

## Sprachanalytische Überlegungen bei Thomas von Aquin

Von Walter Brugger, S. J.

Die Rezeption thomanischer Gedanken wird immer maßgebend davon abhängen, wie weit Thomas einen Beitrag zu den in einer Zeit auftretenden Problemen und Fragestellungen zu geben vermag. Das heutige philosophische Bewußtsein ist vielerorts von dem Gedanken geprägt, daß menschliches Denken, wo immer es zu einer, sei es auch nur inneren, Artikulierung drängt, von allem Anfang an Sprachdenken ist und im Hinblick auf eine Sprachgemeinschaft auch eine dialogische Dimension hat. Diese Überzeugung bleibt nicht nur eine theoretische Einsicht, sondern sie drängt dazu, die Analysen des Denkens von einer Analyse der Sprache her, in der sich das Denken vollzieht und bekundet, anzugehen.

Ist diese Tendenz so neu und unserer Zeit zu eigen, daß sie keine Vorläufer hätte? Angewandt auf Thomas von Aquin lautet die Frage: Finden sich bei ihm – ohne Verwendung des Namens – sprachanalytische Untersuchungen und welches Gewicht haben sie bei ihm<sup>1</sup>? Die Frage ist hier nicht, ob sich für eine sprachanalytische Auffassung bei Thomas – etwa im Hinblick auf die Lehre von der *conversio ad phantasmata* oder allgemeine Erörterungen über die Philosophie der Sprache – eine theoretische Begründung finden oder ob eine solche sich von seinen Grundlagen her geben läßt, sondern ob sich Thomas in der Praxis des Denkens, in seinem Philosophieren und Theologisieren, sprachanalytischer Methoden bedient hat. Unser Vorgehen dabei ist sehr einfach. Wir gehen ein Stück weit in die „*Summa theologica*“ hinein und sehen zu, ob Thomas tatsächlich sprachanalytische

---

<sup>1</sup> Es ist hier nicht der Ort, eine Bibliographie der zahlreichen Äußerungen zur Beziehung von Sprachanalyse und Theologie zu geben. Verwiesen sei nur auf einige Veröffentlichungen, die näher an unser Thema herankommen. Schon *M. Grabmann* hat sich in seiner Abhandlung „Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik“: *MAtl. Geistesleben I* (München 1926) 104–147 auch mit Thomas von Aquin beschäftigt und geäußert, über die Anwendung der Sprachlogik auf Probleme der Theologie bei Thomas von Aquin ließe sich eine umfassende Abhandlung schreiben (145). Seiner Anregung folgend, hat *F. Manthey* unter dem Titel „Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie“ (Paderborn 1937) eine allseitige Untersuchung veröffentlicht, die als grundlegend bezeichnet werden muß, aber leider wegen des 2. Weltkrieges wenig bekannt geworden ist. – Weitere Arbeiten zum Thema: *L. Martinelli*, *Thomas d’Aquin et l’analyse linguistique* (Montréal–Paris 1963) 80 S. *Martinelli*, der S. 14–27 auch einen Überblick über die mittelalterliche Analyse vor Thomas von Aquin gibt, betont mit Recht, daß für Thomas die Analyse (eine) Methode, nicht aber Objekt der Philosophie (und Theologie) ist. Weiter: *D. B. Burrell*, *Aquinas on naming God*, *ThStud* 24 (1963) 183–212;

Untersuchungen vornimmt und wie er dabei verfährt (I). Darauf werden wir das gefundene Material nochmals sichten, um uns Rechenschaft darüber zu geben, welche Prinzipien für Thomas bei diesen Untersuchungen maßgebend sind (II).

## I

1. In der S. Th. I q. 3, a. 3 stellt Thomas die Frage: „Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura?“, eine Frage, die er bejaht. Auf den Einwurf (arg. 1), daß wir doch sagen, *in* Gott sei eine Wesenheit und Natur, die Gottheit, so daß eine Differenz zwischen Gott und Gottheit und daher eine Zusammensetzung in ihm sei, antwortet er:

„dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus eius substantiam; quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas vel vita vel aliquid huiusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quae est in acceptione intellectus nostri, et non ad aliquam diversitatem rei“ (ad 1).

Wenn wir über Gott sprechen, sind wir auf die Sprachmittel angewiesen, die wir im Umgang mit den Gegenständen unserer Erfahrung (apud nos) entwickelt haben. Um diese zu verstehen, gebrauchen wir konkrete und abstrakte Namen und Begriffe, z. B. das Runde und die Rundung, wobei dieses Runde eine Münze, eine Uhr oder sonst etwas sein kann, wenn es nur eine Rundung hat. Die Rundung aber selbst bezeichnet gerade diese auszeichnende Qualität, die Grund ist, warum wir das Runde rund nennen. Dabei hat das Runde nicht nur immer noch andere Eigenschaften, sondern ist vor allem etwas Dingliches, ein selbständiger – konkreter – Gegenstand unserer Erfahrungswelt, während die Rundung immer an einem Runden erfahren wird und nur im begrifflichen Denken – abstrakt – losgelöst und für sich, gleichwohl aber immer in Beziehung auf ein

---

*Ellis W. Jr. Hollon*, Can Thomas' definition of God stand the test of logical analysis? *DivThom* (Pi) 17 (1967) 125–130; *L. C. Vealeckey*, Flew on Aquinas [A. Flew, *God and philosophy*, NY 1966], *Philosophy* 43 (1968) 213–230. *B. Mondin* handelt in seinem Buch „The principle of analogy in protestant and catholic theology“ (The Hague, revised ed. 1968) 7–102 über Thomas von Aquin und 174–187 über The meaning of theological language. Die Sammelbände: *L'Analyse du Language théologique und Débats sur le Language théologique*, beide ed. *E. Castelli* (Paris 1969) bringen nur wenig zu unserem Thema: der 1. Bd. 395–401 (*H. Gouhier*), der 2. Bd. 129–131, 171–187. *J. R. Gironella*, *Filosofía del lenguaje y la filosofía aristotélica de Tomás de Aquino*; *Pens* 28 (1972) 29–79; *ders.*, *Algunas notas sobre las relaciones entre filosofía del lenguaje y la metafísica de Santo Tomás*: *Scritti in onore di C. Giacon* (Padova 1972) 217–257. – *B. J. Lonergan*, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, ed. *D. B. Burrell* (Notre Dame 1967) geht nicht auf linguistische Probleme ein. Auch *Th. Bonhöffer*, *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem*: *BeitrHistTheol* 32 (Tübingen 1961) bleibt trotz des Titels ausschließlich im Raum der theologischen Problematik.

unbestimmtes, nach ihr benanntes Rundes gedacht wird. Sowohl der konkrete als auch der abstrakte Name (der *von etwas* abstrahiert) weisen demnach auf eine Zusammensetzung hin (deren Art hier nicht weiter erörtert werden soll). Wenn wir nun Namen auf Gott anwenden, so haben wir keine anderen als konkrete und abstrakte Namen zur Verfügung. Beide aber weisen auf eine Zusammensetzung hin. Eine Anwendung auf Gott ist daher nur möglich, wenn durch eine zusätzliche Gebrauchsanweisung die sich in der konkreten wie abstrakten Form der Bezeichnungen und Begriffe bekundende Zusammensetzung auf die Form unseres Begreifens eingeschränkt und die Verwendung der konkreten oder abstrakten Namen entsprechend interpretiert wird; was in diesem Texte geschieht: konkrete Namen wie „Gott“ bezeichnen den Selbstand Gottes, abstrakte wie „Gottheit“ oder „Leben“ seine Einfachheit. Das führt dazu, daß es hier – im Gegensatz zur gewöhnlichen Sprechweise – sinnvoll ist, das Abstraktum mit dem Konkretum nicht nur in Beziehung zu setzen, wie etwa die Rundung des Runden, sondern in recto zu prädicieren: *et sic . . . oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur (corp. art.)*.

2. Die Frage, *„utrum in Deo sit idem essentia et esse?“* (I q. 3, a. 4) führt zu dem Einwand (arg. 1): *„Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus praedicatur. Sequitur ergo quod Deus sit ens commune praedicabile de omnibus. Hoc autem est falsum.“* Der Einwand beruht darauf, daß bei der Identifikation von Wesenheit und Sein in Gott, Gott zum Sein ohne alle weitere Bestimmung, zum allgemeinen, bestimmungslosen Sein gemacht würde und so von allen Dingen aussagbar wäre, was falsch ist.

Thomas antwortet darauf (ad 1) mit einer Analyse der Namen, die etwas ohne weitere zusätzliche Bestimmung bezeichnen: *„. . . dicendum quod aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione.“* Eine solche Bezeichnung ohne zusätzliche Bestimmung kann in doppelter Weise verstanden werden. Einmal so, daß der zugeordnete Begriff die zusätzliche Bestimmung ausschließt, wie das „unvernünftige Sinnenwesen“, das dadurch allein voll bestimmt ist, also das Tier, die Vernunft ausschließt. *„Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione eius quod sibi fiat additio: sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione eius est ut careat ratione.“* Das andere Mal wird etwas ohne zusätzliche Bestimmung so verstanden, daß der

dem Namen zugeordnete Begriff eine solche Bestimmung nicht fordert, gegen sie indifferent ist; so der allgemeine Name „Sinnenwesen“, der die Vernunft nicht ein- aber auch nicht ausschließt. *Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum; secundo modo esse sine additione, est esse commune.* Wird demnach das Sein in seiner vollen Bestimmtheit genommen, die keine zusätzliche Bestimmung zuläßt (da sie nur wieder eine Seinsbestimmung sein könnte), so ist Gott sein Sein. Nimmt man es aber als das allgemeine, begrifflich leere und unbestimmte Sein (das mindeste, was man von jedem sagen kann), dann kann man zwar auch von Gott aussagen, daß er ist (ad 2), aber in diesem Sinne, des *esse commune*, ist er nicht das Sein.

3. Von der Herkunft her ist der unmittelbare Wortsinn häufig so eingeschränkt, daß wir schon im alltäglichen Leben diese Schranke oft durchbrechen müssen. Wir verändern im Gebrauch nicht selten diesen ursprünglichen Sinn der Worte. Beim Buchstaben denkt niemand mehr an Stäbchen aus Buchenholz oder Buchenrinde. Noch notwendiger ist es, solche Schranken unserer Sprache zu durchbrechen, wenn wir über Gott reden wollen. So lautet der Einwand gegen den Satz, daß Gott vollkommen sei: *„Perfectum . . . dicitur, quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum“* (I q. 4, a. 1, arg. 1). In deutscher Entsprechung könnte man sagen: was nicht gekommen, nicht geworden ist, kann auch nicht ins Volle, in seine Fülle, gekommen sein. Thomas sagt darauf (ad 1) mit Gregor dem Großen, daß wir, wenn wir von Gott sprechen, lallen, so gut wir können, und er gibt zu: *„quod . . . factum non est, perfectum proprie dici non potest. Sed quia in his quae fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum, transsumitur hoc nomen, perfectum, ad significandum omne illud cui non deest esse in actu; sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.“* Was nicht ‚factum‘ ist, kann nicht im eigentlichen Wortsinn ‚perfectum‘ genannt werden. Da aber im Werdebereich dasjenige, was aus seiner Potentialität in den Akt und die Wirklichkeit geführt wurde, ‚perfectum‘ genannt wird, gebrauchen wir eben dieses Nomen ‚perfectum‘, um all das zu bezeichnen, dem nichts an seiner Wirklichkeit fehlt, gleichviel ob es diese Wirklichkeit als gemachte oder gewordene hat oder nicht. Ohne solche Übertragungen und Änderungen des gewöhnlichen Sprachgebrauchs wäre ein Sprechen über Gott, obwohl auch dieses unvollkommen bleibt, unmöglich.

4. Bei der Frage, *„utrum Deus sit omnino immutabilis?“* (I q. 9, a. 1), wird der Einwand erhoben (arg. 3): *„Appropinquare et elongari motum significant. Huiusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura (Jac. IV, 8): appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. Ergo Deus est mutabilis.“* Thomas antwortet darauf (ad 3): *„dicendum quod*

huiusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur sol intrare domum et exire, in quantum radius eius pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere a nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.<sup>6</sup> Daß Gott sich denen nähert, die zu ihm kommen (wollen), ist eine metaphorische Ausdrucksweise. Auch bei physikalischen Vorkommnissen bedienen wir uns ihrer (etwa bei der Erhellung eines Hauses: die Sonne „kommt und geht“). Sie beruht auf einem Vergleich der Erscheinungsweisen der Wirkungen, ohne etwas über deren Natur und deren Seinsgrundlage auszusagen. Über den Unterschied der bloßen Metapher von der ontologisch interpretierten Analogie siehe weiter unten (zu I q. 13, a. 3, ad 1; hier nr. I 11).

5. Schon bei der Besprechung des Gebrauches abstrakter und konkreter Bezeichnungen (siehe oben zu I q. 3, a. 3, ad 1; hier nr. 1) hatte Thomas darauf hingewiesen, daß wir vom Einfachen nur mit Hilfe der Bezeichnungen für Zusammengesetztes sprechen können. Die Anwendung dieses Grundsatzes auf das Zusammengesetzte der Zeit ergibt eine wichtige Folgerung für die Verwendung von Negationen. Gegen die Ewigkeitsdefinition des Boëthius ‚aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio‘ wird (I q. 10, a. 1, arg. 1) eingewandt: ‚Interminabile . . . negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quae sunt deficientia; quod aeternitati non competit. Ergo in definitione aeternitatis non debet poni *interminabile*.‘ Alle Negation beseitigt für unsere Auffassung und unseren Begriff etwas. Sie ist daher Ausdruck eines Fehlens und eines Mangels. Thomas antwortet darauf (ad 1): ‚dicendum, quod simplicia consueverunt per negationem definiri; sicut punctum est cuius pars non est; quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum; sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis.‘ Da wir Einfaches nicht unmittelbar erfassen können, hat man von jeher versucht, es durch Negation, nämlich des Moments der Zusammensetzung zu bestimmen. So gehen wir auch in der Geometrie vor, wenn wir etwa vom Punkt sagen, er habe keine Teile (wobei natürlich die Zugehörigkeit des Punktes zum Räumlichen als Objekt der Geometrie vorausgesetzt wird). Damit sagen wir nichts über seine ihm eigene Seinsweise (essentia) aus; vielmehr zeigt sich darin unsere Auffassungsweise, das Zusammengesetzte (die Körper, das Ausgedehnte) zu erfassen und dann erst durch deren (schrittweise) gedankliche Aufhebung das Einfache des Punktes. Diese Antwort würde man gründlich mißverstehen, wollte man die Ewigkeit als einen in sich zwar zeitlosen, aber doch der Zeit zugehörigen Punkt, einen Zeit-Punkt, betrachten, wozu der Vergleich mit dem Punkt Anlaß

geben könnte. Diese Auslegung ist jedoch durch das im *corpus articuli* Gesagte völlig ausgeschlossen. Die Negation in der Definition der Ewigkeit bezieht sich auf die Zeitordnung als ganze, da diese eine Geschehensabfolge zur Voraussetzung hat. Das wird durch die Antwort bestätigt, die Thomas (I q. 10, a. 2) auf einen Einwand (arg. 4) gibt. Dort wird gesagt: ‚de Deo dicuntur in Scripturis verba praesentis temporis, praeteriti et futuri. Ergo Deus non est aeternus.‘ Darauf Thomas (ad 4): ‚dicendum, quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum eius aeternitas omnia tempora includit; non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum.‘ Die Aussagen über Gott in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind demnach keine Aussagen über Gott selbst, als ob er durch verschiedene Zustände oder Zeiten hindurchginge, sondern beruhen auf unserer Auffassungsweise (vgl. ad 3).

6. In Artikel 4 der folgenden Quaestio (I q. 11, a. 4) wird gefragt, ob Gott im höchsten Maße eins sei (*utrum Deus sit maxime unus*) und dagegen geäußert (arg. 1): ‚unum . . . dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus‘, d. h., als eins kann man nur benennen, was nicht geteilt ist. Negationen lassen aber kein Mehr oder Weniger zu. In seiner Antwort (ad 1) bemerkt Thomas: ‚licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus.‘ D. h., obwohl die Privation, das formale Nicht-Bestehen einer aktuellen Teilung, kein Mehr oder Weniger zuläßt, so läßt doch das positive Gegenteil der aktuellen Teilung, wodurch diese ausgeschlossen wird, ein Mehr oder Weniger zu, denn (vgl. *corp. art.*) das Einfache schließt nicht nur die aktuelle Teilung, sondern auch deren Möglichkeit aus. Die Redeweise „mehr oder weniger eins“ richtet sich demnach nicht nach der formalen Ausschließung der Teilung, sondern nach dem, was deren ontologischer Grund ist, und dieser läßt ein Mehr oder Weniger zu, so daß eine solche Redewendung von daher sinnvoll ist.

7. In I q. 12, a. 7, wird gefragt: ‚Utrum videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant?‘ und in arg. 1 für eine *comprehensio Phil. 3,12* in der *Vulgata*-Fassung geltend gemacht:

‚Sequitur autem, quo modo comprehendam.‘ Die Antwort ad 1 stellt heraus, ‚quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio; quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est. Et sic de comprehensione quaeritur. Alio modo comprehensio largius sumitur secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud (Cant. 3, 14): Tenui eum, nec dimittam. Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione.‘

Das Wort *comprehensio* kann zweifach verstanden werden. Einmal im strengen und eigentlichen Sinn, nach dem etwas in einem Umgreifenden eingeschlossen wird. So kann es in keiner Weise auf Gott angewandt werden, weder in bezug auf den Verstand noch auf etwas anderes; denn da er unendlich ist, kann er von nichts Endlichem eingeschlossen werden, so daß etwas Endliches ihn auf unendliche Weise fassen könnte, wie er selbst unendlich ist. So aber wird hier die Frage nach der *comprehensio*, der Erfassung, dem Begreifen, gestellt. Zum anderen Mal aber nimmt man *comprehensio* im weiteren Sinn, sofern man darunter das Gegenteil von Verfolgen, Nachjagen versteht. Wenn nämlich einer jemanden faßt, ihn festhält, sagt man auch, er habe ihn ergriffen. Und in diesem Sinn wird Gott von den Seligen ergriffen, gemäß der Stelle *Cant. 3, 14*: Ich halte ihn und lasse ihn nicht mehr. Der Sinn eines Wortes ist u. a. auch durch den Kontext bestimmt, in dem es verwandt wird, und ändert sich mit diesem. Darum muß die Verwendung eines solchen Wortes in einer Lehraussage auch auf solche Sinnabwandlungen Rücksicht nehmen, sei es auch nur zur Abgrenzung gegenüber abweichenden Auffassungen.

8. Die ganze *Quaestio XIII* mit ihren 12 Artikeln handelt von den Namen Gottes (*de nominibus Dei*). Sie könnte genauso gut „Vom Reden über Gott“ überschrieben sein. Schon die Einleitung stellt den Grundsatz auf: ‚*Unumquodque nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus*‘: Ein jedes wird von uns benannt nach der Weise, wie wir es erkennen. Da dies so ist, wird die Analyse der Benennungen und des Sprechens über etwas uns auch Hinweise geben können, wie wir es erkennen und damit auch den Weg ebnen, es selbst zu erkennen. Art. 1 stellt die umfassende Frage: ‚*utrum aliquod nomen Deo conveniat?*‘; ob überhaupt ein Name für Gott anwendbar sei. Die Antwort bezieht sich auf einen Grundsatz des Aristoteles in *Perihermeneias lib. I, cap. 1*: ‚*voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines*‘; die Phoneme oder Lautgestalten sind Zeichen (Hinweise) auf Denkgestalten, Denkgebilde (Begriffe), und diese stehen zu den Dingen selbst in Ähnlichkeitsbeziehungen. ‚*Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus*‘: so zeigt es sich, daß die Lautgebilde die Gegenstände bedeuten durch die Vermittlung der Denkgebilde (Begriffsinhalte) des Verstandes. ‚*Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari*‘: In dem Maße und der Weise also, wie etwas von uns durch den Verstand erkannt werden kann, kann es auch von uns benannt werden. ‚*Ostensum est autem supra (quaest. praec. art. 11), quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum*

excellētia et remotiōnis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis': Es wurde aber schon gezeigt, daß wir Gott in diesem Leben nicht durch seine Wesenheit (ohne alle Fremdvermittlung) schauen können; daß wir ihn jedoch aus den Geschöpfen erkennen können, sofern diese auf ihn als ihr Prinzip bezogen sind, und er sie überragt, sowie auf dem Weg der Verneinung. „Non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est': nicht aber so, daß ein Name, der ihn bedeutet, die göttliche Wesenheit so ausdrücken könnte, wie sie ist. Die Vermittlung durch das Denkgebilde, den Begriff, geschieht bei Gott nicht nach der Weise einer Definition.

Daraus ergeben sich die Antworten auf arg. 1–3. Ad 1: man kann daher in einem wahren und echten Sinne sagen, Gott sei namenlos oder über alle Namen erhaben. Denn seine Wesenheit ist über alles erhaben, was wir von ihm in Begriffen verstehen und durch Worte bezeichnen können. Ad 2: Thomas geht hier auf die schon besprochene Schwierigkeit ein, auf Gott abstrakte oder konkrete Bezeichnungen anzuwenden (vgl. oben zu 1; 3, a. 3; hier I 1) und löst sie in der angegebenen Weise. Zugleich betont er, daß beide Bezeichnungsweisen (abstrakte für Gottes Einfachheit, konkrete für seinen vollkommenen Selbstand) hinter seiner Seinsweise zurückbleiben <sup>2</sup>.

Arg. 3 bringt Einwände gegen die verschiedenen Wortarten, die wir auf Gott anwenden: Nomina, welche die Substanz mit einer Qualität benennen; Verben und Partizipien, welche die Zeit mitbedeuten; Pronomina, die einen Hinweis oder eine Beziehung einschließen. All das komme Gott nicht zu. Darauf sagt Thomas ad 3: Die Nomina sind im Sinne der schon besprochenen konkreten Bezeichnungen zu verstehen. Sie meinen das *suppositum cum natura vel forma determinata in qua subsistit*, das selbständig Seiende mit seiner Natur oder bestimmten Form, in der es subsistiert. Die Verba mit ihren Zeitbestimmungen sind auf Gott anwendbar, weil seine Ewigkeit alle Zeit einschließt (ohne sich mit ihr zu erstrecken). „Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare, nisi per modum compositorum; ita simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales': Wie wir nämlich die auf einfache Weise subsistierenden Wesen nicht auffassen und bezeichnen können, außer nach der Weise von zusammengesetzten Wesen, so können wir die einfache Ewigkeit nicht verstehen oder im Wort ausdrücken, außer nach der Weise zeitlicher Dinge; dies aber verhält sich so wegen der Gleichheit der Natur unseres Verstandes mit den zusammengesetzten und zeitlichen Dingen

<sup>2</sup> Vgl. *Manthey* (s. o. Anm. 1) 223.



(weil er der Verstand eines körperlichen Wesens ist). Demonstrativpronomina aber werden auf Gott angewandt, weil sie auf das hinweisen sollen, was (von Gott) verstanden wird, nicht auf das, was (von ihm) sinnlich wahrgenommen werden könnte. Im selben Sinne (bezüglich der genannten Wortarten) sind auch die relativen Pronomina zu verstehen<sup>3</sup>.

9. Die Frage in I q. 13, a. 2 lautet: ‚Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter?‘ Was damit genau gemeint ist, ergibt sich erst aus den Darlegungen des corp. art. Dort werden zunächst die Namen Gottes erwähnt, die ihn ausdrücklich negativ oder relativ bezeichnen. Diese bezeichnen ihn nicht in seiner Substanz, in seinem ihm eigenen Sein. Diesbezüglich kommen nur die absoluten und bejahenden Namen in Frage. Aber auch hier gibt es verschiedene Meinungen, nach denen solche Namen, wie gut, weise, lebendig, bezüglich Gottes nur einen negativen Sinn haben, indem sie das Gegenteil (schlecht, dumm, tot) von Gott fernhalten sollen, oder nach denen solche Namen Gott nur relativ, nämlich als Ursache solcher Geschöpfe (die gut, weise, lebendig sind) bezeichnen sollen<sup>4</sup>.

Beide Auffassungen werden zurückgewiesen, weil weder die eine noch die andere einen Grund dafür angeben kann, warum man gewisse Bezeichnungen auf Gott anwenden kann, andere aber nicht. Denn man kann Gott zwar gut, nicht aber einen Körper nennen, obwohl Gott auch Ursache der Körper ist und obwohl mit der Bezeichnung Körper nach dieser Theorie auch die bloße Potentialität der Materie abgewehrt werden könnte. Ferner würde eine solche Interpretation der Absicht der über Gott Redenden widersprechen. Denn wenn sie Gott lebendig nennen, meinen sie damit etwas anderes, als daß er bloß Ursache der Lebewesen oder verschieden von unbelebten Körpern sei.

Solche Namen bezeichnen vielmehr die göttliche Substanz selbst und sagen über Gott etwas auf substantielle Weise aus, obwohl das, was sie von ihm darstellen, hinter seiner Seinsweise zurückbleibt (*deficient a repraesentatione eius*). Die Namen bezeichnen Gott nämlich nach der Weise, wie unser Verstand ihn erkennt. ‚Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant‘: Unser Verstand aber erkennt Gott aus den Geschöpfen und darum so, wie diese ihn vergegenwärtigen. ‚Ostensum est autem supra (q. 3, a. 2) quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus‘: Es wurde aber oben gezeigt, daß Gott alle Vollkommenhei-

<sup>3</sup> Vgl. *Martinelli* (s. o. Anm. 1) 55–57.

<sup>4</sup> Vgl. *Manthey* 224–225.

ten (alle positiven Seinsgehalte) der Geschöpfe in sich vorausenthält, als ein schlechthin und allseitig vollkommenes Wesen. ‚Unde quaelibet creatura in tantum eum repraesentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet‘: so daß jedes beliebige Geschöpf ihn so weit vergegenwärtigt und ihm so weit ähnlich ist, als es irgendeine Vollkommenheit (eine positive Seinsweise und ein positives Sein) hat; ‚non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei, vel generis; sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt; cuius tamen aliqualem similitudinem consequuntur‘: nicht jedoch so, daß es ihn wie ein Wesen derselben Art oder Gattung vergegenwärtigen würde; sondern vielmehr als überragendes Prinzip, hinter dessen Form die Wirkungen zurückbleiben, von der und zu der sie aber eine gewisse Ähnlichkeit erhalten. So bezeichnen die genannten Namen zwar die göttliche Substanz, jedoch unvollkommen, wie auch die Geschöpfe sie nur unvollkommen vergegenwärtigen. ‚Cum igitur dicitur, *Deus est bonus*, non est sensus, *Deus est causa bonitatis*; vel *Deus non est malus*. Sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praexistit in Deo; et hoc quidem secundum modum altiozem‘: Wenn man also sagt: ‚*Gott ist gut*, ist der Sinn nicht: Gott ist Ursache des Gutseins; oder: Gott ist nicht schlecht; sondern der Sinn ist: Das, was wir in den Geschöpfen Gutsein nennen, existiert zuvor schon in Gott, und zwar auf eine höhere Weise (als in den Geschöpfen). ‚Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem; sed potius, e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit; secundum illud Augustini (De doctr. christ. lib. I, cap. 32): ‚in quantum bonus est, sumus‘: Darum ist die Folgerung nicht, daß Gott das Gutsein zukommt, insofern er Ursache der Gutheit ist; sondern vielmehr umgekehrt: weil er gut ist, strömt er Gutheit aus in die Dinge; nach dem Ausspruch Augustins: Weil er gut ist, sind wir.

In der Antwort (ad 2) auf den Einwand (arg. 2), daß wir Gott nur mittelbar nach dem benennen können, was von ihm ausgeht, trifft Thomas die von ihm oft gebrauchte Unterscheidung, ‚quod in significatione nominum aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum; et aliud, ad quod significandum nomen imponitur‘: bei der Bedeutung, die ein Name (ein Wort) hat, ist zuweilen das, wovon man den Namen hergenommen hat, etwas anderes als das, was man mit ihm bezeichnen will, d. h. die Etymologie ist nicht immer identisch mit dem, was man mit einem Wort bezeichnen will<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. auch Thomas Aq. In III Sent. dist. 6, q. 1, a. 3, c.: ‚Dicendum quod in quolibet nomine est duo considerari: scilicet id a quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis; et id cui imponitur, quod dicitur substantia nominis. Et nomen, proprie loquendo, dicitur *significare* formam sive qualitatem, a quo imponitur nomen; dicitur vero *supponere* pro eo cui imponitur.‘

10. Schon bei der Anwendung abstrakter und konkreter Namen auf Gott (I q. 13, a. 1, ad 2) hat Thomas zwischen dem, *was* ein Name bezeichnen soll, und der Art, *wie* er bezeichnet, unterschieden. Diese Unterscheidung spielt auch bei der Frage (I q. 13, a. 3), „*utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie?*“: ob es Namen gibt, die in ihrem eigentlichen Sinne auf Gott anwendbar sind, eine Rolle, entsprechend dem Grundsatz, daß wir die Dinge bezeichnen, wie wir sie erkennen. Die Wirklichkeiten aber, die uns Kenntnis von Gott geben, sind Wirklichkeiten dieser Welt, und dementsprechend bezeichnen wir sie. In den Bezeichnungen, die wir auf Gott anwenden, müssen wir daher das eine wie das andere beachten: „*scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et huiusmodi; et modum significandi*“: die bezeichneten positiven Gehalte, wie Gutheit, Leben und dergleichen, und die Bezeichnungsweise. „*Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis et per prius dicuntur de eo*“: Was also den Gehalt selbst angeht, der durch solche Namen bezeichnet wird, so kommt er Gott im eigentlichen Sinne zu, ja sogar eigentlicher als den Geschöpfen, und er muß ihm zuerst zugesprochen werden (denn die Geschöpfe haben ihn von Gott, wo er zuerst und ursprünglich ist). „*quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo. Habent enim modum significandi qui creaturis competit*“: was jedoch die Bezeichnungsweise angeht, so wird diese von Gott nicht im eigentlichen Sinne ausgesagt. Denn diese Weisen der Bezeichnung kommen den Geschöpfen zu (rühren von der Seinsweise dieser Gehalte in den Geschöpfen her) <sup>6</sup>.

11. Nun gibt es aber (arg. 1) auch Namen, die Gott nicht einmal vom bezeichneten Inhalt her zuerteilt werden können, wie Stein, Löwe und dergleichen. Die Antwort (ad 1) bringt daher eine wichtige Ergänzung des corp. art. Ein Teil nämlich der Namen bezeichnet die Gehalte, die von Gott in die Geschöpfe ausgegangen sind so, daß die unvollkommene Seinsweise, mit der die Geschöpfe an jenen göttlichen Gehalten teilnehmen, in der Namensbezeichnung selbst mit eingeschlossen ist. Stein z. B. besagt etwas auf materielle Weise Seiendes. Solche Namen können natürlich nur metaphorisch von Gott ausgesagt werden. „*Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione; ut ens, bonum, vivens, et huiusmodi. Et talia proprie dicuntur de Deo*“: Ein anderer Teil der Namen jedoch bezeichnet die Vollkommenheiten (positiven Gehalte) absolut (an sich), ohne daß irgendeine Teilhabe-Weise in der Bezeichnung eingeschlossen wäre; wie etwa Seiendes, Gut, Lebender und ähnliche. Solche Namen

<sup>6</sup> Vgl. *Manthey* 218–219.

werden von Gott im eigentlichen (nicht bloß metaphorischen) Sinn ausgesagt.

Wenn solche Namen zuweilen dennoch von Gott verneint werden, wie es in der negativen Theologie geschieht (arg. 1), so beruht das auf der Tatsache, daß jene Gehalte in Gott auf höhere Weise verwirklicht sind (als dies die Namen selbst nahelegen). Daher die Ausdrücke des Dionysius (Pseudo-Dionysius), daß Gott „über aller Substanz und allem Leben ist“ (ad 2).

Die Unterscheidung von Namen, die positive Gehalte absolut, losgelöst von endlichen Existenzweisen, besagen, und solchen, die diese endlichen Weisen schon im Namen und Begriff ausdrücken, läßt sich – in einer späteren Sprache – so formulieren: transzendental-ontologische (auch transzendental-anthropologische) Begriffe lassen sich von Gott im eigentlichen, kategoriale Begriffe nur im metaphorischen Sinne aussagen. Letzteres ist möglich, weil der kategoriale und als solcher endliche Begriff dennoch transzendente, also an sich unendliche Gehalte enthält, sie aber konkretisiert, partikularisiert und (nur) so verendlicht.

12. Wenn alle positiven Gehalte, die wir von Gott aussagen, in ihm in höherer Weise als in den Geschöpfen verwirklicht sind, d. h. aber in vollkommener Identität, dann entsteht notwendig die Frage, ob die jenen Gehalten entsprechenden Namen nicht synonym werden<sup>7</sup>. Dieser Frage geht der Art. 4 der Quaestio 13 nach. Die Synonymität liegt nahe. Denn jene Namen bezeichnen genau dasselbe in Gott: ‚omnino idem significant in Deo‘ (arg. 1). Die Lösung des Problems wird in corp. art. nach demselben Prinzip gefunden, das schon bisher die Untersuchungen über die Namen Gottes leitete: ‚Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen‘: Der bestimmte Gehalt nämlich, den ein Name (ein Wort) bezeichnet, ist das, was der Verstand von der durch das Wort bezeichneten Sache begriffen (in einer Begriffsgestalt erfaßt) hat. ‚Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas‘: Unser Verstand aber erkennt Gott aus den Geschöpfen und formt so, um ihn zu erkennen, Begriffsgestalten, die den von Gott in die Geschöpfe ausgehenden Vollkommenheiten (positiven Gehalten) angemessen sind. ‚Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter; in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter‘: Diese positiven Gehalte existieren in Gott voraus (d. i. nicht der Zeit, sondern dem ontologischen Range nach!), und zwar geeint und einfach (in Einheit und Einfachheit); von den Geschöpfen aber werden sie in zerteilter und vielfacher Weise aufgenommen.

<sup>7</sup> Vgl. *Manthey* 225; *Martinelli* 59.

„Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri, respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum“: Wie daher den verschiedenen Vollkommenheiten der Geschöpfe ein einfaches Prinzip entspricht, das durch die verschiedenen Vollkommenheiten der Geschöpfe auf verschiedene und vielfache Weise vergegenwärtigt wird, so entspricht den verschiedenen und vielfachen Begriffen unseres Verstandes *ein* vollkommen Einfaches, das diesen Begriffen gemäß (nur) unvollkommen verstanden (dem Verstand nur unvollkommen vergegenwärtigt) wird. „Et ideo nomina Deo attributa, licet significant unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma“: Daher sind die auf Gott angewandten Namen, obwohl sie *eine* Wirklichkeit bezeichnen, da sie diese Wirklichkeit durch *viele* und verschiedene Begriffsgestalten bezeichnen, dennoch keine Synonyma. Synonyma nämlich sind (verschiedene) Namen, die *eine* Sache mit *demselben* Begriffsinhalt bezeichnen. Wenn sie nämlich – wie bei den Gottesbezeichnungen – *eine* Sache durch die Vermittlung *verschiedener* Begriffsinhalte bezeichnen, dann ist ihre Bedeutung nicht ursprünglich und an sich auf *eines* hinweisend: „non primo et per se unum significant“ (ad 1).

Man könnte dem entgegenhalten: „Ratio cui non respondet aliquid re, est vana. Si ergo istae rationes sunt multae, et res est una, videtur quod rationes istae sint vanae“ (arg. 2): Wenn einem begrifflichen Gehalt nicht etwas in Wirklichkeit entspricht, ist der Begriff leer. Wenn also jene Begriffe viele sind, und die Sache, die Wirklichkeit, nur eine, scheint es, jene Begriffe seien leer. Das ist jedoch nicht der Fall. „Rationes plures horum nominum non sunt cassae et vanae; quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia huiusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum“ (ad 2): Die begriffliche Vielheit solcher Benennungen ist nicht vergeblich oder leer, da ihnen allen eine *Wirklichkeit* entspricht, die allerdings eine einfache Einheit ist, die durch alle diese Begriffe auf vielfache und unvollkommene Weise vergegenwärtigt wird.

In arg. 3 wird dem entgegengehalten, daß Gott die höchste Einheit ist: Deus est maxime unus. Dann aber müsse er in Wirklichkeit und dem Begriffe nach eins sein. Thomas antwortet darauf (ad 3), „quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite“: Gerade das gehört zur vollkommenen Einheit Gottes (die nicht mit abstrakter Armut verwechselt werden darf), daß die Gehalte, die in anderen Wesen vervielfältigt und verteilt vorhanden sind, in ihm

einfach und eins sind. „Et ex hoc contingit quod est unus re et multiplex secundum rationem; quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repraesentant: Und daraus ergibt sich, daß er eins in Wirklichkeit, aber vielfach dem (nämlich unserem) Begriff nach ist; weil unser Verstand ihn (nicht in direkter Schau, sondern) auf so vielfältige Weise (begrifflich) erfaßt, wie die Dinge ihn auf vielfältige Weise vergegenwärtigen. Die geforderte objektive Entsprechung zu unseren Begriffen wird demnach durch die alle Vielheit transzendierende, aber auch alles umfassende Einheit und Einfachheit Gottes erfüllt.

13. Der folgende Artikel (I q. 13, a. 5) steuert direkt die Frage der Aussagbarkeit der für Gott verwandten Begriffe, die doch aus dem geschöpflichen Bereich stammen, an. Die entschiedene Antwort lautet: Es ist unmöglich, über Gott und die Geschöpfe etwas univok, im vollkommen selben Sinne, auszusagen (corp. art.). Die Begründung ergibt sich aus dem Vorangegangenen: Die Seinsweise der Vollkommenheiten (Seinsgehalte) in Gott ist grundlegend anders als in den Geschöpfen, von denen unsere Begriffe stammen (s. oben zu a. 4). „Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam, secundum rationem definitionis, ab aliis; puta cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi: Wenn wir also ein Wort, das auf eine Vollkommenheit (einen positiven Seinsgehalt) hinweist, von einem Geschöpf (einem Wesen der von Gott verschiedenen Welt) aussagen, bezeichnet es diesen Gehalt als einen, der Definition gemäß, von anderen Gehalten verschiedenen Gehalt; so bezeichnen wir mit dem Worte „weise“, wenn wir es von einem Menschen aussagen, einen Gehalt, der verschieden ist von der Wesenheit dieses Menschen, von seinem (Wirk)vermögen, von seinem aktuellen Sein (Existieren) und allem derartigen. , Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius: Wenn wir jedoch dieses Wort von Gott aussagen, wollen wir damit nicht etwas von seiner Wesenheit oder seinem (Wirk)vermögen oder seinem aktuellen Sein verschiedenes bezeichnen. , Et sic, cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem: Und wenn wir so das Wort „weise“ von einem Menschen aussagen, umgrenzen und umgreifen wir gewissermaßen den so bezeichneten Sachgehalt; nicht aber wenn wir (den Gehalt) von Gott aussagen; sondern (dann) beläßt er die bezeichnete Sache (Wirklichkeit) unumgriffen und als die

Wortbedeutung überschreitend. ‚Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis‘: Daraus ist ersichtlich, daß dieses Wort „weise“ von Gott und den Geschöpfen nicht in derselben Weise und im selben Sinne ausgesagt wird. Und ebenso verhält es sich bei allen (Prädikaten und Worten).

Folgt daraus die Äquivokation, das Auseinanderfallen der Begriffsinhalte trotz des gemeinsamen Namens, was zur Folge hätte, daß von Gott nichts erkannt, nichts bewiesen werden könnte, da jeder Mittelbegriff in zwei Begriffe zerfallen würde? Das lehnt Thomas ab. Die Lösung des Problems ist für ihn, ‚quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis, secundum analogiam, id est, proportionem‘: daß solche Worte (wie die genannten) von Gott und den Geschöpfen der Analogie oder einem Verhältnis gemäß ausgesagt werden. (Das bedeutet nicht, daß von Gott nur Verhältnisbegriffe ausgesagt werden könnten [vgl. oben zu q. 13, a. 2], sondern nur, daß die Berechtigung, von Gott etwas auszusagen, auf dem Verhältnis der Geschöpfe zu Gott beruht.) ‚Quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones‘: Alles, was von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird, wird ausgesagt, insofern die Geschöpfe als auf ihr Prinzip und ihren Urheber hingeordnet sind, in dem alle Vollkommenheiten der Dinge in höherer Weise vorexistieren. ‚Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem‘: Diese Art der Gemeinsamkeit liegt in der Mitte zwischen der reinen Äquivokation (bloßen Worteinheit) und der einfachen Univokation (vollkommenen Begriffseinheit). ‚Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum‘: Was nämlich auf analoge Weise ausgesagt wird, enthält nicht einen mit sich vollkommen *einen* begrifflichen Gehalt, wie es bei den univoken Begriffen der Fall ist, aber auch nicht vollkommen verschiedene Begriffsgehalte, wie bei den äquivoken Worten, sondern das Wort (Prädikat), das auf mehrfache Weise ausgesagt wird, bedeutet verschiedene Beziehungsweisen zu einem Einen und Selben <sup>8</sup>.

14. Die in dem folgenden Artikel (I q. 13, a. 6) gestellte Frage, ‚utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo?‘, ob die Namen früher von den Geschöpfen als von Gott ausgesagt werden, scheint nach dem bisher Gesagten eindeutig entschieden zu sein, daß wir nämlich die Namen zuerst von den Geschöpfen aussagen, da wir die

<sup>8</sup> Vgl. *Manthey* 219–221; *Martinelli* 60–64; *Mondin* 29–33.

Dinge so benennen, wie wir sie kennen (arg. 1). Die Antwort muß jedoch differenzierter gegeben werden. Zunächst betont das *corp. art.*, daß bei allen analogen Aussagen (die also in ihrer je verschiedenen Anwendung keine vollkommen einheitliche Bedeutung haben) die Beziehung auf *einen* Bezugspunkt hin notwendig ist und daß daher dieses Eine in der Definition, der bestimmten Begriffsgestalt (*ratio nominis*) aller analogen Aussagen vorkommen muß. Wenn daher ein Name nur durch die Beziehung zur Definition einer anderen Sache bestimmt werden kann, so kommt er der ersten Sache nur sekundär, der zweiten aber primär zu. Das ist der Fall bei allen metaphorischen, bloß übertragenen Ausdrücken, die ohne Beziehung zu einer anderen Sache nicht verständlich gemacht werden können. Sie werden früher von den Geschöpfen als von Gott ausgesagt. Bei den nicht-metaphorischen Namen wäre es ebenso, wenn sie von Gott nur im kausalen Sinn ausgesagt würden. Das Gutsein Gottes könnte dann nicht ohne Beziehung auf das geschöpfliche Gutsein ausgesagt werden. Das ist aber nach Art. 2 nicht der Fall. Das Gutsein kommt Gott wesenhaft, auch ohne Verursachung geschöpflichen Gutseins zu.

Die aus arg. 1 verbleibende Schwierigkeit ist durch die Unterscheidung der gegenständlichen und der sprachlichen Dimension zu beheben: (*corp. art.*) *dicendum est quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis; quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est' (a. 3):* Was die durch Name und Wort bezeichnete Wirklichkeit angeht, so werden die (nicht-metaphorischen) Namen früher von Gott als von den Geschöpfen (d. h. als zuerst in Gott bestehend) ausgesagt, weil die betreffenden Vollkommenheiten von Gott in die Geschöpfe fließen (d. h. von Gott her in den Geschöpfen begründet sind); was aber die Namensgebung angeht, so werden diese Namen (Sprachbezeichnungen) von uns zuerst den Geschöpfen gegeben, die wir zuerst (früher als Gott) erkennen. Darum verbleibt diesen Namen auch die Bezeichnungsweise, die den Geschöpfen entspricht, wie oben (a. 3) gesagt wurde. In diesem Sinne wird arg. 1 zugegeben (ad 1).

15. Ein weiteres Problem bringen die relativen Namen Gottes mit sich, da Gott ewig, die Geschöpfe aber zeitlich sind<sup>9</sup>. Sind nun die Relationsbezeichnungen Gottes als ewige oder als zeitliche zu verstehen? *Utrum nomina quae important relationem ad creaturas dicantur de Deo ex tempore (I q. 13, a. 7)*. Ob die Namen Gottes, die eine Beziehung zu den Geschöpfen mit sich bringen, von Gott mit der

<sup>9</sup> Vgl. *Manthey* 223–224.



Zeit anhebend ausgesagt werden. Solche Bezeichnungen sind z. B. Schöpfer, Herr, aber auch Wissen und Liebe, die sich auch auf die Geschöpfe erstrecken. Thomas entscheidet sich dafür, daß manche dieser Namen von Gott in der Zeit, nicht von Ewigkeit her ausgesagt werden. Es ist hier nicht der Ort, die Relationslehre des Aquinaten darzulegen. Es sei nur die Schlußfolgerung festgehalten, daß Gott nicht Bestandteil der geschöpflichen Ordnung ist, so daß zwar die Geschöpfe wirklich auf ihn, nicht aber er wirklich auf sie bezogen ist; daß jedoch die Beziehung der Geschöpfe zu ihm für uns begründet, daß wir auch ihm – in unserem Denken – eine Beziehung zu den Geschöpfen beilegen. Da diese Beziehung keine Realität in Gott selbst ist, besteht kein Hindernis, Gott auch zeitliche Beziehungen beizulegen.

Der Einwand in arg. 1 geht davon aus, daß alle Namen Gottes seine Substanz, die ewig ist, ausdrücken und ihm daher nur von Ewigkeit her zukommen können. Die Antwort (ad 1) unterscheidet zwischen relativen Namen, die primär und direkt die Beziehung (wie Herr – Knecht) ausdrücken und daher die Substanz nur indirekt, als Voraussetzung, und anderen (wie Schöpfer, Erlöser), welche zunächst eine Tätigkeit und damit die Substanz Gottes meinen, die Beziehung aber nur als deren Folge. Beide Arten von relativen Namen gelten von Gott, und zwar soweit sie eine Beziehung ausdrücken, zeitlich, soweit sie die Substanz Gottes meinen, aber ewig. Die Antwort ad 3 betrifft die relativen Namen, die sich auf intentionale Tätigkeiten in Gott (*operatio intellectus et voluntatis*) beziehen. Da diese Tätigkeiten im Tätigen selbst sind, gelten die entsprechenden Namen Gottes von Ewigkeit her (*ab aeterno*). Soweit jedoch in den Namen solcher Tätigkeiten eine von Gott verschiedene Wirkung mitverstanden wird (wie bei Erlöser, Schöpfer), gelten die Namen *ex tempore* (mit dem zeitlichen Beginn der Wirkung). Die ewige oder zeitliche Geltung solcher Bezeichnungen richtet sich demnach streng nach dem, was mit den Namen jeweils genau gemeint ist.

16. Die aus I q. 13, a. 2, ad 2 bekannte Unterscheidung dessen, wovon eine Benennung entnommen, und dessen, wozu sie zur Benennung gebraucht wird, spielt auch in der folgenden Frage (I q. 13, a. 8) *„utrum hoc nomen, Deus, sit nomen naturae?“*: ob der Name „Gott“ die Natur Gottes bezeichne, eine entscheidende Rolle. Beides: wovon eine Bezeichnung entnommen wird und wozu sie verwandt wird, kann zusammenfallen oder auseinandertreten. Wie wir nämlich die Substanz einer Sache aus ihren Eigenschaften und Tätigkeiten erkennen, so können wir sie auch von irgendeiner Tätigkeit oder Eigenschaft her benennen. *„Sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia laedit pedem; non tamen hoc nomen*

impositum est ad significandum hanc, sed substantiam lapidis': So benennen wir die Substanz des Steines (lapidis) von einer seiner Tätigkeiten her, weil er an den Fuß stößt (laedit pedem); aber der Name selbst dient nicht als Bezeichnung dieses Tuns, sondern um die Substanz des Steines zu benennen. Ob diese – ins Deutsche nicht übersetzbare – Etymologie stimmt oder nicht, ob man beim Stein von *einer* Substanz sprechen kann oder nicht, ist für die Kennzeichnung des Verfahrens unerheblich. Es gibt solche Beispiele auch in anderen Sprachen, im Deutschen etwa: Spinne, Maulwurf, Winde. ‚Si qua vero sunt, quae secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et huiusmodi, non ab aliis denominantur': Wenn es sich aber um das handelt, was uns an sich selbst bekannt ist, wie Wärme, Kälte, Weiße und dergleichen (nämlich Erfahrungsqualitäten), so werden diese nicht von anderem her benannt. Gott aber ist uns nicht an sich bekannt, sondern nur durch seine Tätigkeiten und Wirkungen, weshalb wir ihn daraus benennen können. In diesem Sinn interpretiert Thomas dann die Bezeichnung ‚Deus'. ‚Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. . . Ex hac autem operatione hoc nomen, *Deus*, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam': Dieser Name kommt von der umfassenden Vorsehung für die Dinge her . . . Der aus dieser Tätigkeit genommene Name ‚Deus' wird dann zur Bezeichnung der göttlichen Natur gebraucht. Daß diese (und die in arg 1 vorgelegte und ad 1 übernommene) Etymologie nicht stimmt, entkräftet zwar den angestrebten Beweis, aber das dabei angewandte sprachanalytische Verfahren wird hinreichend klar für uns<sup>10</sup>.

17. Die Frage im nächsten Artikel (I q. 13, a. 9) lautet: ‚Utrum hoc nomen, Deus, sit communicabile': ob dieser Name, Gott, mitteilbar, d.i. auch auf andere Wesen anwendbar, sei. Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet Thomas zwei Weisen der möglichen Mitteilbarkeit eines Namens, eine im eigentlichen Sinne (*proprie*), die andere im uneigentlichen, bloß ähnlichen Sinne (*per similitudinem*). Im eigentlichen Sinne ist der Name mitteilbar, der nach seiner ganzen Namensbedeutung auf viele anwendbar ist, wie die Namen der Art, z. B. des Löwen, allen Individuen der Art mitteilbar ist. Durch Ähnlichkeit aber ist das mitteilbar, was nur nach einigen Elementen der Namensbedeutung (*secundum aliquid eorum quae includuntur in nominis significatione*) mitteilbar ist, wie etwa ein Wesen Löwe genannt wird, weil es etwas Löwenartiges an sich hat, ohne ein Löwe zu sein. Da nun die Natur Gottes, im eigentlichen Sinne genommen, nicht vervielfältigbar ist, folgt, daß auch der Name „Gott“ im eigentliche Sinn und der Wirklichkeit entsprechend (*secundum rem*)

<sup>10</sup> Vgl. *Manthey* 215–217.

nicht übertragbar ist; übertragbar ist er nur der (irrigen) Meinung nach (*secundum opinionem*) oder im uneigentlichen Sinn. ‚*Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturae, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid*, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile; sicut forte est nomen *tetragrammatum* apud Hebraeos. Et est simile si quis imponeret nomen soli, designans hoc individuum‘: Wenn es allerdings einen Namen gäbe, der Gott nicht aufgrund seiner Natur, sondern ihm als diesem Suppositum, insofern er nämlich als dieses bestimmte Einzelwesen betrachtet wird, gegeben würde, so wäre dieser Name auf jede Weise unmitteilbar, wie es vielleicht der Fall ist beim Tetragramm der Hebräer (gemeint ist der Name Jahwe). Ähnlich ist es, wenn jemand der Sonne einen Namen beilegte, der sie als dieses Individuum bezeichnet.

Das arg. 2 will die Mitteilbarkeit des Gottesnamens daraus erweisen, daß „Gott“ kein Eigename (*nomen proprium*) ist, da das Wort auch im Plural gebraucht wird. Die Antwort ad 2 gesteht zu, daß „Gott“ kein Eigename, sondern eine Benennung (*nomen appellativum*) ist, da er Gott wie einen bezeichnet, der die göttliche Natur hat (obwohl er sie ist). Denn die Bezeichnungen folgen – nach dem bekannten Grundsatz – nicht der Seinsweise, die den Dingen in sich selbst zukommt, sondern der Weise, die sie in unserer Erkenntnis haben. Der Wirklichkeit nach aber ist der Name „Gott“ nicht mitteilbar.

18. Von Gott kann man nach dem Gesagten in dreifacher Bedeutung sprechen: im eigentlichen und uneigentlichen Sinn und „nach Meinung“, nämlich derer, die sich über Gott irren. Wie verhalten sich diese Bedeutungen zueinander? Das ist die Frage in Artikel 10 (I q. 13 a. 10). Thomas antwortet, daß sie weder univok noch äquivok, sondern analog zueinander sind. Das ergibt sich daraus, daß bei der Definition der uneigentlichen die eigentliche Bedeutung verwandt werden muß, aber nicht umgekehrt. Bei der Bedeutung nach Meinung, daß nämlich etwas Gott sei, was in Wirklichkeit nicht Gott ist, wird einer geschöpflichen Wirklichkeit mit dem Wort „Gott“ etwas zugeschrieben, was nur Gott selbst zukommt.

Arg. 1 plädiert für die Univozität im Gebrauch des Gottesnamens bei der Aussage über verschiedene Subjekte. Wenn ein Katholik sagt: das Idol ist nicht Gott, und der Heide: das Idol ist Gott, dann widersprechen sie sich. Der Widerspruch aber setzt Univozität des Prädikats voraus. Die Antwort (ad 1) stellt den Grundsatz auf, ‚*quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis praedicationem, sed secundum significationem*‘: die Vielfalt der Namen (Begriffswörter) richtet sich nicht nach der Vielfalt der Aussagen (dessen, worüber ausgesagt wird), sondern nach der Vielfalt der (intendierten) Bedeu-

tungen<sup>11</sup>. Das wird an dem Wort „Mensch“ verdeutlicht, das nach derselben Bedeutung gebraucht wird, ob es nun wahr oder falsch (vom unrichtigen Objekt, z. B. einem Stein) ausgesagt wird. Anders wäre es, wenn der eine mit dem Wort „Mensch“ den Inhalt von „Mensch“, der andere den Inhalt von „Stein“ verstehen würde. ‚Unde patet quod catholicus dicens, idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti; quia uterque utitur hoc nomine, *Deus*, ad significandum verum Deum‘: Daraus ist ersichtlich, daß der Katholik, der sagt, das Idol ist nicht Gott, dem Heiden widerspricht, der das bejaht; denn beide bedienen sich dieses Namens „Gott“, um einen wahren (wirklichen) Gott zu bezeichnen. ‚Cum enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem‘: Wenn nämlich der Heide sagt, das Idol ist Gott, bedient er sich dieses Namens nicht in der Bedeutung eines nur vermeintlichen Gottes. ‚Sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur (Ps. XCV, 5): ‚*Omnes dii gentium daemonia*‘: So nämlich würde er etwas Wahres sagen, da auch die Katholiken sich dieses Namens zuweilen in dieser Bedeutung bedienen, z. B. (nach Ps. 95,5): alle Götter der Heiden sind Dämonen.

Die Kontroverse darüber, ob Heide (als Götzenbild-Anbeter verstanden) und Katholik dasselbe mit dem Namen „Gott“ meinen, wird in arg. 5 noch einmal aufgenommen und in entgegengesetzter Richtung weitergeführt. ‚Nullus potest significare quod non cognoscit‘: Niemand kann bezeichnen, was er nicht erkennt. ‚Sed gentilis non cognoscit veram deitatem. Ergo cum dicit, Idolum est Deus, non significat veram deitatem‘: Der Heide kennt die wahre Gottheit nicht. Wenn er also sagt: das Idol ist Gott, bezeichnet er nicht die wahre Gottheit. ‚Hanc autem significat catholicus dicens unum esse Deum: Gerade diese aber bezeichnet der Katholik, der sagt: es ist *ein* Gott. ‚Ergo hoc nomen, *Deus*, non dicitur univoce, sed aequivoce de Deo vero et de Deo secundum opinionem‘: Also wird dieser Name „Gott“ nicht univok, sondern äquivok vom wahren Gott und dem Gott der Meinung nach ausgesagt. Thomas antwortet (ad 5): Die Natur Gottes, wie sie an sich selbst ist, erkennt weder der Katholik noch der Heide, sondern beide erkennen sie nach einer gewissen Weise der Kausalität oder des Vorrangs oder der Abweisung (remotionis) (unpassender Prädikate), wie oben gesagt wurde (q. 12, a. 2). ‚Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc

<sup>11</sup> Vgl. dazu auch Thomas Aq., In I Poster. Analyt. c. 2, lect. 4, nr. 6: *Definitio enim est ratio, quam significat nomen, ut dicitur in IV Metaphysicae [Comm., lect. 16]; significatio autem nominis accipienda est ab eo, quod intendunt communiter loquentes per illud nomen significare, unde et in II Topicorum [c. I, 5 et c. II, 5] dicitur, quod nominibus utendum est, ut plures utuntur.*

nomen, *Deus*, cum dicit: *Idolum est Deus*, in qua accipit ipsum catholicus, dicens: *Idolum non est Deus*. Si vero aliquis esset, qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret: nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus: Und dem entsprechend kann auch der Heide dieses Wort „Gott“ in derselben Bedeutung annehmen (gebrauchen), wenn er sagt: das Idol ist Gott, wie der Katholik, der sagt: das Idol ist nicht Gott. Wenn es aber jemand gäbe, der Gott in gar keiner Weise erkennen könnte, könnte er ihn auch nicht benennen, es sei denn vielleicht so, wie wir Namen bilden für das, was wir nicht kennen (fingierte Namen).

Soweit Thomas. Seine Darlegung über die Permanenz der identischen Wortbedeutung im Aussagegebrauch verlangt jedoch eine weitere Erörterung. Das allgemeine Prinzip (ad 1), wonach die Einheit oder Vielheit der Namen sich nicht nach der Einheit oder Vielheit der Aussagen, sondern nach den intendierten Bedeutungen der Worte richtet, wird man nicht bestreiten können. Die Frage ist jedoch, ob bei der Verwendung der Wörter in den Aussagen nicht in manchen Fällen eine Bedeutungsänderung eintritt. Bei den anerkannt univoken Aussagen gibt es keine Schwierigkeit. Wie aber ist es, wenn verschiedene Arten von Ausdrücken (eigentliche, uneigentliche, nach Meinung) miteinander in Konkurrenz treten? Die Antwort, daß diese Ausdrucksarten untereinander analog seien, trifft zwar zu, aber die Frage ist, welche der Bedeutungen bei den Ausdrücken nach Meinung als die eigentliche oder wahre angesehen wird. Und darüber besteht unter der Voraussetzung einer irrigen Meinung ein Dissens. Beide, Katholik und Heide, intendieren mit ihrer Aussage einen wahren, wirklichen Gott; aber was sie darunter verstehen (eben die Wortbedeutung), ist etwas Verschiedenes. Man ist versucht zu sagen etwas Grundverschiedenes, was jedoch nicht zutreffen dürfte. Die beiden verbinden mit dem Wort „Gott“ trotz aller Unterschiede auch Gemeinsames. Erst wenn dieses Gemeinsame durch eine gründliche Sprachanalyse des einzelnen Falles gefunden ist, kann die beiderseitige Position definiert und diskutiert werden. Die Kennzeichnungen „wahrer“ Gott oder Gott „nach Meinung“ sind jedoch keine Bestandteile des Prädikatsbegriffes „Gott“, sondern Kennzeichnungen der angenommenen oder bestrittenen Konformität des Begriffes mit der Wirklichkeit, also Reflexionsurteile, die den jeweils bestimmten Begriff des Prädikats bereits voraussetzen und daher ungeeignet sind, die Frage zu entscheiden, ob Katholik und Heide dasselbe meinen, wenn sie den Satz: das Idol ist Gott, bejahen oder verneinen. Außerdem besteht Grund zu der Vermutung, daß auch durch den Ausdruck „ist Gott“ keine uneingeschränkte und unmodifizierte Identität ausgesagt werden soll.

19. Artikel 11 (I q. 13, a. 11) untersucht die Frage, „*utrum hoc nomen, qui est, sit maxime nomen Dei proprium*“: ob der Name „der ist“ Gott am eigentümlichsten sei. Obwohl der Artikel im *Sed contra* an die Exodusstelle 3, 13 anschließt, so entwickelt er seinen Gedanken doch unabhängig davon. Drei Gründe nennt Thomas dafür, daß dieser Name Gott am meisten kennzeichnet. „*Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli conveniat, ut supra ostensum est (q. 3, a. 4), manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum. Unumquodque enim denominatur a sua format*“: Erstens wegen seiner Bedeutung. Denn er bedeutet nicht irgendeine (besondere) Form, sondern das Sein selbst. Da aber das Sein Gottes seine Wesenheit ist, wie oben gezeigt wurde, ist es klar, daß unter allen Namen dieser Gott am eigentümlichsten bezeichnet. Ein jedes nämlich wird von seiner Form her benannt. (An der zitierten Stelle – q. III a. 4 – aber hieß es: „*esse est actualitas omnis formae vel naturae*“: das Sein ist die Wirklichkeit jeder Form und Natur<sup>12</sup>.) „*Secundo propter eius universalitatem*“: Zweitens wegen seiner umfassenden Allgemeinheit. Denn alle anderen Namen sind entweder weniger allgemein oder, wenn sie gleich allgemein sind, fügen sie eine begriffliche Bestimmung bei, so daß sie das Sein weiter informieren oder bestimmen. Wir können aber Gott in diesem Leben nicht erkennen, wie er an sich selbst ist; darum bleiben wir in jeder weiteren Bestimmung dessen, was wir von Gott denken, hinter der Seinsweise Gottes zurück. Darum sind die Namen, je weniger bestimmt und je allgemeiner, absoluter sie sind, desto mehr dazu geeignet, daß wir sie von Gott aussagen . . . Jeder andere Name bestimmt eine Seinsweise der Substanz Gottes, nur dieser Name „der ist“ bestimmt keine Seinsweise, sondern verhält sich unbestimmt zu allen. Darum bezeichnet er das unendliche Meer der Substanz selbst. – „*Tertio vero ex consignificatione*“: Drittens wegen der Mitbedeutung. Er bezeichnet nämlich das Sein in der Gegenwart. Und das kommt Gott am meisten zu, dessen Sein keine Vergangenheit und Zukunft kennt. Ad 1 gibt zu, daß der Name „Gott“ der ihm eigenste Name ist, wenn man auf die Bezeichnungsabsicht („*id ad quod significandum imponitur nomen*“) schaut, da „Gott“ nicht mitteilbarer Name ist, nicht aber, wenn man auf den Bezeichnungsursprung („*id a quo imponitur nomen*“) schaut. Und er fügt hinzu: Noch bezeichnender ist das Tetragramma (Jahwe), da es gebraucht wird, um die Unmittelbarkeit und Singularität auszudrücken. Wir würden heute sagen: den persönlich in

<sup>12</sup> Vgl. dazu die gründlich informierende Studie von A. Zimmermann, „*Ipsum enim est nihil est*“ (Aristot., *Perhermeneias* I, c. 3). Thomas von Aquin über die Bedeutung der Kopula, in: *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild* (MiscMed 8) (Berlin 1971) 282–295.

der Geschichte Handelnden. Ad 2 geht auf den Einwand ein, daß Gott aufgrund seiner Gutheit universales Prinzip von allem, und also „das Gute“ der bezeichnendste Name sei. Dieser Name „das Gute“ bezeichnet nach Thomas Gott hauptsächlich, sofern er Ursache von allem ist, nicht aber schlechthin. Das Sein aber absolut genommen geht der Ursache im Denken voraus (*esse absolute praeintelligitur causae*).

Auf den dritten Einwand, daß Gott von uns nur aus den Geschöpfen erkannt werde, daß daher sein Name die Beziehung zu den Geschöpfen einschließen müsse, antwortet Thomas ad 3, daß dies nicht notwendig für alle Namen aus dem Vordersatz folge. Es genüge, daß der Name den Vollkommenheiten entnommen sei, die aus Gott hervorgehen, deren erste das Sein sei, von dem der Name „der ist“ genommen wird.

20. Wenn Gott das Sein ist und dieses Sein keine Zusammensetzung hat, dann scheint keine Aussage positiver Art über Gott möglich zu sein, da eine einfache Form kein Subjekt für eine weitere Bestimmung ist. So arg. 2 im folgenden Artikel (I q. 13, a. 12), der fragt, *„utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo?“*: ob über Gott Bejahungssätze gebildet werden können. Thomas bejaht und begründet dies aus der allgemeinen Satzstruktur. In *qualibet propositione affirmativa vera oportet quod praedicatum et subiectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem*: In jedem bejahenden wahren Satz muß das Prädikat und das Subjekt ein dem Gegenstande nach irgendwie Identisches und doch dem Begriff nach Verschiedenes bezeichnen. Das gilt für Sätze, die ein Akzidens aussagen, aber auch für Sätze mit einem substantiellen Prädikat. *„Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subiecto, et differunt ratione*: Der Mensch und das Weiße sind offenbar dasselbe Subjekt und dem Begriffe nach verschieden (in dem Satz: dieser Mensch ist weiß). – In heutiger Sprache würde man sagen: *x* ist ein Mensch und *x* ist weiß. Die beiden Prädikatsfunktionen werden durch dasselbe *x* erfüllt (es gibt ein *x* derart, daß . . .), wobei jedes grammatikalische Subjekt in das unbestimmte Subjekt *x* und eine Prädikatsfunktion auflösbar ist. – Dasselbe gilt nach Thomas auch von Sätzen wie: *„Homo est animal. In eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal; et natura rationalis, a qua dicitur homo*: Im selben Suppositum (wirklichen konkreten Ganzen) ist (ontologisch gesehen) sowohl eine sinnenfähige Natur, von der es (logisch und sprachlich) Lebewesen (Sinnenwesen) genannt wird, und eine vernünftige Natur, von der es Mensch genannt wird. *„Sed et in propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur, in quantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi; quod vero ponit ex parte praedicati, trahit*

ad naturam formae in supposito existentis': Aber auch in den Sätzen, in denen dasselbe von sich selbst ausgesagt wird (auch denen, die formal identisch sind, wie z. B.: In Gott ist die Wesenheit das Sein), findet sich das irgendwie, insofern der Verstand das, was er als (grammatikalisches) Subjekt setzt, auf die Seite des Suppositums zieht; was er aber als Prädikat setzt, das zieht er zur Natur der im Suppositum seienden Form. Dieser der begrifflichen Ordnung angehörenden Verschiedenheit entspricht die Pluralität von Prädikat und Subjekt; die Identität des Wirklichen aber bezeichnet der Verstand durch die Komposition beider (die Kopula)<sup>13</sup>. Gott aber ist, in sich selbst betrachtet, ganz und gar eins und einfach; dennoch erkennt ihn unser Verstand nach verschiedenen Begriffen, weil er ihn nicht schauen kann, wie er in sich selbst ist. Obwohl er ihn aber unter verschiedenen Begriffen denkt, erkennt er dennoch, daß all seinen Begriffen ein und dieselbe einfache Wirklichkeit entspricht. Diese Vielheit, die begrifflicher Art ist (secundum rationem), vergegenwärtigt er (repraesentat) durch die Vielheit von Subjekt und Prädikat, die Einheit aber durch die Satzkomposition<sup>14</sup>.

Auf den Einwand, jedes Verständnis (intellectus), das den Gegenstand (rem) anders versteht als er ist, ist (urteilt) falsch, antwortet Thomas (ad 3), daß der genannte Satz doppelsinnig ist. Denn „anders“ (aliter) kann auf das Objekt (ex parte intellecti) oder auf das urteilende Subjekt (ex parte intelligentis) bezogen werden. Im ersten Sinne würde er bedeuten: Jedes Verständnis, das versteht (urteilt), daß sein Gegenstand anders ist, als er ist, ist falsch. Das aber trifft die Lösung des Artikels nicht, weil der Verstand, der einen Satz über Gott bildet, nicht sagt, daß Gott zusammengesetzt ist, sondern daß er einfach ist. Im zweiten Sinne ist der Satz (der die Falschheit des Verstandes, der anders versteht, als der Gegenstand ist) falsch. Denn anders ist die Weise des Verstandes im Verstehen (Urteilen) als die Weise des Gegenstandes in seinem Sein. Allgemein gesprochen: unser Verstand versteht die materiellen Dinge, die unter ihm sind, auf immaterielle Weise, nicht indem er versteht, sie seien immaterielle, sondern er hat eine immaterielle Weise, sie zu verstehen. Ähnlich versteht er die einfachen Gegenstände, die über ihm sind, gemäß seiner eigenen Weise, nämlich auf zusammengesetzte Weise (composite), nicht aber so, daß er verstehen würde, sie seien zusammengesetzt<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Vgl. *Zimmermann* (hier: Anm. 12).

<sup>14</sup> Vgl. *Martinelli* 64–66.

<sup>15</sup> Vgl. *Martinelli* 68; *Manthey* 226.



## II

Weitere Sprachanalysen nimmt Thomas – wenn auch nicht überall mit solcher Häufung wie hier – auch sonst vor, insbesondere um Schwierigkeiten zu lösen<sup>16</sup>. Wir wollen hier unseren Bericht abschließen und uns der Reflexion über das gefundene Material zuwenden, um festzustellen, welche Grundsätze für Thomas bei seinem sprachanalytischen Verfahren maßgebend waren. Wir beschränken uns hierbei auf die sprachanalytischen Grundsätze, soweit sie in den besprochenen Texten zur Verwendung kamen. Selbstverständlich haben sie bei Thomas noch andere ontologische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen. Wir begnügen uns ferner damit, die Grundsätze nur als Thesen, der Sache nach geordnet, zusammenzustellen und verweisen für die Erklärung auf die Nummern der in Teil I gegebenen Texterläuterungen.

1. Das grundlegende Verständnis der Sprachstruktur ergibt sich daraus, daß die Sprachzeichen (Phoneme, Grapheme) durch die Vermittlung von Denkgestalten (Begriffe) auf die bezeichneten Gegenstände (Dinge) bezogen sind. Grundlage dieser Vermittlung ist die Ähnlichkeit der Denkgestalten mit den Dingen selbst (8).
2. Die Möglichkeit, etwas zu benennen, beruht auf der Möglichkeit, es zu erkennen (8).
3. Unsere Erkenntnisweise hängt ab von unserer Seinsweise und dem Seinsverhältnis, in dem wir zu den Erkenntnisgegenständen stehen (8).
4. Die Sprech- und Benennungsweise folgt nicht der Seinsweise der Dinge, über die wir sprechen, sondern der Weise, wie wir zu ihrer Erkenntnis gelangen (8).
5. Was ein Wort bezeichnet, richtet sich nicht nach dem Gegenstand, sondern nach dem, was der Verstand vom Gegenstand erfaßt, nach dem Begriff vom Gegenstand (9).
6. Das Urteil über die Einheit oder Vielheit von Begriffswörtern (Synonymität) richtet sich nicht nach dem, worüber mit ihnen etwas ausgesagt wird, sondern nach der Einheit oder Vielheit der intendierten Bedeutung (18).
7. In jedem bejahenden einfachen Satz bezeichnen Prädikat und Subjekt etwas der Sache nach Identisches, dem Begriffe nach jedoch Verschiedenes (20).
8. Die Andersheit von Verständnis und Gegenstand kann auf das Verständnis als das Verstandene oder auf die Weise des

<sup>16</sup> *Grabmann* (s. o. Anm. 1) 144, Anm. 73 verweist besonders auf folgende weitere Texte: In I Sent. dist. 22; S. Th. I, q. 31; III q. 16; q. 78; S. c. G. I 51; De pot. q. 5.

- Verständnisses oder Verstehens bezogen werden. Nur die erste Art der Andersheit begründet den Irrtum (20, Einwand).
9. Das an sich selbst von uns nicht Erkennbare – und darum an sich selbst Unnennbare – kann [bei zutreffenden, hier nicht zu erörternden Voraussetzungen] durch etwas anderes [was zu ihm in Seinsbeziehung steht] erkannt und benannt werden (8).
  10. Um eine Bezeichnung für einen Gegenstand zu verwenden, bedarf es eines Grundes; Bezeichnungen sind nicht beliebig (9)<sup>17</sup>.
  11. Ein solcher Grund ist der Sprachgebrauch (9; 18).
  12. Die Sinnggebung und Sinndeutung eines Wortes ist abhängig von der Absicht der Redenden (9; 18).
  13. Die Verwendung von Bezeichnungen muß sich oft von der Beschränkung auf den ursprünglichen Wortgebrauch lösen (3).
  14. Der Sinn eines Wortes wird letztlich durch die Verwendung in einer Aussage bestimmt<sup>18</sup> und so gegebenenfalls auch gegenüber einem anderen Wortgebrauch abgeändert (7).
  15. Die Etymologie eines Wortes ist daher nicht immer identisch mit dem, was man mit einem Wort bezeichnen will (9; 16).
  16. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Inhalt einer Bezeichnung und der Bezeichnungsweise (10).
  17. Die Bezeichnungsweise hängt von der Erkenntnisweise ab (12).
  18. Bezeichnungen können einen Gegenstand mehr oder weniger repräsentieren und vergegenwärtigen (9).
  19. Bei der Übertragung einer Bezeichnung von einer Sache oder Wirklichkeitsdimension auf eine andere, aufgrund des Inhalts einer Bezeichnung, muß nicht, gegebenenfalls darf nicht auch die Bezeichnungsweise übertragen werden (10).
  20. Ob die Bezeichnung einer Sache im eigentlichen oder uneigentlichen Sinn zu verstehen ist, hängt gegebenenfalls davon ab, ob man dabei nur den Inhalt oder auch die Bezeichnungsweise im Auge hat (1; 4; 10; 11).
  21. Bezeichnungen, die mit dem Gehalt und untrennbar von ihm auch eine Bezeichnungsweise übertragen, die dem Gegenstand, auf den sie übertragen werden, nicht angemessen ist, können für diesen Gegenstand nur im metaphorischen und uneigentlichen Sinn gebraucht werden (11).

---

<sup>17</sup> Zu II 10–12 vgl. auch S. Th. II II q. 85, a. 1, ad 3: *significare conceptus suos est homini naturale, sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.* – S. Th. III q. 60, a. 5, ad 1: *etsi idem potest per diversa signa significari, determinare tamen quo signo sit utendum ad significandum, pertinet ad significantem.*

<sup>18</sup> Dieser Grundsatz war der Ausgangspunkt für die sog. Suppositionslehre der Scholastik. In der Neuzeit wurde er wieder von Frege entdeckt.

22. Das Reden über Gott erfolgt mit den Mitteln der Sprache über Erfahrungsgegenstände (1).
23. Dies (hier: 22) schließt auch den Gebrauch von bildlich-metaphorischen Ausdrucksweisen ein (4).
24. Die Anwendung unserer Sprache auf Gott verlangt besondere Gebrauchsanweisungen, gegebenenfalls mit Änderung der Syntaktik (1).
25. Solche Anwendungen sind erforderlich für die Anwendung von Substantiven, Verben und Demonstrativpronomen auf Gott (8).
26. Es ist unmöglich, etwas über Gott und die Geschöpfe im univoken, vollkommen selben Sinne auszusagen (13).
27. Analoge Aussagen sind nur möglich durch die Beziehung auf einen gemeinsamen Bezugspunkt (14).
28. Bei manchen Namen ist zwischen der primären Hauptbedeutung und einer sekundären Mitbedeutung zu unterscheiden, was bei der analogen und übertragenen Anwendung zu beachten ist (15).
29. Über Einfaches kann man nur mit Hilfe der Bezeichnungen für Zusammengesetztes und der Negation reden (1; 5).
30. Der Gebrauch einer Negation bezieht sich nicht immer direkt auf Objekte, sondern zuweilen indirekt, durch Korrektur unserer Auffassungsweise, indem sie die Übertragung dieser auf die intendierte Weise des Objekts verhindert (5).
31. Aussagen, die, allein vom Objekt her betrachtet, sinnlos erscheinen, können indirekt, durch die Beziehung auf den Grund des betreffenden Objekts, sinnvoll werden (6).
32. Die Ordnung und Abhängigkeit der Sprachbezeichnungen ist nicht identisch und auch nicht notwendig parallel zur gegenständlichen Ordnung des Bezeichneten (14).
33. Übertragbar im eigentlichen Sinne ist ein Name, wenn er auf anderes als das ursprünglich Benannte seiner ganzen Namensbedeutung nach übertragbar ist; im uneigentlichen Sinne aber, wenn nur einige Elemente der Namensbedeutung auf anderes übertragbar sind (17). Vgl. auch hier II 20; 21.
34. Die eigentliche und uneigentliche Bedeutung eines Namens verhalten sich analog zueinander (14; 18). Vgl. auch hier II 27.
35. Namen können als allgemeine Namen einer weiteren Bestimmung bedürftig sein, während sie als besondere Namen eine weitere (einschränkende) Bestimmung ausschließen (2).
36. Eigennamen sind, sofern sie ein bestimmtes Einzelwesen bezeichnen, nicht übertragbar (17).
37. „ist“ hat nicht nur die Funktion der Kopula, sondern zuerst eine Eigenbedeutung als Verb, nämlich die Wirklichkeit einer Form oder Natur zu bezeichnen (19). Vgl. auch Anm. 12.