

Thomas Handbuch

herausgegeben von

Volker Leppin



Mohr Siebeck

streitbaren Vorzüge seiner Darstellung gehen zu einem guten Teil auf sein didaktisches Geschick (→ C.III.3.).

CHENU, Marie-Dominique: La théologie comme science au XIII^e siècle (BiblThom 33), Paris 1927, 1957.

GRABMANN, Martin: Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift »In Boethium de Trinitate«. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt (ThomSt 4), Fribourg 1948.

KÖPF, Ulrich: Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert (BHTh 49), Tübingen 1974.

OLIVA, Adriano: Quelques éléments de la *doctrina theologiae* selon Thomas d'Aquin, in: OLSZEWSKI, Mikołaj (Hg.): What is »Theology« in the Middle Ages? (ArVe Subsidia 1), Münster 2007, 167–193.

Ulrich Köpf

2. Gotteslehre

2.1. Wissenschaftstheoretische Einordnung

2.1.1. Gott als Gegenstand der Theologie

»Gott« ist der zentrale Gegenstand und das Organisationsprinzip aller Inhalte der Theologie, so Thomas in der einleitenden *quaestio* der Theologischen Summe (STh I q. 1 a. 71; Ed. Leonina 4, 19). Angesichts des Einwandes, dass die Theologie ausweislich des Glaubensbekenntnisses neben Gott weitere Inhalte – von der Schöpfung über den Menschen, die Christologie, die Kirche, die Sakramente, die Sünde und ihre Vergebung oder auch die letzten Dinge – behandle (a. a. O. 2; Ed. Leonina 4, 19), hält Thomas fest, dass Gott nicht der ausschließliche Gegenstand, wohl aber die formale Hinsicht sei, unter der sich der Gegenstand der Theologie erschließe (a. a. O. ad 2, vgl. 1; Ed. Leonina 4, 19): Wie die Bewegung und also alles, was bewegt sein kann, als Bewegtes Gegenstand der Physik sei, so ist Gott die formale Hinsicht der Theologie: Sie befasst sich mit dem Seienden, soweit es mit Gott zu tun hat – entweder so, dass es selbst Gott ist, oder dass es auf Gott bezogen ist, und zwar als auf des Seienden Ursprung oder Ziel. Das impliziert, dass schlechthin alles Gegenstand der Theologie ist, denn – so zeigt er implizit bereits in den beiden ersten Artikeln von STh I q. 44; Ed. Leonina 4, 455–463 – schlechterdings alles Seiende ist und in seinem Sein dazu bestimmt ist, die Güte seines Sein Gott verdankt und in seinem Sein dazu bestimmt ist, die Güte seines Ursprungs so weit wie ihm auf der jeweiligen Seinsstufe möglich widerzuspiegeln (STh I q. 4 a. 3r.; Ed. Leonina 4, 53b/54a; q. 44 a. 3r. und 4r.; Ed. Leonina 4, 460 und Ed. Leonina 4, 461; a. a. O. q. 15 a. 2r.; Ed. Leonina 4, 201/202). Somit ist Gott, und alles Seiende als in Gott Begründetes, Gegenstand der Theologie.

Die Theologen-Handbücher im Verlag Mohr Siebeck werden herausgegeben von
ALBRECHT BEUTEL

KG
XV
f

4955



ISBN 978-3-16-150084-8 (Leinen)
ISBN 978-3-16-149230-3 (Broschur)

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

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikrofilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Minion Pro und der Syntax gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden. Den Umschlag gestaltete Uli Gleis in Tübingen. Abbildung: Carlo Crivelli, Saint Thomas Aquinas © The National Gallery, London.

2.1.2. Theologie und Philosophie

Doch die Theologie ist nicht die einzige Wissenschaft, die für diesen Gegenstand zuständig ist. Im Rahmen des *prooemium* zum Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles (zum Folgenden vgl. *In Met. prooem.*; Ed. Vives 24, 333/334) diskutiert Thomas die (bis heute nicht gelöste) Frage nach dem genauen Gegenstand der aristotelischen Metaphysik (die *maxime intelligibilia* [das im höchsten Maß der Erkenntnis Zugängliche]) angesichts dreier Alternativen, die alle ihren Anhalt an Aussagen des Aristoteles haben: Gegenstand könnten die Ursachen und Gründe des Seienden sein; Gegenstand könnte das Höchstallgemeine und so das Seiende, insofern es Seiendes ist, sein; und Gegenstand könnte der Bereich des selbständigen Unbewegten und Nicht-Wahrnehmbaren und insoweit Gott sein. Thomas verbindet alle drei Gegenstandsbestimmungen miteinander: Die Metaphysik befasst sich mit dem Seienden, insofern es Seiendes ist, damit aber zugleich mit der Frage nach den letzten Ursachen des Seins des Seienden und folglich auch mit Gott und dessen Sein. Diese Entsprechung in den formalen Hinsichten und den Gegenstandsbereichen der beiden Wissenschaften wird von Thomas nirgends ausdrücklich gemacht, ist aber bewusst gewählt: Wie sich die Theologie im Ausgang von ihrer Zentralhinsicht »Gott« mit diesem und in zweiter Linie mit dem in Gott begründeten Seienden befasst, so befasst sich die Metaphysik mit dem Seienden als solchem (sc. als Seiendem), und folgeweise und unter der Frage nach dem Grund des Seins mit Gott. Wenn auch die Bewegungsrichtungen der Wissenschaften einander entgegengesetzt sind – von Gott zum Sein des Seienden auf der einen, vom Sein des Seienden zu Gott auf der anderen Seite –, so ist doch deutlich, dass beide Wissenschaften denselben Inhalt haben. Damit ist ein zentrales Anliegen und ein entscheidendes Problem der Gotteslehre des Thomas markiert, das den Leitfaden der folgenden Darstellung abgibt: Das Verhältnis des »Gottes der Philosophen« zur christlichen Tradition der Rede von Gott.

2.2. Der Einsatzzpunkt der Gotteslehre – die Gottesbeweise (↗ C.II.4.)

Die Unterscheidung zweier Bewegungsrichtungen – von Gott zum Seienden in der Theologie, vom Seienden zu Gott in der Philosophie – wird von Thomas selbst in bezeichnender Weise durchbrochen: Zwar bewegt sich der Gedankengang der Theologischen Summe zunächst dem Programm folgend von der Gotteslehre (*STh* I q. 3–43; Ed. Leonina 4, 35–454) auf die Schöpfungstheorie (*STh* I q. 44–119; Ed. Leonina 4, 455–503, Ed. Leonina 5) hin; diese Gotteslehre selbst aber findet ihren konstitutiven Ausgangspunkt in den später von Kant als »kosmologisch« (bzw. teleologisch) bezeichneten Gottesbeweisen (*STh* I q. 2 a. 3r; Ed. Leonina 4, 31a/32b). Diese entnimmt Thomas der aristotelischen Metaphysik (vgl. *In Met.* XII I. 6 [2517]; Ed. Vives 25, 210–213; vgl. *Seg.* I c. 13; Ed. Leonina 13, 30–39), und diese Beweise vollziehen, der Grundbewegung der Metaphysik entsprechend, eine Bewegung vom Seienden und seiner Verfasstheit zu Gott als dem

Grund dieses Seienden. Die Rede von Gott in der Theologie findet, so scheint es, ihren Ausgangspunkt in der Metaphysik.

Diese Feststellung ist allerdings nur halbrichtig, denn die bereits vielfach analysierten *quinque viae* sind insbesondere durch die »Wegabschlussfiguren« ausgesprochen interessant (*hoc omnes intelligunt deum* etc., vgl. SLENCZKA, Gottesbeweis), in denen Thomas eigens die offenbar nicht selbstverständliche Identifikation des Beweisergebnisses mit dem durchschnittlichen Sinn, in dem von Gott gesprochen wird, vornimmt: *Hoc omnes dicunt / intelligunt Deum* (»das nennen alle/verstehen alle unter ›Gott‹«) – so verfährt Thomas übrigens auch in seinem Metaphysikkommentar (*In Met.* XII I. 8 [2543]; Ed. Vives 25, 219–223). Diese »Wegabschlussfiguren« setzen voraus, dass auch abgesehen von diesen Beweisen von Gott gesprochen wird und somit der Begriff Gott einen Sinn hat; die Gottesbeweise eröffnen somit die Möglichkeit der Rede von Gott nicht allererst oder führen den Begriff Gott ein, sondern sie rekurrieren auf ein bereits umlaufendes Reden von Gott und somit auf einen semantisch bereits gefüllten Begriff. Dies setzt Thomas übrigens auch im Kontext der *quinque viae* voraus: Die Gottesbeweise folgen auf die Behandlung der Frage, ob die Existenz Gottes überhaupt ein Beweis bedarf (und nicht selbstvident – *per se notum* – ist: *STh* I q. 2 a. 1; Ed. Leonina 4, 27–29, vgl. *Seg.* I c. 10 und 11, hier bes. 11; Ed. Leonina 13, 23–28), und auf die Auseinandersetzung mit der Behauptung, dass es möglicherweise unmöglich sei, Gottes Existenz zu beweisen (*STh* I q. 2 a. 2; Ed. Leonina 4, 30; *Seg.* I c. 12f.; Ed. Leonina 13, 28–39). Der a. 1 stellt eine Auseinandersetzung mit dem anselmischen Gottesbeweis dar, nach dem, so Thomas, das Sein Gottes in dem Sinne selbstvident ist, dass es mit dem rechten Verständnis des Begriffes Gott (*id quo maius cogitari nequit*) mitgesetzt ist. Dieser Selbstvidenz widerspricht Thomas mit dem zunächst eigenartigen Argument, dass der Begriff von Gott, der dessen Dasein selbstvident impliziere, seinerseits nicht in der Weise selbstvident sei, dass er jedem vernünftigen Wesen zugänglich sei; das könne man daran sehen, dass es Personen gibt, die materielle Sachverhalte – Holz- oder Steinfiguren etc. – als Gott bezeichneten und verehrten (*STh* I q. 2 a. 1 ad 2; Ed. Leonina 4, 28b, vgl. *Seg.* I c. 11; Ed. Leonina 13, 24–28), Sachverhalte also, über die hinaus durchaus Höheres gedacht werden könne. Thomas geht somit davon aus, dass es Verwendungen des Begriffes »Gott« gibt, in denen der semantische Gehalt des Begriffs verunklärt ist, allerdings ohne dass der Begriff »Gott« äquivok wird. Der Begriff, so scheint es, wird in bestimmten religiösen Alltagssprachen (etwa in der Anwendung auf Steinfiguren) so verwendet, dass sein Gehalt zugleich erschlossen wie partiell verdeckt ist. Diese Situation vorausgesetzt gewinnen die Wegabschlusswendungen (»dies meinen alle mit dem Begriff ›Gott‹«) einen sehr profilierten Sinn; sie heben nicht darauf ab, dass faktisch alle mit dem Begriff »Gott« das Ergebnis der Gottesbeweise meinen, sondern sie notieren, dass genau das Ergebnis des (kosmologischen oder teleologischen) Beweises dasjenige ist, was diejenigen, die den Begriff Gott verwenden, *eigentlich* meinen. Das auf dem Wege der Gottesbeweise Erreichte ist genau dasjenige, worauf der Begriff Gott

eigentlich verweist, oder umgekehrt: Die Gottesbeweise leisten eine Aufklärung des semantischen Gehaltes des Begriffs »Gott«.

2.3. Die Gotteslehre der Theologischen Summe

Dies entspricht nun dem Ergebnis der Beweise und der Funktion, die die *quinque viae* im Gedankengang der Theologischen Summe haben.

2.3.1. Das Beweisergebnis und die Gotteslehre

Das Beweisergebnis ist eben nicht nur der Nachweis, dass derjenige Sachverhalt existiert, den der Begriff »Gott« bezeichnet; denn es ist gerade kein Begriff von Gott vorausgesetzt, bezüglich dessen dann gezeigt würde, dass ein Exemplar des Begriffs existiert. Vielmehr wird dieser Begriff im Laufe des Beweises erst generiert und in der folgenden Gotteslehre entfaltet – freilich mit dem Anspruch, so die umlaufende Rede von Gott über sich selbst aufzuklären. Strenggenommen ist der Existenzbeweis zugleich eine Definition des Begriffes.

Exemplarisch die *prima via* (zum folgenden *STh* I q. 2 a. 3r.; Ed. Leonina 4, 31a/32b): Die Definition sieht im Zentrum so aus, dass zunächst im Ausgang vom Phänomen des Bewegteins (*constat aliqua moveri in hoc mundo* – es steht fest, dass etwas in der Welt bewegt ist) der Verweis des Bewegten auf ein Bewegendes eingeführt wird und als Verhältnis zwischen zwei Verschiedenen dadurch bestimmt wird, dass die Selbstbewegung ausgeschlossen wird. Damit stellt sich grundsätzlich für jedes bewegte Seiende die Frage, wodurch es selbst wiederum bewegt ist; da die Bewegung dieser Frage selbst aber nicht ins Unendliche gehen kann, muss ein erstes Bewegendes angenommen werden, das selbst unbewegt ist, – und dies eben ist es, was der Begriff »Gott« bezeichnet. Damit wird aufgeklärt, was dieser Begriff »Gott« »vermeint«. Diese so in ihrem Gehalt bestimmte und als seiend erwiesene Entität ist nun dadurch mit allem anderen Seienden verbunden, dass sie bewegt; zugleich aber von allem anderen Seienden dadurch unterschieden, dass sie nicht bewegt ist; entsprechend in der *secunda via* (ebd.): Es wird der Begriff einer Entität hergeleitet und ihre Existenz erwiesen, die allem anderen Seienden dadurch gleich ist, dass sie Ursache ist, von eben allem anderen aber dadurch unterschieden, dass sie ihrerseits auf keine Ursache verweist.

2.3.2. Das Grundkriterium legitimer Rede von Gott

Diese Grundbestimmung ist nun das generative Zentrum der auf die Gottesbeweise folgenden Entfaltung des Gottesbegriffs (*STh* I q. 3–1.1; Ed. Leonina 4, 35–1.13), die unter der Frage, *quomodo sit* (»wie er sei«) bzw. – da Gottes Wesen unbekannt ist: – *quomodo non sit* (»wie er nicht sei«) (*STh* I q. 3 prooem.; Ed. Leonina 4, 35a) steht. Denn die Forderung, dass es sich bei dem fraglichen Seienden um einen Beweger bzw. eine Ursache handeln muss, die nicht aufgrund eines

Willkürakts, sondern aufgrund ihrer internen Verfasstheit die Rückfrage nach einem Beweger bzw. einer Ursache nicht mehr zulässt, schließt es aus, dass der unbewegte Beweger bestimmte Eigentümlichkeiten hat, die ein Seiendes als angewiesen auf anderes kennzeichnen. Das Ergebnis der *quinque viae*, mit dem der semantische Gehalt des Begriffes »Gott« definiert bzw. gegenüber der religiösen Alltagssprache zurechtgerückt wurde, wird somit zum Kriterium, anhand dessen geklärt wird, welche auf bewegtes bzw. verursachtes Seiendes anwendbaren Bestimmungen auf Gott keine Anwendung finden können. Im Zentrum handelt es sich dabei darum, alle Bestimmungen auszuschließen, die eine »Potentialität« in das Wesen Gottes eintragen würden. »Potentialität« indiziert einen Auszustand an Wirklichkeit (noch nicht), den jeweils das Seiende nicht aus sich selbst überwinden kann, sondern zu dem es von einem anderen seiner selbst bewegt werden muss.

2.3.3. Die simplicitas Gottes als Grundlage der Gotteslehre

Die Grundlagen dafür werden in der Theologischen Summe in q. 3 gelegt, einer *quaestio*, die sich mit der *simplicitas* Gottes befasst und jede Gestalt der Differenz in ihm bzw. der Zusammensetzung aus Koprinzipien ausschließt (vgl. dazu auch *De pot.* q. 7; Ed. Vives 13, 214–243), und zwar unter beständigem Rückverweis auf die in den Gottesbeweisen gewonnenen Bedingungen, die ein Exemplar erfüllen muss, das als *primum* (*movens*; *causa*; *exempla* bzw. *actus purus*) in Frage kommt: Weder ist Gott ein *corpus*, noch finden sich in ihm die Differenzen von Form und Materie, von Wesen und Einzelexemplar und von Sein und Wesen. Die Feststellung der *simplicitas* schließt zunächst also jede Zusammensetzung in Gott aus; erst im fünften Artikel, der sich mit der Frage befasst, ob Gott in irgendeinem Genus sei (also Exemplar einer Gattung), wird deutlich, dass das Ausschließen von Zusammensetzung zugleich ausschließt, dass es mehr als ein Exemplar von »Gott« geben kann: Die *simplicitas Dei* stellt sicher, dass er *unicus* ist (*STh* I q. 3 a. 5r.; Ed. Leonina 4, 43a/44b).

2.4. Negative Theologie

Zugrunde liegt diesem Ansatz der Gotteslehre die thomatische Feststellung, dass Gott vom *intellectus creatus* nicht in *essentia sua* (»in seinem Wesen«) erkannt und bezeichnet werden kann. Vielmehr kann er nur daraufhin, dass er Ursprung der Schöpfung ist, erkannt werden; nur so kann dann von ihm gesprochen werden (*STh* I q. 12 a. 12r.; Ed. Leonina 4, 136; q. 13 a. 5r.; Ed. Leonina 4, 146b/147a zur »analogen« Rede von Gott; vgl. auch *De pot.* q. 7 a. 5r. und a. 7; Ed. Vives 13, 225b–227b; vgl. *Exp. in Boeth.* q. 1 a. 2; Ed. Leonina 50, 83b–85b). Dass überhaupt von Gott gesprochen werden kann, liegt daran, dass die Schöpfung auf ihn als auf ihre Ursache zurückverweist, und hier gilt: *omne agens agit sibi simile* (»jede des aktive Prinzip bringt etwas ihm Ähnliches hervor«) (vgl. ROSEMANN, Omne

agens agit sibi simile) bzw.: *omnis effectus agentis univoci adaequat virtutem agentis* (»jede Wirkung eines gleichsinnig bezeichneten Wirkenden ist der Auszeichnung des Wirkenden gleich«) (etwa *De pot.* q. 7 a. 7r.; *Ed. Vives* 13, 233; auch: *omne agens agit in quantum est actu* [»jedes Wirkende wirkt in dem Grade, in dem es selbst Wirklichkeit hat«]: *STh* I q. 79 a. 3r.; *Ed. Leonina* 5, 264, vgl. q. 88 a. 1r.; *Ed. Leonina* 5, 364b/365b): alle Wirkungen weisen eine Ähnlichkeit mit ihrer Ursache auf und partizipieren an den Bestimmungen, die auch von der Ursache gelten. Entsprechend kann Gott aus der Schöpfung erkannt und mit geschöpflichen Prädikaten bezeichnet werden, allerdings unter dem Vorbehalt, dass die unendliche Differenz, die zwischen Schöpfer und Geschöpf im Blick auf die jeweilige Vollkommenheit besteht, in Rechnung gezogen werden muss. Die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung ist tatsächlich eine Erkenntnis und Gott bleibt nicht etwa unbekannt, und entsprechend ist die Bezeichnung mit geschöpflichen Prädikaten nicht etwa eine bloße Äquivokation. Thomas führt hier den von Aristoteles übernommenen Begriff der »Analogie« ein, der es erlaubt, die semantische Pluralität von Begriffen zu sortieren, so dass etwa »Sein« sowohl von Substanzen (nicht in anderem Seiendes) als auch von Akzidentien (in anderem Seiendes) ausgesagt werden kann: Das ist möglich insofern, als die Substanzen der Seinsgrund der Akzidentien sind. Entsprechend können geschöpfliche Prädikate »analog« von Gott ausgesagt werden daraufhin, dass Gott die an *perfectio* weit höherstehende Ursache der geschöpflichen Wirklichkeit ist. Die Schöpfung erlaubt eine Erkenntnis ihres Ursprungs unter der Voraussetzung, dass alle Momente der Potentialität (noch nicht – Unvollkommenheit) negiert und alle Aktualität (Vollkommenheit) auf das Höchstmaß gesteigert werden (*De pot.* q. 7 a. 7r.; *Ed. Vives* 13, 233; vgl. *STh* I q. 3 prooem.; *Ed. Leonina* 4, 35; *STh* I q. 12 a. 12r.; *Ed. Leonina* 4, 136; vgl. *Seg.* I c. 14; *Ed. Leonina* 13, 40/41). Entsprechendes gilt dann von der Verwendung geschöpflicher Begriffe zur Bezeichnung Gottes (*STh* I q. 13 a. 2r.; *Ed. Leonina* 4, 141a/142a). Die Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung, die die Anwendung geschöpflicher Prädikate erlaubt, kann nur unter dem Vorbehalt der Unähnlichkeit von Gott und Geschöpf geltend gemacht werden. Dies stellt die Gotteserkenntnis des Menschen unter den Bedingungen seiner Existenz in der geschaffenen Welt unter dem Vorbehalt, dass er Gott nicht in seinem Wesen erkennen kann (*STh* I q. 12 a. 11r.; *Ed. Leonina* 4, 135a), und dass diese Erkenntnis Gottes dem Menschen *per sua naturalia* (mittels seiner natürlichen Ausstattung) nicht möglich ist (a. O. a. 4r.; *Ed. Leonina* 4, 98b/99b): Der Mensch erkennt insgesamt (*STh* I q. 84; *Ed. Leonina* 5, 313–329; q. 89 a. 1r.; *Ed. Leonina* 5, 370a/371b; *De ver.* q. 10 a. 6r.; *Ed. Leonina* 22/2, 310a–314a), und so auch mit Bezug auf Gott, nur durch das Medium der Sinnlichkeit (*De ver.* q. 10 a. 11r.; *Ed. Leonina* 22/2, 335b–336b, vgl. *STh* I q. 88 a. 1r. und a. 3r.; *Ed. Leonina* 5, 364b/365b und *Ed. Leonina* 5, 368, vgl. *Seg.* IV prooem.; *Ed. Leonina* 15, 3–5).

Dieser Einschränkung steht allerdings ein theologischer Vorbehalt gegenüber der Behauptung zur Seite, dass der Mensch niemals in der Lage sein werde, Gott *per essentiam* zu erkennen (zum Folgenden *STh* I q. 12 a. 1r.; *Ed. Leonina* 4,

114b/115a; *Seg.* IV prooem.; *Ed. Leonina* 15, 3–5): Die Anthropologie des Thomas steht unter dem Vorzeichen, dass es zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehöre, seine Erfüllung darin zu finden, dass er Gott (sein *principium essendi*) erkennt – und so sei es *alienum a fide* (»sein Widerspruch gegen den Glauben«), wenn der Mensch nie an seinen Ursprung *attingere/pertingere* (»rühre«); dies weist voraus auf eine Wesensschau Gottes, die nur nach diesem Leben und nur aufgrund einer besonderen Ausstattung des Menschen möglich sein wird, die aber darin bestehen wird, dass die *essentia* Gottes selbst zur *forma* des menschlichen Erkenntnisvermögens wird (vgl. *STh* I q. 12 a. 5r.; *Ed. Leonina* 4, 123; vgl. die drei Gestalten der Gotteserkenntnis in *Seg.* IV prooem.; *Ed. Leonina* 15, 3–5).

2.5. Die Durchführung der Gotteslehre

2.5.1. Die Bestimmungen der »substantia« Dei

Die Gotteslehre der Summe ist die diesen Grundprinzipien folgende Entfaltung des mit den Gottesbeweisen etablierten Begriffes einer ersten Ursache. Im Aufbau aller Bezugnahmen des Thomas auf eine Gotteslehre geht eine Lehre vom Wesen Gottes der innertrinitarischen Differenzierung voraus (Wesen Gottes *STh* I q. 3–26; *Ed. Leonina* 4, 35–304, trinitarische Differenzierung q. 27–43; *Ed. Leonina* 4, 305–454; vgl. entsprechend *Seg.* I c. 15–102; *Ed. Leonina* 13, 41–270 und IV c. 2–26; *Ed. Leonina* 15, 7–108; vgl. den Ort der Trinitätslehre in *De pot.* q. 9 und 10; *Ed. Vives* 13, 257b–319 folgen der Lehre vom Wesen Gottes in q. 7 und 8; *Ed. Vives* 13, 214–257b [7 C.II.3.]). Der Aufbau der Lehre vom Wesen Gottes gibt sich einerseits als Entfaltung der Bestimmungen, die aus den *effectus* bezüglich einer *causa prima non causata* auszumachen sind, auf der anderen Seite folgt sie material der Bestimmung des ersten Bewegers in der aristotelischen Metaphysik, in deren Kommentierung Thomas eben die Logik einer Herleitung der Eigenschaften der ersten Ursache aus ihrer kosmologischen Funktion, die seine eigene Gotteslehre leitet, auch angelegt sieht und hervorhebt (vgl. *In Met.* 12 I. 7–9; *Ed. Vives* 25, 213–229).

Material bietet Thomas – gemäß dem Grundsatz *agere sequitur esse* (»das Wirken folgt dem Sein«) – zunächst die Bestimmungen, die zur göttlichen *substantia* gehören und derer man ansichtig wird, indem man die geschöpflichen *imperfectiones* bezüglich seiner negiert. Hier werden auf der einen Seite die erwähnten Bestimmungen zur *simplicitas* geboten (WEIGEL, Aquinas), dann die Vollkommenheiten Gottes: *perfectio* (q. 4), die auf die Untersuchung des *bonum in communi* (des Guten im Allgemeinen) folgenden Bestimmungen der *bonitas* Gottes (q. 6), die Unermesslichkeit, die Unveränderlichkeit, die Ewigkeit und die Einheit Gottes. Diese Abfolge ist nicht beliebig; sie orientiert sich an den Transzendentalien, d. h. an den Bestimmungen, die einem Seienden als Seienden zukommen (*esse* [q. 3], *bonum* [q. 5 und 6]; *unum* [q. 11]; vgl. zum Zusammenhang nur *De ver.* q. 1 a. 1r.; *Ed. Leonina* 22/1, 3–8a; das Transzendentalie des *verum* folgt in den

Bestimmungen zur *scientia Dei*). Alle anderen Eigenschaften werden diesen beiden zugeordnet bzw. fügen Aspekte hinzu, die sich daraus ergeben, dass das so bestimmte Wesen im Verhältnis zur Vielfalt der Schöpfung steht.

2.5.2. Die *operationes Dei*

Darauf folgt die Bestimmung der göttlichen *operationes*, deren Gestalt sich daraus ergibt, dass Gott sich im Zuge der Entfaltung der die Substanz betreffenden Vollkommenheiten als immaterielles Wesen und so als *essentia intelligibilis* oder *spiritualis* – als Geist – entpuppt hat. Folglich müssen an ihm auch die Vollzüge identifizierbar sein, die eine *essentia spiritualis* als solche auszeichnen: *intelligere* (Einssehen, Wissen: *STh I* q. 14–17; Ed. Leonina 4, 166–224; vgl. *De ver.* q. 2; Ed. Leonina 22/1, 37–95), *voluntas* (»Wille«; vgl. *STh I* q. 19–24; Ed. Leonina 4, 230–289; *De ver.* q. 23; Ed. Leonina 22/3, 651–675) und *potentia* (»Verfüngsmacht«; *STh I* q. 25; Ed. Leonina 4, 290–300, *De pot.* q. 1 und 2; Ed. Vives 13, 1–35). Auch hier werden weitere Bestimmungen in die *quaestiones* zu den jeweiligen Traktaten eingefügt (so nicht nur die Behandlung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit [*STh I* q. 21; Ed. Leonina 4, 258–262], der Vorsehung [a. a. O. q. 22; Ed. Leonina 4, 263–270] und der Prädestination [a. a. O. q. 23; Ed. Leonina 4, 271–285], sondern auch des *librum vitae* [»des Buches des Lebens«; a. a. O. q. 24; Ed. Leonina 4, 286–288] unter die *quaestiones* zur *voluntas Dei*). Diese Zuordnungen sind flexibel – so behandelt Thomas etwa in der *De ver.*; Ed. Leonina 22/1–22/3 die Vorsehung und die Prädestination nicht unter der Rubrik der *voluntas* (*De ver.* q. 23; Ed. Leonina 22/3, 651–675), sondern der *scientia Dei* (a. a. O. q. 5 und 6; Ed. Leonina 22/1, 137–195).

Vorausgesetzt ist jeweils, dass alle diese Prädikate und *operationes* in Gott keine Realdistinktion bedeuten – sein Wesen ist von seinem Erkennen realiter so wenig unterschieden wie von seiner *bonitas* oder seinem Willen. Gott ist sein Erkennen – jede andere Alternative dazu würde das Erkennen zum prinzipiell kontingenten Akt einer davon unterschiedenen Substanz herabsetzen und damit eine Differenz in Gott eintragen, die als Potentialität der fundamentalen Anforderung an eine *causa prima non causata* (dass sie nämlich *actus purus* sein muss) widersprechen würde (*STh I* q. 14 a. 4^r; Ed. Leonina 4, 171). Diese Identifikation des Wesens Gottes mit seinen Attributen und *operationes* gilt auch hinsichtlich aller anderen Prädikate und *operationes*: Wie er sein Erkennen ist, so ist er sein Willen und seine *bonitas* und eben auch sein Sein. Alle diese Begriffe führen keine Unterscheidung in Gott ein, sondern nur eine unterschiedliche, mit der endlichen Natur der menschlichen Begriffe gegebene Differenz in der Hinsicht auf Gott (*De ver.* q. 2 a. 1^r; Ed. Leonina 22/1, 37–42b). Sie unterscheiden sich nicht hinsichtlich der *res*, sondern nur nach dem *modus intelligendi* (Sinn).

2.6. Gott und das Sein

2.6.1. Die Einheit von *esse* und *essentia* in Gott

Damit hängt die mit Abstand interessanteste Feststellung im Rahmen der Gotteslehre und im Rahmen der Fixierung der *simplicitas* Gottes zusammen: die These, dass in Gott eine Unterscheidung von *essentia* und *esse* nicht statthat.

2.6.1.1. *Esse* und *essentia*

Diese Unterscheidung als »Realdistinktion« gehört zu den wesentlichen thomasi-schen Sonderlehren (neben *STh I* q. 3 a. 5; vgl. Ed. Leonina 4, 43–45; *STh I* q. 44 a. 1; Ed. Leonina 4, 451/456; *De ente et essentia* c. 6; *De pot.* q. 7 a. 2^r; Ed. Vives 13, 216b–219; *Expositio in librum Boethii De Ebdomadibus*, c. 3; Ed. Leonina 50, 275–277; *Seg.* I c. 22 und 25 etc.; Ed. Leonina 13, 68–70), die er, wie die erste Erwähnung in *De ente et essentia* zeigt, seiner Avicenna-Rezeption verdankt (*De ente* c. 5 und 6; Ed. Leonina 43, 379–381). Diese Unterscheidung ist darum bezüglich ihres Sinnes viel diskutiert worden, weil sie nicht einsinnig ist und je nach der Perspektive, in der sie wahrgenommen wird, andere Facetten entfaltet. Im Rahmen der Gotteslehre stellt sie zunächst lediglich fest, dass die Einheit und Einfachheit Gottes – die das Gesamtthema der q. 3 darstellt – nicht nur die Differenz zwischen Wesen und Einzelexemplar ausschließt: Gott ist seine Gottheit (*STh I* q. 3 a. 4^r; Ed. Leonina 4, 42). Vielmehr schließt die Einfachheit Gottes auch die Unterscheidung zwischen Sein und Wesen aus. Der Sinn dieser Feststellung differenziert sich nun nach zwei Bedeutungen, die der Begriff »Sein« bei Thomas hat (vgl. bereits *De ente* c. 5; vgl. c. 6; Ed. Leonina 43, 378–381): Zum einen hat er die Bedeutung des *esse commune*, das allen Angehörigen aller Kategorien gleichsinnig, wenn auch analog zukommt, und das sich im Falle der Entitäten, die Substanzen sind, als »Selbständigkeit« (im Unterschied zum *esse in alio* [»Sein in etwas anderem«]) manifestiert – von diesem Begriff von »Sein« her hat Johannes Duns Scotus in seiner kritischen Rezeption der Unterscheidung des Thomas die Einsinnigkeit der Existenzfeststellung mit Bezug auf Gott und auf Kreatürliches behauptet (vgl. Johannes Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 8 q. 3 [Opera Omnia IV, 169–229]). Mit Bezug auf diese Bedeutung des Seins besagt die Feststellung, dass *esse* und *essentia* in Gott keine Unterscheidung leiden, dass Gottes Sein im Wesen Gottes mitgesetzt ist: Gott ist notwendig (vgl. *Seg.* I c. 22; Ed. Leonina 13, 68–70).

2.6.1.2. *Esse* und *essentia* in Gott

An dieser Feststellung ist Thomas, wie seine Auseinandersetzung mit dem anselmischen Gottesbeweis zeigt (*STh I* q. 2 a. 1^r; Ed. Leonina 4, 27b/28a; *Seg.* I c. 10; Ed. Leonina 13, 23/24), relativ desinteressiert; sie spielt in seiner Gotteslehre fast keine Rolle. Denn die Pointe seines Begriffs von *esse* liegt darin, dass er das *esse*

als etwas behandelt und betrachtet, was – zum Wesen hinzutretend – dieses Wesen (die dem Wesensbegriff entsprechende Wesensform) in *rerum natura* (als *ens*) verwirklicht. Die *essentia* – der Wesensbegriff endlicher Wesen – bezeichnet etwas Kontingentes resp. ein potentiell Seiendes: Die Existenz eines oder mehrerer Exemplare dieses Wesens ist nicht mit dem Begriff gegeben (etwa *De ente*, c. 5; Ed. Leonina 43, 378/379). Das bedeutet eben, dass die Wesensform eines individuellen Seienden nicht als solche ist (sonst würde der Begriff das Sein einschließen), sondern zu ihrer Realisation eines Prinzips bedarf, das nicht mit ihr identisch und nicht mit ihr bereits gesetzt ist – und dies ist das Sein, durch das ein Seiendes bestimmten Wesens wird. Damit gilt zunächst: wäre im Falle Gottes das göttliche Wesen nicht sein Sein, so wäre das göttliche Wesen durch das Sein, das ihm, dem Wesen, damit nur kontingent zukäme; das Wesen wäre in *potentia* zum Sein, mögliches Seiendes, käme ins Sein durch etwas von ihm Unterschiedenes (das Sein) und käme somit als Kandidat für die *causa prima non causata* nicht in Frage (*STh* I q. 3 a. 5r.; Ed. Leonina 4, 43a/44b; *De pot.* q. 7 a. 2r.; Ed. Vives 13, 216b–219; *Seg.* I c. 22; Ed. Leonina 13, 68–70).

2.6.1.3. Gott als das Sein

Das hat Konsequenzen für den mit Gott identifizierten Begriff des Seins (SCHÖNBERGER, Transformation; KREMER, Seinsphilosophie; KENNY, Aquinas): Sein ist nämlich damit dasjenige, was das Wesen aktualisiert, so dass Sein und Wesen unter dieser Rücksicht als Potentialität und Aktualität oder in Analogie zu Materie und Form zu stehen kommen (vgl. bes. *De ente*, c. 6 und 5; Ed. Leonina 43, 378–381; *Seg.* I c. 22; Ed. Leonina 13, 68–70). Entsprechend kann Thomas das *esse* als *actualitas omnium actuum* bzw. als *perfectio perfectionum* bezeichnen (*De pot.* q. 7 a. 2 ad 9; Ed. Vives 13, 219; vgl. *STh* I q. 3 a. 5r.; Ed. Leonina 4, 43a/44b): es ist gleichsam die Aktualität, die jede Form ins Sein überführt, selbst aber in keiner Wesensform erschöpft wird. Da die Wesensbegriffe bzw. -formen zugleich untereinander im Blick auf ihre Dignität und ihren Rang nach dem Grad ihrer Aktualität abgestuft sind, bezeichnet das abstrakte *esse* nicht einfach das *esse commune* im Sinne der bestimmungärmsten Existenzfeststellung, die allem Seienden gleichermaßen zukommt und bezüglich dessen die weiteren *perfectiones* (*vere, intelligente*) hinzutreten (Abgrenzung *De ente*, c. 6; Ed. Leonina 43, 379b–381; *Seg.* I c. 26; Ed. Leonina 13, 81–85). Vielmehr bezeichnet ‚Sein‘ den Inbegriff der Aktualität, die alles Seiende jedweder Perfektion realisiert, die Aktualität, die in allen anderen Wesensformen je nach der Kapazität dieser Wesensformen rezipiert wird, die aber von keiner endlichen Wesensform ausgeschöpft wird. Als Begriff für die »Idee des Seins« rückt das *esse* damit als höchste der Wesensformen, die zugleich in allen anderen Wesensformen partizipativ rezipiert ist, in die Reihe der Wesensformen ein (vgl. *STh* I q. 3 a. 5r.; Ed. Leonina 4, 43a/44b; bes. *De pot.* q. 7 a. 2 ad 5 und ad 9; Ed. Vives 13, 218b/219a); dies ist der Ansatzpunkt für die spätere Rezeption dieses Gedankens durch Meister Eckhart (*Quaestiones Parisi-*

enses, 1–10; *Prologus in opus tripartitum*, 36–48). Unter dieser Perspektive besagt die Identifikation von *esse* und *essentia* im Falle Gottes nicht nur, dass die *essentia* Gottes notwendigerweise existiert, sondern zugleich, dass »Gott das Sein ist«, das in allen anderen individuellen Wesensformen in abgestuften Modi und damit nicht nur partizipativ, sondern auch limitiert repräsentiert wird (*STh* I q. 3 a. 5; Ed. Leonina 4, 43a/44b; q. 44 a. 1r.; Ed. Leonina 4, 45; *De pot.* q. 7 a. 2r. und ad 10; Ed. Vives 13, 218a/219a). In diesem Sinne besagt die Formel nicht einfach, dass Gottes Wesen notwendig »ist«, sondern dass das Sein »Gottes Wesen ist.

Die von Thomas an den genannten Stellen des Öfteren gebrauchte Wendung, nach der Gott »sein« Sein ist (*est suum esse*), ist daher mit einer Betonung auf dem *est* zu lesen und als Abgrenzung gegen ein *habet* oder *participat in* zu verstehen. Sie besagt damit, dass Gott nicht am Sein partizipiert wie alle anderen Entitäten, die durch das Sein sind und deren Aktualität den Begriff des Seins nicht ausschöpft. Vielmehr ist das Sein, das Gott »hat«, mit seinem Wesen identisch. Und das wiederum heißt: Er ist nicht eines bestimmten Wesens, sondern sein Sein ist sein Wesen. Dies zu sagen ist nur sinnvoll, wenn dieses sein Sein das *esse ipsum* ist: Gott ist das *esse per se subsistens* und in diesem Sinne *actus purus*.

2.6.2. Geschaffenes und göttliches esse

Das Verhältnis des göttlichen Seins zum geschaffenen Sein wird damit bei Thomas unter die Bestimmung gestellt, dass das geschaffene Seiende am Sein partizipiert, während Gott das Sein ist (vgl. nur *STh* I q. 44 a. 1r. u. ö.; Ed. Leonina 4, 45). Diese Zuordnung ist nicht unproblematisch, weil sie den Gedanken nahelegt, dass das geschaffene Seiende an Gott selbst partizipiert und die Schöpfung gleichsam eine Emanation Gottes ist, wie Thomas ausdrücklich im Übergang zur Schöpfungslehre das Verhältnis bezeichnet (*STh* I q. 45 a. 1r. und a. 2r.; Ed. Leonina 4, 464 und Ed. Leonina 4, 465b/466a). Das genaue Verständnis des Verhältnisses von *esse quod est Deus* und des *esse creatum* ist Gegenstand tiefgreifender Differenzen in der Rezeption und in der neuzeitlichen Thomasinterpretation geworden: Schon die frühen Rezipienten – Duns Scotus und Meister Eckhart – gelangten in der Auseinandersetzung mit Thomas zu jeweils unterschiedlichen Interpretationen, die darin begründet sind, dass beide den Doppelsinn des Begriffs *esse* (als *esse commune* und als *actus actuum*) nicht zusammenhalten: Duns Scotus optiert für ein Verständnis als *esse commune* und auf dieser Basis für ein univokes Verständnis des *esse* in der Anwendung auf Gott und auf die Schöpfung; Meister Eckhart hingegen gelangt es, das Verhältnis des *esse quod est Deus* und des *esse participatum* dadurch zur Sprache zu bringen, dass er das mit dem göttlichen Wesen identische Sein als *intelligere* fasst und so das Einbegriffensein des *esse creatum* in das *esse Dei* und das Ursprungs- und Partizipationsverhältnis zwischen dem göttlichen und dem geschaffenen Sein zur Sprache bringt (*Quaestiones Parisienses*; *Utrum in Deo idem sit esse et intelligere*; *Prologus in opus tripartitum*). In der neueren Diskussion wird insbesondere die Frage verhandelt, wie unter der

Voraussetzung eines analogen Verständnisses des Seins Gottes und des Seins der Schöpfung beide »Grade« des Seins ins Verhältnis gesetzt werden und wie sich bei Thomas das aristotelische Nebeneinander von *causa* und *causatum* einerseits und der aus der platonischen Tradition stammende und durch die beschriebene Deutung des *esse* als *actus actuum* in seiner Problematik für das Verhältnis von Gott und Schöpfung intensiviert Partizipationsbegriff zueinander verhalten (GEIGER, Participation; KREMER, Seinsphilosophie; DÜPFELMANN, Kreation).

2.6.3. Gottes Verhältnis zur Welt im Blick auf seine *operationes*

Höchst prekär gestaltet sich im Rahmen dieser Gotteslehre, die an der kosmologischen Funktion der unhintergehbaren, keiner Einwirkung von außen unterliegenden Ursache orientiert ist, die nähere Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt nicht nur hinsichtlich des *esse*, sondern auch hinsichtlich der *operationes* Gottes.

2.6.3.1. Gottes Erkennen des anderen seiner selbst

Die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt stellt sich hier bezüglich der Akte, die für das göttliche Wesen konstitutiv sind, daher insbesondere als Frage danach, ob und in welchem Sinn Gott die Schöpfung und das einzelne Seiende in ihr erkennt (*STh* I q. 14 a. 5r.; Ed. Leonina 4, 172; vgl. *De ver.* q. 2 a. 2–7 jeweils r.; Ed. Leonina 22/1, 444–45a. 51b–51b. 56b–57b. 61b–63a. 65b–66b. 68; Sg. I c. 48 und 49; Ed. Leonina 13, 140–143).

Die Frage, ob Gott anderes seiner selbst, und zwar *propria cognitione* (»in eigentlichem Sinne«) erkennt (*STh* I q. 14 a. 5r. und 6r.; Ed. Leonina 4, 172 und Ed. Leonina 4, 176; vgl. *De ver.* q. 2 a. 3–5 jeweils r.; Ed. Leonina 22/1, 51b–51b. 56b–57b. 61b–63a), ist darum intrikat, weil einerseits die göttliche Vollkommenheit ohne die Vollkommenheit des Erkennens aller Wirklichkeit schwer vorstellbar ist; auf der anderen Seite darf eine bejahende Antwort nicht dazu führen, dass Änderungen in der Schöpfung zur Annahme entsprechender Änderungen im göttlichen Wissen nötigen, die in Gott als *primum movens non motum* nicht statthaben können; und diese Antwort darf nicht dazu führen, dass das göttliche Erkennen durch das, was es erkennt, erst zu seiner Vollendung kommt (vgl. die *objectiones* zu den genannten *articulis*). Thomas beantwortet die Frage grundlegend mit der Auskunft, dass Gott das andere nicht als anderes erkennt, sondern insofern erkennt, als er sich selbst und damit in der Ursache aller Dinge diese erkennt (*STh* I q. 14 a. 5r.; Ed. Leonina 4, 172): Indem Gott sich selbst erkennt, erkennt er in sich selbst (als der *causa exemplaris*) das andere seiner selbst. Gottes Erkennen entspricht darin dem menschlichen Erkennen, das ebenfalls dadurch zustande kommt, dass vom einzelnen sinnlichen Seienden ein Phantasma gebildet und das Seiende dann durch seinen Wesensbegriff repräsentiert wird. Gottes Erkennen richtet sich umgekehrt auf die in seiner Selbsterkenntnis mitgesetzte Erkenntnis

der Schöpfungsideen (als Spiegelungen seiner *bonitas*), in denen er das Seiende außerhalb seiner erkennt, das diesen Ideen entspricht und entspricht (ebd.).

Diese Antwort weckt die jeweils gleich im folgenden *articulus* als *obiectio* eingeführte These, dass Gott nicht das individuelle andere seiner selbst erkennt, sondern in sich nur die individuellen Exemplare gemeinsamen Bestimmungen (Wesensbegriffe bzw. das allen gemeinsame Sein) erkennt, oder dass er in anderer Weise die Vielfalt des Geschaffenen in der Erkenntnis eines einheitsbildenden Momentes erkennt (wie man die Speichen eines Rades erkennt, indem man die Nabe erkennt: *STh* I q. 14 a. 6r.; Ed. Leonina 4, 176). Diese an sich mit der Bestimmung Gottes als des Seins naheliegende Bestimmung lehnt Thomas darum ab, weil sich Erkenntnis nicht mit dem Erkennen des Gemeinsamen erschöpft, sondern erst mit der Erkenntnis dessen, was die Kreaturen untereinander unterscheidet. Dass Gott in dieser Weise alles, aber doch in sich selbst erkennt, hängt nach Thomas an dem zwischen Gott und Welt bestehenden Kausalverhältnis: In der Selbsterkenntnis Gottes als der höchstvollkommenen Ursache der Wirklichkeit sind alle Grade der partizipativen Repräsentation dieser Vollkommenheit miterkannt, und zwar nicht nur das weniger Allgemeine im Allgemeineren, sondern auch die unterschiedlichen Exemplare im Allgemeineren. Daher erkennt Gott alles Seiende in sich selbst als in ihm Präkonzipiertes. Das wird dann plausibel, wenn mitgedacht wird, dass das Erkennen sich ohnehin so vollzieht, dass der Erkennende die durch die sinnliche Erscheinung seinem Geist eingeförmte individuelle Wesensnatur erkennt. Der göttliche Geist erkennt ebenfalls die – in ihm als alle Vollkommenheitsstufen einschließende Ursache präsenste – bestimmte Wesensnatur, erkennt sie aber nicht als vom Individuum abstrahierte, sondern als im Geist Gottes präkonzipierte Wesensnatur. Diese Überlegungen des Thomas lassen sich so auf den Begriff bringen, dass Gott das andere seiner selbst in sich selbst erkennt. Unbefriedigend ist das darum, weil diese Behauptung, im Allgemeinen sei das Individuelle mitgesetzt, voraussetzt, dass es eine Implikation des Individuellen im Allgemeinen gibt, das sich zum Allgemeinen verhält wie die Art zur Gattung und in der Form einer Dihärese daraus abgeleitet werden kann, was evidenterweise ein Ungedanke ist: Mit dem Allgemeinbegriff ist das bestimmte, kontingente Einzelexemplar gerade nicht erkannt (vgl. dazu weitergehend *De ver.* q. 4 a. 6r.; Ed. Leonina 22/1, 133b/134a).

2.6.3.2. Ähnliche Probleme

Ähnliche Probleme stellen sich bezüglich der Frage, wie das *creare* Gottes und andere Prädikate, die ihm aus dem Ursache-Verhältnis zur Welt zukommen, zu verstehen sind: Sie können zum Wesen Gottes nicht in dem Verhältnis stehen wie die substantialen Prädikate oder die intrinsischen *operationes*, denn dann wäre sein Verhältnis zur Welt und damit die Welt ewig (*Sg.* II c. 32 und c. 35; Ed. Leonina 13, 344–351; vgl. *STh* I q. 13 a. 7r.; Ed. Leonina 4, 152b/153a). Thomas geht hier davon aus, dass es sich bei der Schöpfung um eine *relatio* handelt, die

ein reales Verhältnis der Schöpfung zu Gott, nicht aber eine reale Ausrichtung Gottes auf die Schöpfung, sondern nur ein ihm äußerliches aussagt – wie die Relation des Erkennens nur auf Seiten des Erkennenden eine reale Ausrichtung aussagt, während dem Gegenstand der Erkenntnis nur durch das ihm äußerlich bleibende Erkennen eine Zuordnung zukommt, die ihm selbst aber äußerlich bleibt. Das *creare* ist somit ein *creari*, eine Bestimmung der Schöpfung, aber nicht des Schöpfers (ebd.).

2.6.3.3. Komplexe Verhältnisbestimmungen

Dieser Gedanke ist nun aber darum eigentümlich, weil Thomas das Verhältnis von Gott und Welt in zwei anderen Sachthemen – der Frage nach der Gegenwart Gottes (*STh* I q. 8 a. 3r.; Ed. Leonina 4, 87) und der Frage nach dem Verhältnis der Zeit zu Gottes Ewigkeit (*STh* I q. 10 a. 4r.; Ed. Leonina 4, 98b/99b) – in ein Verhältnis bringt, bezüglich dessen man bei neuzeitlichen Positionen einen Pantheismus diagnostizieren würde: Thomas stellt zum einen fest, dass Gott nicht nur als Wirkender, auch nicht nur dadurch, dass er die gesamte Schöpfung sich präsent hält, in ihr gegenwärtig ist, sondern vielmehr *per essentiam* (»durch sein Wesen«, *STh* I q. 8 a. 3r.; Ed. Leonina 4, 87). Alle Wirklichkeit ist somit jeweils der Ort der Gegenwart des Wesens Gottes – was Thomas allerdings ausdrücklich dadurch auf ein Verhältnis der Differenz hin entschärft, dass er feststellt, dass Gott *ut causa essendi* (»als Ursache des Seins«) *essentialiter* gegenwärtig sei. Was damit in gleichsam räumlicher Hinsicht gilt, gilt auch in zeitlicher: Thomas setzt Zeit und Ewigkeit so ins Verhältnis, dass die Ewigkeit nicht die unendliche Verlängerung der Zeit, sondern deren Inbegriff ist: Das *totum simul*, die Einheit dessen, was im Medium der Zeit in ein Nacheinander differenziert ist (*STh* I q. 10 a. 4r.; Ed. Leonina 4, 98b/99b). Deutlicher noch als in den Bestimmungen zur Gegenwart und ihre Ursache nicht (oder nur durch einen gewaltsamen Eintrag) in das Verhältnis unterschiedener Entitäten, sondern es deutet sich eine (von Thomas ausdrücklich nicht gewollte) Lesart an, die sie gleichsam als zwei Perspektiven auf ein Phänomen unterscheidet (vgl. auch *Seg.* II c. 35; Ed. Leonina 13, 348–351).

2.7. Metaphysischer und religiöser Gottesbegriff

Der skizzierte Gottesbegriff des Thomas hat seinen Ursprungsort in der Frage- richtung der Metaphysik vom Seienden auf seinen Grund hin; er stellt also die Antwort auf die Frage nach dem letzten Grund der geradehin und alltäglich erfahrenen Wirklichkeit dar und entfaltet die Implikationen dieses Grundes. Dieser Begriff von Gott wird in der für Thomas typischen Weise ergänzt durch der Offenbarung entspringende Einsichten – etwa durch die inneren trinitarischen Relationen in Gottes Wesen, oder durch die Lehre von der Inkarnation der zweiten Person der Trinität. Diese spezifisch christlichen Aussagen über Gott ordnet Tho-

mas der metaphysischen Gotteslehre nach und ein – programmatisch in der *Summa contra gentiles* (*Seg.* I c. 3; c. 9; Ed. Leonina 13, 7–10; 22/23; Verhältnis der Teile I und IV). Die interne Bezüglichkeit Gottes, die in der Trinitätslehre ausgesagt ist, wird dabei aber begründet und plausibilisiert durch den Hinweis auf trinitarische Strukturen, die sich bereits mit dem Begriff eines höchstvollkommenen geistigen Wesens ergeben (zum Folgenden vgl. *STh* I q. 14 a. 5r.; Ed. Leonina 4, 172; q. 19 a. 2r.; Ed. Leonina 4, 233; *STh* I q. 29 a. 4r.; Ed. Leonina 4, 333a/334a und q. 27 a. 1r.; Ed. Leonina 4, 305a/306a sowie *Seg.* IV c. 11; Ed. Leonina 15, 32–46 [Sohn und *intelligere* Gottes] und c. 19; Ed. Leonina 15, 74–79 [Geist und *voluntas* Gottes]): Dass Gott »Geist« bzw. ein intelligibles Wesen (vernünftig und nur der Vernunft, nicht den Sinnen zugänglich) ist, impliziert, dass sein Sein durch die Akte gekennzeichnet ist, die vernünftiges Seiendes als solches ausmachen: Erkennen und Wollen. Dass Gott Ursache aller Wirklichkeit ist, erschließt ein drittes Moment des Begriffs Gottes: die *potestas* (»Macht«). Dieses Wesen als geistiges erkennt und will, erkennt und will aber nichts anderes als sich selbst und differenziert sich in sich selbst in Erkenntnissubjekt und -objekt bzw. in Objekt und Subjekt des Wollens, ohne dabei seine Einheit mit sich selbst zu verlieren. Die christliche Rede von trinitarischen Personen und ihre durch die altkirchliche Tradition ausformulierten Verhältnisse werden damit plausibilisierbar als die Explikation dieser internen Differenziertheit des Geistes und bringen sie auf den Begriff. Unter dieser Rücksicht ist es *conveniens* (»passend«), dass die christliche Trinitätslehre eben den Gott, den die Philosophie bzw. die menschliche Vernunft als Ursprung der Welt erschließt, als den Dreieinigen preist und anspricht. Die Differenzierung dieser drei Personen entspringt der Offenbarung, weist sich aber dadurch aus, dass sie den Einsichten, die dem natürlichen Erkennen zugänglich sind, nicht widerspricht, sondern sie erschließt und über sich hinausführt.

Das heißt aber insgesamt, dass der Begriff von Gott auch dort, wo er durch spezifisch christliche Einsichten »vollendet« wird, unter dem Vorzeichen der Anforderungen bleibt, die an eine »erste unverursachte Ursache« zu stellen sind: sie muss unveränderlich sein; sie ist daher leidenschaftslos und unfähig zur Reaktion auf Kontingentes und zur eigentlichen Verbindung mit den Unwägbarkeiten und Unberechenbarkeiten der menschlichen Geschichte. Hier zeigen sich nun bei Thomas in der Beschreibung des Verhältnisses, in das Gott *per intellectum et potestatem* zur Welt tritt, mit großer Klarheit die klassischen Probleme, vor die eine Verbindung des von Pascal so genannten »Gottes der Philosophen« mit derjenigen religiösen Erfahrung Gottes stellt, die sich in den biblischen Texten und der kirchlichen Frömmigkeitstradition reflektiert (etwa die Möglichkeit der kontingenten Erhöhung des Bittgebets). Thomas interpretiert dabei alle der christlichen Tradition unverzichtbaren Aussagen über ein geschichtliches Handeln Gottes und die traditionell vertretene Bezugnahme Gottes auf die kontingente und veränderliche Schöpfung unter dem Vorbehalt der Wahrung der Unveränderlichkeit Gottes, ohne die er »unverursachte Ursache« nicht sein kann: Das gilt ohnehin für alle christologischen Bestimmungen: sie stehen unter dem Vorbehalt der Un-

terscheidung dessen, was Gott, und dessen, was der Menschheit in der Person Christi zuschreiben ist (vgl. *STh* III q. 16, bes. a. 4r.; Ed. Leonina 11, 203–205; a. 5r.; Ed. Leonina 11, 205). Das gilt aber bereits für das Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung: Gott erkennt in der Tat die von ihm unterschiedene veränderliche und unvollkommene Welt, aber eben in den Urbildern, die er in sich trägt und somit unter Wahrung der Unveränderlichkeit seines Erkennens (s. o.); es bestehen in der Tat Relationen zwischen der endlichen Welt und dem unendlichen Gott, wobei es sich aber nicht um Relationen Gottes zur Welt handelt, sondern um Relationen der Welt zu Gott; wie also damit die Unveränderlichkeit Gottes gewahrt wird (s. o.). So gilt auch für das Heilswerk, das Christus in der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur vollbringt: es ist ebenso wie der Vollzug der Gnadenmitteilung eigentlich ein Werk der menschlichen Natur, das der göttlichen zugesprochen werden kann und muss (vgl. *STh* III die Artikel der q. 16; Ed. Leonina 11, 197–218 und bes. q. 46 a. 12r.; Ed. Leonina 11, 452), in das sie aber nicht eigentlich involviert sein kann: So leidet Christus nach der menschlichen Natur und ist nach seiner menschlichen Natur Haupt der Kirche dergestalt, dass er die ihm in unüberbietbarer Weise zugeeignete und von ihm erworbene Gnade durch die Werkzeuge der Sakramente an seinen Leib – die Kirche – weitergeben kann (↗ C.II.7.).

Man könnte dies als eine Überfremdung der religiösen Erfahrung durch eine philosophische Vorgabe verstehen; Thomas aber ist – wie übrigens auch Aristoteles – der festen Überzeugung, dass der metaphysische Gottesbegriff nicht als Fremdkörper an die religiöse Gotteserfahrung herangetragen wird, sondern die aufgeklärte Gestalt dessen darstellt, was eigentlich auch das religiös bewegte Subjekt allenfalls unter Gott verstehen kann. Die große Leistung dieser Verbindung von metaphysischer bzw. außerchristlicher Erschlossenheit des Sinnes von Gott und der im christlichen Glauben implizierten Bezugnahme auf den Vater Jesu Christi liegt darin, dass die christliche Rede von Gott anschlussfähig wird für die jedem Menschen zugängliche Wirklichkeitserfahrung. Das Urteil über die von Thomas vorgenommene Verbindung von Aristotelismus und christlichem Glauben hängt letztlich an der Frage, ob diese These des Thomas – dass der metaphysische Gottesbegriff die aufgeklärte Gestalt der religiösen Bezugnahme auf Gott darstellt – richtig ist oder ob ein religiöser Begriff von Gott spezifisch anders strukturiert ist und anderen Erfahrungen entspringt als derjenigen der Metaphysik.

GEIGER, Louis-Bertrand: *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1953.

KENNY, Anthony: *Aquinas on Being*, Oxford 2002.

KREMER, Klaus: *Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966.

SLENCZKA, Noiger: Gottesbeweis und Gotteserfahrung. Überlegungen zum Sinn des kosmologischen Arguments und zum Ursprung des Gottesbegriffs, in: RUNGGALEDER, Edmund/SCHICK, Benedikt (Hg.): *Letztbegründungen und Gott*, Berlin 2010, 6–30.

WEIGEL, Peter: *Aquinas on Simplicity. An Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology*, Oxford 2008.