

Philosophische Bibliothek · BoD

Thomas von Aquin

Die Gottesbeweise in der  
»Summe gegen die Heiden«  
und der »Summe der Theologie«

Lateinisch – Deutsch

Meiner





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)

**Pater Dr. Theophil Tshipke O.P.**

**in verehrendem Gedenken**

**(† 24. November 1981)**



## INHALT

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

### THOMAS VON AQUIN

#### Die Gottesbeweise in

Summa contra gentiles – Summe gegen die Heiden . (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 ‚Metaphysik‘ .....	104
1. Die Beweisgänge zu einem ersten, unbewegten Beweger .....	104
Phys. VII und VIII	

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



## VORWORT

Daß die vorliegende Ausgabe der seit langem vergriffenen von E. Rolfes über „Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles“ (Limburg <sup>2</sup>1927) nunmehr nachfolgen kann, ist der Umsicht des Verlegers Herrn Richard Meiner zu verdanken, der den Titel „Thomas von Aquin, Gottesbeweise“ in die Philosophische Bibliothek aufgenommen hat. Verleger und Herausgeber sind dabei übereingekommen, daß die neue Ausgabe nicht nur Thomas' Text mit Übersetzung und Hinweisen auf Aristoteles' Quellen enthalten sollte, sondern auch einen fortlaufenden Kommentar sowie die Besprechung kontroverser Interpretation und Kritik zu Thomas' Gottesbeweisen, wie sie gegenwärtig in der zahlreichen Sekundärliteratur zur Sprache kommt.

Diese Ausgabe analysiert erstmals vollständig den syllogistischen Aufbau der Beweisgänge in Thomas' Summe gegen die Heiden I 10–13, 15 und Summe der Theologie I q.2 a.1–3, sowie in Aristoteles' Physik VII–VIII und Metaphysik II 1–2, XII 6. Sie möchte damit dem Leser die Möglichkeit geben, sich gegenüber der modernen Kritik ein eigenes Urteil zu bilden, und kann so vielleicht dem vertieften Studium von Thomas' Texten dienen, zu dem das Vaticanum I und II einladen.

Der Text ist der der Editio Leonina. Aus den Ausgaben von Marietti (Turin), der Biblioteca de autores cristianos (Madrid) und der des Walberberger Instituts (Prof. P. Engelhardt O.P., Prof. K. Albert) über die Summe gegen die Heiden sind wichtige Quellenhinweise übernommen.

An dieser Stelle sage ich Herrn Richard Meiner und Herrn G. R. Bojanovsky (münchener fotoprint) besonderen Dank für ihre Mühewaltung. Danken möchte ich ferner meinem Assistenten, Herrn Raymond Corbey, für seine Hilfe bei der zu beschaffenden Literatur und Herrn cand. med. Franz J. Pohl für die sorgfältigen Schreibebeiten. Dankbar verbunden weiß ich mich auch Herrn Kollegen Dr. Harrie de Swart von der Abteilung Logik der Kathol. Universiteit

Nijmegen für die klärenden Gespräche über die modernen symbollogischen Formalisierungen von Thomas' Bewegungsbeweis.

7. März 1981,  
am Gedächtnistag des hl. Thomas

Der Herausgeber

### VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Die nach relativ kurzer Zeit notwendig gewordene zweite Auflage der Ausgabe von Thomas' Gottesbeweisen ist gegenüber der ersten Auflage an mehreren Stellen verbessert, durch Literaturangaben ergänzt sowie durch Namen- und Stichwortverzeichnisse erweitert worden. Auf einen die besonderen Probleme der „quarta via“ des hl. Thomas behandelnden Aufsatz des Verfassers, der auch Publikationen aus jüngerer Zeit bespricht, sei besonders hingewiesen (s. Literatur-Hinweise).

Die Analyse der Beweisgänge hinsichtlich ihrer syllogistischen Struktur hat in Rezensionen Zustimmung gefunden. Auf Kritik geht auf Seite 192 die Anmerkung 65 ein.

Januar 1986

Der Herausgeber

## 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 (Darii) 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

nicht-daseiend, sondern nur als daseiend gedacht werden. Thomas erwähnt zur erstgenannten Ansicht in S.c.G. I 10 noch weitere Argumente, nämlich daß Prädikate, die vom Subjekt identisch ausgesagt würden, von ihm an sich bekannt seien, so in tautologischen Aussagen (Mensch ist Mensch) und definitorischen Wesensaussagen (Mensch ist Lebewesen), zu welchen auch die gehöre: ‚Gott ist‘, weil Gottes Wesen sein eigenes Sein sei; ferner daß Gottes Dasein natürlicherweise bekannt sei, weil alle natürlicherweise zu ihm hinstrebten, und daß Er das Bekannteste sein müsse, weil alles andere durch Ihn erkannt werde. In S.th. I 2. 1 ist noch das Argument aus der Wahrheit angeführt: Es gebe wahre Aussagen (auch für den, der dies leugne: denn die leugnende Aussage selbst beanspruche, wahr zu sein). Wenn es aber Wahres gebe, dann auch die Ursache hiervon, die die Wahrheit selbst sei, Gott.

Thomas' kritische Stellungnahme in S.c.G. I 11 und S.th. I 2. 1 stützt sich auf die aristotelische Unterscheidung<sup>7</sup> zwischen dem „an sich Bekannten“ und dem „an sich *und* für uns Bekannten“: An sich Bekanntes liegt in Aussagen vor, deren Prädikat im Subjekt identischerweise eingeschlossen ist, so bei den definitorischen Wesensaussagen (Mensch ist Lebewesen) in Beweisprämissen der Wissenschaften. (Auch „für uns“ bekannt sind Aussagen, wenn ihre Begriffe allgemein bekannt sind, dagegen lediglich an sich bekannt, wenn sie nur von den Wissenschaftlern eingesehen werden.) Die Aussage ‚Gott ist‘ ist nun zwar an sich bekannt, weil das Prädikat im Subjekt enthalten ist — denn Gottes Wesenheit ist identisch mit seinem Sein —, aber nicht für uns schon bekannt, weil uns Gottes Wesenheit nicht von vornherein einsichtig ist. Deshalb muß erst bewiesen werden, daß Gott ist, u. zw. aus dem für uns Bekannteren, seinen Wirkungen in der Schöpfung. Auch Anselms Wesensbegriff von Gott als dem, „womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann“, ist zwar an sich einsichtig, nicht jedoch schon für jedermann<sup>8</sup>. Und so ist es möglich, daß Menschen Gottes Dasein leugnen (wiewohl dies der Wesenheit Gottes widerstreitet), wegen der Schwäche der menschlichen Vernunft, die sich zum an sich Bekanntesten (Intel-

ligibelsten, Gott) zunächst gleichsam blind verhält (vgl. Aristoteles, *Metaph.* II 1)<sup>9</sup>. Von Gott haben wir Menschen zwar ein natürliches Wissen, das aber sehr vage, unbestimmt ist (entsprechend dem unbestimmten Streben des Menschen zu Gott hin) und irrtumsfähig (bis zum Zweifel an Gottes Dasein), also keineswegs eine genaue Einsicht in Gottes Wesenheit ist.

Thomas' Kritik geht aber noch einen Schritt weiter: Selbst wenn jeder Anselms Wesensbegriff von Gott verstünde, so würde aus ihm doch nur folgen, daß Gott in der Vernunft sei, nicht auch in Wirklichkeit. Dabei beruft sich Thomas in *S.c.G.* I 11 wieder auf ein aristotelisches Prinzip: „Auf dieselbe Weise muß man ein Ding (seinem Dasein nach) und die Bedeutung seines Namens (d. h. sein Was-sein) annehmen“<sup>10</sup>. Mit „derselben Weise“ ist das induktive Erfassen von Dasein und Was-sein eines Dinges gemeint (im Gegensatz zum deduktiv-wissenschaftlichen Beweisen); es betrifft den Inhalt der (nicht mehr beweisbaren) Beweisprämissen.

Dasein und Was-sein sind beide zwei Aspekte desselben *einen* Seins jedes Dinges und deshalb gleichartig: Wenn das Wesen eines Dinges nur als denkbar angenommen ist, dann auch sein Dasein, und umgekehrt. Es ist daher nicht möglich, wie Anselm will, aus dem nur gedachten Wesensbegriff von Gott sein wirkliches Dasein abzuleiten; denn dazu müßte vorweg schon Gottes Wesenheit als wirklich angenommen werden (was aber die Gottesleugner nicht zulassen). Thomas' Kritik entspricht hier ferner der aristotelischen Lehre, daß wir die Wesenheit von etwas nicht erkennen können, wenn uns nicht zuvor schon sein Dasein bekannt ist<sup>11</sup>. Gerade deshalb ist es auch in bezug auf Gott notwendig, vor der Bestimmung seiner Wesenheit erst sein Dasein aufzuweisen.

Hinzu kommt schließlich: Wenn das Dasein Gottes aus seiner Wesenheit ableitbar sein soll, weil in Gott Wesenheit und Sein identisch sind, dann ist es überhaupt nicht beweisbar, sondern muß „sogleich“ d. h. unmittelbar aus der Wesenheit eingesehen werden. Dies stimmt wiederum mit einem aristotelischen Lehrstück überein, wonach eine Ei-

genschaft, der größere Term im deduktiven Beweis, nicht von einem Gegenstand, dem kleineren Term, bewiesen werden kann, wenn sie mit seiner Wesenheit identisch oder ein Wesensmerkmal von ihm ist; denn in den (ersten, unmittelbaren) Beweisprämissen muß der Mittelterm Wesensmerkmale vom Gegenstand beinhalten, so daß die Konklusion schon in einer Prämisse vorweggenommen würde, und eine *petitio principii* vorläge<sup>12</sup>. Vielmehr muß die vom Gegenstand zu beweisende Eigenschaft außerhalb seiner Wesenheit liegen.

Wir erwähnen im folgenden Versuche in der jüngsten Literatur, Anselms Argument zu verteidigen und Thomas' Kritik zu entkräften<sup>13</sup>. Befürworter von Anselms Argument weisen heute darauf hin, daß es nicht aus einer bloßen Idee, einem reinen Begriff, Gottes auf seine wirkliche Existenz schließe, sondern daß es den christlichen Glauben an Gott voraussetze, auf den sich Anselm ausdrücklich im *Proslogion* berufe (z. B. Kap. 1: „Wenn ich nichts glaube, werde ich nichts verstehen“, mit Anklang an *Isaias* 7,9). Thomas habe das Argument in *Prosl.* Kap. 2, herausgelöst aus dem übrigen Kontext, kritisiert. Einige Interpreten sehen in dem zweiten Teil des Beweises (Kap. 3, sc. daß nicht gedacht werden kann, daß Gott nicht existiert) sein eigentliches Herzstück, weil es hier nicht mehr um etwas Unpersönliches (das, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann) gehe, sondern um den persönlichen Gott<sup>14</sup>. Doch sind die Auffassungen über das Verhältnis zwischen dem rational denkenden und dem gläubigen Anselm gegenwärtig noch kontrovers<sup>15</sup>.

In der Diskussion heute um Anselms Argument heben sich zwei Richtungen heraus, die als „idealistische“ und „realistische“ wohl nur unzureichend und mißverständlich charakterisiert wären:

Die erste betrachtet den anselmischen Wesensbegriff von Gott formal als Gegebenheit in der Vernunft und schließt, da die Vernunft ihn nicht aus sich haben kann, auf Gott als Ursache (wie dies schon *Descartes* in seiner 3. Meditation versucht)<sup>16</sup>; die Gottesidee werde in unserer Vernunft als Wirkung Gottes reflexiv erfahren<sup>17</sup>. Dagegen

stellt sich aber das Bedenken ein, daß hier cartesianisch das Bewußtsein mit seinen Ideen als in sich geschlossen angenommen wird, die Gottesidee also gleichsam „von außen“ verursacht sein muß<sup>18</sup>. Hinzufügen möchte ich noch, daß wir uns zwar der Objekte, die wir erkennen, und ihrer Inhalte in der Vernunft bewußt sind, nicht jedoch ihrer Verursachung in der Vernunft durch die Objekte. Vielmehr wird diese Verursachung in der Erkenntnistheorie bzw. rationalen Psychologie erschlossen (die bereits auf ontologisch-metaphysischen Voraussetzungen beruhen). Gleichwohl muß man einräumen, daß in Anselms Wesensbegriff von Gott als dem, „womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann“, eine erkenntnistheoretische und -metaphysische Problematik eingeschlossen ist<sup>19</sup>.

Die andere Richtung der Interpretation von Anselms Argument betrachtet seinen Gottesbegriff inhaltlich: Er habe einen solchen objektiv-realen Gehalt, daß er notwendig auf eine real existierende Wirklichkeit bezogen werden müsse<sup>20</sup>.

Um auf Thomas' Kritik zurückzukommen, so scheint sie für die erwähnte Diskussion über Anselms Argument weiter bedeutsam zu bleiben. Dies läßt sich abschließend an folgenden Punkten darlegen:

1. Wenngleich in Anselms Proslogion ein enges Verhältnis zwischen religiöser Glaubenserfahrung und rationaler Erkenntnis von Gott vorliegt, so macht es doch unstreitig in Kap. 2 den Versuch, den Glauben an Gott durch ein Vernunft-Argument zu bestätigen. Insofern ist es auch dem Leser erlaubt, dieses Argument rational zu prüfen, wie dies schon bei Gaunilo, Thomas u. a. geschehen ist. Es findet sich in Kap. 2 ein deduktiver Beweis mit drei Termen, von denen der mittlere einen Wesensbegriff von Gott enthält, der kleinere Term Gott und der größere sein Dasein in Wirklichkeit einführt, u. zw. im Gegensatz zur Alternative eines bloß gedachten Daseins in der Vernunft; einer Alternative, die verworfen wird, weil sie dem Wesensbegriff Gottes widerstreitet, wonach Er das Größte, Vollkommenste ist; denn in Wirklichkeit zu sein „ist größer“ als nur in der Vernunft gedacht zu sein.

I Das, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann, ist

entweder nur in der Vernunft  
oder in der Vernunft und in Wirklichkeit.

Es ist aber nicht nur in der Vernunft; denn es kann als in der Vernunft *und* in Wirklichkeit seiend gedacht werden, was größer ist (*potest cogitari esse et in re; quod maius est*).

II Gott ist das, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann.

III Gott ist (existiert) in der Vernunft und in der Wirklichkeit.

Es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Schluß logisch nicht korrekt ist, da er den größeren Term zweideutig verwendet: Das In-Wirklichkeit-sein, im Gegensatz zum bloß gedachten Sein, ist in der oberen Prämisse eben doch nur ein gedachtes Wirklich-sein, in der Konklusion dagegen ein wirkliches Wirklichsein<sup>21</sup>. Der logische Fehler hängt mit der Art dieses Beweises zusammen, der das Dasein Gottes deduktiv beweisen will und deshalb in der oberen Prämisse Gottes wirkliches Dasein nur als gedachtes einführen kann (*potest cogitari esse et in re*); denn als wirkliches soll es erst in der Konklusion bewiesen werden. Daran ändert sich auch dann nichts, wenn man das im Mittelterm genannte Wesen Gottes als objektiv-reales versteht.

Thomas' Kritik geht nicht auf diesen logischen Fehler ein; denn er sieht in Anselms Argument überhaupt keinen echten Syllogismus, sondern einen unmittelbaren Schluß. Zu Recht; denn wer eine Einsicht in Gottes Wesen hätte, für den ergäbe sich selbstverständlich auch Gottes Dasein. Es ist aber den Menschen nicht schon an sich Gottes Wesen bekannt. Thomas kritisiert nicht die Verbindung zwischen Wesensbegriff und wirklichem Dasein als solche, wohl aber merkt er an, daß das wirkliche Dasein nur mit dem wirklichen Wesen verbunden werden kann, d. h. mit dem Wesen eines wirklich Daseienden.

2. Der grundsätzliche Gedanke dieser Kritik läßt sich vielleicht auch so darstellen: Unzweifelhaft steht für Tho-

mas fest, was schon für Aristoteles galt, daß die Begriffe in unseren allgemeinen und notwendigen Erkenntnissen objektiv-reale Bedeutung haben, nicht bloß Gedachtes sind. Dies ist aber nach Thomas und Aristoteles deshalb so, weil unsere Erkenntnisse von der Erfahrung mit wirklichen Dingen ausgehen<sup>22</sup>. Es gibt keine Wesenserkenntnis von Dingen ohne vorausgehende Erfahrung ihres wirklichen Daseins<sup>23</sup>. Was das Dasein Gottes betrifft, so ist es uns nach Thomas nur aus seinen Wirkungen (in uns und in den Dingen außer uns) erfahrbar. Unreflektiert erfahren wir es vor allem in religiösem und sittlichem Bereich. Wenn wir es aber reflektieren und erkenntnismäßig verstehen wollen, müssen wir es erschließen, wie dies in den induktiven Gottesbeweisen geschieht. Thomas' Kritik beruht also letztlich auf dem Vorrang des Wirklichen vor dem Möglichen und dem Denken (der die gesamte klassische Metaphysik prägt). Natürlich erkennt auch Anselm diesen Vorrang an; sein Argument ist ja selbst eine Begründung von ihm. Doch wird durch Thomas' Kritik deutlich, daß sich dieser Vorrang nicht mehr deduktiv begründen läßt, sondern für alle beweisende Erkenntnis vorauszusetzen ist. Deshalb ist es auch unmöglich, aus Gottes Wesenheit sein wirkliches Dasein/Sein beweisen zu wollen; denn wer dies versucht, muß Gott mit seiner Wesenheit schon als wirklich seiend voraussetzen.

3. In Fortführung von Thomas' Kritik läßt sich allgemein noch folgendes sagen: Das Sein Gottes, das aus seiner Wesenheit eingesehen werden soll, ist nicht mehr sein bloßes Dasein, sondern auch das mit seiner Wesenheit identische Sosein, *vere esse, summum esse*<sup>24</sup>. Nach Gottes Dasein kann nur fragen, wer in seine Wesenheit noch keine Einsicht hat. Die Frage kann in zweierlei Weise gestellt sein: (a) Es kann jemand Gott so befragen wie jeden Gegenstand, ob es ihn gibt. Dann verrät die Frage keine Kenntnis von Gott und wird zudem unangemessen gestellt, weil Gott nicht wie ein Ding neben anderen da ist, sondern als Ursache von allen Dingen. (b) Wer aber in dieser Weise nach Gott fragt, nämlich ob Er als Ursache von allen Dingen da ist, stellt zwar eine angemessene Frage, aber ebenfalls ohne

Einsicht in Gottes Wesenheit; sonst würde er ja verstehen, daß und wie Gott die Ursache von allem ist, und bräuchte die Frage nicht mehr zu stellen. Wer aber dieser Frage nachgeht, strebt einen induktiven Beweis an, der von den Welt-  
dingen als Wirkung auf Gott als Ursache zurückschließt und sich so vergewissert, daß Er die Ursache von allem und als solche da ist.

4. Keine Wissenschaft kann von ihrem Gegenstand das Sein beweisen, weder Dasein noch Sosein, sondern muß es voraussetzen. Das gilt auch für die christliche Theologie, die Gott als Gegenstand ihrer Untersuchung hat. Es gibt keinen deduktiven Beweis, der den Seinsbegriff im größeren Term führen und mit einem Gegenstand im kleineren Term zur Konklusion verbinden könnte<sup>25</sup>. Tatsächlich stehen Thomas' Gottesbeweise noch im Vorfeld der christlichen Theologie, gehören ihrer Herkunft nach noch zur ‚Physik‘ (Naturphilosophie) und ‚Metaphysik‘ (bzw. ‚Natürlichen Theologie‘), die als Gegenstand nicht Gott, sondern alles Seiende, die Welt-  
dinge, hat – sowie deren Dasein voraussetzt – und auf Gott als erste Ursache alles Seienden, aller Dinge, zurückschließen soll. Dabei kommt sein Dasein mit zum Aufweis; denn da die Welt-  
dinge wirklich existieren und notwendig, wie bewiesen, mit der ersten Ursache d. h. Gott verbunden sind, muß auch Gott wirklich dasein<sup>26</sup>.

#### *IV. Der ontologische Ansatz in Thomas' Gottesbeweisen*

Ihrer Herkunft nach gehören Thomas' Gottesbeweise, wie erwähnt, zur ‚Physik‘ und ‚Metaphysik‘ und haben als Hauptquellen die gleichnamigen Schriften des Aristoteles. Genauer gesagt, verwendet Thomas gewisse Beweisgänge aus Aristoteles' Physik, Bücher VII–VIII, und Metaphysik, Buch II und XII, dem sog. ‚Theologie‘-Buch, das von der ‚göttlichen‘, immateriellen, abgetrennten (= transzendenten) Substanz handelt. Diese natürliche Theologie hat zur Grundlage die Lehre vom ‚Seienden als solchem‘, die ‚Ontologie‘ nach späterer Benennung.



Auch die aristotelische Physik beruht auf ontologischen Voraussetzungen, die besonders in den Lehren von den vier Ursachen, von Akt und Potenz und vom ersten, unbewegten Beweger deutlich zum Vorschein kommen (und in Metaphysik I–II, IX und XII wieder aufgenommen werden)<sup>27</sup>.

Thomas hat die aristotelischen Beweisgänge in die neue Form von „Gottesbeweisen“ gegossen und sie hierzu (unvermeidlich) aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang mit dem ‚Ontologie‘-Teil der aristotelischen Metaphysik herausgenommen, um sie als Einleitung an den Anfang einer neuen Wissenschaft zu stellen, der ‚sacra doctrina‘ der christlichen Theologie. Dies hat sich, historisch gesehen, insofern ungünstig ausgewirkt, als die moderne Kritik an den Gottesbeweisen ihre Verbindung mit der aristotelischen Ontologie weitgehend vernachlässigt, obwohl die Gottesbeweise in der thomasischen Form auf ontologischen Voraussetzungen beruhen. Bleiben diese unberücksichtigt, dann lassen sich die Beweise nicht voll verstehen und gegen Kritik nicht halten<sup>28</sup>.

Wenn im folgenden der ontologische Ansatz der „fünf Wege“ in Thomas' S.th. I 2. 3 aufgezeigt wird, so kann dies nebenbei auch ein Problem klären helfen, das die Einheit der fünf Beweise betrifft; denn sie scheinen von ihrem jeweiligen Ausgangspunkt und ihrer Struktur her sehr ungleichartig zu sein.

Äußerlich gesehen, nehmen die fünf Beweise jeweils einen sehr verschiedenen Anfang:

- der 1. und 2. Beweis bei der Bewegung der Dinge,
- der 3. Beweis bei ihrer Kontingenz,
- der 4. Beweis bei gradweise vorkommenden Eigenschaften,
- der 5. Beweis bei der Zweckmäßigkeit in der Natur<sup>29</sup>.

Aus der Sicht der aristotelisch-thomasischen Ontologie jedoch handelt es sich nur um verschiedene Merkmale des Seins der Welt Dinge:

- „Bewegung“ ist nach der aristotelischen Definition (herangezogen im 1. Beweis) nichts anderes als unvollendeter Seinsakt.
- „Kontingent“-sein ist ein Seinsmodus der Welt Dinge, der