

Zwei Unendlichkeiten bei Thomas von Aquin: Gott und Materie

VON JOHN M. McDERMOTT S. J.

Ruhige Gelassenheit zeichnet Thomas von Aquins Denken und Sprache aus. Sie verläßt ihn normalerweise auch dann nicht, wenn er sich mit Gegnern auseinandersetzt. Doch gibt es gelegentlich Ausnahmen, so, wenn er in heftigem Ton und dabei mühsam seinen Unwillen unterdrückend, David von Dinant kritisiert, der „auf höchst törichte Weise postuliert, daß Gott die erste Materie sei“¹. Eine solche Lehre sei „wahnsinnig“ und komme daher, daß David die Begriffe „unterschiedlich“ und „verschieden“ verwechsle. Unterschiede gibt es bei voneinander abweichenden Wirklichkeiten, die etwas gemeinsam haben (*in aliquo conveniunt*), z. B. bei Species, die zu einem gemeinsamen Genus gehören; als verschieden dagegen wird bezeichnet, was nichts Gemeinsames hat und in und durch sich selbst verschieden ist (*seipsis diversa*). So stimmen Gottes reiner Akt und die reine Potenz der Materie „in nichts“ überein (*in nullo convenientiam habentes*)².

Trotz dieser Unterscheidung bleiben Fragen bestehen. Obwohl Gott und die Materie anscheinend an entgegengesetzten Enden des Seinsspektrums stehen, haben sie für den menschlichen Verstand, der sie von einer Position halbwegs zwischen beiden beobachtet, verblüffende Ähnlichkeiten. Beide sind unendlich, beide können vom menschlichen Verstand nicht voll erfaßt werden. Folglich kann man von ihnen nur durch Analogie wissen: von Gott als vollkommenem Akt und der Materie als undefinierbarer Grundlage materieller Wirklichkeiten, die als Prinzip der Individuation zurückbleibt, nachdem intellektuelle Abstraktion alle Formen weggeschält hat. Sind jedoch beide Wirklichkeiten undefinierbar, wie können sie voneinander unterschieden werden? Dies ist nicht bloß eine Spitzfindigkeit. Das gleiche Dilemma steht am Beginn der modernen Philosophie. Kants *noumenon* stellt das Nichterkennbare dar, aus dem Sinneseindrücke auftauchen, die von den apriorischen Formen der Sinnlichkeit und den universalen Vernunftkategorien geordnet werden müssen. Zuerst erscheint dies lediglich als die Transposition der Begriffe der Materie und der Form in eine andere Terminologie³. Aber in seiner Ethik situiert Kant Freiheit und Gott im *noumenon*. Wie können Gott und das sinnliche Einzelne im unerkennbaren, unendlichen *noumenon* unterschieden werden? In mannigfaltigen Verkleidungen hat die nachfolgende Philosophie mit diesem Problem gerungen. Sie suchte in einer aus Einzelnen

¹ Thomas v. A., *Summa Theologiae*, Ottawa 1941–1945, I, q. 3, a. 8.

² Ders., *Summa Contra Gentiles* II, Turin 1961, I, 17, 139–140; wiederholt in ST I, q. 3, a. 8, ad 3.

³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Wiesbaden 1956, 69 f., 276–285, 368–370, 382, 385 f.

bestehenden Welt, die der Universalisierung widersteht, nach Erkennbarkeit in einem Horizont, der sich ins Unendliche erstreckt, – sei es die Unendlichkeit des Geistes oder der Materie. So faszinierend es auch wäre, die Antwortversuche in ihren verschiedenen Gestalten zu verfolgen, die Lehre des Doktor Angelicus betrifft uns unmittelbarer. Thomas' Stellungnahme zu David von Dinant bediente sich des Akt-Potenz-Schemas, in dem die Extreme nichts gemeinsam haben. Es war jedoch nicht geklärt, ob das Akt-Potenz-Verhältnis in der Existenz- oder Wesensordnung angesiedelt ist. Die Unterscheidung von *esse* und *essentia* erlaubte Thomas eine große Flexibilität, von Zeit zu Zeit tauchen in seiner Argumentation allerdings plötzlich unbegründete Übergänge von einer Ordnung in die andere auf. Unsere Studie will verschiedene Spannungen zwischen der Existenz- und der Wesensordnung bezüglich der Interpretation von Gott und Materie beleuchten⁴.

Durch die Unterscheidung von *esse* und *essentia* legte Thomas den Grundstein zu einer Synthese zwischen Plato und Aristoteles, der augustinischen Tradition und der Wissenschaft des 13. Jahrhunderts. Seit Jaegers Aristotelesveröffentlichung (1923) ist der bleibende Einfluß Platos auf seinen großen Schüler allgemein anerkannt. Obwohl sich Aristoteles später auf den Empirismus zubewegte, sind seine metaphysischen Abhandlungen von platonischen Voraussetzungen stark durchwoben. In seiner eigenen Synthese machte Thomas erhebliche Anleihen bei beiden griechischen Meistern, um ihre Gegensätze in Einklang zu bringen. Er verbindet eine Partizipationsmetaphysik der Existenzordnung mit der rationalen Verständlichkeit der aristotelischen Wesen⁵.

Weder Plato noch Aristoteles kannten eine Existenzordnung. Für beide blieb die Form das höchste Prinzip der Erkennbarkeit. Obwohl Plato gelegentlich das Gute als über dem Sein stehend betrachtete (*Politeia* VI, 905 b) oder als eine Schönheit, die über ein unendliches Meer der Liebe jenseits von Worten und Gedanken aufscheint (*Symposium* 210 d-211 b), so war das letzte Verstehen der Wirklichkeit doch in den Formen

⁴ Es sollte bemerkt werden, daß die Voraussetzung von Thomas' Antwort an David die Unvereinbarkeit der Unveränderlichkeit Gottes mit der fundamentalen Veränderlichkeit der Materie ist: C. Gent. I, 17, 138. Moderne Whiteheadianer wurden in ihrer Attacke auf Gottes Veränderlichkeit von einigen sehr angesehenen Thomisten unterstützt. Vgl. J. Wright, *Divine Knowledge and Human Freedom: the God Who Dialogues*, in: TS 38, 1977, 450–477; W. N. Clarke, *The Philosophical Approach to God*, 1979, 66–109. Solch eine Aufarbeitung der Position Thomas' über Gott muß einen Wiederhall in der thomistischen Interpretation der Materie finden.

⁵ C. Fabro, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, Turin 1950, und L.-B. Geiger, *La Participation*, Paris 1953, trugen zu der Wiederentdeckung platonischer Elemente der Synthese des hl. Thomas bei. Beide übersahen die Spannungen, die sich aus der Verbindung von Aristoteles und Plato entwickelten und erwogen die Probleme, die sich aus Thomas' Verständnis von Gott und Materie ergaben, nicht. Vielmehr bleibt trotz ihrer versuchten Unterscheidungen unklar, wie die Partizipation einer jeden Kreatur in Gottes *esse* nicht Gnade sein soll, da Gnade im Grunde eine Teilhabe am Leben Gottes ist. Aber es führt zu weit, diese Unterscheidungen hier zu untersuchen.

begründet und diese wiederum partizipierten am Guten der *Politeia* oder dem Einen der späteren Dialoge. Wie das Eine des „Vater Parmenides“ war Platos höchste Form paradoxerweise unendlich und endlich: unendlich, da es jenseits seiner höchsten Vollkommenheit keine Wirklichkeit gibt, die sie begrenzen könnte, endlich, da sie als Verstehensnorm eines endlichen Verstandes diente, der Unendlichkeit nicht begreifen konnte. Obwohl Aristoteles nie unmittelbar vor der Frage stand, ob sein Erstbeweger endlich oder unendlich war, scheint dieser nur in der Vollkommenheit der Form unendlich zu sein⁶. Nicht nur ist der Erstbeweger Objekt des Strebens, wie das Gute Platos, sondern Aristoteles postuliert seine Existenz, weil der Verstand einen unendlichen Regreß auf immer wieder andere Ursachen nicht verstehen könnte. Darüber hinaus weist das achte Kapitel der *Metaphysik* XII auf eine Vielzahl (55) von Erstbewegern hin. Ob Aristoteles oder ein Schüler das Kapitel hinzugefügt hat⁷, seine Einfügung in das Corpus des Stagiriten deutet darauf hin, daß der Erstbeweger von den Alten nicht als reine Unendlichkeit begriffen wurde⁸. Wie eine Pluralität reiner Formen voneinander unterschieden werden kann, ist eine andere Frage, die nur aus Thomas' Sicht ihre Lösung findet. Er identifizierte die reinen Formen mit den Engeln, die in bezug auf höhere Wesen endlich, in bezug auf niedere Wesen unendlich sind und denen daher eine „formale Unendlichkeit“ oder eine Unendlichkeit *secundum quid* eingeräumt wird⁹. Denn über den Engeln war Gott, das unendliche *esse*, an dessen reinem Akt die Engel teilhaben, endlich und potentiell in der Existenzordnung, wie sehr sie auch als reine Akte in der essentiellen Ordnung fungieren.

⁶ Autoren, die ausdrücklich die Endlichkeit des aristotelischen Erstbewegers behaupten: J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian „Metaphysics“*, Toronto, MS, ²1963, 467–468; W. N. Clarke, *The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Platonism?*, in: NSchol 26, 1952, 182–183; E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966, 55–56; H. J. Krämer, *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*, in: KantSt 58, 1967, 322–323. Folgende Autoren vertreten eine Vielzahl von Erstbewegern: P. Merlan, *Aristotle's Unmoved Movers*, in: Tr. 4, 1946, 6–14, 17, 24–28; H. Wolfson, *The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes*, in: HSCP 63, 1958, 239–244. Autoren, die den Erstbeweger als reine Form verstehen: E. Taylor, *Aristotle*, ²1919, Nachdruck: New York 1955, 58, 60; W. Jaeger, *Aristotle*, übers. v. R. Robinson, Oxford 1934, 359; W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924, I, CXL, CXLII; G. Mure, *Aristotle*, London 1932, 171; M. Philippe, *Initiation à la philosophie d'Aristote*, Paris 1956, 152, 155; W. Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt/M. ³1964, 218–220; J. Dürring, *Aristoteles*, Heidelberg 1966, 209, 211, 220.

⁷ Als Übersicht zu dieser Diskussion vgl.: L. Elders, *Aristotle's Theology*, New York 1972, 57–68.

⁸ Ein ähnliches Problem, das Aristoteles' reine Form betrifft, ist in seiner Behauptung enthalten, daß der erste Himmel den Erstbeweger begehrt und sich um Einheit mit ihm bemüht. Insofern der erste Himmel unterschieden bleibt und das Ziel seines Begehrens nicht erreichen kann, kann der Erstbeweger als Projektion des Geistes, als unmögliches Ideal interpretiert werden. Dies mag als Rechtfertigung ihrer Interpretation als pragmatisches Ideal der Aktion dienen: J. H. Randall, *Aristotle*, New York 1960, 138.

⁹ ST I, q. 7. a. 2; q. 50, a. 2, ad 4; *Treatise on Separate Substance* hg. v. F. Lescoe, West Hartford 1963, 8, 45. Vgl. auch J. Maritain, *The Degrees of Knowledge*, übers. v. G. Phelan u. a. New York 1959, 233.

Thomas' Entdeckung einer Existenzordnung jenseits der Wesensordnung machte es überflüssig, eine geistige Materie, wie in der franziskanischen Tradition, oder eine Form des Nicht-Seins, wie in Platos *Sophistes* (258 b–259 b) einzuführen, um die reinen Formen zu unterscheiden. Solche Konstruktionen stellten natürlich eine Notlösung dar, da Materie und Form in der klassischen Metaphysik Gegensätze waren. Plato und Aristoteles, die das Erkennbare und das Wirkliche gleichsetzten, betrachteten Materie, das Prinzip der Individuation und Nichterkennbarkeit, als nichtseiend. Anders als im *Timaeus* (50 d–51 b, 52 a–53 b, 69 b), wo Materie anscheinend als irgendwie präexistent und unabhängig von der Form betrachtet wird, hat Aristoteles die Materie immer mit der Form verbunden. Doch besaß sie keine eigene Erkennbarkeit, denn sie stellt das Element unendlicher Teilbarkeit, also eine mathematische Unendlichkeit, dar. Die Alten kannten nur eine Unendlichkeit: die Materie.

„Entsprechend dieser Konzeption wird das Unendliche mit dem Formlosen, Unbestimmbaren, Unerkennbaren identifiziert – in einem Wort, mit Materie und Vielfalt, dem Prinzip der Unvollkommenheit – während das Endliche oder Begrenzte mit dem ganz Geformten, dem Bestimmten und deshalb Erkennbaren – in einem Wort mit Zahl, Form und Idee, dem Prinzip der Vollkommenheit – gleichgesetzt wird“¹⁰.

Christentum und Thomas von Aquin

Die einleitende kurze Reflexion auf Plato und Aristoteles bereitet auf gewisse Spannungen im Denken des Doctor Angelicus vor. Mit Plotin kam ein Verständnis des Einen als reine, intensive Unendlichkeit auf¹¹. Die Vorstellung von Gottes reiner Unendlichkeit wurde in der christlichen Tradition von Hilarius von Poitiers und Gregor von Nyssa entdeckt, die den Gedanken verwandten, um die Arianer zu widerlegen, da diese gegen die Göttlichkeit des Sohnes auf der Basis der Einfachheit der göttlichen Natur argumentierten¹². Reine Unendlichkeit, für sich selbst und in sich erkennbar, steht über dem Urteil des endlichen Verstandes und die volle Wahrheit über die geheimnisvolle göttliche Wirklichkeit kann nur durch Offenbarung erkannt werden¹³.

Obwohl Augustinus Gott primär als Unendlichkeit der Form dachte¹⁴, garantierte im Westen anscheinend der Einfluß des Pseudo-Dionysius die Vorstellung einer reinen, unendlichen göttlichen Natur, die durch die großen mittelalterlichen Scholastiker entwickelt wurde¹⁵.

¹⁰ Clarke, *The Limitation* 175. Vgl. auch Mure 83, n. 2, 183.

¹¹ W. N. Clarke, *Infinity in Plotinus: A Reply*, Gr. 40, 1959, 75–98.

¹² Mühlberg, *Die Unendlichkeit* (Anm. 6); J. McDermott, *St. Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God*, in: *VigChr* 27, 1973, 172–202; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition I*, übers. v. J. Bowden, Atlanta 1975, 222–231.

¹³ Es ist nicht sicher, daß Plotinus' Einer als „bewußt“ gedacht werden kann. Vgl. *Plotinus*, *Énnéades*, hg. v. E. Bréhier, Paris, 1954, III, 9, 9; V, 4, 2; 6, ganz; VI, 7, 37–42; 8, 16.

¹⁴ *Augustinus*, *Confessiones* XI, 11, 13–15, 29–31; *ders.*, *De Trinitate* III, 2–3; IV, 18; V, 5, 16; VI, 10; VIII, 1.

¹⁵ J. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, New York 1974, 43, 173–175. Ebenso J. Pieper, *Guide to Thomas Aquinas*, übers. v. R. & C. Winston, New York 1962, 12.

Mit dem Christentum kam auch eine starke Betonung der Gutheit der materiellen Wirklichkeit, die *ex nihilo* geschaffen wurde. Gegen die Gnostiker, die ein Extrem platonischen Denkens darstellen, indem sie die Materie und das Böse gleichsetzen, zog die christliche Kirche zu Felde. Der Körper wie die Seele waren von Gott geschaffen, dessen *similitudo* sie sind¹⁶. Darüberhinaus zählt der Vater Jesu Christi sogar die Haare auf dem Haupt der Menschen und sorgt für ihre geringsten Bedürfnisse (Mt 10, 29–31) – eine Vorstellung, die dem sich selbst genügenden Denken und der ewigen Species des aristotelischen Universums sehr fremd ist. Der christliche Schöpfer kennt die materielle Wirklichkeit bis in ihre Tiefen, besonders die individuelle menschliche Person. Wie kann dann aber die erste Materie, das Prinzip der Individuation, unerkennbar bleiben?

Thomas von Aquin versuchte die christlichen Lehren über Gottes reine Unendlichkeit und göttliche Vorsehung für den Einzelnen in seine eigentlich aristotelische Philosophie zu integrieren. Hier waren Plato und die Unterscheidung von *esse* und *essentia* eine enorme Hilfe. Damit die Einsicht in eine Existenz jenseits des Wesens nicht in eine Zerstörung der Erkennbarkeit im Stile Sartres abgeleitet, verwandte Thomas eine Partizipationsmetaphysik, um das Verhältnis der Seienden zueinander in der Existenzordnung zu erklären. Obwohl jedoch Platos Vision enger an die Verstehbarkeit der endlichen Formen gebunden war als die des Aristoteles, wandte Thoms die platonische Partizipation auf die neue Ordnung an: alle Seienden partizipieren an Gottes unendlichem *esse*, der Quelle ihres Seins. Aber die konsequente, innerliche Durchdringung Gottes eines jeden individuellen Seienden, sogar in seiner Materialität, impliziert, daß alle individuellen Seienden für ihn vollkommen erkennbar sind. Dieser „platonische“ oder plotinische Aspekt der thomanischen Synthese, der darin besteht, daß eine Partizipationsmetaphysik in die Existenzordnung übertragen wird, droht die aristotelische Interpretation der Wesensordnung umzustürzen, in der Universalien legitimerweise von den materiellen Einzelnen abstrahiert werden. Denn, falls Gottes Verstand das Maß der Wirklichkeit und das materielle Einzelne als solches für ihn verstehbar ist, wird dann nicht das aristotelische System, für das der Gedanke der Nichterkennbarkeit der Materie wesentlich ist, in Frage gestellt? Ohne Zweifel wollte Thomas beide Pole, den platonischen und den aristotelischen, in seiner Synthese festhalten, es kam aber eine gewisse Spannung auf. In der platonischen Existenzordnung ist es relativ leicht, einen unendlichen Gott jenseits der Form sowie der Erkennbarkeit des materiellen Einzelnen zu erklären. Gleichzeitig fordert aber der aristotelische Teil der Synthese auf der Ebene der Existenz die Nichterkennbarkeit der

¹⁶ *Irenaeus*, *Contre les Hérésies*, hg. v. A. Rousseau u. a., Paris 1965–69, III, 21, 10–22, 1; 23, 1–2; IV, Praef., 4; V, 2, 1–2; 6, 1; 15, 4–16, 2; vgl. auch V, 3, 2–3; 35, 1.

Materie und liefert die Argumente für Gottes Existenz, Argumente, die nicht ausdrücklich die Existenzordnung berühren, da sie einen Gott reiner Form behaupten. Diese Unvereinbarkeit der Erkennbarkeit der Materie und der göttlichen Unendlichkeit müssen im Einzelnen untersucht werden.

Materie

Das Verständnis der *materia prima*, wie man es durch das ganze thomanische Werk findet, ist sehr spannungsgeladen. Indem Thomas der aristotelischen Tradition folgte, nahm er an, daß die Materie, das Prinzip der Individuation, „aus ihr selbst unerkennbar“¹⁷, nicht *per se* erkannt werden¹⁸, noch selbst als Prinzip des Erkennens dienen kann¹⁹. Der Mensch kann das Einzelne nicht erkennen, trotz der Analogie der Materie mit der Form²⁰. Entsprechend existiert Materie nicht von selbst²¹; ihre Existenz ist nicht in ihr selbst begründet, sondern nur in einem anderen²². Da ihr ein eigenes vollkommenes *esse* fehlt²³, ist sie nicht von Gott geschaffen oder verursacht²⁴. Eher ist die Materie, da ihr substantielles *esse* durch die Form kommt, dementsprechend „unter einer Form“²⁵ geschaffen oder „mitgeschaffen“²⁶. Kurz, „*materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.*“²⁷

Parallel zu diesen Aussagen läuft eine andere Reihe, die die erste subtil nuanciert. Die erste Materie wird als durch Analogie oder Proportion zur Form erkennbar behauptet²⁸. „Jedoch ist die erste Materie nicht durch eine Species erkennbar, die sie erhalten hat, sondern durch Analogie zur Form.“²⁹ Folglich behauptete Thomas, „*Quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari.*“³⁰ Er ging sogar

¹⁷ *Thomas v. A.*, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, hg. v. B. Decker, Leiden 1965, q. 4, a. 2, 1; *ders.*, In *Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, hg. v. M.-R. Cathala, Turin 1926, 7, 10, 1496.

¹⁸ *Thomas v. A.*, *De Physico Auditu sive Physicorum Aristotelis Commentaria*, hg. v. R. Angeli & M. Pirotta, Neapel 1953, 1, 13, 237.

¹⁹ *Thomas v. A.*, *De Ente et Essentia*, hg. v. M.-D. Roland-Gosselin, Kain 1926, Anfang Teil 2, 5. 7.

²⁰ *Thomas v. A.*, *Questiones Disputatae de Veritate*, hg. v. P. Mandonnet, Paris 1925, q. 10, a. 5, ad 1.

²¹ ST I, q. 7, a. 2, ad 3.

²² *Thomas v. A.*, *Scriptum super Libros Sententiarum*, hg. v. P. Mandonnet & M. Moos, Paris 1929–47, I, d. 8, q. 5, a. 1.

²³ Ebd. q. 3, a. 2, ad 4.

²⁴ *Thomas v. A.*, *Questiones Disputatae de Potentia*, hg. v. P. Mandonnet, Paris 1925, q. 3, a. 5, ad 3.

²⁵ ST I, q. 84, a. 3, ad 2; q. 67, a. 4.

²⁶ ST I, q. 7, a. 2, ad 3; *De Pot.* q. 3, a. 1, ad 12.

²⁷ ST I, q. 15, a. 3, ad 3.

²⁸ In II Sent. d. 12, q. 1, a. 4; d. 17, q. 1, a. 1; *De Ver.* q. 10, a. 4; *C. Gent.* I, 71, 607; In I Phys. 15, 278.

²⁹ In II Sent. d. 17, q. 1, a. 1.

³⁰ *De Ver.* q. 3, a. 5, ad 3.

weiter und wies die Ansicht zurück, Materie sei „aus sich nicht erkennbar“³¹. Vorsichtig, damit Gott nicht „höchst unverständig“ erscheint, behauptet der Doctor Angelicus steif und fest, daß er materielle Einzelne immateriell erkennt³². „Necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur.“³³ Sogar die Engel erkennen die materiellen Einzelnen auf ihre eigene Weise³⁴. Solch eine Erkenntnis des Einzelnen ist dem menschlichen Verstand nicht möglich³⁵, aber der Doctor Angelicus wies Avicennas Ansicht zurück, daß Gott die Einzelnen nur in ihren universalen Ursachen erkennt, denn das würde „die Natur des göttlichen Verstandes unter das Maß unseres Verstandes zwingen“³⁶.

Im Unterschied zu Aristoteles' Sich-Selbstdenkenden-Gedanken kennt Thomas' Schöpfer die Einzelnen. Erkennt Gott also die Materie? Indem Thomas auf den Einwand, daß die erste Materie nicht von Gott geschaffen worden sein kann, weil es keine Idee von ihr in Gott gibt, antwortet, gibt er die ansatzweise Richtigkeit des Einwandes zu, „denn genau genommen hat die Materie keine Idee, aber das Zusammengesetzte hat eine, da die Idee die produktive Form ist“³⁷. Aber er fährt fort, seinen Gegner zu widerlegen, „Potest tamen dici esse aliquam ideam materiae secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur.“³⁸ Natürlich ist Materie nicht einfach „Nicht-Sein“³⁹, sondern ein „mittleres zwischen reinem Nicht-Sein und aktuellem Sein“⁴⁰. „Materia est non ens secundum accidens, sed privato est non ens per se.“⁴¹ Als *ens in potentia* nimmt Materie offensichtlich am *esse* der göttlichen Natur teil:

Similitudo rei quae est in intellectu divino est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existet quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quae est in Deo, non solum est similitudo formae sed materiae . . . intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quavis immaterialiter, potest singularia cognoscere⁴².

Dieses Zitat steht nicht isoliert in dem Corpus Thomas von Aquins: *Materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum participat de ente. Sicut enim lapis est similis Deo in quantum ens ita materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum ens, non in quantum est ens actu. Nam ens, commune est quodammodo potentiae et actui*⁴³.

Der Materie wird ein gewisses *esse* beigemessen, wie schwach, mangelhaft oder unvollkommen es auch sein mag⁴⁴. Denn, indem sie die erste Form imitiert⁴⁵, leitet sich das *esse in potentia* der Materie vom ersten Prinzip des Seins her⁴⁶ und wird letztlich auf Gott zurückgeführt⁴⁷.

³¹ De Ver. q. 2, a. 5, ad 12. ³² De Ver. q. 2, a. 5.

³³ ST I, q. 14, a. 11; q. 15, a. 3, ad 4; C. Gent. I, q. 65; De Ver. q. 2, a. 5.

³⁴ De Ver. q. 2, a. 5.

³⁵ De Ver. q. 2, a. 5; q. 10, a. 5. ³⁶ De Ver. q. 2, a. 5. ³⁷ De Pot. q. 3, a. 1, ad 13.

³⁸ Ebd.; ST I, q. 15, a. 3, ad 3. ³⁹ In I Phys. 15, 260, 263. ⁴⁰ In II Met. 3, 315.

⁴¹ In I Phys. 15, 265. ⁴² De Ver. q. 2, a. 5. ⁴³ De Pot. q. 3, a. 1, ad 12.

⁴⁴ De Ver. q. 2, a. 5; q. 3, a. 5; In II Sent. d. 1, q. 1, a. 1, ad 5; De Pot. q. 7, a. 2.

⁴⁵ De Ver. q. 3, a. 5. ⁴⁶ In VIII Phys. 2, 2001. ⁴⁷ In II Sent. d. 1, q. 1, a. 1, ad 5.

Diese vorausgehenden Passagen, die sich hauptsächlich der Sprache einer Partizipationsmetaphysik bedienen, erreichen ihren Höhepunkt in Thomas' *In Librum Dionysii de Divinis Nominibus*. Da Gott, nach Dionysius, jenseits der Form ist, kann das völlige Fehlen einer Form bei der Materie als die Grundlage einer Ähnlichkeit mit Gott gedeutet werden⁴⁸. Darüber hinaus hat die Materie das Bestreben, zu ihrer Ursache als dem Guten zurückzukehren, da sie von Gott geschaffen ist⁴⁹. Dieses Streben nach Gott hat seine letzte Ursache in Gottes Wunsch, seine Gutheit der Materie mitzuteilen:

Illud bonum quod est super omnia existentia et non-existens, ut dictum est, desiderat ipsum non-existens, idest materia prima, inquantum desiderat forma quae est similitudo divini esse et *certat aliquo modo in bono*, idest ut primo Bono assimiletur, quae communicatio nihil aliud est quam inclinatio ipsius ad formam⁵⁰.

Aus diesem Gedankengang war Thomas' „kühne“ Folgerung vorauszusehen: Nichtseiendes partizipiert an Schönheit und Gutheit:

Quia nihil est *quod non participet pulchro et bono*, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam; et ulterius, etiam, audaciter *hoc dicere* poterimus *quod non-existens*, idest materia prima *participat pulchro et bono*, cum ens primum non-existens habeat quandam similitudinem cum pulchro et bono divino⁵¹.

Obwohl andere, spätere Formulierungen weniger scharf sind, scheint Thomas in der Frage der *Summa Theologiae*, ob Gott die erste Materie geschaffen hat, den wesentlichen Punkt nicht zurückgenommen zu haben:

Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia oportet esse causa rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet etiam materiam primam creatam ab universali causa entium⁵².

Thomas bekräftigt seine Position in der Antwort auf den dritten Einwand, nämlich daß die Potentialität der Materie nicht geschaffen sein kann, da sie keine Form hat:

Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habeat ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est⁵³.

Die frühere Position der *In I Sent.* d. 36, q. 2, a. 3, ad 3, daß die Materie von Gott nur durch ihre Verbindung mit der Form erkannt werden kann, ließ sich nicht länger aufrecht erhalten. Wenn Gott nur die Form erkennen würde, würde er nur die universale Form erkennen, aber da ihm das Einzelne bekannt ist, muß er die Form als von der Materie beeinflußt erkennen, d. h., die Materie fügt etwas erkennbar Verschiedenes zu der Form hinzu. Eine Metaphysik der Partizipation am *esse* erklärt am besten diese Erkennbarkeit des Einzelnen. Um jedoch die Bedeutung der Form zu wahren, läßt Thomas das *esse* die Erkennbarkeit der Materie über die

⁴⁸ *Thomas v. A.*, In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio, hg. v. C. Pera, Turin 1950, 4, 2, 297.

⁴⁹ Ebd. 296. ⁵⁰ Ebd. 298; 4, 13, 463.

⁵¹ Ebd. 4, 4, 355. ⁵² ST I, q. 44, a. 2. ⁵³ Ebd. ad 3.

Form mitteilen. Dies trifft sich mit Aristoteles' Verständnis der Form, die die Materie informiert. Aber genauso wie das Verständnis der Verbindung der Form zur Materie in Spannung zu Aristoteles' Lehre steht, daß das Ziel und die höchste Vollendung der intellektuellen Aktivität der Seele eine Seele getrennt von der Materie, eine reine Form sei⁵⁴, so kommt es bei Thomas zu einer ähnlichen Spannung in der Existenzordnung. Wie wichtig auch immer die Mitteilung der Erkennbarkeit über die Form ist, die einzelne Materie besitzt eine Erkennbarkeit im *esse*, die mehr ist als die Erkennbarkeit einer universalen Form. Die sich ergebende *similitudo* zwischen Gott und der ersten Materie durch die Partizipation am *esse* läßt die oben zitierte Widerlegung David von Dinants, Materie und Gott hätten doch nichts gemeinsam, als fraglich erscheinen. Gewiß deuten die obigen Zeugnisse ein ambivalentes Verständnis der ersten Materie an. Eine eher aristotelische Betonung beleuchtet die Nichterkennbarkeit der Materie, um sicherzustellen, daß der menschliche Verstand die Universalien durch Abstraktion erkennen kann. Eine eher platonische oder plotinische Betonung verbindet die Materie mit Gottes schöpferischem Erkennen und gesteht ihm ihre Erkennbarkeit zu, denn das Einzelne als solches nimmt an seinem *esse* teil. Thomas' Wesensordnung ist letztlich aristotelisch; die Existenzordnung, obwohl seine eigene Entdeckung, baut wesentlich auf einer platonischen Partizipationsmetaphysik auf. Man kann leicht auf Widersprüchen herumreiten, aber das würde die Zusammenschau des Doctor Angelicus verdunkeln. Um uns ihr wieder zu nähern, müssen wir einen weiteren Schritt tun.

Gott und seine Unendlichkeit

Parallel zu der Spannung in der Konzeption der Materie enthüllt sich die Spannung in Thomas' Verständnis Gottes. Wie die Unendlichkeit der Materie als verständlich oder nicht verständlich beurteilt werden kann, je nach der gewählten Wesens- oder Existenzperspektive, kann Gottes Unendlichkeit gleichermaßen als Unendlichkeit der Form oder als eine reine Unendlichkeit auf der Ebene der Existenz verstanden werden. Es scheint wenig Zweifel daran zu geben, daß Thomas' Einsicht in die Unterscheidung von *esse* und *essentia* ihm erlaubte, das averroistische Verständnis von Gott als dem, der sich nicht um Einzelnes sorgt, zu überwinden und den existentiellen reinen Akt Gottes von dem essentiellen reinen Akt des *intellectus agens* adäquat zu unterscheiden. Jedoch scheint die Gleichset-

⁵⁴ Diese Inkonsequenz bei Aristoteles wurde von P. Rousselot herausgestellt und diente als eine grundlegende Einsicht für seine Interpretation von Thomas in: *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris 1924, 185–186. Über Rousselots ganze Sicht vgl. J. McDermott, *Love and Understanding*, Rom 1982. Die Inkonsistenz bei Thomas zwischen der Gleichsetzung der Erkennbarkeit mit formaler Nichtmaterialität und seinem Bestreben, den Wert des Individuellen zu bewahren, wurde auch von H. U. von Balthasar, *Theodramatik I*, Einsiedeln 1973, 517, herausgestellt.

zung Gottes mit dem unendlichen reinen *esse* mehr eine Intuition als das Ergebnis eines ausdrücklichen Beweises zu sein. Thomas war zugegebenermaßen mehr daran gelegen, nicht-christliche Charakterisierungen Gottes zu korrigieren als sich mit dem grassierenden Atheismus auseinanderzusetzen. In der *Summa Theologiae* machen von dem immensen Teil, der Gott gewidmet ist, die ausdrücklichen Beweise seiner Existenz, die *quinque viae*, nur einen sehr kleinen Teil aus. Andere Werke, besonders *Contra Gentiles* und die Kommentare über Aristoteles, entwickeln verschiedene Aspekte der Beweise. Eine sorgfältige Analyse aller Beweise zeigt jedoch, daß alle, sogar der vierte Weg, letztlich in der Wesensordnung wurzeln. Folglich führten ihn seine rationalen Beweise nicht bis zu dem Gott des unendlichen *esse*, obwohl Thomas die Notwendigkeit sah, über die Wesensordnung hinauszugehen, um das christliche Verständnis von Gott zu bewahren.

Unsere Analyse der thomanischen Beweise wird zeigen, daß sie, weil sie in der Wesensordnung bleiben, nur die Unendlichkeit der Form erreichen konnten, wie sie Platos Einem oder Aristoteles' Erstbeweger zugesprochen wird. Diese Schlußfolgerung steht im Gegensatz zu seinem Verständnis von Gottes Unendlichkeit. Thomas' Argumente für Gottes Unendlichkeit ändern sich, sie wechseln von der Wesens- zur Existenzordnung. Bisweilen kommt er lediglich zu einer Unendlichkeit der Form, einer Folgerung, die mit den *quinque viae* vereinbar ist; ein anderes Mal setzt er die Unterscheidung von *esse* und *essentia* voraus, um zu der reinen Unendlichkeit des *esse* zu gelangen. Dieses Verschieben der Perspektiven kann eine tiefe Spannung in Thomas' System nicht verbergen. Hier, in der Frage nach Gott wie in der Frage nach der Materie, läßt sich die enge Verbindung zwischen der Existenz- und der Wesensordnung nicht mit den verschiedenen Auffassungen von Unendlichkeit vereinbaren.

Während eine Unendlichkeit der Form jenseits der Potentialität durch rationale Analyse in der Wesensordnung postuliert wird, kann man die Notwendigkeit, einen ausführlichen Beweis von Gottes Existenz in der Existenzordnung zu entwickeln, in Frage stellen.

Hat man einmal den Unterschied zwischen Wesen und Existenz anerkannt, wird dann nicht die ganze Welt mit einem Mal kontingent? Dann gibt es die Alternative zwischen dem unendlichen Nichts Sartres und Thomas' unendlichem *esse*, das die Existenz aller Wesen begründet, ohne durch sie begrenzt zu sein. Diese Intuition von Sinn in und durch radikale Kontingenz liefert den Schlüssel zu der Sicht der Existenz des Doctor Angelicus. Ein rationaler Beweis der Existenz Gottes scheint, nach solch einer Einsicht, überflüssig. Denn der Beweis würde auf Begriffen beruhen, während die Einsicht sich auf eine Wirklichkeit jenseits der Wesenheiten und der endlichen Begriffe, die ihnen entsprechen, erstreckt. Im besten Fall entfaltet sich die Einsicht in rationalen Begriffen, die die schon gewonnene Einsicht stabilisieren und das Verhältnis zwischen dem

unendlichen Sein und den endlichen Seienden, die vollkommen von ihm abhängig sind, exakter definieren⁵⁵. Thomas versteht, wie wir sehen werden, das Verhältnis einerseits im Sinne einer Wirkursächlichkeit, die die Verschiedenheit von Schöpfer und Geschaffenem, andererseits im Sinne einer Partizipationsmetaphysik, die die grundlegende Einheit von Gott und Welt betont. Beide Strukturen ermöglichen, daß ein Argument für die Erkennbarkeit der Materie entwickelt wird: die Wirkursächlichkeit, da *omne agens agit sibi simile* und die geschaffene Materie müssen dem intelligenten, erkennbaren Schöpfer ähnlich sein; die Partizipation, da das Einzelne an Gottes Sein und Erkennbarkeit teilhat. Thomas zieht im allgemeinen die Partizipationsbeschreibung vor, aber in beiden Strukturen ist die Verbindung zwischen Gottes reiner Unendlichkeit und der Erkennbarkeit der Materie in der Existenzordnung etabliert.

Aus dieser fundamentalen Spannung in Thomas' Denken zwischen der Existenz- und der Wesensordnung sollten später verschiedene Schulen thomistischer Interpretation entstehen: Cajetan (Maritain), Gilson und der transzendente Thomismus (Rahner). Diese müssen in einer eigenen Untersuchung behandelt werden. Hier reicht es, die Spannungen in Thomas' System durch eine Analyse seiner Argumente für die Existenz Gottes und seine Unendlichkeit offen zu legen und ihre Unzulänglichkeiten zu kritisieren. Daran anschließend können die Bedeutungen und die Probleme der thomanischen Synthese festgestellt werden.

*Der erste Weg*⁵⁶

Die *Summa Theologiae* bietet in I, q. 2, a. 3 fünf Wege zu Gott. Der erste Weg, *prima et manifestior via*, nimmt die Wahrnehmung von der Bewegung in der Sinnenwelt als Ausgangspunkt. „Certum est enim et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo.“ Aus der Potenzialität der Bewegung schließt Thomas auf die Existenz eines Erstbewegers; er behauptet,

⁵⁵ J. Maritain liefert eine aufschlußreiche Bestätigung dieser Behauptung. In „Sept leçons sur l'être“, Paris 1933, 51–70, beschreibt er die Intuition des Seins. In „A New Approach to God“, *The Range of Reason*, New York 1952, 86–91, zeigte er, daß die Intuition der Existenz eine prä-metaphysische, d. h. vorbegriffliche Intuition der Existenz der Dinge, des Selbst und Gottes impliziert. In „Existence and the Existent“, übers. v. L. Galantiere & G. Phelan, 1948, Nachdr. Westport 1964, 69, versichert er die Gleichzeitigkeit beider Intuitionen. Lediglich das Verhältnis zwischen dem unendlichen Sein und den endlichen Seienden, die vollkommen von ihm abhängen, blieb noch zu bestimmen. In seinen Werken verwendete Maritain sowohl Wirkursächlichkeit als auch eine Partizipationsmetaphysik, um das Verhältnis zu beschreiben.

⁵⁶ J. Owens, Aquinas and the Proof from the ‚Physics‘, in: MS 28, 1966, 119–150; ders., Actuality in the „Prima Via“ of St. Thomas, in: MS 29, 1967, 26–46, versuchte einen existentiellen Verweis in der prima via zu finden, gab aber zu, daß Thomas getreu dem Argument des Aristoteles folgt. Für mich gibt es keinen Zweifel, daß Thomas Aristoteles' Erstbeweger mit dem transzendenten christlichen Gott in der Existenzordnung identifizieren möchte. Ob sich dies jedoch aus Aristoteles' Argument ergibt, darüber kann gestritten werden. Wie unser Haupttext zeigen wird, unterscheidet Thomas zwischen Bewegung und existentieller Emanation.

daß das, was je in Potenz ist, nur durch etwas, das selbst aktuell ist, in die Wirklichkeit übergeführt werden kann und daß ein Regressus ad infinitum nicht zu einer ersten Ursache führen würde. Das Argument von der wahrnehmbaren Bewegung zu Gott war schon ausführlich in der *Summa contra Gentiles* I, 13 entwickelt worden. Dort wurde die Position des Aristoteles erläutert und verteidigt. Nachdem er die *Physik* VI–VIII für den Beweis des ersten, unbewegten Bewegers aus der wahrnehmbaren Bewegung im Sinne der Potenz-Akt-Analyse verwendet und die Unmöglichkeit der Behauptung *omne movens movetur* gezeigt hatte, wandte sich Thomas schließlich der *Metaphysik* XII zu, um zu zeigen, wie Gott vollkommen von der Welt verschieden ist⁵⁷. Denn er wird verstanden als das *appetibile*, das alle, die ihn suchen, durch ein Begehren bewegt. An diesem Punkt wird die Bedeutung der Zielursächlichkeit als Grundlage des Beweises deutlich.

Nach der *Summa contra Gentiles* entwickelte Thomas den Beweis noch ausführlicher in den Kommentaren zu Aristoteles' *Physik* und *Metaphysik*. In dem früheren Werk war das Argument nur durch die Analyse von Akt und Potenz ausgearbeitet. Alle Beispiele eines bewegten Seienden, das durch ein äußeres Wirkendes bewegt wird – der Mensch bewegt die Hand, die den Stock bewegt, der den Stein bewegt; der Wind streift ein Objekt, Hitze wird weitergegeben, ein Mensch zeugt einen anderen, ein geworfener Stein⁵⁸ – erläutern Wirkursächlichkeit. Die Beispiele von Seienden, die sich selbst bewegen, Tiere oder Menschen, werden auf dasselbe Schema reduziert, insofern Bewegung Teilbarkeit impliziert und Teilbarkeit eine Vielzahl an Teilen bedeutet, wobei der eine den anderen bewegt. Das erstaunt kaum, da Aristoteles selbst niemals die Zielursächlichkeit in der *Physik* VIII erwähnt und seine Beispiele sich selbst auf Wirkursächlichkeit beschränken. Tatsächlich weist Aristoteles in der früheren Version des Beweises von der Bewegung in der *Physik* VII ausdrücklich den Gebrauch der Finalursächlichkeit zugunsten der Wirkursächlichkeit zurück⁵⁹. Im vierten Kapitel der *Metaphysik* XII werden die bewegenden Ursachen im Sinne der Wirkursächlichkeit erläutert⁶⁰. Nur im siebten Kapitel taucht die Sprache der Partizipationsmetaphysik auf. Der Erstbeweger wird als das Gute verstanden, das vorrangige Objekt des Strebens und Denkens; als etwas, das geliebt wird, bewegt es alle, die es suchen.

Thomas' Sprache reflektiert wohl die Darlegung des Stagiriten. Obwohl er sich bewußt war, daß die *Physik* Zielursächlichkeit nicht ausschloß, sondern eigentlich eine Vervollständigung durch die *Metaphysik*

⁵⁷ C. Gent. I, 13, 108.

⁵⁸ In VIII Phys. 8, 2165; 9, 2181, 2182, 2188, 2190; 10, 2217, 2219, 2227; 21, 2481; 22, 2512 ff.

⁵⁹ Aristoteles, *Physik* VII, 243a, 3–4.

⁶⁰ Aristoteles, *Metaphysik* XII, 1070b, 30–34.

XII erwarten ließ⁶¹ – genauso wie die *Metaphysik* XII die Analysen der *Physik* VIII voraussetzt⁶² –, vermied Thomas die Sprache der Finalursächlichkeit bis zum Kommentar über das siebte Kapitel der *Metaphysik* XII. Nachdem die vorausgehenden Kapitel über Wirkursachen⁶³ und den ersten Himmel⁶⁴ handelten, wandte er sich einer sorgfältigen Erörterung von Aristoteles' Argument zu. Der Erstheweger als *appetibile* und *intelligibile* bewegt *per finem* und *sicut finis*⁶⁵. Das erste *desiderabile* ist mit dem ersten *intelligibile* identisch und bewegt beide, Verstand und Wille, da „der Wille im Verstand ist“⁶⁶. Nachdem einmal die Zielursächlichkeit eingeführt war, ergab sich auch die Sprache der Partizipation. „Potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquantulum aliquo immobili et sic primum movens immobile potest esse finis“.⁶⁷ Das gesuchte Ziel bringt eine Angleichung in den erkennenden und wollenden Suchern mit sich⁶⁸. Thomas zögerte tatsächlich nicht, die platonische *Maxime* „propter quod unumquodque tale, et illud magis“ auf das Verhältnis zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Intellekt zu übertragen⁶⁹. Er machte sich die platonischen Voraussetzungen der *Metaphysik* XII zu eigen. Obwohl Aristoteles Platos subsistierende, intelligibile Species der materiellen Dinge zurückgewiesen hat, blieb sein Erstheweger eine intelligente, intelligibile Substanz, wobei unser Verstand durch Partizipation an ihr *actu* erkennend wird⁷⁰.

Bei der Lektüre der Kommentare des Thomas werden die Gründe für die feinen Unterschiede des Aristoteles zwischen Wirk- und Zielursächlichkeit klar. In der *Physik* besteht Bewegung aus Fortbewegung, Veränderung und Zunehmen und Abnehmen. Alle drei Typen erlauben eine Analyse im Sinne von Potenz und Akt, aber Aristoteles zeigt deutlich an, wie die anderen Typen der Fortbewegung untergeordnet und von ihr abhängig sind⁷¹; Thomas wiederholte diese Ansicht⁷². Eigentlich führen weder Veränderung, wo entsprechend passive Bestimmungen auftauchen⁷³, noch der Verfall (Abnehmen) zu einer Erklärung im Sinne der Zielursächlichkeit. Alle Typen der Veränderung hängen von der höchsten, ewigen Bewegung des Himmels ab. Aristoteles' erster Himmel ist beseelt, er besitzt Verstand und Wille⁷⁴. Da weder Gewalt noch Natur ausreichen, die höchste Bestimmung zu erklären, bleibt nur der Verstand⁷⁵. Jenseits der Pluralität von etwas, das sich selbst bewegt, gibt es

⁶¹ In VII Phys. 12, 2260; In VIII Phys. 21, 2476, 2480; 23, 2545.

⁶² In XII Met. 4, 2474; 6, 2510, 2517; 7, 2533; 8, 2548; 9, 2555.

⁶³ In XII Met. 4, 2470, 2473; 5, 2491. ⁶⁴ Ebd. 4, 2476; 6, 2512.

⁶⁵ Ebd. 7, 2519–2521, 2529, 2531, 2534; 11, 2600; 12, 2627.

⁶⁶ Ebd. 7, 2522. ⁶⁷ Ebd. 7, 2528. ⁶⁸ Ebd. 7, 2535.

⁶⁹ Ebd. 8, 2543. ⁷⁰ Ebd. 8, 2542.

⁷¹ *Aristoteles*, *Physik* VIII, 7.

⁷² In VIII Phys. 14; In XII Met. 7, 2530.

⁷³ In VIII Phys. 14, 2305, 2308.

⁷⁴ In XII Met. 4, 2476; 8, 2536.

⁷⁵ Ebd. 6, 2505; 7, 2520; In VIII Phys. 7, 2152–2155; 8, 2179.

ein höchst einfaches Prinzip als reinen Akt⁷⁶. Das muß die Ursache für die Bewegung des ersten Himmels sein.

„Non enim est motus caeli propter generationem et corruptionem inferiorum sicut propter finem, cum finis sit nobilior eo quod est ad finem. Sic igitur primum movens movet sicut appetibile.“⁷⁷ Darum ergab sich aus dem letzten Schritt des aristotelischen Beweises die Notwendigkeit, eine physikalische Bewegung mit einem unbeweglichen reinen Akt zu verbinden, der von der Wirk- zur Zielursächlichkeit führt⁷⁸. Natürliche Bewegung muß durch etwas, das jenseits der physikalischen Natur ist, erklärt werden. Der Erstheweger muß ohne Größe sein (jenseits der Potentialität) und, als geistiges Wesen, d.h. erkennendes und erkennbares, bewegt es durch einen Verstand. „Actio agentis materialis proportionatur naturae agentis . . . sed actio agentis per intellectum non proportionatur naturae ipsius sed formae apprehensae.“⁷⁹ Die wahrgenommene Form wirkt daher in der Ordnung der Zielursächlichkeit als letztes Erklärungsprinzip der Bewegung. Insofern der erste Himmel auf die Materie begrenzt ist, ist der Erstheweger von ihm und jeder anderen Bewegung getrennt. In seinen Kommentaren folgte Thomas getreu den Texten des Aristoteles. Dennoch schien er zu zögern, Aristoteles' „Meinung“ zu bestätigen, daß die Himmel wirklich von einer intelligenten und begehrenden Seele beseelt sind. Der Doctor Angelicus führte die Ansicht über einen beseelten Himmel mit einem stark betonten „falls“ ein, gefolgt von dem Konjunktiv oder einem vagen „insofern als“⁸⁰. Ob die Himmel wirklich beseelt sind oder nicht, ist nicht von wesentlicher Bedeutung. Bewegung muß immer noch erklärt werden und nur ein geistiger, davon getrennter Erstheweger reicht aus. Selbst wenn die Himmel nicht beseelt wären, war sich Thomas bewußt, daß der menschliche Intellekt in seiner eigenen Aktivität bewegt wird⁸¹.

Das Argument der *Metaphysik* XII benutzt eindeutig eine Partizipationsmetaphysik, jedoch gibt Thomas nirgendwo einen Hinweis auf die Existenzordnung oder irgendeine Partizipation am Akt der Existenz. Noch befremdlicher ist, daß die Unterscheidung von *esse* und *essentia* so angebracht wurde, daß die Existenzordnung aus dem Beweis von der Bewegung ausgeschlossen war. Im Kommentar zur *Physik* VIII wies Thomas Averroes' These zurück, daß das universale erste Wirkende an einem prä-

⁷⁶ In XII Met. 7, 2523–2524.

⁷⁷ Ebd. 7, 2521.

⁷⁸ Es macht keinen Unterschied, ob die Zielursächlichkeit sich auf das Verhältnis der Planeten untereinander oder nur auf das Verhältnis des ersten Himmels zum Erstheweger bezieht. Entscheidend ist der Übergang von der Wirk- zur Zielursächlichkeit. Über die erste Möglichkeit vgl. In XII Met. 10, 2580.

⁷⁹ In VIII Phys. 21, 2481.

⁸⁰ In XII Met. 4, 2476; 8, 2536.

⁸¹ In VIII Phys. 2, 2017, 2019; 6, 2137; In XII Met. 8, 2542–2543; C. Gent. i, 44, 376. Aristoteles hatte die Möglichkeit einer solchen Entwicklung in der *Physik* VIII, 255 a, 33–255 b, 5 angedeutet. Vgl. auch seine *Metaphysik* XII 1072 b, 14–25.

existenten Subjekt oder einer Materie, die nicht von ihm erschaffen wurde, sein Wirken vollzieht⁸². Dementsprechend unterscheidet er Bewegung (*motus*) und Veränderung (*mutatio*), die offensichtliche Grundlage des ersten Weges, von einer *quaedam simplex emanatio*, die für die Entstehung aller Seienden verantwortlich ist (*productio universalis entis a Deo* oder *productio totius esse*)⁸³. Weil Gott der Grund des Seins für alle Existierenden ist, leitet sich sogar das esse der Materie von ihm her⁸⁴. Später kam Thomas wieder auf die Unterscheidung von *esse* und *essentia* zurück, um Averroes' Anspruch zu widerlegen, himmlische Körper wären nicht in Potenz nicht zu sein. Nachdem er festgestellt hatte, daß ihre wahrnehmbare, quantitative Erscheinung impliziert, daß sie nicht substantielle Formen sind, sondern solche, die sowohl aus Potenz (Materie) als auch aus Akt (Form) bestehen und „irgendwie“ in Potenz zu Nichtsein stehen⁸⁵ gestand er das Gegenteil hypothetisch zu, daß nämlich himmlische Körper einfach und von der Materie unberührt sind. Dann wandte er gegen Averroes ein:

Sed dato quod corpus caeleste non sit compositum ex materia et forma adhuc oportet ponere in ipso quodammodo potentia essendi. Necesse est enim quod omnis substantia simplex subsistens, *vel ipsa sit suum esse vel participet esse* . . . Omnis ergo substantia quae est post primam substantiam simplicem participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum. Ergo substantia quantumcumque simplex post primam substantiam simplicem est potentia essendi⁸⁶.

Omne enim quod non est suum esse participat esse a causa prima, quae est suum esse⁸⁷.

Die Existenzordnung gehört nicht dem ersten Weg an, sondern nur der Widerlegung der Schwierigkeiten.

Genau das gleiche Argument, das *movere* von dem universellen *esse* unterscheidet und die universelle Kausalität Gottes über alles *esse* behauptet und ihn ebenso als die Ursache der ersten Materie anerkennt, war schon in *Contra Gentiles* II, 16 vorweggenommen worden. (Eine Verbindung zwischen der Partizipation der Seienden am unendlichen *esse* und der Erkennbarkeit der Materie scheint vorausgesetzt zu werden – das nur am Rande.)

Aus der Sicht dieser Texte wird es klar, warum der Aquinate darauf bedacht war, Aristoteles' unbewegten Ersterbeweger mit Platons sich-selbstbewegenden Beweger in Einklang zu bringen. Indem er den Begriff „Bewegung“ erweitert und so die intellektuelle (und willentliche) Aktivität miteinbezieht, wobei der den Gedanken denkende Gedanke eingeschlossen ist, konnte er die Uneinigkeit zwischen Plato und Aristoteles als reines Wortgefecht abtun⁸⁸. Im Grunde rettete das Hinzufügen einer

⁸² In VIII Phys. 2, 2000–2003.

⁸³ Ebd. 2, 2002, 2045, 2046.

⁸⁴ Ebd. 2, 2001.

⁸⁵ Ebd. 21, 2490.

⁸⁶ Ebd. 21, 2491.

⁸⁷ Ebd. 21, 2495. ⁸⁸ Ebd. 9, 2214; C. Gent. I, 13, 90.

Partizipationsmetaphysik in die Existenzordnung Aristoteles' Erstbeweger für die christliche Theologie. Die Existenzordnung deutet auf die radikale Abhängigkeit einer endlichen Wirklichkeit von einem unterschiedenen, unendlichen, freien Gott, während die Partizipationsmetaphysik das Verhältnis zwischen den beiden wahr und definiert.

Obwohl Thomas' Absicht, einen eindeutig unendlichen Gott in der Existenzordnung zu affirmieren, deutlich ist, kann der moderne Leser die Gültigkeit seines Aufweises in Frage stellen. Wenn Aristoteles' Argument nur zu einer endlichen Form, dem Erstbeweger, kommt, auf welchem philosophischen Boden hat der Aquinate Aristoteles' Gott mit dem unendlichen *esse* identifiziert? Der Doctor Angelicus war scharfsinnig genug zu sehen, daß Aristoteles' Metaphysik durch ein Partizipationschema ergänzt werden mußte. Dennoch gelangte Plato nie über die Unendlichkeit der Form des Einen als letzten Grund für die Erkennbarkeit des Universums. Thomas' brillante Einsicht in die Unterscheidung von *esse* und *essentia* erlaubte die Analyse eines unendlichen *esse*, an dem alle Seienden partizipieren. Aber dies ist nicht das Ergebnis von Aristoteles' Beweis und Thomas' ausführliche Darlegung hält sich an den Text Aristoteles'.

Der zweite Weg

Der zweite Weg der *Summa Theologiae* ist ein einfacher Beweis, aufgebaut auf der Anerkennung der Wirkursächlichkeit in der Welt und der Unmöglichkeit eines unendlichen Regresses. Die erste Wirkursache wird Gott genannt. Das gleiche, einfache Argument wurde in *Contra Gentiles* mit Verweis auf die *Metaphysik* II vorweggenommen⁸⁹. Das Argument der Wirkursächlichkeit ist jedoch nicht unmittelbar evident. Die meisten modernen Kommentatoren zu Aristoteles ignorieren es vollkommen oder, wenn sie es wahrnehmen, wird es unter dem Beweis von der Zielursächlichkeit subsumiert⁹⁰. Tatsächlich gibt es keinen Grund, falls Aristoteles' Universum ewig ist, warum es einen Ersten in der Reihe wirksamer Ursachen geben muß. Materielle Wirkursachen sind voneinander unterschieden und beeinflussen einander durch Kontakt⁹¹. Die Wirkungen, seien sie in Form von Veränderung, Wachsen oder Abnehmen, hängen von der Fortbewegung ab. Dieser örtliche, materielle Wechsel ist der Zeit unterworfen, und es gibt keine Notwendigkeit eines Ersten in dieser zeitlichen Abfolge. Sollte jedoch jemand behaupten, daß die Wirkursachen, die in Betracht gezogen werden, nicht nur in einem Raum-Zeit-Kontinuum stehen, sondern wesentlich in einer Stufenordnung angesiedelt sind, als höher und niedriger, wie der Stock zur Hand, die Hand zum Menschen – dann taucht eine andere Schwierigkeit auf. Wie weit kann sich diese Kette, die materielle Ursachen den geistigen unterordnet, aus-

⁸⁹ C. Gent. I, 13, 113; *Aristoteles*, *Metaphysik* II, 994a, 1–19.

⁹⁰ Z. B. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* Oxford 1924 I, CXXXIV.

⁹¹ In VII Phys. 2, 1791.

dehnen? Ist der Mensch frei, wie ist er dann das Instrument eines höheren, ersten Wirkenden? Würde nicht ein solches Verständnis der Wirkursächlichkeit Gottes die menschliche Freiheit zerstören?⁹²

Im Kommentar zur *Metaphysik* unternahm Thomas wenig, diese Schwierigkeiten zu erklären, er erläuterte im wesentlichen, warum ein unendlicher Regreß unmöglich ist⁹³. Im Kommentar zur *Physik* wird jedoch ein stärkeres Licht auf das Argument geworfen. In der Behandlung der letzten Ursache der Fortbewegung deutet Thomas' Beispiel der Hand und des Stockes, die sich gleichzeitig bewegen, an, daß Wirkursächlichkeit mit enthalten ist⁹⁴. Damit er den Einwand widerlegen kann, daß sich eine unendliche Anzahl von Dingen in einer begrenzten Zeit bewegen kann, setzte Thomas nicht nur eine Einheit der Zeit und des Ziels der Bewegung, sondern auch der beweglichen Objekte selbst voraus⁹⁵. „Accipiatur ergo ... quod ex omnibus infinitis mobilibus et moventibus efficiatur unum, scilicet ipsum totum universum per continuationem quandam.“⁹⁶ Die Betrachtung des Universums als „eine Größe“⁹⁷, die von einer äußeren Ursache bewegt wird, setzt offensichtlich die Unterscheidung von *esse* und *essentia* voraus; denn die äußere Ursache handelt anders als durch Anziehung. Deswegen situiert ein großer, moderner Thomist den Beweis in der Existenzordnung⁹⁸. Man mag für diese Interpretation in Thomas' Bemühen am Ende des vorherigen Abschnitts Stütze finden, wo er Aristoteles' unbewegten Beweger mit Platos Selbstbeweger als vereinbar betont⁹⁹.

Trotzdem sind die Gegenargumente stärker. Nirgendwo wird der Verweis auf die Unterscheidung zwischen *esse* und *essentia* ausdrücklich gegeben. Thomas selbst hielt das Argument offensichtlich nicht für sonderlich beweiskräftig. Denn den Einwand, daß die Elemente weder untereinander noch mit den himmlischen Körpern in einem Kontinuum stehen, beantwortet er, indem er zeigt, daß der Aufweis nur *de genere* gültig sei, d. h. unter der Voraussetzung, daß alle materialen Seienden zusammenhängen, eine Voraussetzung, die nicht im Gegensatz zum Begriff bewegter Wirklichkeiten steht. Aber der Beweis gilt nicht *de specie*, d. h. „wenn (die beweglichen Wirklichkeiten) als gemäß ihrer festgelegten Natur betrachtet werden sollten“¹⁰⁰. Solch ein Beweis, der auf einer Hypo-

⁹² J. Maritain, *Existence and the Existent*, 87–105; *ders.*, *God and the Problem of Evil*, übers. v. J. Evans, Milwaukee 1966, 38–42, gibt eine brillante Interpretation des Einflusses göttlicher Kausalität auf menschliche Freiheit. Indem aber auf Gott allein alle guten, übernatürlichen Werke zurückgeführt werden, kann sich die Freiheit des Menschen der sich durchsetzenden göttlichen Bewegung nicht verbinden. Das aber hieße, daß der Mensch in seinen guten Werken mit Gott kooperiert, indem er nichts tut – was offensichtlich paradox ist.

⁹³ In II Met. 2, 299–300; 3, 301–304.

⁹⁴ In VII Phys. 2, 1784. ⁹⁵ Ebd. 2, 1790.

⁹⁶ Ebd. 2, 1792. ⁹⁷ Ebd. 2, 1994.

⁹⁸ J. Maritain, *Approaches to God*, übers. v. P. O'Reilly New York 1954, 35–40, 42, 43.

⁹⁹ In VII Phys. 1, 1797.

¹⁰⁰ Ebd. 2, 1797.

these aufgebaut ist, die in einer Welt getrennter Naturen kaum realisierbar ist, besitzt keine große Überzeugungskraft.

Unsere Betrachtung führt zu folgender Schlußfolgerung: Wenn es zwischen dem ersten und dem zweiten Weg, die beide die Wirkursächlichkeit benutzen, einen Unterschied gibt, dann muß die Unterscheidung von *esse* und *essentia* vorausgesetzt werden. Diese Unterscheidung ist nicht nur zu undeutlich geblieben; eine solche Voraussetzung macht darüberhinaus jeden entwickelten Beweis fast überflüssig, weil die radikale Kontingenz der geschaffenen Welt vorausgesetzt wird. Sicherlich läßt sich der Beweis von der Wirkursächlichkeit allein nicht überzeugend auf das aristotelische Universum anwenden.

Der dritte Weg

Der Beweis vom Möglichen und Notwendigen findet sich nur in der *Summa Theologiae* als eigener Beweis. Da einige Seiende sowohl sein können als auch nicht, ist es ihnen unmöglich, immer zu sein. Daher war es für alle solche Seiende möglich, nicht gewesen zu sein. Ihr Anfang bedarf darum einer Ursache, die nicht erst wurde, sondern immer war und notwendig ist. Da es keinen unendlichen Regreß geben kann, wird eine erste Ursache „als aus sich selbst notwendig“ postuliert. Dieser Argumentationsgang war in den vorhergehenden Beweisen impliziert, insofern ein absoluter, erster oder letzter Grund einer kontingenten Bewegung oder Wirkung gesucht wurde. Tatsächlich wurde mit dem Beweis von der Bewegung in *Contra Gentiles* in seiner alternativen Version der Kontrast zwischen kontingent und notwendig verwendet¹⁰¹, und Gott sei *per se necessarium* oder *necesse-esse* war die Folgerung¹⁰².

So stark das Argument auch auf den ersten Blick erscheint, ist es doch voller Zweideutigkeiten. Weil jedes Seiende sein kann oder auch nicht, heißt das nicht, daß alle Seiende zusammen nicht sein können, es sei denn, die Unterscheidung von *esse* und *essentia* wird vorausgesetzt. In der Wesensordnung könnte es eine unendliche Reihe von Seienden geben, von denen jedes seinen Nachfolger hervorbringt, bevor es verschwindet. Denn die Möglichkeit des Verschwindens aller Seienden bedeutet nicht, daß das, was geschehen kann, auch tatsächlich geschehen muß – was jeder, der in einem Würfelspiel Geld verloren hat, beachten sollte.

Natürlich hat Thomas' Argument nicht deutlich gemacht, ob sich die Möglichkeit des Seins oder Nichtseins auf ein existierendes Subjekt bezieht, das als Substanz betrachtet wird. Aristoteles' Suchen nach einer ersten Ursache betraf die Substanz¹⁰³, und Thomas konnte auch Seiendes (*ens*) und Substanz identifizieren¹⁰⁴. Sollte dies Thomas' Intention gewe-

¹⁰¹ C. Gent. I, 13, 97.

¹⁰² Ebd. I, 15, 124; auch I, 16, 130.

¹⁰³ Aristoteles, Metaphysik XII, 1069a, 18–20.

¹⁰⁴ In XII Met. 1, 2416.

sen sein, könnten Anfang und Ende der individuellen Substanz eines Seienden als eine Art der Bewegung (Erzeugung und Verfall) interpretiert werden und unter dem ersten Weg subsumiert werden. Daher reduziert sich der dritte Weg auf eine Variante des Beweises von der Bewegung, wie im Argument von *Contra Gentiles*.

Eine andere Interpretation würde die Möglichkeit des Seins und Nichtseins in die Existenzordnung verweisen. J. Owens unternahm kürzlich solch eine auf die Existenzordnung bezogene Neubewertung des dritten Weges, indem er mit Verweis auf *Contra Gentiles* I, 15, *De Potentia* 5, 3 und *In I Sent.* zeigte, daß Thomas eine „Ursache der Notwendigkeit“ für notwendige Seiende wie die Engel, substantielle Seelen und himmlische Körper suchte¹⁰⁵. Diese Seienden sind notwendig, in dem Sinn, daß sie, frei von der Materie, keine Neigung zum Nichtsein haben. Ihre Notwendigkeit hängt vom Existenzgewähren Gottes ab, Gottes Güte jedoch schenkt eine notwendige Existenz gemäß der Vorzüglichkeit ihrer Naturen. Dieser Verweis auf die Existenzordnung, der im Urteil gegeben wird, verhindert, daß der Beweis dennoch mit dem ontologischen Argument identifiziert wird, das im Bereich der Begriffe bleibt.

Eine genauere Untersuchung deckt allerdings Schwierigkeiten in Owens Interpretation auf. Es wird erstens nicht deutlich gemacht, daß Thomas seinen Beweis auf dem Hintergrund früherer, weniger ausgereifter Werke formuliert. An beiden Stellen, *Contra Gentiles* I, 15, 24 und *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 2, werden die *possibilia esse et non esse* mit den *generabilia et corruptibilia* gleichgesetzt, offensichtlich aristotelische Begriffe. Sollte Thomas zweitens die Existenzordnung im Sinn gehabt haben, bringt die Art von Ursächlichkeit, die er verwendet hat, Schwierigkeiten. Owens beruft sich auf die Wirkursächlichkeit und unterscheidet die „Ursache der Notwendigkeit“ von der „Ursache der Existenz“, um die Unterscheidung des zweiten und dritten Weges zu erhalten¹⁰⁶. Das impliziert, daß der zweite Weg die Existenzordnung vermeidet und daher nicht angemessen vom ersten Weg unterschieden werden kann, der ebenfalls die Wirkursächlichkeit verwendet, bis die Notwendigkeit der Zielursächlichkeit erkannt wird; zudem steht der Gebrauch der Wirkursächlichkeit in der Existenzordnung noch zur Frage. Wenn unsere Vorstellung von Wirkursächlichkeit aus der Erfahrung in der Wesensordnung herkommt, kann sie dann legitimerweise auf die Existenzordnung angewandt werden? Unsere erste Vorstellung von Wirkursächlichkeit kommt für uns wie für Aristoteles aus der Wesensordnung der Substanzen, die

¹⁰⁵ J. Owens, „Cause of Necessity“ in Aquinas' Tertia Via“, in: MS 33 (1971) 21–45.

¹⁰⁶ Owens Beobachtungen zu diesem Punkt ebd. 23–27, sind nicht zwingend. Er muß auf C. Gent. I, 13, 113 zurückverweisen, um die Unmöglichkeit eines unendlichen Regresses mit der Wirkursächlichkeit zu verbinden. Das liegt weit entfernt von C. Gent. I, 15. Außerdem zitiert Thomas Aristoteles zu diesem Punkt, während Owens den Begriff der Existenzordnung zuschreibt.

Substanzen bewegen. Aus sich selbst impliziert der Begriff der Wirkursächlichkeit keinen Bezug zur Existenz. Eine weitergehende Anwendung der Vorstellung würde bedeuten, daß vorher die Unterscheidung zwischen *esse* und *essentia* akzeptiert ist und außerdem zwei Existenzwirklichkeiten, Gott und endliche Wesenheiten angenommen sind. Deswegen unterstützt diese Reflexion unsere Behauptung, daß die Existenz Gottes mit der Unterscheidung von *esse* und *essentia* implizit gegeben und nur eine Spezifizierung des Verhältnisses zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen erforderlich ist. Owens gibt tatsächlich zu, daß sich der Beweis nicht auf notwendige Seiende erstrecken muß; erkennt man einmal an, daß die Existenz kontingenten Seienden geschenkt ist, dann ist der Grund der Existenz postuliert¹⁰⁷.

Der vierte Weg

Nach dem ersten Weg ist dieser der am besten ausgearbeitete Beweis für Gottes Existenz. In ihrer Kürze bietet die Darlegung der *Summa Theologiae* die größte Klarheit. Nachdem er verschiedene Grade der Vollkommenheit der Seienden festgestellt hat, beruft sich Thomas auf das Prinzip „*Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis*“, um die Folgerung zu rechtfertigen, „*Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum.*“

Wie platonisch auch immer der zitierte Grundsatz klingen mag und trotz des Ausdruckes *causa esse*, ist der Verweis auf die Existenzordnung nicht unmittelbar offensichtlich. Der höchste Grad der Vollkommenheit wurde in dem gleichen Beweis als *maxime ens*, nicht als *maxime esse* bezeichnet. Die gleiche Bezeichnung wurde in *Contra Gentiles* benutzt, wo die Fassung des Beweises zu einer essentialistischen Interpretation hin orientiert war¹⁰⁸. Dieses frühere Werk zitiert weder den platonischen Grundsatz noch erwähnt es eine *causa esse*; statt dessen enthält es einen Verweis auf *Metaphysik* IV, um das Argument zu unterstützen. Der fragliche Abschnitt in der *Metaphysik* (1008 b, 31 – 1009 a, 5) notiert nur, daß einige falsche Aussagen enger an der Wahrheit liegen als andere, wie die Antwort „5“ weniger falsch ist als die Antwort „1000“, wenn die richtige Antwort eigentlich „4“ ist¹⁰⁹. Aristoteles' Anliegen war es, einige Normen der Wahrheit einzuführen, anhand derer die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage beurteilt werden könnte. Die Herstellung eines kausalen Zusammenhangs, der eine Abhängigkeit zwischen der Wahrheit von „5“ und „4“ impliziert, war nicht beabsichtigt. In dem späteren Kommentar zu der Passage sagte Thomas nichts über Aristoteles hinaus¹¹⁰.

¹⁰⁷ Owens op. cit. 44. ¹⁰⁸ C. Gent. I, 13, 114

¹⁰⁹ Aristoteles, *Metaphysik* IV, 1008 b, 31–1009 a, 5.

¹¹⁰ In IV Met. 9, 659.

Man mag versucht sein, eine Entwicklung von der früheren Betonung auf ein essentialistisches Verständnis des Seins in *Contra Gentiles* zu einer auf die Existenz abhebenden Interpretation in der *Summa Theologiae* zu sehen, aber das Beweismaterial ist keinesfalls überzeugend. Das Argument von *De Potentia* 3, 5 und 6, wahrscheinlich vor der *Summa Theologiae* geschrieben¹¹¹, ist eigentlich das „existentialistischste“ und platonischste: Das *esse*, das vielen gemeinsam ist, muß einen gemeinsamen Grund haben, eine *causa* oder *ratio essendi*, an der alle anderen partizipieren. Der Grund des partizipierten *esse* kann dennoch *esse, perfectissimum et verissimum ens* genannt und mit dem Erstbeweger identifiziert werden¹¹².

Andere Werke sind noch weniger überzeugend. Beide, *Contra Gentiles* und die *Summa Theologiae* verweisen auf *Metaphysik* II (993 b, 19–31). Aristoteles diskutierte darin ein Wissen um Wahrheit im Sinne ihrer Ursachen, in dem die Prinzipien der ewigen Dinge vollkommen wahr sind, weil sie die Ursache des Seins wie auch der Bewegung in anderen sind. Bei diesen Ursachen konnte es keinen unendlichen Regreß geben; ein erster Grund mußte postuliert werden¹¹³. Thomas' Kommentar zur *Metaphysik* identifizierte die ewigen Dinge als die Planeten und dann ihr Prinzip als die Ursachen von Bewegung und *esse*, an dem die Sinnenwelt partizipiert¹¹⁴. Als er darüberhinaus die Ansicht „gewisser Leute“ zurückwies, die es ablehnten, irgendeine Abhängigkeit des *esse* in den himmlischen Körpern anzuerkennen, wird die Erinnerung an Averroes' Position und an die „existentialistische“ Partizipationsmetaphysik wach, die diese Ansicht im Kommentar zur *Physik* VIII widerlegte. Jedoch unmittelbar nachdem Thomas versichert hat, daß die Ursache himmlischer Körper ihre Bewegung und ihr *esse* beeinflußt hat, scheint er die Bedeutung von *esse* auf eine getrennte Form, die mit ihrem Wesen identisch ist, einzuschränken.

Et hoc est necessarium: quia necesse est ut omnia composita et participantia reducantur in ea, quae sunt per essentiam, sicut in causas. Omnia autem corporalia sunt entia in actu, in quantum participant aliquas formas. Unde necesse est substantiam separatam, quae est forma per suam essentiam, corporalis substantiae principium esse¹¹⁵.

Weil die sowohl von *Contra Gentiles* als auch der *Summa Theologiae* übernommene Auslegung von *Metaphysik* II mehrdeutig ist, bleibt die Bedeutung des Arguments der *Summa* – trotz aller zugunsten einer „existentialistischen“ Interpretation vorgelegten Beweise – nach wie vor umstritten. Die Schwierigkeiten bleiben, welche Interpretation auch immer bevorzugt wird. Die essentialistische Interpretation der *Metaphysik* II situiert die Wahrheit tatsächlich im menschlichen Geist und führt nicht

¹¹¹ *Weisheipl* 199, 361, 363. ¹¹² *De Pot.* q. 3, a. 5 u. 6.

¹¹³ *Aristoteles*, *Metaphysik* II, 993 b, 19–994 b, 30.

¹¹⁴ *In II Met.* 2, 295, 297–299.

¹¹⁵ *In II Met.* 2, 296.

eine Reihe abhängiger Ursachen ein, die zu Gott führen. Die „existentialistische“ Interpretation setzt die Unterscheidung von *esse* und *essentia* voraus, die die Abhängigkeit der Welt von Gott impliziert und keines weiteren Beweises bedarf. Sie definiert nur das Verhältnis der Welt zu Gott im Sinne einer Partizipationsmetaphysik.

Der fünfte Weg

Der Beweis von der Leitung der Dinge unterscheidet sich in *Contra Gentiles* wenig von dem der *Summa Theologiae*¹¹⁶. Da sich sogar nicht erkennende Seiende auf ein Ziel zubewegen und es im Universum eine harmonische Ordnung gibt, müssen diese Seienden von der Absicht eines wissend erkennenden und ordnenden Seienden geleitet sein. Die Ordnung zeigt sich im konstanten oder zumindest sehr regelmäßigen, wiederkehrenden Verhalten der Seienden. Das gleiche Argument war im Detail in *De Veritate* vorweggenommen worden und in den Kommentaren zur *Physik* und *Metaphysik* skizziert worden¹¹⁷. In letzterem Kommentar war Thomas Aristoteles gefolgt, wobei Thomas sorgfältig zwischen dem *bonum ordinis*, durch das die Teile des Universums aufeinander und auf das Ganze als eigentliches Ziel hingeordnet sind, und dem *bonum separatum* oder Erstbeweger unterscheidet, der als transzendentes Ziel dient, verantwortlich für die innerweltliche Ordnung genauso wie das Gut und das Ziel einer Armee durch die ihr eigene Ordnung und ihren General definiert werden kann¹¹⁸.

Das Argument paßt gleich gut auf das essentialistische wie auch das „existentialistische“ Verständnis der Wirklichkeit. Gewiß gebrauchte Aristoteles es im zehnten Kapitel der *Metaphysik* X, während Thomas es in der frühen Schrift *De Veritate* interpretierte als etwas, das die Partizipation der Kreaturen an der göttlichen Gutheit widerspiegelt, deren Vorsehung sie auch im *esse* hält¹¹⁹.

Trotz des evolutionistischen Glaubens an das Überleben der Stärksten hat dieses Argument erhebliche Durchschlagskraft. Denn letztlich beruht es auf der Überzeugung einer tieferen Bedeutung und Ordnung der Wirklichkeit, die das sichtbare Universum widerspiegelt. Der moderne Mensch sieht jedoch die entscheidende Frage in der Unordnung, dem Leid und dem Bösen. Aristoteles, dem es um die Erkennbarkeit der *Species* ging, konnte die Mißbildungen, die die Natur gelegentlich hervorbrachte, dem Zufall zuschreiben. Dieser Ausweg aus der Schwierigkeit ist für den Christen nicht mehr möglich, da er an den Gott glaubt, dessen Vorsehung die Haare auf seinem Haupt zählt und um jeden Spatzen weiß, der vom Dach fällt. *Divina providentia se extendit ad singularia!*

¹¹⁶ C. Gent. I, 13, 115; ST I, q. 2, a. 3.

¹¹⁷ De Ver. q. 5, a. 2; In II Phys. 12, 487; In XII Met. 12, 2648, 2656, 2663.

¹¹⁸ In XII Met. 12, 2629–2631.

¹¹⁹ De Ver. q. 5, a. 2, ad 1 & 6.

Von daher erhebt sich die atheistische Klage: „Warum läßt Gott das Leiden der Unschuldigen zu?“ Um das Problem des Bösen zu beantworten, verweist Thomas auf die Diskrepanz zwischen der Kreatur und Gott, auf die Schwäche des menschlichen Intellekts und auf die Worte des Augustinus: „Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.“¹²⁰

Solch eine bescheidene Antwort bereitet dem hypothetischen „modernen Menschen“, dessen Verstand das Maß aller Dinge ist, Schwierigkeiten, der Christ aber kann Gottes Wahrheit in der Erniedrigung seines unschuldigen Sohnes am Kreuz erkennen¹²¹. Solch ein Schritt überschreitet jedoch die Grenzen der Philosophie und deutet die Unzulänglichkeiten des fünften Weges an.

Die Unendlichkeit Gottes

Bevor irgendwelche Schlußfolgerungen gezogen werden, ist es ratsam zu sehen, wie Thomas die Behauptung von Gottes Unendlichkeit rechtfertigt. Die Prozedur in der *Summa Theologiae* ist einigermaßen enttäuschend. In der *Prima Pars* steht die Frage nach Gottes Unendlichkeit (q. 7) zwischen der nach seiner Einfachheit (q. 3) und der nach seiner Einheit (q. 11). Die Quaestio 3 liefert die Basis zu der Quaestio 7. In ersterer war der entscheidende Punkt, zu zeigen, daß Gottes *essentia* das gleiche wie sein *esse* ist (q. 3, a. 4). Alle Argumente setzten die Unterscheidung von *esse* und *essentia* voraus. Das erste Argument beruht auf einer Disjunktion: Wenn es eine Unterscheidung in Gott zwischen Wesen und Existenz gibt, dann muß das *esse* entweder von den internen Prinzipien des Wesens herkommen oder von einem anderen verursacht sein. Das erste ist unmöglich, da „nichts in der Lage ist, die Ursache seiner eigenen Existenz zu sein, wenn es ein verursachtes *esse* hat“. Das zweite ist ausgeschlossen, da gezeigt worden war, daß Gott die erste Wirkursache ist – obwohl der zweite Weg, wie oben gezeigt, keinen deutlichen Verweis auf die Existenzordnung enthält. Das zweite Argument unterliegt dem gleichen ungerechtfertigten Übergang von der Wesens- in die Existenzordnung: da sich *esse* zur Wesenheit wie Akt zur Potenz verhält und es in Gott keine Potenz gibt, müssen sein Wesen und sein Sein identisch sein. Aber Thomas hat nirgendwo einen „existentialistischen“ Beweis der Existenz Gottes entwickelt noch die Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz aufgewiesen. Das dritte Argument bekräftigt lediglich unsere Behauptung, daß die Existenzordnung gewöhnlich mit einer Partizipationsmetaphysik verbunden wird. Was *esse* besitzt ohne *esse* zu sein, be-

¹²⁰ ST I, q. 2, a. 3, ad 2; De Ver. q. 5, a. 2, ad 11.

¹²¹ Als erster Schritt zu einer Antwort auf dieses Problem vgl. J. McDermott, *The Loving Father and the Tormented Child: Professor Flew and St. Irenaeus*, in: *Thought* 53, 1978, 70–82.

hauptet es, muß *ens per participationem* sein. So muß Gott mit seinem *esse* identisch sein, damit eine Abhängigkeit von einem anderen *primum ens* vermieden wird. Wieder einmal wird die Unterscheidung von *esse* und *essentia* vorausgesetzt, sie kann jedoch nicht bewiesen werden. Ein rationeller Aufweis beruht nämlich auf Begriffen und muß in der Wesensordnung bleiben, auf die sich Begriffe beziehen. Sogar die, die an einem Begriff des Seins festhalten, der in eine Existenzordnung verweist, die von der Wesensordnung wirklich verschieden ist, gestehen zu, daß das Erkennen der Existenzordnung ein Geschenk der Intuition nicht Ergebnis eines Beweises ist¹²².

Das Argument für Gottes Unendlichkeit ist nur unter der Voraussetzung gültig, daß die Wesens- und Existenzordnung verschieden, aber in Gott vereint sind. Nachdem Thomas festgestellt hatte, daß die Form von der Materie, in der sie empfangen wird, begrenzt ist und daß die Unendlichkeit der Materie die *ratio imperfecti* aufweist, schrieb er: „Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur: unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.“¹²³ Der unmittelbar folgende Satz zeigt den Sprung: „Illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse.“ Es wird ein Bezug auf die Frage nach Gottes Vollkommenheit genommen, wo behauptet wurde, daß *esse*, da es sich zu allem als Akt verhält, die Aktualität aller Dinge ist, die Formen eingeschlossen¹²⁴. Aber *esse* stellt nicht bloß eine Steigerung der Form in der Wesensordnung dar, es gehört seiner eigenen, unterschiedenen Ordnung an.

War die *Summa Theologiae* ein Muster an Kürze, so entwickelte sich *Contra Gentiles* fast weitschweifig in der Vielfalt der Argumente. Einige verweisen ausschließlich auf die Wesensordnung, wie die Behauptung, daß Gott über allen *genera* steht (359) oder wie das Argument, daß Gott, der reine Akt, von unendlicher Aktualität sein muß, damit die Aktualität nicht von der Unendlichkeit der Potentialität, die Materie ist, übertroffen wird (361). Der folgende Beweis scheint auf derselben Ebene zu liegen (362). Er besagt, das Fehlen der Potenz bedeute das Fehlen einer Grenze für die bessere Vollkommenheit; folglich ist Gottes reiner Akt unendlich.

Ein ähnliches Argument war schon für die Existenzordnung entwickelt worden (360): Was einem anderen innewohnt, wird von einem anderen begrenzt, aber Gottes *esse* wohnt in keiner anderen Form oder Natur, darum ist er unendlich. Der folgende Beweis gehört in die Existenzordnung: Da unendliche Seiende auf unendliche Weisen am *esse* partizipieren, muß es, absolut betrachtet, unendlich sein; wäre das göttliche *esse*

¹²² Z. B., *Maritain*, Sept leçons 54–57, 62; *ders.*, *Approches* 3–5; *ders.*, *Existence* 19–22.

¹²³ ST I, q. 7, a. 1.

¹²⁴ ST I, q. 4, a. 1, ad 3. Die folgenden Nummern im Haupttext beziehen sich auf die Abschnitte zu dieser Frage in *Contra Gentiles*.

begrenzt, wäre etwas anderes sein Grund, was aber unmöglich ist, da Gott „per se“ notwendig ist (363). Schließlich behauptet Thomas, daß kein endliches Wesen die Kraft enthalten kann, die nötig ist, die Dinge in unbegrenzter Zeit zu bewegen, wie Gott es tut (368). Dieses Argument hat Aristoteles im zehnten Kapitel der *Physik* VIII benutzt, um die Aktualität ewiger Bewegung zu erklären, Thomas jedoch schien interessiert zu sein, es in die Existenzordnung zu übertragen. Denn, nachdem er seine Gültigkeit für den Fall, daß die Welt nicht immer existierte, gezeigt hat – wobei er klar zwischen Wesen und Existenz unterscheidet – behauptet er, daß Gottes Macht auch dann unendlich sei, wenn die Welt schon ewig existierte. Er brachte als das *universale essendi principium* alle Wirklichkeit hervor, sogar die Potenz der Materie (369). Um seine Folgerung zu stützen, fügt Thomas ein weiteres Argument (369) auf der Basis der Ewigkeit Gottes an: Die Dauer der Wirklichkeit steht im Verhältnis zu der Wirksamkeit ihrer Ursache. Da Gottes Dauer unendlich ist, muß er ein *esse* durch eine Ursache von unendlicher Wirksamkeit besitzen. Er hat aber sein *esse* von keiner anderen Ursache; darum muß sein *esse* unendlich sein. Zweifellos hat Thomas hier eine Existenzordnung im Sinn, die von der Wesensordnung unterschieden ist, denn in der Welt des Aristoteles bewegen sich die Planeten ewig; für Thomas haben sie ihr *esse* von Gott¹²⁵.

Dieser Rückblick auf die Behandlung der Unendlichkeit Gottes durch Thomas zeigt, daß entweder das Fehlen der Potentialität in der Wesensordnung mit der Unendlichkeit gleichgesetzt oder die Unterscheidung von *esse* und *essentia* vorausgesetzt ist und Gott mit dem *esse* gleichgesetzt wird, das nicht von etwas außerhalb seiner selbst begrenzt werden kann. Die erste Überlegung bleibt in der Wesensordnung und bewegt sich nicht über die essentialistische Interpretation der fünf Wege hinaus. Die zweite macht nur die Implikationen der Unterscheidung von *esse* und *essentia* deutlich. Kein neues Argument wurde der fundamentalen Intuition hinzugefügt. Nirgendwo versuchte Thomas den Übergang von der Wesens- zur Existenzordnung zu rechtfertigen, den seine Identifikation des aristotelischen Erstbewegers mit dem unendlichen *esse* verlangt.

¹²⁵ Es gibt natürlich eine Grundschwierigkeit hinsichtlich abstrakten Wissens bei Aristoteles, die sich auch bei Thomas wiederfindet. Falls Begriffe die Wirklichkeit adäquat ergreifen, dann würde die Wirklichkeit anscheinend aus Formen bestehen. Es wäre nicht nötig, den Begriff in einem Urteil auf ein scheinbares oder materiales Einzelnes zu beziehen. Da aber Wahrheit im Urteil liegt und diese über den Begriff hinausgeht, scheint die Wirklichkeit aus mehr als Formen zu bestehen. – Aristoteles selbst hatte Schwierigkeiten zu erklären, wie Passivität oder Potentialität im passiven Intellekt existieren kann, der als Universalien aufnehmender Intellekt Geist oder Form sein sollte, nicht aber Materie oder Potentialität. Thomas mag für den Intellekt Potentialität in der Existenzordnung einführen, aber erklärt diese existentielle Potentialität wie der Intellekt Formen erhalten und daher in der Wesensordnung potentiell sein kann?

Rückblick und Schlussfolgerung

Unendlichkeit widersteht bekanntlich dem Versuch des menschlichen Verstandes, sie ganz zu begreifen. Für die Alten war die Form, das Prinzip der Erkennbarkeit, endlich, wogegen die Materie, das Unerkennbare, mit dem Unendlichen identifiziert wurde. Das Christentum stellt diese Sicht auf den Kopf: Nicht nur sei das materielle Einzelne von Gott geschaffen, erkannt und geliebt, sondern allein ein unendlicher Gott könne die Unendlichkeit der Materie begreifen. Zwischen diesen beiden Unendlichkeiten findet sich der menschliche Verstand mit einem furchtbaren Dilemma konfrontiert: Die endliche Erkennbarkeit seiner Welt scheint radikal fragwürdig. Wenn die materiellen Einzelnen wirklich und in Gottes schöpferischem Wissen gegründet sind und wenn menschliche Begriffe von der Materie abstrahieren, haben Begriffe dann überhaupt mit der Wirklichkeit zu tun? Ist die Philosophie dann nicht auf den Nominalismus reduziert? Dennoch in der Philosophie der Alten auszuharren hieße nicht nur die Schöpfung zu leugnen, sondern begrenzte Gott auf Erkennen und Wollen seiner selbst, beraubte ihn der Freiheit, über sich hinauszugehen und in die Geschichte einzugreifen, in die Sphäre der Einzelnen, die in Freiheit zueinander in Beziehung treten.

Thomas von Aquin war sich solcher Probleme bewußt, genauso wie des Gegensatzes zwischen Plato und Aristoteles. Seine Entdeckung der Unterscheidung von *esse* und *essentia* erlaubte es ihm, aristotelische und platonische oder plotinische Einsichten zu verbinden und eine Synthese anzubieten, die das endliche Erkennen des Menschen mit Gottes Unendlichkeit versöhnt. In der Wesensordnung waren die abstrakten Begriffe des Menschen genauso gültig wie in der Philosophie des Aristoteles¹²⁶; in der Existenzordnung übertraf Gott, als unendliches *esse*, alle Formen und erhielt die ganze Schöpfung im Sein, die in ihrer Existenz von ihm abhängt. Zielursächlichkeit könnte das Verhältnis zwischen Gott und Welt definieren, denn die Wirkursächlichkeit erhält den Unterschied zwischen dem Wirkenden und der Wirkung der Handlung am besten. Aber Wirkursächlichkeit bedeutet nicht totale Trennung. Das Axiom *omne agens agit sibi simile* mag die Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Schöpfung erklären. Thomas fand allerdings den letzten Grund der Ähnlichkeit in einer Partizipationsmetaphysik, wobei jedes Seiende an Gottes unendlichem *esse* teilnimmt; er hat, wie wir sahen, sogar den Ausdruck *emanatio totius esse* benutzt. Die *Summa Theologiae* selbst wurde nach einem ploti-

¹²⁶ *Weisbeipl* 219–221; G. Lafont, *Structures et Methode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961, macht zu diesem Schema viele Unterscheidungen, welches ursprünglich von Chenu vorgeschlagen worden ist, um das Ziel herauszustellen: die Anschauung Gottes in seiner Güte und die Freiheit des Menschen. Die Struktur als Ganze ist jedoch stark vom Neoplatonismus beeinflusst. Denn letztlich begründet die Güte Gottes eine Partizipation der Kreaturen, die die Möglichkeit eines Wissens von Gott begründet, die wiederum dem Menschen erlaubt, Gott in Freiheit zu antworten (vgl. 474).

nischen Egressus-Regressus-Schema konstruiert¹²⁷. Bei diesem Gebrauch einer Partizipationsmetaphysik verliert Thomas die Existenzordnung Intelligibilität; denn sie wurde nicht allein durch einen Sprung jenseits der rationalen Begriffe erreicht, und der Intellekt des Menschen konnte von der Kreatur zu Gott, ihrer Ursache, aufsteigen. In dieser „existentialistischen“ Vertiefung der Wesensordnung kann Platos sich selbstbewegender Geist mit Aristoteles' Erstbeweger, dem in sich geschlossenen, unbeweglichen Objekt des Strebens, identifiziert werden. Vorausgesetzt wird lediglich die Vereinbarkeit der Wesens- mit der Existenzordnung.

Leider enthält Thomas' Synthese, wie unsere Studie gezeigt hat, einige Ungereimtheiten in seiner Lehre von Gott und der Materie. Oft wurde die Materie als unerkennbar betrachtet, – eine Position, die hervorragend mit einer aristotelischen Weltsicht vereinbar ist, in der materielle Wirklichkeiten durch begriffliche Abstraktion erkannt werden. Jedoch gerade wenn Thomas sich der Sprache der Partizipation bediente, wurde Materie als am unendlichen *esse* Gottes teilhaft verstanden, der die Einzelnen vollkommen kennt. Ist Materie nun im letzten erkennbar oder nicht? Ist der menschliche Verstand oder Gottes schöpferische Einsicht die Norm der Wirklichkeit? Zu diesem Punkt äußert sich Thomas nicht eindeutig.

Eine ähnliche Mehrdeutigkeit findet sich in der Lehre über Gott. Thomas' Beweise führen nicht im einzelnen auf, ob sie sich auf die Wesensordnung oder die Existenzordnung beziehen. Normalerweise bleiben sie in der Wesensordnung und gehen nicht über Aristoteles' Argument für den Erstbeweger, die reine Form, hinaus. In den wenigen Fällen, in denen Verweise auf die Existenzordnung beabsichtigt gewesen sein mögen, war der Verweis nicht klar und das Argument nicht überzeugend. Thomas hält Gott sicherlich in der Existenzordnung für unendlich, aber er zeigte nie, wie der Übergang von der reinen Form in der Wesensordnung zum unendlichen *esse* vollzogen wurde.

Wir haben uns hier auf Texte des heiligen Thomas beschränkt, wobei fast ausschließlich von den Interpretationen der Kommentatoren abgesehen wurde. Obwohl die meisten unserer Folgerungen negativ waren und die Inkonsequenzen herausstellten, definieren sie die Herausforderung, die Thomas' versuchte Synthese für alle Philosophen darstellt: Die endliche Erkennbarkeit der Welt zwischen den beiden Unendlichkeiten Gott und Materie zu bewahren. Der Mensch ist die paradoxe Kreatur, die offensichtlich nur das Endliche verstehen kann und dennoch jeden endlichen Begriff oder jede endliche Synthese auf die Unendlichkeit hin

¹²⁷ Vgl. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Essais, hg. v. R. Quillot & L. Faucon, Paris 1965, 109–113. J.-P. Sartre spricht der Existenz eine Priorität gegenüber dem Wesen, oder dem Nicht-Sein gegenüber dem Sein zu, und kommt zu der Folgerung, daß der Mensch, dem alles erlaubt ist, seine eigenen Werte definiert. Vgl.: *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 17–38.

transzendiert. Falls diese Unendlichkeit einerseits als die mathematische Unendlichkeit der Materie identifiziert und die Wirklichkeit im Grunde nicht erkennbar ist, dann ist dem menschlichen Erkennen der Sinn verweigert, und die philosophische Suche nach der Wahrheit ist nichts als vergebliche Mühe¹²⁸.

Falls diese Unendlichkeit andererseits als Gott erkannt wird, kann eine letzte Erkennbarkeit von der Welt ausgesagt werden, obwohl dieselbe die endlichen Begriffe des menschlichen Verstandes übersteigt. Die Aufgabe des Philosophen besteht darin, die beiden Unendlichkeiten zu unterscheiden und zu zeigen, wie sich der menschliche Verstand angemessen, wenn auch nicht erschöpfend, der Erkennbarkeit der Welt bemächtigt. Scharfsinniger als die meisten anderen sah Thomas die Schwierigkeit und bot eine Lösung an, die jedoch noch überdacht und besser begründet werden muß.

(Übersetzt von Heinz-Gerhard Justenhoven)

¹²⁸ Vgl. J. McDermott, A New Approach to God's Existence, in: Thom. 44, 1980, 219–250.