THOMAS VON AQUIN

Quaestiones Disputatae

Thomas von Aquin

Quaestiones Disputatae

THOMAS VON AQUIN

Quaestiones Disputatae

Vollständige Ausgabe der Quaestionen
in deutscher Übersetzung

Herausgegeben von Rolf Schönberger

Band 9

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

THOMAS VON AQUIN

Über Gottes Vermögen
De potentia Dei

Teilband 3

Übersetzt und herausgegeben
von Stephan Grotz

Über die Einung des menschgewordenen Wortes
De unione verbi incarnati

Übersetzt und herausgegeben
von Andreas Schönfeld

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Universitätsstiftung Lucia und Dr. Otfried Eberz, Regensburg.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1909-1
ISBN eBook 978-3-7873-3366-0

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2019. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.
– Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz. Druck: Strauss Buch, Mörlenbach. Bindung: Josef Spinner, Ottersweier. Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

INHALT

ÜBER GOTTES VERMÖGEN VII–X

VII. Die Einfachheit des göttlichen Wesens

1. Artikel: Ist Gott einfach? 3
2. Artikel: Ist Gottes Substanz bzw. sein Wesen mit seinem Sein identisch? 11
3. Artikel: Fällt Gott unter eine bestimmte Gattung? 20
4. Artikel: Sagen »gut«, »weise«, »gerecht« und dergleichen etwas Akzidentelles über Gott aus? 25
5. Artikel: Bezeichnen die besagten Ausdrücke die Substanz Gottes? 33
6. Artikel: Sind diese Ausdrücke synonym? 45
7. Artikel: Werden diese Ausdrücke auf Gott und auf das Erschaffene im univoken oder im äquivoken Sinn angewendet? 52
8. Artikel: Gibt es irgendeine Relation zwischen Gott und dem Erschaffenen? 62
9. Artikel: Sind die Relationen, die zwischen Gott und dem Erschaffenen bestehen, etwas Wirkliches am Erschaffenen? 68
10. Artikel: Hat Gott einen wirklichen Bezug auf das Erschaffene, so daß die Relation etwas Wirkliches an ihm ist? 75
11. Artikel: Sind diejenigen Relationen, die den Bezug Gottes auf das Zeitliche betreffen, gedankliche Relationen? 85

VIII. Die Relationen, die seit Ewigkeit von Gott gelten

1. Artikel: Sind diejenigen Relationen, die seit Ewigkeit von Gott gelten und die mit »Vater« und »Sohn« zum Ausdruck kommen, wirkliche oder bloß gedachte Relationen? 89
2. Artikel: Ist in Gott die Relation mit seiner Substanz identisch? 99
3. Artikel: Sind es die Relationen, die die Personen bzw. Hypostasen und deren Unterschiedenheit konstituieren? 109
4. Artikel: Bleibt eine Hypostase in der Gottheit bestehen, wenn man sich ihre Relation wegdenkt? 120

IX. Die göttlichen Personen

1. Artikel: In welchem Verhältnis steht die Person zum Wesen, zur Subsistenz und zu einer Hypostase? 129
2. Artikel: Was ist eine Person? 136
3. Artikel: Kann es in Gott eine Person geben? 144
4. Artikel: Meint das Wort »Person« etwas Relationales oder etwas Unbezügliches in der Gottheit? . . . 148
5. Artikel: Gibt es eine Anzahl von Personen in der Gottheit? 159
6. Artikel: Ist es gerechtfertigt, das Wort »Person« im Plural von der Gottheit auszusagen? 174
7. Artikel: Auf welche Weise lassen sich von der Gottheit Zahlbegriffe aussagen – indem man sie ihr zuspricht oder sie ihr abspricht? 178
8. Artikel: Gibt es in Gott irgendeine Verschiedenheit? . . . 193
9. Artikel: Gibt es in der Gottheit ausschließlich drei Personen oder aber mehr bzw. weniger als drei? 196

X. Der Hervorgang der göttlichen Personen

1. Artikel: Gibt es überhaupt einen Hervorgang in der Gottheit? 217
2. Artikel: Gibt es in der Gottheit nur einen einzigen Hervorgang? 229
3. Artikel: Welche Rangfolge besteht zwischen Hervorgang und Relation in der Gottheit? 246
4. Artikel: Geht der Heilige Geist aus dem Sohn hervor? . . 250
5. Artikel: Bliebe der Heilige Geist vom Sohn unterschieden, wenn er nicht aus ihm hervorginge? 271

Nachwort zu *De potentia*

I. Die Quaestionen VII–X im Gesamtaufbau von »De potentia« 293
II. Einige Grundgedanken in den Quaestionen VII–X . . . 295

Abkürzungsverzeichnis 325

ÜBER DIE EINUNG DES MENSCHGEWORDENEN WORTES

1. Artikel: Ist diese Einung in der Person oder in der Natur? 331
2. Artikel: Ist in Christus nur eine Hypostase? 350
3. Artikel: Ist Christus auf sächliche Weise einer oder zwei? 365
4. Artikel: Ist in Christus nur ein Sein? 380
5. Artikel: Ist in Christus nur eine Tätigkeit? 383

Nachwort zu *De unione* 395
Bibliografie zu *De unione* 429

THOMAS VON AQUIN

Über Gottes Vermögen

VII. DIE EINFACHHEIT DES GÖTTLICHEN WESENS

Die hier behandelten Fragen lauten:

1. Ist Gott einfach?
2. Ist Gottes Substanz bzw. sein Wesen mit seinem Sein identisch?
3. Fällt Gott unter eine bestimmte Gattung?
4. Sagen »gut«, »weise«, »gerecht« und dergleichen etwas Akzidentelles über Gott aus?
5. Bezeichnen die besagten Ausdrücke die Substanz Gottes?
6. Sind diese Ausdrücke synonym?
7. Werden diese Ausdrücke auf Gott und auf das Erschaffene im univoken oder im äquivoken Sinn angewendet?
8. Gibt es irgendeine Relation zwischen Gott und dem Erschaffenen?
9. Sind die Relationen, die zwischen Gott und dem Erschaffenen bestehen, etwas Wirkliches am Erschaffenen?
10. Hat Gott einen wirklichen Bezug auf das Erschaffene, so daß die Relation etwas Wirkliches an ihm ist?
11. Sind diejenigen Relationen, die den Bezug Gottes auf das Zeitliche betreffen, gedankliche Relationen?

1. Artikel

Die erste Frage lautet: Ist Gott einfach?[1] Dies scheint nicht der Fall zu sein; denn:

1. Aus dem einfachen Einen kann von Natur aus nur Eines hervorgehen. Denn nach Aristoteles bringt Ein und Dasselbe wieder

1 Paralleltexte: Sum. theol. I, q. 3 a. 7. ScG I, 16; 18. Comp. theol. 9. In De causis l, 21.

Dasselbe hervor.[2] Aus Gott geht jedoch die Vielheit hervor. Demnach ist er nicht einfach.

2. Wer mit etwas Einfachem in Berührung kommt, berührt dieses in seiner Gänze. Nun wird Gott von den Seligen berührt. Denn nach Augustin liegt eine große Glückseligkeit darin, Gott geistig zu berühren.[3] Angenommen also, daß Gott einfach ist, dann berühren ihn die Seligen in seiner Gänze. Was aber in seiner Gänze berührt wird, das wird erfaßt. Gott würde somit von den Seligen erfaßt. So etwas ist jedoch unmöglich. Demnach ist Gott nicht einfach.

3. Ein und Dasselbe verhält sich nicht so, daß es als Ursache für Unterschiedliches fungieren könnte. Gott jedoch verhält sich so, daß er als Ursache für Unterschiedliches fungiert. Dies geht aus dem 12. Buch der *Metaphysik* hervor.[4] Demnach muß es in Gott Verschiedenheit geben, und mithin muß er zusammengesetzt sein.

4. Wo es etwas und noch etwas anderes gibt, da herrscht Zusammensetzung. Nun gibt es in Gott etwas und noch etwas anderes, nämlich die personale Eigentümlichkeit und das Wesen. Demnach gibt es in Gott Zusammensetzung.

5. Dazu läßt sich sagen: Die personale Eigentümlichkeit ist in diesem Fall mit dem Wesen identisch. – Dem ist zu erwidern: Eine Affirmation und eine Negation gelten nicht für ein und denselben Gegenstand. Nun ist das göttliche Wesen den drei Personen gemeinsam, die personale Eigentümlichkeit aber nicht. Demnach sind die personale Eigentümlichkeit und das Wesen nicht identisch.

6. All das, dem verschiedene Prädikate beigelegt werden, ist zusammengesetzt. Nun kommen als göttliche Prädikate die Substanz und die Relation in Frage, wie Boethius sagt.[5] Demnach ist Gott zusammengesetzt.

7. Wie Dionysius bemerkt, ist jedes beliebige Ding durch seine Substanz, Kraft und sein Wirken gekennzeichnet.[6] Von daher scheint es so zu sein, daß sich sein Wirken aus seiner Kraft und

2 Aristoteles, De gen. et corr. II, 10; 336 a 27 f.
3 Augustinus, Sermo 117, Kap. III, 5 (PL 38, col. 663).
4 Aristoteles, Met. XII, 7; 1071 b 14 f.
5 Boethius, De trin. V–VI (ed. Elsässer, 21 ff.).
6 Dionysius Areopagita, De cael. hier. XI, 2 (Dion. II, 930).

Substanz ableitet. Nun wirkt aber Gott auf vielfache Weise. Demnach findet sich in seiner Substanz Vielheit und Zusammensetzung.

8. Wo sich eine Vielzahl von Formen findet, da muß es Zusammensetzung geben. Nun findet sich in Gott eine Vielzahl von Formen. Denn nach Averroes sind alle Formen der Wirklichkeit nach im ersten Beweger, ebenso wie sie der Möglichkeit nach in der ersten Materie liegen.[7] Demnach gibt es in Gott Zusammensetzung.

9. Was zum vollständigen Sein eines Dinges hinzukommt, das tritt an ihm akzidentell auf. Nun sagt man von Gott manches aus einer zeitlichen Perspektive aus, also z. B., daß er der Schöpfer und der Herr ist. Folglich tritt das Genannte an ihm akzidentell auf. Ein Akzidens im Verbund mit seinem Träger stellt jedoch eine Zusammensetzung dar. Demnach gibt es in Gott Zusammensetzung.

10. Wo es mehrere Dinge gibt, da gibt es Zusammensetzung. Nun sagt Augustinus, daß es in Gott drei Personen und damit drei Dinge gibt.[8] Demnach gibt es in Gott Zusammensetzung.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Hilarius bemerkt: »Gott ist nicht nach Art des Menschen zusammengesetzt, so als ob in ihm etwas läge, das er innehätte, und er selbst als Inhaber noch etwas anderes wäre.«[9]

2. Boethius sagt: »Das ist das wahrhaft Eine, was keine Anzahl kennt.«[10] Überall dort jedoch, wo es Zusammensetzung gibt, gibt es auch Zahl. Demnach ist Gott ohne jede Zusammensetzung vollkommen einfach.

ANTWORT:

Es muß daran festgehalten werden, daß Gott in jeder Hinsicht einfach ist. Dies kann in diesem Zusammenhang mit drei Gründen belegt werden.

7 Averroes, In Met. XII, comm. 18 (Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Bd. VIII, fol. 305 vI).

8 Augustinus, De doctr. christ. I, 5 (CCSL 32, 9).

9 Hilarius von Poitiers, De trin. VIII, 43 (CCSL 62, 356).

10 Boethius, De trin. III, 3 f. (ed. Elsässer, 10 f.).

Der erste Grund ist folgender: Innerhalb einer anderen Erörterung[11] ist aufgezeigt worden, daß alles Seiende aus dem ersten Seienden hervorgeht, welches wir Gott nennen. Im Hinblick auf ein und dasselbe Ding, das zu einem Zeitpunkt möglich und zu einem anderen Zeitpunkt wirklich ist, ist dessen Möglichsein zwar zeitlich früher als sein Wirklichsein, sachlich aber letzterem nachgeordnet. An sich betrachtet, geht jedoch das Wirklichsein nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich voran, und zwar deswegen, weil alles, was möglich ist, durch etwas in die Wirklichkeit gelangt, was selbst wirklich ist. Dasjenige Seiende also, das alles Seiende wirklich werden läßt und das sich seinerseits keinem anderen Seienden verdankt, muß das erste Wirkliche sein, in das überhaupt kein Möglichsein verwoben ist. Denn wenn es irgendwie der Möglichkeit nach wäre, dann müßte ihm ein anderes Seiendes vorangehen, dem es sein Wirklichsein verdanken würde.

Bei all dem jedoch, was irgendwie zusammengesetzt ist, sind Möglichkeit und Wirklichkeit ineinander verwoben. Denn bei zusammengesetzten Dingen hat entweder der eine Bestandteil im Vergleich zum anderen Bestandteil einen potentiellen Charakter, wie dies etwa bei Materie und Form, bei Substrat und Akzidens, bei Genus und artspezifischer Differenz der Fall ist. Oder aber es haben durchweg alle Teile einen potentiellen Charakter im Vergleich zu ihrem Ganzen. Denn nach dem 2. Buch der *Physik* lassen sich die Teile [eines Ganzen] auf die Materie zurückführen, das Ganze aber auf die Form.[12] Somit kann nichts Zusammengesetztes die erste Wirklichkeit sein. Das erste Seiende aber, welches Gott ist, muß, wie bereits gezeigt, reine Wirklichkeit sein.[13] Folglich kann Gott nicht zusammengesetzt sein, und daher muß er vollkommen einfach sein.

Der zweite Grund ist der, daß eine Zusammensetzung nur dank verschiedener Komponenten zustande kommt, daß aber diese Komponenten etwas benötigen, das ihre Vereinigung bewirkt. Denn das Verschiedene als solches bildet keine Einheit. Alles, was zusammengesetzt ist, hat aber insofern Sein, als seine Komponenten eine Ein-

11 Vgl. De pot. q. 3 a. 5.
12 Aristoteles, Phys. II, 3; 195 a 15–26.
13 Vgl. De pot. q. 2 a. 2.

heit bilden. Also ist alles, was zusammengesetzt ist, vom Wirken einer ihm vorgeordneten Instanz abhängig. Demnach kann das erste Seiende, welches Gott ist und aus dem alles ist, nicht zusammengesetzt sein.

Der dritte Grund ist der, daß das erste Seiende, welches Gott ist, im höchsten Grade vollkommen und gut ist. Denn nach Auffassung von Pythagoras und Leukipp sind die Prinzipien für die Dinge keineswegs unvollkommen. Nun ist dasjenige im höchsten Grade gut, in dem es nichts gibt, des es an Güte fehlen läßt, genauso wie dasjenige im höchsten Grade weiß ist, dem keine Schwärze beigemischt ist. So etwas kann jedoch bei dem, was zusammengesetzt ist, nicht vorkommen. Denn das Gute, das aus der Zusammensetzung der Teile resultiert und durch das das Ganze gut ist, liegt nicht in einem dieser Teile beschlossen. Daher sind die Teile nicht gut in dem Sinne derjenigen Güte, die dem Ganzen zu eigen ist. Folglich muß das, was im höchsten Grad gut ist, im höchsten Grad einfach und frei von jeder Zusammensetzung sein. Die angeführte Begründung geben Aristoteles[14] und auch Hilarius dort, wo er sagt: »Gott ist das Licht und wird daher nicht von der Dunkelheit ergriffen; Gott ist die Kraft und wird daher nicht von Schwäche eingeschränkt.«[15]

Zu 1. Aristoteles meint hier nicht, daß aus Einem keine Vielheit hervorgehen kann. Denn da jedes Tätige etwas von Seinesgleichen hervorbringt, da aber keine Wirkung ihre Ursache getreu wiedergeben kann, so wird sich das, was in der Ursache einheitlich ist, in den Wirkungen unweigerlich als eine Vielheit darstellen. So sind etwa in der Kraft der Sonne alle Formen derjenigen Körper, die von ihr hervorgebracht werden können, gewissermaßen Eines, und doch sind diese Formen als Wirkungen unterscheidbar. Von daher kommt es, daß ein Ding durch seine eine Kraft verschiedene Wirkungen hervorbringen kann. So kann etwa ein Feuer kraft seiner Hitze etwas schmelzen und gerinnen lassen, weich und hart machen, verbrennen und schwärzen. Auch der Mensch kann kraft seines Verstandes verschiedene Wissenschaften betreiben und verschieden ge-

14 Vgl. Aristoteles, Met. XII, 9; 1074 b 15 ff.
15 Hilarius, De trin. VII, 27 (CCSL 62, 294).

fertigte Gegenstände herstellen. Erst recht kann Gott dank seiner einen, einfachen Kraft vieles erschaffen.

Was Aristoteles hier meint, ist vielmehr dies: Solange ein Ding ein und dasselbe bleibt, bringt es nicht Verschiedenes zu verschiedenen Zeitpunkten hervor, vorausgesetzt, sein Tätigsein ist ein naturnotwendiges. So etwas kann nur akzidentell vorkommen und verdankt sich dann einem Unterschied in der Materie oder einem anderen akzidentellen Umstand. Dies spielt jedoch für unseren Zusammenhang keine Rolle.

Zu 2. Der Geist der Seligen berührt Gott zwar in seiner Gänze, jedoch nicht auf eine umfassende Weise. Denn die Art, wie Gott erkannt werden kann, übersteigt unendlich die Art eines erschaffenen Intellekts. Daher kann ein erschaffener Intellekt Gott nicht auf so vollkommene Weise erkennen, wie Gott als er selbst erkennbar ist. Deswegen kann er Gott nicht erfassen.

Zu 3. Als der Eine und Derselbe ist Gott in verschiedener Weise die Ursache. Denn insofern Gott die erste Wirklichkeit ist, ist er tätig und das Urbild aller Formen. Als die reine Gutheit ist er aber das Ziel für alle Dinge.

Zu 4. Die personale Eigentümlichkeit und das Wesen sind nicht sachlich, sondern nur begrifflich voneinander unterschieden. Denn die Vaterschaft selbst ist Gottes Wesen. Dies wird später noch deutlicher werden.[16]

Zu 5. Aristoteles zufolge lassen sich ohne weiteres kontradiktorische Aussagen über das machen, was sachlich identisch ist und begrifflich differenziert werden kann.[17] So kann z. B. ein und derselbe Punkt begrifflich differenziert werden als ein Anfang und als ein Ende [innerhalb eines Kontinuums]. Denn insofern dieser Punkt einen Anfang markiert, stellt er eben kein Ende dar, und umgekehrt gilt das Gleiche. Wenn also die personale Eigentümlichkeit und das Wesen sachlich identisch sind und begrifflich differenziert werden können, so kann ohne weiteres das Wesen [allen drei Personen] gemeinsam sein, die personale Eigentümlichkeit dagegen nicht.

16 Vgl. De pot. q. 8 a. 1.
17 Aristoteles, Phys. III, 3; 202 b 10–18.

Zu 6. Wie ausgeführt, besteht zwischen den unbezüglichen und den relationalen Bestimmungen in Gott kein sachlicher, sondern nur ein begrifflicher Unterschied. Dieser Umstand läßt jedoch keinen Schluß auf eine Zusammensetzung in Gott zu.

Zu 7. Gottes Tätigsein kann man entweder vom Ausführenden her oder vom Ausgeführten her betrachten. Wenn man es vom Ausführenden her betrachtet, dann gibt es in Gott nur ein einziges Tätigsein, das sein Wesen ist. Denn Gott führt ein Ding nicht vermittels einer Tätigkeit aus, die zwischen Gott und das ausgeführte Ding tritt. Vielmehr ist Gott durch seinen Intellekt und seinen Willen tätig, die beide sein Sein sind. – Wenn man aber Gottes Tätigsein vom Ausgeführten her betrachtet, dann gibt es hier verschiedene Tätigkeiten und Wirkungen in Gottes Tätigsein. Doch dies läßt nicht den Schluß zu, daß es in Gott eine Zusammensetzung gibt.

Zu 8. Diejenigen Formen, die auf natürlichem Wege hervorgebracht werden, liegen auf eine andere Weise in ihrem Hervorbringer, als es diejenigen Formen tun, welche mittels einer Kunstfertigkeit hervorgebracht werden. Denn diejenigen Formen, die auf natürlichem Wege hervorgebracht werden, liegen so in ihrem Hervorbringer, daß dieser ihnen eine Gleichheit mit seinem eigenen Wesen verleiht. Dies hat seinen Grund darin, daß jedes Wirkende etwas von Seinesgleichen hervorbringt.

Hierbei sind allerdings zwei Spielarten zu unterscheiden. Denn wenn das Hervorgebrachte seinem Hervorbringer vollständig gleicht, also ihm in seinem Leistungsvermögen gleichkommt, dann liegt die hervorgebrachte Form so in ihrem Hervorbringer vor, daß sie denselben Wesenzug aufweist wie er. So verhält es sich bei zwei wirkenden Instanzen, die im univoken Sinn ausgesagt werden, also z. B. in dem Fall, wenn ein Feuer ein anderes Feuer entfacht. Wenn jedoch das Hervorgebrachte seinem Hervorbringer nicht vollständig gleicht, also ihm in seinem Leistungsvermögen nicht gleichkommt, dann hat die hervorgebrachte Form nicht denselben Wesenszug, sondern liegt auf eine ausgezeichnete Weise in ihrem Hervorbringer vor. So verhält es sich bei zwei wirkenden Instanzen im äquivoken Sinn, also z. B. in dem Fall, wenn die Sonne ein Feuer entfacht.

Hingegen liegen diejenigen Formen, die mittels einer Kunstfertigkeit hervorgebracht werden, in ihrem Hervorbringer so vor, daß

sie dort denselben Wesenszug, jedoch nicht dieselbe Seinsweise besitzen. Denn im Hervorgebrachten besitzen diese Formen ein Sein in der Materie, im Geist des Handwerkers besitzen sie dagegen ein intelligibles Sein. Da aber das, was im Intellekt vorliegt, einerseits der Gegenstand der Erkenntnis sein kann, andererseits das Vorstellungsbild, dank dem etwas erkannt wird, so liegen im Geist des Handwerkers die Formen seiner Handwerkskunst als dasjenige vor, dank dem er etwas erkennt. Denn dadurch, daß ein Handwerker die Form seines handwerklichen Produkts geistig erfaßt, bringt er diese Form in die Materie.

In Gott liegen nun die Formen der Dinge auf beiderlei Weise vor. Denn wenn Gott die Dinge durch seinen Intellekt hervorbringt, so geschieht dies nicht unabhängig von seiner Natur. Denn mit seiner Kunstfertigkeit bringt ein irdischer Handwerker etwas kraft der Natur außerhalb von ihm zustande, wobei er sich der Natur als Instrument bedient. So benutzt etwa ein Töpfer das Feuer, um Ziegel zu brennen. Doch die göttliche Kunst bedient sich für ihr Wirken nicht der äußeren Natur, sondern sie bringt kraft ihrer eigenen Natur ihre Wirkungen hervor. Die Formen der Dinge liegen also in der göttlichen Natur als der hervorbringenden Kraft. Allerdings liegen sie dort nicht mit denselben Wesenszügen, da keine Wirkung dieser Kraft gleichkommt. Daher sind hier alle Formen, die als hervorgebrachte vielfältig sind, Eines. Diese Vielfalt führt also nicht zu einer Zusammensetzung [in Gott].

Ebenso liegen in Gottes Intellekt viele Dinge, die von Ein und Demselben – nämlich von Gottes Wesen – erkannt werden. Wenn aber vieles durch Eines erkannt wird, dann läßt dies keine Rückschlüsse auf eine Zusammensetzung des Erkennenden zu. Auch aus dieser Perspektive folgt daher keine Zusammensetzung in Gott.

Zu 9. Diejenigen Relationen, die man von Gott aus einer zeitlichen Perspektive aussagt, sind keine realen Relationen, die in Gott liegen, sondern nur gedachte Relationen. Denn eine Relation ist dann real, wenn ein Ding entweder schlichtweg oder in einer bestimmten Hinsicht etwas anderes tatsächlich voraussetzt. Deswegen hat das Wissen einen realen Bezug auf das Wißbare, während umgekehrt das Wißbare keinen realen, sondern nur einen gedachten Bezug auf das Wissen hat. Dies geht aus Aristoteles her-

vor.[18] Da also Gott nichts anderes für sich voraussetzt, sondern vielmehr alle Dinge Gott zur Voraussetzung haben, stehen diese Dinge in einem realen Bezug zu Gott, während der Bezug Gottes auf diese Dinge nur ein gedachter ist. Denn unser Intellekt kann keinen Bezug von A auf B denken, ohne einen Bezug von B auf A zu denken.

Zu 10. Daß es in Gott mehrere Personen gibt, heißt nicht, daß er zusammengesetzt wäre. Denn diese Personen können auf zweifache Weise betrachtet werden, und zwar das eine Mal im Bezug auf das [göttliche] Wesen, mit dem sie der Sache nach identisch sind. Das andere Mal können die göttlichen Personen in ihren wechselseitigen Bezügen zueinander betrachtet werden, und hier betrachtet man sie dann nicht in ihrer Einheit, sondern in ihrer Verschiedenheit. Auch in dieser Perspektive kann es daher keine Zusammensetzung [in Gott] geben, da eine Zusammensetzung stets die Bildung einer Einheit impliziert.

2. Artikel

Die zweite Frage lautet: Ist Gottes Substanz bzw. sein Wesen mit seinem Sein identisch?[19] Dies scheint nicht der Fall zu sein; denn:

1. Johannes von Damaskus bemerkt im 1. Buch von *De fide orthodoxa*: »Daß Gott ist, ist für uns einsichtig. Was er aber in seiner Substanz und in seinem Wesen ist, das ist völlig unermeßlich und unbekannt.«[20] Nun kann aber ein und dasselbe Ding nicht bekannt und unbekannt sein. Demnach ist Gottes Sein nicht mit seiner Substanz bzw. mit seinem Wesen identisch.

2. Dazu ließe sich sagen: Auch das Sein Gottes ist uns so unbekannt wie seine Substanz. – Dem ist zu erwidern: Es sind zwei verschiedene Fragen, ob Gott ist und was Gott ist. Wie aus der eben angeführten Autorität hervorgeht, wissen wir auf die eine der bei-

18 Aristoteles, Met. V, 15; 1021 a 27–b 7.

19 Paralleltexte: Sum. theol. I, q. 3 a. 4. ScG I, 22; 52. Sent. I, d. 8, q. 4 a. 1; q. 5 a. 2; d. 34, q. 1 a. 1. Comp. theol. 11. De ente et essentia 5.

20 Johannes Damascenus, De fide orthodoxa, Kap. 4, 1 [I, 4] (ed. Buytaert, 19).

den Fragen eine Antwort, auf die andere jedoch nicht. Folglich ist die Antwort auf die Frage, ob Gott ist, nicht identisch mit der Antwort auf die Frage, was Gott ist. Vielmehr bezieht sich die Frage, ob Gott ist, auf das Sein und die Frage, was er ist, auf die Substanz bzw. das Wesen.

3. Dazu kann man wiederum sagen: Gottes Sein kann zwar nicht als solches erkannt werden, doch aber dank der Ähnlichkeit, die das Erschaffene mit ihm hat. – Dem ist zu erwidern: Das Erschaffene besitzt sowohl Sein als auch eine Substanz bzw. eine Natur. Da es beides von Gott erhalten hat, so gleicht es auch in beidem Gott, denn jede wirkende Instanz bringt etwas von Ihresgleichen hervor. Wenn also das Sein Gottes dank der Ähnlichkeit, die das erschaffene Sein mit ihm hat, erkannt wird, dann müßte auch Gottes Substanz dank einer Ähnlichkeit, die eine erschaffene Substanz mit ihr hat, erkannt werden. Damit wüßten wir nicht nur, ob Gott ist, sondern auch, was Gott ist.

4. Jedes Ding unterscheidet sich bekanntlich von einem anderen Ding aufgrund seiner Substanz. Kein Ding kann sich jedoch von einem anderen durch etwas unterscheiden, was alle Dinge gemeinsam haben. Daher bemerkt auch Aristoteles, daß »seiend« nicht in eine Definition gehört, weil es das Definierte nicht von anderen Dingen abgrenzt.[21] Demnach kann die Substanz eines Dinges, das sich von anderen Dingen unterscheidet, nicht das Sein als solches sein, welches allen Dingen gemeinsam ist. Nun ist aber Gott etwas, was von anderen Dingen verschieden ist. Folglich kann sein Sein nicht mit seiner Substanz identisch sein.

5. Die Dinge unterscheiden sich nur dann voneinander, wenn auch ihr Sein verschieden ist. Nun unterscheidet sich aber das Sein eines bestimmten Dinges vom Sein eines anderen Dinges nicht durch das Sein als solches, sondern dadurch, daß dieses Ding diese oder jene bestimmte Natur hat. Gäbe es also ein bestimmtes Sein, das sich nicht aufgrund seiner Natur vom Sein als solchem unterscheiden würde, dann wäre dieses bestimmte Sein nicht von einem anderen bestimmten Sein verschieden. Wenn daher Gottes Substanz mit sei-

21 Aristoteles, Met. III, 2; 998 b 13 ff.

nem Sein identisch wäre, dann würde daraus folgen, daß Gott das Sein wäre, welches allen Dingen gemeinsam ist.

6. Dasjenige Sein, mit dem keine Hinzufügung verbunden ist, ist das Sein, das alle Dinge gemeinsam haben. Wenn Gott nun das Sein selbst wäre, dann wäre er das Sein, mit dem keine Hinzufügung verbunden ist, und somit dasjenige Sein, das alle Dinge gemeinsam haben. Somit würde Gottes Sein als Prädikat für jedes beliebige Ding fungieren, und er selbst würde sich mit allen Dingen vermengen. Diese Ansicht ist häretisch; zudem steht sie im Widerspruch zu Aristoteles' Feststellung im *Buch von den Ursachen*, wonach die erste Ursache alle Dinge lenkt, ohne sich mit ihnen zu vermischen.[22]

7. Das, was vollkommen einfach ist, kann nicht mit einem Ausdruck belegt werden, der ein Konkretum zum Inhalt hat. Dies gilt nun auch für das Sein. Denn das Sein und das Wesen verhalten sich so zueinander wie etwas Weißes und die Weiße. Demnach ist die Aussage unzutreffend, daß Gottes Substanz das Sein ist.

8. Boethius sagt: »Um *sein* zu können, hat alles, was ist, teil an dem, was das Sein ist. Um *etwas* sein zu können, hat es an etwas anderem teil.«[23] Nun *ist* Gott. Also gibt es in Gott außer seinem Sein noch etwas anderes, wodurch Gott etwas sein kann.

9. Man kann Gott, der im höchsten Grad vollkommen ist, nichts zuschreiben, was im höchsten Grad unvollkommen ist. Nun ist das Sein, genauso wie die erste Materie, im höchsten Grad unvollkommen. Denn wie die erste Materie durch alle Formen bestimmt wird, so wird auch das Sein als etwas im höchsten Grad Unvollkommenes durch sämtliche Prädikamente näher bestimmt. Wie also in Gott keine erste Materie liegt, so kann auch das Sein kein Attribut für die göttliche Substanz sein.

10. Ein Ausdruck, der eine Wirkung bezeichnet, kann nicht für die erste Substanz verwendet werden, da diese kein Prinzip hat. Dies gilt nun auch für das Sein. Denn jedes Seiende verdankt sein Sein

22 Liber de causis, prop. 19 [20]; n. 155 (ed. Schönfeld 38 f.). – Aristoteles galt bis zu Thomas' Zeiten noch als der Verfasser dieses Werkes, dessen wirklicher Autor bis heute unbekannt ist. Thomas selbst hat übrigens die andersartige Herkunft dieser Schrift entdeckt.

23 Boethius, De hebd. 41 f. [= regula VI] (ed. Elsässer, 36 f.).

den Prinzipien für sein Wesen. Demnach ist die Aussage unzutreffend, daß Gottes Substanz das Sein selbst ist.

11. Jeder Satz versteht sich von selbst, wenn er von etwas ebendasselbe aussagt. Wenn nun Gottes Substanz mit seinem Sein identisch wäre, dann wären in der Aussage »Gott ist« das Subjekt und das Prädikat identisch. Folglich würde sich dieser Satz von selbst verstehen. Dies ist jedoch offensichtlich falsch, da sich für diesen Satz eine Begründung geben läßt. Folglich ist Gottes Sein nicht mit seiner Substanz identisch.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Hilarius bemerkt in seinem Buch *Über die Dreieinigkeit*: »Das Sein ist angesichts von Gott kein Akzidens, sondern es ist bestehende Wahrheit.«[24] ›Bestehend‹ meint aber die Substanz eines Dinges. Demnach ist Gottes Sein seine Substanz.

2. Nach dem Diktum von Rabbi Moses ist Gott seiend ohne Sein, lebendig ohne Leben, mächtig ohne Macht, weise ohne Weisheit.[25] Demnach ist Gottes Wesen nichts anderes gegenüber seinem Sein.

3. Jedes Ding wird nach seiner Washeit benannt. Denn nach dem 4. Buch der *Metaphysik* gibt der Name eines Dinges dessen Substanz und Washeit an.[26] Nun ist der Name »Der ist« unter allen anderen Gottesnamen derjenige, der Gott am ehesten angemessen ist. Dies geht aus dem 4. Kapitel von *Exodus* hervor.[27] Wenn also dieser Name das bezeichnen soll, was das Sein ist, dann ist offensichtlich Gottes Sein selbst seine Substanz.

ANTWORT:

In Gott gibt es keinen Unterschied zwischen dem Sein und seiner Substanz. Damit dies auch einsichtig wird, ist Folgendes zu bedenken: Sobald einige Ursachen, die je verschiedene Wirkungen hervorbringen, neben diesen ihren Wirkungen auch noch in einer bestimmten Wirkung übereinkommen, können sie diese ihnen

24 Hilarius von Poitiers, De trin. VII, 11 (CCSL 62, 271).
25 Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen I, 56 (ed. Weiss I, 189).
26 Aristoteles, Met. IV, 7; 1012 a 20–24.
27 Vgl. insbesondere auch Ex. 3, 14.

gemeinsame Wirkung nur dank der Kraft einer höheren Ursache hervorbringen, für die jene Wirkung charakteristisch ist. Dies wiederum erklärt sich daraus, daß die Hervorbringung einer ganz bestimmten Wirkung durch ihre Ursache von deren eigentümlicher Natur bzw. Form abhängt. Daher sind mit verschiedenen Ursachen, die eine je andere Natur und Form besitzen, unweigerlich auch ganz bestimmte, je andere Wirkungen verbunden.

Wenn also diese Ursachen in einer bestimmten Wirkung übereinkommen, dann ist diese Wirkung nicht für eine dieser Ursachen charakteristisch, sondern sie gehört einer höheren Ursache zu, durch deren Kraft jene Ursachen ihre Wirkungen entfalten. So führen auch unterschiedlich zusammengesetzte Substanzen, also z. B. Pfeffer, Ingwer und dergleichen, allesamt zu Erhitzung [des Körpers], und doch ist mit einer jeden dieser Substanzen eine je andere, charakteristische Wirkung verbunden. Somit läßt sich diese ihre gemeinsame Wirkung auf eine höhere Ursache zurückführen, welche diese charakteristische Wirkung hat: nämlich auf das Feuer. Auch angesichts der Himmelsbewegungen besitzt jede einzelne Planetensphäre ihre je charakteristische Bewegung, doch zugleich haben sie allesamt eine Bewegung gemeinsam. Diese Bewegung kann nur für eine höhere Sphäre charakteristisch sein, die den täglichen Umlauf aller anderen Sphären verursacht.

Nun kommen alle kreatürlichen Ursachen in einer bestimmten Wirkung überein, und das ist das Sein. Davon abgesehen hat jede einzelne dieser Ursachen ihre je charakteristische, unterscheidende Wirkung. Denn die Hitze ist die Ursache für das Heiß-Sein von etwas, und ein Baumeister ist die Ursache für das Sein eines Hauses. Beide kommen also darin überein, daß sie etwas ins Sein bringen, und unterscheiden sich darin, daß ein Feuer ein Feuer und ein Baumeister ein Haus hervorbringt. Demnach muß es eine Ursache geben, die über allen anderen Ursachen steht, durch deren Kraft alle diese Ursachen etwas ins Sein bringen können und deren charakteristische Wirkung das Sein ist. Diese Ursache ist nun Gott.

Charakteristisch für eine Ursache ist aber eine Wirkung dann, wenn diese Wirkung aus ihrer Ursache hervorgeht und dabei eine Ähnlichkeit mit deren Wesen aufweist. Daher muß das, was das Sein ist, Gottes Substanz bzw. sein Wesen sein. So heißt es ja auch

im *Buch von den Ursachen*, daß nur der göttliche Geist das Sein verleiht,[28] sowie, daß das Sein die erste Wirkung ist und es vor ihm kein anderes Geschaffenes gibt.[29]

Zu 1. Nach dem 5. Buch der *Metaphysik* verstehen sich ›seiend‹ und ›Sein‹ auf zweifache Weise.[30] Denn das eine Mal ist damit das Wesen bzw. der Seinsakt eines Dinges gemeint. Das andere Mal betreffen sie die Wahrheit einer Aussage, auch dann, wenn das Ausgesagte kein Sein besitzt. So sagt man etwa, daß Blindheit ist, da es wahr ist, daß ein Mensch blind ist. Wenn daher Johannes von Damaskus sagt, daß Gottes Sein für uns einsichtig ist, dann versteht er das Sein Gottes im zweiten und nicht im ersten Sinn. Denn im ersten Wortsinn meint das Sein Gottes dasselbe wie seine Substanz, die ebenso unbekannt ist wie sein Sein. Im zweiten Sinn haben wir ein Wissen davon, daß Gott ist, da wir diese Aussage von Gottes Wirkungen her verstehen.

Zu 2. und 3. Das eben Gesagte klärt diese beiden Punkte.

Zu 4. Gottes Sein, das seine Substanz ist, ist nicht das allgemeine Sein, sondern das Sein, das von jedem anderen Sein verschieden ist. Daher unterscheidet sich Gott eben durch sein Sein von jedem anderen Seienden.

Zu 5. Wie im *Buch von den Ursachen* steht,[31] ist Gottes Sein dadurch einzigartig und von jedem anderen Sein verschieden, daß sein Sein durch sich selbst Bestand hat und nicht noch zu einem Wesen hinzukommt, welches von diesem Sein verschieden wäre. Dagegen wird jedes andere Sein, welches nicht [durch sich selbst] Bestand hat, durch das Wesen und das Substrat individuiert, welches in diesem Sein seinen Bestand hat. Von diesen Seienden gilt in der Tat, daß das Sein von A anders ist als das Sein von B, eben weil es ein je anderes Wesen besitzt. Das gleiche gälte z. B. in dem Fall, wenn eine Hitze für sich und unabhängig von einer Materie bzw. von einem Träger Bestand hätte und sich eben dadurch von jeder anderen Hitze unter-

28 Liber de causis, prop. 8 [9]; n. 82 (ed. Schönfeld, 20f.).
29 Liber de causis, prop. 4; n. 37 (ed. Schönfeld, 8f.).
30 Aristoteles, Met. V, 7; 1017 a 8–b 9.
31 Liber de causis, prop. 4; n. 40 (ed. Schönfeld, 11).

scheiden würde, während sich verschiedene Formen von Hitze, die an einem Substrat auftreten, sich nur aufgrund ihrer verschiedenen Substrate unterscheiden.

Zu 6. Das allgemeine Sein ist dasjenige Sein, mit dem keine Hinzufügung verbunden ist, das aber von seinem Begriff her nicht ausschließt, daß mit ihm eine Hinzufügung verbunden sein könnte. Gottes Sein hingegen ist dasjenige Sein, mit dem keine Hinzufügung verbunden ist und das von seinem Begriff her ausschließt, daß mit ihm eine Hinzufügung verbunden sein kann. Aus diesem Grund ist Gottes Sein nicht mit dem allgemeinen Sein identisch. Ebensowenig ist mit dem Begriff des Lebewesens als solchen schon eine Hinzufügung verbunden, die den Unterschied von ›vernunftbegabt‹ [und ›vernunftlos‹] markiert. Gleichwohl schließt es dieser Begriff nicht aus, daß mit ihm eine Hinzufügung verbunden sein kann. Dies gilt nämlich für den Begriff des vernunftlosen Lebewesens, der eine spezifische Bestimmung des Lebewesens [als solchen] darstellt.

Zu 7. Die Weise, wie unsere sprachlichen Ausdrücke für die Dinge etwas zum Ausdruck bringen, hängt davon ab, wie wir diese Dinge geistig auffassen. Denn die sprachlichen Ausdrücke geben die Eindrücke in unserem Intellekt wieder, wie es zu Beginn von *Peri hermeneias* heißt.[32] Unser Intellekt faßt nun das Sein so auf, wie er es an den Dingen hier unten entdeckt, und im Ausgang von diesen Dingen, die kein von sich aus bestehendes Sein haben, sondern denen ein Sein innewohnt, gewinnt er seine Erkenntnis. Unsere Vernunft sagt uns aber, daß es ein von sich aus bestehendes Sein gibt. Und so ist zwar mit dem Wort »Sein« die Ausdrucksweise verbunden, daß es etwas bezeichnet, was bei der Schöpfung verliehen wird. Sobald aber unser Intellekt Gott ein Sein zuschreibt, läßt er diese Ausdrucksweise hinter sich, da er für Gott zwar den Inhalt dieses Ausdrucks gelten läßt, nicht aber die Weise, wie jenes Wort etwas zum Ausdruck bringt.

Zu 8. Das Diktum von Boethius bezieht sich auf dasjenige, dem in Form der Teilhabe und nicht durch sein Wesen das Sein zukommt. Denn »das, was durch sein Wesen *ist*« sollte man, wenn man den

32 Aristoteles, Peri herm. 1; 16 a 3–4.

Sinn dieser Wendung treffen will, eher mit »das Sein selbst« als mit »das, was Sein hat« wiedergeben.

Zu 9. Unter »Sein« verstehe ich die allerhöchste Vollkommenheit. Dies erklärt sich daraus, daß die Wirklichkeit stets die Vervollkommnung einer Möglichkeit ist. Jede bestimmte Form kann aber nur dann als wirklich bestehend gelten, wenn sich behaupten läßt, daß sie ist. Denn die Natur des Menschen oder des Feuers als solche kann man entweder als etwas auffassen, das nur potentiell in der Materie vorliegt, oder als etwas, das in der Macht eines wirkenden Wesens steht, oder auch als etwas, das im Intellekt liegt. Das jedoch, was ein Sein hat, gelangt wirklich in die Existenz. Somit ist klar, daß das, was ich unter »Sein« verstehe, die Wirklichkeit alles Wirklichen und die Vollkommenheit alles Vollkommenen ist. Man braucht aber nicht zu denken, daß dem »Sein«, wie ich es verstehe, etwas hinzugefügt werden kann, das im Vergleich zu ihm mehr Form besäße und ihm damit eine Bestimmtheit verleihen würde, wie sie die Wirklichkeit einer Möglichkeit verleiht. Denn das Sein im angeführten Sinn ist dem Wesen nach verschieden von dem, dem mittels einer Hinzufügung eine Bestimmtheit verliehen wird. Somit kann dem Sein nichts hinzugefügt werden, was außerhalb von ihm stünde, da es außerhalb des Seins nichts gibt außer das Nichtseiende, welches weder als Form noch als Materie auftreten kann. Daher kann das Sein auch keine Bestimmtheit erhalten, wie sie die Möglichkeit durch die Wirklichkeit erhält, sondern es wird eher wie die Wirklichkeit durch die Möglichkeit bestimmt. Denn zur Definition einer Form gehört auch die für sie charakteristische Materie, welche hier eine spezifizierende Funktion erfüllt. So definieren wir ja auch die Seele als die Form eines physischen Körpers mit Organen. Aus diesem Grund bemerkt auch Dionysius, daß zwar das Lebendige höher steht als das Seiende, daß aber gleichwohl das Sein einen höheren Rang einnimmt als das Leben.[33] Denn das Lebendige besitzt nicht nur Leben, sondern hat ineins damit Sein.

Zu 10. Die Rangfolge der wirkenden Wesen begründet sich aus der Rangfolge der jeweiligen Ziele, so daß demjenigen wirkenden Wesen, das an erster Stelle steht, das Ziel entspricht, welches an

33 Dionysius Areopagita, De div. nom. V, 3 (Dion. I, 328 f.).

letzter Stelle steht. In dieser Ordnung ordnen sich entsprechend die weiteren Ziele jeweils anderen wirkenden Wesen zu. Nehmen wir den Lenker eines Staates, einen Heerführer und einen einzelnen Soldaten, dann steht der Staatslenker ganz klar in der Rangfolge der wirkenden Wesen an oberster Stelle. Auf dessen Geheiß hin zieht der Heerführer in den Krieg. Ihm untersteht der Soldat, der gemäß den Befehlen des Heerführers eigenhändig ins Kampfgeschehen eingreift. Das Ziel des Soldaten liegt nun in der Überwältigung seines Gegners. Letztere ist darüber hinaus noch darauf ausgerichtet, dem Heer zum Sieg zu verhelfen, welchen der Heerführer zum Ziel hat. Der Sieg wiederum richtet sich auf das Wohlergehen des Staates bzw. des Königreiches, welches der Staatenlenker bzw. der König zum Ziel hat. Demnach muß das Sein als die charakteristische Wirkung und als das Ziel für das Wirken der ersten Ursache die Stelle eines letzten Zieles einnehmen. Auch wenn ein Ziel bei der Planung an erster Stelle rangiert, so kommt es doch bei der Ausführung an letzter Stelle und ist das Resultat der anderen Ursachen. Daher wird das erschaffene Sein, welches die charakteristische Wirkung des ersten Wirkenden ist, noch von weiteren Prinzipen verursacht, auch wenn die erste Ursache des Seins das erste Prinzip ist.

Zu 11. Ein Satz, der sich von selbst versteht, kann trotzdem für den einen oder anderen nicht selbstverständlich sein. Dies ist ja dann der Fall, wenn ein Prädikat im Begriff des Subjekts mit enthalten ist, dieser Begriff aber für jemanden unverständlich ist. Wenn also z. B. jemand nicht wüßte, was ein Ganzes ist, dann wäre für ihn der Satz »Das Ganze ist größer als eines seiner Teile« nicht selbstverständlich. Denn nach dem 1. Buch der *Zweiten Analytik* werden solche Sätze erst dann verständlich, wenn die darin vorkommenden Begriffe klar sind.[34] An sich versteht sich daher der Satz »Gott ist« von selbst, weil hier das Prädikat und das Subjekt dasselbe besagen. Doch für uns versteht sich dieser Satz nicht von selbst, da wir nicht wissen, was Gott ist. Daher bedarf er für uns eines Beweises, nicht aber für diejenigen, die Gott in seinem Wesen schauen.

34 Aristoteles, Anal. post. I, 3; 72 b 18–25.