen wären „Knochen und Fleisch schlechthin“ (*os et caro absolute*, DEE 2, 83). Hier wird keine bestimmte Menge Materie herausgegriffen, sondern lediglich angegeben, von welcher Art die Materie zu sein hat. Das beschriebene Problem löst Thomas gewissermaßen durch ontologische Arbeitsteilung: Es ist die nicht-bezeichnete Materie, die in der Definition der Allgemeinbegriffe vorkommt, und die bezeichnete Materie, die das Individuationsprinzip ist. In der Definition des Menschen hat ein Verweis auf bestimmte Mengen von Fleisch und Knochen nichts zu suchen, besteht doch jeder Mensch aus anderen Mengen von Fleisch und Knochen. Gäbe es hingegen eine Definition des Sokrates, so würde in dieser die bestimmte Materiemenge, aus der er besteht, vorkommen müssen. Denn es ist ja diese bestimmte Materie und nicht die mit vielen anderen geteilte Form, die ihn zu einem individuellen Menschen macht (DEE 2, 77-80).

### 2.3 Gattung, Art und Differenz

An seine Ausführungen zum Unterschied von bezeichneter und nicht-bezeichneter Materie schließt Thomas die Behauptung an, daß der Unterschied zwischen dem Wesen der Gattung und dem Wesen der Art ganz ähnlich konstituiert wird wie der zwischen bezeichneter und nicht-bezeichneter Materie, wenn auch mit einer anderen Art der Bezeichnung (*alius modus designationis*, DEE 2, 92): „denn die Bezeichnung<sup>21</sup> des Individuums gegenüber der Art erfolgt durch die in ihren Ausdehnungen bestimmte Materie, die Bezeichnung der Art gegenüber der Gattung erfolgt durch die konstitutive Differenz, die von der Form des Dinges genommen wird.“<sup>22</sup> Die spezifische Differenz

---

<sup>21</sup> Man beachte hier und *passim* den Ausgang des Thomas von der Ebene der sprachlichen Bezeichnungen. Dieses sprachanalytische Element bei Thomas ist ausführlich von Müller 1983 herausgearbeitet worden.

<sup>22</sup> DEE 2, 92-96: „quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam que ex forma rei sumitur“.

ist aber dem Wesen der Gattung gegenüber nichts völlig Fremdes und nichts, was ganz von außen zu dieser hinzukäme: „Was auch immer in der Art ist, ist auf unbestimmte Weise (*ut non determinatum*, DEE 2, 100-101) auch in der Gattung.“ Damit ist nun nicht gemeint, daß alle Instanzen der Art auch Instanzen der Gattung sind. Das ist zwar auch richtig, aber dafür würde Thomas nicht die qualifizierende Phrase „auf unbestimmte Weise“ benötigen. Gemeint ist vielmehr, daß die die Art bildende spezifische Differenz bereits „auf unbestimmte Weise“ im Wesen der Gattung angelegt ist, was heißt, daß aufgrund des Gattungswesens noch nicht entschieden werden kann, ob einer Instanz der Gattung die spezifische Differenz zukommt oder nicht; beide Möglichkeiten müssen mit dem Wesen der Gattung kompatibel sein.

Nicht nur Eigennamen wie „Sokrates“ oder die Artbezeichnung „Mensch“ bezeichnen den ganzen Menschen, sondern auch Gattungsbezeichnungen wie „Lebewesen“ (*animal*). Die Gattung, so Thomas, ist keineswegs ein bloßes *pars integrale*, denn es wird vom ganzen Menschen ausgesagt (DEE 2, 101-104). Ein *pars integrale* ist ein (echtes) Teil eines aus ausgedehnten Teilen zusammengesetzten Ganzen.<sup>23</sup> Ein *pars integrale* des Menschen ist etwa das Herz. Der Ausdruck „Herz“ benennt nun aber eindeutig nicht den ganzen Menschen, während der Ausdruck „Lebewesen“ sehr wohl den ganzen Menschen benennt. „Der Mensch ist ein Lebewesen“ ist daher ein wahrer, „Der Mensch ist ein Herz“ hingegen ein falscher Satz.

Hier ergibt sich wiederum ein Problem für Thomas' Position, das er diskutieren muß: Der Mensch ist ja ein dreidimensional ausgedehntes Ding. Eine der höheren Gattungen, unter die der Mensch fällt, ist also Körper. Deswegen ist „Der Mensch ist ein Körper“ eine wahre Aussage. Zugleich behauptet Thomas aber, daß der Mensch aus Körper und Seele besteht, der Körper also nur ein Teil des Menschen ist, weswegen die Aussage „Der Mensch ist ein Körper“ (ganz wie „Der Mensch ist ein Herz“) falsch sein sollte. Bezeichnet der Gattungsbegriff also doch nur einen Teil des Menschen? Dieses Problem, so Thomas' Diagnose, entsteht durch eine Mehrdeutigkeit des Wortes „Körper“: Mit „Körper“ kann man Thomas zufolge sowohl auf eine Ober-Gattung der ausgedehnten Dinge, die auch den Menschen und die anderen Lebewesen mit

---

<sup>23</sup> Vgl. Petrus Hispanus, *Summule logicales*, Tractatus V 14: „Totum integrale est quod est compositum ex partibus habentibus quantitatem et pars eius dicitur integralis.“ Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Klaus Jacobi.

umfasst, verweisen, als auch auf einen Teil des Menschen und der übrigen Lebewesen, die Thomas sich ja hylomorphistisch als aus Seele und Körper als Form und Materie zusammengesetzt vorstellt.

Wie kann Thomas diese Mehrdeutigkeit von „Körper“ in seiner Ontologie verorten? Zunächst steht das Wort „Körper“ für eine Gattung (*corpus secundum quod est in genere substantie*, DEE 2, 110-111). Unter diese fällt, was „eine solche Natur hat, daß in ihm drei Dimensionen unterschieden werden können“. Nimmt man allein diese drei Dimensionen, dann erhält man, was „Körper“ als quantitativer Begriff bezeichnet (*corpus quod est in genere quantitatis*, DEE 2, 114-115), also das Volumen, das ein dreidimensional ausgedehntes Objekt einnimmt. Zu einer solchen quantitativen Bestimmung durch eine bestimmte räumliche Ausdehnung könnte man sich nun andere Wesenseigenschaften (Thomas spricht von „Vollendungen“, *perfectiones*) hinzudenken, etwa Leben, Wahrnehmung und Vernunft. Dadurch würde man dann die Begriffe Lebewesen, Sinnenwesen und Mensch erhalten.

Man kann den Begriff „Körper“ aber auch unter Ausschluß (*cum precisione*, DEE 2, 126) anderer Eigenschaften verwenden, also so, daß keine dieser anderen „Vollendungen“ zur räumlichen Ausdehnung hinzukommt. Auf diese Weise wird „Körper“ zu einer Bezeichnung für den Körper als *integralis et materialis pars animalis*, also als ausgedehnten und materiellen Teil des Lebewesens. Denn in der Verwendung *cum precisione*, also unter Ausschluß anderer Eigenschaften, ist das Verfügen über eine Seele oder gar über die Vernunft nichts, das schon im Körpersein enthalten wäre. Die Seele ist etwas, das außerhalb der Bedeutung (*preter significationem*) von „Körper“ in diesem Sinne liegt; sie ist etwas zum Körper Hinzukommendes (*superveniens*). Wird „Körper“ so verstanden, dann kann man sagen, ein Lebewesen werde aus „Seele und Körper wie aus Teilen (*sicut ex partibus*) zusammengesetzt“ (DEE 2, 133-134).

Schließt man nun aber die anderen Vollendungen nicht aus, gelangt man zu der Art und Weise, auf die „Körper“ als Gattungsbegriff verwendet wird. Dann nämlich wird „Körper“ so verwendet, „daß es eine bestimmte Sache bezeichnet, die eine solche Form hat, daß aus ihr [der Form] drei Dimensionen in ihr [der Sache] bezeichnet werden können, welche Form auch immer jene sei – sei es, daß aus dieser andere höhere Vollendungen hervorgehen

können, oder nicht“.<sup>24</sup> Die Form, die einem so bezeichneten Körper zugeschrieben wird, könnte also eine menschliche, tierische oder pflanzliche Seele sein oder aber ‚nur‘ die Form eines Steines (*sive anima, sive lapideitas, sive quaecumque alia*, DEE 2, 148). Es ist genau diese komplexere Form, die bei Menschen, Tieren, Pflanzen oder auch Steinen konstitutiv ist für die räumliche Ausdehnung und keine andere, von der Seele oder „Steinheit“ (*lapideitas*) verschiedene Form: „Die Seele ist nämlich keine andere Form als jene, durch die jenem Ding drei Dimensionen zugeschrieben werden können.“<sup>25</sup> Die Form des Lebewesens ist, so Thomas, bereits „implizit“ in der Form des Körpers enthalten (*forma animalis implicite in forma corporis continetur*, DEE 2, 149-150): Die „höheren Vollendungen“ sind also Entfaltungen dessen, was in der Körper-Form bereits in „eingefalteter Weise“ (*implicite*) enthalten ist. So gilt auch für das Verhältnis von Körper im Gattungssinn und Lebewesen, was Thomas zuvor von Gattung und Art im Allgemeinen gesagt hat: „im Lebewesen wird nichts angenommen, was nicht implizit im Körper enthalten ist“ (*in animalī nihil erit accipere quod non implicite in corpore contineatur*, DEE 2, 141-142).

#### 2.4 Die Analogie zwischen Gattung und Materie

Was Thomas anhand des Beispiels „Körper“ erarbeitet hat, gilt entsprechend auch für das Verhältnis anderer Arten und Gattungen zueinander, etwa dem Verhältnis der Gattung Lebewesen und der Art Mensch zueinander. Auf der einen Seite könnte „Lebewesen“ wiederum unter Ausschluß einer anderen Vollendung verwendet werden (*cum precisione alterius perfectionis*, DEE 2, 154-155). Diese anderen Vollendungen kämen dann zum Lebewesen-Sein in diesem exklusiven Sinne hinzu wie ein Teil zu einem anderen (*per modum comparatis*, DEE 2, 157) und gerade nicht so, als wären sie bereits implizit im Begriff des Lebewesens enthalten (*non sicut implicita contenta in ratione animalis*, DEE 2, 157-158). In diesem exklusiven Sinn kann „Lebewesen“ daher keine Gattung bezeichnen.

---

<sup>24</sup> DEE 2, 135-140: „Potest etiam hoc nomen corpus hoc modi accipi ut significet rem quandam que habet talem formam ex qua tres dimensiones in ea possunt designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio, sive non“.

<sup>25</sup> DEE 2, 142-144: „Non enim anima est alia forma ab illa per quam illa poterant designari tres dimensiones.“

Auf der anderen Seite kann „Lebewesen“ natürlich als Gattungsbegriff verwendet werden. Es steht genau dann für die Gattung „insofern es ein bestimmtes Ding bezeichnet, aus dessen Form Wahrnehmung und Bewegung hervorgehen kann, welche Form auch immer dies ist“.<sup>26</sup> Wird „Lebewesen“ auf diese Weise gebraucht, bezeichnet es die Gattung und damit jeweils die unter diesen Begriff fallenden Dinge als Ganze, und nicht nur die Materie, zu der die Form noch hinzutreten müßte: „So bezeichnet also die Gattung auf unbestimmte Weise all das, was in der Art ist“.<sup>27</sup> Analog bezeichnet für Thomas auch der Name für die spezifische Differenz das Ganze des bezeichneten Dinges und nicht nur die Form, ebenso die Definition und auch die Artbezeichnung, wenn auch auf unterschiedliche Art (DEE 2, 164-194):

- Die Gattungsbezeichnung bezeichnet das Materiale an einem Ding ohne Bestimmung der eigentlichen Form; die Gattungsbezeichnung ist daher „von der Materie hergenommen“, dennoch ist die Gattung von der Materie verschieden. Das Verhältnis der Gattung zur Materie ist vielmehr das der Analogie: Ausgedehntheit verhält sie zu Lebendigkeit, wie sich die Materie zur Form verhält.
- Die Bezeichnung der Differenz ist eine von der bestimmten Form hergenommene Benennung (*denominatio a forma determinata sumpta*, DEE 2, 178-179), die von der *materia determinata* absieht.
- Die Definition und die Artbezeichnung beziehen sich sowohl auf die bestimmte Materie (*materia determinata*), die vom Namen der Gattung (*nomen generis*) bezeichnet wird, als auch auf die bestimmte Form (*forma determinata*), die vom Namen der Differenz (*nomen differentie*) bezeichnet wird.

Gattung, Differenz und Art verhalten sich für Thomas also analog (*se habent proportionaliter*, DEE 2, 196) zu Materie, Form und Kompositum, obwohl sie nicht mit diesen identisch sind (*quamvis non sint idem quod illa*, DEE 2, 197-198). Daß die beiden Begriffstriaden wohl voneinander zu unterscheiden sind, zeigt sich daran, daß etwa der Mensch zwar als vernunftbegabtes Lebewesen (*animal rationale*) definiert ist, er aber nicht aus Lebewesen und Vernunft zu-

---

<sup>26</sup> DEE 2, 159-162: „secundum quod significet rem quandam ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quecumque sit illa forma“.

<sup>27</sup> DEE 2, 164-165: „Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie“.

sammengesetzt ist (*non ex animali et rationali*, DEE 2, 202-203). Vielmehr besteht er aus Leib und Seele. Der Mensch ist also nicht aus Gattung und Differenz zusammengesetzt, sondern aus Form und Materie. Form und Materie betrachtet Thomas als zwei Entitäten, die zu einer dritten Entität zusammengeführt werden können. Aus Gattung und Differenz zusammengesetzt ist höchstens der Begriff (*intellectus*) des Menschen. Dieser „besteht“ aus Gattung und Differenz lediglich „wie ein dritter Begriff aus zwei [anderen] Begriffen“ (*sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus*, DEE 2, 210): Der Begriff Mensch besteht aus der Konjunktion der Begriffe Lebewesen und Vernunftbegabtheit, die Entität Mensch hingegen ist die Zusammensetzung von Form und Materie.<sup>28</sup>

### 2.5 *Wesen als Ganzes und als Teil*

Ein Gattungsname bezeichnet also das „ganze“ Wesen der Art. Hier könnte man ein Problem sehen: Die verschiedenen Arten einer Gattung haben doch ganz unterschiedliche Wesen. Wenn nun „Lebewesen“ das Wesen etwa des Menschen als Ganzes bezeichnet, wie kann „Lebewesen“ dann gleichzeitig auch das Wesen des Schäferhundes und des Regenwurmes bezeichnen? Indem, so Thomas' Antwort, die Bezeichnung als Lebewesen nicht alle Details des Wesens festlegt, sondern „Unbestimmtheiten“ und „Ununterschiedenheiten“ bestehen läßt. Aus diesen Unbestimmtheiten und Ununterschiedenheiten ergibt sich dann die „Einheit der Gattung“ (*unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit*, DEE 2, 226-227).

Für die beiden Arten, über das Wesen des Menschen zu reden, stehen Thomas auch zwei unterschiedliche Wörter zur Verfügung: *homo* und *humanitas*. Beide Ausdrücke bezeichnen das Wesen des Menschen, wenn auch, wie Thomas sagt, „auf verschiedene Weise“ (*diversimodi*, DEE 2, 294): Mit *homo* bezeichnet man „die Art, insofern sie das Ganze, was wesentlich in dem Indi-

---

<sup>28</sup> Auch wenn der Begriff Mensch aus einer Gattung und einer Differenz zusammengesetzt ist, heißt dies nicht, daß der Begriff Mensch selbst eine Gattung oder eine Differenz ist. Denn wenn etwas aus verschiedenen Sachen zusammengesetzt ist, übertragen sich die den Teilen zukommenden Prädikate nicht auf das Ganze. Holz ist ein Baustoff, aber die Hütte ist kein Baustoff, auch wenn sie aus Holz besteht. Entsprechendes gilt auch für Begriffe: Die Definition wird nicht Gattung oder Differenz genannt, obwohl sie aus diesen besteht. Vgl. DEE 2, 217-222: „*sicut res constituta ex aliquibus non recipit predicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit predicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur: non enim dicimus quod diffinitio sit genus aut differentia*“.

viduum ist, bezeichnet“ (*significet totum id quod essentialiter in individuo est*, DEE 2, 250-251), auch wenn die konkrete Ausprägung der entsprechenden Eigenschaft unbestimmt sein kann (*licet indistincte*, DEE 2, 252). Wenn wir ein bestimmtes Individuum, also etwa Sokrates, als Menschen bezeichnen, dann verwenden wir dieses Wort *homo* in dem erläuterten Sinn. Mit *humanitas* hingegen bezeichnet man die „Natur der Art unter Ausschluß der bezeichneten Materie, die das Prinzip der Individuation ist“.<sup>29</sup>

Während also „Sokrates ist Mensch“ (*Socrates est homo*)<sup>30</sup> ein wahrer Satz ist, ist „Sokrates ist Menschlichkeit“ (*Socrates est humanitas*) ein falscher Satz. Denn die *humanitas* verhält sich zu Sokrates „nach Art eines Teils“ (*per modum partis*, DEE 2, 256-257) und wird deswegen nicht von Sokrates prädiziert. Das Wort *humanitas* bezeichnet „das, wodurch der Mensch Mensch ist“ (*id unde homo est homo*, DEE 2, 258-259). Dies ist aber die substantielle Form des Menschen. Die bestimmte bezeichnete Materie kann hingegen für das Menschsein nicht relevant sein, weil unterschiedliche Menschen aus ganz verschiedenen Materie-Paketen bestehen. Die bezeichnete Materie ist daher kein Bestandteil der *humanitas*, und die *humanitas* ist deswegen tatsächlich ein echter Teil des Menschen, dessen Name – wie bei echten Teilen im Allgemeinen – nicht auf das Ganze des Menschen übertragen werden kann. Wir sagen weder, daß der Mensch die Menschlichkeit wäre, noch das Sokrates die Menschlichkeit wäre: sowohl *Homo est humanitas* als auch *Socrates est humanitas* sind falsche Aussagen.

Da nun sowohl *Socrates est homo* gilt, als auch *Homo est essentia*, gilt auch *Socrates est essentia*. Wenn wir als vom Wesen als Ganzem (*ut totum*, DEE 2, 295) sprechen, können wir Sokrates als ein Wesen ansehen. Denn dann schließen wir die bezeichnete Materie nicht aus, sondern erachten sie als implizit im Wesen enthalten (*non preceedit designationem materie sed implicite continet eam et indistincte*, DEE 2, 296-297), wie Thomas zuvor schon gesagt hat, daß die Differenz implizit in der Gattung enthalten ist. Wenn wir jedoch vom Wesen als Teil (*ut partem*, DEE 2, 300) sprechen, also von der *humanitas* des Sokrates, wird die bezeichnete Materie wie auch alles andere Individuierende ausdrücklich ausgeschlossen. Dadurch ist die *humanitas* nur ein Teil von Sokrates, und damit

---

<sup>29</sup> Vgl. DEE 2, 255-256: „*natura speciei cum precisione materie designate que est principium individuationis*“.

<sup>30</sup> Um der Verständlichkeit willen wähle ich für die Beispielsätze die Vollform des Namens „Socrates“, obwohl die Handschriften stets die Kurzform „Sortes“ verwenden.

gilt: „Das Wesen des Sokrates ist nicht Sokrates“ (*essentia Sortis non est Sortes*, DEE 2, 307-308).

## 2.6 *Wesen als Art und Gattung*

Der augenfälligste Unterschied zwischen Form und Materie auf der einen Seite und Art und Gattung auf der anderen Seite ist aber ihre ganz unterschiedliche Existenzweise: Form und Materie sieht Thomas als Dinge in der Welt an (oder zumindest als Aspekte von Dingen in der Welt). Gattungen, Differenzen und Arten verortet Thomas aber auf der Ebene unserer Begriffe von den Dingen in der Welt, also als Dinge in unserem Geist.<sup>31</sup> Das wird deutlich, wenn Thomas im dritten Kapitel von „Über das Seiende und das Wesen“ sehr ausführlich diskutiert, wie sich das Wesen zu den Begriffen Art, Gattung und Differenz verhält. Mensch, Pferd und Regenwurm sind biologische Arten, Lebewesen und Körper sind Gattungen. Doch dann ergibt sich ein Problem, daß sich in folgendem Trugschluß niederschlägt:

Sokrates ist Mensch.	<i>Socrates est homo.</i>
Mensch ist eine Art.	<i>Homo est species.</i>

Also: Sokrates ist eine Art.     *Ergo: Socrates est species.*

Die Konklusion ist ohne Zweifel falsch: Sokrates ist keine Art, sondern ein Individuum. Doch der Schluß geht von wahren Prämissen aus; er muß also ungültig sein. Aber warum? Moderne Philosophen könnten die Ungültigkeit des Schlusses durch eine mengentheoretische Reformulierung aufzeigen, in der die Kopula „ist“ als Mengenzugehörigkeit aufgefasst wird. „Sokrates ist Mensch“ wird dann übersetzt als „Sokrates ist ein Element der Menge der Menschen“, „Mensch ist eine Art“ als „Mensch ist Element der Menge der Arten“ und „Sokrates ist eine Art“ als „Sokrates ist ein Element der Menge der Arten“. Die Prämissen des obigen Arguments lauten in dieser mengentheoretischen Übersetzung:

$S \in M$	Sokrates ist ein Element der Menge der Menschen.
$M \in A$	Die Menge der Menschen ein Element der Menge der Arten.

Die angebliche Konklusion des obigen Arguments lautet dann:

---

<sup>31</sup> Sie sind also, wie Kenny 2002, 18 formuliert, keine „items in the world“, sondern „items in the mind“.

$S \in A$  Sokrates ist ein Element der Menge der Arten.

Doch gerade das folgt nach den Gesetzen der Mengenlehre nicht aus den Prämissen, denn für die Elementbeziehung gibt es kein Transitivitätsgesetz, das den Schluß erlauben würde. Anders sähe es aus, wenn die zweite Prämisse behaupten würde, daß die Menge der Menschen eine Teilmenge der Menge der Arten wäre. Doch dann wäre der Schluß zwar gültig (aus  $S \in M$  und  $M \subseteq A$  folgt  $S \in A$ ), das Argument aber immer noch nicht stichhaltig, denn eine der Prämissen wäre falsch: Menschen sind nun einmal Individuen und keine Arten, und damit ist auch die Menge der Menschen keine Teilmenge der Menge der Arten.

Thomas löst das Problem ebenfalls dadurch, daß er den Schluß als ungültig ansieht. Und zwar diagnostiziert Thomas (auch wenn er dies nicht explizit so nennt) eine *quaternio terminorum*. Thomas macht eine Doppeldeutigkeit des Mittelbegriffs „Mensch“ des Syllogismus aus, an dem die Gültigkeit des Schlusses schließlich scheitert. Welcher Art ist nun diese Doppeldeutigkeit?

Zunächst führt Thomas aus, daß man das menschliche Wesen auf zwei Weisen betrachten kann (DEE 3, 26-51): Die absolute Betrachtungsweise (*absoluta consideratio*) sieht all das am Wesen, was ihm eigentümlich ist und ihm notwendigerweise zukommt, während die zweite Betrachtungsweise all dasjenige sieht, was ihm dadurch zukommt, daß es „in diesem oder jenem“ realisiert ist (*secundum esse quod habet in hoc vel in illo*, DEE 3, 46-47). Wenn Sokrates eine weiße Hautfarbe hat, gibt es ein weißes menschliches Wesen – ebenso gibt es schwarze oder gebräunte menschliche Wesen. Die Hautfarbe kommt dem Wesen des Menschen nicht an sich, absolut betrachtet, zu, sondern nur akzidentell, also dadurch, daß es menschliche Individuen gibt, die diese oder jene Hautfarbe haben.

Eine Wesen wie Mensch oder Pferd hat nun, so Thomas, „ein zweifaches Sein“ (*duplex esse*): „eines in den Einzeldingen und das andere in der Seele“ (*unum in singularibus et aliud in anima*, DEE 3, 52-53). Auf die eine Weise gibt es das Wesen Pferd also in den einzelnen Pferden, also etwa in Bucephalus und Black Beauty. Zum anderen bildet ein diese Pferde betrachtendes Erkenntnissubjekt in seinem rationalen Seelenteil, der nach Aristoteles als *forma formarum* alle Formen aufnehmen kann (An. III 9, 432a 1-2), den Begriff des Pferdes und eine Vorstellung von Pferden. Auf diese Weise „gibt“ es das Wesen des Pferdes in Form von mentalen Repräsentationen auch in den Seelen von Menschen als Erkenntnissubjekten, die nun nicht mehr Repräsentationen von

Bucephalus und Black Beauty sein müssen, sondern auf dem Wege der Abstraktion von den individuellen Eigenschaften und der individuierenden bezeichneten Materie zu Repräsentationen des Pferdes im Allgemeinen werden können.

Durch dieses zweifache Sein löst Thomas auch das Grundproblem des Universalienstreits, wie denn ein Wesen eines und doch zugleich in vielen Einzeldingen sein kann. Denn das Wesen als in der Seele befindliches kann in einer Zeichen- oder Stellvertreterrelation zu vielen Einzeldingen stehen. Thomas vergleicht es mit einer Statue, die viele Menschen repräsentiert und doch eine ist – etwa eine Statue der liebenden Mutter, die ein Zeichen für jede der vielen liebenden Mütter ist.

Durch die Unterscheidung zwischen der absoluten und akzidentellen Betrachtungsweise des Wesens einerseits und der Unterscheidung zwischen dem Sein des Wesens in den Einzeldingen und in der Seele andererseits löst sich für Thomas auch der zu Beginn dieses Abschnitts diskutierte Trugschluß:

Und weil es der menschlichen Natur ihrer absoluten Betrachtungsweise nach zukommt, daß sie von Sokrates prädiziert wird, und der Begriff der Art ihr nicht gemäß ihrer absoluten Betrachtungsweise nach zukommt, sondern gemäß den akzidentellen Eigenschaften, die ihr zukommen gemäß des Seins, das sie im Verstand hat, deshalb wird der Name „Art“ nicht von Sokrates ausgesagt, wie wenn gesagt würde, daß Sokrates eine Art ist.<sup>32</sup>

Wenn wir Thomas' Vorschlag folgen und die von ihm diagnostizierte Doppeldeutigkeit explizit machen, müssen wir die beiden Prämissen des Trugschlusses wie folgt reformulieren:

Sokrates kommt die Natur des Menschen absolut betrachtet zu.

Die menschliche Natur ist eine Art, insofern sie Sein im Verstand hat.

In dieser Formulierung ist nun die Doppeldeutigkeit von „Mensch“ expliziert: In der ersten Prämisse ist vom Wesen des Menschen an sich die Rede, in der zweiten Prämisse vom Wesen des Menschen, insofern es Sein im Verstand eines rationalen Wesens hat. Damit fehlt der einheitliche Mittelbegriff und es

---

<sup>32</sup> DEE 3, 120-127: „Et quia nature humane secundum suam absolutam considerationem convenit quod predicatur de Sorte, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem sed est de accidentibus que consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non predicatur de Sorte ut dicatur Sortes est species“.

ist daher offensichtlich, daß man aus diesen beiden Prämissen nicht auf „Sokrates ist eine Art“ schließen kann.

### 3. Die Struktur der einfachen Substanzen

Außer den nun ausführlich dargestellten „zusammengesetzten“ Substanzen kennt Thomas, wie gesagt, noch die „einfachen“ Substanzen (*substantiae simplices*), die eben nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sind, sondern keine Materie enthalten und deswegen von Thomas auch als (von Materie) „getrennte“ Substanzen bezeichnet werden (*substantiae separatae*). Mit dieser ontologischen Kategorie versucht Thomas, ein recht weites Gegenstandsfeld abzudecken, das von der menschlichen Seele über die Engel und Dämonen und – zumindest in „Über das Seiende und das Wesen“ – bis hin zu Gott reicht. Die Welt der Engel und Dämonen, das Mittelfeld dieses Gegenstandsfeldes, ist der Moderne fremd geworden: Wer elektrisches Licht oder ein Radio benütze, so Rudolf Bultmanns pointierte Formulierung, könne nicht mehr an Dämonen glauben.<sup>33</sup> In der Philosophiegeschichte hingegen war die Existenz von Engeln und Dämonen von der Antike bis in die Neuzeit ein Gemeinplatz. Bis in die Neuzeit gilt es als Aufgabe der Metaphysik, die von Materie getrennten Substanzen zu behandeln, zu denen ganz wie in „Über das Seiende und das Wesen“ Engel und Dämonen, die menschliche Seele und Gott gezählt werden.<sup>34</sup> Schon Aristoteles führt in dem schon erwähnten Kapitel über die verschiedenen Bedeutungen von *ousia* die *daimonia* als vielversprechende Kandidaten für den Substanzstatus auf. Aristoteles meint mit diesem Wort vermutlich die Himmelskörper, die er für notwendigerweise und ewig existierende Wesen hält und denen er göttlichen Status zuschreibt.<sup>35</sup> Da die Himmelskörper wechselnde Orte einnehmen, verfügen sie für Aristoteles über Materie (Aristoteles nennt sie *hylê topikê*, „Ortsmaterie“<sup>36</sup>) – sie können zu verschiedenen Zeitpunkten konträre Eigenschaften annehmen, nämlich sich an unterschiedlichen Orten befinden. Andererseits können die Himmels-

---

<sup>33</sup> Bultmann 1941, 18.

<sup>34</sup> Vgl. Micraelus 1662, 654: „Metaphysica dividitur in generalem [...] & in specialem, qua ens consideratur in istis speciebus substantiarum, quae ab omni materia sunt absolutae, ceu sunt Deus, angeli & anima separata“.

<sup>35</sup> Vgl. Ross 1924, I 310 zu Met. V 8, 1017b 12.

<sup>36</sup> Diese Bezeichnung findet sich in Met. VIII 1, 1042b 6. Vgl. dazu auch Met. VIII 4, 1044b 7-8, IX 8, 1050b 1; XII 2, 1069b 24-26; XII 7, 1072b 4-6.

körper nicht aus den vier üblichen Elementen Feuer, Erde, Wasser und Luft bestehen, denn diese können sich ineinander umwandeln und damit wäre es möglich, daß die Himmelskörper vergehen, was aber mit ihrer notwendigen und ewigen Existenz unvereinbar ist.

In seinem Kommentar zu dieser Stelle versteht Thomas den Aristoteles allerdings so, als ob dieser nicht über Himmelskörper, sondern über Dämonen (*daemones*) spricht. Darunter versteht Thomas entweder, wie viele Kirchenväter, heidnische Gottheiten – „Götterbilder, die in Tempeln aufgestellt sind und für Götter gehalten werden“ – oder aber „gewisse vernunftbegabte Lebewesen“ (*quaedam animalia rationabilia*, In Met. V l. 10 n. 898). Als Herkunft dieser Auffassung verweist Thomas auf die Platoniker, und er erläutert sie näher mit Hilfe der Definition des spätantiken Platonikers Apuleius: „Dämonen sind Lebewesen mit lufthaftem Körper, vernunftbegabtem Geist, rezeptiver Seele und von ewiger Dauer.“<sup>37</sup>

Im Gegensatz zu dieser Definition des Apuleius<sup>38</sup> will Thomas den getrennten Substanzen keinerlei Gemeinschaft mit der Materie erlauben; nicht einmal einen „lufthaften“ Körper will Thomas den Engeln und Dämonen zubilligen. Thomas begründet dies, vor dem Hintergrund der Aristotelischen Psychologie, mit dem Erkenntnisvermögen der getrennten Substanzen (*ex virtute intelligendi*, DEE 4, 12). Man sollte meinen, Annahmen über das Erkenntnisvermögen von Engeln und Dämonen seien ähnlich spekulativ wie die Frage nach ihrem Körper. Aber Thomas muß gar keine Annahmen über Engel und Dämonen machen, um etwas über das Erkenntnisvermögen getrennter Substanzen auszusagen, denn er zählt die menschliche Seele ja ebenfalls zu den getrennten Substanzen, und mit deren Erkenntnisvermögen ist Thomas (und sind wir) aus eigener Erfahrung bestens vertraut. Die menschliche Seele kann nun aber vermittels eines begrifflichen Verstehens die Formen der Dinge erkennen. Eine Form kann aber nur dann tatsächlich erkannt werden, wenn

---

<sup>37</sup> In Met. V l. 10, n. 898: „Daemones sunt animalia corpore aërea, mente rationalia, animo passiva, tempore aeterna.“

<sup>38</sup> Und im Gegensatz zu dem jüdischen Philosophen Avincebron (vgl. DEE 4, 7) und den meisten franziskanischen Theologen (Belege bei Maurer 1949, 43, Anm. 1).

sie von aller Materie getrennt wird. Diese Loslösung von aller Materie wäre aber nicht möglich, würde die Seele selbst materiell sein.<sup>39</sup>

Wenn nun aber die getrennten Substanzen tatsächlich nicht über Materie verfügen, dann fällt diese als Individuationsprinzip weg: Sie kann nicht länger, wie bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen Ursache dafür sein, daß es eine Mehrzahl von Individuen einer Art gibt. Trotzdem soll es auch nach Thomas eine Vielzahl von Engeln geben, kennt die Bibel doch viele verschiedene Engel und ganze „himmlische Heerscharen“ (Lk 2, 13; vgl. Ps 103, 21). Beim Propheten Daniel heißt es gar in der Beschreibung einer nächtlichen Vision: „Tausend mal Tausende dienten ihm, zehntausendmal Zehntausende standen vor ihm“ (Dan 7, 10).<sup>40</sup> Wenn es nun aber von jeder Art Engel nur ein einziges Exemplar geben kann, es aber trotzdem eine Vielzahl von Engeln geben soll, dann kann dies nur der Fall sein, wenn es eine Vielzahl von Arten von Engeln gibt. Engel kann es von jeder Art nur einen geben; jeder Engel bildet seine eigene Art, ist *sui generis*.<sup>41</sup> Die einzige getrennte Substanz, von der es eine Mehrzahl von Exemplaren einer Art gibt, bleibt die menschliche Seele, der es, Thomas zufolge, eigentümlich ist, sich mit einem materiellen Körper zu einer zusammengesetzten Substanz zu verbinden.<sup>42</sup>

Engel können sich auch ähnlich sein, wenn sie etwa zur gleichen Gattung gehören. Die Gattungen fassen also mehrere Engel zu Gruppen zusammen (wie etwa den Seraphim oder den Cherubim). Aber wie ist eine Hierarchie von Arten und Gattungen in der Engelwelt überhaupt möglich? Wie auch bei den Arten und Gattungen der zusammengesetzten Substanzen entstehen die Arten und Gattungen der getrennten Substanzen durch das sukzessive Hinzufügen spezifischer Differenzen – „auch wenn deren eigentliche Differenzen

---

<sup>39</sup> Vgl. DEE 4, 14-18: „[...] formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus eius, nec efficiuntur intelligibiles in actu nisi per virtutem substantie intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam.“

<sup>40</sup> Diese Schriftstelle zitiert Thomas in der „Summe der Theologie“ als *sed contra* bei der Behandlung der Frage, ob es eine große Zahl von Engeln gibt (STh 50, 3: „Utrum angeli sint in aliquo magno numero“).

<sup>41</sup> Vgl. DEE 4, 86: „[...] oportet ut non inveniantur in illis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quot sunt ibi individua tot sunt ibi species, ut Avicenna expresse dicit.“

<sup>42</sup> Vgl. DEE 5, 56: „[...] in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus cui unitur.“

uns verborgen sind“, wie Thomas schreibt.<sup>43</sup> Jede Differenz, die bei einer untergeordneten Art hinzutritt, ist wiederum implizit in der Gattung enthalten. In der ganz weit oben im Porphyrischen Baum angesiedelten Gattung „getrennte Substanz“ sind all diese Differenzen nur implizit enthalten, während sie im Prozeß der Bildung von Untergattungen und schließlich von Arten nach und nach „expliziert“, also entfaltet werden. So kann Thomas davon sprechen, daß es bei den getrennten Substanzen zwischen menschlicher Seele und Gott zu einer graduellen Abnahme von Potentialität kommt, bis man schließlich bei Gott, der reine Aktualität ist, angekommen ist.<sup>44</sup> Diese Potentialität ist kein auf Bewegung und Veränderung bezogenes Vermögen, wie es ursprünglich die Aristotelische *dynamis* war.<sup>45</sup> Thomas' Auffassung kann aber dann ein guter Sinn abgewonnen werden, wenn man annimmt, daß ein Engel genau dann potentiell F ist, wenn er zwar nicht F ist, er aber zu einer Gattung gehört, in der F implizit enthalten ist. Und F ist genau dann implizit in einer Gattung enthalten, wenn es ein unter diese Gattung fallendes Engel-Individuum gibt, das tatsächlich, aktual, F ist.

#### 4. Ist Gott eine Substanz?

In „Über das Seiende und das Wesen“ reicht die Sphäre der getrennten Substanzen von der menschlichen Seele bis zu Gott. Thomas behandelt Gott also als eine Substanz – zwar als eine besondere Substanz, aber eben als eine Substanz unter anderen Substanzen. Gott ist die erste einfache, materiellose, Substanz (*substantia prima simplex*, DEE 1, 63). Thomas unterscheidet drei Arten, wie eine Substanz ein Wesen haben kann: Entweder ist das Wesen komplex oder einfach, und wenn das Wesen einfach ist, kann es von seinem Sein verschieden oder mit ihm identisch sein. Ein komplexes Wesen haben die aus Materie und Form zusammengesetzten Dinge, ein einfaches Wesen, haben die *substantiae separatae*, und den meisten unter ihnen ist das Wesen vom Sein verschieden, fällt also Was-Sein und Daß-Sein nicht zusammen. Auf die dritte

---

<sup>43</sup> DEE 5, 75: „invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentie proprie nobis occulte sint.“

<sup>44</sup> Vgl. DEE 5, 106-110: „Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate, et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum.“

<sup>45</sup> Vgl. Met. V 12; IX 1. Vgl. dazu Jansen 2001.

Art hat allein Gott sein Wesen, „dessen Wesen sein Sein selbst ist“.<sup>46</sup> Im vierten Kapitel von „Über das Seiende und das Wesen“ zeigt Thomas nacheinander, daß es (a) höchstens ein solches Seiendes geben kann und daß es (b) mindestens ein solches Seiendes als prototypische Ursache alles anderen Seienden geben muß (DEE 4).

In der gebetshaften Schlußsequenz der Schrift ist aber ein Problem angelegt, das Thomas später dazu gebracht hat, die in „Über das Seiende und das Wesen“ vertretene Position zu revidieren. Dort schreibt er nämlich, daß Gott aufgrund seiner Einfachheit keine Gattung oder Art zugesprochen werden kann und daß ihm damit auch keine Definition als Ausdruck seines Wesens entsprechen kann.<sup>47</sup> Das Problem ergibt sich aus der aristotelischen Auffassung der Kategorien als oberste Gattungen.<sup>48</sup> Denn wenn „Substanz“ ein Ausdruck ist, der eine oberste Gattung bezeichnet, und Gott eine Substanz ist, dann ist „Substanz“ ein Ausdruck für eine Gattung, der Gott angehören würde.

In seinen späteren Schriften entschließt sich Thomas, dieses Problem dadurch zu lösen, daß er von der Zugehörigkeit Gottes zur Kategorie der Substanz abrückt.<sup>49</sup> In der „Summe der Theologie“ legt er diese Lösung durch eine einfache Überlegung nahe:

Die Gattung ist begrifflich früher (*prius in intellectu*) als das, was in ihr enthalten ist. Aber nichts ist früher als Gott, weder der Sache noch dem Begriff nach (*nec secundum rem, nec secundum intellectum*). Also ist Gott nicht in irgendeiner Gattung. (STh I 3, 5 *sed contra*)

Thomas untermauert seine Entscheidung mit drei weiteren Argumenten:

---

<sup>46</sup> DEE 5, 2-5: „Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est sicut Deus cuius essentia est ipsum esse“.

<sup>47</sup> DEE 6, 168-170: „non convenit ratio generis aut speciei et per consequens nec diffinitio propter suam simplicitatem“. Vgl. auch DEE 5, 8: „Et sequitur quod ipse non sit in genere“.

<sup>48</sup> Vgl. Aristoteles, Phys. III 1 200b 34; Met. III 3, 1008b 22-27; XI 9, 1065b 9; XII 4, 1070b 1 f.

<sup>49</sup> Eine harmonisierende Lesart der Differenzen zwischen DEE und STh hat Legenhausen 2007 vorgeschlagen. Vgl. Legenhausen 2007, 133: „we do not find an explicit denial of the earlier view (that God is a substance, the first simple substance), although the position that God does not belong to the *genus* of substance is maintained throughout.“ Eine solche Position ist nur dann sinnvoll, wenn Substanzen gar keine Gattung bilden, wenn mithin die Kategorien keine obersten Gattungen wären. Hätte Thomas diese Position vertreten, hätte er sich allerdings wesentlich einfacher gegen die von ihm referierten Einwände verteidigen können. Selbstverständlich behauptet Thomas weiterhin die These von der ontologischen Unabhängigkeit Gottes; er will aber ebenso den Charakter der Kategorien als oberste Gattungen beibehalten.

(1) Das erste Argument geht von der Voraussetzung aus, daß das Verhältnis der Gattung zu dem implizit in ihr enthaltenen spezifischen Differenz analog zum Verhältnis zwischen Potenz und Akt ist. Eine solche Potentialität ist in Gott aber nicht anzunehmen (vgl. STh I 3, 1); daher kann er nicht wie eine Art zu einer Gattung gehören.<sup>50</sup>

(2) Das zweite Argument geht von der Voraussetzung aus, daß eine Gattung stets mit Hilfe „von außen“ in ihre Arten ausdifferenziert wird: Die spezifischen Differenzen fallen selbst nicht unter die Gattung, die sie ausdifferenzieren. Da nun aber in Gott Wesen und Sein zusammenfallen, müßte die Gattung, der Gott angehört, das Sein sein, das die Gattung ja zum Wesen gehört. „Sein“ kann aber kein Ausdruck für eine Gattung sein, wie Thomas im Anschluß an Aristoteles ausführt, weil es außerhalb des Seienden keine Differenzen gibt, mit deren Hilfe eine einheitliche oberste Gattung des Seienden in Arten differenziert werden könnte.

(3) Das dritte Argument geht schließlich davon aus, daß allen Dingen, die eine bestimmte Gattung instantiieren, das zu dieser Gattung gehörende Wesen gemeinsam ist. Dieses Wesen, das ihnen gemeinsam ist, kann aber nicht ihr Sein sein, denn: „Hinsichtlich ihres Seins unterscheiden sie sich, das Sein des Menschen und das des Pferdes ist nicht dasselbe, noch das von diesem Menschen und jenem Menschen.“ Denn, so könnte man diese Aussage wohl motivieren, es könnte ja sein, daß dieser Mensch existiert, wenn jener nicht existiert, und umgekehrt: Ihr Sein ist also voneinander völlig unabhängig. Wenn etwas also einer Gattung angehört, muß in ihm das Sein vom Wesen verschieden sein.<sup>51</sup> Per Kontraposition folgt wiederum, daß Gott keiner Gattung angehört.

Die Position, die Thomas in der „Summe der Theologie“ vertritt, ist stark von dem islamischen Philosophen Avicenna (980-1037) beeinflusst.<sup>52</sup> Der

---

<sup>50</sup> Thomas' Formulierung, es sei unmöglich, daß Gott „wie eine Spezies zu einem Genus gehöre“ („impossibile est quod sit in genere tamquam species“), mag die Überlegung nahelegen, daß Gott dann eben nicht wie eine Art zur Gattung Substanz gehöre, sondern wie ein Individuum. Um aber ein Individuum unter anderen Individuen einer Gattung zu sein, müßte Gott ebenfalls in irgendeiner Weise strukturiert sein, um mit diesen anderen Individuen etwas, aber nicht alles gemeinsam zu haben. Eine solche innere Struktur schließt Thomas aber (in den verschiedenen Artikeln von STh I 3) kategorisch aus.

<sup>51</sup> STh I 3, 5 *corpus articuli*: „quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia“.

<sup>52</sup> Vgl. dazu Gilson 1974, Legenhausen 2007.

wird nun aber auch in „Über Seiendes und Wesen“ immer wieder erwähnt, und auch das ausschlaggebende Genus-Argument klingt dort bereits an (DEE 5, 5-10). Wieso vertritt – bei so starken Argumenten – Thomas dort noch die Auffassung, daß Gott eine Substanz ist? Die Antwort ist wahrscheinlich, daß er sowohl der Autorität des *Philosophus* Aristoteles, als auch dem Sprachgebrauch der alten Kirche folgt. In der *Nikomachischen Ethik* nennt Aristoteles Gott (*ho theos*) als ein Beispiel für das Gute in der ersten Kategorie des „was es ist“ (*en tōj ti*, EN I 4, 1096a 24). Da die erste Kategorie in der Kategorienschrift als *ousia* bezeichnet wird (Cat. 5), kann Thomas das *quodquidest*, das „was es ist“, in der Nikomachischen Ethik durch eine Gleichsetzung mit *substantia* erklären.<sup>53</sup> In der Nikomachischen Ethik wird Gott also, so könnte Thomas geschlossen haben, als Substanz kategorisiert. Zudem bezeichnet Aristoteles die ewigen Beweger der Himmelsphären regelmäßig als *ousia* – was mit „Wesen“ oder eben mit „Substanz“ übersetzt werden kann.<sup>54</sup> Für Aristoteles haben alle diese ewigen Beweger eben aufgrund ihrer Ewigkeit göttlichen Status, der Monotheist Thomas hingegen identifiziert den ersten dieser ewigen Beweger mit Gott<sup>55</sup> – und hat damit ein Autoritätsargument dafür, ihn als Substanz zu kategorisieren.

In der alten Kirche spielten die Wörter *ousia* und *substantia* eine wichtige Rolle in den Auseinandersetzungen um die Trinität und um das Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus. Sowohl das vom Konzil von Nizäa (324) beschlossene Glaubensbekenntnis, als auch das traditionell dem Konzil von Konstantinopel (381) zugeschriebene „Große Credo“ formulieren, Gott Sohn wäre „von gleichem Wesen wie der Vater“ (*homoousion tō patri*).<sup>56</sup> Zwar war der Sprachgebrauch in der alten Kirche derart umstritten,

---

<sup>53</sup> Vgl. In EN I, lectio 6, n. 80 („bonum invenitur in eo quodquidest, idest substantia“) und n. 81 („Sicut in quodquidest, idest substantia, bonum dicitur Deus, in quo non cadit malitia [...]“).

<sup>54</sup> Vgl. z.B. Met. XII 7, 1073a 3-7 und XII 8 1073a 14 und 1073a 26-b 3.

<sup>55</sup> Vgl. die *prima via* in STh I 2, 3 c.: „Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.“

<sup>56</sup> Denzinger/Hünemann 1997, n. 125 und n. 150. Man beachte, daß hier nicht von Gott als solchem die Rede ist, sondern von zwei Personen der Trinität, und daß die Konzilien ein zweistellige Relationsprädikat „... hat dasselbe Wesen wie ---“ verwenden, aus dem möglicherweise für jedes der Relata „... hat ein Wesen“ folgt, nicht aber die einstellige Kategorien-Zuschreibung „... ist eine Substanz“. Dies gegen von Wachter 2007, 237, der behauptet, das Konzil habe Gott als *ousia* bezeichnet. Von Wachter will die Substantialität Gottes verteidigen, ohne selbst eine Substanzontologie verteidigen zu wollen. Um dies zu motivieren, zeigt er, daß Gott eine Reihe

daß Kaiser Konstantius (317-361) um des Religionsfriedens willen auf den Synoden von Smyrna (in den 350er Jahren) mehrfach daraufhinwirkte, Ausdrücke wie *ousia* und *homousion* nicht nur in den Synodentexten selbst zu vermeiden, sondern ihre Verwendung in theologischen Kontexten sogar zu unterbinden.<sup>57</sup> Aber dieser Versuch des Konstantius war nicht von dauerhaftem Erfolg. Schon wenige Jahrzehnte später faßt Augustinus den Sprachgebrauch der Kirche (354-430) so zusammen, daß die Griechen Gott als „eine *ousia* – drei *hypostaseis*“ beschreiben, was die Lateiner als „eine *essentia*“ oder „eine *substantia*“ und „drei *personae*“ wiedergäben.<sup>58</sup> Gott selbst wird von Augustinus umstandslos und „ohne Zweifel“ als eine *ousia* und eine *substantia* bezeichnet.<sup>59</sup> Und so könnte Thomas sich für seine ursprüngliche These auf niemand geringerem als Augustinus berufen, dem theologischen Referenzautor des lateinischen Mittelalters schlechthin.

Weitere Elemente von Thomas' früherer Motivation finden wir möglicherweise in den Einwänden wieder, mit denen er sich anlässlich der Frage nach der Substantialität Gottes in der „Summe“ auseinandersetzt. Zwei Gründe führt er an, die zunächst dafür zu sprechen scheinen, daß Gott unter die oberste Gattung Substanz zu zählen ist: Zunächst sei eine Substanz doch eine unabhängige Entität (*ens per se subsistens*, STh I 3, 5 arg. 1) und Gott die in höchstem Maße unabhängige Entität. Zudem sage Averroes, der *commentator* des Aristoteles, daß Gott das „Maß aller Substanzen“ sei (*mensura omnium substantiarum*, STh I 3, 5 arg. 2), ein jedes Ding werde aber durch etwas aus seiner eigenen Gattung gemessen. Der erste Einwand geht für Thomas fehl, weil die ontologische Unabhängigkeit kein hinreichendes Kriterium für Substanz-Sein ist. Die Formulierung *ens per se subsistens* sei keineswegs ein Synonym zu „Sub-

---

von notwendigen Kriterien für Substanz-Sein erfüllt, behauptet aber auch selbst nicht, daß diese gemeinsam hinreichend für das Substanz-Sein sind.

<sup>57</sup> Vgl. Hammerstaedt 1994, 1015-1018

<sup>58</sup> Augustinus, Trin. V 8, 43-44: „Dicunt quidem et illi *hypostasim*, sed nescio quid uolunt interesse inter *ousian* et *hypostasim* ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere consuerint *mian ousian treis hypostaseis*, quod est latine, unam essentiam tres substantias. Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam uel substantiam.“ – Thomas setzt sich mit diesem Sprachgebrauch insbesondere in STh I 39, 2 auseinander („Utrum sit dicendum tres Personas esse unius essentiae“).

<sup>59</sup> Augustinus, Trin. V 2, 1: „Est tamen sine dubitatione substantia uel si melius hoc appellatur essentia, quam graeci *ousian* uocant.“

stanz“,<sup>60</sup> denn der Ausdruck „Substanz“ bezeichnet zwar Entitäten, denen ein unabhängiges Sein zukommt, aber nur solche, bei denen das Wesen vom Sein verschieden ist.<sup>61</sup> Der zweite Einwand hingegen bezieht sein Prämisse aus dem Bereich des Qualitativen, wo das Maß zum Messenden in einem bestimmten Verhältnis steht (*mensura proportionata*) und deswegen tatsächlich dem zu messenden gleichartig sein muß (*homogeneam mensurato*, STh I 3, 5 ad 2). Gott steht jedoch zu keinem Ding in irgendeinem Maßverhältnis. Gott wird daher aus einem anderen Grund als das Maß aller Ding bezeichnet: weil nämlich ein jedes Ding „soviel vom Sein hat, wie es Gott nahekommt“.<sup>62</sup>

## 5. Eine systematische Würdigung

In der katholischen Tradition wurde Thomas zum kanonischen Philosophen schlechthin. So schrieb Papst Paul VI, wir besäßen „in den Werken des hl. Thomas in der Tat ein Kompendium universaler und fundamentaler Wahrheiten, die in klarster Form und auf eine sehr überzeugende Weise dargestellt werden.“<sup>63</sup> Viele Ausleger des Aquinaten sehen ihre Aufgabe daher darin, „den Schatz eines reichen metaphysischen Denkens auch für die Gegenwart auszulegen und zu bewahren“ (Elders 1981, 7). In der jüngsten Zeit sind Kenner seines Werkes aber auch zu der Überzeugung gekommen, „daß sich Thomas’ Philosophie [...] als uneinheitlich und nicht harmonisierbar erweist“ (Kühn 1982, XXVI). Aus den vielen einzelnen Bemerkungen, die Thomas in die theologischen Disputationen einstreut, läßt sich ihrer Meinung nach mit hin kein kohärentes Hintergrundbild rekonstruieren. Insbesondere die Seinslehre des Thomas ist harscher Kritik ausgesetzt gewesen: Bei diesem Thema, so Anthony Kenny, erleben wir „a philosopher at his weakest“ (Kenny 2002, x), und selbst „der wohlwollendsten Behandlung dieser Lehren“ könne es nicht gelingen, „sie ganz vom Vorwurf der Sophisterei und Illusion freizusprechen“ (Kenny 1999, 99; 1980, 60). Hinsichtlich der Seinslehre kommt

---

<sup>60</sup> Vgl. dazu Gilson 1974.

<sup>61</sup> STh I 3, 5 ad 1: „substantiae nomen non significat hoc solum quod per se esse: quia hoc quod est esse, non potest esse genus, ut ostensum est. Sed significat essentiam cui competit sic esse, id est per se esse: quod tamen esse non est ipsa ejus essentia.“

<sup>62</sup> STh I 3, 5 ad 2: „Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.“

<sup>63</sup> *Acta Apostolica Sedes* 56 (1964), 303; zit. nach Elders 1971, 7.

Kenny somit zu dem Schluß: „on this crucial topic this first-rank philosopher was thoroughly confused“ (Kenny 2002, v).

Ziel dieses Beitrags war weder eine konsistente Gesamtinterpretation von Thomas' Ontologie noch eine umfassende Widerlegung dieser Vorwürfe.<sup>64</sup> Ziel war vielmehr ein kurzer Abriß der Substanzontologie des Thomas, wobei ich der Frage nach der inneren Struktur der Substanz, der sub-substantialen Ontologie, besonderes Augenmerk geschenkt habe. Dieser Ausschnitt aus Thomas' Ontologie ist auch heute noch ein spannendes Lehrstück, da in der gegenwärtigen ontologischen Debatte der Struktur der Substanz zumeist keinerlei Aufmerksamkeit zuteil wird<sup>65</sup> oder aber eine jegliche Struktur geleugnet und als Unmöglichkeit abgetan wird.<sup>66</sup> Meine Ausführungen sollten aber gezeigt haben, daß eine ernstzunehmende Theorie sub-substantialer Ontologie durchaus möglich und auch sinnvoll ist.<sup>67</sup>

## Literatur

### *Antike und mittelalterliche Texte*

- An.           Aristoteles, *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press: Oxford 1956 (OCT).
- Cat.           Aristoteles, [Kategorienschrift], in: *Categoriae et liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford University Press: Oxford 1949 (OCT).
- Met.           *Aristotle's Metaphysics*, ed. and comm.. W. D. Ross, Clarendon Press: Oxford 1924.
- Phys.          Aristoteles, *Physica*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press: Oxford 1982.
- Top.          Aristoteles, *Topica*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press: Oxford 1958.
- Trin.          Augustinus, *De Trinitate*, ed. W. J. Mountain, Brepols: Turnhout 1968 (Corpus Christianorum. Series Latina 50-50A).
- Sum. log.      Petrus Hispanus, *Tractatus called afterwards Summule Logicales*, ed. L. M. de Rijk, van Gorcum: Assen 1972.

---

<sup>64</sup> Durch die Übersetzung in ein formales Kalkül und die Angabe eines Modells für dieses führt Meixner 1991 und 1996 den Nachweis, daß eine konsistente Interpretation von Thomas' Ontologie möglich ist.

<sup>65</sup> Für eine Diskussion der Ausnahmen vgl. Hübner 2007.

<sup>66</sup> Vgl. z.B. Grossmann 1983, 153: „Since there are no complex properties, there are also no individual essences.“

- DEE Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, in: Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Bd. 43, Rom 1976, 367-381. – Zitiert wird nach der Kapiteleinteilung der Editio Leonina (die den Text in sechs Kapitel einteilt) und den dort angegebenen Zeilennummern. Man beachte, dass die Kapiteleinteilung anderer Ausgaben davon abweichen kann. Die konsequente „u“-Schreibung der Leonina wurde wieder auf eine gemischte „u“/„v“-Schreibung umgestellt.
- In EN Thomas von Aquin, *In decem libros Ethicorum ad Nichomachum expositio*, ed. R. Spiazzi, Marietti: Turin/Rom 1949. – Zitiert wird nach der Gliederung in Büchern (die den Büchern der Aristotelischen Metaphysik entsprechen) und *lectiones* sowie nach den Absatznummern der Marietti-Ausgabe.
- In Met. Thomas von Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. M.-R. Cathala und R. Spiazzi, Marietti: Turin/Rom 1964. – Wird wie In EN zitiert.
- QL Thomas von Aquin, *Quaestiones Quodlibetales*, ed. R. Spiazzi, 8. rev. Aufl., Marietti: Turin/Rom 1949.
- QD Spir. Thomas von Aquin, *Quaestio Disputata De Spiritualibus Creaturis*, ed. M. Calcaterra, T.S. Centi, in: *Quaestiones Disputatae*, vol. II, 8. rev. Aufl., Marietti: Turin/Rom 1949, 363-415.
- STh Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, ed. P. Caramello cum textu ex recensione Leonina, Marietti: Turin/Rom 1952-1956. – Zitiert wird nach der Gliederung in *pars* (römische Zahlen), *quaestio* und *articulus* (arabische Zahlen) sowie dem jeweiligen Teil des Artikels, auf den verwiesen wird.

### *Sekundärliteratur*

- Berger, D. (2004), Thomas von Aquins ‚Summa theologiae‘, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bultmann, R. (1941), „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“, ND in: Hans Werner Bartsch, *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, 2. Aufl., Hamburg-Volksdorf 1951, 15-48.
- Denzinger, H./Hünemann, P. (Hgg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 37. Aufl., Freiburg/Brsg.: Herder 1991.
- Doig, J. C. (1972), *Aquinas On Metaphysics. A historico-doctrinal study of the Commentary on the Metaphysics*, Nijhoff: Den Haag.
- Elders, L. J. (1981), *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, I. Teil: Das ens commune, Anton Pustet: Salzburg-München (= Salzburger Studien zur Philosophie 16).
- Gilson, E. (1974), „Quasi Definitio Substantiae“, in: A. Maurer (Hg.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Toronto, Bd. 1, 110-129.
- Graham, D. W. (1987), *Aristotle's Two Systems*, Clarendon Press: Oxford.

---

<sup>67</sup> Für wertvolle Hinweise zu früheren Versionen dieses Textes danke ich Johannes Hübner, Udo Kern, Niko Strobach und Daniel von Wachter.

- Grossmann, R. (1983), *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press: Bloomington.
- Halfwassen, J. (1998), Art. „Substanz/Akzidens I. Antike“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Schwabe: Basel, Spp. 495-507.
- Hammerstaedt, J. (1994), Art. „Hypostasis“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. 16, Hiersemann: Stuttgart, Spp. 986-1035.
- Hübner, Johannes (2007), *Komplexe Substanzen*, de Gruyter: Berlin-New York. (= Ideen und Argumente).
- Jansen, L. (2001), *Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der Metaphysik*, Hänsel-Hohenhausen: Frankfurt M. (= Philosophische Analyse 3).
- Jansen, L. (2004), „Thomas von Aquin liest Maimonides. Eine argumentationstheoretische Analyse“, in: *Kirche und Israel* 19, 121-138.
- Kahn, Ch. H. (1976), „Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, 323-334.
- Kenny, A. (1980), *Thomas Aquinas*, Oxford University Press: Oxford (= Past Masters).
- Kenny, A. (1999), *Thomas von Aquin*, übers. Bernardin Schellenberger, Freiburg/B. (= Meisterdenker).
- Kenny, A. (2002), *Aquinas on Being*, Clarendon Press: Oxford.
- Kühn, W. (1982), *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin*, B. R. Grüner: Amsterdam 1982 (= Bochumer Studien zur Philosophie 1).
- Legenhausen, M. (2007), „Ibn Sina's Argument Against God's Being a Substance“, in: Chr. Kanzian/M. Legenhausen (Hgg.), *Substance and Attribute. Western and Islamic Traditions in Dialogue* (= Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society NS 5), Heusenstamm u.a., 117-143.
- Maurer, A. (1949), *On Being and Essence by St. Thomas Aquinas*, translated with an introduction and notes, Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Toronto.
- Meixner, U. (1991), „Aquinas on the essential composition of objects“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 38 (1991) 317-350.
- Meixner, U. (1996), „Aquinas on Forms, Individuation and Matter“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43 (1996) 45-64.
- Micraelius, J. (1662), *Lexicon Philosophicum*, zuerst 1653, 2. Aufl. Stettin 1662; ND 1966.
- Müller, K. (1983), *Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlußreichen Diskrepanz in der „Summa theologiae“*, Peter Lang: Frankfurt M./Bern/New York (= Regensburger Studien zur Theologie 29).
- Nobis, H. M. (1972), Art. „Definition“, in: *Historisches Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. 2, Schwabe: Basel, Spp. 31-35.
- Oeing-Hanhoff, L. (1953), *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorff: Münster (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 37/3).

- Ross, W. D. (1924), *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, 2 Bde., Clarendon Press: Oxford.
- Schulthess, P. (1996), „Die Philosophie im lateinischen Mittelalter“, in: P. Schulthess/R. Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Artemis und Winkler: Zürich.
- Stead, G. Chr. (1994), Art. „Homousios“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. 16, Hiersemann: Stuttgart, Spp. 364-433.
- von Wachter, D. (2007), „Gott als Substanz ohne Substanzontologie“, in: Chr. Kanzian/M. Legenhausen (Hgg.), *Substance and Attribute. Western and Islamic Traditions in Dialogue* (= Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society NS 5), Heusenstamm u.a., 237-245.
- Wippel, J. F. (1993), „Metaphysics“, in: N. Kretzmann/E. Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press: Cambridge, 85-127.
- Wippel, J. F. (2000), *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press: Washington D.C. (= Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy 1).