

Thomas von Aquin

Über das Seiende und das Wesen

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Matthias Lutz-Bachmann,
Alexander Fidora, Andreas Niederberger

Band 7

Thomas von Aquin

De ente et essentia

Über das Seiende und das Wesen

Lateinisch

Deutsch

Thomas von Aquin

De ente et essentia

Über das Seiende und das Wesen

Lateinisch

Deutsch

übersetzt und eingeleitet von
Wolfgang Kluxen

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007

www.herder.de

Satz: SatzWeise, Föhren

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Herstellung: Customized Business Services GmbH, Erfurt

ISBN 978-3-451-28689-6

Inhalt

| | |
|---|----|
| Einleitung | 7 |
| 1. Zum biographischen Kontext der Schrift | 7 |
| 2. Zum theoriegeschichtlichen Kontext | 10 |
| 3. Zum Text und zur Übersetzung | 15 |
| 4. Zum Inhalt der Schrift | 17 |
| 5. Rückblick und Ausblick | 38 |

Text und Übersetzung

| | |
|----------------------------|----|
| Einleitung | 43 |
| Erstes Kapitel | 43 |
| Zweites Kapitel | 47 |
| Drittes Kapitel | 63 |
| Viertes Kapitel | 71 |
| Fünftes Kapitel | 81 |
| Sechstes Kapitel | 89 |
| Schlusswort | 97 |

| | |
|-------------------------|----|
| Bibliographie | 99 |
|-------------------------|----|

| | |
|---|-----|
| Register biblischer, antiker und mittelalterlicher Autoren | 111 |
|---|-----|

Einleitung zur Schrift des Thomas von Aquin

De ente et essentia – Über das Seiende und das Wesen

Die kurze Abhandlung des Thomas von Aquin, die in der Überlieferung meist den Titel *De ente et essentia* trägt, gehört zu den verbreitetsten, meist gelesenen und kommentierten Schriften dieses Autors. Sie genießt den Ruf, in prägnanter Weise die Grundlagen der Metaphysik des Thomas darzulegen, die wesentlichen Besonderheiten seines Denkens klar vorzutragen und somit als Einführungsschrift höchst geeignet zu sein. Dem ist zwar nicht zu widersprechen, aber für den modernen Leser wird sie keine einfache Lektüre sein. Thomas setzt bei seinen Adressaten Kenntnisse voraus, die bei unseren Zeitgenossen nicht ohne weiteres gegeben sind; und die »scholastische« Sprache ist ihnen nicht vertraut. Doch sind das keine unüberwindbaren Schwierigkeiten, und Übersetzung, Einleitung und Erläuterungen sind als Hilfen zur Erleichterung des Verständnisses gedacht. Diesem dient auch die Vergegenwärtigung des biographischen und theoriegeschichtlichen Kontextes, in dem die Schrift ihren Ort hat.

1. Zum biographischen Kontext der Schrift¹

Unser Traktat ist eine der ersten Schriften des Thomas, verfasst zu Beginn seiner universitären Laufbahn, zu der ihn sein Orden 1252

¹ Einen biographischen Gesamtüberblick geben: Jean-Pierre Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Freiburg/Basel/Wien 1995 und James Weisheipl, *Thomas von Aquin*. Graz/Wien/Köln 1980; eine erste Einführung in die Quellen, die uns von Thomas' Leben berichten, gibt: Willehad Paul Eckert (Hrsg.), *Thomas von Aquino. Das Leben des heiligen Thomas von Aquino erzählt von Wilhelm von Tocco und andere Zeugnisse zu seinem Leben*. Übertragen und eingeleitet von Willehad Paul Eckert (Heilige der ungeteilten Christenheit). Düsseldorf 1965.

nach Paris geschickt hatte. Thomas, 1225 geboren, hatte seine Elementarbildung im Kloster Monte Cassino erhalten, wohin ihn die Familie als jüngeren Sohn bereits im Alter von fünf Jahren gegeben hatte. Als Fünfzehnjähriger musste er das Kloster verlassen und bezog die Universität Neapel, von Friedrich II. für seine Untertanen eingerichtet, und dort lernte er die Grundlagen der aristotelischen Wissenschaft, vor allem die Logik, aber sicher auch einiges von der Naturlehre. Als er dann, nach anfänglich starkem Widerstand der Familie, 1245 dem Dominikanerorden beitrug, schickte ihn dieser sogleich zum weiteren Studium nach Paris, wo er Albertus Magnus als Lehrer erhielt, den hervorragenden Gelehrten nicht nur des Ordens, mit dem er 1248 nach Köln an das damals neu eingerichtete Studium generale zog. Unter Alberts Leitung konnte Thomas nicht nur seine philosophische Bildung vervollständigen, sondern auch theologische Texte studieren. Wieder in Paris (1252) fing er alsbald in der theologischen Fakultät als *baccalarius biblicus* an, der eine kursorische Bibelvorlesung zu halten hatte, wozu Thomas Isaias wählte. Erst danach stand die große Vorlesung zu dem maßgeblichen Lehrbuch, den *Sentenzen*² des Petrus Lombardus († 1159) an, die Thomas 1254–1256 hielt und deren Abschluss Voraussetzung für den Grad des Magisters der Theologie war, als welcher er 1257 anerkannt wurde.

Die Schrift *De ente et essentia* liegt dem voraus, und sie wendet sich an die Mitbrüder (*ad fratres socios*). Man darf annehmen, dass sie Thomas darum gebeten haben, ihnen seine philosophischen Grundpositionen darzulegen, die er in seiner theologischen Lehre zu Grunde legte. Thomas kann voraussetzen, dass sie mindestens die Logik bereits studiert haben und mit der aristotelischen Begrifflichkeit vertraut sind, die er benutzt, dass sie ferner in der Lage sind, die Besonderheiten der Auffassung zu erkennen, mit der er diese Einführung in sein Denken vorträgt.

Aber Thomas steht noch am Anfang, und sein Denken entfaltet sich weiter in den großen Werken, deren erstes und umfangreichstes der *Sentenzenkommentar* ist, 1254–1256 in Paris vorgetragen und veröffentlicht als *Scriptum*, wie man zu sagen pflegte. Ihm lässt er als Magister der Theologie (ab 1257) die *Quaestiones disputatae de veritate* folgen, und in beiden Werken zeigt sich nicht nur die voll-

² Vgl. Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum* (Spicilegium Bonaventurianum 4–5). Grottaferrata 1971, 1981.

ständige Beherrschung des theologischen Stoffes, sondern auch dessen systematische Durchdringung mit Hilfe der philosophischen Begrifflichkeit, wobei der Ansatz von *De ente et essentia* festgehalten, aber weiter ausgeführt wird.

Dasselbe kann man von den weiteren Werken des Thomas sagen, der ab 1259 wieder in Italien war, an verschiedenen Orten, unter anderem in Orvieto, Rom, Viterbo, aber immer als Lehrer der Theologie, bis ihn der Orden 1268 wieder nach Paris schickte. In Italien hat er (etwa 1261–64) die Summe *Über die Wahrheit des katholischen Glaubens wider die Heiden* geschrieben, kurz *Summa contra gentiles*³ genannt, die sich mit den nichtchristlichen Philosophen auseinandersetzt, hauptsächlich den arabisch-islamischen Aristotelikern. Danach beginnt er (etwa 1265) die große *Summa theologiae*,⁴ die ihn bis an sein Lebensende beschäftigt; den II. Teil schreibt er in Paris, wohin ihn 1268 der Orden erneut geschickt hatte, den III. Teil erst in Neapel (ab 1272), der aber durch seinen Tod 1274 unvollendet blieb.

Nur einen Teil seiner Arbeitskraft hat Thomas diesen Werken gewidmet. Gleichzeitig hat er eine Fülle weiterer Schriften verfasst, wie sie die Lehraufgaben des Magisters mit sich brachten. Für die philosophische Entwicklung wird man die zahlreichen *Quaestiones disputatae* für besonders wichtig halten, so die bereits in Italien verfassten *De potentia* (von der Macht Gottes). Wie wichtig Thomas die Philosophie war, zeigt dann die imponierende Reihe seiner Kommentare zu Aristoteles, die er parallel zur Arbeit an der theologischen Summe schrieb: So zu den logischen Schriften *Peri hermeneias* und den *Zweiten Analytiken*, zur *Metaphysik*, zur *Ethik* und *Politik* (unvollendet), auch zu naturphilosophischen Texten wie *Physik*, *Über die Seele*, *Über den Himmel* (unvollendet), die sofort von den »Artisten«, wie die Philosophische Fakultät damals hieß, eifrig studiert wurden.

Freilich findet man Thomas' eigene Philosophie eher in den theologischen Arbeiten, und der Traktat *De ente et essentia* wirkt im Vergleich zu der dort gegebenen Fülle wie ein Nebenprodukt. Doch der Ansatz behält seine Geltung, und die klare und konzise Darstellung der Grundbegriffe empfiehlt ihn weiterhin als Einführung, obwohl

³ Eine Einführung bietet: Rolf Schönberger, *Thomas von Aquins »Summa contra gentiles«*. Darmstadt 2001.

⁴ Eine Einführung in die Hauptthemen der *Summa theologiae* bietet: Andreas Speer (Hrsg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*. Berlin 2005.

man ihn schwerlich als einfach bezeichnen kann. So wurde er dann schon in der mittelalterlichen Scholastik der vermutlich meistgelesene Text des Thomas, und dafür spricht schon die Zahl von mehr als 180 Handschriften, die uns bekannt sind. Diese Entwicklung setzt sich in der Neuzeit fort, und zwar bis heute, nämlich in einer großen Zahl von Ausgaben und auch von Kommentaren, die manchmal nicht weniger schwierig sind als der Text. Hinzu kommen Übersetzungen in moderne Sprachen, denen sich die unsere anreihet. Kein scholastischer Text ist so leicht zugänglich, was freilich für den Gedanken nicht unmittelbar gilt. Der erschließt sich nach hermeneutischer Regel erst, wenn man von der Frage weiß, auf die er antwortet, und dazu ist ein Blick auf die geschichtliche Situation seiner Entstehung zu tun.

2. Zum theoriegeschichtlichen Kontext

Thomas steht in einer geistigen Bewegung, die im 11. Jahrhundert anfängt und im Laufe des 12. Jahrhunderts die Schule zu einem Studium umformt, das unter dem Stichwort »Wissenschaft« steht.⁵ Wir pflegen da von »Scholastik« zu sprechen.⁶ Das enzyklopädische Bildungssystem der Sieben Freien Künste,⁷ in der Karolingerzeit aus spätantiker Tradition übernommen, wird als unzureichend empfunden.⁸ Man sucht die rationale Rechtfertigung, und dass das auch für

⁵ Vgl. Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora/Andreas Niederberger (Hrsg.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology* (Textes et Études du Moyen Âge 19). Turnhout 2004; Rainer Berndt/Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), »Scientia« und »Disciplina«. *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert* (Erudiri Sapientia III). Berlin 2002.

⁶ Zum Begriff der Scholastik siehe: Gangolf Schrimpf, »Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie«, in: J. P. Beckmann/L. Honnefelder/G. Schrimpf/G. Wieland (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg ²1996, p. 1–26.

⁷ Zu den spätantiken Quellen der Sieben Freien Künste siehe: Cassiodor, *Institutiones. Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften* II, ed. W. Bürgens (Fontes Christiani 39/2). Freiburg 2003; Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* I–IV, ed. W. M. Lindsay. Oxonii ²1957. Engl. Übersetzung: *The Etymologies of Isidore of Seville*, ed. S. A. Barney/W. J. Lewis/J. A. Beach/O. Berghof. Cambridge 2006, p. 39–107.

die Glaubenswahrheit gilt, ja dass der Glaube die Einsicht sucht und diese allein durch die Vernunft zu leisten ist, findet sich bereits bei Anselm von Canterbury († 1109) als Programm seiner Hauptwerke. Doch das Streben nach rationalem Wissen greift weiter, und so finden wir in der Entwicklung der Scholastik neue Studien der Medizin, des kanonischen wie des römischen Rechtes; die Logik wird mit Eifer betrieben und ausgebaut, mit ihrer Hilfe werden theologische Texte systematisch gelesen und in »Sentenzen« zusammengefasst – die erfolgreichsten Sentenzen hat in Paris der spätere Bischof Petrus Lombardus († 1159) geschrieben, die im 13. Jahrhundert zum Pflichtstoff der theologischen Vorlesungen werden. Vor allem lernt man durch Übersetzungen die arabische Wissenschaft kennen, die ihrerseits aus der Aneignung griechischer Quellen entstand und sie weiterentwickelt hatte. So kommt es, dass Grundtexte griechischer Wissenschaft über das Arabische ins Lateinische gebracht werden, so die *Elemente* des Euklid⁹ und der *Almagest* des Ptolemaeus¹⁰ und damit Grundlagen der Mathematik und der Astronomie, ferner auch naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles. Dessen Logik und auch Teile der *Metaphysik* kannte man allerdings aus griechisch-lateinischen Übersetzungen; doch die philosophische Bedeutung des Aristoteles und besonders seiner *Metaphysik* wurde erst in vollem Maße durch die arabischen Denker erkannt, die bei ihm eine umfassende wissenschaftliche Weltansicht fanden, die sie in eindrucksvollen Werken systematisch ausbauten.

Eine umfassende Darstellung der theoretischen Philosophie las man im Werk des Avicenna (Ibn Sina, 980–1037), die vor allem die Physik einschließlich der Lehre von der Seele und zum Abschluss die *Metaphysik* enthält, aristotelisch aufgebaut, aber ergänzt durch die Darstellung des Hervorgangs der gestuften Welt aus dem göttlichen Prinzip: Das war ein bedeutendes Stück neuplatonischer Herkunft, das auch in einem früheren anonymen Text (ca. 850) ausgeführt ist, dessen Übersetzung bei den Lateinern *Liber de causis*¹¹ heißt und

⁸ Vgl. Josef Koch, »Von der Bildung der Antike zur Wissenschaft des Mittelalters«, in: Josef Koch, *Kleine Schriften* 1, Rom 1973, p. 115–132.

⁹ Euklid, *Die Elemente* I–XIII. Ed. C. Thaer (Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften 235). Frankfurt ⁴2003.

¹⁰ Vgl. Ptolemaeus, *Handbuch der Astronomie* I–II. Ed. K. Manitius. Leipzig 1963.

¹¹ Vgl. *Von Bagdad nach Toledo. Das »Buch der Ursachen« und seine Rezeption*

höchst einflussreich wurde. Solchem transformierten Aristotelismus stellt schon im arabischen Bereich Averroes (Ibn Roschd, 1126–1198) den authentischen Aristoteles gegenüber, und zwar durch eine imponierende Reihe von Kommentaren zu dessen Schriften; für die Lateiner wurde er damit zum »Kommentator« schlechthin. Das blieb er auch, als später der ganze Aristoteles in neuen Übersetzungen aus dem Griechischen vorlag, obwohl er in wesentlichen Doktrinen eine Interpretation bevorzugte, die ihrerseits über das Wörtliche dezidiert hinausging. Der Vorgang der »Rezeption des Aristoteles«, der von der überlieferten Logik und ihrem Ausbau im Dienste der Verwissenschaftlichung ausgeht – das ist die wesentliche Bedeutung der »Scholastik« – führte so zu einer Begegnung mit dem Aristotelismus, der – ungeachtet seiner Varianten – eine durchgehend rational konzipierte Weltdeutung vorlegte, die sich als abschließend gab und mit wissenschaftlichem Anspruch auftrat. Den Abschluss bildete eine Metaphysik, die den notwendigen Zusammenhang von Gott und Welt zu demonstrieren suchte.

Das ist eine Herausforderung für ein Denken, das einerseits an der Maßgeblichkeit der Glaubensaussage auch für das Weltverständnis festhält – so den Gedanken der Schöpfung, der Endlichkeit der Zeit, der individuellen Begnadung und ihrer heilsgeschichtlichen Vermittlung –, das andererseits im Aristotelismus die ausgewiesene Gestalt rationaler Wissenschaft sieht, was dann auch eine Metaphysik einschließt, die freilich in mehreren Entwürfen vorliegt. Dort finden sich Positionen als wissenschaftliche behauptet, die zu solchen Glaubenswahrheiten in Widerspruch stehen, aber womöglich auch einander widersprechen. Solche Irrtümer wird der Glaube zurückweisen, aber die Scholastiker unternehmen eine Auseinandersetzung mit den Mitteln wissenschaftlicher Argumentation, und das heißt, dass sie sich auf die Ebene der Metaphysik selbst begeben, mit ihren Begriffen arbeiten und so ihr eigenes Denken mit dem aristotelischen Weltverständnis vermitteln.¹²

im Mittelalter (lt.-dt.). Ed. A. Fidora/A. Niederberger (Excerpta Classica XX). Mainz 2001.

¹² Zum Problemkontext von Schöpfung und Ewigkeit der Welt siehe: Bonaventura – Thomas von Aquin – Boethius von Dacien, *Über die Ewigkeit der Welt (Bonaventura – Thomas von Aquin – Boethius von Dacien)*. Eingeleitet von R. Schönberger; Übersetzung und Anmerkungen von P. Nickl (Klostermann Texte Philosophie). Frankfurt 2000.

Nun enthält die Tradition, von der die Scholastik ausgeht, durchaus Begriffe und Gedankengänge, die wir »metaphysisch« nennen würden, und das gilt schon für die boethianisch-aristotelische Logik, zum Beispiel für die Kategorienlehre, die sie vertritt. Das traditionelle Konzept einer vom Glauben geleiteten »Weisheit«, wie es von den Kirchenvätern übernommen war, gestattete ihre Integration in eine Ordnung, die Glauben und Wissen zusammenfasst: Philosophische Aussagen werden darin aufgenommen und die Philosophie »vollendet«. ¹³ Doch der Aristotelismus lässt sich nicht derart in das traditionelle Konzept integrieren. Das Neue ist, dass insbesondere die Metaphysik als eigene und besondere philosophische Disziplin von geschlossener Systematik auftritt, welche das »Seiende« als solches, nämlich in seiner Allgemeinheit, nach seinen allgemeinen Strukturen und den darin wirkenden Prinzipien untersucht, die sich unserer Vernunft zu erkennen geben. Das ist der aristotelische Ansatz, der nun das Ganze der uns gegebenen Welt umfasst und die »ontologische« Analyse, wie wir sie modern nennen können, bis zu den höchsten Prinzipien und Ursachen der »Natur« führt, einschließlich des Gottes als des »unbewegten Bewegers« und der von ihm geleiteten »Himmelsbeweger«, die dies Weltbild abschließen.

Die Auseinandersetzung damit wird dringlich, je mehr die Rezeption des Aristoteles fortschreitet. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts ist für die »Artisten« das Studium der Schriften des Aristoteles weitgehend obligatorisch geworden. Es ist die selbstverständliche Voraussetzung für die Theologen, welche ihre »sacra doctrina« wissenschaftlich behandeln wollen. ¹⁴ Auch in jenen umfangreichen systematischen Werken der ersten Jahrhunderthälfte, welche prinzipiell noch dem traditionellen Weisheitskonzept folgen, finden wir Begrifflichkeit und Diskussion von metaphysischen Positionen des Aristoteles, so dass die Forschung von einem »eklektischen Aristotelismus« gesprochen hat. Das macht deutlich, dass es etwas anderes ist, sich auf die Metaphysik als ganze einzulassen, also vom Ansatz her ihren Prozess nachzuvollziehen und sie sich so anzueignen. Das

¹³ Exemplarisch findet sich dieses Konzept in: Augustinus, *De vera religione* (*Über die wahre Religion*). Übersetzung und Anmerkungen von Wilhelm Thimme, Nachwort von Kurt Flasch (Universal-Bibliothek 7971). Stuttgart 1991.

¹⁴ Vgl. Fernand Van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. München/Paderborn/Wien 1977.

Resultat ist dann eine Metaphysik, ganz auf aristotelischer Grundlage, aber dann zu eigener Prägung fortschreitend, und das sehen wir bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin.¹⁵

Beide sind Theologen, und die Maßgeblichkeit der Glaubensaussage ist für sie selbstverständlich. Sie stützt sich ja auf Gottes Offenbarung, welche die für das Heil notwendige Erkenntnis mitteilt, die der menschlichen Vernunft nicht zugänglich oder nicht zuverlässig zu erlangen ist. Die Vernunft wird vorausgesetzt, die dem Menschen »natürlich« gegeben ist, und die Erweiterung ihres Bereichs ist nur deshalb nötig, weil Gott dem Menschen ein Ziel »über die Natur hinaus« gesetzt hat. Die gegebene Natur ist dann das Feld für die Mannigfaltigkeit der Wissenschaften, der »philosophischen Disziplinen«, die in der Metaphysik bis zu einer »natürlichen Theologie« gelangt. Solche Erkenntnis hat für die Theologie, die vom Glauben ausgeht, selbstverständlich Bedeutung, wenn sie doch rationale Einsicht in den Offenbarungsinhalt zu gewinnen sucht, und unter diesem Gesichtspunkt gehört sie in den Bereich der »sacra doctrina«. Das gilt für alle Erkenntnisse, welche den Heilsweg und seine Offenbarung betreffen, sei es auch nur indirekt; der Theologe wird sie zur Kenntnis nehmen, prüfen, beurteilen und seinem Diskurs zuordnen. Er nimmt so die Dienstleistung der Philosophie in Anspruch, und das in sehr weitgehendem Maße.

Das hebt den Unterschied von Theologie und Philosophie nicht auf. Eine Aussage etwa des Aristoteles, die der Theologe seiner Argumentation zuordnet, hört nicht auf, eine Aussage des Aristoteles zu sein, und das gilt für philosophische Aussagen und Gedankengänge allgemein, die in die theologische Ordnung übernommen werden. Sie müssen freilich für die Zuordnung geeignet sein, und das hat die Theologie unter ihrem Gesichtspunkt zu beurteilen. Doch wo Wissen erreichbar ist, braucht man nicht zu glauben, und wo die natürliche Vernunft beweisbare Einsicht ermöglicht, hat sie den Vorzug. Das zwingt den Theologen, sich intensiv um die Philosophie zu bemühen, und es ist dann selbstverständlich, dass deren Studium Voraussetzung für das theologische ist. Dem folgt dann die Auseinanderset-

¹⁵ Zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin siehe: Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen* (Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales – Bibliotheca 1). 2. erw. Aufl. Leuven 1998, p. 200–223.

zung, und diese verlangt philosophische Argumentationskompetenz und nötigenfalls die eigene Entwicklung des systematischen Entwurfs. Das ist es, was wir um die Jahrhundertmitte bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin entstehen sehen.

In ihrem Werk finden wir eine so enge Zuordnung von Philosophie und Theologie, dass wir von einer Synthese sprechen können.¹⁶ In dieser bleibt die Philosophie eine selbstständige Größe, und sie bleibt auch Gegenstand entsprechender Schriften – so der umfangreichen Aristoteles-Kommentare,¹⁷ die beide geschrieben haben –, aber entscheidend sind die theologischen Werke auch für die Entwicklung der philosophischen, insbesondere der metaphysischen Systematik. Das wird greifbar, wenn der wissenschaftliche Diskurs mit Bezug auf die Prinzipien geführt wird, und das ist immer gegeben, wenn die Argumentation diesen Rekurs nötig macht. Das ist in der Auseinandersetzung mit den heidnischen Philosophen, gegen Irrtümer und in Kontroversen und schließlich zur Sicherung des eigenen Weges erforderlich, und es ist durchaus eine Aufgabe des Theologen, sich der philosophischen Grundlage zu versichern.¹⁸ Das ist der Kontext, in dem Thomas sein *De ente et essentia* verfasst.

3. Zum Text und zur Übersetzung

Der hier vorgelegte Text ist von Joseph Koch († 1967) kritisch, auf Grund von mehr als 30 Handschriften, revidiert und mir zur Übersetzung übergeben worden. Koch konnte den wissenschaftlichen Ap-

¹⁶ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Vom Verfasser durchgesehene und verbesserte deutsche Ausgabe. Übersetzung, Verzeichnisse und Ergänzungen von Otto Hermann Pesch (Dt. Thomas-Ausgabe, Erg.-Bd. 2). Freiburg 1960, ²1982; Étienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris ⁶1965. Engl. Übersetzung der 5. Auflage: *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. New York 1956.

¹⁷ Eine Übersetzung und Einleitung zu den Prologen der Kommentare des Thomas bieten R. Imbach und F. Cheneval: *Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren (lt.-dt.)*. Übersetzt und eingeleitet von R. Imbach und F. Cheneval (Klostermann Texte Philosophie). Frankfurt 1993.

¹⁸ Vgl. Wolfgang Kluxen, »Philosophische Perspektiven im Werk des Thomas von Aquin«, in: W. Kluxen (Hrsg.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*. Freiburg/München 1975, p. 15–37.

parat nicht mehr publikationsreif machen. Inzwischen (1976) ist der Text in Bd. 43 der römischen Gesamtausgabe der Werke des Thomas, der *Editio Leonina*, mit voller Dokumentation der Überlieferung veröffentlicht worden, ein definitiver Fortschritt für die literarkritische Forschung. Für die Textgestaltung sehe ich jedoch keine Verbesserungen, die mich zwingen, von der mir übergebenen Vorlage J. Kochs abzuweichen. Auch der Orthographie der Leonina, die gewisse mittelalterliche Üblichkeiten standardisiert und dadurch die Lektüre für den Lateinschüler erschwert, möchte ich nicht folgen. Mit wenigen Ausnahmen (z. B. *diffinitio*) werden Orthographie und Interpunktion normalisiert.

Der Titel unserer Schrift wird in den Handschriften nicht einheitlich angegeben (so findet sich *De esse et essentia*, *De quiditate entium* u. ä.); Thomas hat offensichtlich keinen Titel angegeben, ebenso wenig wie Kapitelüberschriften, obwohl die entsprechenden Abschnitte in den Handschriften oft durch Initialen markiert sind (außer bei Kap. 2, man kann sich fragen, ob es nicht mit Kap. 1 zusammengehört). Wir folgen hier der Tradition, die sich durchgesetzt hat und sachlich vertretbar ist. Die Randnummern sind von mir beige gesetzt und erwiesen sich im akademischen Unterricht als nützlich zur leichteren Orientierung, haben also nur didaktische Bedeutung.

Die *Anmerkungen* habe ich beschränkt auf die von Thomas ausdrücklich zitierten Quellen; die Angaben sind von mir in den genannten Ausgaben überprüft worden, die in einschlägigen Bibliotheken zugänglich sein dürften. Thomas zitiert nur philosophische Texte als Belege, am häufigsten Aristoteles, dann Avicenna und Averroes. Eigentliche Quelle, die der Autor für seinen Text eigens konsultiert hat, ist wohl nur Avicenna, der im 5. Buch seiner *Metaphysik* die Allgemeinbegriffe (Gattung, Art) und ihr Verhältnis zum Wesen behandelt und dem Thomas bei diesem Thema weitgehend folgt. Manches wirkt wie Erinnerung an seinen Adressaten Bekanntes, und sicher ist bei den kurzen Nennungen aus Boethius oder dem *Liber de causis* nicht mehr als solches Erinnern beabsichtigt. Die Scholastik lehrt »mündlich« (der Lehrende muss seinen Vortrag frei sprechen) und entwickelt eine Gedächtniskultur, in der wichtige Texte, wie sie im Studium wiederholt vorkommen, auswendig gewusst werden. So etwas darf man auch bei den Adressaten (Lesern oder Hörern) unseres Traktates voraussetzen.

Die *Übersetzung* bemüht sich natürlich um ein lesbares Deutsch,

das in sich verständlich sein soll, und sie setzt möglichst deutsche Ausdrücke ein. Das geht nicht ohne Kompromisse, und gerade Grundbegriffe, für die es öfter eine gängige deutsche Übersetzung gibt, haben eine Bedeutungsbreite, die nicht in beiden Sprachen übereinstimmt. Oft verlangt der Kontext eine Variante; so ist *ratio* zwar *Vernunft*, aber zuweilen *Grund*, und die *ratio* eines Begriffs meint womöglich dessen *Sinngehalt*. Problematischer ist es, wenn man dem Leser ein Verstehen abverlangt, das in Spannung zum vorwiegenden Sprachgebrauch steht. Das Begriffspaar *Potenz* und *Akt* habe ich traditionsgerecht mit *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* übersetzt, obwohl es neuzeitlich nahe liegt, an das abstrakt-logische Mögliche zu denken, das immer dem Wirklichen vorausgeht, während der aristotelische Begriff ein konkretes Seinkönnen meint, das an einem und durch ein Wirkliches statt hat: der Potenz geht in diesem Denken immer ein Akt voraus.

Die *Übersetzung* kann dem Leser nicht die Schwierigkeiten des Textes ersparen, die übrigens auch der Lateinkenner haben wird, wenn er sich erstmals einen scholastischen Text vornimmt, und nach meiner Erfahrung ist das nicht selten der Fall. Zum Verständnis braucht er eine gewisse Hilfe, als welche die folgende *Inhaltsübersicht* gedacht ist. Im Interesse eines solchen »Erstlesers«, der den Text als Einführung wünscht, sind darin auch Voraussetzungen, die für die Adressaten elementar waren, benannt, so etwa die Liste der zehn Kategorien oder die der fünf Prädikabilien. Andererseits gehe ich nicht über den Text hinaus, wie es ein eigentlicher Kommentar wohl tun würde. Es soll am Ende der Text, wie ihn Thomas vorgelegt hat, zur Wirkung kommen.

4. Zum Inhalt der Schrift

Einleitung

(1) Thomas gibt das Thema der Abhandlung an, erläutert und begründet es und gibt eine erste Gliederung. Es geht um den Anfang, also die Prinzipien unserer Verstandeserkenntnis und die ersten Begriffe, in denen er sich ausdrückt. Nach Avicenna bezeichnen das die

