

## *Pros hen*-Einheit und Analogie

Die Vielheit des Seienden und das ontologisch Primäre  
bei Aristoteles und Thomas von Aquin

*Stephan Herzberg*

Aristoteles und Thomas von Aquin können bei allen Unterschieden im Detail jener klassischen Konzeption von Metaphysik zugeordnet werden, für die ein Zweifaches typisch ist: (1) Das Seiende ‚als solches‘ wird zum Gegenstand der Untersuchung gewählt, da hier eine universale Bestimmung vorzuliegen scheint, die allem, was es gibt, zukommt.<sup>1</sup> Mit diesem Begriff bekommt man gewissermaßen die gesamte Wirklichkeit in den Blick. Dabei geht man davon aus, daß sich das Seiende selbst thematisieren läßt, wie etwa in der berühmten Frage, was das Seiende sei, und diese Thematisierung einen inhaltlichen Ertrag gewährt, der in einer Seinslehre entfaltet werden kann. (2) Es wird zwischen dem primär Seienden und dem sekundär Seienden unterschieden, wobei das primär Seiende als ein *Prinzip*<sup>2</sup> des übrigen Seienden aufgefaßt wird. Ein solches Prinzip soll uns erklären, warum die Dinge so sind, wie sie sind, d.h. warum sie eine Bestimmtheit (und damit eine Erkennbarkeit als etwas von einer bestimmten Art) besitzen.

Damit fokussiert sich die Frage, was das Seiende sei, auf eine bestimmte Klasse von Seiendem, deren Elemente im eigentlichen Sinne sind, wäh-

---

<sup>1</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* IV 2, 1004b20: „gemeinsam aber ist allen Dingen das Seiende“ (vgl. auch IV 3, 1005a27f.); Thomas von Aquin, *princ. nat.* cap. 6: „Sie [die gattungsverschiedenen Dinge; S.H.] kommen nämlich allein im Sein überein“ (Übers. Heinzmann). Vor dem Hintergrund des ‚universalen Anliegens‘ der Metaphysik wird auch deutlich, warum der prädikative Seinsbegriff eine so bedeutende Rolle spielt: Die Gesamtheit dessen, was es gibt, läßt sich anhand verschiedener Klassen von Prädikaten erfassen, die zusammen mit der Kopula ‚ist‘ die verschiedenen Seinsweisen bezeichnen. Hierzu genauer E. Tugendhat, „Die sprachanalytische Kritik der Ontologie“, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 21–35, hier: 28.

<sup>2</sup> Nach Aristoteles ist allen Bedeutungen von „Prinzip“ (*archē*) gemeinsam, daß es ein „Erstes ist, von dem her etwas ist oder entsteht oder erkannt wird“ (*Met.* V 1, 1013a17–19).

rend alles andere nur in einem abgeleiteten Sinne ist. Dieses primär Seiende kann auf unterschiedlichen Ebenen angesetzt werden, nämlich entweder (a) auf der Ebene der wahrnehmbaren Einzelsubstanz (*ousia*) gegenüber den nicht-substantialen *onta* (horizontale Ebene) oder (b) auf der Ebene des göttlichen Seienden gegenüber dem endlichen Seienden (vertikale Ebene).

Mit der Einführung eines primär Seienden kommen zwei Annahmen ins Spiel, die in ihrem Verhältnis zueinander jeweils unterschiedlich stark gewichtet werden können, und zwar (i) die Abhängigkeit des sekundär Seienden vom primär Seienden und (ii) die relative Eigenständigkeit des sekundär Seienden gegenüber dem primär Seienden. Wird (i) gegenüber (ii) zu stark gewichtet, wird das sekundär Seiende ontologisch entwertet und zu einem bloßen Akzidens des primär Seienden, das dann als einziges im eigentlichen Sinn ist. Wird dagegen (ii) gegenüber (i) zu stark gewichtet, wird der Bezug auf ein Prinzip oder ein primär Seiendes sinnlos und die verschiedenen Seienden würden gleichberechtigt koexistieren. Im vorliegenden Beitrag soll genauer herausgearbeitet werden, welches begriffliche Instrumentarium Aristoteles und Thomas von Aquin jeweils entwickeln, um in unterschiedlichen Problemkontexten den beiden Annahmen gleichermaßen Rechnung zu tragen, und auf diese Weise sowohl einen extremen Monismus wie auch Pluralismus vermeiden.<sup>3</sup>

## I. Aristoteles: Ordnung innerhalb der Vielheit des Seienden

### 1. Der spezifische Problemkontext

Wenn Aristoteles in seiner *Metaphysik* die Wissenschaft von den Prinzipien und Ursachen des Seienden, insofern es seiend ist, und dessen notwendigen Attributen<sup>4</sup> entwickelt, dann nimmt er mit diesem Projekt zwei Fragestellungen seiner Vorgänger auf: (1) Zum einen knüpft Aristoteles an die von Platon im *Sophistes* gestellte Frage an, was denn eigentlich das Seiende sei (244a, 246a, 250d–e), was es also ist, das ein Seiendes zu ei-

---

<sup>3</sup> Das Problem von Einheit und Vielheit wird in diesem Beitrag im Hinblick auf den Begriff des Prinzips oder des Ursprungs (*archê*) behandelt. Das ist eine Möglichkeit, wie die Frage nach dem Einen und seinem Verhältnis zum Vielen angegangen werden kann. Für eine andere Möglichkeit der Behandlung vgl. die klassische Studie von E. Tugendhat, *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg/München 1958, 4. Aufl. 1988 (= *Ti kata tinou*), der den aristotelischen Seinsbegriff selbst auf dieses „Fundamentalproblem“ hin untersucht und aufzeigt, daß die Begriffe von *on* und *hen* den Bezug zum Mannigfaltigen in ihr eigenes Wesen aufnehmen; das Seiende ist in sich zwiefältig.

<sup>4</sup> Vgl. *Met.* IV 1, 1003a21f., a31f.; VI 1, 1025b3f., 1026a31f.

nem Seienden macht. Auch wenn diese Frage erst von Platon explizit gestellt wird, so wird sie schon bei Parmenides und seinen Anhängern zum Gegenstand einer eigenen Lehre vom Sein. Mit Parmenides und Platon geht auch Aristoteles davon aus, daß sich das Seiende selbst thematisieren läßt und diese Thematisierung einen inhaltlichen Ertrag gewährt, auf dessen Boden sogar eine *Wissenschaft* – wenn auch im Sinne einer *epistêmê tis* (*Met.* IV 1, 1003a21)<sup>5</sup> – vom Seienden, insofern es seiend ist, entwickelt werden kann. Allerdings behandelt Aristoteles, wie wir im folgenden noch genauer sehen werden, die „von alters her und jetzt und immer gestellte und immer in Schwierigkeiten führende Frage“, was das Seiende ist, in der Weise, daß er die seiner Meinung nach grundlegendere Frage aufwirft, was die *ousia* ist (*Met.* VII 1, 1028b4). Mit dem Begriff der *ousia*, der abstrakten Nominalisierung des Partizips *on*, was man wörtlich mit „Seiendheit“ übersetzen könnte, fokussiert sich die Frage, was das Seiende ist, auf eine bestimmte Klasse von Seiendem. An diesem primär Seienden kann dann studiert werden, was es überhaupt heißt, zu sein. (2) Die zweite Fragestellung, an die Aristoteles anknüpft, ist die schon von den frühen Naturphilosophen begonnene, schließlich aber methodisch und inhaltlich unzureichend gebliebene Suche nach den ersten Ursachen und Prinzipien von allem. Die hier anvisierte Wissenschaft entspricht dem, was wir gewöhnlich unter ‚Weisheit‘ verstehen, nämlich eine höchste Form theoretischen Wissens, das die gesamte Wirklichkeit aus ihren ersten Prinzipien betrachtet (*Met.* I 2, 982a6–b10). Insofern Gott „für alle zu den Ursachen zu gehören und ein Prinzip zu sein scheint“ und dieser jene Wissenschaft allein oder im höchsten Maße besitzen würde (983a5–10), ist sie von göttlichem Charakter. Die von den Vorgängern am Begriff des Ursprungs oder Prinzips (*archê*) orientierte Theorie der Wirklichkeit ist aller-

---

<sup>5</sup> Also einer *bestimmten Art von Wissenschaft*, die in einigen Punkten von der Konzeption der *epistêmê*, wie sie in den *Zweiten Analytiken* entwickelt wird, abweicht. Jeder Wissenschaft geht es darum, einen bestimmten Sachverhalt aus wahren, ersten, unvermittelten, an sich bekannteren und im Verhältnis zur Konklusion ursächlichen – d.h. der Mittelbegriff verweist auf eine Aristotelische Ursache – Prämissen zu beweisen (*An. Post.* I 2, 71b20ff.). Sie geht dabei (i) von einer bestimmten Gattung aus, d.h. einem bestimmten Gegenstandsbereich, dessen Existenz sie annimmt, und beweist (ii) ausgehend von allgemeinen Axiomen, deren Gültigkeit sie voraussetzt, (iii) das notwendige Zukommen bestimmter Eigenschaften (die sog. *per se*-Akzidentien) zu dieser bestimmten Gattung (*An. Post.* I 7, 75a39–b2; I 10; *Met.* III 2, 997a19–22). Dabei spielen die der Gattung intrinsischen Prinzipien oder Ursachen eine bedeutende Rolle: Kennt man diese, dann weiß man, warum allen Instanzen einer bestimmten Art bestimmte Eigenschaften notwendig zukommen. Die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem ist dagegen nicht auf eine bestimmte Gattung des Seienden beschränkt (*Met.* IV 1, 1003a21–26). Dennoch kennt auch sie bestimmte *per se*-Akzidentien (IV 2, 1004b15ff.) und Axiome (IV 3, 1005a22–29). Hierzu genauer I. Bell, *Metaphysics as an Aristotelian Science*, Sankt Augustin 2004.

dings konzeptionell noch nicht hinreichend ausgearbeitet und hat sozusagen ‚den sicheren Gang einer Wissenschaft‘ noch nicht gefunden: Indem Aristoteles seine eigene Vier-Ursachen-Lehre an die Lehren seiner Vorgänger anlegt, kann er zeigen, daß sie mit ihren Prinzipien<sup>6</sup> weder eine hinreichende Erklärung der Phänomene geben können (z.B. *Met.* I 3, 984a21–27, b8ff.) noch überhaupt einen klaren Begriff davon haben, was ein Prinzip ist (*Met.* I 4, 985a10–18).<sup>7</sup> Aus Aristoteles’ kritischer Darstellung wird deutlich, daß für eine Theorie der Wirklichkeit aus ersten Prinzipien der Begriff der *Ursache* (mit einer entsprechenden ‚Aitiologie‘) herangezogen werden muß. Da es sich hier um einen mehrdeutigen Begriff handelt (*Met.* V 2), stellt sich die Frage, ob alle vier Arten von Ursachen ‚gleichwertig‘ sind, d.h. zum gesuchten Ersten führen, oder ob es hier eine Hierarchie gibt. Wie in den Substanzbüchern (*Met.* VII–IX) deutlich wird, ist es die Form-Ursache (*eidos*), welcher Priorität zukommt und mit der die Frage nach den Prinzipien des ‚Seienden, insofern es seiend ist‘ (zumindest in einem ersten Schritt) behandelt werden muß.

Mit dem Begriff der Ursache gewinnt Aristoteles den Anknüpfungspunkt, um seine Untersuchung des Seienden als eine Wissenschaft (*epistēmē*) durchzuführen, da ja nach dem Modell der *Zweiten Analytiken* jedes Wissen (im Sinne eines kognitiven Zustands) bzw. jede Wissenschaft (im Sinne eines Systems von Sätzen) auf der Kenntnis von Ursachen bzw. erklärungskräftigen Prämissen basiert (*An. Post.* I 2, 71b9–12, b20ff.). Vor dem Hintergrund beider Fragestellungen zeichnet sich also eine ‚Theorie über das Ganze der Wirklichkeit‘<sup>8</sup> ab, die sich am Seienden als solchem orientiert und dieses auf seine ersten Ursachen und Prinzipien hin untersucht, also eine Verbindung von Seinslehre und Prinzipienforschung.

---

<sup>6</sup> Nach Aristoteles’ Darstellung haben die meisten seiner Vorgänger die Prinzipien aller Dinge „in der Art der Materie“ konzipiert: „Denn woraus alle Dinge bestehen und woraus sie als aus einem Ersten werden und worin sie als in ein Letztes vergehen, wobei die Substanz (*ousia*) beharrt, während sie sich in ihren Widerfahrnissen (*pathē*) verändert, das, sagen sie, ist Element und Prinzip der Dinge“ (*Met.* I 3, 983b8–13; Übers. Szlezák). In der Darstellung seiner Vorgänger macht Aristoteles schon von seiner metaphysischen Terminologie Gebrauch: Demnach wird etwa ein bestimmter Stoff zum primär Seienden (*ousia*) erklärt, der als unvergängliches Substrat in allem in unterschiedlicher Weise präsent ist und dadurch die Wirklichkeit in ihrem Bestand oder Inventar festlegt.

<sup>7</sup> Aristoteles sagt, daß sie zwei der von ihm selbst unterschiedenen vier Arten von Ursachen nur „dunkel und ohne Deutlichkeit“ berühren, so wie im Kampf Ungeübte auch einmal einen Treffer erzielen, wenn auch nicht „aufgrund eines Wissens“.

<sup>8</sup> Vgl. *Met.* I 8, 989b24f.: *theōria peri hapantōn tōn ontōn*. Diese Theorie ist scharf zu unterscheiden von einer Einheitwissenschaft (vgl. *epistēmē tōn pantōn* : I 9, 992b29), welche die Einzelwissenschaften überflüssig machen würde. Hierzu *Met.* III 2, 997a17–21.

„[1] Es gibt eine bestimmte Art von Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes und die diesem an sich zukommenden Eigenschaften untersucht. Diese (Wissenschaft) aber ist mit keiner von den Einzelwissenschaften identisch. Denn keine von den anderen stellt in allgemeiner Weise Untersuchungen über das Seiende als Seiendes an, sondern sie schneiden einen bestimmten Teil davon heraus, über den sie dann das (notwendig) Zukommende untersuchen, wie etwa die mathematischen Wissenschaften. [2] Da wir aber die ersten Ursachen und Prinzipien suchen, ist es klar, daß sie einer bestimmten Natur als solcher zugehören müssen. Wenn also auch diejenigen, die die Elemente des Seienden suchten, diese Prinzipien suchten, so ist es notwendig, daß auch die Elemente dem Seienden zugehören nicht im akzidentellen Sinn, sondern insofern es seiend ist.<sup>9</sup> Daher ist es auch unsere Aufgabe, die ersten Ursachen des Seienden als Seienden zu erfassen“ (*Met.* IV 1, 1003a21–32).

Aristoteles geht davon aus, daß es so etwas wie das Seiende als solches gibt, dessen Was-es-ist (*ti esti*) untersucht werden kann und das sogar wie jeder andere Gegenstand einer Wissenschaft über eigene *per se*-Akzidenzien verfügt, d.h. über Attribute die jedem Seienden bloß aufgrund der Tatsache zukommen, daß es ist, wie etwa Identität und Verschiedenheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit (vgl. *Met.* III 1, 995b18–25; IV 2, 1003b34ff., 1004a18ff., 1004a31–1005a18; X 3, 1054a29–32).<sup>10</sup>

Doch bevor Aristoteles eine solche Wissenschaft ausarbeiten kann, muß er sich mit einem schwerwiegenden Problem auseinandersetzen, welches die Aufnahme beider Fragestellungen unmöglich zu machen scheint: (1) Parmenides kam – nach der Darstellung des Aristoteles – durch rein begriffliche Überlegung zu dem Ergebnis, daß das Seiende notwendig eines ist und nichts anderes, da es neben dem Seienden das Nicht-Seiende nicht gibt und alles, was das Seiende differenzieren könnte, außerhalb des Seienden sein müßte, also nichts wäre (*Met.* I 5, 986b27–30).<sup>11</sup> Gegenüber diesem Monismus will Aristoteles ‚die Phänomene retten‘ und zwar in der Weise, daß er sie in den Raum des Wirklichen, d.h. des Bestimmten und

<sup>9</sup> Für eine alternative Übersetzung vgl. Szlezák: „so müssen auch die Elemente des Seienden Elemente nicht in akzidentellem Sinn, sondern <des Seienden> als Seienden sein“.

<sup>10</sup> Diese Bestimmungen werden zwar auch von der Dialektik behandelt, aber nicht auf eine wissenschaftliche Weise, sondern bloß „aus Wahrscheinlichkeitsgründen“ (*Met.* III 1, 995b23ff.). Erst die Wissenschaft vom Seienden als Seienden führt diese Begriffspaare auf ein grundlegendes zurück (*hen kai plêthos*: 1004a19, 1004b33ff.; 1005a4f.) und kann den sachlichen Zusammenhang dieser Grundbestimmungen mit dem Seienden als solchem aufzeigen. Eine genaue Rückführung auf die *ousia* findet sich in der *Metaphysik* nicht; es wird auf die verlorene Schrift *Eklogê tôn enantiôn* verwiesen (1004a2).

<sup>11</sup> Die umstrittene Frage, ob Parmenides einen numerischen Monismus vertritt oder bloß einen ‚eidetischen‘ oder ‚generischen‘ (hierzu der Beitrag von E. Angehrn in diesem Band), kann so beantwortet werden, daß es eben nichts gibt, das das Seiende differenzieren könnte und somit der numerische Monismus eine Konsequenz aus der „Einartigkeit“ des Seins ist. Vgl. hierzu Chr. Rapp, *Vorsokratiker*, München 1997 (= Vorsokratiker), hier: 141f.

Erkennbaren, zurückholt (also ontologisch rehabilitiert) und nicht der bloßen *doxa* überläßt.<sup>12</sup> Dieser anti-eleatischen These trägt Aristoteles *auf der begrifflichen Ebene* dadurch Rechnung, daß er sich gegen den univoken Seinsbegriff des Parmenides wendet: Das Seiende ist keine Gattung (*Met.* III 3, 998b22–27). Nach Aristoteles wird vielmehr das Seiende auf vielfache Weise ausgesagt; es gehört zur Klasse der *pollachôs legomena* (etwa *EE* I 8, 1217b25f.; *Met.* VII 1, 1028a11f.).<sup>13</sup> Aristoteles' These bezieht sich auf den prädikativen Sinn von „ist“ (*Met.* V 7, 1017a22ff.; VII 1, 1028a10–13); der Ausdruck hat für Aristoteles nur dann eine Bedeutung, wenn er mit einem generellen Terminus verbunden wird (*Int.* 3, 16b23).<sup>14</sup> Das ist nun so zu verstehen, daß sich verschiedene generelle Termini, die mit dem prädikativen „ist“ verbunden werden können (z.B. ist ein Mensch, ist gehend, ist in Athen), mehreren höchsten Klassen von Prädikaten zurechnen lassen (das sind die Kategorien als die unterschiedlichen *Klassen von Prädikaten*: *Cat.* 4; *Top.* I 9, 103b20). Diese höchsten Klassen von Prädikaten bezeichnen verschiedene Gattungen von Dingen, deren Instanzen in einer unterschiedlichen Weise seiend sind (das sind die Kategorien als die verschiedenen *Seinsweisen*: *Met.* V 7, 1017a22ff.). Durch die Kategorienlehre wird die Tatsache zum Ausdruck gebracht, daß das Seiende *in sich differenziert* ist, und es wird aufgezählt, in welchen, auf eine höhere Einheit nicht mehr rückführbaren Weisen das Seiende *bestimmt* ist.<sup>15</sup> Mit dieser Lehre ist der Anspruch verbunden, die Gesamtheit dessen, was es gibt, mit Hilfe der Kategorien zu erfassen. Würde nun zwischen diesen

---

<sup>12</sup> Aristoteles scheint davon auszugehen, daß die Lehre von den Merkmalen des Seins aus einer begrifflich-apriorischen Überlegung folgt (*kata ton logon*), während die Zwei-Prinzipien-Kosmologie des *doxa*-Teils eine Setzung ist, die sich aus dem Zwang durch die Phänomene ergibt (*Met.* I 5, 986b31–34) und die ihrer Natur nach „trägerisch“ ist. Naturphilosophie ist somit nur unter einer ontologischen falschen Voraussetzung möglich (vgl. Rapp, *Vorsokratiker*, 148). Auch eine Metaphysik, die sich am Begriff des Prinzips oder der Ursache orientiert, ist hier nicht denkbar, da ein Prinzip ja immer Prinzip *von etwas* ist, also immer noch etwas anderes, ein Prinzipiiertes, verlangt (vgl. *Phys.* I 2, 185a3ff.).

<sup>13</sup> Vgl. hierzu H. Weidemann, Art. „pollachôs legomenon/in vielfacher Weise so genannt“, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 481–483.

<sup>14</sup> Vom „ist“ im Sinne der Identität und der Existenz spricht Aristoteles nicht. Hierzu auch G. E. L. Owen, „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle“, in: I. Düring/G. E. L. Owen (Hgg.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, 163–190 (= Logic and Metaphysics). Dt. Übers.: ders., „Logik und Metaphysik in einigen Frühwerken des Aristoteles“, in: F.-P. Hager (Hg.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969, 399–435, hier 401: „*Sein* war nach seiner Ansicht *irgend etwas sein* [...] Und auf der Ebene größter Allgemeinheit ist *sein* entweder eine Substanz einer bestimmten Art sein oder eine Relation oder eine Qualität sein oder zu einer anderen Kategorie gehören“.

<sup>15</sup> Hierzu genauer Tugendhat, *Ti kata tinos*.

verschiedenen Gattungen, deren Instanzen jeweils in anderer Weise als seiend bezeichnet werden, keinerlei sachlicher Zusammenhang bestehen, dann wären die verschiedenen Instanzen bloß in einem *äquivoken* Sinn seiend, sie würden bloß in einem gemeinsamen *Namen* übereinkommen. Das hätte zur Folge, daß die Wirklichkeit in verschiedene Seinsweisen zerfallen würde, die jeweils Gegenstand ‚regionaler Ontologien‘ sind.<sup>16</sup> Dies würde bedeuten, daß sich die von alters her gestellte Frage, was das Seiende sei, was also das Seiende zum Seienden macht, nicht mehr sinnvoll stellen ließe, da es so etwas wie ‚das Seiende als solches‘ oder die ‚Natur des Seienden‘ nicht geben würde, auf die sich eine entsprechende Ontologie richten könnte. Über die Wirklichkeit im ganzen ließe sich via des Seinsbegriffs nichts mehr herausbekommen. (2) Für die zweite Fragestellung, die Frage nach den ersten Ursachen und Prinzipien von allem, hätte die Äquivozität des Seienden ebenfalls fatale Konsequenzen. Diese Suche ließe sich nicht mehr durchführen, wenn gilt, daß ‚alles‘ – also das, was es gibt – eine Vielzahl von Seinsweisen bezeichnet, die untereinander in keinem sachlichen Zusammenhang mehr stehen. Es würde dann keinen einheitlichen Gegenstand mehr geben, den wir auf die letzten Ursachen und Prinzipien hin befragen könnten. Diese Frage müßte an die Einzelwissenschaften delegiert werden, die jeweils ihr kategoriales Seiendes auf seine spezifischen Ursachen und Prinzipien hin untersuchen würden, um daraus seine notwendigen Akzidentien zu erklären. Die Folge aus (1) und (2) wäre eine Vielzahl nebeneinander liegender Seinsbereiche mit ihren je eigenen Prinzipien, die nicht mehr in einen größeren Zusammenhang gebracht werden könnten. Nach Aristoteles ist dagegen die Wirklichkeit als ein bestimmtes Ganzes (*hôs holon ti*) zu verstehen.<sup>17</sup>

## 2. Die pros hen-Einheit als Lösungsinstrument

Es muß also gezeigt werden, daß die Wirklichkeit nicht in eine Vielzahl von Seinsweisen auseinanderfällt, um weiterhin die Frage, was das Seiende sei, und eine entsprechende Wissenschaft als sinnvoll anzusehen; außerdem muß sich eine bestimmte „Natur als solche“ aufzeigen lassen, an die die Frage nach den ersten Ursachen und Prinzipien gerichtet werden kann.

---

<sup>16</sup> Diese beschäftigen sich mit dem Wesen und den notwendigen Attributen einer *bestimmten* Gattung des Seienden oder einer Seinsweise und nehmen sowohl die Existenz als auch das Wesen (*ti esti*) dieser Gattung einfach hypothetisch an, ohne darüber genaue Rechenschaft zu geben (*Met.* VI 1, 1025b4–18). So beschäftigt sich die allgemeine Mathematik mit dem Seienden, insofern es eine Quantität ist, und hat die Arithmetik und die Geometrie unter sich, die sich mit den diskreten bzw. kontinuierlichen Größen beschäftigen (1026a25ff.).

<sup>17</sup> Zu Aristoteles' Kritik an getrennten Seinsbereichen vgl. *Met.* XII 10, 1075b37–1076a4; XIV 3, 1090b19f.

Aristoteles' Instrument, um beide Anforderungen in einem zu erfüllen und somit eine Wissenschaft von den Ursachen und Prinzipien des Seienden als Seienden und seiner notwendigen Attribute zu ermöglichen, ist die *proshen-Einheit*:

„Das Seiende aber wird in vielfacher Weise so genannt, jedoch mit Beziehung auf Eines und eine bestimmte Natur und nicht homonym. So wie auch alles Gesunde mit Beziehung auf Gesundheit (so genannt wird), das eine weil es (die Gesundheit) erhält, das andere weil es (die Gesundheit) bewirkt, wieder anderes, weil es ein Zeichen ist für die Gesundheit, anderes wiederum, weil es für sie aufnahmefähig ist; und (wie auch) das Ärztliche in Beziehung auf die Heilkunst (so genannt wird) – denn das eine wird ‚ärztlich‘ genannt, weil es die Heilkunst besitzt, das andere weil es in Beziehung auf sie veranlagt ist, wieder anderes, weil es ein Werk der Heilkunst ist, auf gleiche Weise wie diese werden wir aber auch anderes so genannt finden – so wird auch das Seiende zwar in vielfacher Weise so genannt, aber alles in Beziehung auf ein Prinzip. Denn einige Dinge werden als ‚seiende‘ bezeichnet, weil sie [i] Substanzen sind, andere weil sie [ii] Affektionen der Substanz sind, wieder andere, weil sie [iii] ein Weg zur Substanz oder Vergehensprozesse oder Privationen oder Qualitäten oder Hervorbringende oder Zeugende einer Substanz sind oder (zumindest) von solchen Dingen, die in Beziehung auf die Substanz ausgesagt werden, [iv] oder (schließlich) Verneinungen von etwas von diesen Dingen oder der Substanz sind. Daher sagen wir ja auch vom Nicht-Seienden, daß es das Nicht-Seiende ist“ (*Met. IV 2, 1003a33–b10*).

Nach Aristoteles gilt also, daß sich die Dinge, die mit dem Ausdruck „seiend“ bezeichnet werden, verschiedenen obersten Gattungen zuordnen lassen, deren Instanzen jeweils in einem anderen Sinn als „seiend“ bezeichnet werden, zwischen denen aber dennoch ein *Zusammenhang* besteht. Was für eine Art von Zusammenhang hier besteht, verdeutlicht Aristoteles zunächst am Beispiel des Gesunden: Ganz verschiedene Dinge werden auf jeweils verschiedene Weise gesund genannt, wie z.B. ein Urlaub, eine Gesichtsfarbe oder eine Speise, weil sie alle in einer je spezifischen Relation zu *der* Gesundheit stehen, wie sie in einem konkreten Lebewesen verwirklicht ist. Aufgrund ihrer je verschiedenen Beziehung auf diese primäre Instanz können bestimmte Dinge in einer abgeleiteten Weise als gesund bezeichnet werden.<sup>18</sup> Entscheidend ist hier, daß allein die primäre Instanz auf eine *intrinsische* Weise gesund ist (und somit das Prädikat „gesund“ in einem primären Sinn auf sie zutrifft [Owen: „focal meaning“]), während alle anderen Instanzen bloß auf eine *extrinsische* Weise gesund sind: Weder der Spinat noch der Urlaub noch die Kleidung sind *als solche* gesund oder

<sup>18</sup> Die Abhängigkeit von der primären Instanz wird gegenwärtig meist als eine definitorische verstanden: In der Definition der verschiedenen sekundären Instanzen kommt der Begriff der primären Instanz vor, während das Umgekehrte nicht gilt (vgl. Owen, *Logic and Metaphysics* und M. Ferejohn, „Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science“, *Phronesis* 25 (1980), 117–128). Auch diese definitorische Abhängigkeit ruht auf einer sachlichen auf, nämlich auf einer je unterschiedlichen Beschaffenheit, durch die verschiedene Dinge in dieses Beziehungsgeflecht (als Ursachen, Indizien etc.) eintreten können.

verwirklichen *in sich selbst* das, was es heißt, gesund zu sein; sie stehen bloß in einer jeweils anderen *äußerlichen* Beziehung zu dem, was seiner Natur nach gesund ist. Dieser fehlende *innere* Zusammenhang ist auch der Grund dafür, warum die *pros hen*-Struktur bei Aristoteles als eine bestimmte Art von *Äquivokation* angesehen werden muß: Äquivok sind für Aristoteles zwei *Dinge* genau dann, wenn sie zwar denselben Namen, aber verschiedene Wesensdefinitionen (*logos tês ousias*) besitzen (*Cat.* 1, 1a1–7). Auch die verschiedenen Dinge, die gesund genannt werden, haben *ihrem Wesen nach* nichts gemeinsam außer dem Namen. Der Unterschied zu herkömmlichen Fällen von Äquivokation (z.B. der Ausdruck ‚Bank‘) besteht allerdings darin, daß sich die Namensgleichheit nicht bloß einem sprachlichen Zufall verdankt (*EN* I 4, 1096b26f.: *apo tychês*), sondern auf einem Beziehungsgeflecht beruht, das durch die jeweils verschiedene Beziehung *heterogener* Entitäten auf eine primäre Instanz zustande kommt.<sup>19</sup> Grundlage hierfür ist freilich, daß die verschiedenen Entitäten in einer gewissen sachlichen *Nähe* zueinander stehen,<sup>20</sup> d.h. über eine bestimmte Beschaffenheit verfügen, die es ihnen erlaubt, in dieses auf eine primäre Instanz ausgerichtete Beziehungsgeflecht einzutreten. Diese sachliche Nähe geht aber nicht so weit, daß sie einer gemeinsamen Gattung oder Art subsumiert werden könnten, die dann jeweils *kath' hen eidos* (vgl. *Top.* 148a30) von ihnen ausgesagt werden würde. Aristoteles greift hier auf die von ihm schon in *EE* VII 2 am Beispiel des Ärztlichen und der Freundschaft entwickelte *pros hen*-Einheit – deren Anwendung auf das Seiende er dort noch nicht einräumte – zurück, um die drohende Äquivokation des Seinsbegriffs zu vermeiden, ohne gleichzeitig die problematische Annahme einer (etwa für sich bestehenden) Gattung des Seienden machen zu müssen. Wie das Gesunde so stehen also auch die verschiedenen Dinge, die in einem unterschiedlichen Sinn als seiend bezeichnet werden, in einem Zusammenhang, der sich durch die Abhängigkeit von einer primären Instanz des Seienden, der *ousia* als wahrnehmbarer Einzelsubstanz, ergibt. Nur die *ousia* ist in einem intrinsischen Sinn seiend – verwirklicht also das, was es heißt, seiend zu sein – und kann im eigentlichen Sinn als seiend bezeichnet werden, während alle anderen Instanzen nur aufgrund ihrer je verschiedenen Beziehung zur *ousia* in einer abgeleiteten Weise ‚seiend‘ genannt werden können. Durch den Bezug auf die *ousia* kann Aristoteles

---

<sup>19</sup> Boethius unterscheidet in seinem Kommentar zur Aristotelischen Kategorienschrift bei der Äquivokation zwischen *casu* und *consilio* und subsumiert unter letztere auch die beiden Beispiele für die *pros hen*-Einheit, das Medizinische und das Gesunde (PL 64.166 B).

<sup>20</sup> Vgl. Chr. Rapp, „Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992), 526–544 (= Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie), hier: 535.

die verschiedenen Seinsweisen in eine *nicht-generische Verwandtschaftsbeziehung* bringen. Mit diesem einheitlichen Bezugspunkt sichert Aristoteles der allgemeinen Seinswissenschaft ihren ‚einheitlichen Gegenstand‘. Es kann nämlich nicht nur dort eine einheitliche Wissenschaft geben, wo eine gemeinsame Gattung vorliegt, die von ihren Gegenständen *kath' hen* ausgesagt wird, sondern auch dort, wo etwas *pros hen* ausgesagt wird (*Met.* IV 2, 1003b11–16). Somit gehört auch das Seiende als Seiendes einer einheitlichen Wissenschaft an: „Überall geht aber die Wissenschaft vornehmlich auf das Erste, von dem sowohl das Übrige abhängt und wonach es benannt wird“ (1003b16f.). Für die verschiedenen Dinge, die auf je verschiedene Weisen seiend sind, bedeutet die Anwendung der *pros hen*-Einheit, daß im Unterschied zur *ousia* alle sekundären Instanzen bloß in einem *äußerlichen* Sinn seiend sind; sie können überhaupt nur deshalb als seiend bezeichnet werden, weil sie etwas *an der ousia* sind (*Met.* VII 1, 1028a18–2). Sie sind nur etwas Parasitäres, besitzen also gerade nicht das, was wir mit „seiend“ eigentlich *meinen*, auch wenn wir sie als Seiende *bezeichnen* können. Die *ousia* trägt bei Aristoteles die gesamte ‚ontologische Last‘: Der Satz „Sokrates ist rot“ wird nicht durch einen zweigliedrigen Sachverhalt wahr gemacht, sondern allein durch Sokrates, dem das Rotsein inhäriert.<sup>21</sup>

### 3. Die Prinzipien der *ousia* und die Analogie

Durch die *pros hen*-Einheit hat sich die *ousia*, die wahrnehmbare Einzelsubstanz, als primärer Bezugspunkt der übrigen *onta* und Gegenstand der Seinswissenschaft erwiesen. Die *Ontologie* wird als *Ousiologie* durchgeführt. Die Frage, was das Seiende sei, ist also an diese primäre Instanz zu richten; an ihr können wir studieren, was es heißt, zu sein. Aristoteles bleibt in seiner prinzipienorientierten Ontologie nicht bei der wahrnehmbaren Einzelsubstanz als dem primär Seienden stehen. Eine weitergehende Analyse der ontologischen Priorität wird dadurch erreicht, daß er die für jede Wissenschaft konstitutive Frage nach den Ursachen und Prinzipien auf die wahrnehmbare Einzelsubstanz selbst bezieht. Wenn sie das Erste ist, obliegt es der Ersten Philosophie, „die Ursachen und Prinzipien der Substanzen innezuhaben“ (*Met.* IV 2, 1003b18f.).<sup>22</sup> Diese Prinzipienforschung wird in den Substanzbüchern durchgeführt, in denen Aristoteles auf seine Form-Materie-Analyse zurückgreift. Es stellt sich heraus, daß das

<sup>21</sup> Die *pros hen*-Einheit gilt nicht nur für das Seiende, sondern auch für das Eine; *on* und *hen* sind dasselbe und bilden eine einzige Natur, auch wenn sie sich begrifflich unterscheiden lassen (*Met.* IV 2, 1003b22–25, 1005a7f.; X 2, 1053b25, 1054a13–19). Mit dem *on* differenziert sich somit auch das *hen* aus. Die Seinswissenschaft untersucht dementsprechend auch die verschiedenen ‚Arten‘ des Einen (vgl. *Met.* V 6).

<sup>22</sup> Hierzu genauer A. Code, „Aristotle’s *Metaphysics* as a Science of Principles“, *Revue internationale de philosophie* 51/3 (1997), 357–378.

*eidos* im Sinne der Form gegenüber der Materie und dem Zusammengesetzten das primäre Prinzip der Einzelsubstanz ist. Aristoteles spricht hier auch von der „ersten Substanz“ (*prôtê ousia: Met. VII 7, 1032b2*) – insofern das, was Prinzip der Substanz ist, im höheren Maß Substanzcharakter, d.h. Selbständigkeit und Bestimmtheit, hat – oder von einer Ursache des Seins des Einzeldings (*aition tou einai: Met. V 8, 1017b15f.*). Die Form als Prinzip der Aktualität macht einen bestimmten Stoff zu einem Ganzen, das sich in der Zeit als mit sich identisch bleibend aufrechterhält und als Instanz einer bestimmten Art erkannt werden kann (*tode ti*).

Interessanterweise kommt bei der Untersuchung der Prinzipien und Ursachen der Einzelsubstanz nebenbei auch der Begriff der Analogie ins Spiel. Die Analogie wird von Aristoteles als ‚identisches Verhältnis zwischen Verschiedenem‘ verstanden; sie steht unverbunden neben der *pros hen*-Einheit, die aus „verschiedene[n] Beziehung[en] auf ein Identisches“<sup>23</sup> besteht. So wie sich das Auge zum Körper verhält, so verhält sich die Vernunft (*nous*) zur Seele, so daß man die Vernunft auch als „Auge der Seele“ bezeichnen kann (*EN I 4, 1096b27ff.*). Die Analogie ist für Aristoteles die schwächste Form von Einheit<sup>24</sup>; sie besteht zwischen Dingen, die der Zahl, der Art und der Gattung nach verschieden sind (*Met. V 7, 1016b31–35*). Auf diese Verhältnisgleichheit greift Aristoteles zurück, wenn innerhalb der Ousiologie von Form und Materie, den Prinzipien der Einzelsubstanz, gesprochen wird. Form und Materie, denen nach Aristoteles jeweils Aktualität und Potentialität entsprechen, sind bei den verschiedenen Dingen nur durch Analogien zugänglich.<sup>25</sup> Der Ousiologe muß daher die Fähigkeit besitzen, „das Analoge in einem Blick zusammenzuschauen (*analogon synhoran*)“ (*Met. IX 6, 1048a37*). Er muß das ‚synoptische Vermögen‘ besitzen, in verschiedenen Gattungen des Seienden identische Verhältnisse auszumachen, um etwa die Seele eines Lebewesens wie auch eine bestimmte harmonische Proportion eines Tons gleichermaßen als Form und das jeweils Bestimmbare als Materie erkennen zu können. Die Prinzipien der wahrnehmbaren Dinge sind also in dem einen Sinne bei Verschiedenem verschieden, in dem anderen Sinne aber bei allen dieselben.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> G. Patzig, „Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles“, *Kant-Studien* 52 (1960/61), 185–205. ND in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Göttingen 1996, 141–174 (= Theologie und Ontologie), hier: 172.

<sup>24</sup> Vgl. Rapp, *Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie*, 530 unter Bezugnahme auf Theophrast: „Als letzte Stufe der Einheitsreihe überbrückt die Analogie gleichsam ‚die weiteste Distanz zwischen den Dingen“.

<sup>25</sup> Rapp, *Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie*, 539f.

<sup>26</sup> „Die Ursachen und Prinzipien sind in einem Sinne andere für je andere Dinge, in einem anderen Sinne aber, wenn man allgemein und analog redet, dieselben für alle Dinge [...] Diese Dinge (*sc.* die wahrnehmbaren Körper) haben also dieselben Elemente und Prinzipien (jedoch andere bei je anderen Einzeldingen); für alle Dinge kann man es so

#### 4. Ein zweifaches *pros hen*?

Bisher haben wir bei Aristoteles die wahrnehmbare Einzelsubstanz (*ousia*) und dann in einem zweiten Schritt die Form als ihr internes Prinzip (*Met.* V 8, 1017b15; V 1, 1013a19) als das primär Seiende kennengelernt. Damit gibt es auf der *horizontalen Ebene* einen einheitlichen Bezugspunkt, der innerhalb der von Aristoteles gegen den Eleatischen Monismus verteidigten Vielheit des Seienden Ordnung stiftet (*Met.* XII 1, 1069a20f.). Nun dürfen wir aber nicht vergessen, daß Aristoteles neben den wahrnehmbaren und vergänglichen Einzelsubstanzen noch zwei andere *Arten* von *ousia* kennt, nämlich die wahrnehmbare und ewige Substanz, die Himmelskörper, wie die unbewegte und ewige, göttliche Substanz (1069a30–33). Es stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die göttlichen Substanzen – und hier vor allem der erste unbewegte Bewegter – zu den vergänglichen Substanzen der sublunaren Sphäre stehen, ob es sich bloß um zwei voneinander unabhängige Seinsbereiche handelt, die jeweils von einer spezifischen Wissenschaft (Theologie bzw. Physik) untersucht werden, oder ob es auch auf dieser *vertikalen Ebene* ein Verhältnis zwischen einem primär Seiendem und einem sekundär Seienden gibt. In welcher Weise ist also das vergängliche Seiende auf das göttliche Seiende bezogen? Von der Antwort auf diese Frage hängt es ab, ob die Wirklichkeit als ein bestimmtes Ganzes (*holon ti*) verstanden werden kann. Diese Frage wurde in der Vergangenheit im Rahmen einer anderen Frage diskutiert, nämlich der nach dem Gegenstand der Ersten Philosophie. Bekanntlich beschäftigt sich die Erste Philosophie nach *Met.* IV 1 mit dem Seienden, insofern es seiend ist; in dieser allgemeinen Perspektive unterscheidet sie sich gerade von den Einzelwissenschaften, die sich mit einem bestimmten Bereich des Seienden beschäftigen. In *Met.* VI 1 grenzt Aristoteles dagegen die Erste Philosophie gegenüber der Physik und Mathematik darin ab, daß er ihr das Ewige, Unbewegte und Abgetrennte, also die göttliche *ousia* als „würdigste Gattung des Seienden“ als spezifischen Gegenstand zuweist (1026a15–22). Ist die Erste Philosophie also allgemeine Seinswissenschaft oder spezielle Theologie? Aristoteles ahnt diesen Einwand und gibt folgende Antwort:

„Man könnte nämlich die Schwierigkeit aufwerfen, ob die Erste Philosophie allgemein ist oder über eine bestimmte Gattung und eine einzelne Natur handelt; denn auch in den mathematischen Wissenschaften gibt es nicht dieselbe Weise (der Untersuchung), vielmehr handeln die Geometrie und die Astronomie über eine bestimmte Natur, die allgemeine Mathematik aber ist allen gemeinsam. Wenn es also keine andere Substanz neben den von Natur aus bestehenden gibt, so wäre die Physik die erste Wissenschaft. Wenn es aber eine unbewegte Substanz gibt, so ist diese primär und die (über sie handelnde) Philosophie die erste, und

---

nicht sagen, wohl aber im Sinne der Analogie, wie wenn man sagen wollte, daß es drei Prinzipien gibt: die Form, die Privation und die Materie. Doch jedes davon ist für jede Gattung etwas anderes“ (*Met.* XII 4, 1070a31–b20; Übers. Szlezák).

allgemein ist sie in der Weise, weil sie die erste ist. Und dieser Wissenschaft würde es zukommen, das Seiende als Seiendes zu betrachten, sowohl was es ist als auch das ihm als Seienden Zukommende“ (*Met.* VI 1, 1026a23–32).

Wenn man dieses Problem nicht durch Athetese (Natorp) oder eine Entwicklungshypothese (Jaeger)<sup>27</sup> lösen will, bleibt einem nichts anderes übrig, als sich genauer mit Aristoteles' kryptischer Äußerung zu beschäftigen, daß die Erste Philosophie „allgemein in der Weise ist, weil sie die erste ist“. Aristoteles deutet damit an, daß die Erste Philosophie gerade dadurch allgemein sein kann, weil sie sich mit einer besondere Klasse von Seiendem, nämlich dem göttlichen Seienden als dem ontologisch Primären, beschäftigt; gerade weil sie Theologie ist, kann sie zugleich allgemeine Ontologie sein. Aus der Kenntnis der göttlichen Substanz scheint sich also ein positiver Ertrag für eine allgemeine Lehre vom Seienden zu ergeben. Hierfür muß es allerdings irgendeinen Zusammenhang zwischen dem göttlichen und dem vergänglichen Seienden geben: Die göttliche Substanz muß irgendwie Prinzip aller anderen Substanzen mit den von diesen abhängigen nicht-substantialen *onta* sein und auf diese Weise den Schlüssel zum Verständnis des vergänglich Seienden darstellen.<sup>28</sup> Interpreten wie Owens oder Patzig erklären diesen Zusammenhang so, daß sie ein mehrstufiges *pros hen*-Verhältnis ansetzen: So wie auf der horizontalen Ebene die wahrnehmbare Einzelsubstanz den nicht-substantialen *onta* vorgeordnet ist und diesen als „Seinsfundament“ dient, so ist auf der vertikalen Ebene die göttliche Substanz als das eigentlich primäre Seiende den wahrnehmbaren Substanzen vorgeordnet; von dieser *ousia ousiôn* würden „alle übrigen Substanzen ihr Sein gleichsam zu Lehen haben und [...] im Sein erhalten werden“.<sup>29</sup> Genauer kann man dieses mehrstufige *pros hen*-Verhältnis so konzipieren, daß die nicht-substantialen *onta* auf die *ousia* im Sinne der wahrnehmbaren Einzelsubstanz als ihrem primär Seienden bezogen sind, diese Art von *ousia* wiederum auf ihre Formen (also auf die *prôtê ousia* als intrinsische Seinsursache: *Met.* V 8, 1017b15f.), und letztere wiederum als bloß „begrifflich abtrennbare“ Formen (*Met.* VIII 1, 1042a29) auf Gott als die „einfache und dem Wesen nach aktuale“ Substanz (*hê haplê kai kat' energeian*: *Met.* XII 7: 1072a30ff.) oder ‚reine Form‘.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Hierzu Patzig, *Theologie und Ontologie*.

<sup>28</sup> Nach Patzig, *Theologie und Ontologie*, 159, kann nur die Annahme, daß Aristoteles' erster Bewegter als „Seinsgrund für alles übrige Seiende“ verstanden wird, „jene innere Verbindung zwischen Theologie und Ontologie knüpfen“.

<sup>29</sup> Patzig, *Theologie und Ontologie*, 157.

<sup>30</sup> Vgl. J. Owens *The Doctrine of Being in the Aristotelian ‚Metaphysics‘. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto 1951, 2. Aufl. 1963, hier 282, 298: „The sequence of Aristotle's thought is evident enough. The science being sought

Interpretieren, die für einen solchen Zusammenhang zwischen vergänglichen Substanzen und göttlicher Substanz bei Aristoteles argumentieren, greifen hier gerne auf ein schwierig einzuordnendes Textstück aus *Alpha elatton*<sup>31</sup> zurück, mit dem sie das (doppelte) *pros hen*-Verhältnis deuten:

„Wir wissen aber das Wahre nicht ohne die Ursache: Von mehreren Dingen hat aber dasjenige eine Eigenschaft im höchsten Maß (*malista*), durch das (*kath' ho*) auch den übrigen die gleichnamige Eigenschaft (*to synōnymon*) zukommt (so ist z.B. das Feuer das Wärmste: Denn dieses ist auch für die anderen Dinge die Ursache des Warmseins). Daher ist auch dasjenige am wahrsten (*alēthestaton*)<sup>32</sup>, das für die späteren Dinge Ursache des Wahrseins ist. Daher ist es notwendig, daß die Prinzipien des ewig Seienden immer am wahrsten sind (denn sie sind nicht nur manchmal wahr, und es gibt auch für jene keine Ursache des Seins, sondern jene sind für die anderen Ursache, so daß daraus folgt: Wie sich jedes Einzelne zum Sein verhält, so auch zur Wahrheit“ (*Met.* II 1, 993b23–31).

Aristoteles skizziert im ersten Abschnitt ein bestimmtes Verständnis von Kausalität: Innerhalb einer Menge von Dingen, die eine bestimmte Eigenschaft im synonymen oder univoken Sinn (*to synōnymon*) besitzen, hat dasjenige diese Eigenschaft in höchstem Maß, das die Ursache für das Zukommen dieser Eigenschaft ist; so ist das Feuer als das „am meisten warme“ die Ursache für das Warmsein aller anderen Dinge.<sup>33</sup> Wird nun die *pros hen*-Einheit von *Met.* IV 2 mit dieser Passage gedeutet, dann hat das folgende Konsequenzen: (1) Die *pros hen*-Einheit, die ja eigentlich ein Geflecht *verschiedenartiger* Beziehungen heterogener Entitäten auf eine primäre Instanz ist, verwandelt sich in eine *rein kausale* Abhängigkeitsbeziehung. So wie das Feuer die Quelle der Wärme für andere Dinge ist, wäre dann die Gesundheit „die Quelle des Gesundseins in allem anderen“<sup>34</sup>

---

has been endeavouring to find the universal and permanent causes of sensible things. It has located these causes in the permanent substrate of accidental change, then more precisely in the primary instance of Entity, and now more definitely in separate Entity, as the primary instance of permanence [...] Being *qua* Being, accordingly, is now seen as the nature that constitutes separate Entity. In studying this definite nature, one studies the Being found in everything else.“ Nach Owens wird das in *Met.* VI 1 skizzierte Programm in den überlieferten Texten nicht eingelöst, sondern muß rekonstruiert werden: „We do not possess the positive treatment of the separate Entities belonging to the investigation that was initiated by A-E1. Nor is there any extant record of its ever having being written [...] it shows that this conception, in its fully developed state, is not to be sought in the extant treatises. Aristotle's complete doctrine of Being has to be reconstructed, as best it may, from the indications left in the present *Metaphysics*“ (455).

<sup>31</sup> Ich gehe mit W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, hier: 118 davon aus, daß es sich hier um eine echt aristotelische Schrift handelt.

<sup>32</sup> Abweichend von Jaeger, der mit Alexanders Kommentar *alēthesteron* liest und *aei* von b28 nach b27 umstellt.

<sup>33</sup> Vgl. auch *An. Post.* I 2, 72a29ff.

<sup>34</sup> Patzig, *Theologie und Ontologie*, 152.

und die *ousia* die Quelle des Seins für alle anderen nicht-substantialen *onta*. (2) Die *ousia* scheint dann wie das Feuer als Wärmequelle allen anderen nicht-substantialen *onta* das Sein in *unterschiedlichen Graden*<sup>35</sup> mitzuteilen. Auf diese Weise könnten dann auch die nicht-substantialen *onta* in einem *intrinsic*en Sinn als seiend bezeichnet werden; sie würden das, was es heißt, seiend zu sein, in einem unterschiedlichen Grad verwirklichen und stünden nicht bloß in einer äußerlichen Beziehung zur *ousia*, dem eigentlich Seienden.<sup>36</sup> Geht man nun davon aus, daß zwischen den göttlichen und den vergänglichen *ousiai* (also auf der vertikalen Ebene) eine zweite *pros hen*-Beziehung besteht, wie es der zweite Teil von *Alpha elatton* nahelegt – hier ist ja von den Prinzipien des ewig Seienden die Rede, die für anderes Ursache des Seins sind (993b27–30) – dann scheint Gott die absolut primäre Instanz des Seienden zu sein, auf die alle anderen sekundären Instanzen bezogen sind, wodurch sie das Sein in unterschiedlichen Graden *intrinsic* besitzen.<sup>37</sup>

Gegen eine solche Interpretation lassen sich im einzelnen folgende Einwände vorbringen: (1) Aristoteles geht vom Sein im prädikativen Sinn aus, das sich je nach Typ des Prädikats kategorial differenziert (*Met.* V 7, 1017a22ff.). Diese verschiedenen Seinsweisen können m.E. gerade nicht durch verschiedene Seinsgrade erfaßt werden. Wenn überhaupt beziehen sich verschiedene Grade darauf, in welchem Maß ein bestimmtes Prädikat *innerhalb* einer bestimmten Seinsweise durch ein Einzelding erfüllt wird

---

<sup>35</sup> An zwei anderen Stelle scheint Aristoteles so zu sprechen, als ob er von verschiedenen Seinsgraden ausginge: „Wie nämlich das Sein allen zukommt, aber nicht auf gleiche Weise, sondern den einen in ursprünglicher (*prôtos*), den anderen in abgeleiteter Weise (*hepomendos*), so kommt auch das Was schlechthin der Wesenheit zu, in gewissem Sinne aber auch dem anderen“ (*Met.* VII 4, 1030a21ff.; Übers. Bonitz). Vgl. auch *Met.* VII 1, 1028a26f.: „Dieses zeigt sich aber mehr als seiend, weil sein Substrat etwas Bestimmtes ist, nämlich die Wesenheit und das Einzelne“ (Übers. Bonitz). Hier kann man das *mallon* aber auch einfach im Sinne von „eher“ auffassen.

<sup>36</sup> Vgl. J. Owens, *Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics E–Z*, Indiana 2007 (= *Gradations of Being*), hier: 12: „Yet what one would expect from the introduction of Alpha elatton (993b4–31) is that being is present in everything and missed by nobody, regardless of how difficult its explanation may be.“

<sup>37</sup> Vgl. Owens, *Gradations of Being*, 46 „There are indeed different ways of gradation in being. But in overall view the first chapter of Alpha elatton found the notion of being in its supreme degree in the causes of the heavenly motions. The context was meant to stress the role of the highest instance as the origin of the characteristic in the other instances. This would mean that the notion of being is derived in all other instances from the separate substances described in book Lambda as the causes of the celestial phenomena“; 48f.: „As presented in Alpha elatton, being appears as intrinsically the same characteristic throughout primary and secondary instances. The only difference is in internal degree. The highest degree is in the separate movers of the celestial spheres. Lesser degrees are seen in sensible substances and accidents“.

oder nicht. Solche Grade gibt es vor allem innerhalb der Kategorie des Qualitativen (z.B. ist etwas mehr oder weniger weiß: *Met.* X 3, 1054b10; *Cat.* 8); Substanzprädikate können dagegen nicht in verschiedenen Graden verwirklicht sein. (2) Die *pros hen*-Einheit wird nicht nur auf eine rein kausale Abhängigkeitsbeziehung verengt, sondern verwandelt sich unter der Hand in einen Fall von *Univokation*, insofern gilt, daß unter bestimmten Gegenständen mit „synonymen“ Eigenschaften, derjenige, dem diese Eigenschaft im höchsten Sinn zukommt, die Ursache dafür ist, daß diese Eigenschaft den anderen Gegenständen zukommt. Das läuft aber gerade Aristoteles' Anliegen zuwider, den Seinsbegriff von jeder Univozität freizuhalten.<sup>38</sup> (3) Legt man die so interpretierte *pros hen*-Relation dem Verhältnis zwischen Gott und den vergänglichen Substanzen zugrunde, dann kommt man mit einem solch starken Fundierungsverhältnis einem ‚Existenz verleihenden‘ Schöpfergott sehr nahe, was Aristoteles' Gottesverständnis widerspricht. Die Abhängigkeit der wahrnehmbaren Substanzen von Gott ist nicht so stark wie die der nicht-substantialen *onta* von den wahrnehmbaren Substanzen; die sublunaren *ousiai* sind nicht in derselben Weise auf die göttliche *ousia* angewiesen wie die nicht-substantialen *onta* auf die sublunaren *ousiai*. Gott ist lediglich Zielursache und damit ein *externes* Prinzip der Einzelsubstanzen, insofern er als die schönste und beste Aktualität (und damit vollständige Bestimmtheit und Intelligibilität) Zielpunkt des Strebens für ganz unterschiedliche ‚Arten‘ des Seienden innerhalb des Kosmos ist und somit „als geliebtes“ bewegt (*Met.* XII 7, 1072b3). Jedes Seiende versucht *innerhalb seiner eigenen Seinsweise* Gott nachzuahmen (*Met.* IX 8, 1050b28ff.; *De an.* II 4, 415a26-b7) und auf diese Weise eine gewisse Ähnlichkeit (*homoiōma ti*) zu seiner vollkommenen Tätigkeit zu realisieren. Insofern gibt es eine schwache ontologische Abhängigkeit von Gott im Sinne eines Prinzips der Vollkommenheit.

Wenn wir also die Beziehung zwischen Gott und den wahrnehmbaren Substanzen eher nicht mit einem zweiten *pros hen*-Verhältnis deuten sollten, stellt sich die Frage, wie dann die Annahme des Aristoteles zu begründen ist, daß der Bezug auf die absolut primäre Substanz eine universale Seinslehre ermöglicht? Mit Michael Frede liegt es nahe, diese Beziehung vor allem als eine *explanatorische* anzusehen<sup>39</sup>: Die göttliche Substanz

---

<sup>38</sup> Die gesamte Passage scheint einen platonischen Hintergrund zu haben. Wie Gerson zeigt, verweist die hier beschriebene „gradierbare Univozität“ auf Platons Modell der Partizipation (L. P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca/London 2005, hier: 183). Wir werden später diesem Kausalmodell in der Formulierung begegnen, daß die Ursache immer größer als der Effekt ist. Aristoteles vertritt demgegenüber außerhalb dieser Passage die Lehre, daß ein Wirkendes eine bestimmte, in ihm präexistente Form in ein Leidendes ‚transferiert‘ und somit eine Gleichheit herstellt (*Met.* VII 7).

<sup>39</sup> M. Frede, „The Unity of Special and General Metaphysics“, in: ders., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, 81–95, hier: 89ff.

erfüllt die Merkmale der Substantialität, nämlich Getrenntheit und Bestimmtheit, in vollkommener Weise: Sie ist ihrem Wesen nach Aktualität (*Met.* XII 6, 1071b20) und als solche immateriell, ohne Akzidentien, unbewegt, ewig – eine ‚reine Form‘. Als einfache und ihrem Wesen nach aktuelle Substanz verwirklicht sie das, was es heißt zu sein, in paradigmatischer Weise. Wenn wir also wissen wollen, was die *ousia* ausmacht, müssen wir die göttliche *ousia* studieren. Die göttliche Substanz bildet den *explanatorischen Fokus* aller anderen Seinsweisen und das ist auch der Grund, warum gerade das Studium dieser *besonderen* Seinsweise eine *allgemeine* Seinswissenschaft ermöglicht. Die Wissenschaft vom Seienden als Seienden ist daher dem Theologen zugeordnet und hat eine ‚theologische Ausrichtung‘, indem sie Gott als höchstes Seiendes im Blick hat. Als solche kann sie den Bezug der anderen Seinsweisen auf die höchste Substanz aufzeigen und erkennt die Wirklichkeit als eine auf ein Erstes hin geordnete Vielheit.

Wir können das Bisherige folgendermaßen zusammenfassen: Aristoteles verteidigt gegenüber dem Eleatischen Monismus die Vielfalt des Seienden, entwickelt aber auf der anderen Seite mit seiner *pros hen*-Struktur ein begriffliches Instrument, um innerhalb dieser Vielfalt des Seienden eine Ordnung zu sichern. Diese Ordnung basiert auf der *ousia* (im Sinne der wahrnehmbaren Einzelsubstanz) als dem primär Seienden. Durch die Einführung eines solchen vorrangigen Seienden auf der horizontalen Ebene kann er sowohl die Frage, was das Seiende sei, als auch die Frage nach den ersten Ursachen und Prinzipien des Ganzen aufnehmen und zu einer Wissenschaft verbinden. In einem weiteren Schritt erweitert sich diese ontologische Hierarchie „nach innen“ in Richtung auf die substantielle Form (*prôtê ousia*) als internes Prinzip der Einzelsubstanz, schließlich „nach oben“<sup>40</sup> in Richtung auf Gott als dem paradigmatischen Seienden und dem Schlußpunkt, an dem Himmel und Natur bloß „hängen“ (*êrtêtai: Met.* XII 7, 1072b14; und nicht: „qui fecit caelum et terram“). Die Abhängigkeit des vergänglichen Seienden vom göttlichen Seienden ist gering; im Mittelpunkt steht die auf ein Erstes hin geordnete Vielfalt des sublunare Seienden.

## II. Thomas von Aquin: Der Eigenstand des geschaffenen Seienden gegenüber Gott

### 1. Der spezifische Problemkontext

Während bei Aristoteles das Problem von Einheit und Vielheit – genauer: die Gewichtung zwischen der Abhängigkeit und dem Eigenstand des se-

---

<sup>40</sup> Vgl. Owens, *Gradations of Being*.

kundär Seienden gegenüber dem primär Seienden – vor allem auf der horizontalen Ebene angesiedelt war, verschiebt sich bei Thomas von Aquin diese Fragestellung auf die vertikale Ebene. Grund hierfür ist, daß Gott nicht mehr als bloße Zielursache gedacht wird, der für die Aufrechterhaltung des ewigen Bewegungszusammenhangs und der Vollkommenheit des sublunare Seienden verantwortlich ist und als ‚reine Form‘ den explanatorischen Fokus für das Verständnis alles Seienden bildet, sondern daß es jene dem Mose geoffenbarte „erhabene Wahrheit“<sup>41</sup> zu denken gilt, daß Gott das Sein selbst (*ipsum esse*) ist, von dem das Sein aller anderen Dinge kommt. Gott als einen das Sein verleihenden Schöpfer zu denken schlägt sich in der metaphysischen Grundkonzeption des Thomas darin nieder, daß es in allem geschaffenen Seienden eine Zusammensetzung zwischen *essentia* und *esse* gibt: Das *esse* kommt ‚ab alio‘ zur *essentia* hinzu, kein endliches Ding kann Ursache seines *esse* sein; alles endliche Seiende *hat* nur Sein, während Gott als einziger sein Sein *ist*.<sup>42</sup> Während bei Aristoteles alle Aktualität von der intrinsischen Form als *aition tou einai* kommt, stellt für Thomas die *essentia* (aus Form und nicht-gezeichneter Materie) nochmals eine Potentialität hinsichtlich des zugeteilten *esse* dar.<sup>43</sup> Vor diesem Hintergrund besteht die spezifische Herausforderung für Thomas darin, zum einen die Abhängigkeit von dem transzendenten Schöpfergott, der als *ipsum esse per se subsistens* allen anderen Dingen Sein verleiht, zu wahren, zum anderen diese Abhängigkeit nicht so stark werden zu lassen, daß die endlichen Seienden jeglichen Eigenstand einbüßen und zu bloßen Akzidentien Gottes werden, der als einziger im eigentlichen Sinn *ist*. Thomas geht es hier vor allem darum, ein begriffliches Instrumentarium zu entwickeln, um den relativen Eigenstand des geschaffenen Seienden gegenüber einer Art ‚theologischen Monismus‘ zu verteidigen. Diesen Monismus kann man entweder so explizieren, daß die Dinge in einer *direkten Weise* an Gott als dem *ipsum esse per se subsistens* teilhaben, oder daß allein Gott im eigentlichen Sinn *ist*, alle anderen Dinge aber nur in einer äußerlichen und extrinsischen Weise auf Gott bezogen sind, das Sein also nicht intrinsisch besitzen und daher nur in einem abgeleiteten Sinn als Seiende bezeichnet werden können. Das geschaffene Seiende wäre somit ein lediglich parasitär Seiendes ohne irgendwelchen Eigenstand; das *esse* der endlichen Seienden wäre Gott selbst.

---

<sup>41</sup> Vgl. *ScG I* 22: „Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus...“

<sup>42</sup> Vgl. *S.Th. I*, q. 3, a. 4; *S.Th. I*, q. 44, a. 1; *ScG I* 22.

<sup>43</sup> Vgl. *DEE* cap. 4.

## 2. Das ontologische Instrumentarium und seine Schwierigkeiten

Der Schlüssel, wie die Abhängigkeit des geschaffenen Seienden von einem transzendenten Schöpfergott und gleichzeitig der relative Eigenstand des geschaffenen Seienden miteinander vereinbart werden können, liegt in Thomas' Analogielehre.<sup>44</sup> In diese Konzeption fließen verschiedene Theorieelemente der aristotelischen und platonischen Tradition ein, die Thomas in eigenständiger Weise zusammenführt.

Das erste Theorieelement, das in Thomas' Konzeption eingeht, ist Aristoteles' *pros hen*-Einheit. Diese wird (wahrscheinlich seit Averroes) als Analogie bezeichnet (während bei Aristoteles die Analogie noch unverbunden neben der *pros hen*-Einheit steht) und als ein Drittes zwischen univoker und äquivoker Begriffsverwendung aufgefaßt (während bei Aristoteles das *pros hen* eine Weise der Äquivokation darstellt). Thomas selbst subsumiert in seinem Kommentar zu *Met.* V 6 unter den Begriff der Analogie sowohl die verschiedene Beziehung auf ein Identisches (Beispiel des Gesunden und des Ärztlichen) als auch die identische Beziehung zwischen Verschiedenem.<sup>45</sup> Wie wir schon bei Aristoteles gesehen haben, stehen innerhalb einer *pros hen*-Einheit *heterogene* Entitäten in einer je unterschiedlichen Beziehung zu einer ersten Instanz. Entscheidend ist, daß diese je unterschiedlichen Beziehungen ihnen jeweils äußerlich bleiben; sie hören dabei nicht auf, wesensmäßig verschieden zu sein. Wenn man diese besondere Art von Einheit auf das Seiende überträgt, hat das zur Folge, daß einzig die *ousia* im eigentlichen Sinn seiend genannt werden kann, während alles andere nur insofern als seiend bezeichnet werden kann, als es irgend etwas an der *ousia* (etwas Parasitäres) ist, also in irgendeiner Beziehung zur *ousia* steht. So wie im Urlaub oder dem Kleidungsstück nicht die Natur des Gesunden verwirklicht ist, so auch nicht die Natur des Seienden in den akzidentellen Seinsweisen. Daher ist die *pros hen*-Einheit eine Weise der Äquivokation. Wenn man nun diese *attributio extrinseca* auf das Gott-Welt-Verhältnis überträgt, würde daraus folgen, daß das endliche Seiende ontologisch entwertet würde, da es in einem intrinsischen

---

<sup>44</sup> Thomas' Analogielehre hat natürlich ihren primären Ort in der Frage der Gotteserkenntnis, ob bzw. wie Vollkommenheitsprädikate der geschaffenen Dinge auf Gott übertragen werden können. Dennoch scheint mir unbestreitbar zu sein, daß diese Lehre auf einer metaphysischen Lehre aufruht, die als solche thematisiert und entfaltet werden kann.

<sup>45</sup> *In V Met.*, lect. 8, n. 879: „Proportione vero vel analogia sunt unum quaecumque in hoc conveniunt, quod hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Et hoc quidem potest accipi duobus modis, vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum; sicut sanativum de urina dictum habitudinem significant signi sanitatis [...] Vel in eo quod est eadem proportio duorum ad diversa, sicut tranquillitatis ad mare et serenitas ad aerem.“

Sinn nicht seiend wäre; nur Gott wäre als einziger im eigentlichen Sinn seiend. Freilich wäre eine solche extrinsisch gedachte Attribution von jedem Vorwurf der Univokation, also der Einebnung des Unterschieds zwischen Gott und den Geschöpfen, frei. Thomas kennt diese orthodoxe Interpretation des Aristotelischen *pros hen* durch seinen Lehrer Albert<sup>46</sup>, weiß aber um die damit verbundenen Schwierigkeiten. In seinem Sentenzenkommentar stellt er daher dieser extrinsischen Attribution (*attributio extrinseca*) eine intrinsische Attribution (*attributio intrinseca*) zur Seite, auf die er auch in seinen späteren Werken zurückkommt.<sup>47</sup> Diese innere Attributionsanalogie unterscheidet sich von der Aristotelischen *pros hen*-Einheit in folgenden Punkten: Zum einen ist die Substanz in einer bestimmten Weise Ursache für die Akzidentien.<sup>48</sup> Zum anderen wird diese Ursächlichkeit in einem platonischen Sinn als *graduelle Anteilgabe* am eigenen Wesen gedacht, was zu einer inneren Gemeinsamkeit oder Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung führt. Das Sein, das durch die primäre Instanz verursacht wird, wird in Graden oder Abstufungen den sekundären Instanzen zugeteilt und kommt diesen dadurch intrinsisch zu.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Hierzu W. Pannenberg, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen 2007, 93ff. (= Analogie und Offenbarung).

<sup>47</sup> *In I. Sent.* d. 19 q. 5. An der entsprechenden Stelle im Sentenzenkommentar unterscheidet er zwischen drei Weisen, in denen etwas analog ausgesagt werden kann. (1) Gemäß dem Begriffsgehalt allein und nicht gemäß des Seins (*secundum intentionem tantum et non secundum esse*): Das ist die äußere Attribution, in welcher derselbe Begriff in analoger Weise von der ersten Instanz (nämlich wesentlich) und der zweiten (nämlich nur in Relation) ausgesagt wird, während das Sein, das durch den Begriff bezeichnet wird, nur in der ersten Instanz verwirklicht ist. (2) Gemäß dem Sein und nicht gemäß dem Begriffsgehalt (*secundum esse et non secundum intentionem*): Das ist der Fall, wenn verschiedene Dinge in einem gemeinsamen Begriff übereinkommen. Das ist die von Thomas für das Gott-Welt-Verhältnis abgelehnte *analogia inaequalitatis* oder *analogia multorum ad unum*, die eine Weise der Univokation darstellt. (3) Gemäß dem Begriffsgehalt und dem Sein (*secundum intentionem et secundum esse*). Das ist der Fall, wenn Dinge weder in einem gemeinsamen Begriff übereinkommen, dieser also in unterschiedlicher Weise von ihnen ausgesagt wird und das Sein ihnen in jeweils unterschiedlicher Weise zukommt, wie etwa der Substanz und dem Akzidens. Sie unterscheiden sich gemäß größerer oder geringerer Vollkommenheit. Die analoge Verschiedenheit betrifft also hier sowohl den Begriffsgehalt als auch das ihm zugrundeliegende Sein. Von der Substanz und dem Akzidens wird das Sein in jeweils anderem Sinne ausgesagt und diesen verschiedenen Sinnen entsprechen verschiedene Realisationen des Seins in ihnen.

<sup>48</sup> Vgl. schon *princ. nat.* cap. 6: „Sicut tamen substantia est causa ceterorum...“

<sup>49</sup> Für die Annahme von Seinsgraden vgl. *Quaestiones disputatae de veritate* q.1, a.1. Auch in seinem Kommentar zu *Met.* IV 2 spricht Thomas von verschiedenen *modi essendi*, die sich in verschiedenen Abstufungen von der Substanz entfernen bis hin zur Negation und Privation als dem *esse debilissimum*: „Sciendum tamen quod praedicti

Thomas greift später auf diese innere Attributionsanalogie<sup>50</sup> zurück, um die Frage zu klären, wie etwas von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden kann.

„So ergibt sich also aus dem Gesagten, daß das, was von Gott und von den anderen Dingen gesagt wird, weder univok noch äquivok, sondern analog ausgesagt wird, d.h. im Sinne der Hinordnung und der Beziehung auf eines. Dies ist auf zweifache Weise möglich. Erstens, insofern vieles in Beziehung auf eines steht (*secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum*), wie beispielsweise in Beziehung auf die eine Gesundheit des Lebewesen gesund genannt wird als ihr Träger, die Medizin als das sie Bewirkende, die Speise als das sie Erhaltende und der Urin als ihr Zeichen. Zweitens, insofern nicht die Hinordnung oder die Beziehung von zweien auf ein anderes ins Auge gefaßt wird, sondern auf eines von ihnen selbst (*non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum*), wie beispielsweise ‚seiend‘ von der Substanz und vom Akzidens ausgesagt wird, weil das Akzidens eine Beziehung auf die Substanz hat, nicht aber, weil Substanz und Akzidens auf etwas Drittes bezogen wären. Derartige Namen werden also von Gott und den anderen Dingen nicht nach der ersten Weise ausgesagt – sonst müßte man etwas Früheres als Gott annehmen – sondern nach der zweiten Weise“ (ScG I 34; Übers. Albert/Engelhardt).<sup>51</sup>

Wenn also das Verhältnis zwischen Gott und den Kreaturen mit einer intrinsischen Attribution – im Sinne des Typs *non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum*– gedeutet wird, dann bleibt dadurch zum einen der Eigenstand des endlich Seienden gegenüber Gott bewahrt: Auch wenn die Kreaturen ihr Sein bloß empfangen haben, *sind* auch sie im eigentlichen Sinn und nicht bloß aufgrund einer äußeren Beziehung zum primär Seienden. Gott, der das Sein selbst ist, teilt den Geschöpfen das Sein auf eine Weise zu, in der sie dieses in einer intrinsischen Weise vollziehen und somit trotz ihrer Abhängigkeit einen (relativen) Eigenstand besitzen. Zum anderen wird auf der Grundlage dieser Ähnlichkeit eine positive Gotteserkenntnis möglich, indem man von der Verfassung der Wirkungen<sup>52</sup> auf die Ursache zurückschließen kann<sup>53</sup>: Trotz unseres endlichen *modus significandi* treffen unsere Prädikate, mit denen wir Vollkommenheiten bezeichnen, auf Gott zu, auch wenn dadurch natürlich nicht sein Wesen erfaßt werden kann.<sup>54</sup>

---

modi essendi ad quatuor possunt reduci. Nam *unum* eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio“ (*In IV Met.*, lect. 1, n. 540).

<sup>50</sup> Hierzu genauer Pannenberg, *Analogie und Offenbarung*, 115.

<sup>51</sup> Auf den skizzierten Unterschied zwischen einer Analogie *multorum ad unum* und einer Analogie *unius ad alterum* können wir hier nicht näher eingehen. Entscheidend ist hier nur, daß Thomas erstere für das Gott-Welt-Verhältnis ausschließt, da man dann etwas Früheres als Gott annehmen müßte.

<sup>52</sup> Hier muß natürlich vorausgesetzt werden, daß es sich nicht um bloß ‚akzidentelle Wirkungen‘ handelt.

<sup>53</sup> Hierzu Pannenberg, *Analogie und Offenbarung*, 118.

<sup>54</sup> Vgl. ScG I 30: „Die [Namen] aber, die geschöpfliche Vollkommenheiten in der Weise des Überragens ausdrücken, in der sie Gott zukommen, werden allein von Gott ausgesagt, wie ‚das höchste Gute‘, ‚das erste Seiende‘ und anderes dergleichen. Ich sage

Es ist hier nicht zu übersehen, daß im Hintergrund dieser inneren Attributionsanalogie das Kausalmodell von *Alpha elatton* steht, wo unter verschiedenen Dingen, denen eine bestimmte Eigenschaft zukommt, dasjenige die Ursache ist, dem diese Eigenschaft im höchsten Maße zukommt. Das prominenteste Beispiel für Thomas' Rückgriff auf dieses Modell ist der *vierte Weg*: „Was aber innerhalb einer Gattung das Wesen der Gattung am reinsten verkörpert, das ist die Ursache alles dessen, was zur Gattung gehört, wie z.B. das Feuer nach Aristoteles als das Wärmste die Ursache aller warmen Dinge ist. So muß es auch etwas geben, das für alle Wesen Ursache ihres Seins, ihres Gutseins und jedweder ihrer Vollkommenheiten ist: und dieses nennen wir Gott“ (*S.Th.* I, q. 2, a. 3).<sup>55</sup> Dieses Modell sichert den Kreaturen ihr intrinsisches Sein und verhindert einen Monismus. Aber so wie die orthodox interpretierte *pros hen*-Einheit (als *attributio extrinseca*) zu einer Äquivokation und damit zu einem Monismus tendiert, weil Gott das einzig eigentlich Seiende ist, so tendiert die um das Kausalmodell von *Alpha elatton* angereicherte intrinsische Attribution zu einer Univokation und damit zu einer Einebnung des Unterschieds zwischen Gott und Geschöpf.

Die intrinsische Attribution muß also ständig vor der Gefahr der Univokation geschützt werden. Daß sich Thomas dieser Gefahr sehr wohl bewußt ist, zeigt sich sehr deutlich in seinem Metaphysik-Kommentar, wo er sagt, daß Aristoteles gerade deshalb (in *Alpha elatton*) den Begriff der Synonymität oder Univokation in Spiel gebracht habe, weil es daneben auch Fälle gebe, wo die Wirkung *nicht* an eine Ähnlichkeit der Ursache heranreiche wegen der Exzellenz der Ursache selbst.<sup>56</sup> Genau dieser besondere Fall des Verhältnisses von Ursache und Wirkung spielt für Tho-

---

aber, daß einige der genannten Namen eine Vollkommenheit ohne Mangel in Bezug auf das besagen, zu dessen Bezeichnung der Name gegeben wurde; in Bezug auf die Weise des Bezeichnens (*ad modum significandi*) ist indessen jeder Name mit Mangel behaftet. Denn durch den Namen drücken wir die Dinge in der Weise aus, in der wir sie mit dem Verstande begreifen. Unser Verstand aber, dessen Erkennen bei den Sinnen beginnt, übersteigt nicht die Weise, die sich bei den sinnenfälligen Dingen findet [...] Daher findet sich in jedem Namen, der von uns ausgesagt wird, in Bezug auf die Weise des Bezeichnens eine Unvollkommenheit, die Gott nicht anhaftet, obschon die bezeichnete Sache Gott in einer hervorragenden Weise zukommt, wie in den Namen ‚das Gutsein‘ und ‚das Gute‘ ersichtlich ist [...] Es können also, wie Dionysius lehrt, diese Namen bezüglich Gottes bejaht oder verneint werden, und zwar bejaht wegen des Sinngehalts des Namens, verneint dagegen wegen der Weise des Bezeichnens“ (Übers. Albert/Engelhardt).

<sup>55</sup> Vgl. auch *ScG* I 23: „Ein jegliches findet sich in der Ursache vorzüglicher (*nobilius*) als in der Wirkung. Gott aber ist die Ursache von allem. Also findet sich alles, was in ihm ist, auf vorzüglichste Weise (*nobilissimo modo*) in ihm.“

<sup>56</sup> *In II Met.*, lect. 2, n. 293: „Facit autem mentionem de univocatione, quia quandoque contingit quod effectus non pervenit ad similitudinem causae secundum eandem rationem specie, propter excellentiam ipsius causae.“

mas' Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses eine entscheidende Rolle.<sup>57</sup> Thomas kombiniert hier das typisch Aristotelische Kausalverständnis, gemäß dem eine Ursache eine bestimmte Form, die in ihr aktual präexistiert, an die Wirkung mitteilt (vgl. *Met.* VII 7), wodurch eine Ähnlichkeit zwischen beiden zustande kommt, mit einem spezifisch (neu)platonischen Kausalverständnis, gemäß dem die Ursache immer ‚größer‘ sein muß als der Effekt.<sup>58</sup> Zum einen stehen also Ursache und Wirkung in einem Verhältnis der Ähnlichkeit zueinander, zum anderen transzendiert in bestimmter Hinsicht die Ursache die Wirkung. Genau dieses spezifische Kausalverständnis ermöglicht es Thomas, am intrinsischen Sein der geschaffenen Dinge festzuhalten, ohne gleichzeitig die Transzendenz Gottes eibnenen zu müssen. Das Kausalverhältnis ist ein Partizipationsverhältnis, in dem zwischen dem Anteilgebenden und dem Anteilnehmenden eine bestimmte reale Gemeinsamkeit besteht, dennoch aber das Anteilgebende dem Anteilnehmenden überlegen ist. Daß Gott das Sein von allem ist, heißt also nicht, daß Gott das *esse formale* aller Dinge wäre, also dasjenige Sein, durch das jedes Ding wie durch seine Form ist, denn dann wäre er „innerhalb von allem, geradezu etwas von allem“.<sup>59</sup> Vielmehr ist er „wie eine Ursache [...] die in keiner Weise von ihrer Wirkung abwesend ist“ in allen Dingen<sup>60</sup>; die geschaffenen Dinge haben also eine Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein

---

<sup>57</sup> Vgl. *ScG* I 29: „Von hier aus kann auch darüber nachgedacht werden, wie sich in den Dingen Ähnlichkeit mit Gott finden läßt oder nicht. Wirkungen nämlich, die hinter ihren Ursachen zurückbleiben, kommen mit diesen nicht überein im Namen und im Sinngehalt (*non conveniunt cum eis in nomine et ratione*). Dennoch ist es notwendig, daß sich irgendeine Ähnlichkeit zwischen ihnen findet. Es gehört nämlich zur Natur des Wirkens, daß das Wirkende ein ihm Ähnliches wirkt, da ein jedes wirkt, insofern es wirklich ist. Darum findet sich die Form des Gewirkten irgendwie in der es übersteigenden Ursache, aber auf eine andere Weise und in einem anderen Sinn (*secundum alium modum et aliam rationem*), weshalb die Ursache eine äquivoke genannt wird. Die Sonne nämlich verursacht in den niederen Körpern Wärme, indem sie wirkt, insofern sie wirklich ist. Deswegen muß die von der Sonne erzeugte Wärme irgendeine Ähnlichkeit mit der Wirkkraft (*virtus*) der Sonne haben, durch die in diesen niederen [Körpern] die Wärme verursacht wird und auf Grund welcher Wärme, obschon nicht im selben Sinn, die Sonne warm genannt wird. Daher wird die Sonne allen den Dingen irgendwie ähnlich genannt, in denen sie ihre Wirkungen wirksam hervorruft. Dennoch ist sie wiederum ihnen allen unähnlich, insofern Wirkungen von dieser Art nicht auf dieselbe Weise Wärme und ähnliches besitzen, wie sie sich in der Sonne finden. Ebenso teilt auch Gott den Dingen ihre Vollkommenheiten zu und hat dadurch mit allen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich“. Hierzu genauer N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism. Aquinas's Natural Theology in Summa contra gentiles I*, Oxford 1997, 147–157.

<sup>58</sup> Hierzu genauer A. C. Lloyd, „The Principle that the Cause is greater than its Effect“, *Phronesis* 21 (1976), 146–156.

<sup>59</sup> *ScG* I 26: „...sed inter omnia, immo aliquid omnium.“

<sup>60</sup> *ScG* I 26: „...sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest.“ Hierzu auch *S.Th.* I, q. 8, a. 1.

durch und in seinen Wirkungen. Dieser Effekt ist das *esse commune*, das selbst nicht subsistiert.<sup>61</sup> Die Partizipation der Geschöpfe am Sein Gottes ist somit eine durch das geschaffene *esse commune* vermittelte.<sup>62</sup>

Es hat sich gezeigt, daß Thomas in einem ganz anderen Problemkontext auf zwei bei Aristoteles unverbunden nebeneinander liegende Theoriestücke zurückgreift, nämlich die *pros hen*-Einheit und das Kausalverständnis von *Alpha elatton*, und diese auf eine spezifische Weise unter Rückgriff auf platonische Elemente miteinander verbindet. Es gelingt ihm so, zum einen die Seinsgemeinschaft der Dinge mit Gott zu sichern, zum anderen die Überlegenheit und Transzendenz Gottes gegenüber der Welt zu wahren.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Aristoteles, *Analytica Posteriora*. Übersetzt und erläutert von W. Detel, 2 Bd., Berlin 1993 (= *An. Post.*).
- Ders., *Eudemische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, Berlin 2. Aufl. 1969 (= *EE*).
- Ders., *Kategorien*. Übersetzt und erläutert von K. Oehler, Berlin 4. Aufl. 2006 (= *Cat.*).
- Ders., *Metaphysik*. Übersetzt von H. Bonitz, Reinbek bei Hamburg 2. Aufl. 1999 (= *Met.*).
- Ders., *Metaphysik*. Übersetzt und eingeleitet von Th. A. Szlezák, Berlin 2003.
- Ders., *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und herausgegeben von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 2006 (= *EN*).
- Ders., *Peri hermeneias*. Übersetzt und erläutert von H. Weidemann, Berlin 2. Aufl. 2002 (= *Int.*).
- Ders., *Topik*. Übersetzt und kommentiert von T. Wagner und Chr. Rapp, Stuttgart 2004 (= *Top.*).
- Thomas von Aquin, *De principiis naturae – Die Prinzipien der Wirklichkeit*. Übersetzt und kommentiert von R. Heinzmann, Stuttgart 1999 (= *princ. nat.*).
- Ders., *De ente et essentia. Über das Seiende und das Wesen*. Übersetzt und eingeleitet von W. Kluxen, Freiburg i. Br. 2007 (= *DEE*).
- Ders., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, Turin/Rom 1964 (= *In Met.*).
- Ders., *Summa theologica*. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Salzburg/Leipzig 1934ff. (= *STh*).
- Ders., *Summa contra gentiles*, 1. Bd., Buch I, hrsg. und übers. von K. Albert/P. Engelhardt, Darmstadt 3. Aufl. 1994 (= *ScG*).
- Ders., *Scriptum super libros Sententiarum*, ed. P. Mandonnet, Paris 1929 (= *In Sent.*).

<sup>61</sup> Es existiert als solches bloß im Intellekt (*ScG I 26*).

<sup>62</sup> Hierzu J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington 2000, 116f.

## Sekundärliteratur

- Bell, I., *Metaphysics as an Aristotelian Science*, Sankt Augustin 2004
- Code, A., „Aristotle’s Metaphysics as a Science of Principles“, *Revue internationale de philosophie* 51/3 (1997), 357–378.
- Ferejohn, M., „Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science“, *Phronesis* 25 (1980), 117–128.
- Frede, M., „The Unity of Special and General Metaphysics“, in: ders., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, 81–95.
- Gerson, L. P., *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca/London 2005.
- Jaeger, W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912.
- Kretzmann, N., *The Metaphysics of Theism. Aquinas’s Natural Theology in Summa contra gentiles I*, Oxford 1997.
- Lloyd, A. C., „The Principle that the Cause is greater than its Effect“, *Phronesis* 21 (1976), 146–156.
- Owen, G. E. L., „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle“, in: I. Düring/G. E. L. Owen (Hgg.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, 163–190 (= Logic and Metaphysics). Dt. Übers.: ders., „Logik und Metaphysik in einigen Frühwerken des Aristoteles“, in: F.-P. Hager (Hg.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969, 399–435.
- Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian ‘Metaphysics’. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto 1951, 2. Aufl. 1963, 3. Aufl. 1978.
- Ders., *Aristotle’s Gradations of Being in Metaphysics E–Z*, Indiana 2007 (= Gradations of Being).
- Pannenberg, W., *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen 2007 (= Analogie und Offenbarung).
- Patzig, G., „Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles“, *Kant-Studien* 52 (1960/61), 185–205. ND in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Göttingen 1996, 141–174 (= Theologie und Ontologie).
- Rapp, Chr., „Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992), 526–544 (= Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie).
- Ders., *Vorsokratiker*, München 1997 (= Vorsokratiker).
- Tugendhat, E., *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg/München 1958, 4. Aufl. 1988 (= Ti kata tinos).
- Ders., „Die sprachanalytische Kritik der Ontologie“, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 21–35.
- Weidemann, H., Art. „pollachōs legomenon/in vielfacher Weise so genannt“, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 481–483.
- Wippel, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington 2000.