

# Eine fundamentale ontologische Dichotomie im Denken des Thomas von Aquin

Von TOMO VERES (Zagreb)

Wir möchten in diesem Vortrag versuchen, der ontologischen Dichotomie bei Thomas von Aquin, nämlich: „ens ut actus essendi et ens ut verum“, ihren Sinn zurückzugeben. Wir meinen, daß diese ontologische Dichotomie nicht nur irgendein wichtiges Thema, sondern *das* zentrale Thema im philosophischen Denken des Thomas von Aquin ist.

Indessen ist dieses Thema seit dem Beginn der thomistischen Schule in unbegreiflichem Maße vernachlässigt worden. Wo denn, wann und durch wen wurde es wieder untersucht und bestimmt, was Thomas mit diesem scheinbar so einfachen Satz sagen wollte: „esse dupliciter dicitur, uno modo significat actum essendi, alio modo significat compositionem propositionis quam anima adinvenit“ (Summa th. I, 3, 4, 2m)? Ausgenommen die kurzen polemischen Bemerkungen von Duns Scotus<sup>1</sup> und von Cajetan<sup>2</sup> und die wenigen fragmentarischen Reflexionen von Franz Brentano<sup>3</sup>, P. Sertillanges<sup>4</sup>, M. Sladeczek<sup>5</sup>, Van Boxtel<sup>6</sup> und E. Trépanier<sup>7</sup> über diese ontologische Dichotomie, ist sie anderwärts nicht ernstlich von den thomistischen Interpreten, weder des Mittelalters noch der Neuzeit, in Erwägung gezogen worden.

Ohne Zweifel kennt die ontologische Problematik einen außerordentlichen Fortschritt in dem gegenwärtigen Thomismus, besonders in den Arbeiten von Etienne Gilson und Cornelio Fabro. Der Begriff des actus essendi ist dort ausdrücklich in den Mittelpunkt der Metaphysik des Thomas von Aquin gestellt. Aber es ist wirklich schwierig, sich über den Wert der Interpretation zu äußern, die uns diese beiden Thomisten davon geben. Zunächst, weil sie das Feld ihrer Interpretation allein auf den Begriff des actus essendi einengen, indem sie ihn aus dem ursprünglichen Kontext des ens ut verum herauslösen. Und es erscheint uns zweifelhaft, daß ihre Interpretationen Thomas gerecht werden. Dann auch, weil man uns nicht mitteilt, was denn letzten Endes dieser Begriff *actus essendi* besagt. Sie sagen, daß er die letzte Vollkommenheit von all dem bezeichne, was

<sup>1</sup> Opera omnia, t. III, Civ. Vat. 1954, Ord. I, D. 3, p. 1, q. 2.

<sup>2</sup> Comm. super Summam th. I, 3, 4, 2m, und Super Analytica Post. Aristotelis, II, 1, Exp., Dub. 3 a.

<sup>3</sup> Psychologie du point de vue empirique, Paris, Aubier, 1944, S. 216, und: Wahrheit und Evidenz, Leipzig, F. Meiner, 1930, SS. 162–163 und 219 Anm. 221.

<sup>4</sup> Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud, 1908, S. 28, und Somme théol., Dieu II, S. 383, Ed. La Revue des Jeunes.

<sup>5</sup> Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin, Scholastik V, 1930.

<sup>6</sup> Existentie en waarde in de eerste werken van de H. Thomas van Aquino, Tijdschr. v. Phil., 10 (1948), SS. 221–288; Existentie en waarde in de latere werken van H. Thomas van Aquino, *ibid.*, 12 (1950), SS. 59–133.

<sup>7</sup> Premières distinctions sur le mot être, Laval th. et phil. XI, 1955, SS. 25–66.

ist. Sie sagen auch, daß die Metaphysik des Thomas von Aquin durch den unerschöpflichen Reichtum dieses Begriffs einen ganz besonderen Platz in der Geschichte der Philosophie einnehme, die substantialistische Metaphysik des Aristoteles überragend und den Vorwürfen, die Heidegger der abendländischen Metaphysik macht, entzogen. Sie widmen dem Begriff des *actus essendi* noch andere philosophische Lobeserhebungen, ohne eigentlich zu bedenken, was er an sich bedeutet und in welchem Zusammenhang er im Werke des Thomas von Aquin auftritt. Nur bei L.-B. Geiger, M. Müller, K. Rahner und B. Welte findet sich der *actus essendi*, dem Sinne nach, wenn auch nicht immer ausdrücklich genannt und nicht im Zusammenhang der ontologischen Dichotomie von Thomas<sup>8</sup>.

Wir möchten jetzt die ontologische Dichotomie des Thomas von Aquin in ihrer Ganzheit erläutern: *ens ut actus essendi et ens ut verum*. Unsere These lautet: Das *ens ut actus essendi* bedeutet das Seiende, d. h. jedes einzelne Seiende und die Gesamtheit des Seienden als dem endlichen Geist des Menschen (*animae humanae*) verborgene und unvergängliche Fülle des Seins, während das *ens ut verum* bedeutet: Dasselbe Seiende, sofern es dem menschlichen Geist offenbar und denkbar ist. Die besagte ontologische Dichotomie bringt also nichts anderes zum Ausdruck als das, was man seit den Anfängen der Philosophie, d. h. seit Parmenides bis auf unsere Tage den Bezug des Seins und des Denkens zueinander nennt. Oder, anders ausgedrückt: Das Seiende, sofern es für Menschen einerseits unausdenkbare Vollkommenheit ist, andererseits aber dieses selbe Seiende, sofern es vom Menschen je gedacht und für ihn denkbar ist.

Diese Themenstellung ist offensichtlich viel zu weit. Man kann also nicht erwarten, daß wir sie in unserem Vortrag von allen Gesichtspunkten her darlegen. Dieser Vortrag will nur einen kleinen Hinweis geben. Deshalb werden wir unsere Darlegung auf einem schmalen, aber bestimmten Weg führen. Wir werden bloß versuchen, durch eine Auslegung des Textbefundes den ursprünglichen Sinn der ontologischen Dichotomie des Thomas von Aquin herauszuheben. Es ist uns dabei nicht möglich, die Konsequenzen aufzuzeigen, die aus unserer Interpretation für das Verständnis seines philosophischen Denkens in seiner Gesamtheit und für das Gespräch mit dem durch Kant eingeleiteten neuzeitlichen Denken folgen. Das würde uns zu weit führen. Wir können dazu nur ganz kurze Andeutungen machen.

### *I. Der Sinn der ontologischen Dichotomie*

Thomas behandelt die Dichotomie „*ens ut actus essendi et ens ut verum*“ nicht ausdrücklich als eigenes Thema. Er spricht nur sporadisch und in jeweils wenigen Zeilen, die sich durch das ganze Werk verstreut finden<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Vgl. L.-B. Geiger, *Philosophies de l'essence et philosophies de l'existence* (Referat auf dem internationalen Kongreß für Philosophie in Barcelona 1948); M. Müller, *Sein und Geist*, Tübingen 1940; K. Rahner, *Geist in Welt*, München 1957; B. Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, Freiburg i. Br. 1949.

<sup>9</sup> Vgl. Anhang I: Texte zur ontologischen Dichotomie. – Der Zusammenhang dieser Texte

Am häufigsten gebraucht Thomas diese Dichotomie, um eine fundamentale ontologische Zwiefältigkeit zu lösen, die sich in der Affirmation der Existenz Gottes<sup>10</sup>, der Existenz des Bösen<sup>11</sup> und in der Definition der Wahrheit, in der sie ohne irgendeinen Unterschied mit dem Sein identifiziert wird<sup>12</sup>, verbirgt. Diese Zwiefältigkeit besteht darin, daß das menschliche Denken und Sprechen vom Sein stillschweigend als die vollständig adäquate Auslegung des Seins selbst angenommen wird. Wir sagen in der Tat, Gott ist, das Böse ist, das Wahre ist, was ist (*verum est id quod est*), und wir sind unwiderstehlich geneigt zu glauben, daß wir dabei nichts mehr zu denken haben, daß wir durch diese Bejahungen der Existenz in die Anwesenheit des Seins Gottes selbst, des Bösen und der Wahrheit, gestellt sind, weil das Wort „ist“ die Wirklichkeit als solche kennzeichnet.

Aber es ist nicht so. Obwohl das Wort „ist“, so sagt Thomas, ursprünglich irgendein Seiendes an ihm selbst bedeutet, „*esse quo aliquid in seipso subsistit*“, d. h. unabhängig vom Geist des Menschen, also die ursprüngliche Anwesenheit des Seines, „*actum essendi*“, bezeichnet es dennoch in den drei oben genannten Affirmationen nicht diese. Und warum? Weil wir sie nicht kennen, weil sie für uns undenkbar ist. Wir können Gottes Sein selbst nicht erkennen, weil es an ihm selbst das menschliche Denken übersteigt. Deshalb nennt Thomas Gottes Sein selbst, bzw. seinen *actus essendi* ein „*ignotum*“ (SCG I, 12; De Pot. 7, 2, 1m), ein Etwas „*quod non possumus scire*“ (S. th. I, 3, 4, 2m). Ebenso können wir das Sein des Bösen selbst nicht erkennen, weil es an ihm selbst gerade ein Nicht-Seiendes ist. Folglich begegnen wir nie, sogar nach den tiefsten Beweisen der Existenz Gottes, sogar in den fürchterlichsten Erfahrungen des Bösen und in den wunderbarsten Entdeckungen der Welt unmittelbar dem Sein Gottes, des Bösen und der Welt. Wir begegnen ihnen nur in dem Maße, als sie durch unseren menschlichen Geist manifestiert werden. So wird das Sein Gottes in uns nur offenbar als eine ontologische Notwendigkeit, auf die unser Geist angewiesen ist, als ein „*necesse est Deum esse*“ (S. th. I, 2, 3, c.) von Seiten des Seins der Welt, „*ex effectibus*“. Ebenso manifestiert sich in uns das Sein des Bösen als eine Abwesenheit der Seiendheit, die unser Geist *als etwas Existierendes* auffaßt (De nat. generis, c. 2), von den Seienden her, die einander wegnehmen, was sie haben oder haben sollten. Gerade diese endliche und defiziente Manifestation des Seins Gottes, des Bösen und der Wahrheit ist durch das Wort „ist“ in den Affirmationen bezeichnet: Gott ist, das Böse ist, das Wahre ist, was ist. Diese endliche Manifestation des Seienden durch den menschlichen Geist wird bei Thomas genannt: *ens ut verum*.

---

mit dem 5. Buch, Kap. 7 der Metaphysik des Aristoteles, wo dieser unterscheidet: *καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας* und *τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές* (1017 a 24–31) würde eine Spezialuntersuchung erfordern, denn auf diesen Text bezieht sich Thomas als auf die Quelle seiner Dichotomie. Bemerken wir zudem, daß dieser einfache Rückblick auf Aristoteles genügt, um die These, gemäß der Thomas durch den Begriff des *actus essendi* die Metaphysik des Aristoteles völlig übersteige, als unhaltbar zu erweisen.

<sup>10</sup> Vgl. S. th. I, 3, 4, 2m; SCG I, 12; De Pot. 7, 2, 1m.

<sup>11</sup> Vgl. S. th. I, 48, 2, 2m; SCG III, 9; De Malo 1, 1, 19m; II Sent. 34, 1, 1, c.

<sup>12</sup> Vgl. De Ver. 1, 1, 1m; I Sent. 19, 5, 1, 1m; II Sent. 37, 1, 2, 3m.

Sagen wir also zusammenfassend, daß der Begriff des „actus essendi“ in den drei Fällen, die wir soeben betrachtet haben, irgend etwas bezeichnet, das für uns unbekannt und unausdenkbar ist, wohingegen das „ens ut verum“ das bezeichnet, was uns offenbar, bekannt und denkbar ist. Aber geben wir wohl acht: Diese Zweiheit von Denkbarem und Undenkbarem betrifft keine verschiedenen Weisen oder Gebiete des Seienden, die objektiv in der Wirklichkeit unterschieden wären. Es handelt sich vielmehr um *ein und dasselbe Seiende* – sei es Gott, das Ens supremum oder das Böse, die privatio entis – welches für uns *in eins und zumal* bekannt und unbekannt, denkbar und undenkbar ist. Also in der Wirklichkeit des einen und selben Seienden sind das Denkbare und Undenkbare aufs innigste verbunden. Demzufolge müssen wir sagen: in dem, was schon gedacht und noch denkbar ist, bleibt und verbirgt sich zugleich und immer etwas, was undenkbar ist. Und umgekehrt: das, was undenkbar ist, manifestiert sich immer auch als etwas, was schon bekannt und noch denkbar ist.

Noch eine wichtige Bemerkung, bevor wir versuchen, den Grund für diese seltsame ontologische Paradoxie zu erklären: Die Dichotomie von „actus essendi“ und „verum“ betrifft nicht nur Gott, das Böse und die Wahrheit, sondern *alles Seiende* von welcher Seinsart auch immer. Das „ens“ und das „esse“ werden von Thomas in ihrer ganzen Fülle als actus essendi und als „verum“ gesehen<sup>13</sup>. Also sind jedes einzelne Seiende und die Gesamtheit des Seienden für uns zugleich denkbar und unausdenkbar. Anders ausgedrückt: Wir können z. B. bei Gott nicht etwa deshalb, weil er das vollkommenste Seiende ist, seinen actus essendi nicht erkennen, sondern weil wir den actus essendi selbst und an ihm selbst nicht erkennen können, weil diese ursprüngliche Anwesenheit des Seins *alles Seienden* selbst für uns undenkbar ist. Deswegen wiederholt Thomas ununterbrochen durch das ganze Werk: *Rerum essentiae sunt nobis ignotae* – die Wesenheit der Dinge sind uns unbekannt (De Veritate, 10, 1); *Formae substantiales per seipsas sunt ignotae* – die wesentlichen Bestimmungen sind an ihnen selbst unbekannt (De spirit. creat. 11, 3m); *Principia essentialia rerum sunt nobis ignota* – die wesentlichen Gründe der Dinge sind uns unbekannt (In De Anima I, 1, n. 15). Aber zugleich: *Intellectus vero penetrat usque ad essentiam rei, objectum enim intellectus est quod quid est* – der Geist dringt *vor bis zum* Wesen der Dinge, denn sein Gegenstand ist die Washeit des Seienden (S. th. I–II, 31, 5, c.) Dies ist der wahre Sinn der ontologischen Dichotomie des Thomas von Aquin.

Um diesen wahren Sinn der ontologischen Dichotomie zu bewahren, müssen wir uns vor der Gefahr hüten, das ens ut verum als die bloß logische Kopula

<sup>13</sup> Es ist äußerst interessant, daß Thomas in der Problematik der ontologischen Dichotomie nicht das „ens“ und das „esse“ formell unterscheidet. Manchmal teilt er seine Dichotomie dem ens zu (S. th. I, 48, 2, 2m; SCG III, 9; De Malo 1,1, 19m; II Sent. 34, 1, 1, c.), manchmal dem esse (S. th. I, 3, 4, 2m; SCG I 12), manchmal dem ens und esse zusammen (De Pot 7, 2, 1m; In Metaph. V, 9, n. 890). Es erscheint uns hier unmöglich, diesen für uns ungewöhnlichen terminologischen Tatbestand zu erklären. Bemerken wir nur, daß dieser Befund ernste Fragen an die Interpretation des ontologischen Denkens des Thomas stellt, die in den Werken von E. Gilson und C. Fabro zu finden sind, die das ens und das esse des Thomas nach Art der heideggerianischen Unterscheidung von Seienden und Sein unterscheiden wollen.

einer Aussage, und das *ens ut actus essendi* als das *esse* der antitetischen Zweiheit *esse-essentia* aufzufassen. Das *ens ut verum* bezeichnet nicht nur das Seiende das schon gedacht ist und durch die Kopula „ist“ ausgedrückt wird, sondern das Seiende, insofern es durch den menschlichen Geist überhaupt denkbar und aussagbar ist. Das *ens ut verum* ist: *Omne illud de quo affirmativa propositio formari potest* – Alles Seiende, insofern von ihm eine affirmative Aussage gemacht werden kann (*De ente et essentia*, c. 1). Also betrifft das *ens ut verum* jede mögliche Reichweite des menschlichen Denkens und Aussagens bezüglich des Seienden. Es ist die Denkbarkeit des Seienden als solche. Und gerade, weil das *verum* formell und unmittelbar die Denkbarkeit des Seienden als solche kennzeichnet, nicht aber seine Seiendheit (Vgl. *De Veritate*, 1, 2), kann es von all dem, worüber eine affirmative Aussage gemacht werden kann, auch wenn es ein Nicht-Seiendes ist, „*etiam si illud nihil in re ponat*“ (*De ente et essentia*, c. 1), ausgesagt werden.

Ebenso müssen wir es auch vermeiden, den *actus essendi* vorschnell mit dem *esse* der antitetischen Zweiheit *esse-essentia* zu identifizieren. Zunächst einmal, weil Thomas, wie wir sahen (Vgl. Anm. 13), das *esse* selbst in die Dichotomie *actus essendi* und *verum* teilt. Sodann, weil der *actus essendi* von sich her weder auf *esse*<sup>14</sup> noch auf *essentia* festgelegt ist, vielmehr jeweils deren Unausdenkbarkeit bezeichnet: *Primo modo (sc. ut actus essendi) non possumus scire esse Dei sicut nec eius essentiam* (Vgl. *S. th.* I, 3, 4, 2m; *De Pot.* 7, 2, 1m). Oder man darf auch mit Grund sagen: Wenn unter *esse* und *essentia* das Unausdenkbare des einzelnen, bestimmten Seienden gedacht werden soll, dann, und nur dann, besagen sowohl *esse* (*existentia*) als auch *essentia* im Grunde dasselbe wie *actus essendi*. In diesem Sinne sagt Thomas, daß die „*essentiae rerum sunt nobis ignotae*“ und, daß die „*existentia rerum extra genus notitiae*“ sei (*De Veritate*, 3, 3, 8m).

An dieser Stelle sei kurz angedeutet: Man beklagt heute vielfach die Verflachung und Verfälschung des ontologischen Denkens des Thomas durch die Abwandlung der Terminologie vom *esse* als *actus essendi* zur *existentia*. Wir meinen, dieser Vorwurf gegen die Kommentatoren des Thomas errät nicht das Wesentliche dieser Abwandlung. In der Tat hat die *existentia* bei Thomas den Sinn des *actus essendi*, wie es z. B. die oben angeführte Stelle und die im *In Metaph.* VII, l. 17, n. 1658 zeigen, wo der Logiker, der „*considerat modum praedicandi, et non existentiam rei*“ dem Philosophen (Metaphysiker) „*qui existentiam quaerit rerum*“, gegenübergestellt wird. Diese *existentia* im Kontext des Denkens des Thomas von Aquin über den Zusammenhang der Logik und Metaphysik (Vgl. Anm. 17) bedeutet wohl dasselbe wie *actus essendi*.

<sup>14</sup> Dies hat erfolgreich, so scheint uns, J. Van Boxtel in seinem Artikel „*Existentie en waarde in latere werken van de H. Thomas van Aquino*“, *Tijdschr. v. Phil.*, 12 (1950), SS. 59–133, bewiesen. – Der *actus essendi* ist bei Thomas nie ein der *essentia* entgegengesetztes *principium constitutivum rei*, oder das, was mit der Frage „*an sit?*“ gesucht wird. Im Gegenteil wird der *actus essendi* durch die Frage „*quid sit?*“ gesucht (Vgl. Anhang I: Texte zur ontologischen Dichotomie, und Anhang II: Tabelle der korrelativen Begriffe). Die mit dieser Frage erzielte *essentia* aber ist keineswegs existenzlos, sondern ist die Fülle (*plenitudo*) des Seins (*essendi*).

Die Verflachung und Verfälschung des ontologischen Denkens des Thomas liegt vielmehr darin, daß die Kommentatoren des Thomas den *actus essendi* bzw. die *existentia* und das *verum* *isoliert* voneinander betrachteten, wobei ihnen die Frage nach dem Grund dieser Dichotomie entgangen ist. Diese Mißdeutung des *actus essendi* aber findet sich auch bei einigen heutigen Thomisten durch das *esse*, weil sie den *actus essendi* durch die vorschnelle Identifizierung des *esse* und *ens* von Thomas mit der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem Heideggers gleichsetzen, statt ihn mit der ureigenen Dichotomie „*ens ut actus essendi et ens ut verum*“ sowie auf seinem eigenen Grund ineins zu betrachten.

## II. Der Grund der ontologischen Dichotomie

Verfolgen wir unser Vorhaben, *den Grund* dieser ontologischen Dichotomie zu entdecken. Fragen wir uns, wie es denn möglich ist, daß dieselben Seienden, sagen wir: ein Mensch, ein Atom, eine Krebserkrankung oder die ganze Welt, für uns zugleich bekannt und unbekannt, denkbar und undenkbar sind? Ist es so, daß die Sachen selbst infolge ihrer inneren Struktur so sind, daß sie sich unserem menschlichen Geist teilweise manifestieren und sich weigern, sich ihm ganz zu manifestieren, daß sie sich also zugleich zu erkennen geben und sich entziehen? Oder liegt der Grund für diese Zweiheit vielmehr in der Struktur unseres Geistes? Findet man bei Thomas eine Antwort auf diese entscheidenden Fragen?

Natürlich findet man im Werk des Thomas keine unmittelbare Antwort auf diese Fragen. Es ist zwar richtig, daß Thomas im *Metaphysik-Kommentar* II, 1. nn. 278–286 eine *Magister-Antwort* auf diese Fragen gibt, aber vermittelt über die Suche nach den Gründen für die Unmöglichkeit dieser absoluten Wahrheitskenntnis des Menschen. „*In omnibus – sagt er –, quae consistunt in quadam habitudine unius ad alterum, potest impedimentum dupliciter vel ex uno vel ex alio accidere . . . Sic igitur potest contingere quod veritas sit difficilis ad cognoscendum, vel propter defectum qui est in ipsis rebus, vel propter defectum qui est in intellectu nostro*“ (Vgl. n. 279). Die *principalis difficultas*, die Hauptschwierigkeit aber, kommt *ex parte nostra*, von unserer menschlichen Seite her (Vgl. n. 281). Dieselbe Antwort findet sich im *Boethius-Kommentar De Trinitate* I, 1, 1, c., wo Thomas erklärt, warum etwas überhaupt dem menschlichen Geist verborgen sei, *aliquid non sit apparens humano intellectui*.

Eine direkte und unbezweifelbare Antwort werden wir indessen im Werk des Thomas finden, wenn wir die Texte lesen und bedenken, in denen Thomas ausdrücklich seine ontologische Dichotomie erwähnt. Ein Blick auf die Terminologie dieser Dichotomie lenkt unsere Aufmerksamkeit auf eine Reihe korrelativer Begriffe<sup>15</sup>, welche zeigen, daß die doppelte Erscheinung des Seienden als gedacht bzw. denkbar einerseits und undenkbar andererseits auf dem Boden des menschlichen Geistes entsteht, der *anima humana*.

<sup>15</sup> Vgl. Anhang II: Tabelle der korrelativen Begriffe der ontologischen Dichotomie.

Sehen wir näher hin: Die dem *actus essendi* korrelativen Begriffe bezeichnen das Seiende immer als das, was die Reichweite des menschlichen Geistes überschreitet. Z. B.: *ens quod est extra animam*<sup>16</sup>, *ens in rerum natura extra animam existens*, *ens inquantum ens*<sup>17</sup>. Oder sie bezeichnen das Seiende als etwas, in dem der menschliche Geist „nichts zu tun hat“, und von daher kommen die Ausdrücke: *actus primus*, ursprüngliche Anwesenheit, *actus essentiae*, ursprüngliche Anwesenheit der Wesenheit, *actus essendi*, ursprüngliche Anwesenheit des Seins.

Auf der anderen Seite bezeichnen die dem *ens ut verum* korrelativen Begriffe das Seiende immer als das, was in die Reichweite des menschlichen Geistes fällt. Z. B.: *ens quod est in anima*, *ens in cogitatione*, *ens tantum in mente*, *ens rationis*. Oder sie bezeichnen etwas, was durch den menschlichen Geist, durch die menschliche Vernunft „hergestellt“ wird, und von daher kommen die Wendungen: *compositio propositionis quam anima facit*, *compositio propositionis quam anima adinvenit*, *aliqua passio circa actus anima*, *compositio quam facit intellectus componens et dividens* usw.

Aber alles, was wir bis jetzt gesagt haben, ist nur eine Feststellung, daß der menschliche Geist für Thomas der Grund der zweifachen Erscheinung des Seienden als denkbar und undenkbar ist. Nun möchten wir noch gern wissen, *warum*

---

<sup>16</sup> Ist es also nötig zu sagen, daß der Terminus „ens extra animam“ wesentlich und primär keineswegs irgendein wirklich existierendes Ding außerhalb unseres Körpers im Raum bezeichnet? Der Begriff des „extra“ impliziert *formell* keine räumliche Distanz vom menschlichen Körper, sondern eine „Distanz“ vom menschlichen Geist (*anima*). Denn es handelt sich nicht um ein „ens extra corpus humanum“, sondern um ein „ens extra animam“. Diese Formulierung ist wörtlich zu nehmen.

Freilich ist ein *ens extra animam* für den Menschen immer und zugleich ein *ens extra corpus*, d. h. ein durch die *res sensibilis* et *materialis* Gegebenes: *terra*, *ignis*, *color*, *homo*. Diese Bedeutung des *ens extra animam* findet sich auch fast immer bei Thomas. Wenn aber Thomas das *ens extra animam* bzw. das *ens naturae* dem *ens in anima* bzw. dem *ens verum* gegenüberstellt (z. B. In *Metaph.* IV, 4, n. 574 und V, 9, n. 889), dann bezeichnet es das den menschlichen Geist asymptotisch Übersteigende im Seienden. Am deutlichsten zeigt sich diese transzendente Bedeutung des „extra animam“ z. B. in „*De Veritate*“ 14, 12, c., wo das „... *objectum fidei dupliciter potest considerari. Vel secundum se, prout est extra animam; ... Vel secundum quod est participatum in cognoscente*“. – Um das Verhältnis des *ens extra animam* und des *ens in anima* nicht „*more geometrico*“ mißzuverstehen, müssen wir uns stets an das, was wir von der Einheit des Unausdenkbaren und des Denkbaren gesagt haben, erinnern (S. 84).

<sup>17</sup> Wir verstehen den Ausdruck „ens inquantum ens“, der im heutigen Thomismus und Aristotelismus so diskutiert wird, als das Seiende (*ens*) als (*inquantum*) *es selbst* (*ens*), d. h. unabhängig (*secundum se*, im Sinne des 4. *modus*: *einsam-sein, soli inquantum soli inesse*; vgl. In *Metaph.* V, 19, n. 1057) vom menschlichen Geiste, d. h. insofern es die Reichweite der menschlichen Seele überschreitet.

Unsere Interpretation des „ens inquantum ens“ trifft sich noch mit zwei wichtigen Thesen des Thomas hinsichtlich der *Metaphysik*. – *Die erste These* ist, daß der menschliche Geist das *ens inquantum ens*, den Gegenstand der *Metaphysik*, nicht erreichen kann, es sei denn durch den Akt der *separatio* (vgl. In *Boeth. De Trin.* II, 5, 3), d. h. durch ein negatives Urteil des Geistes, in welchem er das Urteil über die innere Natur des Seins in der Schwebeläuft und es es selbst sein läßt. Dieser ursprüngliche Sinn der *separatio* ist von L.-B. Geiger in seinem Artikel „*Abstraction et séparation d'après S. Thomas*“ (*Rev. sc. ph. et th.*, 31; 1947) geradezu wieder-

und *wie* im menschlichen Geist diese zweifache Erscheinung des Seienden entsteht. Gehört es zum Wesen der anima humana selbst, daß sie notwendigerweise die zweifache Erscheinung des Seienden als denkbar und undenkbar entstehen läßt?

Wir werden bald sehen, daß es so ist. Denn die anima humana ist bei Thomas unlösbar mit der Ganzheit des Seienden verbunden. Das Wesen der anima humana besteht gerade in der Offenheit für die Ganzheit des Seienden. Sie – die anima humana – ist ein „aliquid, quod natum sit convenire cum omni ente – etwas, was vom Ursprung her fähig ist, mit jedem Seienden übereinzukommen“ (De Veritate, I, 1, c.). Und das nicht nur extensiv, sondern auch und vor allem intensiv. Die anima humana ist also in gewisser Weise alles: quodammodo omnia. Mit diesen beiden Worten bezeichnet Thomas, dem Aristoteles folgend, am entsprechendsten das Wesen des menschlichen Geistes. Er ist zugleich unendlich und endlich. Unendlich, weil er unaufhörlich jede gegebene oder mögliche Grenze überschreitet: Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur (SCG, I, 43). Endlich, weil er durch seinen unaufhörlichen Überstieg bezeugt, daß er nie positiv die gesuchte Ganzheit des Seienden verwirklicht noch verwirklichen wird, nicht einmal die einer kleinen Biene (In Credo, n. 864). Die Ganzheit wird für ihn immer *Das Gesuchte* bleiben, selbst in dem, was er schon gefunden hat.

entdeckt worden. – Wir können jetzt verstehen, was es bedeutet, wenn Thomas mit Aristoteles unaufhörlich wiederholt „ens dupliciter dicitur“ und in welchem Sinne auch das ens in quantum ens bzw. ens ut actus essendi „dicitur“ (λέγεται). Wenn das ens ut verum das positiv, affirmativ Aussagbare und Denkbare ist (vgl. S. 85!), dann ist das ens ut actus essendi nur das negativ Aussagbare und Denkbare, also das Unaussprechliche und das Undenkbare.

Die zweite These ist, daß es für Thomas keine Metaphysik als explizite und systematisch durchgeführte Wissenschaft gibt und geben kann. Die Metaphysik ist bei ihm, wie bei Aristoteles, immer eine „scientia quaesita“ (επιστήμη ζητούμενη). Sie kann nie positiv und inhaltlich die Logik als Wissenschaft von der Wahrheit (In Metaph. IV, 17, n. 736 und VI, 4, n. 1233) übersteigen. Deshalb spricht Thomas so oft von der Verwandtschaft, affinitas, der Logik mit der Metaphysik (In Metaph. III, 1, n. 345; IV, 4, nn. 573–574; VII, 3, n. 1308) und betont, daß sie allein transzendente Wissenschaften, scientiae communes, seien (In Metaph. IV, 4, n. 573; XI, 3, n. 2204; In Phys. I, n. 39; In Boeth. De Trin. II, 2, 1, c.). Und zwar in dem Sinne, daß sie allein alles überhaupt untersuchen, de omnibus considerant. Also sind der Gegenstand der Logik, das ens rationis bzw. verum, und der Gegenstand der Metaphysik, das ens in quantum ens, tatsächlich untrennbar: subjectum logicae aequiparatur subjecto philosophiae quod est ens naturae (In Metaph. IV, 4, n. 574). Sie fallen zusammen, weil: intentiones intelligibiles entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia sub consideratione rationis cadunt (In Metaph. IV, 4, n. 574 und De natura generis, c. 3). Demzufolge: utraque scientia communis est et circa idem subjectum quodammodo (In Boeth. De Trin. II, 2, 1, c.).

Die Metaphysik ist „mehr“ als Logik, nur insofern sie ein von sich selbst her unerfülltes und unerfüllbares Streben jenseits der Logik, d. h. des ens *ut verum*, nach dem ens *in quantum ens* ist. Deshalb bleibt die Metaphysik bei Thomas und Aristoteles eine Wissenschaft von der Wahrheit (In Metaph. II, 1, und SCG I, 1), wie die Logik. Man kann also sagen: Die Metaphysik ist eine mit sich selbst unzufriedene Logik, und die Logik ist eine sich suchende Metaphysik.

Wäre nicht innerhalb dieser Gedanken der richtige Platz für ein gründliches Gespräch zwischen Thomas von Aquin und Hegel zu suchen? Wir müssen hier diese wichtige Frage unbeantwortet lassen.

Wir können jetzt verstehen, wie im Wesen des menschlichen Geistes die zweifache Erscheinung des Seienden als denkbar und undenkbar zumal entsteht.

Weil der menschliche Geist radikal endlich ist, gibt es für ihn notwendig ein „jenseits“, ein „esse extra animam“, etwas, was er als das *erfährt*, was sich entzieht und sich ihm schlechthin verbirgt, indem es nur als es selbst ist, d. h. als ein „esse quo aliquid in seipso subsistit“, als eine „sub-sistentia“, als eine „substantia prima“. Die ursprüngliche Anwesenheit des Seienden, ihr actus essendi, ihre substantia prima und subsistentia, ist dem menschlichen Geiste unzugänglich: das Undenkbare bzw. das Unausdenkbare selbst<sup>18</sup>.

Aber der menschliche Geist ist auch in gewisser Hinsicht unendlich. Das will sagen: er ist endlich, aber so, daß es unmöglich ist, eine genaue Linie zu ziehen, wo seine Endlichkeit ihre Grenze fände. Die Grenzen der Endlichkeit des menschlichen Geistes sind unbestimmbar und unauffindbar: in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia numquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere (S. th. I, 86, 2. c.). Die Folge davon ist – beachten wir diesen Punkt –, daß der menschliche Geist nicht nur das zu übersteigen versucht, was er schon gedacht oder erreicht hat, sondern auch die letzten Grenzen dessen, was denkbar ist, kann er doch diese letzten Grenzen nicht finden. Der menschliche Geist versucht also selbst das zu denken, was für ihn undenkbar, und zu finden, was für ihn unauffindbar ist. Man sieht also, wie sich im menschlichen Geist das Denkbare und Undenkbare ineinander verwirren, wie in ihm die Gleichzeitigkeit, das „Zumal“ der zweifachen Erscheinung des Seienden als erkennbar und unerkennbar entsteht.

Im Lichte dieser Gedanken enthüllt sich der ursprüngliche und verblüffende Sinn des berühmten Satzes: *ens et verum convertuntur*. Dieser Satz bedeutet bei Thomas nicht wie bei Hegel und in einem hegelianisierenden Thomismus, daß alles, was wirklich ist, rational ist, und alles, was rational ist, wirklich ist, wobei das Unausdenkbare, das Geheimnis des Seienden, gänzlich aus der Welt geschafft wird. „*Ens et verum convertuntur*“ bedeutet zwar asymptotisch die

<sup>18</sup> Darum sagt Thomas, daß der menschliche Geist auch die „substantia“ nicht erreichen kann, es sei denn durch den Akt der „separatio“, durch ein negatives Urteil (In Boeth. De Trin. II, 5, 3).

Dieses Verständnis der „substantia prima“ stammt von Aristoteles ab. Der Beginn des 5. Kapitels der Abhandlung über die „Kategorien“ bestimmt die substantia prima folgendermaßen: Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κριώτατα τε καὶ πρῶτος καὶ μάλιστα λεγομένη, ἧ μῆτε καθ' ὑποκειμένου εἶνος λέγεται μῆτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τις ἀνθρώπος ἢ ὁ τις ἵππος. Anwesendes aber ist im Sinne der überherrschend wesenden sowohl als auch demgemäß in erster Linie und am meisten gesagten dasjenige, was weder im Hinblick auf ein irgend schon Vorliegendes ausgesagt wird noch in einem schon irgendwie Vorliegenden vorkommt, z. B. der Mensch da, das Pferd da.

Es sei noch einmal erlaubt zu erklären, daß wir mit E. Gilson und C. Fabro hinsichtlich ihrer Interpretation der Metaphysik des Thomas von Aquin und Aristoteles nicht übereinstimmen können. Man sieht, daß der Begriff des actus essendi bei Thomas und jener der substantia prima bei Aristoteles, wie ihn Thomas übernommen hat, im Grunde dasselbe bezeichnen. Es ist also nicht richtig, die Metaphysik des actus essendi bei Thomas der substantialistischen Metaphysik des Aristoteles entgegenzusetzen.

Identität des Seins und des Denkens, m. a. W. daß die Wahrheit der Dinge, das *verum quod est in rebus*, die nichts anderes als das Licht-sein eines schöpferischen *intellectus divinus* ist, mit den Dingen selbst identisch sei: *convertitur cum ente secundum substantiam* (S. th. I, 16, 3, 1m). Aber eben diese Identität wie auch der schöpferische *intellectus divinus* sind für uns nur als undenkbar denkbar. Demgemäß bedeutet der Satz „ens et verum convertuntur“ in unserem menschlichen Dasein eine ungelöste Spannung nach der Identität unseres Denkens mit dem Seienden als solchem, ein Verhältnis des offenbarenden menschlichen Geistes und des geoffenbarten Seienden, des „*manifestativum cum manifestato*“ (ibid. und *De Veritate*, I, 1, 1, c.).

In diesem Verhältnis aber gilt nicht die absolute gegenseitige Identität. Gerade darauf will Thomas uns aufmerksam machen mit seiner ontologischen Dichotomie (Unterscheidung). Hören wir Thomas: *Quaecumque dicuntur entia quantum ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum, quia omne quod habet esse naturale in rebus, potest significari per propositionem affirmativam esse . . . Non autem omnia entia quae sunt entia quantum ad secundum modum, sunt entia quantum ad primum* (II Sent. 34, 1, 1, c.). Und noch: *Res non refertur ad scientiam, sed e converso* (In *Metaph.* V, 9, n. 896).

Weil aber die Reichweite des menschlichen Geistes unbestimmbar und unauffindbar ist, ist es unmöglich, genau zu zeigen, wo die Grenzen der Offenbarkeit des *verum* aufhören, und wo die Undenkbarkeit des *actus essendi* anfängt. Der menschliche Geist geht also fatal über seine letzten Möglichkeiten hinaus und beansprucht unvermeidlich, daß für ihn die Identität des Denkens und des Seins möglich sei, daß das Unausdenkbare erreichbar sei. Dies ist das Abgründige in dem berühmten Satze „ens et verum convertuntur“. Und Thomas weist darauf hin, daß dieses Abgründige ständig die größte Gefahr für die Philosophie war und bleibt. Seine Kritik gegen die Vorsokratiker, Platon und Avicenna betrifft gerade diesen Punkt: die nichtgestattete Identifizierung des menschlichen Denkens und des Seins. Was wirft Thomas den Vorsokratikern vor? „*Hoc enim animis omnium inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita*“ (S. th. I, 84, 2, c.). Aus demselben Grunde lehnt Thomas Platons Grundgedanken ab: „*Videtur autem Plato in hoc deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito*“ (S. th. I, 84, 1, c.). „*Plato, ea quae possunt separari secundum intellectum, ponebat etiam secundum esse separata*“ (De *Veritate*, 21, 4, c.). Und schließlich stammt, wie Thomas sagt, aus der Nichtbeachtung dieser ontologischen Zwiefältigkeit die Objektivierung des Bösen als eines Seienden: „*Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam*“ (S. th. I, 48, 2, 2m).

„*Ens et verum convertuntur*“ ist also bei Thomas nicht ein akademischer Satz. Denn Thomas sagt in ihm nicht nur, daß das Denken und das Sein in einem schöpferischen *intellectus divinus* identisch sind, sondern auch, daß sie im

menschlichen Geiste vermennt sind. Man kann also mit Recht sagen: *Ens et verum convertuntur et . . . confunduntur*.

Zusammenfassend können wir sagen, daß sich die Quelle der ontologischen Zwiefältigkeit, vor der Thomas die Philosophie, die Theologie, das Denken und das Sein des Menschen bewahren will, indem er unsere Aufmerksamkeit auf die ontologische Dichotomie „ens ut actus essendi et ens ut verum“ lenkt, *im Wesen des menschlichen Geistes findet*. Diese Dichotomie betrifft also nicht nur die Spezialisten der Philosophie; sie betrifft jeden Menschen, und zwar in seinem Wesen. Thomas von Aquin läßt uns durch seine Dichotomie ein, daß wir immer mehr das denken, was schon gedacht und noch denkbar ist, aber daß wir nie *von uns selbst her* denken oder suchen wollen, was undenkbar und unfindbar ist. Denn diese Gefahr ist unausweichlich und stellt sich immer ein. Und diese Gefahr zeigt sich nicht nur in vordergründigen Reden von den Sachen selbst, in den Objektivierungen unseres Geistes und in der Geschichte der Philosophie und Theologie, sondern auch im Wesen unserer anima humana.

Dies ist – so meinen wir – der wahre Sinn der ontologischen Dichotomie bei Thomas von Aquin. Das mag genügen, obwohl wir wissen, daß sie noch mehr bedacht werden muß<sup>19</sup>.

### Anhang I

#### Texte zur ontologischen Dichotomie

##### Vorbemerkungen:

1. Da unsere Interpretation der Dichotomie „ens ut actus essendi et ens ut verum“ auf den Textbefund fundiert ist, wollen wir in diesem Anhang I die wichtigsten Texte dem Leser vor Augen stellen. Jeder Text ist mit einer Nummer versehen, auf die die Tabelle der korrelativen Begriffe im Anhang II sich bezieht.
2. Wir sind uns wohl dessen bewußt, daß sich eine Unzahl für unsere These in Frage kommender korrelativer Begriffe im Werke des Thomas von Aquin finden, wie z. B.: ens per se – ens per accidens, modus rei in existendo – modus intelligentis in intelligendo, existentia rei – modus praecandi, veritas rei – veritas intellectus humani, secundum esse – secundum intellectum, quoad se – quoad nos usw. Selbstverständlich können nicht alle im Rahmen dieser Arbeit ausdrücklich behandelt werden, obwohl sie für unsere These von nicht geringerer Bedeutung sind.

<sup>19</sup> Wir stellen hier einige wesentlichen Fragen: Besagen die ontologische Dichotomie bei Thomas von Aquin und die Dichotomie bei Kant nicht im Grunde dieselbe Sache? Ist nicht der actus essendi bei Thomas das Noumenon bei Kant? Und das ens ut verum das Phaenomenon bei Kant? Ist nicht auch das Subjekt der beiden Dichotomien dasselbe: einerseits das „ens“ in seiner Allgemeinheit bei Thomas und andererseits „alle Gegenstände überhaupt“ bei Kant? Ist nicht schließlich der Grund der beiden Dichotomien derselbe: die endliche anima humana einerseits und die endliche Erkenntnis, der intellectus ectypus andererseits? Besagen der intellectus divinus bei Thomas und der intellectus archetypus bzw. der intuitus originarius bei Kant nicht im Grunde dieselbe Sache?

Wer sieht nicht, daß all das einen Kreis von so weiten und schwierigen Problemen enthält, daß es unmöglich ist, auch nur eine Skizze ihrer Lösung im Rahmen dieses Vortrags geben zu können?

3. Um das Verständnis der Texte zu erleichtern, werden sie zusammen mit den ihnen zugehörigen Überschriften und die Antwort-Texte mit ihren Einwänden angeführt.
4. Die historische Problematik der korrelativen Begriffe, deren wir uns wohl bewußt sind, kann hier nicht berührt werden. Es scheint uns wichtig zu bemerken, daß der Ausdruck „actus essendi“ nicht von Thomas, sondern – wie er selbst sagt – von Avicenna stammt (I Sent. 8, 1, 1, c.).

1. *Summa th. I, 3, 4; Utrum in Deo sit idem essentia et esse?*

*Einwand 2:* Praeterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est. Non autem possumus scire quid sit. Ergo, non est idem esse Dei et quod quid est eius, sive quidditas vel natura.

*Antwort:* Ad secundum dicendum, quod esse dupliciter dicitur: uno modo significat *actum essendi*; alio modo significat *compositionem propositionis*, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subjecto. – Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus „Deus est“, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est.

2. *Summa th. I, 48, 2: Utrum malum inveniatur in mundo?*

*Einwand 2:* Praeterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quaedam. Quod est contra praedicta.

*Antwort:* Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in V. Metaphysicorum, *ens dupliciter dicitur*. Uno modo, secundum quod significat *entitatem rei*, prout dividitur per decem praedicamenta; et sic convertitur cum re. Et hoc modo nulla privatio est ens: unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat *veritatem propositionis*, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum „est“: et hoc est ens quo respondetur ad quaestionem „an est?“. Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. – Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam.

3. *Summa C. G. I, 12: De opinione dicentium, quod Deum esse sola fide tenetur, et demonstrari non potest.*

*Einwand 1:* Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatum rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse. – Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt, per rationem, in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quo respondetur ad „quid est?“ et ad quaestionem „an est?“. Via autem rationis perveniri non potest, ut sciatur de Deo quid est. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

*Antwort:* Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de *esse quo Deus in seipso subsistit*, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. Non autem intelligitur de *esse*, quod significat *compositionem intellectus*. Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimit Deum esse.

4. *Summa C. G. I, 68: Quod Deus cognoscit motus voluntatis.*

Omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo, in quantum suam essentiam cognoscit, ut supra (c. 49) ostensum est. *Ens* autem quoddam *in anima* est, quoddam vero *in rebus extra animam*. Cognoscit igitur Deus omnes huiusmodi entis differentias, et quae sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur ergo, quod Deus ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

5. *Summa C. G. III, 7: Quod malum non est aliqua natura.*

*Einwand 6 (c. 8):* Praeterea, res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo, est res aliqua et natura.

*Antwort (c. 9):* Dicitur etiam malum esse in mundo, non quasi essentiam aliquam habeat vel res quaedam existat, ut sexta ratio procedebat, sed ea ratione, quia dicitur quod res aliqua mala est ipso malo, sicut caecitas et quaelibet privatio esse dicitur, quia animal caecitate est caecum. *Ens* enim dupliciter dicitur, ut Philosophus docet (Metaph. V, text. comm. 14): Uno modo, secundum quod significat *essentiam rei* et dividitur per decem praedicamenta, et sic nulla privatio potest dici ens; alio modo, secundum, quod significat *veritatem propositionis*, et sic malum et privatio dicitur ens inquantum privatione dicitur aliquid esse privatum.

6. *De Veritate I, 1: Videtur, quod verum sit omnino idem quod ens.*

*Einwand 1:* Augustinus enim in lib. Solil. c. 5. dicit, quod „verum est id quod est“. Sed „id quod est“ nihil est nisi ens. Ergo, verum idem omnino significat quod ens.

*Antwort:* Ad primum ergo, dicitur, quod definitio illa Augustini datur de vero secundum id, quod habet fundamentum in re, et non secundum id, quod veri ratio completur in adaequatione rei ad intellectum. – Vel dicendum, quod cum dicitur „Verum est id quod est“, non accipitur ibi secundum quod significat *actum essendi*, sed secundum quod est nomen intellectus compositi, scilicet prout significat *affirmationem propositionis*, ut sit sensus: „Verum est id quod est“, id est cum dicitur de aliquo quod est, et sic in idem redeat definitio Augustini cum definitione Philosophi supra inducta.

7. *De Veritate I, 10: Utrum aliqua res sit falsa? Videtur quod non.*

*Einwand 1:* Quia, secundum August. in lib. Solil. II, c. 5 „Verum est id quod est“. Ergo falsum est id quod non est. Sed quod non est, non res aliqua. Ergo, nulla res est falsa.

*Antwort:* Ad primum ergo dicendum, quod ista definitio „Verum est id quod est“ non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod „esse“ significat *affirmationem propositionis*, scilicet ut dicatur id esse verum, quod sic esse dicitur vel intelligitur ut in re est. Et sic etiam falsum dicatur „Quod non est“, quod non est ut dicitur vel intelligitur, et hoc in rebus inveniri potest.

8. *De Potentia VII, 2: Utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse? Et videtur quod non.*

*Einwand 1:* Dicit enim Damascenus in I lib. Orth. Fidei c. 1 et 3: „Quoniam quidem Deus est, manifestum est nobis; quid vero sit secundum substantiam et naturam, incomprehensibile est omnino et ignotum. Ergo, non est idem esse Dei et substantia vel essentia eius.

*Antwort:* Ad primum ergo dicendum, quod *ens* et *esse* dicitur dupliciter, ut patet V. Metaph. Quandoque enim significat *essentiam rei* sive *actum essendi*; quandoque vero significat *veritatem propositionis*, etiam in his quae esse non habent, sicut dicimus „caecitas est“, quia verum est hominem caecum esse. Cum ergo dicat Damascenus, quod esse Dei est nobis manifestum, accipitur esse Dei secundo modo, et non primo. Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia: et sicut eius substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius.

9. *De Malo I, 1: An malum sit aliquid? Et videtur quod sic.*

*Einwand 19:* Praeterea, si bonitas, non esset aliquid, nihil esset bonum. Ergo similiter, si malitia non esset aliquid, nihil est malum. Sed constat multa mala esse. Ergo malitia aliquid est.

*Antwort:* Ad decimumnonum dicendum, quod *ens* dicitur dupliciter. Uno modo, secundum quod significat *naturam decem generum*; et sic neque malum, neque privatio aliqua est ens neque aliquid. Alio modo, secundum quod respondetur ad *quaestionem* „an est?“; et sic malum est, sicut et caecitas est. Non tamen malum est aliquid, quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad *quaestionem* „an est?“, sed etiam quod respondetur ad *quaestionem* „quid est?“.

10. *Quodlib. II 2, 1: Utrum angelus substantialiter sit compostus ex essentia et esse?*

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentiali-

ter, alio modo per participationem . . . Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter:

Uno modo, quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei, quod cadit in eius definitione. *Ens* autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est „an est?“ et „quid est?“ Unde omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens, *esse quod pertinet ad quaestionem „an est?“*, est accidens. Et ideo Commentator dicit in V. Metaphysic., quod ista propositio „Socrates est“ est de accidentali praedicato, secundum quod importat vel *entitatem rei*, vel *veritatem propositionis*. Sed verum est, quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat *essentiam rei* et dividitur per decem genera . . .

11. *Quodlib. IX, 2, 2: Utrum in Christo sit unum tantum esse?*

Respondeo dicendum, quod *esse* dupliciter dicitur, ut patet per Philosophum in V. Metaph., et in quadam Glossa Origenis super principium Ioan.

Uno modo, secundum quod est *copula verbalis* significans *compositionem* cuiuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividens. Et sic esse attribuitur omni ei, de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse.

Alio modo, esse dicitur *actus entis inquantum est ens*, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur . . .

12. *De ente et essentia, c. 1: Quid significetur communiter nomine entis et essentiae?*

Sciendum est ergo quod, sicut in V. Metaph. Philosophus dicit, *ens per se* dicitur dupliciter: uno modo *quod dividitur per decem genera*, alio modo quod significat *propositionum veritatem*. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit; unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim hoc modo dicuntur entia quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit, quod ens primo modo dictum est quod significat *essentiam rei*. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur . . .

13. *De natura generis, c. 2: Quot modis dicatur ens?*

Sciendum est igitur quod in V. Metaph. cap. 7, dividitur *ens* quadrupliciter. Prima . . . Secunda vero divisio entis est quod ens uno modo dicitur substantia, alio modo accidens; et haec est divisio entis secundum quod ens dividitur per *decem praedicamenta* . . . Tertio modo dicitur ens, quod significat *compositionem propositionis* quam facit intellectus componens et dividens, cuius compositionis veritas est veritas rei pro causa; eo enim quod res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa. Veritas enim propositionis significatur enim per hoc verbum „est“, quae comparatur ad essentiam seu existentiam rei sicut effectus ad suam causam; ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est sequitur veritas in propositione, quae illud significat per hoc verbum „est“.

Sed quia illud, quod in se est non-ens, intellectus accipit ut ens, sicut est negatio et privatio, ideo talia dicuntur esse quando formatur propositio de eis per ipsam copulam „est“, licet non respondeat esse ex parte rei, eo quod talia essentias non habeant, quae sunt principia existendi. Et hoc ideo est, quia accidit rei quod de ea aliquid dicatur voce per intellectum, cum res non referatur ad scientiam, sed e converso.

14. *I Sent. 19, 5, 1: Utrum veritas sit essentia rei?*

*Einwand 1:* Dicit enim Aug. lib. Soliloquiorum, quod „verum est id quod est“. Et ab aliis dicitur, quod verum est indivisio esse et eius quod est. Ergo, unumquodque dicitur verum secundum quod habet esse. Esse autem est actus essentiae. Ergo, cum unumquodque veritate sit formaliter verum, videtur quod omnino idem sit veritas et essentia.

*Antwort:* Ad primum igitur dicendum, quod esse dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod ens significat *essentiam* rerum, prout dividitur per decem genera. Alio modo, secundum quod esse significat *compositionem quam anima facit*, et istud ens Philosophus appellat „verum“. Et similiter, Augustinus cum dicit, quod „Verum est id quod est“, quasi dicat: verum est quando dicitur de eo quod est. Et similiter intelligitur quod dicitur „Verum est indivisio esse et eius quod est“. – Et si in negativis sit veritas, quae non consistit in compositione, sed in divisione, tamen veritas negativae fundatur supra veritatem affirmativae, cuius signum est, quod nulla negativa probatur nisi per aliquam affirmationem. Vel potest dici, quod definitiones istae dantur de vero non secundum completam sui rationem, sed secundum illud quod fundatur in re.

15. *I Sent. 33, 1, 1: Utrum relationes divinae sint divina essentia?*

*Einwand 1:* Aut nomina quae relative in Deo dicuntur sunt relativa secundum esse, aut tantum secundum dici. Sed non tantum secundum dici, quia sic incideret haeresis Sabellii, ut supra in notula Hilarii (dist. 31, in expos. text.) habitum est. Ergo sunt relativa secundum esse. Sed talium relationum, secundum Philosophum (in Praedic. cap. de „Ad aliquid“) esse, est ad aliud se habere. Ergo, cum essentiae divinae esse non sit ad aliud se habere, sed sit esse absolutum, videtur quod non sit idem cum relatione, quae secundum esse ad aliud est.

*Antwort:* Ad primum igitur dicendum, quod relationes istae non sunt tantum secundum dici ad aliquid, sed etiam secundum esse. Sed sciendum, quod esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa *quidditas vel natura rei*, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse *actus essentiae*; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundum, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat *veritatem compositionis* in propositionibus, secundum quod „est“ dicitur *copula*: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum, sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est dist. 19, q. 5, a. 1. Dico igitur quod cum dicitur „Ad aliquid sunt, quorum esse est ad aliud se habere“, intelligitur de esse quod est quidditas rei . . .

16. *II Sent. 34, 1, 1: Utrum malum sit?*

Respondeo dicendum, quod Philosophus (in Metaph. text. 14) ostendit quod ens multipliciter dicitur. Uno enim modo dicitur ens *quod per decem genera dividitur*: et sic ens significat aliquid in natura existens, sive sit substantia, ut homo, sive accidens, ut color.

Alio modo dicitur ens, quod significat *veritatem propositionis*, prout dicitur, quod affirmatio est vera, quando significat esse de eo quod est; et negatio, quando significat non esse de eo quod non est. Et hoc ens compositionem significat, quam intellectus componens et dividens adinvenit.

Quaecumque ergo dicuntur entia quantum ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum, quia omne quod habet naturale esse in rebus, potest significari per propositionem affirmativam esse, ut cum dicitur: color est, vel homo est. – Non autem omnia quae sunt entia quantum ad secundum modum, sunt entia quantum ad primum: quia de privatione, ut de caecitate, formatur una affirmativa propositio, cum dicitur „caecitas est“; nec tamen caecitas est aliquid in rerum natura, sed est magis alicuius entis remotio. Et ideo, etiam privationes et negationes dicuntur esse entia quantum ad secundum modum, sed non quantum ad primum.

Ens autem secundum utrumque istorum modorum diversimode praedicatur: quia secundum primum modum acceptum, est *praedicatum substantiale*, et pertinet ad quaestionem „quid est?“. Sed quantum ad secundum modum, est *praedicatum accidentale*, ut Commentator ibidem dicit, et pertinet ad quaestionem „an est?“.

Sic ergo accipiendo ens secundo modo dictum, prout quaestio quaerebat, simpliciter dicimus mala esse in universo . . .

17. *II Sent. 37, 1, 2: Utrum omne ens sit a Deo?*

*Einwand 1:* Videtur quod non omne ens a Deo sit. Verum enim et ens convertuntur. Sed aliquem peccare est verum, quod non est a Deo. Ergo non omne quod est, a Deo est.

*Einwand 3:* De quocumque vere potest dici quod est, ipsum est ens. Sed verum est dicere deformitatem peccati esse. Ergo, deformitas peccati non est a Deo. Ergo non omne ens est a Deo.

*Antwort 1:* Ad primum ergo dicendum, quod *verum* dupliciter potest considerari. Vel secundum quod fundatur in re, et hoc modo, hoc quod dicitur istum peccare, non habet veritatem, immo per recessum a veritate peccatum incidit, si sumatur veritas quae in re est, per quam quis implet id quod a Deo ordinatum est. — Vel secundum quod completur operatione animae compositionem formantis, in qua est veritas, prout significat vel intelligit rem eo modo quo est: et sic quod est istum peccare, est quoddam ens rationis, aut verum dicitur. Et sic a Deo est. Non enim nisi a Deo esse potest talis rectitudo, ut intellectus rem accipiat eo modo quo est, et eodem modo verbis eam exprimat.

*Antwort 3:* Ad tertium dicendum, quod, ut supra dictum est, *ens* dicitur dupliciter. Uno modo significat *essentialiam* rei extra animam existentis; et hoc modo non potest dici ens deformitas peccati, quae privatio quaedam est; privationes enim essentialis non habent in rerum natura. Alio modo, secundum quod significat *veritatem propositionis*, et sic deformitas dicitur esse, non propter hoc quod in re esse habeat, sed quia intellectus componit privationem cum subjecto, sicut formam quandam. Unde sicut ex compositione formae ad subjectum, vel ad materiam consequitur quoddam esse substantiale, ita etiam intellectus compositionem privationis cum subjecto per quoddam esse significat. Sed hoc esse non est nisi esse rationis, cum in re sit potius non esse. Et secundum hoc quod in ratione esse habet, constat quod a Deo est.

18. *III Sent. 6, 2, 2: Utrum in Christo sit tantum unum esse?*

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum V. Metaph., *esse* duobus modis dicitur: Uno modo, secundum quod significat *veritatem propositionis*, secundum quod est copula; et sic, ut Commentator ibidem (text. 6) dicit, ens est praedicatum accidentale. Et hoc esse non est in re, sed in mente quae coniungit subjectum cum praedicato, ut dicit Philosophus in VI. Metaph. Unde de hoc non est hic quaestio.

Alio modo dicitur esse quod pertinet ad *naturam rei*, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse in re est, et est *actus entis* resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis.

19. *In Metaph. V, 1, 9: Hic Philosophus distinguit quot modis dicitur ens*

n. 889: Deinde cum dicit „secundum se“, distinguit modum entis per se, et circa hoc tria facit: Primo distinguit *ens quod est extra animam* per *decem* praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum *in mente* . . . Dicit ergo primo, quod illa dicuntur esse secundum se, quaecumque significant figuras praedicationis. Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias . . .

n. 895: Deinde cum dicit „Amplius autem“, ponit alium modum entis, secundum quod *esse* et *ens* significant *compositionem propositionis*, quam facit intellectus componens et dividens. Unde dicit, quod esse significat veritatem rei. Vel sicut alia translatio melius habet „quod esse significat“, quia aliquid dictum est verum. Unde veritas propositionis potest dici veritas rei per causam. Nam ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est. Cum enim dicimus aliquid esse, significamus propositionem esse veram. Et cum dicimus non esse, significamus non esse veram.

n. 896: Sciendum est autem, quod iste secundus modus comparatur ad primum sicut effectus ad causam. Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas vel falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum „Est“ prout est verbalis copula.

Sed quia aliquid, quod est in se non-ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et huiusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo. Dicitur enim quod caecitas est secundo modo, ex eo quod vera est propositio, qua dicitur aliquid esse caecum; non tamen dicitur quod primo modo vera. Nam caecitas non habet aliquod esse in rebus, sed magis est privatio alicuius esse. Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce. Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso. Esse vero, quod in sui natura unaquaque res habet, est substantiale. Et ideo, cum dicitur „Socrates est“, si ille „est“ primo modo accipiatur, est de praedicato substantiali. Nam ens est superius ad unumquodque entium, sicut animal ad hominem. Si autem accipiatur secundo modo, est de praedicato accidentali.

20. *In Metaph. V, 1. 14: Hic incipit distinguere nomina significantia partes entis*  
n. 971: . . . ponit alium modum, quo dicuntur aliqua impossibilia, non propter privationem alicuius potentiae, sed propter repugnantiam terminorum in propositionibus. Cum enim „posse“ dicatur in ordine ad „esse“, sicut *ens* dicitur non solum *quod est in rerum natura*, sed secundum *compositionem propositionis* prout est in ea verum vel falsum; ita etiam possibile et impossibile dicitur non solum propter potentiam vel impotentiam rei, sed propter veritatem et falsitatem compositionis vel divisionis in propositionibus. Unde impossibile dicitur cuius contrarium est verum de necessitate . . .
21. *In Metaph. VI, 1. 4: Hic determinat de ente, quod significat veritatem propositionis*  
n. 1230: Manifestat quoddam quod dixerat, scilicet quod verum et falsum sint in compositione et divisione. Quod quidem probat per modum cuiusdam divisionis. Eorum enim, quae dicuntur voce, quaedam sunt *in rebus extra animam*, quaedam autem sunt *in anima tantum*.
22. *In Metaph. X, 1. 3: Determinat de uno qualiter se habeat ad substantiam*  
n. 1981: . . . Avicenna posuit, quod unum et ens sunt praedicata accidentalia, et quod significant naturam additam supra ea de quibus dicuntur. Deceptus enim fuit ex aequivocatione unius . . .  
n. 1982: Similiter etiam deceptus est ex aequivocatione *entis*. Nam ens quod significat *compositionem propositionis* est praedicatum accidentale, quia compositio fit per intellectum secundum determinatum tempus. Esse autem in hoc tempore vel in illo, est accidentale praedicatum. Sed *ens quod dividitur per decem praedicamenta* significat ipsas naturas decem generum . . .
23. *In Metaph. XI, 1. 8: De ente imperfecto*  
n. 2283: Ostendit, quod ens per accidens, et ens quod significat veritatem propositionis, praetermittendum est in ista scientia; dicens, quod est quoddam *ens* „quod est ut vere ens“, idest quod significat *veritatem propositionis*, quae in compositionibus consistit, et est per accidens. Sed primum consistit in compositione intellectus, et est quaedam passio circa operationem animae. Unde huiusmodi entis non quaeruntur principia in scientia, quae considerat de ente quod est *extra animam* et est separabile, ut supra dictum est.

## Anhang II

Tabelle der korrelativen Begriffe

Ens(esse) significat(dicitur):

| Primo modo                                    | Num. Text.                      | Secundo modo                                | Num. Text.                                     |
|---|---------------------------------|---|--|
| Actum   |                                 |   |  |
| essendi                                       | 1, 6, 8                         | anima facit                                 | 1, 11, 14.                                     |
| primum  | 15                              | Compositionem intellectus                   | 17   |
| entis   | 11, 18                          | adinvenit                                   | 3  |
| essentiae                                     | 15                              | propositionis                               | 1, 13, 19                                      |
|   |                                 |   | 20, 22   |
|   |                                 | enuntiationis                               | 11   |
| Extra animam                                  | 4, 11, 17,<br>19, 20, 21,<br>23 | In anima (in mente)                         | 4, 14, 19,<br>21                               |
| Entitatem rei                                 | 2, 10                           | Veritatem compositionis<br>propositionis    | 2, 5, 8<br>10, 12,<br>15, 16,<br>17, 18,<br>23 |
| Esse quo(aliqu.) in<br>seipso subsistit       | 3                               |   |  |
| Essentiam rei                                 | 5, 8, 10, 12,<br>14, 17         | Affirmationem propositionis                 | 6, 7   |
| Naturam decem generum                         | 9, 18, 22                       | Copulam ut notam „est“                      | 2, 11, 13                                      |
| Praedicatum substantiale                      | 16, 19                          | Praedicatum accidentale                     | 10, 16, 19                                     |
| Quo respondetur ad<br>quaestionem „quid est?“ | 9, 16                           | Quo respondetur ad<br>quaestionem „an est?“ | 2, 9, 10,<br>16                                |