

Thomas von Aquin

Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

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

Band 50

Thomas von Aquin
Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles

Thomas von Aquin

Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles

Eine Auswahl

Lateinisch

Deutsch

Übersetzt und eingeleitet von

Ruedi Imbach

Mit einem von Christian Weibel übersetzten
und erläuterten Anhang:

Von den getrennten Substanzen, Kapitel 14

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Zum Übersetzer

Dr. habil. Ruedi Imbach ist emeritierter Professor für mittelalterliche Philosophie und Philosophiegeschichte. Er lehrte an der Universität Freiburg i. Ue. und an der Universität Sorbonne.

Aus Anlass des Erscheinens von Band 50 danken die Herausgeberin und die Herausgeber der Reihe „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters“ der Goethe-Universität Frankfurt sehr herzlich für die Unterstützung der Reihe – hier besonders den Präsidenten, Herrn Prof. Rudolf Steinberg und Herrn Prof. Werner Müller-Esterl, sowie der Präsidentin, Frau Prof. Birgitta Wolff. Ohne eine personelle Unterstützung durch die Goethe-Universität wäre es nicht möglich gewesen, 50 Bände seit dem Beginn der Reihe im Jahr 2005 zu publizieren.

Alexander Fidora (Barcelona)

Matthias Lutz-Bachmann (Frankfurt)

Isabelle Mandrella (München)

Andreas Niederberger (Essen)



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: PBTisk a.s., Příbram

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-38850-7

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Das Vorhaben Alberts im Vergleich zu demjenigen des Thomas	13
2. Zwei Beispiele zur Verdeutlichung von Thomas' Absicht	15
3. Die Übersetzungen der <i>Metaphysik</i>	22
4. Der Plan der <i>Metaphysik</i> nach Thomas	23
5. Die Auffassung der <i>Metaphysik</i> nach dem Prolog	29
6. Die Metaphysik als Wissenschaft von den ersten Prinzipien	32
7. Die Metaphysik als Theologie	37
8. Zum Schluss	41
9. Anhang zur Einleitung: Übersetzung von <i>Summa theologiae</i> I-II, q. 94, art. 2	44
10. Anmerkungen zu Text und Übersetzung	45
10.1 Textauswahl	45
10.2 Lateinischer Text der <i>Metaphysik</i>	46
10.3 Lateinischer Text des Kommentars	47
10.4 Zur Übersetzung	48
10.5 In den Anmerkungen der Übersetzung abgekürzt zitierte Schriften	49

Text und Übersetzung

Prolog	57
Erstes Buch	63
I 1	63
I 2	97
I 3	113
Zweites Buch	131
II 1	131
Drittes Buch	145
III 1	145
Viertes Buch	153
IV 1	153
IV 2	157
IV 3	169
IV 4	183
IV 5	191
IV 6	211
IV 7	221
Sechstes Buch	237
VI 1	237
Zwölftes Buch	261
XII 5	261
XII 6	287
XII 7	313
XII 8	351
XII 9	371

Anhang

De substantiis separatis / Von den getrennten Substanzen	
Kapitel 14, in dem gezeigt wird,	
dass Gott Erkenntnis von allem hat	399
<i>Übersetzt und erläutert von Christian Weibel</i>	

Literaturverzeichnis	411
Personenregister	415

Vorwort

*Io cominciai, come colui che brama
dubitando, consiglio da persona
che vede e vuol dirittamente e ama¹
Dante, Paradiso XVII, 103–105*

Die Sprache Europas ist die Übersetzung. Dieser von Umberto Eco verfasste Satz enthält sowohl eine historische Feststellung als auch ein Programm. Wer auf die intellektuelle Geschichte Europas blickt, kann nicht übersehen, welch große Bedeutung die Übersetzungen für die europäische Kultur haben. Der hier in Auszügen übersetzte Kommentar zur *Metaphysik* liefert für diese Behauptung ein lehrreiches Beispiel: Thomas von Aquino kennt den von ihm ausführlich kommentierten Text der Metaphysiksschrift des Aristoteles nur dank seiner lateinischen Übersetzungen und bei seiner Arbeit ist ihm der übersetzte Kommentar des Averroes, der seinerseits Aristoteles auf Arabisch las, ein ständiger Begleiter gewesen. Die von Thomas vorgelegte Auslegung des übersetzten Textes ist in einem übertragenen Sinne ebenfalls eine auslegende Übersetzung eines der Hauptwerke der griechischen Philosophie für das mittelalterliche Publikum, das die lateinische Sprache als das in der Wissenschaft geläufige Idiom benutzte. Die Bedeutung, welche für Thomas die Beschäftigung mit übersetzten Texten – auch die Heilige Schrift kannte er ja nur in der lateinischen Fassung – für das eigene Denken besaß, kann wohl kaum überschätzt werden. Der von Thomas gegen Ende seines Lebens abgefasste Kommentar wird nun hier in einer deutschen Übersetzung vorgelegt, weil er ein lehrreiches Beispiel dafür anbietet, wie das mittelalterliche Denken sich mit dem antiken Denken *auseinandergesetzt* hat und wie es dieses Denken sich angeeignet und zugleich

¹ Und da begann ich wie einer, der voller Zweifel nach Rat lechzt bei einem Menschen, der klar sieht, der das Richtige will und liebt (Flasch).

verändert hat. Die intensive Kommentierung der aristotelischen Schriften, die Thomas in seinen letzten Lebensjahren unternommen hat, zeigt auf greifbare Weise, wie die *Aneignung des Fremden das Finden des Eigenen* befruchten und ermöglichen kann. Die vorliegende Übersetzung kann also sowohl für ein vertieftes Verständnis der Philosophie des Thomas wie auch für eine facettenreichere Wahrnehmung der Rezeption von Aristoteles' Schriften förderlich sein. Bei der Auswahl der Texte aus dem umfangreichen Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles war die Frage leitend, wie Thomas das aristotelische Projekt einer Ersten Philosophie interpretiert und entwickelt hat. Der unvoreingenommene Beobachter ist beeindruckt von der Sorgfalt, mit der Thomas den von ihm behandelten Text zu verstehen sich bemüht. Er hat selber an einer Stelle einen Hinweis gegeben, mit welcher Geisteshaltung die Werke anderer Denker gelesen werden sollen. Allein die Suche der Wahrheit, meint er, sei ausschlaggebend. Er ist überzeugt, dass Aristoteles uns lehrt, »dass man beide lieben soll, nämlich, jene deren Meinung wir folgen, und jene, deren Meinung wir zurückweisen, weil beide sich um die Suche nach Wahrheit bemühen und uns in dieser Suche helfen«.

Während der Vorbereitung dieses Bandes haben mich zahlreiche Gespräche mit Peter Schulthess angeregt und bereichert. Die Hilfe von Frau Dr. Marta Borgo von der *Commissio Leonina* war für die Verbesserung des lateinischen Textes unentbehrlich. Beiden bin ich für ihre wohlwollende Kritik und ihren Beistand dankbar. Frau Ursula Krüger und Herrn Jonas Leichert von der Universität Frankfurt sage ich ebenfalls Dank für ihre sehr wertvolle und unentbehrliche Hilfe bei der Fertigstellung des Manuskripts.

Ungeachtet der unzähligen Schwächen und Unvollkommenheiten dieses Bandes wage ich, ihn Adriano Oliva zu widmen in Erinnerung an die zahlreichen wissenschaftlichen und freundschaftlichen Unterhaltungen während meiner Pariser Lehrtätigkeit und im ehrfürchtigen Gedenken an Louis-Jacques Bataillon, dessen Menschenfreundlichkeit und *magnanimitas* uns stets ein Vorbild war und bleibt.

Corsier-sur-Vevey im August 2020
Ruedi Imbach

Einleitung

Et ideo inquirendo oportet de his tractare
In Metaph. IX, 5, n. 1824

Thomas von Aquino hat bekanntlich in seinem letzten Lebensabschnitt ein Dutzend aristotelischer Schriften kommentiert.² Die Serie beginnt mit dem Kommentar zu *De anima* im Jahre 1267/68 und endet mit dem Kommentar zu *De generatione et corruptione*, an dem Thomas wahrscheinlich sogar in den letzten Monaten seines Lebens gearbeitet hat.³ Den Kommentar zur *Metaphysik* hat Thomas während seines Aufenthaltes in Paris von 1268–1272, wohl im akademischen Jahr 1270/1271, in Angriff genommen. Die Aristoteleskommentierung des Dominikaners wirft für den Philosophiehistoriker vor allem zwei Fragen auf: Zum einen ist unter den Interpreten der thomistischen Philosophie strittig, ob diese Kommentare für das Verständnis und die Rekonstruktion der thomistischen Philosophie überhaupt von Bedeutung sind; zum anderen gilt es zu fragen, warum Thomas sich in seinem letzten Lebensabschnitt mit der Kommentierung des Aristoteles so intensiv beschäftigt habe.⁴ Weil es heute als sehr wahrscheinlich gilt, dass die Kommentare des Thomas

² Zu den Aristoteleskommentaren vgl. Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son oeuvre*. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour, Paris 2015, S. 289–315; Rolf Schönberger, »Aristoteleskommentare«, in: Volker Leppin (Hg.), *Thomas Handbuch*, Tübingen 2016, S. 216–238; Pasquale Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Rom 2012, S. 370–403.

³ Zur Chronologie der Schriften des Thomas vgl. Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, S. 421–424 und passim.

⁴ Zur Aristoteleskommentierung von Thomas vgl. die schon etwas älteren Arbeiten: Martin Grabmann, »Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin«, in: *Mittelalterliches Geistesleben*, I, München 1926, S. 266–313; Joseph Owens, »Aquinas as Aristotelian Commentator«, in: *St. Thomas Aquinas. 1274–1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, S. 213–238. Die weitaus bedeutendste Studie zum *Metaphysikkommentar* ist diejenige von James C. Doig, *Aquinas on Metaphysics*, Den Haag 1972, sie enthält namentlich bedeutende Analysen zum Gegenstand der Metaphysik und zur Methode derselben. Ebenfalls: Eleonore Stump, »Simplicity and Aquinas's Quantum

nicht im Zusammenhang mit dem Lehrbetrieb entstanden sind,⁵ ist tatsächlich die Frage der Motivation in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Es muss in diesem Zusammenhang auf die Interpretation von R.-A. Gauthier hingewiesen werden, der mit der für ihn kennzeichnenden Klarheit behauptet, die Aristoteles-Kommentare des Thomas seien erstens für die Aristotelesauslegung ziemlich unerheblich und zweitens habe Thomas sie in einer eindeutig theologischen Absicht verfasst.⁶ Mit anderen Worten, die Aristotelesexegese steht nach diesem Verständnis ganz im Dienste des *officium sapientis*, das darin besteht, die Wahrheit zu verkünden und den Irrtum zu bekämpfen.⁷ Die Interpretationshypothese von Gauthier ist m.E. durchaus bedenkenswert und sie ist wirklich einleuchtend, wenn wir sie beispielsweise auf die Kommentare zur *Nikomachischen Ethik* und zu *De anima* anwenden, dagegen darf man fragen, ob diese Deutung ebenfalls für die Kommentare der beiden logischen Schriften, der naturphilosophischen Werke und insbesondere der *Metaphysik* gilt. Im Gegensatz zu Albert von Köln, der namentlich in seinem Vorwort zur Auslegung der aristotelischen *Physik* seine Motivation und sein Ziel in aller wünschenswerten Ausführlichkeit darlegt, gibt es nach meiner Kenntnis keinen Text, in dem sich Thomas dazu äußert, warum er, mit welcher Methode und in welcher Absicht er die Werke des Stagiriten mit beachtlicher Sorgfalt und unleug-

Metaphysics«, in: Gerhard Krieger (Hg.), *Die Metaphysik des Aristoteles im Mittelalter. Rezeption und Transformation*, Berlin 2016.

⁵ Vgl. R.-A. Gauthier, *Praefatio* zur Edition des Ethikkommentars, Leonina LXVII, S. 242*: Haud ergo, ut opinamur, erraverimus si etiam de aliis Aristotelis libris Thomas scholas non habuisse, sed tantum enarrationes protinus scripsisse suspicati erimus.

⁶ *Sentencia libri De anima*, Préface, Leonina XLV, 1, S. 288*: »Ecrits pour affiner l'instrument de la réflexion théologique, les commentaires d'Aristote font partie intégrante de l'œuvre du théologien.« Ebenfalls: »Saint Thomas et l'Ethique à Nicomaque«, in: *Sentencia Libri Politicorum*, Leonina XLVIII, Rom 1971, S. XXIV: (betreffs des Ethikkommentars) »Elle n'est pas l'œuvre d'un historien curieux de connaître la pensée d'un homme, elle n'est pas l'œuvre d'un critique soucieux de scruter des mots, elle est l'œuvre d'un théologien désireux de forger l'instrument rationnel qui manifestera l'intelligibilité de la foi.«

⁷ Zur Bedeutung von *officium sapientis*, vgl. Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, Introduction par René-Antoine Gauthier o.p., Paris 1993, S. 143–163.

barer Mühe kommentiert und zu verstehen versucht.⁸ Nur eine genaue Analyse seiner vorliegenden Kommentare selber kann gegebenenfalls helfen, sich der Lösung dieses Rätsels zu nähern. Allerdings ist ein Vergleich mit dem Vorhaben seines Lehrers aufschlussreich.

1. Das Vorhaben Alberts im Vergleich zu demjenigen des Thomas

Albert eröffnet seinen um 1251 entstandenen Kommentar zur *Physik* mit einer eigentlichen Absichtserklärung.⁹ Die Zweckbestimmung der Auslegung der aristotelischen Schrift ist zweifach: Einerseits plant Albert ein Kompendium der Naturphilosophie und andererseits will er die Bücher des Aristoteles dem Verständnis der lateinischen Welt eröffnen.¹⁰ Aus dieser Umschreibung wird klar, dass Albert nicht nur eine Kommentierung der Schriften des Aristoteles beabsichtigt, sondern von Anfang an diese in Verbindung bringt mit einem systematischen Projekt. Seine Ausführungen zur Methode sind ebenfalls aufschlussreich. Er will in seinem Werk die Reihenfolge und die Struktur der aristotelischen Schriften befolgen (»in hoc opere ordinem et sententiam sequi«¹¹), allerdings so, dass »textus eius nulla fit mentio«. Mit anderen Worten, es soll nicht die *littera* des Stagiriten erklärt werden, sondern Albert will einen neuen Text schreiben, in den derjenige des Aristoteles eingearbeitet wird. Diese Absicht wird vollends klar, wenn er nicht nur festhält, dass er in die

⁸ Indes ist es angebracht, auf die kurze Vorrede des Kommentars zu *Peri Hermeneias* hinzuweisen, wo Thomas sagt, er habe die Schrift abgefasst »iunioribus proficiendi auxilia« (*Expositio libri Peryermeneias*, Editio altera retractata, 1989, Leonina I* 1, S. 3).

⁹ Für das Verständnis der Philosophie Alberts ist wegweisend: Loris Sturlese, »Der philosophische und naturwissenschaftliche Rationalismus Alberts des Großen«, in: *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen*, 748–1280, München 1993, S. 324–388.

¹⁰ Alberti Magni. *Physica*, Pars I, edidit Paulus Hossfeld, Münster 1987, S. 1a: Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate fratribus ordinis nostri nos rogantibus ex pluribus iam praecedentibus annis, ut talem librum de physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberet et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent.

¹¹ *Physica*, S. 1a.

Darlegung *digressiones* einschieben will,¹² sondern sogar ins Auge fasst, den Text zu vervollständigen und zu vervollkommen.¹³ Dieses Projekt umfasst das gesamte aristotelische Schrifttum.¹⁴ Die groß-angelegte Aristotelesauslegung Alberts kann also als der Versuch einer systematisch ausgerichteten Rekonstruktion der aristotelischen Philosophie verstanden werden. Bei diesem Unternehmen wird ein neuer Primärtext geschrieben, zu dem derjenige des Aristoteles die Themen, die Ordnung und die Reihenfolge liefert und in den die Aussagen des Stagiriten stillschweigend aufgenommen werden, so dass Albert mit Hilfe von Aristoteles einen neuen Text verfasst.

Wie gesagt gibt es von Thomas keine derartige Absichtserklärung, die gleichzeitig die methodischen Richtlinien enthielte, aber es ist möglich, wenn man Thomas beim Arbeiten beobachtet, einige Aspekte seines eigenen Vorhabens zu entdecken. Thomas ist nicht nur stets darum bemüht, den Gedankengang des Aristoteles zu erfassen, zu gliedern und vorzustellen, sondern es ist auffallend, dass er sich bemüht, die Absicht des Aristoteles (*intentio Aristotelis*, *intentio Philosophi*) zu entdecken und zu verteidigen. Das erste dieser beiden Syntagmata finden wir in den Aristoteleskommentaren dreißigmal, während man dem Ausdruck *intentio Philosophi* in denselben Kommentaren neunmal begegnet.¹⁵ Es ist, wenn man dies bedenkt, nicht

¹² *Physica*, S. 1: Et praeter hoc digressiones faciemus declarantes dubia suborienta et suppletes, quaecumque minus dicta in sententia Philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt.

¹³ *Physica*, S. 1b: Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectas et alicubi libros intermissos vel omissos, quos Aristoteles non fecit vel forte, ad nos non pervenerunt.

¹⁴ *Physica*, S. 1b: nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles.

¹⁵ Diese Feststellungen erforderten einen eingehenden Kommentar sowie eine vertiefte Untersuchung. An dieser Stelle sei nur erwähnt, dass *intentio Philosophi* im *Metaphysikkommentar* zweimal (n. 1105 und 1204) und *intentio Aristotelis* einmal (n. 1468) vorkommen. Besonders auffallend ist schließlich, dass im *Physikkommentar* zehnmal der korrigierende Verweis auf die *intentio Aristotelis* (In *Physicam*, n. 46, 113, 804, 974, 984, 1149, 1153 viermal) vorkommt; zu diesem Kommentar vgl. Ruedi Imbach, »Thomas von Aquin«, in: Alexander Brungs, Vilem Mudroch und Peter Schulthess (Hgg.), *13. Jahrhundert, Die Philosophie des Mittelalters*, Band 4 (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel 2017, S. 359a–360b; Gabriele Galluzzo, »Aquinas on the Structure of Aristotle's *Metaphysics*«, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004), S. 159–226; ders., »Aquinas's Commentary«, in:

erstaunlich, dass er sich eingehend mit falschen Auslegungen des aristotelischen Textes auseinandersetzt und sie in aller Klarheit zurückweist. Unter dieser Perspektive ist es besonders interessant zu beobachten, wie er sich mit den Kommentaren des Averroes, der ja als *der* Kommentator betrachtet wird, beschäftigt. Diese Hinweise können uns vielleicht helfen, besser zu verstehen, warum sich Thomas so intensiv mit der Kommentierung des Aristoteles beschäftigt hat.

2. Zwei Beispiele zur Verdeutlichung von Thomas' Absicht

Es ist bekannt, dass Thomas den muslimischen Philosophen so scharf wie keinen anderen Vorgänger kritisiert hat. Die *opinio communis* geht davon aus, dass diese Kritik im Traktat *De unitate intellectus*, der um 1270 in der Hitze der Diskussionen mit den sogenannten Pariser Aristotelikern entstanden ist, ihren eigentlichen Höhepunkt erreicht hat, wo er Averroes vorwirft, seine Deutung des Aristoteles sei falsch: *perverse exponit*.¹⁶ Es wurde bislang nicht immer beachtet, dass Thomas sich bemüht, diesen Nachweis, dass Averroes ein nicht zuverlässiger Interpret des Aristoteles ist, ebenfalls in den ungefähr zur gleichen Zeit entstandenen Aristoteleskommentaren zu erbringen.

Ein besonders augenfälliges Beispiel kann das Vorgehen des Thomas verdeutlichen. Die berühmte Stelle im zweiten Buch der *Metaphysik*, wo Aristoteles sagt, der menschliche Intellekt verhalte sich zu der übersinnlichen, metaphysischen Realität wie die Augen des Nachtvogels zum Licht der Sonne, ist gut bekannt:

»Wie sich nämlich die Augen der Nachtvögel zum Tageslicht verhalten, so verhält sich die Vernunft unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach unter allem am offenbarsten ist« (*Metaphysik*, II 1, 993b9–11, Bonitz).

Fabrizio Amerini und Gabriele Galluzzo (Hgg.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Boston 2014, S. 209–254.

¹⁶ *De unitate intellectus*, c. 1, Leonina XLIII, S. 294, lin. 257. Zu dieser Schrift vgl. die Einleitung von Alain de Libera, in: Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les Averroïstes*, Paris 1994.

Thomas hat der Auslegung dieser Metapher einen längeren Passus gewidmet,¹⁷ wo er erklärt, dass dieser Sachverhalt mit der Schwäche unseres Intellekts zu erklären ist (n. 282):¹⁸

»Deshalb ist es offenkundig, dass die Schwierigkeit bei der Erkenntnis der Wahrheit in erster Linie wegen der Unzulänglichkeit unseres Intellekts vorhanden ist. Daraus ergibt sich, dass der Intellekt unserer Seele sich zu den materielosen Seienden, die unter den Seienden ihrer Natur nach am meisten erkennbar sind, verhält wie die Augen des Nachtvogels zum Tageslicht, das sie nicht sehen können, obschon sie dunkle [Gegenstände] sehen. Und dies hat seinen Grund in der Schwäche ihres Sehvermögens.«

Es ist allerdings nicht ganz leicht zu verstehen, was hier gemeint ist, und Thomas erklärt, dass diese Schwäche von der Körperlichkeit des Menschen herrührt. Weil die menschliche Seele an einen Leib gebunden ist und deswegen alle ihre Erkenntnis mit den Sinnen anfängt und sie diese Sinnlichkeit nur in einem begrenzten Maße zu transzendieren vermag, deshalb kann der Mensch die immateriellen Substanzen nicht in ihrem Wesen erkennen.¹⁹ An diesem Punkt holt Thomas in seinem Kommentar zu einem eigentlichen Exkurs aus, in dem er zeigt, dass Averroes diese Stelle ganz falsch interpretiert hat (n. 286). Nach dem Verständnis des Averroes wollte Aristoteles keineswegs die Unmöglichkeit, sondern die Schwierigkeit der Erkenntnis metaphysischer Wirklichkeit deutlich machen. Denn wären die Menschen ganz und gar unfähig, die immateriellen Substanzen zu erkennen, folgte daraus eine schwerwiegende Absurdität: Es gäbe eine Art geistigen Seins, das von keinem Intellekt erkannt werden kann. Thomas verwirft diese These des Averroes mit erstaunlicher

¹⁷ Zum Folgenden vgl. die überaus anregende und reichhaltige Studie von Carlos Steel, *Der Adler und die Nachttaube. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*, Münster 2001 (Lectio Albertina 4).

¹⁸ In dieser Einleitung wird durch die Nummern der Marietti-Ausgabe auf die Kommentarstellen von Thomas verwiesen. Sofern es sich um in diesem Band übersetzte Passagen handelt, wird lediglich die Nummer des Paragraphen angegeben, andernfalls werden die Angaben vollständig geliefert.

¹⁹ Dem Ergebnis und der Schlussfolgerung von Steel zur Position von Thomas (*Der Adler*, S. 42) stimme ich in vollem Umfang zu: »Zunächst, weil er radikal an unserer ›condition humaine‹ festhält: der menschliche Geist ist endlich und wesentlich gebunden an die Körperlichkeit [...] Darum kritisiert Thomas alle philosophischen Spekulationen, die versuchen, dieser Endlichkeit [...] zu entkommen.«

Heftigkeit, weil sie dem Menschen Fähigkeiten zuschreibt, die er nicht besitzt. Es geht hier um nicht weniger als um die geistigen Fähigkeiten des Menschen sowie seine Befähigung zu metaphysischer Spekulation, die Averroes höher einschätzt als der lateinische Theologe. Offensichtlich war die Angelegenheit für Thomas keineswegs belanglos, denn er hat der richtigen Auslegung der aristotelischen Metapher in der *Summa contra gentiles*, die einige Jahre früher entstanden ist, im 45. Kapitel des dritten Buches einen langen Exkurs gewidmet.²⁰ Thomas bezeichnet hier die Begründung des Averroes als *frivola*,²¹ aber er urteilt im Kommentar zur *Metaphysik* noch schärfer, wenn er sagt, diese Auslegung sei lächerlich (n. 286). Wir stellen also fest, dass Thomas hier die von Averroes vorgeschlagene Interpretation eines Beispiels zurückweist. Das Ende des Kapitels in der *Summa* gibt hingegen zu verstehen, was auf dem Spiele steht: Nach der Lehre des christlichen Glaubens erkennt der Mensch die immateriellen Substanzen erst nach dem Tod – *et non in hac vita*. Es ist ganz offensichtlich, dass Thomas die Endlichkeit des Menschen und seine Erkenntnisfähigkeiten ganz anders einschätzt als Averroes – wie Thomas ihn versteht.

Es lohnt sich, die Strategie des Thomas in der Auseinandersetzung mit Averroes anhand eines zweiten Beispiels zu erläutern. Zu diesem Zwecke ist es sinnvoll, den Anfang des Kommentars zum achten Buch der *Physik* des Stagiriten zu studieren. Man muss diesen exegetischen Text ziemlich genau lesen, um zu begreifen, worum es geht, d. h. was tatsächlich auf dem Spiele steht. Es wird über die Frage diskutiert, ob der griechische Philosoph in diesem ersten Kapitel des achten Buches von der Ewigkeit der Bewegung im Allgemeinen spricht oder ob der Philosoph lediglich die Bewegung des ersten Himmels im Auge hat. Gleich zu Beginn macht Thomas darauf aufmerksam, dass Averroes behauptet haben soll, es gehe hier nur um

²⁰ ScG III, c. 45, n. 2223: Propter quod et Aristoteles congruo exemplo usus est: nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis. Quamvis Averroes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem. Quod tali ratione probat ibidem. Quia si illa quae sunt intellecta secundum se, scilicet substantiae separatae, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent: sicut si esset aliquod visibile quod nullo visu videri posset.

²¹ ScG III, c. 45, n. 2224: Quae quidem ratio quam frivola sit apparet.

die Bewegung des ersten Himmels.²² Es muss daran erinnert werden, dass im achten Buch der *Physik*, parallel zum 12. Buch der *Metaphysik*, die Existenz eines Ersten Prinzips bewiesen werden soll. Wenn dieser Beweis unter Voraussetzung der Ewigkeit der Bewegung gelingt, so ist er *a fortiori* gültig, wenn ein zeitlicher Anfang der Bewegung angenommen wird.²³ Dieser Kontext erklärt, warum Thomas mit so viel Nachdruck darauf besteht, Aristoteles spreche hier von der Bewegung überhaupt und nicht nur von derjenigen des ersten Himmels. Und weil dem so ist, muss die These des Averroes widerlegt werden, was Thomas mittels eines doppelten Vorgehens versucht: Wer zum einen die Worte des Aristoteles betrachtet und wer zum anderen sein Vorgehen untersucht, meint der Aquinate, sieht die Falschheit der averroistischen These.²⁴ Besonders aufschlussreich ist der zweite Schritt, denn Thomas verteidigt in diesem Zusammenhang gegen Averroes die Kohärenz der aristotelischen Schrift. Wer Averroes folgt, der muss unterstellen, dass sich Aristoteles widerspricht, was undenkbar ist: Thomas behauptet, es sei lächerlich anzunehmen, Aristoteles habe weiter unten seine Betrachtung von neuem angefangen, wie wenn er etwas vergessen hätte.²⁵ Der Passus belegt, dass Thomas von der Hypothese einer absoluten Kohärenz des Werkes ausgeht. *Ordinate procedit*, das wird hier vorausgesetzt. Es ist ganz klar, dass hier Thomas durch Erforschung des Wortlauts, seines Sinns und durch Analyse der Struktur des aristotelischen Werkes versucht, gegen Averroes die *intentio Aristotelis*, d. h. die philosophische Absicht des Aristoteles, geltend zu machen.

Die beiden Beispiele erlauben es, eine Hypothese zu formulieren: Es ist offensichtlich, dass es Thomas in seiner Kommentierung von Aristoteles in erster Linie um die richtige Auslegung des kommen-

²² *In Physicam* VIII, 1, n. 966.

²³ Cf. *In Physicam* VIII, 1, n. 970: Si enim mundo et motu existente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium, multo magis sempiternitate eorum sublata.

²⁴ *In Physicam* VIII, 1, n. 966: Sed si quis consideret et verba et processus Philosophi, hoc est omnino falsum.

²⁵ *In Physicam* VIII, 1, n. 966: Ridiculum est etiam dicere, quod Aristoteles inferius reiteret suam considerationem a principio, quasi aliquid omisisset, ut Commentator fingit. Erat enim copia Aristoteli corrigendi librum suum, et supplendi in loco debito quod fuerat omisum, ut non inordinate procederet. Si enim hoc capitulum exponatur secundum praedicti Commentatoris intentionem, omnia sequentia confusa et inordinata apparebunt.

tierten Textes geht. Seine Absicht, wenn er Aristoteles liest, ist also primär das *richtige Verständnis des Inhaltes*. Im Gegensatz zu Albert beispielsweise will er nicht einen neuen Primärtext ausarbeiten, sondern sein Kommentar ist als ein Sekundärtext zu lesen, der den Primärtext von Aristoteles erklären und auslegen will. Es scheint unbestreitbar, dass Thomas während seiner Kommentierung der aristotelischen Schriften die Kommentare des Averroes zur Hand hatte, und die Vermutung liegt nahe, dass er mit seinem Kommentar der lateinischen Welt einen Kommentar vorlegen wollte, der denjenigen des Averroes ersetzt. Diese Vermutung wird durch eine weitere Beobachtung gestützt. Im *Physikkommentar* formuliert nämlich Thomas einen weiteren Vorwurf gegen Averroes: Er interpretiere, so Thomas, nicht nur Aristoteles falsch, er benutze diese falsche Deutung, um christliche Lehren anzugreifen. Es geht in diesem Falle vor allem um die richtige Deutung der Schöpfung:

»Diesen Beweis des Aristoteles nimmt Averroes zur Gelegenheit, um gegen das zu sprechen, was wir dem Glauben entsprechend bezüglich der Schöpfung annehmen.«²⁶

Die Prüfung der Auseinandersetzung mit Averroes, vor allem im *Physikkommentar*, zeigt also, dass Thomas genau jene drei methodischen Schritte anwendet, die auch im Traktat *De unitate intellectus* grundlegend sind:

1. Thomas will anhand des Textes des Aristoteles nachweisen, dass Averroes Aristoteles falsch deutet.²⁷
2. Thomas will beweisen, dass diese falsche Interpretation im Gegensatz zur Wahrheit steht.
3. Thomas belegt, dass die averroistische Exegese im Gegensatz zur christlichen Lehre steht.

Was Thomas abschließend zu einer falschen Interpretation des Averroes sagt – »sed haec responsio est et contra intentionem Aristotelis, et contra veritatem«²⁸ – darf dazu benützt werden, die Intention so-

²⁶ In *Physicam* VIII, 2, n. 973: Ex hac autem Aristotelis probatione, Averroes occasionem sumpsit loquendi contra id, quod secundum fidem de creatione tenemus.

²⁷ In *Physicam* VIII, 2, n. 990: Iam autem ostendimus, exponendo litteram, quod id quod Averroes dicit ad hanc rationem confirmandam, efficaciam non habet.

²⁸ In *Physicam* VIII, 21, n. 1149; eine ähnliche Formulierung ScG II, 61,

wie die Zielsetzung der Aristoteleskommentare zu identifizieren. In seinem Vorgehen bei der Kommentierung des Aristoteles kann eine argumentative Strategie festgestellt werden, in der klar drei Ebenen zu unterscheiden sind: die *exegetische* Ebene der Aristotelesauslegung, die Ebene der *philosophischen Wahrheit* und die Ebene des *christlichen Glaubens*.²⁹ Auf dieser Grundlage ist es möglich, die Motive der Aristoteleskommentare zumindest teilweise zu entdecken: Thomas, der von der grundlegenden Bedeutung der Schriften des Aristoteles für den Aufbau einer Philosophie, die ihrerseits für die Theologie unentbehrlich ist, überzeugt ist, will seinen Zeitgenossen die Texte des Stagiriten erschließen, was 1. eine tadellose Erklärung des Textes erfordert und 2. eine nach der Erklärung des Buchstabens erfolgende Prüfung des Wahrheitswert der kommentierten Aussagen.³⁰ Schließlich, aber erst *nach* der sorgfältigen Erledigung der ersten zwei Aufgaben, kann 3. untersucht werden, wie sich die durch den Kommentar erschlossenen Lehren zum christlichen Glauben verhalten. Mit der Erfüllung dieses Programms hofft Thomas, den

n. 1402: Est igitur praedicta positio contra sententiam Aristotelis et contra veritatem.

²⁹ Thomas ist sich durchaus bewusst, dass in gewissen Fällen auch die Lehre des Aristoteles mit dem Glauben nicht vereinbar ist. Das gilt beispielsweise für die Theorie der Ewigkeit der Bewegung. Diese Lehre »quantum ad unam partem fidei nostrae repugnat« (*In Physicam* VIII, 2, n. 986), aber es ist offensichtlich, dass Thomas versucht, Aristoteles so auszulegen, dass seine Lehre nicht im Gegensatz zum Glauben steht. Dieses Bemühen spielt bei der Auslegung des Averroes überhaupt keine Rolle. Kein Zweifel, dass der Dominikaner Averroes und Aristoteles nicht in derselben Weise behandelt. Zum Verhältnis Aristoteles-Thomas, vgl. Leo J. Elders, *Aristote et Thomas d'Aquin*, Paris 2018. Es muss hier darauf hingewiesen werden, dass für den Historiker der mittelalterlichen Philosophie die Frage, ob die Auslegung des aristotelischen Denkens dem Denken des Aristoteles selbst entspricht, nicht das primäre Anliegen ist, vielmehr geht es zuerst darum zu zeigen, wie Thomas Aristoteles versteht. Aus diesem Grunde werden die Ansätze von M. D. Jordan (»Thomas Aquinas's Disclaimers in the Aristotelian Commentaries«, in: R. James Long [Hg.], *God and the Philosophy of Abraham*. Essays in Memory of James A. Weisheipl O.P., Toronto 1991, S. 99–112) und Joseph Owens (»Aquinas as an Aristotelian Commentator«, in: *St. Thomas 1274–1974*, Toronto 1974, S. 213–223) hier weder berücksichtigt noch diskutiert.

³⁰ Die Stellen im Kommentar, in denen Thomas seine eigene Meinung oder eine bewertende Beurteilung abgeben will, lassen sich leicht identifizieren; sie beginnen stets mit gerundivischen Verbformen wie *sciendum*, *attendendum*, *dicendum*, *notandum* etc.

Kommentar des Averroes, dessen Qualität er nicht unterschätzt, ersetzen und überbieten zu können.

In diesem Zusammenhang ist es angebracht, daran zu erinnern, dass seit Ernest Renan die Meinung verbreitet wurde, Thomas habe seine Methode des Literalkommentars von Averroes übernommen. Die Forschungen von R.-A. Gauthier haben indes überzeugend zeigen können, dass die Arbeitsweise des Thomas mit derjenigen, die in der Pariser Artistenfakultät praktiziert wird, verwandt ist.³¹ Man kann also sagen, Thomas habe die Interpretationsweise (*interpretandi via*) der Professoren der Artistenfakultät übernommen.³² Allerdings hat er deren Vorgehensweise vereinfacht und in den meisten seiner Kommentare nur zwei der vier von diesen *magistri* eingeführten Momente der Exegese verwertet,³³ nämlich die Textenteilung (*divisio textus*) und die Darstellung der Hauptpunkte der Lehre (*sententia*).³⁴ Diese *sententia* besteht in einer knappen Darstellung der Lehre des Aristoteles, die indes eine genaue Prüfung des Buchstaben (*littera*) keineswegs ausschließt.³⁵

³¹ Vgl. dazu die Ausführungen von Gauthier in der *Praefatio* des Ethikkommentars: Leonina XLVII, S. 236*–246*. Ebenfalls unentbehrlich: »Saint Thomas et l'Ethique à Nicomaque«, vgl. Fußnote 6.

³² Gauthier, *Praefatio*, S. 237*: Etsi tandem paucorum locorum interpretationes a magistris artium mutuatus est Thomas, horum tamen auctoritas plurimum apud eum valuit, sed ad interpretandi viam artemque instituendam. [...] Sed in littera Aristotelis explicanda eandem prorsus viam Thomas secutus est quam ante eum iam secuti erant magistri artium et praesertim Albertus in scholis quas de Ethicis habuerunt. – Gauthier präzisiert, dass Albert in seinem *Ethikkommentar* ebenfalls diese Vorgehensweise übernommen habe. Diese wohl unbestreitbare Tatsache ändert meines Erachtens nichts an der oben angedeuteten Intention und Motivation der albertinischen Beschäftigung mit Aristoteles, die von derjenigen des Thomas ganz verschieden ist. Und zweifellos ist der Fall des *Ethikkommentars* einzigartig, da Thomas diese »Vorlesung« Alberts in Köln gehört hat.

³³ Nach Gauthier, *Praefatio*, S. 245*, haben diese *magistri* in ihrem Kommentar vier Momente unterschieden: *divisio textus*, *sententia*, *expositio textus* und *quaestiones*.

³⁴ Es muss hier daran erinnert werden, dass Thomas in den beiden Kommentaren zu den logischen Schriften (*Peri Hermeneias*, *Analytica posteriorum*) eine umfassendere und ausführlichere exegetische Praxis angewendet hat. Aus diesem Grunde werden diese Kommentare als *expositiones* bezeichnet im Gegensatz zu den anderen, die *sententia* genannt werden. Vgl. dazu *Expositio Libri Peryermeneais*, Leonina I*, 1, Préface, S. 84*b.

³⁵ Gauthier, *Praefatio*, S. 245*: Verum tamen, ex disciplina magistrorum arti-

3. Die Übersetzungen der *Metaphysik*

Es existieren fünf lateinische Übersetzungen der aristotelischen *Metaphysik*, die Thomas kennen konnte.³⁶ Die älteste stammt von Jakob von Venedig, von der die ersten drei Bücher und ein Teil des vierten (bis zu Kapitel 1007a31) erhalten sind, sie wird in der Fachliteratur als *Vetustissima* genannt.³⁷ Eine Überarbeitung derselben wird als *Composita* bezeichnet.³⁸ Soweit heute bekannt ist, ist die als *Media* oder *Anonyma* bekannte Übersetzung, welche die Bücher I–X sowie XII–XIV enthält, wohl ganz am Ende des 12. oder zu Beginn des 13. Jahrhunderts entstanden.³⁹ Die Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke, die nun auch das Buch XI umfasst und die wohl um 1260–1261 in Angriff genommen wurde, wurde vor 1270 abgeschlossen.⁴⁰ Schließlich ist die zusammen mit dem Kommentar des Averroes sehr wahrscheinlich von Michael Scotus übersetzte Version zu erwähnen.⁴¹ Es scheint mir unbestreitbar, dass Thomas während

um certis librorum interpretandorum legibus doctus, sat scit Thomas veram scriptoris sententiam nonnisi iusta litterae observantia adsequi.

³⁶ Zum Folgenden vgl. Marta Borgo, »Latin Medieval Translations of Aristotle's *Metaphysics*«, in: Amerini und Galluzzo (Hgg.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, S. 19–57. Ebenfalls zu berücksichtigen: Pieter de Leemans, Valérie Cordonier, Carlos Steel, »Übersetzungen aus dem Griechischen. Corpus Aristotelicum«, in: *13. Jahrhundert*, S. 110–130 (mit wichtigen bibliographischen Angaben). Ebenfalls: Gerhard Krieger, »Die *Metaphysik* des Aristoteles im Mittelalter – Rezeption und Transformation«, in: ders. (Hg.), *Die Metaphysik des Aristoteles im Mittelalter*, S. 3–19. Zur Aristotelesrezeption insgesamt ist die Studie von Josef Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Mailand 2003, zu empfehlen.

³⁷ Ediert in AL XXV, I–Ia, S. 1–73. Zu Jakob vgl. Lorenzo Minio-Paluello, »Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle«, in: *Traditio* 8 (1952), S. 265–304; Gudrun Vuillemin-Diem, »Jakob von Venedig und der Übersetzer der *Physica Vaticana* und *Metaphysica Media*«, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 41 (1974), S. 7–25. Zu seiner Übersetzung Borgo, »Latin Medieval Translations«, S. 30–34.

³⁸ Ediert in AL XXV, I–Ia, S. 85–155. Vgl. Borgo, »Latin Medieval Translations«, S. 34–37.

³⁹ Ediert in AL XXV, 2. Zur Datierung vgl. die Ausführungen der Editorin Gudrun Vuillemin-Diem, op. cit., S. XIX–XXIV.

⁴⁰ Vgl. dazu Borgo, »Latin Medieval Translations«, S. 54, wo die Forschungsliteratur, welche dieses Urteil ermöglicht, verzeichnet ist.

⁴¹ Vgl. Borgo, »Latin Medieval Translations«, S. 48–52. Diese Übersetzung und der dazugehörige Kommentar müssen in der nachgedruckten Ausgabe

seiner Arbeit am Kommentar denjenigen von Averroes zur Hand hatte.⁴² Es ist entscheidend festzuhalten, dass Thomas stets mehrere Übersetzungen zur Hand hatte und berücksichtigte. Aus diesem Grunde verweist er immer wieder auf eine andere Übersetzung mit dem Hinweise *alia littera*.⁴³

4. Der Plan der *Metaphysik* nach Thomas

Im Gegensatz zu uns konnte Thomas nicht wissen, welches die Umstände und die Verwicklungen der Entstehung der *Metaphysik*-Sammlung waren und er war wohl davon überzeugt, dass es sich bei diesem Werk um ein von Aristoteles in der vorliegenden Anordnung und Zusammenstellung konzipiertes Werk handelt. Aus diesem Grunde hat er vertiefte Überlegungen zu Plan und Struktur des Werkes unternommen, die es verdienen, in Erinnerung gebracht zu werden.

In seinem Verständnis der *Metaphysik* ist es Aufgabe des ersten Buches, das mit einem Proöm eröffnet wird, das Thomas in n. 1–68

der Werke des Averroes (Band VIII) konsultiert werden: *Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et epitome*. Venetiis apud Iunctas M.D.LXII. Drei Bücher des Kommentars liegen in modernen Editionen vor: Gion Darms, Averroes (Ibn Rushd), *In Aristotelis Librum II (α) Metaphysicorum Commentarius. Die lateinische Übersetzung des Mittelalters auf handschriftlicher Grundlage mit Einleitung und problemgeschichtlicher Studie*, Freiburg i.Ue. 1966, S. 51–81; Bernard Bürke, *Das neunte Buch (Θ) des lateinischen großen Metaphysikkomentars von Averroes. Text-Edition und Vergleich mit Albert dem Großen und Thomas von Aquin*, Bern 1969, S. 25–75; Ruggero Ponzalli, *Averrois in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius. Edizione condotta su manoscritti scelti con introduzione, note e uno studio storico-filosofico*, Bern 1971, S. 61–235. Zum Übersetzer vgl. Charles Burnett, »Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen«, in: *Micrologus* 2 (1994), S. 101–126.

⁴² Diese Behauptung erforderte eine besondere Untersuchung wie überhaupt die Präsenz und die Zitate des Averroes im Werke des Thomas. Ich hoffe, in nicht allzu langer Zeit eine derartige Untersuchung vorlegen zu können.

⁴³ Vgl. dazu James P. Reilly, Jr., *The alia littera in Thomas Aquinas' Sententia libri Metaphysice*, in: *Traditio* 50 (1988), S. 559–583. Bezüglich der von Thomas für die hier übersetzten Texte benutzten Übersetzung vgl. die *Bemerkungen zur Edition und zur Übersetzung*.

erörtert, daran zu erinnern, was die ersten Philosophen von den Ursachen der Dinge dachten.⁴⁴ Das zweite Buch, auf der Grundlage der Überzeugung, dass die Erste Philosophie »die allgemeine Wahrheit der Seienden« untersucht, soll darüber aufklären, was gemeint ist, wenn von der Betrachtung der allgemeinen Wahrheit die Rede ist. Die Erste Philosophie im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften muss untersuchen, wie das Verhältnis des Menschen zur Wahrheit der Seienden ist.⁴⁵ Während hier also die Problematik der Wahrheitserkenntnis vorgängig und allgemein abgehandelt wird, beginnt mit dem dritten Buch die eigentliche Erforschung der Wahrheit der Seienden selbst. Aristoteles, so meint Thomas, schreitet jetzt zur Betrachtung der Wahrheit, wobei zwei Weisen dieses Unternehmens zu unterscheiden sind, nämlich die Disputation (*modus disputativus*) und der Beweis (*modus demonstrationis*). Das zweite Vorgehen, das in den Büchern vier bis zwölf angewendet wird, hat die Aufgabe, die gestellten Fragen oder Probleme zu beantworten und die Wahrheit durch Beweise aufzuzeigen. Im dritten Buch dagegen soll gezeigt werden, was hinsichtlich der Wahrheit zweifelhaft ist (n. 338):

»Er sagt also zuerst, dass es für diese Wissenschaft, in der wir die ersten Prinzipien suchen sowie die allgemeine Wahrheit, notwendig ist, dass wir uns zuerst dem nähern, was bezweifelt werden muss, bevor wir die Wahrheit bestimmen.«

Dieser Passus hält fest, dass die Suche nach der Wahrheit damit beginnt, dass das Zweifelhafte identifiziert wird. Interessanterweise wird in diesem Sinne die Metaphysik als Wissenschaft vom »universalen Zweifel bezüglich der Wahrheit« ausgelegt (n. 343):

»Die anderen Wissenschaften betrachten die Wahrheit stückweise und deswegen steht es ihnen zu, bezüglich der einzelnen Wahrheiten zu zweifeln. Diese Wissenschaft dagegen beschäftigt sich mit der allgemeinen Betrachtung der Wahrheit und aus diesem Grunde beschäftigt sie sich mit einem allgemeinen Zweifel bezüglich der Wahrheit.«

Im vierten Buch beginnt nach Thomas Aristoteles »so vorzugehen, dass er die Wahrheit der vorher aufgeworfenen und disputierten Fragen mit Beweisen festlegt« (n. 529). In diesem Sinne wird in die-

⁴⁴ In *Metaph.* I, 4, n. 69: Primo ostendit, quid priores philosophi de causis rerum tradiderunt.

⁴⁵ Vgl. die übersetzten Passagen unten S. 130–143.

sem Buch die Wissenschaft des Seienden als Seiendem entwickelt, die aber die Betrachtung der Gegensätze einschließt⁴⁶ und vor allem sich mit den ersten Prinzipien auseinandersetzen muss (n. 588–668). In diesem wichtigen Buch, so erklärt Thomas, diskutiert Aristoteles aber auch mit jenen, die meinen, »alles, was erscheine, sei wahr« (n. 669–684), mit jenen, die behaupten, alles sei im Fluss sowie mit jenen, die glauben, es gebe zwischen den beiden Gliedern des Widerspruchs etwas Mittleres, und die daraus ableiten, »dass der andere Teil des Widerspruchs nicht stets wahr sei« (n. 720).

Mit dem fünften Buch beginnt nach Thomas die Untersuchung der Gegenstände der ersten Philosophie, und da diese Wissenschaft von nicht univoken, allgemeinen Begriffen handelt, ist eine gründliche Untersuchung der Bedeutung der sprachlichen Ausdrücke (*intentiones nominum*), die für die philosophische Untersuchung unverzichtbar sind, vonnöten,⁴⁷ die in diesem Buch vorgenommen wird, weshalb man von ihm auch als »philosophischem Lexikon« spricht. Zuerst werden die Begriffe untersucht, die mit Ursache und Prinzip zusammenhängen (n. 749–841), bevor jene Ausdrücke behandelt werden, die zum Gegenstand der Ersten Philosophie in Beziehung stehen (n. 842–1030). Unter ihnen verdient gewiss die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks »Seiendes« besondere Beachtung (n. 885–897). Thomas stellt in diesem Zusammenhang sein Verständnis der Kategorien dar, indem er festhält, dass eine Entsprechung der Aussageweisen (*modus praedicandi*) und der kategorialen Seinsweisen (*modus essendi*) besteht.⁴⁸ Im letzten Teil dieses Buches

⁴⁶ Eine recht vollständige Beschreibung der Aufgabe der Ersten Philosophie gibt n. 587, wo zur Aufgabe der Betrachtung des Seienden als solchem hinzugefügt wird: Et est considerata eorum, quae dicta sunt, scilicet eiusdem et diversi, similis et dissimilis, aequalis et inaequalis, negationis et privationis, et contrariorum, quae supra diximus esse per se entis accidentia. Und er fügt hinzu: Et non solum est considerata istorum, [...] sed etiam considerat de priori et posteriori, genere et specie, toto et parte, et aliis huiusmodi, pari ratione, quia haec etiam sunt accidentia entis inquantum est ens.

⁴⁷ In *Metaph.* V, 1, n. 749: Et quia ea, quae in hac scientia considerantur, sunt omnibus communia, nec dicantur univoce, sed secundum prius et posterius de diversis, ut in quarto libro est habitum, ideo prius distinguit intentiones nominum, quae in huius scientiae consideratione cadunt.

⁴⁸ Vgl. insbesondere n. 891–892, wo gezeigt wird, inwiefern das verschiedene Verhältnis von Subjekt zu Prädikat ermöglicht, die zehn Kategorien abzuleiten (n. 893): Unde patet, quod quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur.

(n. 1033–1143) erörtert nach Thomas der Stagirite jene Ausdrücke, die mit Eigenschaften (*passiones*) des Seienden zu tun haben. Mit dem sechsten Buch fängt die Erforschung des Seienden selbst an, wobei zuerst von der Art und Weise gehandelt wird, mit der das Seiende untersucht werden soll (n. 1144), was einerseits bedeutet, dass noch einmal untersucht wird, inwiefern die Erste Philosophie sich von den anderen Wissenschaften unterscheidet (n. 1145–1170), bevor geklärt wird, welche Seinsmodi nicht zum Gegenstand der Seinslehre, also der Ontologie gehören (n. 1171–1244), nämlich das akzidentelle Seiende sowie das Seiende, »das die Wahrheit der Aussage bezeichnet« (n. 1233), das von Aristoteles im vierten Kapitel dieses Buches besprochen wird. Thomas ist der Auffassung, dass das veritative Sein nicht zur Metaphysik gehöre, da diese sich mit dem wirklichen Sein beschäftige:

»Und deswegen ist das, was auf diese Weise Seiendes ist wie das Wahre, das in dieser Zusammensetzung besteht, von denen, die im eigentlichen Sinne Seiendes sind, die außerhalb der Seele sind, verschieden. Von diesen ist jedes entweder Was-etwas-Ist, das heißt eine Substanz oder eine Qualität, eine Quantität oder etwas nicht Zusammengesetztes, das der Geist verbindet oder teilt.«⁴⁹

Von derartigem Seiendem ist nun in den folgenden Büchern des aristotelischen Werkes die Rede, also vom Seienden an sich (*ens per se*) – d. h. das außerhalb der Seele existiert (*quod est extra animam*). Nach Thomas ist der verbleibende, von ihm untersuchte Teil der *Metaphysik* zweigeteilt; zuerst wird das Seiende und die ihm folgenden Bestimmungen untersucht, danach (im zwölften Buch) gilt die Aufmerksamkeit den Prinzipien des Seienden und den getrennten Substanzen (n. 1245). Weil das Seiende »außerhalb der Seele« unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden kann, nämlich als kategoriales Seiendes sowie, sofern es in Akt und Potenz unterschieden wird, behandelt nach der Sicht des Thomas Aristoteles im neunten Buch die Unterscheidung von Akt und Möglichkeit, während die Bücher sieben und acht sich mit den zehn Kategorien beschäftigen

⁴⁹ In *Metaph.* VI, 4, n. 1241: Et ideo illud, quod est ita ens sicut verum in tali compositione consistens, est alterum ab his, quae proprie sunt entia, quae sunt res extra animam, quarum unaquaeque est aut *quod quid est*, id est substantia aut quale aut quantum aut aliquod incomplexum, quod mens copulat vel dividit.

(n. 1245). Zuerst muss gezeigt werden, dass sich eine Seinslehre primär mit der Substanz befassen muss (n. 1248–1305), bevor die Untersuchung der sinnlich-wahrnehmbaren Substanz in Angriff genommen werden kann. Nach der Auffassung des Thomas widmet sich Aristoteles zuerst (n. 1306–1680) einer logischen Analyse der Substanz:

»Nachdem der Philosoph im siebenten Buch die Substanz auf logische Weise behandelt hat, indem er nämlich die Definition und ihre Teile sowie ähnliche Themen vernunftgemäß betrachtet hat, beabsichtigt er im achten Buch, die sinnlich wahrnehmbare Substanz durch ihre eigenen Prinzipien zu bestimmen, indem er das, was oben auf logischem Wege erforscht wurde, auf diese Substanzen anwendet.«⁵⁰

Wie bereits angekündigt wurde, beschäftigt sich das neunte Buch mit der Akt-Potenz-Lehre, wobei der erste Teil (n. 1773–1822) einer Analyse der Möglichkeit, der zweite dem Akt (n. 1823–1831) gewidmet ist. Thomas betont in diesem Zusammenhang, dass es nicht möglich ist, die Erstbegriffe zu definieren:

»Die ersten einfachen [Begriffe] können nicht definiert werden, da bezüglich der Definitionen ein infinites Regress nicht möglich ist. Der Akt gehört zu den ersten einfachen [Begriffen], also kann er nicht definiert werden.«⁵¹

Nicht weniger bedeutsam und folgenreich ist in den Augen des Thomas die ebenfalls in diesem Buch entwickelte Lehre des Vorranges des Aktes gegenüber der Möglichkeit (n. 1844–1882), deren Bedeutung für die thomistische Ontologie und Theologie nicht überbewertet werden kann.

Um den Stellenwert des zehnten Buches einordnen zu können, erinnert Thomas an die im vierten Buch dargelegte Lehre der Konvertibilität von Seiendem und Einem. Es leuchtet deswegen ein, dass Aristoteles, die Ontologie durch eine Henologie ergänzend, dem

⁵⁰ In *Metaph.* VIII, 1, n. 168: Postquam determinavit Philosophus in septimo de substantia modo logico, considerando scilicet definitionem et partes definitionis et alia huiusmodi, in hoc libro octavo intendit de sensibilibus substantiis determinare per propria principia, applicando ea, quae superius inquisita sunt logice, ad substantias illas.

⁵¹ In *Metaph.* IX, 5, n. 1826: Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus. Unde definiri non potest.

Einen ein eigenes Buch widmet, das zuerst dem Einen an sich (n. 1921–1982) gewidmet ist, bevor sein Verhältnis zum Vielen untersucht wird (n. 1983–2145). Die Ausführungen des Stagiriten geben Thomas die Gelegenheit, einen eigentlichen Traktat zum Einen und der Gegensätzlichkeit zu entwickeln. In diesem Kontext legt Thomas nicht nur dar, inwiefern die Erkenntnis der Vielheit jene des Einen voraussetzt,⁵² sondern er klärt ebenfalls die Unterschiede zwischen den vier verschiedenen Arten des Gegensatzes.⁵³

Im elften Buch wendet sich Aristoteles nach dem Verständnis des Thomas den materielosen Substanzen zu, aber dieses Vorhaben erfordert zuerst einen gewissen Rückblick auf das bereits Erreichte. Bevor Aristoteles also in der Mitte des zwölften Buches sich den unbeweglichen Substanzen zuwenden kann, muss er zusammenstellen, was in den vorangehenden Büchern über die Substanz entdeckt worden ist, nämlich zuerst das, was der allgemeinen Betrachtung der Substanz zugrunde liegt (n. 2147–2415). Dazu gehören namentlich Ausführungen zum Unendlichen (n. 2314–2354) oder zur Bewegung (n. 2355–2415). Die hauptsächlichen Ergebnisse der Substanzlehre selbst werden dagegen in der ersten Kapiteln des zwölften Buches dargestellt,⁵⁴ wo namentlich die Dreiteilung der Substanz erörtert wird:

»Der Unterschied zwischen den drei Gattungen der Substanzen ist folgender: die sinnlich wahrnehmbaren, seien sie vergänglich oder immerwährend, gehören zur Betrachtung der Naturphilosophie, die vom beweglichen Seienden handelt [...]. Diese sinnlich wahrnehmbaren Substanzen

⁵² In *Metaph.* X, 4, n. 1998: Sic ergo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio et ultimo multitudo, quae ex unitatibus constituitur. Nam licet ea, quae sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic et illi attribuitur, quod sint unum.

⁵³ In *Metaph.* X, 6, n. 2040: Primo ostendit quod contrarietas non est contradictio, dicens, quod, cum quattuor modis alicui opponantur: uno modo ut contradictio, sicut sedens non sedenti; alio modo ut privatio, sicut caecus videnti; tertio modo ut contrarietas, sicut nigrum albo; quattuor ad aliquid, sicut filius patri – inter ista quattuor genera oppositionis primum est contradictio.

⁵⁴ In *Metaph.* XII, 1, n. 2416: Postquam Philosophus in praecedenti libro recollecterat, quae ante dicta erant tam in hoc libro quam in libro *Physicorum* de entibus imperfectis, in hoc libro intendit recolligere, quae dicta sunt de ente simpliciter, de substantia, tam in septimo et in octavo huius, quam etiam in primo *Physicorum*, et addere id, quod deest ad complendam considerationem de substantiis.

sind bewegt. Die trennbare und unbewegliche Substanz dagegen gehört zur Betrachtung einer anderen Wissenschaft.«⁵⁵

Mit der Abhandlung zur unbeweglichen materielosen Substanz, die Aristoteles mit Gott identifiziert, wird nach Thomas die Erste Philosophie abgeschlossen. Die letzten Sätze seines Kommentars schreiben Aristoteles eine klare Stellungnahme zugunsten des Monotheismus zu, da die Vielherrschaft nicht wünschenswert ist. Nach seiner Meinung werden in dem von ihm nicht mehr kommentierten dreizehnten Buch die Meinungen anderer bezüglich der unbeweglichen Substanz besprochen.⁵⁶

5. Die Auffassung der *Metaphysik* nach dem Prolog

Der Prolog des Kommentars ist von besonderer Bedeutung und verdient eine kurze Erörterung,⁵⁷ denn in diesem programmatischen Text erklärt Thomas, was er unter Metaphysik oder Erster Philosophie versteht. Diese Überlegungen gehen von der Behauptung aus, es existiere eine erste Wissenschaft, die deswegen die Königin der Wissenschaften genannt zu werden verdient, weil sie *maxime intellectualis* sei. Indem Thomas versucht, dieses Syntagma, das die Erste Philosophie auszeichnet, zu erklären, wird auf dreifache Weise verdeutlicht, worauf sich diese Wissenschaft als ihrem Gegenstand be-

⁵⁵ In *Metaph.* XII, 2, n. 2427: Inter haec autem tria genera substantiarum hoc differt: quia substantiae sensibiles sive sint corruptibiles sive perpetuae pertinent ad considerationem naturalis philosophiae, quae determinat de ente mobili. Huiusmodi enim substantiae sensibiles sunt in motu. Substantia autem separabilis et immobilis pertinet ad considerationem alterius scientiae.

⁵⁶ In *Metaph.* XII, 5, n. 2488: Postquam Philosophus ostendit, quae sunt principia substantiae sensibilis, hic incipit determinare de substantiis immobilibus a materia separatis. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de huiusmodi substantiis secundum propriam opinionem. In secunda secundum opinionem aliorum, sequenti libro.

⁵⁷ Vgl. die Ausführungen von Doig zu diesem Text, *Aquinas on Metaphysics*, S. 55–97. Zum Metaphysikverständnis des Thomas vgl. ebenfalls Eleonore Stump, »Simplicity and Aquinas's Quantum Metaphysics«, in: Krieger (Hg.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, S. 191–210 sowie Suzanne Mansion, »L'intelligibilité métaphysique d'après le Prooemium du Commentaire de la Métaphysique de Saint Thomas à la Métaphysique d'Aristote«, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 70 (1978), S. 49–62.

zieht, genauer: Es wird mittels dreier Auffassungen der Gegenstand der Metaphysik beschrieben.

1. Weil das *intelligere* im aristotelischen Sinne Ursachenerkenntnis ist, kann der Gegenstand der Metaphysik mit den ersten Ursachen identifiziert werden.
2. Da das *intelligere* im Gegensatz zur Sinneswahrnehmung das Allgemeine zu erfassen versucht, ergibt sich, dass die Metaphysik als Erste Philosophie das am meisten Allgemeine (*maxime universalis*) betrachtet.

Die zweite Beschreibung des Objektes, auf das die Metaphysik ausgerichtet ist, besitzt eine besondere Bedeutung, wenn es sich darum handelt, das Wesen der thomistischen Metaphysik zu deuten, denn Thomas identifiziert das am meisten Allgemeine zuerst mit dem Seienden (*ens*), bevor er eine besonders wichtige Präzisierung hinzufügt: *ens et ea quae consequuntur ens*. Was meint er, wenn er hier von dem spricht, »was das Seiende begleitet, was dem Seienden folgt«? Diese Art und Weise, sich auszudrücken, erinnert unmittelbar an die Ausdrucksweise, die er in dem für die Transzendentalienlehre grundlegenden Text, am Anfang der Fragen über die Wahrheit, (*Quaestiones disputatae de veritate*) verwendet, wo er von einem *modus consequens omne ens*, einer jedwedem Seienden folgenden Seinsweise, spricht,⁵⁸ um die Transzendentalien (*unum, res, aliquid, verum, bonum*) zu bezeichnen. Im Prolog zum *Metaphysikkommentar* erwähnt er zwar als Beispiel nur das Eine und das Viele, Akt und Potenz, aber es scheint unzweifelhaft, dass in jedem Fall die Metaphysik nicht nur als Ontologie, also als Lehre vom Seienden, sondern ebenfalls als Philosophie der Transzendentalien bestimmt und gedeutet wird.

3. Die dritte Dimension von Thomas' Deutung des Syntagmas, das den Gegenstand der Ersten Philosophie zusammenfassen soll, legt die Bestimmung im Sinne des am meisten von der Materie Getrennten aus. So verstanden ist die Metaphysik die Wissenschaft von Gott und den sogenannten Intelligenzen,⁵⁹ also mit der philosophischen Theologie identisch.

⁵⁸ Vgl. *De veritate*, q. 1, art. 1, Leonina XXII, S. 5a; vgl. ebenfalls *ScG I*, 72, n. 620: *Illud, quod consequitur omne ens, convenit enti in quantum est ens*.

⁵⁹ Die *intelligentiae* sind die materielosen Substanzen, die vor allem in der nacharistotelischen, arabischen Philosophie eine große Rolle spielen; vgl. *ST*