Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 20 (1973)

Heft: 1-2

Artikel: Das Sein bei Thomas von Aquin

Autor: Rüppel, Ernst

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760512

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ernst Rüppel

Das Sein bei Thomas von Aquin*

Das Buch von Albert Keller «*Sein oder Existenz?*» (Huebner, München 1968) gibt eine gute Einführung und Orientierung über die verschiedenen neuthomistischen Auslegungen des Seins bei Thomas. Während man zuerst das Sein als Existenz faßte, kam man mehr und mehr dazu, es nicht mehr als Existenz, sondern als Akt, oder noch besser als Vollkommenheit, anzusehen.

Angesichts dieser Problemlage stellt sich die Frage: Sind Existenz und Akt bezw. Vollkommenheit wirklich einander entgegengesetzt? Und ist das Entweder – Oder für Thomas am Platz? Wir wollen dieser Frage nachgehen und zwar in erster Quelle, d. h. Thomas selbst ohne Rücksicht auf seine Ausleger zu Wort kommen lassen. Dies wird der Hauptteil des Artikels sein. Solange jedoch Existenz und Akt und Vollkommenheit als unvereinbar angesehen werden, besteht ein ernstes Hindernis, Thomas überhaupt zu verstehen. Deshalb wollen wir in einem vorbereitenden Teil ein paar klärende Worte über Akt und Vollkommenheit sagen.

I.

Zu allererst geht es nicht an, zwischen Akt und Vollkommenheit einen Unterschied zu machen, wird doch gemeiniglich der Akt als Vollkommenheit definiert: actus est perfectio. Es ist bekannt, wie der Begriff *Akt* gewonnen wird. Man geht zunächst von den akzidentellen

* Der Beitrag erschien in portugiesischer Übersetzung in: Revista Portuguesa de Filosofia, 1971, Heft 2.

Veränderungen aus: das Wasser, das durch Erwärmen warm geworden ist, hat nun die Wärme als neuen Akt; ein Stück Wachs, das zu einer Kugel geformt wurde, hat nun die Kugelgestalt als Akt. Lateinisch sagt man auch «perfectio». Aber es ist mißverständlich, perfectio mit Vollkommenheit zu übersetzen. Per-fectum heißt «vollständig gemacht», «zu Ende gebracht», «im Fertigzustand». Das müßte also besser als «vollendet» wiedergegeben werden und nicht als «vollkommen». Das Wasser muß irgend eine Temperatur, das Wachs irgend eine Figur haben; erst dann sind sie so weit vollendet, daß sie existieren können. Es wäre also verfehlt, sich die «Vollkommenheit» als eine besonders kostbare Substanz vorzustellen.

Meist lassen es die Bücher bei dieser Ableitung von *Akt* und *Vollkommenheit* bewenden. Für uns ist es wichtig, weiter zu fragen. Was ist denn solch ein akzidenteller Akt? Der Physiker nennt die Wärme einen *Zustand*. Aber auch für den Metaphysiker ist der Akt, im Gegensatz zur Potenz, der *Zustand* der Verwirklichung. Dieses moderne, uns vertrautere Wort, klärt gleich auch manche wichtige Punkte. Die Substanzen sind also der Stoff der Dinge, aber der Stoff kann verschiedene Zustände haben. Auch das gleichwertige Begriffspaar Materie und Form bedeutet also Stoff und Zustand.

Nun gibt es Akt und Potenz, Materie und Form auch auf substantieller Ebene. Und auch der substantielle Akt, die Form, ist letztlich ein *Zustand*, allerdings ein substantieller Zustand. Das wollen wir an den zwei Fällen substantiellen Geschehens kurz zeigen, nämlich an der Umwandlung eines Elementes in ein anderes, und am Zusammenschluß zweier oder mehrerer Elemente zu einer zusammengesetzten Substanz. Wir bedienen uns moderner Beispiele.

Die Energie der kosmischen Strahlen oder sehr harter γ- Strahlen kann sich in Masse, d. h. in ein Elektron und ein Positron, umformen, mit anderen Worten, eine Substanz wird eine andere. Was vorher im Zustand einer Energiestrahlung war, ist nachher im Zustand von Masse. Also ist die *forma substantialis* als Zustand des Stoffes, der *materia prima*, aufzufassen. Denken wir nur nicht, die Form sei eine Art Stoff, und die materia prima, als reine Potenz, kaum mehr als ein Nichts. Die Materie ist der einzige Stoff der Substanzen und ist nur materia prima, insofern sie form-los oder zustandslos gedacht wird. Trotzdem ist sie ein solider Stoff und die Form ist ihr Zustand.

Auch bei der Bildung einer zusammengesetzten Substanz verhält es sich ähnlich. Wenn Wasserstoff und Sauerstoff sich zu Wasser ver-

binden, dann entsteht der *Zustand* der chemischen Verbindung, womit dann der Stoff des Wasserstoffs und Sauerstoffs im *Zustand* «Wasser» sind. Das und nichts anderes ist konkret die *forma substantialis*. Daß auch die Pflanzen und Tiere für Aristoteles und Thomas nichts anderes als hochkomplizierte chemische Verbindungen sind, ist bekannt. Somit ist auch die substantielle Form der Pflanzen und Tiere, die Pflanzen- und Tier-*seele*, ein *Zustand*, substantieller oder substanzmachender Zustand.

Der Mensch stellt sich zunächst auch als eine Art Tier dar, aber bei genauerem Zusehen stellt man bei ihm geistige Tätigkeiten fest, so daß man eine geistige *Substanz* annehmen muß. Die ist natürlich dann nicht Zustand der Materie. Aber sie ist *Form* und *Akt* des Körpers, insofern sie aufs innigste mit ihm vereinigt ist, wirklich im substantiellen Sein; denn wir beobachten z. B. daß die Einwirkung der Außendinge, die die Sinneserkenntnis verursacht, sofort im ganzen Menschen, einschließlich der Seele ist. Somit gibt es also auch Akte, die Substanzen sind. Die Engel, von denen wir aus der Offenbarung wissen, sind geistige Substanzen und subsistieren, d. h. sie sind nicht Form eines Körpers. Aber insofern sie durch die Schöpfung verwirklicht und gewiß keine Potenz sind, kommt ihnen der Name Akt oder Form zu. Schließlich kommen wir zu Gott, in dem es keine Potenz gibt, sondern alles verwirklicht ist, oder besser ewig wirklich. Er ist Akt im Vollsinn.

Wir haben also als Ergebnis unserer Untersuchung zweierlei Akte gefunden: Akte, die Zustände ihres stofflichen Trägers sind, und Akte, die selber Substanzen sind. In welchem Sinn wird das *Sein* Akt sein? Nur Gott ist subsistierendes Sein; nur in ihm ist das Sein seine Substanz. Also bleibt für alles Sein außer Gott nur ein *Zustand* übrig. Sollten wir da nicht schon von vornherein und vor allem Thomasstudium an das Sein als *Zustand* denken? Und da die *Existenz* sicher als Zustand zu verstehen ist, besteht zwischen ihr und den anderen Seinsweisen kein grundsätzlicher Gegensatz.

Hiermit ist der Zweck des einleitenden Teils erfüllt. Wir haben noch nichts über Thomas ausgemacht, sondern nur unverbindlich eine neue Arbeitshypothese ins Blickfeld gerückt. Aus den Lehrbüchern wird man sich nicht recht klar, aber es scheint, daß sie sich das Sein eher als eine Art *Stoff* vorstellen, der die Potenz ausfüllt. Sie wollen durch die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein die Endlichkeit der Geschöpfe erklären und denken dabei an das Sein als die hauptsächliche, fast einzige Wirklichkeit («Stoff» im weiteren Sinn), während sie der Essenz die Rolle einer Begrenzung zuweisen. Unsere Auffassung besagt das genaue

Gegenteil: «Stoff» des Dinges ist die sogenannte Wesenheit, während das Sein der Zustand dieses Stoffes ist. Welche von beiden ist die Auffassung Thomas'?

II.

Wenn wir Thomas auslegen wollen, müssen wir *alle* Texte, die etwas beitragen, berücksichtigen und miteinander in Übereinstimmung bringen. Es geht nicht an, Texte, die nicht in ein vorgefaßtes Bild passen, beiseite zu lassen. Ferner müssen wir den Worten ihren natürlichen Sinn lassen und nicht mit Künsteleien arbeiten. Wir müssen die Lehre Thomas' finden und nicht konstruieren. Nach Keller sind viele neuere Thomisten überzeugt, daß Thomas seine Ansicht geändert habe: am Anfang spreche er von der *Existenz,* aber vom Boetiuskommentar an betrachte er das Sein als Vollkommenheit. Wir brauchen mit dem Gegenbeweis keine Zeit zu verlieren. Der Leser wird im Lauf der Darstellung von selber sehen, daß die von uns angeführten Stellen von *De ente et essentia* bis zur *Summa theologica* die gleiche und ungeänderte Sentenz ausdrücken.

1. Der Seinsakt

Bedeutungen und Teilansichten des Seins. Eine Übersicht über die drei allgemeinsten Bedeutungen gibt Thomas in Sent. I d. 33 q. 1 a. 1 ad 1. Dort unterscheidet er 1. eine logische Bedeutung: «esse» in der Bedeutung von «Wesen», z. B. im Satz: «Das *esse* (= Wesen) der Relation besteht im Hingeordnetsein auf ein anderes» (so die authentische Erklärung Thomas' an der betreffenden Stelle). Dieser sonst seltene und auch nur hier von Thomas erwähnte Sprachgebrauch wird nur angeführt, weil ihn Thomas an dieser Stelle braucht. 2. eine real-metaphysische Bedeutung: das Sein als Akt der Wesenheit, wie das Leben Akt der Lebewesen ist; 3. eine grammatikalische Bedeutung: Sein als Hilfszeitwort (copula).

Auf das reale Sein bezieht sich nur die zweite Bedeutung (und nicht, wie Sladeczek in seinem viel besprochenen Artikel in Scholastik 1930 meinte, auch die erste). Aber das reale Sein hat verschiedene Teilansichten, die wir aus anderen Texten entnehmen müssen. Zur ersten Bestimmung genügen wenige Texte, die aber im Fortgang des Artikels von selbst immer wieder bestätigt werden.

An erster Stelle gibt es ein akzidentelles und ein substantielles Sein.

> «Bekanntlich entspringt alles Sein aus einer dem Ding inhärierenden Form, z. B. das Weiß-sein aus der Weiße, und das substantielle Sein aus einer substantiellen Form... es ist undenkbar, daß die Wand weiß wäre ohne eine in ihr befindliche Weiße» (Sent. I d. 17 q. 1 a. 1).

Weiß-sein ist ein Sein der Substanz, das aus einer akzidentellen Form entspringt und der Substanz anhaften oder auch nicht anhaften kann. Das substantielle Sein, das aus der substantiellen Form entspringt, ist so zu verstehen: wo die substantielle Form «Löwe» ist, haben wir ein «Löwe-sein», wo die Form des Menschen ist, haben wir ein «Mensch-sein» und ähnlich z. B. Granit-sein, Eiche-sein, Amsel-sein. Sladeczek nannte das *Ding-sein* oder *Etwas-sein*. *Ding-sein* deckt sich mit dem thomasischen «substantielles Sein», ebenso *Etwas-sein*. Nur muß immer bedacht werden, daß es um eine bestimmte Gattung Substanz geht.

Außer dieser Bedeutung hat das Sein bei Thomas unleugbar auch die von *Existenz* und *Subsistenz*.

> «Dieses Zeitwort «*ist*» wird manchmal im Satz als unabhängiges Prädikat ausgesagt, z. B. wenn man sagt: Sokrates *ist*; in diesem Fall wollen wir nichts anderes sagen als daß Sokrates wirklich existiert oder in der Welt ist (in rerum natura). Andere Male hingegen wird Sein nicht als selbständiges Prädikat ausgesagt, sondern verbindet sich mit der Hauptaussage, um sie dem Subjekt zuzuteilen, z. B. wenn man sagt: Sokrates ist weiß...» (Peri Herm. II lect. 2 N. 212).

Von der *Subsistenz* sprechen u. a. folgende Stellen:

> «Im Engel finden wir beides: seine Substanz, oder quidditas, die *subsistiert*, und das *Sein*, wodurch sie *subsistiert*» (Quodl. IX q. 4 a. 1).
> «Seiendes (ens) im wahren und eigentlichen Sinn sagt man von der Substanz, der die Subsistenz eigen ist» (In Boet. de Hebd. lect. 2 N. 28).
> «Das Wesen der Substanz besteht darin, daß sie für sich subsistiert» (Sent. III d. 6 q. 1 a. 1).
> «Subsistieren sagen wir von den Dingen, die nicht in einem anderen, sondern in sich selbst existieren» (S. th. I q. 29 a. 2).

Daß zwischen Existenz und Subsistenz kein Gegensatz besteht, ist klar. Aber auch zwischen Existenz und Ding-sein besteht kein Gegensatz, vielmehr gehören sie zusammen. Wenn aus Wasserstoff und Sauerstoff Wasser entsteht, dann fängt dieses Ding nicht bloß an, Wasser zu sein, sondern auch zu existieren; denn vorher existierte dieses Wasser nicht. Ohne zu existieren kann nichts ein Ding sein. Und die Subsistenz gehört dazu als die normale Existenzweise der Substanz. Wenn wir also Ding-sein als einen Zustand auffassen, ist keine Unverträglichkeit mit

der Existenz und Subsistenz da. Sie besteht nur, wenn das Sein als eine Art Stoff des Seienden gedacht wird.

Noch ein anderes Begriffspaar spielt eine Rolle und muß verstanden werden, nämlich das *esse simpliciter* und das *esse secundum quid*. Man könnte meinen, das erstere bedeute *existieren* und könnte das etwa aus dem folgenden Text herauslesen wollen:

> «Wenn wir fragen, ob der Mond ist, oder ob die Nacht ist, wird nach dem *esse simpliciter* gefragt» (Post. Anal. II lect. 1 N. 142).

In Wahrheit bedeutet *esse simpliciter* das substantielle Sein, wodurch etwas einfach als Substanz existiert und es ist geradezu der Fachausdruck für die Konstitution der Substanz durch die substantielle Form: die Form gibt das *esse simpliciter*. Im Gegensatz dazu besagt das *esse secundum quid* das akzidentelle Sein, wodurch etwas so oder anders ist. Somit schließt das *esse simpliciter* die Existenz und das Ding-sein in sich.

Das Zeitwort Sein. Sein ist ein *Zeitwort*. Und ein Zeitwort bezeichnet normalerweise nie einen *Stoff*, sondern Tätigkeiten oder Zustände. Wenn Thomas ein Zeitwort im Sinn eines Stoffes verstanden hätte, wäre das eine so gewaltige Abweichung vom herkömmlichen Sprachgebrauch, daß er das hätte klar und deutlich sagen und begründen müssen. Das hat er aber nie getan. Er redet vielmehr so selbstverständlich vom Sein, daß man annehmen muß, er gebrauche das Wort im üblichen Sinn, d. h. als Zeitwort. Und nicht nur das: er beruft sich sogar ausdrücklich darauf, daß das Sein durch ein Zeitwort ausgedrückt werde, weil es einen Akt (Zustand) bezeichnet:

> «In seiner gewöhnlichen Bedeutung (simpliciter dictum) besagt Sein soviel wie «im Akt sein», und darum drückt man seine Bedeutung durch ein Zeitwort aus» (Peri Herm. I lect. 5 N. 73).

Dieser Satz ist sehr wichtig; denn «im Akt sein» kann nur einen Zustand bedeuten und schließt den Gedanken an einen Stoff absolut aus.

Es gibt allerdings auch *eine* Bedeutung des Seins als Hilfszeitwort (copula):

> «In *einer* seiner Bedeutungen wird Sein gebraucht, insofern es Hilfszeitwort ist und die Verbindung von Subjekt und Prädidat in einem vom Geist gebildeten Satz ausdrückt; *dieses* Sein ist *nichts* in den realen Dingen, sondern existiert nur in den Urteilsakten des Verstandes. In diesem Sinn wird das Sein all demjenigen zugesprochen, wovon man einen Satz bilden kann, mag es nun ein Seiendes (ens)

sein oder eine *privatio entis:* so sagen wir zum Beispiel daß die Blindheit ist (daß es eine Blindheit gibt)» (Quodl. IX q. 2 a. 2).

Jedoch ist dies nur *eine* Bedeutung des Seins. Die andere und wichtigere ist das reale Sein der Dinge:

> «In einer anderen Bedeutung wird der Akt des Dinges (ens), insofern es Seiendes ist, Sein genannt, also dasjenige, wodurch etwas in der realen Welt ein Seiendes (ens) genannt wird. In dieser Bedeutung wird das Sein ausschließlich den realen Dingen, die in die zehn Prädikamente untergeteilt sind, zugeschrieben» (ebd.).

Also wird das aktuelle Sein, das Wirklichsein, durch das Zeitwort «sein» ausgedrückt. Sowohl als copula als auch als reales Sein wird das Zeitwort «sein» gebraucht. Dabei wird das reale Sein beschrieben als das, wodurch die Dinge seiend sind; ferner ist von den zehn Prädikamenten die Rede und niemand wird sich Relationen, ubi, quando u. s. w. als Stoff vorstellen können. Zudem würde der gleichzeitige Gebrauch eines Zeitwortes als Hilfszeitwort (im verbalen Sinn) und als Stoff (also in einem substantivischen Sinn) den Gebrauch völlig äquivok machen. Was aber vollständig die Auffassung des Seins als Stoff ausschließt, ist das, was Thomas über das Entstehen des Seinsaktes lehrt und was in der neuthomistischen Literatur nicht beachtet wird, weil es nicht ins Bild paßt. Sehen wir uns das genauer an.

Entstehung des Seinsaktes. Ein Stoff kann nur durch eine Wirkursache entstehen, oder besser nur durch einen Schöpfungsakt; denn die geschaffenen Ursachen können die Dinge nur verändern, nicht aber einen Stoff hervorbringen. Nun läßt Thomas das Sein nicht nur gewöhnlich, sondern sogar bei der Schöpfung nicht wirkursächlich entstehen.

Schon im eingangs zitierten Text aus dem Sentenzenkommentar (Sent. I d. 17 q. 1 a. 1) haben wir gesehen, daß das Sein aus einer Form *entspringt* (est ab aliqua forma). Viele andere Stellen sagen dasselbe, aber je mit anderen Worten, was den Vorteil hat, daß dadurch der Gedanke noch deutlicher wird. Da heißt es z. B. «Das Sein ist der Akt des Seienden (ens), der aus den Wesensteilen *entspringt* (resultat) (Sent. III d. 6 q. 2 a. 2); «Das Sein entspringt in den (aus Materie und Form) zusammengesetzten Dingen aus der Vereinigung der Wesensteile und *begleitet* die einfache Wesensheit des Dinges in den einfachen Substanzen (reinen Geistern) (In Boet. de Trin. q. 5 a. 3); «Das Sein *folgt aus* dem Wesen (consequitur essentiam); ist etwas, was notwendig aus dem Wesen *folgt* (Q. un. de An. a. 14 ad 4); «Obwohl das Sein des Dinges von dessen

Wesenheit verschieden ist, darf man doch nicht meinen, es sei dem Ding nach Art eines Akzidens hinzugefügt, vielmehr *entsteht* es sozusagen (quasi constituitur) durch die Wesensteile» (Met. IV lect. 2 N. 558); «*Durch* das Wesen und in ihm hat das Ding das Sein» (De ente et essentia); «Das Sein ist *durch* das Wesen und entspricht ihm» (S. c. G. II c. 52 N. 440).

Bekannt ist der Satz «forma dat esse», z. B. «Die Form gibt dem Stoff das Sein» (De ente et essentia, c. 5), oder: «Die Form ist Prinzip des Seins». Dieser letztere Satz ist aus der S. c. G. II c. 54 N. 1291, wo er folgendermaßen erklärt wird: «In den materiellen Dingen vollendet die Form die Substanz, aus der dann das Sein *hervorquillt* (resultat)».

> «Wenn in den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen die Form Prinzip des Seins genannt wird, so ist es deshalb, weil sie die Vollendung der Substanz ist, deren Akt das Sein ist».
> «Allein durch ihre Gegenwart in der Materie ist die Form Prinzip des Seins in den materiellen Dingen, und ein materielles Ding kann sein Sein niemals einbüßen, ohne daß ihm die Form genommen wird» (De Pot. q. 3 a. 5).

So eng hängen Form und Sein zusammen: wo die Form ist, ist das Sein, und wo die Form verschwindet, hört das Sein auf. Zu diesen Stellen, nach denen das Wesen oder der Hauptteil des Wesens, die Form, das Sein aus sich entspringen läßt, kommt noch eine andere Stelle, an der Thomas einen noch stärkeren Ausdruck gebraucht: das Wesen *verursacht* das Sein:

> «Wenn das Sein des Dinges von seiner Wesenheit verschieden ist, dann muß es entweder von einer äußeren *Ursache verursacht* werden *oder von den Seinsprinzipien* (Materie und Form) dieses Dinges» (S. th. I q. 3 a. 4).

Jedoch ist dieses Verursachen dennoch als Entspringenlassen zu verstehen; denn an derselben Stelle wird es kurz vorher mit den *accidentia propria* verglichen und wird «aus dem Wesen folgen (consequi)» und «verursacht werden» als gleichbedeutend gebraucht:

> «verursacht entweder von den Wesensteilen, wie die accidentia propria, die sich aus dem Wesen ergeben (consequuntur speciem), wie z. B. das Lachenkönnen aus dem Menschen *folgt* und von den Wesensteilen *verursacht* wird» (ebd.).

Somit ist dieses Verursachen keine Wirkursächlichkeit:

> «Alles, was einem Ding zukommt, ist entweder von den Wesensteilen seiner Natur verursacht, wie das Lachenkönnen im Menschen oder...

> Nur ist es unmöglich, daß das Sein von der Form oder der Wesenheit als von einer *Wirkursache* verursacht ist; denn dann wäre das Ding Ursache seiner selber und würde sich ins Dasein setzen» (De ente et essentia, c. 3).
> «Das Sein verhält sich zur Form wie eine *notwendige Folge*, nicht aber wie eine *Wirkung einer Wirkursache*» (Q. un. de An. a. 14 ad 4).

Damit sind wir nun so weit, daß wir die endgültige Schlußfolgerung ziehen können: Das Sein ist *Formalwirkung* (effectus formalis) des Wesens der Dinge. Wir haben ja auch schon eingangs gelesen «*est formaliter a forma*» (Sent. I d. 17 q. 1 a. 1 ad 3).

Diesen Schluß, daß nämlich das Sein eine Formalwirkung des Wesens ist, bestätigt uns Thomas ausdrücklich mit klaren Worten, die aus dem Zusammenhang noch schwerer wiegen: nicht einmal Gott kann das Sein direkt schaffen; denn es muß als Formalwirkung aus dem Wesen fließen. Somit muß der Satz «Gott gibt das Sein» als indirektes Geben verstanden werden:

> «Gott hat durch die Schöpfung den Dingen ihr physisches Sein gegeben; dieses Sein *kommt formell* von der im geschaffenen Dinge gegenwärtigen Form, die sozusagen der Endpunkt der Schöpfungstat ist» (Sent. I d. 17 q. 1 a. 1 ad 3).
> «Durch die Schöpfung bewirkt Gott in uns das Sein ohne Vermittlung einer Wirkursache, jedoch wohl mittels einer *Formalursache:* denn die physische Form ist das Prinzip des physischen Seins» (De Ver. q. 27 a. 1 ad 3).

Wäre das Sein ein Stoff, so müßte es direkt geschaffen werden. Ist das Sein eine Formalwirkung, so *kann* es nicht direkt geschaffen werden. (Daß es durch die die Formalursache begleitende motio auch direkt erreicht wird, ist natürlich klar.)

Eine weitere Bestätigung liegt darin, daß Thomas das Sein mit Dingen vergleicht, die zweifellos Formalwirkungen sind, z. B.

> «In einem anderen Sinn wird der Akt des Wesens Sein genannt, so wie das *Leben*, das die Seinsweise der Lebewesen ist, Akt der Seele ist, nicht als zweiter Akt, d. h. als Handlung, sondern als erster Akt» (Sent. I d. 33 q. 1 a. 1 ad 1).
> «Und dieses Sein ist in den Dingen und ist Akt des Dinges, der aus den Wesensteilen entspringt, wie das *Leuchten*, der Akt des Leuchtkörpers» (Sent. III d. 6 q. 2 a. 2).

Das Lebewesen *lebt;* sein Leben (in actu primo) ist sein ureigener Akt, seine ureigene Wirklichkeit, und diese kann gar nicht von einer äußeren Wirkursache verursacht werden. Das Lebewesen kann gezeugt

werden, aber nach Vollendung der Zeugung fängt es dann als seine eigene Verwirklichung an zu leben. Nur in diesem Sinn geben die Eltern das Leben. Und nur in diesem Sinn gibt Gott das Sein. Der Vergleich mit dem Licht ist auch bezeichnend: erst muß eine Wirkursache das Licht anzünden, aber dann leuchtet es, und das ist ein Akt *des Lichtes*, der nicht von der Wirkursache erzeugt worden ist, sondern aus dem angezündeten Licht entspringt. Ein weiteres Beispiel wäre etwa folgendes: wenn unser Körper gut disponiert ist, dann sind wir gesund. Die Gesundheit, das Gesundsein, ist unser Akt, als Formalwirkung der guten Körperdisposition. Gerade dieses Verhältnis wird tatsächlich vom Sein ausgesagt:

> «Auch die Form ist nicht das Sein, sondern es besteht eine Reihenfolge: die Form verhält sich zum Sein wie das Licht zum Leuchten, oder wie das Weiß zum Weiß-sein» (S. c. G. c. II c. 54 N. 1290).

Hier wird ein akzidentelles Sein, nämlich das Weißsein, als Formalwirkung mit dem Leuchten gleichgesetzt. Aber auch das substantielle Sein der Dinge, das aus den Wesensbestandteilen entspringt, ist Formalwirkung. Daher ist das Sein der Naturkörper veränderlich und von den substantiellen Umwandlungen abhängig, wogegen den Engel sein Sein stets begleitet (concomitatur) (De spir. creat. a. 1, gegen Schluß).

Das Sein – das Innerste und Vollkommenste im Ding. Wie verhalten sich zu diesen vielen und klaren Stellen diejenigen, die das Sein als das Tiefinnerlichste und Vollkommenste im Ding bezeichnen und aus denen einige Neuthomisten ihre Theorie vom Sein als dem Stoff des Seienden ableiten? Weit entfernt, diese neuthomistische These zu stützen, sind auch diese Stellen Beweise für unsere Auffassung. Hören wir nur die Erklärung, die Thomas selbst gibt.

> «Das Sein ist das Innerlichste jedes Dinges und ist die tiefste Bestimmung aller Dinge; denn es ist die formale Seite aller Bestimmungen, die im Ding sind» (S. th. I q. 8 a. 1).
>
> «Das Sein ist das, was unmittelbarer und innerlicher als alles andere den Dingen zukommt... und da die Materie ihr im-Akt-Sein von der Form empfängt, muß angenommen werden, daß die Form, die der Materie das Sein gibt, sich zu allererst zur Materie gesellt und ihr unmittelbarer als alles andere innewohnt. Nun ist es gerade das Merkmal der substantiellen Form, daß sie der Materie das *esse simpliciter* gibt: gerade durch die Form ist das Ding das, was es ist» (Q. un. de An. c. 9).
>
> «Das, was ich Sein nenne, ist das Wertvollste von allem. Das folgt daraus, daß der Akt immer die Vollendung der Potenz ist. Jede konkrete Form wird nur dadurch als im Akt befindlich erkannt, daß

man sie als seiend ansieht. Die Natur des Menschen oder des Feuers kann betrachtet werden, insofern sie in der Potenz der Materie verborgen ist, oder insofern sie in der Kraft der Wirkursache enthalten ist, oder insofern sie im Verstand ist. Wenn sie aber das Sein hat, wird sie durch dasselbe im Akt existierend. Daraus ist ersichtlich, daß das, was ich Sein nenne, die Aktualität aller Akte und damit die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten ist» (De Pot. q. 7 a. 2 ad 9).

Nach diesen Stellen ist das Sein das Innerlichste und nach De Potentia die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten. Doch lassen diese Stellen keine Auslegung des Seins als Stoff des Seienden zu, sondern sie fassen es als Akt und Zustand. Nach der Stelle aus der Summa theologica ist das Sein deswegen das Innerlichste und Tiefste, weil es die formale Seite aller Bestimmungen des Dinges ist; die formale Seite ist gewiß die wichtigste, aber sie ist gerade die nicht-stoffliche Seite. Das Sein ist tiefinnerlich, weil es aus allem, was im Ding ist, resultiert und der Formalaspekt von allem ist. Die Form aktuiert die Materie, das Sein aber ist der Wirklichkeitszustand der Form. Auch mit der «Unmittelbarkeit», die in der Quaestio unica de Anima behauptet wird, hat es seine eigene Bewandtnis: das allerunmittelbarste ist nach dem Text eigentlich die Form, das Sein aber ist «unmittelbar», weil die Form das Sein gibt. Nun ist schon die Form kein Stoff, sondern ein Zustand, und noch viel weniger gibt sie einen Stoff, wenn sie das Sein gibt. Auch nach der Stelle aus De Potentia besteht die Rolle des Seins darin, daß durch dasselbe die Form (Zustand) im Akt (Zustand) ist. Somit kann die «Vollkommenheit», von der dort die Rede ist, unmöglich ein Stoff sein. Sie ist also nicht als ein besonders wertvoller Stoff zu fassen, sondern vielmehr als die letzte, endgültige und wichtigste *Vollendetheit*. Doch darf man, wenn nur der Sinn von Stoff ausgeschlossen bleibt, das Wort «Vollkommenheit» ganz wohl auch im Sinn von *Wert* nehmen:

«Aller Wert jedes beliebigen Dinges richtet sich nach seinem Sein; der Mensch hätte keinen Wert aus seiner Weisheit, wenn er nicht durch sie weise wäre; und so verhält es sich mit allem. So ist das Maß des Seins, das ein Ding hat, auch das Maß seiner Wertes, und je nachdem das Sein des Dinges auf eine höhere oder niedrigere Stufe eingeschränkt ist, wird es dementsprechend wertvoller oder weniger wertvoll genannt» (S. c. G. I c. 28 N. 260).

Als Zusammenfassung des bisher Gesagten dürfen wir also sagen: das Sein ist alles andere als ein Stoff. Es ist ein Akt, d. h. ein Zustand, eine Art Ausübung der Substanz des Dinges, wie das Leben Ausübung des Lebendigen ist. Darum wird das Sein, wie auch das Leben, durch

ein Zeitwort ausgedrückt. Das Sein ist der vollverwirklichende Zustand, durch den das Ding ein Seiendes ist. Das Sein ist eben auch *ganze* Verwirklichung; nicht nur Existenz, sondern auch Subsistenz und Verwirklichung der ganzen Substanz, z. B. als Mensch-sein, Pferd-sein u. s. w. und sämtlicher Akzidentien, wie warm-sein, gesund-sein, froh-sein u. s. w.

Dies war die Sentenz Thomas' vom Anfang seiner Lehrtätigkeit bis zum Ende. Schon in *De ente et essentia* ist das Sein nicht auf die Existenz beschränkt, und in späteren Schriften kommt auch die Existenz zur Geltung.

2. *Das Subjekt des Seinsaktes*

Wenden wir uns nun dem Ding zu, das durch den Seinsakt ist. Wenn das Sein ein Akt ist, muß sein Subjekt eine Potenz sein. Aber anderseits, wenn das Sein aus dem Subjekt fließt oder entspringt (resultat), dann darf die Potenz keine reine Potenz sein, sondern muß in sich ein Akt sein. Bekanntlich machen einige Neuthomisten die Essenz zu einer reinen Potenz. Da sie das Sein als Stoff, als positive Realität ansehen, darf die Essenz nicht noch ein Stoff oder noch etwas Positives sein; sie kann nur eine leere und nichts als begrenzende Wirklichkeit sein und muß obendrein noch dieses bißchen Wirklichkeit vom Seinsakt empfangen.

In der Essenz der Körper ist notwendig die Form, also ein Akt, eingeschlossen und die Engel werden als subsistierende Formen angesehen. Somit kann die Wesenheit nicht reine Potenz sein. Und das schon gar nicht, wenn, wie wir gesehen haben, das Sein aus der Wesenheit entspringt. Nur aus einem Akt kann etwas von selber und ohne Wirkursache resultieren, z. B. das Leben aus dem Lebewesen, das Leuchten aus dem Licht, das Erkennen aus der species, das Wissen aus dem habitus scientiae.

Darum ist bei Thomas kein Wort über eine reine Potenzialität des Wesens zu finden. Reine Potenz ist für ihn nur die *materia prima*. Und auch diese sicher reine Potenz ist durchaus keine bloße Grenze, sondern der solide Stoff, aus dem die Körper bestehen. Reine Potenz bedeutet nicht ein leeres Gefäß ohne Inhalt, sondern einen Stoff, der ohne jeden Zustand (Form) gedacht wird, einen Stoff, aus dem noch nichts gemacht ist, und der deshalb noch «nichts» ist.

Aber Thomas schreibt auch ausdrücklich dem Subjekt des Seinsaktes einen Akt zu. Die Formel «forma dat esse» bedeutet, daß ein *Akt* das Sein gibt. Im 54. Kapitel des zweiten Buches der Summa contra Gentiles

sagt Thomas mehrmals mit aller Deutlichkeit, daß die ganze Substanz – die doch sicher ein Akt ist – Trägerin des Seins ist.

> «Die ganze Substanz ist dasjenige, was ist; und das Sein ist das, wodurch die Substanz Seiendes (ens) genannt wird» (N. 1292).
> «In den intellektuellen Substanzen, die nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sind und bei denen *die Form eine subsistierende Substanz* ist, ist die Form dasjenige, was ist, und das Sein ist der Akt, durch den sie ist» (N. 1298).
> «Deshalb finden wir bei ihnen nur eine einzige Zusammensetzung aus Akt und Potenz, nämlich aus Substanz und Sein, oder wie einige sagen, aus *quod est* und *esse*, oder aus *quod est* und *quo est*» (ebd.).

Dazu gibt es noch Stellen, wo Thomas ganz ausdrücklich erklärt, das Wesen sei in sich *Akt*, und nur in bezug auf das Sein *Potenz*.

> «Es gibt also in jedem Seienden, außer dem Ersten, diese beiden Dinge: das Sein, als Akt, und die *Substanz* des Dinges, das das Sein hat, als *Potenz*, die den Seinsakt aufnimmt» (De subst. sep. c. 8).
> «Jede *Form* und jeder *Akt* ist in *Potenz*, bevor er das Sein erlangt» (S. c. G. II c. 52 N. 1279).
> «Die aus Materie und Form zusammengesetzte Natur ist in Potenz zum Sein, insofern sie dasselbe aufnimmt» (De spir. creat. a. 1).

Namen. An den angeführten Stellen können wir noch etwas anderes beobachten, was nicht ohne Bedeutung ist. Während im heutigen Thomismus das Subjekt des Seinsaktes ausschließlich *Essenz* (Wesenheit) genannt wird, ist das bei Thomas durchaus nicht die Regel. Gewiß gebraucht er auch diesen Namen, z. B. wenn er in Sent. I d. 33 q. 1 a. 1 ad 1 das Sein Akt der Essenz nennt. Aber wir haben schon öfters das Wort Substanz gefunden und auch schon *quod est*. Der Ausdruck *Substanz* findet sich noch in S. c. G. II c. 53 N. 1263; c. 54 NN. 1288. 1289. 1291 und in Quodl. III q. 8 a. 20: «quod aliud sit in eo *substantia* participans esse et aliud ipsum esse participatum». Auch in Quodl. II q. 2 a. 1 und ind Quodl. IX q. 4 a. 1 steht öfters *substantia*, z. B. «ipsa substantia angeli in se considerata est in potentia ad esse (Quodl. IX q. 4 a. 1). Daneben heißt es häufig *creatura*, das Geschöpf, womit sicher das ganze Subjekt gemeint ist: «*creatura* est habens esse», «in qualibet *creatura* est aliud ipsa *creatura* quae habet esse et ipsum esse eius» (Quodl. II q. 2 a. 1). Wir haben auch schon den Namen *natura* gefunden, der auch öfters vorkommt, desgleichen *quidditas*, *res* und *ens*.

Alles in allem dürfte der Name *Substanz* ungefähr der häufigste sein, besonders in der Summa contra Gentiles. In der Summa theologica, die zweifellos zu seinen letzten Werken gehört, steht zunächst an der Stelle,

wo von Gott die Rede ist, «Utrum in Deo si idem *essentia* et esse», vielleicht weil im vorhergehenden Artikel gesagt wurde, Gott sei seine Natur und Essenz. Aber wo von den Engeln gesprochen wird (S. th. I q. 50 a. 2 ad 3), heißt es dreimal «natura», dreimal *quod est* und am Schluß: «ipsum esse est quo *substantia* est, sicut cursus est quo currens currit».

Es wäre angebracht, wenn sich statt «essentia et existentia» die Formel «Substantia et esse» oder «res et esse» einbürgerte, d. h. «Ding und Sein». Das würde den Wirklichkeitscharakter der Metaphysik hervorheben. Die Worte *Substanz* und *Ding* verweisen auf die reale Welt, während *essentia* eher an Metaempirisches denken läßt.

Es ist noch zu bemerken, daß das Wort *ens* immer und ausschließlich als Partizip (Seiendes) zu verstehen ist. An ein *ens nominaliter sumptum* hat Thomas nie gedacht. Er definiert stets das *ens* durch das *Sein* oder den *Seinsakt* und nie durch ein «Seinkönnen». So heißt es z. B.: «Dieser Name «ens» wird wegen des Seinsaktes gegeben» (Hoc nomen ens imponitur ab actu essendi – Met. IV lect. 2 N. 553); «Ens ist das, was ist, und nichts anderes» (ens nihil est aliud, quam quod est – Peri Herm. I lect. 5 N. 71); «Ens im Vollsinn (d. h. die Substanz) ist das, was Sein hat» (ens simpliciter est quod habet esse – S. th. I–II q. 26 a. 4); «Ens, oder mit anderen Worten das, was ist» (ens, sive quod est» – Met. III lect. 1 N. 2419). Die neuthomistische Definition «ens est cui competit esse» ist unthomistisch und gründet wahrscheinlich auf einem Mißverständnis der Definitionen von Substanz und Akzidens: id cui competit esse in se; id cui competit esse in alio. Wenn man für Substanz und Akzidens eine Art genus mit Artdifferenz aufstellen will, dann kann man nach Thomas nicht gut sagen «ens in se», «ens in alio», eben weil *ens* Partizip ist und bedeutet «in sich seiend» und «in einem anderen seiend» und das «seiend» kein genus ist. Es empfiehlt sich also zu sagen: «ein Subjekt, dessen Seinsweise das Insichsein ist» und «ein Etwas, dessen Seinsweise das in-einem-anderen-sein ist». So ist das Subjekt genus, und die Hinordnung auf eine bestimmte Seinsweise die Artdifferenz.

Puntel (Analogie und Geschichtlichkeit, Herder 1970) hat neben anderen angeblichen Mängeln bei Thomas auch eine Zweiheit von Trägern des *esse* aufgezeigt. Thomas spricht öfters von einer Dreiheit: subiectum – essentia – esse. Was ist zu dieser «Entdeckung» zu sagen? Nach bekannter scholastischer Lehre kann das suppositum als Ganzes betrachtet werden und können ihm alle Teile als etwas, was es hat, zugeschrieben werden. So sagt man, der Mensch hat Leib und Seele, und Christus hat Gottheit und Menschheit. Damit will man durchaus nicht

sagen, es gäbe drei Dinge: den Menschen, seinen Leib und seine Seele; Christus, seine Gottheit und seine Menschheit. Ebenso ist es beim *ens*. Man kann vom suppositum *ens* sagen, es habe essentia und esse, aber das macht keine Dreiheit aus. Weder hier noch anderswo hat Thomas «unreflektiert» über das Sein gesprochen.

3. Der Realunterschied zwischen dem Ding und seinem Sein

Nachdem wir das Sein und sein Subjekt untersucht haben, können wir nun an die Frage nach dem realen Unterschied zwischen beiden herangehen. Aus dem bisher Gesagten erhellt, daß das Subjekt des Seins das reale Ding ist, das uns in der Erfahrung gegeben ist, und daß das Sein dessen Existenz, Subsistenz und Dieses-sein bedeutet. Ferner haben wir schon gesehen, daß sich Ding und Sein wie Formalursache und Formalwirkung verhalten. Damit hat der Realunterschied eine neue, in der heutigen thomistischen Literatur nicht bekannte Deutung erhalten. Aber daß ein Realunterschied besteht, kann nicht bezweifelt werden; denn Formalursache und Formalwirkung sind nicht dasselbe. So ist zum Beispiel das Leuchten des Lichtes nicht dasselbe wie sein Angezündetsein; die sinnliche und geistige Erkenntnis sind nicht dasselbe wie der Zustand der Fakultäten, den man species nennt; das Leben des Tieres ist nicht dasselbe wie das Tier, u. s. w.

Wir wollen jedoch so vorangehen, daß wir uns die Beweise des hl. Thomas unabhängig vom bisher Gesagten ansehen. Wenn sie dann mit ihm übereinstimmen, ist die These neu erhärtet. Die Beweise des hl. Lehrers sind hauptsächlich drei: 1. Das Sein ist nicht im Wesen enthalten; 2. Das Sein muß durch das Wesen begrenzt werden, und 3. Partizipiertes Sein verlangt ein partizipierendes Subjekt.

Erster Beweis. Das Sein ist nicht im Wesen der Geschöpfe enthalten. Dieser Beweis findet sich in *De ente et essentia*, c. 5, und wird in der Summa theologica (I q. 3 a. 4) weitergeführt. Das Sein gehört nicht zum Wesen, d. h. zu den konstituierenden Wesenselementen des Dinges; denn ich kann einen Menschen oder einen Phönix denken, ohne das Sein einzuschließen. Also ist das Sein vom Wesen verschieden. Mit anderen Worten: wir finden in der Erfahrung den Menschen als *animal rationale*, nicht aber als *animal rationale existens*. Er existiert wohl tatsächlich, aber das Sein ist nicht Wesensmerkmal, sehen wir doch, daß er geboren wird und stirbt. Ein tatsächliches, aber nicht mit dem Wesen gegebenes Sein ist aber real vom Wesen unterschieden.

Da ist nicht – wie in manchen neuthomistischen Lehrbüchern – die Rede von adäquat voneinander verschiedenen Begriffen, denen verschiedene Realitäten entsprechen müßten. Der Beweis ist Realmetaphysik. So wie ein tatsächlich gegebenes, aber nicht mit dem Wasser notwendig vorhandenes Warmsein vom Wasser real verschieden ist und eine eigene Ursache braucht, so ist auch der Mensch nicht immer und notwendig seiend. Das lehrt die Erfahrung, die den ganzen Beweis stützt.

Die Summa theologica führt diesen Gedanken insofern weiter, als sie sich mit der *Ursache* des Seins befaßt. Etwas tatsächlich Gegebenes, das vom Wesen verschieden ist, braucht eine eigene, von der des Wesens verschiedene Ursache, nämlich entweder die Resultanz aus dem Wesen oder eine Wirkursache, m. a. W. entweder eine Formal- oder eine Wirkursache. Die Resultanz (oder Formalursache) muß dabei sein (sie ist ja die einzige Erklärung der limitatio), aber ohne Wirkursache genügt sie allein nicht. Denn ein schon im Akt Seiendes kann wohl sich eine Formalwirkung geben, die aus ihm resultiert, aber was noch nicht im Akt ist, kann sich nicht von selbst ins Dasein setzen.

Kommentar. 1) Es wurde behauptet, Thomas habe am Anfang seiner Laufbahn das Sein nur als *Existenz* betrachtet, sei aber später dazu übergegangen, es als «Vollkommenheit» anzusehen. Als Beweis dafür, daß er zuerst nur an die Existenz gedacht habe, wird gerade unsere Stelle aus *De ente et essentia*, c. 5, angeführt. Hätte man dieses Werk genauer gelesen, würde man in ihm denselben Seinsbegriff gefunden haben, wie wir ihn aus anderen Stellen herausgearbeitet haben, nämlich Existenz *und* Dingsein. Im 2. Kapitel von *De ente et essentia* lesen wir:

> «Per formam, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid. Unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale».
> «Wir übersetzen: «Durch die Form, die Akt der Materie ist, *wird* die Materie zu *etwas im Akt Seienden und dieses bestimmte Ding Seienden*. Deshalb geben die akzidentellen Bestimmungen, die weiter dazukommen, nicht *das aktuelle Substanzsein*, sondern das aktuelle Sosein, wie es die Akzidentien tun».

Zur Rechtfertigung unserer Übersetzung bemerken wir: «actu ens» ist sicher ein aktuell Seiendes; an diesem Sinn nimmt sicher das ihm beigeordnete «hoc aliquid» teil und bedeutet nicht nur «dieses Ding» als Essenz, sondern «etwas dieses Ding Seiendes». Das bestätigt sich durch die Aussage des zweiten Satzes über die Wirkung der Form: sie gibt das aktuelle Substanzsein (Ding-sein) im Gegensatz zum aktuellen

Sosein. Damit ist klar, daß Thomas in *De ente et essentia* das Sein nicht bloß als Existenz betrachtete.

2) Wir finden es freilich begreiflich, daß man beim Lesen unseres Beweises aus dem 5. Kapitel zuerst an die Existenz denkt. Aber nachdem Thomas im 2. Kapitel das Sein als Existenz *und* Dingsein definiert hat, läßt sich nicht behaupten, er habe das Dingsein ausschließen wollen. Und wenn wir alles recht überlegen, muß das Dingsein eingeschlossen sein; sonst käme man zu folgender Ungereimtheit: obwohl der Mensch nicht aus seinem Wesen aktuell existiert, hat er doch aus seinem Wesen das aktuelle, in der realen Welt ausgeübte Menschsein. Existenz und Dingsein können schlechterdings nicht getrennt werden.

3) Der Gedanke, daß alles, was nicht im Wesen eingeschlossen ist, von ihm verschieden ist, kehrt bei Thomas öfter wieder und er nennt deshalb das Sein gelegentlich ein *Akzidens*.

> «Alles, was nicht mitgedacht werden muß, um die Substanz eines Dinges zu denken, verhält sich wie ein *Akzidens* (habet rationem accidentis); denn es ist unmöglich, bei der Betrachtung der Substanz eines Dinges das, was zur Substanz gehört, beiseite zu lassen, z. B. beim Verstehen des Menschen seine Animalität nicht mitzuverstehen» (De Pot. q. 7 a. 4 ad 8).
> «Da aber alles, was nicht Wesen des Dinges ist, Akzidens genannt wird, ist das Sein, das der Frage *An est* entspricht, ein *Akzidens*» (Quodl. II q. 2 a. 1 (3).

Doch wird gleich darauf (Quodl. II q. 2 a. 1 ad 2) der Ausdruck «Akzidens» richtiggestellt:

> «Das Sein ist ein Akzidens, nicht im Sinn einer zufälligen Bestimmung, sondern als *Aktualität* jeder Substanz».

Desgleichen wird in Quodl. XII q. 5 a. 1 (5) gesagt, Hilarius verstehe das Sein als Akzidens im weiteren Sinn, d. h. als etwas nicht zum Wesen Gehörendes, und gegen Avicenna wird erklärt:

> «Das substantielle Sein des Dinges ist kein Akzidens, sondern die *Aktualität jeder existierenden Form*... und so ist es im strengen Sinn kein Akzidens» (Vgl. Met. IV lect. 2 N. 558).

4) Ganz allgemein gilt, daß aus Wesenheit und Sein nicht ein Drittes entsteht, wie z. B. aus Leib und Seele ein Mensch. Das ist nur möglich, wenn das Sein als Aktualität betrachtet wird, die «aus den Prinzipien des Wesens entspringt» (Met. IV lect. 2 N. 558).

Zweiter Beweis: Aus der Begrenzung des Seins. Der Zentralgedanke

des Beweises aus der Begrenzung des Seins ist der: das Sein (esse) ist durch die Aufnahme in einer aus sich begrenzten Potenz begrenzt und endlich. Es geht also um die Endlichkeit des *esse*, d. h. des Seinsaktes, und nicht um die Endlichkeit des ganzen *ens*. Grundlage des Beweises dürfte sein, daß uns in der Erfahrung begrenztes Sein gegeben ist, z. B. Mensch-sein, Pferd-sein, Eiche-sein u. s. w. Daher das Problem: wie ist begrenztes Sein möglich? Nicht möglich ist es, das Sein durch Hinzufügen einer von ihm verschiedenen Differenz (wie animal + rationale) zu begrenzen; denn etwas vom Sein Verschiedenes müßte ein Nicht-sein sein. So bleibt nur die Art der Begrenzung übrig, wie die Form (auch ein Akt) begrenzt wird, nämlich dadurch daß sie die Form dieser begrenzten Materie ist. Auf das Sein angewandt: das Sein wandelt sich zum Menschsein ab, wenn es Sein eines Menschen ist, oder zum Löwe-sein, wenn es Sein eines Löwen ist. Somit kommt alle Begrenzung des Seins von einer von ihm verschiedenen Potenz, in der es aufgenommen wird, d. h. aus der es resultiert. Eine breite Form dieses Beweises findet sich in De Pot. q. 7 a. 2 ad 3; eine verkürzte Form ist die folgende:

> «Das Sein als Sein kann keine Verschiedenheit haben; doch kann es verschieden werden durch etwas, was ihm äußerlich ist (praeter esse); so ist z. B. das Sein eines Steines verschieden vom Sein eines Menschen» (S. c. G. II c. 52 N. 1274).

Kommentar. 1) Der ganze Beweis, so wie wir ihn zitiert haben, kann nicht von der Existenz, sondern nur vom Dingsein verstanden werden. Die Existenz würde nicht durch die Aufnahme in einem Menschen oder in einem Stein differenziert; die Existenz als solche ist immer gleich. Zudem spricht die Nummer 1274, aus der wir unseren Text entnommen haben, zweimal von *esse substantiale* des Sokrates, dem sich im selben Subjekt ein *esse accidentale* zugesellen kann (nicht als Differenzierung des substantiellen Seins, sondern insofern dasselbe Subjekt zweierlei Sein, ein substantielles und ein akzidentelles, haben kann).

2) Der Beweis leitet den realen Unterschied daraus ab, daß das Sein nur durch ein aufnehmendes Subjekt zum Dieses-sein wird. Die Aufnahme ist nicht als «Eingießen» in eine Art Gefäß zu verstehen oder etwa, daß die aufnehmende Wesenheit dem als Stoff gedachten Sein als Grenze beigefügt wird, sondern als im Subjekt sein, was durch Resultanz zustandekommt.

3) Der Beweis bewegt sich in einer vom Neuthomismus grundverschiedenen Denkweise. Der Neuthomismus stellt begrenzte *Dinge* (entia)

fest und fordert als Erklärung dafür, daß die Dinge aus einem Universalstoff bestehen, der durch die Essenz als Grenze zu dieser oder jener «Portion» Sein wird. Vgl. z. B. *Arnou, Metaphysica Generalis*, ed. 3, Romae 1955, S. 69: Essentia exprimit gradum, seu mensuram secundum quam unicuique rei competit esse, seu id cui proportionatur *perfectio essendi*. Sicut esse est principium perfectionis, ita essentia est principium taleitatis, diversitatis, limitationis. Essentia de se *non est nisi modus essendi*(!)...» Wie soll man sich da Materie und Form vorstellen, wenn sie zusammen nur eine Grenze sind? Und wo findet man das alles bei Thomas?

Nach Thomas sind die Dinge als endlich von Gott geschaffen und ihre Endlichkeit ist kein Problem. Das Problem ist, wie es begrenztes Sein oder Aktualität geben kann. Dieses Problem besteht nur für den, der das Sein als reale Gegebenheit in den Dingen anerkennt, eine Auffassung, die dem heutigen Thomismus wie überhaupt der heutigen Philosophie abhanden gekommen ist. Darüber werden wir im nächsten Kapitel zu handeln haben.

Ein Satz, der auf den ersten Blick zur neuthomistischen Sentenz zu passen scheint, mag noch eine Erklärung verlangen.

> «Jedes Geschöpf ist schlechthin endlich, insofern sein Sein nicht absolut existiert, sondern auf eine Natur eingeschränkt ist, der es zukommt» (S. th. I q. 50 a. 2 ad 4).

Man könnte denken, hier gehe es um die Beschränkung des Geschöpfes, d. h. des ganzen *ens*. Aber dieselbe besteht darin, daß dessen *Sein* auf eine aus sich beschränkte Wesenheit eingeengt ist, der es zukommt, d. h. aus der es resultiert. Das Geschöpf ist also endlich, weil sein Sein das einer endlichen Substanz ist, die als endlich gegeben sein muß.

Dritter Beweis, aus der Partizipation. Der eben besprochene Beweis aus der Beschränkung des Seins wird gelegentlich (z. B. in *De ente et essentia* gleich nach der im ersten Beweis zitierten Stelle) so geführt: Es kann nur ein *esse subsistens* geben; also muß alles andere Sein ein aufgenommenes Sein sein und infolgedessen muß neben dem Sein noch ein Subjekt dasein. Wenn Thomas die participatio von Boethius übernommen hat, hat er in Wahrheit nur einen neuen Ausdruck für das übernommen, was er schon von Anfang an lehrte. Der Begriff der participatio wird u. a. in der S. th. I q. 3 a. 4, tertio, gegeben:

> «Wie das, was Feuer hat und nicht Feuer ist, durch Teilnahme (participatio) feurig ist, so ist auch das, was Sein hat aber nicht Sein ist, Sein durch Teilnahme».

Mit diesem Begriff bildet Thomas folgenden Beweis für die Realunterscheidung:

> «Nur Gott ist sein Sein; er existiert wesentlich, insofern sein Sein seine Substanz ist. Das kann von keinem anderen gesagt werden; denn das subsistierende Sein kann nur eines sein, wie auch eine subsistierende Weißheit nur eine einzige sein könnte.
> Also muß alles andere durch Teilnahme Seiendes sein, so daß in ihm die *Substanz*, die das Sein partizipiert, und das partizipierte Sein verschieden sind» (Quodl. III q. 8 un. (20).
> «Wo immer etwas von einem anderen durch Partizipation ausgesagt wird, muß außer dem Partizipierten noch etwas anderes dasein. Deshalb ist in jedem Geschöpf ein Unterschied zwischen dem *Geschöpf* selbst, das das Sein hat, und seinem Sein» (Quodl. II q. 2 a. 1 (2).

Frei wiedergegeben: In Gott ist das Sein Substanz. Da es aber nur ein subsistierendes (substantielles) Sein geben kann, ist alles andere Sein nicht Substanz (und damit auch nicht «Stoff»), sondern wird von einer *Substanz* (*Geschöpf*) partizipiert, als ihr Zustand. Es muß also zwei Dinge geben: die Substanz (Geschöpf) als Subjekt, und das von ihr partizipierte Sein. Wie man sieht, schließt auch dieser Beweis nur für ein Sein als Akt oder Zustand. Man hat sich freilich daran gewöhnt, den Ausdruck «nicht-subsistent» auch auf Substantielles anzudehnen, wenn es nur in einer Potenz aufgenommen und damit Teilprinzip ist. Fragt sich nur, ob man das mit Thomas belegen und als Thomismus bezeichnen kann.

4. Realismus des Seins

An das bisher Gesagte fügen sich spontan einige Betrachtungen über den erstaunlichen, uns Heutigen ganz ungewohnten Realismus an, der in dieser Seinsphilosophie des hl. Thomas sich äußert. Thomas betrachtet das Sein als etwas Reales und Empirisches, etwas der Erfahrung Zugängliches.

Für Thomas *sind* die Dinge im wahren Sinn des Wortes. Zu allererst *existieren* sie. Wenn wir nach der Existenz fragen, fragen wir nach etwas Wirklichem. Wir fragen z. B. «Gibt es ein Atom?» oder «Gibt es fleischfressende Pflanzen?» und wir antworten: «Ja, es gibt sie», d. h. sie sind, sie existieren. Wir unterscheiden also zwischen dem Atom und seiner Existenz, fragen nach der Existenz in der realen Welt und behaupten dieselbe in der Antwort. Auch nach dem akzidentellen und substantiellen Sein fragen wir als nach etwas objektiv Realem, z. B. «Ist dieses Wasser

kalt?», «Ist das wirklich Gold?» Und in der Antwort behaupten wir das Kaltsein und das Goldsein. Gerade dieses reale *Sein* sieht Thomas als das an, was das *Urteil* aussagt. Die Begriffe sind schon gegeben, z. B. Wasser und kalt. Aber das Urteil behauptet: das Wasser *ist* kalt. «Secunda mentis operatio respicit esse» (In Boet. de Trin. q. 5 a. 3), das Urteil befaßt sich mit dem Sein.

Das also hat Thomas gelehrt. Werden wir in unserem kritischen Zeitalter den Mut zu einem solchen Realismus aufbringen? Es ist ein Glück, daß der Existentialismus wenigstens den Boden dafür in etwa bereitet hat. Sehen wir immerhin zu, was für einen solchen Seinsrealismus spricht. Da ist einmal das, was schon gesagt wurde: wir unterscheiden in den realen Dingen das Sein als etwas vom Subjekt oder vom Ding (Substanz) Verschiedenes, fragen danach und bejahen es: «Es *gibt* Atome», «Das *ist Gold*», «Karl *ist hier*».

Zweitens, die Bezugnahme auf ein reales Sein ist das, was den Unterschied zwischen Begriffen und Urteilen ausmacht. Begriffe und Urteile unterscheiden sich nicht dadurch, daß der Begriff einer ist und das Urteil zwei Begriffe hat. «Warmes Wasser» sind zwei Begriffe, aber kein Urteil. Das Urteil hat das Zeitwort «*ist*» und behauptet durch dasselbe ein reales Sein (oder, im Falle einer privatio, einen objektiven Sachverhalt, z. B. «Hans ist blind», d. h. er sieht wirklich nicht).

Ein dritter Grund ist, daß wir das Sein durch ein Zeitwort ausdrücken und das klare Bewußtsein haben, daß Zeitwörter eine ganz andere Wirklichkeit ausdrücken als Hauptwörter. Die *Substantive* bezeichnen Substanzen. Die Zeitwörter besagen eher Tätigkeiten oder Zustände. Das gilt nicht nur für das Zeitwort «Sein», sondern nach Thomas für alle Zeitwörter; alle schließen in ihrer Bedeutung ein Sein ein; denn z. B. «Hans läuft» bedeutet: Hans ist laufend, ist am Laufen. Unsere Welt besteht nicht nur aus Dingen. Auch das, was die Zeitwörter aussagen, ist real, z. B. schwimmen, Holz hacken, sprechen, schreiben, telephonieren u. s. w.

Ferner drücken die Zeitwörter eine Zeit aus und es ist doch zweifellos eine objektive Wahrheit daß z. B. Cicero vor 2000 Jahren gelebt hat. Sowohl das «ist» als das «war» und das «wird» besagen etwas Reales.

Jedoch das alles wird noch besser überzeugen, wenn wir sehen, wie nach Thomas das Sein erkannt wird.

5. *Die Erkenntnis des Seins*

Es ist bekannt, wie weit die Neuscholastiker über die Erkenntnis des Seins auseinandergehen. Nach den einen gibt es einen Seinsbegriff, nach anderen soll es keinen geben (fragt sich nur, wie man dann noch darüber sprechen kann) und nach wieder anderen wird das Sein erstmalig im Urteil erkannt – oder gar transzendental gesetzt. Nach Thomas erkennen wir das Sein auf vielfache Weise: in der Sinneserkenntnis, im Begriff, im Urteil und im Schlußverfahren. Es ist noch zu bemerken, daß die Erkenntnislehre des hl. Thomas, die wir hier benützen, hier nicht belegt werden kann. Wir haben es in einem Buch getan, das Mitte 1971 erschienen ist: «Unbekanntes Erkennen – Das Erfassen der Wirklichkeit nach Thomas von Aquin» (Konrad Triltsch, Würzburg).

Die Sinneserkenntnis des Seins. Direkt ausgelöst durch die Einwirkung des Außendinges, ist die Sinneserkenntnis nicht ein Aufbau des Gegenstandes, sondern das, was wir im Kontakt mit dem Ding fühlen. Dabei gibt es auch sogenannte *sensibilia per accidens,* die durch die *cogitativa* erkannt werden. Die menschliche Sinneserkenntnis geht im von einer Geistseele informierten Körper vor sich. Infolgedessen greift die Einwirkung des Außendinges (species) auch auf die Geistseele über. Dadurch erhält die menschliche Sinneserkenntnis auch schon geistige Inhalte, wie z. B. die konkrete Substanz der Dinge und auch das *Sein* der Dinge. Somit empfangen wir die Erkenntnis des Seins vom Außending, genau so wie die Eigenschaften, wie die Farbe oder die Wärme; nur die Verursachung ist indirekt (per accidens), d. h. durch Weiterwirkung der materiellen Kausalität des Dinges auf den Geist. Diese Erkenntnis ist Sinneserkenntnis, weil durch die Sinnesorgane empfangen und durch sie ausgeübt. Infolgedessen ist sie Einzelerkenntnis und nicht allgemein. Folgende Stelle bezieht sich darauf:

> «Obwohl das Sein in den sinnlich erfahrbaren Dingen ist, kann doch *der Sinn* das Sein oder das Seiende, wie auch irgendeine substantielle Form, nur *indirekt* (per accidens) erkennen» (Sent. I d. 19 q. 5 a. 1 ad 6).

Selbstverständlich macht eine von den Dingen empfangene Seins erkenntnis die Setzung des Seins im transzendentalistischen Sinn über flüssig.

Der Begriff des Seins. Die Sinneserkenntnis bildet die Grundlage für die Abstraktion, und der Seinsbegriff wird im allgemeinen genau so

abstrahiert wie alle anderen, nämlich durch Vergleich vieler Individuen und Herausheben des Gemeinsamen. Das ist die wahre und einzige Abstraktionslehre Aristoteles' und Thomas', die auch mit der experimentellen Psychologie im Einklang steht. Die Abstraktion geschieht also nicht durch eine unbewußte Ausarbeitung eines Wesensbegriffs, wie in der Neuscholastik, die etwa noch durch ein Apriori ermöglicht wäre – eine solche Abstraktion könnte uns wohl immerfort nur schablonenhafte ens-Begriffe in stets gleicher Ausführung liefern, was nicht der Fall ist. Auch zur Auffindung und Wahl des gemeinsamen und zu abstrahierenden Aspektes ist durchaus kein Apriori erforderlich. In der Sinneserkenntnis (cogitativa) wird das Sein erkannt, und wenn verschiedene Seiende erkannt werden, wird auch die *Ähnlichkeit* derselben erlebt. Wenn dann einem solchen «phantasma» ein bewußter, denkender und forschender Verstand – das ist nämlich der intellectus agens – sich zuwendet, leiste er entschieden mehr als ein mechanisch und immer gleich arbeitendes Apriori. Dabei bleibt die Möglichkeit bestehen, auch einen *analogen* Seinsbegriff zu abstrahieren, indem man z. B. Substanzen und Akzidentien miteinander vergleicht und die Verschiedenheit in der Ähnlichkeit feststellt. *Gott* erkennen wir nur durch Schlußfolgerung, und wenn wir dann den Begriff *ens a se* gebildet haben, können wir auch die Analogie zwischen Gott und den Geschöpfen erkennen.

Der so erkannte Seinsbegriff kann von den Unterschieden, wie Menschsein, Fuchs-sein, Eiche-sein absehen und nur das Sein beachten. Dann bekommt er den Namen *esse commune*, d. h. Allgemeinbegriff «Sein», wie das *animal commune* der Allgemeinbegriff «Tier» ist (vgl. S. th. I q. 3 a. 4 ad 1). Auch die Aussage (praedicatio) des *esse commune* ist wie die des *animal commune*. Sie ist eine Erkenntnis des Außendinges, die nur von seiner Individualität absieht und infolgedessen für den erkennenden Geist allgemein ist:

> «Das, was vielen gemeinsam ist, ist nur für den Verstand etwas neben den vielen Einzeldingen; so ist z. B. das «Tier» nur für den Verstand etwas anderes als Sokrates, Plato und andere Tiere. Noch viel weniger ist das gemeinsame Sein (*esse commune*) etwas neben den existierenden Dingen, es sei denn im Verstand» (S. c. G. I c. 26 N. 241).

Thomas stellt noch die Frage, ob das subsistierende Sein Gottes dann das inhaltsleere *esse commune* sei. Das ist es natürlich nicht. Das Sein hat aus sich Inhalt und jedes begrenzte Sein ist Partizipation an einem unendlichen Inhalt, nämlich dem Sein Gottes. Das *esse commune* ist nur inhaltsleer durch die Abstraktion.

Seinserkenntnis im Urteil. Das Urteil ist ein Erkenntnisakt, und nicht eine Setzung: «respicit esse», es schaut auf das Sein. Wie kann das Urteil das reale Sein der Dinge erkennen? Das Urteil, auch das allgemeine, ist nicht im Geist immanent, sondern sieht seinen Gegenstand im phantasma, welches entweder eine aktuelle oder eine vergangene Sinneserkenntnis ist und das von der cogitativa erkannte Sein einschließt. Vor dem Urteil machen wir eine *reflexio* oder *resolutio ad sensum*, in der wir das aktuelle Erfassen des Seins durch eine aktuelle Sinneserkenntnis oder das vom Gedächtnis festgehaltene Sein vergangener Sinneserkenntnisse reflex feststellen. Diese Feststellung ist auch schon das Urteil – ohne einen eigenen Richterspruch. Das Urteil ist ein *Erkenntnisakt.*

Daß das so im Urteil erkannte Sein das reale Sein der Außendinge, so wie wir es erklärt haben, ist, sagt Thomas mit unüberbietbarer Deutlichkeit: das Sein, das aus Materie und Form in den realen Dingen entspringt:

> «... es gibt zwei Verstandestätigkeiten: die erste ist das sogenannte Verstehen von vereinzelten Begriffen, indem wir von jedem Ding verstehen, was es ist. Die zweite setzt zusammen oder trennt, d. h. sie bildet einen negativen oder affirmativen Satz. Diese zwei Verstandestätigkeiten entsprechen zwei Wirklichkeiten, die in den Dingen sind. Die erste Verstandestätigkeit befaßt sich mit dem Wesen der Dinge, wodurch ein Verstandesgegenstand einen bestimmten Vollkommenheitsgrad unter den seienden Dingen hat,... Die zweite Verstandestätigkeit schaut auf das *Sein* des Dinges, d. h. auf dasjenige Sein, das in den zusammengesetzten Dingen aus der Vereinigung der Wesenteile (Materie und Form) entspringt (resultat) bezw. in den einfachen Substanzen ständig bei der einfachen Natur des Dinges bleibt» (In Boet. de Trin. q. 5 a. 3).

Somit gehen *alle* Urteile, auch die der Naturwissenschaft und des gemeinen Mannes, auf das reale, aus Materie und Form hervorfließende Sein der Außendinge, und das ist der oben erwähnte Realismus des hl. Thomas.

Seinserkenntnis im Schlußverfahren. Da im eben zitierten Text auch vom Sein der Engel die Rede ist, die Engel aber nur aus der Offenbarung plus Spekulation erkannt werden, ist ersichtlich, daß auch durch das Schlußverfahren Sein erkannt wird, z. B. wenn wir erkennen: der Engel *ist* reiner Geist. Ähnlich erkennen wir auch, daß Gott ist, d. h. existiert und allmächtig, allweise u. s. w. ist. Nur ist zu sagen, daß wir dabei nicht das unendliche Sein Gottes direkt erfassen, sondern nur, daß der Satz «Gott existert» als objektiv wahr erkannt wird.

6. *Christologie*

Eine der Hauptanwendungen der Seinslehre Thomas' betrifft die Christologie. Wir wollen nur ganz kurz erwähnen, wie einfach alles wird, wenn wir die von uns gegebene Seinserklärung zugrunde legen. Christus hat eine vollständige menschliche Natur, der als solcher gar nichts fehlt; nur *subsistiert* sie nicht, weil sie von der Gottheit angenommen ist. In diesem Sinn hat sie auch nicht ein (subsistierendes) Menschsein – denn der ganze Christus «ist Mensch»; der ganze Gottmensch *ist* Gott und *ist* Mensch. Die Menschheit Christi hat kein eigenes *esse;* es gibt nur *unum esse* in Christus. Wenn das Sein ein *Zustand* ist, dann fehlt der Menschheit Christi als solcher gar nichts, nur ist sie nicht im Zustand der Selbstsubsistenz, sondern im Zustand der Vereinigung mit dem Wort. Infolgedessen kann Thomas sagen, es genügte, daß Christus sie von sich trennte, daß sie eine vollständige, subsistierende Menschennatur wäre.

Einige finden es anstößig, daß damit die Menschheit Christi durch das ewige Sein des Wortes existiert. Dazu ist zweierlei zu sagen: 1. existiert sie durch dasselbe mit der Einschränkung, daß das ewige Sein in der Zeit, als das Wort Fleisch wurde, auf die Menschheit ausgedehnt wurde und damit für die Menschheit Zeit einschließt; 2. so wie es in einer zusammengesetzten Substanz ein virtuelles Verbleiben der Formen gibt, so hat auch die Menschheit Christi ein untergeordnetes Eigensein und Eigenleben, nach dem Christus sterben konnte. Solch ein virtuelles Sein ist kein Sein im Akt und steht dem einen Seinsakt nicht im Wege.

Da diese Fragen den Rahmen unseres philosophischen Artikels überschreiten, begnügen wir uns mit diesem kurzen Scholion. Die neuthomistische Sentenz, nach der die Essenz reine Potenz und das Sein Stoff des Dinges ist, ist bedeutend schwerer, oder besser gesagt, gar nicht mit dem Dogma zu vereinen.

7. *Ein kurzer Blick auf die Geschichte*

Als Ergänzung dieser Arbeit könnte man eine philosophiegeschichtliche Untersuchung wünschen. Sowohl der Leser als auch der Verfasser möchten wünschen, daß Thomas nicht erst 1971 zum ersten Mal so verstanden worden sei. Aber eine solche Studie gäbe ein Buch, sowohl an sich als auch wegen der neueren Veröffentlichungen, die zu besprechen

wären. So begnügen wir uns mit einem kurzen Hinweis auf die großen Kommentatoren Capreolus und Silvester Ferrariensis.

Leider steht mir kein Capreolus zur Verfügung und muß ich ihn durch *Hegyi, Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas,* (Pullach, Berchmanskolleg, 1959) lesen. Jedoch auch das genügt. Natürlich hat Capreolus nicht die Auffassung des Seins als Vollkommenheit oder Stoff, weil Thomas sie nicht hatte und weil sie überhaupt erst seit ein paar Jahrzehnten existiert. Durchschlagend ist ein von Hegyi hervorgehobener Ausdruck Capreolus': «..., was Capreolus mit Vorliebe so ausdrückt, daß das Sein aus der Form fließe: esse quod est a forma, fluit a forma» (Hegyi, S. 25). Dieser Satz läßt keinen Zweifel: nach Capreolus resultiert das Sein aus der Form.

Silvester Ferrariensis konnte ich in erster Hand benützen. Daß er In S. c. G. II c. 52 eingangs von einem «esse actualis existentiae» spricht, besagt keine Einschränkung auf die bloße Existenz; denn Existenz und Dingsein gehören zusammen. Im übrigen zeichnet sich in allen Worten Silvesters die von uns in diesem Artikel vertretene Ansicht ab. Wenn er z. B. sagt: «Esse lapidis est aliud ab esse hominis, propter aliam et aliam scilicet naturam lapidis et hominis» lehnt er sich nicht nur eng an die Beispiele des hl. Thomas an, sondern sieht den Grund des Unterschiedes zwischen Menschsein und Steinsein in der Natur der Subjekte, aus denen nicht ein Sein als Vollkommenheit oder Stoff, sondern nur ein Sein als Akt fließen kann. Von ganz entscheidender Bedeutung ist die folgende Stelle, die jede weitere Untersuchung überflüssig macht:

> «Tertia, quia esse non est ipsa forma, sed comparatur forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, et albedo ad album esse: sicut scilicet causa formalis ad suum effectum formalem» (In S. c. G. II c. 54).

Damit formuliert er die Beispiele des hl. Thomas mit genau demselben Fachausdruck, den wir aus Thomas herausgearbeitet haben und der sozusagen die Quintessenz dieses unseres Artikels darstellt: Das esse ist die Formalwirkung der Form.