

THOMAS VON AQUIN

## Die Gottesbeweise

in der "Summe gegen die Heiden"  
und der "Summe der Theologie"

Text mit Übersetzung,  
Einleitung und Kommentar,  
herausgegeben von  
HORST SEIDL

Lateinisch - Deutsch

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 330

1982 Erste Auflage

1986 Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage

1996 Dritte, unveränderte Auflage

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der Ausgabe von 1996 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod)

### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1192-7

ISBN eBook: 978-3-7873-2658-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1996. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

|  |      |
|--|------|
| VORWORT .....  | IX   |
| EINLEITUNG .....   | XI   |
| I. Kurzer Überblick über Thomas' Gottesbeweise in<br>den beiden ‚Summen‘ ..... | XI   |
| II. Die induktive Form der Gottesbeweise bei<br>Thomas .....                   | XIII |
| III. Thomas' Kritik an Anselms Argument .....                                  | XVII |
| IV. Der ontologische Ansatz in Thomas' Gottesbe-<br>weisen .....               | XXIV |
| V. Zur Gleichsetzung der metaphysischen, ersten<br>Ursache mit Gott .....      | XXIX |

### THOMAS VON AQUIN

#### Die Gottesbeweise in

|   |    |
|---|----|
| Summa contra gentiles – Summe gegen die Heiden .<br>(Erstes Buch, Kapitel 10–13 und 15) | 1  |
| Summa theologiae – Summe der Theologie .....  | 39 |
| (Erster Teil, Frage 2, Artikel 1–3)   |    |

#### KOMMENTAR zu

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| Summe gegen die Heiden .....        | 63 |
| (Erstes Buch, Kapitel 10–13 und 15) |    |
| Summe der Theologie .....           | 87 |
| (Erster Teil, Frage 2, Artikel 1–3) |    |

#### BEILAGEN

|   |     |
|---|-----|
| I. Thomas' Quellen in Aristoteles' ‚Physik‘ und<br>‚Metaphysik‘ ..... | 104 |
| 1. Die Beweisgänge zu einem ersten, unbewegten<br>Beweger .....       | 104 |
| Phys. VII und VIII  |     |

|  |     |
|--|-----|
| 2. Das Argument vom (analog) höchsten Wahren<br>und Seienden .....   | 115 |
| Metaph. II 1   |     |
| 3. Das Argument vom nicht-unendlichen Regreß<br>in den Ursachen .....  | 115 |
| Metaph. II 2   |     |
| 4. Der Beweis der ersten, immateriellen, rein ak-<br>tuellen Substanz .....  | 116 |
| Metaph. XII 6  |     |
| II. Die gemeinsame Beweisstruktur der „fünf Wege“<br>bei Thomas .....  | 119 |
| III. Bemerkungen zu Kants Kritik der Gottesbeweise   | 125 |
| IV. Zu gegenwärtiger Kritik an Thomas' Gottesbe-<br>weisen .....   | 136 |
| V. Zu gegenwärtigen Versuchen symbollogischer<br>Formalisierung von Thomas' Gottesbeweis aus<br>der Bewegung ..... | 161 |
| LITERATUR-HINWEISE .....   | 195 |
| NAMENVERZEICHNIS .....   | 201 |
| STICHWORTVERZEICHNIS .....   | 203 |

## EINLEITUNG

### *I. Kurzer Überblick über Thomas' Gottesbeweise in den beiden ‚Summen‘*

Thomas' Gottesbeweise liegen uns in zwei Fassungen vor, in der *Summa contra Gentiles* (*S.c.G.*) von 1259–64 und der *Summa theologiae* (*S.th.*) von 1266–72<sup>1</sup>. Beim Vergleich zwischen beiden fällt auf, daß Thomas in dem ersten Werk ausführlich die aristotelischen Quellen heranzieht, während er im zweiten darauf verzichtet und eine straffe Form der Beweisführung anstrebt. Gegenüber der ersten Fassung ist die zweite beträchtlich kürzer, sie bildet früher verwendete Argumente teilweise um und zeigt im ganzen deutlicher Thomas' eigene Leistung, die darin liegt, daß er das überkommene Quellenmaterial in neue Form gegossen und zu seinen „Gottesbeweisen“ zusammengefaßt hat.

Die *S.c.G.* I 13 führt die ersten zwei Beweise von der Bewegung der Welt Dinge aus. Der *erste Beweis* schließt auf Beweger zurück, zunächst auf bewegte, dann auf einen ersten unbewegten, Gott. Angefügt werden (aristotelische) Argumente, 1. daß das Bewegte immer von etwas anderem bewegt wird (nicht von sich selbst), und 2. daß die bewegten Beweger nicht unendlich viele sein können.

Der *zweite Beweis* führt (aristotelische) Argumente gegen die Annahme an, daß jedes Bewegende bewegt sei, u. zw. sowohl wenn sie akzidentell, als auch wenn sie an sich wahr sein soll.

Der *dritte Beweis* geht auf eine erste Wirkursache und lehnt sich an die Argumente des ersten Beweises an, wonach es nicht unendlich viele Beweger geben kann. Da bei mehreren Wirkursachen zu gegebenen bewegten Dingen eine Hinordnung von mittleren zu einer ersten Ursache vorliegen muß, könnten unendlich viele Wirkursachen nur mittlere sein, ohne erste Ursache, was zu ihrer Aufhebung führen würde; denn die mittleren hängen von der ersten Ur-

sache ab und können nicht ohne sie sein. Die erste Wirkursache aller Dinge aber ist Gott.

Der *vierte Beweis* geht vom weniger und mehr Wahr-sein der Dinge aus, das durch ein höchstes Wahres verursacht sein muß (Aristoteles, *Metaph.* II 1) und d. h. zugleich durch ein höchstes Seiendes, Gott; denn Wahres und Seiendes folgen einander.

Der *fünfte Beweis* schließt von der Zielstrebigkeit der Naturdinge zurück auf eine erste leitende Zweckursache, Gott.

Der *sechste Beweis*, in S.c.G. I 15, setzt beim kontingenten Seienden an, das sowohl sein als auch nicht sein kann und deshalb einer Ursache bedarf, um zu sein. Falls diese wieder kontingent ist, so kann es doch keine unendliche Reihe kontingenter Ursachen geben, vielmehr muß man zu einer notwendigen Ursache kommen. Wenn es hier wieder mehrere abhängige Ursachen gibt, welche die Ursache der Notwendigkeit außerhalb ihrer haben, so doch nicht unendlich viele, sondern sie müssen schließlich von einer ersten Ursache abhängen, die aus sich selbst und absolut notwendig ist. Und diese ist Gott.

In der *S.th.* I q.2 a.3, hat der *erste Beweis* denselben Aufbau wie der erste in S.c.G. Ausgehend von bewegten Dingen in der Welt führt er ihre Bewegung zurück auf Bewegter, die selbst auch von anderen bewegt sind, aber letztlich von einem ersten, unbewegten Bewegter abhängen müssen. Daß das Bewegte von etwas anderem (nicht von sich selbst) bewegt wird, begründet Thomas hier mit der aristotelischen Potenz-Akt-Lehre (wonach das Bewegte als Potentialles von einem anderen, schon Aktuellen, dem Bewegenden, aktualisiert wird). Unendlich viele bewegte Bewegter sind nicht möglich, weil sie einen ersten unbewegten Bewegter aufheben würden. Dieser aber ist Gott.

Der *zweite Beweis* entspricht dem dritten in S.c.G. und hat wie dieser eine Ordnung in den Wirkursachen zur Voraussetzung. Wo mehrere vorliegen, muß es eine erste geben, die allein Ursache im vollen Sinne ist, und von der die anderen als mittelbare abhängen. Ein unendlicher Rückgang würde alle Ursachen zu mittelbaren machen und die

erste aufheben, wodurch die übrigen mit aufgehoben würden.

Der *dritte Beweis* (der als Quellen Avicenna, Maimonides und Aristoteles hat) beruht auf dem Gegensatz zwischen dem Möglichen/Kontingenten und Notwendigen: Die kontingenten Welt Dinge, mit der Möglichkeit zu sein und nicht zu sein, hängen von Ursachen ab, die sofern sie selbst wieder kontingent, nicht strikt notwendig, sind, auf eine solche notwendige Ursache zurückgeführt werden müssen; andernfalls wäre alles einmal aufgehoben, und würde auch jetzt nichts sein (was falsch ist). Die erste notwendige Ursache aber ist Gott.

Der *vierte Beweis* setzt beim weniger und mehr Wahr-, Seiend-, Gut-sein der Welt Dinge an, das (zunächst von immanenten Ursachen, letztlich aber) von einer ersten (transzendenten) Ursache abhängt. Diese muß jene Eigenschaften im höchsten Maße haben/sein und somit auch höchstes Seiendes sein, d. h. Gott.

Der *fünfte Beweis* geht von der zweckvollen Tätigkeit der Natur Dinge aus und führt sie zunächst auf ihnen immanente Zweckursachen zurück. Diese müssen aber, da sie selbst unvernünftig sind, letztlich von einer ersten (transzendenten) Zweckursache abhängen, die selbst Vernunftwesen ist, d. h. Gott.

## *II. Die induktive Form der Gottesbeweise bei Thomas*

Wie aus dem kurzen Überblick zu entnehmen ist, haben Thomas' Gottesbeweise induktive Form: Sie gehen von den Erfahrungsdingen in der Welt aus und schließen von ihnen aus auf Ursachen zurück, zunächst auf zweite, dann auf eine erste Ursache. Induktion (epagogé) meint ja in der ursprünglichen, aristotelischen Bedeutung „Heranführung“, nämlich an die erfahrbaren Einzeldinge, um von ihnen her Allgemeines, Ursächliches, zu erschließen. Dagegen schließen umgekehrt die deduktiven Beweise aus dem Allgemeinen, Ursächlichen (das vorher schon induktiv aufgefunden ist) auf erfahrbare Einzelfälle.

Thomas selbst äußert sich ausdrücklich über die induktive Form seiner Gottesbeweise in beiden Summen, wobei er hier Aristoteles' Beweislehre der Zweiten Analytiken (bes. I 13) verwendet. In S.c.G. I 11–12 und S.th. I q.2 a.2 betont er, daß man Gottes Dasein von seinen Wirkungen her beweisen muß, die in der sichtbaren Schöpfung erfahrbar sind, und argumentiert in S.c.G. I 12 mit Aristoteles so: Der Beweis, daß etwas ist, nämlich als Ursache einer gegebenen Wirkung, bringt im Mittelterm nicht die Ursache, sondern die Wirkung, durch welche die Ursache bzw. das Wassein erschlossen wird. Im Gottesbeweis „muß man als Mittelterm nicht die göttliche Wesenheit oder Washeit annehmen . . . , sondern man nimmt anstelle der Washeit als Mittelterm die Wirkung, wie dies in den Beweisen, daß (etwas ist), geschieht . . .“.

In S.th. I 2.2 erwähnt Thomas ebenfalls die aristotelische Unterscheidung zwischen einem „Beweis, daß“ (*demonstratio quia*) und einem „Beweis, warum“ (*demonstratio propter quid*): Dieser begründet die Wirkungen eines Dinges aus seiner Ursache, die der Mittelterm nennt. Hingegen weist der „Beweis, daß“ das Dasein der Ursache des Dinges aus seinen Wirkungen auf, die nunmehr im Mittelterm stehen; denn die Wirkungen sind uns zunächst bekannter als die Ursache.

Gottes Dasein muß also aus seinen Wirkungen bewiesen werden, die im Mittelterm des Beweises stehen. Den gegenrischen (zweiten) Einwand, daß der Gottesbeweis im Mittelterm das Was-sein Gottes nennen müßte, weist Thomas mit dem aristotelischen Argument zurück<sup>2</sup>, daß der Kenntnis des Was-seins eines Dinges die seines Daß-seins vorhergehen muß. Also kann im Mittelterm des Gottesbeweises nicht das Was-sein Gottes stehen, sondern nur „das, was der Name Gottes bedeutet“, sofern nämlich der Name für eine Wirkung Gottes steht; denn die göttlichen Namen sind aus seinen Wirkungen entnommen, und diese sind uns bekannter als Gottes Was-sein.

Um die induktive Natur des Beweises, daß Gott ist, besser zu verstehen, muß man den aristotelischen Text in den Zweiten Analytiken I 13 einsehen, der zwischen dem „Be-



weis, daß“ und dem „Beweis, warum“ unterscheidet, d. h. (nach späterer Terminologie) zwischen induktivem und deduktivem Beweis. Während die deduktiven Beweise in jeder Wissenschaft bestimmte Gegenstand—Eigenschaft—Verbindungen aus ihren Ursachen begründen, wobei die Gegenstände  $G_1, G_2, G_3$  im kleineren Term, die Eigenschaften oder Wirkungen  $W$  im größeren und die Ursache  $U$  im mittleren Term stehen:

$$\begin{array}{l} U \quad \quad - \quad W \\ G_{1,2,3} \quad - \quad U \\ G_{1,2,3} \quad - \quad W \end{array}$$

verfahren die induktiven Beweise so, daß sie von gegebenen Eigenschaften, die häufig Wirkungen von Gegenständen sind, auf die Ursache, die in den Gegenständen liegt, zurückschließen, wobei kennzeichnenderweise die Wirkungen im Mittelterm auftreten, die Ursache hingegen im größeren Term:

$$\begin{array}{l} G_{1,2,3} \quad - \quad W \\ W \quad \quad - \quad U \\ G_{1,2,3} \quad - \quad U \end{array}$$

Ein solcher induktiver Beweis stellt die Umkehrung eines deduktiven Beweises dar. Der Grund für das induktive Verfahren, mit der vom deduktiven Beweis verschiedenen Stellung der Terme, liegt darin — wie in I 13 ausgeführt —, daß für uns zunächst die Wirkungen bekannter, augenfälliger, sind als die Ursachen, die erst aufgefunden werden müssen. Aristoteles erläutert dies an zwei hübschen Beispielen aus der Astronomie: Von den Planeten wissen wir aus Erfahrung, daß sie (im Gegensatz zu den Fixsternen) nicht flimmern, und erschließen daraus, daß sie nahe sind. Der Ausgangspunkt ist „durch Induktion oder durch Wahrnehmung angenommen“ (78a 35). So erscheint zunächst das Nicht-flimmern als Ursache für das Nahe-sein der Planeten, und es ergibt sich folgender Schluß, der in der Abfolge I—II—III einen Beweis der ersten Figur (Barbara) ergibt:

- II Die Planeten flimmern nicht;
- I die nicht flimmernden Himmelskörper sind nahe;
- III die Planeten sind nahe.

Doch zeigt sich dann umgekehrt, daß das Nahe-sein die Ursache für das Nicht-flimmern ist, und daß der angeführte Beweis im Mittelterm nicht die Ursache, sondern die Wirkung nennt, die Ursache aber im größeren Term.

Von der aus Erfahrung bekannten Eigenschaft des Mondes, Phasen zu bilden, hat man schon früh, vor Aristoteles' Zeit, auf seine Kugelgestalt geschlossen. Es ergibt sich der induktive Schluß, der in der logischen Folge I—II—III ein Beweis der ersten Figur (Dari) ist:

II Der Mond ist phasen-bildend;

I phasen-bildende Körper sind kugelförmig;

III der Mond ist kugelförmig.

Wiederum erweist sich auch in diesem Beispiel, daß der Mittelterm, der die Ursache zu enthalten scheint, in Wirklichkeit die Wirkung nennt, und der größere Term die Ursache; nicht die Phasenbildung ist die Ursache für die Kugelform des Mondes, sondern umgekehrt diese die Ursache für jene<sup>3</sup>.

Hieraus ist zu ersehen, daß das induktive Verfahren einen echten Erkenntnisfortschritt bedeutet: die Auffindung einer bislang als solcher noch nicht erkannten Ursache.

Kehren wir zu den Gottesbeweisen bei Thomas zurück, so läßt sich in ihnen — die induktive Schlußform unschwer wiederfinden, die mit der Aufdeckung einer (zunächst) als solcher noch unbekannteren Ursache verbunden ist. Die Beweise gehen nämlich zunächst auf immanente Ursachen (u) in den Welt dingen (D), die aber als unzureichende, „zweite“ Ursachen befunden werden und sich als Wirkungen (W) einer (transzendenten) „ersten“ Ursache (U) erweisen. So geht der 1. Beweis von empirisch gegebenen, bewegten Dingen ( $D_{1,2,3}$ ) aus und verbindet sie mit Bewegungsursachen (u), die sich jedoch selbst wieder als bewegte, bewirkte (W), zeigen und den Rückgang auf die eigentliche, unbewegte, erste Ursache (U) erfordern.

II  $D_{1,2,3} - u/W$

I  $u/W - U$

III  $D_{1,2,3} - U$

Denselben Aufbau haben auch die übrigen Beweise (s. u. Kommentarteil und Beilage II, wo sie immer in ihrer induktiven Entstehung dargestellt sind, beginnend mit Prämisse

II bei den Erfahrungsdingen). Das Vorgehen ist immer induktiv und bedeutet jedesmal einen echten Erkenntnisfortschritt in dem angegebenen Sinne. Dies zeigt übrigens auch der Begriff der fünf „Wege“ an, der wie an die ursprünglich religiöse Weg-Metapher so auch nach philosophischer Tradition an den metaphysischen Erkenntnisaufstieg zum transzendenten Prinzip erinnert<sup>4</sup>.

Die Beweise beginnen induktiv bei einzelnen Erfahrungsdingen ( $D_{1,2,3}$ ), vgl. in S.th. I 2. 3: „Es ist sicher und steht durch die Sinneswahrnehmung fest, daß einiges in dieser Welt bewegt ist. . .“. So der Anfang des ersten Beweises, und der des dritten lautet: „Wir finden unter den Dingen einiges, das die Möglichkeit hat sowohl zu sein als auch nicht zu sein. . .“. Der Beweis fährt dann nach dem zitierten Anfangssatz mit der Allaussage fort: „Alles was bewegt wird, wird von etwas anderem bewegt“ und begründet ihn induktiv<sup>5</sup> aus den Begriffen Potenz und Akt, mit deren Hilfe schon Aristoteles die Bewegung definiert. Doch wird hier allgemein nicht die ursächliche Beziehung als solche zwischen Bewegtem und Bewegendem erschlossen — diese kann nur induktiv, empirisch, erfaßt werden —, sondern eine Eigenschaft dieser Beziehung, wonach nämlich das Bewegende vom Bewegten verschieden ist, um die Selbstbewegung (genauer: die Selbstverursachung) auszuschließen<sup>6</sup>.

### *III. Thomas' Kritik an Anselms Argument*

Den Texten mit den Gottesbeweisen schickt Thomas in beiden Summen Erörterungen über die Beweisbarkeit Gottes voraus. Zwei entgegengesetzte Ansichten stellen sie in Frage: Die eine hält Gottes Dasein für an sich bekannt, die andere hält es für unerkennbar und nur durch den Glauben annehmbar. Der ersten Ansicht ordnet Thomas Anselms Argument zu: Es geht vom Wesensbegriff Gottes aus als dem, „womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann“, um sogleich zu der Einsicht zu gelangen, daß Gott nicht nur im Intellekt, sondern auch in Wirklichkeit dasein muß, „weil dies größer ist“: Das „womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann“, Gott, könne nicht als

## SUMMA CONTRA GENTILES

Liber Primus · Capitulum 10  
*De opinione dicentium quod Deum esse  
 demonstrari non potest cum sit per  
 se notum*

Haec autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum Deum esse, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit, et sic Deum esse demonstrari non potest. Quod quidem videtur ex his.

Illa enim per se esse nota dicuntur quae statim notis terminis cognoscuntur: sicut, cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Huiusmodi autem est hoc quod dicimus *Deum esse*. Nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei: ut sic saltem in intellectu iam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est; Deo autem nihil esse maius ipsa nominis ratio demonstrat\*. Unde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum.

Item. Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse. Quod est

\* Anselmus, *Proslogion* c. 2.

## SUMME GEGEN DIE HEIDEN

## Erstes Buch · Kapitel 10

*Über die Meinung derer, die sagen, es könne nicht  
bewiesen werden, daß Gott ist, weil dies an sich  
bekannt sei*

Diese Erwägung aber, auf die sich einer stützt beim Beweis, daß Gott ist, wird vielleicht gewissen (Theologen) überflüssig erscheinen, die behaupten, es sei an sich bekannt, daß Gott ist, deshalb, weil sein Gegenteil nicht gedacht werden kann. Und so kann man nicht beweisen, daß Gott ist. Dies scheint (sich) wenigstens aus folgendem (zu ergeben).

Jene (Prinzipien) heißen nämlich an sich bekannt, die sogleich erkannt werden, wenn die Begriffe bekannt sind. Wenn z. B. erkannt ist, was „Ganzes“ ist und was „Teil“, wird sogleich auch erkannt, daß das Ganze größer ist als sein Teil. Von dieser Art ist auch das, was wir (in dem Satz) aussagen: „Gott ist“. Denn mit dem Namen Gottes verstehen wir etwas, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann. Dies bildet aber derjenige in seiner Vernunft, der den Namen Gottes hört und versteht, so daß auf diese Weise Gott wenigstens schon in der Vernunft sein muß. Er kann aber nicht nur in der Vernunft sein; denn was in der Vernunft *und* in Wirklichkeit ist, ist größer als das, was nur in der Vernunft ist. Daß aber verglichen mit Gott nichts größer sei, beweist die Bedeutung des Namens selbst. Daher ist, so ergibt sich, an sich bekannt, daß Gott ist, als wäre dies gleichsam aus der Bedeutung des Namens selbst offenkundig.

Ferner kann sicherlich gedacht werden, daß etwas sei, wovon man nicht denken kann, es sei nicht. Dies ist offensichtlich größer als das, wovon man denken kann, es sei nicht. So könnte etwas Größeres gedacht werden als Gott, wenn man von Ihm denken könnte, Er sei nicht. Dies ist

contra rationem nominis\*. Relinquitur igitur quod Deum esse per se notum est.

Adhuc. Propositiones illas oportet esse notissimas in quibus idem de seipso praedicatur, ut: Homo est homo, vel quarum praedicata in definitionibus subiectorum includuntur, ut: Homo est animal. In Deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra (c.22) ostendetur, quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem *quid est*, et ad quaestionem *an est*. Sic ergo cum dicitur: Deus est, praedicatum vel est idem subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur. Et ita Deum esse per se notum erit\*\*.

Amplius. Quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur: non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. At Deum esse naturaliter notum est\*\*\*: cum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut in ultimum finem, ut infra (I.3, c.25) patebit. Est igitur per se notum Deum esse.

Item. Illud per se notum oportet esse quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem huiusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur\*\*\*\*. Oportet igitur quod Deum esse per se notum sit.

Ex his igitur et similibus aliqui opinantur Deum esse sic per se notum existere ut contrarium mente cogitari non possit.

\* Anselmus, *Proslogion* c. 3.      \*\* Ibid. c. 5.      \*\*\* Joh. Damascenus, *De fide orth.* I 1 und 3.      \*\*\*\* Augustinus, *Soliloquia* I 1, 3.

(jedoch) gegen die Bedeutung seines Names. Es bleibt also nur übrig: Daß Gott ist, ist an sich bekannt.

Überdies müssen jene Sätze am bekanntesten sein, in denen vom selben (Subjekt) dasselbe ausgesagt wird, z. B. „Der Mensch ist Mensch“, oder (solche Sätze,) in denen die Prädikate in den Definitionen ihrer Subjekte eingeschlossen sind, z. B. „Der Mensch ist Lebewesen“. In Gott findet sich aber dies vor allen anderen (Dingen), wie sich unten zeigen wird (K.22), daß sein Sein seine Wesenheit ist, wie wenn es dasselbe sei, was auf die Frage, was Er ist, und auf die, ob Er ist, geantwortet wird. Wenn man also sagt: „Gott ist“, so ist das Prädikat entweder dasselbe wie das Subjekt, oder wenigstens in der Definition des Subjekts eingeschlossen. Und so wird an sich bekannt sein, daß Gott ist.

Weiter, was natürlicherweise bekannt ist, wird an sich erkannt; denn man gelangt zu seiner Erkenntnis nicht durch die Mühe der Nachforschung. Doch daß Gott ist, ist natürlicherweise bekannt, da zu Gott hin natürlicherweise das Verlangen des Menschen strebt (tendiert) wie zu seinem letzten Zweck, wie unten deutlich sein wird (Buch III, K.25). Also ist an sich bekannt, daß Gott ist.

Ferner, jenes muß an sich bekannt sein, wodurch alles andere erkannt wird. Gott aber ist von der Art. Wie nämlich das Sonnenlicht Prinzip aller Gesichtswahrnehmung ist, so ist das göttliche Licht Prinzip aller intelligiblen Erkenntnis, da in Ihm sich in höchstem Grade das erste intelligible Licht findet. Daß also Gott ist, muß an sich bekannt sein.

Aus diesen und ähnlichen (Gründen) haben also einige darüber, daß Gott ist, die Meinung, dies sei an sich so bekannt, daß das Gegenteil von der Vernunft nicht gedacht werden könne.

## Capitulum 11

*Reprobatio praemissae opinionis et  
solutio rationum praemissarum*

Praedicta autem opinio provenit partim quidem ex consuetudine qua ex principio assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota. Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod est quoad nos per se notum. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut II *Metaphys.* dicitur.

Nec oportet ut statim, cognita huius nominis *Deus* significatione, Deum esse sit notum, ut prima ratio intendebat. — Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis *Deus*, quas Damascenus ponit\*, aliquid huiusmodi intelligi datur. — Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura.

\* *De fide orth.* I 9; Cf. *De divinis nominibus* XV Expos.



## Kapitel 11

*Zurückweisung der oben erwähnten Meinung und  
Auflösung der genannten Gründe*

Die erwähnte Meinung kommt aber wenigstens teilweise von der Gewohnheit her, mit der sie (d. h. ihre Vertreter) von Anfang an den Namen Gottes zu hören und anzurufen pflegen. Die Gewohnheit aber, besonders die, welche von Kindheit an besteht, erlangt die Kraft einer (zweiten) Natur: Daraus ergibt sich, daß der Geist an dem, womit er von Kindheit an genährt wird, so stark festhält, wie wenn es (ihm) natürlicherweise und an sich bekannt wäre. Teilweise jedoch ergibt sich (die Meinung) daraus, daß nicht zwischen dem an sich Bekannten schlechthin und dem für uns an sich Bekannten unterschieden wird; denn schlechthin ist freilich an sich bekannt, daß Gott ist, da ebendies, was Gott ist, sein Sein ist. Weil wir aber dies selbst, was Gott ist, mit dem Verstand nicht erfassen können, bleibt es für uns unbekannt. So ist z. B. an sich schlechthin bekannt, daß jedes Ganze größer ist als sein Teil. Dies müßte aber für denjenigen unbekannt sein, der den Begriff des Ganzen mit dem Verstand noch nicht erfaßte. Und so geschieht es, daß sich zu den (Prinzipien), welche die bekanntesten auf seiten der Dinge sind, unsere Vernunft so verhält wie das Auge der Eule zur Sonne, wie es *Metaphys.* II heißt.

Auch muß nicht, wenn die Bedeutung dieses Namens „Gott“ erkannt ist, sogleich bekannt sein, daß Gott ist, wie der erste Grund behauptete. — Erstens weil selbst nicht für alle, die zugeben, daß Gott ist, bekannt ist, daß Gott das ist, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden könne, da viele von den antiken (Philosophen) behauptet haben, daß diese Welt hier Gott sei. Auch ist nicht aus den Deutungen dieses Namens „Gott“, die Damascenus darlegt, (schon die Möglichkeit) gegeben, etwas derartiges einzusehen. — Sodann weil, selbst zugegeben, daß alle durch den Namen Gott etwas erfassen, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann, es doch nicht notwendig sein wird, daß etwas, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann, in Wirklichkeit ist. Man

## SUMMA THEOLOGIAE

Prima Pars · Quaestio 2  
*De Deo, an Deus sit*

in tres articulos divisa

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum (q.1 a.7); ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum (p.2); tertio de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum (p.3).

Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo ea quae pertinent ad distinctionem Personarum (q.27); tertio ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso (q.44).

Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo quomodo sit, vel potius quomodo non sit (q.3); tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia (q.14).

Circa primum quaeruntur tria:

Primo: utrum Deum esse sit per se notum.

Secundo: utrum sit demonstrabile.

Tertio: an Deus sit.

## SUMME DER THEOLOGIE

Erster Teil · Frage 2  
*Über Gott, ob Gott ist*

in drei Artikel aufgeteilt

Da also die Hauptabsicht der heiligen Lehre ist, die Erkenntnis von Gott zu tradieren, und zwar nicht nur in Hinsicht auf das, was Er in sich ist, sondern auch sofern Er Prinzip (Anfang, Ursprung) der Dinge ist und ihr Ziel, und besonders des vernünftigen Geschöpfes, wie aus dem Gesagten deutlich ist (Fr.1 A.7), beabsichtigen wir die Darstellung dieser Lehre und werden zuerst die Untersuchung über Gott führen; zweitens über die Bewegung des vernünftigen Geschöpfes zu Gott hin (T.2); drittens über Christus, der, insofern Er Mensch ist, uns der Weg des Strebens (Tendierens) zu Gott ist (T.3).

Die betrachtende Untersuchung über Gott aber wird dreigeteilt sein: Zuerst nämlich werden wir das betrachten, was zur göttlichen Wesenheit gehört; zweitens das, was zur Unterscheidung der Personen (Fr.27) gehört; drittens das, was den Hervorgang der Geschöpfe aus Ihm selbst betrifft.

Hinsichtlich der göttlichen Wesenheit jedoch ist zuerst zu betrachten, ob Gott ist; zweitens, wie Er ist, oder besser: wie Er nicht ist; drittens wird das zu betrachten sein, was seine Tätigkeit betrifft, nämlich sein Wissen, Wollen und Vermögen (Macht) (Fr.14).

Zum ersten wird dreierlei gefragt:

Erstens: ob es an sich bekannt ist, daß Gott ist.

Zweitens: ob dies beweisbar ist.

Drittens: ob Gott ist.

## Articulus 1

*Utrum Deum esse sit per se notum*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum.

1. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui\*, omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta. Ergo Deum esse est per se notum.

2. Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in I *Poster.*: sciō enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest: maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum, intellectu hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Praeterea, veritatem esse est per se notum: quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, *Io.* 14,6: Ego sum via, veritas et vita. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum, ut patet per Philosophum in IV *Metaphys.* et I *Poster.* circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse secundum illud *Psalmi* 52,1: Dixit insipiens in corde

\* Joh. Damascenus, *De fide orth.* I 1,3.

## Artikel 1

*Ob an sich bekannt ist, daß Gott ist*

Zum ersten wird so vorgegangen: Daß Gott ist, scheint an sich bekannt zu sein.

1. Jenes nämlich heißt uns an sich Bekanntes, dessen Erkenntnis natürlicherweise in uns ist, wie sich dies offenbar so bei den ersten Prinzipien verhält. Wie aber Damascenus am Anfang seines Buches sagt, „ist allen die Erkenntnis der Existenz Gottes natürlicherweise eingepflanzt“. Daß also Gott ist, ist an sich bekannt.

2. Außerdem heißt jenes an sich bekannt, was sogleich erkannt wird, wenn die Begriffe erkannt sind, was der Philosoph in den *Anal. poster.* I den ersten Beweisprinzipien zuschreibt. Wenn man nämlich (z. B.) weiß, was Ganzes und was Teil ist, dann weiß man sogleich auch, daß das Ganze größer ist als sein Teil. Wenn man aber verstanden hat, was der Name Gott bedeutet, dann hat man auch sogleich verstanden, daß Gott ist. Denn mit diesem Namen wird das bezeichnet, womit verglichen nicht Größeres bezeichnet werden kann. Größer aber ist das, was in Realität (wörtl.: im Ding) und in der Vernunft ist, als das, was nur in der Vernunft ist. Wenn daher Gott, nachdem wir seinen Namen verstanden haben, sogleich in unserer Vernunft ist, so folgt auch, daß Er in Realität ist. Daß also Gott ist, ist an sich bekannt.

3. Außerdem: Daß Wahrheit ist, ist an sich bekannt, weil der, welcher leugnet, daß Wahrheit sei, zugibt, daß Wahrheit sei. Wenn nämlich Wahrheit nicht ist, so ist dies wahr, daß Wahrheit nicht sei. Wenn aber etwas wahr ist, muß auch Wahrheit sein. Gott aber ist die Wahrheit selbst, *Joh.* 14,6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Daß also Gott ist, ist an sich bekannt.

Aber dagegen steht, daß niemand das Gegenteil dessen denken kann, was an sich bekannt ist, wie durch den Philosophen in *Metaph.* IV und *Anal. post.* I hinsichtlich der ersten Beweisprinzipien deutlich wird. Es kann aber das Gegenteil davon, daß Gott ist, gedacht werden nach der Psalmstelle 52.1: „Es sprach der Tor in seinem Herzen: es gibt

suo, non est Deus. Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo secundum se et non quoad nos; alio modo secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota: sicut patet in primis demonstrationum principis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota: non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro *De hebdomadibus*\*, quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut incorporea in loco non esse.

Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit (q.3, a.4). Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem,

\* ML 64,1311.

keinen Gott“. Daß also Gott ist, ist nicht an sich bekannt.

Ich antworte: (a) Man muß sagen, daß etwas auf zweifache Weise an sich bekannt sein kann: erstens an sich und nicht in bezug auf uns, zweitens an sich und in bezug auf uns. Eine Aussage ist nämlich dadurch an sich bekannt, daß das Prädikat im Begriff des Subjekts eingeschlossen ist, wie (in der Aussage): „der Mensch ist ein Lebewesen“; denn „Lebewesen“ gehört zum Begriff des Menschen. (b) Wenn also allen hinsichtlich Prädikat und Subjekt bekannt sein dürfte, was es ist, wird die Aussage allen an sich bekannt sein, wie dies deutlich ist bei den ersten Prinzipien der Beweise, deren Begriffe gewisse allgemeine (Gegenstände) betreffen, die niemandem unbekannt sind, wie Seiendes und Nichtseiendes, Ganzes und Teil u. dgl. Wenn aber für einige hinsichtlich Prädikat und Subjekt nicht bekannt sein dürfte, was es ist, wird die Aussage zwar an sich bekannt sein, soweit sie in sich ist (besteht), nicht jedoch für jene, denen Prädikat und Subjekt der Aussage unbekannt sind. Und deshalb kann es sich so ergeben, wie Boethius im Buch *De hebdomadibus* sagt, daß es gewisse für die Seele allgemeine und an sich bekannte Begriffe gibt, aber nur für die Gelehrten, wie z. B. (in der Aussage): „daß die unkörperlichen (Dinge) nicht an einem Ort sind“.

(c) Ich sage also, daß die Aussage: Gott ist, soweit sie in sich ist (besteht), an sich bekannt ist, weil das Prädikat mit dem Subjekt identisch ist: Gott ist nämlich sein eigenes Sein, wie sich unten zeigen wird (Fr.3, A.4). Aber weil wir von Gott nicht wissen, was Er ist, ist für uns die Aussage nicht an sich bekannt, sondern sie bedarf eines Beweises durch das, was bekannter für uns und weniger bekannt in bezug auf die Natur (Gottes) ist, nämlich durch die Wirkungen (Gottes).

Zum ersten muß man also sagen: In einem allgemeinen Sinn und mit einer gewissen Undeutlichkeit zu erkennen, daß Gott ist, dies ist uns von Natur eingepflanzt, sofern nämlich Gott die Glückseligkeit des Menschen ist: Denn der Mensch ersehnt von Natur die Glückseligkeit, und was

## KOMMENTAR

### SUMME GEGEN DIE HEIDEN I 10–13 und 15

S. 3

Erstes Buch · Kapitel 10

*Über die Meinung derer, die sagen, es könne nicht  
bewiesen werden, daß Gott ist, weil dies an sich  
bekannt sei*

*Diese Erwägung aber . . .* Mit „gewissen <Theologen>“ ist Anselm mit seinen Anhängern gemeint, wie aus den wörtlichen Zitaten aus Prosligion c. 2 und 3 deutlich wird. Nun hat zwar Anselm in dieser Schrift, wie auch im Monologium, einen Gottesbeweis dargeboten, der deduktiv aus einem Wesensbegriff von Gott sein Dasein erschließt. Zu ihm gehört auch, daß „sein Gegenteil (das Nichtsein Gottes) nicht gedacht werden kann“. Nach Thomas aber wird jemand, der zu einem solchen Wesensbegriff von Gott gelangt ist, auch unmittelbar sein Dasein eingesehen haben, ohne noch eines Beweisschlusses zu bedürfen<sup>1</sup>.

*Jene <Prinzipien> heißen . . .* Es folgen Gründe im Sinne der Vertreter der Ansicht, daß Gottes Dasein aus seinem Wesensbegriff eingesehen werde und d. h. „an sich bekannt“ sei. Thomas schickt dem Referat der Gründe die allgemeine Bestimmung über „das an sich Bekannte“ voraus als das, was unmittelbar aus den Begriffen eingesehen wird. Die Erläuterung hierzu s. a. zu Kap. 11.

Der erste Grund ist Anselms Argument aus Prosl. c. 2: Hiernach ist die Aussage „Gott ist“ an sich bekannt, weil mit dem Namen (Begriff) Gottes sein Wesen verstanden wird als „das, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann“, und hiermit wiederum Gottes reales Sein (Dasein) eingesehen wird, nicht nur sein (Gedacht-) Sein in unserem Intellekt; denn das reale Sein ist „größer“ (mehr).

*Ferner kann sicherlich . . .* Der zweite Grund beinhaltet den Gedanken aus Anselms Prosl. c. 3, der mit dem ersten



Grund in c. 2 eng zusammenhängt; denn das, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann, muß etwas sein, dessen Nichtsein nicht denkbar ist, d. h. es muß notwendig sein, weil das Sein „größer“ (mehr) ist als das Nichtsein.

*Überdies müssen jene Sätze . . .* Der dritte Grund folgt S.5 einer weiteren allgemeinen Bestimmung der an sich bekannten Prinzipien: Solche sind (sieht man von den Tautologien ab) die Definitionen: Definitorische Merkmale sind im Begriff des Zu-Definierenden eingeschlossen oder mit ihm identisch<sup>2</sup>. In Gott ist aber Wesen und Sein/Dasein identisch<sup>3</sup>. Also ist die Aussage: Gott ist, an sich bekannt.

*Weiter, was natürlicherweise . . .* Der vierte Grund stützt sich auf eine Aussage bei Joh. Damascenus, *De fide orthod.* I 1 und 3: „Allen (Menschen) ist die Kenntnis, daß Gott ist, von Ihm natürlicherweise eingepflanzt“. Damit verbindet der vorl. Grund nun die weitere Bestimmung des an sich Bekannten: Es ist Inhalt einer natürlichen Kenntnis, die dem Menschen ohne Mühe des Erkenntniserwerbs schon vorweg innewohnt<sup>4</sup>. Der natürlichen Kenntnis von Gottes Dasein entspricht ein natürliches Streben zu Ihm hin<sup>5</sup>. Also ist Gottes Dasein an sich bekannt.

*Ferner, jenes muß . . .* Der fünfte Grund schließt bei Augustinus' Lehre von Gott als höchstem Seins- und Erkenntnisprinzip an (in den *Soliloquia*, *De libero arbitrio* und *De Trinitate*), die auf die entsprechende Lehre Platons (in *Resp.* VI) zurückgeht. Thomas verbindet sie richtig (auch im Sinne der Vertreter des vorl. Grundes) mit Aristoteles' Auffassung vom göttlichen Seinsprinzip als höchstem, lichtvollstem Intelligiblem (*Metaph.* II und XII).

## Kapitel 11

S.7

### *Zurückweisung der oben erwähnten Meinung und Auflösung der genannten Gründe*

*Die erwähnte Meinung . . .* Bevor Thomas auf die gen.

Gründe einzeln eingeht, schickt er ein klärendes Wort zu dem „natürlicherweise“ bzw. „an sich Bekannten“ voraus. Die Anselmianer verwenden in ihren Gründen einen Wesensbegriff von Gott, den sie für „natürlicherweise bekannt“ halten, obwohl er eigentlich schon Ergebnis einer religiösen Bildung ist. Sofern sie aber diesen Gottesbegriff für „an sich bekannt“ halten, korrigiert dies Thomas mit der aristotelischen Unterscheidung<sup>6</sup> zwischen dem an sich Bekannten und dem an sich *und* für uns Bekannten. Damit bezeichnet Aristoteles das Ziel und den Ausgangspunkt unseres Erkenntniserwerbs. Die Einsicht in einen Wesensbegriff von Gott (als Seins- und Erkenntnisprinzip, „womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann“) ist zwar das an sich (der Sache nach) Bekanntere, aber für uns zunächst das Unbekanntere, weil unsere Erkenntnis beim Sinnlichen beginnt und sich anfänglich zum Intelligiblen gleichsam noch „blind“ verhält, nach dem aristotelischen Vergleich in *Metaph.* II 1.

*Auch muß nicht . . .* Gegen den ersten Grund macht Thomas zwei Einwände: Erstens ist mit dem Namen Gottes (mag er auch eine natürliche Kenntnis von Ihm beinhalten) noch keine Einsicht in einen Wesensbegriff wie den anselmischen gegeben, daß Gott jenes ist, „womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann“. Hinweise auf antike Philosophen, vielleicht die Atomisten, wie Demokrit und Empedokles, mit materieller Gottesvorstellung. Weiterer Hinweis auf christliche Gottes-Namen wie bei Damascenus: z. B. der Einfache, Ungeschaffene, Unsterbliche, Schöpfer der Dinge. Auch sie werden nicht schon sogleich im Sinne des anselmischen Wesensbegriffes von Gott verstanden.

Zweitens, selbst angenommen, daß jeder diesen Wesensbegriff von vornherein verstünde, folgt daraus nur ein gedachtes Dasein Gottes, kein wirkliches. Dies begründet S.9 Thomas mit einem aristotelischen Lehrstück, wonach man „auf dieselbe Weise ein Ding und die Bedeutung seines Namens annehmen muß“<sup>7</sup>, d. h. Dasein und Wassein des Gegenstandes einer Wissenschaft, u. zw. auf induktive Weise, nicht auf deduktive. Thomas kritisiert also nicht die Ver-

*Anmerkungen*

1. Zur Struktur von Anselms Argument und Thomas' Kritik s. Einleitung III.
2. Dies geht auf Aristoteles' Lehre von der Definition zurück, *Metaph.* VII 4–12, wonach das Definiens mit dem Definiendum identisch ist, ohne seinen Namen zu verwenden, 1029b 19–20.
3. Siehe außer der zitierten Stelle von S.c.G. I 22 auch S.th. I q.3 a. 4.
4. Diese Bestimmung geht zurück auf Aristoteles' *Anal. post.* I 1–2, s.a. Kommentar zu Kap. 11.
5. Auch dieser Gedanke findet sich schon ansatzweise bei Aristoteles, der (in der *Nik. Ethik*) von einem „natürlichen Wollen“ des Menschen spricht, wird aber erst in der Scholastik und bes. bei Thomas entfaltet, wie die angeg. Stelle in S.c.G. III 25 zeigt; vgl. auch *Sent.* I dist. 3, art. 5; S.th. I q. 93 a.8.
6. S. *Anal. post.* I 2, 71b 34 ff., *Metaph.* I 2, 983a 11–23; II 1, 983a 11–23 und VII 4, 1029b 3–12. Die Lehre einer natürlichen, in der menschlichen Seele eingepflanzten Kenntnis von Gott (wie sie z. B. Damascenus wiedergibt) scheint platonischen Ursprungs zu sein. Doch ist sie mit Aristoteles' Erkenntnislehre, *Anal. post.* I 1–2 und II 19, nicht unvereinbar, wonach all unser Erkenntniserwerb bedingt ist von einem „vorweg Gekanntem“ bzw. einer entsprechenden „Vorkennntnis“ (Vorwissen, Bewußtsein) vom Sein der Dinge. In der Scholastik und bes. bei Thomas ist diese Lehre dahin vertieft, daß die Vorkennntnis vom Sein der Dinge auch das Seinsprinzip (Gott) mit impliziert (wenn auch nur undeutlich).
7. *Anal. post.* I 2, 71b 17–19; *Metaph.* VI 1, 1025b 14–18 (s. Erläuterungen in meinem *Metaph.*-Kommentar zur Stelle).
8. S.o. Einleitung III.
9. Als Beispiel eines „an sich bekannten“ Prinzips nennt Thomas dieses, daß das Ganze größer ist als sein Teil, wohl in Anlehnung an ein ähnliches, bei Aristoteles öfters vorkommendes Beispiel: Wenn Gleiches von Gleichem weggenommen wird, bleibt Gleiches übrig, *Anal. post.* I 10, 76a 41, b22; 11, 77a 31.
10. Zum Zusammenhang von Glückseligkeit und Gott als Ziel menschlichen Strebens s. S.th. I–II q.3 a.1–4.
11. Vgl. Aristoteles, *Anal. post.* I 2.
12. Diese Lehre geht zurück auf Aristoteles, *Metaph.* XII 6, 1071b 19–20, wo die transzendente, immaterielle, erste (göttliche) Substanz als ein solches Prinzip bestimmt wird, „dessen Wesenheit Aktualität ist“. Da Potentialität und Aktualität nach IX 6 ff. zwei Seinsweisen sind, ist an vorl. Stelle die Aktualität als reine Seinsaktualität zu verstehen.
13. In *Anal. post.* I 1 heißt es allgemein, daß von Gegenstand und

## SUMME DER THEOLOGIE I 2. 1–3

S. 43

## Frage 2 · Artikel 1

*Ob an sich bekannt ist, daß Gott ist*

*Zum ersten . . .* Thomas führt hier drei Gründe (der Anselmianer) an, die dafür zu sprechen scheinen, daß Gottes Dasein an sich bekannt sei. Thomas referiert sie als Einwände gegen seine eigene Position.

*1. Jenes nämlich heißt . . .* Der erste Einwand stützt sich auf eine natürliche, „den Menschen eingepflanzte“ Kenntnis von Gott und seiner Existenz, nach dem Wort des Joh. Damascenus.

*2. Außerdem heißt jenes . . .* Mit dem zweiten Einwand referiert Thomas fast wörtlich Anselms Argument und verbindet es mit einer Hauptbedeutung vom „an sich Bekannten“<sup>1</sup>, nämlich als dem, was in seinen Begriffen unmittelbar eingesehen wird (z. B. Das Ganze ist größer als sein Teil). Nun wird mit dem Namen (Begriff) Gottes nach Anselm unmittelbar eingesehen, daß Er das ist, „womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann“. Und dies schließt sein reales Dasein ein, weil dieses „größer“ (mehr) ist als das bloß gedachte.

*3. Außerdem . . .* Die Argumentation des dritten Einwandes ist formell dieselbe wie die schon von Platon gegen die Sophisten (Protagoras) in Theaetetus c. 22 (171b) angewandte. Augustinus übernimmt die Argumentation im Zusammenhang seines Gottesbeweises (in Soliloquia und De libero arbitrio), der vom Wahren auf die Wahrheit selbst, Gott, zurückschließt.

*Aber dagegen steht . . .* Den Einwänden wird ein Gegen einwand entgegengestellt<sup>2</sup>: daß nämlich nach Aristoteles' Lehre beim an sich Bekannten das Gegenteil nicht denk-

bar, weil ausgeschlossen ist, während Gottes Nicht-Existenz gedacht werden kann.

S.45

Aristoteles lehrt in *Metaph.* IV 3, daß die allgemeinen Axiome, wie das der Kontradiktion „gewisseste Prinzipien“ sind, „worüber es unmöglich ist, sich zu täuschen“ (1005b 8 ff.). In den *Anal. post.* I 2, 72a 15 ff. und 10, 76b 23 ff. werden von den allgemeinen Axiomen, die jeder notwendig annehmen muß (wovon also das Gegenteil unmöglich ist), die speziellen Beweisprinzipien der einzelnen Wissenschaften unterschieden: die Definitionen, Hypothesen und Postulate, die nur für den Kenner der betreffenden Wissenschaft notwendig sind und dem Lernenden teils einsichtig sein müssen, teils nicht (wie die Postulate).

*Ich antworte . . .* Thomas' Stellungnahme besteht in einer zweifachen Unterscheidung, die er schon in *S.c.G.* I 11, der aristotelischen Wissenschaftslehre folgend, gezogen hat:

(a) Unterscheidung zwischen dem an sich Bekannten und dem an sich *und* für uns Bekannten (d. h. also zwischen dem Intelligiblen und Sinnlichen, dem Allgemeinen und Einzelnen, den Ursachen und Wirkungen). Ersteres wird mit dem Beispiel einer Wesensdefinition erläutert: Der Mensch ist ein Lebewesen. Die Aussage: Gott ist, wird im anselmischen Sinn ebenfalls als Wesensaussage verstanden.

(b) Unterscheidung beim an sich Bekannten zwischen allgemeinen und speziellen Prinzipien. Die allgemeinen werden nach Aristoteles von allen Wissenschaften vorausgesetzt und von jedermann als notwendig (bzw. ihr Gegenteil als unmöglich) eingesehen, die speziellen hingegen gehören den Einzelwissenschaften zu und sind nur für die Gelehrten in ihnen notwendig einsehbar. Als Beispiele allgemeiner Prinzipien nennt Thomas Einsichten, die „Seiendes und Nichtseiendes, Ganzes und Teil“ betreffen, d. h. das Kontradiktionsprinzip, daß dasselbe nicht in derselben Hinsicht zugleich (etwas) sein und nicht sein kann; ferner das Prinzip, daß das Ganze größer ist als sein Teil.

(c) Auflösung des Problems: Was die Aussage betrifft, daß Gott ist, die anselmisch verstanden nicht nur eine Exi-

stanzbehauptung, sondern zugleich auch eine Wesenseinsicht von Gott ist, so ist sie einerseits ein an sich bekanntes Prinzip, andererseits kein allgemeines, sondern ein spezielles der Theologie. Und da zwar an sich, aber noch nicht für uns bekannt, muß es erst in dieser Wissenschaft durch Beweis aufgewiesen werden, der vom für uns Bekannteren ausgeht, nämlich von den Wirkungen Gottes in der Schöpfung, wie dies in Thomas' Gottesbeweisen geschieht.

*Zum ersten . . .* Die Einwände beantwortet Thomas so, daß er sie von der (aristotelischen) Unterscheidung zwischen dem an sich Bekannten und dem für uns Bekannten her beurteilt.

S.47 Antwort auf den ersten Einwand: Zwar ist uns die Kenntnis von Gottes Sein/Dasein „natürlicherweise eingepflanzt“ (nach Damascenus' Wort), aber dieses ist dann nicht ein an sich Bekanntes (Gottes wesensmäßiges Sein), sondern nur ein für uns Bekanntes, d. h. Gott wird hier von uns nur sehr undeutlich und abbildlich gekannt, sofern Er nämlich die Ursache der in uns erstrebten Glückseligkeit ist. (Daher könnte diese Kenntnis eher zum Ansatz eines induktiven Gottesbeweises dienen als einen solchen ersetzen.)

*Zum zweiten . . .* Thomas' Antwort auf den zweiten Einwand vollzieht sich in denselben zwei Schritten wie in S.c.G. I 11: Erstens verbindet nicht jeder mit dem Namen Gottes bereits den anselmischen Wesensbegriff, daß Er das ist, „womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann“, d. h. Gottes Sein/Dasein ist für uns kein an sich Bekanntes. Zweitens, selbst wenn man dies zugäbe, so würde aus dem gedachten Wesen Gottes nur ein gedachtes, kein reales, wirkliches Sein folgen. Wovon das Dasein als wirklich angenommen wird, davon muß auch das Wesen als wirklich angenommen sein, d. h. als Wesen eines wirklich Daseienden. Das wirkliche Dasein Gottes wird aber von einigen geleugnet und muß erst bewiesen werden (vgl. Erläuterungen o. zu S.c.G. I 11).