Zur Seinslehre in "De ente et essentia" des Thomas von Aquin

Autor(en): **Gumppenberg, Rudolf**

Objekttyp: **Article**

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 (Jahr): **21 (1974)**

Heft 3

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760468

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Rudolf Gumppenberg

Zur Seinslehre in «De ente et essentia» des Thomas von Aquin

1. *Einführung*

Das Erstlingswerk des Thomas von Aquin, das heute als klassisches Lehrstück der Philosophie unter dem Titel «De ente et essentia» bekannt ist, hat nicht zuletzt aufgrund seiner philosophisch und methodologisch präzisen, sowie alle theologischen Implikate zunächst ausklammernden Argumentationsweise seit seinem Entstehen das wissenschaftliche Interesse aller Epochen auf sich gezogen. Für die früheren Jahrhunderte beweist insbesondere die umfangreiche Kommentarliteratur die niemals abgebrochene philosophische Auseinandersetzung mit dem für die Geschichte und Theorie der Ontologie höchst relevanten Werk. In unserem Jahrhundert hat die Schrift «De ente et essentia» mindestens zehn originalsprachliche, zumeist auch textkritische und historisch-interpretative Editionen erlebt.

Damit wurde auch die inhaltliche Rezeption und Interpretation in unserem Jahrhundert bewußt fortgeführt und intensiviert. Bekannte Autoren wie F. Van Steenberghen [1], M. Feigl [2] oder P. Di Vona [3] – um nur einige der vielen Namen zu nennen – haben unmittelbar am Text von «De ente et essentia» einschlägige Studien, insbesondere hin-

[1] F. Van Steenberghen: La preuve de l'existence de Dieu dans le «De ente et essentia» de saint Thomas d'Aquin. In: Mélanges Joseph de Ghellinck. Gembloux 1951, 837–847.

[2] M. Feigl: Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach «De ente et essentia» des hl. Thomas von Aquin. In: Philosophisches Jahrbuch 55 (1942) 277–299.

[3] P. Di Vona: Forma ed atto d'essere nel «De ente et essentia» di S. Tommaso d'Aquino. In: Acme 7 (1954) 107–142.

sichtlich der Gottesbeweisproblematik, des Wesensbegriffes und der Form-Akt-Korrelation vorgelegt. In einer umfangreicheren Arbeit [4] wurde schließlich unlängst von mir selbst der Versuch unternommen, sowohl die philologisch-historischen wie aber auch und vor allem die inhaltlich-thematischen Aspekte und Ergebnisse bisheriger Untersuchungen zusammenzufassen und für eine interpretative Gesamtdarstellung der *Seinslehre* des Thomas von Aquin in seinem Erstlingswerk fruchtbar zu machen.

Die Möglichkeiten dieser Arbeit waren allerdings durch die übergreifende Themenstellung und Gesamtkonzeption, durch die Frage nach einer «Ontologie der Interpretation», im Sinne einer Modellstudie auf ein nur hermeneutisches Zur-Sprache-bringen, d. h. also auf ein bloß vor- und wirkungsgeschichtliches Verstehen eingeschränkt. Die Eigentlichkeit dessen jedoch, was der Vollzug einer genuinen *Aneignung* zu leisten vermag und was vor allem das Insistieren auf der Wahrheitsfrage und der damit verbundenen methodischen und systematischen Aussagerelevanz provoziert, blieb bei der bisherigen Untersuchung aus methodischen Gründen ungenannt. Eben dies nunmehr nachzuholen und nachzuvollziehen ist daher die Absicht der folgenden Ausführungen.

2. *Die intentionale Identität von Sein und Erkennen*

Nun will also unsere hier vorgelegte Studie weder einen klassischen Kommentar noch eine nur philologisch-historische Textanalyse bieten, vielmehr soll versucht werden, hinsichtlich der Grundproblematik aller Ontologie, nämlich der *Seinsfrage*, für die Schrift «De ente et essentia» das gleiche erkenntnistheoretische Vorverständnis anzusetzen, welches Thomas selbst in seinem Erstlingswerk thematisiert hat. Es ist dies die Methode des reflexiven Durchdenkens auf das Gegebene, auf die Wirklichkeit und Wahrheit des Seienden hin; es ist der Weg der «intuition de l'être en tant qu'être» [5] und auch das betrachtende Verweilen beim Endpunkt dieses Weges.

Thomas beginnt seine Abhandlung mit dem methodischen Hinweis, in welcher Weise die Diskursivität des Erkennens und damit eben die eigentliche «disciplina» immer schon jeweils «von der Bedeutung des

[4] R. Gumppenberg: Sein und Auslegung. Bonn 1971. Erster Hauptteil.
[5] J. Maritain: Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative. Paris o. J. (1933), 51.

Seienden her» [6] zu beginnen habe, «da wir eben gehalten sind, die Erkenntnis des Einfachen aus dem Zusammengesetzten zu entnehmen» [7]. Wenn also der Aquinate hier ganz ursprünglich aus der gegebenen Konkretion den Erkenntnisakt entstehen und sein läßt, so impliziert er damit konsequenterweise eine apriorische Identität von Seiendem und Erkennendem, die auch noch in der Unterscheidung des «ens quod aliquid in re ponit» [8] und des «ens» als «veritas propositionum» [9] gewahrt bleibt. Einzig diese ontologische Entsprechung, die Adäquation nämlich von Sachwahrheit und Satzwahrheit, in deren Polarität das endlich Seiende immer schon konstituiert ist, ermöglicht überhaupt den Anbeginn des Denkens im Urteil des Seins, den der Text unseres Opusculums grundlegend in Anspruch nimmt [10].

Sofern wir nun diese Einheit und Einfachheit mit Thomas als eine solche des Seins nachzudenken vermögen, wird schon in unserem methodischen Einstieg ersichtlich, daß das Erkennen «die Subjektivität des Seins selbst» [11] ist und so der objektiven Konkretion eine subjektive beigegeben ist, wobei nun beide in ihrer korrelativen Identität – und eben nur in dieser Identität – die Frage nach dem Sein des Seienden, nach dem allgemeinen Sein und nach der Subsistenz des Seins überhaupt erst ermöglichen.

3. Das Sein der welthaft Seienden

Gemäß der apriorisch immer schon eingeholten Diskursivität des Erkennens muß es nun in der Intention der Sache sowie des Autors liegen, zunächst den Bereich der äußersten und sinnenhaft unmittel-

[6] De ente et essentia. Ed. R. Allers. Frankfurt/M. 1959 (wir zitieren im folgenden nach dieser Ausgabe). Prolog, 13. Vgl. hierzu G. Siewerth: Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin. Salzburg 1958, 20: «Ist aber das Sein (ens) der erste Inhalt unserer Vernunft, so folgt, daß es keinen 'conceptus entis', sondern nur eine 'conceptio entis', keinen Seinsbegriff, sondern nur ein Seinsbegreifen geben kann.»

[7] De ente et essentia, Prolog, 13.

[8] I, 14.

[9] Ebd.

[10] Prolog und I, 14. Hierzu J. de Finance: Etre et agir. Paris 1945, 31: «Au point de départ du thomisme se trouve la conscience de l'essentiel accord de l'être et de l'intellect. Lorsque, dans le jugement, l'esprit, revenant sur soi, se surprend en flagrant délit de penser, il perçoit, avec une irrécusable évidence, sa propre nature, radicalement orientée vers l'être et la vérité, et l'aptitude, non moins essentielle, de l'être à devenir objet de la pensée.»

[11] K. Rahner: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis

barsten Konkretion, also die welthaft-materiellen Substanzen auf die ihnen an sich immanente, sodann aber auch wesentlich transzendierende *Ordnung* hin abzufragen. Es ist hier in «De ente et essentia» bereits anfänglich eingearbeitet, was Thomas später in seinen bekannten Explikationen des Ordobegriffes thematisch ausdrücklich gemacht hat und als Eigentlichkeit alles Seienden eingehend beschreibt [12]. In unserer Schrift ist die Durchgängigkeit des «ordo» im Seienden – und hier speziell im welthaft Seienden – durch die Differenzierung von Form und Materie, von Akt und Potenz und schließlich von Sein und Wesenheit dergestalt deutlich betont, daß bei der entsprechenden Wertung dieser Strukturkorrelationen an der Deckung des Ordobegriffes mit dem Seinsbegriff durchaus festgehalten werden kann [13].

Wenn also für Thomas «der ordo des Seins in der Dimension der synthetischen Identität des Seienden» [14] liegt, so ist es nunmehr die weitere Aufgabe, jene Ganzheit genetisch und intentional zur Sprache zu bringen, sowie letztlich auf ihre Ursprünglichkeit hin abzufragen. Dies geschieht nun zunächst durch die Ableitung des konstitutiven Moments der Wesenheit vom eigentlichen Sein des Seienden [15], insofern *Wesenheit* im aristotelischen Sinn das ist, «was Sein *gewesen* ist» [16], oder, wie Thomas erläutert, «wodurch etwas sein Was-sein hat» [17]. Die washeitliche Begrenzung durch die Wesenheit, durch das ontologische Präteritum des Seins, ist – und dies resultiert unmittelbar aus der Unterscheidung von «essentia» und «esse» – konsequenterweise das Kriterium für die Präzisierung der Stufungen und Schichtungen aller Seinsebenen.

bei Thomas von Aquin. München ²1957, 82: «Das Erkennen ist die Subjektivität des Seins selbst. Das Sein selbst ist die ursprünglich *einigende* Einheit von Sein und Erkennen in ihrer *Geeintheit* im Erkanntsein.»

[12] Vgl. etwa De pot., q. 7, a. 11: «Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens et utrumque distinctum (quia eiusdem ad se ipsum non est ordo) et utrumque ordinabile ad aliud». Hierzu auch S. th. I, q. 85, a. 3, ad 1; Sent. I, dist. 12, q. 1, a. 1.

[13] H. Meyer: Thomas von Aquin. Paderborn ²1961, 374: «Der Ordobegriff deckt sich mit dem Seinsbegriff und ist zugleich ein Wertbegriff.»

[14] K. Krenn: Vermittlung und Differenz? Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin. Rom 1962, 191: «Auch der ordo des Seins liegt in der Dimension der synthetischen Identität des Seienden ...»

[15] I, 14: «sumitur essentia ab ente primo modo dicto» (=«quod aliquid in re ponit»).

[16] Gemeint ist das aristotelische τὸ τι ἦν εἶναι; vgl. etwa De anima III, 6, 430 b 28.

[17] I, 15: «... per quod aliquid habet esse quid.»

Hieraus leitet sich nach Maßgabe ihrer Wesensverfaßtheit die thomanische Unterscheidung zwischen den «substantiae simplices» und den «substantiae compositae» ab, eine Unterscheidung, die den gesamten Fortgang unseres Traktates gleichsam als quidditative Differenz durchzieht. Sowohl die einfachen Substanzen wie auch die zusammengesetzten Substanzen haben eine Wesenheit, doch verwirklicht sich diese «in den einfachen Substanzen auf wahrere und vorzüglichere Weise, da sie auch das Sein auf vorzüglichere Weise haben» [18]. Die Seinsnähe ist also für die jeweilige Wesensverfaßtheit der Substanzen konstitutiv, ihr Realitätsgrad bemißt sich an der Seins-einvermittlung, insofern Einfachheit, Wahrheit und Wertigkeit von Thomas bereits an dieser Stelle als «'allgemein allem' anhaftende Weisen oder Bestimmungen (Wesenseigentümlichkeiten) des Seins» [19] festgestellt werden.

Zusammengesetzte Substanzen sind somit solche, die in ihrer Wesenheit zusammengesetzt sind, nicht etwa in ihrem Sein, da dieses ja immer schon in sich einfach und vollkommen ist. Zusammengesetzte Substanzen sind weiterhin immer nur solche, die *materiell* sind, denn nur bei ihnen ist die Wesenheit durch die beiden Momente von Form *und* Materie konstituiert. In ihrer Materialität sind die «substantiae compositae» dem Sein am meisten entäußert, insbesondere dann, wenn auch die Form materiell strukuriert ist, wie Thomas dies für alle nichtmenschlichen welthaft Seienden annimmt. Dennoch sind auch die Wesenskonstitutiva der zusammengesetzten Substanzen und ihre Wesenheit selbst so sehr des Seins, daß «das Sein der zusammengesetzten Substanzen nicht allein der Form, noch allein der Materie, sondern dem ganzen Kompositum selbst zu eigen ist» [20].

Es ist also eigentlich das Sein, und zwar «der transzendentale 'Weg' des Seins in sein endliches subsistere» [21], das sowohl die Wesenheit der einzelnen Substanzen wie auch die Konsitutiva Form und Materie in ihre Determination und Konkretion entläßt. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als würden die Wesenheit und mit ihr Form und Materie eine jeweils eigenständige Seinsweise realisieren, vielmehr bewahrt das Sein auch und gerade in seiner Verendlichung und Ent-

[18] I, 16: «... sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent.»

[19] H. Beck: Der Akt-Charakter des Seins. München 1965, 73.

[20] II, 20: «esse substantiae compositae non est tantum formae nec tantum materiae, sed ipsius compositi.»

[21] F. Ulrich: Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage. Einsiedeln 1961, 70.

äußerung seine Einfachheit und integrierende Vollkommenheit. Eben deshalb ist das Sein als solches auch immer nur der *ganzen* Substanz zu eigen, wobei eben diese Ganzheit und ontologische Einheit der Substanz durch das Sein verwirklicht wird.

Thomas beschreibt aufgrund dieser Konzeption sowohl das Verhältnis «esse» – «essentia» als auch das Verhältnis von Form und Materie als eine Akt-Potenz-Korrelation, wobei das aktuierende Moment immer das seins-gebende Moment ist. Ganz deutlich kommt dies in unserem Opusculum zum Ausdruck, wenn hier die Form als «actus materiae» bezeichnet wird, die wiederum aus ihrer eigenen Aktuation durch das Sein der Substanz «der Materie das Sein 'actu simpliciter' übergibt» [22]. Es gibt also so etwas wie eine innere Seinsdynamik, die ihre Spannung im Akt-Potenz-Verhältnis auf den verschiedenen Ebenen der Determination, Entäußerung und Konkretion austrägt, ihre eigentliche Ausdrucksgestalt aber in der Bewegungsstruktur der *Seinspartizipation* hat.

Das aktuierende «dare esse», das die Bewegtheit der Mitteilung des Seins an das Wesen, der Form an die Materie und schließlich – wie wir später sehen werden – auch der Substanz an die Akzidentien meint, deutet schon hier in «De ente et essentia» jenen großen thomanischen Entwurf der Partizipation des Seins als «uscita dell'esse fuori di sè, negli enti per l'appunto» [23] und auch die Rückkehr des Seins in seinen transzendenten Ursprung grundlegend an. Der Gedanke der Seinspartizipation, den Thomas als entscheidendes neuplatonisches Erbe in sein ontologisches Modell einbringt [24], muß notwendigerweise bei der Betrachtung der welthaft seienden Substanzen am deutlichsten hervortreten, da hier ja auch die Gestaltungen der extremsten Konkretion des Seins behandelt werden.

Von hier aus sind daher auch jene thomanischen Aussagen zu verstehen, die die Form als Ursache des Seins darstellen [25], da zwar die Form wohl eine Priorität vor der reinen Potenz der Materie, nicht

[22] II, 19: «Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid. Unde ... (forma) dat esse actu simpliciter materiae ...». Ebenso V, 43: «... forma dat esse materiae.»

[23] C. Fabro: Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino. Turin 1960, 214.

[24] Vgl. in bezug auf die Wirkungsgeschichte der neuplatonischen Seinslehre die Arbeit von K. Kremer: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden 1966.

[25] Etwa II, 20: «Unde oportet quod essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma neque materia, sed utrumque, quamvis esse suo modo sola forma sit causa.»

aber vor der universalen Fülle des substantiellen Seins des Seienden beanspruchen kann [26]. Durch die Seinsaktuation der Materie in der Vermittlung durch die bestimmende Form wird jedoch, wie Thomas deutlich ausführt, gerade das an sich vollkommene Sein in seine äußerste Begrenztheit, in seine letzte «Signation» in Richtung auf das Nichts verendlicht, da gerade die aktuierte Materie als «materia signata», «quae sub determinatis dimensionibus consideratur» [27], als Prinzip der Individuation fungiert. Individuation ist somit dimensioniertes, signiertes Materie-sein, Sein in seiner letzten Konkretheit und Beschränkung, in einer Beschränkung allerdings, die als solche erst eigentlich das reale «Zu-Stande-kommen» des Seienden, dessen *Selbstand* und *Subsistenz* ermöglicht [28].

4. Das Sein der immateriellen Seienden

Zu einer expliziten Erörterung des Seinsaktes und seiner Bewegtheit in die Subsistenz gelangt Thomas jedoch erst bei der Behandlung der immateriellen «substantiae separatae», die er im fünften Kapitel seines Traktates unter den Bezeichnungen «anima», «intelligentiae» und «causa prima» einführt. Für die beiden ersteren wird trotz ihrer gänzlichen Immaterialität eine ontische Differenz in der Weise der Zusammengesetztheit aus Form und Sein angenommen [29], wobei die Form hier in ihrer Funktion der Seinsbestimmung und -begrenzung mit der Funktion der Wesenheit deckungsgleich erscheint. Die Formen dieser immateriellen Substanzen, «die dem ersten Prinzip zuhöchst angenähert sind, sind solche, die durch sich ohne Materie subsistieren» [30], denn ihr Sein reflektiert sich, wie Thomas weiter ausführt, ausschließlich in der mit der Wesenheit identischen Form-Koarktation.

[26] Vgl. hierzu E. Gilson: L'être et l'essence. Paris 1948, 100: «Une forme ne peut pas causer son propre être, puisqu'il lui faudrait d'abord être pour pouvoir se causer. La forme est donc principe d'être et même, si l'on préfère, cause de l'être, dans son ordre propre qui est celui de la causalité formelle.»

[27] II, 21.

[28] Vgl. hierzu neben F. Ulrich: Homo abyssus, a. a. O., vor allem auch das mehr historisch orientierte Werk von A. Forest: La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin. Paris 1956.

[29] V, 42: «Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur materia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse.»

[30] V, 43: «Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes.»

Hierbei ist es nach unserem Text ausdrücklich das Sein, und zwar das «esse receptum a Deo», wodurch ein reiner Geist wahrhaft subsistiert bzw. wesenhaft er selbst ist [31], weshalb an der Funktion der *Subsistenzbegründung des Seins* unter Beachtung der Zwischenstellung des «esse commune» im ontologischen Modell unseres Opusculums kein Zweifel sein kann [32]. Was die Position des «esse commune» oder «esse universale» [33] betrifft, so ist dieses als solches gerade selbst *nicht* subsistent, wohl aber in dem Sinne subsistenzbegründend, als es die in ihrer Verwirklichung sich nicht aufhebende, negativ-abstrakte Voraussetzung für die Subsistenz des Seins im Seienden ist [34]. Subsistenz also vollzieht sich nur im Seienden, nicht in einem «allgemeinen Sein», doch ist dieses «allgemeine Sein» denknotwendig, da es sich ja im Sein des Seienden in seiner Vollkommenheit und Einfachheit realisiert, konkretisiert und eben dadurch als es selbst bewahrt [35].

Was also die Subsistenz der immateriellen Seienden betrifft, so sind deren Wesensformen zugleich die höchste Auskehr des Seins in seine Konkretion, wie aber auch die universalste Rückkehr in die Unendlichkeit der überwesenhaften, gegen sich selbst entworfenen Seinsallgemeinheit («esse commune»). Das Sein kann in dieser Subsistenzbewegung als «reiner vermittelnder Akt» [36] oder schließlich reduktiv als «einziges Gleichnis des Absoluten» [37] verstanden werden. Speziell am Modell der reinen Intelligenzen zeigt Thomas daher, daß jedes dieser Geistwesen «die Differenz des Seins schlechthin» [38] darstellt, was be-

[31] V, 48/49: «Et quia, ut dictum est, intelligentiae quiditas est ipsamet intelligentia, ideo quiditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa; et esse suum receptum est id, quo subsistit in rerum natura.»

[32] Vgl. zur Subsistenzthematik die problemgeschichtlichen Ausführungen von O. Schweizer: Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin Freiburg/Schw. 1957, 18–53, weiterhin U. degl' Innocenti: San Tommaso e la nozione di persona. In: Salesianum 1 (1939) 437–441; sowie ders.: De actu essendi substantiali et constitutione personae, In: Sapientia Aquinatis 1955, 459–464.

[33] Zu beiden Ausdrucksweisen vgl. VI, 51 f.

[34] Zur Problematik des «esse commune» bei Thomas von Aquin vgl. G. W. Volke: Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin. Würzburg 1964; J. de Vries: Das «esse commune» bei Thomas v. Aquin. In: Scholastik 39 (1964) 163–177; G. Siewerth: Das Sein als Gleichnis Gottes. Heidelberg 1958.

[35] Klassisch hat Thomas sich über das «esse commune» geäußert in De pot., q. 1, a. 1: «esse dicit aliquid perfectum et simplex, sed non subsistens.»

[36] G. Siewerth: Der Thomismus als Identitätssystem. Frankfurt/M. ²1961 110.

[37] Ebd., 111.

[38] K. Krenn: Vermittlung und Differenz? Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin. A. a. O., 223.

deutet, daß in der ontologischen Polarität von Sein und Wesenheit gerade der Vollzug von Subsistenz stattfindet.

So erweist sich schließlich die Wesenheit der Intelligenzen und auch der Seelen wiederum als Moment der Potentialität bezüglich des Seins, das auch sie nur vom «esse tantum», welches als solches jede Potentialität von sich ausschließt, erhalten haben können. Denn, wie Thomas schreibt, «dieses Sein ist ein aufgenommenes, und zwar auf die Weise eines Aktes» [39]. Jede Aktuierung aber, die Potentialität in Wirklichkeit überführt, ist im ontologischen Sinne eine Entfaltung von Analogie, von Seinsähnlichkeit in der vielfachen Gestuftheit, die vom «esse tantum» bis zum «prope nihil» reicht. Hierbei ist es immer jeweils gerade das potentielle Prinzip des Nicht-seins, das die Seienden in der Gliederung und Ordnung ihrer analogen Seinshaftigkeit bestimmt.

Diese Analogie ist dort am ursprünglichsten und tiefsten zur Sprache gebracht, wo erstmals «das im Denken ausgeschlossene Nichtsein zugleich nicht der völligen Nichtigkeit anheimfällt, sondern als zum Sein gehörig begriffen wird» [40], wie dies Thomas in seiner bekannten Differenzierung der intelligiblen Substanzen in «quod est et esse» [41] formuliert. Die Unterscheidung von Was-sein und Sein – wobei letzteres auch das «quo est» [42] genannt wird – ist die Grundlage der Sein-Wesens-Differenz, die innerhalb der geschöpflichen Substanzen deren Ähnlichkeit in der Verschiedenheit, d. h. also deren Analogizität ausmacht. Analogie kann also im strengen Sinne nur bei essentiell determinierten Seienden statthaben, das überwesenhafte, jedoch nur in der Abstraktion festgehaltene «esse commune» ist in gewisser Weise ebensosehr wie das göttliche «esse tantum» der Stufenanalogie enthoben.

Auf jeden Fall sind allgemeines und göttliches Sein weder essentiell noch individuell determiniert, daher zu den Intelligenzen und Seelen, und erst recht zu den materiellen Seienden, nicht in ein gleichartig

[39] V, 48: «Oportet ergo quod ipsa quiditas vel forma, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus.»

[40] G. Siewerth: Analogie des Seienden. Einsiedeln 1965, 49. Zum weiteren Verständnis der thomanischen Analogielehre vgl. J. Habbel: Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin. Berlin/Regensburg/Wien 1928: H. Lyttkens: The analogy between God and the world. Uppsala 1953; E. Przywara: Analogia entis. Einsiedeln ²1962; B. Montagnes: La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin, Louvain 1963.

[41] V, 49.

[42] Ebd.

analoges und kategoriales Verhältnis zu bringen. Die Analogie zwischen Gott und Welt ist gerade für Thomas von Aquin immer einem anderen Problemkreis zugehörig, da von den welthaft Seienden und allen Geschöpfen zu Gott zwar eine «relatio realis» angenommen werden kann, von Gott her umgekehrt aufgrund seiner Absolutheit nur ein Weltverhältnis im Sinne einer «relatio rationis» gilt. Gott bleibt somit die überwesenhafte, personale Transzendenz und das Verhältnis der realen Analogie der Geschöpfe zu Gott ist damit letztlich Ausdruck der transzendierenden Immanenz eben dieser Geschöpfe selbst.

Was nun noch, bevor wir auf die Gottesproblematik bei Thomas direkt eingehen, die analoge Individuation des Geistes durch die Dimension der Körperlichkeit beim Menschen betrifft, so geschieht diese durch das quantitative Prinzip der Vielheit, das der Materie zu eigen ist [43]. Die Seele des Menschen wird entsprechend ihrer Hinordnung auf den Körper durch diesen individuiert, und zwar ebenso wie auch die rein welthaft-materiellen Seienden durch die «materia quantitate signata» [44]. Allerdings ist mit Thomas das Sein des Menschen trotz seiner Entäußerung in die Leiblichkeit in einer gewissen Eigenständigkeit zu verstehen, «so nämlich, daß aus Seele und Leib *ein* Sein in *einem* Zusammengesetzten entsteht, und doch aber dieses Sein, insofern es der Seele zugeeignet ist, nicht vom Leib abhängig ist» [45].

Umgekehrt verbleibt jedoch auch nach der Trennung der Seele von ihrem Körper im Tod der Seinsakt der Seele individuiert, da letztere als substantielle Form eines Körpers diesem für immer zugeordnet ist [46]. Hier zeigt sich erneut – und diesmal beim Aufweis des leib-geistigen Menschseins als eigentlicher Mitte und Vermittlung aller Seienden – die in ihrer Durchgängigkeit immer schon von sich abgehobene «Analektik» thomanischer Ontologie [47], die einzig in der Frage nach dem Sein selbst und dem subsistenten, göttlichen Sein eine entscheidende Neuakzentuierung, wenn nicht gar eine wesentlich andere Deutung erfährt.

[43] VI, 54: «... individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium.»

[44] Vgl. III, 22, 30 f.; VII, 57.

[45] V, 50: «... ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore.»

[46] VI, 53/54: «... non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper manet individuatum.»

[47] Vgl. hierzu B. Lakebrink: Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. Köln 1955; sowie ders.: Klassische Metaphysik. Freiburg/Br. 1967.

5. Allgemeines und göttliches Sein

Zunächst scheint es jedoch, jedenfalls am Beginn des fünften Kapitels unseres Opusculums, als wollte Thomas die Thematik des göttlichen Seins und damit auch das «esse commune» in seine bisherigen Ausführungen über die immateriellen Seienden («substantiae separatae») derart integrieren, daß der Bereich der immanenten Kategorialität, der Seinspartizipation und substantiellen Konkretion auch hier nicht eigentlich verlassen wird. Doch schon im Aufweis der universalen Seinsursächlichkeit eines «primum ens» [48] und also einer «causa prima» [49] wird die zunächst doch sehr stark substanzhaft-essentialistische Konzeption eines «obersten Seienden» zugunsten eines tieferen Gottesverständnisses überwunden. Gott wird nicht mehr als das höchste und vollkommenste Glied unter der abgestuften Vielzahl der Seienden verstanden, er ist auch nicht die höchste Spitze der Schöpfung, vielmehr ja gerade deren Ursache und eigentliches Ziel.

Schließlich gelangt Thomas mit dem Begriff des «esse tantum» [50] zu jener Verdeutlichung der absoluten Überwesenhaftigkeit und Vollkommenheit des reinen göttlichen Seins, in der die Eigentlichkeit und Personalität Gottes *überhaupt nicht mehr als Seiendes*, d. h. als Endliches oder durch eine Wesenheit Determiniertes gefaßt wird. Das göttliche Sein ist nicht essentiell bestimmt, Gott hat keine Wesenheit [51], er kann infolgedessen in keine der logischen Gattungen eingereiht werden und ist in diesem Sinne überbegrifflich und überwesenhaft [52].

[48] V, 48.

[49] V, 47: «Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum.»

[50] Zum Terminus des «esse tantum» in unserem Opusculum vgl. V, 46; V, 47; VI, 51; VI, 52 u. ö. Hier nähert sich Thomas dem Verständnis eines wahrhaft «göttlichen Gottes», der jenseits aller Analogie der *Seienden* und deren essentieller Kausalreihung erfahren ist. Vgl. hierzu die Bemerkungen M. Heideggers in seinem Buch «Identität und Differenz» (Pfullingen ³1957), vor allem hieraus den Abschnitt «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik» (S. 37–73, bes. 70/71.).

[51] VI, 51: «Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum.» Vgl. zur Wesenlosigkeit bzw. Überwesenhaftigkeit des göttlichen Seins auch Sent. I, dist. 2, q. 1, a. 3: «(Deus) est esse sine essentia.» Hierzu J. de Finance: Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas, a. a. O., 148: «... si l'on entend par essence un principe limitateur de l'esse, il est évident que Dieu n'a pas d'essence.»

[52] VI, 51: «Et ex hoc sequitur quod ipse (Deus) non sit in genere, quia omne

Die Begrenztheit unserer Begriffe, die Inadäquatheit unserer Definitionen und die Fixiertheit logischer Aussageweisen macht, wie Thomas zurecht vermutet, jedes Subsumieren der göttlichen Transzendenz unter menschliche Kategorialität im strengen Sinne unmöglich.

Nur weil wir schweigen müßten angesichts der Unbegreiflichkeit Gottes, darum spricht Thomas – immer jedoch im Bewußtsein der absoluten Transzendenz des «ipsum suum esse» – von einer göttlichen *Wesenheit*, deren Inhalt freilich wiederum nur das personale göttliche Sein sein kann [53]. Auch in den anderen Umschreibungen des göttlichen Geheimnisses (Gott als «primum ens», «causa prima», «res», «substantia separata» usw.), die begriffliche Aussagen über Gott machen, «wird nur wieder das Sein als sein Wesen angegeben» [54]. Transzendenz Gottes meint eben nicht nur seine ontologisch verstandene Überweltlichkeit, sondern auch seine logische Überbegrifflichkeit, die an der Immanenz der Welt und des Denkens ihren eigentlichen Kontrast findet.

Die Begriffe immanenten Denkens, die auf das göttlich-personale Sein übertragen werden, haben jedoch nach Thomas trotz ihrer Inadäquatheit ein «fundamentum in re», also eine gewisse aussagerelevante Berechtigung. Dies deshalb, weil «Immanenz der Welt» und «Immanenz des Denkens» niemals bedeuten kann, daß Welt und Denken völlig losgelöst von Gott und ihm gegenüber gänzlich autonom sind, vielmehr bedeutet die Immanenz des ontologischen und logischen Bereichs im eigentlichen Verständnis eine *Immanenz in Gott*, also ein reales Innesein in der grundsätzlich verschiedenen göttlichen Andersheit. Immanenz der Welt meint somit letztlich nicht ihre Gottferne, sondern das Enthaltensein der Dinge in Gott, ihr Getragensein von der göttlichen Schöpfermacht, – Immanenz der Welt bedeutet: «Welt in Gott» [55].

Von diesem Immanenzgedanken aus versucht Thomas schließlich die letzte Höhe einer personalen Konzeption der göttlichen Transzendenz zu erreichen, insofern er die Integrität des reinen göttlichen Seins («esse tantum») als Reflexion seiner selbst, d. h. als immer schon einende und geeinte Einkehr in sich selbst deutet. Dieses personale Verständnis einer Selbstreflexion des göttlichen Seins in sich selbst ist allerdings,

quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum ... .»

[53] V, 45: «... sit aliqua res (Deus), cuius quiditas sit ipsum suum esse.»

[54] L. Oeing-Hanhoff: Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas v. Aquin. Münster 1953, 35.

[55] K. Kremer: Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Stuttgart 1969, 9.

wie Thomas ausdrücklich betont, nur durch eine differenzierte Abhebung des «ipsum esse subsistens» von jenem «esse universale, quo quaelibet res est formaliter» [56], möglich. Das «esse universale» bzw. «esse commune» ist in der thomanischen Konzeption keinesfalls bereits als göttliches Sein verstanden, es ist vielmehr die *geschöpfliche Seinsallgemeinheit*, die allerdings als solche allen Seienden zu eigen ist. Gott jedoch ist im strengen Sinne, wie wir bereits gesehen haben, gar kein *Seiendes*, das am Sein Anteil hat, sondern transzendentes und personales Sein.

Gemäß unserem Opusculum ist das göttliche Sein ein gänzlich durch sich selbständiges, ein «esse subsistens» [57] und als solches kraft seiner Seinsselbigkeit absolut eines [58]; es ist gerade die vollkommene Innigkeit und Inständigkeit seiner selbst in deutlicher Absetzung von jenem «esse commune» oder «esse universale», das später ausdrücklich von Thomas als «simplex et completum, *sed non subsistens*» [59] beschrieben wird. Gott in der personalen Geeintheit seines Selbstseins ist nach Thomas schlechthin einfach und unaddierbar *die Transzendenz selbst*, «er ist durch seine Reinheit ein von allem Sein unterschiedenes Sein» [60], wohingegen das «esse commune» in seinem Begriff keineswegs eine «Addition» seiner selbst durch die endliche Vereinzelung einer Vielzahl geschaffener Seiender ausschließt [61].

Die Einheit und Einzigkeit Gottes resultiert demnach gerade aus der in sich reflektierten Selbsthaftigkeit seines absolut vollkommenen und von allem endlich Seienden unterschiedenen Sein. Gott ist, wie Thomas hier mit einem gewichtigen Zitat aus dem «Liber de causis»

[56] VI, 51. Thomas wehrt hier die Theorie jener neuplatonischen Monisten ab, die das «allgemeine Sein» mit dem «göttlichen Sein» gleichzusetzen suchten. Über das Verhältnis von «esse universale» bzw. «esse commune» zum «esse subsistens» bei Thomas vgl. besonders G. Siewerth: Das Sein als Gleichnis Gottes. Heidelberg 1958; J. B. Lotz: Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin. In: M. Heidegger zum siebzigsten Geburtstag (Festschrift). Pfullingen 1959, 180–194; sowie ders.: Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik. In: Gregorianum, Rom, Juli 1959.

[57] Vgl. V, 46.

[58] V, 46: «Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una.»

[59] De pot. q. 1, a. 1.

[60] VI, 51: «Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla additio sibi fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse.»

[61] VI, 51/52: «Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis.»

belegt, «durch seine eigene reine Gutheit individuiert» [62], was bedeutet, daß seine Personalität durch den Selbstvollzug seines Seins immer schon durch sein Sich-wissen und Sich-wollen konstituiert ist. Das «esse commune» hingegen gewinnt erst in der Hingabe seiner Einfachheit und Vollkommenheit in die Pluralität der seienden Verendlichungen seine jeweilige Subsistenz und Individuation. Der grundlegende Unterschied zwischen dem allgemeinen und dem göttlichen Sein liegt somit darin, daß das erstere immer schon in die Verendlichung vergeben und vereinzelt ist, während Gott in seinem Sein absolut der Selbe bleibt. Das universale Sein ist immer schon vollkommen und unendlich *gewesen*, um unvollkommen, endlich und konkret zu *sein*, es ist Sein des Seienden, Gott aber ist Sein durch sich selbst («ipsum esse per se subsistens»).

Gott hat in sich, wie Thomas schreibt, alle Vollkommenheiten, und zwar so, daß «alle diese Vollkommenheiten ihm gemäß der Einfachheit seines Seins zukommen» [63] und er selbst daher in der Subsistenz seines Seins vollkommen ist. Das «esse commune» hingegen verliert im Unterschied hierzu gerade seine Einfachheit und Vollkommenheit durch die Vielfalt seiner Konkretionen und Individuationen in der geschöpflichen Welt. Das Sein, das nicht Gott ist, ist sogar so sehr an die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Bereiche verendlicht, daß es einzig durch diese Verendlichung, Präzisierung und Konkretisierung überhaupt eben als Sein bestehen kann [64]. Das allgemeine Sein ist so allgemein durch seine allseitige Realisierung, durch seine Verwirklichung in den geschaffenen Seienden *und* weiterhin durch deren Entfaltung in der habituellen und tätigen Akzidentalität.

Diese letztgenannte Entfaltung des Seins über die substantielle Konkretion hinaus ist die Fortführung der Seinsbewegung im «esse secundum», im Sein der ständigen Veränderung und Entwicklung, die

[62] VI, 51: «Propter quod in commento nonae propositionis libri De causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius.»

[63] VI, 52: «... omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex.»

[64] Vgl. die Interpretation des thomanischen Seins als reine Relationalität («esse ad») bei G. W. Volke: Das Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin. Würzburg 1964; besonders deutlich etwa S. 193: «Das esse commune ist die frag-'würdige' weltimmanente Transzendenz Gottes selbst, aber nicht als 'etwas', sondern als *reines ad*, in dem wir freilich den göttlichen Gott zu sehen geneigt sind, was bereits falsch ist.»

jedem substanz-gewordenen Seienden nachfolgt. Das Sein des Seienden ist nämlich in seiner jeweils konkreten Subsistenz nicht zum Stillstand gebracht, es bleibt auch hier vorantreibende Aktuierung, Aktuierung nunmehr im Sinne des «actus secundus», also Verwirklichung im Bereich der Verhaltensweisen, Erscheinungsformen, Beziehungen und Tätigkeiten. Diesen Bereich faßt Thomas unter dem Begriff der «Akzidentien» zusammen und hebt ihn deutlich von der substantiellen Konstitution des Seienden ab, weshalb ihm auch in unserem Opusculum ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Auch wir wollen daher in einem letzten Abschnitt das Sein der Akzidentien behandeln.

6. Das Sein der Akzidentien

Man muß mit Thomas den systematischen Ort des akzidentellen Seins dergestalt verstehen, daß der Ausgangspunkt hierfür die konkrete Aktuation des Seienden in seiner Subsistenz ist. Im Seienden, das, wie wir gesehen haben, durch sein essentielles Moment (d. h. also durch die Wesenheit) seine Determinierung und seine Konkretheit erhält, ist das ursprünglich unbestimmte und einfache «allgemeine Sein» zwar zu seiner Verwirklichung gekommen, hat jedoch hierbei seine Universalität und Unendlichkeit an die Wesensbestimmung und die Individuation verloren. Weil aber das allgemeine Sein trotz seiner Vereinzelung in die Vielfalt der Seienden dennoch an sich festhält, weil es also auch und gerade in den konkreten Realisierungen in gewisser Weise einfach und vollkommen bleibt, eben darum strebt es von seiner jeweiligen Fixierung «nach einer 'möglichst' unendlichen Identität mit sich selbst zurück» [65].

Dies kann jedoch nur geschehen, wenn die jeweilige Substanz selbst nicht rein statisch aufgefaßt wird, sondern aufgrund ihrer Seinsverwirklichung Ursache für neue Aktuierungen, Eigenschaften und Qualitäten ist. Daß Thomas diese Konzeption verfolgt, zeigt sich, wenn er schreibt, daß «die Substanz, der als Prinzip in der Gattung des Seienden im wahrsten und größtmöglichsten Sinne Wesenheit eignet, notwendig Ursache von Akzidentien ist, die sekundär und gleichsam nur in gewisser Hinsicht am Bedeutungsgehalt des Seienden teilhaben» [66].

[65] H. Beck: Der Akt-Charakter des Seins. A. a. O., 305.

[66] VII, 60: «... substantia, quae est principium in genere entis verissime

Die Akzidentien sind also Ausdruck der «ratio entis», sie sind vom Seienden als ihrem Subjekt hervorgebracht und haben ein eigenes Sein, allerdings kein «esse per se absolutum a subjecto» [67], sondern ein Sein, das sich von jenem der Substanz und damit letztlich vom «allgemeinen Sein» herleitet. Zu diesem «allgemeinen Sein» führt der Bereich der tätigen Akzidentalität schließlich auch wieder zurück und diese Rückkunft des Seienden zum Sein und letztlich zum absoluten Sein ist auch das Sinnziel der Akzidentien.

Das Akzidens stellt sich somit als ein «ens secundum quid» dar, als ein Seiendes, das auf sein aus Sein und Wesenheit bestehendes Subjekt bezogen ist und infolgedessen auch eine Wesenheit «secundum quid» hat. Auch das Akzidens ist also aus Sein und Wesenheit zusammengesetzt [68], wobei die akzidentelle Wesensverfaßtheit jener der Substanz nachfolgt, d. h. der Wesenheit der Substanz, der es inhäriert. Sofern die Wesenheit der Substanz aus Materie und Form zusammengesetzt ist, wie dies bei allen materiellen Seienden und beim Menschen der Fall ist, so folgt ein Teil der Akzidentien wesensmäßig der Form, ein anderer Teil der Materie. Hierbei betont Thomas jedoch, daß die materiellen Akzidentien niemals ohne Zusammenhang mit der Form bestehen, «da die Materie kein Sein hat, außer durch die Form» [69]. Wiederum wird also der Vermittlungsweg des Seins über die Wesenheit und die Form angezeigt, und dies besonders auch dort, wo Thomas von jener Gattung der Akzidentien spricht, die keine Verbindung mit der Materie eingehen [70].

Als Beispiel rein geistig-formaler Akzidentalität führt Thomas das «intelligere» an, das gegenüber dem «sentire» von einem körperlichen Organ und somit von Materie überhaupt grundsätzlich unabhängig ist, wenn es auch freilich im welthaften Leben des Menschen auf die Sinneserfahrung angewiesen ist. Dieses Beispiel ist in unserem Traktat die einzige knappe Erörterung der immateriellen Akzidentien, die ja ihr Sein unmittelbar durch die ihr eigene Form haben, wobei die Vielfalt der Gestaltungen dieser Akzidentien, etwa in der Ursprünglichkeit der

et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant.»

[67] VII, 58.

[68] VII, 60: «... (accidens) sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet.»

[69] VII, 61: «Materia vero non habet esse nisi per formam.»

[70] Vgl. VII, 61.

Frage [71] oder in der Seins-Setzung des Urteils [72] nicht weiter thematisiert wird.

Daß allerdings Thomas für die Gesamtheit der Akzidentien doch eine besondere Seinsweise kennt, zeigt seine für die Erörterung unserer Problematik abschließende Darlegung, daß «die Akzidentien nicht mehr aus Materie und Form zusammengesetzt sind» [73]. Sie sind also durch eine innerwesenhafte Einfachheit ausgezeichnet, durch die sie in der Ordnung des Seinsaktes als «Mitvollzug des eigenen substantiellen Seins des Seienden» [74] verstanden werden können. Wenn die Akzidentalität aber selbst Seinsvollzug ist, dann ist sie auch Vollzug auf das «allgemeine Sein» und letztlich auf die bleibende Selbigkeit des göttlichen Seins hin. Wir könnten also die Akzidentalität aller Seienden abschließend als eigentlichste Rückführung des Seins an die personale Transzendenz Gottes zu begreifen versuchen, doch dies ist in dem Werk «De ente et essentia» des Thomas von Aquin nur mehr angedeutet.

LITERATURVERZEICHNIS

BECK, H.: Der Akt-Charakter des Seins. München 1965.

CORETH, E.: Metaphysik. Innsbruck ²1964.

DEGL'INNOCENTI, U.: San Tommaso e la nozione di persona. In: Salesianum 1 (1939) 437–441.

– – De actu essendi substantiali et constitutione personae. In: Sapientia Aquinatis 1955, 459–464.

DI VONA, P.: Forma ed atto d'essere nel «De ente et essentia» di S. Tommaso d'Aquino. In: Acme 7 (1954) 107–142.

FABRO, C.: Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino. Turin 1960.

FEIGL, M.: Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach «De ente et essentia» des hl. Thomas v. Aquin. In: Philosophisches Jahrbuch 55 (1942) 277–299.

[71] Vgl. die Grundlegung der Ontologie aus dem Ansatz der Frage bei E. CORETH: Metaphysik. Innsbruck ²1964.

[72] Hierzu J. MARÉCHAL: Le point de départ de la Métaphysique. Cahier V. Brüssel/Paris ²1949; J. B. LOTZ: Das Urteil und das Sein. Pullach 1957; ders.: Metaphysica operationis humanae. Rom 1958; A. MARC: La dialectique de l'affirmation. Essai de Métaphysique réflexive. Paris 1953.

[73] VII, 64: «... accidentia non componuntur ex materia et forma.»

[74] H. BECK: Der Akt-Charakter des Seins. A. a. O., 310/11.

FINANCE, J. de: Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas. Paris 1945.

FOREST, A.: La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin. Paris 1956.

GILSON, E.: L'être et l'essence. Paris 1948.

GUMPPENBERG, R.: Sein und Auslegung. Bonn 1971.

HABBEL, J.: Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin. Berlin/Regensburg/Wien 1928.

HEIDEGGER, M.: Identität und Differenz. Pfullingen [3]1957.

KREMER, K.: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden 1966.

– – Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Stuttgart 1969.

KRENN, K.: Vermittlung und Differenz? Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin. Rom 1962.

LAKEBRINK, B.: Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. Köln 1955.

– – Klassische Metaphysik. Freiburg/Br. 1967.

LOTZ, J. B.: Das Urteil und das Sein. Pullach 1957.

– – Metaphysica operationis humanae. Rom 1958.

– – Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik. In: Gregorianum, Juli 1959.

– – Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin. In: M. Heidegger zum siebzigsten Geburtstag (Festschrift). Pfullingen 1959.

LYTTKENS, H.: The analogy between God and the world. Uppsala 1953.

MARC, A.: La dialectique de l'affirmation. Essai de Métaphysique réflexive. Paris 1953.

MARÉCHAL, J.: Le point de départ de la Métaphysique. Cahier V. Brüssel/Paris [2]1949.

MARITAIN, J.: Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative, Paris o. J. (1933).

MEYER, H.: Thomas von Aquin. Paderborn [2]1961.

MONTAGNES, B., La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin. Louvain 1963.

OEING-HANHOFF, L.: Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Münster 1953.

PRZYWARA, E.: Analogia entis. Einsiedeln [2]1962.

RAHNER, K.: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. München [2]1957.

SCHWEIZER, O.: Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin. Freiburg/Schw. 1957.

SIEWERTH, G.: Der Thomismus als Identitätssystem. Frankfurt/M. ²1961.

– – Das Sein als Gleichnis Gottes. Heidelberg 1958.

– – Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin. Salzburg 1958.

– – Analogie des Seienden. Einsiedeln 1965.

ULRICH, F.: Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage. Einsiedeln 1961.

VAN STEENBERGHEN, F.: La preuve de l'existence de Dieu dans le «De ente et essentia» de saint Thomas d'Aquin. In: Mélanges Joseph de Ghellinck. Gembloux 1951, 837–847.

VOLKE, G. W.: Das Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin. Würzburg 1964.